DIONIGI AREOPAGITA

TUTTE LE OPERE

A cura di Piero Scazzoso
ed Enzo Bellini
Introduzione di Giovanni Reale

Saggio integrativo
di Carlo Maria Mazzucchi
Testo greco a fronte



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

DIONIGI AREOPAGITA
TUTTE LE OPERE

Testo greco a fronte

Introduzione di Giovanni Reale

Traduzione di Piero Scazzoso

Revisione di Ilaria Ramelli

Saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi,
note e indici di Enzo Bellini

Saggio integrativo di Carlo Maria Mazzucchi

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

ISBN 978-88-452-6288-3

© 2009 RCS Libri S.p.A.
Via Mecenate 91- 20138 Milano

I edizione Bompiani
Il Pensiero Occidentale settembre 2009

Realizzazione editoriale a cura di NetPhilo Srl

Avvertenza

Il primo progetto di quest'opera risale a molti anni fa, ossia a quando il professor Piero Scazzoso, docente di lingua e letteratura greca all'Università Cattolica di Milano, incominciò a studiare il *Corpus* degli scritti giuntici sotto il nome di Dionigi Areopagita, verso la fine degli anni Cinquanta dello scorso secolo. Egli studiò a fondo il linguaggio e il significato del *Corpus* nella tradizione cristiana, soprattutto orientale. L'opera più significativa di Scazzoso è: *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo Dionigi Areopagita*, Milano 1967, nella quale sono confluiti i risultati raggiunti in una serie di saggi, dei quali si veda l'indicazione nella Bibliografia (pp. 801 e 805). In parallelo fece anche una traduzione completa, alla quale lavorò per quindici anni, senza poterla personalmente pubblicare, in quanto morì prematuramente il 30 marzo 1975 (era nato nel 1912).

Il prezioso materiale fu affidato dalla vedova (professoressa Stefania Interdonato) al professor Enzo Bellini, docente di Storia della Teologia presso l'Università Cattolica di Milano e di Patristica e Patrologia presso la Facoltà Teologica Interregionale, che da anni studiava il pensiero tardoantico-cristiano e stava lavorando proprio su Dionigi Areopagita (dei lavori di Bellini ricordiamo: *La Chiesa nel mistero della salvezza in San Gregorio Nazianzeno*, Varese 1970; *Alessandro e Ario: un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, Milano 1974; *Atanasio, L'incarnazione del Verbo*, traduzione introduzione e note, Roma 1976; *Ireneo di Lione, Contro le eresie e altri scritti*, introduzione, traduzione, note e indici, Milano 1979, più volte riedito).

Bellini mi ha subito contattato, in quanto sapeva che il professor Scazzoso, mentre lavorava alla traduzione dei vari scritti del *Corpus*, aveva più volte discusso con me su vari problemi concernenti la traduzione di certi termini e sui concetti neoplatonici a essi connessi, e che avrebbe desiderato pubblicare la sua opera in collane da me dirette.

Con il professor Bellini ho concordato il disegno dei complessi apparati. A motivo della morte prematura, Piero Scazzoso non ha potuto procedere alla revisione finale della traduzione in modo sistematico, e di questo lavoro si è preso cura Enzo Bellini, che in parallelo ha curato il *Saggio introduttivo*, le *Prefazioni*, le parafrasi, le note e gli indici.

Le opere che costituiscono il *Corpus* sono state presentate nell'ordine tradizionale, divise in capitoli e in paragrafi secondo l'edizione di Cordier, attestati da diversi manoscritti. Per i *Nomi divini* Bellini ha voluto aggiungere, tra parentesi quadre in corsivo, la numerazione introdotta da C. Pera (si vedano le indicazioni date nella Bibliografia, p. 795). Per tutte le opere è stata indicata a margine la colonna e la lettera dell'edizione Cordier della *Patrologia Graeca*, vol. III.

Nel commento Bellini ha dato ampio rilievo agli scolii, citati nella *Patrologia Graeca*, vol. IV, con l'indicazione della colonna e della lettera. Questi scolii sono stati pubblicati sotto il nome di Massimo il Confessore; ma Hans Urs von Balthasar ha dimostrato che la maggior parte di questi scolii sono di Giovanni di Scitopoli. Poiché non si è ancora raggiunto un accordo fra gli studiosi sulla attribuzione di essi, per lo più sono stati citati senza indicare l'autore, tranne nei casi in cui l'attribuzione pare sicura. Purtroppo anche Enzo Bellini (che era nato nel 1934), è scomparso prematuramente (a soli 47 anni), subito dopo aver concluso i lavori per quest'opera (1981).

Sia la traduzione che gli apparati sono frutto di lunghi anni di intenso lavoro degli autori, e si impongono come punto di riferimento per la loro accuratezza e consistenza.

La prima edizione di questa opera è stata pubblicata presso la Rusconi Libri nel 1981 in una collana da me diretta, cui sono seguite una seconda edizione nel 1983 e una terza nel 1997. La nuova edizione che ora pubblichiamo per la Bompiani (che ha

acquisito l'intero catalogo della Rusconi Libri), apporta molte innovazioni e cospicui arricchimenti alle precedenti edizioni.

In base al criterio seguito per la maggior parte delle opere della collana, viene presentato a fronte della traduzione il testo greco, secondo le edizioni di Beate Regina Suchla (*Corpus Dionysiacum I.* Pseudo Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, herausgegeben von Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1990) e di Günter Heil e Adolf Martin Ritter (*Corpus Dionysiacum II.* Pseudo Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1991).

Poiché Scazzoso aveva seguito altre edizioni critiche (cfr. le indicazioni date in Bibliografia, p. 786), abbiamo pregato Ilaria Ramelli di rivedere il testo della traduzione e di apportare le dovute correzioni sulla base delle nuove edizioni (Ramelli ha introdotto solamente alcune correzioni imposte dal nuovo testo critico, mantenendo il massimo rispetto dell'originale traduzione).

L'introduzione del testo greco a fronte della traduzione non ha permesso di presentare le parafrasi prima di ogni capitolo, come nelle precedenti edizioni, e si è dovuto inserirle nel corso delle note, che, a loro volta, per le stesse ragioni sono state presentate non a pie' di pagina, ma alla fine di ciascuna opera.

Inoltre, viene presentato oltre al *Saggio introduttivo* di Enzo Bellini, di carattere generale, una mia Introduzione e un *Saggio integrativo* di Carlo Maria Mazzucchi, *Damascio, autore del* Corpus Dionysiacum *e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*, (già pubblicato in «Aevum», 80, 2006, pp. 299-334) in appendice.

Questo saggio presenta una tesi, con un metodo storico-filologico esemplare, che, se venisse confermata in modo definitivo, sarebbe davvero rivoluzionaria.

La presentiamo qui come «ipotesi di lavoro», che per la coerenza e la consistenza con cui è configurata e discussa, si impone comunque come un punto di riferimento per i futuri studi. Il *Corpus* sarebbe una finzione letteraria di Damascio, ultimo grande pensatore greco, e rappresenterebbe l'estrema controffensiva del paganesimo contro l'ormai predominante pensiero cristiano.

Mazzucchi, che è professore di Filologia bizantina all'Università Cattolica di Milano, prosegue, con grande rigore, sulla linea seguita da Scazzoso e da Bellini, e anzi dedica espressamente il proprio saggio *In memoria di Piero Scazzoso (1912-1975).* Quindi ci troviamo nell'ambito di una unità spirituale di studiosi, sinceri amanti della ricerca in quanto tale.

G.R.

INTRODUZIONE
DI
GIOVANNI REALE

IL *CORPUS DIONYSIACUM*
E I GRANDI PROBLEMI CHE SUSCITA PER LA SUA INTERPRETAZIONE

1. *Il* Corpus Dionysiacum *come uno dei più grandiosi falsi nella storia del pensiero occidentale*

Si può ben dire che il *Corpus Dionysiacum* sia uno degli pseudoepigrafi più influenti nella storia del pensiero occidentale, se non addirittura il più influente insieme al *Corpus Hermeticum*.

L'autore del *Corpus Dionysiacum*, che come vedremo scrive nel VI secolo, finge di essere il Dionigi convertito da Paolo. Negli *Atti degli Apostoli* si legge: «Quando [gli Ateniesi] sentirono [Paolo] parlare di risurrezione di morti, alcuni lo derisero, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta". Così Paolo uscì da quella riunione. Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areopago, e una donna di nome Damaris e altri con loro»[1].

Finge, inoltre, di avere avuto stretti rapporti, oltre che con Paolo e con persone a lui legate, con alcuni Apostoli, in particolare con Giovanni, di aver visto l'eclissi avvenuta nel momento della crocifissione e alla morte di Cristo, e di essere stato presente addirittura ai funerali di Maria.

Si attribuisce, poi, altre sette opere, oltre alle cinque pervenutici, di cui non abbiamo alcuna testimonianza, e per le quali non c'è alcuna prova per dimostrare che egli le abbia davvero scritte.

Il lettore troverà la documentazione dettagliata di queste notizie in Bellini e soprattutto in Mazzucchi[2].

[1] *Atti degli Apostoli*, 17, 32-34.
[2] Cfr, *infra*, pp. 709-719.

2. *La creazione emblematica della maschera del maestro Ieroteo*

Qui riteniamo opportuno richiamare l'attenzione in modo particolare sulla creazione della fantomatica figura del maestro Ieroteo (di cui non abbiamo altre notizie, oltre quelle da lui forniteci), che sarebbe stato pure discepolo di Paolo, avrebbe scritto una magistrale opera dal titolo Θεολογικαὶ στοιχειώσεις, che ripete curiosamente il titolo della assai celebre opera di Proclo, Θεολογικὴ στοιχείωσις, cambiando solo il singolare con il plurale.

Con grande abilità l'Anonimo cita questo suo maestro non solo per giustificare alcune cose che dice, ma rimanda anche a lui per la trattazione sistematica di alcune cose che non dice.

Siccome questa figura è una vera e propria maschera ieratica, sotto cui per certi aspetti l'Anonimo si nasconde cercando di rendere sacro ciò che dice, vogliamo leggere in anticipo alcuni passi in cui si parla di lui.

Nei *Nomi divini*, trattando di Cristo, scrive: «Che egli abbia assunto una sostanza umana lo abbiamo appreso come un mistero. Non sappiamo come sia stato plasmato dal sangue di una vergine secondo una legge diversa da quella naturale, e in che modo con i piedi asciutti aventi una massa corporea e un peso materiale abbia camminato sull'elemento liquido e senza consistenza e abbia fatto le altre cose che sono proprie della natura mirabile di Gesù. Queste cose sono state sufficientemente trattate da noi in altri passi e sono state celebrate dal nostro nobile maestro in maniera mirabile nei suoi *Elementi teologici*: sia che le abbia apprese dagli scrittori sacri, sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica delle Scritture dopo molto esercizio e pratica di esse, oppure che sia stato iniziato per una più divina ispirazione, dopo avere non solo imparato, ma anche sperimentato, le cose divine, e, se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia con esse nell'unità della fede occulta e che non si può apprendere di quelle stesse cose [...]»[3].

[3] *Nomi divini*, II 9.

E nel paragrafo successivo l'Autore parla sempre di Cristo, citando alcune delle mirabili visioni avute dal maestro stesso[4].

Sempre nei *Nomi divini*, il nostro Autore precisa: «Questo mio lavoro ha bisogno forse di una giustificazione, perché, sebbene l'illustre mia guida Ieroteo abbia composto gli *Elementi teologici* in maniera mirabile, noi, come se non fossero sufficienti quelli, abbiamo scritto altre opere e questo presente lavoro su Dio. In verità, se il mio maestro avesse pensato di trattare completamente tutte le questioni relative alla Divinità, e avesse spiegato con commenti brevissimi ogni capitolo di tutto ciò che riguarda Dio, noi certo non saremmo arrivati a tal punto di follia e di stoltezza fino a credere di poter penetrare i divini misteri in maniera più perspicace e più divina di lui, o a trattare vanamente due volte la stessa cosa in modo superfluo, e inoltre a far torto al mio maestro e amico. Così infatti noi, che siamo stati istruiti, dopo il divino Paolo, dagli scritti di lui, gli ruberemmo per noi la sua mobilissima contemplazione e interpretazione. In realtà, spiegando sapientemente le cose divine, ci espose delle definizioni compendiose e che comprendono molte cose in una, come se volesse esortare noi, e quelli che come noi sono maestri delle anime da poco iniziate, a spiegare e distinguere con un discorso alla nostra portata le significazioni compendiose e condensate in unità dalla potenza profondamente intellettuale di quel grande uomo. E più volte anche tu ci hai esortato a siffatta opera e mi hai rimandato lo stesso libro giudicandola un'opera troppo elevata. Per questo anche noi riserviamo il maestro dei pensieri perfetti e venerandi per coloro che sono superiori ai più, *come una seconda Scrittura che fa seguito agli oracoli di Dio.* A quelli come noi tramanderemo le cose divine in proporzione delle nostre forze. Se, infatti, è proprio dei perfetti un cibo solido, quale perfezione occorrerebbe per nutrire di questo anche gli altri? Giustamente, dunque, abbiamo detto anche che la contemplazione che di per se stessa penetra le Sacre Scritture e la dottrina che le abbraccia in un solo sguardo hanno bisogno di una virtù consumata, mentre, invece, la scienza e la disciplina dei discorsi che conducono a ciò si adatta ai maestri di minor conto e ai loro

[4] Cfr. *Nomi divini*, II 10.

seguaci. Così io mi sono ben guardato dal trattare mai e in nessun modo i problemi trattati da quel divino precettore con una spiegazione lucida, per evitare una ripetizione nei riguardi della spiegazione di un passo già spiegato da lui [...]»[5].

Ricordiamo che il nome Ieroteo significa «sacro a Dio», e proprio giocando su questo significato del termine, il nostro autore scrive nel paragrafo successivo a quello sopra letto: «[...] Pertanto anche noi, credendo a questi doveri [*scil.* di comunicare agli altri le cose che sono concesse a noi], senza lasciarci stancare o spaventare nella ricerca lecita delle cose divine, ma non permettendo di lasciare senza soccorso coloro i quali non possono contemplare verità più alte di noi, ci siamo dedicati allo scrivere, non osando introdurre nulla di nuovo, ma discernendo e manifestando con osservazioni più minute e riguardanti ciascuna delle parti, quelle cose che sono state dette in breve proprio da colui che è veramente Ieroteo»[6].

3. *Quali possono essere le ragioni di tale emblematica finzione*

Come mai un autore che mostra di avere una notevole intelligenza e profondità di pensiero, finge di essere stato Dionigi Areopagita, discepolo di Paolo e compagno degli Apostoli, e inventa la maschera di un maestro come quella di Ieroteo, facendo un salto di cinque secoli?

Le ragioni possono essere solo le seguenti.

1) L'autore era un filosofo neoplatonico, ma anche un credente, che voleva dimostrare la convergenza della fede con il pensiero filosofico dell'epoca, considerato per eccellenza veritativo, e che, per convincere di questa sua tesi anche gli altri fedeli, si è nascosto sotto la maschera di Dionigi Areopagita, mettendo in scena tutta una serie di finzioni, per acquistare massima autorità.

[5] *Nomi divini*, III 2.
[6] *Nomi divini*, III 3.

2) L'autore era un cristiano dotto che voleva conquistare i dotti pagani non credenti alla sua fede, mostrando in che modo essa possa coniugarsi perfettamente con il pensiero filosofico dell'epoca, e facendo credere che questo era appunto il pensiero di Paolo e degli Apostoli.

3) L'autore era un neoplatonico pagano che voleva combattere il pensiero cristiano assorbendolo in modo sistematico nelle categorie dell'ultimo neoplatonismo; l'autoidentificazione con Dionigi Areopagita con la messa in scena di tutta una serie di finzioni connesse con essa costituiscono una sorta di beffa, studiata con notevole intelligenza.

Pensiamo che sia molto difficile risolvere il problema in modo netto e preciso, per i motivi che ora vedremo.

Naturalmente, il problema non si poneva per quanti ritenevano che l'autore del *Corpus* fosse davvero Dionigi Areopagita, come Massimo il Confessore, Scoto Eriugena, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Nicola Cusano (che lo considerava addirittura *Theologorum Maximus*) e tanti altri.

Il problema è sorto dopo la scoperta che le opere del *Corpus Dionysiacum* erano degli pseudoepigrafi, composti secoli dopo la data che vorrebbero avere.

Perché, dunque, l'autore ha creato un falso in modo così pesante, e come si possono risolvere i problemi sopra posti?

In primo luogo va notato che sta sempre più emergendo fra gli studiosi la convinzione che, in ogni caso, nei vari testi del *Corpus Dionysiacum* prevalgano gli elementi filosofici neoplatonici, e che in qualsiasi modo questi elementi vengano interpretati, il messaggio della fede cristiana, più che spiegato e approfondito, rimane inglobato in essi.

Il nocciolo della questione sta, dunque, in questo: in che misura ciò è avvenuto e a quale scopo?

Vediamo due delle ultime più significative e stimolanti soluzioni proposte.

4. *I rapporti fra Proclo e pseudo Dionigi Areopagita nell'interpretazione di Werner Beierwaltes*

Incominciamo dalla presa di posizione assunta da Werner Beierwaltes, nel suo denso saggio *Dionigi Areopagita – un Proclo cristiano?*[7]

Beierwaltes è uno dei maggiori studiosi di Proclo (la sua monografia sul filosofo resta la migliore finora scritta[8]) e un conoscitore del pensiero tardoantico-cristiano, e quindi possiede tutti gli strumenti per affrontare il problema e cercare una soluzione di esso.

Ricordiamo che solo negli ultimi decenni Proclo è stato studiato a fondo. In Italia in particolare sono mancate per lungo tempo saggi su di lui[9] e traduzioni dei suoi testi, oggi invece disponibili soprattutto in questa collana[10]. E solo leggendo Proclo e tenendo presente la sistemazione da lui impressa al neoplatonismo si possono intendere forme linguistiche e concetti di base chiamati in causa nel *Corpus Dionysiacum.*

[7] W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, introduzione di G. Reale, traduzione di M. Falcioni, Milano 2000, pp. 49-97.

[8] W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, introduzione di G. Reale, traduzione di N. Scotti, Milano 1998, 1990[2].

[9] Cfr. G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Editori Laterza, Bari 1989.

[10] Ho iniziato il lavoro con PROCLO, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi Libri, Milano 1985 (l'opera contiene *Elementi di fisica; Elementi di teologia; Arte ieratica* ed estratti dalla *Filosofia caldaica* e inoltre la *Vita di Proclo* di Marino di Neapoli nella traduzione di Ch. Faraggiana di Sarzana e una mia monografia introduttiva *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo* di oltre duecento pagine); ho poi proseguito la pubblicazione di traduzioni di testi di Proclo in questa collana della Bompiani (in cui uscirà la precedente opera rinnovata) con il *Commentario alla Repubblica di Platone* a cura di M. Abbate con testo a fronte edito nel 2004; con una nuova traduzione dei *Tria opuscula. Provvidenza, libertà e male*, con testo latino e quanto è pervenuto del testo greco, a cura di F.D. Paparella e A. Bellanti, e sempre nel 2004 con la *Teologia platonica*, con testo greco a fronte, a cura di M. Abbate, nel 2005. Ho inoltre promosso la traduzione di ben due edizioni delle *Enneadi* di Plotino e varie opere di Porfirio e di Giambico. E numerose altre opere di Proclo e dei Neoplatonici sono in corso di preparazione.

Beierwaltes ritiene, a giusta ragione, che le evidenti cospicue corrispondenze del pensiero di Proclo con quello dello pseudo Dionigi non si possano in ogni caso spiegare rovesciando il rapporto fra i due filosofi, sostenendo che potrebbe essere stato Dionigi stesso a influenzare Proclo. Tale capovolgimento, dice Beierwaltes, «è sia contenutisticamente che storicamente improponiblile», come la maggior parte degli studiosi si è ormai resa ben conto[11].

E allora, quale conclusione si deve trarre?

La risposta di Beierwaltes è la seguente: «In considerazione di questa forte influenza esercitata su Dionigi da una filosofia da lui compresa in modo più o meno profondo e preciso, sorge la domanda se e in che misura quanto è da lui considerato pensiero *cristiano* o rivelazione poté guadagnare un proprio profilo appunto mediante forme di pensiero e concezioni *filosofiche*, e se questa componente cristiana, a causa della dominanza della precomprensione filosofica, non fosse magari affatto in grado di imporsi. Si può vedere la teologia di Dionigi come una sintesi riuscita, o addirittura come una simbiosi, di metafisica greca e di teologia cristiana? Si può dire, credo, a buona ragione, che questa forma di teologia rappresenta il più estremo esempio di una "ellenizzazione del cristianesimo"»[12], intendendo ellenizzazione non in senso negativo, ma positivo, ossia nel senso di un tentativo di non restare in forme di fideismo aconcettuale.

Dopo una sintetica e densa messa a confronto di concetti-chiave di Proclo con i corrispettivi concetti-chiave dell'autore del *Corpus Dionysiacum*, Beierwaltes, per rispondere al problema se e in che misura Dionigi sia un Proclo cristiano, trae le seguenti conclusioni: in Dionigi la teoria filosofica, sia nel concetto che nel linguaggio ha «preso il sopravvento sul pensiero cristiano che pure Dionigi avrebbe voluto sviluppare tenendone ben presenti le origini storiche»[13], ma che, in ogni caso, per comprendere Dionigi bisogna addentrarsi a fondo nella comprensione del pensiero neoplatonico.

[11] BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 54.
[12] BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 55.
[13] BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 87.

Beierwaltes fa inoltre precisazioni assai fini e penetranti: «Il *genuinamente cristiano* non solo così come noi stessi oggi lo intendiamo, ma anche come i primi teologi dovettero vederlo e di fatto lo videro, Dionigi non lo ha discusso con l'intensità che ci si poteva aspettare o che si sarebbe desiderata. Egli utilizza sì, anche se spesso in modo bizzarro, il Vecchio e il Nuovo Testamento al fine di fondare i predicati divini ma, in altri contesti, riflette sulla processione del mondo dall'Uno – causa al di là dell'essere – più confrontandosi con il modello neoplatonico del dispiegamento dell'Uno/Bene che non attenendosi alla storia della creazione della Genesi; è prendendo le mosse dal proprio pensiero sulla gerarchia, e tenendo presente il concetto neoplatonico di "enadi", che struttura la gerarchia degli angeli; progetta inoltre in modo ampio e dettagliato [...] un sistema atto a fondare la chiesa e gli ordini che la strutturano ricorrendo a una gerarchia accuratamente progettata; sviluppa le linee di una teologia monastica [...]»[14].

In particolare, Beierwaltes riconosce che «per lui la *sofferenza*, la *croce* e la *risurrezione di Gesù Cristo* non diventano mai il pensiero-guida centrale»[15]. Inoltre i vari problemi cristologici su cui Dionigi si sofferma e altri teologumeni cui fa richiamo «sono radicalmente influenzati nella loro concezione e forma espositiva dalla teoria filosofica senza che, comunque, il messaggio teologico venga perciò *radicalmente* snaturato; esso non poté, però, neppure prendere forma nella sua originaria intenzione "biblica"»[16]. Lo stesso richiamo alla incarnazione di Gesù cui fa riferimento nella terza lettera, potrebbe forse essere solo un artificio letterario[17].

L'affermazione di Marsilio Ficino, che considerava Dionigi *Platonicus primo ac deinde Christianus*[18], secondo Beierwaltes non sarebbe accettabile, in quanto, con quel *deinde*, si lascerebbe intendere che il cristiano in Dionigi sarebbe non più

[14] BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 89.
[15] BEIERWALTES, *op. cit.*, pp. 90-91.
[16] BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 91.
[17] *Ibidem.*
[18] *Marsilii Ficini Opera*, Basilea 1561, riedizione anastatica Torino 1959, I, p. 768.

che una componente superflua, e in certi casi un fastidioso di più. La caratterizzazione corretta di Dionigi sarebbe invece la seguente: *Dionysius: Christianus simulque vere Platonicus*[19].

Ma in che senso e in che misura si può dire che Dionigi, essendo *vere Platonicus* è o può essere anche *vere Christianus*?

5. *L'identificazione dell'autore del* Corpus Dionysiacum *con Damascio secondo Carlo Maria Mazzucchi*

La tesi presentata da Carlo Maria Mazzucchi nel 2006, come abbiamo già sopra anticipato[20], è la seguente: l'operazione del trasporto del neoplatonismo nel cristianesimo non è stato un tentativo fatto dall'autore di dimostrare come la filosofia greca nel suo più alto grado sia stata compresa, compiuta e superata nel Cristianesimo, bensì «il tentativo di un pagano di far diventare il Neoplatonismo la sostanza, l'οὐσία, del Cristianesimo, rispetto alla quale tutto il resto (dogmi, riti, ecc.) non sarebbe stato altro che un accidente»[21]. La finzione messa in atto dall'autore del *Corpus*, identificandosi con Dionigi Areopagita, con tutta una serie di ingegnosi dettagli, è stata «l'arma estrema nella battaglia contro i Cristiani, prossima ormai a concludersi con una sconfitta certa, a meno che un colpo di genio, un impegno meticoloso, la più fredda fiducia in se stessi non riuscissero, all'ultimo istante, a trasformare i vincitori in vinti»[22].

E il filosofo che tentò questa estrema impresa sarebbe stato appunto Damascio, negli anni in cui visse ad Atene in qualità di scolarca dell'Accademia platonica (515-529). Il filosofo non diffuse le opere scritte sotto il nome di Dionigi Areopagita in Atene, piccola città nella quale si sarebbe potuto riconoscere il falso, ma nella grande città di Alessandria. Damascio stesso avrebbe promosso la traduzione in siriaco (lingua letteraria dell'Oriente, che in quanto tale consacrava la fama dell'auto-

[19] BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 97.
[20] Cfr. *supra*, Avvertenza, p. 7.
[21] MAZZUCCHI, *infra*, p. 736.
[22] *Ibidem*.

re tradotto in essa) di quelle sue opere (sicuramente prima del 536), subito dopo la loro composizione[23].

In primo luogo è veramente impressionante l'abilità e l'acribia con cui l'autore ha cercato di far credere di essere Dionigi Areopagita, che solo una mente di straordinario ingegno poteva mettere in atto in quel modo. Mazzucchi analizza in modo assai preciso e dettagliato tutti questi particolari mediante i quali l'Autore intendeva presentarsi come una assoluta autorità, che poi riassume nel modo che segue: «Allievo di s. Paolo; amico degli Apostoli; testimone della doppia eclissi avvenuta durante la crocifissione e della morte della Vergine; conoscente di tanti personaggi del Nuovo Testamento; maestro di Timoteo e di Tito; infallibile profeta del destino di s. Giovanni evangelista; cultore dei martiri e corrispondente di due dei più famosi, Ignazio e Policarpo; anch'egli tanto innamorato di Gesù da uscire nell'invocazione "Guidi il discorso il mio Cristo, se mi è lecito dire"; depositario di una dottrina apostolica mistica riservata; discepolo d'un eccezionale santo teologo, Ieroteo, a noi del tutto sconosciuto, ma ben noto a Timoteo e ai vertici della Chiesa primitiva; avvezzo alle discussioni teologiche; da membro dell'antichissimo tribunale dell'Areopago divenuto primo vescovo di Atene; accusato dai Greci di tradimento per la sua conversione; venerando anche per la sola longevità»[24]. Di conseguenza Mazzucchi precisa: «Certo: se crediamo che l'autore sia chi si vuol far credere, interpreteremo quel che dice e suppliremo quanto tace nella maniera più ortodossa, come appunto hanno fatto gli esegeti. Né mancherebbero le ragioni per procedere così, poiché da per tutto, e in particolare nel *De ecclesiastica hierarchia*, Dionigi abbonda d'espressioni di pietà cristiana e retta dottrina. Ma colui che ha costruito con tanta accortezza e tetragona impudenza un simile falso storico merita la più grande fiducia quanto a capacità di dissimulazione; e come egli cela la sua identità dietro la maschera di Dionigi, così potrebbe insinuare il suo pensiero nella mente del lettore sotto l'apparenza dell'ortodossia cristiana»[25].

[23] MAZZUCCHI, *infra*, pp. 731 ss.
[24] MAZZUCCHI, *infra*, pp. 720-721.
[25] MAZZUCCHI, *infra*, p. 724.

La straordinaria sicurezza che Damascio aveva di sé, oltre che da ciò che ha fatto e dal modo in cui lo ha fatto, Mazzucchi rileva che si può ben ricavare dal giudizio che di lui dava Fozio nella sua *Biblioteca*, che tra l'altro scrive: «[...] abbattendo e gettando a terra ciascuno di coloro che esaltava, levandolo alle stelle, affibbia occultamente a se stesso la superiorità su tutti e su tutto»[26], cui si accompagnava – dice Mazzucchi – «una specie di subdola e irrisoria malignità. Secondo Fozio, nella *Vita Isidori* le critiche al Cristianesimo erano esposte con una δειλιώσῃ καὶ λαθραιοτέρᾳ κακοφροσύνῃ»[27].

Lo scopo dei falsi scritti sarebbe stato, dunque, quello di trasformare il Cristianesimo nel Neoplatonismo a tutti gli effetti.

L'Autore riesce, per certi aspetti ma spesso in modo forzato e bizzarro, a introdurre concetti cristiani in concetti neoplatonici, ma gli sfugge completamente la possibilità di assorbire nelle categorie della sua filosofia il concetto di Dio persona, la spiegazione del Padre nostro, i concetti del peccato e della redenzione, e in particolare la centralità della figura di Cristo e della croce.

Mazzucchi fornisce tutta una serie di elementi a sostegno della propria tesi, che il lettore troverà nel suo saggio che riproduciamo in appendice.

Si tratta di una «ipotesi di lavoro» di straordinaria portata, che però, a nostro giudizio, richiederebbe ancora, per poter essere accolta, un controllo analitico delle concordanze e corrispondenze linguistiche e concettuali del *Corpus* con il *De principiis*, capolavoro di Damascio (la cui traduzione speriamo di poter un giorno pubblicare in questa collana).

In breve, potremmo affermare che per Mazzucchi non si può dire: *Dionysius: Christianus simulque vere Platonicus*, come dice Beierwaltes. Ma non si può dire neppure: *Platonicus primo ac deinde Christianus*, come diceva Ficino, ma si deve piuttosto dire: *Dionysius: non Christianus sed vere Platonicus*.

[26] Cod. 181, p. 126 a 18-30 Bekker; MAZZUCCHI, *infra*, p. 747.
[27] Cod. 181, p. 126 a 16-18 Bekker; MAZZUCCHI, *infra*, p. 747.

6. *Considerazioni di carattere ermeneutico sulla* Wirkungsgeschichte *o storia degli effetti del* Corpus Dionysiacum

Da tempo si è stabilito in generale che per la comprensione di un autore sarebbe opportuno non soffermarci solamente sull'opera di quell'autore, ma che sarebbe di vantaggio prendere in considerazione anche la storia della fortuna e degli effetti prodotti dall'opera di quell'autore. Ma Hans-Georg Gadamer nella sua opera *Verità e Metodo*[28] si è spinto oltre proprio dal punto di vista specificamente ermeneutico, affermando che la storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*) «è sempre indispensabile quando si voglia mettere in piena luce il significato autentico di un'opera», in quanto è *per molti aspetti condizionante*[29].

Gadamer scrive: «È chiaro che non si tratta di un processo ermeneutico nel senso del concetto tradizionale di ermeneutica. Non si vuol dire, infatti, che la ricerca debba sviluppare una tale storia degli effetti *accanto* allo studio dell'opera come tale. Il precetto ha invece un significato teoretico. La coscienza storica deve prendere consapevolezza del fatto che nella pretesa immediatezza con la quale essa si mette davanti all'opera o al dato storico, agisce anche sempre, sebbene inconsapevole e quindi non controllata, questa struttura della storia degli effetti. Quando noi, dalla distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica ci sforziamo di capire una determinata situazione storica, siamo già sempre sottoposti agli effetti della *Wirkungsgeschichte*. Questa decide anticipatamente di ciò che si presenta a noi come problematico e come oggetto di ricerca, e noi dimentichiamo la metà di ciò che è, anzi dimentichiamo l'intera verità del fenomeno storico se assumiamo tale fenomeno, nella sua immediatezza, come intera verità. [...] Non si vuol dunque affermare che la storia degli effetti debba essere sviluppata come una nuova disciplina ausiliaria delle scienze dello spirito; ma che bisogna imparare a comprendere meglio se stessi, riconoscendo che in ogni com-

[28] H.-G. GADAMER, *Verità e Metodo*, testo tedesco a fronte, traduzione e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 2004[3].

[29] GADAMER, *Verità e Metodo*, p. 621.

prensione, se ne sia o no consapevoli in modo esplicito, è sempre all'opera questa storia degli effetti»[30].

Ed è proprio questo che è avvenuto e che avviene nella interpretazione del *Corpus Dionysiacum*: gli effetti prodotti dalla falsa identificazione dell'autore con Dionigi Areopagita, e la sua consacrazione operata da autori di altissima levatura quali Massimo il confessore, Scoto Eriugena, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Nicola Cusano, hanno condizionato la comprensione di esso, con le varie conseguenze ermeneutiche che ben si possono immaginare.

La scoperta della falsità dell'autore e gli effetti che essa ha prodotto ha in larga misura capovolto la situazione. Anteriormente al VI secolo il *Corpus Dionysiacum* era sconosciuto (prima del 532 nessuno dei Padri della Chiesa conosceva Dionigi, come Mazzucchi dimostra)[31]. Solo a partire dall'età rinascimentale è stato definitivamente accertato che gli scritti del *Corpus* sono degli pseudoepigrafi, e questo è stato via via confermato con una serie di varie ricerche sulla possibile identificazione dell'autore e delle sue fonti.

Ben si può immaginare la posizione ermeneutica in cui viene a trovarsi il lettore che oggi legge il *Corpus Dionysiacum* con la consapevolezza che il suo autore non è il santo Dionigi ma un falsario, e addirittura con alle spalle l'ipotesi che non sia neppure un cristiano, ma addirittura un avversario del Cristianesimo, o comunque un autore che intendeva assorbire il Cristianesimo nel Neoplatonismo (o il Neoplatonismo nel Cristianesimo).

E allora, cadono nel nulla tutte quelle pagine che hanno esaltato, in passato, tanti pensatori e lettori del *Corpus Dionysiacum* (in tempi moderni addirittura Edith Stein)?

Riteniamo proprio che no.

[30] GADAMER, *Verità e Metodo*, pp. 621 ss.

[31] Cfr. MAZZUCCHI, *infra*, pp. 726.

7. *Gli effetti prodotti dal* Corpus Dionysiacum *sono andati ben oltre le intenzioni del suo autore*

Vale, in realtà, quello che ancora Gadamer ha precisato: «Non solo occasionalmente, ma sempre è vero che *il senso di un testo trascende il suo autore*. Perciò il comprendere non è mai solo un atto riproduttivo, ma anche un atto produttivo»[32].

Un autore non può essere consapevole degli effetti che la sua opera può produrre; e addirittura, in non pochi casi, non potrebbe neppure riconoscersi negli effetti da essa prodotti. Platone non potrebbe riconoscersi (o potrebbe riconoscersi solo in parte) nel Neoplatonismo; Aristotele non potrebbe riconoscersi (se non in parte) nella storia degli effetti prodotti dalla sua *Metafisica*; Marx (come è noto) non si riconosceva nel Marxismo, e gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

E così l'Autore del *Corpus Dionysiacum*, posto anche che fosse un avversario del Cristianesimo, con la sua opera ha prodotto degli effetti nelle menti di pensatori e di uomini cristiani che non avrebbe in alcun modo previsto e nei quali non si sarebbe affatto riconosciuto.

In questo senso alcune sue pagine rimangono esemplari, al di fuori delle sue intenzioni d'insieme.

8. *Il significato e il valore della teologia negativa difesa dallo pseudo Dionigi Areopagita*

Un punto, a nostro giudizio, emerge dal *Corpus*, in modo sotto certi aspetti esemplare: il concetto di «teologia negativa», che ha i suoi inizi rudimentali in Platone, che si sviluppa in Filone di Alessandria, ma che soprattutto Plotino porta in primo piano, e poi al suo seguito i Neoplatonici con Proclo e Damascio.

Plotino scrive: «L'Uno è, per la verità, ineffabile, dato che dire qualunque cosa è pur sempre dire "qualcosa". La formula "al di sopra di tutte le cose e anche dell'Intelligenza degna di ogni venerazione" è fra tutte l'unica vera, ma non è il suo nome:

[32] GADAMER, *Verità e Metodo*, p. 613.

dice soltanto che l'Uno non è una cosa tra le altre e "non ha nome", perché di lui non si riesce a dire nulla»[33]. E ancora: «E allora, come parlare dell'Uno? Qualcosa si può ben dire, tuttavia noi non esprimiamo Lui stesso, perché non ne abbiamo né conoscenza né intelligenza. E come potremmo parlare dell'Uno, se non riusciamo a possederlo? Ma se non lo possediamo per via di conoscenza, vuol dire che non c'è alcun modo di possederlo? In verità possediamo l'Uno in modo tale che possiamo parlare di Lui, pur senza poterne esprimere l'essenza: e infatti diciamo quello che non è; e così parliamo di Lui a partire da quello che viene dopo. Però nulla vieta di possederlo, anche senza parlarne»[34].

Di Dio si può dire simbolicamente *tutto*, in quanto è causa di tutto, e, a un tempo, *nulla di tutto*, in quanto non si identifica con nessuna di tutte le cose che da lui derivano. E proprio in questo gioco dialettico di affermare di Dio tutta una serie di attributi e poi negarli, negando quindi la negazione stessa, si esprime in modo mirabile l'assoluta trascendenza di Dio. Beierwaltes precisa: «Senza la possibilità di un'affermazione chiara e perfettamente adeguata sull'unità di "essere" e "sovra-essere", di "Uno" e "sovra-Uno" in Dio, tanto le proposizioni simboliche e affermative, quanto quelle negative e quelle neganti il negativo stesso, restano comunque, quanto al loro obiettivo, nella sospensione propria della congettura. In definitiva né l'affermazione secondo cui la realtà divina è "essere e al tempo stesso non-essere o sovra-essere", né la sua negazione secondo cui essa non è "né essere né non-essere o sovra-essere", sono consone alla realtà divina stessa»[35].

Esemplare, a questo riguardo, è il capitolo finale della *Teologia mistica*, che parla dell'approccio alla realtà divina, e che vogliamo leggere qui in anticipo, in quanto è uno dei testi più belli di tutto il *Corpus*: «[...] continuando a salire, diciamo che

[33] PLOTINO, *Enneadi*, Traduzione di R. RADICE. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. REALE. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, a cura di G. GIRGENTI, Mondadori, Milano 2002 (Collana I Meridiani, Classici dello Spirito); il passo è di *Enneadi*, V 13.

[34] *Enneadi*, V 14.

[35] BEIERWALTES, *op. cit.*, pp. 60-70.

non è né anima né intelligenza; non possiede immaginazione o opinione o ragione o pensiero; non è né parola nè pensiero, non si può esprimere né pensare; non è numero, né ordine né grandezza né piccolezza né uguaglianza né disuguaglianza né similitudine né dissimilitudine; non sta fermo, né si muove né riposa; non ha potenza e non è potenza; non è luce, non vive, né è vita; non è sostanza, né eternità né tempo; non è oggetto di contatto intellettuale, non è scienza, né verità né regalità né sapienza; non è né uno, né unità né divinità né bontà; non è spirito come lo possiamo intendere noi, né filiazione né paternità; non è nulla di ciò che noi o qualche altro degli esseri conosce, e non è nessuna delle cose che non sono e delle cose che sono; né gli esseri la conoscono secondo ciò che ella è; né ella conosce gli esseri nel modo in cui essi esistono; di lei non c'è parola, né nome né conoscenza; non è tenebra e non è luce, né errore, né verità, e nemmeno esiste di lei in senso assoluto affermazione o negazione, ma quando affermiamo o neghiamo le cose che vengono dopo di lei, non affermiamo né neghiamo lei; dal momento che supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell'universo»[36].

Si tratta di una concezione della trascendenza di Dio espressa in modo pressoché perfetto, che il cristiano può ben comprendere e fare propria.

Agostino scriveva sulla trascendenza di Dio che supera strutturalmente ogni forma di umana conoscenza un bel testo che si riassume nella formula *si comprehendis, non est Deus*, e che conviene qui leggere, in quanto ci permette di entrare in modo adeguato in quell'ottica ermeneutica di cui stiamo parlando: «Orsù, fratelli, prestatemi attenzione con tutta la vostra mente. Vedete prima che cosa prometto, se mai possa trovarlo nelle creature, perché il Creatore ci trascende del tutto. Ma potrebbe darsi che qualcuno di noi, il cui spirito venisse abbagliato dallo splendore della verità come da un lampo, potrebbe ripetere quella frase: *Nel rapimento del mio spirito io ho detto.* Che cosa hai detto nel rapimento del tuo spirito? *Sono stato gettato*

[36] *Teologia mistica*, 5.

lontano dai tuoi occhi [Salmo 30, 23]. Orbene, mi pare che colui il quale disse ciò aveva innalzato la propria anima verso Dio, aveva sollevato la propria anima al di sopra di se stesso, poiché ogni giorno gli veniva detto: *Dov'è Dio* [Salmo 41, 4] e con una specie di contatto spirituale era giunto alla luce immutabile ma, per la debolezza della sua vista, non era stato in grado di sopportarla ed era ricaduto nella sua – diciamo così – infermità e fiacchezza. Si era paragonato con essa e si era accorto che la vista del proprio spirito non poteva ancora adattarsi alla luce della sapienza di Dio. Ma poiché aveva fatto ciò in un rapimento dello spirito essendo stato trascinato fuori dei sensi del corpo e innalzato verso Dio, appena fu in un certo qual modo ricondotto dalla divinità all'umanità, disse: "*Nel rapimento dello spirito io ho detto* [Salmo 30, 23]. Nel rapimento ho visto un non so che, ma non ho potuto sopportarlo a lungo, e dal corpo che appesantisce l'anima, restituito alle mie membra mortali e ai numerosi pensieri dei mortali, ho detto: *Sono stato gettato lontano dai tuoi occhi.* Tu sei di gran lunga al di sopra di me, io sono di gran lunga al di sotto di te". Che cosa dunque diremo di Dio, fratelli? Se infatti ciò che vuoi dire lo hai capito, non è Dio. Se sei stato capace di capirlo, hai compreso una realtà diversa da quella di Dio. Se ti pare d'essere stato capace di comprenderlo, ti sei ingannato a causa della tua immaginazione. Se dunque lo hai compreso, Dio non è così; se invece è così, non lo hai compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere?»[37]

I Mistici hanno trovato non poche altri spunti di meditazione nel *Corpus Dionysiacum* (in particolare in non poche pagine del trattato *Nomi divini*), entrando in quel circolo ermeneutico creatosi in funzione della *Wirkungsgeschichte.*

[37] AGOSTINO, *Discorsi*, 52, 16. Traiamo il testo da AGOSTINO, *Discorsi*, II/1 (51-85) *Sul Nuovo Testamento*, Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine, traduzione e note di Luigi Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1983. Conviene leggere il testo originale della parte finale del passo, perché quanto mai eloquente: *Si enim quod vis dicere, si capisti, non est Deus. Si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti; si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?*

9. *Conclusioni*

Resta in ogni caso acquisito in modo irreversibile il fatto che nel *Corpus Dionysiacum* manca quello che costituisce proprio l'asse portante del Cristianesimo, ossia Cristo e la croce. Gesù Cristo è chiamato in causa più volte, sia nelle *Lettere*, sia nella *Gerarchia celeste*, sia nella *Gerarchia ecclesiastica*, sia nei *Nomi divini* e una volta anche nella *Teologia mistica*, ma in maniera ambigua e sfocata e del tutto inadeguata[38].

Già Lutero diceva che dal nostro autore su Cristo si impara molto poco, anzi si dimentica ciò che già si sapeva, e scriveva che Dionigi è perniciosissimo: «*plus platonisans quam Christianisans...*», e soggiungeva: «*Christum ibi adeo non discens, ut, si etiam scias, amittas*»[39].

E su questa linea molti studiosi moderni hanno proseguito.

Enzo Bellini (in accordo con Piero Scazzoso) faceva queste giuste osservazioni che conviene leggere in anticipo: «Gesù è capo della gerarchia celeste come Dio, è capo della gerarchia ecclesiastica come uomo. Per cui, se ha un ruolo verso l'unione descritto dalla *Gerarchia ecclesiastica* (specie nel capitolo terzo), non ne ha alcuno nella *Teologia mistica*. Questo perché Gesù come uomo interessa solo la *Gerarchia ecclesiastica*, mentre in riferimento alla *Gerarchia celeste* e al mondo divino egli è considerato solo come Dio, per cui la sua proprietà personale, e a maggior ragione la sua umanità, non hanno alcun rilievo. Il Dio a cui Mosè appartiene interamente, dopo il suo ingresso nella caligine, è certo, nelle intenzioni di Dionigi, il Dio trinitario confessato dalla Chiesa, ma è considerato puramente nella sua unità: nulla si dice della comunione di vita delle persone divine e nulla del Figlio fatto uomo che è la via per arrivare e rimanere nel Padre. Il corpo di Cristo che moltiplica l'unità nel sacramento della riunione è totalmente dimenticato dalla *Teologia mistica*. Analogamente, non ha rilievo la missione dello Spirito Santo»[40].

[38] Per l'indicazione dei vari passi si veda l'indice dei nomi Cristo e Gesù.

[39] LUTERO, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, Weimar 1888, p. 562, 8-12.

[40] Cfr. *infra*, pp. 72-73.

L'autore si dice discepolo di Paolo, ma rimane in totale distonia, se non addirittura in contraddizione con lui.

Nella *Lettera ai Galati* Paolo scrive: «Fratelli, mediante la Legge io sono morto alla Legge, affinché io viva per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo, e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me»[41].

E sempre Paolo nella *Lettera ai Colossesi* precisa: «Fratelli, voglio che sappiate quale dura lotta devo sostenere per voi, per quelli di Laodicea e per quelli che non mi hanno mai visto di persona, perché i loro cuori vengano consolati. E così, intimamente uniti nell'amore, essi siano arricchiti di una piena intelligenza per conoscere il mistero di Dio, che è Cristo: in lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza. *Dico questo perché nessuno vi inganni con argomenti seducenti*: infatti, anche se sono lontano con il corpo, sono però tra voi con lo spirito e gioisco vedendo la vostra condotta ordinata e la saldezza della vostra fede in Cristo. Come dunque avete accolto Gesù Cristo, il Signore, in lui camminate, radicati e costruiti su di lui, saldi nella fede come vi è stato insegnato, sovrabbondando nel rendimento di grazie. *Fate attenzione che nessuno faccia di voi sua preda con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo.* È in lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi partecipate della pienezza di lui»[42].

E ancora nella *Lettera ai Galati* Paolo afferma in modo icastico: «Quanto a me *non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo*, per mezzo del quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo»[43].

È proprio questo che manca completamente nello pseudo Dionigi Areopaita, che procede in direzione opposta.

[41] *Lettera ai Galati*, 2, 19-21.
[42] *Lettera ai Colossesi*, 2, 1-10.
[43] *Lettera ai Galati*, 6, 14.

SAGGIO INTRODUTTIVO

DI

ENZO BELLINI

1. *Il mistero dell'autore*

Le opere contenute in questo volume si presentano come scritte al tempo degli apostoli. L'autore si dichiara discepolo di un certo Ieroteo e insieme con lui discepolo di san Paolo[1], scrive una lettera all'apostolo Giovanni esule a Patmos[2], dice di avere assistito da Eliopoli all'eclisse di sole avvenuto alla morte di Gesù[3] e di essere stato presente, insieme con l'apostolo Pietro e con Giacomo «fratello del Signore», alla morte della Vergine Maria[4].

Confermano questa ambientazione alcuni destinatari delle lettere. Uno di essi è Policarpo, che fu discepolo di Giovanni, come sappiamo dal suo discepolo Ireneo[5], un altro è il «vescovo» Tito[6], che non può non identificarsi con l'amico di Paolo, a cui è diretta una lettera dell'epistolario paolino. Analogamente il collega nel sacerdozio a cui sono dedicati i trattati, e di cui fa cenno nella lettera al «vescovo» Tito, non può non identificarsi con un altro amico e compagno di Paolo destinatario di due lettere dell'epistolario paolino[7]. Infine, è assai probabile che il

[1] *DN* III 2, 681A; III 3, 684D.

[2] *Ep. XX*, 1117A-1120A.

[3] *Ep.* VII 2-3, 1081B-C.

[4] *DN* III 2, 681C-D.

[5] *Ep.* VII, 1077B. Cfr. IRENEO, *Contro le eresie* III 3,4, SCh 211, pp. 38-40, e *A Florino*, in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* V 20,5-8.

[6] *Ep.* IX, 1104A.

[7] È Timoteo, al quale sono dedicati i trattati e che è ricordato *in Ep.* IX 1, 1104B.

monaco Gaio, destinatario delle prime quattro lettere del nostro autore, debba identificarsi con il Gaio a cui è indirizzata la terza lettera di Giovanni[8].

Con tali premesse non è da stupire che l'autore, il quale dichiara di chiamarsi Dionigi[9], sia stato identificato con il Dionigi, giudice dell'Areopago, che fu convertito da san Paolo come si legge negli Atti degli apostoli[10].

A quel Dionigi questi scritti furono attribuiti la prima volta che, a quanto ci risulta, furono citati, all'epoca dell'imperatore Giustiniano (532-533)[11].

È noto che il concilio di Calcedonia (451) non fu accettato da un certo numero di vescovi orientali che si organizzarono attorno al vescovo Severo patriarca di Antiochia († 538). A loro giudizio la definizione conciliare non salvaguardava adeguatamente la unità di Cristo. Si ebbe così in Oriente una divisione tra coloro che accettavano la formula di Calcedonia senza riserve, che furono denominati calcedoniani, e coloro che la rifiutavano come compromettente, che furono detti severiani[12]. La divergenza, nonostante reiterati interventi degli imperatori, durò a lungo ed era ancora viva al tempo di Giustiniano, il quale appunto convocò una conferenza di dieci vescovi (cinque per parte) per trovare un'intesa. Nel dibattito ebbe grande importanza, come di solito nelle conferenze teologiche, l'esame dei testi patristici, con cui si dimostrava la conformità della propria tesi con la tradizione cristiana. I severiani a sostegno della loro tesi citarono, tra l'altro, gli scritti di «Dionigi Areopagita»[13].

[8] *Epp.* I-V 1065-1076. In tal modo l'autore attribuisce all'apostolo Giovanni la istituzione della vita monastica (cfr. *Ep.* X, 1117B).

[9] *Ep.* VII 3, 1081C.

[10] At. 17,34.

[11] Se ne veda il resoconto dettagliato in ACO IV 2, pp. 169-174.

[12] Per le vicende storiche, cfr. K. Baus - H.G. Beck - J.H. Vogt, *La Chiesa tra Oriente e Occidente*, trad. it., Milano 1978 (*Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, III), pp. 3-16; per la controversia teologica rimane finora insuperato lo studio di J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg 1951, pp. 425-580.

[13] Nella discussione del secondo giorno i vescovi severiani condannano il concilio di Calcedonia per la nuova dottrina delle due nature (duarum naturarum nouitate: ACO IV 2, p. 171, 40-41), mentre a loro giudizio Cirillo e i suoi

I calcedoniani, per la verità, non riconobbero il valore quella testimonianza ed espressero la loro meraviglia domandandosi come fosse possibile che gli scritti di un autore così glorioso e antico non fossero stati conosciuti e citati dai vescovi ortodossi, come Atanasio e Cirillo di Alessandria, che prima di lui avevano esposto la fede cristiana[14]. Così la prima volta che si parla di Dionigi, da una parte lo si presenta come autorevole testimone della fede, e dall'altra parte se ne contesta la autenticità[15].

predecessori avrebbero insegnato che dopo l'unione la natura incarnata del Verbo di Dio è una sola derivata dalle due nature (ex duabus naturis unam naturam Dei Verbi incarnatam post unitionem: *ivi*, p. 171, 41-42). Come sostenitori di questa dottrina citano CIRILLO DI ALESSANDRIA, ATANASIO, i papi FELICE e GIULIO, GREGORIO IL TAUMATURGO e DIONIGI AREOPAGITA (*ivi*, p. 172, 3-5).

[14] Ipazio, vescovo di Efeso, a nome dei calcedoniani dichiara che gli scritti dei Padri vissuti prima di Cirillo non sono autentici. In particolare, a proposito di Dionigi Areopagita, osserva: «Quos autem prius dici debuit, hoc in ultimo dicimus: illa enim testimonia quae vos beati Dionysii Ariopagitae dicitis, unde potestis ostendere uera esse, sicut suspicamini? Si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum. Quid autem de beato Cyrillo dico? Quando et beatus Athanasius, si pro certo scisset eius fuisse, ante omnia in Nicaeno concilio de consubstantiali Trinitate eadem testimonia protulisset adversus Arrii diuersae substantiae blasphemias. Si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sint, nescio» (ACO IV 2, p. 173, 12-17).

[15] Alcuni hanno pensato di trovare tracce di questi scritti già nella prima metà del secolo V: in un discorso pronunciato da GIOVENALE, vescovo di Gerusalemme, poco dopo il 451, e in uno scritto di CIRILLO DI ALESSANDRIA contro DIODORO DI TARSO e TEODORO DI MOPSUESTIA, ma nessuna delle due notizie può essere accettata. Infatti, nel primo caso tutto si riduce ad una tardiva testimonianza di NICEFORO CALLISTO (*Storia ecclesiastica* XV 14, PG 145, 809C-817A) e di GIOVANNI DAMASCENO (*Sulla dormizione di Maria*, omelia 2,7, PG 96, 748A-752A = SCh 80, p. 142), che non può essere controllata perché non abbiamo il testo del discorso di GIOVENALE; nel secondo caso la notizia si deve a LIBERATO DI CARTAGINE (*Breuiarium causae Nestorianorum et Eutichianorum* 10, PL 68, 991A-B [ed. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, Strasbourg 1914, pp. 40-41]) che la ricava però dal resoconto della conferenza voluta da GIUSTINIANO, di cui sopra, dove Ipazio afferma che se il Dionigi discepolo di Paolo avesse scritto qualcosa, CIRILLO DI ALESSANDRIA avrebbe dovuto conoscerlo. La questione è stata esaminata accuratamente da H.CH. PUECH, *Libératus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens* («Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes», Section des sciences religieuses, 1930-1931, Melun 1930, pp. 3-39). L'unico ad accettare come valida la testimonianza di Liberato di Cartagine è stato R. DEVREESSE, *Dénys l'Aréopagite et Sevère d'Antioche* (AHDLMA 4

In seguito le contestazioni dell'autenticità, sebbene mai del tutto scomparse[16], di fatto non ebbero alcuna eco. L'autore di questi scritti fu considerato da tutti come il discepolo di Paolo, divenuto, secondo quanto scriveva Eusebio di Cesarea[17], il primo vescovo di Atene. Come tale «il divino Dionigi» fu citato con sommo rispetto dal papa Gregorio Magno (nel 593)[18] e fu letto e commentato da san Massimo il Confessore († 662)[19].

Al sinodo del Laterano nel 649 alcuni passi delle sue opere sono letti e commentati per esplicita volontà del papa Martino[20]; più tardi lo cita papa Agatone in una lettera al concilio costantinopolitano del 680[21] e il concilio di Nicea del 787, convocato dal papa Adriano, richiama un passo del nostro autore per esporre che cosa si deve chiedere a chi deve essere ordinato vescovo[22]. Altri papi, come Paolo I e lo stesso Adriano, lo raccomandano alle scuole e alla corte come il primo Padre della Chiesa[23].

Con tali garanzie la fama di Dionigi si affermò sempre più, specie in Occidente, anche se lo si conosceva indirettamente at-

[1929-1930], 159-167). Alcune precisazioni per la datazione sono state fatte dallo HONIGMANN. Egli ha scoperto che SEVERO DI ANTIOCHIA cita *DN* II 9, 648A (nei trattati *Aduersus Apologiam Iuliani e Contra additiones*, scritti tra il 518 e il 528) ed *Ep.* IV, 1072C (nella Lettera III a Giovanni l'Igumeno; per cui cfr. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. F. DIEKAMP, Münster 1907, p. 309, 15-310, 12), che si può datare tra il 510 e il 532. Cfr. E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1952, pp. 5-6.

[16] I. HAUSHERR, *Doutes au sujet du «divin Denys»* (*OCP* 2 [1936], 484-490).

[17] EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* III 4,10; IV 23,3.

[18] Ricorda Dionigi, «antiquus uidelicet et uenerabilis Pater», a proposito degli angeli (cfr. *Sui Vangeli*, omelia 34,12: PL 76, 1254). Si può pensare che avesse conosciuto le opere dionisiane durante il suo soggiorno a Costantinopoli come apocrisario del papa.

[19] L'influsso di DIONIGI su MASSIMO IL CONFESSORE è stato ridimensionato da quando si è definitivamente chiarito che la maggior parte degli scolii pubblicati sotto il suo nome (PG 4, 29-432 e 527-576) sono di GIOVANNI DI SCITOPOLI (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Das Scholienwerk des Johannes von Scytopolis*, Schol 15 [1940], 16-38). Per le caratteristiche e l'entità di questo influsso cfr. P. SHERWOOD, DS 3, 295-300.

[20] Cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X 967 e 975-976, in *Dionysiaca*, I, pp. LXVI-LXX.

[21] MANSI, XI, 263 e 266-267, in *Dionysiaca*, I, p. *LXX*.

[22] MANSI, XIII, 419B-D, in *Dionysiaca*, I, p. LXXII.

[23] *Dionysiaca*, I, pp. LXX-LXXIII, *passim*.

traverso l'elogio che ne avevano fatto i papi e i pochi testi citati dai concili[24]. Solo con Giovanni Scoto Eriugena († 870) si arriva ad una conoscenza diretta dell'opera[25]. La prima traduzione latina fatta da Ilduino, abate del monastero di San Dionigi a Parigi, non portò a una conoscenza più ampia e diretta dell'opera[26]. Dopo l'Eriugena, grazie anche a nuove e migliori traduzioni latine, le opere furono prese in considerazione e commentate dai maestri vittorini e quindi dai grandi scolastici del secolo XIII, come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino e Bonaventura che lo definì il maestro della mistica[27]. Ma l'influsso di Dionigi pervade tutti i campi della scienza teologica[28].

[24] Così il venerabile BEDA († 735) inserisce, nella sua *Esposizione del vangelo di Marco* (PL 92, 197B, in *Dionysiaca*, I, p. LXVI, n. 1) un passo di *DN* citato dal sinodo del Laterano del 649.

[25] Cfr. R. ROQUES, *Jean Scot Eriugène* (DS 8, 735-761).

[26] Questa traduzione lasciò così poche tracce nel Medio Evo che alcuni, come DE GHELLINCK e GRABMANN, hanno messo in dubbio che Ilduino abbia fatto un traduzione completa. Cfr. P.G. THERY, *Etudes Dionysiennes*, I, Paris 1932 («Etudes de Philosophie Médiévale» XVI), p. 13. Come osserva M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1976³, pp. 129-136) lo studio di Dionigi divenne attivo nel secondo terzo del secolo XII. Per le tracce di Dionigi fino a quell'epoca, si veda J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, Paris 1969 (ristampa anastatica della 2ª ed., Paris 1947), *passim*, seguendo le indicazioni dell'indice analitico.

[27] Per una visione di insieme, anche se un po' frammentaria data la molteplicità degli autori, cfr. DS 3, 324-357. Di BONAVENTURA si cita solitamente *De reductione artium ad sacram theologiam* dove dopo aver indicato i tre sensi della Sacra Scrittura (allegorico, morale e anagogico) e averne brevemente indicato il contenuto, osserva: «Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplatiuorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime Gregorius, tertium uero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione...».

[28] In TOMMASO D'AQUINO l'influsso del *corpus* dionisiano si avverte nella struttura stessa della *Summa Theologiae* e qua e là nella trattazione delle varie *quaestiones* (ma specialmente in Parte I, quest... 1-63, nel trattato su Dio e sugli angeli), anche se non è sempre facile definire dove Dionigi influisce e dove è semplice occasione per uno sviluppo originale che a volte ribalta la dottrina dionisiana. Cfr. G. TURSESSS, DS 3, 349-356; e M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1974, p. 195.

Sebbene in minor misura, gli scritti di Dionigi furono apprezzati e letti anche nella Chiesa di Oriente, specialmente per l'insegnamento sugli angeli e sui sacramenti[29]. Sempre come scritti del «divino Dionigi», discepolo dell'apostolo Paolo[30].

Con il sorgere dell'Umanesimo i dubbi sulla autenticità furono ripresi e formulati da Lorenzo Valla, il quale osservò che il Dionigi «filosofo» (gli si era attribuito anche questo appellativo), autore dei famosi scritti, non poteva essere il Dionigi ateniese convertito da Paolo, che era invece un giudice[31]. La giusta osservazione del Valla fu recepita da Erasmo e da altri umanisti[32], ma nell'insieme non ebbe eco, né allora né nei secoli seguenti fino all'inizio del secolo XIX. Anche perché colui che affrontò il problema con ampio respiro e solidi argomenti, il calvinista Jean Daillée (Dallaeus), in un'opera pubblicata nel 1666, espose la sua ragionata e solida tesi, che negava l'autenticità, insieme con la tesi, assai tendenziosa e non solida, che negava l'autenticità delle lettere di Ignazio di Antiochia[33].

In tal modo, dovendosi confutare questa tesi, veniva spontaneo non prendere neanche l'altra nella debita considerazione. Così il problema rimase trascurato fino all'inizio dell'Ottocento, quando alcuni insigni storici della filosofia antica, nel preparare le edizioni delle opere dei neoplatonici, di Plotino e di Proclo, individuarono una notevole somiglianza di vocabolario,

[29] Ma qualche dubbio ci fu. Cfr. sopra, nota 16 a R. ROQUES, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris 1962, pp. 65-66.

[30] Cfr. DS 3, 300-318, specialmente 316-317.

[31] Dopo avere osservato che Dionigi non fu un filosofo ma un giudice (come i centumviri romani) e che non poteva aver visto l'eclisse di sole avvenuto alla morte di Gesù perché limitato alla Palestina, osserva: «Denique hic Dionysius an aliquid scripserit, incertum est, cuius ne Latini neque Graeci meminerunt. At ne ipse quidem Gregorius indicat fuisse ilium areopagitam, qui hos libros qui in manibus versantur scripserit, quorum auctorem quidam nostrae aetatis eruditissimi Graeci colligunt fuisse Apollinarem» (*Adnotationes in Novum Testamentum, Opera omnia*, I, Basilea 1540 [= Torino 1962], p. 852).

[32] Cfr. la nota ad At. 17,34 (*Opera*, Lugduni Batavorum 1703, VI, 503 C-D), dove afferma che anche GUGLIELMO GROCYN negava l'autenticità).

[33] J. DAILLÉ (DALLAEUS), *De scriptis quae sub Dionysii nomine Areopagitae et Ignatii Antiocheni circumferuntur libri duo*, Genavae 1966. Interessa soprattutto il c. XXXVI.

di schemi di pensiero e di argomenti tra Dionigi e gli scritti dei neoplatonici[34]. Nonostante alcune isolate e immotivate resistenze[35], queste considerazioni si imposero sia tra i cattolici sia tra i protestanti, per cui sul finire di quel secolo si ammetteva pacificamente che l'autore non poteva appartenere all'era apostolica.

Rimaneva da definire il periodo in cui gli scritti furono composti, e a questo proposito si propendeva per i secoli IV e V. Finché, proprio alla fine del secolo, J. Stiglmayr e H. Koch dimostrarono, indipendentemente, che quelle opere risalgono alla fine del secolo V o all'inizio del secolo VI.

Allo Stiglmayr si deve la dimostrazione definitiva già avviata dal Daillée, che il *corpus* dionisiano non fu conosciuto prima del secolo VI[36]; il Koch, da parte sua, fece un accurato confronto tra il *corpus* dionisiano e il tardo Neoplatonismo e la religione misterica: mostrò, con solida e abbondante documentazione, che tra Dionigi e il tardo Neoplatonismo vi è somiglianza di termini, di formule e di dottrine, come quelle sul Bello e sull'Eros, mentre con la religione misterica c'è una certa somiglianza nell'uso del linguaggio simbolico e nei modo di concepire l'unione estatica con il Divino[37]. Tutti e due mostrarono, indipendentemente, che la lunga sezione dei *Nomi divini*, che

[34] Sono gli importanti studi di J.G.V. ENGELHARDT: *Dissertatio de Dionysio platonizante* (Erlangen 1821); *Dissertatio de origine Scriptorum areopagiticorum* (Erlangen 1822); *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet* (2 voll., Sulzbach 1823).

[35] Sostennero ancora l'autenticità i traduttori di G. DARBOY e J. DULAC, nei *Prolegomeni* alle loro traduzioni francesi, uscite rispettivamente nel 1845 e nel 1865; ma anche altri come monsignor Freppel. Cfr. R. ROQUES, *Structures...*, p. 68, nota 3.

[36] J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch 1895, pp. 25-34.

[37] H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900. Per la verità, già l'autore dello scolio edito in PG 4, 21D si era accorto delle strettissime somiglianze tra PROCLO e DIONIGI, ma le spiegava in senso inverso. Dice infatti: «Si deve sapere che alcuni filosofi pagani, e soprattutto Proclo spesso riprendono le riflessioni del beato Dionigi e perfino le sue precise parole». Cfr. S. LILLA, *Alcune corrispondenze tra il «De divinis nominibus» dello pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica* («Differenze» 9 [1970], 150, nota 1).

tratta del problema del male, dipende da un trattatello di Proclo sullo stesso argomento[38].

Inoltre lo Stiglmayr indicò come possibile conferma per la datazione la liturgia descritta da Dionigi.

Essa presuppone ampi luoghi di culto con riti solenni celebrati da un vescovo assistito dai presbiteri e dai ministri inferiori, anch'essi distribuiti in diversi gradi. E al rito partecipano i monaci, che formano un «ordine» nella Chiesa, e il popolo. Anzi, riprendendo una ipotesi del Lequien, credette di trovare un indizio sicuro: la introduzione del *Credo* di Nicea voluta dal patriarca di Antiochia Pietro Fullone nel 476.

Altra conferma trovava nella cristologia, che sembra tradire il proposito di non prendere posizione sulle controversie allora in corso tra severiani e calcedoniani[39], e come tale può ben collocarsi verso la fine del secolo V o l'inizio del secolo VI.

Gli studi del nostro secolo, tranne poche voci discordi, che sono rimaste isolate[40], hanno confermato le conclusioni dei due benemeriti studiosi.

Ciò nonostante le poche voci discordi hanno contribuito a riesaminare i diversi argomenti per valutarne con maggior precisione la portata e nello stesso tempo hanno stimolato la ricerca per definire la fisionomia intellettuale e spirituale dell'autore[41].

[38] H. KOCH, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagites in der Lehre vom Bösen* («Philologus» 54 [1895], 438-454); J. STIGLMAYR, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel* (HJG 16 [1895], 253-273; 721-748).

[39] J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen...*, pp. 21-25.

[40] Se ne può vedere l'elenco in R.F. HATHAWAY, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969, pp. 31-35.

[41] In particolare si è ridimensionato l'argomento liturgico. Lo STIGLMAYR, identificando l'inno universale (καθολικὴ ὑμνολογία) di *EH* III 2, 425C con il *Credo* di Nicea che fu introdotto nella liturgia ad Antiochia dal patriarca PIETRO FULLONE nel 476, prendeva questa data come *terminus a quo* per la datazione. Tale identificazione è stata contestata da J.B. THIBAUT, *Le pseudo-Denys et la «prière catholique»* (EO 20 [1921], 283-294), da C. PERA, *Eucharistia fidelium* («Salesianum» 3 [1941], 81-117; 4 [1942], 156-172; 5 [1943], 1-46). Cfr. anche E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien...*, pp. 4-5. La considera valida invece R. ROQUES, *L'Univers dionysien...* («Théologie» 29, p. 265, nota 1) e *Structures...*, pp. 72-73. Altro punto messo in discussione è la dipendenza da PRO-

Per la verità, nel tentativo di delineare con più precisione la collocazione storica e la figura dell'autore, alcuni (e primo lo stesso Stiglmayr)[42] hanno cercato di dare un nome all'ignoto autore[43]. Ma in tale campo non si è raggiunto alcun risultato sicuro. Si sono fatte pure e semplici ipotesi, talvolta suggestive o magari verosimili, ma che sono rimaste sempre pure e semplici ipotesi. Anche quelle del Honigmann e del Riedinger, che impressionano per la solida erudizione e per la circostanziata ambientazione storica, nonché per la chiarezza e sobrietà con cui sono formulate, non reggono ad una analisi rigorosa[44].

Fatto si è che l'autore è estremamente sfuggente: il procedimento pseudo-epigrafico, oltre che dare maggior credito alla sua opera gli consente di nascondere i connotati personali e i rapporti con il mondo nel quale vive. Si è preteso di considerarlo un sostenitore dei severiani, ma nel suo modo di presentare il mistero di Cristo mancano troppi elementi tipici di Severo di Antiochia per esserne certi. Alcuni hanno fatto leva sulla liturgia, ma quando la si esamina da vicino si avverte che è presentata in modo troppo schematico in ordine ad una data tesi da dimostrare, per cui mancano elementi per fare confronti esaurienti con le liturgie dell'epoca. Ci si è anche chiesti quale posto occupasse nella Chiesa e si è avanzata l'ipotesi che sia un vescovo. Infatti l'autore si definisce «confratello» (συμπρεσβύτερος) di Timoteo, compagno di Paolo; e lo potrebbero confermare il tono severo con cui rimprovera un monaco indisciplinato e la solennità con cui la figura del vesco-

CLO per il problema del male. E. CORSINI, *Il trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al «Parmenide»* (Torino 1962, pp. 7-35), ad esempio, mostra che la fonte potrebbe essere anche SALLUSTIO, che è del secolo IV.

[42] J. STIGLMAYR, *Der sogenannte Dionysius und Severus von Antiochien* (Schol 3 [1928], 1-27; 161-189).

[43] Se ne veda l'elenco in *Bibliografia*, II 1.

[44] Sulla tesi dello HONIGMANN ha detto l'ultima parola R. ROQUES, *Structures...*, pp. 92-115; per la tesi del RIEDINGER, si vedano i lavori indicati nella *Bibliografia*, II 1. Anche le altre proposte (SERGIO DI RESHINA e GIOVANNI DI SCITOPOLI), avanzate rispettivamente da H.U. VON BALTHASAR (che poi l'ha ridimensionata) e da HORNUS, non si possono sostenere con certezza. Cfr. R. ROQUES, *Structures...*, pp. 87-91; e H.U. VON BALTHASAR, *Stili eccl...*, pp. 129-130 (e in particolare la nota 11).

vo viene presentata. Ma gli argomenti si possono ribaltare osservando che l'autore, identificandosi con Dionigi Areopagita, già considerato vescovo di Atene, doveva presentarsi come vescovo «confratello» di Timoteo, mentre il rimprovero rivolto al monaco indisciplinato si può interpretare come una severa ammonizione ad un compagno di vita monastica, e nella esaltazione della figura del vescovo si può vedere semplicemente una certa concezione della Chiesa, fatta da un vescovo, ma anche da un monaco, o magari da uno che non è né vescovo né monaco.

Anche perché prima bisogna chiarire da dove proviene e a chi si rivolge. Ma anche qui si avanzano diverse ipotesi. Un pagano convertito? Un cristiano, entrato nella Chiesa fin dalla nascita, che frequentava la scuola dei neoplatonici?

Non potendo, almeno fino ad oggi, dare risposte esaurienti a queste domande, conviene concentrare gli sforzi nello studio dell'opera nel suo insieme per scoprirne la logica interna, lo spirito e il senso. Forse uno studio così fatto aiuterà a porre al loro giusto posto gli altri problemi, e magari anche a risolverne qualcuno.

2. *Scopo dell'opera*

Nella tradizione occidentale, almeno a partire dall'epoca dei maestri vittorini, Dionigi è stato considerato come maestro di teologia mistica.

E tale ruolo in un primo tempo fu inteso nel senso che insegnava a scoprire nella Sacra Scrittura le cose ultime (era il maestro per eccellenza dell'anagogia); più tardi, nella età moderna, specie nella tradizione carmelitana, si ricorse a lui per descrivere le esperienze della vita spirituale. Le sue riflessioni sulla tenebra divina furono lette in stretto collegamento con la notte oscura di Giovanni della Croce.

Ma contemporaneamente, in Oriente e in Occidente, a lui ci si rivolse per conoscere il mondo angelico e il senso della liturgia quale si presenta nella *Gerarchia ecclesiastica*. Il *Paradiso* di Dante non si può capire senza tener presente la ione Tana di Dio, luce che si riflette nelle diverse gerarchie angeliche e nei

cieli che formano l'universo. E tutto questo non deve far dimenticare il ruolo svolto da Dionigi nelle controversie cristologiche fino al secolo VII.

Tutto questo documenta un interesse che non si può spiegare solo con la presunta appartenenza all'epoca apostolica, ma rivela un valore obiettivo. Ne sia prova che l'interesse per Dionigi non è diminuito da quando si è definitivamente appurato che visse alla fine del secolo V o all'inizio del secolo VI. È difficile non considerare significativo uno scrittore che ha suscitato interesse in uomini come Tommaso d'Aquino o Dante Alighieri. Ma proprio per questo non ci si deve lasciar condizionare dalle interpretazioni sia pure geniali che ne sono state date nel corso dei secoli, e tanto meno da ciò che ha saputo suscitare; per comprendere il *corpus* dionisiano, occorre collocarlo nella sua concreta situazione storica. Occorre individuare i problemi particolari che l'autore aveva di fronte, la sensibilità e le istanze che l'hanno guidato nell'affrontarli e le idee di fondo che l'hanno guidato nella sua riflessione, per ricostruire dal di dentro il suo pensiero. Occorre cioè ricostruire, per quanto è possibile, ciò che Dionigi fu, prescindendo, almeno per un momento, da ciò che ha ispirato. Con tale procedimento l'autore potrà risultare a prima vista un po' ridimensionato, ma ci apparirà più concreto: non come il sapiente che ispira Dante ma come un pensatore alle prese con i problemi del suo tempo.

Il senso della sua opera è bene delineato in alcune chiare affermazioni di principio che si leggono qua e là e specialmente in alcune lettere molto significative. Nella *Lettera* VI, diretta al sacerdote Sosipatro, si legge: «Non credere, o venerando Sosipatro, che sia una vittoria l'insolentire contro una religione o una opinione che non sembri buona... Astienti dal parlare contro gli altri, ma difendi la verità in maniera che le cose dette da te siano completamente irrefutabili»[45].

È facile avvertire che i consigli dati a Sosipatro sono il programma dell'autore. Dionigi ha di fronte a sé da una parte culti ed opinioni inaccettabili e uomini che li seguono, e dall'altra una verità da difendere. E si propone di parlare a favore della

[45] 1077A.

verità in modo che ciò che dice non possa essere contestato: di farne cioè una esposizione coerente e rigorosa.

Conferma questa impressione ciò che si legge nella lettera seguente, diretta al «vescovo» Policarpo, dove dice di avere applicato questo metodo nel rivolgersi ai greci o ad altri in difesa di ciò che è realmente vero in modo che la verità si presenti stabile[46]. E nel far questo riconosce di avere usato le «cose dei greci»[47], cioè la loro filosofia, nella consapevolezza di averne diritto perché anche la sapienza dei greci viene da Dio[48].

Queste parole tradiscono una certa polemica con i pagani, che risale alle origini della missione cristiana presso di loro. Già Giustino aveva utilizzato alcuni concetti filosofici greci per esprimere la nuova fede e poco più tardi Ireneo affrontò il problema anche teoricamente, finché se ne occuparono Clemente Alessandrino, Origene, Eusebio di Cesarea. Basilio, Gregorio di Nazianzo e Girolamo, tanto per citare solo i nomi più significativi. La loro tesi, che in sostanza coincide con quella qui espressa da Dionigi, era che tra i pagani (e in particolare tra i grandi filosofi pagani) ci sono germi di verità che derivano dallo stesso Logos divino che è nato da Maria Vergine, e che essi sono proprietà della Chiesa. Come l'Antico Testamento, destinato originariamente al popolo giudaico, è oggi proprietà della Chiesa, così le verità scoperte e insegnate dai filosofi, che sono una specie di Antico Testamento destinato ai pagani, sono poi diventate proprietà della Chiesa. Per cui chi esprime il Vangelo, può a buon diritto servirsene[49].

Resta da definire con maggior precisione chi sono i «greci» ai quali si rivolge direttamente Dionigi. Sono da collocare entro quel movimento di ostilità al cristianesimo che fu denominato

[46] «Se si è fatta rettamente la vera dimostrazione ed è rimasta inconfutabile da parte di tutti, tutto ciò che è completamente diverso di per se stesso viene rigettato dalla stabilità invincibile dell'autentica verità» (*Ep.* VII 1, 1080A).

[47] «Io so che non ho mai polemizzato né con i greci né con altri...» (*Ep.* VII 1, 1077B).

[48] *Ep.* VII 2, 1080A-B.

[49] Cfr. GIUSTINO, *Prima Apologia* 46,2-3; *Seconda Apologia* 10 e 13,4-6; IRENEO, *Contro le eresie* IV 31,1-2.

con una felice espressione la reazione pagana[50]. Via via che il cristianesimo si sviluppava e si avvertiva sempre meglio la sua inconciliabilità con la mentalità pagana, con la religione e la filosofia pagane, nonostante seri e intelligenti tentativi per ricuperare tutto ciò che era possibile dal paganesimo, i pagani passarono alla riscossa cercando di elaborare una filosofia e una religione fedeli allo spirito pagano e nello stesso tempo aperte alle istanze cristiane. Fu per così dire il tentativo di ripensare il paganesimo utilizzando tutto ciò che era possibile del cristianesimo.

Sul piano politico e culturale il tentativo più significativo, e anche più pericoloso, fu quello di Giuliano l'Apostata: i principali suoi obiettivi furono quelli di ridare un carattere pagano alla cultura e di riorganizzare il culto, prendendo a modello la organizzazione delle Chiese cristiane. Ma questo tentativo, anche per la prematura scomparsa dell'imperatore, finì con lui[51].

Invece ebbe vasta eco e un certo fascino l'opera di carattere più vasto, filosofica e religiosa insieme, perseguita nel corso di diversi secoli, dai neoplatonici. Nella elaborazione e nello sviluppo di questo movimento di pensiero, assai complesso e articolato, che abbraccia circa tre secoli e comprende personalità assai diverse come Plotino e Proclo, si sono individuati due orientamenti fondamentali: uno di carattere esclusivamente filosofico, rappresentato da Plotino e Porfirio, ed uno che accanto alla filosofia cerca di valorizzare anche la religione pagana, inaugurato da Giamblico e rappresentato poi in particolare da Proclo. Tutti ammettevano concordemente che il fine della vita umana è la somiglianza o unione con l'Assoluto, con l'Uno, riconoscendo come dogma fondamentale l'assimilazione a Dio già indicata nel *Teeteto* di Platone. Divergevano invece nel modo di determinare la via a questa unione-assimilazione. Secondo Plotino (e Porfirio), vi si giunge solo attraverso la speculazione filosofica. Gli altri tentativi di unirsi al Divino, come il culto tradizionale e i nuovi culti misterici e il tentativo di

[50] P. DE LABIOLLE, *La réaction paienne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934.

[51] Anche perché tutto sommato era uno «gnostico» incapace di farsi capire al di fuori di una ristretta cerchia. Cfr. A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, deuxième édition par A. CHASTAGNOL, Paris 1972, pp. 161-162.

catturare la potenza divina per farla operare (teurgia), erano considerati inefficaci: potevano solo dare l'illusione di una certa unione a Dio, ma in realtà non approdavano a nulla. Solo il procedimento conoscitivo, che va dal mondo dei sensi a quello della ragione per poi arrivare alla intelligenza, prepara la unione con il Divino, che tuttavia si consegue con l'abbandono di ogni attività intellettuale e conoscitiva[52].

A partire da Giamblico (nato verso il 250) si comincia a prendere in considerazione anche il mondo delle religioni misteriche e in genere tutte le vie verso l'unione con Dio distinte dalla filosofia. Giamblico non vuole affatto sminuire il valore della via filosofica: vuole semplicemente dare diritto di cittadinanza anche ad altre vie, sebbene gli riesca assai difficile conciliarle con la via filosofica. Dopo di lui riprenderanno questo lavoro di sintesi i maestri della scuola di Atene. Di tutti questi conosciamo un po' meglio il lavoro di Proclo, che ci si presenta come una specie di «filosofo scolastico» del Neoplatonismo, aperto a valorizzare anche la teurgia, che secondo il suo antico biografo avrebbe anche praticato accanto all'insegnamento della filosofia[53]. Come filosofo riprende la dottrina tradizionale inaugurata da Plotino, secondo la quale la realtà si struttura gerarchicamente a partire dall'Uno attraverso una serie di ipostasi, che sono Uno, Intelletto e Anima. Ma entro questo schema egli porta delle importanti novità. In primo luogo elabora la dottrina delle Enadi, che gli consente di conciliare la trascendenza dell'Uno e la sua reale presenza nei principi primi della realtà. Le Enadi, infatti, non sono ipostasi separate, ma semplicemente l'Uno considerato non nella sua ineffabile trascendenza, ma come principio delle determinazioni più generali dell'essere[54]. In secondo luogo moltiplica le ipostasi tra la sfera dell'Intelletto e il mondo materiale, per cui l'universo si presenta in una disposizione gerarchica più

[52] Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, Milano 1978, pp. 619-625 (ora *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2004, vol. VIII, pp. 205-211). Lì si parla di quattro tendenze, ma le altre due sono molto meno importanti.

[53] MARINO, *Vita di Proclo* 28.

[54] Cfr. H.D. SAFFREY - L.G. WESTERINK, *Proclus, Théologie platonicienne livre III*, Paris 1978, pp. LXXV-LXXVI.

rigorosa e meglio definita. Accanto a tutto ciò ammette che si può giungere a Dio anche attraverso la fede e le pratiche teurgiche, che cerca di conciliare con la filosofia elaborando una artificiosa, ma appunto per questo significativa, corrispondenza tra le ipostasi filosofiche e le diverse categorie di dèi presentate dalla mitologia tradizionale. Il suo scopo, che si rivela specialmente nella *Teologia platonica*, è appunto quello di mostrare che tra religione tradizionale, rappresentata dalla mitologia, e filosofia c'è piena convergenza. Per cui non è disdicevole per un filosofo praticare la religione tradizionale o la stessa teurgia. E tutte queste riflessioni egli le presenta come esegesi dei dialoghi platonici che nella scuola erano considerati come una specie di libri sacri nei quali si trova la verità.

Una tale presentazione della filosofia e della religione greche esercitava un grande fascino tra gli uomini di cultura, perché consentiva loro di rimanere fedeli alla tradizione filosofica che appagava il loro bisogno di razionalità e nello stesso tempo non li isolava dalle nuove forme di religione che esercitavano un notevole influsso nella società del tempo. Gli stessi cristiani colti ne furono interessati. La conciliazione operata da Proclo fra filosofia e religione, portando a compimento un processo avviato fin dalle origini del Neoplatonismo, corrispondeva alla conciliazione tra riflessione e culto che era stata elaborata dai grandi teologi cristiani; per cui non si potevano accusare i filosofi pagani di «razzismo» intellettuale. Di fronte a Proclo «filosofo e teurgo», non si poteva più affermare che i filosofi pagani negano qualunque possibilità di unione a Dio al di fuori della filosofia. Anzi, per lui la unione a Dio è una sola e si raggiunge attraverso le due vie che vanno perfettamente d'accordo. Questo suscitò interesse anche in ambiente cristiano. Per cui si ha notizia di cristiani che frequentavano le scuole neoplatoniche e addirittura di conversioni dal cristianesimo al Neoplatonismo così concepito[55]. In esso si vedeva la possibilità di una salvezza sicura senza dover credere che il vero Figlio di Dio si è fatto vero uomo, ha vissuto come gli altri uomini, è morto sulla croce e infine è risuscitato da morte.

[55] Cfr. U. RIEDINGER, *Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften* (ZKG 75 [1964], 146-152).

La salvezza era possibile attraverso il processo conoscitivo che va dal molteplice all'Uno, ma anche attraverso l'influsso delle divinità che agiscono nei riti sacri e nel culto delle immagini. Una tale presentazione poteva essere accettata dai filosofi come dai poeti e consentiva di giungere alla salvezza senza richiedere la fede nella incarnazione del Figlio di Dio, che era la cosa più difficile da accettare nel mondo greco, sebbene molti uomini di genio ne avessero già bene illustrato il significato.

Sono questi i «greci» ai quali Dionigi si propone di esporre rigorosamente la verità cristiana, usando a favore di essa le stesse «cose dei greci» cioè la speculazione filosofica neoplatonica.

3. *La teologia*

Le opere del *corpus* dionisiano trattano due argomenti: Dio e le creature intelligenti destinate alla unione con lui. Il primo argomento è trattato prevalentemente nei *Nomi divini*, nella *Teologia mistica* e nelle *Lettere I-V* e IX; il secondo nelle due *Gerarchie* e nella *Lettera* VIII. Ma i due argomenti sono strettamente collegati: tant'è vero che alcune pagine delle *Gerarchie* sono essenziali per comprendere la concezione teologica dionisiana, come alcuni passi dei *Nomi divini* sono indispensabili per comprendere l'antropologia e l'angelologia. Questo perché Dio si rivela ed è conosciuto dagli uomini e dagli angeli, e questi, nella loro natura di creature intelligenti, si definiscono in base al loro rapporto con Dio. Anzi, in definitiva, tutto il *corpus* parla di Dio, considerato nel suo essere trascendente e nella sua attività creatrice e provvidenziale oppure nei risultati di questa sua attività. Sarà bene, perciò, che chi accosta Dionigi non dimentichi mai questo stretto collegamento.

Il discorso dell'uomo su Dio si fonda sul discorso di Dio all'uomo. In tal senso è molto significativa la oscillazione di significato della parola «teologia» e dei termini della stessa radice[56]. «Teologia» è per Dionigi sia la parola di Dio rivolta all'uo-

[56] R. ROQUES, *Note sur la notion de «Theologia» selon le pseudo-Denys* (RAM 25 [1949], 200-212) e *Structures...*, pp. 136-139.

mo (in particolare la Sacra Scrittura), sia la parola pronunciata dall'uomo per riconoscere e confessare Dio che gli si è rivelato. La stessa parola, perciò, indica la rivelazione di Dio e la conoscenza di Dio da parte dell'uomo.

La rivelazione di Dio si esprime nella Sacra Scrittura, nei riti con cui la Chiesa esprime la sua vita (i «sacramenti») e nell'universo visibile[57]. Ma ad una considerazione più attenta si capisce che il punto di riferimento costante è la Sacra Scrittura. Da lì Dionigi impara che Dio si rivela anche nel mondo[58], mentre l'insieme della vita sacramentale della Chiesa è sostanzialmente il luogo dove si comprende la Scrittura, e non un'aggiunta alla rivelazione scritturistica. Infatti, nei sacramenti della Chiesa ha un ruolo essenziale la lettura dei «sacri detti», considerati nella loro intima unità e nel loro fine ultimo che è la unione degli uomini con Dio[59]. Per la verità, Dionigi riconosce una «tradizione non scritta» accanto alla Sacra Scrittura, un insegnamento trasmesso «da intelligenza ad intelligenza» che ha come unico elemento sensibile il suono della voce, e quindi sta tra la rivelazione scritturistica mediata dallo scritto e quella puramente intellettuale, rivolta alla intelligenza senza parole, neanche semplicemente pronunciate[60]. Ma quando si considera più da vicino, si scopre che essa è semplicemente una tradizione esegetica che spiega il senso recondito delle Scritture e dispone i riti sacramentali.

Si può discutere, come di fatto si è discusso a lungo[61], se la interpretazione della Scrittura data nel *corpus* areopagitico sia o meno corrispondente a quella della grande tradizione ecclesiale, o non sia piuttosto una interpretazione forzata che racchiude il senso dei libri sacri entro le maglie della filosofia neoplatonica[62]; ma tutti devono riconoscere che Dionigi esprime ripetutamen-

[57] Cfr. Ep. IX 1-2, 1108A-B.

[58] Il riferimento alla «macchina del mondo» come luogo dove si rivela Dio (contenuto nel passo indicato alla nota precedente) richiama Rm. 1,20, che a sua volta richiama Gb. 12,7-9 e Sal. 19(18),1. Perciò dalla Sacra Scrittura Dionigi apprende che Dio si rivela nel mondo.

[59] Cfr. specialmente *EH* III III 5, 432A-B.

[60] *EH* I 4, 376B-C.

[61] Ne hanno parlato soprattutto E. VON IVANKA, W. VÖLKER, J. VANNESTE ed E. CORSINI, di cui si vedano le opere indicate nella *Bibliografia*, II 2.

[62] È lo stesso problema che si pone per FILONE GIUDEO.

te il proposito di ricavare la sua dottrina dalla Sacra Scrittura, ricorre ad essa ad ogni piè sospinto, e quando si accorge che un suo insegnamento se ne allontana un po' troppo si affretta a precisare che, comunque, ciò che di più o di diverso la Scrittura dice è già stato trattato altrove, oppure è semplicemente taciuto, ma non negato[63].

Su questa convinzione di fondo poggia la sua «teologia». Egli stesso indica il programma e il senso del suo insegnamento. In un passo assai significativo della *Teologia mistica* dichiara di avere esposto successivamente la «teologia affermativa» e la «teologia simbolica»[64]. La prima comprende la trattazione dei misteri della Trinità e della Incarnazione, argomento di un presunto scritto intitolato *Istituzioni teologiche*, e la trattazione sui *Nomi divini*; la seconda comprende la spiegazione delle immagini ricavate dal mondo sensibile umano, animale vegetale e inanimato con cui si indica l'essere e l'agire di Dio, contenuta in uno scritto a noi non pervenuto, intitolato *Teologia simbolica*. Queste teologie rivelano Dio a partire, per così dire, dall'alto: prima espongono la sua vita intima e la sua relazione suprema con il mondo (Trinità e Incarnazione), poi i nomi che indicano la sua opera creatrice e provvidenziale nelle sue determinazioni più generali (Nomi divini) e quindi la sua presenza nel mondo sensibile (Teologia simbolica).

È una rivelazione che si fa sempre più dettagliata man mano che ci si allontana dall'origine, che abbisogna di sempre più parole via via che procede dal centro verso la periferia, dall'Uno verso il molteplice[65].

Tale impostazione è significativa a diversi titoli. Innanzitutto attesta il proposito di stabilire un rapporto tra la rivelazione biblica di Dio e la concezione neoplatonica del processo dall'Uno verso il molteplice. Il concetto cristiano di creazione, come causalità unica e totale di Dio rispetto alle creature, non è compromesso, ma è evidente il proposito di esprimere questo rapporto

[63] A proposito della Trinità, cfr. *DN* II 7, 644D-645A; a proposito della «pace di Cristo», cfr. *DN* XI 5, 953A-B.

[64] *MT* III, 1033A.

[65] «Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l'infimo, secondo la misura della discesa, si allargava verso un'estensione proporzionata...» (*MT* III, 1033C).

secondo lo schema neoplatonico della processione del molteplice dall'Uno e della sua manenza nell'Uno.

È poi da precisare il senso di teologia affermativa. Stando alla parola, dovrebbe trattarsi di teologia che dice qualcosa di Dio, ciò che Dio in qualche modo è; ma, così intesa, è affermativa anche la teologia simbolica, la quale pure, riferendo a Dio i diversi nomi ricavati dal mondo sensibile, afferma qualcosa di lui. D'altra parte, nel trattato sui *Nomi divini*, Dionigi non si limita ad affermare e spiegare i diversi nomi, ma ne mette in luce anche la inadeguatezza, per cui in certo qual modo afferma e nega di Dio nello stesso tempo[66]. D'altra parte, a proposito dei simboli distingue tra simboli elevati, simboli mediani e simboli inferiori, a seconda delle realtà visibili da cui si ricavano, oppure tra simboli simili e simboli dissimili, a seconda che rivelano Dio in quanto danno una pallida idea della sua bellezza oppure ne fanno intravedere, per contrasto, la infinita trascendenza[67]. Così anche tra i simboli si può distinguere un momento per così dire affermativo e un momento negativo. In tal modo l'affermazione e la negazione non sono da considerare come due «teologie», ma come due momenti di tutte e due le teologie, che per comodità chiameremo teologia dei nomi intelligibili e teologia dei nomi sensibili[68].

Questo duplice modo di rivelazione è messo in rapporto sia con l'opera educativa di Dio (insegnare attraverso i simboli, cioè nascondendo, per spingere a cercare), sia con la struttura dell'uo-

[66] *DN* I 5, 593C; II 3, 640B-C; ecc. I concetti di «teologia affermativa» e «teologia negativa» erano stati elaborati dai neoplatonici, in riferimento alle due ipotesi fondamentali del *Parmenide* (L'Uno è/l'Uno non è), i quali riferivano la teologia negativa all'Uno e la teologia positiva alle ipostasi da lui derivate. Dionigi, invece, riferisce le due ipotesi, e quindi le due teologie allo stesso Dio. Cfr. E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 39-73; S. LILLA, *Alcune corrispondenze...*, pp. 161-163.

[67] Cfr. *CH* II 3, 140C-141B.

[68] H.U. VON BALTHASAR, le chiama «teologia eidetica» e «teologia simbolica» (cfr. *Gloria. Una estetica teologica*, II: *Stili ecclesiastici*, trad. M. FIORILLO, Milano 1978, pp. 158 e 163); CH.A. BERNARD, *Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite* («Gregorianum» 58 [1978], 46 e 55), invece, le denomina «teologia discorsiva» e «teologia simbolica».

mo, che è dotato di sensi e di ragione, le due facoltà alle quali sono diretti, rispettivamente, i nomi sensibili e i nomi intelligibili[69].

Infine conviene osservare che, di fatto, Dionigi ha trattato con ampiezza solo la teologia dei nomi divini, mentre dice di avere spiegato «ciò che riguarda i misteri della Trinità e dell'Incarnazione e la teologia simbolica» in opere a noi non pervenute, che nulla vieta di considerare fittizie: per cui, di fatto, dobbiamo ricavare tutto questo da riferimenti occasionali disseminati qua e là nel *corpus*. Ora, questo ci autorizza a pensare che ciò che sta maggiormente a cuore a Dionigi è la trattazione sui nomi. Per quale motivo? Forse sarà possibile rispondere alla fine della esposizione.

Il primo argomento trattato da Dionigi, «le cose più importanti»[70], sono dunque le spiegazioni riguardanti la Trinità e la Incarnazione, che costituiscono il contenuto delle *Istituzioni teologiche*. I brevi cenni sparsi qua e là ci consentono di delineare una rapida sintesi del suo pensiero su questo argomento.

Il principio di tutta la realtà non è semplicemente l'Uno, ma una unità triadica, triipostatica[71], a cui competono, allo stesso titolo, tutti i nomi con cui si indica Dio, come Bene, Essere, Vita, Bello, Sapienza, Luce, e via dicendo. La Sacra Scrittura, infatti, talvolta in maniera globale e talaltra in maniera più precisa, riferisce tutti quei nomi, e tanti altri, alle tre persone divine, Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma ad esse si riferiscono, sempre a pari titolo, in comune e in maniera unita, tutte le opere divine che provengono da Dio e sono dispensate agli uomini; e quindi ad esse è riservato un comune culto[72]. Ciò significa che esse non si distinguono in base alla loro azione nei confronti degli esseri distinti da Dio, che non sono diversi momenti della rivelazione divina: il loro rapporto con gli esseri che stanno fuori di loro è identico. La distinzione, per cui ciascuna delle ipostasi è incommista e inconfusa, deve essere perciò ricercata entro il loro rapporto

[69] Cfr. *Ep.* IX 1, 1108A.

[70] *MT* III, 1032.

[71] Cfr. *DN* I 4, 592A; *CH* VII 4, 212C. Per una trattazione di insieme del mistero trinitario, cfr. P. SCAZZOSO, *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi*, I («Aevum» 49 [1975], 1-12).

[72] Cfr. *DN* II 1, 636C-637C.

reciproco. Il Padre si distingue dal Figlio e dallo Spirito Santo in quanto lui solo è «divinità genitrice di Dio», «divinità sorgiva», mentre il Figlio, e solo il Figlio, è «divinità filiale» e lo Spirito è con il Figlio «germoglio che nasce da Dio»[73]. Così i tre sono rigorosamente distinti, inconfondibili nelle loro proprietà personali e intimamente uniti tra di loro[74]. Per cui, a rigore di termini, si deve parlare di una monade e di una triade «che non è né monade né triade» nel senso comune delle parole[75]. Ciò significa che queste parole umane debbono essere simultaneamente affermate e negate, nel senso che la unità e la trinità di Dio debbono essere intese diversamente da come si intendono nel mondo creato.

Ma la preoccupazione principale di Dionigi è quella di ribadire e spiegare che questo rapporto tra unità e trinità riguarda solo Dio nella sua vita intima. Se vogliamo seguirlo quando si esprime con termini neoplatonici, si deve convenire con lui che qui siamo davanti ad una distinzione che si svolge entro l'Uno, che riguarda l'Uno in se stesso e non in rapporto con gli esseri che derivano da lui[76].

La incarnazione del Figlio di Dio è presentata come un caso di «distinzione nella distinzione»[77]. Tutti gli esseri esistono in quanto partecipano alla divinità nella sua totalità: la molteplicità degli esseri, cioè, deriva da Dio uno e trino nella sua totalità. L'Incarnazione è, invece, l'unico caso di un rapporto esclusivo con una delle tre persone, con il Figlio. Essa riguarda esclusivamente il Figlio, anche se il Padre e lo Spirito Santo vi hanno partecipato insieme col Figlio, con la loro comune decisione[78].

[73] Cfr. *DN* II 1, 637B; II 7, 645B. Per gli antecedenti e l'influsso della terminologia trinitaria di Dionigi, cfr. S. LILLA, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi* («Augustinianum» 13 [1973], 609-623).

[74] «Nelle nostre *Istituzioni teologiche* abbiamo celebrato i punti principali della teologia affermativa, ... come dal Bene immateriale e indivisibile sono nate le luci interiori della Bontà; e come esse siano rimaste in lui, in se stesse e l'una nell'altra, senza uscire da una dimora coeterna alla germinazione...» (*MT* III, 1032D-1033A).

[75] *DN* XIII 3, 980D.

[76] Cfr. *DN* II 4-5, 640D-644B; ed E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 41-42.

[77] Cfr. *DN* II 3, 640C; II 6, 644C.

[78] Cfr. *DN* II 6, 644C.

Padre, Figlio e Spirito Santo si possono denominare con il nome di uomo, in quanto sono causa dell'uomo, ma solo il Figlio è detto uomo nel senso che, rimanendo nella sua trascendenza divina, è divenuto realmente e totalmente uomo[79]. Siamo perciò davanti a un caso unico, una distinzione nella distinzione, per cui la seconda persona della Trinità, il Figlio, è uomo in senso diverso da come lo sono il Padre e lo Spirito Santo.

Questo caso unico di unione della divinità con l'uomo si colloca al vertice dell'opera salvifica di Dio e avviene in modo da non compromettere la immutabilità divina e la impeccabilità di Gesù, senza che si confonda la divinità, che rimane sempre nascosta, e la umanità che sta nel regno dell'essere creato[80]. Ma a Dionigi interessa soprattutto spiegare che ciò è avvenuto in maniera mirabile (attraverso il concepimento verginale di Maria) e comporta in Gesù, che rimane Dio e diventa uomo completo, un modo di agire mirabile (i miracoli). Per cui il caso unico è unico non solo perché riguarda direttamente una sola persona, ma anche perché questa è diventata uomo in maniera mirabile e agisce in maniera mirabile, cioè compie azioni divine in maniera umana e azioni umane in maniera divina, portando nel mondo umano un nuovo modo di agire, che è «l'agire divino-umano»[81].

Una spiegazione così concisa della Trinità e della Incarnazione in un'epoca in cui quei due dogmi erano già stati profondamente elaborati, ed erano ampiamente rievocati nel culto, stupisce profondamente. Per quanto riguarda la Trinità, stupisce che non compaiano termini ormai di uso comune come «consostanziale»[82] per indicare il rapporto tra i tre, ma anche

[79] Cfr. *Ep.* IV, 1072A-C.

[80] Cfr. *EH* III III 11, 440C-441B.

[81] *Ep.* IV, 1072C; cfr. anche *DN* II 9, 648A.

[82] Il termine fu introdotto nel *Credo* al concilio di Nicea (325). Dopo il concilio se ne dettero diverse interpretazioni che suscitarono grandi controversie anche tra gli ortodossi finché BASILIO MAGNO, GREGORIO DI NAZIANZO e GREGORIO DI NISSA ne dettero una interpretazione che fu accettata da tutti gli ortodossi. Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975, pp. 88-95; 259-266, e le pagine su BASILIO DI CESAREA, indicate a p. 586 (voce *Basilio - posizione fra ariani e sabelliani*).

«paternità», «filiazione», «santificazione»[83], ovvero «ingenerabilità», «generabilità» e «processione»[84], che dal tempo dei Cappadoci (fine del secolo IV) erano ormai pacificamente accettati. Ma ancora più stupisce che non si faccia parola del ruolo distinto che le tre persone hanno nella storia della salvezza e nella santificazione dell'anima[85]. Perché tanta reticenza?

In cristologia, stupisce l'assenza di ogni riferimento esplicito al tema del «modo dell'unione», che era stato oggetto di controversie nel secolo V, era stato affrontato nei concili ecumenici di Efeso e di Calcedonia ed era ancora discusso all'epoca in cui furono composti i nostri scritti. Nessun riferimento alla controversia sulla unione secondo natura o secondo l'ipostasi e la persona, nessun cenno alla consostanzialità con Dio e con l'uomo, per cui si evita non solo la terminologia tecnica di Calcedonia ma anche quella più cauta dell'*Henótikon* di Zenone[86]. Ci si limita ad affermare la divinità e la piena umanità (tema ormai definitivamente chiarito alla fine del secolo IV nella polemica con Apollinare) e il modo «mirabile» del concepimento e dell'agire di Gesù, che erano stati chiariti fin dal secolo II, ed uno, il mistero del concepimento verginale, era entrato fin dalle origini nel «Simbolo di fede». Stupisce in particolare che si ribadisca il concepimento verginale di Maria, senza fare parola del titolo, tradizionale e introdotto nelle professioni di fede dei concili, di «Madre di Dio». Perché, anche qui, tanta reticenza?

Tutto ciò si può spiegare ricordando che gli interlocutori di Dionigi sono i «greci», ai quali vuole spiegare chi è Dio e chi è Gesù Cristo; e fa di tutto per spiegarlo senza tradire la fede della Chiesa, ma anche usando la loro concezione filosofica. In tal modo spiega i due misteri utilizzando il tema della unione/distinzione e manenza/processione, tipico del Neoplatonismo. Per

[83] È la terminologia preferita da BASILIO (*Lo Spirito Santo*).

[84] È la terminologia particolarmente cara a GREGORIO DI NAZIANZO (*Discorsi teologici*).

[85] La riflessione patristica sul diverso ruolo delle tre persone divine si fonda su 1 Cor. 12,4-6. Cfr. ORIGENE, *I principi* I 3,7 (fine); BASILIO, *Lo Spirito Santo* 16,37; ecc.

[86] Cfr. E. BELLINI, *La teologia del Corpo Dionisiano: istanze, procedimenti e risultati* («Teologia» 5 [1980], 107-138).

i neoplatonici il rapporto tra Dio e mondo è rapporto tra unità e molteplicità. Dionigi spiega che «la verità per la quale combatte» ammette una trinità nell'unità, che non si deve concepire in maniera discendente, ma come circolazione di vita che pone le tre ipostasi sullo stesso piano, tutta diversa dal procedere degli altri esseri. Inoltre la stessa verità cristiana esige che nell'ambito degli esseri umani si ammetta un caso unico di partecipazione a Dio, che comporta il concepimento verginale e il compimento dei miracoli. In tal modo i due misteri centrali della religione cristiana, che a partire dal secolo IV venivano indicati come la «teologia» e l'«economia», sono chiaramente affermati e subito messi da parte come presupposti ineliminabili. Ci si può chiedere, tuttavia, se conservano il loro giusto posto nella esposizione organica della verità rivelata.

Invece si dà ampio spazio alla spiegazione dei nomi divini: o meglio di alcuni nomi divini[87]. Ciascuno dei nomi esaminati viene giustificato in riferimento alla Sacra Scrittura, di cui si richiamano via via tanti passi, ma di fatto coincidono con i nomi usati nelle scuole neoplatoniche per indicare il Divino. Tale è il primo nome «perfetto e manifestatore di tutte le processioni divine»[88], il «Bene» (con gli equivalenti, Bello, Bellezza ed Eros), per spiegare il quale Dionigi cita alla lettera anche alcuni famosi passi platonici[89]. Ma tali sono anche gli altri nomi. La triade Essere-Vita-Sapienza richiama la analoga triade plotiniana e procliana che secondo Plotino costituisce la ipostasi dell'Intelletto, mentre secondo Proclo comprende tre ipostasi distinte e gerarchicamente disposte; altri nomi, come gli opposti Grande-Piccolo, Identico-Altro, Simile-Dissimile, Quiete-Moto, Uguaglianza-Disuguaglianza, Giovane-Vecchio, riprendono tali e quali alcune coppie di nomi del *Parmenide* di Platone. Né si possono dire estranei a quella tradizione i nomi Pace, Perfetto e Uno, con cui il trattato si conclude.

Ma al di là di questa veste indubbiamente platonica, che cosa significano questi nomi divini? Qual è il loro rapporto con la

[87] Intendo così il titolo greco (περὶ θείων ὀνομάτων), che non ha l'articolo. Cfr. J. STIGLMAYR, *Dionysius Areopagita, Angebliche Schriften über beide Hierarchien*, Kempten-München 1911 (BKV), p. IX.

[88] *DN* III 1, 680B.

[89] *DN* IV 7, 701C-704C.

tradizione biblica ed ecclesiale? Qual è il senso della spiegazione che Dionigi ne dà?

Per rispondere a queste domande conviene innanzitutto richiamare quanto si legge nella introduzione al trattato. Con i nomi divini – osserva Dionigi – non si conosce Dio, che rimane nascosto nel suo segreto: essi riguardano la sfera dell'essere e della intelligenza, mentre Dio è al di là dell'essere e della intelligenza, per cui nessun nome lo può esprimere in se stesso. Ma d'altra parte, essendo Dio causa di tutte le cose, gli si possono attribuire i nomi di tutte le cose. Questo perché, secondo la concezione neoplatonica, la causa, pur rimanendo immutata nella sua trascendenza, diventa realmente presente e rimane nell'effetto[90]. Ma questo dice semplicemente che Dio è senza nome, se considerato nella sua trascendenza, ed ha tutti i nomi, se considerato negli esseri che derivano da lui. In tal senso, come è stato giustamente osservato, per Dionigi, l'unico Dio cristiano è oggetto di teologia *e* negativa *e* affermativa. Mentre Siriano e Proclo, commentando il *Parmenide*, attribuivano le ipotesi negative all'Uno e quelle affermative agli dèi inferiori, che esercitano nei confronti del mondo attività creatrice provvidenziale, Dionigi riferisce i due gruppi di ipotesi all'unico Dio, che è trascendente e immanente, chiuso nel suo segreto e creatore e provvidente nei confronti del mondo[91].

Una volta chiarito che questi nomi riguardano l'opera creatrice e provvidenziale di Dio, occorre chiedersi qual è la loro collocazione entro questa causalità e provvidenza divina. È di immediata evidenza che si tratta della causalità considerata nel suo aspetto più generale: sono le ragioni più generali della causalità divina[92]. A più riprese Dionigi descrive il risultato della causalità divina, che è un universo gerarchico, comprendente, a partire dall'alto, angeli, uomini, animali, piante ed esseri inanimati[93]; ma i nomi divini stanno al di sopra di questo mondo gerarchicamente disposto, e ne sono per così dire la ragione, sul piano

[90] Cfr. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978, p. 52.

[91] Cfr. E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 43-44; S. GERSH, *From Iamblichus...*, pp. 153-156.

[92] *DN* V 8, 824C.

[93] Cfr. *DN* IV 2, 696G-D; ecc.

ontologico, e l'oggetto di conoscenza per gli angeli e gli uomini, sul piano gnoseologico. Essi sono le realtà universali sussistenti che rendono possibile la esistenza degli esseri gerarchicamente disposti: il Bene-in-sé, l'Essere-in-sé, la Vita-in-sé, e via dicendo: o, in una parola, le Partecipazioni-in-sé di tutto ciò che esiste[94]. Si pone così il problema del loro rapporto con l'universo creato, gerarchicamente disposto, e con il Dio trascendente.

Non è difficile definire il rapporto con l'universo creato: i nomi indicano i modelli sussistenti delle cose che esistono e delle loro proprietà: sono «le predeterminazioni e voleri divini e buoni, che determinano e fanno gli esseri, secondo i quali Dio soprasostanziale stabilì prima e portò alla luce tutte le cose che sono»[95].

È invece più difficile definire il loro rapporto con Dio. A questo proposito, talvolta Dionigi sembra stabilire tra loro e Dio un rapporto di causalità analogo a quello che c'è tra Dio e gli esseri, per cui i nomi sarebbero da concepire come il primo grado dell'essere; d'altra parte, ci sono affermazioni che inducono a identificare i nomi divini con Dio. Infatti, a proposito degli angeli superiori, Dionigi afferma che sono a contatto immediato con Dio, cioè vedono le sue provvidenze supreme, essendo Dio invisibile nella sua essenza intima. Anche altrove si legge che Dio contiene in sé la causa di tutte le cose[96]. Rimane così aperto il problema se considerare i nomi divini come un mondo ideale sussistente distinto da Dio (e quindi creato), che fa da mediatore tra il Dio ineffabile e il mondo degli esseri – mediatore nell'ordine dell'essere e nell'ordine della conoscenza –, oppure come Dio stesso considerato non in se stesso ma come causa. In tal caso i nomi divini sarebbero da considerare come attributi divini o, secondo il linguaggio orientale, energie divine[97].

Forse si può comprendere meglio il problema se si considerano da vicino i diversi nomi e il loro reciproco rapporto. Comun-

[94] Cfr. *DN* XI 6, 953B-956B; V 5, 820C; XII 4, 972B.

[95] Cfr. *DN* V 8, 824C.

[96] Si veda la raccolta dei testi a favore dell'una e dell'altra tesi in B. BRONS, *Gott und die Seienden*, Göttingen 1976, pp. 147-150.

[97] A favore della prima tesi è E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 122-156; a favore della seconda tesi W. LOSSKI, *La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite* (AHDLMA 5 [1930], 279-309).

que si intenda la struttura del trattato[98], si può affermare che al primo posto stanno i due nomi Bene e Uno, che si possono considerare come il principio della distinzione divina, cioè dell'opera creatrice, e il fine dell'opera unificatrice di Dio: o, per parlare in termini neoplatonici, come il principio della processione e il termine della conversione. Dio esce da sé perché è Bene (o Amore provvidenziale), dando origine alla molteplicità; Dio converte a sé, attira a sé, in quanto è in se stesso Uno. Questi due nomi non si possono considerare, in senso vero e proprio, dei modelli, ma in certo qual modo la causa dei modelli; non aspetti dell'azione creatrice provvidenziale di Dio, ma la sorgente e il fine di essa. Non si può certo arrivare a dire che questi nomi rivelano Dio in sé, perché Dio rimane sempre invisibile e ineffabile, ma si può affermare che indicano la ragione prima e fondamentale di tutta l'opera creatrice di Dio. In tal senso Dionigi afferma che il Bene è causa dell'essere ma anche del non essere, cioè di ciò che di fatto esiste e di ciò che può esistere[99].

Invece si ha maggior determinazione quando si passa alla triade Essere-Vita-Sapienza. Qui la causalità divina viene considerata non già in ciò che può produrre, ma in ciò che di fatto ha prodotto. E gli esseri da lei derivati si definiscono come essere vita e sapienza, che sono determinazioni sempre meno ampie. Infatti ogni cosa, qualunque essa sia, per essere questa o quella cosa, deve innanzitutto partecipare dell'Essere; la Vita comprende invece solo gli esseri viventi e la Sapienza solo gli esseri dotati di ragione e di intelligenza. Se si guarda alla estensione, al primo posto sta l'Essere; se si guarda alla posizione nella gerarchia degli esseri, al primo posto stanno gli esseri che partecipano della Sapienza. Si stabilisce così una gerarchia tra gli esseri che partecipano dei nomi divini, ma ad essa non sembra

[98] In genere si distinguono i nomi in due gruppi: quelli che indicano la πρόοδος e quelli che riguardano la ἐπιστροφή: cfr. E. VON IVANKA, *Der Aufbau der Schrift «De Divinis Nominibus» des Pseudo-Dionysios* (Schol 15 [1940], 5-24 [pp. 243-254]); H.U. VON BALTHASAR, *Gloria...*, II: *Stili ecclesiastici*, pp. 168-169; E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 50-51; ma molti nomi ne rimangono esclusi: quelli dei cc. VIII-X e XII, che spiegano il rapporto tra Dio e il mondo.

[99] Cfr. *DN* IV 3, 697A; IV 18, 716A, e le note relative in questo volume.

che corrisponda una gerarchia tra i nomi, perché Dionigi dice esplicitamente che i diversi nomi non indicano cause diverse e distinte, ma l'unica causalità divina. D'altra parte, se dovessimo stabilire una gerarchia tra i nomi a partire dai più generali, scopriremmo che le creature superiori sono tali grazie alla provvidenza divina più particolare. Ora, questo lascia intravedere che la disposizione gerarchica dell'universo creato non rispecchia una disposizione gerarchica dei nomi divini, ma dipende da una decisione libera di Dio. Tant'è vero che i modelli divini sono identificati con le «predestinazioni» di Dio[100], cioè con la volontà divina che dispone in antecedenza le cose.

In tal modo la triade procliana risulta profondamente trasformata. Proclo, considerandola come l'insieme di tre ipostasi gerarchicamente disposte, l'aveva identificata con il triplice ordine di Dei e precisamente l'Essere con gli Dei intelligibili, la Vita con gli Dei intelligibili-e-intelligenti e l'Intelletto (dice Intelletto anziché Sapienza) con gli Dei intelligenti.

I tre nomi, cioè, indicano tre ordini di realtà discendenti. In Dionigi, invece, la triade indica tre aspetti della causalità divina o, se vogliamo, tre determinazioni della causalità divina per cui produce tre ordini di realtà. Il discorso sugli intelligibili e gli intelligenti sarà affrontato in altra sede.

A questo punto la spiegazione dei nomi dovrebbe essere conclusa. Se Dio si conosce come causa, a questo punto è già stato spiegato che è causa di tutti gli esseri ed è il centro dell'universo perché è Bene e Uno, e che l'universo risulta gerarchicamente disposto perché Dio è Essere, Vita e Sapienza.

Rimane allora da spiegare perché si considerano altri nomi.

I nomi spiegati nei capitoli VII-XI, nell'insieme, non fanno altro che ribadire quanto è già stato detto. Nelle diverse spiegazioni si ribadisce che Dio è l'unica causa dell'universo gerarchicamente disposto, cioè che se l'universo è vario, questo non avviene perché vi siano più cause, ma perché così ha disposto l'unica causa che è Dio. A questa idea fondamentale si aggiunge l'altra idea che Dio è simultaneamente presente e trascendente rispetto al mondo.

[100] Cfr. *DN* V 8, 824C.

Dio è dunque l'unica causa di tutti gli esseri. In tal modo non solo si supera il dualismo tra principio demiurgico e materia, del resto già superato dai neoplatonici, ma si introduce anche il concetto che la varietà degli esseri non dipende dalla potenza delle cause, ma dalla libera disposizione dell'unico Dio.

In una tale impostazione è difficile considerare i nomi come i primi enti, anche se alcune espressioni orienterebbero in questa direzione[101]. Se si vuol mantenere il riferimento a Proclo, essi sono da collocare sul piano delle Enadi e non sul piano dell'ipostasi dell'Intelletto.

4. *Le «Gerarchie»*

Se i nomi divini indicano la causalità universale di Dio, la disposizione gerarchica dell'universo ne è il risultato. Perché l'universo si presenta come un insieme di ordini di realtà che vanno dalle più alle meno elevate in base alla maggiore o minore vicinanza rispetto alla fonte della vita. O, se vogliamo usare un'altra immagine, sono riflessi sempre più tenui dell'ineffabile luce divina.

Gli ordini dell'universo a partire dall'alto verso il basso sono: angeli, uomini, animali, piante ed esseri inanimati; ma a Dionigi interessano soprattutto i primi due, di cui parla espressamente nelle due *Gerarchie* e che sono l'argomento di altre opere progettate[102]. Gli interessano particolarmente gli uomini e gli angeli perché sono coscienti della loro origine da Dio; e suo scopo è spiegare come questi esseri superiori ricevono i doni di Dio e ritornano a lui. Anzi, a ben considerare, la sola «gerarchia» che sta veramente a cuore a Dionigi è quella umana, la *Gerarchia ecclesiastica:* il suo problema è spiegare come l'uomo riceve i doni di Dio e si eleva a lui fino all'unione.

Senza dubbio la *Gerarchia celeste* ha un suo significato in se stessa come trattato di angelologia (ed è il più organico, anche se

[101] Cfr. E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 122-156, specialmente p. 138.

[102] Nei trattati *Sulle cose intelligibili, Sull'anima, Sul giusto giudizio di Dio.*

non il migliore che i Padri ci abbiano lasciato)[103]. In essa Dionigi riprende i nove cori degli angeli, che erano stati fissati già prima di lui, li dispone in maniera originale e soprattutto li divide in tre triadi, stabilendo tra di essi un rigoroso ordine gerarchico, per cui i primi tre sono in diretto contatto con Dio, mentre la seconda triade vi può giungere solo per il loro tramite e la terza passando attraverso la seconda e la prima triade. Li dispone in un ordine rigoroso che ricorda da vicino la divisione degli Dei, in Proclo, tra Dei intelligibili, Dei intelligibili-e-intelligenti e Dei intelligenti. Ma il suo significato nella prospettiva dionisiana non si può capire fino in fondo se non in riferimento alla gerarchia ecclesiastica.

Il problema di Dionigi è, dunque, quello di spiegare come l'uomo arriva alla unione con Dio. Suo postulato essenziale è che essa non è il risultato di uno sforzo umano, ma dono di Dio. Il quale comunica i suoi doni ora come discorso, ora come gesto misterioso, ora con un discorso chiaro comprensibile, filosofico, dimostrativo che persuade e conferma, ora con simboli misteriosi che operano e collocano in Dio[104]. Questo duplice modo possiamo denominano rivelazione divina e operazione divina, teologia e teurgia[105].

La *Gerarchia celeste* può essere considerata come un trattato di «teologia» e la *Gerarchia ecclesiastica* come un trattato di «teurgia». Infatti, nella *Gerarchia celeste*, a Dionigi non interessa in primo luogo sapere chi sono gli angeli e come essi si uniscano a Dio. Tant'è vero che le osservazioni più importanti sulla conoscenza degli angeli si trovano nei *Nomi divini*[106]. Il suo interesse maggiore è quello di spiegare come gli uomini conoscano gli an-

[103] Rispetto ai Padri precedenti, l'angelologia di Dionigi risulta molto artificiosa e manchevole. Dionigi, per esempio, non riesce a far entrare nel suo schema la dottrina degli angeli custodi, che era già molto sviluppata. Cfr. R. ROQUES, *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie angélique*, Paris 1958 (SCh 58), pp. LVII-LXIII.

[104] Cfr. *Ep.* IX 1, 1.105D-1108A.

[105] Teurgia (ora al singolare ora al plurale) indica le opere compiute da Gesù Cristo e i sacramenti, cioè l'opera salvifica. Cfr. E. BELLINI, *Teologia e teurgia nello Pseudo-Dionigi Areopagita* («Vetera Christianorum» 18 [1980], 199-216).

[106] Cfr. VII 2, 868B-C.

geli e come gli angeli comunichino agli uomini le rivelazioni divine. Partendo dai molteplici simboli con cui la Sacra Scrittura indica gli angeli (simboli derivati dal mondo animale ed umano, se non addirittura dagli esseri inanimati), Dionigi insegna che quei simboli si devono interpretare come pure e semplici evocazioni, per analogia o per contrasto, come puri simboli, simili o dissimili, di realtà che stanno oltre i sensi e che, come tali, assomigliano a Dio più degli uomini. Per cui l'ascesi spirituale e intellettuale per arrivare a conoscere gli angeli partendo dai simboli educa ad andare oltre e conoscere Dio, sempre a partire dai simboli. Proprio nella *Gerarchia celeste* Dionigi fa le più alte riflessioni sulla teologia simbolica. È dunque legittimo definirla un trattato di «teologia», e precisamente di «teologia simbolica». Ma, oltre a ciò, in essa si dedica molto spazio a spiegare come gli angeli siano ministri della provvidenza di Dio.

In riferimento agli uomini, si possono leggere anche le riflessioni sulla gerarchia in genere. Che la gerarchia sia «un ordine sacro, una scienza e un'operazione», il cui «scopo è l'assimilazione e l'unione a Dio, per quanto è possibile»[107], vale per gli angeli come per gli uomini. Lo stesso si deve dire del modo come si svolge il processo della assimilazione ed unione. Chi appartiene ad una gerarchia, deve rimanere fedele all'ordine in cui le sacre prescrizioni lo hanno collocato, e collaborare con Dio in modo da diventargli simile, secondo la sua attitudine, «per quanto è possibile»[108].

Così nel concetto di gerarchia rientrano i grandi temi dell'antropologia (e di riflesso dell'angelologia) patristica, che si riducono al principio della creazione e della libertà. La gerarchia è un ordine, cioè una disposizione ontologica voluta da Dio, che caratterizza i diversi ordini, per cui essi rimangono tali per sempre. Siamo ben lontani dalla concezione origeniana secondo cui

[107] *CH* III 1-2, 154D-165C.

[108] È un tema che ritorna continuamente per indicare che la conoscenza di Dio è proporzionata alla natura dei diversi gradi di essere e che nessuna creatura può conoscere adeguatamente Dio. Ne dà una descrizione completa, con una breve analisi dei diversi termini che la indicano, H.U. VON BALTHASAR, *Stili eccl.* (pp. 151-153), il quale trova in questa «sacra misura» il motivo della teologia dionisiana, e dello «stile» dionisiano.

Dio crea le intelligenze tutte uguali ed esse diventano diverse in base alla libera scelta di ciascuna; per cui possono indefinitamente passare da un ordine all'altro di realtà. In Dionigi l'ordine gerarchico rimane per sempre: anche i corpi dei morti vengono seppelliti in luoghi diversi secondo la disposizione gerarchica di cui fanno parte[109].

Ma ciò non vanifica la libertà: con la sua libera adesione, la creatura intelligente (l'angelo o l'uomo) conserva la sua posizione gerarchica e ne ricava tutti i possibili frutti di perfezione. Ogni essere che appartiene ad una disposizione gerarchica, se vi aderisce osservando le sacre disposizioni che Dio gli assegna, raggiunge la perfezione del suo ordine; se invece si ribella, o perché non adempie i compiti che gli sono propri o perché si ingerisce nei compiti di un altro ordine, decade. Così sono decaduti gli angeli che si sono ribellati a Dio[110], così decade un monaco che pretenda di assolvere dei compiti che sono propri del presbitero[111], così decade chiunque non sia fedele alla perfezione richiesta dal suo stato[112].

In tal modo la gerarchia si compie attraverso la collaborazione tra Dio, che colloca in un dato ordine, e la libertà della creatura che si assimila a Dio secondo le esigenze dell'ordine di cui fa parte, secondo la misura del suo grado di essere. I concetti di attitudine e di misura (e proporzione), tanto frequenti in Dionigi, nascono da questo incontro tra l'atto creativo di Dio, che dispone gli esseri in un certo ordine, e gli esseri che liberamente lo riconoscono e lo valorizzano. La gerarchia è, nello stesso tempo, un ordine stabilito ed un ordine che si fa grado a grado, grazie alla corrispondenza libera delle creature.

La differenza tra gli esseri della gerarchia celeste e quelli della gerarchia ecclesiastica sta soprattutto nella scienza. C'è senza dubbio una differenza anche nell'ordine e nell'operazione.

[109] *EH* VII 2, 556D; VII 3,9, 565B.

[110] *DN* IV 23, 724C-725C.

[111] *Ep.* VIII, specialmente i cc. 2-3, 1092A-1093B.

[112] «Se, dunque, l'ordine dei sacerdoti è fatto per illuminare completamente, certamente è caduto dall'ordine e dalla potenza sacerdotale colui che non rischiara, e ancora di più decade colui che non è illuminato» (*Ep.* VIII 2, 1092B). Cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 282-283; 296-297.

Gli angeli sono collocati al di sopra degli uomini, e quelli della prima disposizione si uniscono a Dio direttamente. Di conseguenza, il loro operare assomiglia di più all'operare divino: sia perché non è legato alla frammentarietà del mondo sensibile, sia perché si estende a vasto raggio come azione provvidenziale. Essendo più in alto, il loro amore si esprime come provvidenza verso tutti quelli che stanno al di sotto[113].

Ma Dionigi mette in rilievo soprattutto la diversità della scienza. La conoscenza angelica è al di fuori di qualunque frammentazione materiale o dispersione nel tempo. Come tale non ha nulla a che fare con la sensazione, che legata alla quantità e alla successione spazio-temporale, ma neanche con la conoscenza discorsiva, perché questa, pur essendo oltre la sensazione, comporta pur sempre un procedimento che ripartisce nella successione del discorso il senso indivisibile e simultaneo dell'idea. Anzi, la conoscenza angelica si distingue anche dalla conoscenza umana intuitiva: questa, infatti, raggiunge il singolare attraverso la mediazione dell'universale, per cui in essa rimane una dualità del singolare e dell'universale che l'atto del pensiero avvicina ma non diversifica[114]. La conoscenza angelica, invece, è perfettamente unita, nel senso che è completamente indipendente dalla frammentarietà propria della materia, cioè dallo spazio, e dalla successione che è legata al divenire degli esseri materiali, cioè del tempo. In essa c'è perfetta unità tra conoscente, cosa conosciuta ed atto del conoscere.

Ciò nonostante rimane una conoscenza limitata, cioè proporzionata al grado di essere degli angeli, e come tale soggetta a un progresso, che assomiglia in certo qual modo al divenire degli esseri materiali.

Dionigi esprime questo concetto distinguendo tra la eternità degli angeli e la eternità di Dio[115]. Dio solo è eterno in senso vero e proprio, cioè assolutamente stabile e perfetto nella sua unità; gli uomini sono soggetti al divenire legato alla materia; e gli angeli sono liberi dalla materia, ma non stabili nell'unità

[113] Cfr. *DN* IV 8-9, 704D-705B; IV 15, 713A-B.

[114] Il testo principale è *DN* VII 2, 868B-C, di cui si può leggere un commento dettagliato in R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 158-162.

[115] Cfr. *DN* X 3, e il commento in R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 162-167.

come Dio, per cui sono al di fuori del tempo, ma in una eternità diversa da quella di Dio.

Essendo creature immateriali, occorre trovare un modo di esprimere questa condizione che sta fra il tempo e la eternità divina. E Dionigi escogita il concetto che potremmo definire come «divenire al di fuori del tempo», che preannuncia il concetto di *aevum* che sarà elaborato dai teologi scolastici.

La gerarchia umana si caratterizza per il suo stretto legame con i simboli. Per questo Dionigi sente il bisogno di introdurre un'altra definizione di gerarchia: la gerarchia come caratterizzata da iniziatori, iniziati e iniziazioni[116]. Gli iniziatori e gli iniziati sono rispettivamente coloro che trasmettono e ricevono la illuminazione divina; le iniziazioni sono tutti i segni sensibili che rendono possibile questa illuminazione. Questi sono in primo luogo i riti della Chiesa (Dionigi ne sceglie sei e ne fa la spiegazione nella *Gerarchia ecclesiastica*), ma anche la Sacra Scrittura e le iniziazioni fatte a viva voce[117].

La riflessione sui «sacramenti» impone il confronto con i «sacramenti dell'Antico Testamento». Fin dalle origini, e precisamente già nel Nuovo Testamento, le realtà della Chiesa furono considerate come il compimento di ciò che è avvenuto nell'Antico Testamento e, viceversa, l'Antico Testamento in tutti i suoi aspetti fu considerato come preannuncio e prefigurazione del Nuovo, il quale a sua volta fu considerato come l'inizio dell'epoca definitiva, che avrebbe poi trovato la perfetta manifestazione alla fine dei tempi. Momento decisivo di questa economia salvifica fu considerata la prima venuta di Cristo, e momento conclusivo il suo ritorno nella gloria[118]. Dionigi espri-

[116] *EH* V I, 501A.

[117] Che siano i riti lo dimostra il contenuto di *EH*; per la importanza della Sacra Scrittura, cfr. *EH* III III 5, 432A-B; per le rivelazioni non scritte, cfr. *EH* I 4, 376B-C.

[118] La bibliografia su questo argomento è sterminata. La interpretazione qui esposta, che corrisponde meglio al pensiero degli antichi autori cristiani nel loro insieme, è quella di H. De Lubac, il quale prima l'ha delineata in *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Paris 1950), poi ne ha studiato lo sviluppo in tutto il Medio Evo fino all'Umanesimo in *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, I (in due tomi; Paris 1959); II (in due tomi; Paris 1961 e 1964). In I, pp. 200-208 è ben delineata la diffe-

me questa dottrina tradizionale secondo la concezione gerarchica dell'universo, definendo l'Antico Testamento come gerarchia legale[119]. In tal modo la gerarchia ecclesiastica si colloca a metà strada tra la gerarchia legale e la gerarchia celeste. La gerarchia ecclesiastica, dice, è contemporaneamente «celeste e legale e partecipa per la sua posizione mediana in maniera comune alle due parti estreme: con l'una [quella celeste] comunica per mezzo di contemplazioni intellettuali, con l'altra [quella legale] per il fatto che è ornata di simboli sensibili ad opera dei quali è santamente elevata a Dio»[120].

Una tale impostazione comporta seri inconvenienti e si presta ad equivoci. Mentre la gerarchia ecclesiastica e la gerarchia celeste sono due ordini di realtà, che comprendono creature diverse, la gerarchia legale e la gerarchia ecclesiastica rappresentano due momenti o due tappe della storia della salvezza e riguardano gli stessi esseri, gli uomini: sono gli uomini che con la venuta di Cristo passano dalla gerarchia legale alla gerarchia ecclesiastica, con tanto di nuovi iniziatori e nuovi iniziati e nuove iniziazioni. Questo passaggio, infatti, comporta un nuovo sacerdozio, una nuova dignità (la adozione filiale) e nuove iniziazioni (i sacramenti cristiani).

La conclusione della storia della salvezza si ha alla fine dei tempi con il ritorno di Cristo e la risurrezione della carne. Dionigi sa tutto questo e si premura di ripeterlo più volte, specialmente quando spiega il nome divino Vita[121] e nella «contemplazione» del sacramento dei funerali[122]. Qui, però, non parla di quella ultima tappa, bensì della gerarchia celeste, spostando il discorso dal piano storico-salvifico al piano ontologico. Ora, se stiamo sul piano ontologico, la gerarchia ecclesiastica, essendo formata di esseri misti, cioè composti di anima e di corpo, sta fra le intelligenze pure e gli esseri materiali; se stiamo, invece,

renza di fondo tra la interpretazione patristica e la interpretazione filoniana: la prima ha come chiave di lettura il fatto cristiano (Incarnazione e Chiesa), la seconda la concezione greco-giudaica dell'uomo.

[119] Cfr. *EH* V 1 2, 501B.

[120] *EH* V 1 2, 501C.

[121] *DN* VI 2, 856C-857A.

[122] *EH* VIII 1, 552D-553B.

sul piano storico-salvifico, essa sta tra la economia della legge (Antico Testamento) e la vita eterna della risurrezione. In Dionigi si ha, invece, una sovrapposizione dello schema ontologico e dello schema storico-salvifico. È vero che gli angeli e gli uomini sono pur sempre creature destinate alla unione con Dio, e che la vita degli uomini uniti a Dio assomiglia alla vita degli angeli[123]: rimane, tuttavia, che gli angeli sono esseri diversi e distinti dagli uomini e che nella vita eterna gli uomini, pur vivendo come gli angeli, rimangono uomini nella loro piena e perfetta corporeità.

Per cui la impostazione dionisiana rimane artificiosa, come prova la mancata corrispondenza tra gli ordini angelici, che sono nove, e i sacramenti esaminati, che sono sei. Anzi, a ben riflettere, la gerarchia ecclesiastica ha una struttura profondamente diversa dalla gerarchia angelica. Infatti, questa descrive i nove cori angelici nella loro disposizione e nelle loro funzioni gerarchiche, mentre lo scopo della gerarchia ecclesiastica è principalmente quello di spiegare i riti che accompagnano l'uomo dalla nascita alla vita divina fino alla morte (dal battesimo alla sepoltura): solo secondariamente, specialmente trattando del sacramento delle ordinazioni sacerdotali, si parla dei diversi ordini che costituiscono la Chiesa, e dei loro compiti.

Nel descrivere i riti affiora continuamente la concezione dionisiana dell'universo come molteplicità prodotta dall'Uno e che tende a ritornare all'Uno. Lo dice soprattutto quando spiega l'attività del vescovo nel rito del battesimo e nella celebrazione dell'eucaristia. Il vescovo che presiede i riti del battesimo e alla fine si raccoglie in se stesso, oppure che va ad incensare tutto il luogo sacro e poi torna al trono, rappresenta Dio che scende con la sua provvidenza fino agli estremi confini dell'universo, ma rimane stabile nella sua trascendenza[124]. Analogamente, la riflessione sull'unico pane spezzato, distribuito dal vescovo per ricostruire l'unità, è un tentativo di inserire la comunione nel momento del ritorno del molteplice all'Uno[125].

[123] Così è definita la vita impassibile dei beati, che è anticipata sulla terra dalla vita dei monaci. Cfr. *Ep.* X, 1117B e la nota 8.

[124] Cfr. *EH* II II 1, 393A; II H 8, 397A; III II, 425B e 428A; III III 3, 428D-429B.

[125] *EH* III III 12, 444A.

Eppure, a ben guardare, ci si muove in un ambita diverso. Qui Dionigi non espone una dottrina, ma descrive un insieme di riti. Certo si permette di fare una scelta secondo i suoi criteri, ma una volta che abbia scelto un rito, deve descriverlo così come si svolge nella Chiesa. E praticamente, nella descrizione del rito, gli si deve riconoscere in genere una grande accuratezza. Dico in genere, perché nel descrivere i riti delle ordinazioni sacerdotali dà troppo rilievo ad alcuni particolari che gli servono per distinguere i tre ordini[126]. Ma nel descrivere i riti del battesimo e della eucaristia è accurato. La dottrina cerca di scoprirla appunto nei riti attraverso la «contemplazione», cioè la riflessione accurata su di essi.

Ma anche in queste contemplazioni c'è qualcosa di nuovo. In primo luogo si dà grande importanza all'impegno morale. Spiegando il rito del battesimo insiste nel dire che esso chiede al catecumeno un vero e proprio mutamento, di vita. Il battesimo è morte e nascita ad una nuova vita. La quale comporta un impegno a lottare contro il male accanto a Cristo, con l'aiuto dei padrini, per assorbire il profumo di Cristo (cioè le sue virtù), custodirlo gelosamente ed effonderlo nel mondo[127].

Certo questa vita è presentata come irraggiamento luminoso che sgorga dalla purissima luce divina; ma è una luce che si custodisce con l'impegno morale della *militia Christi*.

Se i riti del battesimo esprimono l'ingresso in una vita nuova, i riti dell'eucaristia indicano le esigenze e le caratteristiche di questa vita nuova. La lettura dei libri sacri, che prepara alla celebrazione, spiega le norme di una vita virtuosa[128] e dispone le facoltà dell'anima dei presenti in maniera concorde, in modo che si stabilisca «il consenso con le cose divine»[129], con se stessi e con gli altri, che viene suggellato dall'abbraccio di pace[130].

Ma questa unità non deriva semplicemente da un insegnamento: essa deriva dalla manducazione del pane indivisibile che il vescovo divide per moltiplicare l'unità. E ciò è pos-

[126] *EH* V II, 509A-C.
[127] Si vedano le «contemplazioni» di *EH* II e III.
[128] *EH* III III 1, 428B.
[129] *EH* III III 5, 432A.
[130] *EH* III III 8, 437A.

sibile perché il vescovo contempla le opere compiute da Cristo e le riproduce[131].

Così il sacramento non è solo una illuminazione che rivela Dio, ma anche una operazione (del vescovo) che ripresenta le operazioni salvifiche (di Cristo) e ne trasmette la efficacia unificatrice.

Così i simboli sacramentali presentano caratteristiche diverse dai simboli della teologia simbolica. Questi sono pura evocazione di Dio per analogia o per contrasto, quelli, oltre che rivelare l'Uno, contengono una forza trasformatrice, che «opera e colloca in Dio»[132].

Non solo. Tale operazione si svolge nella Chiesa ed è diretta a tutti coloro che sono nati alla vita di Dio e la conservano. In tal modo il ritorno all'Uno acquista un carattere squisitamente ecclesiale. Come la rinascita battesimale avviene con la partecipazione di tutta la comunità riunita attorno al vescovo (e ciascun credente vi esercita un ruolo particolare secondo la sua posizione), così il sacramento della riunione unisce tutti insieme nella celebrazione liturgica, che celebra ed opera i misteri.

5. *L'unione mistica*

Con tali premesse stupisce che non si avverta alcun riferimento liturgico nel cammino verso l'unione descritto nella *Teologia mistica*. Il trattatello, che è stato oggetto di tanti commenti, descrive appunto l'itinerario verso la unione con Dio a partire, come sempre, dalla Sacra Scrittura. I passi presi in considerazione sono quelli che descrivono la salita di Mosè sul Sinai e il suo incontro con Dio[133]. Sono passi ormai classici e già commentati da Filone, Origene, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, e via dicendo[134]. Ma questa salita viene interpretata senza riferimento alcuno alla Incarnazione. Per Gregorio di Nazianzo, ad esempio, la rupe, dentro la quale Mosè si nasconde per avvertire

[131] *EH* III III 12, 441C-444B.

[132] *Ep.* IX 1, 1105D.

[133] Cfr. Es. 19-20; e *MT* I e relativa nota 19 in questo volume.

[134] Cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*; GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 28,2-3; GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*.

la presenza di Dio che passa, rappresenta la carne di Cristo che mette in contatto con Dio nel momento stesso in cui ne nasconde la luce nella sua opacità[135].

Qui nulla di simile. L'itinerario di Mosè è un puro itinerario conoscitivo. Senza dubbio avviene grazie all'intervento di Dio, sia perché è un dono che discende dall'alto impetrato con la preghiera, sia perché ha come meta la intelligenza della Sacra Scrittura. Ma in questo itinerario non si attribuisce alcun ruolo ai segni sacramentali.

Si domanda semplicemente di abbandonare i nomi di Dio, sensibili e intelligibili, contenuti nella Scrittura e di slanciarsi verso l'unione.

Ciò significa in primo luogo riconoscere la inadeguatezza di tutti i nomi, cosa già più volte richiamata nei *Nomi divini*. Ma qui Dionigi va oltre: non si limita ad esprimere la inadeguatezza dei nomi, per cui debbono essere superati con la «negazione eccellente», ma spiega anche il senso della non conoscenza, a cui approda il processo di negazione. La non conoscenza è bensì superiore ai nomi, ma rimane inadeguata a Dio, il quale è al di là anche di ogni negazione[136]. La mente umana si accosta a Dio elevandosi al di sopra della sfera dei sensi e dell'intelligenza per arrivare alla sospensione del pensiero e della parola, ma anche a questo punto Dio rimane incomprensibile nella sua trascendenza. L'uomo giunge alla unione, ma non alla comprensione di Dio.

6. *Conclusione*

Arriviamo così al problema centrale della interpretazione del *corpus* dionisiano, che è il rapporto tra liturgia e conoscenza in ordine alla unione con Dio. O, in altri termini, per capire Dionigi occorre comprendere l'esatto rapporto che corre tra la *Gerarchia ecclesiastica* e la *Teologia mistica*. Quanto è evidente che tutte e due i trattati tendono allo stesso scopo, altrettan-

[135] GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 28,3, PG 36,29A.
[136] *MT* V, 1048B.

to è difficile definire il rapporto tra le vie descritte dall'una e dall'altra parte. Piero Scazzoso ha tentato di affrontare il problema a partire dall'analisi del linguaggio e dei temi ricorrenti. Nel suo studio più significativo[137], che è stato apprezzato dalla critica, ha mostrato che il linguaggio, assai composito ed unico nell'ambito degli scrittori cristiani di lingua greca, ha una sua profonda unità in tutte le parti del *corpus*. Inoltre, ritornano costantemente alcuni procedimenti come il continuo riferimento alla Sacra Scrittura, e alcuni temi come, primo tra tutti, quello della luce che partendo da Dio invia i suoi raggi fino agli estremi confini dell'universo.

Tutto questo permette di considerare il *corpus* come una unità solidamente articolata, che si può capire prendendo come punto di riferimento una basilica bizantina. Come in una basilica bizantina la liturgia terrestre si svolge nella navata come immagine della liturgia celeste, rappresentata nei mosaici che adornano le pareti e l'abside, mentre dalla cupola si effonde la luce che attraverso gli archi illumina tutto lo spazio e dà il senso dell'infinito, perché è una luce diffusa che non si lascia imprigionare dallo spazio chiuso, così Dionigi descrive la liturgia della Chiesa come immagine della liturgia celeste (oggetto delle due *Gerarchie*), e su di esse fa piovere la luce divina ineffabile (oggetto della *Teologia mistica*) che si configura in tanti nomi (*Nomi divini* e *Teologia simbolica*).

Senza dubbio l'immagine è suggestiva e può essere una buona pista per impostare una nuova ricerca. La unità di linguaggio e il tema della luce sono un solido punto di partenza. Ma, tutto sommato, la difficoltà rimane. Se vogliamo riprendere la immagine della basilica bizantina, si può aggiungere che in essa non ha il debito rilievo la immagine di Cristo Signore dell'universo. Gesù è capo della gerarchia celeste come Dio, è capo della gerarchia ecclesiastica come uomo. Per cui, se ha un ruolo nel cammino verso l'unione descritto dalla *Gerarchia ecclesiastica* (specie nel capitolo terzo), non ne ha alcuno nella *Teologia mistica*. Questo perché Gesù come uomo interessa solo la *Gerar-*

[137] P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967. Il rapporto tra *MT* e *EH* è studiato alle pp. 152-171.

chia ecclesiastica, mentre in riferimento alla *Gerarchia celeste* e al mondo divino egli è considerato solo come Dio, per cui la sua proprietà personale, e a maggior ragione la sua umanità, non hanno alcun rilievo. Il Dio a cui Mosè appartiene interamente, dopo il suo ingresso nella caligine, è certo, nella intenzione di Dionigi, il Dio trinitario confessato dalla Chiesa, ma è considerato puramente nella sua unità: nulla si dice della comunione di vita delle persone divine e nulla del Figlio fatto uomo che è la via per arrivare e rimanere nel Padre. Il corpo di Cristo che moltiplica l'unità nel sacramento della riunione è totalmente dimenticato nella *Teologia mistica*. Analogamente, non ha rilievo la missione dello Spirito Santo.

Così la costruzione dionisiana, pur con il suo fascino, lascia insoddisfatti. Si avverte che l'autore, nel suo fermo proposito di esporre la sapienza cristiana entro lo schema neoplatonico del rapporto tra l'Uno e il molteplice, non è riuscito a mettere nel giusto rilievo i grandi temi della tradizione ecclesiastica, alla quale vuole essere ed è fedele.

Notizia

Del misterioso personaggio, conosciuto sotto il nome di Dionigi Areopagita, oggi si ammette concordemente che ha scritto le sue opere verso l'inizio del secolo VI della nostra era. Finora tutte le ricerche per dargli un nome e una patria non sono riuscite. Se ne può vedere un elenco completo, fino al 1969, in R.F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969, pp. 31-35 (dove si possono trovare anche le poche voci discordi sulla datazione), nonché nel *Saggio integrativo* di C.M. Mazzucchi, che pubblichiamo in appendice.

Elenchiamo le opere nell'ordine in cui le presentano le edizioni, con il titolo latino e le relative abbreviazioni adottate in questo volume.

De coelesti hierarchia	*CH*
De ecclesiastica hierarchia	*EH*
De divinis nominibus	*DN*
De mystica theologia	*MT*
Epistolae	*Ep.*

Per la cronologia, è certo che *EH* è posteriore a *CH*, e *MT* a *DN*, ma non è possibile stabilire con certeza il rapporto tra le due *Gerarchie* e le altre opere.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ

GERARCHIA CELESTE

Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις...

Il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile...

III 2, 165 A

Prefazione

Nella concezione dionisiana il mondo è strutturato in diversi gradi di esistenza, strettamente legati gli uni agli altri, per cui i gradi inferiori sono immagini di quelli superiori. Al nostro autore interessa soprattutto il mondo umano, che costituisce la Chiesa. Al di sotto di esso stanno il mondo animale, vegetale e inanimato, al di sopra, tra l'uomo e Dio, sta il mondo angelico, di cui appunto il mondo umano è l'immagine. Questo mondo angelico costituisce la Gerarchia celeste, *che è l'argomento del presente trattato.*

L'ordinamento della gerarchia celeste viene esposto nei capitoli IV-X, mentre il resto dello scritto è dedicato alla soluzione di alcune obiezioni (capitoli XI-XIV), a spiegare i caratteri generali e il rapporto del mondo angelico con il mondo umano (capitolo I), il valore dei simboli in ordine alla conoscenza degli angeli (capitoli II e XV) e il concetto di gerarchia (capitolo III).

Dionigi incomincia la sua esposizione ricordando che Dio dispensa i suoi doni per ricondurre a sé tutti gli esseri. Tra questi gli uomini possono giungere all'unione con Dio imitando gli angeli. Perciò si parla molto degli angeli nelle scritture divine destinate agli uomini. Così fin dall'inizio si afferma chiaramente che centro di interesse di tutta l'opera è l'unione dell'uomo con Dio; se qui si parlerà degli angeli è per consentire agli uomini di imitarli e in tal modo giungere a Dio (capitolo I).

Una volta chiarito che Dio parla degli angeli per insegnare qualcosa agli uomini, si passa a spiegare come egli rivela quelli attraverso simboli ricavati dal mondo visibile: sono simboli di vario genere, talvolta ricavati dalle realtà più elevate come la luce, talaltra da

cose meno elevate o addirittura infime. Una tale varietà di simboli – continua – è legittima perché tutte le cose sensibili riflettono in qualche modo la divina bellezza (e quindi tutte possono essere immagini degli angeli), mentre d'altro lato la varietà dei simboli ha un valore pedagogico. Infatti, i simboli ricavati dalle cose più eccellenti rivelano all'uomo la grandezza degli angeli, di cui quei simboli, pur nella loro bellezza, sono semplici immagini; i simboli ricavati dalle cose più basse aiutano a comprendere che cosa gli angeli non sono. Si elabora così la teoria dei simboli simili e dei simboli dissimili: i primi rivelano gli angeli dando una pallida idea di ciò che sono, gli altri indicano ciò che non sono, per cui si introduce un procedimento affermativo e un procedimento negativo nell'uso dei simboli. Tale interpretazione dei simboli si può applicare anche a Dio, di cui gli angeli sono immagine. Questo argomento viene completato nel capitolo XV dove si spiega, con ricchezza di particolari e vivacità di espressioni, il significato di alcuni dei simboli più frequenti nella Sacra Scrittura, come il fuoco, l'uomo o gli animali o le cose.

A questo punto risulta chiarito perché Dio rivela gli angeli e come li rivela; ma prima di passare a esporre che cosa dice di essi, Dionigi indugia a spiegare il senso della gerarchia in generale (capitolo III). «Secondo me», scrive, «la gerarchia è un ordine sacro, una scienza e un'operazione che si conforma, per quanto è possibile, al Divino e che è portata all'imitazione di Dio proporzionalmente secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate».

In questa definizione si dice chiaramente che la gerarchia esiste per portare alla somiglianza con Dio e che dipende da Dio in tutti gli elementi che la costituiscono (ordine, scienza e operazione). Al dono divino della gerarchia deve corrispondere la libera adesione delle creature, ed è appunto la combinazione del dono di Dio con l'attitudine libera delle creature che dà origine ai diversi ordini, ai diversi gradi di essere che costituiscono l'universo nella sua varietà di manifestazioni. Infatti, se è vero che tutti i doni provengono dall'unico Dio, è altrettanto vero che essi non vengono comunicati direttamente ma attraverso gli ordini superiori, e come la comune origine spiega l'unità dell'universo, così la diversa mediazione ne spiega la multiforme varietà.

A questo punto comincia la trattazione più specifica che riguarda gli ordini più vicini a Dio. Essi sono detti angeli (= messaggeri)

perché attraverso di loro sono comunicate le manifestazioni divine agli uomini: essi dettero la legge a Mosè, essi conobbero per primi la nascita di Gesù Cristo, che come uomo obbedì ai loro ordini, pur essendo denominato egli stesso l'Angelo del Gran Consiglio (capitolo IV). Ma questa parola – continua – è usata in due diversi sensi: talvolta indica tutti gli esseri spirituali, talaltra solo quelli dell'ultimo ordine. Questo perché, se è vero che solo gli spiriti dell'ultimo ordine trasmettono direttamente agli uomini rivelazioni divine, è altrettanto vero che essi le ricevono a loro volta dagli spiriti superiori che come tali si possono definire angeli (= messaggeri) nei loro confronti (capitolo V).

Fatta questa precisazione, da cui traspare un certo imbarazzo, che riapparirà nei capitoli XI-XIV, elenca gli ordini angelici che si possono ricavare dalla Scrittura e ne illustra le diverse funzioni. Raccogliendo i nomi degli esseri spirituali che compaiono qua e là nell'Antico come nel Nuovo Testamento, Dionigi elenca nove ordini angelici, che, seguendo il maestro Ieroteo, raggruppa in tre triadi. I nove ordini erano già conosciuti da alcuni Padri anteriori a Dionigi, come Cirillo di Gerusalemme e Giovanni Crisostomo, mentre la disposizione e il raggruppamento in tre triadi sono una novità nella tradizione cristiana. A partire dall'alto, la gerarchia celeste comprende: 1) Serafini, Cherubini, Troni; 2) Dominazioni, Potenze, Potestà; 3) Principati, Arcangeli, Angeli (capitolo VI).

Nei capitoli VII-IX si spiegano i diversi ordini ricorrendo per lo più alle etimologie correnti specialmente giudaiche. Gli ordini della prima triade hanno come caratteristica quella di ricevere l'illuminazione direttamente da Dio, la seconda triade si caratterizza in quanto fa da mediatrice tra la prima e la terza, mentre la terza ha come sua funzione specifica quella di trasmettere le rivelazioni divine agli uomini. È interessante notare che, mentre si stabilisce una netta distinzione tra le triadi, non pare che si ammettano diversità di rilievo tra gli ordini della stessa triade. In tal senso si dice, per esempio, che sono uniti a Dio direttamente non solo i Serafini, ma anche i Cherubini e i Troni. Rimane tuttavia, in questa sezione, uno schematismo rigido che non persuade il lettore e pone a Dionigi stesso serie difficoltà. Ma prima di affrontarle Dionigi riassume la sua spiegazione e ribadisce che Dio, pur comunicandosi

agli ordini della gerarchia celeste, rimane pienamente nascosto e inaccessibile nella sua gloria ineffabile (capitolo X).

Le prime due difficoltà sono analoghe a quella già affrontata nel capitolo V. Perché il nome Potenze (dynámeis) *a volte indica, bene inteso nella Sacra Scrittura, che è il punto di riferimento obbligato, tutti gli ordini della gerarchia celeste e a volte solo il secondo ordine della seconda triade? Dionigi risponde distinguendo due significati della parola potenza: potenza in generale, per cui può riferirsi a tutti gli ordini per indicare la potenza propria di ciascun ordine, e potenza in senso stretto, che si riferisce solo al secondo ordine della seconda triade (capitolo XI). Quanto ad altri nomi usati nello stesso modo (ma Dionigi ha ancora in mente il nome angelo, che indica propriamente l'ultimo ordine), è facile rispondere che il nome di un ordine inferiore può riferirsi anche agli ordini superiori in quanto il superiore può assolvere le funzioni dell'inferiore, ma non viceversa (capitolo XII).*

Rimane per ultima (perché la breve trattazione sul numero degli angeli che continua nel capitolo XIV è una semplice nota) l'obiezione più difficile. Se solo gli angeli sono in contatto con gli uomini, come si spiega che sia stato un Serafino a purificare le labbra del profeta Isaia? Il noto passo di Is. 6,1-8 era molto usato nella liturgia e poneva Dionigi in grande imbarazzo, dal quale cerca di liberarsi presentando due possibili spiegazioni: alcuni pensano che Serafino indichi impropriamente un angelo pieno di ardore, secondo altri si vorrebbe affermare che l'angelo ha ricevuto la forza purificatrice dai Serafini, naturalmente attraverso gli ordini intermedi: la forza purificatrice che deriva in definitiva da Dio (capitolo XIII). Nonostante tutto, Dionigi rimane fedele alla sua concezione.

Così la Gerarchia celeste *rimane estremamente artificiosa proprio in ciò che ha di più specifico. Le cose più interessanti sugli angeli si leggeranno nei* Nomi divini *e le parti più valide di questa opera sono i capitoli che spiegano il valore dei simboli (capitoli II e XV) o celebrano Dio come fonte di ogni dono (capitolo I) o parlano della gerarchia in genere (capitolo III).*

ΤΩΙ ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΙ ΤΙΜΟΘΕΩΙ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ

I

120 B **1.** «Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων». Ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα πάλιν ὡς ἑνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἑνότητα καὶ
121 A θεοποιὸν ἁπλότητα. Καὶ γὰρ «Ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν» ὡς ὁ ἱερὸς ἔφη λόγος.

2. Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὂν «τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον», δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἷοί τέ ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν
121 B καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν, ἣ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας, ἀΰλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἁπλῆν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα. Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἑνικῆς ἑνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἑνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτὸν ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἑνοποιεῖ κατὰ τὴν ἁπλωτικὴν αὐτῆς ἕνωσιν. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην

CAPITOLO I[1]

Come ogni illuminazione divina, procedendo secondo bontà in modo vario verso le cose a cui provvede, rimane semplice, non solo, ma unifica le creature illuminate.

1. *Ogni grazia eccellente, ogni dono perfetto discende dall'alto,* 120 B
dal Padre delle luci[2]; anzi, ogni processione di manifestazione luminosa mossa dal Padre, venendo a noi come dono di bontà, a sua volta in quanto forza unitiva ci rende semplici[3] spingendoci verso l'alto, e ci converte verso l'unità e la semplicità deificante del Padre che unisce tutto a sé[4]. Infatti, come dice la Sacra Scrit- 121 A
tura, *tutto esiste da Lui e per Lui*[5].

2. Allora, dopo aver invocato Gesù, luce paterna che è *la vera luce che illumina ciascun uomo che viene in questo mondo*[6], a opera del quale noi abbiamo ottenuto l'accesso al Padre[7], principio della luce[8], eleviamoci per quanto possibile alle illuminazioni delle Santissime Scritture tramandate a noi dai Padri[9], e secondo la nostra capacità fissiamo lo sguardo alle gerarchie delle intelligenze celesti manifestate a noi dalle Scritture simbolicamente e analogicamente[10]. E dopo aver ricevuto con gli occhi immateriali e immobili dell'intelligenza il dono della luce principale e più che principale del Padre, principio tearchico, la quale ci mostra le beatissime gerarchie angeliche sotto simboli e figure, di nuovo eleviamoci da lei verso il raggio semplice della medesima[11]. Infatti, questa non decade mai dalla 121 B
sua unità singolare: se si moltiplica e procede per bontà verso una composizione la quale porta verso l'alto e unifica le cose a cui egli provvede, tuttavia rimane entro se stessa, stabilmente e uniformemente fissata in un'immobile identità. E coloro che aspirano a lei, per quanto è lecito proporzionalmente a ciascun essere, innalza e unifica secondo la sua potenza unificatrice e semplificante. Infatti non è nemmeno possibile che il raggio tearchico risplenda su di noi in altro modo che ricoperto anagogicamente con la varietà dei sacri veli e sia adornato dalla 121 C

121 C καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῇ συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην.

3. Διὸ καὶ τὴν ὁσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἡ τελετάρχις ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιώσασα καὶ τὰς εἰρημένας ἀΰλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις, ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ' ἡμᾶς νοΐ πρὸς τὴν ἄΰλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων
121 D ἱεραρχιῶν μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς ἀΰλου φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὑλικὰ φῶτα καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθητείας
124 A καὶ τῆς ἐναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως τὰς τῶν ἐνθάδε διακοσμήσεων τάξεις καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας τὴν τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας μετάληψιν, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. Ταύτης οὖν ἕνεκα τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως ἡ φιλάνθρωπος τελεταρχία καὶ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα καὶ συλλειτουργὸν αὐτῶν τελοῦσα τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν τῇ πρὸς δύναμιν ἡμῶν ἀφομοιώσει τῆς θεοειδοῦς αὐτῶν ἱερώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τοὺς ὑπερουρανίους ἀνεγράψατο νόας ἐν ταῖς ἱερογραφικαῖς τῶν λογίων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ κἀκ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας.

provvidenza paterna in maniera adatta e propria alle cose convenienti al nostro stato.

3. Perciò quella perfettissima istituzione dei riti[12], avendo stimato la nostra santissima gerarchia degna dell'imitazione sopramondana delle gerarchie celesti, e avendo presentato le predette gerarchie immateriali con figure corporee e con composizioni figurate, la tramandò affinché, in modo proporzionato a noi, da queste sacre figure potessimo ascendere su verso le altezze semplici e non figurate e verso le similitudini. Poiché non è affatto possibile che la nostra mente ci elevi verso quell'immateriale imitazione e contemplazione delle gerarchie celesti senza l'uso di una guida materiale alla sua portata, se pensa che le bellezze visibili sono immagini della bellezza invisibile[13], i profumi 121 D
sensibili figure della diffusione intelligibile, le luci materiali immagine di un'immateriale elargizione di luce, le sacre discipline discorsive sono immagine della pienezza contemplativa dell'intelligenza e i gradi degli ordini terreni tracce dell'ordine organizzato e che si confà alle cose divine, la recezione della 124 A
divinissima eucarestia è immagine della partecipazione a Gesù e così per tutte le altre cose che sono state tramandate a noi simbolicamente, ma in maniera sopramondana alle sostanze celesti. Dunque, per questa deificazione proporzionata a noi, il Principio amante degli uomini che inizia al mistero ci manifesta le gerarchie celesti e istituisce la nostra gerarchia in modo che sia associata al ministero di quelle per la somiglianza, secondo la nostra possibilità, con il loro ministero deiforme. Perciò ha descritto con immagini sensibili le intelligenze sovracelesti nei libri sacrosanti delle Scritture, per elevarci attraverso le cose sensibili alle cose intelligibili e dai simboli sacri verso le semplici sommità delle celesti gerarchie.

II

136 C 136 D 137 A 137 B 137 C

1. Χρὴ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι πρῶτον ἐκθέσθαι τίνα μὲν εἶναι σκοπὸν ἁπάσης ἱεραρχίας οἰόμεθα καὶ τί τοὺς αὐτῆς ἑκάστη θιασώτας ὀνίνησιν, ἐξῆς δὲ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ὑμνῆσαι κατὰ τὴν αὐτῶν ἐν τοῖς λογίοις ἐκφαντορίαν, ἑπομένως τε τούτοις εἰπεῖν ὁποίαις ἱεραῖς μορφώσεσι τὰς οὐρανίας σχηματίζουσι διακοσμήσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι, καὶ πρὸς ποίαν ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν πλασμάτων ἁπλότητα, ὅπως μὴ καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολλοῖς ἀνιέρως οἰώμεθα τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας πολύποδας εἶναί τινας καὶ πολυπροσώπους καὶ πρὸς βοῶν κτηνωδίαν ἢ πρὸς λεόντων θηριομορφίαν τετυπωμένους καὶ πρὸς ἀετῶν ἀγκυλόχειλον εἶδος ἢ πρὸς πτηνῶν τριχώδη πτεροφυίαν διαπεπλασμένους καὶ τροχούς τινας πυρώδεις ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν φανταζώμεθα καὶ θρόνους ὑλαίους τῇ θεαρχίᾳ πρὸς ἀνάκλισιν ἐπιτηδείους καὶ ἵππους τινὰς πολυχρωμάτους καὶ δορυφόρους ἀρχιστρατήγους καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἡμῖν ἱεροπλάστως ἐν ποικιλίᾳ τῶν ἐκφαντορικῶν συμβόλων παραδέδοται. Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νοῶν ἐχρήσατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασκευαμένη καὶ τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοήσασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας.

2. Εἰ δέ τῳ δοκεῖ τὰς μὲν ἱερὰς ἀποδέχεσθαι συνθέσεις ὡς τῶν ἁπλῶν ἐφ' ἑαυτῶν ἀγνώστων τε καὶ ἀθεωρήτων ἡμῖν ὑπαρχόντων, ἀπεμφαινούσας δὲ οἴεται τὰς τῶν ἁγίων νοῶν ἐν τοῖς λογίοις εἰκονογραφίας καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν ἀπότομον ταύτην τῶν ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκηνὴν καὶ χρῆναί φησι τοὺς θεολόγους ἐπὶ σωματοποιΐαν ὅλως τῶν ἀσωμάτων ἐληλυθότας οἰκείοις αὐτὰ καὶ ὡς δυνατὸν συγγενέσιν ἀναπλάττειν τε καὶ ἐκφαίνειν σχηματισμοῖς ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν τιμιωτάτων καὶ

CAPITOLO II[14]

Come le cose divine e celesti convenientemente si manifestano anche attraverso i simboli dissimili

1. Dunque, in primo luogo, io credo, bisogna esporre quale 136 C
crediamo debba essere lo scopo di tutte le gerarchie e in che 136 D
cosa ciascuna è vantaggiosa ai suoi membri; poi canteremo le gerarchie celesti secondo la loro manifestazione che appare nella Sacra Scrittura. Conseguentemente a tali cose, diremo con quali sacre forme le sacre descrizioni della Scrittura rappresentano gli ordini celesti e verso quale semplicità dobbiamo elevarci mediante queste figure, affinché anche noi, alla stregua 137 A
dei più[15], non crediamo empiamente che le intelligenze celesti e divine abbiano molti piedi e molti volti e siano foggiate alla guisa dell'animalità dei buoi o della ferinità dei leoni, né che posseggano una forma secondo l'effigie delle aquile dai becchi ricurvi o le piume pelose dei volatili; né le immaginiamo come ruote infuocate sopra il cielo e come troni materiali necessari al riposo della Tearchia o come cavalli dai molti colori e capi di eserciti armati di lancia, o infine come altre immagini che ci vengono tramandate dalle Scritture secondo una sacra forma nella varietà dei simboli espressivi. Infatti, semplicemente la Sa- 137 B
cra Scrittura ha usato le sacre forme poetiche per la rappresentazione di intelligenze senza figura, avendo considerato, come si è detto, la nostra intelligenza e avendo provveduto a un innalzamento proprio e connaturale a lei e infine avendo formato per essa i simboli sacri che l'innalzano.

2. Se a qualcuno sembra che debbano essere accolte le sacre composizioni per il fatto che le nature semplici di per se stesse sono per noi sconosciute e incontemplabili, ma pensa che le descrizioni delle sante intelligenze nella Scrittura e, per così dire, tutto questo enigmatico apparato dei nomi angelici sono assurde, e dice anche che i sacri autori, una volta arrivati a for- 137 C
mare corporalmente le cose che sono immateriali, debbono formarle e manifestarle con figure proprie e, per quanto possibile, connaturate agli esseri – figure prese dalle sostanze che presso di noi sono le più stimate e in certo qual modo immateriali e

ἀΰλων ποσῶς καὶ ὑπερκειμένων οὐσιῶν καὶ μὴ ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοειδέσιν ἁπλότησι τὰς ἐπὶ γῆς ἐσχάτας περιτιθέντας πολυμορφίας (τὸ μὲν γὰρ ἡμῶν τε ἀναγωγικώτερον ἔμελλεν εἶναι καὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἐκφαντορίας οὐ κατῆγεν εἰς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας, τὸ δὲ καὶ εἰς τὰς θείας ἀθέσμως ἐξυβρίζειν δυνάμεις καὶ τὸν ἡμέτερον ἴσως ἀποπλανᾶν νοῦν εἰς τὰς ἀνιέρους αὐτὸν ἐνιζάνον συνθέσεις, καὶ τάχα καὶ οἰήσεται τὰ ὑπερουράνια λεοντείων τινῶν καὶ ἱππείων
137 D ἐσμῶν ἀποπεπληρῶσθαι καὶ μυκητικῆς ὑμνολογίας καὶ ὀρνιθείας ἀγελαρχίας καὶ ζῴων ἄλλων καὶ ὑλῶν ἀτιμοτέρων, ὅσα πρὸς τὸ ἄτοπον καὶ νόθον καὶ ἐμπαθὲς ἀποκλιθεῖσαι διαγράφουσιν αἱ κατὰ πᾶν ἀνόμοιοι τῶν δῆθεν ἐκφαντορικῶν
140 A λογίων ὁμοιότητες), ἀλλ' ἡ τῆς ἀληθείας ὡς οἶμαι ζήτησις ἀποδείκνυσι τὴν τῶν λογίων ἱερωτάτην σοφίαν ἐν ταῖς τῶν οὐρανίων νοῶν μορφώσεσιν ἑκατέρου κομιδῇ προνοήσασαν ὡς μήτε εἰς τὰς θείας, ὡς ἂν φαίη τις, ἐξυβρίσαι δυνάμεις μήτε μὴν εἰς τὰς χαμαιζήλους ἡμᾶς ἐμπαθῶς ἐμπαγῆναι τῶν εἰκόνων ταπεινότητας. Ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληνται τῶν ἀτύπων τύποι καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων, οὐ μόνην αἰτίαν φαίη τις εἶναι τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναλογίαν ἀδυνατοῦσαν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας καὶ δεομένην οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγιῶν, αἳ τὰς ἐφικτὰς ἡμῖν μορφώσεις προτείνουσι τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων, ἀλλ' ὅτι καὶ τοῦτο τοῖς μυστικοῖς λογίοις
140 B ἐστὶ πρεπωδέστατον τὸ δι' ἀπορρήτων καὶ ἱερῶν αἰνιγμάτων ἀποκρύπτεσθαι καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν ἀλήθειαν. Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἡ γνῶσις.

Εἰ δὲ τὰς ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίας αἰτιάσοιτό τις αἰδεῖσθαι λέγων ἀνατιθέναι τὰ οὕτως αἰσχρὰ μορφώματα ταῖς
140 C θεοειδέσι καὶ ἁγιωτάταις διακοσμήσεσιν, ἀπόχρη πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν ὡς διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος.

3. ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προϊὼν ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιϊῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεοικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος. Ἀμέλει καὶ τὴν σεβασμίαν

sopraeminenti – e non imporre alle sostanze semplici, celesti e deiformi, le infime varietà di forme che si trovano sulla terra (questa cosa, infatti, ci avrebbe innalzato meglio e non avrebbe trascinato giù le manifestazioni sopramondane verso dissimilitudini sconvenienti, tutto ciò oltraggia illegittimamente le potenze divine e forse induce in errore la nostra intelligenza fissandola in quelle composizioni ed espressioni profane; quel tale, forse, anche crederebbe che le cose sopracelesti sono tutte piene di moltitudini di leoni e di cavalli e di canti prodotti da muggiti e schiere organizzate di uccelli e di altri animali e di corpi ancora più ignobili, che ci descrivono le similitudini assolutamente dissimili delle Scritture che ce li manifestano in tal modo, piegando verso ciò che è assurdo e corrotto e soggetto alle passioni), ma la ricerca della verità dimostra, io credo, la santissima sapienza della Scrittura, la quale, nelle forme degli spiriti celesti, provvede perfettamente all'una e all'altra cosa, ossia da un lato, si potrebbe dire, non porta ingiuria alle potenze divine, dall'altro non ci fa aderire sensibilmente alle bassezze terrestri delle immagini. Infatti, non si può dire che l'unico motivo per cui è sembrato conveniente che fossero presentate le forme di ciò che non ha forma e le figure di ciò che non ha figura, sia la comunicazione proporzionata alla nostra natura, che è incapace di salire immediatamente verso le contemplazioni spirituali e che necessita di graduali passaggi verso l'alto a lei consoni e naturali (questi, infatti, ci mettono davanti gli spettacoli accessibili a noi delle visioni prive di forma e mirabili), ma è anche cosa assai conveniente alle Scritture occulte che venga nascosta mediante enigmi misteriosi e sacri e che sia resa inaccessibile ai più la verità sacra e segreta delle intelligenze sovramondane[16]. Infatti non tutti sono santi, né *tutti hanno la scienza*[17], come dice la Scrittura. Se qualcuno poi volesse accusare le descrizioni sconvenienti dicendo che è cosa vergognosa attribuire forme così brutte agli ordini divini e santissimi, si deve rispondere che il modo della manifestazione sacra è duplice.

137 D

140 A

140 B

3. L'uno procede, com'è evidente, attraverso le sacre immagini adeguate al loro oggetto, l'altro invece si viene foggiando attraverso figurazioni dissimili conducenti verso un aspetto assolutamente dissimile e lontano. Orbene, le tradizioni occulte

140 C

τῆς ὑπερουσίου θεαρχίας μακαριότητα τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστικαὶ παραδόσεις ποτὲ μὲν ὡς λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑμνοῦσι, τὴν θεοπρεπῆ λογιότητα καὶ σοφίαν αὐτῆς δηλοῦσαι καὶ ὄντως οὖσαν ὕπαρξιν καὶ τῆς τῶν ὄντων ὑπάρξεως αἰτίαν ἀληθινήν, καὶ ὡς φῶς αὐτὴν ἀναπλάττουσι καὶ ζωὴν ἀποκαλοῦσι, τῶν τοιούτων ἱερῶν ἀναπλασμάτων σεμνοτέρων μὲν ὄντων καὶ τῶν προσύλων μορφώσεων ὑπερκεῖσθαί πως δοκούντων, ἀποδεόντων δὲ καὶ οὕτω τῆς θεαρχικῆς πρὸς ἀλήθειαν ἐμφερείας (ἔστι γὰρ ὑπὲρ πᾶσαν
140 D οὐσίαν καὶ ζωήν, οὐδενὸς μὲν αὐτὴν φωτὸς χαρακτηρίζοντος παντὸς δὲ λόγου καὶ νοῦ τῆς ὁμοιότητος αὐτῆς ἀσυγκρίτως ἀπολειπομένων), ποτὲ δὲ ταῖς ἀποφατικαῖς ἐκφαντορίαις ὑπὸ τῶν αὐτῶν λογίων ὑπερκοσμίως ὑμνεῖται, ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἄπειρον καὶ ἀχώρητον ἀποκαλούντων καὶ τὰ ‹λοιπὰ› ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν σημαίνεται. Τοῦτο γὰρ ὡς οἶμαι καὶ κυριώτερόν ἐστιν ἐπ' αὐτῆς, ἐπείπερ, ὡς ἡ κρυφία καὶ ἱερατικὴ
141 A παράδοσις ὑφηγήσατο, τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατά τι τῶν ὄντων αὐτὴν ἀληθεύομεν, ἀγνοοῦμεν δὲ τὴνὑπερούσιον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν. Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφιότητι τῶν ἀπορρήτων, οἰκειοτέρα μᾶλλόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία.

Τιμῶσι τοιγαροῦν, οὐκ αἴσχους ἀποπληροῦσι τὰς οὐρανίας διακοσμήσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι ταῖς ἀνομοίοις αὐτὰς μορφοποιίαις ἐκφαίνουσαι καὶ διὰ τούτων ἀποδεικνῦσαι τῶν ὑλικῶν ἁπάντων ὑπερκοσμίως ἐκβεβηκυίας. Ὅτι δὲ καὶ τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀνάγουσι μᾶλλον αἱ ἀπεμφαίνουσαι τῶν ὁμοιοτήτων, οὐκ οἶμαί τινα τῶν εὐφρονούντων ἀντερεῖν. Εἰς μὲν γὰρ τὰς τιμιωτέρας ἱεροπλαστίας εἰκός ἐστι καὶ
141 B πλανηθῆναι, χρυσοειδεῖς τινας οἰομένους εἶναι τὰς οὐρανίας οὐσίας καὶ φωτοειδεῖς τινας ἄνδρας καὶ ἐξαστράπτοντας, εὐπρεπεῖς, ἡμφιεσμένους ἐσθῆτα φανὴν καὶ τὸ πυρῶδες ἀβλαβῶς ἀποστίλβοντας καὶ ὅσοις ἄλλοις ὁμοιοτυπώτοις κάλλεσιν ἡ θεολογία τοὺς οὐρανίους ἐσχημάτισε νόας. Ὅπερ

della rivelazione scritturale[18] celebrano la veneranda beatitudine della Tearchia soprasostanziale come Ragione[19], Intelligenza[20], Sostanza[21], e ci palesano la razionalità quale si addice a Dio e la sua sapienza, che è realmente esistenza e causa vera dell'esistenza degli esseri, e la rappresentano come Luce[22] e la chiamano Vita[23]. Pur essendo queste rappresentazioni sacre così venerabili e pur sembrando essere poste in un certo qual modo al di sopra delle forme materiali, tuttavia anche così sono lontane dal significare un'idea tearchica conforme a verità. (Infatti, Dio sta sopra tutte le sostanze[24] e tutta la vita, poiché nessuna luce lo può esprimere, dal momento che qualsiasi ragione e qualsiasi intelligenza è incomparabilmente lontana dall'assimilarsi all'immagine autentica). Talvolta, poi, Dio è celebrato dalle 140 D
medesime Scritture in modo sovramondano con rivelazioni che non hanno alcuna somiglianza con lui, quando viene chiamato Invisibile, Infinito, Incomprensibile[25] e con le <altre> espressioni con le quali non si indica ciò che egli è, ma ciò che non è[26]. Secondo me, questo modo è più conveniente a lui poiché, come la tradizione segreta e sacra[27] ha spiegato, noi con verità affer- 141 A
miamo che Dio non esiste alla stessa maniera di altri esseri, ma non conosciamo la sua infinità soprasostanziale, inintelligibile e arcana. Se dunque le negazioni sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane[28], ne segue che il metodo di descrivere per mezzo di cose dissimili sia quello più conveniente alle cose invisibili.

Dunque, le descrizioni della Sacra Scrittura onorano gli ordini celesti e non li coprono di vergogna spiegandoli con figure dissimili, ma dimostrano mediante queste che gli ordini sorpassano tutte le cose materiali in maniera sovramondana[29]. Io, poi, penso che nessuno degli uomini veramente intelligenti potrebbe negare che le similitudini più lontane innalzino anche maggiormente la nostra intelligenza. Infatti, di fronte a sacre raffigurazioni più elevate è possibile che alcuni si facciano una falsa idea credendo che esistano sostanze celesti auriformi e uomini fatti 141 B
di luce, sfolgoranti, splendidamente rivestiti di uno splendido abito ed emananti innocue fiamme[30] o sotto tutte le altre belle forme dello stesso tipo che la Sacra Scrittura ha immaginato per rappresentare le intelligenze celesti. E affinché non dovessero

ἵνα μὴ πάθοιεν οἱ μηδὲν τῶν φαινομένων καλῶν ὑψηλότερον ἐννενοηκότες, ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατατικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατάγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσυλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχρὰς εἰκόνας ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστῶσα δὲ τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς καὶ ὑπονύττουσα τῇ δυσμορφίᾳ τῶν συνθημάτων ὡς μήτε θεμιτοῦ μηδὲ ἀληθοῦς δοκοῦντος εἶναι μηδὲ τοῖς ἄγαν
141 C προσύλοις, ὅτι τοῖς οὕτως αἰσχροῖς ἐμφερῆ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι τὰ ὑπερουράνια καὶ θεῖα θεάματα. Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρὴ τὸ μηδὲ ἓν τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας ἐστερημένον, εἴπερ ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι «Πάντα καλὰ λίαν».

4. Ἔστιν οὖν ἐκ πάντων αὐτῶν ἐπινοῆσαι καλὰς θεωρίας καὶ τοῖς νοητοῖς τε καὶ νοεροῖς ἐκ τῶν ὑλαίων ἀναπλάσαι τὰς λεγομένας ἀνομοίους ὁμοιότητας, ἑτέρῳ τρόπῳ τῶν νοερῶν
141 D ἐχόντων ἃ τοῖς αἰσθητοῖς ἑτεροίως ἀπονενέμηται. Καὶ γὰρ ὁ θυμὸς τοῖς μὲν ἀλόγοις ἐξ ἐμπαθοῦς ὁρμῆς ἐγγίνεται καὶ πάσης ἀλογίας ἐστὶν ἀνάπλεως ἡ θυμοειδὴς αὐτῶν κίνησις, ἀλλ' ἐπὶ τῶν νοερῶν ἑτέρῳ τρόπῳ χρὴ τὸ θυμικὸν ἐννοῆσαι, δηλοῦν ὡς οἶμαι τὴν ἀρρενωπὸν αὐτῶν λογιότητα καὶ τὴν ἀμείλικτον ἕξιν ἐν ταῖς θεοειδέσι καὶ ἀμεταβόλοις ἱδρύσεσιν. Ὡσαύτως
144 A ἐπιθυμίαν μὲν εἶναί φαμεν ἐπὶ τῶν ἀλόγων ἀπερίσκεπτόν τινα καὶ πρόσυλον ἐξ ἐμφύτου κινήσεως ἢ συνηθείας ἐν τοῖς ἀλλοιωτοῖς ἀκρατῶς ἐγγινομένην προσπάθειαν καὶ τὴν ἄλογον τῆς σωματικῆς ὀρέξεως ἐπικράτειαν ἅπαν τὸ ζῷον ὠθούσης ἐπὶ τὸ κατ' αἴσθησιν ἐπιθυμητόν, ὅταν δὲ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας τοῖς νοεροῖς περιτιθέντες ἐπιθυμίαν αὐτοῖς περιπλάσωμεν, ἔρωτα θεῖον αὐτὴν ἐννοῆσαι χρὴ τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν ἀΰλίας καὶ τὴν ἀκλινῆ καὶ ἀνένδοτον ἔφεσιν τῆς ὑπερουσίως ἀγνῆς καὶ ἀπαθοῦς θεωρίας καὶ τῆς πρὸς ἐκείνην τὴν καθαρὰν καὶ ἀκροτάτην διαύγειαν καὶ τὴν ἀφανῆ καὶ καλλοποιὸν εὐπρέπειαν αἰωνίας ὄντως καὶ νοητῆς

incorrere in un simile pericolo coloro i quali non concepiscono nulla di più alto dei beni sensibili, la sapienza dei santi sacri autori, che conduce verso l'alto, discende santamente anche verso dissomiglianze oscure, non per permettere alla nostra parte materiale di soffermarsi e di indugiare nelle immagini turpi, ma per innalzare la parte dell'animo che tende verso l'alto[31] e sollevarla mediante la bruttezza stessa delle immagini, di modo che non sembri né giusto né vero, perfino agli esseri molto materiali, che gli spettacoli sovracelesti e divini possano essere simili a figure cosa turpi. D'altronde, bisogna anche notare che nessuna 141 C
delle cose che esistono risulta completamente priva della partecipazione al bello se, come dice la Scrittura, *tutte le cose erano molto belle*[32].

4. Dunque, è possibile da tutte le cose concepire belle contemplazioni e formare per le sostanze intelligibili e intelligenti[33] le similitudini dissimili di cui parliamo prendendole dagli esseri materiali, poiché tali sostanze intelligenti posseggono in altro modo ciò che è stato attribuito in modo diverso agli esseri sensibili. Infatti l'ira sorge nelle creature irrazionali per un impulso 141 D
passionale e il loro moto collerico è pieno di ogni irrazionalità, ma bisogna pensare che per gli esseri intelligenti l'irascibilità si produce in altro modo. Essa significa, io credo, la loro virile razionalità[34] e il loro stato sicuro nei fondamenti divini e immutabili. Allo stesso modo noi diciamo che la concupiscenza negli esseri irrazionali è una perturbazione imprudente e materiale 144 A
che deriva da una naturale propensione, oppure che è una innata sfrenatezza per l'abitudine alle cose mutevoli e il predominio irrazionale dell'appetito corporeo che sospinge l'animale tutto intero verso ciò che è sensibilmente concupiscibile. Ma allorché, applicando alle intelligenze le similitudini dissimili, immagineremo che abbiano la concupiscenza[35], si deve intenderla come amore divino[36] di ciò che è immateriale, oltre la ragione e l'intelletto, e il desiderio inflessibile e infaticabile della contemplazione soprasostanzialmente casta e impassibile e della comunione veramente eterna e spirituale con quello splendore immacolato e altissimo e con la bellezza invisibile e fonte di venustà. L'intemperanza potremmo intenderla come uno slancio indefettibile, che non può essere interrotto da alcunché, grazie all'amore

κοινωνίας. Καὶ τὸ ἀκρατὲς ἐκλάβοιμεν ἐπὶ τοῦ συντόνου καὶ ἀνεπιστρόφου καὶ πρὸς μηδενὸς ἐγκόπτεσθαι δυναμένου διὰ
144 B τὸν ἀμιγῆ καὶ ἀναλλοίωτον τῆς θείας καλλονῆς ἔρωτα καὶ τὴν ὁλικὴν ἀπόκλισιν ἐπὶ τὸ ὄντως ἐφετόν. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν ἀλογίαν τε καὶ ἀναισθησίαν ἐπὶ μὲν τῶν ἀλόγων ζῴων ἢ τῶν ἀψύχων ὑλῶν στέρησιν λόγου καὶ αἰσθήσεως οἰκείως ἀποκαλοῦμεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀΰλων καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἁγιοπρεπῶς τὸ ὑπερέχον αὐτῶν ὡς ὑπερκοσμίων ὁμολογοῦμεν τοῦ καθ' ἡμᾶς μεταβατικοῦ καὶ σωματικοῦ λόγου καὶ τῆς ὑλαίας καὶ ἀλλοτρίας τῶν ἀσωμάτων νοῶν αἰσθήσεως. Ἔστι τοιγαροῦν οὐκ ἀπαδούσας ἀναπλάσαι τοῖς οὐρανίοις μορφὰς κἀκ τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ πρὸς τοῦ ὄντως καλοῦ τὴν ὕπαρξιν ἐσχηκυῖα κατὰ πᾶσαν αὐτῆς τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας ἔχει καὶ
144 C δυνατόν ἐστι δι' αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας, ἀνομοίως ὡς εἴρηται τῶν ὁμοιοτήτων ἐκλαμβανομένων καὶ τῶν αὐτῶν οὐ ταὐτῶς, ἐναρμονίως δὲ καὶ οἰκείως ἐπὶ τῶν νοερῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἰδιοτήτων ὁριζομένων.

5. Ταῦτα τοὺς μυστικοὺς θεολόγους εὑρήσομεν οὐ μόναις ταῖς τῶν οὐρανίων διακόσμων ἐκφάνσεσιν ἱερῶς περιπλάττοντας, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς ἔσθ' ὅτε ταῖς θεαρχικαῖς ἐκφαντορίαις. Καὶ ποτὲ μὲν αὐτὴν ἀπὸ τῶν φαινομένων τιμίων ὑμνοῦσιν ὡς ἥλιον δικαιοσύνης, ὡς ἀστέρα τὸν ἑῳονεὶς νοῦν
144 D ἱερῶς ἀνατέλλοντα καὶ ὡς φῶς ἀπερικαλύπτως καὶ νοητῶς καταυγάζον, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν μέσων ὡς πῦρ ἀβλαβῶς φωτίζον ὡς ὕδωρ ζωτικῆς ἀποπληρώσεως χορηγὸν καὶ συμβολικῶς εἰπεῖν εἰς γαστέρα διαδυόμενον καὶ ποταμοὺς ἀναβλύζον ἀσχέτως ἀπορρέοντας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ὡς μύρον εὐῶδες ὡς λίθον ἀκρογωνιαῖον. Ἀλλὰ καὶ θηριομορφίαν αὐτῇ περιτιθέασι καὶ λέοντος αὐτῇ καὶ πάνθηρος ἰδιότητα
145 A περιάπτουσι καὶ πάρδαλιν αὐτὴν ἔσεσθαί φασι καὶ ἄρκον ἀπορουμένην. Προσθήσω δὲ καὶ τὸ πάντων ἀτιμότερον εἶναι καὶ μᾶλλον ἀπεμφαίνειν δοκοῦν ὅτι καὶ σκώληκος εἶδος αὐτὴν ἑαυτῇ περιπλάττουσαν οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ παραδεδώκασιν.

puro e immutabile per la divina bellezza e la totale inclinazione verso ciò che è realmente desiderabile. Anzi, chiamiamo privazione di ragione in senso proprio la irrazionalità e insensibilità degli animali irragionevoli o degli esseri materiali inanimati, ma dichiariamo santamente, a proposito delle sostanze immateriali e intellettuali, che ciò che vi è di superiore in loro, in quanto creature sovramondane, sta oltre il ragionamento transitorio e corporeo, che è alla portata nostra, e oltre la sensazione materiale ed estranea agli spiriti incorporei. È dunque possibile immaginare per gli esseri celesti forme non sconvenienti prese anche dalle parti più vili della materia, poiché, avendo anche la materia ricevuto l'esistenza da chi è veramente bello, possiede secondo tutta la sua disposizione materiale alcune tracce della bellezza spirituale[37]; ed è possibile risalire da queste verso gli archetipi immateriali, a condizione di accogliere, come è stato detto, le somiglianze in modo dissimile e definirle non alla stessa maniera, ma in modo conveniente e adeguato alle proprietà intellettuali e sensibili. 144 B 144 C

5. Noi troveremo che gli interpreti della teologia misteriosa[38], adattano santamente questi simboli non solo alle manifestazioni delle disposizioni celesti, ma anche talvolta alle stesse manifestazioni della Tearchia. E talvolta essi celebrano la Divinità a partire dalle cose più preziose che vediamo come sole della giustizia[39], stella mattutina[40] che sorge santamente nell'intelligenza, luce che risplende senza alcun velame e intellettualmente. Altre volte, invece, la celebrano con gli appellativi degli elementi di mezzo come fuoco che illumina senza danno[41], acqua elargitrice di pienezza vitale[42] e, per parlare simbolicamente, come acqua che entra nel ventre e fa scaturire fiumi che scorrono[43] irrefrenabilmente. Infine, la chiamano anche con i nomi delle cose più basse come unguento fragrante[44], pietra angolare[45], e perfino le attribuiscono una forma ferina adattandole le caratteristiche del leone e della pantera e dicendo che sarà come un leopardo e un'orsa inferocita[46]. Aggiungerò anche il più vile di tutti i paragoni e che sembra essere il più sconveniente: infatti, i dotti nelle cose divine ci hanno tramandato che Dio si è attribuito la forma di un verme[47]. Così tutti i teosofi e gli interpreti dell'ispirazione occulta separano in maniera incontaminata il «Santo dei san- 144 D 145 A

Οὕτω πάντες οἱ θεόσοφοι καὶ τῆς κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται
τῶν ἀτελέστων καὶ τῶν ἀνιέρων ἀχράντως ἀποδιαστέλλουσι
τὰ «Ἅγια τῶν ἁγίων» καὶ τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν
πρεσβεύουσιν, ὡς μήτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι
μήτε τοὺς τῶν θείων ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀληθέσιν
ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς
ἀληθέσιν ἀποφάσεσι καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων
ἀπηχημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώσεσιν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ
καὶ τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐκ τῶν ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων
145 B ὁμοιοτήτων ἀναπλάττουσι κατὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας. Οὐ γὰρ
ἂν ἴσως οὐδὲ ἡμεῖς εἰς ζήτησιν μὲν ἐξ ἀπορίας, εἰς ἀναγωγὴν
δὲ διὰ τῆς ἀκριβοῦς τῶν ἱερῶν ἐρεύνης ἐληλύθειμεν, εἰ μὴ
τὸ δυσειδὲς ἡμᾶς ἐξετάραξε τῆς τῶν ἀγγέλων ἐκφαντικῆς
ἀναπλάσεως οὐκ ἐῶν ἡμῶν τὸν νοῦν ἐναπομεῖναι ταῖς ἀπα-
δούσαις μορφοποιίαις, ἀλλ' ἐρεθίζον ἀπαναίνεσθαι τὰς
ὑλικὰς προσπαθείας καὶ προσεθίζον ἱερῶς ἀνατείνεσθαι διὰ
τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἀναγωγάς.

Τοσαῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω διὰ τὰς ὑλικὰς καὶ ἀπεμφαινούσας
τῶν ἱερῶν λογίων ἀγγελοειδεῖς εἰκονογραφίας, ἐξῆς δὲ
ἀφορίσασθαι χρὴ τί μὲν αὐτὴν εἶναι τὴν ἱεραρχίαν οἰόμεθα,
τί δὲ πρὸς αὐτῆς τῆς ἱεραρχίας ὀνίνασθαι τοὺς ἱεραρχίᾳ
κεκληρωμένους. Ἠγήσοιτο δὲ τοῦ λόγου Χριστός, εἴπερ
ἐμοὶ θέμις εἰπεῖν, ὁ ἐμός, ἡ πάσης ἱεραρχικῆς ἐκφαντορίας
145 C ἐπίπνοια. Σὺ δέ, ὦ παῖ, κατὰ τὴν ὁσίαν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχικῆς
παραδόσεως θεσμοθεσίαν αὐτός τε ἱεροπρεπῶς ἄκουε τῶν
ἱερῶς λεγομένων ἔνθεος ἐνθέων ἐν μυήσει γινόμενος καὶ τῇ
κατὰ νοῦν κρυφιότητι τὰ ἅγια περιστείλας ἐκ τῆς ἀνιέρου
πληθύος ὡς ἐνοειδῆ διαφύλαξον. Οὐ γὰρ θεμιτόν, ὡς τὰ λόγιά
φησιν, εἰς ὕας ἀπορρίψαι τὴν τῶν νοητῶν μαργαριτῶν ἀμιγῆ
καὶ φωτοειδῆ καὶ καλλοποιὸν εὐκοσμίαν.

ti»[48] dalle cose imperfette e profane e vigilano sulle sante figurazioni dissimili, affinché le cose divine non siano accessibili ai profani e coloro che contemplano i santi simulacri non aderiscano alle figure come se fossero reali, e affinché le cose divine siano venerate con vere negazioni e con similitudini dissimili che provengono da cose che hanno tracce divine estremamente diverse nelle loro proprietà. Dunque, non c'è nulla di strano se per le dette ragioni rappresentano le sostanze celesti secondo le somiglianze dissimili che sono sconvenienti. Infatti, neppure 145 B
saremmo giunti, forse, dal dubbio alla ricerca e, mediante l'esatta indagine delle cose sacre, all'elevazione spirituale, se non ci avesse turbato la deformità delle raffigurazioni esplicative degli angeli, la quale non permette che la nostra intelligenza si fermi ai simboli sconvenienti, ma la incita a rinnegare le affezioni materiali e l'abitua santamente a salire, attraverso le cose visibili, alle altezze sovramondane.

Queste cose valgano per quanto riguarda le raffigurazioni materiali e sconvenienti degli angeli usate nelle Sacre Scritture. Ora bisogna definire che cosa noi intendiamo sia la gerarchia di per se stessa e in che cosa detta gerarchia porti giovamento a coloro che l'hanno avuta in sorte. Sia guida della mia parola il mio Cristo, se è permesso dire così, che è l'ispirazione di tutta quanta la manifestazione gerarchica. Tu poi, o figlio mio, se- 145 C
guendo la santa legislazione della nostra tradizione gerarchica, diventando divino nell'iniziazione delle cose divine, ascolta con il rispetto che si deve alle cose sante ciò che santamente si dice, ricopri le cose sacre nel segreto del cuore e mantienile nella loro integrità lontano dalla moltitudine profana. Infatti, come dice la Scrittura, non è lecito gettare ai porci l'ornamento delle perle intelligibili[49], che è puro e lucente e genera bellezza.

III

164 D **1.** Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη, τὸ δὲ θεοπρεπὲς κάλλος ὡς ἁπλοῦν ὡς ἀγαθὸν ὡς τελεταρχικὸν ἀμιγὲς μέν ἐστι καθόλου πάσης ἀνομοιότητος, μεταδοτικὸν δὲ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ τοῦ οἰκείου φωτὸς καὶ τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἐναρμονίως ἀπαράλλακτον μόρφωσιν.

165 A **2.** Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὁρῶν ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὖθις ἀφθόνως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς. Οὐ γὰρ θεμιτόν ἐστι τοῖς τῶν ἱερῶν τελεταῖς ἢ τοῖς ἱερῶς τελουμένοις ἐνεργῆσαί τι καθόλου παρὰ τὰς τῆς οἰκείας τελεταρχίας ἱερὰς διατάξεις ἀλλ' οὐδὲ ὑπάρχειν ἑτέρως, εἰ τῆς θεωτικῆς αὐτῆς
165 B ἀγλαΐας ἐφίενται καὶ πρὸς αὐτὴν ἱεροπρεπῶς ἀποσκοποῦσι καὶ ἀποτυποῦνται κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ἱερῶν νοῶν ἀναλογίαν. Οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην· ἔστι γὰρ ἑκάστῳ τῶν ἱεραρχίᾳ κεκληρωμένων ἡ τελείωσις τὸ κατ' οἰκείαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναχθῆναι καὶ τὸ δὴ πάντων θειότερον ὡς τὰ λόγιά φησι «Θεοῦ συνεργὸν» γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναφαινομένην. Οἷον ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι, τοὺς δὲ καθαίρειν καὶ τοὺς μὲν

CAPITOLO III[50]

Che cos'è la gerarchia e qual è l'utilità della gerarchia

1. Secondo me[51], la gerarchia è un ordine sacro, una scienza 164 D
e una operazione[52] che si conforma, per quanto è possibile, al Divino, e che è portata all'imitazione di Dio proporzionalmente secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate. Ora, la bellezza conveniente a Dio, in quanto semplice, buona e principio di perfezione, non è affatto mescolata a nessuna dissimilitudine, ma dona a ciascuno, secondo i meriti, una parte della sua propria luce e nel divinissimo mistero ha il compito di perfezionare, secondo un'armoniosa e immutabile conformità a sé, coloro che sono iniziati a lei.

2. Dunque, il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione 165 A
a Dio per quanto è possibile[53]: ha Dio come guida di ogni sacra scienza e operazione[54] 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*[55] 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 tearchiche. Non è infatti permesso a coloro che iniziano ai sacri misteri o a coloro che sono santamente iniziati di fare comunque qualcosa al di fuori delle prescrizioni sacre del proprio principio d'iniziazione; anzi, non possono sussistere in altro modo che tendendo verso lo stesso splendore divino e santamente guardando verso di lui e modellandosi secondo la proporzione data a ciascuna delle sacre intelligenze[56]. Dunque, 165 B
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 può. Infatti, per ciascuno di coloro che hanno avuto in sorte la gerarchia la perfezione consiste nell'ascendere all'imitazione di Dio secondo le proprie possibilità e nel divenire, come dice la Scrittura, *collaboratori di Dio*[57], cosa questa senza dubbio più divina di tutte, e nel mostrare che si manifesta in se stessi, per quanto è possibile,

165 C φωτίζεσθαι, τοὺς δὲ φωτίζειν καὶ τοὺς μὲν τελεῖσθαι, τοὺς δὲ τελεσιουργεῖν, ἑκάστῳ τὸ θεομίμητον ἁρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον· ἡ θεία μακαριότης ὡς ἐν ἀνθρώποις εἰπεῖν ἀμιγὴς μέν ἐστιν ἁπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς ἀϊδίου, τελεία καὶ ἀνενδεὴς ἁπάσης τελειότητος, καθαίρουσα καὶ φωτίζουσα καὶ τελεσιουργοῦσα, μᾶλλον δὲ κάθαρσις αὐτὴ καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, ὑπὲρ κάθαρσιν ὑπὲρ φῶς προτέλειος αὐτοτελεταρχία καὶ πάσης μὲν ἱεραρχίας αἰτία, παντὸς δὲ ἱεροῦ κατὰ τὸ ὑπερέχον ἐξῃρημένη.

165 D 3. Χρὴ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι τοὺς μὲν καθαιρομένους ἀμιγεῖς ἀποτελεῖσθαι καθόλου καὶ πάσης ἠλευθερῶσθαι τῆς ἀνομοίου συμφύρσεως, τοὺς δὲ φωτιζομένους ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτὸς πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγνοις νοὸς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένους, τοὺς δὲ τελειουμένους ἐκ τοῦ ἀτελοῦς

168 A μετατατταμένους μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης, τοὺς δὲ καθαρτικοὺς περιουσίᾳ καθάρσεως ἑτέροις μεταδιδόναι τῆς οἰκείας ἀγνότητος, τοὺς δὲ φωτιστικοὺς ὡς διειδεστέρους νόας καὶ πρὸς μετοχὴν φωτὸς καὶ μετάδοσιν οἰκείως ἔχοντας καὶ πανολβίως τῆς ἱερᾶς ἀποπληρουμένους αἴγλης τὸ κατὰ πᾶν αὐτῶν ὑπερχεόμενον φῶς εἰς τοὺς ἀξίους φωτὸς ἐποχετεύειν, τοὺς δὲ τελεσιουργοὺς ὡς ἐπιστημονικοὺς τῆς τελεστικῆς μεταδόσεως τελεῖν τοὺς τελουμένους τῇ πανιέρῳ μυήσει τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν ἐπιστήμης. Οὐκοῦν ἑκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει τὰ τῇ θεαρχίᾳ φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόντα καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν

168 B μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα.

l'energia divina. Così, dal momento che l'ordine della gerarchia consiste nel fatto che gli uni siano purificati e gli altri purifichino, che gli uni siano illuminati e gli altri illuminino, che questi siano portati alla perfezione e quest'altri rendano perfetti, secondo tale modo a ciascuno converrà l'imitazione divina. La divina 165 C
beatitudine, per usare un linguaggio umano, è libera da ogni dissimilitudine e piena di luce eterna, perfetta e non bisognosa di alcuna perfezione, atta a purificare, illuminare e rendere perfetti, o piuttosto è una purificazione, illuminazione e perfezione che supera la purificazione e la luce, perfetta fin dall'eternità e da sé sola origine di perfezione. Ed è causa di ogni gerarchia, separata per eccellenza da ogni cosa sacra.

3. Occorre dunque, io credo, che quelli che vengono purificati 165 D
siano resi completamente puri e liberati da qualsivoglia mescolanza dissimile. Quelli, invece, che vengono illuminati, bisogna che siano, riempiti della luce divina, condotti in alto verso uno stato e una potenza contemplativa con gli occhi dell'intelligenza perfettamente puri; quelli, invece, che sono resi perfetti, abbandonando ogni imperfezione, devono diventare partecipi della scienza perfettiva delle cose sacre contemplate. Poi, quelli che de- 168 A
vono purificare per la sovrabbondanza della loro purificazione, debbono tramandare agli altri la purezza loro propria; coloro che devono illuminare, essendo spiriti luminosissimi aventi il compito di accogliere e distribuire la luce, essendo ricchissimamente riempiti del sacro splendore, bisogna che diffondano, su coloro che sono degni di luce, la luce che da ogni parte è superinfusa a loro. Quelli che hanno il compito di perfezionare, in quanto maestri della scienza che rende perfetti, devono rendere perfetti coloro che sono iniziati con la iniziazione santissima della scienza delle cose sacre contemplate. Allora ciascun ordine della disposizione gerarchica, secondo la propria misura, è condotto in alto alla cooperazione divina, operando, per la grazia e per la virtù ricevute da Dio, quelle cose che naturalmente e soprannaturalmente esistono già nella Tearchia, sono da essa realizzate soprasostanzialmente e vengono manifestate gerarchicamente secondo 168 B
l'imitazione possibile delle intelligenze amanti di Dio.

IV

177 B **1.** Τῆς τοίνυν ἱεραρχίας αὐτῆς ὅ τί ποτέ ἐστιν, ὡς οἶ-
μαι, καλῶς ἡμῖν ὁρισθείσης, τὴν ἀγγελικὴν ἱεραρχίαν ἐξῆς
177 C ὑμνητέον καὶ τὰς ἱερὰς αὐτῆς ἐν τοῖς λογίοις μορφοποιίας
ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς ἐποπτευτέον, ὅπως ἀναχθῶμεν ἐπὶ τὴν
θεοειδεστάτην αὐτῶν ἁπλότητα διὰ τῶν μυστικῶν ἀναπλάσεων,
καὶ τὴν ἁπάσης ἱεραρχικῆς ἐπιστήμης ἀρχὴν ὑμνήσωμεν ἐν
θεοπρεπεῖ σεβασμιότητι καὶ τελεταρχικαῖς εὐχαριστίαις.

Πρῶτον δ' ἁπάντων ἐκεῖνο εἰπεῖν ἀληθές, ὡς ἀγαθότητι
πάσας ἡ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα
πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας
καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ
ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστῳ τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας
ἀναλογίας. Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας ἐκ τῆς
ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν
177 D ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετειλήφει. Τὰ μὲν οὖν
ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει (τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν
ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης), τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν
ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμεως, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερὰ τῆς αὐτῆς
ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου
σοφίας. Δῆλον δὲ ὅτι περὶ αὐτὴν ἐκεῖναι τῶν οὐσιῶν εἰσιν
ὅσαι πολλαχῶς αὐτῆς μετειλήφασιν.

180 A **2.** Αἱ γοῦν ἅγιαι τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ὑπὲρ
τὰ μόνον ὄντα καὶ ἀλόγως ζῶντα καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς λογικὰ
τῆς θεαρχικῆς μεταδόσεως ἐν μετουσίᾳ γεγόνασιν. Νοητῶς
γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι καὶ πρὸς τὴν
θεαρχικὴν ἐμφέρειαν ὑπερκοσμίως ὁρῶσαι καὶ μορφοῦν
ἐφιέμεναι τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος, ἀφθονωτέρας εἰκότως
ἔχουσι τὰς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας, προσεχεῖς μὲν οὖσαι καὶ
ἀεὶ πρὸς τὸ ἄναντες ὡς θεμιτὸν ἐν συντονίᾳ τοῦ θείου καὶ
ἀκλινοῦς ἔρωτος ἀνατεινόμεναι καὶ τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις

CAPITOLO IV[58]

Che cosa significa la denominazione «angeli»

1. Dal momento che, io credo, è stata da noi ben definita la 177 B
gerarchia in se stessa, bisogna ora celebrare[59] la gerarchia degli angeli e guardare con occhi sovramondani le sacre figurazioni di essa che si trovano nelle Scritture, affinché attraverso le sue figure misteriose veniamo innalzati alla divinissima semplicità 177 C
di quelle e celebriamo il principio di tutta la scienza gerarchica con un rispetto che si addice a Dio e con azioni di grazia che si addicono al principio di ogni iniziazione.

Prima di tutto è cosa vera il dire che la Tearchia soprasostanziale per bontà[60] ha fatto sussistere tutte le sostanze degli esseri e le ha condotte verso l'essere. È cosa propria, infatti, della causa di tutte le cose e della bontà che sta sopra ogni cosa[61] il chiamare gli esseri alla sua comunione secondo che ciascuno di essi ne è capace in relazione alla sua particolare misura. Tutti gli esseri, dunque, partecipano della provvidenza che emana dal la Divinità soprasostanziale e causa di tutto: infatti, non potrebbero esistere se non partecipassero alla sostanza e al principio degli esseri. Così tutti gli esseri inanimati, per il fatto stesso che sono, 177 D
partecipano a questa provvidenza perché l'essere di tutti è la Divinità posta al di sopra dell'essere. I viventi, poi, partecipano della stessa potenza vivificante superiore a ogni vita. Le nature razionali, poi, e intellettuali partecipano della stessa sapienza di per sé e da sempre perfetta e superiore a ogni ragione e intelligenza[62]. È evidente che tali sostanze si trovano più vicino a lei in quanto hanno partecipato di lei in maniera molteplice.

2. Le sante disposizioni delle sostanze celesti partecipano ai 180 A
benefici della Tearchia molto più di chi ha solo l'essere o vive irrazionalmente o di chi ha la ragione come noi. Siccome queste intelligenze si conformano intellettualmente al modello e guardano in modo sovramondano verso la somiglianza tearchica[63] e desiderano conformarvi la loro immagine intellettuale, logicamente hanno più abbondanti partecipazioni alla Divinità; essendo a lei vicine sempre, tendendo incessantemente verso ciò che sta in alto[64] in pieno accordo, per quanto è consentito, con

ἀΰλως καὶ ἀμιγῶς εἰσδεχόμεναι καὶ πρὸς αὐτὰς ταττόμεναι καὶ νοερὰν ἔχουσαι τὴν πᾶσαν ζωήν. Αὗται γοῦν εἰσιν αἱ πρώτως καὶ πολλαχῶς ἐν μετουσίᾳ τοῦ θείου γινόμεναι
180 B καὶ πρώτως καὶ πολλαχῶς ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος, διὸ καὶ παρὰ πάντα τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας ἐκκρίτως ἠξίωνται διὰ τὸ πρώτως εἰς αὐτὰς ἐγγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν καὶ δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύεσθαι τὰς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίας.

Οὕτω γοῦν ὁ νόμος, ὡς ἡ θεολογία φησί, δι' ἀγγέλων ἡμῖν ἐδωρήθη καὶ τοὺς κλεινοὺς γὲ πρὸ νόμου καὶ μετὰ νόμον ἡμῶν πατέρας ἄγγελοι πρὸς τὸ θεῖον ἀνῆγον ἢ τὸ πρακτέον εἰσηγούμενοι καὶ πρὸς εὐθεῖαν ἀληθείας ὁδὸν ἐκ πλάνης καὶ ζωῆς ἀνιέρου μετάγοντες ἢ τάξεις ἱερὰς ἢ μυστηρίων ὑπερκοσμίων κρυφίας ὁράσεις ἢ θείας τινὰς προαναρρήσεις ὑποφητικῶς ἀναφαίνοντες.

180 C **3.** Εἰ δέ τις φαίη καὶ αὐτόθεν ἀμέσως ἐγγενέσθαι τισὶ τῶν ἁγίων θεοφανείας, μανθανέτω καὶ τοῦτο σαφῶς ἐκ τῶν ἱερωτάτων λογίων ὡς αὐτὸ μὲν ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ κρύφιον «Οὐδεὶς ἑώρακεν» οὐδὲ ὄψεται, θεοφάνειαι δὲ τοῖς ὁσίοις γεγόνασι κατὰ τὰς πρέπουσας θεῷ διὰ δή τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων ἐκφαντορίας. Ἡ πάνσοφος δὲ θεολογία τὴν ὅρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέφαινε τὴν θείαν ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν ὡς δι' αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως καί τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυουμένων. Ταύτας δὲ τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμυοῦντο διὰ
180 D μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων. Ἡ οὐχὶ καὶ τὴν ἱερὰν τοῦ νόμου θεσμοθεσίαν ἡ τῶν λογίων παράδοσις ὡς αὐτόθεν μέν φησιν ἐκ θεοῦ τῷ Μωϋσῇ δεδωρημένην, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀληθῶς
181 A μυήσῃ τὸ θείας αὐτὴν εἶναι καὶ ἱερᾶς ὑποτύπωσιν, διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σαφῶς ἡ θεολογία τὸ δι' ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο θεσμοθετούσης τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι; Καὶ γὰρ οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ὑπερκειμένων τε καὶ ὑφειμένων νοῶν, ἀλλὰ

la divinità, e con amore indeclinabile e accogliendo immaterialmente e in maniera pura le illuminazioni primordiali, si adattano a quelle e posseggono la vita intera nella sua spiritualità. Esse, dunque, partecipano al Divino direttamente e in maniera molteplice e rivelano primariamente e in maniera molteplice i segreti della Tearchia. E perciò più di tutti gli altri si meritano 180 B
per eccellenza la denominazione di angeli[65], per il fatto che l'illuminazione tearchica è primariamente in essi e tramite loro ci vengono comunicate le manifestazioni superiori a noi.

Così allora, come dice la Sacra Scrittura, la Legge è stata data a noi tramite gli angeli[66], e quei nostri gloriosi Padri prima della Legge e dopo la Legge furono condotti a Dio dagli angeli che, o istruendoli su ciò che bisognava fare, li guidavano verso la retta strada della verità allontanandoli dall'errore e dalla vita empia, o manifestavano profeticamente a loro i sacri ordini e le visioni occulte dei misteri sovramondani o certe divine predizioni.

3. Se qualcuno dicesse che Dio stesso è apparso ad alcuni dei 180 C
santi da se stesso senza intermediari[67], sappia apertamente dalla Sacra Scrittura che la natura segreta di Dio, qualunque essa sia, *nessuno ha mai visto né vedrà mai*[68]; le apparizioni divine per i santi sono avvenute secondo manifestazioni convenienti a Dio e per mezzo di visioni sacre e adatte a quelli che le vedono. La Sacra Scrittura, sapientissima, chiama giustamente apparizione divina quella visione che manifestò in se stessa la similitudine divina, descritta come in una formazione di ciò che non ha forma, in quanto coloro che la vedono sono innalzati verso Dio, perché per essa c'è in coloro che vedono un'illuminazione divina e quelli sono santamente iniziati in qualcuna delle cose divine. Ma quei nostri gloriosi Padri venivano iniziati a queste divine visioni per la mediazione delle potenze celesti. La tradi- 180 D
zione della Scrittura non dice forse che la sacra istituzione della Legge fu data direttamente da Dio a Mosè[69] per insegnarci veramente che quella è un'adombrazione di un'altra Legge divina e sacra? Ma anche questo ci insegna chiaramente la Scrittura, cioè che la stessa Legge è pervenuta a noi tramite gli angeli, 181 A
come se l'ordine della divina Legge stabilisse che dai superiori gli inferiori siano elevati alla Divinità. Infatti questa Legge non è sancita soltanto per le intelligenze[70] superiori e inferiori,

κἀν τοῖς ὁμοταγέσιν οὗτος ὁ θεσμὸς ὥρισται παρὰ τῆς πάντων ὑπερουσίου ταξιαρχίας τὸ καθ' ἑκάστην ἱεραρχίαν πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας εἶναι τάξεις τε καὶ δυνάμεις καὶ τῶν ἡττόνων εἶναι τοὺς θειοτέρους μύστας καὶ χειραγωγοὺς ἐπὶ τὴν θείαν προσαγωγὴν καὶ ἔλλαμψιν καὶ κοινωνίαν.

181 B **4.** Ὁρῶ δὲ ὅτι καὶ τὸ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιλανθρωπίας μυστήριον ἄγγελοι πρῶτον ἐμυήθησαν, εἶτα δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς ἡ τῆς γνώσεως χάρις διέβαινεν. Οὕτω γοῦν ὁ θειότατος Γαβριὴλ Ζαχαρίαν μὲν τὸν ἱεράρχην ἐμυσταγώγει τὸ προφήτην ἔσεσθαι τὸν ἐξ αὐτοῦ παρ' ἐλπίδα χάριτι θείᾳ γενησόμενον παῖδα τῆς ἀγαθοπρεπῶς καὶ σωτηρίως τῷ κόσμῳ ἐπιφανησομένης ἀνδρικῆς τοῦ Ἰησοῦ θεουργίας, τὴν δὲ Μαριὰμ ὅπως ἐν αὐτῇ γενήσεται τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον. Ἕτερος δὲ τῶν ἀγγέλων τὸν Ἰωσὴφ ἐξεπαίδευεν ὅπως ἀληθῶς ἐκπεπλήρωται τὰ θειωδῶς ἐπηγγελμένα τῷ προγόνῳ Δαυίδ, ἄλλος δὲ τοὺς ποιμένας ὡς τῇ τῶν πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχίᾳ κεκαθαρμένους
181 C εὐηγγελίζετο, καὶ σὺν αὐτῷ «Πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου» τὴν πολυύμνητον ἐκείνην παρεδίδου τοῖς ἐπὶ γῆς δοξολογίαν. Ἀνανεύσω δὲ καὶ πρὸς τὰς ὑπερτάτας τῶν λογίων φωτοφανείας. Ὁρῶ γὰρ ὅτι καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἡ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ὑπερούσιος αἰτία πρὸς τὸ καθ' ἡμᾶς ἀμεταβόλως ἐληλυθὼς οὐκ ἀποπηδᾷ τῆς ὑπ' αὐτοῦ ταχθείσης τε καὶ αἱρεθείσης ἀνθρωποπρεποῦς εὐταξίας, ἀλλ' εὐπειθῶς ὑποτάττεται ταῖς τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ δι' ἀγγέλων διατυπώσεσιν, καὶ διὰ μέσων αὐτῶν ἀγγέλλεται τῷ Ἰωσὴφ ἡ πρὸς τοῦ πατρὸς οἰκονομηθεῖσα τοῦ υἱοῦ πρὸς Αἴγυπτον ἀναχώρησις καὶ αὖθις ἡ πρὸς τὴν Ἰουδαίαν ἐξ Αἰγύπτου μεταγωγή, καὶ δι' ἀγγέλων αὐτὸν ὁρῶμεν ὑπὸ ταῖς πατρικαῖς θεσμοθεσίαις ταττόμενον. Ἐῶ γὰρ εἰπεῖν ὡς εἰδότι τὰ ταῖς ἱερατικαῖς ἡμῶν παραδόσεσιν ἐκπεφασμένα καὶ περὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ τὸν Ἰησοῦν ἐνισχύσαντος ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς
181 D Ἰησοῦς κατὰ τὴν ἡμῶν σωστικὴν ἀγαθουργίαν εἰς ἐκφαντορικὴν ἐληλυθὼς τάξιν «Ἄγγελος μεγάλης βουλῆς» ἀνηγόρευται. Καὶ γὰρ ὡς αὐτὸς ἀγγελοπρεπῶς φησιν, ὅσα ἤκουσε παρὰ τοῦ πατρὸς ἀνήγγειλεν ἡμῖν.

ma anche per quelli ugualmente ordinati da parte del Principio ordinatore soprasostanziale di tutti gli esseri: cioè che in ogni gerarchia ci debbono essere ordini e funzioni prime, mediane e ultime, e quelli più divini saranno maestri e precettori di quelli inferiori ai fini dell'avvicinamento, dell'illuminazione e della comunione divina.

4. Io poi vedo che gli angeli per primi furono iniziati al divi- 181 B
no mistero dell'amore di Gesù per gli uomini, e quindi la grazia di una simile conoscenza da loro passò a noi. Così dunque il divinissimo Gabriele rivelò occultamente al grande prete Zaccaria che il fanciullo nato da lui per divino favore contro ogni speranza sarebbe stato profeta di questa operazione umana e divina di Gesù, che si sarebbe manifestata in modo benefico e salvifico per il mondo[71]; poi rivelò a Maria come in lei si sarebbe prodotto il divino mistero dell'ineffabile incarnazione[72]. Un altro angelo insegnò a Giuseppe in che modo veramente si erano compiute le promesse divine fatte all'antenato suo Davide[73]. Un altro ancora comunicò la buona novella ai pastori purificati dal loro appartarsi dai più e dalla loro calma interiore e d'accordo con lui *una moltitudine della milizia celeste*[74] tramandò agli uomini quell'inno di gloria molto celebrato sulla terra. Voglio guardare 181 C
inoltre anche verso le più alte apparizioni luminose della Scrittura: vedo infatti che Gesù stesso, causa soprasostanziale degli esseri sovracelesti, dopo essere venuto immutabilmente verso la nostra natura non si sottrae all'ordine conveniente all'umanità stabilito e scelto da lui, ma si sottopone docilmente alle disposizioni di Dio Padre date a opera degli angeli. E per mezzo di questi viene annunciata a Giuseppe la partenza del figlio verso l'Egitto, disposta dal Padre, e poi il ritorno dall'Egitto nella Giudea[75] e noi vediamo che quello, tramite gli angeli, si sottomette alle decisioni del Padre. Tralascio poi di dire, io parlo a chi sa, le cose rivelate alle nostre tradizioni sacerdotali[76] e di parlare dell'angelo che ha confortato Gesù[77], e neppure menziono il fat- 181 D
to che Gesù, mosso dall'operazione benefica e salvifica a nostro favore e venuto nell'ordine dei rivelatori, è chiamato *Angelo del Gran Consiglio*[78]. Infatti, come egli stesso angelicamente dice, annunciò a noi le cose che udì dal Padre[79].

V

196 B Αὕτη μὲν οὖν ἐστιν ὡς καθ' ἡμᾶς ἡ αἰτία τῆς ἀγγελικῆς ἐν τοῖς λογίοις ἐπωνυμίας, ἐρευνῆσαι δὲ ὡς οἶμαι χρὴ δι' ἣν αἰτίαν οἱ θεολόγοι πάσας μὲν ἅμα τὰς οὐρανίας οὐσίας ἀγγέλους καλοῦσι, πρὸς δὲ τὴν ἐκφαντορίαν ἐρχόμενοι τῶν ὑπερκοσμίων αὐτῶν διακοσμήσεων τάξιν ἀγγελικὴν ἰδίως ὀνομάζουσι τὴν συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσαν τὰ θεῖα καὶ οὐράνια τάγματα· πρὸ ταύτης δὲ ὑπερκειμένως τάττουσι τοὺς ἀρχαγγελικοὺς διακόσμους, τάς τε ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τὰς δυνάμεις ὅσας τε τούτων ὑπερβεβηκυίας οὐσίας αἱ τῶν λογίων ἴσασιν ἐκφαντορικαὶ παραδόσεις. Φαμὲν δὲ ὅτι κατὰ πᾶσαν ἱερὰν διακόσμησιν αἱ μὲν ὑπερβεβηκυῖαι τάξεις ἔχουσι καὶ τὰς τῶν ὑφειμένων διακοσμήσεων ἐλλάμψεις καὶ δυνάμεις, ἀμέθεκτοι δὲ τῶν αὐτὰς ὑπερκειμένων εἰσὶν
196 C αἱ τελευταῖαι. Τὰ μὲν οὖν ἁγιώτατα τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν τάγματα καὶ ἀγγέλους καλοῦσιν οἱ θεολόγοι. Καὶ γάρ εἰσιν ἐκφαντορικὰ καὶ αὐτὰ τῆς θεαρχικῆς ἐλλάμψεως. Τὴν τάξιν δὲ τὴν τῶν οὐρανίων νοῶν τελευταίαν οὐκ ἔχει λόγον ἀρχὰς ἢ θρόνους ἢ Σεραφὶμ ὀνομάζειν. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἐν μετουσίᾳ τῶν ὑπερτάτων δυνάμεων, ἀλλ' ὥσπερ αὕτη τοὺς καθ' ἡμᾶς ἐνθέους ἱεράρχας ἀνάγει πρὸς τὰς ἐγνωσμένας αὐτῇ τῆς θεαρχίας αὐγάς, οὕτω καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς οὐσιῶν αἱ πανίεροι δυνάμεις ἀναγωγικαὶ πρὸς τὸ θεῖόν εἰσι τῆς ἀποπληρούσης τὰς ἀγγελικὰς ἱεραρχίας διακοσμήσεως - εἰ μὴ ἄρα τις καὶ τοῦτο φαίη τὸ κοινὰς εἶναι πάσας τὰς ἀγγελικὰς ὀνομασίας κατὰ τὴν πασῶν τῶν οὐρανίων δυνάμεων εἰς τὸ θεοειδὲς καὶ τὴν
196 D ἐκ θεοῦ φωτοδοσίαν ὑφειμένην καὶ προὔχουσαν κοινωνίαν. Ἀλλ' ἵνα μᾶλλον ἡμῖν ὁ λόγος διευκρινηθείη, κατίδωμεν ἱερῶς τὰς ἐν τοῖς λογίοις ἐκπεφασμένας ἁγιοπρεπεῖς ἰδιότητας ἑκάστης οὐρανίας διακοσμήσεως.

Capitolo V[80]

Perché tutte le sostanze celesti sono denominate indistintamente angeli

Questa è secondo me la causa della denominazione angelica 196 B
nella Scrittura: ma bisogna investigare, io credo, per quale motivo i sacri autori chiamano angeli tutte le sostanze celesti, indistintamente, quando, venendo a manifestare gli ordini stessi sovramondani, chiamano propriamente ordine angelico quello che termina e chiude gli ordini divini e celesti. Infatti, prima di questo collocano in posizione superiore le disposizioni degli Arcangeli e i Principati e le Potestà e le Potenze e tutte quelle sostanze superiori a queste che le tradizioni rivelatrici della Scrittura conoscono. Ebbene, noi diciamo che, secondo ogni disposizione sacra, gli ordini superiori hanno le illuminazioni e le virtù degli ordini inferiori, ma quelli inferiori non sono partecipi dei beni posti sopra di loro. Così i sacri autori chiamano 196 C
angeli gli ordini santissimi delle sostanze che sono poste sopra perché anch'esse hanno la possibilità di rivelare l'illuminazione divina. Ma non c'è ragione di chiamare coi nomi di Principati o di Troni o di Serafini l'ultimo ordine delle intelligenze celesti. Infatti, questo non si trova nella partecipazione delle potenze più alte, ma come esso stesso innalza i nostri divini gerarchi verso gli splendori a lui noti della Tearchia, così anche le potenze sacratissime delle sostanze che lo precedono elevano verso il divino la disposizione che compie le gerarchie angeliche. A meno che qualcuno dica che la denominazione di angelo è comune a tutti secondo la comunione sottoposta e sopraeminente di tutte le potenze celesti che partecipano del divino e dell'effusione della luce divina. Ma, affinché più distintamente pro- 196 D
ceda il nostro discorso, consideriamo santamente le proprietà convenienti e sacre di ciascuna disposizione celeste manifestate nella Scrittura.

VI

200 C **1.** Ὅσοι μέν εἰσι καὶ οἷοι τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν οἱ διάκοσμοι καὶ ὅπως αἱ κατ' αὐτοὺς ἱεραρχίαι τελοῦνται, μόνην ἀκριβῶς εἰδέναι φημὶ τὴν θεωτικὴν αὐτῶν τελεταρχίαν, προσέτι καὶ αὐτοὺς ἐγνωκέναι τὰς οἰκείας δυνάμεις τε καὶ ἐλλάμψεις καὶ τὴν ἑαυτῶν ἱερὰν καὶ ὑπερκόσμιον εὐταξίαν. Ἀδύνατον γὰρ ἡμᾶς εἰδέναι τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια καὶ τὰς ἁγιωτάτας αὐτῶν τελειώσεις, εἰ μή που φαίη τις ὅσα δι' αὐτῶν ἡμᾶς ὡς τὰ οἰκεῖα καλῶς εἰδότων ἡ θεαρχία μεμυσταγώγηκεν. Οὐκοῦν ἡμεῖς μὲν οὐδὲν αὐτοκινήτως ἐροῦμεν· ὅσα δὲ τῶν ἀγγελικῶν θεαμάτων ὑπὸ τῶν ἱερῶν θεολόγων ἐθεωρήθη, ταῦτα μυηθέντες ἡμεῖς ὡς οἷοί τέ ἐσμεν ἐκθησόμεθα.

200 D **2.** Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις. Καὶ πρώτην μὲν εἶναί φησι τὴν περὶ θεὸν οὖσαν ἀεὶ καὶ προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἡνῶσθαι παραδεδομένην. Τούς τε γὰρ ἁγιωτάτους θρόνους καὶ τὰ πολυόμματα καὶ πολύπτερα
201 A τάγματα Χερουβὶμ Ἑβραίων φωνῇ καὶ Σεραφὶμ ὠνομασμένα κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα περὶ θεὸν ἀμέσως ἱδρῦσθαί φησι παραδιδόναι τὴν τῶν ἱερῶν λογίων ἐκφαντορίαν. Τὸν τριαδικὸν οὖν τοῦτον διάκοσμον ὡς ἕνα καὶ ὁμοταγῆ καὶ ὄντως πρώτην ἱεραρχίαν ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἔφη καθηγεμών, ἧς οὐκ ἔστιν ἑτέρα θεοειδεστέρα καὶ ταῖς πρωτουργοῖς τῆς θεαρχίας ἐλλάμψεσιν ἀμέσως προσεχεστέρα, δευτέραν δ' εἶναί φησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἐξουσιῶν καὶ κυριοτήτων καὶ δυνάμεων συμπληρουμένην καὶ τρίτην ἐπ' ἐσχάτων τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν τὴν τῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀρχῶν διακόσμησιν.

CAPITOLO VI[81]

Qual è la prima disposizione delle sostanze celesti, quale quella mediana e quale l'ultima

1. Quante siano e quali le disposizioni delle sostanze sovracelesti e come siano costituite le loro gerarchie, dico che lo conosce esattamente solo il loro divino Principio iniziatore[82]: inoltre, dico che essi stessi conoscono le loro proprie potenze e illuminazioni e il loro sacro ordine sovramondano; infatti, è impossibile che noi conosciamo i misteri delle intelligenze sovracelesti e le loro santissime perfezioni, a meno che qualcuno enumeri ciò che la Tearchia ci ha rivelato tramite essi, in quanto conoscono bene le loro proprietà. Dunque, noi non diremo nulla di nostra iniziativa ma, per quanto è possibile, esporremo le visioni angeliche che furono contemplate dai santi e sacri autori così come ce le hanno rivelate. 200 C

2. La Sacra Scrittura ha chiamato con nove nomi manifestativi tutte le sostanze celesti. Il nostro divino iniziatore li divide in tre triplici disposizioni[83] e dice che la prima è quella che sta sempre accanto a Dio e che, secondo la tradizione, è unita a lui strettamente prima di ogni altra e senza intermediari: infatti, i santissimi Troni e gli ordini che hanno molti occhi e molte ali, i cui nomi ebraici sono Cherubini e Serafini, secondo una vicinanza che supera tutte le altre, sono collocati senza intermediari intorno a Dio, e ciò viene tramandato dalla rivelazione dei sacri scritti. Quel nostro glorioso maestro spiega che questa disposizione ternaria forma una sola gerarchia coordinata e veramente prima, di cui nessun altra è più conforme a Dio e più attigua senza intermediari alle illuminazioni prime della Tearchia. La seconda dice che è quella composta dalle Potestà, dalle Dominazioni e dalle Potenze, e la terza dalle ultime gerarchie celesti, ossia dalla disposizione degli Angeli, Arcangeli e Principati. 200 D 201 A

VII

205 B **1.** Ταύτην ἡμεῖς ἀποδεχόμενοι τὴν τῶν ἁγίων ἱεραρχιῶν τάξιν φαμὲν ὅτι πᾶσα τῶν οὐρανίων νοῶν ἐπωνυμία δήλωσιν ἔχει τῆς ἑκάστου θεοειδοῦς ἰδιότητος. Καὶ τὴν μὲν ἁγίαν τῶν Σεραφὶμ ὀνομασίαν φασὶν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας, τὴν δὲ τῶν Χερουβὶμ πλῆθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας. Εἰκότως οὖν ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν πρὸς τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν ἱερουργεῖται τάξιν ἔχουσα τὴν πασῶν ὑψηλοτέραν τῷ περὶ θεὸν ἀμέσως ἱδρῦσθαι καὶ τὰς πρωτουργοὺς θεοφανείας καὶ τελειώσεις εἰς αὐτὴν ὡς ἐγγυτάτην ἀρχικωτέρως διαπορθμεύεσθαι. Θερμαίνοντες γοῦν ὀνομάζονται καὶ θρόνοι καὶ χύσις σοφίας ἐκφαντορικῷ τῶν θεοειδῶν αὐτῶν ἔξεων ὀνόματι. Τὸ μὲν γὰρ ἀεικίνητον αὐτῶν περὶ τὰ θεῖα καὶ ἀκατάληκτον καὶ τὸ θερμὸν
205 C καὶ ὀξὺ καὶ ὑπερζέον τῆς προσεχοῦς καὶ ἀνενδότου καὶ ἀκλινοῦς ἀεικινησίας καὶ τὸ τῶν ὑποβεβηκότων ἀναγωγικῶς καὶ δραστηρίως ἀφομοιωτικὸν ὡς ἀναζέον ἐκεῖνα καὶ ἀναζωπυροῦν ἐπὶ τὴν ὁμοίαν θερμότητα, καὶ τὸ πρηστηρίως καὶ ὁλοκαύτως καθαρτικὸν καὶ τὴν ἀπερικάλυπτον καὶ ἄσβεστον ἔχουσαν ὡσαύτως ἀεὶ φωτοειδῆ καὶ φωτιστικὴν ἰδιότητα, πάσης ἀλαμποῦς σκοτοποιίας ἐλάτειραν οὖσαν καὶ ἀφανιστικὴν ἡ τῶν Σεραφὶμ ἐπωνυμία ἐκφαντορικῶς διδάσκει, ἡ δὲ τῶν Χερουβὶμ τὸ γνωστικὸν αὐτῶν καὶ θεοπτικὸν καὶ τῆς ὑπερτάτης φωτοδοσίας δεκτικὸν καὶ θεωρητικὸν ἐν πρωτουργῷ δυνάμει τῆς θεαρχικῆς εὐπρεπείας καὶ τῆς σοφοποιοῦ μεταδόσεως ἀναπεπλησμένον καὶ κοινωνικὸν ἀφθόνως πρὸς τὰ δεύτερα τῇ χύσει τῆς δωρηθείσης σοφίας, ἡ δὲ τῶν ὑψηλοτάτων καὶ
205 D ἐπηρμένων θρόνων τὸ πάσης ἀμιγῶς ἐξῃρῆσθαι περιπεζίας ὑφέσεως καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ὑπερκοσμίως ἀνωφερὲς καὶ πάσης ἐσχατιᾶς ἀρρεπῶς ἀνῳκισμένον καὶ περὶ τὸν ὄντως ὕψιστον ὁλικαῖς δυνάμεσιν ἀκατασείστως καὶ εὐσταθῶς ἱδρυμένον καὶ τῆς θεαρχικῆς ἐπιφοιτήσεως ἐν ἀπαθείᾳ πάσῃ

CAPITOLO VII[84]

Serafini, cherubini, troni, e la loro prima gerarchia

1. Noi, accettando questo ordine delle sante gerarchie, diciamo che ogni denominazione delle intelligenze celesti esprime la proprietà divina insita in ciascuna di esse. Quelli che conoscono l'ebraico sanno che l'appellativo di Serafini significa o «quelli che ardono» o «quelli che riscaldano», mentre il nome di Cherubini significa «la pienezza della conoscenza» o «la effusione della sapienza»[85]. Giustamente, dunque, la prima delle gerarchie celesti è amministrata dalle sostanze supreme: essa ha l'ordine più alto di tutti perché è collocata senza intermediari presso la Divinità e perché le apparizioni e le perfezioni principali di Dio sono condotte principalmente a quell'ordine appunto perché è il più vicino. Anche i Troni e l'effusione della saggezza si chiamano «ardenti» con un nome che rivela le loro qualità divine. Il nome dei Serafini palesa chiaramente, infatti, il loro sempiterno e incessante movimento intorno alle cose divine e l'ardore e l'acume e il sovrabbondante fervore di questo eterno movimento perpetuo, irremissibile e indeclinabile, e la possibilità di assimilare verso l'alto e in maniera potente gli inferiori, in quanto li riscalda eli brucia per farli giungere a un ardore simile al proprio, e la forza di purificare bruciando e consumando e la proprietà non nascosta e inestinguibile sempre ugualmente luminosa e illuminante che caccia e dissipa ogni tenebra oscura. Invece il nome dei Cherubini indica l'attitudine a conoscere e a contemplare Dio, a ricevere l'illuminazione suprema, a contemplare la bellezza tearchica nella sua potenza primordiale, a riempirsi di una tradizione che rende saggi e a comunicare senza misura l'effusione della sapienza ricevuta a quelli del secondo ordine. Quanto al nome dei Troni altissimi e sovracelesti, esso indica il loro perfetto distacco da ogni soggezione terrestre e la loro tendenza sovramondana verso ciò che è elevato e il loro indeclinabile allontanamento da ogni bassezza e la loro posizione altissima, immobile e stabile con tutte le loro virtù, intorno a quello che è veramente l'Altissimo e la loro attitudine a ricevere la visita della Divinità in uno stato di perfetta impassibilità e

205 B 205 C 205 D

καὶ ἀϋλίᾳ δεκτικὸν καὶ τὸ θεοφόρον καὶ θεραπευτικῶς ἐπὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς ἀναπεπταμένον.

208 A **2.** Αὕτη μὲν ἡ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν ὡς καθ' ἡμᾶς ἐκφαντορία· λεκτέον δὲ τίνα τὴν ἱεραρχίαν αὐτῶν οἰόμεθα. Τὸ μὲν γὰρ ἁπάσης ἱεραρχίας σκοπὸν τῆς θεομιμήτου θεοειδείας ἐξηρτημένον ἀρρεπῶς εἶναι καὶ τὸ διαιρεῖσθαι πᾶσαν ἱεραρχικὴν πραγματείαν εἰς μετοχὴν ἱερὰν καὶ μετάδοσιν καθάρσεως ἀμιγοῦς καὶ θείου φωτὸς καὶ τελεστικῆς ἐπιστήμης ἀρκούντως ἤδη πρὸς ἡμῶν εἰρῆσθαι νομίζω. Νῦν δὲ εἰπεῖν ἀξίως εὔχομαι τῶν ὑπερτάτων νοῶν πῶς ἡ κατ' αὐτοὺς ἱεραρχία διὰ τῶν λογίων ἐκφαίνεται. Ταῖς πρώταις οὐσίαις, αἳ μετὰ τὴν οὐσιοποιὸν αὐτῶν θεαρχίαν ἱδρυμέναι καὶ οἷον ἐν προθύροις αὐτῆς τεταγμέναι πάσης εἰσὶν ἀοράτου καὶ ὁρατῆς ὑπερβεβηκυῖαι γεγονυίας δυνάμεως, οἰκείαν οἰητέον εἶναι καὶ κατὰ πᾶν ὁμοειδῆ τὴν ἱεραρχίαν.

208 B Καθαρὰς μὲν οὖν αὐτὰς ἡγητέον οὐχ ὡς ἀνιέρων κηλίδων καὶ μολυσμῶν ἠλευθερωμένας οὐδ' ὡς προσύλων ἀνεπιδέκτους φαντασιῶν, ἀλλ' ὡς πάσης ὑφέσεως ἀμιγῶς ὑψηλοτέρας καὶ παντὸς ὑποβεβηκότος ἱεροῦ κατὰ τὴν ὑπερτάτην ἁγνότητα πάσαις ταῖς θεοειδεστάταις δυνάμεσιν ὑπεριδρυμένας καὶ τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ ταὐτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένας καὶ τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατά τι μείωσιν οὐδ' ὅλως εἰδυίας ἀλλ'ἄπτωτον ἀεὶ καὶ ἀμετακίνητον ἔχουσας τὴν τῆς οἰκείας θεοειδοῦς ἰδιότητος ἀμιγεστάτην ἵδρυσιν· θεωρητικὰς δὲ αὖθις οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἢ νοερῶν θεωροὺς οὐδὲ ὡς τῇ ποικιλίᾳ τῆς ἱερογραφικῆς θεωρίας ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγομένας, ἀλλ' ὡς

208 C πάσης ἀΰλου γνώσεως ὑψηλοτέρου φωτὸς ἀποπληρουμένας καὶ τῆς τοῦ καλλοποιοῦ καὶ ἀρχικοῦ κάλλους ὑπερουσίου καὶ τριφανοῦς θεωρίας ὡς θεμιτὸν ἀναπιμπλαμένας, τῆς δὲ Ἰησοῦ κοινωνίας ὡσαύτως ἠξιωμένας οὐκ ἐν εἰκόσιν ἱεροπλάστοις μορφωτικῶς ἀποτυποῦσι τὴν θεουργικὴν ὁμοίωσιν, ἀλλ' ὡς

immaterialità e infine di portare Dio e di aprirsi zelantemente ai doni divini.

2. Questo è, secondo noi, il significato dei loro nomi. Ora 208 A
bisogna dire la nostra opinione intorno alla loro gerarchia[86]. Lo scopo di ogni gerarchia è quello di essere legata indeclinabilmente alla deiformità che è imitazione di Dio. Che tutta l'azione gerarchica sia duplice e consti cioè di una santa partecipazione e di una trasmissione della purezza non mescolata e della divina luce e della scienza che rende perfetti, credo che l'abbiamo già detto in maniera sufficiente. Ma ora desidero dire in modo degno delle intelligenze sublimi come la loro gerarchia si manifesta nella Scrittura. Bisogna pensare che le prime sostanze collocate subito dopo la Tearchia che conferisce loro l'essere, e poste, per così dire, nel vestibolo di lei e che sono superiori a ogni virtù creata invisibile e visibile, hanno una gerarchia loro propria e perfettamente uniforme. Dunque si deve pensare che 208 B
esse sono pure, non in quanto liberate da macchie e da contatti immondi, né in quanto non ricevono immagini materiali, ma in quanto senza mescolanza sono al di sopra di qualsiasi bassezza, e sono poste, con tutte le loro virtù divinissime secondo la loro altissima purezza, al di sopra di ogni forma inferiore del sacro, perché si attengano indeclinabilmente all'ordine proprio che si muove da solo e in maniera sempre uguale secondo l'immutabilità dell'amore divino e perché non conoscono affatto una diminuzione verso il peggio in qualche cosa, ma mantengono senza mai alcuna possibilità di caduta e immobilmente la stabilità inalterabile della loro proprietà deiforme. Si dicono poi ugualmente contemplative, non in quanto vedono simboli sensibili o intellettuali, né perché sono innalzate verso il Divino dalla varietà della contemplazione scritturale, ma in quanto sono piene di una luce più alta di ogni conoscenza immateriale e sono anche riempite, per quanto è lecito, della contemplazione della bellezza che rende belli, originaria, soprasostanziale e tre volte 208 C
splendente, e allo stesso modo sono stimate degne di essere in rapporto con Gesù, non in immagini santamente formate che designano figuratamente la somiglianza divina, ma in quanto sono veramente vicine a lui nella prima partecipazione della conoscenza delle sue luci divine e perché è stata data loro in modo

ἀληθῶς αὐτῷ πλησιαζούσας ἐν πρώτῃ μετουσίᾳ τῆς γνώσεως
τῶν θεουργικῶν αὐτοῦ φώτων καὶ μὴν ὅτι τὸ θεομίμητον
αὐταῖς ὑπερτάτως δεδώρηται καὶ κοινωνοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς
ἐφικτὸν ἐν πρωτουργῷ δυνάμει ταῖς θεουργικαῖς αὐτοῦ καὶ
φιλανθρώποις ἀρεταῖς· τετελεσμένας δὲ ὡσαύτως οὐχ ὡς
ποικιλίας ἱερᾶς ἀναλυτικὴν ἐπιστήμην ἐλλαμπομένας, ἀλλ'
ὡς πρώτης καὶ ὑπερεχούσης θεώσεως ἀποπληρουμένας κατὰ
208 D τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις τῶν θεουργιῶν ἐπιστήμην. Οὐ
γὰρ δι' ἄλλων ἁγίων οὐσιῶν, ἀλλὰ πρὸς αὐτῆς τῆς θεαρχίας
ἱεραρχούμεναι τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι τῇ πάντων
ὑπερεχούσῃ δυνάμει καὶ τάξει καὶ πρὸς τὸ πάναγνον καὶ
κατὰ πᾶν ἀρρεπὲς ἱδρύονται καὶ πρὸς τὴν ἄὕλον καὶ νοητὴν
εὐπρέπειαν ὡς θεμιτὸν εἰς θεωρίαν προσάγονται καὶ τοὺς
209 A τῶν θεουργιῶν ἐπιστημονικοὺς λόγους ὡς πρῶται καὶ περὶ
θεὸν οὖσαι μυοῦνται πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ὑπερτάτως
ἱεραρχούμεναι.

3. Τοῦτο γοῦν οἱ θεολόγοι σαφῶς δηλοῦσι τὸ τὰς μὲν
ὑφειμένας τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις πρὸς τῶν
ὑπερβεβηκυιῶν εὐκόσμως ἐκδιδάσκεσθαι τὰς θεουργικὰς
ἐπιστήμας, τὰς δὲ πασῶν ὑψηλοτέρας ὑπ' αὐτῆς τῆς θεαρχίας
209 B ὡς θεμιτὸν τὰς μυήσεις ἐλλάμπεσθαι. Τινὰς μὲν γὰρ αὐτῶν
εἰσάγουσι πρὸς τῶν προτέρων ἱερῶς μυουμένας τὸ «Κύριον
εἶναι τῶν οὐρανίων δυνάμεων» καὶ «Βασιλέα τῆς δόξης»
τὸν εἰς οὐρανοὺς ἀνθρωποπρεπῶς ἀναληφθέντα, τινὰς δὲ
πρὸς αὐτὸν Ἰησοῦν διαπορούσας καὶ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν αὐτοῦ
θεουργίας τὴν ἐπιστήμην μαθητιώσας καὶ ταύτας αὐτὸν
Ἰησοῦν ἀμέσως μυοῦντα καὶ πρωτοδότως αὐταῖς ἐκφαίνοντα
τὴν αὐτοῦ φιλάνθρωπον ἀγαθουργίαν. «Ἐγὼ» γάρ φησι
«διαλέγομαι δικαιοσύνην καὶ κρίσιν σωτηρίου». Ἄγαμαι δὲ
ὅτι καὶ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν αἱ πρῶται καὶ τόσον ἁπάσας
ὑπερκείμεναι τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων ὡς μεσοπετεῖς
209 C εὐλαβῶς ἐφίενται. Καὶ γὰρ οὐκ αὐτόθεν ἐρωτῶσι «Διὰ τί σου
ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια;», πρὸς ἑαυτὰς δὲ διαποροῦσι πρότερον,
ἐνδεικνύμεναι μὲν ὅτι μαθητιῶσι καὶ τῆς θεουργικῆς
γνώσεως ἐφίενται, μὴ προπηδῶσαι δὲ τῆς κατὰ θείαν πρόοδον
ἐνδιδομένης ἐλλάμψεως. Οὐκοῦν ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων νοῶν
ἱεραρχία πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ἱεραρχουμένη τῷ ἐπ'

eccellente l'imitazione della Divinità: partecipano dunque, per quanto è loro possibile, nella loro prima ed efficace potenza, alle virtù divine e benefiche di lui. Similmente si dicono perfette, non perché illuminate da un sapere capace di spiegare punto per punto la varietà delle cose sacre, ma perché riempite di una deificazione originaria ed eccellente, secondo la suprema scienza delle divine operazioni, come si addice agli angeli. Infatti sono iniziate ai sacri misteri, non da altre sostanze sante, ma dalla stessa Tearchia, per il fatto che s'innalzano fino a lei senza intermediari, mediante una potenza e un ordine superiori a tut- 208 D
te le cose e sono collocate nella purità assoluta e nella perfetta stabilità e sono condotte alla contemplazione, per quanto è possibile, della bellezza immateriale e intelligibile. E per prime e in quanto sono le più vicine a Dio vengono iniziate agli insegna- 209 A
menti circa le operazioni divine ed erudite in maniera altissima da colui che è il Principio di ogni perfezione.

3. I sacri autori chiaramente dimostrano che le disposizioni inferiori delle sostanze celesti vengono istruite convenientemente, nelle scienze teurgiche, dalle superiori, mentre le più alte di tutte sono illuminate, per quanto è possibile, dalla stessa Tearchia nelle dottrine sacre. Ci rivelano infatti che alcuni angeli vengono santamente a sapere da quelli superiori che Gesù è il *signore delle potenze celesti e re della gloria*[87] assunto nei cieli sot- 209 B
to forma umana. Altri poi, che espongono i loro dubbi intorno allo stesso Gesù e desiderano conoscere la natura del suo operato divino a nostro favore, sono istruiti direttamente da Gesù stesso che manifesta a loro il suo amore benefico per gli uomini con un dono primordiale[88]. *Io*, infatti dice, *professo la giustizia e il giudizio della salvezza*[89]. Mi meraviglio del fatto che le prime delle sostanze sovracelesti, che sono situate così tanto sopra le altre, desiderano solo timidamente le illuminazioni divine, come gli ordini che stanno a metà. Infatti non gli domandano spontaneamente: *Perché le tue vesti sono rosse?*[90], ma prima esi- 209 C
tano parlando tra loro e dimostrando che desiderano sapere e tendono verso la conoscenza dell'azione divina senza prevenire l'illuminazione data loro dalla processione divina. Allora la prima gerarchia delle intelligenze celesti è iniziata dallo stesso Principio di perfezione, il quale la innalza senza intermediari

αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι τῆς παναγεστάτης καθάρσεως τοῦ ἁπλέτου φωτὸς τῆς προτελείου τελεσιουργίας ἀναλόγως αὐτῇ πληρουμένη καθαίρεται καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται, πάσης μὲν ὑφέσεως ἀμιγὴς πρώτου δὲ φωτὸς πλήρης καὶ πρωτοδότου γνώσεως καὶ ἐπιστήμης μέτοχος ἀποτελουμένη. Συνελὼν δὲ καὶ τοῦτο φαίην ἂν οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ κάθαρσίς ἐστι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις ἡ τῆς θεαρχικῆς
209 D ἐπιστήμης μετάληψις, ἀγνοίας μὲν οἷον ἀποκαθαίρουσα τῇ κατὰ τάξιν ἐνδιδομένῃ γνώσει τῶν τελεωτέρων μυήσεων, φωτίζουσα δὲ αὐτῇ τῇ θείᾳ γνώσει δι' ἧς καὶ καθαίρει τὴν οὐ πρότερον ἐποπτεύσασαν ὅσα νῦν ἐκφαίνεται διὰ τῆς ὑψηλοτέρας ἐλλάμψεως, καὶ τελειοῦσα πάλιν αὐτῷ τῷ φωτὶ τῇ καθ' ἕξιν ἐπιστήμῃ τῶν φανοτάτων μυήσεων.

4. Αὕτη μὲν οὖν ἐστιν ὡς κατ' ἐμὴν ἐπιστήμην ἡ πρώτη τῶν
212 A οὐρανίων οὐσιῶν διακόσμησις ἡ «Κύκλῳ θεοῦ» καὶ περὶ θεὸν ἀμέσως ἑστηκυῖα καὶ ἁπλῶς καὶ ἀκαταλήκτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν κατὰ τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις ἀεικίνητον ἵδρυσιν, πολλὰς μὲν καὶ μακαρίας ὁρῶσα καθαρῶς θεωρίας, ἁπλᾶς δὲ καὶ ἀμέσους μαρμαρυγὰς ἐλλαμπομένη, καὶ θείας τροφῆς ἀποπληρουμένη πολλῆς μὲν τῇ πρωτοδότῳ χύσει μιᾶς δὲ τῇ ἀποικίλτῳ καὶ ἑνοποιῷ τῆς θεαρχικῆς ἑστιάσεως ἑνότητι, πολλῆς δὲ κοινωνίας θεοῦ καὶ συνεργίας ἠξιωμένη τῇ πρὸς αὐτὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιώσει τῶν καλῶν ἕξεών τε καὶ ἐνεργειῶν, πολλὰ δὲ τῶν θείων ὑπερκειμένως γινώσκουσα καὶ θεαρχικῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ θεμιτὸν γινομένη. Διὸ καὶ ὕμνους αὐτῆς ἡ θεολογία τοῖς ἐπὶ γῆς παραδέδωκεν ἐν οἷς ἱερῶς ἀναφαίνεται τὸ τῆς ὑπερτάτης
212 B αὐτῆς ἐλλάμψεως ὑπερέχον. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῆς αἰσθητῶς εἰπεῖν «Ὡς φωνὴ ὑδάτων» ἀναβοῶσιν «Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ», οἱ δὲ τὴν πολυύμνητον ἐκείνην καὶ σεβασμιωτάτην ἀνακράζουσι θεολογίαν «Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ». Ταύτας δὲ τὰς ὑπερτάτας τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑμνολογίας ἤδη

fino a lui, e, riempita in modo a lei proporzionato di una purificazione santissima dovuta alla luce copiosa dell'opera della perfezione perfetta in antecedenza, viene purificata, illuminata e resa perfetta, non contaminata da alcuna bassezza, piena di luce prima e resa perfetta in quanto partecipa alla conoscenza primordiale e alla scienza. In poche parole, io direi in maniera esatta che la purificazione, l'illuminazione e la perfezione sono il frutto del ricevere la scienza tearchica, in quanto questa purifica dall'ignoranza con la conoscenza, data proporzionalmente a ciascuno, dei misteri più perfetti; inoltre, illumina mediante questa stessa cognizione divina per mezzo della quale compie 209 D
anche la purificazione dell'intelligenza, che prima non riusciva a contemplare quelle cose, che ora si fanno manifeste attraverso un'illuminazione più alta, e perfeziona nuovamente con la stessa luce, cioè con la scienza stabile dei misteri più splendenti.

4. Questa, dunque, per quanto è possibile sapere, è la prima disposizione delle sostanze celesti, quella che, senza intermediari, sta attorno e vicino a Dio, che semplicemente e incessan- 212 A
temente danza attorno all'eterna conoscenza di lui secondo la suprema stabilità, come è possibile negli angeli, che si muove eternamente, che vede con occhi puri molte e beate visioni, che è illuminata da semplici e immediati splendori e riempita di divino nutrimento, che è molteplice per l'effusione del primo dono e unico per l'unità invariabile e unificata del banchetto tearchico[91]. Essendo tale gerarchia stimata degna di una grande comunione con Dio e di una collaborazione con lui per l'assimilazione a lui, per quanto è possibile, delle belle abitudini e operazioni, essa possiede in maniera superiore la conoscenza di molte cose divine e, per quanto è permesso, si trova a partecipare della scienza e della conoscenza divine. Perciò la Sacra Scrittura ha tramandato agli uomini anche inni che la riguardano, nei quali santamente appare la superiorità della sua stessa eccellentissima illuminazione. Alcuni, infatti, per parlare in ma- 212 B
niera comprensibile ai nostri sensi, gridano, *simili al fremito di molte acque*[92]: *Benedetta sia la gloria del Signore dal suo luogo*[93]; altri intonano l'inno teologico molto lodato e venerabilissimo: *Santo, Santo, Santo il Signore Sabaoth, tutta la terra è piena della sua gloria*[94]. Questi altissimi cantici degli spiriti sovracelesti li

μὲν ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων ὕμνων ὡς ἐφικτὸν ἀνεπτύξαμεν καὶ εἴρηται περὶ τούτων ἐν ἐκείνοις ὡς καθ' ἡμᾶς ἱκανῶς, ἀφ' ὧν εἰς ὑπόμνησιν ἀρκεῖ φάναι τοσοῦτον κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ὅτι τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην ἡ πρώτη διακόσμησις ὡς θεμιτὸν ἐλλαμφθεῖσα πρὸς τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος, ταύτης
212 C ὡς ἀγαθοειδὴς ἱεραρχία καὶ τοῖς μετ' αὐτὴν ἐξῆς μεταδέδωκεν, ἐκεῖνο κατ' ἐπιτομὴν εἰπεῖν ὑφηγουμένη τὸ τὴν σεβασμίαν αὐτὴν καὶ ὑπερεύφημον καὶ πανεύφημον θεαρχίαν θεμιτὸν εὐλόγως εἶναι πρὸς τῶν θεοδόχων ὡς ἐφικτὸν γινώσκεσθαι καὶ ὑμνεῖσθαι νοῶν (οὗτοι γάρ εἰσιν ὡς θεοειδεῖς οἱ θεῖοι «Τόποι» τῆς θεαρχικῆς ὡς τὰ λόγιά φησι «καταπαύσεως») καὶ μὴν ὅτι μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος ἀπὸ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς διεῖσα τὴν ἀγαθωτάτην αὐτῆς ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν ὡς πάσης οὐσίας ὑπεράρχιος
212 D ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ πάντων ὑπερουσίως ἀσχέτῳ συνοχῇ περιδεδραγμένη.

abbiamo già spiegati, per quanto è possibile, nella trattazione relativa agli inni divini[95] e in quei capitoli, per quanto stava in me, si è parlato a sufficienza di quelli; da questi inni basti trarre per sollecitare alla memoria, nella presente circostanza, il concetto che la prima disposizione, per quanto è possibile, essendo illuminata nella scienza teologica da parte della bontà tearchica, ha tramandato questa anche a coloro che vengono dopo di lei in quanto gerarchia buona e, per dirla in breve, insegna loro 212 C
che è giusto che la stessa venerabile Tearchia, superiore a ogni lode e degna di ogni lode, razionalmente sia conosciuta, per quanto possibile, e celebrata dalle intelligenze che accolgono Dio. Questi, infatti, in quanto simili a Dio, sono i *luoghi* divini *del riposo* tearchico, come dice la Scrittura[96]. E anche insegna che la Tearchia è monade e unità triipostatica che estende dalle sostanze sovracelesti fino alle estreme parti della terra la sua sommamente benefica provvidenza su tutti gli esseri in quanto principio superprincipale e causa di ogni sostanza e in quanto 212 D
contiene tutte le cose soprasostanzialmente con un abbraccio irrefrenabile[97].

VIII

237 B **1.** Μετιτέον δὲ νῦν ἡμῖν ἐπὶ τὴν μέσην τῶν οὐρανίων νοῶν διακόσμησιν τὰς κυριότητας ἐκείνας ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς ὡς ἐφικτὸν ἐποπτεύουσι καὶ τὰ ὄντως δυνατὰ θεάματα τῶν
237 C θείων ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Καὶ γὰρ ἑκάστη τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν ἐπωνυμία τὰς θεομιμήτους αὐτῶν ἐμφαίνει τοῦ θεοειδοῦς ἰδιότητας. Τῶν μὲν οὖν ἁγίων κυριοτήτων τὴν ἐκφαντορικὴν ὀνομασίαν οἶμαι δηλοῦν ἀδούλωτόν τινα καὶ πάσης ὑποπεζίας ὑφέσεως ἐλευθέραν ἀναγωγὴν οὐδεμιᾷ τῶν τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων οὐδενὶ τρόπῳ καθόλου κατακλινομένην, αὐτὴν ἐλευθεροπρεπῶς ὡς ἀμείλικτον κυριότητα πάσης μειωτικῆς δουλοποιίας ὑπερκειμένην, ἀνένδοτον ὑφέσει πάσῃ καὶ ἐξῃρημένην ἀπάσης ἀνομοιότητος, τῆς ὄντως κυριότητος καὶ κυριαρχίας ἀκαταλήκτως ἐφιεμένην καὶ πρὸς τὴν αὐτῆς κυρίαν ἐμφέρειαν ὡς ἐφικτὸν ἑαυτήν τε καὶ τὰ μετ᾽ αὐτὴν ἀγαθοειδῶς διαπλάττουσαν, πρὸς οὐδὲν τῶν εἰκῇ δοκούντων, ἀλλὰ πρὸς τὸ κυρίως ὂν ὁλικῶς ἐπεστραμμένην καὶ κυριαρχικῆς ἀεὶ θεοειδείας ἐν μετουσίᾳ
237 D κατὰ τὸ δυνατὸν αὐτῇ γινομένην· τὴν δὲ τῶν ἁγίων δυνάμεων ἀρρενωπόν τινα καὶ ἀκατάσειστον ἀνδρείαν εἰς πάσας τὰς
240 A κατ᾽ αὐτὴν θεοειδεῖς ἐνεργείας, πρὸς μηδεμίαν ὑποδοχὴν τῶν ἐνδιδομένων αὐτῇ θεαρχικῶν ἐλλάμψεων ἀδρανῶς ἐξασθενοῦσαν, δυνατῶς ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένην οὐκ ἀπολείπουσαν ἑαυτῆς ἀνανδρίᾳ τὴν θεοειδῆ κίνησιν ἀλλ᾽ ἀρρεπῶς ἀφορῶσαν εἰς τὴν ὑπερούσιον καὶ δυναμοποιὸν δύναμιν καὶ ταύτης εἰκόνα δυναμοειδῆ κατὰ τὸ ἐφικτὸν γινομένην καὶ πρὸς μὲν αὐτὴν ὡς ἀρχιδύναμον δυνατῶς ἐπεστραμμένην, πρὸς δὲ τὰ δεύτερα δυναμοδότως καὶ θεοειδῶς προϊοῦσαν· τὴν δὲ τῶν ἁγίων ἐξουσιῶν, τὴν ὁμοταγῆ τῶν θείων κυριοτήτων καὶ δυνάμεων, τὴν εὔκοσμον καὶ ἀσύμφυρτον περὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς εὐταξίαν καὶ τὸ τεταγμένον τῆς

CAPITOLO VIII[98]

Dominazioni, potenze, potestà, e la loro gerarchia, che è quella di mezzo

1. Dobbiamo ora passare alla disposizione delle intelligenze 237 B
che sta in mezzo, noi che contempliamo, per quanto è possibile, con occhi sovramondani quelle Dominazioni e le visioni veramente potenti delle divine Potestà e Potenze. Infatti, ciascun nome delle sostanze superiori a noi manifesta le loro proprietà 237 C
imitatrici di Dio e che a Lui si conformano. Io credo che la denominazione rivelatrice delle sante Dominazioni significhi una elevazione non servile e libera da ogni desiderio di ciò che sta in basso e che in nessun modo essa sia del tutto sottoposta ad alcuna delle dissimilitudini tiranniche[99], ma che sia invece convenientemente libera come dominazione inflessibile, posta al di sopra di ogni servitù umiliante, incapace di qualsiasi decadenza, distaccata da qualsiasi dissimilitudine, desiderosa incessantemente della vera dominazione e del principio di ogni dominazione: essa conforma in maniera buona secondo la capacità di rendersi simili, per quanto è possibile, se stessa e gli esseri inferiori; e non si volge verso nessuna delle cose che appaiono vanamente, ma 237 D
verso ciò che esiste veramente e in maniera totale, e diventa, per quanto è possibile, partecipe del principio costante e divino di ogni dominazione. Il nome delle sante Potenze indica una certa forza virile e inconcussa in tutte le operazioni divine conformi a lei, virilità che mai s'indebolisce per qualsivoglia accettazione 240 A
delle luci tearchiche concessele e che è condotta potentemente alla somiglianza con il Divino; né mai abbandona per sua propria debolezza il movimento divino, ma inflessibilmente guarda verso la Potenza soprasostanziale e operatrice di virtù e diventa un'immagine potente, per quanto è possibile, di questa virtù; è decisamente rivolta verso di quella, come virtù primordiale, procedendo verso gli esseri che seguono con grande elargizione di potenza in modo divino. Il nome poi delle sante Potestà indica un ordine uguale a quello delle Dominazioni e delle Potenze divine, cioè la disposizione bene adorna e per nulla confusa a ricevere le cose divine, e significa che esiste un ordine del potere sovramondano

ὑπερκοσμίου καὶ νοερᾶς ἐξουσιότητος οὐ τυραννικῶς ἐπὶ τὰ χείρω ταῖς ἐξουσιαστικαῖς δυνάμεσιν ἀποκεχρημένης ἀλλ'
240 B ἀκρατήτως ἐπὶ τὰ θεῖα μετ' εὐταξίας ἀναγομένης τε καὶ τὰ μετ' αὐτὴν ἀγαθοειδῶς ἀναγούσης, καὶ πρὸς τὴν ἐξουσιοποιὸν ἐξουσιαρχίαν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένης καὶ ταύτην ὡς δυνατὸν ἀγγέλοις ἀναλαμπούσης ἐν ταῖς κατ' αὐτὴν εὐκόσμοις τάξεσι τῆς ἐξουσιαστικῆς δυνάμεως. Ταύτας ἔχουσα τὰς θεοειδεῖς ἰδιότητας ἡ μέση τῶν οὐρανίων νοῶν διακόσμησις καθαίρεται μὲν καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται καθ' ὃν εἴρηται τρόπον ὑπὸ τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων ἐνδιδομένων αὐτῇ δευτέρως διὰ τῆς πρώτης ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως καὶ διὰ μέσης ἐκείνης δευτεροφανῶς διαπορθμευομένων.

240 C **2.** Ἀμέλει τὴν δι' ἄλλου λεγομένην φοιτᾶν εἰς ἄλλον ἄγγελον ἀκοὴν σύμβολον ποιησόμεθα τῆς πόρρωθεν ἐπιτελουμένης καὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀμυδρουμένης εἰς δευτέρωσιν τελειώσεως. Ὡς γὰρ οἱ δεινοὶ περὶ τὰς ἱερὰς ἡμῶν τελετάς φασι τὰς αὐτοφανεῖς τῶν θείων ἀποπληρώσεις τῶν δι' ἑτέρων θεοπτικῶν μεθέξεων εἶναι τελεωτέρας, οὕτως οἶμαι καὶ τῶν ἀγγελικῶν τάξεων τὴν ἄμεσον μετουσίαν τῶν πρώτως ἐπὶ θεὸν ἀνατεινομένων ἐναργεστέραν εἶναι τῶν διὰ μεσότητος ἀποτελουμένων. Διὸ καὶ πρὸς τῆς ἡμῶν ἱερατικῆς παραδόσεως τελεστικαὶ καὶ φωτουργοὶ καὶ καθαρτικαὶ δυνάμεις οἱ πρῶτοι νόες ὀνομάζονται τῶν ὑφειμένων ὡς δι' αὐτῶν ἐπὶ τὴν πάντων ὑπερούσιον ἀρχὴν ἀναγομένων καὶ τῶν τελεταρχικῶν καθάρσεων καὶ φωτισμῶν καὶ τελειώσεων ἐν μετουσίᾳ κατὰ
240 D τὸ αὐτοῖς θεμιτὸν γινομένων. Τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου τῇ θείᾳ ταξιαρχίᾳ θεοπρεπῶς νενομοθετημένον τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα τῶν θεαρχικῶν μετέχειν ἐλλάμψεων. Εὑρήσεις δὲ τοῦτο καὶ πολλαχοῦ τοῖς θεολόγοις ἐκπεφασμένον. Ἡνίκα γὰρ ἡ θεία καὶ πατρικὴ φιλανθρωπία τὸν Ἰσραὴλ ἐπιστρεπτικῶς ὑπὲρ τῆς ἱερᾶς αὐτοῦ σωτηρίας παιδεύσασα καὶ τιμωροῖς καὶ ἀτιθάσοις ἔθνεσιν εἰς ἐπανόρθωσιν ἐκδεδωκυῖα τῇ
241 A παντοίᾳ τῶν προνοουμένων ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταγωγῇ καὶ τῆς αἰχμαλωσίας ἠφίει καὶ πρὸς τὴν προτέραν ἐπιεικῶς ἐπανῆγεν εὐπάθειαν, ὁρᾷ τῶν θεολόγων εἷς ὁ Ζαχαρίας ἕνα τῶν πρώτων ὡς οἶμαι καὶ περὶ θεὸν ἀγγέλων (κοινὸν

e intellettuale e che esso non abusa tirannicamente delle potenze del suo potere nei riguardi delle cose inferiori, ma che si innalza continuamente e ordinatamente verso le cose divine, e infine che esso eleva benignamente gli esseri che lo seguono assimilandosi, per quanto è lecito, al Principio delle potenze che produce il potere. Il medesimo fa risplendere questo potere, per quanto lo pos- 240 B
sano gli angeli, negli ordini bene disposti della potenza potente. La disposizione di mezzo delle intelligenze celesti, avendo queste proprietà deiformi, è purificata, illuminata e resa perfetta, come si è detto, dalle illuminazioni della Tearchia, concessele, in secondo luogo, attraverso la disposizione della prima gerarchia trasmessa attraverso quella seconda disposizione con una luce minore.

2. Pertanto, il fatto che la parola detta passi da un angelo all'al- 240 C
tro noi lo stimeremo come un simbolo della perfezione perfetta che viene da lontano e che si oscura passando dalla prima alla seconda perfezione. Infatti, come coloro che conoscono bene i nostri sacri misteri dicono che le pienezze splendenti di per se stesse delle cose divine sono più perfette delle partecipazioni contemplative ottenute per mezzo di intermediari[100], così io credo che la partecipazione immediata degli ordini angelici che tendono in primo luogo verso Dio sia più evidente di quelle ottenute con una mediazione. Perciò, anche secondo la nostra tradizione sacerdotale, i primi spiriti sono chiamati potenze perfettive, illuminative e purificative degli spiriti inferiori perché a opera loro essi sono innalzati al Principio soprasostanziale di tutte le cose e sono resi partecipi, per quanto è loro possibile, delle purificazioni e illuminazioni e perfezioni divine. Infatti, universalmente è stato 240 D
decretato in maniera sacra dal capo della divina gerarchia il fatto che le cose che stanno al secondo posto partecipino alle illuminazioni divine a opera di quelle che stanno al primo posto. E tu troverai che ciò è stato in più luoghi manifestato dai sacri autori. Così avvenne che la bontà divina e paterna, dopo aver educato Israele per convertirlo riconducendolo alla sacra salvezza e averlo messo, per la sua correzione, nelle mani di popoli vendicatori e crudeli, per convertire al bene con ogni mezzo coloro dei quali ha 241 A
cura, lo ha liberato dalle cattività e richiamato in modo clemente verso l'antica felicità. Uno dei sacri autori, Zaccaria, vede uno dei primi angeli, io credo, vicini a Dio (infatti, come ho detto, la

γὰρ ὡς ἔφην ἐστὶ πᾶσι τὸ τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας) πρὸς αὐτοῦ θεοῦ μαθόντα τοὺς περὶ τούτου «Παρακλητικοὺς» ὡς εἴρηται «λόγους», ἕτερον δὲ τῶν ὑφειμένων ἀγγέλων πρὸς ὑπάντησιν τοῦ πρώτου προπορευόμενον ὡς πρὸς ἐλλάμψεως ὑποδοχὴν καὶ μετάληψιν, εἶτα πρὸς αὐτοῦ τὴν θείαν βουλὴν ὡς πρὸς ἱεράρχου μυούμενον καὶ τὸ μυῆσαι τὸν θεολόγον ἐπιτρεπόμενον ὅτι «Κατακάρπως κατοικηθήσεται Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ πλήθους ἀνθρώπων». Ἕτερος δὲ τῶν θεολόγων Ἰεζεκιὴλ
241 B καὶ πρὸς αὐτῆς φησι τοῦτο πανιέρως νενομοθετῆσθαι τῆς τοῖς Χερουβὶμ ἐπιβεβηκυίας ὑπερενδόξου θεότητος. Τὸν γὰρ Ἰσραὴλ ὡς εἴρηται πατρικῇ φιλανθρωπίᾳ διὰ παιδείας ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετάγουσα δικαιοσύνῃ θεοπρεπεῖ τῶν ὑπευθύνων ἀποκρίνεσθαι τοὺς ἀνευθύνους ἐδικαίωσε· τοῦτο μυεῖται πρῶτος μετὰ τὰ Χερουβὶμ ὁ τὴν ὀσφῦν σαπφείρῳ διεζωσμένος ὃς τὸν ποδήρη κατὰ σύμβολον ἱεραρχικὸν ἐνδεδύκει, τοὺς δὲ λοιποὺς ἀγγέλους, οἳ τοὺς πελέκεις εἶχον, ἡ θεία ταξιαρχία κελεύει πρὸς τοῦ προτέρου μυεῖσθαι τὴν περὶ τούτου θεοκρισίαν. Τῷ μὲν γὰρ ἔφη μέσην διελθεῖν τὴν Ἰερουσαλὴμ καὶ δοῦναι σημεῖον εἰς τὰ μέτωπα τῶν ἀνευθύνων ἀνδρῶν, τοῖς ἄλλοις δὲ «Πορεύεσθε εἰς τὴν πόλιν ὀπίσω αὐτοῦ καὶ κόπτετε καὶ μὴ φείδεσθε τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν», «ἐπὶ δὲ πάντας
241 C ἐφ' οὗ ἐστι τὸ σημεῖον μὴ ἐγγίσητε». Τί ἄν τις εἴποι περὶ τοῦ φήσαντος ἀγγέλου τῷ Δανιὴλ «Ἐξῆλθεν ὁ λόγος» ἢ περὶ αὐτοῦ τοῦ πρώτου τὸ πῦρ ἐκ μέσου τῶν Χερουβὶμ ἀνειληφότος ἢ τὸ τούτου περισσότερον εἰς εὐταξίας ἀγγελικῆς ἀπόδειξιν ὅτι τὰ Χερουβὶμ ἐμβάλλει τὸ πῦρ εἰς τὰς χεῖρας τοῦ τὴν ἁγίαν στολὴν ἐνδεδυκότος ἢ περὶ τοῦ κεκληκότος τὸν θειότατον Γαβριὴλ καὶ φήσαντος αὐτῷ «Συνέτισον ἐκεῖνον τὴν ὅρασιν» ἢ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων εἴρηται περὶ τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν θεοειδοῦς εὐκοσμίας, πρὸς ἣν ἡ τῆς παρ' ἡμῖν ἱεραρχίας εὐταξία κατὰ τὸ δυνατὸν ἀφομοιουμένη τὴν ἀγγελικὴν εὐπρέπειαν ὡς ἐν εἰκόσιν ἔξει, τυπουμένη δι' αὐτῆς καὶ ἀναγομένη πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἁπάσης ἱεραρχίας ταξιαρχίαν;

denominazione angelica è comune a tutti), che apprende da Dio stesso, come si trova detto, *le parole consolatrici*[101] intorno a questo fatto; poi vede un altro angelo dell'ordine inferiore avanzare incontro al primo per ricevere e partecipare la sua illuminazione; poi vede quello istruito da lui nel divino consiglio come da parte di un sommo sacerdote e volto a far sapere al sacro autore che *Gerusalemme sarà abitata fruttuosamente da molti uomini*[102]. Un altro sacro autore, Ezechiele, dice che questa cosa è stata sancita in maniera sacrosanta dalla stessa Divinità supergloriosa che sorpassa 241 B
i Cherubini. Infatti, con bontà paterna, come si è detto, questa Divinità, volendo mediante la disciplina condurre Israele verso il meglio, stabilì che con una giustizia conveniente a Dio fossero distinti dai colpevoli gli innocenti. Dopo i Cherubini, è istruito in questo per primo colui che era cinto ai lombi da uno zaffiro e che indossava, secondo il simbolo della sua sacra funzione, una veste lunga[103]. Il santo Principio divino comanda agli altri angeli, che avevano delle scuri, di ricevere istruzioni dal primo riguardo al divino giudizio intorno a ciò. Al primo disse infatti di passare in mezzo a Gerusalemme e di marcare il segno sulle fronti degli uomini innocenti e agli altri disse: *Avanzate nella città seguendolo e percuotete, senza risparmiare i vostri occhi; non avvicinatevi invece a tutti coloro che recano quel segno*[104]. Che cosa si potrebbe dire 241 C
dell'angelo che ha detto a Daniele: *ti è uscita la parola*[105], o di colui che per primo ha preso il fuoco dal mezzo dei Cherubini? Oppure, ciò che è ancora più probante circa la disposizione dell'ordine angelico, che dirò del fatto che i Cherubini mettono il fuoco nelle mani di chi ha indossato la sacra veste?[106] Oppure, di chi ha chiamato il divinissimo Gabriele e gli ha detto: *fa' che quello capisca la visione?*[107] O, infine, di tutte le altre cose che sono state dette dai santi sacri autori circa l'ordine conforme a Dio delle gerarchie celesti? L'ordine della nostra gerarchia, imitando questa immagine, per quanto è possibile, ed essendo formata sulla sua impronta e innalzata al Principio soprasostanziale di ogni gerarchia, avrà come in figura la bellezza angelica.

IX

257 B **1.** Λοιπὸς ἡμῖν εἰς θεωρίαν ἱερὰν διάκοσμος ὁ τὰς ἀγγελικὰς συγκλείων ἱεραρχίας ὁ πρὸς τῶν θεοειδῶν ἀρχῶν ἀρχαγγέλων τε καὶ ἀγγέλων διακοσμούμενος. Καὶ πρώτας μὲν εἰπεῖν ἀναγκαῖον οἶμαι κατὰ τὸ ἐμοὶ δυνατὸν τὰς τῶν ἁγίων αὐτῶν ἐπωνυμιῶν ἐκφαντορίας. Ἐκφαίνει γὰρ ἡ μὲν τῶν οὐρανίων ἀρχῶν τὸ θεοειδῶς ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν μετὰ τάξεως ἱερᾶς καὶ ταῖς ἀρχικαῖς πρεπωδεστάτης δυνάμεσι καὶ τὸ πρὸς τὴν ὑπεράρχιον ἀρχὴν αὐτάς τε ὁλικῶς ἐπεστράφθαι καὶ ἑτέρων ἀρχικῶς ἡγεῖσθαι καὶ τὸ πρὸς αὐτὴν ἐκείνην ὡς δυνατὸν ἀποτυποῦσθαι τὴν ἀρχοποιὸν ἀρχὴν ἀναφαίνειν τε τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς ταξιαρχίαν τῇ τῶν ἀρχικῶν εὐκοσμίᾳ δυνάμεων.

257 C **2.** Ἡ δὲ τῶν ἁγίων ἀρχαγγέλων ὁμοταγὴς μέν ἐστι ταῖς οὐρανίαις ἀρχαῖς· ἔστι γὰρ αὐτῶν τε καὶ τῶν ἀγγέλων ὡς ἔφην ἱεραρχία μία καὶ διακόσμησις. Πλὴν ἐπείπερ οὐκ ἔστιν ἱεραρχία μὴ καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις ἔχουσα, ἡ τῶν ἀρχαγγέλων ἁγία τάξις κοινωνικῶς τῇ ἱεραρχικῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβάνεται. Ταῖς τε γὰρ ἁγιωτάταις ἀρχαῖς κοινωνεῖ καὶ τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις, ταῖς μὲν ὅτι πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἀρχὴν ἀρχικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς αὐτὴν ὡς ἐφικτὸν ἀποτυποῦται καὶ τοὺς ἀγγέλους ἑνοποιεῖ κατὰ τὰς εὐκόσμους αὐτῆς καὶ τεταγμένας καὶ ἀοράτους ἡγεμονίας, τοῖς δὲ ὅτι καὶ τῆς ὑποφητικῆς ἐστι τάξεως, τὰς θεαρχικὰς ἐλλάμψεις ἱεραρχικῶς διὰ τῶν πρώτων
257 D δυνάμεων ὑποδεχομένη καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτὰς ἀγαθοειδῶς ἀγγέλλουσα καὶ δι' ἀγγέλων ἡμῖν ἀναφαίνουσα κατὰ τὴν ἱερὰν ἑκάστου τῶν θείως ἐλλαμπομένων ἀναλογίαν. Οἱ γὰρ ἄγγελοι,
260 A καθὼς ἤδη προειρήκαμεν, συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσιν τὰς ὅλας τῶν οὐρανίων νοῶν διακοσμήσεις, κατὰ τὸ τελευταῖον ὡς ἐν οὐρανίαις οὐσίαις ἔχοντες τὴν ἀγγελικὴν ἰδιότητα καὶ μᾶλλον πρὸς ἡμῶν ἄγγελοι παρὰ τοὺς προτέρους οἰκειότερον ὀνομαζόμενοι ὅσῳ καὶ περὶ τὸ ἐμφανέστερον αὐτοῖς ἐστιν ἡ

Capitolo IX[108]

Principati, arcangeli, angeli, e la loro gerarchia, che è l'ultima

1. Rimane a noi per la sacra contemplazione la disposizione che chiude le gerarchie angeliche, quella che è adornata dai Principati conformi a Dio, dagli Arcangeli e dagli Angeli. E io credo che anzitutto sia necessario dire, per quanto mi è possibile, le spiegazioni dei loro santi nomi. Il nome di Principati celesti significa la loro forza divina di comandare e di guidare con un ordine sacro e convenientissimo alle potenze destinate a comandare, e la loro capacità di volgersi completamente al Principio che supera ogni principio, nonché quella di condurre gli altri con il loro comando e infine di modellarsi, per quanto possono, secondo quel Principio che è causa dei Principati e di cui manifestano pure l'ordine soprasostanziale mediante l'armonia delle potenze che li guidano[109]. 257 B

2. La disposizione dei santi Arcangeli ha lo stesso grado gerarchico dei Principati celesti. Infatti, come ho detto, una sola è la gerarchia e la disposizione di loro e degli Angeli. Ma siccome non esiste gerarchia che non abbia virtù situate in principio, in mezzo e in fine, l'ordine santo degli Arcangeli, in maniera comune alla medietà gerarchica, abbraccia qualche cosa delle due estremità e ha rapporto con i santissimi Principati e con i santi Angeli; con gli uni, nel senso che si volge principalmente verso il Principio soprasostanziale e, per quanto è possibile, si forma a sua misura e coaduna gli Angeli secondo i principi egemonici, armoniosi, ordinati e invisibili di lui; con gli altri, nel senso che è cosa propria dell'ordine interpretativo ricevere l'illuminazione tearchica gerarchicamente attraverso le prime potenze, annunciarle agli Angeli benignamente e mediante gli Angeli manifestarle a noi, secondo la santa capacità di ciascuno a ricevere la illuminazione dei segreti divini. Infatti gli Angeli, come già abbiamo detto, terminano e completano tutte le disposizioni delle intelligenze celesti, poiché in mezzo alle sostanze celesti sono quelli che posseggono nel grado più basso la proprietà angelica e sono chiamati angeli da noi molto più propriamente che non quelli che sono a loro superiori, in quanto hanno una posizione 257 C 257 D 260 A

ἱεραρχία καὶ μᾶλλον περικόσμιος. Τὴν μὲν γὰρ ὑπερτάτην ὡς εἴρηται διακόσμησιν ὡς τῷ κρυφίῳ πρωτοταγῶς πλησιάζουσαν κρυφιοειδῶς οἰητέον ἱεραρχεῖν τῆς δευτέρας, τὴν δὲ δευτέραν, ἣ συμπληροῦται πρὸς τῶν ἁγίων κυριοτήτων καὶ δυνάμεων καὶ ἐξουσιῶν, τῆς τῶν ἀρχῶν καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀγγέλων ἱεραρχίας ἡγεῖσθαι, τῆς πρώτης μὲν ἱεραρχίας ἐμφανέστερον, τῆς δὲ μετ' αὐτὴν κρυφιοειδέστερον, τὴν δὲ τῶν ἀρχῶν καὶ
260 B ἀρχαγγέλων καὶ ἀγγέλων ἐκφαντορικὴν διακόσμησιν ταῖς ἀνθρωπίναις ἱεραρχίαις δι' ἀλλήλων ἐπιστατεῖν, ἵν' ᾖ κατὰ τάξιν ἡ πρὸς θεὸν ἀναγωγὴ καὶ ἐπιστροφὴ καὶ κοινωνία καὶ ἕνωσις καὶ μὴν καὶ ἡ παρὰ θεοῦ πάσαις ταῖς ἱεραρχίαις ἀγαθοπρεπῶς ἐνδιδομένη καὶ κοινωνικῶς ἐπιφοιτῶσα μετ' εὐκοσμίας ἱερωτάτης πρόοδος. Ἔνθεν ἡ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν ἀγγέλοις ἀπονενέμηκεν, ἄρχοντα τοῦ Ἰουδαίων λαοῦ τὸν Μιχαὴλ ὀνομάζουσα καὶ ἄλλους ἐθνῶν ἑτέρων. «Ἔστησε» γὰρ ὁ ὕψιστος «ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ».

260 C **3.** Εἰ δέ τις φαίη· καὶ πῶς ὁ τῶν Ἑβραίων λαὸς ἀνήγετο μόνος ἐπὶ τὰς θεαρχικὰς ἐλλάμψεις; ἀποκριτέον ὅτι μὴ τὰς τῶν ἀγγέλων εὐθείας ἐπιστασίας αἰτιάσασθαι χρὴ τῆς τῶν ἑτέρων ἐθνῶν ἐπὶ τοὺς οὐκ ὄντας θεοὺς ἀποπλανήσεως, ἀλλ' αὐτοὺς ἐκείνους οἰκείαις ῥοπαῖς ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον εὐθείας ἀναγωγῆς ἀποπεπτωκότας τῇ φιλαυτίᾳ καὶ αὐθαδείᾳ καὶ τῇ τῶν αὐτοῖς δοκούντων θεοπρεπῶν ἀναλόγῳ σεβασμιότητι. Τοῦτο μαρτυρεῖται καὶ αὐτὸς ὁ τῶν Ἑβραίων λαὸς πεπονθέναι. «Ἐπίγνωσιν» γὰρ θεοῦ φησιν «ἀπώσω» καὶ ὀπίσω τῆς καρδίας σου ἐπορεύθης. Οὐδὲ γὰρ ἠναγκασμένην ἔχομεν ζωὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῶν προνοουμένων αὐτεξουσιότητα τὰ θεῖα φῶτα τῆς
260 D προνοητικῆς ἐλλάμψεως ἀπαμβλύνεται, ἀλλ' ἡ τῶν νοερῶν ὄψεων ἀνομοιότης τὴν ὑπερπλήρη τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φωτοδοσίαν ἢ παντελῶς ἀμέθεκτον ποιεῖ καὶ πρὸς τὴν αὐτῶν ἀντιτυπίαν ἀδιάδοτον ἢ τὰς μετουσίας ποιεῖ διαφόρους, μικρὰς ἢ μεγάλας, ἀμυδρὰς ἢ φανὰς τῆς μιᾶς καὶ ἁπλῆς καὶ ἀεὶ

gerarchica più manifesta e più vicina al nostro mondo. Infatti, come si è detto, bisogna credere che l'ordinamento più alto, in quanto è più vicino all'occulto, nella sua prima gerarchia regga la seconda in maniera occulta; la seconda, che è formata dalle sante Dominazioni, dalle Potenze e dalle Potestà, guida la gerarchia dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli in modo più evidente della prima gerarchia, ma in modo più occulto di quella che viene dopo di essa. Inoltre, l'ordinamento manifestativo dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli guida le gerarchie umane secondo rapporti reciproci, affinché avvengano secondo un ordine l'elevazione, la conversione, la comunione 260 B
e l'unione con Dio e, in verità, anche il movimento processivo, che è dato da Dio, come si conviene a colui che è buono, a tutte le gerarchie e sopraggiunge in maniera comunicativa e secondo un ordine santissimo. Perciò la Sacra Scrittura ha attribuito agli Angeli la direzione della nostra gerarchia chiamando Michele capo del popolo giudaico[110] e cosa altri capi di altre nazioni; infatti, *l'Altissimo ha stabilito i limiti delle nazioni secondo il numero degli angeli di Dio*[111].

3. Se poi qualcuno domandasse come mai solo il popolo degli 260 C
Ebrei è stato elevato alle divine illuminazioni, si deve rispondere che non bisogna accusare gli Angeli che hanno dato giusti comandi, se gli altri popoli si sono allontanati da Dio per seguire coloro che non sono Dio, bensì i popoli stessi, i quali deviarono per egoismo e presunzione mediante proprie inflessioni[112] dalla vita diritta che conduce a Dio e per il culto, proporzionato al loro stato d'animo[113], delle cose che sembravano loro degne di Dio. Ciò è dimostrato dal popolo ebraico stesso che si è trovato nella medesima condizione. *Tu hai respinto*, dice infatti la Scrittura, *la conoscenza di Dio e hai camminato dietro il tuo cuore*[114]. Infatti noi non possediamo una vita impostaci per necessità, né le luci divine dell'illuminazione provvidenziale sono oscurate dal libero arbitrio di coloro che sono governati dalla provvidenza: ma è la dissomiglianza degli sguardi intellettuali quella che rende l'effusione sovrabbondante della bontà paterna o del tutto impartecipabile e indistribuibile per la inadattabilità di 260 D
quelli a lasciarsi foggiare, oppure che rende dissimili, piccole o grandi, oscure o chiare, le partecipazioni del raggio che di-

ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένης πηγαίας ἀκτῖνος. Ἐπεὶ
261 A ὅτι γε καὶ τῶν ἑτέρων ἐθνῶν, ἐξ ὧν καὶ ἡμεῖς ἀνενεύσαμεν ἐπὶ τὸ πᾶσιν ἑτοίμως εἰς μετάδοσιν ἀναπεπταμένον τοῦ θεαρχικοῦ φωτὸς ἄπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγος, οὐκ ἔκφυλοί τινες ἐπεστάτουν θεοί, μία δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ πρὸς ταύτην ἀνῆγον τοὺς ἑπομένους οἱ καθ' ἕκαστον ἔθνος ἱεραρχοῦντες ἄγγελοι, τὸν Μελχισεδὲκ ἐννοητέον ἱεράρχην ὄντα φιλοθεώτατον οὐ τῶν οὐκ ὄντων, ἀλλὰ τοῦ ὄντως ὄντος ὑψίστου θεοῦ. Καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς τὸν Μελχισεδὲκ οἱ θεόσοφοι οὐ φιλόθεον μόνον ἀλλὰ καὶ ἱερέα κεκλήκασιν ἢ ἵνα τοῖς ἐχέφροσιν ἐναργῶς ἐμφαίνωσιν ὅτι μὴ μόνον αὐτὸς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐπέστραπτο, προσέτι δὲ καὶ ἄλλοις ὡς ἱεράρχης ἡγεῖτο τῆς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ καὶ μόνην θεαρχίαν ἀναγωγῆς.

261 B **4.** Καὶ τοῦτο δὲ τὴν σὴν ἱεραρχικὴν σύνεσιν ὑπομνήσωμεν ὅτι καὶ τῷ Φαραὼ πρὸς τοῦ τοῖς Αἰγυπτίοις ἐπιστατοῦντος ἀγγέλου καὶ τῷ ‹τῶν› Βαβυλωνίων ἄρχοντι πρὸς τοῦ οἰκείου [καὶ] τὸ τῆς πάντων προνοίας καὶ κυριότητος κηδεμονικὸν καὶ ἐξουσιαστικὸν κατὰ τὰς ὁράσεις διεπορθμεύετο καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις οἱ τοῦ ὄντως ‹ὄντος› θεοῦ θεράποντες ἡγεμόνες καθίσταντο, τῆς τῶν τυπωθεισῶν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ὁράσεων ἐκφαντορίας τοῖς τῶν ἀγγέλων ἐγγὺς ἱεροῖς ἀνδράσι, τῷ Δανιὴλκαὶ τῷ Ἰωσήφ, ἐκ θεοῦ δι' ἀγγέλων ἀποκαλυφθείσης. Μία γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἀρχὴ καὶ πρόνοια, καὶ οὐδαμῶς οἰητέον Ἰουδαίων μὲν ἀποκληρωτικῶς ἡγεῖσθαι τὴν θεαρχίαν, ἀγγέλους δὲ ἰδίως ἢ ὁμοτίμως ἢ ἀντιθέτως ἢ θεούς τινας ἑτέρους ἐπιστατεῖν τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν, ἀλλὰ
261 C καὶ τὸ λόγιον ἐκεῖνο κατὰ τήνδε τὴν ἱερὰν ἔννοιαν ἐκληπτέον οὐχ ὡς μερισαμένου θεοῦ μεθ' ἑτέρων θεῶν ἢ ἀγγέλων τὴν καθ' ἡμᾶς ἡγεμονίαν καὶ τῷ Ἰσραὴλ εἰς ἐθνάρχην καὶ ἐθναγὸν ἀποκληρωθέντος, ἀλλ' ὡς αὐτῆς μὲν τῆς μιᾶς ἁπάντων ὑψίστου προνοίας πάντας ἀνθρώπους σωστικῶς ταῖς τῶν οἰκείων ἀγγέλων ἀνατατικαῖς χειραγωγίαις διανειμάσης, μόνου δὲ

rettamente emana dalla fonte, che è uno e semplice e sempre costantemente uniforme e supersemplificato. Alle altre nazioni, dalle quali anche noi siamo emersi verso quel mare copioso e 261 A
immenso della luce divina che si è aperto per essere partecipato profondamente a tutti, non presiedevano alcune divinità estranee[115], ma l'unico Principio universale, e verso questo gli Angeli preposti alla cura sacra di ogni nazione conducevano i loro sudditi: consideriamo come Melchisedec, carissimo a Dio, era un pontefice non di divinità inesistenti, ma del Dio altissimo che veramente esiste; e, infatti, non senza ragione i teosofi hanno chiamato Melchisedec non soltanto caro a Dio, ma anche sacerdote, per manifestare chiaramente agli uomini di buon senso che non solo quello si era rivolto all'unico vero Dio, ma anche in quanto pontefice aveva guidato gli altri alla elevazione verso la vera e sola Divinità[116].

4. Anche questo io ricorderò per aiutarti a comprendere la 261 B
gerarchia: al Faraone da parte dell'Angelo tutelare degli Egizi[117] e al re di Babilonia da parte del proprio[118] furono manifestate, per mezzo di visioni, la sollecitudine e la potenza della provvidenza e del dominio di tutte le cose, e quelle nazioni ebbero ministri del vero Dio come interpreti. Infatti, la rivelazione delle visioni foggiate dagli Angeli era stata rivelata da Dio, per mezzo degli Angeli, a questi uomini santi, che erano vicini agli Angeli, cioè a Daniele e a Giuseppe[119]. Infatti, uno solo è il Principio e la Provvidenza di tutte le cose, e in nessun modo bisogna credere che la Tearchia guidasse i Giudei come se li avesse avuti in sorte e che gli angeli o altri dèi avessero avuto un potere sulle altre nazioni in maniera personale o con una dignità uguale o contraria a Dio. Ma bisogna prendere anche quel detto della Scrittura secondo questo senso sacro, non nel senso che Dio abbia diviso il nostro governo con altri dèi o angeli e sia stato dato in sorte a Israele per esserne capo nazionale e guida; bensì nel 261 C
senso che la stessa e sola provvidenza dell'Altissimo che provvede a tutto ha affidato tutti gli uomini in maniera salutare alla guida dei rispettivi angeli che hanno il potere di elevarli, e che Israele è stato quasi il solo fra tutti a volgersi verso il dono della luce e verso la conoscenza del vero Signore. Donde la Scrittura dichiarando che il popolo d'Israele si è preso come sua parte di

σχεδὸν παρὰ πάντας τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως κυρίου φωτοδοσίαν καὶ ἐπίγνωσιν ἐπιστραφέντος. Ὅθεν ἡ θεολογία τὸ μὲν ἑαυτὸν ἀποκληρῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως ‹ὄντος› θεοῦ θεραπείαν ἐμφαίνουσα τὸ «Ἐγενήθη μερὶς κυρίου» φησίν, ἐνδεικνυμένη δὲ τὸ καὶ αὐτὸν ἐν ἴσῳ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ἀπονεμηθῆναί τινι τῶν ἁγίων ἀγγέλων εἰς
261 D τὸ δι᾽ αὐτοῦ τὴν μίαν ἁπάντων ἀρχὴν ἐπιγνῶναι τὸν Μιχαὴλ ἔφη τοῦ Ἰουδαίων ἡγεῖσθαι λαοῦ, σαφῶς ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσα τὸ μίαν εἶναι τῶν ὅλων πρόνοιαν ἁπασῶν τῶν ἀοράτων καὶ ὁρατῶν δυνάμεων ὑπερουσίως ὑπεριδρυμένην, πάντας δὲ τοὺς καθ᾽ ἕκαστον ἔθνος ἐπιστατοῦντας ἀγγέλους ἐπ᾽ αὐτὴν ὡς οἰκείαν ἀρχὴν τοὺς ἑπομένους ἐθελουσίως ὅση δύναμις ἀνατείνοντας.

eredità il culto del Dio veramente esistente, dice: *esso diventò la parte riservata al Signore*[120], indicando così che anche questo popolo, al medesimo titolo degli altri, è stato affidato a uno dei santi Angeli per conoscere, mediante lui, il Principio unico di tutte le cose. Essa disse che Michele fu capo del popolo giudaico[121], insegnandoci chiaramente che una sola è la provvidenza di tutto collocata soprasostanzialmente al di sopra di tutte le potenze invisibili e visibili e che tutti gli Angeli preposti a ogni nazione, per quanto possono, elevano coloro che li seguono volontariamente verso quella come al loro proprio Principio. 261 D

X

272 D **1.** Συνῆκται τοίνυν ἡμῖν ὡς ἡ μὲν πρεσβυτάτη τῶν περὶ θεὸν νοῶν διακόσμησις ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἱεραρχουμένη τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι κρυφιωτέρᾳ καὶ φανοτέρᾳ τῆς θεαρχίας φωτοδοσίᾳ καθαίρεται καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται, κρυφιωτέρᾳ μὲν ὡς νοητοτέρᾳ καὶ μᾶλλον ἁπλωτικῇ καὶ ἑνοποιῷ, φανοτέρᾳ δὲ ὡς πρωτοδότῳ καὶ πρωτοφανεῖ καὶ ὁλικωτέρᾳ καὶ μᾶλλον εἰς αὐτὴν ὡς διειδῆ
273 A κεχυμένῃ, πρὸς ταύτης δὲ πάλιν ἀναλόγως ἡ δευτέρα καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ τρίτη καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας θεσμὸν ἐν ἁρμονίᾳ θείᾳ καὶ ἀναλογίᾳ πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται.

2. Ἐκφαντορικοὶ δὲ πάντες εἰσὶ καὶ ἄγγελοι τῶν πρὸ αὐτῶν, οἱ μὲν πρεσβύτατοι θεοῦ τοῦ κινοῦντος, ἀναλόγως δὲ οἱ λοιποὶ τῶν ἐκ θεοῦ κεκινημένων. Τοσοῦτον γὰρ ἡ πάντων ὑπερούσιος ἁρμονία τῆς ἑκάστου τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν ἱερᾶς εὐκοσμίας καὶ τεταγμένης ἀναγωγῆς προενόησεν, ὅτι
273 B καὶ αὐτῇ τῶν ἱεραρχιῶν ἑκάστῃ τάξεις ἱεροπρεπεῖς ἔθετο· καὶ πᾶσαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις διῃρημένην, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἑκάστην ἰδικῶς εἰπεῖν διακόσμησιν ταῖς αὐταῖς ἐνθέοις ἁρμονίαις διέκρινε. Διὸ καὶ αὐτοὺς τοὺς θειοτάτους Σεραφὶμ οἱ θεολόγοι φασὶν ἕτερον πρὸς τὸν ἕτερον κεκραγέναι, σαφῶς ἐν τούτῳ καθάπερ οἶμαι δηλοῦντες ὅτι τῶν θεολογικῶν γνώσεων οἱ πρῶτοι τοῖς δευτέροις μεταδιδόασιν.

273 C **3.** Προσθείην δ' ἂν καὶ τοῦτο οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος οὐράνιός τε καὶ ἀνθρώπινος νοῦς ἰδικὰς ἔχει καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τάξεις τε καὶ δυνάμεις πρὸς τὰς εἰρημένας τῶν καθ' ἕκαστον ἱεραρχικῶν ἐλλάμψεων οἰκείας ἀναγωγὰς ἀναλόγως ἐκφαινομένας, καθ' ἃς ἕκαστος ἐν μετουσίᾳ γίνεται κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτόν τε καὶ ἐφικτὸν

CAPITOLO X[122]

Ripresa e conclusione dell'ordinamento angelico

1. Dunque, noi abbiamo concluso che la più venerabile dispo- 272 D
sizione delle intelligenze intorno a Dio, consacrata gerarchicamente dall'illuminazione perfettiva con il suo tendere verso di lui senza intermediari, viene purificata, illuminata e resa perfetta dal dono della luce che è insieme più occulta e più chiara: più occulta perché è più intelligibile e più semplificante e unitiva, più chiara in quanto è data come dono primo, la prima ad apparire, la più universale e la più diffusa in questa disposizione in quanto è diafana. E di nuovo analogamente, mediante la prima, la seconda e, mediante la seconda, la terza e, mediante la terza, la nostra gerarchia secondo la stessa legge della disposizione 273 A
ottimamente ordinata, nell'armonia divina e nella proporzione, viene innalzata gerarchicamente verso il principio superprincipale e il termine di tutto l'ottimo ordine.

2. Tutti quanti gli angeli sono rivelatori di quelli che stanno prima di loro; i più venerabili sono rivelatori di Dio, loro motore, e in maniera analoga gli altri esseri sono interpreti delle cose mosse da Dio. Infatti, l'Armonia soprasostanziale di tutte le cose ha esercitato a tal punto la sua provvidenza sul sacro ordinamento di ognuno degli esseri razionali e 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 e ultime. Ma, per 273 B
parlare propriamente, Dio ha distinto ciascuna disposizione secondo le stesse divine armonie. Perciò i sacri autori dicono che gli stessi divinissimi Serafini possono gridare, uno verso l'altro[123], mostrando chiaramente in questo, io credo, che i primi comunicano ai secondi le conoscenze teologiche.

3. Aggiungerei anche, non fuor di proposito, che ogni intelli- 273 C
genza celeste e umana di per se stessa possiede ordini e potenze proprie, che sono prime, mediane e ultime, manifestate proporzionalmente secondo particolari elevazioni, come si è detto, provocate dalle illuminazioni gerarchiche proporzionate a ognuna, in grazia delle quali ciascuna diventa partecipe, per quanto le

τῆς ὑπεραγνοτάτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήρους φωτὸς, τῆς προτελείου τελειώσεως. Ἔστι γὰρ οὐδὲν αὐτοτελὲς ἢ ἀπροσδεὲς καθόλου τελειότητος εἰ μὴ τὸ ὄντως αὐτοτελὲς καὶ προτέλειον.

è permesso e possibile, della purificazione purissima della luce sovrabbondante che appartiene alla assoluta perfezione. Infatti, nessuna cosa è di per sé perfetta, o almeno assolutamente non bisognosa di perfezione, se non ciò che veramente è in sé perfetto e anteriore a ogni perfezione[124].

XI

284 B 284 C **1.** Τούτων δὲ διωρισμένων ἐκεῖνο ἄξιον ἐννοῆσαι, δι' ἣν αἰτίαν ἁπάσας ὁμοῦ τὰς ἀγγελικὰς οὐσίας δυνάμεις οὐρανίας καλεῖν εἰώθαμεν. Οὐ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν ὡς ἐπὶ τῶν ἀγγέλων ὅτι πασῶν ἐστιν ἐσχάτη διακόσμησις ἡ τῶν ἁγίων δυνάμεων καὶ τῆς μὲν τῶν ἐσχάτων ἁγιοπρεποῦς ἐλλάμψεως αἱ τῶν ὑπερκειμένων οὐσιῶν διακοσμήσεις μετέχουσιν, αἱ τελευταῖαι δὲ τῶν πρώτων οὐδαμῶς καὶ τούτου χάριν οὐράνιαι μὲν δυνάμεις ἅπαντες οἱ θεῖοι νόες ὀνομάζονται, Σεραφὶμ δὲ καὶ θρόνοι καὶ κυριότητες οὐδαμῶς. Ἀμέθεκτοι γὰρ αἱ τελευταῖαι τῶν ὑπερτάτων εἰσὶν ὁλικῶν ἰδιοτήτων. Οἱ γὰρ ἄγγελοι καὶ πρὸ τῶν ἀγγέλων ἀρχάγγελοι καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι μετὰ τὰς δυνάμεις ὑπὸ τῆς θεολογίας ταττόμενοι κατὰ κοινοῦ πολλάκις ὑφ' ἡμῶν ὁμοῦ ταῖς ἄλλαις ἁγίαις οὐσίαις οὐράνιαι δυνάμεις ἀποκαλοῦνται.

284 D 285 A **2.** Φαμὲν δὲ ὅτι κοινῶς ἐπὶ πάσαις κεχρημένοι τῇ τῶν οὐρανίων ἐπωνυμίᾳ δυνάμεων οὐ σύγχυσίν τινα τῶν ἑκάστης διακοσμήσεως ἰδιοτήτων εἰσάγομεν, ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς τρία διήρηνται τῷ κατ' αὐτοὺς ὑπερκοσμίῳ λόγῳ πάντες οἱ θεῖοι νόες, εἰς οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, ὅταν ἅπαντας ἢ τινας αὐτῶν ἀπαρατηρήτως οὐρανίας οὐσίας ἢ οὐρανίας δυνάμεις ἀποκαλοῦμεν, αὐτοὺς περιφραστικῶς τοὺς περὶ ὧν ὁ λόγος ἐμφαίνειν ἡμᾶς οἰητέον ἐκ τῆς καθ' ἕκαστον αὐτῶν οὐσίας ἢ δυνάμεως· οὐδὲ γὰρ τὴν ὑπερκειμένην ἰδιότητα τῶν ἤδη καλῶς ἡμῖν διακεκριμένων ἁγίων δυνάμεων καὶ ταῖς ὑφειμέναις ὁλικῶς προσάπτειν οὐσίαις ἐπ' ἀνατροπῇ τῆς ἀσυγχύτου τῶν ἀγγελικῶν διακόσμων ταξιαρχίας. Κατὰ γὰρ τὸν πολλάκις ἡμῖν ὀρθῶς ἀποδοθέντα λόγον αἱ μὲν ὑπερβεβηκυῖαι διακοσμήσεις περισσῶς ἔχουσι καὶ τὰς τῶν ὑφειμένων ἱερὰς ἰδιότητας, αἱ δὲ τελευταῖαι τὰς τῶν πρεσβυτέρων ὑπερκειμένας ὁλότητας οὐκ ἔχουσι μερικῶς εἰς αὐτὰς τῶν πρωτοφανῶν ἐλλάμψεων διὰ τῶν πρώτων ἀναλόγως αὐταῖς διαπορθμευομένων.

CAPITOLO XI[125]

Perché tutte le sostanze celesti sono chiamate, con lo stesso nome, potenze celesti

1. Definite ormai queste cose, bisogna considerare per quale 284 B
motivo noi siamo soliti chiamare potenze celesti tutte le sostanze angeliche indistintamente. Non si può infatti affermare, come si è detto per gli Angeli, che l'ultima disposizione di tutte sia quella 284 C
delle sante Potenze e che le disposizioni delle sostanze superiori partecipino dell'illuminazione santa concessa agli inferiori, e che invece questi ultimi in nessun modo partecipino dei primi, e che tutte le intelligenze divine siano chiamate potenze celesti; mentre i Serafini, i Troni e le Dominazioni in nessun modo. Infatti, le ultime non partecipano per nulla alle qualità totali delle più alte. Poiché gli Angeli e prima degli Angeli gli Arcangeli, i Principati e le Potestà, ordinati dalla Sacra Scrittura dopo le Potenze, spesso sono chiamati comunemente da noi, insieme con le altre sostanze sante, potenze celesti.

2. Noi diciamo che, usando comunemente per tutti la de- 284 D
nominazione di Potenze celesti, non induciamo alcuna confusione della proprietà di ciascuna disposizione. Ma, poiché tutte le intelligenze divine sono divise in tre parti secondo la ragione sovramondana che a loro conviene, cioè in sostanza, potenza e azione, quando le chiamiamo tutte o alcune di loro indistintamente sostanze celesti e potenze celesti bisogna cre- 285 A
dere che indichiamo con una circumlocuzione quelle di cui stiamo parlando secondo la sostanza o la potenza di ciascuna di esse; né si tratta di attribuire totalmente alle sostanze inferiori la proprietà superiore delle sante virtù, già ben distinte da noi, per sconvolgere il principio di ordine inconfuso dei raggruppamenti angelici. Infatti, secondo il ragionamento esposto da noi più volte in maniera esatta, le disposizioni più elevate posseggono abbondantemente anche le sacre proprietà di quelle sottoposte, ma gli ultimi non hanno integralmente le qualità superiori dei più elevati, dal momento che le illuminazioni che scaturiscono per prime derivano agli altri attraverso i primi, solo in parte e proporzionalmente.

XII

292 C **1.** Ζητεῖται δὲ καὶ τοῦτο τοῖς τῶν νοητῶν λογίων φιλοθεάμοσιν· εἰ γὰρ ἀμέθεκτα τῶν ὑπερτέρων ὁλοτήτων εἰσὶ τὰ τελευταῖα, δι' ἣν αἰτίαν ὁ καθ' ἡμᾶς ἱεράρχης «Ἄγγελος κυρίου παντοκράτορος» ὑπὸ τῶν λογίων ὠνόμασται.

2. Ἔστι δὲ οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος ὡς οἶμαι τοῖς προδιωρισμένοις. Φαμὲν γὰρ ὅτι τῆς ὁλικῆς καὶ ὑπερκειμένης τῶν πρεσβυτέρων διακόσμων δυνάμεως ἀποδέουσιν οἱ τελευταῖοι· τῆς γὰρ μερικῆς καὶ ἀναλόγου μετέχουσι κατὰ τὴν μίαν ἁπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινωνίαν. Οἷον ἡ τῶν ἁγίων Χερουβὶμ τάξις μετέχει σοφίας καὶ γνώσεως
292 D ὑψηλοτέρας, αἱ δὲ τῶν ὑπ' αὐτοὺς οὐσιῶν διακοσμήσεις μετέχουσι μὲν καὶ αὐταὶ σοφίας καὶ γνώσεως, μερικῆς δὲ ὅμως ὡς πρὸς ἐκείνους καὶ ὑφειμένης, καὶ τὸ μὲν ὅλως ἐν μετουσίᾳ σοφίας εἶναι καὶ γνώσεως κοινόν ἐστι πᾶσι τοῖς
293 A θεοειδέσι τῶν νοερῶν, τὸ δὲ προσεχῶς καὶ πρώτως ἢ δευτέρως καὶ ὑφειμένως οὐκέτι κοινόν, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὥρισται. Τοῦτο δὲ καὶ περὶ πάντων τῶν θείων νοῶν οὐκ ἄν τις ἡμαρτημένως ὁρίσαιτο· καὶ γὰρ ὥσπερ οἱ πρῶτοι περισσῶς ἔχουσι τὰς τῶν ὑφειμένων ἁγιοπρεπεῖς ἰδιότητας, οὕτως ἔχουσιν οἱ τελευταῖοι τὰς τῶν προτέρων, οὐ μὴν ὁμοίως, ἀλλ' ὑφειμένως. Οὐδὲν οὖν ὡς οἶμαι τὸ ἄτοπον, εἰ καὶ τὸν καθ' ἡμᾶς ἱεράρχην ἄγγελον ἡ θεολογία καλεῖ τὸν κατὰ δύναμιν οἰκείαν μετέχοντα τῆς τῶν ἀγγέλων ὑποφητικῆς ἰδιότητος καὶ πρὸς τὴν ἐκφαντορικὴν αὐτῶν ὁμοίωσιν ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώποις ἀνατεινόμενον.

293 B **3.** Εὑρήσεις δὲ ὅτι καὶ θεοὺς ἡ θεολογία καλεῖ τάς τε οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοθεωτάτους καὶ ἱεροὺς ἄνδρας καίτοι τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος ὑπερουσίως ἁπάντων ἐξῃρημένης τε καὶ ὑπεριδρυμένης καὶ μηδενὸς αὐτῇ τῶν ὄντων ἐμφεροῦς ὀνομάζεσθαι κυρίως καὶ ὁλικῶς δυναμένου. Πλὴν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν πρὸς τὴν

CAPITOLO XII[126]

Perché i capi della gerarchia umana sono chiamati angeli

1. Coloro che amano penetrare le Sacre Scritture intelligibili[127] si pongono anche il seguente problema: se le nature ultime non possono partecipare di tutte le cose che appartengono alle più elevate, per quale motivo il sommo sacerdote terreno è chiamato dalle Scritture *angelo del Signore onnipotente*?[128] 292 C

2. Questo discorso, io credo, non contraddice a ciò che prima abbiamo esposto. Noi diciamo infatti che gli ultimi mancano della virtù totale e superiore delle disposizioni più degne; la posseggono infatti parzialmente e proporzionalmente, secondo la sola comunione armoniosa e unificante di tutti quanti. Così, per esempio, la disposizione dei santi Cherubini partecipa di una sapienza e di una conoscenza più elevate, mentre le disposizioni delle sostanze inferiori partecipano anch'esse di una sapienza e di una conoscenza, ma parziale, adatta a loro e di ordine inferiore. Il partecipare universalmente alla sapienza e alla conoscenza è cosa comune a tutti gli esseri intelligenti deificati, ma non è cosa comune il parteciparvi continuamente e come primi, oppure in secondo luogo e in grado inferiore, bensì secondo ciò che è stato stabilito per ciascuno in base alla misura a lui proporzionata. Senza paura di sbagliare, questo si potrebbe attribuire a tutte le intelligenze divine. Come infatti i primi hanno abbondantemente le proprietà sante degli ordini inferiori, così gli ultimi hanno quelle dei primi, non però in modo simile, ma in grado inferiore; dunque, io credo, non c'è nulla di strano se la Sacra Scrittura chiama angelo il pontefice terreno il quale partecipa secondo la sua propria virtù al compito interpretativo degli Angeli, e, per quanto è lecito a un uomo, tende a rendersi simile a loro nella funzione rivelatrice. 292 D 293 A

3. Tu troverai poi anche che la Sacra Scrittura chiama dèi le sostanze celesti e superiori a noi e gli uomini presso di noi amicissimi di Dio e sacri, anche se il mistero divino è distaccato soprasostanzialmente da tutte le cose e collocato al di sopra di esse, e nessun essere propriamente e universalmente può essere chiamato simile a lui. Se non che, quelle tra le creature 293 B

ἕνωσιν αὐτῆς ὅση δύναμις ὁλικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται, τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις εἰπεῖν θεομιμησίᾳ καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἠξίωται.

intellettuali e razionali che, secondo le loro possibilità, si sono convertite totalmente all'unione con Dio e tendono incessantemente, per quanto è permesso, verso le sue illuminazioni divine, secondo la capacità d'imitare Dio, se così si può dire, sono state giudicate degne di ricevere anche il nome di dèi.

XIII

300 B **1.** Ἄγε δὴ καὶ τοῦτο κατὰ δύναμιν ἐπισκοπήσωμεν ὅτου ἕνεκα πρὸς ἕνα τῶν θεολόγων ὁ Σεραφὶμ ἀποστέλλεσθαι λέγεται. Καὶ γὰρ ἀπορήσειέ τις ὅτι μὴ τῶν ὑφειμένων τις ἀγγέλων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ταῖς πρεσβυτάταις οὐσίαις ἐνάριθμος ἀποκαθαίρει τὸν ὑποφήτην.

2. Τινὲς μὲν οὖν φασιν ὅτι κατὰ τὸν ἤδη προαποδοθέντα τῆς πάντων τῶν νοῶν κοινωνίας ὅρον οὐχ ἕνα τῶν περὶ θεὸν πρωτίστων νοῶν ὀνομάζει τὸ λόγιον ἐπὶ τὴν τοῦ θεολόγου κάθαρσιν ἐληλυθέναι, τινὰ δὲ τῶν ἡμῖν ἐφεστηκότων ἀγγέλων ὡς ἱερουργὸν τῆς τοῦ προφήτου καθάρσεως τῇ τῶν Σεραφὶμ ὁμωνυμίᾳ κληθῆναι διὰ τὴν πρηστήριον τῶν
300 C εἰρημένων ἁμαρτιῶν ἀναίρεσιν καὶ τὴν τοῦ καθαρθέντος ἐπὶ τὴν θεἰανύπακοὴν ἀναζωπύρησιν, καὶ τὸ λόγιον ἕνα τῶν Σεραφὶμ ἁπλῶς εἰρηκέναι φασὶν οὐ τῶν περὶ θεὸν ἱδρυμένων, ἀλλὰ τῶν ἡμῖν ἐφεστηκυιῶν καθαρτικῶν δυνάμεων.

3. Ἕτερος δὲ οὐ σφόδρα ἄτοπόν τινα παρέσχετό μοι τὴν ἀπολογίαν ὑπὲρ τῆς παρούσης ἐνστάσεως. Ἔφη γὰρ ὅτι τὴν οἰκείαν καθαρτικὴν ἱερουργίαν ὁ μέγας ἐκεῖνος (ὅστις ποτὲ ἦν ὁ τὴν ὅρασιν διαπλάσας ἄγγελος εἰς τὸ μυῆσαι τὰ θεῖα
300 D τὸν θεολόγον) ἐπὶ θεὸν καὶ μετὰ θεὸν ἐπὶ τὴν πρωτουργὸν ἱεραρχίαν ἀνέθηκεν. Καὶ μήποτε ἆρα οὗτος ὁ λόγος
301 A ἀληθεύεται; Ἔλεγε γὰρ ὁ τοῦτο φήσας ὡς ἡ θεαρχικὴ δύναμις ἐπὶ πάντα φοιτῶσα χωρεῖ καὶ διὰ πάντων ἀσχέτως διήκει καὶ πᾶσιν αὖθίς ἐστιν ἀφανὴς οὐ μόνον ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένη, ἀλλὰ καὶ ὡς κρυφίως ἐπὶ πάντα διεῖσα τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἐνεργείας. Ἀλλὰ μὴν καὶ πᾶσι τοῖς νοεροῖς ἀναλόγως ἐπιφαίνεται καὶ τὴν οἰκείαν φωτοδοσίαν ἐγχειρίζουσα ταῖς πρεσβυτάταις οὐσίαις δι' αὐτῶν ὡς πρώτων εἰς τὰς ὑποβεβηκυίας αὐτὴν εὐκόσμως διαδίδωσι κατὰ τὴν ἑκάστης διακοσμήσεως θεοπτικὴν συμμετρίαν. Ἵνα σαφέστερον εἴπω καὶ δι' οἰκείων παραδειγμάτων εἰ καὶ ἀποδεόντων θεοῦ τοῦ πάντων ἐξῃρημένου, πλὴν ἡμῖν ἐμφανεστέρων· ἡ τῆς ἡλιακῆς

CAPITOLO XIII[129]

Perché si dice che il profeta fu purificato dai Serafini

1. Orsù dunque, secondo la nostra possibilità, esaminiamo 300 B
per quale motivo si dice che a uno dei sacri autori fu inviato un Serafino[130]. Si potrebbe rimanere imbarazzati, perché non già uno degli angeli subordinati, ma quello stesso che è nel numero delle sostanze più venerabili, purificò il profeta[131].

2. Certi interpreti dicono che, secondo la definizione già data circa la comunione di tutte le intelligenze, la Scrittura non dice che una delle prime intelligenze, di quelle che stanno attorno a Dio, sia venuta a purificare il profeta, ma uno degli Angeli a noi preposti, il quale, in quanto operatore sacro della purificazione del profeta, è stato chiamato con il nome di Serafino, perché distrusse mediante il fuoco i peccati di cui parla la Scrittura 300 C
e perché infiammò l'uomo purificato di un vivo desiderio di ascoltare Dio. Inoltre, dicono che la Scrittura ha semplicemente fatto il nome di uno dei Serafini, non di quelli posti intorno a Dio, ma appartenenti a una delle potenze purificatrici che ci sovraintendono.

3. Un altro mi ha dato su questo punto una soluzione abbastanza adatta. Diceva, infatti, che quel grande angelo, chiunque egli fosse, che aveva formato la visione per iniziare il sacro autore alle cose divine, aveva rapportato a Dio e, dopo Dio, alla prima gerarchia, la santità della propria operazione purificatrice. Non 300 D
dovrebbe dunque essere vero questo ragionamento? Infatti, colui che ha asserito questo diceva che la potenza tearchica penetra e va dappertutto e incessantemente attraversa tutte le cose ed è 301 A
pure invisibile a tutti, non solo in quanto è soprasostanzialmente separata da ogni cosa, ma anche in quanto occultamente esercita su tutte le cose le sue operazioni provvidenziali. Ma, tuttavia, Dio appare a tutti gli esseri intellettuali in modo proporzionato, e, trasmettendo la propria illuminazione alle sostanze più venerabili, attraverso queste, che sono le prime, la distribuisce ordinatamente alle sostanze sottoposte secondo la misura dell'attitudine a contemplare Dio propria di ciascun ordine. Oppure, per parlare in maniera più chiara e con esempi propri, se anche

ἀκτῖνος διάδοσις εἰς πρώτην ὕλην εὐδιαδότως χωρεῖ τὴν
301 B πασῶν διειδεστέραν καὶ δι' αὐτῆς ἐμφανέστερον ἀναλάμπει
τὰς οἰκείας μαρμαρυγάς, προσβάλλουσα δὲ ταῖς παχυτέραις
ὕλαις ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν ἐπιφάνειαν ἐκ τῆς
τῶν φωτιζομένων ὑλῶν πρὸς φωτοδοσίας διαπορθμευτικὴν
ἕξιν ἀνεπιτηδειότητος καὶ κατὰ σμικρὸν ἐκ τούτου πρὸς
τὸ τελείως σχεδὸν ἀδιάδοτον συστέλλεται. Πάλιν ἡ πυρὸς
θερμότης μᾶλλον ἑαυτὴν διαδίδωσιν εἰς τὰ δεκτικώτερα καὶ
πρὸς τὴν αὐτῆς ἀφομοίωσιν εὔεικτα καὶ εὐάγωγα, πρὸς δὲ
τὰς ἀντιτυπεῖς ἢ ἐναντίας οὐσίας ἢ οὐδὲν ἢ ἄμυδρόν τι τῆς
ἐκπυρωτικῆς ἐνεργείας ἴχνος ἀναφαίνεται. Καὶ τὸ τούτου
γε πλεῖον ὅτι ταῖς μὴ συγγενέσι διὰ τῶν οἰκείως πρὸς αὐτὴν
ἐχόντων προσβάλλει, πρῶτον εἰ τύχοι πυρώδη ποιοῦσα τὰ πρὸς
ἐκπύρωσιν εὐαλλοίωτα, καὶ δι' αὐτῶν ἢ ὕδωρ ἢ ἕτερόν τι τῶν
οὐκ εὐκόλως ἐκπυρουμένων ἀναλόγως θερμαίνουσα. Κατὰ
301 C τὸν αὐτὸν οὖν τῆς φυσικῆς εὐταξίας λόγον ὑπερφυῶς ἡ πάσης
εὐκοσμίας ὁρατῆς καὶ ἀοράτου ταξιαρχία τὴν τῆς οἰκείας
φωτοδοσίας λαμπρότητα πρωτοφανῶς ἐν πανολβίαις χύσεσι
ταῖς ὑπερτάταις οὐσίαις ἀναφαίνει καὶ διὰ τούτων αἱ μετ' αὐτὰς
οὐσίαι τῆς θείας ἀκτῖνος μετέχουσιν. Αὗται γὰρ ἐπιγνοῦσαι
πρῶται θεὸν καὶ θείας ἀρετῆς ὑπερκειμένως ἐφιέμεναι καὶ
πρωτουργοὶ γενέσθαι τῆς ὡς ἐφικτὸν θεομιμήτου δυνάμεως
καὶ ἐνεργείας ἠξίωνται καὶ τὰς μετ' αὐτὰς οὐσίας [αὐταὶ]
πρὸς τὸ ἐφάμιλλον ὅση δύναμις ἀγαθοειδῶς ἀνατείνουσιν
ἀφθόνως αὐταῖς μεταδιδοῦσαι τῆς εἰς αὐτὰς ἐπιφοιτησάσης
αἴγλης, καὶ αὖθις ἐκεῖναι ταῖς ὑφειμέναις, καὶ καθ' ἑκάστην
ἡ πρώτη τῇ μετ' αὐτὴν μεταδίδωσι τοῦ δωρουμένου καὶ εἰς
301 D πάσας ἀναλόγως προνοίᾳ διαφοιτῶντος θείου φωτός. Ἔστιν
οὖν ἅπασι τοῖς φωτιζομένοις ἀρχὴ τοῦ φωτίζεσθαι θεὸς μὲν
φύσει καὶ ὄντως κυρίως ὡς φωτὸς οὐσία καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶ-
ναι καὶ ὁρᾶν αἴτιος, θέσει δὲ καὶ θεομιμήτως ἡ κατὰ μέρος

non sono convenienti a Dio che è separato da ogni cosa manchevole, tuttavia alquanto evidenti per noi, la distribuzione del raggio solare penetra facilmente nella prima materia, la più lucida di tutte e, attraverso questa materia, fa risplendere la propria lucentezza più evidentemente, ma, incontrando materie più spesse, il suo potere diffusivo è più oscuro a causa della inettitudine delle 301 B
materie illuminate nei riguardi della natura della luce donata che passa attraverso di loro e in breve tempo si contrae fino a non comunicarsi più quasi del tutto. Allo stesso modo, il calore del fuoco distribuisce se stesso più abbondantemente nei corpi che hanno maggiore capacità di riceverlo e che sono più convenienti e più facili ad adattarsi alla sua somiglianza; ma nei confronti delle sostanze conformate in maniera contraria, non si manifesta o nessuna impronta o solo una traccia oscura della forza calorifica. E ancora meglio si avvicina agli esseri che a lui non sono connaturati a opera di quelli che invece sono a lui familiari, anzitutto, se capita, rendendo infocate le cose che facilmente si trasmutano in calore e mediante queste proporzionalmente riscaldando l'acqua o qualche altro di quei corpi che difficilmente si riscaldano. Secondo la medesima norma dell'ordine naturale, dunque, l'ordinamento di tutta l'armonia visibile e invisibile manifesta 301 C
mirabilmente[132] lo splendore della propria elargizione di luce fin dal principio in effusioni ricchissime nei riguardi delle sostanze eccellentissime, e mediante queste le sostanze che vengono dopo partecipano del raggio divino. Infatti, queste essenze che conoscono per prime Dio e che aspirano sommamente alla virtù divina sono stimate degne di essere prime ministre, per quanto è possibile, della potenza e dell'atto di imitare Dio; esse, poi, nella loro bontà sollevano le sostanze che vengono dopo di loro a rivaleggiare con loro, per quanto possono, partecipando generosamente a queste lo splendore che viene su di loro, e poi di nuovo queste agli esseri inferiori, e a sua volta, in ciascun grado, la precedente trasmette a quella che segue la luce divina che è donata e si trasmette a tutte secondo una provvidenza proporzionale. 301 D
Per tutte le cose illuminate Dio è il principio dell'illuminazione per natura, veramente e propriamente in quanto sostanza di luce e causa dello stesso essere e del vedere, ma, per la sua posizione e per la sua imitazione di Dio, ogni sostanza particolarmente

ὑπερκειμένη τῇ μετ' αὐτὴν ἑκάστῃ τῷ τὰ θεῖα φῶτα δι' αὐτῆς εἰς ἐκείνην ἐποχετεύεσθαι. Τὴν οὖν ὑπερτάτην τῶν οὐρανίων νοῶν διακόσμησιν αἱ τῶν λοιπῶν ἁπάντων ἀγγέλων οὐσίαι κατὰ
304 A τὸ εἰκὸς μετὰ θεὸν ἀρχὴν ἡγοῦνται πάσης ἱερᾶς θεογνωσίας τε καὶ θεομιμησίας ὡς δι' ἐκείνων εἰς πάσας καὶ ἡμᾶς τῆς θεαρχικῆς ἐλλάμψεως διαδιδομένης. Διὸ καὶ πᾶσαν ἱερὰν καὶ θεομίμητον ἐνέργειαν ἐπὶ θεὸν μὲν ὡς αἴτιον ἀναφέρουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς πρώτους θεοειδεῖς νόας ὡς πρωτουργοὺς τῶν θείων καὶ διδασκάλους. Οὐκοῦν ἡ πρώτη τῶν ἁγίων ἀγγέλων διακόσμησις μᾶλλον ἁπασῶν ἔχει τὴν ἐμπύριον ἰδιότητα καὶ τὴν κεχυμένην τῆς θεαρχικῆς σοφίας μετάδοσιν καὶ τὸ γνωστικὸν τῆς ὑπερτάτης τῶν θείων ἐλλάμψεων ἐπιστήμης καὶ τὴν θρονίαν ἰδιότητα τὴν ἀναπεπταμένην θεοδοχίαν ἐμφαίνουσαν, αἱ δὲ τῶν ὑφειμένων οὐσιῶν διακοσμήσεις τῆς ἐμπυρίου, τῆς σοφῆς, τῆς γνωστικῆς, τῆς θεοδόχου δυνάμεως μετέχουσι μέν, ὑφειμένως δὲ καὶ πρὸς τὰς πρώτας ὁρῶσαι
304 B καὶ δι' αὐτῶν ὡς τοῦ θεομιμήτου πρωτουργῶς ἠξιωμένων ἐπὶ τὸ τοῦ θεοειδοῦς ἐφικτὸν ἀναγόμεναι. Τὰς εἰρημένας οὖν ἁγίας ἰδιότητας ὧν ἐν μετουσίᾳ διὰ τῶν πρώτων αἱ μετ' αὐτὰς οὐσίαι γεγόνασιν, αὐταῖς ἐκείναις μετὰ θεὸν ὡς ἱεράρχαις ἀνατιθέασιν.

4. Ἔλεγεν οὖν ὁ ταῦτα φήσας τὴν μὲν ὅρασιν ἐκείνην
304 C ὑποδειχθῆναι τῷ θεολόγῳ δι' ἑνὸς τῶν ἐπιστατούντων ἡμῖν ἁγίων καὶ μακαρίων ἀγγέλων καὶ πρὸς τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ χειραγωγίας ἐπὶ τὴν ἱερὰν ἐκείνην θεωρίαν ἀναταθῆναι καθ' ἣν ἑώρα τὰς ὑπερτάτας οὐσίας ὡς ἐν συμβόλοις εἰπεῖν ὑπὸ θεὸν καὶ μετὰ θεοῦ καὶ περὶ θεὸν ἱδρυμένας καὶ τὴν ἁπάντων καὶ αὐτῶν ὑπεραρρήτως ἐξῃρημένην ὑπεράρχιον ἀκρότητα ἐν μέσῳ τῶν ὑπερβεβηκυιῶν δυνάμεων ὑπεριδρυμένην. Ἐμάνθανεν οὖν τοῖς ὁρωμένοις ὁ θεολόγος ὅτι κατὰ πᾶσαν ὑπερούσιον ὑπεροχὴν ἀσυγκρίτως ὑπερίδρυτο τὸ θεῖον ἁπάσης ὁρατῆς καὶ ἀοράτου δυνάμεως καὶ μὴν ὅτι πάντων ἐστὶν ἐξῃρημένον ὡς καθόλου μηδὲ ταῖς πρώταις τῶν ὄντων οὐσίαις ἐμφερές, προσέτι καὶ τὸ πάντων αὐτὸ καὶ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν οὐσιοποιὸν εἶναι καὶ τῆς τῶν ὄντων ἀδιαλύτου μονῆς
304 D ἀναλλοίωτον ἵδρυσιν, ὑφ' ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι καὶ

superiore trasmette la luce a ciascuna che la segue per il fatto che le luci divine si trasmettono come per un canale da questa a quella. Dunque, le sostanze di tutti gli altri angeli giustamente stimano la suprema disposizione degli spiriti celesti dopo Dio il principio di ogni sacra conoscenza e imitazione divina, in quanto attraverso esse l'illuminazione tearchica si distribuisce a tutti gli 304 A
ordini e a noi. Perciò, dunque, tutta l'operazione sacra e imitativa di Dio viene riferita a Dio come causa e alle prime intelligenze deiformi in quanto prime operatrici e maestre delle cose divine. Dunque, la prima disposizione dei santi angeli possiede più di tutti la proprietà di infiammare e di trasmettere, effondendola, la sapienza tearchica, e la possibilità di capire la scienza altissima delle illuminazioni divine e quella proprietà, che è dei Troni, e che significa l'attitudine aperta alla recezione del Divino. Le disposizioni delle sostanze inferiori partecipano invero alla virtù del fuoco, della sapienza, della scienza, della recezione divina, ma in un grado inferiore e, rivolte con lo sguardo verso le prime sostanze e, mediante queste, in quanto giudicate degne, come prima cosa, di imitare Dio, sono condotte in alto a raggiungere la somiglianza divina. Riferiscono dunque a quelle stesse che stan- 304 B
no dopo Dio, come a sacerdoti, le proprietà sante predette, alla partecipazione delle quali le sostanze inferiori sono state chiamate dalle prime.

4. Colui che affermava tali cose diceva che quella visione fu mostrata al sacro autore da uno degli Angeli santi e beati preposti alla nostra custodia e che dalla direzione illuminante di lui il sacro autore fu condotto a quella sacra contemplazione 304 C
secondo cui vide le sostanze più elevate, per parlare simbolicamente, collocate sotto Dio e con Dio e intorno a Dio, e la sommità sopraprincipale distaccata da tutti e da loro stesse in un modo sopraineffabile e supercollocata nel mezzo delle potenze sovraordinate. Con queste visioni il sacro autore imparava che, secondo ogni eccellenza soprasostanziale, Dio è collocato incomparabilmente al di sopra di ogni potenza visibile e invisibile, che è segregato da ogni cosa affatto simile nemmeno alle prime sostanze, e inoltre che egli è il principio, la causa efficiente di tutte le cose che sono e il fondamento inalterabile della posizione immutabilmente stabile delle creature, colui dal quale è dato alle

αὐταῖς ταῖς ὑπερβεβηκυίαις ἐστὶ δυνάμεσιν. Εἶτα τὰς αὐτῶν τῶν ἁγιωτάτων Σεραφὶμ ἐμυεῖτο θεοειδεῖς δυνάμεις, τῆς μὲν ἱερᾶς αὐτῶν ἐπωνυμίας τὸ ἐμπύριον σημαινούσης, περὶ οὗ μικρὸν ὕστερον ἡμεῖς ἐροῦμεν, ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν ὑφηγήσασθαι τὰς ἐπὶ τὸ θεοειδὲς τῆς ἐμπυρίου δυνάμεως ἀναγωγάς, τῆς δὲ τῶν πτερῶν ἐξαπλῆς ἱεροπλαστίας τὴν ἐπὶ τὸ θεῖον ἐν πρώταις ἐν μέσαις ἐν τελευταίαις νοήσεσιν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτάτην
305 A ἀνάτασιν. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπειρόπουν αὐτῶν καὶ πολυπρόσωπον ὁρῶν ὁ ἱερὸς θεολόγος καὶ τὸ τοῖς πτεροῖς ἀποδιαστέλλεσθαι τὴν ὑπὸ τοὺς πόδας καὶ τὴν ὑπὲρ τὰ πρόσωπα θεωρίαν καὶ τὴν ἐν τοῖς μέσοις πτεροῖς ἀεικινησίαν πρὸς τὴν νοητὴν τῶν ὁρωμένων ἀνήγετο γνῶσιν, ἐκφαινομένης αὐτῷ τῆς τῶν ὑπερτάτων νοῶν πολυπόρου καὶ πολυθεάμονος δυνάμεως καὶ τῆς ἱερᾶς αὐτῶν εὐλαβείας, ἣν ἔχουσιν ὑπερκοσμίως εἰς τὴν τῶν ὑψηλοτέρων καὶ βαθυτέρων αὐθάδη καὶ θρασεῖαν καὶ ἀνέφικτον ἔρευναν, καὶ τῆς ἐν συμμετρίᾳ τῶν θεομιμήτων ἐνεργειῶν ἀκαταλήκτου καὶ ὑψιπετοῦς ἀεικινησίας. Ἀλλὰ καὶ τὴν θεαρχικὴν ἐκείνην καὶ πολυτίμητον ὑμνῳδίαν ἐμυσταγωγεῖτο, τοῦ τυποῦντος τὴν ὅρασιν ἀγγέλου κατὰ δύναμιν τῷ θεολόγῳ μεταδιδόντος τῆς οἰκείας ἱερογνωσίας.
305 B Ἐδίδασκεν οὖν αὐτὸν καὶ τοῦτο, ὅτι κάθαρσίς ἐστι τοῖς ὁπωσοῦν καθαροῖς ἡ τῆς θεαρχικῆς διαυγείας [ἀγνότητος] ὡς ἐφικτὸν μετουσία. Αὕτη δὲ πρὸς αὐτῆς τῆς θεαρχίας ἐξηρημέναις αἰτίαις εἰς πάντας τοὺς ἱεροὺς νόας ὑπερουσίῳ κρυφιότητι τελετουργουμένη, ταῖς περὶ αὐτὴν ὡς ὑπερτάταις δυνάμεσιν ἐκφανεστέρα πώς ἐστι καὶ μᾶλλον ἑαυτὴν ἐκφαίνει καὶ διαδίδωσιν, ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων ἢ τῶν ἐσχάτων ἢ τῶν ἡμῶν νοερῶν δυνάμεων ὡς αὐτῆς ἑκάστη κατὰ τὸ θεοειδὲς διέστηκεν, οὕτω τὴν φανὴν αὐτῆς ἔλλαμψιν συνάγει πρὸς τὸ τῆς οἰκείας κρυφιότητος ἐνιαῖον ἄγνωστον. Ἐλλάμπει δὲ τοῖς καθ' ἕκαστον δευτέροις διὰ τῶν πρώτων καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, πρώτως ἐκ τοῦ κρυφίου πρὸς τὸ ἐμφανὲς ἄγεται διὰ τῶν πρώτων δυνάμεων. Τοῦτο γοῦν ὁ θεολόγος ἐδιδάσκετο
305 C πρὸς τοῦ φωταγωγοῦντος αὐτὸν ἀγγέλου τὸ τὴν κάθαρσιν καὶ πάσας τὰς θεαρχικὰς ἐνεργείας διὰ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναλαμπούσας εἰς πάσας τὰς λοιπὰς διαδίδοσθαι κατὰ τὴν

stesse virtù più elevate l'essere e l'essere bene. Inoltre, il sacro 304 D
autore fu iniziato alle divine virtù degli stessi Serafini santissimi:
il loro nome venerabile indica il potere del fuoco – argomento
questo che tratteremo in seguito, secondo la nostra capacità di
spiegare come la facoltà d'innalzare al deiforme sia propria della
virtù del fuoco –, mentre la sacra figurazione delle sei ali indi-
ca l'estensione vastissima e suprema verso Dio che si trova nelle
intelligenze prime, mediane e ultime. Poi, vedendo l'infinità dei
loro piedi e dei loro volti, il sacro autore osservò anche che le 305 A
ali toglievano la vista di ciò che sta sotto i loro piedi e sotto il
loro viso, e che le ali di mezzo erano in continuo movimento: ed
egli veniva così elevato alla conoscenza intelligibile delle cose
viste, in quanto apparivano a lui il potere vario e capace di vaste
contemplazioni delle intelligenze più elevate e la santa reveren-
za che posseggono in modo sovramondano, contrariamente alla
superba, temeraria e irraggiungibile investigazione dei misteri
troppo elevati e troppo profondi e del sempiterno movimento
che mai non cessa e che vola verso l'alto nell'ordine armonioso
delle operazioni che imitano Dio. Ma quello fu anche iniziato al
celebratissimo canto tearchico, mentre l'angelo che formava la
visione faceva partecipe il sacro autore, secondo la sua facoltà,
della propria sacra scienza. Gli insegnava, dunque, anche que-
sto, che la purificazione, per coloro che sono puri in qualsiasi 305 B
maniera, è la partecipazione, per quanto si può, della purezza
dello splendore divino. Ora, questa purificazione da parte della
stessa Divinità, per motivi trascendenti, perfettamente operata
in tutte le sante intelligenze in una maniera soprasostanzialmen-
te occulta, è in certo modo più manifesta e maggiormente appare
e si diffonde nelle potenze che in massimo grado sono più vicine
a Dio. Per le seconde e le ultime virtù intellettuali, ovvero per
le nostre, come ciascuna più è distante dal modello divino, così
Dio restringe la sua manifestazione luminosa secondo la ignota
forza unitiva del suo proprio mistero. Dio, d'altronde, illumina
mediante i primi i secondi, ciascuno per ciascuno e, se vogliamo
esprimerci in breve, primieramente da ciò che è occulto ognuno
è condotto verso ciò che è manifesto attraverso le prime potenze.
Questo, dunque, il sacro autore apprese dall'angelo che lo illu-
minava, cioè che la purificazione e tutte le altre azioni divine, che 305 C

ἑκάστης πρὸς τὰς θεουργικὰς μετουσίας ἀναλογίαν. Διὸ καὶ
τὴν ἐμπυρίως καθαρτικὴν ἰδιότητα τοῖς Σεραφὶμ εἰκότως μετὰ
θεὸν ἀνατέθεικεν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καθαίρειν λέγεται
τὸν θεολόγον ὁ Σεραφίμ. Ὡς γὰρ ὁ θεὸς καθαίρει πάντας τῷ
πάσης καθάρσεως εἶναι αἰτία, μᾶλλον δὲ (παραπλησίῳ γὰρ
χρήσομαι παραδείγματι) καθάπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἱεράρχης διὰ
τῶν αὐτοῦ λειτουργῶν ἢ ἱερέων καθαίρων ἢ φωτίζων αὐτὸς
λέγεται καθαίρειν καὶ φωτίζειν τῶν δι' αὐτοῦ καθιερωμένων
τάξεων ἐπ' αὐτὸν ἀνατιθεισῶν τὰς οἰκείας ἱερὰς ἐνεργείας,
305 D οὕτω καὶ τὴν οἰκείαν καθαρτικὴν ἐπιστήμην καὶ δύναμιν ὁ
τὴν κάθαρσιν τοῦ θεολόγου τελετουργῶν ἄγγελος ἐπὶ θεὸν
μὲν ὡς αἴτιον, ἐπὶ δὲ τὸν Σεραφὶμ ὡς πρωτουργὸν ἱεράρχην
ἀνατίθησιν, ὡς ἄν τις φαίη μετ' εὐλαβείας ἀγγελικῆς, τὸν ὑπ'
αὐτοῦ καθαιρόμενον ἐκδιδάσκων ὅτι «τῆς εἰς σὲ πρὸς ἐμοῦ
τελετουργουμένης καθάρσεως ἀρχὴ μέν ἐστιν ἐξῃρημένη καὶ
οὐσία καὶ δημιουργὸς καὶ αἴτιος ὁ καὶ τὰς πρώτας οὐσίας
308 A καὶ πρὸς τὸ εἶναι παραγαγὼν καὶ τῇ περὶ αὐτὸν ἱδρύσει
συνέχων καὶ διατηρῶν ἀτρέπτους τε καὶ ἀμεταπτώτους
καὶ αὐτὰς κινῶν ἐπὶ τὰς πρώτας τῶν οἰκείων προνοητικῶν
ἐνεργειῶν μετουσίας (τοῦτο γὰρ ὁταῦτά με διδάσκων ἔφη τὴν
τοῦ Σεραφὶμ ἐμφαίνειν ἀποστολήν), ἱεράρχης δὲ καὶ μετὰ
θεὸν ἡγεμὼν ὁ τῶν πρωτίστων οὐσιῶν διάκοσμος, παρ' οὗ
τὸ καθαίρειν ἐγὼ θεοειδῶς ἐμυήθην. Οὗτος οὖν ἐστιν ὁ δι'
ἐμοῦ σε καθαίρων, δι' οὗ τὰς οἰκείας προνοητικὰς ἐνεργείας
ἐκ τοῦ κρυφίου καὶ εἰς ἡμᾶς προήγαγεν ἡ πάσης αἰτία καὶ
δημιουργὸς καθάρσεως». Ταῦτα μὲν ἐκεῖνος ἐδίδασκέ με, σοὶ
δ' ἐγὼ μεταδίδωμι. Τῆς σῆς δ' ἂν εἴη νοερᾶς καὶ διακριτικῆς
308 B ἐπιστήμης ἡ θατέρᾳ τῶν εἰρημένων αἰτιῶν ἀπολυθῆναι τῆς
ἀπορίας καὶ ταύτην τιμῆσαι πρὸ τῆς ἑτέρας ὡς τὸ εἰκὸς καὶ
εὔλογον καὶ ἴσως τὸ ἀληθὲς ἔχουσαν ἢ παρ' ἑαυτοῦ τι τοῦ
ὄντως ἀληθοῦς συγγενέστερον ἐξευρεῖν ἢ παρ' ἑτέρου μαθεῖν,
θεοῦ δηλαδὴ διδόντος ῥῆμα καὶ προξενούντων ἀγγέλων, καὶ
τοῖς φιλαγγέλοις ἡμῖν ἀνακαλύψαι διαυγῆ μᾶλλον εἴπερ οἷόν
τε εἴη καὶ ἐμοὶ μᾶλλον ἐραστὴν θεωρίαν.

risplendono attraverso le prime sostanze, si diffondono in tutte le rimanenti secondo la misura in cui ciascuna partecipa ai beni divini. Perciò dopo Dio attribuì ai Serafini convenientemente la proprietà di purificare mediante il fuoco. Non c'è nulla di strano, dunque, quando si dice che un Serafino purifica il sacro autore. Come, infatti, Dio purifica tutti perché è causa di ogni purificazione o, meglio ancora, per usare un esempio più chiaro, come il nostro sommo sacerdote purificando o illuminando a opera dei suoi ministri e sacerdoti si dice che purifica e illumina egli stesso, facendo risalire a lui le sante operazioni proprie degli ordini consacrati da lui, così l'Angelo che compie la purificazione del sacro autore riferisce a Dio come causa e a un Serafino come sommo 305 D
sacerdote che opera per primo la propria scienza e potenza purificatrice, come se uno dicesse con rispetto angelico, istruendo chi viene purificato da lui: «Principio trascendente, sostanza, creatore e autore della purificazione da me compiuta nei tuoi riguardi è colui che ha portato verso l'essere le prime sostanze, le 308 A
conserva presso di sé al loro posto e le mantiene senza mutazioni e senza caduta, mentre egli stesso le fa muovere verso le prime partecipazioni delle proprie operazioni provvidenziali. (Infatti, colui che mi ha istruito in questa cosa diceva che così bisognava interpretare l'invio del Serafino). Ma sommo sacerdote e guida dopo Dio è la disposizione delle primissime sostanze dalla quale io sono stato divinamente iniziato nella purificazione. Questi è dunque colui che ti purifica per mezzo mio, a opera del quale la causa e l'agente di ogni purificazione condusse a noi dal mistero le proprie operazioni provvidenziali». Queste cose io ho imparato da lui e a te le trasmetto. Sarebbe dunque compito della tua saggezza intellettuale e discretiva, o di liberarti dal dubbio con una delle due spiegazioni predette, e di preporre questa all'altra, in quanto comprendente ciò che è probabile e razionale e forse la verità, o di trovare per conto tuo qualcosa di più vicino alla totale verità, o infine di imparare da un altro – perché evidentemente Dio parla e gli angeli trasmettono il suo messaggio – e di rivelare 308 B
a noi che amiamo gli angeli una contemplazione più chiara, se è possibile, e che maggiormente mi sia gradita.

XIV

321 A Καὶ τοῦτο δὲ ἄξιον ὡς οἶμαι νοερᾶς ἐπιστασίας, ὅτι τῶν λογίων ἡ περὶ τῶν ἀγγέλων παράδοσις «Χιλίας χιλιάδας» εἶναί φησι «καὶ μυριάδας μυρίας», τοὺς παρ' ἡμῖν ἀκροτάτους τῶν ἀριθμῶν εἰς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλοῦσα καὶ πολλαπλασιάζουσα καὶ διὰ τούτων ἐναργῶς ἐμφαίνουσα τὰς ἡμῖν ἀναριθμήτους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διατάξεις. Πολλαὶ γάρ εἰσιν αἱ μακάριαι στρατιαὶ τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν τὴν ἀσθενῆ καὶ συνεσταλμένην ὑπερβεβηκυῖαι τῶν καθ' ἡμᾶς ὑλαίων ἀριθμῶν συμμετρίαν καὶ πρὸς μόνης γνωστικῶς ὁριζόμεναι τῆς κατ' αὐτὰς ὑπερκοσμίου καὶ οὐρανίας νοήσεως καὶ ἐπιστήμης τῆς πανολβίως αὐταῖς δωρουμένης ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς ἀπειρογνώστου σοφοποιίας τῆς πάντων ὁμοῦ τῶν ὄντων ὑπερουσίως οὔσης ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐσιοποιοῦ καὶ συνεκτικῆς δυνάμεως καὶ περιεκτικῆς ἀποπερατώσεως.

CAPITOLO XIV[133]

Che cosa significa il numero degli angeli che ci è stato tramandato

È pure degno, io credo, di una spirituale considerazione il 321 A
fatto che la tradizione della Scrittura riguardo agli angeli dice che sono mille migliaia e diecimila miriadi[134], computando così al quadrato i numeri che per noi sono i più grandi, moltiplicandoli e manifestando chiaramente con questi che gli ordini delle sostanze celesti sono innumerevoli. Molti, infatti, sono i beati eserciti delle intelligenze sovramondane che superano la misura debole e ristretta dei nostri numeri materiali; essi sono definiti conoscitivamente dalla sola intelligenza e scienza sovramondana e celeste delle intelligenze, elargita loro con ogni ricchezza da parte della divina fonte della sapienza conoscitrice dell'infinito, che è soprasostanziale il principio di tutte le cose che insieme sono la causa che produce gli esseri, la forza che li mantiene e il termine che li comprende.

XV

328 A **1.** Φέρε δὴ λοιπὸν ἀναπαύοντες ἡμῶν εἰ δοκεῖ τὸ νοερὸν ὄμμα τῆς περὶ τὰς ἑνικὰς καὶ ὑψηλὰς θεωρίας ἀγγελοπρεποῦς συντονίας ἐπὶ τὸ διαιρετὸν καὶ πολυμερὲς πλάτος τῆς πολυειδοῦς τῶν ἀγγελικῶν μορφοποιΐῶν ποικιλίας καταβάντες πάλιν ἀπ' αὐτῶν ὡς ἀπ' εἰκόνων ἐπὶ τὴν ἁπλότητα τῶν οὐρανίων νοῶν ἀναλυτικῶς ἀνακάμπτωμεν. Ἔστω δέ σοι προδιεγνωσμένον ὡς αἱ τῶν ἱεροτύπων εἰκόνων ἀνακαθάρσεις τὰς αὐτὰς ἔσθ' ὅτε τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ἱεραρχούσας ἐμφαίνουσι καὶ αὖθις ἱεραρχουμένας καὶ τὰς ἐσχάτας ἱεραρχούσας ἱεραρχουμένας τε τὰς πρώτας καὶ τὰς αὐτὰς ὡς εἴρηται πρώτας τε καὶ μέσας καὶ τελευταίας ἐχούσας δυνάμεις,
328 B οὐδενὸς ἀτόπου λόγου παρεισαγομένου κατὰ τὸν τοιόνδε τῶν ἀναπτύξεων τρόπον· εἰ μὲν γὰρ ἱεραρχεῖσθαί τινας ὑπὸ τῶν προτέρων ἐλέγομεν, εἶτα τῶν αὐτῶν ἱεραρχούσας καὶ τὰς προτέρας αὖθις ἱεραρχούσας τῶν τελευταίων ἱεραρχεῖσθαι πρὸς αὐτῶν ἐκείνων τῶν ἱεραρχουμένων, ὄντως ἀτοπία τὸ πρᾶγμα καὶ συγχύσεως πολλῆς ἀνάμεστον· εἰ δὲ τὰς αὐτὰς ἱεραρχεῖν τε καὶ ἱεραρχεῖσθαι λέγομεν, οὐκέτι δὲ τῶν αὐτῶν ἢ πρὸς τῶν αὐτῶν, ἀλλ' αὐτὴν ἑκάστην ἱεραρχεῖσθαι μὲν ὑπὸ τῶν προτέρων, ἱεραρχεῖν δὲ τῶν τελευταίων, οὐκ ἀπεικότως ἄν τις φαίη τὰς ἐν τοῖς λογίοις ἱεροπλάστους μορφώσεις τὰς αὐτὰς ἔσθ' ὅτε δύνασθαι καὶ πρώταις καὶ μέσαις καὶ τελευταίαις δυνάμεσιν οἰκείως καὶ ἀληθῶς περιτεθῆναι, καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες οὖν ἐπιστρεπτικῶς ἀνατείνεσθαι καὶ τὸ περὶ ἑαυτὰς
328 C ἀρρεπῶς εἰλεῖσθαι τῶν οἰκείων οὔσας φρουρητικὰς δυνάμεων καὶ τὸ τῇ περὶ τὰ δεύτερα κοινωνικῇ προόδῳ τῆς προνοητικῆς αὐτὰς ἐν μεθέξει δυνάμεως εἶναι πάσαις ἀψευδῶς ἁρμόσει ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις, εἰ καὶ ταῖς μὲν ὑπερκειμένως καὶ ὁλικῶς, ὡς πολλάκις εἴρηται, ταῖς δὲ μερικῶς καὶ ὑφειμένως.

CAPITOLO XV[135]

Quali sono le immagini che danno una forma alle potenze angeliche: la forma di fuoco e la forma umana; che cosa sono gli occhi, le mani, le orecchie, le narici e il resto di cui si parla in questo capitolo

1. Orsù dunque, ancora, facendo riposare, se ci pare bene, 328 A
il nostro occhio intellettuale dallo sforzo che si addice agli angeli relativo alle visioni unitarie e alte, e discendendo nell'ampiezza divisibile e ricca di molte parti della multiforme varietà delle formazioni angeliche, di nuovo da queste forme, come da immagini, ritorniamo verso la semplicità delle intelligenze celesti con un procedimento logico[136]. Ma per prima cosa sappi che le spiegazioni[137] delle immagini santamente raffigurate rivelano che le stesse disposizioni gerarchiche delle sostanze celesti talvolta comandano e altre volte sono comandate, che le ultime comandano e le prime sono comandate, e le stesse, come è stato detto, posseggono potenze prime, mediane e ultime, senza che si introduca alcun ragionamento assurdo secondo questo modo di 328 B
interpretare. Infatti, se noi dicessimo che alcune sono rette dalle prime gerarchicamente e che poi esse reggono queste stesse, e che di nuovo le prime, che reggono le ultime, si trovano guidate da quelle che prima esse guidavano, la cosa sarebbe veramente assurda e piena di confusione grande. Se invece noi diciamo che le medesime comandano e sono comandate non più alle stesse e dalle stesse, ma che ciascuna gerarchia è retta da quelle superiori e regge quelle inferiori, nessuno potrebbe dire sconvenientemente che le immagini formate in modo sacro nelle Scritture talvolta possono essere adattate propriamente e veramente alle potenze prime, mediane e ultime. E il fatto di elevarsi verso l'alto 328 C
in movimento di conversione e il fatto di compiere intorno a sé indeclinabilmente delle rivoluzioni, in quanto sono atte a mantenere le proprie potenze, e il fatto di partecipare della potenza provvidenziale in un processo comunicativo verso le seconde, sarà cosa conveniente senza dubbio a tutte le sostanze celesti, anche se, per alcune in maniera eminente e perfetta, come più volte è stato detto, e per altre in maniera parziale e inferiore.

2. Ἀρκτέον δὲ τοῦ λόγου καὶ ζητητέον ἐν πρώτῃ τῶν τύπων ἀνακαθάρσει δι' ἣν αἰτίαν ἡ θεολογία σχεδὸν παρὰ πάσας εὑρίσκεται τιμῶσα τὴν ἐμπύριον ἱερογραφίαν. Εὑρήσεις γοῦν αὐτὴν οὐ μόνον τροχοὺς πυρώδεις διαπλάττουσαν ἀλλὰ καὶ ζῷα
329 A πεπυρωμένα καὶ ἄνδρας ὡς πῦρ ἐξαστράπτοντας καὶ περὶ αὐτὰς τὰς οὐρανίας οὐσίας σωροὺς ἀνθράκων πυρὸς περιτιθεῖσαν καὶ ποταμοὺς ἀσχέτῳ ῥοίζῳ πυριφλεγέθοντας. Ἀλλὰ καὶ τοὺς θρόνους φησὶ πυρίους εἶναι καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς ὑπερτάτους Σεραφὶμ ἐμπρηστὰς ὄντας ἐκ τῆς ἐπωνυμίας ἐμφαίνει καὶ τὴν πυρὸς ἰδιότητα καὶ ἐνέργειαν αὐτοῖς ἀπονέμει καὶ ὅλως ἄνω καὶ κάτω τὴν ἐμπύριον τιμᾷ ἐκκρίτως τυποπλαστίαν. Τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφαίνειν οἶομαι τὸ τῶν οὐρανίων νοῶν θεοειδέστατον. Οἱ γὰρ ἱεροὶ θεολόγοι τὴν ὑπερούσιον καὶ ἀμόρφωτον οὐσίαν ἐν πυρὶ πολλαχῇ διαγράφουσιν ὡς ἔχοντι πολλὰς τῆς θεαρχικῆς εἰ θέμις εἰπεῖν ἰδιότητος ὡς ἐν ὁρατοῖς εἰκόνας. Τὸ γὰρ αἰσθητὸν πῦρ ἔστι μὲν ὡς εἰπεῖν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἀμιγῶς φοιτᾷ καὶ ἐξῄρηται πάντων καὶ παμφαὲς ὂν
329 B ἅμα καὶ ὡς κρύφιον, ἄγνωστον αὐτὸ καθ' αὑτὸ μὴ προκειμένης ὕλης εἰς ἣν ἀναφαίνοι τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν, ἄσχετόν τε καὶ ἀθεώρητον, αὐτοκρατητικὸν ἁπάντων καὶ τὰ ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται πρὸς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν ἀλλοιωτικόν, μεταδοτικὸν ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς ὁπωσοῦν πλησιάζουσιν, ἀνανεωτικὸν τῇ ζωπύρῳ θερμότητι, φωτιστικὸν ταῖς ἀπερικαλύπτοις ἑλλάμψεσιν, ἀκράτητον ἀμιγὲς διακριτικὸν ἀναλλοίωτον, ἀνώφορον ὀξύπορον, ὑψηλὸν οὐδεμιᾶς ἀνεχόμενον ὑποπεζίας ὑφέσεως, ἀεικίνητον ταυτοκίνητον κινητικὸν ἑτέρων, περιληπτικὸν ἀπερίληπτον, ἀπροσδεὲς ἑτέρου, λανθανόντως αὐξητικὸν ἑαυτοῦ καὶ πρὸς τὰς ὑποδεχομένας ὕλας ἐκφαῖνον τὴν ἑαυτοῦ μεγαλειότητα, δραστήριον δυνατόν, ἅπασι παρὸν ἀοράτως
329 C ἀμελούμενον οὐκ εἶναι δοκοῦν, τῇ τρίψει δὲ καθάπερ τινὶ ζητήσει συμφυῶς καὶ οἰκείως ἐξαίφνης ἀναφαινόμενον καὶ αὖθις ἀκαταλήπτως ἀφιπτάμενον, ἀμείωτον ἐν πάσαις ταῖς

2. Bisogna ora cominciare il discorso e ricercare, in una prima spiegazione delle figure, per quale motivo la Sacra Scrittura quasi più di ogni altra sembra onorare la descrizione simbolica del fuoco. Potrai vedere in effetti che la Scrittura non rappresenta solo ruote infuocate[138], ma anche animali di fuoco[139] e uomini raggianti come fuoco[140] e pone attorno alle stesse sostanze celesti cumuli di carboni infuocati[141] e fiumi che con irresistibile 329 A
impeto emanano fiamme[142], ma anche afferma che i Troni sono di fuoco[143] e mostra che gli stessi sublimi Serafini, secondo il loro nome, sono brucianti, e attribuisce loro la proprietà e l'azione del fuoco[144] e, insomma, a ogni momento celebra in modo speciale la figura del fuoco. Io credo appunto che il fuoco manifesti ciò che c'è di più divino nelle intelligenze celesti; infatti, i sacri autori spesso descrivono la sostanza soprasostanziale e che non ha alcuna forma con il simbolo del fuoco, in quanto esso ha molti aspetti del carattere divino, se è lecito dirlo, per quanto lo si può scoprire nelle cose visibili. Infatti, il fuoco sensibile sta, per così dire, in tutte le cose e passa attraverso tutte senza mescolarvisi ed è distaccato da tutte e, essendo tutto lucente, contemporaneamente rimane, in quanto occulto, ignoto in sé e per sé – quando non gli sia posta innanzi una materia verso la quale manifesti la propria azione –, non si può afferrare né vedere, ma esso afferra ogni cosa. E conducendo verso la propria 329 B
azione le cose nelle quali risiede, è capace di trasformarle e dona se stesso a tutte le cose che si avvicinano a lui anche in piccola misura e rinnova con il suo calore vivificante e illumina con i fulgori aperti; non si lascia prendere, non conosce mescolanza, ha facoltà di dividere, è invariabile, tende verso l'alto, è rapido e penetrante, sublime, sfugge a qualsiasi minorazione terrestre, è sempre mobile, movendosi da se stesso, e muove gli altri; tutto abbraccia, mentre nulla lo comprende, non ha bisogno di alcuna cosa d'altro, di nascosto aumenta se stesso e dimostra la sua grandezza alle materie capaci di accoglierlo; è efficace, potente, presente a tutti senza farsi vedere, se trascurato sembra morto, ma in seguito a sfregamento, come se lo si fosse ricercato, appare improvvisamente in modo naturale e proprio[145], e di nuovo si slancia senza che lo si possa fermare e non diminuisce pur 329 C
attraverso le abbondantissime partecipazioni che fa di se stesso.

πανολβίαις ἑαυτοῦ μεταδόσεσι. Καὶ πολλὰς ἄν τις εὕροι τοῦ πυρὸς ἰδιότητας οἰκείας ὡς ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνας θεαρχικῆς ἐνεργείας. Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεόσοφοι τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐκ πυρὸς διαπλάττουσιν, ἐμφαίνοντες αὐτῶν τὸ θεοειδὲς καὶ ὡς ἐφικτὸν θεομίμητον.

3. Ἀλλὰ καὶ ἀνθρωπομόρφους αὐτοὺς ἀναγράφουσι διὰ τὸ νοερὸν καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ἔχειν τὰς ὀπτικὰς δυνάμεις καὶ
329 D τὸ τοῦ σχήματος εὐθὺ καὶ ὄρθιον καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ κατ' αἴσθησιν μὲν ἐλάχιστον ὡς πρὸς τὰς λοιπὰς τῶν ἀλόγων ζῴων δυνάμεις, κρατητικὸν δὲ πάντων τῇ τοῦ νοῦ κατὰ περιουσίαν δυνάμει καὶ τῇ κατὰ λογικὴν ἐπιστήμην ἐπικρατείᾳ καὶ κατὰ τὸ φύσει τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον
332 A καὶ ἀκράτητον. Ἔστι δὲ καὶ καθ' ἕκαστον ὡς οἶμαι τῆς σωματικῆς ἡμῶν πολυμερείας εἰκόνας ἐναρμονίους ἐξευρεῖν τῶν οὐρανίων δυνάμεων φάσκοντας τὰς μὲν ὀπτικὰς ἐμφαίνειν δυνάμεις τὴν πρὸς τὰ θεῖα φῶτα διειδεστάτην ἀνάνευσιν καὶ αὖθις τὴν ἁπαλὴν καὶ ὑγρὰν καὶ οὐκ ἀντίτυπον, ἀλλ' ὀξυκίνητον καὶ καθαρὰν καὶ ἀναπεπταμένην ἀπαθῶς ὑποδοχὴν τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων, τὰς δὲ τῶν ὀσφραντῶν διακριτικὰς δυνάμεις τὸ τῆς ὑπὲρ νοῦν εὐώδους διαδόσεως ὡς ἐφικτὸν ἀντιληπτικὸν καὶ τῶν μὴ τοιούτων ἐν ἐπιστήμῃ διακριτικὸν καὶ ὁλικῶς ἀποφευκτικόν, τὰς δὲ τῶν ὤτων δυνάμεις τὸ μετοχικὸν καὶ γνωστικῶς ὑποδεκτικὸν τῆς θεαρχικῆς ἐπιπνοίας, τὰς δὲ
332 B γευστικὰς τὴν τῶν νοητῶν τροφῶν ἀποπλήρωσιν καὶ τὸ τῶν θείων καὶ τροφίμων ὀχετῶν ὑποδεκτικόν, τὰς ἁπτικὰς δὲ τὸ τοῦ προσφυοῦς ἢ τοῦ βλάπτοντος ἐν ἐπιστήμῃ διαγνωστικόν, τὰ βλέφαρα δὲ καὶ τὰς ὀφρύας τὸ τῶν θεοπτικῶν νοήσεων φρουρητικόν, τὴν ἠβῶσαν δὲ καὶ νεανικὴν ἡλικίαν τὸ τῆς ἐπακμαζούσης ἀεὶ ζωτικῆς δυνάμεως, τοὺς ὀδόντας δὲ τὸ διαιρετικὸν τῆς ἐνδιδομένης τροφίμου τελειότητος (ἑκάστη γὰρ οὐσία νοερὰ τὴν δωρουμένην αὐτῇ πρὸς τῆς θειοτέρας ἑνοειδῆ νόησιν προνοητικῇ δυνάμει διαιρεῖ καὶ πληθύει
332 C πρὸς τὴν τῆς καταδεεστέρας ἀναγωγικὴν ἀναλογίαν), τοὺς ὤμους δὲ καὶ τὰς ὠλένας καὶ αὖθις τὰς χεῖρας τὸ ποιητικὸν καὶ ἐνεργητικὸν καὶ δραστήριον, τὴν δ' αὖ καρδίαν σύμβολον

E si potrebbero trovare molte particolarità del fuoco proprie dell'operazione divina, per quanto è possibile in immagini sensibili. Ciò sapendo, i sacri autori rappresentano le sostanze celesti col fuoco, dimostrando la somiglianza di esse con Dio e, per quanto è possibile, la loro attitudine a imitare Dio.

3. Ma rappresentano gli angeli anche sotto l'aspetto umano[146], perché l'uomo può comprendere, fissa verso l'alto le sue potenze visive, ha una statura diritta e regolare[147], per natura è adatto a comandare e a governare[148] e, se è inferiore per ciò 329 D
che riguarda i sensi alle altre potenze degli animali privi di ragione[149], tutti però li domina per la forza eccellente della sua mente e per la potenza che gli deriva dal suo sapere razionale e per il fatto che naturalmente la sua anima sfugge alla schiavitù e all'oppressione. È pure possibile, credo, trovare in ciascuna 332 A
delle molte parti del nostro corpo[150] immagini adeguate delle potenze celesti, quando diciamo che le potenze visive significano la tendenza a innalzarsi chiarissimamente verso le luci divine, nonché la capacità semplice, limpida, docile, pronta, pura e aperta ad accogliere impassibilmente le illuminazioni tearchiche. L'olfatto significa con le sue potenze discretive la capacità di ricevere, per quanto è possibile, l'effusione molto profumata che sta sopra l'intelligenza e di distinguere saggiamente ciò che non è tale per allontanarsene completamente. La facoltà dell'udito mostra la partecipazione e l'accoglienza conoscitiva dell'ispirazione tearchica. La potenza del gusto simboleggia il 332 B
riempirsi di cibi spirituali e la recezione dei rivoli divini adatti a nutrire. Le potenze tattili significano la facoltà di distinguere sapientemente ciò che è a loro connaturale da ciò che le danneggia. Le palpebre e le sopracciglia dimostrano che esse sanno custodire la scienza delle loro visioni divine; l'adolescenza e la giovinezza dicono la costante fioritura della loro potenza vitale e i denti la perfezione che divide il nutrimento ricevuto (infatti, ogni sostanza intelligente divide e moltiplica, secondo una potenza provvidenziale, l'intelligenza uniforme data a lei da parte di una intelligenza più divina, relativamente alla proporzione che guida verso l'alto la sostanza inferiore). Le spalle, le braccia 332 C
e poi le mani indicano la capacità di fare, di operare e di agire; il cuore è il simbolo di una vita simile a Dio, che dissemina la

εἶναι τῆς θεοειδοῦς ζωῆς τῆς τὴν οἰκείαν ζωτικὴν δύναμιν ἀγαθοειδῶς εἰς τὰ προνοούμενα διασπειρούσης, τὰ στέρνα δὲ αὖθις ἐμφαίνειν τὸ ἀδάμαστον καὶ τὸ φρουρητικὸν ὡς ἐπὶ τῆς ὑποκειμένης καρδίας τῆς ζωοποιοῦ διαδόσεως, τὰ δὲ νῶτα τὸ συνεκτικὸν τῶν ζωογόνων ἁπασῶν δυνάμεων, τοὺς πόδας δὲ τὸ κινητικὸν καὶ ὀξὺ καὶ ἐντρεχὲς τῆς ἐπὶ τὰ θεῖα πορευτικῆς
332 D ἀεικινησίας. Διὸ καὶ ὑποπτέρους ἡ θεολογία τοὺς τῶν ἁγίων νοῶν ἐσχημάτισε πόδας. Τὸ γὰρ πτερὸν ἐμφαίνει τὴν ἀναγωγικὴν ὀξύτητα καὶ τὸ οὐράνιον καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄνω τείνειν ὁδοποιητικὸν καὶ τὸ παντὸς χαμαιζήλου διὰ τὸ ἀνώφορον ἐξηρημένον, ἡ δὲ τῶν πτερῶν ἐλαφρία τὸ κατὰ μηδὲν πρόσγειον, ἀλλ' ὅλον ἀμιγῶς καὶ ἀβαρῶς ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν ἀναγόμενον, τὸ δὲ γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον τὸ ἄφετον καὶ εὔλυτον καὶ ἄσχετον καὶ καθαρεῦον τῆς τῶν ἐκτὸς προσθήκης καὶ τὸ πρὸς τὴν ἁπλότητα τὴν θείαν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωτικόν.

333 A 4. Ἀλλ' ἐπειδὴ αὖθις ἡ ἁπλῆ καὶ «Πολυποίκιλος σοφία» καὶ τοὺς ἀσκεπεῖς ἀμφιέννυσι καὶ σκεύη τινὰ δίδωσι περιφέρειν αὐτοῖς, φέρε καὶ τὰ τῶν οὐρανίων νοῶν ἱερὰ περιβλήματα καὶ ὄργανα κατὰ τὸ ἡμῖν δυνατὸν ἀναπτύξωμεν. Τὴν μὲν γὰρ φανὴν ἐσθῆτα καὶ τὴν πυρώδη σημαίνειν οἶομαι τὸ θεοειδὲς κατὰ τὴν πυρὸς εἰκόνα καὶ τὸ φωτιστικὸν διὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, ὅπου τὸ φῶς καὶ τὸ καθόλου νοητῶς ἐλλάμπον ἢ νοερῶς ἐλλαμπόμενον, τὴν δὲ ἱερατικὴν τὸ πρὸς τὰ θεῖα καὶ μυστικὰ θεάματα προσαγωγικὸν καὶ τὸ τῆς ὅλης ζωῆς ἀφιερωμένον, τὰς δὲ ζώνας τὸ τῶν γονίμων αὐτῶν δυνάμεων φρουρητικὸν καὶ τὸ
333 B τὴν συναγωγὸν αὐτῶν ἕξιν εἰς ἑαυτὴν ἐνιαίως συνεστράφθαι καὶ κύκλῳ μετ' εὐκοσμίας τῇ ἀμεταπτώτῳ ταὐτότητι περὶ ἑαυτὴν συνελίσσεσθαι, 5. τὰς δὲ αὖ ῥάβδους τὸ βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ εὐθείᾳ τὰ πάντα περαῖνον, τὰ δὲ δόρατα καὶ τοὺς πελέκεις τὸ τῶν ἀνομοίων διαιρετικὸν καὶ τὸ τῶν διακριτικῶν δυνάμεων ὀξὺ καὶ ἐνεργὲς καὶ δραστήριον, τὰ δὲ γεωμετρικὰ καὶ τεκτονικὰ σκεύη τὸ θεμελιωτικὸν καὶ οἰκοδομητικὸν καὶ τελειωτικὸν καὶ ὅσα ἄλλα τῆς ἀναγωγοῦ καὶ ἐπιστρεπτικῆς ἐστι τῶν δευτέρων προνοίας.

propria potenza vivificante con piena bontà per le creature a cui provvede; il petto, poi, rivela la forza indomabile e conservatrice della distribuzione vivificante, come se essa fosse posta sopra un cuore che le sta sotto; il dorso la forza contenente tutte quante le potenze generatrici; i piedi la mobilità, la rapidità e la corsa dell'inarrestabile moto che conduce verso le cose divine. Perciò la Scrittura ha posto ali ai piedi delle sante intelligenze; infatti, l'ala significa la prontezza a salire in alto e il gusto del cielo, il 332 D
mezzo di salire verso l'alto e di sfuggire attraverso l'altezza tutto ciò che è in basso; la leggerezza delle ali significa il fatto che non hanno nulla di terrestre, ma s'innalzano in modo perfettamente puro e privo di peso verso l'alto. I piedi nudi e l'essere privi di calzari indicano che sono liberi, sciolti, spediti e puri dall'aggiunta delle cose esterne e che, per quanto è possibile, si uniformano alla semplicità divina.

4. Ma dal momento che la sapienza semplice e multiforme[151] 333 A
pone la veste a quelli che sono nudi e dà loro da portare alcuni oggetti[152], spieghiamo dunque anche il significato, per quanto è possibile da parte nostra, delle sacre vesti e degli strumenti appartenenti alle intelligenze celesti. Io credo che la veste splendente e tutta di fuoco[153] significhi la forma divina secondo l'immagine del fuoco e la forza d'illuminare a causa della quiete del cielo, dove c'è la Luce e l'illuminazione totalmente spirituale e l'accoglimento intellettuale della medesima. Invece la veste sacerdotale[154] significa la loro capacità di condurre verso le visioni divine e mistiche e la consacrazione di tutta la vita degli uomini. Le cinture[155] indicano che esse conservano le loro virtù generative e che la potenza che esse hanno di raccogliersi si ripiega in maniera unitiva su se stessa e gira tutta intorno a se stessa ordinatamente con una identità che non viene mai meno.

5. Le verghe[156] attestano che esse regnano e governano e con- 333 B
ducono ogni cosa per la via diritta. Le lance e le scuri[157] c'insegnano che esse separano le cose dissimili e dimostrano l'acutezza, l'efficienza e l'efficacia dei loro poteri discretivi; gli strumenti geometrici e architettonici[158] dimostrano che esse pongono i fondamenti, edificano e portano a compimento, e tutte le altre qualità che sono proprie della provvidenza che innalza e dirige gli esseri inferiori.

333 C Ἔστι δὲ ὅτε καὶ τῶν εἰς ἡμᾶς θεοκρισιῶν ἐστι σύμβολα τὰ πλαττόμενα τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὄργανα, τῶν μὲν δηλούντων ἐπανορθωτικὴν παιδείαν ἢ τιμωρὸν δικαιοσύνην, τῶν δὲ περιστάσεως ἐλευθερίαν ἢ παιδείας τέλος ἢ προτέρας εὐπαθείας ἐπανάληψιν ἢ προσθήκην ἑτέρων δωρεῶν, μικρῶν ἢ μεγάλων, αἰσθητῶν ἢ νοητῶν, καὶ ὅλως οὐκ ἂν ἀπορήσειεν ὁ διορατικὸς νοῦς οἰκείως ἁρμόσαι τοῖς ἀφανέσι τὰ φαινόμενα.

6. Τὸ δὲ καὶ ἀνέμους αὐτοὺς ὀνομάζεσθαι τὴν ὀξεῖαν αὐτῶν
333 D ἐμφαίνει καὶ ἐπὶ πάντα σχεδὸν ἀχρόνως διήκουσαν πτῆσιν καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω καὶ αὖθις ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὸ ἄναντες διαπορθμευτικὴν κίνησιν τὴν ἀνατείνουσαν μὲν τὰ δεύτερα πρὸς τὸ ὑπέρτερον ὕψος, κινοῦσαν δὲ τὰ πρῶτα πρὸς
336 A κοινωνικὴν καὶ προνοητικὴν τῶν ὑφειμένων πρόοδον. Εἴποι δ' ἄν τις τὴν τοῦ ἀερίου πνεύματος ἀνεμιαίαν ἐπωνυμίαν καὶ τὸ θεοειδὲς τῶν οὐρανίων νοῶν ἐμφαίνειν. Ἔχει γὰρ καὶ τοῦτο θεαρχικῆς ἐνεργείας εἰκόνα καὶ τύπον (ὡς ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ κατὰ τὴν τετράστοιχον ἀνακάθαρσιν ἡμῖν διὰ πλειόνων ἀποδέδεικται) κατὰ τὸ τῆς φύσεως κινητικὸν καὶ ζωογόνον καὶ τὴν ὀξεῖαν καὶ ἀκράτητον χώρησιν καὶ τὴν ἄγνωστον ἡμῖν καὶ ἀόρατον κρυφιότητα τῶν κινητικῶν ἀρχῶν καὶ ἀποπερατώσεων. «Οὐ γὰρ οἶδας» φησὶ «πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει».

Ἀλλὰ καὶ νεφέλης αὐτοῖς ἰδέαν ἡ θεολογία περιπλάττει σημαίνουσα διὰ τούτου τοὺς ἱεροὺς νόας τοῦ μὲν κρυφίου φωτὸς ὑπερκοσμίως ἀποπληρουμένους, τὴν πρωτοφανῆ δὲ φωτοφάνειαν ἀνεκπομπεύτως εἰσδεχομένους καὶ ταύτην ἀφθόνως εἰς τὰ δεύτερα δευτεροφανῶς καὶ ἀναλόγως
336 B διαπορθμεύοντας καὶ μὴν ὅτι τὸ γόνιμον αὐτοῖς καὶ ζωοποιὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ τελειωτικὸν ἐνυπάρχει κατὰ τὴν νοητὴν ὀμβροτοκίαν τὴν τὸν ἐκδόχιον κόλπον πιαλέοις ὑετοῖς ἐπὶ ζωτικὰς ὠδῖνας ἐκκαλουμένην.

7. Εἰ δὲ καὶ χαλκοῦ καὶ ἠλέκτρου καὶ λίθων πολυχρωμάτων εἶδος ἡ θεολογία ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις περιτίθησι, τὸ μὲν ἤλεκτρον ὡς χρυσοειδὲς ἅμα καὶ ἀργυροειδὲς ἐμφαίνει τὴν ἄσηπτον ὡς ἐν χρυσῷ καὶ ἀδάπανον καὶ ἀμείωτον καὶ
336 C ἄχραντον διαύγειαν καὶ τὴν φανὴν ὡς ἐν ἀργύρῳ καὶ φωτοειδῆ καὶ οὐρανίαν αἴγλην, τῷ δὲ χαλκῷ κατὰ τοὺς ἀποδοθέντας

Talvolta sono simboli dei giudizi di Dio nei nostri riguardi gli strumenti con cui si rappresentano i santi angeli: gli uni esprimono una disciplina adatta a correggere o una giustizia punitiva, gli Atri la liberazione dai pericoli o la fine della punizione o la restituzione all'antica felicità o l'aggiunta di altri doni piccoli o grandi, sensibili o intelligibili. Insomma, un intelletto perspicace non farebbe fatica a capire che le cose visibili hanno una reale parentela con quelle invisibili. 333 C

6. Il fatto che si attribuisce loro il nome dei venti[159] indica la loro azione veloce e che passa in tutte le cose quasi intemporalmente e il movimento che conduce e trasporta dall'alto al basso e di nuovo dal basso all'alto, che indirizza gli esseri inferiori verso un'altezza superiore e spinge i superiori verso un processo comunicativo e provvidenziale nei riguardi degli inferiori. Si potrebbe anche dire che il nome di vento dato al soffio aereo dimostra la somiglianza con Dio delle intelligenze celesti; difatti, anche il soffio d'aria esprime l'immagine e la forma dell'attività divina – come nella *Teologia simbolica* è stato ampiamente dimostrato mediante la spiegazione dei quattro elementi –, secondo la mobilità naturale e la fecondità e la corsa rapida e irrefrenabile e il segreto ignoto a noi e invisibile dei principi motori e dei termini; «perché *tu non sai*» dice la Scrittura «*donde viene e dove va*»[160]. 333 D 336 A

Ma la Sacra Scrittura li rappresenta anche sotto forma di nubi[161], indicando con questo che le sacre intelligenze sono riempite in modo sovramondano di una luce nascosta e accolgono semplicemente la prima luce alla sua prima emanazione e questa trasfondono abbondantemente nelle seguenti in una seconda apparizione e in maniera proporzionata: infine, che esse posseggono una fecondità che dà la vita, che fa crescere e che perfeziona, simili a quelle piogge spirituali che provocano, con copiose acque, il seno che le riceve a parti fecondi di vita. 336 B

7. Se poi la Sacra Scrittura applica alle sostanze celesti la forma del bronzo[162], dell'elettro[163] e delle pietre[164] dai molti colori, è perché l'elettro, in quanto avente la forma dell'oro e dell'argento al contempo, designa lo splendore incorruttibile, inconsumabile, indiminuibile, immacolato, come avviene nell'oro, e la chiarezza lucente e brillante celeste, come è nell'argento; 336 C

λόγους ἢ τὸ πυρῶδες ἢ τὸ χρυσοειδὲς ἀπονεμητέον, τὰς δὲ τῶν λίθων πολυχρωμάτους ἰδέας ἐμφαίνειν οἰητέον ἢ ὡς λευκὰς τὸ φωτοειδὲς ἢ ὡς ἐρυθρὰς τὸ πυρῶδες ἢ ὡς ξανθὰς τὸ χρυσοειδὲς ἢ ὡς χλοερὰς τὸ νεανικὸν καὶ ἀκμαῖον, καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος εὑρήσεις ἀναγωγικὴν τῶν τυπωτικῶν εἰκόνων ἀνακάθαρσιν. Ἀλλ' ἐπειδὴ ταῦτα κατὰ δύναμιν ἡμῖν ἀρκούντως εἰρῆσθαι νομίζω, μετιτέον ἐπὶ τὴν ἱερὰν ἀνάπτυξιν τῆς τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεροτύπου θηρομορφίας.

336 D **8.** Καὶ τὴν μὲν λέοντος μορφὴν ἐμφαίνειν οἰητέον τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ῥωμαλέον καὶ ἀδάμαστον καὶ τὸ πρὸς τὴν κρυφιότητα τῆς ἀφθέγμονος θεαρχίας ὅση δύναμις ἀφομοιωτικὸν τῇ τῶν νοερῶν ἰχνῶν περικαλύψει καὶ τῇ μυστικῶς ἀνεκπομπεύτῳ περιστολῇ τῆς κατὰ θείαν ἔλλαμψιν
337 A ἐπ' αὐτὴν ἀνατατικῆς πορείας, τὴν δὲ τοῦ βοὸς τὸ ἰσχυρὸν καὶ ἀκμαῖον καὶ τοὺς νοεροὺς αὔλακας ἀνευρῦνον εἰς ὑποδοχὴν τῶν οὐρανίων καὶ γονιμοποιῶν ὄμβρων, καὶ τὰ κέρατα τὸ φρουρητικὸν καὶ ἀκράτητον, τὴν δὲ τοῦ ἀετοῦ τὸ βασιλικὸν καὶ ὑψίφορον καὶ ταχυπετὲς καὶ τὸ πρὸς τὴν δυναμοποιὸν τροφὴν ὀξὺ καὶ νῆφον καὶ ἐντρεχὲς καὶ εὐμήχανον καὶ τὸ πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας ἐν ταῖς τῶν ὀπτικῶν δυνάμεων εὐρώστοις ἀνατάσεσιν ἀνεμποδίστως κατ' εὐθὺ καὶ ἀκλινῶς θεωρητικόν, τὴν δὲ τῶν ἵππων τὸ εὐπειθὲς καὶ εὐήνιον, καὶ λευκῶν μὲν ὄντων τὸ λαμπρὸν καὶ ὡς μάλιστα τοῦ θείου φωτὸς συγγενές, κυανῶν
337 B δὲ ὄντων τὸ κρύφιον, ἐρυθρῶν δὲ τὸ πυρῶδες καὶ δραστήριον, συμμίκτων δὲ πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ τῇ διαπορθμευτικῇ δυνάμει τῶν ἄκρων συνδετικὸν καὶ τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς ἢ προνοητικῶς συνάπτον.

Ἀλλ' εἰ μὴ τῆς τοῦ λόγου κατεστοχαζόμεθα συμμετρίας, καὶ τὰς κατὰ μέρος τῶν εἰρημένων ζῴων ἰδιότητας καὶ πάσας τὰς σωματικὰς αὐτῶν διαπλάσεις ἐφηρμόσαμεν ἂν οὐκ ἀπεικότως ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι κατὰ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας, τὸ μὲν θυμοειδὲς αὐτῶν εἰς τὴν νοερὰν ἀνδρείαν ἧς ἐστιν ἔσχατον ὁ θυμὸς ἀπήχημα, τὴν δὲ αὖ ἐπιθυμίαν εἰς τὸν θεῖον ἔρωτα, καὶ συλλήβδην εἰπεῖν πάσας τὰς τῶν ἀλόγων ζῴων
337 C αἰσθήσεις τε καὶ πολυμερείας εἰς τὰς ἀΰλους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν νοήσεις καὶ ἐνοειδεῖς δυνάμεις ἀνάγοντες. Ἀρκεῖ δὲ

quanto al bronzo, secondo le ragioni già date, bisogna attribuirgli la forma del fuoco o dell'oro; invece gli aspetti dai diversi colori delle pietre bisogna credere che significhino, quelle bianche lo splendore della luce, quelle rosse il fuoco, quelle gialle l'oro, quelle verdi la giovinezza e la forza, e per ciascuna specie troverai una spiegazione anagogica delle immagini simboliche. Ma siccome credo che queste cose sono state dette a sufficienza secondo la mia capacità, bisogna passare alla sacra spiegazione delle forme animalesche, sacralmente simboliche delle intelligenze celesti.

8. Dobbiamo credere che la figura del leone[165] dimostra la 336 D
capacità di dominio, la forza e l'indomabilità e la possibilità di assimilarsi, per quanto riescono, al mistero della Tearchia ineffabile, nascondendo le tracce[166] spirituali e avvolgendo una veste modesta e mistica l'ascesa che le eleva verso l'illuminazione divina. La forma del bue[167] si deve pensare che significhi la forza e 337 A
il vigore, il potere di tracciare solchi intellettuali per accogliere le piogge celesti e feconde, come le corna servono per simboleggiare la forza conservatrice e invincibile. L'aspetto dell'aquila[168] fa intendere il loro carattere regale e lo slancio verso l'alto e il volo rapido e l'acutezza e la sobrietà e l'agilità e l'ingegnosità per accogliere l'alimento che li rende forti, e uno sguardo, diritto inflessibilmente e senza ostacoli, volto verso il raggio abbondante e luminoso dell'emissione solare tearchica nelle estensioni robustissime delle virtù visive. La forma dei cavalli[169] richiama l'obbedienza e la sottomissione: se sono bianchi, richiama la splendidezza e la stretta parentela con la luce divina; se sono bigi, il carattere misterioso; se sono rossicci, l'ardore e l'attività; se sono
misti di bianco e di nero, la sintesi degli opposti per mezzo di 337 B
una virtù penetrante e il legame reciproco o provvidenziale dei primi con i secondi e dei secondi con i primi. Ma se non guardassimo alla misura del discorso, avremmo già adattato convenientemente le proprietà parziali dei suddetti animali e tutte le loro formazioni corporee alle virtù celesti, secondo somiglianze dissimili[170]: la facoltà loro irascibile si assimila alla fortezza spirituale, di cui l'ira è l'ultima eco; e poi la facoltà concupiscibile si assimila all'amore divino e, per dirla in breve, avremmo riferito tutte le sensazioni e le molteplici parti degli animali irrazionali

τοῖς ἐχέφροσιν οὐ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ μιᾶς ἀπεμφαινούσης εἰκόνος ἀνακάθαρσις εἰς τὴν τῶν παραπλησίων ὁμοιότροπον διασάφησιν.

9. Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ τὸ ποταμοὺς εἰρῆσθαι καὶ τροχοὺς καὶ ἅρματα συνημμένα ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις.

Οἱ μὲν γὰρ ἐμπύριοι ποταμοὶ σημαίνουσι τοὺς θεαρχικοὺς ὀχετοὺς ἄφθονον αὐταῖς καὶ ἀνέκλειπτον ἐπίρροιαν χορηγοῦντας καὶ ζωοποιοῦ θρεπτικοὺς γονιμότητος, τὰ δὲ ἅρματα τὴν συζευκτικὴν τῶν ὁμοταγῶν κοινωνίαν, οἱ δὲ τροχοὶ πτερωτοὶ μὲν ὄντες, ἐπὶ δὲ τὰ πρόσθεν ἀνεπιστρόφως
337 D καὶ ἀκλινῶς πορευόμενοι τὴν κατ' εὐθεῖαν καὶ ὄρθιον ὁδὸν τῆς πορευτικῆς αὐτῶν ἐνεργείας δύναμιν, ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀκλινῆ καὶ ἰθύτομον οἶμον ἀπάσης αὐτῶν τῆς νοερᾶς τροχιᾶς ὑπερκοσμίως ἰθυνομένης.

Ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλην ἀναγωγὴν ἀνακαθᾶραι τὴν τῶν νοερῶν τροχῶν εἰκονογραφίαν. Ἐπεκλήθη γὰρ αὐτοῖς ὥς
340 A φησιν ὁ θεολόγος Γελγέλ· ἐμφαίνει δὲ τοῦτο καθ' ἑβραϊκὴν φωνὴν ἀνακυλισμοὺς καὶ ἀνακαλύψεις. Οἱ γὰρ ἐμπύριοι καὶ θεοειδεῖς τροχοὶ τοὺς μὲν ἀνακυλισμοὺς ἔχουσι τῇ περὶ τὸ ταὐτὸν ἀγαθὸν ἀειδινήτῳ κινήσει, τὰς ἀνακαλύψεις δὲ τῇ τῶν κρυφίων ἐκφαντορίᾳ καὶ τῇ τῶν περιπεζίων ἀναγωγῇ καὶ τῇ τῶν ὑψηλῶν ἐλλάμψεων εἰς τὰ ὑφειμένα καταγωγικῇ διαπορθμεύσει.

Λοιπὸς ἡμῖν εἰς διασάφησιν ὁ περὶ τῆς χαρᾶς τῶν οὐρανίων διακοσμήσεων λόγος. Καὶ γὰρ ἄδεκτοι παντελῶς εἰσι τῆς καθ' ἡμᾶς ἐμπαθοῦς ἡδονῆς, συγχαίρειν δὲ θεῷ λέγονται τῇ τῶν ἀπολωλότων εὑρέσει κατὰ τὴν θεοειδῆ ῥᾳστώνην καὶ τὴν ἐπὶ τῇ προνοίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐπὶ θεὸν ἐπιστρεφομένων ἀγαθοειδῆ καὶ ἄφθονον εὐφροσύνην καὶ τὴν εὐπάθειαν ἐκείνην τὴν
340 B ἄρρητον ἧς ἐν μεθέξει πολλάκις γεγόνασι καὶ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ τὰς θεουργοὺς τῶν θείων ἐλλάμψεων ἐπιφοιτήσεις.

Τοσαῦτά μοι καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων εἰρήσθω, τῆς μὲν ἀκριβοῦς αὐτῶν ἐκφαντορίας ἀπολειπόμενα, συντελοῦντα δὲ ὡς οἶμαι πρὸς τὸ μὴ ταπεινῶς ἡμᾶς ἐναπομεῖναι ταῖς τυπωτικαῖς φαντασίαις.

agli intelletti immateriali e alle virtù unificatrici delle sostanze celesti. Ma per chi sa ragionare non soltanto bastano questi 337 C
esempi, bensì anche la spiegazione di una sola figura paradossale basta a illustrare allo stesso modo figure consimili.

9. Ora bisogna considerare gli appellativi di fiumi[171], di ruote[172] e di carri[173] attribuiti alle sostanze celesti.

I fiumi di fuoco significano i rivi divini che abbondantemente elargiscono loro l'afflusso che non viene mai meno e che nutrono la loro fecondità vivificante. I carri significano la società congiunta delle intelligenze coordinate; le ruote che hanno le ali e che procedono sempre avanti senza ritorni e senza flessioni indicano la potenza della loro operazione che procede per una 337 D
retta via diritta, in quanto tutta la loro sovramondana rotazione spirituale li dirige verso la stessa via diritta e priva di flessione.

È possibile anche interpretare la descrizione simbolica delle ruote spirituali in un altro senso anagogico: difatti, come dice il sacro autore, fu dato loro il nome di Gelgel[174], che in ebraico significa «rivoluzioni e rivelazioni». Infatti, le ruote infuocate e deiformi hanno il potere di ruotare su se stesse a causa del 340 A
movimento sempiterno che fanno attorno allo stesso bene, e d'altra parte di rivelare, per il fatto che manifestano le cose occulte e che portano in alto gli esseri inferiori e con un procedimento che va dall'alto verso il basso trasmettono agli inferiori le sublimi rivelazioni.

Rimane ancora da spiegare il discorso relativo alla gioia[175] delle disposizioni celesti. Esse, infatti, in nessun modo sono passibili del piacere che costituisce per noi la gioia, ma si dice che godono insieme con Dio per il ritrovamento dei perduti[176] secondo un piacere tranquillo proprio di Dio e secondo la letizia conforme al bene e abbondante per la provvidenza e la salvezza di coloro che si convertono a Dio; godono di quella felicità inesprimibile alla quale spesso anche uomini santi hanno partecipato in grazia delle visite deificanti delle illuminazioni divine.

Siffatte cose io ho detto intorno ai sacri simboli. E se pur 340 B
rimangono lontane dalla loro esatta manifestazione, tuttavia, io credo, contribuiscono a far sì che noi non rimaniamo bassamente attaccati al loro carattere immaginativo.

Εἰ δὲ καὶ τοῦτο φαίης ὡς οὐ πάντων ἐξῆς τῶν ἀγγελικῶν ἐν τοῖς λογίοις δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν ἢ εἰκόνων ἐποιησάμεθα μνήμην, ἀποκρινούμεθα τἀληθὲς ὅτι τῶν μὲν τὴν ὑπερκόσμιον ἐπιστήμην ἠγνοήσαμεν καὶ μᾶλλον ἐπ' αὐτοῖς ἡμεῖς ἑτέρου του φωταγωγοῦντος δεόμεθα, τὰ δὲ ὡς τοῖς εἰρημένοις ὁμοδύναμα παραλελοίπαμεν τῆς τε συμμετρίας τοῦ λόγου προνενοηκότες καὶ τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφιότητα σιγῇ τιμήσαντες.

Ma se tu mi facessi notare che non ho ricordato successivamente tutte le virtù angeliche o le operazioni o le immagini che sono nella Scrittura, io risponderò in verità che non conoscevo la scienza sovramondana di quelle cose, e che per ciò maggiormente ho bisogno di un altro iniziatore che m'illumini su di quelle, e che ho tralasciato le questioni analoghe alle predette avendo fin da prima considerato la misura del discorso e avendo in silenzio venerato il segreto che ci trascende.

PARAFRASI E NOTE A *GERARCHIA CELESTE*

Capitolo I

[1] *Il Padre, principio di ogni bene, si rivela, per ricondurre tutti gli esseri a sé. Gli uomini, gerarchicamente disposti nella Chiesa, sono chiamati a elevarsi al Padre imitando gli angeli, anch'essi gerarchicamente disposti. Per rendere possibile questa imitazione, Dio ha rivelato le gerarchie angeliche attraverso simboli materiali, che l'autore si propone di raccogliere e di interpretare.*

[2] *Gc.* 1,17. Con questa citazione l'autore presenta Dio come fonte di ogni luce. Tale immagine è comune alla tradizione platonica, come alla Sacra Scrittura, come ad altre religioni: cfr. M. DE GANDILLAC, *ad locum* (SCh 58, p. 70, nota 1). Qui la luce è presentata come dono che discende dal Padre agli uomini per ricondurli al Padre.

[3] ... *semplici*: traduciamo così seguendola lezione ἁναπλοῖ, accettata dallo Heil e seguita dal Cordier nella sua traduzione latina e da Pachimere nella sua parafrasi (e ora confermata nell'ed. Heil-Ritter). Tale lezione è conforme a quello che segue, che è una riflessione sulla semplicità. Meno bene la lezione ἀναπληροῖ (riempie).

[4] Il Padre è principio di unità in primo luogo nella Trinità, in quanto è il principio del Figlio e attraverso il Figlio dello Spirito Santo; quindi è principio di unità nell'universo creato in quanto unisce a sé tutte le cose, e in particolare le creature intelligenti, attraverso il Figlio: cfr. Gv. 17,21; 1 Cor. 1,10.

[5] Rm. 11,36.

[6] Gv. 1,9.

[7] Cfr. 1 Tm. 2,5.

[8] *...principio della luce*: si può tradurre anche «luce primordiale». È detto così «o perché è principio e causa delle luci, cioè del Figlio e dello Spirito, o in quanto è luce fin dal principio, perché nulla è superiore al principio» (PACHIMERE: PG 3, 132A).

[9] I *Padri* sono coloro che trasmettono la rivelazione divina e in particolare gli autori dei libri sacri. In questa stessa opera l'autore li chiama i «nostri gloriosi Padri prima della sapienza occulta» (*Ep.* IX 1, 1140B).

[10] *Simbolicamente*, cioè attraverso figure che avviano a conoscere gli esseri spirituali o per analogia o per contrasto; *anagogicamente*, cioè con lo scopo di elevare alla contemplazione.

[11] La conoscenza delle gerarchie angeliche è possibile grazie al dono della luce del Padre, cioè alla rivelazione divina contenuta nella Sacra Scrittura, che, come si dice subito dopo, si esprime in modo adeguato alla condizione umana.

[12] *istituzione dei riti*: la disposizione divina, cioè, come traduce il DE GANDILLAC, «le Principe initiateur qui institua les rites sacrés», vale a dire: Dio, il quale ha stabilito che gli uomini, gerarchicamente disposti nella Chiesa, imitassero gli angeli.

[13] Cfr. Rm. 1,20; Sap. 13,5.

Capitolo II

[14] *Per rivelare gli esseri celesti, le Sacre Scritture usano simboli di vario genere: ora li ricavano dalle realtà sensibili più elevate, come la luce, ora dalle realtà meno elevate, come l'acqua, e talvolta anche dagli esseri più bassi e che suscitano avversione, come il leone o la pantera, o addirittura il verme. L'uso di tutte queste immagini è legittimo perché in tutti gli esseri c'è sempre una traccia, sia pure esile, della divina bellezza. Ma questa diversità di immagini ha un grande valore pedagogico. I simboli ricavati dagli esseri sensibili più eccellenti aiutano a conoscere gli esseri spirituali indicando qualche loro proprietà che ha una certa corrispondenza nel mondo sensibile. Quando, per esempio, la Scrittura afferma che gli angeli sono luce, indica che possiedono uno splendore grandissimo, di cui lo splendore della Luce sensibile è una pallida immagine. Invece i simboli ricavati dagli esseri più bassi aiutano a percepire la distanza che c'è tra gli esseri materiali e gli esseri spirituali, e quindi aiutano a comprendere ciò che gli esseri spirituali non sono, procedendo per via di negazione, che è il procedimento più adeguato. Questo procedimento vale non solo per gli angeli, ma anche per la divina Tearchia, cioè per conoscere Dio uno e trino.*

[15] I *più* sono i cristiani comuni, che interpretano la Sacra Scrittura alla lettera. Nella Chiesa antica esisteva una tradizione teologica, che, pur riconoscendo anche a essi un posto nella Chiesa, sottolineava l'imperfezione del loro stato; cfr. ORIGENE, *I principi*, Prefazione 3 ecc.

[16] Il linguaggio simbolico non è dovuto solo all'incapacità dell'uomo di conoscere senza riferimento alle realtà sensibili, ma anche alla preoccupazione di tenere nascoste le verità rivelate a chi non sia debitamente preparato.

[17] 1 Cor. 8,7, lievemente modificato. Ma la distinzione tra chi merita di conoscere i misteri del regno e chi non lo merita risale alla tradizione evangelica; cfr. Mt. 13,11; Lc. 8,10; ma anche Mt. 11,25-28.

[18] Le parole tramandate dalla Scrittura per nascondere il mistero.

[19] Cfr. Ger. 1,4; Gv. 1,1-14; 1 Gv. 1,1; Ap. 19,13.

[20] Cfr. Rm. 11,34; 1 Cor. 2,16.

[21] ...*Sostanza*: οὐσία; questa parola non si trova, tale e quale, nella Sacra Scrittura; ma i Padri, per giustificare l'uso del composto «consostanziale» (ὁμοούσιος) introdotto nel simbolo a Nicea (325), la vedevano attestata in alcune parole della stessa radice, come le voci del verbo «essere» (εἶναι) e alcuni aggettivi della stessa radice. Citavano in primo luogo Es. 3,14 (ripreso in Ap. 1,4.8, e Gv. 8,58), ma anche Mt. 6,11 (ἐπιούσιος), interpretato, a torto, come «soprasostanziale», e Tt. 2,14 (περιούσιος); cfr. per esempio, BASILIO, *Epistola 361* (di dubbia autenticità).

[22] ... *Luce*: un termine molto frequente negli scritti giovannei; cfr., in particolare, 1 Gv. 1,5; Gv. 1,8; 3,19 ecc.

[23] ...*Vita*: anche questa parole è tipica di Giovanni; cfr. Gv. 1,4; 5,26; 11,25; 14,6; 10,30. Tutti questi nomi saranno esaminati in *DN*.

[24] Reminiscenza di un famoso testo platonico, dove si dice che il bene «non è sostanza, ma è ancora al di sopra della sostanza per dignità e potenza» (*Repubblica* 509b).

[25] Per il termine *invisibile* (ἀόρατος), cfr. Col. 1,15; 1 Tm. 1,17; Eb. 11,27 (dove si legge la precisa parola); Gv. 1,18; 1 Tm. 6,16 (dove si leggono espressioni equivalenti). Gli altri due «nomi» non si trovano tali e quali nella Sacra Scrittura, ma è facile trovare espressioni equivalenti nell'Antico come nel Nuovo Testamento; cfr., ad esempio, Is. 40,12-31 (ripreso da Rm. 11,33-34).

[26] È la teologia negativa; per cui cfr. *DN* I 6, 596A-B.

[27] Cfr. la nota 18 di *CH*.

[28] La superiorità della teologia negativa (apofatica) sulla teologia affermativa (catafatica), sostenuta a più riprese da DIONIGI (cfr. *DN*

XIII 3, 981A-B; *MT* III, 1000B-C), è una teoria che risale a PLATONE (*Repubblica* 509b; *Parmenide* 141). La svilupparono quindi nella tradizione platonica soprattutto PLOTINO (*Enneadi* V 5,13) e PROCLO (*Commento al Parmenide*) e tra i cristiani i Padri ortodossi del secolo IV nella polemica contro Eunomio, il quale pretendeva che l'uomo può conoscere adeguatamente Dio attraverso il concetto di ingenerato.

[29] Questa dissomiglianza «costituisce in certo qual modo la forma sensibile dell'apofasi stessa»: cfr. M. DE GANDILLAC, *ad locum* (SCh 58, p. 79, nota 3).

[30] Si vedano le rappresentazioni di Dio e degli angeli quali appaiono in Dn. 7,9; 2 Mac. 3,25-26; Mt. 28,3; Mc. 16,5; At. 1,10; Ap. 4,4.

[31] «L'immagine dell'anima divisa in parti che simultaneamente guardano verso l'alto e verso il basso (senza peraltro romperne l'unità fondamentale) viene da PLOTINO (cfr. in particolare *Enneadi* III 8,5)»: M. DE GANDILLAC, *ad locum* (SC 58, p. 80, nota 2).

[32] Gn. 1,31.

[33] Cioè sono contemporaneamente rivolte verso Dio, e soggetto di intellezione, e incaricate di diffondere la perfezione divina nel mondo, e come tali oggetto di intellezione; cfr. *DN* IV 1, 693B, e un precedente in PROCLO, *Teologia platonica* IV, 37.

[34] Cfr. PLATONE, *Convito* 192a, dove l'ira è considerata così negli uomini politici.

[35] Di «desiderio» della sapienza si parla in Sir. 1,26.

[36] Cfr. Sap. 8,2; Prv. 4,6; Dt. 6,5. Ma tutte queste espressioni si riferiscono all'uomo, come pure in PLATONE, *Fedro* 251b-c. Dionigi, tuttavia, può fare questi riferimenti perché concepisce la gerarchia angelica come esemplare per la gerarchia umana.

[37] Per PLOTINO (*Enneadi* III 4,1) l'ultima traccia delle cose divine si situa a livello dell'anima, mentre qui giunge fino alla materia, con implicito riferimento alla dottrina della creazione.

[38] ... *teologia misteriosa*: letteralmente *i teologi mistici*, che DE GANDILLAC traduce: «... les porte-parole des secrets de Dieu».

[39] Cfr. Ml. 3,20; Sap. 5,6.

[40] Cfr. 2 Pt. 1,19; Ap. 22,16.

[41] Cfr. Es. 3,2; Dt. 4,24; Eb. 12,29.

[42] Cfr. Sal. 36(35),10; Ger. 2,13; Prv. 16,22; Ap. 7,17; Ez. 47,1-12; Is. 44,3.

[43] Cfr. Gv. 7,38; Ap. 22,1.

[44] Cfr. Ct. 1,3.

[45] Cfr. Is. 28,16; Ef. 2,20.

[46] Cfr. Os. 5,14; 13,7-8; Ap. 13,2.

[47] Si allude palesemente a Sal. 22(21),7 («io sono un verme e non un uomo...»), che fu riferito nella tradizione cristiana a Gesù Cristo sofferente. Ma qui il verme è presentato come immagine della divina Tearchia, cioè della Trinità.

[48] L'espressione, al neutro plurale, indica la parte più segreta del tempio, e quindi la santità trascendente di Dio. Ma qui indica Dio stesso, che è santo al massimo grado, con palese riferimento a Is. 6,3. Per l'espressione letterale, cfr. Eb. 9,3.

[49] Cfr. Mt. 7,6.

Capitolo III

[50] *La gerarchia è una disposizione sacra che esprime la somiglianza con Dio e tende a portare alla perfezione questa somiglianza, fino all'unione con Dio. Tale somiglianza sarà sempre inferiore all'essenza divina e si consegue in misura proporzionata ai meriti dei diversi ordini. Le gerarchie sono disposte per gradi, ciascuno dei quali dipende dal precedente e regge il seguente. A partire dal basso i gradi sono: purificazione, illuminazione e perfezione.*

[51] Dunque ciò che qui si dice della gerarchia è pensiero personale dell'autore e non dottrina rivelata.

[52] L'ordine fa pensare a una condizione di natura, mentre la scienza e l'operazione collegano la disposizione gerarchica con l'agire (morale) degli esseri: con il merito, come si dice subito dopo. In tal modo si indicano i due aspetti, in certo qual modo contrapposti, della gerarchia; essa da una parte dipende dallo stato in cui Dio colloca al momento della creazione, ma d'altra parte è anche il risultato dell'impegno morale dei singoli esseri. L'immagine può bene derivare da Platone (e comunque richiama *Fedro* 247a, dove si parla di «ordine» tra gli dèi).

[53] Già Platone definisce l'esercizio ragionevole della virtù della giustizia e della temperanza come «assimilazione a Dio, per quanto è possibile» (*Teeteto* 176a-b). Ma il collegamento è poco più che verbale: Platone dà per scontata la perenne esistenza del male e concepisce l'assimilazione a Dio essenzialmente come fuga dal vero male; qui, invece, si mette l'accento sulla contemplazione di Dio e sulla comunicazione della luce divina, che fa degli illuminati, a loro volta, una fonte di illuminazione; cfr. anche Mt. 5,48.

[54] Giustamente M. DE GANDILLAC, *ad locum* (SCh 58, p. 88, nota 2) osserva che anche Proclo (*Commento all'Alcibiade* II,13) afferma che l'uomo il quale «si eleva verso il bene... riesce a unirsi a un dio rivelatore della verità e maestro della vita purificatrice»; ma questo dio è uno degli dèi assegnati alle anime dal Padre e Demiurgo; qui, invece, la guida è l'unico Dio trino.

[55] Cfr. Sap. 7,26; 2 Cor. 3,18.

[56] Nessuno può agire né esistere se non rispetta la sua posizione gerarchica. Ma assai probabilmente qui si allude a 1 Cor. 12,4-11; cfr. anche PLATONE, *Repubblica* 433b-434c; *Fedro* 247a.

[57] Cfr. 1 Cor. 3,9; 3 Gv. 8.

Capitolo IV

[58] *Tutti gli esseri partecipano della provvidenza divina, ciascuno secondo la sua natura. Quelli più vicini a Dio sono detti angeli perché attraverso di loro sono comunicate le manifestazioni divine. Gli angeli, infatti, hanno dato la legge a Mosè e hanno conosciuto per primi la venuta di Cristo, il quale a sua volta è stato denominato angelo e nella sua condizione umana ha eseguito gli ordini che il Padre gli comunicava per mezzo degli angeli.*

[59] *...celebrare*: l'autore concepisce la sua opera come una celebrazione liturgica, e non esclusivamente come un ragionamento. Tale concezione si riallaccia in particolare ai Padri Cappadoci.

[60] Cfr. PLATONE, *Repubblica* 509b.

[61] Cfr. PLATONE, *Timeo* 29c.

[62] Questa triplice azione della provvidenza divina ricorda ORIGENE, *I principi* I 3,6-7, dove tuttavia si presenta l'azione divina come causa dell'essere, della razionalità e della santità, con maggiore adesione al dato biblico. Qui, invece, con un linguaggio plotiniano (*Enneadi* VI 7,23), si presenta l'azione divina come causa di essere, vita (animale), ragione e intelligenza.

[63] Cfr. Mt. 18,10.

[64] Cfr. Fil. 3,13, dove però l'immagine presenta un movimento lineare, mentre qui il movimento è verticale; cfr. GREGORIO DI NISSA, *Sul cantico*, omilia 8, ed. LANGERBECK, Leiden 1960, pp. 245-247; PLATONE, *Fedro* 247b.

[65] Gli angeli hanno una funzione rivelatrice a tutti i livelli; cfr., più avanti, X 2, 273A.

[66] Cfr. Gal. 3,19; At. 7,38.53; Eb. 2,2.

[67] Cfr. Gn. 12,7; 28,13-16 ecc.

[68] Gv. 1,18; ma anche Es. 33,20; 1 Gv. 4,12; 1 Tm. 6,16.

[69] Cfr. Es. 19-34.

[70] L'idea che Dio abbia dato la Legge a Mosè per mezzo degli angeli non si trova esplicitamente nella Sacra Scrittura, ma risale al tardo giudaismo e forse deriva dal concetto dell'angelo di Jahvè, che indica la manifestazione di Dio.

[71] Cfr. Lc. 1,11-17.

[72] Cfr. Lc. 1,26-38.

[73] Cfr. Mt. 1,20-21. Per la promessa, cfr. 2 Sam. 7,8-17.

[74] Cfr. Lc. 2,8-14; ma l'accenno alla calma interiore evoca PLATONE, *Fedro* 67a-c; 83a.

[75] Cfr. Mt. 2,13-15.19-21.

[76] *...le cose... sacerdotali*: secondo M. DE GANDILLAC, *ad locum* (SCh 58, p. 100, nota 5) sarebbe ciò che il presunto Dionigi ha appreso da Paolo e da Timoteo.

[77] Cfr. Lc. 22,43.

[78] Cfr. Is. 9,5 (secondo i LXX).

[79] Cfr. Gv. 15,15.

Capitolo V

[80] *Angeli sono chiamati sia gli spiriti nel loro insieme sia quelli dell'ultimo ordine, in quanto tutti rivelano l'illuminazione divina. Ma se il nome dell'ultimo ordine si può estendere agli spiriti degli altri ordini, non è ammissibile il procedimento contrario.*

Capitolo VI

[81] *Solo Dio conosce esattamente l'ordinamento di tutte le gerarchie; gli spiriti delle diverse gerarchie conoscono la virtù e l'illuminazione del proprio ordine; gli uomini conoscono solo quello che dicono le Sacre Scritture. È ciò che l'autore si propone di esporre. Le Scritture insegnano che gli spiriti sono disposti in nove ordini; il nostro maestro Ieroteo li ha divisi in tre disposizioni gerarchiche. Esse sono, a partire dall'alto: 1) Serafini, Cherubini, Troni; 2) Denominazioni, Potenze, Potestà; 3) Principati, Arcangeli, Angeli.*

[82] Cioè il Dio uno e trino.

[83] Dunque i nove ordini (divenuti poi di dominio comune) sono ricavati dalla Sacra Scrittura, mentre la divisione in tre disposizioni è attribuita a Ieroteo. Per i nove nomi, cfr. Is. 6,1-7 (Serafini); Gn. 4,1 (Cherubini); Ef. 1,21 (Principati, Potestà, Potenze, Dominazioni); Col. 1,16 (Troni, Dominazioni, Principati e Potestà); 1 Ts. 4,16 e Gd. 9 (Arcangeli); per gli Angeli le testimonianze sono innumerevoli. La divisione in tre disposizioni probabilmente è una trasposizione delle tre triadi di PROCLO (cfr. *Teologia platonica* III 14; *Commento al Parmenide* VI 60 ecc.).

Capitolo VII

[84] *A proposito della prima disposizione, si può osservare quanto segue. La denominazione di Serafini indica l'ardore con cui gli spiriti della prima gerarchia si muovono attorno a Dio; il nome di Cherubini indica l'attitudine a contemplare Dio; il nome di Troni il loro perfetto distacco dalla terra e la loro stabile dimora presso Dio. Queste gerarchie sono pure, in quanto stanno al di sopra di ogni bassezza, sono illuminate, in quanto sono piene di luce divina, sono perfette, perché iniziate ai misteri da Dio stesso. Infatti, questa prima disposizione, a differenza di tutte le altre, è istruita direttamente da Dio. Come tali cantano inni a Dio e trasmettono l'illuminazione agli ordini inferiori. Ma questa loro perfezione non li dispensa dall'avere un senso di trepidazione di fronte a Gesù Cristo.*

[85] Sono etimologie comuni; cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 138-140.

[86] Si noti che l'autore presenta le sue riflessioni come opinione personale.

[87] Cfr. Sal. 24(23),10.

[88] Dunque anche gli angeli superiori conoscono da Gesù il mistero della salvezza che riguarda gli uomini. Questa dottrina è assai diffusa tra i Padri greci e anche tra i latini; cfr. M. DE GANDILLAC, *ad locum* (SCh 58, pp. 113-114, nota 2).

[89] Is. 63,1.

[90] Is. 63,2; Ap. 4,4; 7,11.

[91] È la comunione con Dio simboleggiata dal banchetto eucaristico; cfr. *Ep.* IX 3-4, 1109B-1112B.

[92] Cfr. Ez. 1,24; Ap. 19,6.

[93] Ez. 3,12.

[94] Is. 6,3.

[95] Trattato perduto (o fittizio?).

[96] I riferimenti sono numerosi; tra i più importanti, cfr. Sal. 80 (79),2; 99(98),1; Is. 66,1; Gv. 14,23.

[97] È un'esposizione sintetica dell'immensità di Dio, con allusione ad Is. 40,12.

Capitolo VIII

[98] *La seconda disposizione, quella di mezzo, comprende le Dominazioni, le Potenze e le Potestà. Le Dominazioni, libere da ogni oppressione, si muovono intorno a Dio; le Potenze indicano il coraggio nell'imitazione e nel servizio di Dio; le Potestà indicano il dominio sui nemici, che consente di essere calmi per accogliere il dono di Dio. Nella storia della salvezza è più volte chiaramente indicata la loro opera per il bene degli uomini.*

[99] Le *dissimilitudini tiranniche* sono le dominazioni dei demoni, che sono contrari all'ordine voluto da Dio (cfr. *Ep.* VIII 1, 1089A) e da cui libera Dio stesso (*EH* VII 3, 557B).

[100] *Intermediari* sono i sacramenti rispetto alle realtà del cielo; cfr. *EH* I 1, 372B; I 4, 376B ecc.

[101] Zc. 1,13.

[102] Zc. 2,7-8.

[103] Cfr. Ez. 9,1-3.

[104] Ez. 9,4.

[105] Dn. 9,25.

[106] Cfr. Ez. 10,6-7.

[107] Cfr. Dn. 8,16.

Capitolo IX

[108] *L'ultima disposizione comprende i Principati, gli Arcangeli e gli Angeli. I primi sono così denominati perché hanno il compito di guidare; gli Arcangeli partecipano della missione di guida dei Principati e della missione degli Angeli, che trasmettono la rivelazione e gli ordini di Dio agli uomini. Perché agli Angeli, e solo a loro come ultimo ordine della gerarchia celeste, è affidato il compito di guidare gli uomini, come ministri di Dio, il quale appunto attraverso gli Angeli esercita la sua provvidenza universale. È vero che alcuni popoli sono più illuminati di altri, ma ciò non dipende da una diversa provvidenza, ma dalla loro libera adesione*

ai comandi di Dio. E appunto questi popoli sono particolarmente cari a Dio, che nella Sacra Scrittura li denomina sua eredità.

[109] È impossibile rendere in italiano la corrispondenza tra Prìncipati (ἀρχαί) e gli aggettivi e avverbi della stessa radice (ἀρχικός, ἀρχικῶς), che indicano la facoltà di comandare. Sono tradotti in vario modo secondo i diversi contesti.

[110] Cfr. Dn. 10,13.20-21.

[111] Dt. 32,8.

[112] Si richiama il concetto (già platonico: cfr. *Repubblica* 617e) che il destino umano dipende anche dalla libera scelta di ciascuno.

[113] *...proporzionato al loro stato d'animo*: così traduciamo, seguendo DE GANDILLAC, ἀναλόγως. Altri, come CORDIER, traducono, meno bene: «sciocco», «irrazionale».

[114] Os. 4,6.

[115] Cfr. Dt. 6,4; 32,39; 1 Cor. 8,5-6; Ef. 4,6; ma anche ARISTOTELE, *Metafisica* XII,1076a, 3-4.

[116] Cfr. Gn. 14,18, dove Melchisedec è presentato come sacerdote dell'Altissimo e re di Salem. Nel Sal. 110(109),4, il suo sacerdozio è presentato come modello del sacerdozio del Messia. E su questo tema si sviluppa l'interpretazione di Eb. 7,2-9.

[117] Cfr. Gn. 41,1.

[118] Cfr. Dn. 2.

[119] Cfr. Dn. 2,19; Gn. 41,38.

[120] Dt. 32,9.

[121] Cfr. Dn. 10,13.21.

Capitolo X

[122] *Riassumendo quanto è stato detto nei tre capitoli precedenti, l'autore ricorda che le tre disposizioni angeliche ricevono l'illuminazione dall'unico Dio, ma la prima direttamente, la seconda attraverso la prima e la terza attraverso la prima e la seconda. Questa illuminazione divina, data la sua origine trascendente, è nello stesso tempo occulta (in quanto si riferisce a Dio che è semplice) e chiara (in quanto è donata da Dio). La disposizione angelica si riflette in certo qual modo in ciascun spirito, angelico o umano. È, per così dire, il modello della vita di ogni spirito.*

[123] Cfr. Is. 6,3.

[124] In questa seconda parte si introduce l'idea che la disposizione gerarchica si riflette in ogni spirito.

Capitolo XI

[125] *Con questo capitolo si passa a esaminare alcune difficoltà provenienti dalla Sacra Scrittura. Perché la Sacra Scrittura talvolta chiama potenze gli spiriti di tutti gli ordini? L'autore risponde che tutti gli spiriti si possono chiamare potenze, non nel senso che tutti hanno questa proprietà (come accade nel caso in cui sono denominati Angeli), ma nel senso che ciascuno ha la potenza propria del suo ordine. Ciò significa che la parola «potenza» può avere due significati: uno specifico, quando si riferisce al secondo ordine della seconda disposizione, e uno generico, quando indica la potenza di ciascun ordine, proporzionata al posto occupato.*

Capitolo XII

[126] *Quello che prima è stato detto dell'appellativo delle Potenze si può dire anche di altri nomi. Sebbene gli ordini inferiori non partecipino della perfezione divina nella stessa misura degli ordini superiori, possono tuttavia essere chiamati con gli stessi nomi, perché la perfezione di cui partecipano è una sola. E questo vale sia per gli angeli sia per gli uomini. Così Malachia chiama angelo del Signore il sommo pontefice e si dà il nome di dèi agli angeli e agli uomini che vivono in comunione con Dio.*

[127] ... *intelligibili*: questa parola (νοητός), molto usata da Dionigi, indica qui il significato misterioso della Sacra Scrittura.
[128] Ml. 2,7; 3,1.

Capitolo XIII

[129] *Un passo particolarmente difficile da spiegare è la visione di Isaia, nella quale un Serafino scende a purificare il profeta (Is. 6,1-8). Se i messaggeri di Dio presso gli uomini sono gli Angeli, cioè gli spiriti dell'ultimo ordine, perché Isaia dice di essere stato purificato da un Serafino, che appartiene al primo ordine? Data la difficoltà della questione, l'autore si limita a riferire alcune spiegazioni, che ha imparato da altri. Secondo alcuni, il Serafino che purificò Isaia è un Angelo, chiamato impropriamente con questo nome, perché l'opera da lui compiuta – la purificazione del profeta con il fuoco – richiama l'ardore dei Serafini. Altri concordano*

con i primi che a purificare Isaia fu un Angelo, ma spiegano il nome di Serafino nel senso che ricevette dai Serafini la potenza purificatrice. Come quando si attribuisce a Dio, fonte di ogni illuminazione, l'illuminazione che si è ricevuta attraverso i vari ordini del creato. Da un maestro, Dionigi ha anche appreso il contenuto della visione di Isaia: Dio, che sta al di sopra di ogni sostanza, purifica rendendo partecipi di sé, ma lo fa attraverso gli angeli, come il sommo sacerdote opera attraverso i suoi ministri. Consapevole della difficoltà di spiegare questo passo, l'autore invita il lettore a trovare una spiegazione migliore, o meglio ad accoglierla da Dio che la dà attraverso gli angeli.

[130] Cfr. Is. 6,6-7.

[131] ... *profeta*: letteralmente, la parola greca (ὑποφητής) significa l'interprete (dei segreti di Dio).

[132] ... *mirabilmente*: così conviene tradurre il termine ὑπερφυῶς, che, nei vari contesti in cui è usato, si contrappone a ciò che è comune.

Capitolo XIV

[133] *I numeri degli angeli trasmessi dalla Scrittura indicano che sono innumerevoli. È una breve risposta a un altro problema posto dalla Sacra Scrittura.*

[134] Cfr. Dn. 7,10; Ap. 5,11.

Capitolo XV

[135] *Quest'ultimo capitolo comprende alcune riflessioni sul rapporto tra i diversi ordini e l'interpretazione delle figure con cui sono rappresentati gli angeli nella Sacra Scrittura. Non deve stupire – osserva – che le stesse disposizioni siano presentate ora come prime, ora come mediane e ora come ultime, ora come destinate a comandare, ora come destinate a obbedire, perché questo rapporto è relativo al posto che occupano nella gerarchia. È utile considerare le diverse immagini con cui la Scrittura presenta gli angeli, per conoscere la loro natura. Essi sono rappresentati con il simbolo del fuoco, che è tipico della Divinità, per esprimere la loro vicinanza a Dio; talvolta sono rappresentati in aspetto umano, perché l'uomo con la sua posizione eretta richiama la Divinità che sta in cielo; talvolta, infine, sono rappresentati sotto forma di animali e di elementi naturali e di cose, per indicare alcune loro particolari proprietà, come la forza (il leone), la regalità (l'aquila), la velocità (il vento), e via dicendo.*

Ma l'autore è pienamente consapevole di avere dato solo un saggio che si augura sia completato da altri.

[136] ... *procedimento logico*: traduciamo con una circonlocuzione l'avverbio greco ἀναλυτικῶς, che indica, come spiega PACHIMERE, il procedimento sillogistico (PG 3, 342B-C).

[137] *spiegazioni*: letteralmente, purificazioni (ἀνακαθάρσεις), da intendersi, con PACHIMERE, come «interpretazioni esegetiche con cui si purifica ciò che appare assurdo nei simboli che si dicono» (PG 3, 342C).

[138] Cfr. Ez. 1,15; 10,2.6.9.

[139] Cfr. Ez. 1,14; Es. 3,2; Sal. 104(103),4 ecc.

[140] Cfr. Dn. 7,9; Ap. 4,5; Mt. 28,3.

[141] Cfr. Ez. 1,13; 10,2.

[142] Cfr. Dn. 7,10.

[143] Cfr. Dn. 7,9; Ap. 4,4-5.

[144] Si allude a Is. 6,6-7, dove però non si dice che i Serafini sono infuocati, ma che purificano le labbra del profeta con il fuoco preso dall'altare.

[145] Questa espressione richiama PLATONE, *Repubblica* 435e, e *Lettera* VII 341c-d.

[146] Cfr. Ez. 1,10; Ap. 4,7.

[147] Il vedere nella figura eretta dell'uomo il segno della sua vocazione celeste è un *topos* che risale almeno a Platone (*Timeo* 90a-b) e fu poi ripreso da CICERONE (*La natura degli dèi* II, 56). Dalla filosofia greca passò poi in FILONE, *La piantagione di Noè* 20-22, e tra i cristiani (cfr. GREGORIO DI NISSA, *La creazione dell'uomo* VIII, PG 44, 144B).

[148] Queste proprietà sono tipicamente giudaico-cristiane e si riallacciano a Gn. 1,26b.

[149] La riflessione sulla debolezza dell'uomo negli scrittori pagani o è assente (come in CICERONE, *La natura degli dèi* II, 56-61) o è considerata segno di decadenza dovuta allo sviluppo della civiltà (come in LUCREZIO, *La natura* V 925-1018); tra i cristiani, invece, la si sottolinea per mettere in luce la grandezza dello spirito dell'uomo; si veda, ad esempio, GREGORIO DI NISSA, *La creazione dell'uomo* VIII, PG 44, 144B.

[150] In alcune presentazioni degli angeli in forma umana si descrivono analiticamente le diverse membra (cfr., ad esempio, Dn. 10,5-8; Ez. 1,5-10); per questo Dionigi indugia a spiegare il significato delle singole membra.

[151] Cfr. Ef. 3,10.
[152] Cfr. Ez. 9,1.
[153] Cfr. Is. 63,1; Dn. 7,9; 2 Mac. 3,25-26; Mt. 28,3; Mc. 16,5; Lc. 24,4; At. 1,10; Ap. 4,4; 9,17.
[154] La *veste sacerdotale* è la veste bianca; per cui cfr. Dn. 7,9; 10, 5-6; Ez. 10,6.
[155] Cfr. Ez. 9,2; Dn. 10,5; Ap. 15,6.
[156] Cfr. Gdc. 6,21.
[157] Cfr. Ez. 9,2.
[158] Cfr. Zc. 2,5; Am, 7,7; Ez. 40,3; 47,3; Ap. 21,15.
[159] Cfr. Zc. 6,3; Ez. 1,4; 3,14; Dn. 7,2; Sal. 104(103),4; Eb. 1,7.
[160] Gv. 3,8.
[161] Cfr. Ez. 1,4; 10,3-4; At. 1,9; Ap. 10,1.
[162] Cfr. Ez. 1,7; 40,3; Dn. 10,6.
[163] Cfr. Ez. 1,4.27; 8,2.
[164] Cfr. Ez. 1,26; 10,1.9; Ap. 4,6.
[165] Cfr. Ez. 1,10; Ap. 4,7.
[166] Cfr. Sal. 77(76),20.
[167] Cfr. Ez. 1,10; Ap. 4,7.
[168] Cfr. Ez. 1,10; Ap. 4,7.
[169] Cfr. Zc. 1,8; 6,2-3; Gl. 2,4; Ap. 19,11-14.
[170] Si veda al capitolo II l'analisi del concetto di *somiglianza dissimile.*
[171] Cfr. Ez. 47,1-12; Prv. 18,4; Dn. 7,10; Ap. 22,1.
[172] Cfr. Ez. 1,15; 10,6-11; Dn. 7,9.
[173] Cfr. Zc. 6,1-8.
[174] Cfr. Ez. 10,13.
[175] Cfr. Lc. 15,10.
[176] Cfr. Lc. 15.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ

GERARCHIA ECCLESIASTICA

Ἔστι δὲ καὶ οὐρανία καὶ νομικὴ κοινωνικῶς τῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβανομένη, τῇ μὲν κοινωνοῦσα ταῖς νοεραῖς θεωρίαις, τῇ δὲ ὅτι καὶ συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται...

[La gerarchia ecclesiastica] è celeste e legale e partecipa per la sua posizione mediana in maniera comune alle due parti estreme: con l'una comunica per mezzo di contemplazioni intellettuali, con l'altra per il fatto che è ornata di simboli sensibili...

V 1 2, 501C

Prefazione

La Gerarchia ecclesiastica *è in un certo qual modo il cuore del corpus dionisiano, se è vero che il centro di interesse di tutta l'opera è l'unione dell'uomo con Dio. È un peccato che la presentazione troppo personale e spesso incompleta di ciò che costituisce la realtà della Chiesa abbia gettato un certo discredito su quest'opera a favore dei* Nomi divini *e della* Teologia mistica.

L'opera è stata scritta dopo la Gerarchia celeste *per spiegare come Dio comunica la sua rivelazione agli uomini, che appunto compongono la gerarchia ecclesiastica, «la nostra gerarchia», come si trova scritto più volte. Essendo persuaso che il mondo umano è a immagine del mondo angelico, Dionigi presenta questa gerarchia sulla falsariga di quella celeste. Anche la gerarchia ecclesiastica si caratterizza per una scienza e un'operazione e per alcuni ordini, disposti a tre a tre; anche in questa gerarchia le operazioni, che comprendono purificazione, illuminazione e perfezione, procedono dall'ordine superiore verso l'ordine inferiore. Ma ci sono delle novità. L'interesse predominante verte sulle operazioni: l'ordine e la scienza sono considerati semplicemente in rapporto a esse. Perciò la definizione di gerarchia che si legge nella* Gerarchia celeste *(capitolo III) – dove si presentano come elementi essenziali l'ordine, la scienza e l'operazione – deve essere completata con l'altra definizione che si legge in quest'opera, al capitolo V: «Ogni ministero gerarchico» si dice «si suddivide in divinissime iniziazioni, in uomini di Dio che le conoscono e che le impartiscono, e infine in coloro che sono iniziati santamente da questi ultimi», cioè comprende una iniziazione, degli iniziatori e degli iniziati. Di fronte a*

queste parole si ha la netta impressione che Dionigi, mentre nella Gerarchia celeste *organizza i dati biblici con molta libertà, qui deve fare i conti con una realtà ben congegnata che gli si impone. E la applicazione di questo principio fatta subito dopo rivela che nella sua mente c'è un serio conflitto: da una parte sta il proposito di delineare la gerarchia ecclesiastica sulla falsariga della gerarchia celeste che ha spiegato nello scritto precedente, dall'altra ha davanti a sé una realtà che si presenta come nettamente strutturata e preannunciata nelle sue strutture già nell'Antico Testamento. Per rimanere fedele a questo dato di fatto è costretto a introdurre una terza gerarchia, la gerarchia legale, suddividendo la gerarchia umana in gerarchia legale e gerarchia ecclesiastica. Ma in tal modo diventa più difficile stabilire la corrispondenza tra le due gerarchie. In primo luogo, i destinatari delle gerarchie legale ed ecclesiastica sono sempre gli uomini, sia pure in tempi diversi, mentre i destinatari della gerarchia celeste sono gli angeli; inoltre, non si danno esatte corrispondenze negli ordini, che sono nove nel mondo angelico, sei nella gerarchia ecclesiastica, mentre non si dice quanti siano nella gerarchia legale. È impossibile capire questa opera senza tener conto del conflitto in cui Dionigi si dibatte.*

Nel capitolo I, dopo aver richiamato brevemente il contenuto della Gerarchia celeste, *Dionigi spiega che la differenza essenziale tra gli uomini e gli angeli in ordine alla conoscenza di Dio sta in questo: gli angeli vedono Dio direttamente, mentre gli uomini lo vedono nella varietà dei simboli. Non ne possono fare a meno, essendo composti di materia e di spirito; tant'è vero che, se anche ricevono illuminazioni analoghe a quelle degli angeli, non le possono esprimere se non attraverso simboli, cioè la Sacra Scrittura, i riti della Chiesa e le tradizioni orali, che sono per così dire i simboli più rarefatti. Tale introduzione deve essere completata con quanto si legge nel capitolo V, dove si mette in primo piano l'attività gerarchica, si indicano, come elementi essenziali della gerarchia, l'iniziazione, gli iniziatori e gli iniziati e si introduce la gerarchia legale. Applicando questa divisione, nella gerarcha angelica l'iniziazione (o operazione) è la conoscenza di Dio, gli iniziatori sono gli spiriti più vicini a Dio e gli iniziati gli spiriti più lontani da Dio; nella gerarchia legale l'iniziazione è il culto legale, iniziatori sono Mosè e i sacerdoti istituiti da lui e gli iniziati sono gli antichi*

ebrei; nella gerarchia ecclesiastica, infine, l'iniziazione è il culto spirituale, gli iniziatori sono gli ordini sacerdotali e gli iniziati sono tutti gli altri appartenenti alla Chiesa. Ma questa iniziazione o operazione si presenta nelle tre forme già note, come purificazione illuminazione e per f ezione. Per cui Dionigi cerca di individuare questi tre aspetti nello schema precedente. Così l'operazione gerarchica si suddivide in purificazione e illuminazione (che corrispondono al battesimo) e perfezione (che corrisponde alla eucaristia); gli iniziatori si dividono in vescovi, preti e ministri, che hanno rispettivamente il compito di perfezionare, illuminare e purificare; e gli iniziati si dividono anch'essi in tre gruppi, monaci, fedeli e purificati, affidati rispettivamente al vescovo, ai preti e ai ministri. Ne risulta un quadro assai artificioso, che non riesce a contenere tutta la realtà che Dionigi ha dinanzi, ma è indispensabile tenerlo presente per non smarrirsi durante la lettura.

Su questo sfondo sono esaminati sei «sacramenti». Il metodo è pressappoco lo stesso: dopo una introduzione che contiene osservazioni di carattere generale, o la definizione del «sacramento» che sarà esaminato, si descrive il rito e se ne spiega il significato.

Il battesimo (capitolo II) viene presentato come il sacramento della nascita divina (θεογενεσία) *e dell'illuminazione, ovvero come il presupposto per agire come Dio e divenire simili a lui. Nel descrivere le tappe attraverso le quali si giunge al battesimo e i diversi momenti del rito Dionigi sottolinea che il candidato vi accede per sua libera decisione, grazie alla quale il padrino svolge la sua opera di mediazione nei confronti del vescovo e la comunità tutta quanta partecipa al rito. Dionigi considera talmente importante l'adesione libera e personale del battezzando che la prende in considerazione anche a proposito del battesimo degli infanti (capitolo VII III 11). A chi considera una assurdità che nel battesimo dei bambini siano i padrini (e non i candidati stessi) a fare l'atto di fede e la rinuncia al demonio, risponde che non è affatto vero, perché i padrini non si sostituiscono ai bambini, ma si impegnano semplicemente a educarli nella fede in modo che, quando ne saranno capaci, credano e rinuncino al mondo.*

La stessa preoccupazione appare anche nella spiegazione del rito: il battesimo – si rileva – è un rito di purificazione che simboleggia il rinnovamento morale, ovvero il mutamento di condotta a cui il

neobattezzato si impegna. Ma contemporaneamente si ricorda che tale impegno di vita è possibile grazie all'aiuto di Dio e all'unione con Cristo. Quest'ultimo aspetto non ha tuttavia molto rilievo perché il proposito di Dionigi è quello di presentare il battesimo come il sacramento della purificazione e dell'illuminazione, riservando alla trattazione sulla eucaristia il tema dell'unione.

Il capitolo III, il più lungo e senza dubbio il più importante dell'opera, tratta «il sacramento dei sacramenti», cioè quello che più perfettamente di tutti raggiunge lo scopo di ogni sacramento, che è l'unione con Dio: è il sacramento della eucaristia o comunione, che Dionigi preferisce chiamare il sacramento della riunione (sýnaxis). *La sua importanza è attestata anche dal fatto che esso si celebra nel momento culminante di tutti gli altri sacramenti.*

In tale prospettiva, la descrizione e la spiegazione del rito sono sviluppate con la preoccupazione di mettere in luce l'unione con Dio, con gli altri e con se stessi. Il rito corrisponde a quello ormai già definito in Oriente a partire dal secolo IV, e forse più particolarmente a quello della Siria. L'unità deriva da Dio, ma la si consegue solo se si è incorporati nella comunità dei credenti e si vive in pace con i fratelli. Per questo i non ancora battezzati o i non ancora riconciliati con la Chiesa possono partecipare sola alla lettura delle Sacre Scritture e i fedeli si scambiano l'abbraccio di pace prima di partecipare al sacramento. L'unione che viene da Dio si comunica ai fedeli grazie alla rievocazione e riproduzione dell'opera salvifica di Cristo nei simboli del pane e del vino.

Il «sacramento» della consacrazione dell'unguento (capitolo IV), che è simile a l'etza, viene spiegato con la stessa preoccupazione, ma con un procedimento assai meno organico. L'idea centrale è che l'unguento profumato, che si usa per consacrare il fonte battesimale e confermare i battezzati, simboleggia il profumo di Cristo, cioè la fragranza della sua persona e delle sue opere. Ma tale idea viene sviluppata in riferimento alla divinità e alla umanità di Cristo. In riferimento a Gesù Cristo come Dio, l'unguento simboleggia tutti i doni divini che si trasmettono, gerarchicamente, da Dio fino agli estremi confini dell'universo, come il profumo dell'unguento si trasmette dall'altare fino agli angoli più remoti del (empio. In riferimento a Cristo come Dio fatto uomo, l'unguento, che è composto di molte essenze profumate, dice che in lui è racchiuso ogni

profumo, cioè tutte le virtù; mentre l'uso così ampio che se ne fa nei sacramenti indica la umiltà di Gesù Cristo che dispensa con larghezza, in tutte le circostanze, i suoi doni; anzi, è umile fino al punto di ricevere egli stesso, come uomo, la santificazione che dispensa a tutte le creature come Dio.

Fin qui sono considerati i «sacramenti» che riguardano la Chiesa nel suo insieme, dalla purificazione all'unione. Con il capitolo V comincia la trattazione dei «sacramenti» riservati ad alcuni particolari ordini della gerarchia ecclesiastica. Forse per questo il capitolo V comincia con alcune considerazioni di carattere generale sulla gerarchia, che completano l'introduzione contenuta nel capitolo I. I riti delle ordinazioni sacerdotali qui esaminati riguardano gli iniziatori (vescovi, preti e ministri). Nella spiegazione si distingue tra ciò che è comune a tutti gli ordini e ciò che è proprio di ciascuno per mettere in luce la diversità delle funzioni e la posizione del vescovo, che riassume in sé tutti i doni della gerarchia ecclesiastica eli dispensa tramite gli ordini a lui inferiori.

Il capitolo VI è dedicato al «sacramento» della consacrarazione monastica Nella logica dell'opera, qui si dovrebbe parlare degli ordini degli iniziati che si dividono in purificati (catecumeni, energumeni e penitenti, che non possono partecipare all'eucaristia), illuminati (il popolo santo, che può partecipare all'eucaristia) e perfetti (i fedeli dalla vita indivisa e dediti all'esclusivo servizio di Dio). Ma solo per questi ultimi c'è un particolare rito di consacrazione, che li avvicina in certo qual modo agli ordini sacerdotali. Nel descrivere questo rito e nello spiegarne il significato Dionigi si premura di mettere in luce che, pur essendo degno della massima considerazione, esso non ha nulla a che fare con le ordinazioni sacerdotali (è fatto dal sacerdote e non dal vescovo e non comprende alcuno dei gesti qualificanti come la imposizione della mano): è semplicemente una specie di replica del battesimo per indicare che il monaco si impegna a vivere più intensamente la imitazione di Cristo, a cui già si è impegnato al momento del battesimo.

L'ultimo «sacramento» (capitolo VII) riguarda la sepoltura dei cristiani. Anche in questo rito si rispecchia l'ordine gerarchico: il corpo del defunto viene collocato in chiesa in luoghi diversi secondo l'ordine a cui appartiene. Nella descrizione e spiegazione del rito si mette in rilievo il concetto che chi vive in modo conforme a

Cristo è destinato non solo alla salvezza dell'anima, ma anche alla salvezza del corpo, che è destinato alla risurrezione. In polemica con le diverse concezioni pagane, Dionigi spiega che la salvezza cristiana riguarda tutto l'uomo: non è semplice immortalità dell'anima, ma anche risurrezione del corpo.

L'esame del significato delle preghiere per i morti è una specie di nota che chiarisce un argomento caro a Dionigi: l'idea che di fronte a Dio è determinante la decisione personale di ciascuno.

ΤΩΙ ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΙ ΤΙΜΟΘΕΩΙ
ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ

I

369 D **1.** Ὅτι μὲν ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία, παίδων ἱερῶν ἱερώτατε, τῆς
ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας
372 A καὶ τελειώσεως, ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμᾶς
ἀποδεῖξαι λογίων χρὴ τοῖς τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν
ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις.
Ἀλλ' ὅρα, ὅπως οὐκ ἐξορχήσῃ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, εὐλαβηθήσῃ
δὲ καὶ τὰ τοῦ κρυφίου θεοῦ ταῖς νοεραῖς καὶ ἀοράτοις γνώσεσι
τιμήσεις ἀμέθεκτα μὲν αὐτὰ καὶ ἄχραντα τοῖς ἀτελέστοις
διατηρῶν, ἱεροῖς δὲ μόνοις τῶν ἱερῶν μεθ' ἱερᾶς ἐλλάμψεως
ἱεροπρεπῶς κοινωνῶν. Οὕτω γάρ, ὡς ἡ θεολογία τοῖς θιασώταις
ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος
νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἁγιαστείας τε καὶ
θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις, ταῖς
τε μακαρίαις καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα
καὶ νοερώτερον ἐλλάμπει καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτὰς ἀφομοιοῖ
372 B κατὰ δύναμιν φῶς ἡμῶν τε τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ
καὶ ἡμᾶς ἀνατείνοντι τῶν καλῶν ἔρωτι συμπτύσσει τὰς
πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἑνοειδῆ καὶ θείαν ἀποτελειώσας
ζωὴν ἕξιν τε καὶ ἐνέργειαν ἱεροπρεπῆ δωρεῖται τῆς θείας
ἱερωσύνης τὴν δύναμιν, ἐξ ἧς ἐπὶ τὴν ἁγίαν ἐρχόμενοι τῆς
ἱερατείας ἐνέργειαν ἐγγύτεροι μὲν αὐτοὶ γινόμεθα τῶν ὑπὲρ
ἡμᾶς οὐσιῶν τῇ κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει τοῦ μονίμου τε καὶ
ἀνεξαλλάκτου τῆς αὐτῶν ἱερᾶς ἱδρύσεως καὶ ταύτῃ πρὸς τὴν
μακαρίαν Ἰησοῦ καὶ θεαρχικὴν αὐγὴν ἀναβλέψαντες ὅσα τε
ἰδεῖν ἐφικτὸν ἐποπτεύσαντες ἱερῶς καὶ τῆς τῶν θεαμάτων
γνώσεως ἐλλαμφθέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερώμενοι

IL PRESBITERO DIONIGI A TIMOTEO, CONFRATELLO NEL PRESBITERATO

CAPITOLO I[1]

La tradizione della gerarchia ecclesiastica e qual è il suo scopo

1. O tu che sei il più venerabile dei nostri venerabili discepoli, 369 D
bisogna che noi dimostriamo in base alle Scritture sopramon-
dane e santissime, a coloro che sono stati iniziati ai misteri e 372 A
alle tradizioni gerarchiche per mezzo delle sante consacrazioni,
che la nostra gerarchia comporta una scienza, un'operazione e
una perfezione che conducono a Dio, che appartengono a Dio
e che sono opera di Dio[2]. Ma tu sta' attento a non divulgare le
cose più sante fra le sante, anzi rispetta e venera i misteri del
Dio occulto[3] con pensieri intellettuali[4] e invisibili, mantenen-
doli non partecipati e non contaminati da parte dei profani e
comunicando santamente soltanto a uomini santi le cose sante
con sante illuminazioni[5]. Così, infatti, come la Sacra Scrittura
ha tramandato a noi seguaci, è lo stesso Gesù, intelligenza divi-
nissima e soprasostanziale, principio, sostanza e potenza[6] divi-
nissima di tutta la gerarchia e della santificazione e della divina
operazione, che illumina in maniera più chiara e insieme più
intellettuale le sostanze beate[7] e superiori a noi e le rende simi-
li, per quanto è possibile, alla sua propria luce[8]. Quanto a noi,
grazie all'amoroso desiderio delle cose belle che ci eleva a lui, 372 B
egli unifica le nostre molte alterità e completandoci nei riguar-
di della vita, abitudine e operazione uniforme e divina, ci dà,
degna di questo sacro stato, la potenza del divino sacerdozio,
dal quale, procedendo verso la santa operazione della santifica-
zione, ci avviciniamo noi stessi di più alle nature superiori per
l'assimilazione, per quanto è possibile, alla loro sacra stabilità
ferma e immutabile, e da questa, levando lo sguardo verso lo
splendore[9] beato e tearchico di Gesù, per contemplare santa-
mente tutto quello che è possibile scorgere[10] e, illuminati nella
scienza occulta della cognizione delle visioni, noi potremo di-

καὶ ἀφιερωταὶ φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνησόμεθα.

372 C **2.** Τίς μὲν οὖν ἡ τῶν ἀγγέλων ἐστὶ καὶ ἀρχαγγέλων ἱεραρχία καὶ τῶν ὑπερκοσμίων ἀρχῶν τε καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων κυριοτήτων τε καὶ θείων θρόνων ἢ τῶν ὁμοταγῶν τοῖς θρόνοις οὐσιῶν, ἃς ἡ θεολογία προσεχῶς καὶ ἀεὶ περὶ θεόν τε εἶναι καὶ μετὰ θεοῦ παραδίδωσι Χερουβὶμαὐτὰς Ἑβραίων φωνῇ καὶ Σεραφὶμ ὀνομάζουσα, ταῖς τῶν διακόσμων αὐτῶν καὶ ἱεραρχιῶν ἁγίαις τάξεσι καὶ διαιρέσεσι περιτυγχάνων εὑρήσεις, ἐν τούτοις ἡμῶν οὐκ ἐπαξίως μὲν ὡς ἐφικτὸν δὲ καὶ ὡς ἡ θεολογία τῶν ἱερωτάτων γραφῶν ὑφηγήσατο, τὴν κατ' αὐτοὺς ἱεραρχίαν ἀνυμνηκότων. Τοσοῦτον δὲ ὅμως εἰπεῖν ἀναγκαῖον, ὡς ἐκείνη τε καὶ πᾶσα καὶ ἡ νῦν ὑμνουμένη παρ' ἡμῶν ἱεραρχία μίαν
372 D ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν διὰ πάσης τῆς ἱεραρχικῆς πραγματείας τὴν δύναμιν, αὐτόν τε τὸν ἱεράρχην, ὡς ἡ κατ' αὐτὸν οὐσία καὶ ἀναλογία καὶ τάξις ἔχει, τελεσθῆναι κατὰ τὰ θεῖα καὶ θεωθῆναι καὶ τοῖς ὑποβεβηκόσι μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν
373 A ἑκάστῳ τῆς ἐγγενομένης αὐτῷ θεόθεν ἱερᾶς θεώσεως τούς τε ὑποβεβηκότας ἔπεσθαι μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἀνατείνειν δὲ τοὺς ἥττους ἐπὶ τὰ πρόσω, τοὺς δὲ καὶ προϊέναι καὶ ὡς δυνατὸν ἑτέροις ἡγεῖσθαι, καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἁρμονίας τοῦ ὄντως ὄντος καλοῦ καὶ σοφοῦ καὶ ἀγαθοῦ μετέχειν ἕκαστον ὅση δύναμις. Ἀλλ' αἱ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίαι καὶ τάξεις, ὧν ἤδη μνήμην ἱερὰν ἐποιησάμην, ἀσώματοί τέ εἰσι καὶ νοητὴ καὶ ὑπερκόσμιός ἐστιν ἡ κατ' αὐτὰς ἱεραρχία, τὴν καθ' ἡμᾶς δὲ ὁρῶμεν ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς τῇ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλίᾳ πληθυνομένην, ὑφ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ θέωσιν ἐν συμμετρίᾳ τῇ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα [θεόν τε καὶ θείαν ἀρετήν]. Αἱ μὲν ὡς νόες νοοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς
373 B θεμιτόν, ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας ὡς δυνατὸν ἀναγόμεθα θεωρίας, ἀληθῶς τε εἰπεῖν ἓν μέν ἐστιν οὗ πάντες οἱ ἐνοειδεῖς ἐφίενται, μετέχουσι δὲ οὐχ ἑνιαίως ταὐτοῦ τε καὶ ἑνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐν τῇ Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν πραγματείᾳ διεξοδικώτερον εἴρηται,

ventare consacrati e consacranti, illuminati e deificanti, completamente iniziati e iniziatori.

2. Se tu leggessi quanto riguarda la gerarchia degli Angeli 372 C
e degli Arcangeli, dei Principati sopramondani, delle Potestà e delle Potenze, delle Dominazioni e dei Troni divini o delle sostanze simili ai Troni tramandate dalla Scrittura, che sempre sono vicine a Dio e con Dio chiamandole in lingua ebraica Cherubini e Serafini[11], impareresti a conoscere gli ordini santi e le divisioni degli stessi ordini e delle gerarchie; in questi libri noi abbiamo celebrato, non in maniera degna di loro ma secondo le nostre forze e come la Sacra Scrittura dei santissimi scritti ha spiegato, la loro gerarchia. Tuttavia, è necessario aggiungere che quella gerarchia, come ogni altra celebrata ora da noi, ha una sola e medesima potenza attraverso tutte le sue funzioni gerarchiche[12]. Lo stesso vescovo[13], in conformità della sua essenza, 372 D
ruolo e vita, è iniziato nelle cose divine e ottiene la deificazione e tramanda a coloro che stanno dopo di lui, secondo il merito di ciascuno, la sacra deificazione che è già stata ottenuta da lui a opera divina, mentre gli inferiori seguono i superiori e indirizzano a loro volta quelli che sono più in giù verso uno stato superiore e anche si mettono davanti e guidano altri secondo la 373 A
loro possibilità e, a causa di questa armonia divina e gerarchica, ciascuno, per quanto lo può, partecipa a ciò che è veramente bello, sapiente e buono[14]. Tuttavia, le sostanze e gli ordini che ci trascendono, dei quali abbiamo già fatto un santo accenno, sono incorporei e la loro gerarchia è intellettuale e sovramondana, mentre noi vediamo che la nostra, in conformità del nostro stato, è resa molteplice dalla varietà dei simboli sensibili, dai quali gerarchicamente veniamo elevati, secondo la nostra capacità, alla deificazione uniforme. Gli angeli in quanto esseri intellet- 373 B
tuali comprendono [Dio e la potenza divina,] per quanto è loro concesso, mentre noi siamo elevati, per quanto è possibile, alle contemplazioni divine dalle figure sensibili[15]. Per dire il vero, è una sola la cosa a cui tendono tutti gli esseri che si conformano a Dio, ma questi non partecipano in modo uniforme dello stesso unico essere; infatti, la bilancia divina dà a ciascuno la partecipazione secondo il suo merito[16]. Ma queste cose sono da noi state dette più ampiamente nel trattato *Sulle cose intelligibili*

νῦν δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν ἀρχήν τε αὐτῆς καὶ οὐσίαν ὡς οἷόν τε εἰπεῖν πειράσομαι, τὴν πασῶν ἱεραρχιῶν ἀρχήν τε καὶ τελείωσιν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενος.

373 C **3.** Ἔστι μὲν ἱεραρχία πᾶσα κατὰ τὸ σεπτὸν τῆς ἡμῶν ἱερᾶς παραδόσεως ὁ πᾶς τῶν ὑποκειμένων ἱερῶν λόγος, ἡ καθολικωτάτη τῶν τῇσδε τυχὸν ἱεραρχίας ἢ τῇσδε ἱερῶν συγκεφαλαίωσις. Ἡ καθ' ἡμᾶς οὖν ἱεραρχία λέγεται καὶ ἔστιν ἡ περιεκτικὴ τῶν κατ' αὐτὴν ἁπάντων ἱερῶν πραγματεία, καθ' ἣν ὁ θεῖος ἱεράρχης τελούμενος ἁπάντων ἕξει τῶν κατ' αὐτὸν ἱερωτάτων τὴν μέθεξιν ὡς ἱεραρχίας ἐπώνυμος. Ὡς γὰρ ἱεραρχίαν ὁ φήσας ἁπάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τῶν ἱερῶν τὴν διακόσμησιν, οὕτως ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως, ἐν ᾧ καὶ καθαρῶς ἡ κατ' αὐτὸν ἱεραρχία πᾶσα τελεῖται καὶ γινώσκεται. Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ἡ οὐσία τῆς ἀγαθότητος ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία, τριάς, ἐξ ἧς καὶ
373 D τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῖς οὖσι δι' ἀγαθότητα. Ταύτῃ δὲ τῇ πάντων ἐπέκεινα θεαρχικωτάτῃ μακαριότητι τῇ τρισσῇ τῇ μονάδι τῇ ὄντως οὔσῃ κατὰ τὸ ἡμῖν μὲν ἀνέφικτον αὐτῇ δὲ ἐπιστητὸν θέλημα μέν ἐστιν ἡ λογικὴ σωτηρία τῶν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν· ἡ δὲ οὐχ ἑτέρως γενέσθαι
376 A δύναται μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων· ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Ἁπάσῃ δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχίᾳ τὸ πέρας· ἡ πρὸς θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις ἐνθέως τε καὶ ἐνιαίως ἱερουργουμένη, καὶ πρό γε τούτου τῶν ἐναντίων ἡ παντελὴς καὶ ἀνεπίστροφος ἀποφοίτησις, ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστίν, ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὅρασίς τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς ὡς ἐφικτὸν ἡ τῆς ἐποψίας ἑστίασις τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον.

376 B **4.** Λέγωμεν τοίνυν ὡς ἡ θεαρχικὴ μακαριότης ἡ φύσει θεότης ἡ ἀρχὴ τῆς θεώσεως, ἐξ ἧς τὸ θεοῦσθαι τοῖς θεουμένοις, ἀγαθότητι θείᾳ τὴν ἱεραρχίαν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἐδωρήσατο, καὶ

e sensibili[17]. Ora invece tenterò di spiegare, secondo la mia capacità, il principio e la sostanza della nostra gerarchia dopo aver invocato Gesù, principio e perfezione di tutte le gerarchie.

3. Ogni gerarchia, secondo la nostra venerabile tradizione, 373 C
è la sistemazione relativa alle sacre realtà a lei sottoposte, ricapitolazione generale delle cose sacre di ogni gerarchia[18]. Allora la nostra gerarchia viene definita, ed è in realtà, la funzione comprendente tutte le cose sante che le si riferiscono; secondo questa, il divino vescovo iniziato avrà la partecipazione di tutte le cose molto sacre che lo riguardano in quanto appunto prende il nome dalla gerarchia[19]. Infatti, come colui che ha parlato della gerarchia ha detto che è in sintesi un ordine contemporaneo di tutte le cose sacre, così colui che parla del vescovo lo definisce un uomo ispirato e divino, esperto di ogni santa conoscenza, nel quale tutta la sua propria gerarchia in maniera pura raggiunge la perfezione e si manifesta. L'origine di una simile gerarchia è la fonte della vita, l'essenza della bontà, è la Trinità[20], unica causa del creato dalla quale per sua bontà deriva a tutti gli esseri 373 D
l'essere e l'essere bene. Ora, questa felice gerarchia che trascende ogni cosa e che è realmente trina nell'unità, incomprensibile alle nostre forze, ma che sola conosce se stessa, ha concepito il disegno di salvare razionalmente noi e le sostanze superiori a noi[21]. Ma questa salvezza non può avvenire in nessun altro 376 A
modo se non mediante la deificazione di coloro che sono salvati, e la deificazione è assimilazione e unione con Dio, per quanto è possibile. Questo poi è il comune fine di ogni gerarchia, l'amore continuo di Dio e delle cose divine che si esplica santamente sotto l'ispirazione divina e unitivamente, e, prima di questo, l'allontanamento perfetto e irrevocabile dalle cose contrarie, la conoscenza degli esseri in quanto sono, la visione e la coscienza della santa verità, la partecipazione divina alla perfezione unificante, il banchetto della contemplazione della stessa unità, come è possibile, banchetto che nutre spiritualmente e deifica chiunque vi si elevi[22].

4. Diciamo dunque che la beatitudine divina, la Divinità per 376 B
natura, il principio della deificazione da cui deriva a quelli che sono deificati la possibilità di essere deificati mediante la bontà divina, ha donato la gerarchia per la salvezza e la deificazione di

ταῖς μὲν ὑπερκοσμίοις καὶ μακαρίαις λήξεσιν ἀϋλότερόν τε καὶ νοερώτερον (οὐ γὰρ ἔξωθεν αὐτὰς ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ θεῖα κινεῖ, νοητῶς δὲ καὶ ἔνδοθεν ἑλλαμπομένων αὐτῶν ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καὶ ἀΰλῳ τὴν θειοτάτην βούλησιν), ἡμῖν δὲ τὸ ἐκείναις ἐνιαίως τε καὶ συνεπτυγμένως δωρηθὲν ἐκ τῶν θεοπαραδότων λογίων ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν ἐν ποικιλίᾳ καὶ πλήθει διαιρετῶν συμβόλων δεδώρηται. Οὐσία γὰρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια. Σεπτότατα δὲ λόγιαταῦτά φαμεν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῶν ἱεροτελεστῶν
376 C ἐν ἁγιογράφοις ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δεδώρηται δέλτοις καὶ μὴν ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ἀϋλοτέρᾳ μυήσει καὶ γειτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου σωματικοῦ μὲν ἀϋλοτέρου δὲ ὅμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυήθησαν, οὐδὲ ταῦτα τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν εἰς τὸ τῆς ἱερουργίας κοινὸν ἀπαρακαλύπτοις νοήσεσιν ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς παραδεδωκότων. Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἡ γνῶσις.

376 D **5.** Ἀναγκαίως οὖν οἱ πρῶτοι τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας καθηγεμόνες ἐκ τῆς ὑπερουσίου θεαρχίας αὐτοί τε ἀναπλησθέντες τοῦ ἱεροῦ δώρου καὶ εἰς τὸ ἑξῆς αὐτὸ προαγαγεῖν ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἀπεσταλμένοι καὶ αὐτοὶ [δὲ] ἀφθόνως ἐρῶντες ὡς θεῖοι τῆς τῶν μετ' αὐτοὺς ἀναγωγῆς καὶ θεώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τὰ ὑπερουράνια καὶ ποικιλίᾳ καὶ πλήθει τὸ συνεπτυγμένον καὶ ἐν ἀνθρωπίνοις τε τὰ θεῖα καὶ ἐν ἐνύλοις τὰ ἄϋλα καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς τὰ
377 A ὑπερούσια ταῖς ἐγγράφοις τε αὐτῶν καὶ ἀγράφοις μυήσεσι κατὰ τοὺς ἱεροὺς ἡμῖν παρέδοσαν θεσμούς, οὐ τῶν ἀνιέρων ἕνεκα μόνον, οἷς οὐδὲ τῶν συμβόλων ἅπτεσθαι θεμιτόν, ἀλλ' ὅτι καὶ συμβολική τίς ἐστιν ὅπερ ἔφην ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγήν. Ἀνακεκαλυμμένοι δὲ ὅμως εἰσὶν οἱ τῶν συμβόλων λόγοι τοῖς θείοις ἱεροτελεσταῖς,

tutte le sostanze razionali e intellettuali, e, per quelli che godono un riposo sovramondano e felice, un bene più immateriale e intellettuale (Dio, infatti, non le muove dal di fuori verso le cose divine, ma intelligibilmente[23] e internamente, illuminandole di un volere più che divino in una luce pura e immateriale), mentre, invece, ciò che a loro è stato dato in maniera unitiva e compatta, a noi è stato concesso dalle Scritture[24] tramandate da Dio, per quanto le possiamo raggiungere nella varietà e nella moltitudine dei simboli divisibili[25]. Infatti, la sostanza della nostra gerarchia è costituita dagli oracoli tramandati da Dio[26]. Noi diciamo che siffatti oracoli, quanti sono stati tramandati dai nostri divini iniziatori[27], sono molto venerabili e altri oracoli furono misticamente tramandati dagli stessi uomini santi[28] mediante un'iniziazione più immateriale[29] e in certo qual modo già vicina alla gerarchia celeste da intelligenza a intelligenza[30] 376 C
mediante parole, sensibili sì, ma tuttavia più immateriali perché fuori di ogni scritto. Ma neppure questi oracoli i nostri vescovi ispirati da Dio non li hanno tramandati alla comunità dei fedeli con pensieri scoperti, ma sotto forma di sacri simboli; infatti non tutti sono santi, dice la Scrittura, né è di tutti la possibilità di intendere[31].

5. Necessariamente, dunque, i primi maestri della nostra ge- 376 D
rarchia[32], riempiti essi stessi del sacro dono dalla Tearchia soprasostanziale e inviati dalla bontà divina a comunicare questo dono agli altri, desiderando essi stessi ardentemente, in quanto resi divini, di innalzare e divinizzare quelli che stavano con loro, hanno tramandato sotto immagini sensibili le cose sovraceleste e sotto una forma varia e molteplice ciò che è chiuso in sé, sotto tratti umani le cose divine, sotto forma materiale le cose immateriali e sotto cose naturali quelle soprasostanziali, sia nelle iniziazioni scritte sia in quelle non scritte, seguendo perfettamente le leggi sacre; e ciò non soltanto a causa dei pro- 377 A
fani ai quali non è concesso neanche di toccare i simboli, ma anche perché, come ho detto, la nostra gerarchia è in un certo senso simbolica[33], come si conviene a noi, e ha bisogno delle cose sensibili per elevarci più divinamente da queste verso le cose intelligibili. Benché i significati di questi simboli siano stati rivelati ai divini dottori, questi però non li possono comunicare

οὓς οὐ θεμιτὸν ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελείουμένους εἰδότας, ὡς οἱ τῶν ἱερῶν θεοπαραδότως νομοθέται ταῖς τῶν διακόσμων εὐσταθέσι καὶ ἀσυμφύρτοις τάξεσι καὶ ταῖς τοῦ ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν προσήκοντος ἀναλόγοις καὶ ἱεραῖς ἀπονεμήσεσι τὴν ἱεραρχίαν διετάξαντο. Διὸ καὶ ταῖς σαῖς ἱεραῖς ὁμολογίαις πεισθεὶς (ἀναμνῆσαι γὰρ αὐτῶν εὐαγές), ὡς ἁπάσης μὲν ὑπερκειμένης ἱεραρχικῆς ἱερολογίας οὐ μεταδώσεις ἑτέρῳ παρὰ τοὺς ὁμοταγεῖς σοι θεοειδεῖς ἱεροτελεστὰς αὐτούς τε
377 B πείσεις ὁμολογῆσαι κατὰ θεσμὸν ἱεραρχικὸν καθαρῶν μὲν καθαρῶς ἐφάπτεσθαι, κοινωνεῖν δὲ μόνοις τῶν θεουργικῶν τοῖς θείοις καὶ τῶν τελείων τοῖς τελειωτικοῖς ἁγίοις τε τῶν παναγεστάτων, ἄλλων τε ἱεραρχικῶν σοι καὶτούτου μεταδέδωκα τοῦ ἐνθέου δώρου.

a coloro che sono ancora nella iniziazione, in quanto sanno che i legislatori di cose sacre per tradizione divina hanno stabilito una gerarchia per gli ordini fissi e inconfusi e per le distribuzioni sacre e adattate a ciò che conviene a ciascuno secondo il merito. Perciò sono persuaso dalle tue sacre promesse (è cosa santa il ricordarle) che non trasmetterai a nessun altro le sacre dottrine di tutta la gerarchia superiore, se non a dottori divini che siano pari a te e deiformi, e li persuaderai a dichiarare secondo la legge gerarchica che tratteranno in modo puro le cose 377 B
pure e che comunicheranno le cose di Dio solo alle persone divine e i segreti a quelle già iniziate e ai santi le cose del tutto sante; fra gli altri doni gerarchici io ho trasmesso anche questo di origine divina.

II

392 A Εἴρηται τοίνυν ἡμῖν ἱερῶς, ὡς οὗτός ἐστι τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας σκοπός· ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Ταύτης δέ, ὡς τὰ θεῖα διδάσκει λόγια, ταῖς τῶν σεβασμιωτάτων ἐντολῶν ἀγαπήσεσι καὶ ἱερουργίαις μόνως τευξόμεθα. «Τηρήσει» γάρ φησιν «ὁ ἀγαπῶν με τὸν λόγον μου, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν». Τίς οὖν ἐστιν ἀρχὴ τῆς τῶν σεπτοτάτων ἐντολῶν ἱερουργίας, ἡ πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἱερολογιῶν καὶ ἱερουργιῶν ὑποδοχὴν ἐπιτηδειότατα μορφοῦσα τὰς ψυχικὰς ἡμῶν ἕξεις, ἡ πρὸς τὴν τῆς ὑπερουρανίας λήξεως ἀναγωγὴν ἡμῶν ὁδοποίησις; Ἡ τῆς ἱερᾶς καὶ θειοτάτης
392 B ἡμῶν ἀναγεννήσεως παράδοσις. Ὡς γὰρ ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἔφη καθηγεμών, ἡ κατὰ νοῦν μὲν ἐπὶ τὰ θεῖα πρωτίστη κίνησις ἡ ἀγάπησίς ἐστι τοῦ θεοῦ, τῆς δὲ ἱερᾶς ἀγαπήσεως ἡ πρὸς τὴν ἱερουργίαν τῶν θείων ἐντολῶν ἀρχικωτάτη πρόοδος ἡ τοῦ εἶναι θείως ἡμᾶς ἀρρητοτάτη δημιουργία. Εἰ γὰρ τὸ εἶναι θείως ἐστὶν ἡ θεία γέννησις, οὐ μή ποτέ τι γνοίη τῶν θεοπαραδότων οὔτε μὴν ἐνεργήσειεν ὁ μηδὲ τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως ἐσχηκώς. Ἢ οὐχὶ καὶ ἡμῖν (ἀνθρωπίνως φαμὲν) ὑπάρξαι δεῖ πρῶτον, εἶτα ἐνεργῆσαι τὰ καθ' ἡμᾶς ὡς τοῦ μηδαμῶς ὄντος οὐδὲ κίνησιν [ἀλλ' οὐδὲ ὕπαρξιν] ἔχοντος, τοῦ δέ που ὄντος ἐκεῖνα μόνον ἐνεργοῦντος ἢ πάσχοντος ἐν οἷς εἶναι πέφυκεν; Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὡς οἶμαι σαφές.

Ἐξῆς δὲ τὰ θεῖα τῆς θεογενεσίας ἐποπτεύσωμεν σύμβολα.
392 C Καί μοι μηδεὶς ἀτέλεστος ἐπὶ τὴν θέαν ἰέτω. Καὶ γὰρ οὐδὲ ταῖς ἡλιοτεύκτοις αὐγαῖς ἐν ἀσθενέσι κόραις ἀντωπεῖν ἀκίνδυνον οὐδὲ τοῖς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐγχειρεῖν ἀβλαβές, εἴπερ ἀληθὴς ἡ κατὰ νόμον ἱεραρχία τὸν μὲν Ὀζίαν, ὅτι τοῖς ἱεροῖς ἐνεχείρησεν, ἀποστρεφομένη, τὸν Κορὲ δέ, ὅτι τοῖς ὑπὲρ αὐτὸν ἱεροῖς, τὸν δὲ Ναδάβ, ὅτι τοῖς οἰκείοις ἀνιέρως ἀπεχρήσατο.

CAPITOLO II[34]

I. I riti del battesimo

Noi abbiamo già santamente detto che lo scopo della nostra gerarchia è l'assimilazione e l'unione con Dio, per quanto è possibile. Questa unione, come gli scritti divini insegnano, noi otterremo solo con l'amore e la sacra osservanza dei comandamenti santissimi. *Se uno mi ama*, dicono, *osserverà la mia parola, e il Padre mio l'amerà, e andremo da lui e presso di lui dimoreremo*[35]. Qual è dunque il primo dei riti sacri prescritti dai santissimi comandamenti, che forma nelle facoltà della nostra anima l'attitudine a ricevere le altre sante parole e sante operazioni, che ci apre la strada alla salita verso la quiete sovraceleste? È quello che ci trasmette la sacra e divinissima rigenerazione. Infatti, come disse il nostro illustre maestro[36], il primissimo movimento intellettuale verso le cose divine è l'amore di Dio, ma la prima condizione perché il sacro amore possa santamente eseguire i divini comandamenti è l'ineffabilissima creazione del nostro essere divino. Se, infatti, l'essere divino deriva dalla nascita divina, chi non possiede questa esistenza divina mai potrà conoscere qualcuna delle cose tramandate da Dio, né potrà operarle. Forse che, parlando dal punto di vista umano, non bisogna prima esistere e poi eseguire le nostre opere? Difatti, ciò che non esiste non ha neppure movimento [né esistenza]; mentre ciò che esiste in qualche modo, fa o subisce solo ciò che è conforme alla sua natura. Ma tutto ciò, io credo, è chiaro. 392 A 392 B

Ora consideriamo i divini simboli della divina nascita. Ma che nessun profano venga a vedere[37], perché non è senza pericolo guardare di fronte i raggi del sole con deboli pupille, né è senza danno accingersi a cose superiori a noi. Infatti, la gerarchia legale, che era una gerarchia vera, respinse Ozia[38] perché aveva messo le mani sulle cose sacre, Core[39] perché toccò cose troppo sante per lui, Nabad[40] perché abusò empiamente del suo ufficio. 392 C

Μυστήριον φωτίσματος.

393 A 1. Ὁ μὲν ἱεράρχης ἑκάστοτε τῇ πρὸς θεὸν ἀφομοιώσει «πάντας ἀνθρώπους» ἐθέλων «σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν» ἀνακηρύττει πᾶσι τὰ ὄντως εὐαγγέλια· θεὸν ἵλεω τοῖς ἐπὶ γῆς ἐξ οἰκείας ὄντα καὶ φυσικῆς ἀγαθότητος αὐτὸν ὡς ἡμᾶς ἀφικέσθαι διὰ φιλανθρωπίαν ἀξιώσαντα καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν ἑνώσει δίκην πυρὸς ἀφομοιῶσαι τὰ ἑνωθέντα κατὰ τὴν αὐτῶν πρὸς θέωσιν ἐπιτηδειότητα. «Ὅσοι γὰρ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν».

393 B 2. Ὁ δὲ τούτων ἀγαπήσας τῶν ὄντως ὑπερκοσμίων τὴν ἱερὰν μετουσίαν ἐλθὼν ἐπί τινα τῶν μεμυημένων πείθει μὲν αὐτὸν ἡγήσασθαι τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ, αὐτὸς δὲ ὁλικῶς ἐπακολουθήσειν ἐπαγγέλλεται τοῖς παραδοθησομένοις καὶ ἀξιοῖ τῆς τε προσαγωγῆς αὐτοῦ καὶ συμπάσης τῆς ἐπὶ τὸ ἐξῆς ζωῆς τὴν ἐπιστασίαν ἀναδέξασθαι. Τὸν δὲ τῆς μὲν ἐκείνου σωτηρίας ἱερῶς ἐρῶντα, πρὸς δὲ τὸ τοῦ πράγματος ὕψος ἀντιμετροῦντα τὸ ἀνθρώπινον φρίκη μὲν ἄφνω καὶ ἀμηχανία περίισταται· τελευτῶν δὲ ὅμως ποιήσειν τὸ αἰτηθὲν ἀγαθοειδῶς ὡμολόγησε καὶ παραλαβὼν αὐτὸν ἄγει πρὸς τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον.

393 C 3. Ὁ δὲ μετ' εὐφροσύνης ὡς τὸ ἐπ' ὤμων πρόβατον εἰσδεξάμενος τοῖν ἀνδροῖν ἐσέφθη μὲν πρῶτα διὰ νοερᾶς εὐχαριστίας καὶ σωματοειδοῦς προσκυνήσεως τὴν μίαν ἀγαθοεργέτιν ἀρχήν, ὑφ' ἧς τὰ καλούμενα καλεῖται καὶ τὰ σωζόμενα σώζεται.

4. Εἶτα πᾶσαν ἱερὰν διακόσμησιν ἐπὶ συνεργίᾳ μὲν καὶ συνεορτάσει τῆς τἀνδρὸς σωτηρίας, εὐχαριστίᾳ δὲ τῆς θείας ἀγαθότητος εἰς τὸν ἱερὸν χῶρον συναγαγὼν ἐν ἀρχῇ μὲν ὕμνον τινὰ τοῖς λογίοις ἐγκείμενον ἅμα πᾶσι τοῖς τῆς ἐκκλησίας πληρώμασιν ἱερολογεῖ καὶ μετὰ τοῦτο τὴν ἱερὰν ἀσπασάμενος τράπεζαν πρὸς τὸν ἄνδρα παρόντα πρόεισι καὶ πυνθάνεται παρ'
393 D αὐτοῦ τί βουλόμενος ἥκοι. 5. Τοῦ δὲ θεοφιλῶς αἰτιασαμένου
396 A κατὰ τὴν τοῦ ἀναδόχου παράδοσιν τὴν ἀθεότητα τὴν ἀγνωσίαν τοῦ ὄντως καλοῦ τὴν τῆς ἐνθέου ζωῆς ἀνενεργησίαν, ἀξιοῦντός

II. Il mistero dell'illuminazione

1. Il vescovo, volendo ogni volta che grazie alla somiglianza con 393 A
Dio *tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità*[41], annunzia a tutti il vero vangelo, cioè che Dio, che è propizio agli uomini, spinto dalla bontà sua propria e naturale, si è degnato per amore di venire fino a noi di slancio e unendoli a sé ha voluto, come fa il fuoco, rendere questi esseri simili a sé dopo averne fatto una cosa sola, secondo la loro attitudine alla deificazione[42]. *Infatti a quanti l'hanno accolto ha dato la possibilità di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome, essi che sono stati generati non dal sangue né dalla volontà della carne, ma da Dio*[43].

2. Chi fra costoro desidera la sacra partecipazione delle cose
veramente sovramondane si reca da uno degli iniziati e lo prega 393 B
di condurlo al vescovo, gli promette di seguire completamente i precetti che gli verranno dati e lo supplica di accettare l'incarico e la cura della sua ammissione e della sua vita futura[44]. L'altro allora, mosso dal sacro amore per la salvezza di costui, e confrontando la debolezza umana con l'altezza del compito, si sente prendere improvvisamente dal brivido e da un senso d'incapacità, ma tuttavia alla fine acconsente per bontà di eseguire ciò che gli è comandato e prendendo quell'uomo lo conduce a colui che ha preso il nome dalla gerarchia[45].

3. Quest'ultimo, dopo aver accolto con gioia i due uomini 393 C
come si porta una pecora sulle spalle[46], prima di tutto adora e celebra con un'azione di grazie intellettuale e una prostrazione del corpo[47] l'unico Principio fattore di bene da cui sono chiamati coloro che devono essere chiamati e sono salvati coloro che devono essere salvati[48].

4. Quindi, dopo aver radunato nel luogo santo tutto il sacro ordine[49] per prendere parte al lavoro e alla comune festa per la salvezza di quell'uomo e per ringraziare la divina bontà, in primo luogo recita religiosamente con tutti i presenti del clero un inno che si trova nella Sacra Scrittura[50], quindi bacia la tavola sacra[51], si avvicina all'uomo presente e gli domanda quale desiderio lo abbia condotto lì.

5. Il postulante, pieno di amore di Dio, accusa, secondo l'in- 393 D
segnamento del padrino, la propria lontananza da Dio, l'igno-

τε διά τῆς ἱερᾶς αὐτοῦ μεσιτείας θεοῦ καὶ τῶν θείων τυχεῖν, μαρτύρεται μὲν αὐτῷ τὴν ὀφειλομένην ὁλικὴν γενέσθαι προσέλευσιν ὡς παντελείῳ καὶ ἀμώμῳ ὄντι θεῷ, καὶ τὴν ἔνθεον αὐτῷ πολιτείαν ὑφηγησάμενος καὶ προσερωτήσας, εἰ οὕτω πολιτεύσαιτο, μετὰ τὴν ὁμολογίαν ἐπιτίθησιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ τὴν χεῖρα καὶ σφραγισάμενος ἀπογράψασθαι κελεύει
396 B τοῖς ἱερεῦσι τὸν ἄνδρα καὶ τὸν ἀνάδοχον.

6. Τῶν δὲ ἀπογραψαμένων εὐχὴν ἱερὰν ποιεῖται, καὶ ταύτην ἁπάσης αὐτῷ τῆς ἐκκλησίας συμπληρωσάσης ὑπολύει μὲν αὐτὸν καὶ ἀπαμφιέννυσι διὰ τῶν λειτουργῶν. Εἶτα στήσας ἐπὶ δυσμαῖς προσέχοντα καὶ τὰς χεῖρας ἀπωθοῦντα πρὸς τὴν αὐτὴν ἀπεστραμμένας χώραν ἐμφυσῆσαι μὲν αὐτῷ τρὶς διακελεύεται τῷ Σατανᾷ καὶ προσέτι τὰ τῆς ἀποταγῆς ὁμολογῆσαι, καὶ τρὶς αὐτῷ τὴν ἀποταγὴν μαρτυρόμενος ὁμολογήσαντα τρὶς τοῦτο μετάγει πρὸς ἕω καὶ πρὸς οὐρανὸν ἀναβλέψαντα καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείναντα κελεύει συντάξασθαι τῷ Χριστῷ καὶ πάσαις ταῖς θεοπαραδότοις ἱερολογίαις. 7. Τοῦ δὲ καὶ τοῦτο πεποιηκότος μαρτύρεται πάλιν αὐτῷ τρὶς τὴν ὁμολογίαν, καὶ πάλιν αὐτοῦ
396 C τρὶς ὁμολογήσαντος ἐπευξάμενος εὐλογεῖ καὶ χειροθετεῖ. Καὶ τελείως ἀπαμφιεσάντων αὐτὸν τῶν λειτουργῶν κομίζουσι μὲν οἱ ἱερεῖς τὸ τῆς χρίσεως ἅγιον ἔλαιον, ὁ δὲ τῆς χρίσεως διὰ τοῦ σφραγίσαι τρὶς ἀπαρξάμενος τὸ λοιπὸν τοῖς ἱερεῦσι τὸν ἄνδρα χρῖσαι πανσόμως παραδοὺς αὐτὸς ἐπὶ τὴν μητέρα τῆς υἱοθεσίας ἔρχεται καὶ τὸ ταύτης ὕδωρ ἱεραῖς ἐπικλήσεσι καθαγιάσας καὶ τρισὶ τοῦ παναγεστάτου μύρου σταυροειδέσι χύσεσι τελειώσας αὐτὸ καὶ ταῖς τοῦ μύρου πανιέροις ἐπιβολαῖς ἰσαρίθμως τὸ ἱερὸν τῆς τῶν θεολήπτων προφητῶν ἐπιπνοίας μελῴδημα συνεπιφθεγξάμενος κελεύει τὸν ἄνδρα προσκομισθῆναι. Καί τινος ἱερέως ἐκ τῆς ἀπογραφῆς αὐτόν τε καὶ τὸν ἀνάδοχον ἀνακηρύξαντος ὁ μὲν ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐπὶ τοῦ
396 D ὕδατος ἄγεται πρὸς τὴν τοῦ ἱεράρχου χεῖρα χειραγωγούμενος, ὁ δὲ ἱεράρχης ἄνωθεν ἑστηκὼς ἀναβοησάντων πάλιν ἐπὶ τοῦ ἱεράρχου κατὰ τὸ ὕδωρ τὸ ὄνομα τοῦ τελουμένου τῶν ἱερέων, τρὶς μὲν αὐτὸν [ὁ ἱεράρχης] βαπτίζει ταῖς τρισὶ τοῦ

ranza del vero bello, la mancanza di vita divina e lo prega di poter partecipare, per opera della sua sacra mediazione, a Dio e ai beni divini. Allora il vescovo gli ricorda che il suo avvici- 396 A
namento a Dio, che è perfettissimo e senza macchia, dev'essere totale[52] e, dopo averlo istruito sul comportamento che è proprio della vita divina, gli domanda se desidera vivere in conformità a essa. Dopo la risposta affermativa, gli mette una mano sul capo e, dopo avervi impresso il segno della croce, ordina ai sacerdoti di prendere il nome di quest'uomo e del padrino[53].

6. Dopo che li hanno scritti, fa la sacra preghiera[54]. Quando tutta la Chiesa ha finito di recitarla con lui, il vescovo con l'aiuto dei ministri gli scioglie la cintura e lo spoglia[55], poi lo mette con 396 B
la faccia rivolta verso l'occidente[56] e con le mani alzate verso la stessa direzione[57] e lo invita a soffiare[58] tre volte contro Satana e quindi a pronunciare la formula della rinuncia. Dopo che il celebrante ha pronunciato tre volte la rinuncia e il catecumeno l'ha ripetuta tre volte, lo fa voltare verso l'oriente[59] e gli ordina di guardare il cielo, alzare le mani[60] e sottomettersi al Cristo e a tutte le sacre prescrizioni date da Dio.

7. Terminata questa cerimonia, lo obbliga a una triplice professione di fede. E dopo che il postulante ha emesso questa triplice professione di fede, prega, lo benedice e gli impone le mani; e quando i ministri[61] lo hanno completamente svestito[62], i sacerdoti portano il santo olio per l'unzione. Il vescovo co- 396 C
mincia l'unzione col segnare tre volte il candidato, lascia poi ai sacerdoti la cura di ungere tutto il corpo[63] e si reca presso la madre dei figli adottivi[64], ne santifica l'acqua con le sacre invocazioni[65], la consacra con tre effusioni in forma di croce dell'unguento santissimo e con infusioni santissime di profumo in ugual numero[66], canta l'inno sacro ispirato[67] ai profeti pieni di Spirito divino e ordina che gli si porti il catecumeno. Un sacerdote ad alta voce pronuncia dal registro il nome del candidato e del padrino, poi quello è condotto dai sacerdoti fino all'acqua ed è affidato alla mano del vescovo, guidato per mano fino a lui. Il vescovo, stando su di un luogo elevato, dopo che di nuovo i sacerdoti hanno proclamato alla presenza del vescovo, 396 D
vicino all'acqua, il nome dell'iniziato, per tre volte lo immerge, invocando nelle tre immersioni e tre emersioni di colui che è

τελουμένου καταδύσεσι καὶ ἀναδύσεσι τὴν τρισσὴν τῆς θείας μακαριότητος ἐπιβοήσας ὑπόστασιν· καὶ παραλαβόντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἐγχειρίζουσι τῷ τῆς προσαγωγῆς ἀναδόχῳ τε καὶ ἡγεμόνι καὶ σὺν αὐτῷ περιβαλόντες ἐσθῆτα τῷ τελουμένῳ κατάλληλον ἐπὶ τὸν ἱεράρχην αὖθις ἄγουσιν. Ὁ δὲ τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος μέτοχον
397 A ἀποφαίνει λοιπὸν τῆς ἱεροτελεστικωτάτης εὐχαριστίας.

8. Ταῦτα δὲ τελέσας ἀπὸ τῆς ἐπὶ τὰ δεύτερα προόδου πάλιν ἐπὶ τὴν τῶν πρώτων ἀνατείνεται θεωρίαν ὡς κατὰ μηδένα καιρὸν ἢ τρόπον ἐπ' ἀλλοτρίῳ τινὶ παρὰ τὰ οἰκεῖα τρεπόμενος, ἀλλ' ἀπὸ θείων εἰς θεῖα προσεχῶς καὶ ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι μετατατόμενος.

Θεωρία.

1. Αὕτη μὴν ὡς ἐν συμβόλοις ἡ τῆς ἱερᾶς τελετὴ θεογενεσίας οὐδὲν ἁπρεπὲς ἢ ἀνίερον οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν ἔχουσα εἰκόνων, ἀλλ' ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς καὶ
397 B ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις ἐνεικονιζόμενα. Τί γὰρ ἂν φανείη διαμαρτάνουσα καὶ τοῦ θειοτέρου λόγου τῶν τελουμένων σεσιγημένου πειθοῖ καὶ θεορρημοσύνῃ τὴν τοῦ προσιόντος εὐζωΐαν ἱερῶς διαπραγματευομένη καὶ τὴν ἁπάσης ὁμοῦ κακίας δι' ἐναρέτου καὶ θείας ζωῆς ἀποκάθαρσιν τῇ δι' ὕδατος φυσικῇ καθάρσει σωματικώτερον αὐτῷ διαγγέλλουσα; Ταύτῃ δ' οὖν, εἰ καὶ μηδέν τι θειότερον εἶχεν ἡ τῶν τελουμένων συμβολικὴ παράδοσις, οὐκ ἀνίερος ἦν ὡς οἶμαι διδασκαλίαν μὲν εὐθέτου ζωῆς εἰσηγουμένη, τὴν παντελῆ δὲ τῆς ἐν κακίᾳ πολιτείας ἀποκάθαρσιν ὁλικῶς τῷ σώματι καθαιρομένῳ
397 C φυσικῶς δι' ὕδατος αἰνισσομένη. 2. Ἀλλ' ἔστω μὲν αὕτη τοῖς ἀτελέσιν εἰσαγωγικὴ ψυχαγωγία τά τε ἱεραρχικὰ καὶ ἐνοειδῆ τῆς πληθύος ὡς θέμις ἀποδιαστέλλουσα καὶ συμμετροῦσα ταῖς κατὰ μέρος τάξεσι τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγήν, ἡμεῖς δὲ ἀναβάσεσιν ἱεραῖς ἐπὶ τὰς τῶν τελουμένων ἀρχὰς

iniziato la triplice ipostasi[68] della divina Beatitudine. I sacerdoti, dopo averlo accolto, lo consegnano a colui che ha promosso la sua iniziazione e che gli fa da guida e, dopo aver messo addosso all'iniziato con il suo aiuto la veste conveniente[69], lo portano di nuovo dal vescovo. Quello con l'unguento consacrato da Dio fa un segno sul neofita e lo dichiara pronto a prendere parte, da quel momento in poi, alla santissima azione di grazia.

8. Compiuto questo rito, dopo essere disceso a cose di se- 397 A
condo piano, il vescovo di nuovo s'innalza alla contemplazione delle cose più importanti, in modo tale che in nessun caso o in nessun modo si lascia trascinare da alcun'altra cosa all'infuori di quelle della sua condizione, ma è condotto attentamente e sempre dallo Spirito tearchico dalle cose divine verso le cose divine[70].

III. Contemplazione

1. Questo sacramento, per così dire, simbolico della sacra generazione divina, non ha nulla di sconveniente o di profano, neppure nelle immagini sensibili, ma contiene riflessi, entro specchi naturali e adatti agli uomini, gli enigmi della divina contemplazione[71]. In che modo, infatti, potrebbe sembrare di- 397 B
fettoso, anche se si tace il divino significato di questo sacramento, dato che esso produce santamente, con la persuasione e con la parola divina, la vera vita di colui che si avvicina e contemporaneamente gli annuncia in modo alquanto materiale, con l'acqua che per natura sua serve a purificare, la sua purificazione da ogni malizia mediante una vita esimia e divina?[72] Questo sacramento, anche se la spiegazione del significato dei simboli con cui si celebra non dicesse nulla di più divino, non sarebbe empio, io credo, perché introduce l'insegnamento di una vita retta e suggerisce per natura sua la purificazione completa da una vita passata nella malizia, mediante la purificazione totale del corpo con l'acqua.

2. Questa sia anche una guida spirituale per introdurre i non 397 C
iniziati, tenendo separati dalla folla, come è giusto, i segreti della gerarchia e della unità e proporzionando a ciascuno degli

ἀναβλέψαντες καὶ ταύτας ἱερῶς μυηθέντες ἐπιγνωσόμεθα, τίνων εἰσὶ χαρακτήρων τὰ ἐκτυπώματα καὶ τίνων ἀφανῶν αἱ εἰκόνες. Ἔστι γάρ, ὡς ἐν τῇ Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν πραγματείᾳ σαφῶς διηγόρευται, τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, τὰ δὲ νοητὰ τῶν κατ' αἴσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη.

397 D 3. Λέγωμεν τοίνυν, ὡς ἔστιν ἡ τῆς θείας μακαριότητος ἀγαθότης ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα τὰς τοῦ οἰκείου φωτὸς ἀγαθοεργέτιδας ἀκτῖνας ἐπὶ πάσας ἀφθόνως ἁπλοῦσα τὰς νοερὰς ὄψεις.

400 A Εἶτ' οὖν ἀποσταίη τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἡ τῶν νοερῶν αὐθαίρετος αὐτεξουσιότης κακίας ἔρωτι συμμύσασα τὰς φυσικῶς ἐνεσπαρμένας αὐτῇ πρὸς τὸ φωτίζεσθαι δυνάμεις, ἀπήρτηται τοῦ παρόντος αὐτῇ φωτὸς οὐκ ἀποστάντος ἀλλ' ἐπιλάμποντος αὐτῇ μυωπαζούσῃ καὶ ἀποστρεφομένῃ προστρέχοντος ἀγαθοειδῶς· εἴτε τοῦ μετρίως αὐτῇ δοθέντος ὁρατοῦ τοὺς ὅρους ὑπερπηδῆσαι καὶ πρὸς τὰς ὑπὲρ τὴν κατ' αὐτὴν ὄψιν αὐγὰς ἀντωπῆσαι τολμηρῶς ἐπιχειρήσοι, τὸ μὲν φῶς ἐνεργήσει παρὰ τὰ φωτὸς οὐδέν, αὐτὴ δὲ τοῖς τελείοις ἀτελῶς ἐπιβάλλουσα τῶν μὲν ἀνοικείων οὐκ ἂν ἐφίκοιτο, τοῦ μετρίου δὲ ἀκόσμως ὑπερφρονοῦσα δι' ἑαυτὴν ἀποτεύξεται. Πλήν, ὅπερ ἔφην, ἀγαθουργικῶς ἀεὶ ταῖς νοεραῖς ὄψεσι τὸ θεῖον ἥπλωται φῶς ἔνεστί τε αὐταῖς ἀντιλαβέσθαι παρόντος αὐτοῦ καὶ ἀεὶ πρὸς θεοπρεπῆ τῶν οἰκείων μετάδοσιν ὄντος

400 B ἑτοιμοτάτου. Πρὸς ταύτην ὁ θεῖος ἱεράρχης ἀποτυποῦται τὴν μίμησιν τὰς φωτοειδεῖς αὐτοῦ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας αὐγὰς ἀφθόνως ἐπὶ πάντας ἁπλῶν καὶ τὸν προσιόντα φωτίσαι θεομιμήτως ἑτοιμότατος ὢν οὐ φθόνῳ οὐδὲ ἀνιέρῳ τῆς προτέρας ἀποστασίας ἢ ἀμετρίας μήνιδι χρώμενος, ἀλλ' ἐνθέως ἀεὶ τοῖς προσιοῦσι ταῖς αὐτοῦ φωταγωγίαις ἱεραρχικῶς ἐλλάμπων ἐν εὐκοσμίᾳ καὶ τάξει καὶ ἀναλογίᾳ τῆς ἑκάστου πρὸς τὰ ἱερὰ συμμετρίας.

ordini l'elevazione spirituale conveniente. Quanto a noi, guardando con sacre ascese verso i principi di tutti i riti e in questi santamente iniziati, capiremo di quali originali sono figure e di quali realtà invisibili sono immagini. Come abbiamo chiaramente indicato nell'opera *Sulle cose intelligibili e sensibili*, i sacri riti sensibili sono immagini delle cose intelligibili e guida e strada verso queste; le cose intelligibili, poi, sono un principio e una scienza delle cose gerarchiche sensibili[73].

3. Diciamo dunque che la bontà della divina Beatitudine, 397 D
mantenendosi sempre uguale in tutto e per tutto, dispensa generosamente a tutti gli occhi intelligenti i raggi benefici della sua propria luce.

Se dunque il libero arbitrio degli esseri intelligenti si stacca dalla sua luce intelligibile, soffocando, per amore del male, le 400 A
potenze naturalmente insite in lei e adatte a ricevere la luce, si allontana dalla luce che è presente in lei, non perché si è allontanata, ma perché illumina un'anima miope e benevolmente corre incontro a un'anima che scappa: e se un'altra anima oltrepasserà i limiti di ciò che le è stato concesso moderatamente di vedere e si accingerà a fissare audacemente gli splendori che stanno al di là del suo potere visivo, la luce nulla produrrà che non sia luce, ma l'anima che tende imperfettamente alle cose perfette non potrà raggiungere le cose che non le sono proprie e rimarrà privata della luce che è adatta a lei per colpa sua, in quanto l'ha disprezzata sconvenientemente[74]. Se non che, come ho già detto, la luce divina beneficamente si estende sempre agli occhi intellettuali e a questi è possibile impadronirsi di lei che è sempre presente e che è prontissima a comunicare le proprie cose in maniera conforme a Dio. Il 400 B
divino vescovo imita questo modello effondendo su tutti abbondantemente i brillanti splendori della sua divina dottrina ed essendo prontissimo a illuminare il candidato a imitazione di Dio privo d'invidia e senza lasciarsi prendere da una collera profana per gli errori o le sregolatezze passate di quello, ma sempre divinamente illuminando in quanto vescovo con i suoi fulgori quelli che si avvicinano a lui secondo la dignità, l'ordine e la misura che ciascuno ha proporzionalmente verso le cose sacre[75].

4. Ἀλλ' εἴπερ εὐταξίας ἐστὶν ἀρχὴ τὸ θεῖον ἱερᾶς, καθ' ἣν ἑαυτῶν ἐπιγνώμονες οἱ ἱεροὶ νόες, ὁ πρὸς τὸ οἰκεῖον τῆς
400 C φύσεως ὁρατὸν ἀνατρέχων ἐν ἀρχῇ μέν, ὅστις ποτέ ἐστιν, αὐτὸς ὄψεται καὶ τοῦτο λήψεται πρῶτον ἐκ τῆς πρὸς τὸ φῶς ἀνανεύσεως ἱερὸν δῶρον. Ὁ δὲ τὰ οἰκεῖα καλῶς ἀπροσπαθέσιν ὀφθαλμοῖς ἐπισκοπήσας τῶν ἀλαμπῶν μὲν ἀποφοιτήσει τῆς ἀγνωσίας μυχῶν, τῆς θεοῦ δὲ τελεωτάτης ἑνώσεως καὶ μεθέξεως ἀτελὴς ὢν αὐτὸς οὐκ αὐτόθεν ἐπιθυμήσει, κατὰ βραχὺ δὲ διὰ τῶν αὐτοῦ πρώτων ἐπὶ τὰ ἔτι πρότερα καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὰ πρώτιστα καὶ τελειωθεὶς ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τὴν θεαρχικὴν ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἀναχθήσεται. Ταύτης ἐστὶ τῆς εὐκόσμου καὶ ἱερᾶς τάξεως εἰκὼν ἡ τοῦ προσιόντος αἰδὼς καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπιγνωμοσύνη τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ τὸν ἀνάδοχον ἔχουσα καθηγεμόνα. Τὸν δ' οὕτως ἀναγόμενον ἡ θεία μακαριότης εἰς τὴν ἑαυτῆς μετουσίαν εἰσδέχεται καὶ τοῦ
400 D οἰκείου φωτὸς ὥσπερ τινὸς αὐτῷ σημείου μεταδίδωσιν ἔνθεον ἀποτελοῦσα καὶ κοινωνὸν τῆς τῶν ἐνθέων ἀποκληρώσεως καὶ ἱερᾶς κατατάξεως, ὧν ἐστι σύμβολον ἱερὸν ἡ τοῦ ἱεράρχου τῷ προσιόντι δωρουμένη σφραγὶς καὶ τῶν ἱερέων ἡ σωτηριώδης ἀπογραφὴ τοῖς σωζομένοις αὐτὸν ἐγκαταλέγουσα καὶ μνημοσύνοις ἱεροῖς ἀνατιθεῖσα πρὸς αὐτῷ καὶ τὸν ἀνάδοχον,
401 A ὡς τῆς ζωοποιοῦ πρὸς ἀλήθειαν πορείας τὸν μὲν ἑραστὴν ἀληθῆ καὶ συνοπαδὸν ἡγεμόνος ἐνθέου, τὸν δὲ ἀπλανῆ ταῖς θεοπαραδότοις ἡγήσεσι τοῦ ἑπομένου χειραγωγόν.

5. Ἀλλ' οὐκ ἔνεστι τῶν ἄκρως ἐναντίων ἅμα μετέχειν οὐδὲ τὸν κοινωνίαν τινὰ πρὸς τὸ ἓν ἐσχηκότα μεριστὰς ἔχειν ζωάς, εἰ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀντέχεται βεβαίας μεθέξεως, ἀλλ' ἄσχετον εἶναι καὶ ἀκατάτακτον ἐν πάσαις ταῖς τοῦ ἑνοειδοῦς διαιρέσεσιν. Ὅπερ ἡ τῶν συμβόλων παράδοσις ἱερῶς αἰνισσομένη τὸν προσιόντα τὴν οἷον προτέραν ζωὴν ἀπεκδύσασα καὶ μέχρι τῶν κατ' ἐκείνην ἐσχάτων σχέσεων ἀπολύσασα γυμνὸν καὶ
401 B ἀνυπόδετον ἵστησι πρὸς δυσμὰς ἀφορῶντα καὶ τῇ τῶν χειρῶν ἀπώσει τὰς τῆς ἀλαμποῦς κακίας ἀναινόμενον κοινωνίας καὶ τὴν ἐγγενομένην αὐτῷ τῆς ἀνομοιότητος ἕξιν ὥσπερ ἐκπνέοντα καὶ τὰς ὁλικὰς ὁμολογήσαντα πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς ἐναντίον

4. Ma siccome Dio è il principio dell'ordine secondo il quale i santi intelletti possono conoscere se stessi[76], colui che ricorre alla propria luce naturale dapprima vedrà quale egli è e in primo 400 C
luogo prenderà questo sacro dono derivato dalla sua ascensione verso la luce. Colui poi che avrà considerato bene con occhi impassibili se stesso, si allontanerà dagli oscuri recessi della sua ignoranza: non essendo ancora iniziato, non potrà desiderare da se stesso l'unione perfettissima e la partecipazione a Dio, ma a poco a poco sarà elevato dai suoi primi gradi verso i seguenti, e poi da questi verso i più alti, e sarà reso perfetto alla sommità divina nell'ordine e santamente. Un'immagine di questo ordine armonioso e santo è la vergogna del catecumeno e il riconoscimento delle cose che lo riguardano; allora egli si serve del padrino come guida per andare dal vescovo. La Beatitudine divina lo fa partecipare a se stessa dopo che le è stato condotto in 400 D
simile disposizione e gli comunica la propria luce, come segno[77], rendendolo divino e partecipe dell'eredità delle cose divine e del sacro ordine. Di tutto ciò sono un sacro simbolo il segno dato dal vescovo al catecumeno e l'iscrizione salutare del suo nome fatta dai sacerdoti che lo iscrive fra i salvati e pone accanto a lui nei sacri memoriali anche colui che gli ha fatto intraprendere, per così dire, la via vivificante verso la verità: l'uno perché ama veramente ed è fedele compagno della guida divina, l'altro 401 A
perché guida sicura di chi lo segue secondo i consigli tramandati a lui da Dio.

5. Ma non è possibile partecipare nello stesso tempo a due cose perfettamente contrarie, né è possibile che chi ha una comunione con l'Uno conduca una vita divisa, se si attiene alla solida partecipazione dell'Uno, ma in tutto ciò che lo può dividere dall'uniformità deve mantenersi inafferrabile e inviolabile. Questa cosa spiega attraverso sacri enigmi la tradizione dei simboli, la quale, spogliando il catecumeno, per così dire, della sua vita precedente[78] e liberandolo fino all'estremo delle abitudini di essa, lo colloca nudo e scalzo con lo sguardo rivolto verso l'occidente e con le mani tese nell'atto di rinunciare a partecipare alla malizia oscura e, per così dire, nell'atto di respingere 401 B
con un soffio lo stato a lui congenito della non conformità a Dio e nell'atto di confessare ogni completa rinuncia a ciò che è con-

ἀποταγάς. Οὕτω παντελῶς ἄσχετον αὐτὸν καὶ ἀκοινώνητον γεγονότα πρὸς ἕω μετάγει τὴν ἐν τῷ θείῳ φωτὶ στάσιν τε καὶ ἀνάνευσιν ἔσεσθαι καθαρῶς ἐν τῇ παντελεῖ τῆς κακίας ἀποφοιτήσει διαγγέλλουσα καὶ τὰς ἱερὰς αὐτοῦ τῆς πρὸς τὸ ἓν ὁλικῆς συννεύσεως ὁμολογίας ἐνοειδοῦς γενομένου φιλαλήθως ἀποδεχομένη.

Ἀλλ' ἔστι που δῆλον ὡς οἶμαι τοῖς τῶν ἱεραρχικῶν ἐπιστήμοσιν, ὅτι ταῖς διηνεκέσιν ἐν συντονίᾳ πρὸς τὸ
401 C ἓν ἀνατάσεσι καὶ ταῖς τῶν ἐναντίων ὁλικαῖς νεκρώσεσι καὶ ἀνυπαρξίαις τὸ ἀναλλοίωτον ἴσχει τὰ νοερὰ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως. Οὐ γὰρ ἀναχωρῆσαι χρὴ μόνον ἀπὸ κακίας ἁπάσης, ἀλλὰ καὶ ἀρρενωπῶς ἀμάλθακτον εἶναι καὶ ἀφόβητον ἀεὶ πρὸς τὴν ἐπ' αὐτὴν ὁλέθριον ὕφεσιν οὐδὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς ἀληθείας ἔρωτος ἐν καταλήξει ποτὲ γενέσθαι, προσεχῶς δὲ καὶ αἰωνίως ἐπ' αὐτὴν ὅση δύναμις ἀνατείνεσθαι τὴν ἐπὶ τὰ τελεώτερα τῆς θεαρχίας ἀναγωγὴν ἱερῶς ἀεὶ διαπραγματευόμενον.

6. Ὁρᾷς δὲ τὰς τούτων ἀκριβεῖς εἰκόνας ἐν τοῖς ἱεραρχικῶς τελουμένοις. Ὁ μὲν γὰρ θεοειδὴς ἱεράρχης ἀπάρχεται τῆς ἱερᾶς ἁλοιφῆς, οἱ δὲ ἱερεῖς ὑπ' αὐτῷ τελοῦσι τὴν τῆς χρίσεως
401 D ἱερουργίαν ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ἐν τύπῳ τὸν τελούμενον ἀγῶνας ἐκκαλούμενοι, καθ' οὓς ὑπ' ἀθλοθέτῃ Χριστῷ γινόμενος, ἐπειδὴ ὡς θεός ἐστι τῆς ἀθλοθεσίας δημιουργός, ὡς σοφὸς δὲ τοὺς νόμους αὐτῆς τέθεικεν, εἰργάσατο δὲ ὡς καλὸς εὐπρεπῆ τοῖς νικῶσι τὰ ἔπαθλα, καὶ τὸ ἔτι θειότερον· ἐπείπερ ὡς ἀγαθὸς ἐν τοῖς ἀθληταῖς ἐγεγόνει μετ' αὐτῶν ἱερῶς ὑπὲρ τῆς αὐτῶν
404 A ἐλευθερίας καὶ νίκης πρὸς τὸ τοῦ θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς ἀγωνιζόμενος κράτος, τοῖς μὲν ἀγῶσιν ὡς θείοις ὁ τελούμενος ἐπιβήσεται χαίρων, ἐμμενεῖ δὲ ταῖς τοῦ σοφοῦ νομοθεσίαις καὶ κατ' αὐτὰς ἀπαραβάτως ἀγωνιεῖται πρὸς τὴν τῶν καλῶν ἐπάθλων ἐλπίδα βεβαίως ἔχων ὑπ' ἀγαθῷ τῆς ἀθλοθεσίας κυρίῳ καὶ ἡγεμόνι ταττόμενος, ἐπιβὰς δὲ τοῖς θείοις ἴχνεσι τοῦ ἀθλητῶν πρώτου δι' ἀγαθότητα ταῖς θεομιμήτοις ἀθλήσεσι τὰς πρὸς θέωσιν ἐναντίας αὐτῷ καταπαλαίσας ἐνεργείας τε

trario alla vita divina. Poi lo conduce verso l'oriente, dopo che è divenuto inafferrabile e inviolabile, avvertendolo che il fermarsi e l'elevarsi nella luce divina sarà possibile in modo puro con il completo abbandono della malvagità e accogliendo sinceramente le sacre confessioni di lui, divenuto uniforme, della sua totale tendenza verso l'Uno[79].

Ma è evidente, io credo, a coloro che sono esperti riguardo ai problemi della gerarchia, che mediante continue elevazioni ottenute con il concorso di tutte le attività verso l'Uno e con le complete mortificazioni e distruzioni delle cose contrarie, egli raggiunge in maniera immutabile la spiritualità dell'abito divino. Infatti, deve non solo allontanarsi da ogni malizia, ma anche essere virilmente inflessibile e intrepido sempre nei riguardi di un rovinoso allentamento da essa, né mai cessare di desiderare il 401 C
sacro amore della verità, ma attentamente e continuamente con tutte le forze possibili tendere verso di lei, se vuole impiegare le sue energie, sempre santamente, per ascendere alla perfezione della Tearchia.

6. Tu osservi le immagini evidenti di queste cose nei gradi della sacra iniziazione. Infatti, il divino vescovo dà inizio all'unzione santa, però i sacerdoti al suo comando finiscono 401 D
la sacra operazione dell'unzione, chiamando così figurativamente l'iniziato alle sacre lotte, che egli dovrà affrontare sotto la guida di Cristo che organizza i combattimenti. Difatti, in quanto Dio egli è il creatore della gara, e in quanto sapiente ha stabilito le leggi di essa, e in quanto eccellente ha stabilito i premi convenienti ai vincitori; e, cosa ancora più divina, data la sua bontà, egli si è messo tra i combattenti, lottando insieme con questi santamente per la loro libertà e la loro vittoria contro il potere della morte e della corruzione. E nei 404 A
combattimenti, in quanto sono divini, l'iniziato si slancerà tutto contento e rispetterà le norme prescritte dal sapiente e secondo quelle combatterà senza prevaricare, dimostrandosi sicuro riguardo alla speranza di buoni premi, ordinato sotto la guida del Signore che ha stabilito la gara, che è buono e guida il combattimento[80]. Seguendo le tracce divine di colui che fu il primo degli atleti per bontà, respingendo con le lotte, a imitazione di Dio stesso, le forze e le esistenze contrarie[81] alla

καὶ ὑπάρξεις συναποθνήσκει Χριστῷ μυστικῶς εἰπεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ κατὰ τὸ βάπτισμα.

404 B 7. Καί μοι συνετῶς ἐννόει τὰ ἱερὰ μεθ' ὅσης οἰκειότητος ἔχει τὰ σύμβολα. Καὶ γὰρ ἐπειδὴ θάνατός ἐστιν ἐφ' ἡμῶν οὐ τῆς οὐσίας ἀνυπαρξία κατὰ τὸ δόξαν ἑτέροις ἀλλ' ἡ τῶν ἡνωμένων διάκρισις εἰς τὸ ἡμῖν ἀφανὲς ἄγουσα τὴν ψυχὴν μὲν ὡς ἐν στερήσει σώματος ἀειδῆ γινομένην, τὸ σῶμα δὲ ὡς ἐν γῇ καλυπτόμενον ἢ καθ' ἑτέραν τινὰ τῶν σωματοειδῶν ἀλλοιώσεων ἐκ τῆς κατ' ἄνθρωπον ἰδέας ἀφανιζόμενον, οἰκείως ἡ δι' ὕδατος ὁλικὴ κάλυψις εἰς τὴν τοῦ θανάτου καὶ τοῦ τῆς ταφῆς ἀειδοῦς εἰκόνα παρείληπται. Τὸν οὖν ἱερῶς βαπτιζόμενον ἡ συμβολικὴ διδασκαλία μυσταγωγεῖ ταῖς ἐν τῷ ὕδατι τρισὶ καταδύσεσι τὸν θεαρχικὸν τῆς τριημερονύκτου ταφῆς Ἰησοῦ τοῦ ζωοδότου μιμεῖσθαι θάνατον ὡς ἐφικτὸν ἀνδράσι τὸ θεομίμητον, ἐν ᾧ κατὰ τὴν τοῦ λογίου μυστηριώδη
404 C καὶ κρυφίαν παράδοσιν οὐδὲν εὕρηκεν ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων.

8. Ἐξῆς δὲ φωτοειδεῖς ἐσθῆτας ἐπιβάλλουσι τῷ τελουμένῳ. Τῇ γὰρ ἀνδρικῇ καὶ θεοειδεῖ τῶν ἐναντίων ἀπαθείᾳ καὶ τῇ πρὸς τὸ ἓν ἐν συντονίᾳ συννεύσει τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῇ λαμπρυνόμενον. Ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρῖσις εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον. Ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἑνοῖ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ πνεύματι. Τὴν δὲ νοητῶς
404 D εὐωδοποιὸν καὶ τελεσιουργὸν ἐπιφοίτησιν ἀρρητοτάτην οὖσαν ἐπιγνῶναι νοερῶς παρίημι τοῖς ἠξιωμένοις τῆς κατὰ νοῦν τοῦ θείου πνεύματος ἱερᾶς καὶ θεουργοῦ κοινωνίας. Ἐν τέλει δὲ πάντων ὁ ἱεράρχης ἐπὶ τὴν ἱερωτάτην εὐχαριστίαν καλεῖ τὸν τετελεσμένον καὶ τῆς τῶν τελεστικῶν μυστηρίων αὐτῷ μεταδίδωσι κοινωνίας.

sua deificazione, muore con Cristo al peccato[82], per usare un linguaggio mistico, grazie al battesimo. 404 B

7. E intelligentemente tu considera quanto siano appropriati i simboli. Infatti, poiché la nostra morte è non già la dissoluzione della sostanza, come sembra ad altri, ma la separazione delle parti unite, che conduce in un mondo per noi invisibile l'anima, la quale scompare in quanto non si può vedere, una volta che sia privata del corpo, e il corpo, che rimane nascosto, per così dire, sotto terra e spogliato della sua conformazione umana secondo un'altra mutazione corporea, l'immersione completa nell'acqua viene intesa propriamente secondo l'immagine della morte e della sepoltura invisibile. L'interpretazione simbolica guida misteriosamente colui che riceve il sacro battesimo nella triplice immersione nell'acqua, perché imiti la morte tearchica[83] di Gesù datore di vita sepolto per tre giorni e tre notti[84], per quanto è possibile agli uomini di imitare Dio; se è vero che su Gesù, secondo la tradizione misteriosa e occulta della Scrittura, *il principe di questo mondo non ha trovato niente da rimproverare*[85]. 404 C

8. Poi impongono all'iniziato vesti bianche come la luce. Infatti, con la virile e deiforme impassibilità rispetto alle cose contrarie e con la tensione ottenuta con tutte le forze verso l'Uno, ciò che è disadorno viene ornato, ciò che era brutto è abbellito e illuminato poi da una vita universalmente risplendente[86]. L'unzione perfettiva dell'unguento rende l'iniziato olezzante; infatti, la sacra perfezione della generazione divina unisce allo Spirito tearchico gli esseri perfetti. L'avvento intelligibilmente profumante e perfettivo, che è quanto mai ineffabile, lascio che lo conoscano intellettualmente coloro che sono stati stimati degni 404 D di comunicare santamente e divinamente secondo l'intelletto con lo Spirito divino[87]. Infine, il vescovo chiama il neofita alla santissima eucaristia e gli partecipa la comunione dei misteri che completano la sua iniziazione.

III

424 C Ἀλλ' εὖγε ὅτι ταύτης ἐμνήσθημεν, ἣν οὐ θεμιτὸν ἐμοὶ παραδραμόντι τῶν ἱεραρχικῶν τι πρὸ ταύτης ἕτερον ὑμνῆσαι· καὶ γὰρ ἔστι κατὰ τὸν κλεινὸν ἡμῶν καθηγεμόνα τελετῶν τελετὴ καὶ χρὴ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτὴν ἱερογραφικῶς ἐκθέμενον ἐκ τῆς ἐνθέου κατὰ τὰ λόγια καὶ ἱεραρχικῆς ἐπιστήμης ἐπὶ τὴν ἱερὰν αὐτῆς ἀναχθῆναι τῷ θεαρχικῷ πνεύματι θεωρίαν.

Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ἱερῶς ἐποπτεύσωμεν, ὅτου δὴ ἕνεκα τὸ κοινὸν καὶ ταῖς ἄλλαις ἱεραρχικαῖς τελεταῖς ἐκκρίτως αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνατέθειται καὶ ἐνιαίως ἀνηγόρευται κοινωνία τε καὶ σύναξις ἑκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἑνοειδῆ θέωσιν συναγούσης καὶ τῇ τῶν
424 D διαιρετῶν θεοειδεῖ συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν δωρουμένης. Φαμὲν δέ, ὅτι ταῖς τῶν ἄλλων ἱεραρχικῶν συμβόλων μεθέξεσιν ἡ τελείωσις ἐκ τῶν ταύτης θεαρχικῶν καὶ τελειωτικῶν ἔνεστι δωρεῶν. Οὐ γὰρ ἔνεστιν σχεδόν τινα τελεσθῆναι τελετὴν ἱεραρχικὴν μὴ τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας ἐν κεφαλαίῳ τῶν καθ' ἕκαστα τελουμένων τὴν ἐπὶ τὸ ἓν τοῦ
425 A τελεσθέντος ἱερουργούσης συναγωγὴν καὶ τῇ θεοπαραδότῳ δωρεᾷ τῶν τελειωτικῶν μυστηρίων τελεσιουργούσης αὐτοῦ τὴν πρὸς θεὸν κοινωνίαν. Εἰ τοίνυν ἑκάστη τῶν ἱεραρχικῶν τελετῶν ἀτελὴς μὲν οὖσα τὴν πρὸς τὸ ἓν ἡμῶν κοινωνίαν καὶ σύναξιν οὐ τελεσιουργήσει καὶ τὸ εἶναι τελετὴ διὰ τὸ ἀτέλεστον ἀφῃρημένη, τὸ δὲ τέλος ἁπάσῃ καὶ τὸ κεφάλαιον ἡ τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων τῷ τελουμένῳ μετάδοσις, εἰκότως ἡ ἱεραρχικὴ σύνεσις ἐπωνυμίαν αὐτῇ κυρίαν ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἐφεῦρεν. Οὕτω δὴ καὶ τὴν ἱερὰν τῆς θεογενεσίας τελετήν, ἐπειδὴ πρώτου φωτὸς μεταδίδωσι καὶ πασῶν ἐστιν ἀρχὴ τῶν θείων φωταγωγιῶν, ἐκ τοῦ τελουμένου τὴν ἀληθῆ τοῦ φωτίσματος ἐπωνυμίαν ὑμνοῦμεν. Εἰ γὰρ καὶ πᾶσι κοινὸν τοῖς ἱεραρχικοῖς τὸ φωτὸς ἱεροῦ μεταδιδόναι τοῖς

CAPITOLO III[88]

I. I riti della riunione[89]

Orsù, dal momento che abbiamo fatto menzione dell'eucari- 424 C
stia, non mi è permesso di passare oltre per celebrare prima di essa qualche altra funzione gerarchica. Infatti, secondo il nostro illustre maestro[90], essa è il sacramento dei sacramenti e bisogna, dopo aver trattato di essa prima degli altri sacramenti, descrivendo i sacri riti[91], risalire dalla scienza divina e gerarchica, in conformità delle Scritture, grazie allo Spirito divino, alla sacra contemplazione di lei[92]. E in primo luogo consideriamo santamente per quale motivo il carattere comune anche agli altri sacramenti gerarchici è stato attribuito di preferenza a questa invece che agli altri e singolarmente è stata chiamata comunione e riunione, dato che ogni operazione sacramentale riconduce le nostre vite divisibili verso l'unica deificazione e mediante il divino congiungimento delle cose divisibili dona la comunione e l'unione con l'uno. Noi diciamo che la partecipazione agli 424 D
altri simboli della gerarchia riceve il suo compimento dai doni tearchici e perfettivi di questa. Infatti, non è quasi possibile che una persona sia iniziata a un sacramento della gerarchia, senza che la divinissima eucaristia, nel punto culminante dei singoli riti, realizzi divinamente la riunione all'Uno di colui che riceve il sacramento e produca per lui la comunione con Dio mediante il dono tramandato da Dio dei sacramenti che rendono perfetti. Se, dunque, ciascun sacramento gerarchico, in quanto imperfetto, non potrà produrre la nostra comunione e riunione con 425 A
l'Uno perché, a causa della sua incompiutezza, gli viene tolta la possibilità di rendere perfetti, e il fine e il coronamento di ogni sacramento è la partecipazione dell'iniziato ai misteri divini, convenientemente la saggezza episcopale ha trovato un nome adatto a lui preso dalla stessa verità dei fatti[93]. Così il santo sacramento della nascita divina, siccome rende partecipi della prima luce ed è il principio di tutte le divine illuminazioni, l'onoriamo con il vero nome dell'illuminazione, che deriva dalla sua propria operazione. Se, infatti, è ufficio comune a tutte le operazioni gerarchiche rendere partecipi i fedeli della sacra luce,

425 B τελουμένοις, ἀλλ' αὖτη τὸ πρώτως ἰδεῖν ἐδωρήσατό μοι καὶ διὰ τοῦ ταύτης ἀρχικωτάτου φωτὸς πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἱερῶν ἐποψίαν φωταγωγοῦμαι. Ταῦτα δὲ εἰπόντες ἀνασκεψώμεθα καὶ κατίδωμεν ἱεραρχικῶς τὴν καθ' ἕκαστον ἀκριβῆ τῆς ἁγιωτάτης τελετῆς ἱερουργίαν καὶ θεωρίαν.

Μυστήριον συνάξεως εἴτ' οὖν κοινωνίας.

Ὁ μὲν ἱεράρχης εὐχὴν ἱερὰν ἐπὶ τοῦ θείου θυσιαστηρίου τελέσας, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θυμιᾶν ἀρξάμενος ἐπὶ πᾶσαν ἔρχεται τὴν τοῦ ἱεροῦ χώρου περιοχήν· ἀναλύσας δὲ πάλιν ἐπὶ τὸ θεῖον θυσιαστήριον ἀπάρχεται τῆς ἱερᾶς τῶν ψαλμῶν μελῳδίας συναδούσης αὐτῷ τὴν ψαλμικὴν ἱερολογίαν ἁπάσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς διακοσμήσεως. Ἐξῆς δὲ διὰ τῶν λειτουργῶν
425 C ἡ τῶν ἁγιογράφων δέλτων ἀνάγνωσις ἀκολούθως γίνεται, καὶ μετὰ ταύτας ἔξω γίνονται τῆς ἱερᾶς περιοχῆς οἱ κατηχούμενοι καὶ πρὸς αὐτοῖς οἱ ἐνεργούμενοι καὶ οἱ ἐν μετανοίᾳ ὄντες, μένουσι δὲ οἱ τῆς τῶν θείων ἐποψίας καὶ κοινωνίας ἄξιοι. Τῶν λειτουργῶν δὲ οἱ μὲν ἑστᾶσι παρὰ τὰς τοῦ ἱεροῦ πύλας συγκεκλεισμένας, οἱ δὲ ἄλλο τι τῶν τῆς οἰκείας τάξεως ἐνεργοῦσιν, οἱ δὲ τῆς λειτουργικῆς διακοσμήσεως ἔκκριτοι σὺν τοῖς ἱερεῦσιν ἐπὶ τοῦ θείου θυσιαστηρίου προτιθέασι τὸν ἱερὸν ἄρτον καὶ «Τὸ τῆς εὐλογίας ποτήριον» προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας. Πρὸς οἷς ὁ θεῖος ἱεράρχης εὐχὴν ἱερὰν τελεῖ καὶ τὴν ἁγίαν εἰρήνην ἅπασι διαγγέλλει, καὶ
425 D ἀσπασαμένων ἀλλήλους ἁπάντων ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν πτυχῶν ἀνάρρησις ἐπιτελεῖται· καὶ νιψαμένων τὰς χεῖρας ὕδατι τοῦ ἱεράρχου καὶ τῶν ἱερέων ὁ μὲν ἱεράρχης ἐν μέσῳ τοῦ θείου θυσιαστηρίου καθίσταται, περιεστᾶσι δὲ μόνοι μετὰ τῶν ἱερέων οἱ τῶν λειτουργῶν ἔκκριτοι. Καὶ τὰς ἱερὰς θεουργίας ὁ ἱεράρχης ὑμνήσας ἱερουργεῖ τὰ θειότατα καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα διὰ τῶν ἱερῶς προκειμένων συμβόλων, καὶ τὰς δωρεὰς τῶν θεουργιῶν ὑποδείξας εἰς κοινωνίαν αὐτῶν ἱερὰν
428 A αὐτός τε ἔρχεται καὶ τοὺς ἄλλους προτρέπεται. Μετασχὼν δὲ καὶ μεταδοὺς τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας εἰς εὐχαριστίαν ἱερὰν καταλήγει τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ δὲ ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς

questo però mi ha concesso la possibilità di una prima visione e a opera di questa luce iniziale io posso essere illuminato verso la contemplazione degli altri sacramenti. Dicendo così, vediamo e 425 B
consideriamo in sede gerarchica uno per uno ogni preciso rito del più santo sacramento e la contemplazione corrispondente.

II. Il mistero della riunione ossia della comunione

Il vescovo, dopo aver pronunciato l'orazione sacra sull'altare divino, comincia da qui l'incensazione e poi procede a girare tutt'attorno al sacro recinto. Dopo essere poi ritornato al santo altare, comincia il sacro canto dei salmi, e tutta la disposizione[94] ecclesiastica canta con lui la sacra salmodia. Poi i ministri per 425 C
ordine leggono i libri santi[95]. Terminata la lettura, i catecumeni escono dal sacro recinto seguiti dagli energumeni e dai penitenti[96]. Rimangono solo coloro che sono degni della contemplazione e partecipazione ai misteri divini. Dei ministri[97], poi, alcuni stanno presso le porte chiuse del tempio, altri compiono qualcuna delle funzioni proprie del loro ordine, mentre quelli scelti[98] fra il consesso liturgico insieme con i sacerdoti espongono[99] sul divino altare il sacro pane e il calice della benedizione dopo che è stato cantato l'inno universale[100] da tutto l'insieme dell'assemblea. Quindi il divino vescovo fa la santa invocazione e annuncia a tutti la santa pace; quando poi tutti si sono abbracciati l'un l'altro, si compie la recitazione misteriosa delle sacre tavolette[101]. E dopo che il vescovo e i sacerdoti si sono lavati le mani con l'acqua, il vescovo si pone nel mezzo del divino altare 425 D
e tutt'intorno stanno insieme con i sacerdoti soltanto i ministri scelti[102]; e il vescovo, dopo aver esaltato le sacre operazioni divine, celebra i divinissimi misteri ed espone alla vista l'oggetto delle sue lodi col sussidio dei simboli santamente posti innanzi[103]: e dopo aver mostrato i doni dell'opera di Dio, egli stesso santamente vi prende parte ed esorta gli altri. Una volta presa e distribuita la divina comunione, egli finisce con una sacra azio- 428 A
ne di ringraziamento, mentre il popolo dei fedeli onora soltanto i simboli divini, ma egli, grazie allo Spirito Santo, viene elevato verso i santi principi dei misteri compiuti con visioni beate e

τὰς ἁγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἱεραρχικῶς ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀναγομένου.

Θεωρία.

1. Δεῦρο δὴ οὖν, ὦ παῖ καλέ, μετὰ τὰς εἰκόνας ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἐπὶ τὴν θεοειδῆ τῶν ἀρχετύπων ἀλήθειαν ἐκεῖνο τοῖς ἔτι τελειουμένοις εἰς ἐναρμόνιον αὐτῶν ψυχαγωγίαν εἰπών,
428 B ὡς οὐδὲ τῶν συμβόλων ἡ ποικίλη καὶ ἱερὰ σύνθεσις ἀνόητος αὐτοῖς ὑπάρχει καὶ μέχρι τῶν ἐκτὸς φαινομένη μόνον. Αἱ μὲν γὰρ ἱερώταται τῶν λογίων ᾠδαὶ καὶ ἀναγνώσεις διδασκαλίαν αὐτοῖς ἐναρέτου ζωῆς ὑφηγοῦνται καὶ πρό γε τούτου τὴν παντελῆ τῆς φθοροποιοῦ κακίας ἀποκάθαρσιν, ἡ δὲ θειοτάτη τοῦ ἑνὸς καὶ ταὐτοῦ καὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου κοινὴ καὶ εἰρηναία μετάδοσις ὁμοτροπίαν αὐτοῖς ἔνθεον ὡς ὁμοτρόφοις νομοθετεῖ καὶ τοῦ θειοτάτου δείπνου καὶ ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων εἰς μνήμην ἱερὰν ἄγει, καθ' ὃ καὶ αὐτὸς ὁ τῶν συμβόλων δημιουργὸς ἀποκληροῖ δικαιότατα τὸν οὐχ ὁσίως αὐτῷ καὶ ὁμοτρόπως τὰ ἱερὰ συνδειπνήσαντα διδάσκων εὐαγῶς τε ἅμα καὶ θεοπρεπῶς, ὡς ἡ καθ' ἕξιν ἀληθὴς ἐπὶ τὰ θεῖα προσέλευσις τὴν πρὸς τὸ ὅμοιον αὐτῶν κοινωνίαν τοῖς προσιοῦσι χαρίζεται.

428 C 2. Ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἔφην ἐπὶ τὰ τῶν ἀδύτων προπύλαια καλῶς διαγεγραμμένα τοῖς ἀτελέσιν ἔτι πρὸς θεωρίαν αὐτάρκη καταλιπόντες εἰσέλθωμεν ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν εἰς τὰ αἴτια κατὰ τὴν ἱερὰν ἡμῶν σύναξιν, καὶ τὴν εὐπρεπῆ τῶν νοητῶν Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος ὀψόμεθα θεωρίαν τὸ μακάριον ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς τῶν ἀρχετύπων κάλλος. Ἀλλ' ὦ θειοτάτη καὶ ἱερὰ τελετή, τὰ περικείμενά σοι συμβολικῶς ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων ἀποκαλυψαμένη τηλαυγῶς ἡμῖν ἀναδείχθητι καὶ τὰς νοερὰς ἡμῶν ὄψεις ἐνιαίου καὶ ἀπερικαλύπτου φωτὸς ἀποπλήρωσον.

428 D 3. Δεῖ δὴ οὖν ἡμᾶς (ἐντὸς γὰρ εἶναι τῶν πανιέρων οἶομαι) τὸ νοητὸν τοῦ πρώτου τῶν ἀγαλμάτων ἀπογυμνώσαντας εἰς τὸ θεοειδὲς αὐτοῦ κάλλος ἐνατενίσαι καὶ τὸν ἱεράρχην ἐνθέως

intelligibili, secondo la sua posizione gerarchica, nella purezza di uno stato che si conforma a Dio.

III. Contemplazione

1. Ora dunque, o buon figliolo, dopo le immagini, per ordine e santamente veniamo a considerare la verità conforme a Dio degli archetipi. Tutto ciò serve a coloro che sono ancora nell'iniziazione[104], per un'adatta educazione delle loro anime, poiché nemmeno la composizione varia e sacra dei simboli rimane per loro incomprensibile, sebbene si manifesti non più in là delle cose 428 B
esteriori. I canti santissimi e le letture dei libri sacri spiegano loro le norme di una vita virtuosa e anzitutto la completa purificazione dalla malizia corruttrice. La divinissima distribuzione, comune e pacifica, di un solo e medesimo pane e vino prescrive a loro una stessa vita divina, in quanto nutriti tutti dello stesso cibo. Questo atto richiama santamente alla memoria la cena divinissima e simbolica, principio di tutti i sacramenti[105], durante la quale il fondatore dei simboli molto giustamente esclude colui che non prende in pasto le cose sacre santamente e in maniera conforme al maestro[106], insegnandoci religiosamente e, al contempo, con metodo divino che l'accesso alle cose divine secondo una disposizione d'animo sincera[107] elargisce a quelli che si avvicinano la possibilità di assimilarsi a ciò che è simile a esse.

2. Queste cose che, come ho detto, sono ben rappresentate 428 C
nei vestiboli dei santuari, lasciamole agli imperfetti, in quanto bastano ad alimentare la loro contemplazione, e dagli effetti passiamo alle cause[108] secondo la nostra sacra riunione, e vedremo, se Gesù c'illumina, la contemplazione conveniente delle cose intelligibili la quale fa brillare chiaramente la bellezza felice degli archetipi. Ma, o divinissimo e santissimo sacramento, solleva i veli enigmatici che sono posti come simboli intorno a te, mostrati a noi splendidamente e riempi le nostre viste intellettuali della luce unitiva e che non ha nulla di nascosto.

3. Dunque, è ora che noi (credo infatti che ci troviamo all'in- 428 D
tero del santuario), dopo aver scoperto ciò che è intelligibile del primo dei simboli[109], consideriamo la sua divina bellezza e

429 A ἰδεῖν ἀπὸ τοῦ θείου θυσιαστηρίου μέχρι τῶν ἐσχάτων τοῦ ἱεροῦ μετ' εὐοσμίας ἰόντα καὶ πάλιν ἐπ' αὐτῷ τελειωτικῶς ἀποκαθιστάμενον. Ἥ τε γὰρ ὑπὲρ πάντα θεαρχικὴ μακαριότης, εἰ καὶ ἀγαθότητι θείᾳ πρόεισιν εἰς τὴν τῶν μετεχόντων αὐτῆς ἱερῶν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐκ ἔξω τῆς κατ' οὐσίαν ἀκινήτου στάσεως καὶ ἱδρύσεως γίνεται, πᾶσι δὲ τοῖς θεοειδέσιν ἀναλόγως ἐλλάμπει περὶ ἑαυτὴν ὄντως οὖσα καὶ τῆς οἰκείας ὅλως οὐ παρακινουμένη ταὐτότητος. Ὡσαύτως ἡ θεία τῆς συνάξεως τελετή, κἂν ἐνιαίαν καὶ ἁπλῆν ἔχουσα καὶ συνεπτυγμένην ἀρχὴν εἰς τὴν ἱερὰν ποικιλίαν τῶν συμβόλων φιλανθρώπως πληθύνηται καὶ μέχρι πάσης χωρῇ τῆς ἱεραρχικῆς εἰκονογραφίας, ἀλλ' ἐνοειδῶς ἐκ τούτων αὖθις εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται καὶ ἑνοποιεῖ τοὺς ἐπ' αὐτὴν
429 B ἱερῶς ἀναγομένους. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ θεοειδῆ τρόπον ὁ θεῖος ἱεράρχης, εἰ καὶ τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην ἀγαθοειδῶς εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας κατάγει τοῖς τῶν ἱερῶν αἰνιγμάτων πλήθεσι χρώμενος, ἀλλ' αὖθις ὡς ἀπόλυτος καὶ τοῖς ἥττοσιν ἀκατάσχετος εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται καὶ τὴν εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον ὁρᾷ καθαρῶς τοὺς τῶν τελουμένων ἑνοειδεῖς λόγους τῆς ἐπὶ τὰ δεύτερα φιλανθρώπου προόδου τὸ πέρας τὴν εἰς τὰ πρῶτα θειοτέραν ἐπιστροφὴν ποιούμενος.

429 C **4.** Ἡ δὲ τῶν ψαλμῶν ἱερολογία συνουσιωμένη πᾶσι σχεδὸν τοῖς ἱεραρχικοῖς μυστηρίοις οὐκ ἤμελλεν ἀπηρτῆσθαι τοῦ πάντων ἱεραρχικωτάτου. Πᾶσα μὲν γὰρ ἱερὰ καὶ ἁγιόγραφος δέλτος ἢ τὴν ἐκ θεοῦ τῶνὄντων γενητὴν ὕπαρξίν τε καὶ διακόσμησιν ἢ τὴν νομικὴν ἱεραρχίαν καὶ πολιτείαν ἢ τῶν τοῦ θείου λαοῦ κληροδοσιῶν διανεμήσεις καὶ κατασχέσεις ἢ κριτῶν ἱερῶν ἢ βασιλέων σοφῶν ἢ ἱερέων ἐνθέων σύνεσιν ἢ παλαιῶν ἀνδρῶν ἐν ποικιλίᾳ καὶ πλήθει τῶν ἀνιώντων ἀκατάσειστον ἐν καρτερίᾳ φιλοσοφίαν ἢ τῶν πρακτέων σοφὰς ὑποθήκας ἢ θείων ἐρώτων ἄσματα καὶ ἐνθέους εἰκόνας ἢ τῶν ἐσομένων τὰς ὑποφητικὰς προαναρρήσεις ἢ τὰς ἀνδρικὰς Ἰησοῦ θεουργίας ἢ τὰς τῶν αὐτοῦ μαθητῶν θεοπαραδότους

guardiamo, come si conviene alle cose divine, il vescovo che procede con il profumo dell'incenso dal divino altare fino alle parti estreme del tempio e che di nuovo vi ritorna per compiere 429 A
la cerimonia. Infatti[110], la Beatitudine tearchica, che sta sopra tutto, se anche avanza con divina bontà verso la comunione di coloro che partecipano alle sue cose sacre, non esce tuttavia dal suo stato e dalla sua sede immobile, conforme alla sua natura[111], e a tutti coloro che si uniformano a Dio risplende proporzionalmente, rimanendo in se stessa veramente, senza allontanarsi affatto dalla sua propria identità. Così pure il divino sacramento della riunione, benché abbia un suo principio unitivo e semplice nonché raccolto a sé, si moltiplica per amore verso gli uomini e procede fino a tutta la sacra varietà gerarchica della gerarchia, ma uniformemente da questi simboli ritorna di nuovo alla propria unità e unifica quelli che in modo sacro vengono condotti a essa. Nella stessa maniera conforme a Dio, il divino vescovo, se rivolge con bontà la scienza unitiva della sua gerarchia verso i 429 B
sudditi, usando le moltitudini dei sacri simboli occulti, di nuovo poi, trovandosi libero e sciolto da ogni realtà inferiore, ritorna al proprio principio senza alcuna perdita e, dopo essere rientrato spiritualmente nella sua semplicità, vede puramente le ragioni uniformi dei riti compiuti concludendo, con una conversione ancora più divina verso ciò che è superiore, la sua progressiva discesa verso i gradi inferiori ispiratagli dal suo amore per gli uomini.

4. La sacra salmodia che si unisce sostanzialmente a quasi 429 C
tutti i misteri[112] gerarchici non doveva mancare in quello più gerarchico di tutti. Infatti, a coloro che sono capaci di deificazione, tutte le sacre pagine scritturali espongono o l'essenza e la disposizione generativa delle cose[113], proveniente da Dio, o la sacra gerarchia legale e il suo governo[114], o la distribuzione e il possesso delle eredità concesse al popolo di Dio[115], l'intelligenza dei sacri giudici[116], dei re sapienti[117] e dei sacerdoti ispirati, o la filosofia di antichi uomini rimasta immutabile nella varietà e nel gran numero degli eventi avversi[118], o le sapienti esortazioni circa le cose da compiersi[119], o i cantici e le immagini divine dell'amore verso Dio[120], o le predizioni profetiche delle cose future, o le operazioni umane e divine[121] di Gesù, o le norme di

429 D καὶ θεομιμήτους πολιτείας καὶ ἱερὰς διδασκαλίας ἢ τὴν κρυφίαν καὶ μυστικὴν ἐποψίαν τοῦ τῶν μαθητῶν ἀγαπητοῦ καὶ θεσπεσίου ἢ τὴν ὑπερκόσμιον Ἰησοῦ θεολογίαν τοῖς πρὸς θέωσιν ἐπιτηδείοις ὑφηγήσατο καὶ ταῖς ἱεραῖς τῶν τελετῶν καὶ θεοειδέσιν ἀναγωγαῖς συνερρίζωσεν, ἡ δὲ τῶν θείων ᾠδῶν ἱερογραφία σκοπὸν ἔχουσα τὰς θεολογίας τε καὶ θεουργίας ἁπάσας ὑμνῆσαι καὶ τὰς τῶν θείων ἀνδρῶν ἱερολογίας τε καὶ ἱερουργίας αἰνέσαι καθολικὴν ποιεῖται
432 A τῶν θείων ᾠδὴν καὶ ἀφήγησιν πρὸς πάσης ἱεραρχικῆς τελετῆς ὑποδοχὴν καὶ μετάδοσιν ἕξιν οἰκείαν ἐμποιοῦσα τοῖς ἐνθέως αὐτὴν ἱερολογοῦσιν.

5. Ὅταν οὖν ἡ περιεκτικὴ τῶν πανιέρων ὑμνολογία τὰς ψυχικὰς ἡμῶν ἕξεις ἐναρμονίως διαθῇ πρὸς τὰ μικρὸν ὕστερον ἱερουργηθησόμενα καὶ τῇ τῶν θείων ᾠδῶν ὁμοφωνίᾳ τὴν πρὸς τὰ θεῖα καὶ ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους ὁμοφροσύνην ὡς μιᾷ καὶ
432 B ὁμολόγῳ τῶν ἱερῶν χορείᾳ νομοθετήσῃ, τὰ συντετμημένα καὶ συνεσκιασμένα μᾶλλον ἐν τῇ νοερᾷ τῶν ψαλμῶν ἱερολογίᾳ διὰ πλειόνων καὶ σαφεστέρων εἰκόνων καὶ ἀναρρήσεων εὑρύνεται ταῖς ἱερωτάταις τῶν ἁγιογράφων συντάξεων ἀναγνώσεσιν. Ἐν ταύταις ὁ βλέπων ἱερῶς ὄψεται τὴν ἐνοειδῆ καὶ μίαν ἔμπνευσιν ὡς ὑφ' ἑνὸς τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος κεκινημένην. Ὅθεν εἰκότως ἐν κόσμῳ μετὰ τὴν ἀρχαιοτέραν παράδοσιν ἡ καινὴ διαθήκη κηρύσσεται τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς τάξεως ἐκεῖνο οἶμαι δηλούσης, ὡς ἡ μὲν ἔφη τὰς ἐσομένας Ἰησοῦ θεουργίας ἡ δὲ ἐτέλεσε, καὶ ὡς ἐκείνη μὲν ἐν εἰκόσι τὴν ἀλήθειαν ἔγραψεν, αὕτη δὲ παροῦσαν ὑπέδειξεν. Τῶν γὰρ ἐκείνης προαναρρήσεων ἡ κατὰ ταύτην τελεσιουργία τὴν ἀλήθειαν ἐπιστώσατο, καὶ ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις.

432 C **6.** Τούτων οἱ μὲν ἀπερισάλπιγκτοι καθόλου τῶν ἱερῶν τελετῶν οὐδὲ τὰς εἰκόνας ὁρῶσιν ἀναιδῶς ἀπειπάμενοι τὴν σωτηριώδη τῆς θεογενεσίας μύησιν καὶ τοῖς λογίοις ὀλεθρίως ἀντιφθεγξάμενοι τὸ «Ὁδούς σου εἰδέναι οὐ βούλομαι»· τοὺς δὲ κατηχουμένους ἐνεργουμένους τε καὶ τοὺς ἐν μετανοίᾳ

vita e i sacri insegnamenti, tramandati da Dio e istituiti a somiglianza di Dio, dei suoi discepoli[122], o l'occulta e mistica visione dell'amato e divino fra i discepoli[123]; oppure queste pagine spie- 429 D
gano, a quelli degni della deificazione, la teologia sovrumana su Gesù e lo confermano con le elevazioni dei sacramenti, sante e atte a condurre verso l'assimilazione a Dio[124]. Il testo sacro dei salmi divini, che ha lo scopo di cantare tutto ciò che Dio ha detto e tutte le operazioni divine e di celebrare le parole e le azioni sante degli uomini di Dio, forma un canto e una esposizione universale delle cose divine per ciò che riguarda l'accoglimento e la tradizione di qualsiasi sacramento sacerdotale, dando una disposizione particolare a quelli che lo recitano santamente e 432 A
divinamente[125].

5. Quando, dunque, l'innologia che in sé comprende le cose santissime ha disposto in maniera concorde le facoltà delle nostre anime, adattandole alle azioni sacre che si faranno subito dopo, e nel canto concorde dei salmi divini ha istituito il consenso[126] con le cose divine, con se stessi e con gli altri, come in un coro solo e unanime di santi[127], le dottrine racchiuse in sintesi[128] e adombrate nella salmodia sacra e spirituale si allargano maggiormente attraverso immagini ed esposizioni più abbondanti e più chiare alla lettura dei trattati santissimi degli autori ispirati. Chi considera questi canti, santamente vedrà l'unità 432 B
e l'uniformità di una concorde ispirazione[129], che è mossa dal solo Spirito divino. Perciò giustamente, secondo ordine, dopo la tradizione dell'Antico Testamento, viene predicata quella del Nuovo, in quanto, credo, l'ordine divino e gerarchico dichiara che l'uno ha affermato le future opere di Gesù, mentre l'altro ne ha mostrato il compimento e spiega che la verità era scritta nelle figure dell'Antico e che il Nuovo ne ha offerto la realtà presente. Infatti, l'operazione perfetta secondo il Nuovo Testamento ha garantito la verità delle promesse contenute nel Vecchio e l'opera divina è una ricapitolazione delle parole di Dio[130].

6. Quelli che sono del tutto insensibili a questi sacri misteri[131] 432 C
non vedono neppure le immagini, in quanto impudentemente rinnegano la iniziazione salutare della nascita divina[132] e per la loro rovina rispondono alle parole di Dio: *Io non voglio conoscere le tue vie*[133]. Riguardo ai catecumeni, agli energumeni e a coloro

ὄντας ὁ τῆς ἁγίας ἱεραρχίας θεσμὸς ἐφίησι μὲν ἐπακοῦσαι τῆς ψαλμικῆς ἱερολογίας καὶ τῆς ἐνθέου τῶν πανιέρων γραφῶν ἀναγνώσεως, εἰς δὲ τὰς ἑξῆς ἱερουργίας καὶ θεωρίας οὐ συγκαλεῖται τούτους, ἀλλὰ τοὺς τελείους τῶν τελεσιουργῶν ὀφθαλμούς. Ἔστι γὰρ ἡ θεοειδὴς ἱεραρχία δικαιοσύνης ἱερᾶς ἁνάπλεως καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ σωτηρίως ἀπονέμει, τὴν ἐναρμόνιον ἑκάστου τῶν θείων μέθεξιν ἐν συμμετρίᾳ καὶ
432 D ἀναλογίᾳ κατὰ καιρὸν ἱερῶς δωρουμένη. Ἡ μὲν οὖν ἐσχάτη τοῖς κατηχουμένοις ἀπονενέμηται τάξις. Εἰσὶ γὰρ ἀμέθεκτοι καὶ ἀμύητοι παντὸς ἱεραρχικοῦ τελεστηρίου μηδὲ τὴν κατὰ θείαν ἀπότεξιν ἔνθεον ἐσχηκότες ὕπαρξιν, ἀλλ' ἔτι πρὸς
433 A τῶν πατρικῶν λογίων μαιευόμενοι καὶ ζωοποιοῖς μορφώμασι διαπλαττόμενοι πρὸς τὴν ἐκ θεογενεσίας ἀρχίζωον καὶ ἀρχίφωτον καὶ μακαρίαν προαγωγήν. Ὥσπερ οὖν εἰ ἀτέλεστα καὶ ἀμόρφωτα προεκπέσοι τὰ κατὰ σάρκα βρέφη τῆς οἰκείας μαιεύσεως, ὡς ἀμβλωθρίδια καὶ ἐκτρώματα τὴν ἀγέννητον καὶ ἄζωον καὶ ἀφώτιστον ἐπὶ γῆς ἀπόπτωσιν ἔξει καὶ οὐκ ἄν τις εὐφρονῶν εἴποι πρὸς τὸ φαινόμενον ἀποσκοπῶν ἐπὶ τὸ φῶς αὐτὰ προαχθῆναι τοῦ κατὰ γαστέρα σκότους ἀπαλλαγέντα (φαίη γὰρ ἂν ἡ τῶν σωμάτων ἐπιστημονικὴ πρόστασις ἰατρικὴ τὸ φῶς ἐνεργεῖν εἰς τὰ δεκτικὰ τοῦ φωτός), οὕτω καὶ τῶν ἱερῶν ἡ πάνσοφος ἐπιστήμη πρῶτα μὲν αὐτοὺς τῇ τῶν μορφωτικῶν καὶ ζωοποιῶν λογίων εἰσαγωγικῇ τροφῇ μαιεύεται, τελεσφορήσασα δὲ τὴν πρὸς θεογενεσίαν αὐτῶν ὑπόστασιν ἐνδίδωσι σωτηρίως αὐτοῖς ἐν τάξει τὴν πρὸς τὰ φωτοειδῆ καὶ
433 B τελεσιουργὰ κοινωνίαν. Νῦν δὲ ὡς ἀτελέστων ἀποδιαστέλλει τὰ τέλεια τῆς τε εὐκοσμίας τῶν ἱερῶν προμηθουμένη καὶ τῆς τῶν κατηχουμένων ἐν θεοειδεῖ τῶν ἱεραρχικῶν τάξει μαιεύσεως καὶ ζωῆς. 7. Ἡ δὲ τῶν ἐνεργουμένων πληθὺς ἀνίερος μὲν καὶ αὐτή, δευτέρα δὲ πρὸς τὸ ἄνω τῆς τῶν κατηχουμένων ἐστὶν ἐσχατιᾶς. Οὐδὲ γὰρ ἴσον ὡς οἶμαι τοῦ παντελῶς ἀμυήτου καὶ τῶν θείων τελετῶν ἄκρως ἀκοινωνήτου τὸ μετουσίαν τινὰ τῶν ἱερωτάτων ἐσχηκὸς τελεστηρίων, ἔτι δὲ ταῖς ἐναντίαις
433 C ἢ θέλξεσιν ἢ ταραχαῖς ἐνησχημένον. Ἀλλὰ καὶ πρὸς αὐτοὺς

che sono penitenti, la legge della santa gerarchia permette che ascoltino la sacra salmodia e la divina lettura degli scritti santissimi, ma non li convoca alle sacre operazioni e contemplazioni che seguono, perché qui essa chiama gli occhi perfetti di coloro che sono perfetti. Infatti, la deiforme gerarchia è piena di sacra giustizia e distribuisce a ciascuno in maniera salutare secondo i meriti, concedendo l'armoniosa partecipazione di ciascuna delle cose divine secondo misura e proporzione al momento giusto e santamente. L'ultimo ordine, dunque, è stato assegnato ai cate- 432 D
cumeni: infatti, non sono ancora partecipi di alcun sacramento gerarchico e ne sono ignari, né posseggono l'essere divino che deriva dalla nascita in Dio, ma sono ancora in uno stato di gesta- 433 A
zione sotto la direzione paterna delle Scritture e a opera di forme vivificanti si vanno plasmando all'accesso verso il principio di vita, di luce e di beatitudine che deriva dalla nascita divina. Come, dunque, se i figli secondo la carne non ancora maturi e informi venissero buttati fuori in anticipo dalla propria matrice, come corpi morti e abortivi cadrebbero a terra senza essere nati, privi di vita e di luce, e nessuno, che rettamente pensi, potrebbe affermare, vedendo il loro apparire, che quelli siano stati condotti alla luce, anche se sono stati liberati dalle tenebre del ventre (infatti, la scienza medica che sovraintende ai corpi dirà che la luce ha efficacia solo per coloro che la possono ricevere), così anche la disciplina del tutto saggia delle cose sante anzitutto li porta in gestazione col nutrimento introduttivo delle parole formative e vivificanti, e, portando a termine il loro stato riguardo alla nascita divina, concede loro in maniera salutare e per ordine la partecipazione alla luce e alla perfezione[134]. Ma per ora separa 433 B
le cose perfette da coloro che non sono perfetti, provvedendo alla dignità delle cose sacre, della nascita e della vita dei catecumeni nell'ordine divino dei sacramenti.

7. Anche la moltitudine degli energumeni è profana[135], ma viene seconda al di sopra di quella dei catecumeni che occupa l'ultimo posto. Infatti, io credo, non sono uguali coloro che non sono affatto iniziati e non hanno preso parte alcuna ai divini misteri e coloro che già hanno partecipato in qualche modo alle più divine consacrazioni, anche quando costoro siano presi da passioni o perturbazioni contrarie; ma anche a costoro s'impe-

ἡ τῶν πανιέρων θέα καὶ κοινωνία συστέλλεται, καὶ μάλα γε εἰκότως. Εἰ γάρ ἐστιν ἀληθές, ὡς ὁ καθόλου θεῖος ἀνὴρ ὁ τῶν θείων ἄξιος κοινωνὸς ὁ πρὸς τὸ τοῦ κατ' αὐτὸν θεοειδοῦς ἄκρον ἐν παντελέσι καὶ τελειωτικαῖς θεώσεσιν ἀνηγμένος οὐδὲ τὰ σαρκὸς ἐνεργήσει παρὰ τὰ κατὰ φύσιν ἀναγκαιότατα καὶ τοῦτο εἰ τύχοι παρέργως, ναὸς δὲ ἅμα καὶ ὀπαδὸς ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἔσται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐνιδρύων, οὐκ ἂν ὁ τοιοῦτός ποτε πρὸς τῶν ἐναντίων ἐνεργηθείη φαντασιῶν ἢ δειμάτων, γελάσεται δὲ αὐτὰ καὶ προσιόντα καταπαλαίσει καὶ ἐκδιώξεται καὶ δράσει μᾶλλον ἢ πείσεται καὶ πρὸς τῷ τῆς οἰκείας ἕξεως ἀπαθεῖ καὶ ἀνενδότῳ καὶ ἑτέροις ἰατρὸς ὀφθήσεται τῶν τοιούτων
433 D ἐνεργημάτων. Οἶμαι δὲ ἐγὼ πρὸς τούτῳ, μᾶλλον δὲ οἶδα σαφῶς, ὡς ἡ τῶν ἱεραρχικῶν ἀμιγεστάτη διάκρισις πρὸ τούτων οἶδεν ἐνεργουμένους ἐναγεστάτην ἐνέργειαν, ὅσοι τῆς θεοειδοῦς ἀποστάντες ζωῆς ὁμόφρονές τε καὶ ὁμότροποι τοῖς ὀλεθρίοις γίνονται δαίμοσι τὰ μὲν ὄντως ὄντα καὶ ἀθανάτως κτητὰ καὶ αἰωνίως ἡδέα δι' ἐσχάτην καὶ ἑαυτοῖς ὀλέθριον ἀνοησίαν ἀποστρεφόμενοι, τὴν πρόσυλον δὲ καὶ πολυπαθεστάτην
436 A ἀλλοίωσιν καὶ τὰς ὀλλυμένας καὶ φθοροποιοὺς ἡδονὰς καὶ τὴν ἀβέβαιον ἐν τοῖς ἀλλοτρίοις οὐκ οὖσαν ἀλλὰ δοκοῦσαν εὐπάθειαν ἐπιθυμοῦντες καὶ ἐνεργοῦντες. Πρῶτοι δ' οὖν οὗτοι καὶ κυριώτερον ἐκείνων ὑπὸ τῆς τοῦ λειτουργοῦ διακριτικῆς φωνῆς ἀφοριζέσθωσαν. Οὐ γὰρ θεμιτὸν αὐτοῖς ἑτέρου τινὸς ἱεροῦ μετασχεῖν ἢ τῆς τῶν λογίων ἐπιστρεπτικῆς ἐπὶ τὰ κρείττω διδασκαλίας. Εἰ γὰρ ἡ τῶν θείων ὑπερκόσμιος ἱερουργία καὶ τοὺς ἐν μετανοίᾳ καίτοι πρὸς αὐτὴν ἤδη γεγονότας ἀποκρύπτεται τὸ μὴ παντελῶς ἱερώτατον οὐ προσιεμένη, προσφωνεῖ δὲ καὶ τοῦτο πανάγνως ὅτι «Καὶ τοῖς κατά τι πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς ἄκρον ἀτελῶς ἐξασθενοῦσιν ἀθέατός εἰμι καὶ ἀκοινώνητος» (ἀποσοβεῖ γὰρ ἡκατὰ πᾶν ἀμιγεστάτη φωνὴ καὶ τοὺς μὴ δυναμένους συνδεθῆναι τοῖς τῶν
436 B θειοτάτων ἀξίως κοινωνοῖς), πολλῷ γε μᾶλλον ἡ τῶν ἐμπαθῶς

disce la visione e la partecipazione delle cose santissime, e molto giustamente[136]. Se, infatti, è vero che l'uomo perfettamente divino, che è degno di partecipare alle cose divine, che è asceso 433 C
al grado più alto della deiformità, secondo le sue forze, nelle deificazioni perfette e perfettive non si curerà delle realtà carnali oltre la più stretta necessità della natura – e anche questo, se lo debba fare, lo farà in maniera accessoria –, ma nella più alta deificazione a lui possibile sarà il tempio e insieme il seguace dello Spirito divino, collocando la sua similitudine in quello a cui somiglia, e mai un uomo simile[137] sarà turbato dalle fantasie o dalle paure dei suoi nemici, ma ne riderà, e al loro arrivo le combatterà e le caccerà e darà colpi piuttosto che riceverli: e, grazie alla impassibilità e inespugnabilità della propria natura, sarà visto come uno che assiste gli altri in simili prove. Ma per questo io credo, anzi chiaramente io so, che il giudizio purissimo dei membri della gerarchia non ignora che, prima di 433 D
quelli, si lasciano andare a una condotta quanto mai impura[138] coloro che, distaccandosi dalla vita divina, pensano e agiscono come i demoni dannati, avendo allontanato da sé i veri beni[139] e i possessi immortali e le gioie eterne, causa una estrema stoltezza rovinosa per loro, in quanto desiderano e perseguono una follia legata alla materia[140] piena di passioni e i piaceri rovinosi e corruttori e il diletto instabile in cose estranee[141], dotato non 436 A
di vita ma solo di apparenza. Questi, dunque, per primi, e in maniera più decisa di quegli altri, devono essere allontanati dalla voce del ministro che li mette da parte[142]. Infatti, non è lecito a loro prendere parte a qualsiasi altro rito sacro fuorché all'istruzione della Scrittura che conduce verso le cose migliori. Se, infatti, la celebrazione sacra e sovramondana delle cose divine allontana anche i penitenti, anche quelli che già vi hanno assistito, e non ammette che coloro che sono puri in tutto, essa molto castamente dichiara anche questo: «Anche per coloro che in qualche modo sono incapaci, per la loro imperfezione, di raggiungere la sommità della conformazione a Dio, io sono invisibile e impartecipabile» (infatti la voce purissima[143] sotto ogni rapporto respinge anche coloro che non possono essere congiunti a quelli che comunicano in maniera degna i segreti divinissimi): a maggior ragione la turba degli energumeni, presi 436 B

ἐνεργουμένων πληθὺς ἀνίερος ἔσται καὶ πάσης ἀλλοτρία τῆς τῶν ἱερῶν ἐποψίας καὶ κοινωνίας.

Ἐπεὶ δὲ τοῦ θείου γεγόνασιν ἔξω ναοῦ καὶ τῆς ὑπερκειμένης αὐτοὺς ἱερουργίας οἱ τῶν τελετῶν ἀμύητοι καὶ ἀτέλεστοι καὶ πρὸς αὐτοῖς οἱ τῆς ἱερᾶς ἀποστάται ζωῆς ἑπομένως τε τούτοις οἱ πρὸς τὰ τῶν ἐναντίων δείματά τε καὶ φάσματα δι' ἀνανδρίαν εὐπαθεῖς ὡς οὐκ ἀφικόμενοι διὰ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συντόνου καὶ ἀνενδότου συννεύσεως ἐπὶ τὸ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀκίνητον καὶ δραστήριον, εἶτα πρὸς αὐτοῖς οἱ τῆς ἐναντίας μὲν ἀποστάντες ζωῆς, οὔπω δὲ καὶ τῶν φαντασιῶν αὐτῆς ἔξει καὶ ἔρωτι θείῳ καὶ ἀμιγεῖ καθαρθέντες καὶ μετ' αὐτοὺς οἱ μὴ καθάπαξ ἐνοειδεῖς καὶ νομικῶς εἰπεῖν ἄμωμοι καὶ ἀλώβητοι παντελῶς,
436 C τότε οἱ πανίεροι τῶν πανιέρων ἱερουργοὶ καὶ φιλοθεάμονες τὴν ἁγιωτάτην τελετὴν ἁγιοπρεπῶς ἐποπτεύοντες ὑμνοῦσιν ὑμνολογίᾳ καθολικῇ τὴν ἀγαθουργὸν καὶ ἀγαθοδότιν ἀρχήν, ὑφ' ἧς αἱ σωτηριώδεις ἡμῖν ἀνεδείχθησαν τελεταὶ τὴν ἱερὰν τῶν τελουμένων θέωσιν ἱερουργοῦσαι. Τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν ὁμολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, ἄλλοι δὲ ὡς οἶμαι θειότερον ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν ὡς περιεκτικὴν τῶν εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἀφικομένων ἱερῶν δώρων. Δοκεῖ γάρ μοι τῶν ὑμνουμένων ἁπασῶν θεουργιῶν ἡ πραγματεία περὶ ἡμᾶς γεγονέναι τὴν μὲν οὐσίαν ἡμῶν καὶ ζωὴν ἀγαθοειδῶς ὑποστήσασα καὶ ἀρχετύποις κάλλεσι τὸ θεοειδὲς ἡμῶν μορφώσασα καὶ θειοτέρας ἕξεως καὶ ἀναγωγῆς
436 D ἐν μετουσίᾳ καταστήσασα, κατιδοῦσα δὲ τὴν ἐξ ἀπροσεξίας ἐγγενομένην ἡμῖν ἐρημίαν τῶν θείων δωρεῶν ἐπισκευαστοῖς ἡμᾶς ἀγαθοῖς εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀνακαλέσασθαι καὶ τῇ παντελεῖ τῶν ἡμετέρων προσλήψει τὴν τελεωτάτην τῶν οἰκείων μετάδοσιν ἀγαθουργῆσαι καὶ ταύτῃ κοινωνίαν ἡμῖν θεοῦ καὶ τῶν θείων δωρήσασθαι.

437 A **8.** Οὕτω δὲ τῆς θεαρχικῆς φιλανθρωπίας ἱερῶς ὑμνηθείσης ἐγκεκαλυμμένος μὲν ὁ θεῖος ἄρτος προτίθεται καὶ «τὸ τῆς εὐλογίας ποτήριον», ὁ δὲ θειότατος ἀσπασμὸς ἱερουργεῖται καὶ τῶν ἁγιογράφων πτυχῶν ἡ μυστικὴ καὶ ὑπερκόσμιος

dalle passioni, sarà profana ed estranea a ogni contemplazione e comunione con i misteri.

Dopo che sono stati messi fuori dal tempio divino e dall'azione sacra che li trascende coloro che non sono iniziati ai misteri, e perciò sono imperfetti, e insieme con loro quelli che si sono staccati dalla vita divina, quindi coloro che per debolezza sono facili a subire le paure e le visioni delle cose contrarie[144], in quanto non sono ancora giunti, mediante un consenso irremissibile e costante con le cose divine, alla fissità e al vigore dello stato deiforme, e quindi coloro che, pur essendosi allontanati da una vita contraria, non sono ancora stati purificati dalle false immaginazioni a opera di uno stato e di un amore divino e puro, e, dopo di loro, coloro che non sono perfettamente uniformi o, per dirla con la Legge, assolutamente puri e incontaminati[145], poi i ministri santissimi[146] delle cose sante e 436 C
coloro che vi assistono con amore e guardano con venerazione il più santo mistero intonano il canto universale per lodare il Principio benefico ed elargitore di bene, dal quale sono stati rivelati a noi i misteri salvifici capaci di produrre la santa deificazione degli iniziati. Questo canto gli uni chiamano cantico di lode, gli altri simbolo del culto, altri poi, credo, in maniera più confacente al Divino, azione di grazie gerarchica, in quanto contiene i sacri doni che a noi giungono da parte di Dio[147]. Infatti, mi sembra[148] che tutte le operazioni divine celebrate nei canti siano state a nostro favore, in quanto esse hanno fatto sussistere con ogni bontà la nostra sostanza[149] e la nostra vita, e hanno formato ciò che è divino in noi secondo i modelli bellissimi e ci hanno posti nella partecipazione di uno stato divino e di una elevazione verso l'alto e, avendo visto l'abbandono dei 436 D
doni divini, congenito a noi per nostra negligenza, ci hanno richiamato allo stato di prima con beni redentori[150] e con la totale accettazione delle nostre cose[151] hanno trasmesso perfettamente le cose di Dio e ci hanno donato così la comunione con Dio e con le cose divine.

8. Così, dopo che è stata santamente celebrata la benignità 437 A
divina, tutto coperto viene posto innanzi il pane divino e il calice della benedizione[152]. Si scambia l'abbraccio santissimo e si fa la recitazione misteriosa e sovramondana dei nomi scritti

ἀνάρρησις. Οὐ γὰρ ἔνεστι πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους. Εἰ γὰρ ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς θεωρίας καὶ γνώσεως ἐλλαμπόμενοι πρὸς τὴν ἑνοειδῆ καὶ θείαν συναγωγὴν ἑνοποιηθῶμεν, οὐκ ἂν ἐπὶ τὰς μεριστὰς ἀνασχοίμεθα καταπίπτειν ἐπιθυμίας, ἐξ ὧν αἱ πρόσυλοι δημιουργοῦνται καὶ ἐμπαθεῖς πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ὁμοειδὲς ἀπέχθειαι. Ταύτην οὖν ὡς οἶμαι τὴν ἑνοειδῆ καὶ ἀδιαίρετον ζωὴν ἡ τῆς εἰρήνης
437 B ἱερουργία νομοθετεῖ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἑνιδρύουσα καὶ τῶν μεριστῶν ἀποδιαστέλλουσα τὰ θεῖα καὶ ἑνιαῖα θεάματα.

9. Τῶν δὲ ἱερῶν πτυχῶν ἡ μετὰ τὴν εἰρήνην ἀνάρρησις ἀνακηρύττει τοὺς ὁσίως βεβιωκότας καὶ πρὸς ἐναρέτου ζωῆς τελείωσιν ἀμεταστάτως ἀφικομένους ἡμᾶς μὲν ἐπὶ τὴν δι' ὁμοιότητος αὐτῶν μακαριστὴν ἕξιν καὶ θεοειδῆ λῆξιν προτρέπουσα καὶ χειραγωγοῦσα, τοὺς δὲ ὡς ζῶντας ἀνακηρύττουσα καὶ ὡς ἡ θεολογία φησὶν οὐ νεκρωθέντας, ἀλλ' εἰς θειοτάτην ζωὴν ἐκ θανάτου μεταφοιτήσαντας. Σκόπει δέ, ὅτι καὶ μνημοσύνοις ἱεροῖς ἀνατέθειν ται τῆς θείας μνήμης οὐκ ἀνθρωπικῶς ἐν τῇ τοῦ μνημονικοῦ φαντασίᾳ δηλουμένης, ἀλλ' ὡς ἄν τις φαίη θεοπρεπῶς κατὰ τὴν ἐν θεῷ τῶν τετελεσμένων θεοειδῶν τιμίαν καὶ ἀμετάστατον γνῶσιν.
437 C «Ἔγνω» γὰρ ἔφη τὰ λόγια «τοὺς ὄντας αὐτοῦ» καὶ «Τίμιος ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ» (τοῦ θανάτου τῶν ὁσίων ἀντὶ τῆς ἐν ὁσιότητι τελειώσεως εἰρημένου). Καὶ τοῦτο δὲ ἱερῶς ἐννόησον, ὡς ἐπιτεθέντων τῷ θείῳ θυσιαστηρίῳ τῶν σεβασμίων συμβόλων, δι' ὧν ὁ Χριστὸς σημαίνεται καὶ μετέχεται, πάρεστιν ἀδιαστάτως ἡ τῶν ἁγίων ἀπογραφὴ τὸ συνεζευγμένον αὐτῶν ἀδιαιρέτως ἐμφαίνουσα τῆς πρὸς αὐτὸν ὑπερκοσμίου καὶ ἱερᾶς ἑνώσεως.

437 D **10.** Τούτων δέ, καθ' ὃν εἴρηται θεσμόν, ἱερουργηθέντων ἐστὼς ἐπίπροσθεν τῶν ἁγιωτάτων συμβόλων ὕδατι τὰς χεῖρας ὁ ἱεράρχης νίπτεται μετὰ τοῦ σεμνοῦ τῶν ἱερέων τάγματος.
440 A Ὅτι μὲν οὖν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὁ λελουμένος οὐ δεῖταί τινος ἑτέρας εἰ μὴ τῆς τῶν ἄκρων εἴτ' οὖν ἐσχάτων ἑαυτοῦ νίψεως δι' ἧς ἀκροτάτης καθάρσεως ἐν πανάγνῳ τοῦ θεοειδοῦς ἕξει καὶ πρὸς τὰ δεύτερα προϊὼν ἀγαθοειδῶς ἄσχετος ἔσται

sulle tavolette[153]. Né, infatti, è possibile che si riuniscano verso l'Uno e partecipino all'unità pacifica dell'Uno coloro che sono divisi l'un l'altro. Se, infatti, illuminati dalla contemplazione e dalla conoscenza dell'Uno, ci unifichiamo riguardo all'uniforme e divino raccoglimento, noi non soccomberemo mai alle passioni che dividono[154], in seguito alle quali si producono le inimicizie materiali e passionali fra coloro che hanno la stessa natura[155]. L'azione sacra della pace sancisce, io credo, questa vita uniforme e indivisibile, avvicinando il simile al simile e 437 B
separando le visioni divine e unitive da quelli che sono divisi.

9. La recitazione delle sacre tavole dopo la pace proclama il nome di quelli che sono vissuti santamente e che sono giunti senza possibilità di mutazione alla perfezione di una vita virtuosa[156]; quanto a noi, essa ci esorta e c'induce, per imitarli, verso il loro stato beato e verso la divina quiete e li proclama vivi e non morti, secondo le parole della Scrittura, ma trasferiti dalla morte a una vita divinissima[157]. Considera tuttavia che i nomi sono scritti entro sacri memoriali, non perché la memoria di Dio, come quella umana, debba essere illuminata da immagini commemorative, ma, come potrebbe dire qualcuno in maniera 437 C
degna di Dio, per significare che si onorano e si conoscono immutabilmente quelli che sono divenuti perfetti essendosi assimilati a lui[158]. Dice infatti la Scrittura: *Egli sa quali sono i suoi*[159], e inoltre: *La morte di questi santi è preziosa al cospetto del Signore*[160], dicendo la «morte dei santi» invece della perfezione nella santità. Anche questo santamente considera, cioè che, una volta posti sul divino altare i simboli sacri[161] mediante i quali Cristo si manifesta e si comunica, si recitano immediatamente i nomi santi, per palesare così che essi sono inseparabilmente uniti a lui mediante un'unione sovramondana e sacra.

10. Dopo che queste cose sono state celebrate secondo il rito 437 D
che si è detto, il vescovo, stando in piedi davanti ai santissimi simboli, lava le mani nell'acqua insieme col venerabile ordine dei sacerdoti, perché, come dice la Scrittura, *colui che si è già* 440 A
lavato non ha bisogno di un'altra abluzione se non per le sommità o le estremità[162]. Mediante questa purificazione delle sommità, il vescovo, rimanendo nel purissimo stato della sua conformità a Dio e procedendo verso le cose esteriori benignamente, rimar-

καὶ ἀπόλυτος ὡς καθάπαξ ἑνοειδής, καὶ πρὸς τὸ ἓν αὖθις ἑνιαίως ἐπιστρεφόμενος ἄχραντον ποιήσεται καὶ ἀκηλίδωτον τὴν ἐπιστροφὴν ὡς τοῦ θεοειδοῦς ἀποσώζων τὸ πλῆρες καὶ ὁλόκληρον, ὁ μὲν ἱερὸς λουτήρ, ὡς εἰρήκαμεν, ἐν τῇ κατὰ νόμον ἦν ἱεραρχίᾳ, νῦν δὲ τοῦ ἱεράρχου καὶ τῶν ἱερέων ἡ τῶν χειρῶν ἀποκάθαρσις αὐτὸν ὑπαινίσσεται. Τοὺς γὰρ ἐπὶ τὴν παναγεστάτην ἰόντας ἱερουργίαν ἀποκεκαθάρθαι δεῖ καὶ τὰς ἐσχάτας τῆς ψυχῆς φαντασίας καὶ δι' ὁμοιότητος αὐτῇ κατὰ
440 B τὸ δυνατὸν προσιέναι. Φανοτέρας γὰρ οὕτω τὰς θεοφανείας περιαυγασθήσονται τῶν ὑπερκοσμίων μαρμαρυγῶν εἰς τὴν τῶν ὁμοειδῶν ἐσόπτρων ἀγλαΐαν ὁλικώτερον καὶ διαυγέστερον ἐφιέντων διϊέναι τὴν οἰκείαν αἴγλην. Ἡ δὲ τοῦ ἱεράρχου καὶ τῶν ἱερέων ἄχρι τῶν ἄκρων εἴτ' οὖν ἐσχάτων ἀπόνιψις ἐπίπροσθεν γίνεται τῶν ἁγιωτάτων συμβόλων ὡς ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ πάσας ἐφορῶντος ἡμῶν τὰς κρυφιωτάτας ἐννοίας καὶ τῆς ἀκροτάτης καθάρσεως ἐν τοῖς αὐτοῦ πανεπισκόποις ἀκριβασμοῖς καὶ ταῖς δικαιοτάτοις καὶ ἀδεκάστοις κρίσεσιν ὁριζομένης.

Οὕτω τοῖς θείοις ὁ ἱεράρχης ἑνοῦται καὶ τὰς ἱερὰς θεουργίας ὑμνήσας ἱερουργεῖ τὰ θειότατα καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα.

440 C **11.** Τίνας μὲν οὖν εἶναι τὰς εἰς ἡμᾶς θεουργίας φαμέν, ἐξῆς ἀφηγητέον ὅση δύναμις. Οὐ γὰρ ἁπάσας ὑμνεῖν ἱκανὸς ἐγὼ μήτι γε σαφῶς εἰδέναι καὶ ἑτέρους μυσταγωγεῖν. Ὅσα δὲ πρὸς τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν ἀκολούθως τοῖς λογίοις ὑμνεῖται καὶ ἱερουργεῖται, ταῦτα ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν ἐροῦμεν τὴν ἱεραρχικὴν ἐπίπνοιαν ἀρωγὸν ἐπικαλεσάμενοι. Τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀρχῆθεν ἀπὸ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀνοήτως ἐξολισθήσασαν ἡ πολυπαθεστάτη ζωὴ διαδέχεται καὶ τὸ τοῦ φθοροποιοῦ θανάτου πέρας. Ἀκολούθως γὰρ ἡ τῆς ὄντως ἀγαθότητος ὁλέθριος ἀποστασία καὶ τῆς ἱερᾶς ἐν παραδείσῳ θεσμοθεσίας ὑπερβασία τὸν ἐξοιστρήσαντα τοῦ ζωοποιοῦ ζυγοῦ ταῖς θελκτικαῖς τοῦ ἐναντίου καὶ δυσμενέσιν ἀπάταις, τοῖς ἐναντίοις τῶν θείων ἀγαθῶν, οἰκείαις ροπαῖς παραδέδωκεν,

rà inattaccabile e sciolto, in quanto, reso una volta uniforme e volgendosi unitivamente di nuovo verso l'Uno, renderà la sua conversione immacolata e monda da ogni sozzura, in quanto conserva la pienezza e l'integrità della sua conformazione a Dio. Il santo lavacro, come abbiamo detto, era praticato nella gerarchia legale e ora vi allude la purificazione delle mani da parte del vescovo e dei sacerdoti. Infatti, coloro che prendono parte alla santissima consacrazione devono essere purificati perfino nelle ultime rappresentazioni dell'anima e devono a questa avvicinarsi, per quanto è possibile, per somiglianza: così, infatti, saranno illuminati da apparizioni divine più splendenti, poiché gli splendori sovramondani, dardeggiando contro la chiarez- 440 B
za di specchi conformi a loro[163], effondono la propria luce in maniera più totale e più brillante. Se l'abluzione della punta o delle estremità delle dita del vescovo e dei sacerdoti avviene di fronte a simboli santissimi, questo significa che il Cristo vede tutti i nostri pensieri più occulti e che la purificazione suprema è determinata dai suoi sguardi purissimi, che tutto vedono, e dai suoi giudizi giustissimi e inflessibili.

In tal modo il vescovo si unifica con le cose divine e, dopo aver esaltato le sacre operazioni[164], celebra i misteri più santi e porta alla vista ciò che è stato celebrato[165].

11. Bisogna successivamente esporre, secondo le nostre forze, 440 C
quali diciamo essere le operazioni divine nei nostri riguardi[166]. Infatti, io non sono capace di celebrarle tutte, né di conoscere esattamente alcunché, né d'istruirne gli altri. Solo quelle che sono lodate e celebrate[167] dai nostri divini vescovi in conformità della Scrittura noi esporremo secondo le nostre possibilità, dopo aver invocato come aiuto l'ispirazione gerarchica. La natura umana, stoltamente decaduta fin dall'inizio dai beni divini, è stata soggetta a una vita piena di passioni e al destino di una morte distruttrice. Infatti, in conseguenza di ciò, un rovinoso distacco dal vero bene e una trasgressione della sacra legge del paradiso abbandonarono colui che aveva respinto il vitale vincolo alle sue propensioni[168] e agli inganni allettanti e nemici dell'avversario, che sono gli avversari dei beni divini; per cui miserabilmente ebbe, in cambio di ciò che è immortale, la mortalità. E, mantenendo il proprio principio nelle generazioni cor- 440 D

440 D Ἔνθεν ἐλεεινῶς ἀντὶ μὲν αἰωνίου τὸ θνητὸν ἀντηλλάξατο,
441 A τὴν δὲ οἰκείαν ἀρχὴν ἐν φθαρτικαῖς ἐσχηκυῖα γενέσεσιν ἐπὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατάλληλον εἰκότως ἤγετο πέρας, ἀλλὰ καὶ τῆς θείας καὶ ἀναγωγοῦ ζωῆς ἐθελουσίως ἀποπεσοῦσα πρὸς τὴν ἐναντίαν ἐσχατιὰν ἠνέχθη, τὴν πολυπαθεστάτην ἀλλοίωσιν. Πλανωμένη δὲ καὶ τῆς εὐθείας ὁδοῦ τῆς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐκτετραμμένη καὶ ταῖς ὀλεθρίαις καὶ κακεργέτισιν ὑποταττομένη πληθύσιν ἐλάνθανεν οὐ θεοὺς οὐδὲ φίλους ἀλλὰ δυσμενεῖς θεραπεύουσα. Τῶν δὲ ἀφειδῶς αὐτῇ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἀνηλεὲς ἀποκεχρημένων εἰς ἀνυπαρξίας οἰκτρῶς ἐμπεπτώκει καὶ ἀπωλείας κίνδυνον. Ἡ δὲ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἀπειροτάτη φιλανθρωπία καὶ τὴν αὐτουργὸν ἡμῶν ἀγαθοπρεπῶς οὐκ ἀπηνήνατο πρόνοιαν, ἀλλ᾽ ἐν ἀληθεῖ μεθέξει τῶν καθ᾽ ἡμᾶς γενομένη πάντων ἀναμαρτήτως καὶ
441 B πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν ἐνοποιηθεῖσα μετὰ τῆς τῶν οἰκείων ἀσυγχύτου καὶ ἀλωβήτου παντελῶς ἕξεως τὴν πρὸς αὐτὴν ἡμῖν κοινωνίαν ὡς ὁμογενέσι λοιπὸν ἐδωρήσατο καὶ τῶν οἰκείων ἀνέδειξε μετόχους καλῶν, τῆς μὲν ἀποστατικῆς πληθύος, ὡς ἡ κρυφία παράδοσις ἔχει, τὸ καθ᾽ ἡμῶν καταλύσασα κράτος οὐ κατὰ δύναμιν ὡς ὑπερισχύουσα, κατὰ δὲ τὸ μυστικῶς ἡμῖν παραδοθὲν λόγιον ἐν κρίσει καὶ δικαιοσύνῃ, τὰ καθ᾽ ἡμᾶς δὲ πρὸς τοὐναντίον ἅπαν ἀγαθουργῶς μετασκευάσασα· τὸ μὲν γὰρ κατὰ νοῦν ἡμῶν ἀλαμπὲς ἐνέπλησεν ὀλβίου καὶ θειοτάτου φωτὸς καὶ τοῖς θεοειδέσιν ἐκόσμησε τὸ ἀνείδεον κάλλεσι, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς οἰκητήριον ἐν παντελεῖ σωτηρίᾳ τῆς ὅσον οὔπω καταπεσούσης ἡμῶν οὐσίας ἐναγεστάτων παθῶν καὶ φθοροποιῶν μολυσμῶν ἠλευθέρωσεν ἀναγωγὴν ἡμῖν
441 C ὑπερκόσμιον ὑποδείξασα καὶ πολιτείαν ἔνθεον ἐν ταῖς πρὸς αὐτὴν ἡμῶν ἱεραῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἀφομοιώσεσιν.

12. Τὸ θεομίμητον δὲ πῶς ἂν ἡμῖν ἑτέρως ἐγγένοιτο μὴ τῆς τῶν ἱερωτάτων θεουργιῶν μνήμης ἀνανεουμένης ἀεὶ ταῖς ἱεραρχικαῖς ἱερολογίαις τε καὶ ἱερουργίαις; Τοῦτο ποιοῦμεν ὡς τὰ λόγιά φησιν εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν. Ἔνθεν ὁ θεῖος ἱεράρχης ἐπὶ τοῦ θείου θυσιαστηρίου καταστὰς ὑμνεῖ τὰς εἰρημένας ἱερὰς θεουργίας Ἰησοῦ τῆς θειοτάτης ἡμῶν προνοίας, ἃς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους ἡμῶν εὐδοκίᾳ τοῦ παναγεστάτου
441 D πατρὸς ἐν πνεύματι ἁγίῳ κατὰ τὸ λόγιον ἐτελείωσεν. Ὑμνήσας

ruttibili, aveva una fine giustamente conveniente al principio[169]. Ma l'uomo volontariamente caduto dalla vita divina e sublime 441 A
fu condotto all'estrema miseria, ossia alla mutevolezza di una vita piena di passioni. Errabondo e distolto dalla retta via che conduce al vero Dio e soggetto alle legioni nefande e distruttrici, non si accorgeva di venerare non già delle divinità o degli esseri amici, ma dei nemici, e mentre questi abusavano di lui senza risparmio, secondo la loro propria crudeltà, egli era caduto miserabilmente nel pericolo di precipitare in una disastrosa rovina. Ma l'amore infinito per gli uomini della bontà divina non ci negò per nostro bene l'azione propria della provvidenza: ma, divenuta in verità partecipe di tutte le nostre cose tranne il peccato[170] e unita alla nostra miseria, mantenendo perfettamente 441 B
inalterato e immacolato lo stato delle sue proprietà[171], donò finalmente a noi la possibilità di comunicare con lei, come a lei congiunti, e ci ha dichiarato partecipi dei propri beni. E dopo aver dissolto la potenza che esercitavano su di noi le turbe avversarie, come spiega la tradizione occulta, superò, non con la forza, ma, secondo le parole occultamente tramandate a noi, nel giudizio e nella giustizia[172], l'avversario e benignamente riportò tutto il nostro stato a una situazione completamente opposta. Infatti, ciò ch'è oscuro in noi nella nostra mente l'ha riempito di luce copiosa e divinissima e ha reso adorna la nostra bruttezza con divine bellezze. Ha liberato poi dalle passioni più empie e dalle macchie più corruttrici la sede dell'anima, nella perfetta salvezza della nostra sostanza quasi del tutto decaduta, mostrandoci un'ascesa sovramondana e una condizione di vita divina mediante sacre possibilità date a noi di assimilarsi a lei, 441 C
per quanto è possibile.

12. Ma questa imitazione di Dio come potrebbe altrimenti essere prodotta in noi se la memoria delle santissime operazioni divine non fosse sempre rinnovata dalle preghiere e dalle sacre operazioni del vescovo? Questo dunque facciamo, come dice la Scrittura, *in memoria sua*[173]. Perciò il sacro vescovo, stando davanti al divino altare, celebra le predette sante operazioni di Gesù, nostra divinissima provvidenza, che ha compiuto, secondo la Scrittura, per la salvezza del genere umano con il beneplacito del Padre santissimo nello Spirito Santo[174]. Così egli 441 D

δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν αὐτῶν καὶ νοητὴν θεωρίαν ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσας ἐπὶ τὴν συμβολικὴν αὐτῶν ἱερουργίαν ἔρχεται καὶ τοῦτο θεοπαραδότως· ὅθεν εὐλαβῶς τε ἅμα καὶ ἱεραρχικῶς μετὰ τοὺς ἱεροὺς τῶν θεουργιῶν ὕμνους ὑπὲρ τῆς ὑπὲρ αὐτὸν ἱερουργίας ἀπολογεῖται πρότερον ἱερῶς πρὸς αὐτὸν ἀναβοῶν· Σὺ εἶπας «Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν
444 A ἀνάμνησιν». Εἶτα τῆς θεομιμήτου ταύτης ἱερουργίας ἄξιος αἰτήσας γενέσθαι καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοιώσει τὰ θεῖα τελέσαι καὶ διαδοῦναι πανάγνως καὶ τοὺς τῶν ἱερῶν μεθέξοντας ἱεροπρεπῶς μετασχεῖν ἱερουργεῖ τὰ θειότατα καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα διὰ τῶν ἱερῶς προκειμένων συμβόλων. Τὸν γὰρ ἐγκεκαλυμμένον καὶ ἀδιαίρετον ἄρτον ἀνακαλύψας καὶ εἰς πολλὰ διελὼν καὶ τὸ ἑνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι καταμερίσας συμβολικῶς τὴν ἑνότητα πληθύνει καὶ διανέμει παναγεστάτην ἐν τούτοις ἱερουργίαν τελῶν. Τὸ γὰρ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ θεαρχικωτάτου λόγου τῇ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὁρατὸν ἀναλλοιώτως ἀγαθότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ προελήλυθε καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ἡμῶν ἑνοποιὸν κοινωνίαν ἀγαθουργῶς
444 B διεπραγματεύσατο· τὰ καθ' ἡμᾶς ταπεινὰ τοῖς θειοτάτοις αὐτοῦ κατ' ἄκρον ἑνώσας, εἴπερ καὶ ἡμεῖς ὡς μέλη σώματι συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ κατὰ τὸ ταὐτὸν τῆς ἀλωβήτου καὶ θείας ζωῆς καὶ μὴ τοῖς φθοροποιοῖς πάθεσι κατανεκρωθέντες ἀνάρμοστοι καὶ ἀκόλλητοι καὶ ἀσύζωοι γενώμεθα πρὸς τὰ θεῖα μέλη καὶ ὑγιέστατα. Χρὴ γὰρ ἡμᾶς, εἰ τῆς πρὸς αὐτὸν ἐφιέμεθα κοινωνίας, εἰς τὴν θειοτάτην αὐτοῦ κατὰ σάρκα ζωὴν ἀποσκοπεῦσαι καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν ἀφομοιώσει τῆς ἱερᾶς ἀναμαρτησίας εἰς τὴν θεοειδῆ καὶ ἀλώβητον ἕξιν ἀναδραμεῖν. Οὕτω γὰρ ἐναρμονίως ἡμῖν τὴν πρὸς τὸ ὅμοιον κοινωνίαν δωρήσεται.

444 C **13.** Ταῦτα τοῖς ἱερῶς δρωμένοις ὁ ἱεράρχης ἐμφαίνει τὰ μὲν ἐγκεκαλυμμένα δῶρα πρὸς τὸ ἐμφανὲς ἄγων τὸ δὲ ἑνιαῖον αὐτῶν εἰς πολλὰ διαιρῶν καὶ τῇ τῶν διανεμομένων πρὸς τὰ ἐν οἷς γίνεται κατ' ἄκρον ἑνώσει κοινωνοὺς αὐτῶν ἀποτελῶν τοὺς μετέχοντας. Διαγράφει γὰρ ἐν τούτοις αἰσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τὴν νοητὴν ἡμῶν ὡς ἐν εἰκόσι ζωὴν

celebra[175] e guarda con occhi intellettuali il venerabile e intelligibile spettacolo dei misteri; poi va verso la sacra e simbolica operazione di questi, secondo la tradizione divina. Quindi con reverenza e come si addice al vescovo, dopo le sacre celebrazioni delle operazioni divine, si scusa di dover compiere un'azione che lo trascende, anzitutto proclamando santamente davanti al Signore: «Tu hai detto: *Fate questo in memoria di me*»[176]. In seguito, dopo aver domandato di diventare degno di questa sacra 444 A
operazione che imita Dio, di compiere i divini misteri imitando lo stesso Cristo e distribuirli in piena innocenza, e che i partecipanti possano ricevere santamente le cose sacre, opera i divinissimi misteri e porta alla vista le cose celebrate sotto i simboli che santamente le nascondono. Infatti, dopo aver scoperto il pane velato[177] e indiviso, dopo averlo diviso in molte parti e dopo avere spartito fra tutti l'unica bevanda del calice, simbolicamente moltiplica e distribuisce l'unità, compiendo così il più santo mistero. L'unità, la semplicità e l'invisibilità di Gesù, il Verbo divinissimo[178], per mezzo dell'incarnazione a nostra somiglianza, è giunta alla composizione e alla visibilità senza alcun mutamento, in seguito alla sua bontà e all'amore per gli uomini, e beneficamente ha procurato a noi la possibilità di una comunione unitiva con lui, unendo sommamente[179] la nostra miseria 444 B
a ciò che vi è in lui di più divino, purché noi siamo collegati a lui, come le membra a un corpo[180], secondo l'identità della vita immacolata e divina e, uccisi dalle passioni corruttrici, non diventiamo inadatti e incapaci di stare attaccati alle membra divine e sanissime e condividerne la vita. Bisogna, infatti, che noi, se aspiriamo alla comunione con lui, fissiamo i nostri sguardi sulla sua vita divinissima passata nella carne e, assimilandone la sacra impeccabilità, tendiamo verso il suo stato divino e privo di macchie. Così, infatti, nella maniera che ci conviene ci farà il dono di comunicarci la sua somiglianza[181].

13. Queste cose il vescovo manifesta con i suoi riti sacri, sia 444 C
mettendo in evidenza i doni velati, sia dividendo in molte parti il loro unico contenuto, sia infine associando loro i comunicanti con l'unione perfetta delle cose che distribuisce agli esseri che se ne rendono partecipi. In tutti questi riti descrive sensibilmente, portando sotto i nostri occhi, Gesù il Cristo, la no-

ἐκ τοῦ κατὰ τὸ θεῖον κρυφίου τῇ παντελεῖ καὶ ἀσυγχύτῳ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει φιλανθρώπως ἐξ ἡμῶν εἰδοποιούμενον καὶ πρὸς τὸ μεριστὸν ἡμῶν ἀναλλοιώτως ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς προϊόντα καὶ διὰ τῆς ἀγαθουργοῦ ταύτης φιλανθρωπίας εἰς μετουσίαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν καλοῦντα τὸ
444 D ἀνθρώπειον φῦλον, εἴπερ ἐνωθῶμεν αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ τῇ πρὸς αὐτὴν ἡμῶν κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει καὶ ταύτῃ πρὸς ἀλήθειαν κοινωνοὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀποτελεσθησόμεθα.

14. Μετασχὼν δὲ καὶ μεταδοὺς τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας εἰς
445 A εὐχαριστίαν ἱερὰν καταλήγει μετὰ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας ἱεροῦ πληρώματος. Ἡ μετοχὴ γὰρ τῆς μεταδόσεως ἡγεῖται καὶ τῆς μυστικῆς διανεμήσεως ἡ τῶν μυστηρίων μετάληψις. Αὕτη γὰρ ἡ καθολικὴ τῶν θείων εὐκοσμία καὶ τάξις· πρῶτον ἐν μετουσίᾳ γενέσθαι καὶ ἀποπληρώσει τὸν ἱερὸν καθηγεμόνα τῶν δι' αὐτοῦ θεόθεν ἑτέροις δωρηθησομένων οὕτω τε καὶ ἄλλοις μεταδοῦναι. Διὸ καὶ ταῖς ἐνθέοις διδασκαλίαις οἱ τολμηρῶς ἀποκεχρημένοι πρὸ τῆς κατ' αὐτὰς πολιτείας καὶ ἕξεως ἀνίεροι καὶ ἔκφυλοι πάντῃ τῆς ἱερᾶς εἰσι θεσμοθεσίας. Ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν ἡλιακῶν μαρμαρυγῶν αἱ λεπτότεραι καὶ διειδέστεραι τῶν οὐσιῶν πρῶται τῆς εἰσρεούσης αἴγλης ἀποπληρούμεναι τὸ κατὰ πᾶν ἑαυτῶν ὑπερχεόμενον φῶς εἰς τὰς μετ' αὐτὰς ἡλιοειδῶς ἐποχετεύουσιν, οὕτω καὶ θείου
445 B παντὸς οὐ τολμητέον ἑτέροις ἡγήσασθαι τὸν μὴ κατὰ πᾶσαν ἕξιν αὐτοῦ γεγονότα θεοειδέστατον καὶ πρὸς τῆς θείας ἐπιπνοίας καὶ κρίσεως ἁρμοστὴν ἀναδεδειγμένον.

15. Ἐν τούτοις ἡ πᾶσα τῶν ἱερῶν διακόσμησις ἱεραρχικῶς συναχθεῖσα καὶ τοῖς θειοτάτοις κοινωνήσασα μετ' εὐχαριστίας ἱερᾶς καταλήγει τὰς τῶν θεουργιῶν ἀναλόγως ἐπιγνοῦσα καὶ ὑμνήσασα χάριτας. Ὥστε οἱ τῶν θείων ἀμέτοχοι καὶ ἀγνῶτες οὐκ ἂν εἰς εὐχαριστίαν ἀφίκοιντο καίτοι κατ' οἰκείαν φύσιν
445 C ἀξίων οὐσῶν εὐχαριστεῖσθαι τῶν θειοτάτων δωρεῶν. Ἀλλ' ὅπερ ἔφην, οὐδὲ προσβλέψαι ποτὲ τοῖς θείοις δώροις ἐκ τῆς ἐπὶ τὰ χείρω νεύσεως ἐθελήσαντες ἀχάριστοι πρὸς τὰς ἀπείρους

stra vita intelligibile nascosta come in immagini, che si è fatto uomo come uno di noi per amore degli uomini, prendendo una perfetta e inconfusa natura umana come la nostra e uscendo dal mistero della sua divinità; invariabilmente è venuto da ciò che è uno per natura verso la nostra divisibilità[182]; con questa benefica operazione in favore dell'uomo ha chiamato il genere umano a partecipare a lui e ai suoi beni personali, a patto che noi ci uniamo alla sua vita divinissima, assimilandoci a essa, per quanto è possibile. Così comunicheremo veramente con Dio e 444 D
con le perfezioni divine.

14. Dopo aver ricevuto e distribuito la divina comunione, il vescovo finisce con un sacro ringraziamento insieme con tutta la sacra adunanza della Chiesa. Infatti, la partecipazione precede 445 A
la distribuzione e si prendono i sacri misteri prima di distribuirli[183]. Questa, infatti, è la regola e l'ordine universale delle cose divine. Anzitutto la sacra guida deve partecipare e riempirsi dei beni che saranno donati da Dio ad altri per mezzo di lui: solo così li potrà comunicare ad altri. Perciò coloro i quali temerariamente rivelano gli insegnamenti divini prima di avervi conformato la propria condotta e la propria vita, sono empi e completamente estranei alla santa legislazione[184]. Come, infatti, per influsso degli splendori solari le sostanze più fini e più trasparenti prima si riempiono del chiarore che entra in loro, e poi alla maniera del sole trasmettono a quelle che vengono dopo la luce che le supera completamente[185], così non bisogna osare di trasmettere agli altri tutte le cose divine se non si è divenuti 445 B
conformi a Dio in massimo grado in tutto il proprio stato e se non si è stati chiamati alla funzione di guida[186] da parte dell'ispirazione e del giudizio divino.

15. In queste cose tutta la disposizione dei sacerdoti gerarchicamente riunita e che ha preso parte ai misteri divinissimi termina con una sacra azione di grazie, riconoscendo e celebrando, secondo la propria capacità, i benefici delle opere divine. Così che coloro che non partecipano e sono ignoranti delle cose divine non potrebbero giungere all'azione di grazie, sebbene i doni divinissimi secondo la propria natura meritino di ricevere degne grazie. Ma, come ho detto, perché inclinano verso il male, rimangono nella loro ingratitudine di fronte alle 445 C

τῶν θεουργιῶνδιαμεμενήκασι χάριτας. «Γεύσασθε» δέ φησι τὰ λόγια «καὶ ἴδετε». Τῇ γὰρ ἱερᾷ τῶν θείων μυήσει τὰς μεγαλοδώρους αὐτῶν οἱ μυούμενοι χάριτας ἐπιγνώσονται καὶ τὸ θειότατον αὐτῶν ὕψος καὶ μέγεθος ἐν τῇ μεθέξει πανιέρως ἐποπτεύοντες τὰς ὑπερουρανίας εὐχαρίστως ὑμνήσουσι τῆς θεαρχίας ἀγαθουργίας.

grazie infinite delle operazioni divine. *Gustate*, dice la divina Scrittura, e *vedete*[187]. Infatti, mediante l'iniziazione sacra alle cose divine gli iniziati potranno conoscere le magnifiche grazie loro accordate e, contemplando santissimamente, in quanto vi partecipano, l'altezza divinissima di quei misteri e la loro grandezza, celebreranno con gratitudine i benefici sovracelesti della Tearchia.

IV

472 D Τοσαῦτα τῆς ἁγιωτάτης συνάξεώς ἐστι καὶ οὕτω καλὰ τὰ νοητὰ θεάματα τὴν πρὸς τὸ ἓν ἡμῶν, ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν, ἱεραρχικῶς ἱερουργοῦντα κοινωνίαν καὶ σύναξιν. Ἀλλ' ἔστι ταύτης ὁμοταγὴς ἑτέρα τελεσιουργία· μύρου τελετὴν αὐτὴν οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ὀνομάζουσιν. Τὰ μέρη τοίνυν αὐτῆς ἐν τάξει κατὰ τὰς ἱερὰς εἰκόνας ἐπισκοπήσαντες, οὕτω πρὸς τὸ ἓν αὐτῆς διὰ τῶν μερῶν ἱεραρχικαῖς θεωρίαις ἀναχθησόμεθα.

473 A **Μυστήριον τελετῆς μύρου.**

Κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς συνάξεως τρόπον αἱ τῶν ἀτελειώτων ἀπολύονται τάξεις προηγησαμένων δηλαδὴ τῆς τε ἱεραρχικῆς ἐπὶ πᾶν τὸ ἱερὸν εὐόσμου περιαγωγῆς καὶ τῆς ψαλμικῆς ἱερολογίας καὶ τῆς τῶν θειοτάτων λογίων ἀναγνώσεως. Εἶτα τὸ μύρον ὁ ἱεράρχης λαβὼν ἐπιτίθησι τῷ θείῳ θυσιαστηρίῳ περικεκαλυμμένον ὑπὸ δυοκαίδεκα πτέρυξιν ἱεραῖς ἀναβοώντων πάντων ἁγιωτάτῃ φωνῇ τὸ ἱερὸν τῆς τῶν θεολήπτων προφητῶν ἐπιπνοίας μελῴδημα, καὶ τὴν ἐπ' αὐτῷ τελουμένην εὐχὴν ἀποπληρώσας ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τῶν ἀφιερουμένων τελεταῖς αὐτῷ χρῆται πρὸς πᾶσαν σχεδὸν ἱεραρχικὴν τελεσιουργίαν.

Θεωρία.

473 B 1. Ἡ μὲν εἰσαγωγικὴ τῆς τελειωτικῆς ταύτης ἱερουργίας ἀναγωγὴ διὰ τῶν κατὰ τὸ θεῖον μύρον ἱερῶς δρωμένων ἐκεῖνο οἶμαι δηλοῖ· τὸ περικεκαλύφθαι τῶν θείων ἀνδρῶν τὸ κατὰ νοῦν ἱερὸν καὶ εὐῶδες, ἥτις ἐνθέως ἐγκελεύεται τοῖς ἱεροῖς ἀνδράσι μὴ φαινομένας ἔχειν ἐπὶ δόξῃ κενῇ τὰς κατ' ἀρετὴν τοῦ κρυφίου θεοῦ καλὰς καὶ εὐώδεις ἀφομοιώσεις. Ἄχραντοι γάρ

CAPITOLO IV[188]

I. La consacrazione dell'unguento e ciò che con esso si consacra

Siffatti e così belli spettacoli sono dunque quelli spirituali 472 D
della santissima riunione che, come è stato detto spesse volte, operano gerarchicamente la nostra partecipazione e unione con l'Uno. Ma c'è un altro rito che appartiene al medesimo ordine. I nostri maestri lo chiamano consacrazione dell'unguento[189]. Considerando per ordine, secondo le sacre immagini, le parti sue, noi saremo sollevati verso l'uno[190] attraverso le sue parti mediante contemplazioni gerarchiche.

II. Il mistero della consacrazione dell'unguento

Allo stesso modo della riunione, gli ordini dei non perfetti 473 A
sono esclusi, una volta che sono terminati le effusioni dei sacri profumi della processione del vescovo intorno a tutto quanto il luogo santo[191], il canto dei sacri salmi e la lettura delle parole divinissime; poi il vescovo prende il profumo e lo pone sull'altare divino velato da dodici ali sacre, mentre tutti recitano con voce santissima le sacre salmodie ispirate ai profeti di Dio[192]. E dopo aver pronunciato sull'olio la preghiera della consacrazione[193], lo usa per le santissime cerimonie dei consacrandi, nel compimento di quasi tutti i riti riservati al vescovo.

III. Contemplazione

1. L'insegnamento che introduce in questo rito di perfezione 473 B
attraverso le operazioni santamente compiute con l'olio divino dimostra, io credo, il fatto che gli uomini santi devono tener nascoste la santità e la fragranza del loro spirito[194]. Questa dottrina divinamente comanda agli uomini santi di non fare apparire per vana gloria[195] le belle e profumate similitudini con il Dio nascosto, grazie alla loro virtù. Queste bellezze di Dio,

εἰσιν αἱ τοῦ θεοῦ κρυφίαι καὶ ὑπὲρ νοῦν εὐώδεις εὐπρέπειαι καὶ νοητῶς ἐμφαίνονται μόνοις τοῖς νοεροῖς ὁμοειδεῖς ἔχειν ἐθέλουσαι τὰς κατ' ἀρετὴν ἐν ψυχαῖς ἀπαραφθάρτους εἰκόνας. Τὸ γὰρ τῆς θεοειδοῦς ἀρετῆς ἀπαράγραπτον εὖ μεμιμημένον ‹τὸ› ἄγαλμα πρὸς ἐκεῖνο τὸ νοητὸν καὶ εὐῶδες ἀφορῶν κάλλος οὕτως ἑαυτὸ τυποῖ καὶ διαπλάττει πρὸς τὸ κάλλιστον μίμημα. Καὶ καθάπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν εἰκόνων εἰ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον
473 C εἶδος ὁ γραφεὺς ἀκλινῶς εἰσορᾷ πρὸς μηδὲν ἄλλο τῶν ὁρατῶν ἀνθελκόμενος ἢ κατά τι μεριζόμενος αὐτὸν ἐκεῖνον ὅστις ἐστὶ τὸν γραφόμενον εἰ θέμις εἰπεῖν διπλασιάσει καὶ δείξει τὸν ἑκάτερον ἐν ἑκατέρῳ παρὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον, οὕτω τοῖς φιλοκάλοις ἐν νῷ γραφεῦσιν ἡ πρὸς τὸ εὐῶδες καὶ κρύφιον κάλλος ἀτενὴς καὶ ἀπαρέγκλιτος θεωρία τὸ ἁπλανὲς δωρήσεται καὶ θεοειδέστατον ἴνδαλμα. Εἰκότως οὖν πρὸς τὴν ὑπερουσίως εὐώδη καὶ νοητὴν εὐπρέπειαν οἱ θεῖοι γραφεῖς τὸ νοερὸν ἑαυτῶν ἀμεταστρέπτως εἰδοποιοῦντες οὐδεμίαν δρῶσι τῶν ἐν αὐτοῖς θεομιμήτων ἀρετῶν «Εἰς τὸ θεαθῆναι» κατὰ τὸ
473 D λόγιον «τοῖς ἀνθρώποις», ἀλλ' ἱερῶς ἐποπτεύουσιν ὡς ἐν εἰκόνι τῷ θείῳ μύρῳ τὰ τῆς ἐκκλησίας ἱερώτατα περικεκαλυμμένα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ἱερὸν καὶ θεοειδέστατον εἴσω τοῦ θεομιμήτου καὶ θεογράπτου νοὸς ἱερῶς περικαλύπτοντες πρὸς μόνην ἀποβλέπουσι τὴν ἀρχέτυπον νόησιν. Οὐδὲ γὰρ
476 A ἀθέατοι μόνον εἰσὶ τοῖς ἀνομοίοις, ἀλλ' οὐδ' αὐτοὶ πρὸς τὴν ἐκείνων καθέλκονται θέαν. Ὅθεν ἑαυτοῖς ἀκολούθως οὐδὲ τῶν δοκούντων εἰκῆ καλῶν καὶ δικαίων ἀλλὰ τῶν ὄντως ὄντων ἐρῶσιν οὐδὲ πρὸς δόξαν ὁρῶσι τὴν ὑπὸ πλήθους ἀλόγως μακαριζομένην, ἀλλὰ τὸ καλὸν ἢ χεῖρον ἐφ' ἑαυτοῦ θεομιμήτως κρίνοντες ἀγάλματα θεῖα τῆς θεαρχικωτάτης εἰσὶν εὐωδίας, ἥτις ἐφ' ἑαυτῆς τὸ ἀληθῶς εὐῶδες ἔχουσα πρὸς τὸ τοῖς πολλοῖς ἀνομοίως δοκοῦν οὐκ ἐπιστρέφεται ταῖς ἀληθέσιν αὐτῆς εἰκόσιν ἐντυποῦσα τὸ ἀνυπόκριτον.

476 B 2. Φέρε δὴ λοιπὸν ἐπειδὴ τὴν ἐκτὸς εὐπρέπειαν ἐθεασάμεθα τῆς ὅλης καλῆς ἱερουργίας, εἰς τὸ θειότερον αὐτῆς ἀποβλέψωμεν κάλλος, αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἀποκαλυψαμένην τὰ παραπετάσματα,

segrete e profumate più di quanto si possa pensare, sono immacolate, si manifestano spiritualmente soltanto negli uomini spirituali e vogliono ritrovare pienamente corrispondenti le loro pure immagini che si riproducono nelle anime grazie alla virtù. Infatti, l'immagine incorrotta e che bene imita la virtù divina, guardando verso quella bellezza spirituale e profumata, forma se stessa e si atteggia in modo da giungere alla imitazione più bella. Come per le immagini sensibili, se il pittore guarda senza volgere gli occhi il modello originale e non si lascia trascinare verso nessun'altra delle cose sensibili, né si distrae in qualche altra cosa, riprodurrà, se si può dir così, la cosa dipinta, qualunque essa sia, e riporterà l'uno nell'altra, eccezion fatta per quanto concerne la diversità del materiale usato[196], così ai pittori spirituali, che amano il bello, la contemplazione fissa e inflessibile della bellezza profumata e nascosta[197] darà una somiglianza non erronea e divinissima. A buona ragione, dunque, i pittori divini, che formano il loro spirito senza mai venire meno fissando lo sguardo nella bellezza soprasostanzialmente profumata e spirituale, non praticano alcune delle virtù che sono in loro e che li avvicinano a Dio, per essere visti dagli uomini[198], secondo la Scrittura, ma santamente contemplano come in un'immagine le cose più sacre della Chiesa che sono velate nell'unguento divino. Perciò anch'essi, velando santamente il carattere sacro e divinissimo della virtù entro lo spirito che imita Dio e che riproduce la sua immagine, guardano solo verso lo spirito loro modello. Infatti, non solo sono invisibili ai dissimili, ma neppure essi stessi si lasciano trascinare alla vista di quelli. Donde, in modo a essi conveniente, non amano nessuna delle cose che sembrano essere vanamente belle e giuste, ma le cose che sono veramente tali, né guardano la gloria stimata scioccamente dai più come la felicità, ma giudicando il bene e il male in se stesso, a imitazione di Dio, sono statue divine del Profumo divinissimo[199], il quale, avendo in sé il vero profumo, non si volge verso ciò che pare ai più in maniera dissimile e sigilla ciò che è senza simulazione nelle vere immagini della verità.

473 C

473 D

476 A

2. Orsù dunque, dal momento che abbiamo contemplato l'armonia esteriore di tutta questa bella operazione sacra, guardiamo infine la sua bellezza divina, considerandola in se stessa

476 B

θεώμενοι τὴν μακαρίαν ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς αἴγλην καὶ τῆς ἀπερικαλύπτου τοῖς νοεροῖς ἀποπληροῦσαν ἡμᾶς εὐωδίας. Οὐδὲ γὰρ ἡ φαινομένη τοῦ μύρου τελεσιουργία τοῖς περὶ τὸν ἱεράρχην ἐστὶν ἀκοινώνητος ἢ ἀθέατος, ἀλλὰ τούναντίον ἄχρις αὐτῶν διήκουσα καὶ ἱστῶσα τὴν ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς θεωρίαν ὑπ' αὐτῶν ἱερῶς περικαλύπτεται καὶ τῆς πληθύος ἱεραρχικῶς ἀποδιαστέλλεται. Τοῖς γὰρ ἐνθέοις ἀνδράσιν ἡ τῶν πανιέρων ἀκτὶς ὡς συγγενέσι τοῦ νοητοῦ φωτὸς καθαρῶς
476 C καὶ ἀμέσως ἐλλάμπουσα καὶ τὰς νοερὰς αὐτῶν ἀντιλήψεις ἀπερικαλύπτως εὐωδιάζουσα πρὸς τὸ ὑφειμένον οὐκέτι ὁμοίως πρόεισιν, ἀλλ' ὑπ' αὐτῶν ὡς κρυφίων τοῦ νοητοῦ θεωρῶν ἀνεκπομπεύτως εἰς τὸ τοῖς ἀνομοίοις ἄχραντον ὑπὸ πτερωτοῖς αἰνίγμασι συγκαλύπτεται, δι' ὧν ἱερῶν αἰνιγμάτων αἱ τῶν ὑποβεβηκότων εὔκοσμοι τάξεις ἀνάγονται πρὸς τὴν κατ' αὐτὰς ἱερὰν ἀναλογίαν.

3. Ἔστι δὴ οὖν ὅπερ ἔφην ἡ νῦν ὑμνουμένη παρ' ἡμῶν ἱερὰ τελετουργία τῆς τελειωτικῆς τῶν ἱεραρχικῶν τάξεως καὶ δυνάμεως. Διὸ καὶ ταύτην οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ὡς ὁμοταγῆ καὶ ταύτουργὸν τῷ τῆς συνάξεως ἱερῷ τελεστηρίῳ ταῖς αὐταῖς εἰκόσιν ὡς τὰ πολλὰ καὶ μυστικαῖς διακοσμήσεσι
476 D καὶ ἱερολογίαις διετάξαντο. Καὶ τὸν μὲν ἱεράρχην ὡσαύτως ὄψει τὴν ἀπὸ τοῦ θειοτέρου τόπου καλὴν εὐωδίαν εἰς τὰ ἑξῆς ἱερὰ προφέροντα καὶ τῇ πρὸς τὸ ταὐτὸν ἀναλύσει διδάσκοντα τῶν θείων τὴν μετουσίαν ἐν ἅπασι μὲν γίνεσθαι κατ' ἀξίαν τοῖς ἱεροῖς, ἀμείωτον δὲ εἶναι καὶ ἀκίνητον πάντῃ καὶ εἴσω τῆς κατὰ θείαν ἵδρυσιν ἰδιότητος ἀπαραλλάκτως ἑστηκυῖαν. Ἐπίσης δὲ πάλιν αἱ τῶν λογίων ᾠδαὶ καὶ ἀναγνώσεις τοὺς μὲν
477 A ἀτελέστους μαιεύονται πρὸς ζωηφόρον υἱοθεσίαν, ἐπιστροφὴν δὲ ἱερὰν ποιοῦνται τῶν ἐναγῶς ἐνεργουμένων, ἀφαιροῦσι δὲ τὴν ἐναντίαν πτοίαν καὶ θέλξιν ἐκ τῶν ἀνάνδρως ἐνεργουμένων τὸ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως καὶ δυνάμεως ἀκρότατον ἀναλόγως αὐτοῖς ὑποδεικνῦσαι, καθ' ἣν ἐκδειματώσουσι μᾶλλον αὐτοὶ τὰς ἐναντίας δυνάμεις καὶ τῆς ἑτέρων ἰατρείας προστήσονται τὸ θεομιμήτως ἀκίνητον μὲν ἐκ τῶν οἰκείων καλῶν πρὸς δὲ τὰς ἐναντίας πτοίας δραστήριον οὐκ ἔχοντες μόνον ἀλλὰ καὶ δωρούμενοι, τοῖς δὲ εἰς νοῦν ἱερὸν ἐκ τῶν χειρόνων

scoperta e senza veli, mentre brilla manifestamente di un beato splendore e ci riempie di un buon profumo che ben conoscono gli esseri spirituali. Infatti, la consacrazione dell'unguento non è interdetta e invisibile a coloro che stanno intorno al vescovo[200], anzi, al contrario, giunge fino a loro e, istituendo un tipo di contemplazione che è superiore alla comprensione dei più, da loro è santamente velato e separato dalla folla per rispettare la gerarchia. Infatti, il raggio delle cose santissime puramente e immediatamente illumina gli uomini divini, in quanto congiunti con ciò che è spirituale, e, profumando senza veli le loro capacità recettive e spirituali, si estende in maniera diversa verso ciò che è inferiore; ma da loro, che sono osservatori occulti 476 C
di ciò che è spirituale, viene occultato sotto ali simboliche e non appare manifestamente, affinché non sia violato da coloro che sono dissimili[201]; e attraverso questi sacri simboli[202] gli ordini ben disposti degli inferiori vengono elevati, secondo una sacra misura che è loro propria.

3. Come ho detto, il sacro rito celebrato ora da noi è proprio dell'ordine e della virtù che assolve le funzioni episcopali. Perciò i nostri divini precettori disposero anche questo rito, che è dello stesso ordine e ha la stessa efficacia del sacrosanto sacramento della riunione[203], per lo più con gli stessi simboli, distinzioni mistiche e formule. Tu, poi, similmente vedrai il ve- 476 D
scovo portare innanzi il bel profumo dal luogo santo verso le altre parti sacre del tempio e, con il ritorno allo stesso luogo, insegnare che la partecipazione alle cose divine[204] avviene in tutti secondo la dignità che uno ha per le cose sante, ma essa non diminuisce e non si muove affatto, e dimora immutabilmente in se stessa nel suo luogo divino. In maniera uguale, poi, i canti e le letture delle sacre parole fanno nascere i catecumenti all'adozione vitale, operano il sacro ritorno delle vittime del 477 A
demonio e tolgono la paura contraria e gli incanti dei piaceri dagli energumeni[205] pigri, mostrando loro in modo adatto la superiorità estrema dell'essere e della potenza divini, secondo la quale superiorità essi stessi spaventeranno le potenze contrarie e saranno posti a capo della guarigione altrui, in quanto non solo hanno essi, ma possono anche donare agli altri il vigore immutabile, a imitazione di Dio, che proviene dai propri beni, ef-

μεταφοιτήσασιν ἔξιν ἱερὰν ἐντίθενται πρὸς τὸ μὴ αὖθις ὑπὸ κακίας ἁλῶναι, τοὺς δὲ πρὸς τὸ εἶναιπανάγνους ἐνδεεῖς τελέως ἀποκαθαίρουσιν, τοὺς δὲ ἱεροὺς ἄγουσιν ἐπὶ τὰς θείας εἰκόνας καὶ ἐποψίας αὐτῶν καὶ κοινωνίας, ἐστιῶσι δὲ τοὺς
477 B πανιέρους ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἀποπληροῦσαι τὸ ἐνοειδὲς αὐτῶν τοῦ ἑνὸς καὶ ἑνοποιοῦσαι.

4. Τί δέ; Οὐχὶ καὶ τὰς μὴ πάντῃ καθαρὰς ὧν ἤδη μνήμην ἐποιησάμεθα, τάξεις ἀμιγῶς ἀπολύει κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς συνάξεως τρόπον ἡ παροῦσα νῦν ἱερὰ τελετουργία, μόνοις ἐν εἰκόσιν ὁρωμένη τοῖς ἱεροῖς καὶ πρὸς μόνων ἀμέσως τῶν πανιέρων ἱεραρχικαῖς ἀναγωγαῖς ἐποπτευομένη καὶ
477 C ἱερουργουμένη; Ταῦτα μὲν οὖν ἤδη πολλάκις ἡμῖν εἰρημένα περιττόν ἐστιν ὡς οἶμαι τοῖς αὐτοῖς ἐπανακυκλεῖν λόγοις καὶ μὴ πρὸς τὰ ἑξῆς μεταβῆναι τὸν ἱεράρχην ἐνθέως ὁρῶντας ὑπὸ δυοκαίδεκα πτέρυξι περικεκαλυμμένον ἔχοντα τὸ θεῖον μύρον καὶ τὴν παναγεστάτην ἐπ' αὐτῷ τελείωσιν ἱερουργοῦντα.

Λέγωμεν τοίνυν, ὡς ἡ τοῦ μύρου σύνθεσις συναγωγή τίς ἐστιν εὐπνόων ὑλῶν ἐν ἑαυτῇ πλουσίως ἔχουσα ποιότητας εὐόσμους, ἧς οἱ μετασχόντες εὐωδιάζονται κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ ποσοῦ τῆς ἐγγενομένης αὐτοῖς τοῦ εὐώδους μεθέξεως. Πεπείσμεθα δὲ εἶναι τὸν θεαρχικώτατον Ἰησοῦν ὑπερουσίως εὐώδη νοηταῖς διαδόσεσι τὸ νοερὸν ἡμῶν ἀποπληροῦντα θείας ἡδονῆς. Εἰ γὰρ ἡ τῶν αἰσθητῶν εὐωδῶν ἀντίληψις εὐπαθεῖν ποιεῖ καὶ τρέφει σὺν ἡδονῇ πολλῇ τὸ τῶν ὀσφραντῶν ἡμῶν
477 D διακριτικὸν εἴπερ ἀβλαβές τε εἴη καὶ πρὸς τὸ εὐῶδες ἐν συμμετρίᾳ κατάλληλον, ἀναλόγως ἄν τις φαίη καὶ τὰς νοερὰς ἡμῶν δυνάμεις πρὸς τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ὕφεσιν ἀπαραφθάρτως διακειμένας ἐν τῇ τοῦ ἐν ἡμῖν κριτικοῦ φυσικῇ ῥώσει κατὰ τὰ θεουργικὰ μέτρα καὶ τὴν κατάλληλον τοῦ νοὸς πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστροφὴν ἐν ἀντιλήψει τῆς θεαρχικῆς εὐωδίας γίνεσθαι καὶ εὐπαθείας ἱερᾶς πληροῦσθαι καὶ θειοτάτης τροφῆς.
480 A Οὐκοῦν ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις ὡς ἐν μορφώσει τῶν

ficace nei riguardi delle paure contrarie. Riguardo a coloro che sono passati da uno stato peggiore a una intelligenza sacra[206], le letture conferiscono loro una santa disposizione a non essere più presi dal male. Inoltre, perfettamente purificando quelli che hanno bisogno di essere puri in tutto; conducono[207] poi quelli che sono santi verso i simboli divini e verso la contemplazione e comunione con quelli; alimentano quindi i perfetti con le contemplazioni beate e spirituali, riempiendo ciò che è uniforme[208] 477 B
in loro con l'Uno e unificandoli.

4. Ma che? Forse la sacra consacrazione di cui trattiamo ora licenzia senza distinzione gli ordini che non sono perfettamente puri, dei quali abbiamo già fatto menzione, nello stesso modo della riunione, perché tale rito dell'olio è visto solo dai santi nei simboli e può essere contemplato e praticato santamente e senza intermediari solo da coloro che sono in tutto santi mediante l'elevazione alla dignità episcopale? Molte volte abbiamo già detto ciò; è cosa superflua, io credo, ritornarvi sopra con le medesime parole e non passare a ciò che segue, mentre vediamo il vescovo recare il divino unguento avvolto divinamente da dodici ali e mentre opera su di esso la più pura consacrazione. 477 C

Diciamo, dunque, che la composizione dell'unguento è una raccolta di materie profumate che porta con sé abbondantemente qualità odorifere[209] e che profuma tutti quelli che vi partecipano secondo la misura proporzionale della capacità insita in loro di partecipare al profumo. Noi crediamo che il divinissimo Gesù, che è profumato in modo sovrasostanziale, riempie di un divino piacere il nostro spirito mediante distribuzioni spirituali. Infatti, se l'accoglimento dei buoni profumi sensibili produce il piacere e nutre con grande gioia il potere discretivo del nostro olfatto[210], purché sia sano e adatto, secon- 477 D
do giusta misura, a ricevere il profumo, similmente si potrebbe dire che anche le nostre virtù intellettuali e incorruttibili nei riguardi di ogni cedimento verso il peggio, per una forza naturale del nostro giudizio[211], ricevono, secondo la misura dell'azione divina e la conveniente conversione della mente verso Dio, il profumo divino, e sono riempite da un santo pia- 480 A
cere e da un nutrimento divinissimo. Dunque, la formazione simbolica dell'unguento, per quanto la figura può esprimere

ἀμορφώτων αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει τὸν Ἰησοῦν πηγαῖον ὄντα τῶν θείων εὐωδῶν ἀντιλήψεων ὅλβον ἀναλογίαις θεαρχικαῖς εἰς τὰ θεοειδέστατα τῶν νοερῶν ἀναδιδόντα τοὺς θειοτάτους ἀτμούς, ἐφ' οἷς οἱ νόες εὐπαθῶς ἡδόμενοι καὶ τῶν ἱερῶν ἀντιλήψεωνἀποπληρούμενοι τροφῇ νοητῇ χρῶνται τῇ πρὸς τὸ νοερὸν αὐτῶν εἰσδύσει τῶν κατὰ θείαν μέθεξιν εὐωδῶν διαδόσεων.

480 B 5. Ἔστι δὲ ὡς οἶμαι δῆλον, ὅτι ταῖς ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίαις ὡς θειοτέραις ἡ τῆς πηγαίας εὐωδίας ἀνάδοσις ἐγγυτέρα πώς ἐστιν καὶμᾶλλονἑαυτὴνἐκφαίνει καὶ διαδίδωσιν, εἰς τὸ διειδέστατον αὐτῶν καὶ εὐεκτικὸν τῆς κατὰ νοῦν ἀντιληπτικῆς δυνάμεως ἀφθόνως ὑπερβλύζουσα καὶ πολυπλασίως εἰσδυομένη, πρὸς δὲ τὰ τῶν νοερῶν ὑφειμένα καὶ μὴ ὡσαύτως δεκτικὰ τὴν ὑπερτάτην ἀχράντως ἀποκρύψασα θέαν καὶ μέθεξιν ἀναλόγοις τῶν μετεχόντων ἀτμοῖς ἐν συμμετρίᾳ θεαρχικῇ διαδίδοται. Τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὖν ἁγίων οὐσιῶν ἡ τόσον ὑπερκειμένη τῶν Σεραφὶμ τάξις ἐν τῇ τῶν πτερῶν δυοκαιδεκάδι σημαίνεται περὶ τὸν Ἰησοῦν ἑστῶσα καὶ ἱδρυμένη τοῖς μακαριωτάτοις αὐτοῦ θεάμασιν ὡς θεμιτὸν ἐπιβάλλουσα καὶ τῆς νοητῆς
480 C διαδόσεως ἱερῶς ἐν πανάγνοις ὑποδοχαῖς ἀποπληρουμένη καὶ τὴν πολυύμνητον αἰσθητῶς εἰπεῖν ἀσιγήτοις στόμασιν ἀνακράζουσα θεολογίαν. Ἡ γὰρ ἱερὰ τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν γνῶσις ἀκάματός τέ ἐστιν καὶ ἀκατάληκτον ἔχει τὸν θεῖον ἔρωτα κακίας τε ἅμα πάσης ὑπερκεῖται καὶ λήθης, ὅθεν ὡς οἶμαι τὸ τῆς ἀσιγήτου κραυγῆς ὑπαινίσσεται τὴν αἰώνιον αὐτῶν καὶ ἀμετάστατον ἐν συντονίᾳ πάσῃ καὶ εὐχαριστίᾳ τῶν θείων ἐπιστήμην καὶ νόησιν.

480 D 6. Τὰς μὲν οὖν ἀσωμάτους τῶν Σεραφὶμ ἰδιότητας ἐν τοῖς λογίοις αἰσθηταῖς εἰκόσι τῶν νοητῶν ἐκφαντορικαῖς ἱερῶς ἀναγεγραμμένας ἐν τοῖς διακόσμοις τῶν ὑπερουρανίων ἱεραρχιῶν ὡς οἶμαι καλῶς ἐθεασάμεθα καὶ τοῖς σοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ὑπεδείξαμεν. Ὅμως, ἐπειδὴ [καὶ νῦν] οἱ τὸν ἱεράρχην ἱερῶς περιεστῶτες αὐτὴν ἡμῖν ἐκείνην ἀποτυποῦσι τὴν ὑπερτάτην διακόσμησιν, ἐν ἐπιτομῇ καὶ νῦν ἀϋλοτάταις ὄψεσι τὴν θεοειδεστάτην αὐτῶν ἀγλαΐαν ὀψόμεθα.

ciò che è senza figura, ci descrive lo stesso Gesù, che è ricca sorgente dei profumi divini e comunica alle anime più deiformi, secondo i gradi fissati da Dio, le fragranze più divine, grazie alle quali gli spiriti godono soavemente, si riempiono di sentimenti sacri e si nutrono di un alimento intelligibile, a misura che entrano nel loro spirito le donazioni profumate secondo la partecipazione divina[212].

5. Ma è evidente, io credo, che le sostanze superiori a noi, 480 B
in quanto più divine, ricevono in certo modo più da vicino il profumo che emana dalla sorgente, e questo maggiormente si manifesta e si distribuisce, copiosamente inondando e in maniera diversa permeando la parte della loro intellettuale[213] potenza recettiva che è più splendida e adatta a ricevere. Ma, riguardo alle intelligenze inferiori e che non possono riceverlo in ugual misura, essa occulta la suprema visione incontaminata e la partecipazione a quella e, nella misura stabilita da Dio, accorda loro fragranze adatte a coloro che ne partecipano. Così è l'ordine dei Serafini che, collocato tanto al di sopra delle sante sostanze che ci trascendono, viene contraddistinto dalle dodici ali[214] e sta e rimane sempre vicino a Gesù, dedito per quanto è possibile alla contemplazione delle più beate visioni di lui e riempito santamente di una distribuzione intellettuale 480 C
nei purissimi ricettacoli e, per parlare sensibilmente, canta con bocche che mai tacciono una lode di Dio molto celebrata[215]. Infatti, la sacra conoscenza delle intelligenze sovramondane è infaticabile e ha un amore di Dio incessante e supera insieme ogni malizia e ogni oblio[216]. Quindi, io credo, il fatto delle voci che mai tacciono significa la loro scienza e intelligenza[217] eterna e indefettibile riguardo alle cose divine in ogni armoniosa tensione e rendimento di grazie.

6. Abbiamo così considerato bene le proprietà incorporee dei 480 D
Serafini, come le descrivono santamente le Scritture con immagini sensibili rivelatrici delle cose intelligibili, io credo, negli ordini delle gerarchie sovracelesti, e le abbiamo mostrate ai tuoi occhi intellettuali. Ma siccome anche ora i ministri che stanno santamente intorno al vescovo raffigurano per noi quell'ordine supremo, in sintesi anche ora con gli occhi perfettamente immateriali vedremo il loro divinissimo splendore.

481 A **7.** Τὸ μὲν οὖν ἀπειροπρόσωπον αὐτῶν καὶ πολύπουν ἐκφαντορικόν ἐστιν ὡς οἶμαι τῆς πολυθεάμονος αὐτῶν εἰς τὰς θειοτάτας ἐλλάμψεις ἰδιότητος καὶ τῆς ἀεικινήτου καὶ πολυπόρου τῶν θείων ἀγαθῶν νοήσεως· τὴν δὲ τῶν πτερῶν ὡς τὰ λόγιά φησιν ἐξαπλῆν θέσιν οὐκ ἀριθμὸν ἱερὸνεμφαίνειν οἶομαι κατὰ τὸ δόξαν ἑτέροις, ἀλλ' ὅτι τῆς περὶ θεὸν ὑπερτάτης οὐσίας καὶ τάξεως ἀναγωγικὰ καὶ ἀπόλυτα παντελῶς ἐστι καὶ ὑπερκόσμια τὰ πρῶτα καὶ μέσα καὶ τελευταῖα τῶν νοερῶν αὐτῆς καὶ θεοειδῶν δυνάμεων. Ὅθεν ἡ τῶν λογίων ἱερωτάτη σοφία τὴν τῶν πτερῶν διάπλασιν ἱερογραφοῦσα περὶ τὰ πρόσωπα καὶ τὰ μέσα καὶ τοὺς πόδας αὐτῶν ἐντίθησι τὰ πτερὰ τὸ καθόλου πτερωτὸν αὐτῶν αἰνισσομένη καὶ παντοδαπὸν τῆς ἐπὶ τὸ ὄντως ὂν ἀναγωγικῆς δυνάμεως.

481 B **8.** Εἰ δὲ τὰ πρόσωπα καὶ τοὺς πόδας καλύπτουσι καὶ μόνοις πέτανται μέσοις πτεροῖς, ἐννόησον ἱερῶς ὅτι τοσοῦτον ἐξῃρημένη τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν ἡ τάξις εὐλαβής ἐστι περὶ τὰ τῶν νοήσεων αὐτῆς ὑψηλότερα καὶ βαθύτερα καὶ μέσοις πτεροῖς ἐν συμμετρίᾳ πρὸς θεοπτίαν ἀνάγεται τοῖς θείοις ζυγοῖς ὑποτιθεῖσα τὴν οἰκείαν ζωὴν καὶ πρὸς αὐτῶν ἱερῶς εὐθετουμένη πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἐπιγνωμοσύνην.

481 C **9.** Τὸ δὲ τοῖς λογίοις εἰρημένον ὡς «Ἑκέκραγον ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον» ἐκεῖνο οἶμαι δηλοῦν ὅτι τῶν θεοπτικῶν αὐτῶν νοήσεων ἀλλήλοις ἀφθόνως μεταδιδόασιν. Καὶ τοῦτο δὲ ἱερᾶς ἀξιώσωμεν μνήμης ὡς ἡ τῶν λογίων Ἑβραία φωνὴ κατ' ἐμφατικὴν ἐπωνυμίαν καλεῖ τὰς ἁγιωτάτας τῶν Σεραφὶμ οὐσίας ἐκ τοῦ κατὰ θείαν καὶ ἀεικίνητον ζωὴν διαπύρου καὶ ὑπερζέοντος.

10. Εἴπερ οὖν, ὡς οἱ τὰ Ἑβραίων ἀφερμηνεύσαντές φασιν, οἱ θειότατοι Σεραφὶμ ἐμπρησταὶ καὶ θερμαίνοντες ὑπὸ τῆς θεολογίας ὠνομάσθησαν ἐκφαντορικῷ τῆς οὐσιώδους
481 D αὐτῶν ἕξεως ὀνόματι, τοῦ θείου μύρου κατὰ συμβολικὴν εἰκονογραφίαν ἀνακινητικὰς ἔχουσι δυνάμεις εἰς ἔκφανσιν αὐτὸ καὶ δραστικωτέρων ἀτμῶν διάδοσιν ἐκκαλουμένας. Ἡ γὰρ ὑπὲρ νοῦν εὐώδης οὐσία πρὸς τῶν διαπύρων καὶ καθαρωτάτων νοῶν εἰς ἔκφανσιν ἀνακινεῖσθαι φιλεῖ καὶ τὰς θειοτάτας αὐτῆς ἐπιπνοίας ἐν πανολβίαις διαδόσεσι δωρεῖται τοῖς οὕτως αὐτὴν ὑπερκοσμίως ἐκκαλουμένοις.

7. Il numero infinito dei loro volti e la gran quantità dei pie- 481 A
di[218] io credo che simboleggino la loro proprietà di ben vedere le più divine illuminazioni e la loro scienza sempre in movimento e molto penetrante dei beni divini. Io non credo, come altri pensano, che la posizione sestupla delle loro ali, come dice la Scrittura, indichi un numero sacro, ma che le prime, le mediane e le ultime potenze degli esseri e degli ordini più sublimi tendono verso l'alto e sono completamente libere e sovramondane[219]. Perciò la sapienza santissima della Scrittura, descrivendo santamente la formazione delle ali, le pone nella parte superiore del corpo, in quella mediana e nei piedi, per significare che sono in tutto alati e hanno la possibilità amplissima di elevarsi verso Colui che veramente è[220].

8. Perciò, se velano i volti e i piedi e volano soltanto con le ali di 481 B
mezzo, devi intendere in maniera santa che l'ordine delle sostanze più alte, così elevato, è pieno di circospezione nei riguardi delle cose più alte e più profonde dei suoi pensieri, e con le ali di mezzo vengono elevati moderatamente alla contemplazione di Dio, in quanto sottomette ai gioghi divini la sua propria vita e si lascia così piamente condurre verso la conoscenza di se stesso[221].

9. Inoltre, ciò che è detto nella Scrittura, ossia che *gridava* 481 C
l'uno nei riguardi dell'altro[222], io credo che significhi che essi si comunicano, reciprocamente e senza invidia alcuna, i loro pensieri circa la contemplazione di Dio. E poi dobbiamo stimare degno di santo ricordo che la voce ebraica delle Scritture, secondo una denominazione significativa, denomina le sostanze santissime dei Serafini in base all'ardore e al fervore della vita divina e immutabile.

10. Se dunque, come dicono gli interpreti dei nomi ebraici, i divinissimi Serafini sono stati chiamati dalla Scrittura «capaci d'infiammare e di riscaldare»[223], con un nome che manifesta la loro qualità sostanziale[224], essi hanno, secondo una iconografia simbolica, i poteri che muovono il divino unguento eccitandolo 481 D
a manifestarsi e a spandere i suoi profumi più efficaci. Infatti, la sostanza olezzante al di sopra di ogni comprensione ama essere invitata a rivelarsi dalle intelligenze ignee e purissime e dona con distribuzioni ricchissime le sue divinissime ispirazioni a quelli che la invitano così in modo sovramondano.

484 A Οὐκοῦν ἡ θειοτάτη τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν τάξις οὐκ ἠγνόηκε τὸν θεαρχικώτατον Ἰησοῦν εἰς τὸ ἁγιάζεσθαι κατεληλυθότα, νοεῖ δὲ αὐτὸν ἱερῶς ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἑαυτὸν ὑφέντα διὰ θείαν καὶ ἄρρητον ἀγαθότητα, καὶ πρὸς τοῦ πατρὸς ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ πνεύματος ἀνθρωποπρεπῶς ἁγιαζόμενον ὁρῶσα τὴν οἰκείαν οἶδεν ἀρχήν, ἐν οἷς ἂν θεαρχικῶς δρᾷ, τὸ κατ' οὐσίαν ἀναλλοίωτον ἔχουσαν. Ὅθεν ἡ τῶν ἱερῶν συμβόλων παράδοσις ἁγιαζομένῳ τῷ θείῳ μύρῳ τοὺς Σεραφὶμ περίστησιν ἀπαράλλακτον εἰδυῖα καὶ διαγράφουσα τὸν Χριστὸν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ὁλικῇ πρὸς ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσει. Καὶ προσέτι τὸ θειότερον, ὅτι τῷ θείῳ μύρῳ χρῆται πρὸς παντὸς ἱεροῦ τελεσιουργίαν ἐναργῶς ὑποδεικνῦσα κατὰ τὸ λόγιον ἁγιάζοντα τὸν ἁγιαζόμενον ὡς ἀεὶ ταὐτὸν ὄντα ἑαυτῷ κατὰ πᾶσαν τὴν θεαρχικὴν ἀγαθουργίαν.

484 B Διὸ καὶ τῆς ἱερᾶς θεογενεσίας ἡ τελεσιουργὸς δωρεὰ καὶ χάρις ἐν ταῖς τοῦ μύρου τελεῖται θειοτάταις τελειώσεσιν. Ὅθεν ὡς οἶμαι καὶ τῷ καθαρτικῷ βαπτιστηρίῳ τὸ μύρον ἐν σταυροειδέσι βολαῖς ἐπιχέων ὁ ἱεράρχης ὑπ' ὄψιν ἄγει τοῖς θεωρητικοῖς ὀφθαλμοῖς ἄχρις καὶ αὐτοῦ ‹τοῦ› θανάτου διὰ σταυροῦ τὸν Ἰησοῦν ὑπὲρ τῆς ἡμῶν θεογενεσίας καταδυόμενον αὐτῇ τῇ θείᾳ καὶ ἀκρατήτῳ καθόδῳ τοὺς εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ κατὰ τὸ κρύφιον λόγιον βαπτιζομένους ἐκ τῆς τοῦ φθοροποιοῦ θανάτου παλαιᾶς καταπόσεως ἀγαθοπρεπῶς ἀνασπῶντα καὶ ἀνακαινίζοντα πρὸς ἔνθεον καὶ αἰώνιον ὕπαρξιν.

484 C **11.** Ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτῷ τῷ τελεσθέντι τὴν ἱερωτάτην τῆς θεογενεσίας τελετὴν τὴν τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησιν ἡ τοῦ μύρου δωρεῖται τελειωτικὴ χρῖσις ὑποτυπούσης ὡς οἶμαι τῆς ἱερᾶς τῶν συμβόλων εἰκονογραφίας ὑπ' αὐτοῦ τοῦ δι' ἡμᾶς ἀνθρωποπρεπῶς τῷ θεαρχικῷ πνεύματι καθαγιασθέντος ἀναλλοιώτῳ τῆς οὐσιώδους θεότητος ἕξει τὸ θειότατον πνεῦμα χορηγούμενον.

12. Καὶ τοῦτο δὲ ἱεραρχικῶς ἐννόησον, ὅτι καὶ τοῦ θείου θυσιαστηρίου τὴν ἱερὰν τελείωσιν ἡ τῶν ἁγιωτάτων τελετῶν θεσμοθεσία ταῖς τοῦ ἱερωτάτου μύρου τελετουργεῖ παναγέσιν ἐπιχύσεσιν. Ἔστι δὲ ὑπερουράνιος καὶ ὑπερούσιος ἡ
484 D θεουργία, πάσης τῆς θεουργικῆς ἡμῶν ἁγιαστείας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ τελεσιουργὸς δύναμις. Εἰ γάρ ἐστι τὸ θειότατον

Allora l'ordine divinissimo delle sostanze sovracelesti non ha ignorato che il divinissimo Gesù è disceso in basso per essere santificato[225] e intuisce che egli, a causa della sua bontà divina 484 A
e ineffabile, si è santamente sottoposto alla nostra condizione, e vedendo che Gesù è stato santificato come si conviene a un uomo dal Padre, da se stesso e dallo Spirito, egli sa che il suo proprio principio rimane invariato nella sostanza, quando opera come Dio[226]. Perciò la tradizione dei sacri simboli pone vicino al divino unguento santificato i Serafini, in quanto conosce e illustra che il Cristo è immutabile[227] nella sua vera incarnazione a nostra completa immagine. E, cosa ancor più divina, sa che usa il divino unguento per l'operazione di qualsiasi atto sacro, mostrando chiaramente, secondo la Scrittura, che può santificare colui che è santificato[228], in quanto rimane sempre identico a se stesso in tutta la sua divina operazione di bene.

Perciò il dono e la grazia che perfezionano la sacra nascita in 484 B
Dio si compiono nelle divinissime consacrazioni dell'unguento. Per questa ragione, io credo, il vescovo, che versa nel battistero purificatore l'unguento formando delle figure di croce[229], pone davanti agli occhi contemplativi Gesù che si abbassa fino alla morte in croce per rigenerarci in Dio[230], benignamente elevando, grazie a questo abbassamento divino e invincibile[231], coloro che sono battezzati nella sua morte[232], secondo l'espressione misteriosa della Scrittura, dall'antico inghiottimento della morte corruttrice e rinnovandoli verso l'esistenza divina e eterna.

11 Inoltre, a colui che è stato iniziato al santissimo mistero 484 C
della nascita in Dio l'unzione perfettiva dell'unguento dona l'effusione dello Spirito divino[233], poiché, io credo, la sacra descrizione dei simboli indica in figura che lo Spirito divino viene elargito[234] a colui che è stato santificato in favore nostro, come conviene a un uomo[235], mediante lo Spirito Santo, mantenendo immutate le condizioni[236] della sua sostanziale divinità.

12. Considera poi anche, secondo l'ordinamento gerarchico, che la santa consacrazione del divino altare è compiuta, in base alle norme dei riti più santi, mediante le purissime effusioni del santissimo unguento. È sovraceleste e soprasostanziale questa 484 D
operazione divina, principio, sostanza e potenza perfettiva di tutta la nostra santificazione a operazione di Dio. Se, infatti, il

ἡμῶν θυσιαστήριον Ἰησοῦς, ἡ θεαρχικὴ τῶν θείων νοῶν ἀφιέρωσις, ἐν ᾧ, κατὰ τὸ λόγιον, ἀφιερούμενοι καὶ μυστικῶς ὁλοκαυτούμενοι τὴν προσαγωγὴν ἔχομεν, ὑπερκοσμίοις
485 A ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσωμεν αὐτὸ τὸ θειότατον θυσιαστήριον, ἐν ᾧ τὰ τελούμενα τελεῖται καὶ ἁγιάζεται, πρὸς αὐτοῦ τοῦ θειοτάτου μύρου τελούμενον. Ἁγιάζει γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ὁ παναγιώτατος Ἰησοῦς καὶ πάσης ἡμᾶς ἁγιαστείας ἀποπληροῖ τῶν ἐπ' αὐτῷ τελουμένων οἰκονομικῶς εἰς ἡμᾶς ὡς θεογεννήτους λοιπὸν ἁγαθουργικῶς διαβαινόντων. Ὅθεν ὡς οἶμαι κατὰ νοῦν ἱεραρχικὸν θεοπαραδότως οἱ θεῖοι τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας καθηγεμόνες τὴν πάνσεμνον ταύτην ἱερουργίαν μύρου τελετὴν ἐκ τοῦ τελουμένου πραγματικῶς ὀνομάζουσιν, ὡς ἄν τις φαίη θεοῦ τελετήν, ἑκατέρῳ νῷ τὴν θείαν αὐτῆς τελετουργίαν ὑμνοῦντες. Ἔστι γὰρ αὐτοῦ τελετὴ καὶ τὸ δι' ἡμᾶς ἀνθρωποπρεπῶς ἁγιάζεσθαι καὶ τὸ θεουργικῶς ἅπαντα τελεῖν καὶ ἁγιάζειν τὰ τελούμενα.

485 B Τὸ δὲ ἱερὸν τῆς τῶν θεολήπτων προφητῶν ἐπιπνοίας μελῴδημά φασιν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες τὸ αἶνος θεοῦ δηλοῦν ἢ τὸ «Αἰνεῖτε τὸν κύριον». Ἁπάσης οὖν ἱερᾶς θεοφανείας καὶ θεουργίας ἐν τῇ ποικίλῃ συνθέσει τῶν ἱεραρχικῶν συμβόλων ἱερογραφουμένης οὐκ ἀνάρμοστόν ἐστι μεμνῆσθαι τῆς θεοκινήτου τῶν προφητῶν ὑμνολογίας. Διδάσκει γὰρ εὐαγῶς τε ἅμα καὶ ἱεροπρεπῶς αἴνων ἱερῶν ἀξίας εἶναι τὰς θεαρχικὰς ἁγαθουργίας.

divinissimo nostro altare è Gesù[237], consacrazione divina delle intelligenze divine, in cui, secondo la Scrittura, santificati e consumati[238] in un mistico olocausto, vi possiamo accedere con occhi sovramondani[239], vedremo che lo stesso divinissimo altare, nel quale si consacrano e si santificano le cose che devono essere consacrate, è consacrato dallo stesso divinissimo unguento. Infatti il santissimo Gesù santifica se stesso in favor nostro e ci riempie di ogni santificazione, mentre le cose da lui santificate 485 A
passano poi beneficamente a noi in quanto generati da Dio, per sua disposizione. Perciò, io credo, secondo un senso gerarchico tramandato da Dio, i divini moderatori della nostra gerarchia chiamano consacrazione questa venerabilissima operazione dell'unguento, grazie a colui che è veramente consacrato, come se si dicesse «consacrazione di Dio» e si celebrasse questo rito divino in doppio senso; poiché la sua consacrazione significa sia il fatto che egli si è santificato per noi in quanto uomo, sia che divinamente consacra e santifica tutte le cose che devono essere consacrate.

Quanto al sacro cantico che fu rivelato ai profeti ispirati da Dio, quelli che conoscono l'ebraico dicono che esso significa 485 B
«lode di Dio» oppure «lodate il Signore». Dal momento che è stata descritta tutta la sacra manifestazione e operazione divina nella varia composizione dei simboli gerarchici, non è sconveniente ricordare l'inno ispirato da Dio ai profeti. C'insegna, infatti, religiosamente e insieme santamente, che i benefici di Dio sono degni delle sacre lodi.

V

500 D **1.** Αὕτη μὲν ἡ θειοτάτη τοῦ μύρου τελετουργία. Καιρὸς δ' ἂν εἴη μετὰ τὰς θείας ἱερουργίας αὐτὰς ἐκθέσθαι τὰς ἱερατικὰς τάξεις τε καὶ ἀποκληρώσεις δυνάμεις τε αὐτῶν καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεις καὶ τὴν ὑπ' αὐτὰς τριάδα τῶν ὑποβεβηκυιῶν τάξεων, ὅπως ἂν ἀποδειχθείη τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἡ διακόσμησις τὸ μὲν ἄτακτον καὶ ἀκόσμητον καὶ συμπεφορημένον ἀμιγῶς ἀποδιαστέλλουσα καὶ ἀποκληροῦσα, τὸ κόσμιον δὲ καὶ τεταγμένον καὶ εὐσταθὲς ἐν ταῖς κατ' αὐτὴν ἀναφαίνουσα τῶν ἱερῶν τάξεων ἀναλογίαις.

501 A Καὶ τὴν μὲν ἁπάσης ἱεραρχίας τριαδικὴν διαίρεσιν ἐν ταῖς ἤδη παρ' ἡμῶν ὑμνημέναις ἱεραρχίαις ὡς οἶμαι καλῶς ἐξεθέμεθα φήσαντες, ὡς ἡ καθ' ἡμᾶς ἱερὰ παράδοσις ἔχει, πᾶσαν ἱεραρχικὴν πραγματείαν εἰς τὰς ὁσιωτάτας τελετὰς διαιρεῖσθαι καὶ τοὺς ἐνθέους αὐτῶν ἐπιστήμονας καὶ μύστας καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἱερῶς τελουμένους.

2. Οὐκοῦν ἡ μὲν ἁγιωτάτη τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἱεραρχία τελετὴν μὲν ἔχει τὴν κατὰ δύναμιν οἰκείαν θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀϋλοτάτην νόησιν καὶ τὴν τοῦ θεοειδοῦς ὁλόκληρον καὶ ὡς ἐφικτὸν θεομίμητον ἕξιν, φωταγωγοὺς δὲ καὶ πρὸς τὴν ἱερὰν ταύτην τελείωσιν ἡγεμόνας τὰς περὶ
501 B θεὸν πρωτίστας οὐσίας. Αὗται γὰρ εἰς τὰς ὑποβεβηκυίας ἱερὰς τάξεις ἀγαθοειδῶς καὶ ἀναλόγως διαπορθμεύουσι τὰς δωρουμένας αὐταῖς ἀεὶ θεουργικὰς γνώσεις ὑπὸ τῆς αὐτοτελοῦς καὶ σοφοποιοῦ τῶν θείων νοῶν θεαρχίας. Αἱ δὲ τῶν πρώτων οὐσιῶν ὑφειμέναι διακοσμήσεις ὡς δι' ἐκείνων ἱερῶς ἀναγόμεναι πρὸς τὴν θεουργὸν τῆς θεαρχίας ἔλλαμψιν αἱ τελούμεναι τάξεις εἰσί τε καὶ ἀληθῶς ὀνομάζονται.

Μετ' ἐκείνην δὲ τὴν οὐρανίαν καὶ ὑπερκόσμιον ἱεραρχίαν εἰς τὰ καθ' ἡμᾶς ἀγαθουργικῶς ἡ θεαρχία τὰς ἱερωτάτας αὐτῆς δωρεὰς προφέρουσα νηπίοις μὲν οὖσι κατὰ τὸ λόγιον ἐδωρήσατο τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν ἀμυδραῖς τῶν ἀληθῶν εἰκόσι καὶ πορρωτάτοις τῶν ἀρχετύπων ἀπεικονίσμασι καὶ δυσθεωρήτοις αἰνίγμασι καὶ τύποις οὐκ εὐδιάκριτον ἔχουσι

CAPITOLO V[240]

I. Le ordinazioni sacerdotali

1. L'operazione divinissima e perfetta dell'unguento è stata così trattata. Ora è tempo, dopo aver parlato delle sacre azioni, di esporre gli ordini stessi sacerdotali e le loro ripartizioni[241], i loro poteri, le loro operazioni e ordinazioni[242] e i tre gradi degli ordini inferiori a loro. In tal modo si potrebbe far vedere la disposizione della nostra gerarchia, che distingue chiaramente e respinge ciò che è sregolato, disordinato e confuso, mentre mostra nei rapporti proporzionati dei suoi santi ordini ciò che è ordinato, ben composto e stabile. La divisione triadica di tutta la gerarchia noi l'abbiamo già bene esposta, io credo, nelle gerarchie celebrate da noi quando abbiamo detto che, secondo la nostra santa tradizione, ogni ministero gerarchico si suddivide in divinissime iniziazioni, in uomini di Dio che le conoscono e che le impartiscono, e infine in coloro che sono iniziati santamente da questi ultimi. 500 D 501 A

2. Dunque, la santissima gerarchia delle sostanze sovracelesti ha come iniziazione la conoscenza – del tutto immateriale, secondo la virtù di ciascuno – di Dio e delle cose divine e la più grande somiglianza con Dio e la più grande imitazione di lui, per quanto è possibile; essa ha per iniziatori e per maestri in questa divina iniziazione le sostanze più vicine a Dio[243]. Queste, infatti, diffondono benignamente e per gradi nei santi ordini inferiori le conoscenze di Dio che vengono loro continuamente elargite da parte di Dio, in sé perfetto e che dona la saggezza alle intelligenze divine. Gli ordini soggetti ai primi, in quanto santamente vengono elevati da quelli alla divina illuminazione della Tearchia, sono gli ordini perfetti e veramente così sono chiamati. 501 B

Dopo quella gerarchia celeste e sovramondana, Dio, facendo venire benignamente fino a noi i suoi doni più santi, ha dato a noi fanciulli[244], come dice la Scrittura, la gerarchia legale, con immagini oscure della verità e rappresentazioni molto lontane dai modelli e con enigmi difficili da penetrare e con figure che contengono in sé una contemplazione occulta difficile a com-

501 C τὴν ἐγκεκαλυμμένην αὐτοῖς θεωρίαν ἀνάλογον φῶς ὡς ἀσθενέσιν ὄψεσιν ἀβλαβῶς ἐπιλάμψασα. Ταύτῃ δὲ τῇ κατὰ νόμον ἱεραρχίᾳ τελετὴ μὲν ἡ πρὸς τὴν πνευματικὴν λατρείαν ἀναγωγή, χειραγωγοὶ δὲ πρὸς ταύτην οἱ τὴν ἁγίαν ἐκείνην σκηνὴν ὑπὸ Μωϋσέως ἱερῶς μυηθέντες τοῦ πρώτου τῶν κατὰ νόμον ἱεραρχῶν μύστου καὶ ἡγεμόνος, πρὸς ἣν ἱερὰν σκηνὴν εἰσαγωγικῶς ἱερογραφῶν τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν εἰκόνα τύπου δειχθέντος αὐτῷ κατὰ τὸ Σίναιον ὄρος ἐκάλει πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον ἱερουργούμενα, τελούμενοι δὲ οἱ πρὸς τῶν νομικῶν συμβόλων ἀναλόγως ἐπὶ τελεωτέραν μύησιν ἀναγόμενοι.

Τὴν τελεωτέραν δὲ μύησιν ἡ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν φησὶν ἀποπλήρωσιν αὐτὴν ἐκείνης ἀποκαλοῦσα καὶ ἱερὰν λῆξιν. Ἔστι δὲ καὶ οὐρανία καὶ νομικὴ κοινωνικῶς
501 D τῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβανομένη, τῇ μὲν κοινωνοῦσα ταῖς νοεραῖς θεωρίαις, τῇ δὲ ὅτι καὶ συμβόλοις αἰσθητοῖς ποι κίλλεται καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται. Τὸ τρισσὸν δὲ ὡσαύτως ἔχει τῆς ἱεραρχικῆς διαιρέσεως εἰς τὰς ἁγιωτάτας τῶν τελετῶν ἱερουργίας διαιρουμένη καὶ τοὺς θεοειδεῖς τῶν ἱερῶν ὑπηρέτας καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἀναλόγως ἐπὶ τὰ ἱερὰ προσαγομένους. Ἑκάστη δὲ τῶν τριῶν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας διαιρέσεων ἀκολούθως τῇ νομικῇ
504 A καὶ τῇ θειοτέρᾳ τῶν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίᾳ πρώτη καὶ μέση καὶ τελευταία τάττεται δυνάμει τῆς τε ἱεροπρεποῦς ἀναλογίας προμηθουμένη καὶ τῆς ἁπάντων εὐκόσμου καὶ κατὰ τάξιν ἐναρμονίου καὶ συνδετικῆς κοινωνίας.

3. Ἡ μὲν οὖν ἁγιωτάτη τῶν τελετῶν ἱερουργία πρώτην μὲν ἔχει θεοειδῆ δύναμιν τὴν ἱερὰν τῶν ἀτελέστων κάθαρσιν, μέσην δὲ τὴν τῶν καθαρθέντων φωτιστικὴν μύησιν, ἐσχάτην δὲ καὶ τῶν προτέρων συγκεφαλαιωτικὴν τὴν τῶν μυηθέντων ἐν ἐπιστήμῃ τῶν οἰκείων μυήσεων τελείωσιν. Ἡ δὲ τῶν ἱερουργῶν διακόσμησις ἐν μὲν τῇ δυνάμει τῇ πρώτῃ διὰ τῶν τελετῶν ἀποκαθαίρει τοὺς ἀτελέστους, ἐν τῇ μέσῃ δὲ φωταγωγεῖ τοὺς καθαρθέντας, ἐν ἐσχάτῃ δὲ καὶ ἀκροτάτῃ τῶν ἱερουργῶν δυνάμεων ἀποτελειοῖ τοὺς τῷ θείῳ φωτὶ κεκοινωνηκότας
504 B ἐν ταῖς τῶν θεωρηθεισῶν ἐλλάμψεων ἐπιστημονικαῖς τελειώσεσιν. Ἡ δὲ τῶν τελουμένων δύναμις ἡ πρώτη μέν ἐστιν ἡ καθαιρομένη, μέση δὲ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἡ φωτιζομένη καί

prendersi, facendo risplendere senza danno una luce misurata davanti agli occhi deboli. In questa gerarchia legale, l'iniziazione era la guida al culto spirituale; iniziatori erano quelli santamente istruiti da Mosè riguardo a quel santo tabernacolo, da quel Mosè che è il primo maestro e la guida dei pontefici della Legge. Descrivendo la sacra gerarchia legale, in riferimento a quel santo Tabernacolo, egli chiamava tutte le cose, compiute santamente secondo la Legge, immagine della forma mostrata a lui sul monte Sinai[245]. Iniziati, poi, erano coloro che venivano elevati per gradi dai simboli della Legge verso la dottrina più perfetta. 501 C

La Sacra Scrittura chiama la nostra gerarchia iniziazione più perfetta, definendola pienezza e sacro complemento della prima[246]. È celeste e legale e partecipa per la sua posizione mediana in maniera comune alle due parti estreme: con l'una comunica per mezzo di contemplazioni intellettuali, con l'altra per il fatto che è ornata di simboli sensibili a opera dei quali è santamente elevata a Dio[247]. Secondo la divisione gerarchica, comprende tre parti: è divisa nelle santissime consacrazioni dei misteri, nei divini ministri delle cose sacre e in quelli che sono guidati da costoro gradualmente verso le cose sacre. Ciascuna delle tre parti della nostra gerarchia, in modo conforme alla divisione legale e più divina della gerarchia stessa, è composta di un principio, di un mezzo e di una fine: essa, infatti, è provvista della virtù di una sacra analogia e di una comunione con tutte le cose bene ordinate e secondo l'ordine di una comunanza armonica capace di legare. 501 D 504 A

3. Dunque, la santissima operazione dei misteri ha come prima efficacia divina la sacra purificazione dei profani, come seconda la dottrina illuminativa dei purificati, come ultima a completamento delle precedenti la perfezione degli iniziati nella scienza delle dottrine loro proprie. La disposizione degli iniziatori nella prima potenza purifica i profani mediante le iniziazioni, nella seconda illumina i purificati, nella terza e somma delle potenze operative perfeziona coloro che hanno già partecipato alla luce divina nelle perfezioni dottrinali delle luci contemplate[248]. La potenza di quelli che vengono iniziati è in primo luogo purificata, poi, dopo la purificazione, è illuminata e resa atta a 504 B

τινων ἱερῶν θεωρητική, τελευταία δὲ καὶ θειοτέρα τῶν ἄλλων ἡ τῶν ἱερῶν φωτισμῶν ὧν ἐγεγόνει θεωρός, ἐλλαμπομένη τὴν τελειωτικὴν ἐπιστήμην.

Τῆς μὲν οὖν ἁγίας τῶν τελετῶν ἱερουργίας ἡ τρισσὴ δύναμις ὕμνηται τῆς μὲν ἱερᾶς θεογενεσίας ἐκ τῶν λογίων
504 C ἀποδειχθείσης καθάρσεως καὶ φωτιστικῆς ἐλλάμψεως, τῆς συνάξεως δὲ καὶ τῆς τοῦ μύρου τελετῆς τελειωτικῆς τῶν θεουργιῶν γνώσεως καὶ ἐπιστήμης, δι' ἧς ἱερῶς ἡ πρὸς τὴν θεαρχίαν ἑνοποιὸς ἀναγωγὴ καὶ μακαριωτάτη κοινωνία τελεσιουργεῖται. Νῦν δὲ τὴν ἱερατικὴν διακόσμησιν ἐξῆς ἀφηγητέον εἰς καθαρτικὴν καὶ φωτιστικὴν καὶ τελειωτικὴν εὐταξίαν διαιρουμένην.

4. Θεσμὸς μὲν οὗτός ἐστι τῆς θεαρχίας ὁ πανίερος τὸ διὰ τῶν πρώτωντὰ δεύτερα πρὸς τὸ θειότατον αὐτῆς ἀνάγεσθαι φέγγος.
504 D Ἢ οὐχὶ καὶ τὰς αἰσθητὰς τῶν στοιχείων οὐσίας ὁρῶμεν εἰς τὰ μᾶλλον αὐταῖς συγγενέστερα πρῶτον ἰούσας καὶ δι' ἐκείνων ἐφ' ἕτερα τὴν οἰκείαν διϊεῖσας ἐνέργειαν; Εἰκότως οὖν ἡ πάσης ἀοράτου καὶ ὁρατῆς εὐκοσμίας ἀρχὴ καὶ ἵδρυσις εἰς τοὺς θεοειδεστέρους πρώτως ἐνδίδωσι τὰς θεουργικὰς ἀκτῖνας ἰέναι καὶ δι' ἐκείνων ὡς διειδεστέρων νοῶν καὶ πρὸς μετοχὴν φωτὸς καὶ μετάδοσιν οἰκείως ἐχόντων εἰς τοὺς ὑφειμένους ἀναλόγως αὐτοῖς ἐλλάμπει καὶ ἐπιφαίνεται. Τούτων οὖν
505 A ἐστι τῶν πρώτως θεοπτικῶν τὸ τοῖς δευτέροις ἀφθόνως ἐν συμμετρίᾳ τῇ κατ' αὐτοὺς ὑποδεῖξαι τὰ πρὸς αὐτῶν ἱερῶς ἐποπτευθέντα θεῖα θεάματα, καὶ τὸ μυῆσαι τὰ ἱεραρχικὰ τῶν μετ' ἐπιστήμης τελειωτικῆς τὰ θεῖα τῆς κατ' αὐτοὺς ἱεραρχίας ἅπαντα καλῶς μυηθέντων καὶ τὴν τελεσιουργὸν τοῦ μυῆσαι δύναμιν προσειληφότων, καὶ τὸ μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν τὰ ἱερὰ τῶν ἐπιστημονικῶς καὶ ὁλοκλήρως μετασχόντων τῆς ἱερατικῆς τελειώσεως.

5. Οὐκοῦν ἡ θεία τῶν ἱεραρχῶν τάξις πρώτη μέν ἐστι τῶν θεοπτικῶν τάξεων, ἀκροτάτη δὲ καὶ ἐσχάτη πάλιν ἡ αὐτή. Καὶ γὰρ εἰς αὐτὴν ἀποτελευτᾷ καὶ ἀποπληροῦται πᾶσα τῆς καθ'
505 B ἡμᾶς ἱεραρχίας ἡ διακόσμησις. Ὡς γὰρ ἅπασαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀποπεραιουμένην, οὕτως ἑκάστην εἰς τὸν οἰκεῖον ἔνθεον ἱεράρχην. Ἡ δὲ τῆς ἱεραρχικῆς τάξεως δύναμις ἐν πάσαις χωρεῖ ταῖς ἱεραῖς ὁλότησι καὶ διὰ πασῶν

contemplare certe cose sacre; infine, ciò che è ancor più divino delle altre cose, viene illuminata riguardo alla scienza perfettiva delle sacre illuminazioni di cui l'adepto è stato contemplatore.

Abbiamo dunque già inneggiato alla triplice potenza legata alla celebrazione dei sacramenti: abbiamo dimostrato secondo le Scritture che la sacra nascita divina è una purificazione e una illuminazione splendida. La riunione e il rito dell'unguento sono una cognizione e una scienza perfetta delle operazioni di- 504 C
vine mediante la quale si compiono l'elevamento unificante verso la Tearchia e la beatissima comunione; ora, invece, dobbiamo spiegare conseguentemente che l'ordine sacerdotale è diviso in un ordine purgativo, illuminativo e perfettivo.

4. Questa è la santissima legge della Tearchia: mediante i primi, anche i secondi saranno elevati verso la sua divinissima luce. Non vediamo forse che anche le sostanze sensibili degli elementi vanno anzitutto verso gli esseri a loro più vicini e mediante quelli esercitano la loro azione sugli altri?[249] Naturalmente, dunque, il principio e la collocazione di tutto l'ordine invisibile 504 D
e visibile fa sì che i suoi raggi divini giungano sugli esseri che più assomigliano a Dio e, mediante quelli, come a opera di spiriti più trasparenti, adatti a ricevere e a trasmettere la luce, illumina e risplende su quelli inferiori in misura proporzionata a loro. È dovere di questi che vedono Dio più da vicino[250] mostrare abbondantemente ai secondi, nella misura adatta a loro, gli spettacoli divini che essi hanno contemplato devotamente, e insegnare le cose relative alla gerarchia è dovere di coloro che 505 A
sono stati iniziati con una scienza perfetta ottimamente in tutte le cose divine del loro grado gerarchico, e iniziare è dovere di quelli che hanno ricevuto la virtù perfetta. Il fatto poi, di tramandare secondo il merito le cose sacre è proprio di coloro che partecipano conoscitivamente e totalmente alla perfezione sacerdotale.

5. Così il divino ordine dei vescovi è il primo degli ordini che contemplano Dio, è il più alto e anche l'ultimo. Infatti, in lui termina e si perfeziona tutto l'ordine della nostra gerarchia. Come, infatti, noi vediamo che tutta la gerarchia termina in Gesù, così 505 B
ciascuna termina nel proprio capo divino. La potenza dell'ordine episcopale avanza entro tutte le sacre totalità e attraverso

τῶν ἱερῶν τάξεων ἐνεργεῖ τὰ τῆς οἰκείας ἱεραρχίας μυστήρια. Ἐκκρίτως δὲ αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς τάξεις εἰς αὐτουργίαν ὁ θεῖος θεσμὸς ἀπονενέμηκε τὰς θειοτέρας ἱερουργίας· αὗται δέ εἰσιν αἱ τελεσιουργοὶ τῆς θεαρχικῆς δυνάμεως εἰκόνες ἀποτελειοῦσαι πάντα τὰ θειότατα σύμβολα καὶ πάσας τὰς ἱερὰς διακοσμήσεις. Εἰ γὰρ καὶ πρὸς τῶν ἱερέων τελοῦνταί τινα τῶν σεβασμίων συμβόλων, ἀλλ' οὔποτε τὴν ἱερὰν θεογενεσίαν ὁ ἱερεὺς ἐνεργήσει τοῦ θειοτάτου μύρου χωρὶς οὐδὲ τὰ τῆς θείας
505 C κοινωνίας τελέσει μυστήρια μὴ τῷ θειοτάτῳ θυσιαστηρίῳ τῶν κοινωνικῶν ἐπιτεθέντων συμβόλων. Ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς ἱερεὺς ἔσται μὴ πρὸς τῶν ἱεραρχικῶν τελειώσεων εἰς τοῦτο κεκληρωμένος. Ὅθεν ἡ θεία θεσμοθεσία τὴν τῶν ἱερατικῶν τάξεων ἁγιαστείαν καὶ τὴν τοῦ θείου μύρου τελείωσιν καὶ τὴν ἱερὰν τοῦ θυσιαστηρίου τελετουργίαν ταῖς τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν τελεσιουργοῖς δυνάμεσιν ἐνιαίως ἀπεκλήρωσεν.

6. Ἔστιν οὖν ἡ ἱεραρχικὴ τάξις ἡ τῆς τελειωτικῆς δυνάμεως
505 D ἀναπεπλησμένη τὰ τελεσιουργὰ τῆς ἱεραρχίας ἐκκρίτως τελετουργοῦσα καὶ τὰς ἐπιστήμας τῶν ἱερῶν ἐκφαντορικῶς μυοῦσα καὶ ἐκδιδάσκουσα τὰς ἀναλόγους αὐτῶν καὶ ἱερὰς ἕξεις τε καὶ δυνάμεις. Ἡ δὲ τῶν ἱερέων φωταγωγικὴ τάξις ἐπὶ τὰς θείας τῶν τελετῶν ἐποψίας χειραγωγεῖ τοὺς τελουμένους ὑπὸ τῇ τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν τάξει καὶ μετ' αὐτῆς ἱερουργοῦσα τὰς οἰκείας ἱερουργίας, ἐν οἷς μὲν αὐτὴ δρᾷ τὰς θεουργίας ὑποδεικνῦσα διὰ τῶν ἱερωτάτων συμβόλων καὶ θεωρητικοὺς τοὺς προσιόντας ἀποτελοῦσα καὶ τῶν ὁσίων τελετῶν κοινωνούς,
508 A εἰς τὸν ἱεράρχην δὲ ἀναπέμπουσα τοὺς τῆς ἐπιστήμης τῶν θεωρηθεισῶν ἱερουργιῶν ἐφιεμένους. Ἡ δὲ τῶν λειτουργῶν τάξις ἡ καθαρτικὴ καὶ τῶν ἀνομοίων διακριτικὴ πρὸ τῆς ἐπὶ τὰς τῶν ἱερέων ἱερουργίας προσαγωγῆς ἀποκαθαίρει τοὺς προσιόντας ἀμιγεῖς αὐτοὺς ἀποτελοῦσα τῶν ἐναντίων καὶ πρὸς ἱερουργικὴν ἐποψίαν καὶ κοινωνίαν ἐπιτηδείους. Ὅθεν ἐπὶ τῆς ἱερᾶς θεογενεσίας οἱ λειτουργοὶ τὸν προσιόντα τῆς παλαιᾶς ἀπογυμνοῦσιν ἐσθῆτος, ἔτι μὴν καὶ ὑπολύουσι καὶ πρὸς δυσμὰς εἰς ἀποταγὴν ἱστῶσι καὶ αὖθις πρὸς ἕω μετάγουσι [τῆς καθαρτικῆς γάρ εἰσι τάξεως καὶ δυνάμεως] ἀποβάλλειν ὁλικῶς ἐγκελευόμενοι τοῖς προσιοῦσι τὰς τῆς προτέρας ζωῆς ἀμφιάσεις καὶ τὸ τοῦ προτέρου βίου σκοτεινὸν ὑποδεικνύντες καὶ ἐκδιδάσκοντες αὐτοὺς ἀποταξαμένους τοῖς ἀλαμπέσιν ἐπὶ τὰ

tutti i sacri ordini opera i misteri propri della sua gerarchia[251]. In maniera eccellente, prima degli altri ordini la legge divina ha distribuito a esso per la sua propria operazione le più divine funzioni sacre: queste sono le immagini perfettive della virtù tearchica, che compie tutti i sacramenti più divini e tutti i sacri riti[252]. Se, infatti, alcuni dei venerandi sacramenti vengono celebrati dai sacerdoti, il sacerdote non potrà mai operare la sacra rinascita in Dio senza l'unguento divinissimo, né compiere i misteri della divina comunione, senza porre sull'altare santissimo i segni della comunione. Ma neppure egli potrebbe 505 C
essere sacerdote se non fosse stato ordinato tale dal sacramento amministrato dal vescovo[253]. Per questo motivo la legislazione divina ha attribuito la santificazione degli ordini gerarchici, il rito dell'unguento divino e la santa consacrazione dell'altare singolarmente alle virtù perfettive dei divini vescovi.

6. L'ordine gerarchico è, dunque, riempito di virtù perfettiva ed eccellentemente compie le consacrazioni della gerarchia ed 505 D
espone e spiega le scienze sacre e insegna le abitudini sacre e le potenze che sono proporzionate a loro. L'ordine illuminativo dei sacerdoti guida coloro che sono iniziati verso le divine contemplazioni dei misteri, sotto l'ordine dei santi vescovi e, d'accordo con essi, compie le sue sante operazioni nelle cose in cui esso stesso opera mostrando le azioni divine attraverso i simboli santissimi, facendo diventare coloro che si accostano contemplatori e partecipi dei santi misteri e inviando al vescovo coloro che aspirano alla conoscenza dei misteri visti. L'ordine dei ministri 508 A
purifica e separa quelli dissimili prima che si accostino al sacro ministero dei sacerdoti, purifica coloro che si accostano rendendoli incontaminati dalle cose contrarie e adatti alla contemplazione e alla comunione santificante. Quindi, durante la sacra rigenerazione in Dio, i ministri tolgono a quello che si avvicina l'antica veste e anche i calzari e lo pongono verso l'occidente per la rinuncia e poi di nuovo lo voltano verso l'oriente [perché appartengono all'ordine e alla potenza purificatrice]; comandano a quelli che si avvicinano di buttare via completamente le vesti della precedente vita, mostrano loro le tenebre dell'esistenza passata e insegnano loro a passare verso le luci dopo essersi allontanati dalle tenebre. Dunque, l'ordine dei ministri ha l'inca- 508 B

508 B φωτιστικὰ μεταταχθῆναι. Καθαρτικὴ τοίνυν ἐστὶν ἡ λειτουργικὴ διακόσμησις ἐπὶ τὰς φανὰς τῶν ἱερέων ἱερουργίας ἀνάγουσα τοὺς κεκαθαρμένους καὶ τοὺς ἀτελέστους ἀποκαθαίρουσα καὶ μαιευομένη ταῖς καθαρτικαῖς τῶν λογίων ἐλλάμψει καὶ διδασκαλίαις καὶ προσέτι τοὺς ἀνιέρους τῶν ἱερῶν ἀμιγῶς ἀποδιαστέλλουσα. Διὸ καὶ ταῖς ἱεραῖς αὐτὴν ἐφίστησι πύλαις ἡ ἱεραρχικὴ θεσμοθεσία τὴν πρὸς τὰ ἱερὰ τῶν προσιόντων εἴσοδον ἐν ταῖς παντελέσι καθάρσεσιν αἰνισσομένη καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἱερὰς αὐτῶν ἐποψίας καὶ κοινωνίας προσαγωγὴν ταῖς καθαρτικαῖς δυνάμεσιν ἐγχειρίζουσα καὶ διὰ τούτων αὐτοὺς ἀκηλιδώτους εἰσδεχομένη.

508 C 7. Δέδεικται τοίνυν ἡ μὲν τῶν ἱεραρχῶν τάξις τελειωτικὴ καὶ τελεσιουργός, ἡ δὲ τῶν ἱερέων φωτιστικὴ καὶ φωταγωγός, ἡ δὲ τῶν λειτουργῶν καθαρτικὴ καὶ διακριτική, δηλαδὴ τῆς ἱεραρχικῆς τάξεως οὐ τελεσιουργεῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ φωτίζειν ἅμα καὶ καθαίρειν ἐπισταμένης καὶ τῆς τῶν ἱερέων δυνάμεως ἐχούσης ἐν ἑαυτῇ μετὰ τῆς φωτιστικῆς καὶ τὴν καθαρτικὴν ἐπιστήμην. Αἱ μὲν γὰρ ἧττους ἐπὶ τὰ κρείττω μεταπηδᾶν ἀδυνατοῦσιν πρὸς τῷ μηδὲ θεμιτὸν αὐταῖς εἶναι πρὸς τοιαύτην ἐγχειρεῖν ἀλαζονείαν, αἱ δὲ θειότεραι δυνάμεις μετὰ τῶν οἰκείων καὶ τὰς ὑφειμένας τῆς αὐτῶν τελειότητος ἱερὰς ἐπιστήμας γινώσκουσιν. Ὅμως ἐπειδὴ θείων εἰσὶν ἐνεργειῶν εἰκόνες

508 D αἱ ἱερατικαὶ διακοσμήσεις τῆς εὐκόσμου καὶ ἀσυγχύτου τῶν θείων ἐνεργειῶν τάξεως ἐν ἑαυταῖς δεικνῦσαι τὰς τεταγμένας ἐλλάμψεις, εἰς πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας ἱερὰς ἐνεργείας καὶ τάξεις ἐν διακρίσεσιν ἱεραρχικαῖς ἐτάχθησαν ἐμφαίνουσαι καθάπερ ἔφην ἐν ἑαυταῖς τῶν θείων ἐνεργειῶν τὸ τεταγμένον καὶ ἀσύμφυρτον. Ἐπειδὴ γὰρ ἡ θεαρχία τοὺς ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται, νόας ἀποκαθαίρει πρῶτον, εἶτα φωτίζει καὶ φωτισθέντας ἀποτελειοῖ πρὸς θεοειδῆ τελεσιουργίαν, εἰκότως ἡ ἱεραρχικὴ τῶν θείων εἰκὼν εἰς διακεκριμένας ἑαυτὴν διαιρεῖ

509 A τάξεις τε καὶ δυνάμεις ἐναργῶς ὑποδεικνῦσα τὰς θεαρχικὰς ἐνεργείας ἐν παναγεστάταις καὶ ἀμιγέσι τάξεσιν εὐσταθῶς καὶ ἀσυγχύτως ἑστηκυίας.

Ἀλλ' ἐπειδὴ τὰς ἱερατικὰς τάξεις τε καὶ ἀποκληρώσεις δυνάμεις τε αὐτῶν καὶ ἐνεργείας εἰρήκαμεν ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, καὶ τὰς ἱερωτάτας αὐτῶν, ὡς οἷοί τέ ἐσμεν, ἐποπτεύσωμεν τελειώσεις.

rico di purificare quando conduce i purificati verso le manifeste santificazioni dei sacerdoti e quando purifica i profani facendoli nascere grazie alle illuminazioni e alle dottrine purificanti della Scrittura, e inoltre tiene separati del tutto dai puri gli impuri. Perciò la legislazione gerarchica pone i diaconi presso le sante porte, indicando nelle perfette purificazioni l'ingresso di coloro che accedono alle cose sacre, concedendo alle virtù che purificano l'accesso alle visioni e alle comunioni con le cose sante e accogliendo tramite questi coloro che sono puri.

7. Dunque, abbiamo mostrato che l'ordine dei vescovi è per- 508 C
fettivo e produce cose perfette, quello dei sacerdoti è illuminativo e guida verso la luce, quello dei ministri è purificativo e discretivo. Evidentemente, l'ordine dei vescovi non ha solo il potere di rendere perfetti, ma sa anche illuminare e purificare[254], e l'ordine dei sacerdoti non ha solamente in sé il potere d'illuminare ma anche la scienza purificante. Infatti, i minori non possono passare di colpo verso le cose superiori, per il fatto che non è permesso loro di accingersi a una superbia siffatta. Invece, le virtù più divine, insieme con le proprie, posseggono anche le sacre conoscenze di quelli che sono sottoposti alla loro perfezione. Tuttavia, siccome gli ordini sacerdotali sono immagini degli atti divini, dimostrando in se stessi le ben disposte 508 D
illuminazioni dell'ordine armonico e non confuso delle operazioni divine, furono costituiti in divisioni gerarchiche riguardo alle prime, alle medie e alle ultime sacre operazioni e disposizioni, dimostrando, come ho detto, in se stesse l'ordine e la precisione delle operazioni divine. Infatti, diccome la Tearchia innanzitutto purifica le intelligenze di coloro nei quali penetra, poi li illumina e, dopo averli illuminati, li rende perfetti secondo un'operazione perfettiva a immagine di Dio, naturalmente la 509 A
nostra gerarchia, modellata su Dio, si divide in ordini e potenze separate, chiaramente manifestando che le operazioni divine stanno solidamente e senza confusione negli ordini santissimi e purissimi. Ma siccome noi abbiamo esposto, secondo le nostre possibilità, gli ordini e le partizioni sacerdotali, le loro potenze e le loro operazioni, considereremo ora anche, fin dove potremo, le loro santissime consacrazioni.

Μυστήριον ἱερατικῶν τελειώσεων.

Ὁ μὲν ἱεράρχης ἐπὶ τὴν ἱεραρχικὴν τελείωσιν προσαγόμενος ἄμφω τὼ πόδε κλίνας ἐπίπροσθεν τοῦ θείου θυσιαστηρίου
509 B ἐπὶ κεφαλῆς ἔχει τὰ θεοπαράδοτα λόγια καὶ τὴν ἱεραρχικὴν χεῖρα καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρὸς τοῦ τελοῦντος αὐτὸν ἱεράρχου ταῖς παναγεστάταις ἐπικλήσεσιν ἀποτελειοῦται. Ὁ δὲ ἱερεὺς ἄμφω τὼ πόδε κλίνας ἐπίπροσθεν τοῦ θείου θυσιαστηρίου ἐπὶ κεφαλῆς ἔχει τὴν ἱεραρχικὴν δεξιὰν καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρὸς τοῦ τελοῦντος αὐτὸν ἱεράρχου ταῖς ἱεροποιοῖς ἐπικλήσεσιν ἁγιάζεται. Ὁ δὲ λειτουργὸς ἕνα τοῖν ποδοῖν κλίνας ἐπίπροσθεν τοῦ θείου θυσιαστηρίου ἐπὶ κεφαλῆς ἔχει τὴν τοῦ τελοῦντος αὐτὸν ἱεράρχου δεξιὰν τελειούμενος ὑπ' αὐτοῦ ταῖς τῶν λειτουργῶν τελεστικαῖς ἐπικλήσεσιν. Ἑκάστῳ δὲ αὐτῶν ἡ σταυροειδὴς ἐνσημαίνεται πρὸς τοῦ τελοῦντος ἱεράρχου σφραγὶς καὶ καθ' ἕκαστον ἀνάρρησις ἱερὰ γίνεται
509 C καὶ τελειωτικὸς ἀσπασμὸς ἀσπαζομένου παντὸς ἱερατικοῦ παρόντος ἀνδρὸς καὶ τοῦ τελέσαντος ἱεράρχου τὸν πρός τι τῶν εἰρημένων ἱερατικῶν ταγμάτων ἀποτελεσθέντα.

Θεωρία.

1. Κοινὰ μέν ἐστι τοῖς ἱεράρχαις τε καὶ ἱερεῦσι καὶ λειτουργοῖς ἐν ταῖς ἱερατικαῖς αὐτῶν τελειώσεσιν ἡ πρὸς τὸ θεῖον θυσιαστήριον προσαγωγὴ καὶ ὑπόπτωσις, ἡ τῆς ἱεραρχικῆς χειρὸς ἐπίθεσις, ἡ σταυροειδὴς σφραγίς, ἡ ἀνάρρησις, ὁ τελειωτικὸς ἀσπασμός· ἐξαιρετὰ δὲ καὶ ἔκκριτα τοῖς ἱεράρχαις μὲν ἡ τῶν λογίων ἐπὶ κεφαλῆς ἐπίθεσις οὐκ ἐχόντων τοῦτο τῶν ὑφειμένων ταγμάτων, τοῖς δὲ ἱερεῦσιν ἡ ἀμφοῖν τοῖν ποδοῖν κλίσις οὐκ ἐχούσης τοῦτο
509 D τῆς τῶν λειτουργῶν τελειώσεως. Οἱ γὰρ λειτουργοὶ καθὼς εἴρηται τὸν ἕνα κλίνουσι τοῖν ποδοῖν μόνον.

2. Ἡ μὲν οὖν ἐπὶ τὸ θεῖον θυσιαστήριον προσαγωγὴ καὶ ὑπόπτωσις αἰνίσσεται πᾶσι τοῖς ἱερατικῶς τελουμένοις ὑποτιθέναι καθόλου τῷ τελετάρχῃ θεῷ τὴν οἰκείαν ζωὴν καὶ τὴν ἑαυτῶν νοερὰν ὁλότητα πάναγνον αὐτῷ καὶ καθιερωμένην προσαγαγεῖν ὁμοειδῆ καὶ ὡς δυνατὸν ἀξίαν οὖσαν τοῦ θεαρχικοῦ καὶ παναγεστάτου καὶ ἱεροῦ θυσιαστηρίου τοῦ καθιεροῦντος ἱερατικῶς τοὺς θεοειδεῖς νόας.

II. Il mistero delle ordinazioni sacerdotali

Il vescovo viene condotto verso la consacrazione episcopale, dopo essersi inginocchiato con entrambe le gambe davanti all'altare divino, tiene sulla testa la Santa Scrittura e la mano 509 B
del vescovo, e in questo modo viene consacrato con invocazioni santissime da parte del vescovo consacrante[255]. Il sacerdote, inginocchiatosi davanti al divino altare con entrambe le gambe, riceve sul capo la destra del vescovo; in questo modo viene santificato con santissime invocazioni da parte del vescovo consacrante. Il ministro, dopo aver piegato solo un ginocchio davanti al divino altare, tiene sulla testa la destra del vescovo che lo consacra e viene consacrato da lui con le invocazioni consacratorie dei ministri. A ciascuno di loro viene fatto un segno di croce da parte del vescovo consacrante e per ciascuno viene fatta la santa proclamazione del nome e l'abbraccio finale, mentre tutto il 509 C
clero presente e il vescovo che l'ha consacrato abbracciano colui che è stato consacrato a uno dei predetti ordini gerarchici.

III. Contemplazione

1. Riti comuni alla consacrazione dei vescovi, dei sacerdoti e dei ministri nelle loro sante ordinazioni sono: l'accesso al divino altare, la genuflessione, l'imposizione della mano del vescovo, il segno in forma di croce, la proclamazione e l'abbraccio finale. I vescovi hanno un rito particolare e proprio, ossia l'imposizione dei libri santi sulla testa, mentre non hanno questo rito gli ordini inferiori. I sacerdoti piegano le due ginocchia, mentre i mi- 509 D
nistri non hanno questo rito: infatti i ministri, come si è detto, piegano solo un ginocchio.

2. L'accesso al divino altare e la genuflessione insegnano simbolicamente a tutti i sacerdoti consacrati che devono sottomettere completamente la loro vita a Dio, principio della loro consacrazione, e offrire a lui la totalità del loro spirito tutto casto, santificato e uniforme e, per quanto possibile, degno dell'altare divino, santissimo e sacro, che consacra santamente gli spiriti deiformi.

512 A **3.** Ἡ δὲ τῆς ἱεραρχικῆς χειρὸς ἐπίθεσις ὁμοῦ μὲν ἐμφαίνει τὴν τελεταρχικὴν σκέπην, ὑφ' ἧς ὡς παῖδες ἱεροὶ περιέπονται πατρικῶς αὐτοῖς μὲν ἕξιν καὶ δύναμιν ἱερατικὴν δωρουμένης, τὰς ἐναντίας δὲ αὐτῶν δυ νάμεις ἀπορραπιζούσης. Διδάσκει δὲ ἅμα καὶ πάσας τελεῖν τὰς ἱερατικὰς ἐνεργείας ὡς ὑπὸ θεῷ πράττοντας τοὺς τελεσθέντας καὶ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν αὐτὸν ἔχοντας ἐν παντὶ καθηγεμόνα.

4. Ἡ σταυροειδὴς δὲ σφραγὶς τὴν ἁπασῶν ὁμοῦ τῶν σαρκικῶν ὀρέξεων ἀνενεργησίαν καὶ τὴν θεομίμητον ζωὴν ἀφορῶσαν ἀκλινῶς εἰς τὴν ἀνδρικὴν Ἰησοῦ θειοτάτην ζωὴν ἄχρι σταυροῦ
512 B καὶ θανάτου μετὰ θεαρχικῆς ἀναμαρτησίας ἐληλυθότος καὶ τοὺς οὕτω ζῶντας ὡς ὁμοειδεῖς ἐνσημαίνοντος τῇ σταυροειδεῖ τῆς οἰκείας ἀναμαρτησίας εἰκόνι.

5. τὴν ἱερὰν δὲ τῶν τελειώσεων καὶ τῶν τελουμένων ἀνάρρησιν ὁ ἱεράρχης ἀναβοᾷ τοῦ μυστηρίου δηλοῦντος, ὡς ὁ φιλόθεος ἱεροτελεστὴς ἐκφαντορικός ἐστι τῆς θεαρχικῆς ἐκλογῆς οὐκ αὐτὸς ἰδίᾳ χάριτι τοὺς τελουμένους ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἄγων τελείωσιν, ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ κινούμενος εἰς πάσας τὰς ἱεραρχικὰς ἁγιαστείας. Οὕτω Μωσῆς ὁ νομικὸς
512 C ἱεροτελεστὴς οὐδὲ ἀδελφὸν ὄντα τὸν Ἀαρὼν εἰς ἱερατικὴν τελείωσιν ἄγει καὶ φιλόθεον αὐτὸν εἶναι καὶ ἱερατικὸν οἰόμενος, ἄχρις οὗ θεόθεν εἰς τοῦτο κινηθεὶς ὑπὸ τελετάρχῃ θεῷ τὴν ἱερατικὴν τελείωσιν ἱεραρχικῶς ἐτελεσιούργησεν. Ἀλλὰ καὶ ὁ θεαρχικὸς ἡμῶν καὶ πρῶτος ἱεροτελεστὴς (ἐγεγόνει γὰρ καὶ τοῦτο δι' ἡμᾶς ὁ φιλανθρωπότατος Ἰησοῦς) «οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν», ὡς τὰ λόγιά φησιν, «ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ». Διὸ καὶ αὐτὸς ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν τελείωσιν ἄγων τοὺς μαθητὰς καίπερ ὑπάρχων ὡς θεὸς τελετάρχης ὅμως ἐπὶ τὸν παναγέστατον αὐτοῦ πατέρα καὶ τὸ θεαρχικὸν πνεῦμα τὴν τελεταρχικὴν ἀνατίθησιν ἱεραρχικῶς τελεσιουργίαν παραγγέλλων τοῖς μαθηταῖς, ὡς
512 D τὰ λόγιά φησιν· «Ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός, ἣν ἠκούσατέ μου, ὅτι ὑμεῖς βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ». Καὶ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ τῶν μαθητῶν κορυφαῖος μετὰ τῆς ὁμοταγοῦς αὐτῷ καὶ

3. L'imposizione della mano del vescovo indica la protezione 512 A
del principio della consacrazione, la quale si prende paternamente cura di loro, come di santi figli, in quanto accorda loro lo stato e il potere santificante e allontana le forze a loro contrarie, e insegna anche che i consacrati compiono tutte le operazioni sacerdotali come operanti con l'aiuto di Dio e che devono ritenere Dio stesso come guida delle proprie operazioni[256] in tutto.

4. Il segno della croce significa la cessazione di tutti gli appetiti carnali e una vita, spesa a imitazione di Dio, che tiene lo sguardo rivolto, senza deflettere, verso la divinissima vita umana di Gesù, che è arrivato fino alla croce e alla morte[257] accom- 512 B
pagnata da una impeccabilità divina[258], e che segna quelli che vivono in tal modo, cioè in conformità a lui, con l'immagine in forma di croce della sua impeccabilità.

5. Il vescovo proclama ad alta voce la promulgazione sacra delle consacrazioni dei consacrati, e questo rito misterioso indica che il consacratore amico di Dio si fa interprete della scelta divina e che non è lui che conduce con la sua propria inclinazione gli eletti al rito consacratorio, ma è mosso da Dio verso tutte le consacrazioni che spettano al vescovo. Così Mosè, il consacratore sotto la Legge, non condusse il fratello suo Aaron verso la perfezione sacerdotale, pur pensando che fosse caro a Dio e degno del sacerdozio, fino a quando, mosso ciò per ispirazione divina, in dipendenza da Dio principio di ogni consacrazione, 512 C
lo iniziò gerarchicamente alla perfezione sacerdotale[259]. Ma anche il nostro divino e primo capo della gerarchia (infatti, Gesù, amantissimo degli uomini, si è reso anche tale per nostro vantaggio) non glorificò se stesso[260], come dice la Scrittura, ma colui che gli ha detto: *Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec*[261]. Perciò lo stesso Gesù, conducendo i discepoli verso la perfezione sacerdotale, senza cessare di essere, in quanto Dio, il principio di ogni perfezione, riferisce tuttavia al Padre suo santissimo e allo Spirito divino l'operazione gerarchicamente perfetta, quando comanda ai discepoli, come dice la Scrittura, *di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere il compimento della promessa del Padre, che avete udito da me, in quanto voi sarete battezzati nello Spirito Santo*[262]. Colui, poi, che 512 D
fu primo dei discepoli insieme con gli altri dieci del suo stesso

ἱεραρχικῆς δεκάδος εἰς τὴν τοῦ δυοκαιδεκάτου τῶν μαθητῶν
ἐληλυθὼς ἱερατικὴν τελείωσιν ἐπὶ τῇ θεαρχίᾳ τὴν ἐκλογὴν
513 A εὐλαβῶς καταλέλοιπεν «Ἀνάδειξον» φήσας «ὃν ἐξελέξω» καὶ
τὸν ὑπὸ τοῦ θείου κλήρου θειωδῶς ἀναδεδειγμένον εἰς τὸν τῆς
ἁγίας δυοκαιδεκάδος ἱεραρχικὸν ἀριθμὸν εἰσεδέξατο. Περὶ δὲ
τοῦ θείου κλήρου τοῦ τῷ Ματθίᾳ θειωδῶς ἐπιπεσόντος ἕτεροι
μὲν ἄλλα εἰρήκασιν οὐκ εὐαγῶς ὡς οἶμαι, τὴν ἐμὴν δὲ καὶ
αὐτὸς ἔννοιαν ἐρῶ. Δοκεῖ γάρ μοι τὰ λόγια κλῆρον ὀνομάσαι
θεαρχικόν τι δῶρον ὑποδηλοῦν ἐκείνῳ τῷ ἱεραρχικῷ χορῷ
τὸν ὑπὸ τῆς θείας ἐκλογῆς ἀναδεδειγμένον, πλήν γε ὅτι τὸν
θεῖον ἱεράρχην οὐκ αὐτοκινήτως χρὴ τὰς ἱερατικὰς ποιεῖσθαι
τελεσιουργίας, ἀλλ᾽ ὑπὸ θεῷ κινοῦντι ταύτας ἱεραρχικῶς καὶ
οὐρανίως τελεσιουργεῖν.

513 B **6.** Ὁ δὲ πρὸς τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τελειώσεως ἀσπασμὸς
ἱερὰν ἔμφασιν ἔχει. Πάντες γὰρ ὅσοι πάρεισι τῶν ἱερατικῶν
ὄντες τάξεων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ τελέσας ἱεράρχης ἀσπάζονται
τὸν τετελεσμένον. Ὅταν γὰρ ἱερατικαῖς ἕξεσι καὶ δυνάμεσι
καὶ θείᾳ κλήσει καὶ ἁγιαστείᾳ πρὸς ἱερατικὴν τελεσιουργίαν
ἀφίκηται νοῦς ἱερός, ἐραστός ἐστι ταῖς ὁμοταγέσι καὶ
ἱερωτάταις τάξεσιν εἰς τὸ θεοειδέστατον ἀνηγμένος κάλλος
ἐρῶν τῶν ὁμοειδῶν νοῶν καὶ πρὸς αὐτῶν ἱερῶς ἀντερώμενος.
Ἔνθεν ὁ πρὸς ἀλλήλους ἱερατικὸς ἀσπασμὸς ἱερουργεῖται
τὴν τῶν ὁμοειδῶν νοῶν ἱερὰν κοινωνίαν ὑποδηλῶν καὶ τὴν ἐπ᾽
ἀλλήλοις ἐραστὴν εὐφροσύνην ὡς ὁλοκλήρως ἀποσώζουσιν
ἱερατικῇ μορφώσει τὸ θεοειδέστατον κάλλος.

513 C **7.** Ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἔφην ἐστὶ τὰ κοινὰ τῆς ὅλης ἱερατικῆς
τελειώσεως. Ὁ δὲ ἱεράρχης ἔκκριτον ἔχει τὴν τῶν λογίων
ἐπὶ κεφαλῆς ἱερωτάτην ἐπίθεσιν. Ἐπειδὴ γὰρ ἡ τελειωτικὴ
τῆς πάσης ἱερατείας δύναμις καὶ ἐπιστήμη τοῖς ἐνθέοις
ἱεράρχαις ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς δωρεῖται καὶ τελεταρχικῆς
ἀγαθότητος, εἰκότως ἐπὶ τῶν ἱεραρχικῶν κεφαλῶν ἐπιτίθεται
τὰ θεοπαράδοτα λόγια τὰ περιεκτικῶς καὶ ἐπιστημόνως
ἐκφαντορικὰ πάσης θεολογίας θεουργίας θεοφανείας
ἱερολογίας ἱερουργίας, ἑνὶ λόγῳ πάντων τῶν θείων καὶ ἱερῶν
ἔργων τε καὶ λόγων τῶν ὑπὸ τῆς ἀγαθουργοῦ θεαρχίας τῇ καθ᾽
ἡμᾶς ἱεραρχίᾳ δεδωρημένων, ὡς τοῦ θεοειδοῦς ἱεράρχου πάσης
μὲν ἱεραρχικῆς δυνάμεως ὁλοκλήρως μεθέξοντος, πασῶν δὲ

ordine e vescovi come lui, giunto al momento di consacrare sacerdote un dodicesimo discepolo, lasciò reverentemente la scelta a Dio, dicendogli: *Mostraci chi tu hai detto*[263]. E quello che fu scelto per volere divino dalla sacra sorte egli incorporò nel numero gerarchico di dodici. Intorno alla sorte divina caduta 513 A
per volere di Dio su Mattia, altri hanno parlato in modo diverso e non santamente, io credo; dirò dunque il mio pensiero in proposito. Secondo me, la Scrittura chiama «sorte» un dono divino che manifestava a quel coro gerarchico colui che era stato eletto dalla scelta divina[264]. Infatti, il divino vescovo non deve di suo grado fare le ordinazioni sacerdotali, ma celebrarle, come si addice al vescovo e in modo celeste, dietro l'impulso di Dio.

6. L'abbraccio alla fine della consacrazione sacerdotale ha un 513 B
significato sacro. Infatti, tutti quelli che sono presenti in quanto appartengono agli ordini sacerdotali, compreso lo stesso vescovo che ha consacrato, abbracciano il consacrato, poiché, quando una intelligenza sacra è giunta alla perfezione sacerdotale con caratteri e virtù sacerdotali e con divina vocazione e santificazione, diventa degna di amore per gli ordini santissimi e coordinati a lei, ed è elevata alla più divina bellezza, pronta ad amare le intelligenze conformi a lei, e santamente ricambiata da loro dello stesso amore. Donde si celebra il reciproco abbraccio sacerdotale, che esprime la sacra comunione delle intelligenze uniformi e la gioia amabile che circola fra di loro, in quanto conservano integralmente la più divina bellezza ai membri della gerarchia.

7. Questi riti, come ho detto, sono comuni a tutta la consa- 513 C
crazione sacerdotale. Il vescovo ha in proprio il fatto di portare sulla testa la Scrittura Santissima. Poiché la potenza consacratrice di ogni ordine sacro e la scienza vengono concesse ai santi vescovi dalla bontà divina e che presiede a ogni consacrazione, è logico che i libri ispirati da Dio siano posti sulla testa dei vescovi, in quanto manifestano in modo unico e dottrinale tutto ciò che Dio ha detto, fatto e svelato, ogni detto e azione santa, in una parola, tutte le operazioni e tutti i discorsi divini e sacri elargiti dalla Divinità benefattrice alla nostra gerarchia. Infatti, il vescovo, imitatore di Dio, partecipando integralmente a tutto il potere gerarchico, non solo è illuminato nella scienza vera, 513 D

513 D τῶν ἱεραρχικῶν ἱερολογιῶν τε καὶ ἱερουργιῶν τὴν ἀληθῆ καὶ θεοπαράδοτον ἐπιστήμην οὐκ ἐλλαμφθησομένου μόνον ἀλλὰ καὶ ἑτέροις ἀναλογίαις ἱεραρχικαῖς μεταδώσοντος καὶ
516 A τελεσιουργήσοντος ἐν θειοτάταις γνώσεσι καὶ ἀκροτάταις ἀναγωγαῖς ἱεραρχικῶς ἅπαντα τὰ τῆς ὅλης ἱεραρχίας τελεστικώτατα. Τοῖς δὲ ἱερεῦσι τοῖν δυοῖν ποδοῖν ἡ κλίσις ἔκκριτόν ἐστι παρὰ τὴν λειτουργικὴν διακόσμησιν ὡς τὸν ἕνα κλινούσης ἐκείνης καὶ τούτῳ τῷ ἱεραρχικῷ σχήματι τελειουμένης.

8. Ἡ μὲν οὖν κλίσις ἐμφαίνει τὴν ὑποκειμένην προσαγωγὴν τοῦ προσάγοντος ὑποτιθέντος θεῷ τὸ ἱερῶς προσαγόμενον. Ἐπειδὴ δὲ ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν αἱ τρεῖς τῶν ἱεροτελεστῶν διακοσμήσεις διὰ τῶν τριῶν ἁγιωτάτων τελετῶν καὶ δυνάμεων ἐφεστᾶσι ταῖς τρισὶ τῶν τελουμένων τάξεσι καὶ τὴν ὑπὸ
516 B τὰ θεῖα ζυγὰ σωστικὴν αὐτῶν ἱερουργοῦσι προσαγωγήν, εἰκότως ἡ λειτουργικὴ τάξις ὡς μόνον καθαρτικὴ τὴν μίαν ἱερουργεῖ τῶν καθαιρομένων προσαγωγὴν ὑπὸ τὸ θεῖον αὐτὴν ὑποτιθεῖσα θυσιαστήριον ὡς ἐν αὐτῷ τῶν καθαιρομένων νοῶν ὑπερκοσμίως ἱερουμένων, οἱ δὲ ἱερεῖς ἄμφω τὼ πόδε κλίνουσι ὡς τῶν ὑπ' αὐτῶν ἱερῶς προσαγομένων οὐ μόνον κεκαθαρμένων, ἀλλὰ καὶ ταῖς φανοτάταις αὐτῶν ἱερουργίαις ἀναγωγικῶς ἀποκεκαθαρμένης ζωῆς εἰς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἱερουργικῶς ἀποτελεσθέντων, ὁ δὲ ἱεράρχης ἄμφω τὼ πόδε κλίνων ἐπὶ κεφαλῆς ἔχει τὰ θεοπαράδοτα λόγια τοὺς ὑπὸ τῆς λειτουργικῆς δυνάμεως ἐκκεκαθαρμένους καὶ πρὸς τῆς ἱερουργοῦ πεφωτισμένους πρὸς τὴν τῶν ἐποπτευθέντων
516 C ὑπ' αὐτῶν ἱερῶν ἀνάλογον αὐτοῖς ἐπιστήμην ἱεραρχικῶς ἄγων καὶ δι' αὐτῆς ἀποτελειῶν τοὺς προσαγομένους εἰς τὴν κατ' αὐτοὺς ὁλόκληρον ἀφιέρωσιν.

tramandata da Dio, di tutti i discorsi sacri e di tutte le sacre operazioni gerarchiche, ma anche tramanda lui stesso ad altri con proporzioni gerarchiche e compie, nelle più divine cognizioni e negli insegnamenti che maggiormente elevano, tutte le operazioni più sante di tutta la gerarchia. I sacerdoti hanno come rito particolare la genuflessione a due ginocchi in base all'ordinamento liturgico, mentre l'ordine dei ministri piega un ginocchio solo e viene consacrato in questa posizione gerarchica. 516 A

8. La genuflessione significa l'accesso umile del postulante e pone questo passo sacro sotto lo sguardo di Dio. Dato che, come abbiamo spesso detto, i tre ordini dei sacri iniziatori reggono, attraverso tre santissime iniziazioni e facoltà, i tre ordini di coloro che vengono iniziati e operano il loro avvicinamento salvifico al giogo divino, è giusto che l'ordine dei ministri, in quanto esso purifica soltanto, santamente conduca solo i purificati e li sottometta al divino altare, in quanto in esso le intelligenze purificate sono consacrate sovramondanamente. I sacerdoti invece piegano i due ginocchi, perché coloro che vengono da essi santamente condotti non sono solo purificati, ma resi anche perfetti in maniera sacra mediante le loro sante operazioni evidentissime di una vita pura sempre di più fino allo stato e alla virtù contemplativa. Il vescovo, piegando i due ginocchi, tiene sul capo i detti tramandati da Dio e conduce, esercitando la sua funzione episcopale, coloro che sono stati purificati dalla virtù dei ministri, e che sono stati illuminati dai sacerdoti, verso la scienza dei sacri misteri già contemplati da quelli, secondo la loro possibilità, e, mediante questa scienza, perfeziona quelli che sono condotti verso la loro propria e completa consacrazione. 516 B 516 C

VI

529 D **1.** Αὗται μὲν αἱ ἱερατικαὶ τάξεις τε καὶ ἀποκληρώσεις δυνάμεις τε αὐτῶν καὶ ἐνέργειαι καὶ τελειώσεις. Τὴν δὲ ὑπ' αὐτὰς τριάδα τῶν τελουμένων τάξεων ἐξῆς ἀφηγητέον.

532 A Λέγωμεν τοίνυν, ὅτι καθαιρόμεναι μέν εἰσι τάξεις αἱ τῶν ἱερουργιῶν καὶ τελετουργιῶν ἀποδιαστελλόμεναι πληθύες, ὧν ἤδη μνήμην ἐποιησάμεθα, τῆς μὲν ὡς ἔτι πρὸς τῶν λειτουργῶν τοῖς μαιευτικοῖς λογίοις πρὸς ζωτικὴν ἀπότεξιν μορφουμένης τε καὶ διαπλαττομένης, τῆς δὲ ὡς ἔτι πρὸς τὴν ἱερὰν ἧς ἀπέστη ζωῆς, ἀνακικλησκομένης τῇ τῶν ἀγαθῶν λογίων ἐπιστρεπτικῇ διδασκαλίᾳ, τῆς δὲ ὡς ἔτι πρὸς τῶν ἐναντίων πτοιῶν ἀνάνδρως ἐκδειματουμένης καὶ πρὸς τῶν δυναμοποιῶν λογίων ἐπιρρωννυμένης, τῆς δὲ ὡς ἔτι πρὸς τὰς ἱερὰς ἐνεργείας ἐκ τῶν χειρόνων μεταγομένης, τῆς δὲ ὡς μεταχθείσης μὲν οὔπω δὲ τὸ πανάγνως ἀνεπίστροφον ἐν θειοτέραις ἕξεσι καὶ ἀσαλεύτοις ἐσχηκυίας. Αὗται γάρ εἰσιν αἱ καθαιρόμεναι τάξεις ὑπὸ τῆς λειτουργικῆς μαιεύσεως καὶ
532 B καθαρτικῆς δυνάμεως. Ταύτας οἱ λειτουργοὶ ταῖς ἱεραῖς αὐτῶν δυνάμεσι τελεσιουργοῦσι πρὸς τὸ τελέως ἐκκαθαρθείσας αὐτὰς εἰς τὴν φωτιστικὴν τῶν φανοτάτων ἱερουργιῶν θεωρίαν τε καὶ κοινωνίαν μεταχθῆναι.

2. Μέση δὲ τάξις ἐστὶν ἡ θεωρητικὴ καί τινων ἱερῶν ἀναλόγως ἐν καθαρότητι πάσῃ κοινωνός, ἡ τοῖς ἱερεῦσιν εἰς τὸ φωτίζειν αὐτὴν ἀπονεμηθεῖσα. Καὶ γάρ ἐστιν ὡς οἶμαι δῆλον, ὡς ἡ καθαρθεῖσα πάσης ἀνιέρου κηλίδος καὶ πάναγνον ἐσχηκυῖα τὴν τοῦ οἰκείου νοὸς ἀκίνητον ἵδρυσιν ἐπὶ τὴν θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἱερουργικῶς μετάγεται καὶ κοινωνεῖ τοῖς
532 C κατ' αὐτὴν θειοτάτοις συμβόλοις ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν καὶ κοινωνίαις ἁπάσης ἱερᾶς εὐφροσύνης ἀποπληρουμένη καὶ πρὸς τὸν θεῖον τῆς ἐπιστήμης αὐτῶν ἔρωτα ταῖς ἀναγωγικαῖς αὐτῶν δυνάμεσιν ἀναλόγως ἀναπτερουμένη. Ταύτην ἐγώ φημι

CAPITOLO VI[265]

I. Gli ordini degli iniziati

1. Questi sono gli ordini sacri, le loro suddivisioni, i loro poteri, le loro funzioni e le loro consacrazioni. Bisogna ora descrivere successivamente i tre ordini inferiori che devono essere iniziati. 529 D

Noi diciamo, dunque, che sono ordini che vengono purificati le moltitudini di coloro che sono esclusi dalle sacre funzioni 532 A e dai sacramenti, dei quali abbiamo già fatto cenno. Prima di tutto, l'ordine che ancora deve essere formato e plasmato dai ministri alla nascita alla vita con parole che fanno nascere, poi quello richiamato alla santa vita che aveva perduto, mediante la dottrina delle buone parole che produce la conversione, poi quello che è stato reso timido per viltà dai terrori contrari e che viene rinvigorito dalle parole che riempiono di coraggio; e anche quello che viene condotto da abitudini cattive verso le sacre operazioni, e quello, infine, che si è convertito, ma che non possiede ancora una posizione castissimamente ferma nelle abitudini sante e stabili[266]. Questi sono gli ordini che vengono purificati dalla potenza educatrice dei ministri e dalla virtù 532 B purificante. I ministri li rendono perfetti con i loro santi poteri, fino a che vengono condotti, dopo essere stati perfettamente purificati, alla contemplazione illuminativa e alla comunione dei misteri più splendidi.

2. L'ordine di mezzo è quello contemplativo e che partecipa in tutta purezza, secondo la sua capacità, ad alcuni riti, ordine che viene assegnato ai sacerdoti per ottenerne la luce. Ed è infatti evidente, credo, che, una volta purificato da ogni macchia immonda e dopo che ha ottenuto il fondamento castissimo e immobile della propria intelligenza, viene ammesso a opera dei sacerdoti allo stato e alla potenza contemplativa; e prende parte ai simboli divinissimi secondo le proprie attitudini ed è riempito di ogni sacra gioia nelle contemplazioni e nelle partecipazioni 532 C a quelli, e può elevarsi al divino desiderio di conoscerli in modo proporzionale alla sua capacità di elevarsi. Questo secondo ordine io lo chiamo ordine del popolo santo, in quanto è passato

τὴν τοῦ ἱεροῦ λαοῦ τάξιν ὡς διὰ πάσης ἐληλυθυῖαν καθάρσεως καὶ τῆς ἱερᾶς τῶν φανοτάτων τελετῶν ἐποψίας καὶ κοινωνίας ὡς θεμιτὸν ἠξιωμένην.

3. Ἡ δὲ τῶν τελουμένων ἁπασῶν ὑψηλοτέρα τάξις ἡ τῶν μοναχῶν ἐστιν ἱερὰ διακόσμησις πᾶσαν μὲν ἀποκεκαθαρμένη
532 D κάθαρσιν ὁλικῇ δυνάμει καὶ παντελεῖ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν ἀγνότητι, πάσης δὲ ὅσης θεμιτὸν αὐτῇ θεωρεῖν ἱερουργίας ἐν νοερᾷ θεωρίᾳ καὶ κοινωνίᾳ γεγενημένη καὶ ταῖς τῶν ἱεραρχῶν τελειωτικαῖς δυνάμεσιν ἐγχειριζομένη καὶ ταῖς ἐνθέοις αὐτῶν ἐλλάμψεσι καὶ ἱεραρχικαῖς παραδόσεσιν ἐκδιδασκομένη τὰς ἐποπτευθείσας τῶν κατ' αὐτὴν ἱερῶν τελετῶν ἱερουργίας καὶ πρὸς τῆς ἱερᾶς αὐτῶν ἐπιστήμης ἀναλόγως εἰς τελεωτάτην ἀναγομένη τελείωσιν. Ἔνθεν οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ἐπωνυμιῶν αὐτοὺς ἱερῶν ἠξίωσαν οἱ
533 A μὲν θεραπευτάς, οἱ δὲ μοναχοὺς ὀνομάσαντες ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαρᾶς ὑπηρεσίας καὶ θεραπείας καὶ τῆς ἀμερίστου καὶ ἑνιαίας ζωῆς ὡς ἑνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτύξεσιν εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν. Διὸ καὶ τελεστικὴν αὐτοῖς ἐδωρήσατο χάριν ἡ ἱερὰ θεσμοθεσία καί τινος αὐτοὺς ἠξίωσεν ἀφιερωτικῆς ἐπικλήσεως οὐχ ἱεραρχικῆς (ἐκείνη γὰρ ἐπὶ μόναις γίνεται ταῖς ἱερατικαῖς τάξεσιν), ἀλλ' ἱερουργικῆς ὑπὸ τῶν ὁσίων ἱερέων τῇ ἱεραρχικῇ τελετουργίᾳ δευτέρως ἱερουργουμένης.

Μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως.

Ὁ μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν ἐπίπροσθεν τοῦ θείου θυσιαστηρίου τὴν μοναχικὴν ἐπίκλησιν ἱερολογῶν. Ὁ δὲ τελούμενος ὀπίσω τοῦ ἱερέως ἕστηκεν οὐκ ἄμφω τὼ πόδε κλίνων οὐχ ἕνα τοῖν
533 B ποδοῖν οὐκ ἐπὶ κεφαλῆς ἔχων τὰ θεοπαράδοτα λόγια, μόνον δὲ τῷ ἱερεῖ παρεστὼς ἱερολογοῦντι τὴν ἐπ' αὐτῷ μυστικὴν ἐπίκλησιν. Τελέσας δὲ αὐτὴν ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τὸν τελούμενον ἐλθὼν ἐπερωτᾷ πρῶτον αὐτόν, εἰ πάσαις ἀποτάσσεται ταῖς διαιρεταῖς οὐ μόνον ζωαῖς ἀλλὰ καὶ φαντασίαις. Εἶτα τὴν τελεωτάτην αὐτῷ ζωὴν ὑφηγεῖται μαρτυρόμενος, ὅτι χρὴ τῆς μέσης αὐτὸν ὑπερανεστηκέναι. Ταῦτα δὲ πάντα τοῦ τελουμένου προσεχῶς ὁμολογήσαντος τῷ σταυροειδεῖ τύπῳ σφραγισάμενος αὐτὸν ὁ ἱερεὺς ἀποκείρει τὴν τρισσὴν τῆς

attraverso ogni purificazione ed è stato giudicato degno, nella misura permessa[267], della contemplazione e della comunione con i misteri più splendidi.

3. L'ordine più alto di tutti gli iniziati è il santo ordine dei monaci, purgato con ogni purificazione mediante una virtù completa e una perfetta castità delle proprie azioni, divenuto 532 D
partecipe e contemplatore spirituale, nella misura in cui può vedere, di ogni azione sacra, affidato alle virtù perfettive dei vescovi, istruito dalle loro divine illuminazioni e dalle tradizioni gerarchiche nelle sacre operazioni contemplate dei sacri misteri che lo riguardano e ricondotto dalla loro sacra scienza in modo proporzionale verso la perfezione più completa. Perciò i nostri divini capi li hanno stimati degni di nomi santi: gli uni li chiamano servitori, gli altri monaci in seguito al loro puro servizio e culto di Dio e alla loro vita indivisa e unita, in quanto li con- 533 A
serva nell'unità, pur nelle sante complicazioni di cose diverse, per imitare il Dio unico e per raggiungere una perfezione cara a Dio. Perciò la legislazione sacra diede loro anche una grazia di perfezione, e li onorò di una invocazione santificante non episcopale (infatti, questa avviene solo per gli ordini sacerdotali), ma consacratoria, perché è fatta dai santi sacerdoti, che stanno al secondo posto nell'iniziazione gerarchica.

II. Il mistero della consacrazione monacale

Il sacerdote[268] sta davanti all'altare divino quando recita l'invocazione sacra propria dei monaci. Dietro al sacerdote sta pure in piedi il candidato, senza piegare né uno, né due ginocchi, senza avere sul capo i detti tramandati da Dio, soltanto si man- 533 B
tiene vicino al sacerdote che recita santamente l'invocazione mistica su di lui. Dopo averla terminata, il sacerdote si avvicina al candidato e gli domanda anzitutto se rinuncia non solo a tutti i tipi di vita divisa, ma anche a tutte le immaginazioni[269], poi gli spiega che cos'è la vita perfettissima, testimoniandogli che occorre superare la vita del secondo ordine. Quando il candidato attentamente ha acconsentito a tutte queste cose, il sacerdote forma su di lui il segno della croce e gli taglia i capelli invo-

θείας μακαριότητος ἐπιβοήσας ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐσθῆτα πᾶσαν ἀπαμφιέσας ἑτέραν ἀμφιέννυσι καὶ μετὰ τῶν ἄλλων
533 C ἱερῶν ἀνδρῶν, ὅσοι πάρεισιν, ἀσπασάμενος αὐτὸν κοινωνὸν ἀποτελεῖ τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων.

Θεωρία.

1. Τὸ μηδένα τοῖν ποδοῖν κλίνειν μηδ' ἐπὶ κεφαλῆς ἔχειν τὰ θεοπαράδοτα λόγια, παρεστάναι δὲ τῷ ἱερεῖ τὴν ἐπίκλησιν ἱερολογοῦντι δηλοῖ τὴν μοναχικὴν τάξιν οὐκ εἶναι προσαγωγικὴν ἑτέρων, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῆς ἑστῶσαν ἐν μοναδικῇ καὶ ἱερᾷ στάσει ταῖς ἱερατικαῖς ἑπομένην τάξεσι καὶ πρὸς αὐτῶν ὡς ὀπαδὸν ἐπὶ τὴν θείαν τῶν κατ' αὐτὴν ἱερῶν ἐπιστήμην εὐπειθῶς ἀναγομένην.

533 D **2.** Ἡ δὲ τῶν μεριστῶν οὐ μόνον ζωῶν ἀλλὰ μὴν καὶ φαντασιῶν ἀποταγὴ τὴν τελεωτάτην ἐμφαίνει τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν ἐν ἐπιστήμῃ τῶν ἑνοποιῶν ἐντολῶν ἐνεργουμένην. Ἔστι γὰρ ὡς ἔφην οὐ τῆς μέσης τῶν τελουμένων τάξεως, ἀλλὰ τῆς πασῶν ὑψηλοτέρας. Διὸ καὶ πολλὰ τῶν πρὸς τῆς μέσης τάξεως ἀκατακρίτως ἐνεργουμένων ἀπείρηται τρόπῳ παντὶ τοῖς ἐνιαίοις μοναχοῖς ὡς πρὸς τὸ ἓν αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι καὶ πρὸς τὴν
536 A ἱερατικὴν ὡς θεμιτὸν ἀπομορφοῦσθαι ζωήν, ὡς τὸ συγγενὲς αὐτῆς ἔχουσιν ἐν πολλοῖς καὶ μᾶλλον αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς τῶν τελουμένων τάξεις πλησιάζουσιν.

3. Ἡ δὲ τοῦ σταυροειδοῦς τύπου σφραγίς, ὡς ἤδη παρ' ἡμῶν εἴρηται, δηλοῖ τὴν πασῶν ὁμοῦ τῶν σαρκικῶν ὀρέξεων ἀνενεργησίαν. Ἡ δὲ τῶν τριχῶν ἀπόκαρσις ἐμφαίνει τὴν καθαρὰν καὶ ἀσχημάτιστον ζωὴν οὐκ ἐπιπλάστοις σχήμασι τὸ κατὰ νοῦν δυσειδὲς ἐπιθετικῶς καλλωπίζουσαν, ἀλλ' αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς οὐκ ἀνθρωπικοῖς κάλλεσιν ἀλλ' ἐνιαίοις καὶ μοναχικοῖς εἰς τὸ θεοειδέστατον ἀναγομένην.

536 B **4.** Ἡ δὲ τῆς προτέρας ἐσθῆτος ἀποβολὴ καὶ τῆς ἑτέρας λῆψις τὴν ἀπὸ μέσης ἱερᾶς ζωῆς ἐπὶ τὴν τελεωτέραν μετάταξιν ἐμφαίνει, καθάπερ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς θεογενεσίας ἡ τῆς ἐσθῆτος ἄμειψις ἐδήλου τὴν ἀπὸ καθαιρουμένης ζωῆς εἰς θεωρητικὴν

cando la trina sostanza della divina Beatitudine e, dopo avergli tolto l'abito completo, gliene fa indossare un altro e, dopo averlo abbracciato insieme con gli altri santi uomini che gli sono vicini[270], lo rende partecipe dei divini misteri[271]. 533 C

III. Contemplazione

1. Il non piegare a terra nessun ginocchio, il non ricevere sul capo i libri della Scrittura tramandati da Dio, lo star vicino al sacerdote mentre recita l'invocazione: tutti questi riti indicano che l'ordine dei monaci non ha l'incarico di istruire gli altri, ma dimora per proprio conto in uno stato singolare e santo, venendo dopo gli ordini sacerdotali, e da parte loro facilmente è elevato, come un seguace, alla divina scienza delle cose sacre che lo riguardano.

2. La rinuncia non soltanto a tipi di vita divisa, ma anche alle 533 D
immaginazioni, denota la perfettissima filosofia[272] dei monaci che opera nella scienza degli ordini unificativi. Infatti, come ho detto, non si tratta dell'ordine medio degli iniziati, ma di quello superiore a tutti. Perciò molte delle cose operate senza biasimo dall'ordine medio sono proibite[273] in ogni modo ai monaci soli, in quanto devono unirsi a ciò che è unico e raccogliersi nella santa Unità[274], conformarsi, per quanto è possibile, alla vita sacerdotale, in quanto questa possiede in molte cose una affinità con quella e le si avvicina di più che non i rimanenti ordini degli 536 A
altri iniziati.

3. Il segno della croce, come già abbiamo detto, significa l'eliminazione completa di ogni appetito carnale, il taglio dei capelli simboleggia una vita pura e del tutto spoglia, che non abbellisce con nessun sovraccarico, mediante figure superflue, le bruttture della mente, ma che di sua spontanea volontà s'innalza con bellezze non umane ma singolari e solitarie verso ciò che è più divino.

4. La rinuncia all'antica veste e la recezione di quella nuova 536 B
significa il passaggio dalla santa vita media a quella più perfetta, come durante la sacra nascita divina il cambiamento della veste significava l'ascensione della vita purificata verso uno stato con-

καὶ φωτιστικὴν ἕξιν ἀναγωγήν. Εἰ δὲ καὶ νῦν ὁ ἱερεύς τε καὶ πάντες ὅσοι πάρεισιν ἱεροὶ τὸν τετελεσμένον ἀσπάζονται, τὴν ἱερὰν τῶν θεοειδῶν ἐννόησον κοινωνίαν ἀγαπητικῶς ἐν εὐφροσύνῃ θείᾳ συνηδομένων ἀλλήλοις.

5. Ἐν τέλει δὲ πάντων ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τὴν θεαρχικὴν κοινωνίαν καλεῖ τὸν τετελεσμένον ἐμφαίνων ἱερῶς, ὡς ὁ τελεσθεὶς
536 C εἴπερ ἀληθῶς ἐπὶ τὴν μοναχικὴν ἀφίκετο καὶ ἐνιαίαν ἀγωγήν, οὐ θεωρητικὸς μόνον ἔσται τῶν κατ' αὐτὸν ἱερῶν οὐδὲ κατὰ μέσην τάξιν ἐπὶ τὴν κοινωνίαν ἥξει τῶν ἱερωτάτων συμβόλων, ἀλλὰ μετὰ θείας τῶν ὑπ' αὐτοῦ μετεχομένων ἱερῶν γνώσεως ἑτέρῳ τρόπῳ παρὰ τὸν ἱερὸν λαὸν ἐπὶ τὴν μετάληψιν ἥξει τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας. Διὸ καὶ ταῖς ἱερατικαῖς τάξεσιν ἐν ταῖς ἱεροτελεστικαῖς αὐτῶν ἁγιαστείαις ἐν τέλει τῶν ἱερωτάτων αὐτῶν ἀφιερώσεων ἡ τῆς ἁγιωτάτης εὐχαριστίας κοινωνία μεταδίδοται πρὸς τοῦ τελέσαντος αὐτὰς ἱεράρχου οὐ μόνον, ὅτι τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων ἡ μετάληψις ἑκάστης ἱεραρχικῆς μεθέξεώς ἐστι τὸ κεφάλαιον, ἀλλ' ὅτι καὶ αὐτῆς τῆς κοινωνικῆς καὶ θειοτάτης δωρεᾶς ἀναλόγως αὐταῖς καθ' ἑκάστην αἱ ἱεραὶ πᾶσαι τάξεις μετέχουσι πρὸς τὴν οἰκείαν αὐτῶν τῆς θεώσεως ἀναγωγὴν καὶ τελείωσιν.

536 D Συνῆκται τοίνυν ἡμῖν, ὡς αἱ μὲν ἁγίαι τελεταὶ κάθαρσίς εἰσι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, οἱ δὲ λειτουργοὶ καθαρτικὴ τάξις, οἱ δὲ ἱερεῖς φωτιστική, τελεστικὴ δὲ οἱ θεοειδεῖς ἱεράρχαι, καθαιρομένη δὲ τάξις ἡ τῆς ἱερᾶς ἐποψίας καὶ κοινωνίας ἀμέτοχος ὡς ἔτι καθαιρομένη, θεωρητικὴ δὲ τάξις ὁ ἱερὸς λαός, τετελεσμένη δὲ τάξις ἡ τῶν ἐνιαίων μοναχῶν.
537 A Οὕτω γὰρ ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία ταῖς θεοπαραδότοις τάξεσιν ἱερῶς εὐθετουμένη ταῖς οὐρανίαις ἱεραρχίαις ὁμοειδής ἐστι τοὺς θεομιμήτους αὐτῆς ὡς ἐν ἄνδρασιν ἀποσώζουσα καὶ θεοειδεῖς χαρακτῆρας.

6. Ἀλλ' ἐρεῖς, ὅτι ταῖς οὐρανίαις ἱεραρχίαις ἐλλείπουσι πάντως αἱ καθαιρόμεναι τάξεις. Οὐ γὰρ θεμιτὸν οὐδὲ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὡς ἔστι τις οὐρανία διακόσμησις ἐναγής. Ἐγὼ δέ, ὅτι μὲν ἀλώβητοι παντελῶς εἰσι καὶ τὸ πάναγνον ὑπερκοσμίως ἔχουσιν, ὁμολογήσαιμι πάντως, εἰ μὴ παντελῶς ἀποπέσοιμι τοῦ ἱερωτάτου νοός. Εἰ γάρ τις αὐτῶν ὑπὸ κακίας ἑάλω, τῆς
537 B μὲν οὐρανίας καὶ ἀμιγοῦς ἀποπεπτώκει τῶν θείων νοῶν

templativo e illuminativo. Se anche ora il sacerdote e tutti i santi che gli sono vicini abbracciano l'iniziato, cerca di comprendervi la santa comunione degli spiriti deiformi che caritativamente si rallegrano fra di loro nella gioia divina.

5. Alla fine il sacerdote chiama l'iniziato alla divina comunione, santamente significando che, se l'iniziato perviene veramente all'elevazione monacale e unitaria, non sarà solo un con- 536 C templatore delle cose sante a lui concesse, né prenderà parte ai simboli santissimi secondo l'ordine medio, ma si avvicinerà ad accogliere la divina comunione grazie a una divina conoscenza dei beni a cui ha preso parte in maniera diversa rispetto al popolo santo. Perciò agli ordini sacerdotali nelle loro santificazioni perfettive, alla fine dei loro santissimi riti, viene concessa la comunione della santissima dote che li ha consacrati, non solo perché il ricevere i misteri divini è il coronamento di ciascuna partecipazione gerarchica, ma perché tutti quanti i santi ordini partecipano, ciascuno secondo la propria dignità, al dono comunicabile e divinissimo, per la propria ascesa e perfezione della loro deificazione.

Da parte nostra possiamo dunque concludere che, se le sante iniziazioni consistono nella purificazione, nell'illuminazione e nella perfezione, i ministri sono l'ordine che purifica, i sacerdoti quello che illumina, i divini vescovi quello che perfeziona. L'ordine che si purifica non può partecipare alla sacra visione e 536 D comunione in quanto si sta ancora purificando, l'ordine contemplativo è il popolo santo, l'ordine perfetto è quello dei monaci che vivono una vita indivisa. Così, infatti, la nostra gerarchia, formata santamente dagli ordini tramandati da Dio, è conforme alle gerarchie celesti in quanto salvaguarda i caratteri deiformi e 537 A capaci di imitare il divino, per quanto è possibile agli uomini.

6. Ma tu potrai dire che nelle gerarchie celesti mancano completamente gli ordini che devono essere purificati. Infatti, non è giusto né vero l'affermare che un ordinamento celeste è impuro[275]. Io ammetterei senz'altro che essi sono del tutto immacolati e posseggono la perfetta castità sovramondanamente, a meno che io non mi allontani del tutto dall'intelligenza santissima. Se, infatti, qualcuno degli angeli è stato preso dalla malvagità, egli è stato allontanato dall'armonia celeste e inconfusa delle

ἁρμονίας, εἰς τὴν ἀλαμπῆ δὲ τῶν ἀποστατικῶν πληθύων ἐφέρετο πτῶσιν. Ἀλλ' ἔστιν εἰπεῖν ἱερῶς ἐπὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, ὅτι κάθαρσίς ἐστι ταῖς ὑφειμέναις οὐσίαις ἡ παρὰ θεοῦ τῶν τέως ἀγνοουμένων ἔλλαμψις ἐπὶ τελεωτέραν αὐτὰς ἐπιστήμην ἄγουσα τῶν θεαρχικῶν γνώσεων καὶ τῆς ἀγνοίας, ὧν οὔπω τὴν ἐπιστήμην εἶχον, ἀποκαθαίρουσα διὰ τῶν πρώτων καὶ θειοτέρων οὐσιῶν ἀναγομένας εἰς τὰς ὑπερτέρας τῶν θεοπτιῶν καὶ φανοτέρας μαρμαρυγάς. Οὕτω καὶ φωτιζόμεναι τάξεις εἰσὶ καὶ τελούμεναι καὶ καθαρτικαὶ καὶ φωτιστικαὶ καὶ τελεστικαὶ κατὰ τὴν οὐρανίαν ἱεραρχίαν ὡς τῶν ὑπερτάτων καὶ θειοτέρων οὐσιῶν τὰς ὑφειμένας ἱερὰς καὶ οὐρανίας διακοσμήσεις ἀγνοίας μὲν ἁπάσης ἀποκαθαιρουσῶν ἐν τάξεσι
537 C καὶ ἀναλογίαις τῶν οὐρανιῶν ἱεραρχιῶν, πληρουσῶν δὲ αὐτὰς τῶν θειοτάτων ἐλλάμψεων καὶ τελειουσῶν ἐν τῇ παναγεστάτῃ τῶν θεαρχικῶν νοήσεων ἐπιστήμῃ.

Καὶ γὰρ ἤδη πρὸς ἡμῶν εἴρηται καὶ τοῖς λογίοις θειωδῶς διηγόρευται τὸ μὴ ταὐτὰς εἶναι πάσας τὰς οὐρανίας διακοσμήσεις ἐν πάσαις ταῖς ἱεραῖς τῶν θεοπτικῶν ἐλλάμψεων ἐπιστήμαις, ἀλλ' ἐκ θεοῦ μὲν ἀμέσως τὰς πρώτας, δι' ἐκείνων δὲ πάλιν ἐκ θεοῦ τὰς ὑφειμένας ἀναλόγως αὐταῖς ἐλλάμπεσθαι τὰς φανοτάτας τῆς θεαρχικῆς ἀκτῖνος αὐγάς.

intelligenze divine ed è caduto nelle tenebre delle folle dei rin- 537 B
negati. Ma bisogna dire santamente per la gerarchia celeste che la purificazione per le sostanze inferiori corrisponde all'illuminazione da parte di Dio circa le cose fino allora ignote[276], la quale le conduce a una scienza più perfetta delle conoscenze divine e purifica, per così dire, dall'ignoranza delle cose di cui non avevano ancora la scienza, mentre vengono elevate, a opera delle essenze prime e più divine, verso i più alti e più lucenti splendori delle contemplazioni. Così nella gerarchia celeste ci sono ordini illuminati e perfezionati e che purificano, illuminano e perfezionano, in quanto le sostanze più elevate e più divine purgano da ogni ignoranza gli ordini sacri e celesti inferiori e 537 C
li riempiono di illuminazioni molto divine e li rendono perfetti nella scienza santissima delle intelligenze divine.

Infatti, è già stato detto da noi e viene esposto da Dio nella Scrittura il fatto che non tutti gli ordini celesti sono uguali in tutte le sante dottrine delle illuminazioni divine, ma da Dio immediatamente prendono luce i primi, e di nuovo mediante questi da parte di Dio vengono illuminati, secondo la loro misura, gli inferiori con splendori luminosissimi del raggio divino.

VII

552 D 1. Τούτων δὲ διωρισμένων ἀναγκαῖον εἰπεῖν ὡς οἶμαι καὶ τὰ πρὸς ἡμῶν ἱερῶς ἐπὶ τῶν κεκοιμημένων τελούμενα. Καὶ γὰρ οὐδὲ τοῦτο κοινόν ἐστι τοῖς ἱεροῖς τε καὶ ἀνιέροις, ἀλλ'
553 A ὥσπερ ἄλλοῖον εἶδός ἐστι τῆς ἑκατέρων ζωῆς, οὕτω καὶ πρὸς θάνατον ἰόντες οἱ μὲν ἱερὰν ἐσχηκότες ζωὴν εἰς τὰς ἀληθεῖς ἐπαγγελίας τῆς θεαρχίας ἀποσκοποῦντες ὡς τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν ἐν τῇ κατ' αὐτὴν ἀναστάσει τεθεαμένοι μετὰ βεβαίας καὶ ἀληθοῦς ἐλπίδος ἐν εὐφροσύνῃ θείᾳ πρὸς τὸ τοῦ θανάτου πέρας ἴασιν ὡς ἐπὶ τέλος ἱερῶν ἀγώνων ἐν παντελεῖ καὶ ἀτελευτήτῳ ζωῇ καὶ σωτηρίᾳ τὰ κατ' αὐτοὺς ἔσεσθαι πάντως εἰδότες διὰ τῆς ἐσομένης αὐτῶν ὁλικῆς ἀναστάσεως. Αἱ μὲν γὰρ ἱεραὶ ψυχαὶ πρὸς τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατὰ τὸν τῇδε βίον δυνάμεναι καταπίπτειν τροπὴν ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ τὴν ἐπὶ τὸ ἄτρεπτον ἔξουσι θεοειδεστάτην μετάταξιν. Τὰ δὲ καθαρὰ τῶν ἱερῶν ψυχῶν ὁμόζυγα καὶ ὁμοπόρευτα σώματα συναπογραφέντα καὶ συναθλήσαντα κατὰ τοὺς θείους αὐτῶν
553 B ἱδρῶτας ἐν τῇ τῶν ψυχῶν ἀτρέπτῳ κατὰ τὴν θείαν ζωὴν ἱδρύσει συναπολήψεται τὴν οἰκείαν ἀνάστασιν. Ἐνωθέντα γὰρ αἷς ἤνωντο κατὰ τὸν τῇδε βίον ἱεραῖς ψυχαῖς, ὡς μέλη Χριστοῦ γεγονότα τὴν θεοειδῆ καὶ ἄφθαρτον ἀθάνατόν τε καὶ μακαρίαν ἀπολήψεται λῆξιν. Ἐν τούτοις μὲν οὖν ἡ τῶν ἱερῶν ἐστι κοίμησις ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἀσαλεύτοις ἐλπίσιν εἰς τὸ τῶν θείων ἀγώνων ἀφικνουμένη πέρας.

2. Τῶν δὲ ἀνιέρων οἱ μὲν εἰς ἀνυπαρξίαν ἀλόγως οἴονται χωρεῖν, οἱ δὲ τὴν σωματικὴν εἰσάπαξ ἀπορρήγνυσθαι τῶν
553 C οἰκείων ψυχῶν συζυγίαν ὡς ἀνάρμοστον αὐταῖς ἐν θεοειδεῖ ζωῇ καὶ μακαρίαις λήξεσιν οὐκ ἐννοήσαντες οὐδὲ ἱκανῶς ἐν ἐπιστήμῃ θείᾳ μυηθέντες ἀρχθεῖσαν ἤδη τὴν καθ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ θεοειδεστάτην ζωήν. Ἄλλοι δὲ σωμάτων ἄλλων ἀπονέμουσι ταῖς ψυχαῖς συζυγίας ἀδικοῦντες τὸ ἐπ' αὐτοῖς ὡς οἶμαι τὰ συμπονήσαντα ταῖς θείαις ψυχαῖς καὶ τῶν ἱερῶν ἀντιδόσεων οὐκ εὐαγῶς ἀποστεροῦντες τὰ πρὸς τὸ πέρας

CAPITOLO VII[277]

I. Riti funebri

1. Descritti questi riti, è necessario pure esporre, credo, i 552 D
sacri riti che noi facciamo anche per i defunti. E infatti, neppure ciò è comune ai santi e ai profani, ma, come è differente la forma della vita di entrambi, così anche, recandosi alla morte coloro che hanno avuto una vita santa, con gli occhi 553 A
fissi alle vere promesse di Dio avendo visto la verità di quelle nella loro propria risurrezione, con una speranza solida e vera in una gioia divina, vanno al termine della morte come alla fine dei sacri combattimenti, sapendo perfettamente che la loro condizione si troverà a essere quella di una vita e di una salvezza perfetta e interminabile attraverso la loro futura completa risurrezione. Infatti, le anime sante che in questa vita potevano lasciarsi andare all'inclinazione verso il peggio, nella risurrezione avranno uno stato divinissimo e immutabile; d'altra parte, i corpi puri che hanno la stessa condizione e le stesse vicissitudini delle anime sante, che sono stati arruolati insieme e insieme hanno combattuto in divine fatiche, riceveranno la propria risurrezione nella stabilità immutabile delle anime riguardo alla vita divina. Infatti, i corpi, dopo essersi uniti alle 553 B
sante anime con le quali erano uniti durante questa vita, resi come membra di Cristo, riceveranno una quiete divina, incorruttibile, immortale e beata. In queste condizioni avviene il sonno dei santi che giunge, nella gioia e nelle certissime speranze, verso la fine delle divine lotte.

2. Riguardo poi ai profani[278], gli uni pensano stoltamente di giungere all'annientamento, gli altri ritengono che si spezzi per sempre l'unione del corpo con la propria anima[279], unione secondo loro incompatibile con la loro quiete beata nella vita divina, in quanto non hanno capito né sufficientemente sono 553 C
stati iniziati nella scienza secondo la quale la nostra vita divinissima aveva già avuto inizio nel Cristo[280]. Altri, poi, attribuiscono alle anime la possibilità di congiungersi con altri corpi[281], commettendo ingiustizia, io credo, per quanto sta in loro, verso i corpi che hanno sofferto con le loro divine anime e rifiutan-

ἐλθόντα τῶν θειοτάτων δρόμων. Ἄλλοι δὲ οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπὶ προσύλους ἐννοίας ἀποκλιθέντες εἰρήκασιν ὁμοειδῆ τοῦ τῇδε βίου τὴν τοῖς ὁσίοις ἐπηγγελμένην ἁγιωτάτην καὶ μακαριστὴν λῆξιν καὶ τροφὰς οἰκείας ἀλλοιωτῷ βίῳ τοῖς ἰσαγγέλοις ἀθεμίτως ἀπέρριψαν. Ἀλλ' οὐκ ἀποπεσεῖταί τίς ποτε τῶν
553 D ἱερωτάτων ἀνδρῶν εἰς τὰς τοιάσδε πλανήσεις, ἀλλ' ὅλους αὐτοὺς ἀπολήψεσθαι τὴν Χριστοειδῆ λῆξιν εἰδότες, ὅταν ἐπὶ τὸ πέρας ἔλθωσι τοῦ τῇδε βίου, τὴν εἰς ἀφθαρσίαν αὐτῶν ὁδὸν ὡς ἐγγυτέραν ἤδη γεγενημένην ἐμφανέστερον ὁρῶσι καὶ τὰς δωρεὰς τῆς θεαρχίας ὑμνοῦσι καὶ θείας ἡδονῆς ἀποπληροῦνται τὴν ἐπὶ τὰ χείρω τροπὴν οὐκέτι δεδοικότες, ἀλλ' εὖ εἰδότες, ὅτι τὰ κτηθέντα καλὰ βεβαίως καὶ αἰωνίως ἕξουσιν. Οἱ δὲ μολυσμῶν ἀνάπλεοι καὶ ἀνιέρων κηλίδων, εἴπερ ἱερᾶς τινος τετυχήκασι μυήσεως αὐτοὶ δὲ ταύτην ἐκ τοῦ οἰκείου νοὸς
556 A ὀλεθρίως ἀπορραπίσαντες ἐπὶ τὰς φθοροποιοὺς ηὐτομόλησαν ἐπιθυμίας, ὅταν ἐπὶ τὸ τέλος ἔρχωνται τῆς ἐνθάδε ζωῆς, οὐκέτι ὁμοίως αὐτοῖς εὐκαταφρόνητος φανεῖται τῶν λογίων ἡ θεία θεσμοθεσία, τὰς ὀλλυμένας δὲ τῶν οἰκείων παθῶν ἡδονὰς ἑτέροις ὀφθαλμοῖς ἐπισκοπήσαντες καὶ τὴν ἱερὰν ζωὴν ἧς ἀνοήτως ἐκπεπτώκασιν, μακαρίσαντες ἐλεεινῶς καὶ ἀβουλήτως ἀποσχίζονται τοῦ τῇδε βίου πρὸς μηδεμίαν ἱερὰν ἐλπίδα χειραγωγούμενοι διὰ τὴν χειρίστην ζωήν.

556 B **3.** Τούτων δὲ οὐδενὸς γινομένου κατὰ τὰς κοιμήσεις τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν αὐτὸς μὲν ὁ πρὸς τὸ πέρας ἐρχόμενος τῶν οἰκείων ἀγώνων εὐφροσύνης ἱερᾶς ἀποπληροῦνται καὶ σὺν ἡδονῇ πολλῇ πρὸς τὴν ὁδὸν ἐπιβαίνει τῆς ἱερᾶς παλιγγενεσίας, οἱ δὲ τοῦ κοιμηθέντος οἰκεῖοι κατὰ τὴν θείαν οἰκειότητα καὶ ὁμοτροπίαν αὐτόν τε ὅστις ἐστὶ μακαρίζουσι πρὸς τὸ νικηφόρον εὐκταίως ἀφικόμενον τέλος καὶ τῷ τῆς νίκης αἰτίῳ χαριστηρίους ᾠδὰς ἀναπέμπουσι προσέτι καὶ αὐτοὺς ἀφίκεσθαι πρὸς τὴν ὁμοίαν εὐχόμενοι λῆξιν, λαβόντες δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ἄγουσιν ὡς ἐπὶ στεφάνων ἱερῶν δόσιν. Ὁ δὲ ἀσμένως ὑποδέχεται καὶ τελεῖ τὰ κατὰ θεσμὸν ἱερὸν ἐπὶ τοῖς ὁσίως κεκοιμημένοις τελούμενα.

do empiamente le sacre ricompense ai corpi che sono giunti al termine delle corse divinissime. Altri infine, piegando non so in che modo verso pensieri materiali, hanno detto che la quiete santissima e beatissima promessa ai santi è simile a quella della vita presente e hanno adattato ingiustamente i cibi propri della vita corruttibile a coloro che sono simili agli angeli[282]. Nessuno degli uomini santissimi mai cadrà in simili errori, ma, sapendo che essi riceveranno nella loro completezza una quiete simile a 553 D
quella del Cristo, una volta giunti alla fine di questa vita[283], essi vedono assai chiaramente che la loro strada verso l'incorruttibilità è già divenuta molto vicina, celebrano i doni di Dio e si riempiono di piacere divino, né più temono di piegarsi al male, ma sanno bene che avranno sicuramente e per l'eternità i beni che si sono procurati. Invece, quelli che sono pieni di sozzure e di macchie immonde, se hanno avuto qualche santa istruzione, ma l'hanno bandita rovinosamente dalla loro mente per darsi spontaneamente ai piaceri corruttori, quando arrivano alla fine della vita di quaggiù, non più alla stessa maniera sembrerà loro 556 A
disprezzabile la legislazione santa della Scrittura e guarderanno con altri occhi[284] i piaceri rovinosi delle proprie passioni, dichiarando beata la vita santa dalla quale si sono stoltamente allontanati; essi, allora, si dividono miseramente e involontariamente dalla presente vita non più guidati a nessuna speranza santa a causa della loro pessima vita.

3. Nessuna di queste cose avviene alla morte degli uomini 556 B
santi. Ciascuno, infatti, giunto alla fine dei propri combattimenti, si riempie di santa gioia e con grande contentezza si avvia sulla strada della santa risurrezione. Quelli che sono familiari del defunto, secondo una divina parentela e somiglianza di costumi[285], lo stimano beato, chiunque sia, perché è giunto secondo i voti al fine desiderato della vittoria, e offrono canti di ringraziamento a chi è la causa della vittoria, pregando di poter giungere essi pure a una quiete simile. Avendo poi preso il morto, lo conducono dal vescovo perché riceva in dono la corona santa. Il vescovo lo accoglie volentieri e compie, secondo la sacra legge, gli uffici dovuti a coloro che sono morti giustamente.

Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων.

556 C Συναγαγὼν ὁ θεῖος ἱεράρχης ‹τὸν› ἱερὸν χορόν, εἰ μὲν ἱερατικῆς ἐγεγόνει τάξεως ὁ κεκοιμημένος, ἐπίπροσθεν τοῦ θείου θυσιαστηρίου κατακλίνας αὐτὸν ἀπάρχεται τῆς πρὸς θεὸν εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας. Εἰ δὲ τοῖς εὐαγέσι μοναχοῖς ἢ τῷ ἱερῷ λαῷ κατετέτακτο, παρὰ τὸ τίμιον ἱερατεῖον αὐτὸν κατακλίνει πρὸ τῆς ἱερατικῆς εἰσελεύσεως, εἶτα τελεῖ τὴν πρὸς θεὸν εὐχαριστήριον εὐχὴν ὁ ἱεράρχης. Ἐξῆς δὲ οἱ λειτουργοὶ τὰς ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἐμφερομένας ἀψευδεῖς ἐπαγγελίας περὶ τῆς ἱερᾶς ἡμῶν ἀναστάσεως ἀναγνόντες ἱερῶς ᾄδουσι τὰς ὁμολόγους καὶ ταὐτοδυνάμους τῶν ψαλμικῶν λογίων ᾠδάς. Εἶτα τῶν λειτουργῶν ὁ πρῶτος ἀπολύει τοὺς κατηχουμένους καὶ ἀνακηρύττει τοὺς ἤδη κεκοιμημένους
556 D ἁγίους, μεθ' ὧν ἀξιοῖ τὸν ἄρτι τελειωθέντα τῆς ὁμοταγοῦς ἀναρρήσεως καὶ προτρέπεται πάντας αἰτῆσαι τὴν ἐν Χριστῷ μακαρίαν τελείωσιν. Εἶτα προσελθὼν ὁ θεῖος ἱεράρχης εὐχὴν ἱεροτάτην ἐπ' αὐτῷ ποιεῖται καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν αὐτός τε ὁ ἱεράρχης ἀσπάζεται τὸν κεκοιμημένον καὶ μετ' αὐτὸν οἱ παρόντες ἅπαντες. Ἀσπασαμένων δὲ πάτων ἐπιχέει τῷ κεκοιμημένῳ τὸ ἔλαιον ὁ ἱεράρχης καὶ τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχὴν ἱερὰν ποιησάμενος ἀποτίθησιν ἐν οἴκῳ τιμίῳ τὸ σῶμα μεθ' ἑτέρων ὁμοταγῶν ἱερῶν σωμάτων.

Θεωρία.

1. Ταῦτα μὲν εἴπερ ἴδοιεν ἢ ἀκούσαιεν οἱ ἀνίεροι πρὸς ἡμῶν
557 A τελούμενα, πλατὺ γελάσουσιν ὡς οἶμαι καὶ τῆς πλανήσεως ἡμᾶς ἐλεήσουσιν. Οὐ δεῖ δὲ πρὸς τοῦτο θαυμάζειν. Ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσωσιν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, οὐδὲ μὴ συνήσουσιν. Ἡμεῖς δὲ τὰ νοητὰ τῶν τελουμένων ἐποπτεύσαντες Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος εἴπωμεν, ὡς οὐκ ἀλόγως ὁ ἱεράρχης ἐπὶ τὸν ὁμοταγῆ χῶρον εἰσάγει καὶ ἐπιτίθησι τὸν κεκοιμημένον. Ἐμφαίνει γὰρ ἱερῶς, ὡς κατ' ἐκείνας ἔσονται πάντες ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ τὰς ἀποκληρώσεις, καθ' ἃς ἐνθάδε τὴν οἰκείαν ζωὴν ἀπεκλήρωσαν. Οἷον εἰ θεοειδῆ τις ἔσχεν ἐνθάδε καὶ ἱερωτάτην ζωήν, ὡς ἀνδρὶ τὸ θεομίμητον ἐφικτόν, ἐν θείαις ἔσται κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα καὶ μακαρίαις λήξεσιν·

II. Il rito funebre per coloro che sono morti santamente

Il divino vescovo, dopo aver radunato il sacro coro, se il defunto era appartenuto all'ordine sacerdotale, lo pone davanti al divino altare e comincia la preghiera e il ringraziamento a Dio. Se invece il morto faceva parte dei santi monaci o del sacro popolo, il vescovo lo pone vicino al venerando santuario davanti all'ingresso sacerdotale. Poi il vescovo fa a Dio la preghiera di ringraziamento. Quindi i ministri leggono le promesse infallibili che si trovano nella divina Scrittura circa la nostra santa risurrezione e santamente cantano i cantici che hanno lo stesso argomento e lo stesso valore dei salmi della divina Scrittura[286]. Poi il primo dei ministri congeda i catecumeni e ad alta voce proclama il nome dei santi già morti, giudicando che colui che è appena giunto alla perfezione è degno di essere commemorato con loro e come loro, e invita tutti a chiedere una fine beata in Cristo. Poi il divino vescovo si avvicina e fa su di lui una preghiera molto santa, e dopo la preghiera egli stesso bacia il defunto e così fanno dopo di lui i presenti tutti. Dopo che tutti l'hanno baciato, il vescovo versa l'olio sul morto e, dopo aver fatto la santa preghiera per tutti, depone in un luogo venerabile il corpo insieme con gli altri corpi sacri dello stesso ordine. 556 C 556 D

III. Contemplazione

1. Se i profani vedessero e ascoltassero questi nostri riti, riderebbero abbondantemente, io credo, e ci compassionerebbero per il nostro errore. Ma non bisogna meravigliarsi di ciò, perché, se non credono, come dice la Scrittura, neppure saranno in grado di capire[287]. Quanto a noi che vediamo il senso spirituale di questi riti, poiché Gesù c'illumina, diciamo che non fuor di proposito il vescovo introduce e depone il morto fra quelli del suo ordine. Infatti, fa capire santamente che tutti i santi otterranno nella risurrezione le stesse sorti che avevano avuto qui nella propria vita; per esempio, se uno sulla terra ha condotto una vita divina e santissima, per quanto è possibile a un uomo di imitare Dio, per tutto il tempo futuro si troverà in un riposo 557 A

εἰ δὲ τῆς κατ' ἄκρον θεοειδοῦς ὑφειμένην ἱερὰν δὲ ὅμως, ὁμοειδεῖς καὶ οὗτος ἀπολήψεται τὰς ἱερὰς ἀμοιβάς. Ὑπὲρ
557 B ταύτης τῆς θείας δικαιοσύνης ὁ ἱεράρχης εὐχαριστήσας εὐχὴν ἱερὰν ποιεῖται καὶ τὴν σεβασμίαν ὑμνεῖ θεαρχίαν ὡς καθαιρετικὴν τοῦ κατὰ πάντων ἡμῶν ἀδίκου καὶ τυραννικοῦ κράτους, μεταγωγὸν δὲ ἡμῶν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα δικαιότατα κρίματα.

2. Αἱ δὲ τῶν θεαρχικῶν ἐπαγγελιῶν ᾠδαὶ καὶ ἀναγνώσεις ἐκφαντορικαὶ μέν εἰσι τῶν μακαριωτάτων λήξεων, εἰς ἃς οἱ θείαν ἐσχηκότες τελείωσιν αἰωνίως καταταχθήσονται, τοῦ δὲ κοιμηθέντος ἱερῶς ἀποδεκτικαί, τῶν ἔτι δὲ ζώντων προτρεπτικαὶ πρὸς τὴν ὁμοίαν τελείωσιν.

557 C **3.** Σκόπει δέ, ὅτι νῦν οὐ πᾶσαι κατὰ τὸ σύνηθες αἱ καθαιρόμεναι τάξεις ἀπολύονται, μόνοι δὲ τῶν ἱερῶν ἐκβάλλονται χώρων οἱ κατηχούμενοι. Καὶ γὰρ αὕτη μὲν ἀμύητός ἐστι καθόλου πάσης ἱερᾶς τελετῆς καὶ πρὸς οὐδὲν οὐ μικρὸν οὐ μέγα τῶν ἱερῶς τελουμένων ἐποπτεύειν αὐτῇ θεμιτὸν ὡς οὐδὲ τῆς τῶν ἱερῶν ὀπτικῆς δυνάμεως μετασχούσῃ διὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ φωτοδότιδος θεογενεσίας· αἱ δὲ λοιπαὶ τῶν καθαιρομένων τάξεις ἐν μυήσει μὲν ἤδη γεγόνασιν ἱερᾶς παραδόσεως, ἀνοήτως δὲ πρὸς τὰ χείρω παλινδρομήσασαι δέον ἐπὶ τὰ πρόσω τὴν οἰκείαν ἀναγωγὴν ἀποτελειῶσαι τῶν θεαρχικῶν μὲν ὡς ἐν συμβόλοις ἱεροῖς ἐποψιῶν καὶ κοινωνιῶν εὐλόγως ἀποδιαστέλλονται (βλαβήσονται γὰρ ἀνιέρως
557 D αὐτῶν μετέχουσαι καὶ πρὸς πλείονα τῶν θείων καὶ ἑαυτῶν ἐλεύσονται περιφρόνησιν), οὐκ ἀπεικότως δὲ πάρεισιν ἐπὶ τοῖς νῦν τελουμένοις ἐναργῶς ἐκδιδασκόμεναι καὶ ὁρῶσαι τὴν τοῦ καθ' ἡμᾶς ἀδειλίαν θανάτου καὶ τὰ τῶν ἁγίων γέρα πρὸς τῶν ἀληθῶν λογίων ὑμνούμενα καὶ τὰς ἠπειλημένας ἔσεσθαι τοῖς κατ' αὐτὰς ἀνιέροις ἀτελευτήτους ἀνίας. Ἔσται γὰρ αὐταῖς ἴσως ὄφελος ὁρώσαις τὸν ἱερῶς τετελειωμένον ὑπὸ τῆς λειτουργικῆς
560 A ἀναρρήσεως ὡς κοινωνὸν ὄντως ὄντα τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων ἱερῶς ἀνακηρυττόμενον. Καὶ τάχα καὶ αὐταὶ πρὸς τὴν ὁμοίαν ἔφεσιν ἥξουσι καὶ πρὸς τῆς λειτουργικῆς ἐπιστήμης ἐκδιδαχθήσονται μακαρίαν ἀληθῶς εἶναι ἐν Χριστῷ τελείωσιν.

4. «Εἶτα προσελθὼν ὁ θεῖος ἱεράρχης εὐχὴν ἱερὰν ἐπὶ τῷ κεκοιμημένῳ ποιεῖται, καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν αὐτός τε ὁ ἱεράρχης αὐτὸν ἀσπάζεται καὶ ἐξῆς οἱ παρόντες ἅπαντες»· ἡ μὲν οὖν

divino e beato; se invece il fedele, pur avendo avuto una vita santa, sarà rimasto al di sotto di un ideale così divino, anche costui riceverà sante retribuzioni proporzionate a lui. Il vescovo, dopo aver ringraziato questa giustizia divina, fa una sacra pre- 557 B
ghiera e celebra la divinità venerabile di aver distrutto la forza ingiusta e tirannica che ci opprimeva tutti, ma per farci passare ai giudizi suoi giustissimi.

2. I canti e le letture delle promesse divine manifestano le tranquillità beatissime nelle quali saranno condotti per sempre coloro che hanno avuto una morte santa, accolgono santamente colui che si è addormentato ed esortano a una simile fine coloro che sono ancora in vita.

3. Considera che ora non tutti gli ordini purificati vengono esclusi come di abitudine, ma solo i catecumeni sono esclusi dai 557 C
santi cori. Infatti, quest'ordine non è iniziato per nulla ad alcun sacro mistero e non gli è lecito vederne uno solo, piccolo o grande che sia[288], in quanto non partecipa della virtù contemplativa delle cose sacre a opera della divina nascita, principio e fonte della luce. I rimanenti ordini di coloro che si purificano hanno già ricevuto l'iniziazione alla santa dottrina, ma, essendosi rivolti stoltamente al male, debbono riprendere il proprio cammino verso le cose di prima e rimangono esclusi giustamente dalle visioni e dalle comunioni divine nascoste sotto sacri simboli. Infatti, riceverebbero danno partecipandovi indegnamente e arriverebbero a un maggiore disprezzo delle cose divine e di se stessi[289]. Però, non senza motivo sono presenti ai riti che si svolgono ora e imparano manifestamente e vedono il nostro disprezzo della morte e le ricompense dei santi lodate dalle vere 557 D
Scritture e i supplizi senza fine minacciati agli empi come loro. Infatti, sarà forse utile per loro vedere che colui che ha finito santamente la vita, in seguito alla proclamazione dei ministri è ammesso per sempre e santamente nella comunione eterna dei santi; e forse anch'essi arriveranno a un simile desiderio e grazie 560 A
alla scienza dei ministri impareranno a conoscere quale vera felicità sia la morte in Cristo.

4. «Poi il divino vescovo, avvicinandosi al defunto, recita su di lui una santa preghiera e dopo l'orazione lo bacia e successivamente i presenti tutti». La preghiera supplica la bontà divina

εὐχὴ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος δεῖται πάντα μὲν ἀφεῖναι
560 B τὰ δι' ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἡμαρτημένα τῷ κεκοιμημένῳ, κατατάξαι δὲ αὐτὸν ἐν φωτὶ καὶ χώρᾳ ζώντων εἰς κόλπους Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τόπῳ, οὗ ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός.

5. Ταῦτα μὲν οὖν ὡς οἶμαι δῆλα τὰ τῶν ἁγίων μακαριώτατα γέρα. Τί γὰρ ἂν γένοιτο τῆς παντελῶς ἀλύπου καὶ φωτιστικῆς ἀθανασίας ἰσόρροπον; Εἰ καὶ τὰ μάλιστα ταῖς ἡμῶν ἀναλόγοις σημασίαις αἱ παντὸς ὑψηλότεραι νοὸς ἐπαγγελίαι σημαινόμεναι τῆς πραγματικῆς αὐτῶν ἀληθείας ἀποδεούσας ἔχουσι τὰς ὀνομασίας. Ἀληθὲς γὰρ εἶναι τὸ λόγιον οἰητέον ὅτι «Ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν». Κόλποι δέ εἰσιν ὡς οἶμαι τῶν μακαρίων πατριαρχῶν καὶ τῶν
560 C λοιπῶν ἁγίων ἁπάντων αἱ θειόταται καὶ μακαριστὰι λήξεις αἱ τοὺς θεοειδεῖς ὑποδεχόμεναι πάντας εἰς τὴν ἐν αὐταῖς ἀγήρω καὶ μακαριωτάτην τελείωσιν.

6. Φαίης δ' ἂν ἴσως ταῦτα μὲν ὀρθῶς εἰρῆσθαι παρ' ἡμῶν, ἀπορεῖν δὲ ὅτου ἕνεκα τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ὁ ἱεράρχης δεῖται τῶν ἡμαρτημένων αἰτῶν τῷ κεκοιμημένῳ τὴν ἄφεσιν καὶ τὴν τοῖς θεοειδέσιν ὁμοταγῆ καὶ φανοτάτην ἀποκλήρωσιν. Εἰ γὰρ ἀμοιβὰς ἀπολήψεται πᾶς ὑπὸ τῆς θείας δικαιοσύνης ὧν ἐν
560 D τῇ παρούσῃ ζωῇ χρηστῶν ἢ ἑτέρων ἔδρασεν, ἐτέλεσε δὲ τὰς κατὰ τὸν τῇδε βίον οἰκείας ἐνεργείας ὁ κεκοιμημένος, πρὸς τίνος ἱεραρχικῆς εὐχῆς ἐφ' ἑτέραν λῆξιν μεταταχθήσεται παρὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ καὶ τῆς ἐνθάδε ζωῆς ἀμοιβαίαν; Ἐγὼ δὲ, ὅτι μὲν ἀμοιβαίαν ἕξει τὴν ἀποκλήρωσιν ἕκαστος, εὖ οἶδα τοῖς λογίοις ἀκολουθῶν. Ἀπέκλεισε γάρ, φησίν, ὁ κύριος κατ' αὐτοῦ καὶ
561 A «Κομίσεται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν». Ὅτι δὲ καὶ τῶν δικαίων αἱ προσευχαὶ κατὰ τὸν τῇδε βίον, μήτι γε μετὰ θάνατον, εἰς τοὺς ἀξίους ἱερῶν εὐχῶν ἐνεργοῦσι μόνον, αἱ τῶν λογίων ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσιν ἀληθεῖς παραδόσεις. Ἦ τὶ πρὸς τοῦ Σαμουὴλ ἀπώνατο; τί δὲ τὸν τῶν Ἑβραίων λαὸν ὤνησεν ἡ προφητικὴ προσευχή; Καὶ γὰρ ὡς εἴ τις ἡλίου τὰ οἰκεῖα δωρουμένου φῶτα τοῖς ἀβλαβέσιν ὀφθαλμοῖς ἐν μετουσίᾳ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς αἰτεῖ γενέσθαι τὰς οἰκείας ὄψεις ἐξαφανίζων, οὕτω πρὸς ἀδυνάτους ἦρται καὶ περιττὰς ἐλπίδας ὁ τὰς τῶν ἁγίων ἐξαιτῶν προσευχὰς καὶ τὰς

di rimettere al defunto tutte le colpe derivanti dalla debolezza umana, e di situarlo nella luce e nella regione dei viventi, nel seno di Abramo, di Isacco, e di Giacobbe[290], nel luogo da dove sono fuggiti il dolore, la tristezza e il gemito[291]. 560 B

5. Sono queste, io credo, le ricompense manifeste e beatissime dei santi. Che cosa infatti, potrebbe esserci di paragonabile a un'immortalità completamente priva di dolori e piena di luce? E se, dunque, le promesse espresse mediante immagini adatte a noi[292] sono al di sopra di qualsiasi mente, hanno però le denominazioni inferiori alla loro verità sostanziale[293]. Bisogna allora credere che è vera la parola ispirata: *occhio non ha visto, orecchio non ha udito e non sono entrate in un cuore d'uomo quelle cose che Dio ha preparato per quelli che lo amano*[294]. Il seno dei patriarchi beatissimi[295] e di tutti gli altri santi significano, io credo, la quiete divinissima e beatissima che accoglie tutti i deificati in una perfezione che per loro è senza vecchiaia e beatissima. 560 C

6. Tu potresti dire che queste cose sono state dette da noi, ma dubitare per quale motivo il vescovo preghi la divina bontà di rimettere al defunto i propri peccati e di dargli una sorte luminosissima e uguale agli esseri deificati. Se, infatti, chiunque riceverà dalla divina giustizia le ricompense delle cose buone o cattive che ha compiuto nella presente vita – e il defunto ha finito di compiere le proprie azioni in questa vita –, a opera di 560 D quale preghiera episcopale potrà essere condotto a un altro riposo, diverso da quello che gli conviene come retribuzione alla vita terrestre? Io so bene che ciascuno avrà la sorte dovuta in conformità della Scrittura: *Il Signore*, essa dice infatti, *ha chiuso su di sé la porta e ciascuno riporterà secondo quello che di bene o di male ha fatto nella sua vita terrestre*[296]. Il fatto che le preghiere 561 A dei giusti in questa vita, e a maggior ragione dopo la morte, abbiano efficacia solo per coloro che sono degni delle sante orazioni[297], le infallibili tradizioni della Scrittura ce lo insegnano. Forse che Saul fu aiutato da Samuele?[298] Forse che la preghiera dei profeti ha giovato al popolo ebraico?[299] Infatti, come se qualcuno, quando il sole accorda la sua luce agli occhi sani, strappasse gli occhi e pretendesse di partecipare alla luce solare, così si attacca a speranze impossibili e superflue colui che esige le preghiere dei santi e che respinge le sante operazioni secondo la

κατὰ φύσιν αὐτῶν ἱερὰς ἐνεργείας ἐλαύνων ἀπροσεξίᾳ τῶν θείων δώρων καὶ τῶν φανοτάτων καὶ ἀγαθοδοτίδων ἐντολῶν ἀποφοιτήσει. Φημὶ δὲ τοῖς λογίοις ἑπόμενος, ὡς ὠφέλιμοι
561 B πάμπαν εἰσὶν ἐν τῷδε τῷ βίῳ τῶν ἁγίων αἱ προσευχαὶ κατὰ τόνδε τὸν τρόπον· εἴ τις ἱερῶν ἐφιέμενος δώρων καὶ πρὸς μετοχὴν αὐτῶν ἕξιν ἱερὰν ἔχων ὡς τῆς οἰκείας ἐπιγνώμων βραχύτητος ἐλθὼν ἐπί τινα τῶν ὁσίων ἀνδρῶν ἀξιώσειεν αὐτὸν οἱ γενέσθαι συλλήπτορα καὶ συνικέτην, ὠφεληθήσεται πάντως ἐκ τούτου τὴν πάσας ὑπερκειμένην ὠφέλειαν. Ἐπιτεύξεται γὰρ ὧν αἰτεῖ θειοτάτων δώρων, ἀποδεχομένης αὐτὸν τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος τῆς τε οἰκείας εὐλαβοῦς ἐπιγνωμοσύνης καὶ τῆς ἐπὶ τοῖς ὁσίοις αἰδοῦς καὶ τῆς τῶν αἰτηθεισῶν ἱερῶν αἰτήσεων ἐπαινετῆς ἐφέσεως καὶ καταλλήλου καὶ θεοειδοῦς ἕξεως. Ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τοῖς θεαρχικοῖς κρίμασι νενομοθετημένον τὸ τὰ θεῖα δῶρα τοῖς ἀξίοις τοῦ μετασχεῖν ἐν τάξει θεοπρεπεστάτῃ δωρεῖσθαι διὰ τῶν ἀξίων τοῦ μεταδοῦναι. Ταύτην οὖν εἴ τις ἀτιμάσειε τὴν ἱερὰν εὐκοσμίαν καὶ πρὸς ἀθλίαν οἴησιν
561 C ἐληλυθὼς ἱκανὸν ἑαυτὸν οἰηθείη πρὸς θεαρχικὴν ὁμιλίαν καὶ τῶν ὁσίων ὑπερφρονήσοι καὶ μὴν εἰ τὰς αἰτήσεις ἀναξίας θεοῦ καὶ μὴ ἱερὰς αἰτήσοι καὶ τὴν ἕφεσιν τῶν θείων εἰ μὴ σύντονον ἕξοι καὶ ἑαυτῷ κατάλληλον, ἀποτεύξεται δι' ἑαυτὸν τῆς ἀνεπιστήμονος αἰτήσεως.

Περὶ δὲ τῆς εἰρημένης εὐχῆς, ἣν ὁ ἱεράρχης ἐπεύχεται τῷ κεκοιμημένῳ, τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν ἐκ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων παράδοσιν εἰπεῖν ἀναγκαῖον.

7. Ὁ θεῖος ἱεράρχης ἐκφαντορικός ἐστιν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, τῶν θεαρχικῶν δικαιωμάτων. «Ἄγγελος» γὰρ «κυρίου παντοκράτορος θεοῦ ἐστιν». Μεμάθηκεν οὖν ἐκ τῶν
561 D θεοπαραδότων λογίων, ὅτι τοῖς ὁσίως βιώσασιν ἡ φανοτάτη καὶ θεία ζωὴ κατ' ἀξίαν ὑπὸ τῶν δικαιοτάτων ζυγῶν ἀντιδίδοται παρορώσης ἀγαθότητι τῆς θεαρχικῆς φιλανθρωπίας τὰς ἐγγενομένας αὐτοῖς ἐξ ἀνθρωπίνης ἀσθενείας κηλῖδας, ἐπείπερ «οὐδείς», ὡς τὰ λόγιά φησιν, «καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου». Ταῦτα μὲν οὖν ὁ ἱεράρχης οἶδεν ἐπηγγελμένα πρὸς τῶν ἀληθῶν λογίων, αἰτεῖ δὲ αὐτὰ γενέσθαι καὶ δωρηθῆναι τοῖς ὁσίως βιώσασι τὰς ἱερὰς ἀντιδόσεις ἅμα μὲν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀγαθοειδῶς ἐκτυπούμενος καὶ τὰς ἑτέρων δωρεὰς ὡς οἰκείας ἐξαιτῶν
564 A χάριτας, ἅμα δὲ καὶ τὰς ἀψευδεῖς ἐπαγγελίας εἰδὼς ἐσομένας

loro natura, nel disprezzo dei doni divini, o si allontana dai precetti evidentissimi e benefici[300]. Ma, io dico, seguendo le Scritture, che le preghiere dei santi in questa vita sono utilissime[301], nel senso che se qualcuno, aspirando ai doni divini e avendo una disposizione santa[302] per riceverli, ben convinto della propria piccolezza, e ricorrendo a uno dei santi uomini, stima cosa 561 B
degna che quello gli diventi di aiuto e d'intercessione, costui riceverà una grandissima utilità nel modo più eminente. Infatti, otterrà i doni divinissimi che chiede, in quanto la bontà divina lo accoglie, nonché la conoscenza umile di sé e il rispetto per i santi, e il desiderio lodevole dei benefici sacri implorati, e una perfetta disposizione conforme a Dio. Infatti, anche questo è stato stabilito per legge dai giudizi divini, cioè che i doni divini sono concessi, in un ordine assai conveniente a Dio, a coloro che sono degni di parteciparvi e a opera di quelli che sono degni di comunicarli. E se qualcuno non tiene conto di questa disposizione sacra, e, giunto a un infelice orgoglio, crede di essere sufficiente per rivolgersi a Dio[303] e disprezza i santi, se fa doman- 561 C
de indegne di Dio e non sante e non ha un desiderio delle cose divine solido e coerente, priverà se stesso dei frutti a causa della sua preghiera sconsiderata.

Riguardo all'orazione, di cui si è parlato, che il vescovo fa sul morto, è necessario ricordare la dottrina giunta a noi da parte dei nostri divini maestri.

7. Il divino vescovo, come dice la Scrittura, è l'interprete dei giudizi di Dio[304]. Infatti, è il messaggero del Signore Dio onnipotente e ha appreso dagli oracoli tramandati da Dio che a coloro che hanno fatto una vita santa sarà concessa dalle leggi 561 D
giustissime, secondo il loro merito, la vita splendidissima e divina, poiché per sua bontà la benignità di Dio trascura le macchie ingenite in costoro e che sono dovute all'umana debolezza, poiché *nessuno*, come dice la Scrittura, *è mondo da sozzure*[305]. Il vescovo conosce queste cose promesse dalle Scritture veraci; chiede che si compiano queste cose e che siano concesse le sante ricompense a coloro che sono vissuti santamente. Egli, da una parte, conformato nella sua bontà a imitare Dio, chiedendo 564 A
come grazie proprie i doni per gli altri e insieme sapendo che le promesse divine non saranno fallaci, dichiara manifestamente

καὶ τοῖς παροῦσιν ἐκφαντορικῶς ἐμφαίνων, ὅτι τὰ παρ' αὐτοῦ κατὰ θεσμὸν ἱερὸν ἐξαιτούμενα πάντως ἔσται τοῖς κατὰ θείαν ζωὴν τετελειωμένοις. Οὐ γὰρ ἂν ὁ ἱεράρχης ὁ τῆς θεαρχικῆς δικαιώσεως ὑποφήτης ἐξῄτει ποτὲ τὰ μὴ τῷ θεῷ προσφιλέστατα καὶ πρὸς αὐτοῦ δοθήσεσθαι θειωδῶς ἐπηγγελμένα. Διὸ τοῖς ἀνιέροις οὐκ ἐπεύχεται ταῦτα κεκοιμημένοις, οὐ μόνον ὅτι τῆς ὑποφητικῆς ἐν τούτῳ παρατραπήσεται τάξεως καί τι τῶν ἱεραρχικῶν αὐθάδως τολμήσει μὴ πρὸς τοῦ τελετάρχου κεκινημένος, ἀλλ' ὅτι καὶ τῆς ἐναγοῦς εὐχῆς ἀποτεύξεται πρὸς τοῦ δικαίου λογίου καὶ αὐτὸς οὐκ ἀπεικότως ἀκούων «Αἰτεῖτε
564 B καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖτε». Οὐκοῦν ὁ θεῖος ἱεράρχης ἐξαιτεῖ τὰ θειωδῶς ἐπηγγελμένα καὶ φίλα θεῷ καὶ πάντως δωρηθησόμενα καὶ τὸ τῆς οἰκείας ἀγαθοειδοῦς ἕξεως ἐπιδεικνὺς τῷ φιλαγαθῷ θεῷ καὶ τοῖς παροῦσιν ἐκφαντορικῶς ἐμφαίνων τὰ τοῖς ὁσίοις ἐσόμενα δῶρα.

Οὕτω καὶ τὰς ἀφοριστικὰς ἔχουσιν οἱ ἱεράρχαι δυνάμεις ὡς ἐκφαντορικοὶ τῶν θείων δικαιωμάτων οὐχ ὡς ταῖς αὐτῶν ἀλόγοις ὁρμαῖς τῆς πανσόφου θεαρχίας εὐφήμως εἰπεῖν ὑπηρετικῶς ἑπομένης, ἀλλ' ὡς αὐτῶν ὑποφητικῶς ὑποκινοῦντι τῷ τελεταρχικῷ πνεύματι τοὺς κεκριμένους θεῷ κατ' ἀξίαν ἀφοριζόντων. «Λάβετε» γάρ φησι «πνεῦμα ἅγιον. Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται». Καὶ τῷ τὰς θείας ἀποκαλύψεις τοῦ παναγεστάτου πατρὸς
564 C ἐλλαμπομένῳ τὰ λόγιά φησιν «Ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς» ὡς ἐκείνου καὶ παντὸς τοῦ κατ' αὐτὸν ἱεράρχου κατὰ τὰς ἐν αὐτῷ γινομένας τῶν πατρικῶν δικαιωμάτων ἀποκαλύψεις ἐκφαντορικῶς καὶ διαπορθμευτικῶς τοὺς θεοφιλεῖς προσιεμένου καὶ τοὺς ἀθέους ἀποκληροῦντος. Καὶ τὴν ἱερὰν γὰρ ἐκείνην θεολογίαν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, οὐκ αὐτοκινήτως οὐδὲ σαρκὸς καὶ αἵματος ἀποκαλυψάντων ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ νοητῶς αὐτὸν τὰ οἰκεῖα μυήσαντος ἀπεφθέγξατο. Τοὺς μὲν οὖν ἐνθέους ἱεράρχας οὕτω τοῖς ἀφορισμοῖς καὶ πάσαις ταῖς ἱεραρχικαῖς δυνάμεσι

ai presenti che le cose che egli chiede in modo conforme alle leggi divine si realizzeranno tutte per coloro che saranno giunti alla fine secondo una santa vita[306]. Infatti, il vescovo, interprete della giustizia divina, non oserebbe mai richiedere ciò che non è più che caro a Dio e che non abbia promesso di dare lui stesso in modo conforme a Dio. Perciò queste cose non le domanda pregando per i morti in stato di empietà, non solo perché in questo modo violerebbe il suo ufficio d'interprete, e con presunzione usurperebbe qualcuna delle funzioni gerarchiche, in quanto non ne ha ricevuto il permesso dal Principio dei misteri[307], ma anche perché la sua preghiera empia nulla otterrebbe, e per non sentirsi rispondere meritatamente dalle giuste parole: *Voi chiedete e non ottenete perché chiedete a torto*[308]. Così il 564 B
divino vescovo chiede solo le cose promesse da Dio e gradite a Dio, che senza dubbio saranno donate, dichiarando a Dio, amico del bene, ciò che è proprio della sua condizione, modellata sul bene, e chiaramente mostrando ai presenti i doni che toccheranno ai santi.

Così i nostri vescovi hanno il potere di separare[309], in quanto interpreti dei decreti divini, non perché la Divinità sapientissima, per parlare onorevolmente, segua in maniera servile i loro impulsi irrazionali[310], ma perché essi, grazie allo Spirito Santo, Principio dei misteri, che li spinge a interpretare, distinguono secondo i meriti quelli che sono stati giudicati da Dio. *Riceverete*, dice, *lo Spirito Santo; le colpe saranno rimesse a quelli a cui voi le rimetterete, ma saranno ritenute a quelli a cui voi le riterrete*[311]. E a quello che è stato illuminato[312] dalle divine rivelazioni del Padre santissimo la Scrittura dice: *Qualunque cosa tu avrai legato* 564 C
sulla terra verrà legata anche nei cieli, e ciò che tu avrai sciolto sulla terra sarà sciolto anche nei cieli[313], ome se quello, e qualunque vescovo come lui, secondo le rivelazioni fatte a lui dei giudizi del Padre, come uno che li interpreta e li trasmette, accettasse gli amici di Dio e respingesse gli empi. E quella santa teologia, come dice la Scrittura, non gli è nata spontaneamente, né gliel'hanno rivelata la carne e il sangue, ma egli la espresse sotto l'impulso di Dio che in modo intelligibile lo iniziava ai misteri divini[314]. Bisogna che i divini vescovi usino il potere di separare e tutti i poteri gerarchici, così come li muove il Principio divino

χρηστέον, ὅπως ἂν ἡ τελετάρχις αὐτοὺς θεαρχία κινήσοι, τοὺς δὲ ἄλλους οὕτω τοῖς ἱεράρχαις, ἐν οἷς ἂν δρῶσιν ἱεραρχικῶς,
564 D προσεκτέον ὡς ὑπὸ θεοῦ κεκινημένοις. «Ὁ ἀθετῶν» γὰρ «ὑμᾶς» φησιν «ἐμὲ ἀθετεῖ».

8. Ἀλλ' ἐπανέλθωμεν εἰς τὰ τῆς εἰρημένης εὐχῆς ἀκόλουθα.
565 A Τελέσας γὰρ αὐτὴν ὁ ἱεράρχης αὐτός τε ἀσπάζεται τὸν κεκοιμημένον καὶ ἑξῆς οἱ παρόντες ἅπαντες. Ἡδὺς γάρ ἐστι καὶ τίμιος ἅπασι τοῖς θεοειδέσιν ὁ κατὰ θείαν ζωὴν τετελειωμένος. Μετὰ δὲ τὸν ἀσπασμὸν ἐπιχέει τῷ κεκοιμημένῳ τὸ ἔλαιον ὁ ἱεράρχης. Μέμνησο δέ, ὅτι κατὰ τὴν ἱερὰν θεογενεσίαν πρὸ τοῦ θειοτάτου βαπτίσματος πρώτη μέθεξις ἱεροῦ συμβόλου δωρεῖται τῷ τελουμένῳ μετὰ τὴν ὁλικὴν τῆς προτέρας ἐσθῆτος ἀπαμφίεσιν τὸ τῆς χρίσεως ἔλαιον. Ἐν τέλει δὲ νῦν ἁπάντων ἐπὶ τῷ κεκοιμημένῳ τὸ ἔλαιον ἐπιχέεται. Καὶ τότε μὲν ἡ τοῦ ἐλαίου χρῖσις ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ἀγῶνας ἐκάλει τὸν τελούμενον, νῦν δὲ τὸ ἐπιχεόμενον ἔλαιον ἐμφαίνει κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἱεροὺς ἀγῶνας ἀθλήσαντα καὶ τελειωθέντα τὸν κεκοιμημένον.

565 B **9.** Ταῦτα τελέσας ὁ ἱεράρχης ἀποτίθησιν ἐν οἴκῳ τιμίῳ τὸ σῶμα μεθ' ἑτέρων ὁμοταγῶν ἱερῶν σωμάτων. Εἰ γὰρ ἐν ψυχῇ καὶ σώματι τὴν θεοφιλῆ ζωὴν ὁ κεκοιμημένος ἐβίω, τίμιον ἔσται μετὰ τῆς ὁσίας ψυχῆς καὶ τὸ συναθλῆσαν αὐτῇ σῶμα κατὰ τοὺς ἱεροὺς ἱδρῶτας. Ἔνθεν ἡ θεία δικαιοσύνη μετὰ τοῦ σφετέρου σώματος αὐτῇ δωρεῖται τὰς ἀμοιβαίας λήξεις ὡς ὁμοπορεύτου καὶ συμμετόχου τῆς ὁσίας ἢ τῆς ἐναντίας ζωῆς. Διὸ καὶ τῶν ἱερῶν ἡ θεία θεσμοθεσία τὰς θεαρχικὰς κοινωνίας ἀμφοῖν δωρεῖται, τῇ ψυχῇ μὲν ἐν καθαρᾷ θεωρίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ τῶν τελουμένων, τῷ σώματι δὲ κατὰ τὸ θειότατον ὡς ἐν εἰκόνι μύρον καὶ τὰ τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας ἱερώτατα
565 C σύμβολα, τὸν ὅλον ἄνθρωπον ἁγιάζουσα καὶ τὴν ὁλικὴν αὐτοῦ σωτηρίαν ἱερουργοῦσα καὶ τελεωτάτην αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ἔσεσθαι διαγγέλλουσα ταῖς καθολικαῖς ἁγιστείαις.

VIIa

10. Τὰς δὲ τελεστικὰς ἐπικλήσεις οὐ θεμιτὸν ἐν γραφαῖς ἀφερμηνεύειν οὐδὲ τὸ μυστικὸν αὐτῶν ἢ τὰς ἐπ' αὐταῖς

delle gerarchie; gli altri devono obbedire ai vescovi, nelle cose che fanno nella loro funzione di vescovi, come a coloro che sono ispirati da Dio. *Colui che disprezza voi*, dice, *disprezza me*[315].

8. Ma ritorniamo ai riti che seguono la preghiera di cui si è 564 D
parlato. Terminata questa, il vescovo stesso bacia il morto e poi 565 A
di seguito tutti i presenti lo baciano; difatti è caro e prezioso[316], per tutti coloro che vivono secondo Dio, colui che ha conchiuso una vita secondo il volere divino. Dopo il bacio il vescovo versa sul morto l'olio santo. Ricordati che nella santa rigenerazione divina, prima del divinissimo battesimo, la prima partecipazione al sacro simbolo, ossia l'olio dell'unzione, viene data all'iniziato dopo la completa deposizione del vestito precedente, mentre ora l'olio viene versato sul morto alla fine di tutto il rito. Allora l'unzione dell'olio chiamava ai sacri combattimenti l'iniziato, ma ora l'olio sparso dimostra che il morto ha sostenuto quei combattimenti ed è giunto alla perfezione.

9. Compiute queste cose, il vescovo depone il corpo in un 565 B
luogo onorevole con gli altri corpi santi dello stesso ordine. Se, infatti, il defunto nell'anima e nel corpo ha passato una vita cara a Dio, il suo corpo meriterà di essere associato agli onori dell'anima santa con cui ha diviso il combattimento e i santi sudori. Allora la divina giustizia dà in dono all'anima, insieme con il proprio corpo[317], un riposo adeguato a esso, in quanto compagno e compartecipe della vita santa o di quella contraria. Perciò la legge divina dà in dono a entrambi la partecipazione tearchica alle cose sante: all'anima nella pura contemplazione e nella scienza dei misteri, al corpo simbolicamente nell'unguento divinissimo e nei simboli molto sacri della santa comunione, santificando tutto l'uomo[318] e santamente operando tutta la sua salvezza, e annunciando che la sua risurrezione sarà perfettissi- 565 C
ma con le purificazioni totali.

VIIa

10. Non è lecito mettere per iscritto le invocazioni consacratorie. Infatti, il loro senso profondo e le virtù operate da Dio su di esse non si possono portare dal segreto agli occhi di tutti, ma,

ἐνεργουμένας ἐκ θεοῦ δυνάμεις ἐκ τοῦ κρυφίου πρὸς τὸ κοινὸν ἐξάγειν, ἀλλ' ὡς ἡ καθ' ἡμᾶς ἱερὰ παράδοσις ἔχει, ταῖς ἀνεκπομπεύτοις μυήσεσιν αὐτὰς ἐκμαθὼν καὶ πρὸς θειοτέραν ἕξιν καὶ ἀναγωγὴν ἔρωτι θείῳ καὶ ἐνεργείας ἱεραῖς ἀποτελεσθεὶς ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἀναχθήσῃ πρὸς τὴν ὑπερτάτην αὐτῶν ἐπιστήμην.

VIIb

565 D **11.** Τὸ δὲ καὶ παῖδας οὔπω τὰ θεῖα συνιέναι δυναμένους τῆς ἱερᾶς μετόχους γίνεσθαι θεογενεσίας καὶ τῶν ἱερωτάτων τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας συμβόλων δοκεῖ μὲν ὡς φῆς τοῖς ἀνιέροις εὐλόγου γέλωτος ἄξιον, εἰ τοὺς ἀκοῦσαι μὴ δυναμένους ἐκδιδάσκουσιν οἱ ἱεράρχαι τὰ θεία καὶ τοῖς μὴ
568 A νοοῦσιν εἰκῆ παραδιδόασι τὰς ἱερὰς παραδόσεις, καὶ τὸ ἔτι γελοιότερον· ὡς ὑπὲρ αὐτῶν ἕτεροι τὰς ἀποταγὰς φασι καὶ τὰς ἱερὰς ὁμολογίας. Δεῖ δὲ τὴν σὴν ἱεραρχικὴν σύνεσιν μὴ χαλεπαίνειν ἐπὶ τοῖς πεπλανημένοις, ἀλλ' εὐλαβῶς τε ἅμα καὶ τῆς αὐτῶν φωταγωγίας χάριν ἀγαπητικῶς ἀπολογεῖσθαι πρὸς τὰς ὑπ' αὐτῶν προφερομένας ἐνστάσεις προστιθέντα καὶ τοῦτο κατὰ θεσμὸν ἱερόν, ὡς οὐκ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς γνώσει πάντα τὰ θεῖα περιγράφεται, πολλὰ δὲ τῶν ὑφ' ἡμῶν ἀγνοουμένων αἰτίας ἔχει θεοπρεπεῖς ἡμῖν μὲν ἠγνοημένας, ἐπιστητὰς δὲ ταῖς ἡμῶν κρείττοσι τά ξεσιν. Πολλὰ δὲ καὶ τὰς ὑπερτάτας οὐσίας λέληθε καὶ πρὸς μόνης ἀκριβῶς ἔγνωσται τῆς πανσόφου καὶ σοφοποιοῦ θεαρχίας. Πλήν γε ὅτι καὶ περὶ τούτου ταῦτά φαμεν, ἅπερ οἱ θεοειδεῖς ἡμῶν ἱεροτελεσταὶ πρὸς τῆς ἀρχαίας μυηθέντες παραδόσεως εἰς ἡμᾶς προήγαγον.

568 B Φασὶ γάρ, ὅπερ ἐστὶ καὶ ἀληθές, ὅτι κατὰ θεσμὸν ἱερὸν ἀναγόμενα τὰ βρέφη πρὸς ἕξιν ἱερὰν ἥξουσιν πάσης ἀποτελούμενα πλάνης καὶ ἀνιέρου ζωῆς ἀπείρατα. Τοῦτο τοῖς θείοις ἡμῶν καθηγεμόσιν εἰς νοῦν ἐληλυθὸς ἔδοξεν εἰσδέχεσθαι τὰ βρέφη κατὰ τόνδε τὸν ἱερὸν τρόπον, ὥστε τοὺς φυσικοὺς τοῦ προσαγομένου παιδὸς γονέας παραδιδόναι τὸν παῖδά τινι τῶν μεμυημένων ἀγαθῷ τὰ θεῖα παιδαγωγῷ καὶ

come la nostra santa tradizione insegna, tu potrai raggiungere la scienza suprema di esse grazie alla illuminazione che inizia ai misteri, dopo avere imparato quelle preghiere per mezzo di una iniziazione del tutto sottratta al volgo ed essere divenuto perfetto, grazie all'amore divino e alle sacre operazioni, fino a uno stato più divino e a un più divino comportamento.

VIIb

11. Il fatto poi che anche dei fanciulli[319], che non possono 565 D
ancora capire i misteri divini, diventino partecipi della sacra nascita in Dio e dei più sacri simboli della divina comunione, sembra, come tu dici, cosa degna giustamente di riso per i profani, se è vero che i vescovi insegnano le cose divine a coloro che non sono in grado di prestare ascolto e trasmettono le sacre tradizioni[320] a coloro che non capiscono, ed è cosa ancora più ridicola 568 A
che altri facciano le rinunce e le sacre confessioni al loro posto. Bisogna che un vescovo saggio come te non si irriti per coloro che sbagliano in questo modo, ma che modestamente e amabilmente, per dare a quelli la luce, risponda alle obiezioni sollevate da loro, aggiungendo anche questo, secondo una legge sacra, che non tutte le cose divine possono essere comprese dalla nostra intelligenza. Molte cose ignorate da noi hanno cause degne di Dio, che ci restano sconosciute, ma che sono ben comprese dagli ordini superiori a noi. Molte cose, poi, sfuggono anche alle sostanze supreme e sono conosciute esattamente solo dalla Divinità sapientissima e che rende saggi. Se non che, anche su questo argomento noi diciamo le cose che ci hanno trasmesso i nostri divini uomini iniziati dall'antica tradizione.

Essi dicono infatti, ed è vero, che i fanciulli allevati secon- 568 B
do la sacra legge raggiungeranno una santa disposizione, rimanendo lontani da ogni errore senza che conoscano una vita empia. Questa cosa, che è venuta in mente ai nostri divini maestri, fece sembrare loro opportuno di accogliere i fanciulli a queste sacre condizioni: i parenti naturali del fanciullo presentato lo metteranno in mano a un uomo iniziato e buon maestro delle cose sante; il fanciullo resterà sotto la sua condotta come sotto

τὸ λοιπὸν ὑπ' αὐτῷ τὸν παῖδα τελεῖν ὡς ὑπὸ θείῳ πατρὶ καὶ σωτηρίας ἱερᾶς ἀναδόχῳ. Τοῦτον οὖν ὁ ἱεράρχης ὁμολογοῦντα κατὰ τὴν ἱερὰν ἀνάγειν τὸν παῖδα ζωὴν ἀπαιτεῖ τὰς ἀποταγὰς ὁμολογῆσαι καὶ τὰς ἱερὰς ὁμολογίας οὐχ, ὡς ἂν ἐκεῖνοι γελῶντες φαῖεν, ἄλλον ἀντ' ἄλλου τὰ θεῖα μυῶν. Οὐδὲ γὰρ τοῦτό φησιν ὡς «Ὑπὲρ τοῦ παιδὸς ἐγὼ τὰς ἀποταγὰς ἢ ἱερὰς
568 C ὁμολογίας ποιοῦμαι» ἀλλ' ὅτι «Ὁ παῖς ἀποτάσσεται καὶ συντάσσεται», τοῦτ' ἐστιν «Ὁμολογῶ τὸν παῖδα πείσειν εἰς νοῦν ἱερὸν ἰόντα ταῖς ἐμαῖς ἐνθέοις ἀναγωγαῖς ἀποτάξασθαι μὲν ὁλικῶς τοῖς ἐναντίοις, ὁμολογῆσαι δὲ καὶ ἐνεργῆσαι τὰς θείας ὁμολογίας».

Οὐδὲν οὖν ὡς οἶμαι τὸ ἄτοπον, εἰ κατὰ θείαν ὁ παῖς ἀναγωγὴν ἀνάγεται καθηγεμόνα καὶ ἀνάδοχον ἱερὸν ἔχων ἔξιν αὐτῷ τῶν θείων ἐμποιοῦντα καὶ φυλάττοντα τῶν ἐναντίων ἀπείρατον. Μεταδίδωσι δὲ τῷ παιδὶ ἱερῶν συμβόλων ὁ ἱεράρχης, ὅπως ἐν αὐτοῖς ἀνατραφείη καὶ μηδὲ σχοίη ζωὴν ἑτέραν εἰ μὴ τὴν τὰ θεῖα θεωροῦσαν ἀεὶ καὶ κοινωνὸν αὐτῶν ἐν προκοπαῖς ἱεραῖς γινομένην ἕξιν τε ἱερὰν ἐν τούτοις ἴσχουσαν ἀναγομένην τε ἱεροπρεπῶς ὑπὸ τοῦ θεοειδοῦς ἀναδόχου.

568 D Τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ οὕτω καλὰ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ὤπταί μοι τὰ ἐνοειδῆ θεάματα. Πρὸς ἄλλων δὲ ἴσως ὀπτικωτέρων νοῶν οὐ ταῦτα μόνον ἐθεωρήθη, φανερώτερα δὲ πολλῷ καὶ θεοειδέστερα. Καὶ σοὶ δὲ ὡς οἶμαι πάντως ἐλλάμψει τηλαυγέστερα κάλλη καὶ θειότερα τοῖς εἰρημένοις
569 A ἐπαναβαθμοῖς χρωμένῳ πρὸς ὑπερτέραν ἀκτῖνα. Μετάδος οὖν, ὦ φίλε, καὶ αὐτὸς ἐμοὶ τελεωτέρας ἐλλάμψεως καὶ δεῖξον ἐμοῖς ὀφθαλμοῖς, ἅπερ ἂν ἰδεῖν δυνηθείης εὐπρεπέστερα κάλλη καὶ ἐνοειδέστερα. Θαρρῶ γάρ, ὅτι τοῖς εἰρημένοις ἐγὼ τοὺς ἐναποκειμένους ἐν σοὶ τοῦ θείου πυρὸς ἀνασκαλεύσω σπινθῆρας.

un padre divino incaricato della sua sacra salvezza. Dunque, il vescovo, a costui che dichiara di voler educare il fanciullo nella vita santa, chiede di fare le rinunce e le sante confessioni; non si tratta dunque, come direbbero quelli ridendo, di istruire nelle cose divine una persona al posto di un'altra. Né, infatti, il padrino dice: «Io faccio le rinunce o le sacre professioni a nome del fanciullo»; ma: «Il fanciullo rinuncia e promette». In altri 568 C
termini: «Io m'impegno a persuadere il fanciullo, una volta che arrivi alla sacra intelligenza a opera delle mie divine istruzioni, a rinunciare totalmente alle cose contrarie e a confessare e mettere in opera le divine promesse»[321].

Nulla di strano c'è, a mio pensare, se il bimbo viene educato secondo un'istruzione divina, avendo un maestro e un padrino santo che gl'inculca l'abito delle cose divine e lo conserva immune dalle cose contrarie. Il vescovo, poi, comunica al bimbo i sacri simboli, affinché venga educato in questi e non abbia più nessun'altra vita se non quella che sempre si rivolge al Divino e che comunica con esso con santi progressi, e che conserva così la sacra disposizione religiosamente formata da un padrino che vive in conformità con Dio.

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

Parafrasi e note a *Gerarchia ecclesiastica*

Capitolo I

[1] *Nella gerarchia ecclesiastica, Dionigi si propone di spiegare il significato dell'agire di Dio tra gli uomini. Lo scopo è quello stesso a cui tende l'agire divino nei confronti degli angeli: ricondurre gli uomini all'unità, portandoli alla comunione con Dio, all'assimilazione a Dio e alla deificazione. Le due gerarchie, perciò, si assomigliano in quanto in esse opera la Trinità, la gerarchia divina che trascende tutte le cose, e opera facendo passare la sua potenza dagli ordini a lei più vicini agli ordini più lontani, attraverso un processo per cui i diversi ordini ricevono e trasmettono la potenza purificatrice, illuminatrice e perfezionatrice di Dio stesso. Come tra gli spiriti superiori l'agire di Dio si trasmette agli ordini inferiori a partire dai Serafini, che è l'ordine unito immediatamente a Dio, così tra gli uomini la potenza divina opera nei diversi ordini a partire dall'ordine dei vescovi (i gerarchi), che sono i primi nella gerarchia umana. Ma le due gerarchie si distinguono per il modo in cui ricevono la potenza di Dio, in particolare nel modo in cui conoscono Dio. Gli angeli, essendo intelligenze pure, cioè non legate ai sensi, vedono Dio direttamente, per quanto lo consente il loro grado di perfezione, gli uomini invece lo vedono attraverso immagini sensibili, perché la loro intelligenza è legata ai sensi. Per questo l'illuminazione divina è comunicata agli uomini nella varietà e multiformità dei simboli, cioè nei molti oracoli, parole e racconti contenuti nella Sacra Scrittura e nelle molte e varie cerimonie che costituiscono i riti praticati dalla Chiesa. Per la verità, coloro che ricevettero direttamente da Dio le divine illuminazioni, cioè i sacri autori e gli apostoli, ebbero un contatto con Dio simile a quello degli angeli, cioè videro in qualche modo direttamente Dio; ma comunicarono questa scienza con parole sensibili e sotto il velo dei simboli: per cui la rivelazio-*

ne divina è stata tramandata nei simboli (Sacra Scrittura e riti liturgici) e nelle parole tramandate a voce (cioè la spiegazione delle Scritture e dei simboli). In tal modo hanno evitato di far conoscere la rivelazione divina ai profani, che non hanno né la capacità né la volontà di riflettere per capire ciò che si nasconde nei simboli, e hanno consentito a tutti di mettersi in contatto con la rivelazione a partire dai segni sensibili, più adatti ad attirare l'attenzione, per poi arrivare all'intelligenza del loro significato spirituale, via via che progrediscono nell'unione con Dio. In questo scritto Dionigi si propone di spiegare il significato di alcuni riti ecclesiastici (il significato trasmesso dagli apostoli), ma prega il destinatario di trasmettere questo insegnamento solo a chi ne è degno, cioè a chi è già avanzato nella deificazione, per cui può comprendere i segreti di Dio.

[2] Dopo avere indicato le funzioni della gerarchia ecclesiastica (scienza, operazione e perfezione), l'autore sottolinea che tutto questo si riferisce a Dio, usando tre aggettivi di significato simile (ἔνθεος, θεῖος; e θεουργικός) che significano, rispettivamente: essere in Dio (ispirato, in riferimento agli autori dei libri sacri), avere caratteri divini ed essere opera di Dio. A proposito dell'ultimo aggettivo, lo scoliasta osserva: «Dice teurgico nel senso di operato, ossia dato da Dio agli uomini, perché la gerarchia cristiana fa diventare dèi e perfeziona» (PG 4, 116A).

[3] ... *occulto*: è questo un termine molto caro a Dionigi per indicare la incomprensibilità di Dio; cfr. *Ep.* III, 1069B.

[4] ... *intellettuali*: in greco si legge νοεραῖς; ma qualche codice dice ἱεραῖς (sacri).

[5] Le rivelazioni divine devono essere comunicate, con il senso del mistero e in un clima di preghiera, solo a chi è interiormente disposto ad accoglierle. Commenta lo scoliasta: «*Non divulgare*, cioè: non far conoscere le cose divine e segrete a tutti i profani in maniera ridicola e irriverente, facendone oggetto di riso» (PG 4, 116A).

[6] Qui si riferiscono a Gesù più nomi (νοῦς, οὐσία, ἀρχή, δύναμις) che Proclo distingue e talvolta contrappone (cfr. *Proclus, The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentary by E.R. DODDS, Oxford 19632, p. 331, alla voce οὐσία).

[7] Si noti che Gesù è principio di santificazione anche per gli angeli, ma solo come Dio. Cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 319-329.

[8] «Gesù illumina gli angeli *in maniera più chiara*, cioè senza rivestimenti materiali, e *più intellettuale*, cioè senza passare attraverso il ragionamento, intuitivamente. Con gli uomini, invece, agisce in modo

diverso: facendo leva sul desiderio del bene, che è costitutivo dell'uomo, unifica la vita umana nella tensione verso di esso dando *la potenza del divino sacerdozio*. Le molte alterità sono i molteplici affanni dei desideri della carne che il Signore ci proibisce [Mt. 13,22; Mc. 4,19; Lc. 8,14; 21,34]. *Vita uniforme e divina* è cercare il regno di Dio e la sua giustizia [Mt. 6,33]; lo indicò il Signore dicendo, nella preghiera: "Che siano una cosa sola" [Gv. 17,23]. L'anima in tale disposizione è in uno stato sacro, che si addice massimamente ai consacrati» (PG 4, 116B-117A). Questo stato è detto sacerdozio, cioè consacrazione.

[9] *...splendore*: così (αὐγήν) correggono alcuni [ora confermati da Heil-Ritter] la parola αὐτήν, che non ha un senso accettabile; altri correggono ἀρχήν (principio).

[10] Secondo la legge della gerarchia, che Dionigi osserva scrupolosamente, la potenza divina non si comunica direttamente, ma solo attraverso i vari ordini. Perciò i diversi ordini sono contemporaneamente attivi e passivi, in quanto ciascuno subisce l'azione dell'ordine superiore e agisce sull'ordine a lui inferiore; cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 101-111.

[11] Cfr. *CH*, *passim* e, in particolare, il capitolo VII.

[12] Perché in tutta la gerarchia, direttamente o indirettamente, agisce Dio; cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 111-115. .

[13] *... vescovo*: così traduciamo ἱεράρχης, che indica appunto il primo ordine della gerarchia ecclesiastica.

[14] Il lungo periodo, con le sue riprese, esprime molto bene il dinamismo delle gerarchie, i cui ordini sono strettamente legati gli uni con gli altri in un unico slancio verso l'Uno. È un procedimento tipicamente neoplatonico e particolarmente caratteristico di Proclo cfr. DODDS, *Proclus, The Elements...*, nn. 110-111, p. 99).

[15] La differenza tra gli uomini e gli angeli, nella conoscenza di Dio sta in questo: gli angeli, essendo intelligenze (νόες) pure, intendono (νοοῦσι), cioè vedono, Dio direttamente, mentre gli uomini lo conoscono attraverso le immagini che cadono sotto i sensi. Si noti tuttavia che anche gli angeli conoscono Dio *per quanto è loro concesso*, cioè solo parzialmente; cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 200-208.

[16] La parola greca corrispondente a *merito* (ἀξία) può significare anche «dignità»: per cui indica contemporaneamente il grado di essere originario e il grado di essere meritato grazie alla conversione, libera e meritoria, verso l'Uno; cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 80-88, in particolare p. 86.

[17] Si tratta di un'altra opera, reale o fittizia, che Dionigi richiama.

[18] «*Generali* sono i concetti che comprendono più cose. Dice dunque che, poiché forse ogni ordine si chiama gerarchia, è gerarchia della gerarchia la ricapitolazione principale e più generatrice (o generale). Per esempio, il vescovo è gerarchia della gerarchia, cioè dell'ordine, dei presbiteri, in quanto deve conoscere, purificare, illuminare e perfezionare» (PG 4, 117C-D).

[19] Si tenga presente che in greco il vescovo è ἱεράρχης (si veda, sopra, la nota 13).

[20] Cfr. *CH* I 1, 120B-121A, dove pure si riconduce alla Trinità l'origine di ogni perfezione gerarchica.

[21] Letteralmente: «... è suo (di Dio) proposito la salvezza razionale delle sostanze come noi e di quelle superiori a noi» (seguo il testo di D.P.S. indicato in nota). In tale contesto *razionale* significa «ragionevole logica».

[22] Nel descrivere l'itinerario che porta alla deificazione (che è assimilazione e unione a Dio) sono indicati, entro un linguaggio spiccatamente filosofico, il battesimo (*allontanamento perfetto e irrevocabile dalle cose contrarie*) e l'eucaristia (*banchetto che nutre spiritualmente e deifica*).

[23] «Ha detto che Dio li illumina *intelligibilmente*. Ora, poiché ciò che intende è intelligente, mentre ciò che è inteso è intelligibile – e ciò che è inteso è, per così dire, il nutrimento e il sostegno di ciò che intende –, giustamente, essendo gli esseri incorporei intelligenze, anche Dio è intelligibile, e quando è inteso da loro, per quanto possono, entra dentro di loro e li illumina, mentre l'intelligenza intende ed è nutrita» (PG 4, 120C).

[24] «Gli uomini ricevono la vera conoscenza *dal di fuori*, cioè dalla contemplazione del creato, dai discorsi istruttivi e da altre cose simili; gli angeli, invece, ne sono illuminati *internamente* nella loro facoltà intellettiva e sono segnati, cioè modellati, dalla volontà divina per la imitazione di Dio e la conoscenza degli esseri in quanto esistenti» (PG 4, 120B); cfr. *DN* VII 2, 868B-869A; IV 9, 705A-B.

[25] «Dice qui *simboli divisibili* i multiformi insegnamenti della Scrittura, soprattutto perché espongono la contemplazione circa la natura divina e le sostanze intellettuali per mezzo di parole simboliche; talvolta anche regolano l'agire, come i precetti della legge che si riferiscono a un insegnamento morale in forma allegorica; ma molto più si contemplano nei simboli e nelle figure i riti dei sacramenti» (PG 4, 120C-D).

[26] Gli *oracoli tramandati da Dio* sono i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento.

[27] I *divini iniziatori* sono gli apostoli.

[28] «La conoscenza dei sensi della Scrittura che gli apostoli ebbero per opera dello Spirito, sensi che chiama appunto *parole sensibili*. Da questa iniziazione sono derivati anche gli insegnamenti del Nuovo Testamento» (PG 4, 120D-121A).

[29] Perché è «l'illuminazione dello Spirito, che avviene nella parte più alta dell'anima» (PG 4, 121A).

[30] La trasmissione di questa iniziazione avviene *da intelligenza a intelligenza*, cioè da anima ad anima, senza la mediazione della parola scritta. Non si dice se il contenuto di questo insegnamento, che è presentato come parallelo a quello contenuto nella Scrittura, sia identico o diverso da questo, almeno parzialmente. È certo che i due insegnamenti sono strettamente legati; cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 225-234.

[31] 1 Cor. 8,7.

[32] I *primi maestri...* sono gli apostoli.

[33] Nel senso che «non veniamo a contatto direttamente (γυμνῶς) con le realtà divine in se stesse, ma siamo iniziati per mezzo di simboli, come per esempio il calice della benedizione, come dice l'Apostolo [1 Cor. 10,16], e il pane che spezziamo e il resto» (PG 4, 121B).

Capitolo II

[34] *La gerarchia umana esiste perché l'uomo possa divenire simile a Dio, cioè capace di agire come Dio. Ma per giungere a tanto l'uomo deve innanzitutto nascere alla vita divina. Perciò in questo capitolo si descrive e si contempla il mistero del battesimo, che è appunto la nascita alla vita divina. Chi, dopo avere ascoltato il Vangelo predicato dal vescovo, desidera diventare partecipe della vita divina, si reca da uno già iniziato e gli chiede di presentarlo al vescovo per essere iniziato a sua volta. Il vescovo accoglie i due con gioia e insieme con i diaconi e i presbiteri ringrazia solennemente Dio. Il rito dell'iniziazione, descritto subito dopo, si presenta molto simile ai riti comunemente diffusi nelle Chiese a partire dal secolo IV. Il vescovo ricorda al candidato, alla presenza del padrino e di tutta la comunità, i doveri che comporta la professione cristiana. Segue una sacra preghiera, dopo la quale l'aspirante al battesimo pronuncia la sua triplice rinuncia a Satana e la triplice professione di fede. Quindi si hanno l'imposizione delle mani, la deposizione delle vesti (perché il candidato al battesimo deve spogliarsi dell'uomo vecchio), l'unzione del corpo con il santo olio, la consacrazione dell'acqua*

e la triplice immersione. Dopo aver descritto sommariamente il rito (o almeno gli aspetti che più direttamente gli interessano), l'autore passa a spiegare il significato superiore o nascosto, che si può comprendere via via che si progredisce nella elevazione a Dio. Nella spiegazione che segue è facile individuare preoccupazioni di carattere morale e illuminativo: si avverte, cioè, che il significato superiore spinge alla purificazione e rivela il mistero della gerarchia. Nel suo complesso, il rito del battesimo prima descritto indica la purificazione da una vita malvagia per passare a una vita retta: un rinnovamento morale, un cambiamento di condotta. Ma, considerato nei particolari, il rito insegna che questo passaggio è possibile grazie all'azione della divina Beatitudine che effonde la sua luce attraverso gli ordini a essa soggetti. Per questo la purificazione sensibile (il bagno battesimale) è operata dal vescovo, che rappresenta Dio, ma attraverso l'opera dei sacerdoti e su richiesta del padrino, che presenta il candidato. Questi, evidentemente, rappresentano gli ordini inferiori attraverso i quali Dio comunica i suoi doni. La triplice immersione significa che il candidato deve nascere alla vita di Cristo, che è perfettamente pura, come indica la veste bianca che il neobattezzato indossa subito dopo essere emerso dalle acque.

[35] Gv. 14,23.

[36] L'*illustre maestro* è Ieroteo.

[37] È la ben nota disciplina dell'arcano, comune ai pagani e ai cristiani; cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Procatechesi* 12, PG 33, 352C-353A; e, per altri testi, specie di pagani, H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen...*, pp. 108-123.

[38] Cfr. 2 Cr. 26,16-21. Lo stesso episodio è richiamato anche in *Costituzioni apostoliche* II, 27,5 (ed. FUNK, p. 107).

[39] Cfr. Nm. 16.

[40] Cfr. Lv. 10,1-2.

[41] 1 Tm. 2,4.

[42] Una breve sintesi dell'opera di Dio nei confronti degli uomini.

[43] Gv. 1,12.

[44] La promessa di accettare l'insegnamento della Chiesa e impegnarsi a vivere secondo i comandamenti di Dio sono considerati condizione indispensabile per ricevere il battesimo fin dal tempo di Giustino (cfr. *Apologia* I 61). Per altre testimonianze, cfr. J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae 1935-1937, p. 263, nota 1.

[45] Il vescovo.

[46] Cfr. Lc. 15,5; ma la pecorella smarrita è solo colui che viene a chiedere il battesimo e non colui che lo presenta (cfr. PG 4, 124C).

[47] «È *ringraziamento intellettuale* quello silenzioso che avviene nella mente, è corporeo quello che fa piegando il capo e adorando Dio» (PG 4, 124D).

[48] In greco c'è il neutro plurale.

[49] Il *sacro ordine* è il clero.

[50] «Osserva che da tutta la Scrittura si può offrire un inno a Dio, e non dal solo David. Potrebbe essere il cantico di Maria: "Cantiamo al Signore' [Es. 15,1-18]o il Salmo di David: "Accostatevi a lui e lasciatevi illuminare' [Sal. 34(33)] o una parte di esso» (PG 4, 124D).

[51] Cfr. F.J. DÖLGER, *Zu den Zeremonien der Messliturgie*, II: *Der Altarkuss* («Antike und Christentum» 2 [1930], 205).

[52] «Cioè con tutto il cuore» (PG 4, 125A).

[53] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Procatechesi* 4, PG 33, 340A; *Viaggio di Eteria* 45,1; TEODORO DI MOPSUESTIA, *Catechesi* 2 (= *Omelia* 12), trad. R. Tomeau - R. Devresse, Città del Vaticano 1949, pp. 321-323; BASILIO, *Omelia* 13,7, PG 31, 440A; GREGORIO DI NISSA, *Orazione contro coloro che differiscono il battesimo*, PG 46, 417B.

[54] Già GIUSTINO (*Apologia* I 61) parla di una preghiera di tutti i fratelli.

[55] «A questo punto non gli fa deporre tutte le vesti, ma gli toglie solo un indumento, come dimostra ciò che segue; glielo fa deporre per mezzo dei ministri, cioè i diaconi» (PG 4, 125A-B).

[56] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 1,2, PG 33, 1068A-B.

[57] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 1,4, PG 33, 1068C-1069B.

[58] Cfr. EFREM SIRO, *Sermone per la seconda venuta del Signore nostro Gesù Cristo* (*Opere*, t. II [greco e latino], Roma 1743, p. 195D).

[59] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 1,9, PG 33, 1073B-C; AMBROGIO, *I misteri* 2,7 ecc.

[60] Cfr. Gn. 14,22; Es. 6,8; Dt. 32,40; Ez. 20,15.28; Ap. 10,5. Tale atteggiamento era diffuso anche tra i pagani: tanto è vero che J. QUASTEN, *Monumenta...* (p. 281, nota 6) cita PETRONIO, *La cena di Trimalcione* 40, dove i convitati giurano «dopo aver alzato le mani al soffitto».

[61] «Osserva che allora solo i diaconi spogliavano i candidati al battesimo, mentre i presbiteri facevano le altre cose che ora fanno

i diaconi, come hai visto poco prima; anche in seguito troverai che chiama i diaconi ministri e i presbiteri sacerdoti» (PG 4, 125B).

[62] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 2,2, PG 33, 1077A-1080A; TEODORO DI MOPSUESTIA, *Catechesi* 4 (= *Omelia* 14), trad. cit., pp. 401-403.

[63] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 2,3, PG 33, 1080B-C; AMBROGIO, *I sacramenti* I 2, 4.

[64] Letteralmente, si dovrebbe tradurre «madre dell'adozione filiale». È il fonte battesimale.

[65] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 3,1, PG 33, 1088A-1089A; AMBROGIO, *I misteri* 3,14; *I sacramenti* I 5,15.18 ecc.

[66] È un rito comune nelle liturgie orientali; cfr. J. QUASTEN, *Monumenta...*, pp. 282-283, nota 5.

[67] «La frase si deve costruire così: la sacra melodia della ispirazione dei profeti mossi da Dio, affinché il significato sia: il vescovo, dopo aver recitato il sacro canto dello Spirito Santo, il quale Spirito Santo è l'ispirazione dei divini profeti, accoglie l'uomo. Non dice, infatti: il sacro canto dei profeti, perché non tutti i profeti hanno cantato un unico e medesimo canto. È il salmo: "La voce del Signore è sopra le acque' [29(28)] e l'Alleluia» (PG 4, 125C).

[68] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 2,4, PG 33, 1092A-B; AMBROGIO, *I misteri* 5,28; *I sacramenti* II 7,20; ma anche IPPOLITO, *Tradizione apostolica* 73.

[69] ... *veste conveniente*: cioè bianca; cfr. AMBROGIO, *I misteri* 6,34.

[70] «Ecco il significato di ciò che dice: Il vescovo rappresenta il Dio di tutte le cose. Come Dio rimane sempre nella propria unità e identità e sta in se stesso senza allontanarsi, ma per la salvezza di tutti, con le emanazioni della sua provvidenza, effonde su tutti gli esseri le illuminazioni della sua bontà ed è accanto a tutti senza allontanarsi dalla propria stabilità, così il vescovo, imitando Dio simbolicamente, per quanto è possibile, rimane nel suo proprio stato, cioè nella sua posizione di capo della Chiesa, ma grazie alla sua benigna provvidenza avanza verso gli esseri di secondo grado, cioè discende fino a colui che si converte, lo ammaestra, lo consacra e gli imprime il sigillo e lo rende partecipe del dono dopo averlo battezzato. Ora, tutte queste attività sono, per così dire, ministeri di secondo grado rispetto alla sua posizione di capo. Dunque, dopo aver compiuto tutti questi ministeri di secondo grado, ritorna all'altare per mettersi simbolicamente presso Dio, poiché, sebbene sia andato a compiere questi ministeri di secondo grado per la salvezza di colui che gli si era avvicinato, pure

non ha cessato di compiere l'attività sua propria e di rimanere in essa, cioè sulle vette della contemplazione di Dio; ma dalle cose divine, cioè dal santo ministero riguardante i neofiti, si volge di nuovo alle cose divine, cioè alla vetta della contemplazione di Dio, lasciandosi spingere e trascinare verso ciò che lo Spirito Santo crede opportuno. Dice queste cose anche un po' più avanti nella riflessione sul mistero della comunione» (PG 4, 128A-B); cfr. *EH* III III, 428D.

[71] Cfr. 1 Cor. 13,12.

[72] Sono due, dunque, gli effetti del battesimo: la purificazione da ogni malizia e la comunicazione della vita vera, i cui segni visibili sono rispettivamente la immersione nell'acqua e la proclamazione delle parole divine.

[73] La contemplazione, dunque, si svolge su due piani: prima si considerano i diversi momenti del rito per ricavarne alcuni insegnamenti morali; in un secondo momento si cerca di risalire ai modelli, cioè alle realtà spirituali, di cui il rito è immagine. È un procedimento tradizionale, a partire almeno da Origene e sviluppato poi da Gregorio di Nissa; cfr. W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase...*, pp. 31-34 e 106-120.

[74] Tratta il tema della luce H. KOCH, *Pseudo-Dionysius...*, pp. 236-242. Tra i cristiani, si vedano: CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 6,29, PG 33, 589A-B; BASILIO, *Sul Salmo* 33,3, PG 29, 360B; GREGORIO DI NISSA, *Grande discorso catechetico* 5, PG 45, 21C.

[75] Il tema del vescovo immagine di Dio è il tema dominante di questa contemplazione.

[76] «Osserva che il primo dono che si riceve da questo accurato insegnamento è la conoscenza di sé per poter osservare ciò che è scritto nella legge: "Vigila su te stesso" [1 Tm. 4,16], come disse anche il divino Basilio. Così, infatti, ora si imitano gli angeli» (PG 4, 129B).

[77] Cfr. Sal. 4,7.

[78] Cfr. PLOTINO, *Enneadi* I 6,7; PROCLO, *Commento all'Alcibiade* 2,296; *Teologia platonica* 1,3; PORFIRIO, *L'astinenza* 1,31; GIULIANO, *Discorso* 1,2; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 2,2, PG 33, 1077A-1080A; se ne vedano i testi in H. KOCH, *Pseudo-Dionysius...*, pp. 165-168.

[79] «Intendi la *totale tendenza verso l'Uno* secondo il detto di Cristo, che disse: "Che tutti siano uno" [Gv. 17,21], cioè guardando verso l'Uno, che è ciò che piace a Dio; invece intendi come tensione l'innalzamento della ragione verso il Divino e l'allontanamento da ciò che tende alla terra» (PG 4, 129D).

[80] L'immagine della vita cristiana come gara sportiva è tradizionale; cfr. 1 Cor. 9,25-27; TERTULLIANO, *Ai martiri* 3; CIPRIANO, *Epistola* 58,8 ecc. Qui è interessante notare la posizione di Cristo che stabilisce la gara, fissa le leggi, prepara i premi e combatte. Si notino anche le denominazioni che gli si attribuiscono: Dio, sapiente, bellezza, buono.

[81] «Chiama *forze* i peccati e i desideri e i moti delle passioni, *esistenze* le nature attive dei demoni. Infatti le azioni cattive non sono considerate nella loro propria esistenza» (PG 4, 132B).

[82] Cfr. Rm. 6,2.8.

[83] «Chiama *morte tearchica* la sepoltura del Signore che durò tre giorni; dice che sono del Verbo le parole che disse il Signore: "Viene il principe di questo mondo e in me non troverà niente" [Gv. 14,30]. Chiama principe di questo mondo, e delle scelte diaboliche che fanno gli uomini, Satana, che ha il potere della morte, secondo l'Apostolo [cfr. Eb. 2,14], poiché in Cristo non trovò niente della sua trasgressione: infatti, "non fece peccato né inganno", come dice Isaia [53,9]. Appunto per questo è impossibile che sia vinto dalla morte, come dice Pietro [At. 2,24]; ma lui solo fu lasciato libero tra i morti, secondo David [Sal. 87(88),6]» (PG 4, 132D).

[84] Cfr. PSEUDO-ATANASIO, *Sulla santa Pasqua* 2, PG 28, 1076A-B.

[85] Gv. 14,30.

[86] «Poiché la tenebra è la vita immonda, secondo l'Apostolo [cfr. Gc. 2,2], essa è disadorna e brutta, perché non ha la bellezza della prudenza divina. Infatti, è adombramento e barriera della virtù. Giustamente è adornata dalla luce, e chi le si avvicina vede la forma della luce, divenendo figlio della luce e seme di Dio, cioè accogliendo la luce, secondo il divino Giovanni [cfr. 1 Gv. 1,7; 2,8; 3,1.9]. Chiama deforme ciò che negli esseri è brutto, non ciò che è completamente privo di forma, come spesso chiamiamo amorfo ciò che ha semplicemente una brutta forma» (PG 4, 133A).

[87] «Essendo profumo di Cristo [2 Cor. 2,15] coloro che sono stati ritenuti degni dello Spirito divino e che sono stati uniti a lui per la purezza, secondo quanto dice l'Apostolo [Eb. 9,13-14], avvertono la sua presenza, in quanto parlano le lingue, hanno il carisma profetico, operano le guarigioni, e tutto ciò che si dichiara negli Atti e presso il divinissimo Paolo [cfr. 1 Cor. 12,9-10]. Altra spiegazione: coloro che, in quanto spirituali, percepiscono le realtà spirituali e le rapportano agli uomini spirituali [1 Cor. 2,13] comprenderanno così anche il profumo divino e spirituale. Paolo, infatti, dice che sono profumo di Cristo coloro che predicano gli insegnamenti evangelici [2 Cor. 2,15],

in quanto guidano dalla vita della fede alla vita, cioè alla remissione dei peccati che avviene attraverso il battesimo, mostrando il dono dello Spirito Santo e il regno dei cieli attraverso le opere degne di Dio, che sono appunto il profumo spirituale. Perciò il divino Giovanni nell'Apocalisse vede nelle coppe piene di profumi le preghiere dei giusti [Ap. 5,8]. Invece, cattivo odore del diavolo sono le opere del peccato, come è stato detto nei Salmi: "Divennero puzzolenti e marce le mie piaghe a causa della mia stoltezza" [Sal. 38(37),6], cioè del mio peccato. Perciò Cristo è stato chiamato dall'oracolo unguento diffuso [Ct. 1,3] e il Signore odorò l'odore soave nel sacrificio del giusto Noè [Gn. 8,21]. Perciò anche il Vangelo per gli uni, cioè per i fedeli, è profumo di vita, mentre per gli infedeli è profumo di morte, cioè: per gli infedeli e per gli empi "diventa profumo che porta alla morte", in quanto denuncia le loro opere e condanna alla geenna, come anche l'unguento eccellente con lo stesso profumo riesce gradito agli uomini e uccide i porci, che non possono sopportare un profumo così intenso... Dunque il battesimo (immersione nell'acqua) è dato per simboleggiare la morte del Signore, l'acqua per simboleggiare la sepoltura, l'olio (consacrato) per simboleggiare lo Spirito Santo, il sigillo per simboleggiare la croce, l'unguento come conferma della professione [di fede]» (PG 4, 133B-D).

Capitolo III

[88] *Questo capitolo, denso di pensiero e per qualche aspetto complesso, si può considerare il più importante di tutta l'opera. La sua struttura si può delineare nel modo seguente. Dopo una specie di introduzione, dove si elencano alcuni nomi e il significato della eucaristia (I), si descrive molto sinteticamente il rito della messa (II), a cui segue la «contemplazione» destinata agli imperfetti (III 1) e poi quella, molto più ampia, diretta ai perfetti (III 2-15). Dopo aver parlato del battesimo, che è la nascita divina, conviene considerare l'eucaristia, che Ieroteo chiama giustamente «il sacramento dei sacramenti». Già è significativo il nome con cui la si indica: sinassi (σύναξις) cioè riunione. Tutti i sacramenti hanno lo scopo di riunire gli uomini a Dio, tra di loro (e forse anche se stessi), ma l'eucaristia produce tale unione nel modo più perfetto. Tanto è vero che essa è presente nel momento culminante di tutti gli altri sacramenti. Si ricordano anche altri due nomi con cui si indica questo sacramento – comunione ed eucaristia (azione di grazie) –, ma a essi non si presta particolare attenzione. Il centro della celebrazione eucaristica è l'altare;*

e appunto con una sacra orazione presso l'altare comincia il rito. Subito dopo l'orazione il vescovo procede all'incensazione del luogo sacro: comincia dall'altare per passare poi a incensare tutta la chiesa fino agli angoli più remoti. Quindi si cantano i salmi, si leggono i testi sacri. A questo punto si allontanano dalla chiesa tutti coloro che non sono ancora pronti per prendere parte alla celebrazione dei misteri: i catecumeni, gli energumeni e i penitenti. Rimasti in chiesa i soli fedeli, si collocano sull'altare il pane e il calice, si recita l'inno universale (forse il simbolo di fede), si annuncia e si scambia l'abbraccio di pace. A questo punto spicca la figura del vescovo: dopo essersi lavato le mani, recita un canto di lode per l'opera di Dio compiuta nel corso dei secoli (una specie di preghiera eucaristica, forse molto ampia), mostra i simboli eucaristici (cioè, assai probabilmente, scopre le specie eucaristiche che erano fino ad allora coperte da un velo), si comunica e distribuisce la comunione. Il rito si conclude poi con una azione di grazie. La spiegazione dei riti si svolge in due momenti, secondo l'età spirituale dei destinatari. Agli appena iniziati il canto dei salmi e la lettura dei libri sacri spiegano le norme della vita virtuosa (devono cioè imparare a raggiungere la purificazione, prima tappa dell'ascesa verso Dio), mentre la distribuzione a tutti di un unico pane dice che la vita virtuosa, a cui è chiamato il cristiano, è una sola e uguale per tutti. Per i più avanzati si dà una spiegazione più approfondita, per cui nei sacri riti non si vedono solo degli insegnamenti morali, ma la rivelazione di alcune misteriose verità. L'incensazione di tutto il tempio da parte del vescovo, che parte dall'altare e torna all'altare, significa che la vita divina si effonde da Dio (rappresentato dal vescovo) su tutti gli ordini delle creature, senza che Dio si allontani dalla sua immutabile trascendenza (per questo il vescovo, dopo avere incensato gli angoli più remoti del tempio, torna all'altare). La lettura dei libri sacri insegna tutta la rivelazione di Dio, che si esprime nella creazione, nella storia sacra e in Gesù Cristo, mentre il canto dei salmi a una sola voce dice che tutti i passi biblici che si leggono durante il rito sono ispirati da un unico Spirito. A questo punto vengono esclusi tutti coloro che non sono in grado di partecipare ai sacri misteri: i catecumeni, cioè i non ancora nati alla vita divina, i non ancora usciti dal grembo materno che, come tali, non sono in grado di vedere lo splendore dei divini misteri; gli energumeni, cioè quelli che con il loro consenso sono dominati dalle forze demoniache; e i penitenti, cioè coloro che, dopo essersi allontanati dalla Chiesa, hanno deciso di ritornarvi ma non sono ancora del tutto purificati. Rimasti soli, coloro che sono in grado di partecipare ai santi riti recitano l'inno universale per lodare Dio come fonte di tutti i beni e si scambiano l'ab-

braccio di pace per indicare che non si può partecipare all'eucaristia se si è divisi; si commemorano i defunti, che già vivono la vita perfetta senza possibilità di mutamento, per indicare la meta a cui tutti sono destinati, e infine la lavanda delle mani indica che ci si deve presentare con la massima purezza davanti a Cristo che vede tutto. Dopo tutti questi riti, che tutto sommato sono preparatori, il vescovo celebra solennemente la benevolenza di Dio verso l'uomo. Dio opera da sempre a favore dell'uomo per renderlo simile a sé. Questo suo benevolo interessamento trova la sua manifestazione più alta nelle opere compiute da Cristo, che sono rievocate nell'offerta «simbolica» del pane e del vino sull'altare: dell'unico pane e dell'unico vino, che vengono poi divisi tra tutti «per moltiplicare e distribuire l'unità». E unità significa partecipazione perfetta di tutti alla vita di Cristo, per assimilarne l'impeccabilità e trovare in questo la somiglianza reciproca. Ma anche in questo momento il vescovo dimostra la sua posizione di principio della gerarchia: egli prima riceve e poi distribuisce i sacri simboli per indicare che chi è a capo deve prima assimilare e vivere egli personalmente ciò che poi comunica agli altri.

[89] Traduciamo con *riunione* il termine greco σύναξις, uno dei tre termini con cui si indica questo sacramento (gli altri due sono κοινωνία ed εὐχαριστία), perché in Dionigi (lo usa ben tredici volte solo in *EH*) non significa semplicemente la riunione dei fedeli in un solo luogo, ma anche l'unione dei fedeli con Dio, tra di loro e con se stessi; cfr. E. BOULARAND, *L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys* (BLE 58 [1957], 197199); e R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 258-260.

[90] Ieroteo; cfr. *EH* II 1, 392A.

[91] *... sacri riti*: il termine greco è ἱερογραφικῶς, che lo scoliasta interpreta: «... secondo la sacra descrizione di ciò che si compie visibilmente» (PG 4, 136A).

[92] Prima si descrivono i riti e poi si passa a considerare le realtà superiori che essi manifestano, con l'aiuto dello Spirito. Tale procedimento è analogo a quello che si applica alle Scritture quando in ciò che è accaduto (nella lettera) si cerca di scoprire un significato superiore (senso spirituale); cfr. Gal. 4,24, e l'intera Eb.

[93] Tutto il ragionamento fa leva sul termine σύναξις, con cui si indica l'eucaristia. Questo sacramento è indicato con tale nome perché unisce a Dio nel modo più perfetto. Analogamente, subito dopo, il battesimo è chiamato illuminazione perché la sua funzione specifica è quella di dare la prima luce. In questa prospettiva l'eucaristia sta al vertice dei sacramenti; cfr. E. BOULARAND, *L'Eucharistie...*, pp. 203-206.

[94] ... *disposizione*: i diversi ordini che formano la comunità: vescovi, sacerdoti, ministri, monaci, laici, catecumeni.

[95] ... *libri santi*: letteralmente, tavole scritte santamente. E lo scoliasta osserva: «Chiama tavole scritte santamente l'Antico e il Nuovo Testamento» (PG 4, 136B).

[96] Un procedimento analogo è attestato in *Costituzioni apostoliche* VIII 6,14; 7,9; 9,11.

[97] «Chiama *ministri* i diaconi e quelli che ora sono chiamati suddiaconi» (PG 4, 136C).

[98] «Sono i primi diaconi; i sacerdoti sono i presbiteri» (PG 4, 136C).

[99] «Questo secondo la consuetudine che vige a Roma. Lì, infatti, servono all'altare solo sette diaconi, che, credo, chiama scelti; gli altri compiono un altro servizio. Osserva anche in base a questo l'antichità del Padre e che i presbiteri offrono il pane con i diaconi. Questo avviene dappertutto perché i diaconi sono pochi; ma a Roma, credo, avviene del tutto giustamente perché solo sette, quelli scelti, servono all'altare. Forse quei sette sono scelti rispetto agli altri anche per la vita» (PG 4, 136C).

[100] Alcuni, a partire dal domenicano Lequien († 1712), hanno identificato questo *inno universale* con il *Credo* (che fu introdotto nella messa da Pietro Fullone nel 476). Tale identificazione sembra sostenuta dallo scolio che dice: «Poiché anche allora si recitava prima un simbolo di fede, o piuttosto l'insegnamento e la dottrina della fede che allora si riceveva» (PG 4, 136D). D'altra parte, anche la sostanza di questo inno, indicato più avanti (III 7, 436C-D), può esprimere il contenuto di un simbolo di fede. Questa spiegazione, ripresa dallo Stiglmayr e utilizzata per la datazione del *corpus* dionisiano, ha trovato largo seguito; ma alcuni insigni storici e liturgisti non ne sono rimasti persuasi. Osservando che in *EH* III III 7, 436C questo *inno* viene denominato «eucaristia gerarchica» (o, secondo altre lezioni, «sacerdotale» o «iniziale»), alcuni preferiscono identificarlo con una litania diaconale seguita dalla preghiera conclusiva del vescovo; così J.B. THIBAUT, *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et la «prière catholique»...* (*loc. cit.*), seguito, con alcune correzioni, da C. PERA, *Eucharistia fidelium* (*loc. cit.*).

[101] «Presso di noi le tavole [non si leggono] a questo punto, ma al tempo di questo Padre le tavole si leggevano dopo il bacio di pace, come in Oriente» (PG 4, 136D).

[102] «Solo i primi tra i diaconi stanno presso l'altare; forse i primi tra loro anche per la vita» (PG 4, 136D).

[103] «Cioè spiega le cose che sono state lodate, dicendo, per esempio: "Questo e quello è di Cristo; questo è di Cristo". Spiega quindi i divini doni dati per un certo scopo, dicendo, per esempio: "Per la remissione dei peccati e per la vita eterna", e tutte le espressioni mistiche del genere. Ma forse "espone alla vista" significa che spiega tutto questo dicendo che i santi doni saranno scoperti dopo le preghiere, ma rimangono coperti fino al momento della comunione. O forse indica il sollevamento e l'innalzamento solo del divino pane su cui è stata pronunciata la benedizione; pane che il sacerdote innalza dicendo: "Le cose sante ai santi". E questa è la spiegazione più vera, come troverai alla fine del capitolo» (PG 4, 137A).

[104] ... *che sono... nell'iniziazione*: coloro che sono ancora ai primi passi nella partecipazione ai misteri, o perché non ancora pienamente introdotti (catecumeni), o perché, dopo esserne stati allontanati per le loro colpe, non sono stati ancora pienamente reintegrati nella comunione ecclesiale (penitenti). Come tali, essi sono già in grado di comprendere i simboli dei misteri cristiani, ma solo nel loro significato più immediato, cioè nel loro insegnamento morale, che porta alla purificazione; cfr. E. BOULARAND, *L'Eucharistie...*, p. 214.

[105] «"Dopo la cena prese il pane", e quel che segue, si annuncia la sua morte, secondo l'Apostolo e lo stesso Signore che dice: "Fate questo in memoria di me" [cfr. 1 Cor. 11,24; Lc. 22,19 ecc.]. Osserva che chiama la mistica cena del Signore *principio* [ἀρχισύμβολον] *dei presenti divini misteri* e che se uno riceve indegnamente il pane e il calice, questa comunione non gli giova, ma piuttosto lo riceverà a sua condanna, secondo ciò che dice l'Apostolo [1 Cor. 11,28-29]. In base a ciò che segue si potrebbe dire giustamente che, dopo che Giuda fu uscito dalla cena, Cristo trasmise ai discepoli il mistero» (PG 4, 137B-C).

[106] Cfr. Gv. 17,12. «Osserva che anche a lui [Giuda] dette il mistico cibo e la mistica bevanda; ma i misteri [li dette] ai discepoli dopo che Giuda fu uscito dalla cena, perché ne era indegno» (PG 4, 137C).

[107] «*Secondo una disposizione* significa qui secondo conoscenza, cioè essere così disposti non soltanto nell'avvicinarsi con il corpo ma anche nell'avvicinarsi con l'anima per mezzo della fede e del senso spirituale» (PG 4, 137C).

[108] «Cioè dai riti visibili alle realtà invisibili e mistiche, che sono cause e archetipi delle cose sensibili. Cause si dicono le cose che hanno da altri la possibilità di essere causa in qualunque modo. Oppure:

dagli effetti alle cause, cioè dai simboli sensibili alle realtà intelligibili e intelligenti, oppure dalle più imperfette alle più perfette, per esempio dalle figure all'immagine e da questa alla verità. Infatti, sono ombra le cose dell'Antico Testamento, immagine quelle del Nuovo e verità è lo stato delle cose future» (PG 4, 137C-D).

[109] «Chiama *simboli* [ἀγάλματα] le immagini delle realtà invisibili e mistiche, cioè quelle che si compiono nei riti [συμβολικῶς]. Primo tra queste chiama il mistero della riunione, di cui promette di esporre il senso intelligibile, ovvero quello che si manifesta nella contemplazione» (PG 4, 140A).

[110] La contemplazione del rito dell'incenso, che qui comincia, viene spiegata in riferimento a Dio (ciò che fa il vescovo durante l'incensazione indica l'immutabilità e la mobilità di Dio nella sua provvidenza per le creature), alla riunione eucaristica (l'unico principio che si moltiplica e si comunica a tutti per unirli a Dio e tra di loro) e al vescovo (che rimane assorto nella sua contemplazione pur rivolgendosi a tutti per comunicare loro i doni di Dio).

[111] «Osserva lo *stato immobile* per essenza e che il vescovo è immagine di Dio. Osserva che il rito dell'incenso si svolge in tre modi: il vescovo comincia dall'altare, percorre in cerchio tutto il tempio e si colloca di nuovo presso l'altare» (PG 4, 140A).

[112] «Osserva l'espressione: *si unisce sostanzialmente*, ma anche che ha aggiunto: *quasi*. Infatti, tutte queste cose non sono unite tra di loro sostanzialmente, ma perché tutte tendono a un unico scopo, cioè alla salvezza degli uomini, ha detto: *si unisce sostanzialmente*, e perciò subito ha aggiunto: *quasi*, per togliere il contrasto dell'espressione. Più avanti dice che c'è una sola ispirazione, cioè una sola cospirazione [μίαν ἔμπνευσιν, τουτέστι μίαν σύμπνοιαν]; e ciò dimostra che uno solo è lo scopo di tutti i salmi» (PG 4, 140B).

[113] Genesi.

[114] Levitico e Deuteronomio.

[115] Numeri.

[116] Libro dei Giudici.

[117] Libri dei Re e delle Cronache.

[118] Libro di Giobbe.

[119] Libri sapienziali.

[120] Cantico dei Cantici.

[121] Vangeli di Matteo, Marco e Luca.

[122] Atti degli apostoli; Epistole di Paolo e degli altri.

[123] Apocalisse.

[124] ... *esse pagine... a Dio*: il vangelo di Giovanni, che presenta la più alta rivelazione sulla persona di Gesù Cristo. Per questo nella *Ep.* X Giovanni è detto «teologo». La dottrina contenuta in quel vangelo si capisce riflettendo sui sacramenti della Chiesa.

[125] «Lo scopo dei salmi è – dice – esaltare Dio e i suoi servi fedeli, perché essi hanno la forza di comandare e di impedire. Questa forza si riceve necessariamente in tutti i riti che si compiono sacerdotalmente, in quanto rende stabile il ricordo dei salmi in coloro che li cantano» (PG 4, 140D).

[126] «Osserva come l'accordo nel canto dei salmi insegna a essere in accordo con Dio e con se stessi» (PG 4, 140D-141A).

[127] L'idea che l'unità della chiesa si esprime nel cantare tutti insieme un unico canto è molto frequente negli scrittori cristiani; cfr. J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1930, pp. 91-102 («Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen« 25).

[128] «Poiché le cose *racchiuse in sintesi* [συντετμημένα = tagliate insieme], cioè oscure, sono manifestate per mezzo dei simboli che si compiono. Questo, infatti, dimostra l'espressione: *si allargano*. Osserva che il Padre dice che le cose dette in maniera umbratile nei salmi sono chiarite attraverso la lettura delle Scritture» (PG 4, 141A).

[129] «Chi guarda accuratamente nelle Scritture conosce che è stato un unico e medesimo Spirito a pronunciarle tutte» (PG 4, 141A).

[130] ... *l'opera divina... Dio*: letteralmente, «la teurgia è ricapitolazione della teologia». «Osserva che chiama teologia [= parola di Dio] l'Antico Testamento e teurgia [= opera di Dio] il Nuovo Testamento» (PG 4, 141B).

[131] «Coloro che hanno scelto liberamente di non prendere parte alla catechesi e di non ascoltare queste cose» (PG 4, 141B).

[132] La *nascita divina* è il santo battesimo.

[133] Gb. 21,14.

[134] Il tema della formazione del cristiano nel grembo della madre Chiesa, per cui non deve essere introdotto a partecipare ai misteri prima di essere perfettamente formato, pena la impossibilità di vederli e quindi di ricavarne il debito frutto, richiama GREGORIO DI NISSA, *Sulle iscrizioni dei Salmi* II 15 (ed. Donough, Leiden 1962, pp. 162, 4-164, 29: «Gregorii Nysseni opera» V = PG 44, 592D-596C). Gregorio sta commentando Sal. 58(57).

[135] «Non iniziato. Osserva che colloca tra gli energumeni anche coloro che rimangono senza pentirsi tra gli allettamenti del corpo,

come i fornicatori, i frequentatori degli spettacoli e quelli che fanno cose simili: quelli che l'Apostolo ricorda per soggiungere che con tali persone non si deve mangiare [1 Cor. 5,11]. Lo chiarisce maggiormente nel seguito. Ma si deve sapere che ora non c'è questo rigore nel rimandare e allontanare chi si comporta in tal modo» (PG 4, 141C).

[136] Cfr. F.J. DÖLGER, *Der Ausschluss der Besessenen (Epileptiker) von Oblation und Kommunion nach der Synode von Elvira* («Antike und Christentum» 4 [1934], pp. 110-129); *Der Ausschluss der Besessenen von Oblation und Kommunion nach seinen kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen untersucht* (*ivi*, pp. 130-137).

[137] «Osserva che chi è unito a Dio non sarà tormentato da uno spirito impuro» (PG 4, 141C).

[138] «Perché i libidinosi sono più indemoniati degli ossessi» (PG 4, 141D).

[139] «Le virtù» (PG 4, 141D).

[140] «Perché la materia è soggetta alle passioni e ai mutamenti» (PG 4, 141D).

[141] «Osserva che sono *estranee* a noi le cose che riguardano le tendenze che spingono al peccato. Infatti, non è conforme alla nostra natura il peccato, ma la disposizione a ogni opera buona, secondo ciò che dice l'Apostolo [2 Cor. 9,8] e il detto del salmo: "Proteggi il tuo servo dalle cose estranee" [19(18),14]. In base a questo passo comprendi anche il detto del Signore: "Se non sarete trovati fedeli in ciò che è estraneo, chi vi darà ciò che è vostro?" [Lc. 16,12]. Per questo si dice che queste cose estranee non esistono (esse, infatti, non appartengono alla natura, ma sono spurie), mentre l'agire secondo natura è reale e nostro. Altra spiegazione: ha detto *estranee* le cose del mondo nel senso che non appartengono a uno in proprio, ma passano dagli uni agli altri, e nel senso che la nostra condotta non dipende per sempre da queste cose, ma guarda a un'altra vita, per la quale appunto esistiamo» (PG 4, 141D-144A).

[142] L'allontanamento dei penitenti è richiamato, con espressioni simili, anche da GIOVANNI CRISOSTOMO (*Sul Vangelo di Matteo*, Omilia 82,6, PG 58, 745). «È peggio di un indemoniato il peccatore che si avvicina. Quelli, infatti, essendo indemoniati, non sono puniti; questi, invece, quando si avvicinano indegnamente, sono consegnati a un castigo immortale. Dunque, non allontaniamo soltanto questi, ma semplicemente tutti quelli che vediamo avvicinarsi indegnamente».

[143] Del diacono.

[144] «Osserva per quale motivo dice che anche alcuni fedeli sono infastiditi dai demoni» (PG 4, 144B).

[145] Cfr. Sal. 119(118),1 ecc.

[146] «Uniti a Dio e tra di loro» (PG 4, 144B).

[147] «Osserva che chiama l'inno simbolico confessione ed eucaristia» (PG 4, 144C). Allo stato attuale degli studi non è possibile decidere con certezza se l'inno universale sia una professione di fede (se non addirittura il simbolo niceno) o il canto del *Gloria* o di una litania di ringraziamento. Per questo gli studiosi più qualificati, pur mostrando la loro preferenza, si mantengono cauti nel prendere posizione (cfr. E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien...*, pp. 4-5, che propende per la litania diaconale; R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 264-265, che propende per il *Credo*; E. CORSINI, *La questione areopagitica... (loc. cit.*, pp. 135-140). Potrà aiutare a risolvere il problema la critica testuale. Infatti, in *EH* III III 2 (cfr., sopra, la nota 100) alcuni manoscritti al posto di ὑμνολογία danno ὁμολογία, che è più facile identificare con il simbolo; qui l'espressione *azione di grazie gerarchica* (ἱεραρχικὴ εὐχαριστία) è sostituita in alcuni codici con ἱερατικὴ εὐχαριστία (= azione di grazie sacerdotale) o ἀρχικὴ εὐχαριστία (= azione di grazie iniziale). Su questa lezione, per esempio, poggia in gran parte la spiegazione di C. Pera, per cui cfr., sopra, la nota 100. Per ora propenderemmo per il *Credo*, in accordo con lo scoliasta.

[148] «Spiega a che cosa mira il simbolo» (PG 4, 144C).

[149] «Cioè secondo la parola dell'Apostolo che dice: "Tutto è nostro" [1 Cor. 3,21-22]. Chiama bellezze archetipe le cose che si contemplano nella natura divina, di cui Dio ha reso partecipi gli uomini secondo la loro capacità. Ovvero: l'essere a immagine e somiglianza [Gn. 1,26]» (PG 4, 144C).

[150] ..... *con beni redentori*: letteralmente, «preparati». «Con i beni preparati da lui per noi» (PG 4, 144C).

[151] Cioè con l'assunzione completa della natura umana nell'incarnazione. «Osserva che cosa dice di Cristo, ovvero della sua perfetta umanità, e contro Apollinare» (PG 4, 144C-D).

[152] «Osserva che veniva presentato coperto non solo il santo pane ma anche il divino calice, come ora non avviene» (PG 4, 144D).

[153] Cfr. F. CABROL, *Dyptiques* (DACL IV, 1, 1045-1094).

[154] «Osserva che le passioni della carne hanno la proprietà di dividere perché dividono noi da Dio, gli uni dagli altri, e forse anche da se stessi» (PG 4, 144D-145A).

[155] «Tra gli uomini che sono simili» (PG 4, 145A).

[156] «Osserva che allora si leggevano soltanto le tavole dei morti, non come ora anche quelle dei vivi» (PG 4, 145A).

[157] «Queste cose derivano dal libro intitolato Sapienza di Salomone [cfr. Sap. 3,1-9]. Osserva che questo santo Padre si servì anche di questo libro» (PG 4, 145A).

[158] «Dice questo perché, quando nei profeti si dice di ricordare davanti a Dio, non si deve intendere nel senso che il ricordo del Signore si rinnova nella parte dell'anima che conserva i ricordi (questo avviene per le anime incatenate nella carne, cioè per noi), ma si può dire giustamente ricordo di Dio la conoscenza con cui Dio conosce i perfetti, divenuti in lui conformi a Dio per mezzo di una vita virtuosa e ritenuti degni di conoscerlo senza mai poterlo dimenticare» (PG 4, 145A-B). Nella proclamazione dei nomi dei santi, Dionigi vede «una esortazione rivolta ai fedeli a tendere, sulle loro tracce, verso il riposo della conformità con Dio» (E. BOULARAND, *L'Eucharistie...*, BLE, p. 155).

[159] 2 Tm. 2,19.

[160] Sal. 116(115),15.

[161] I *simboli sacri* sono il pane e il vino.

[162] Gv. 13,10. «Osserva come il Padre intende le parole del Signore: "Chi è già lavato non ha bisogno se non di lavarsi i piedi" [Gv. 13,10]. Questo passo si spiega in quanto *allude* [al lavacro], così che il significato è il seguente: che cosa sia l'uno lo dice l'altro per allusione: il bagno nel culto legale e la lavanda delle mani nel nostro culto. *Inattaccabile e sciolto* significano che non seguirà una vita e una disposizione d'animo inferiore. Altra spiegazione: la lettura di questo passo si può costruire, per iperbato, nel modo seguente: poiché, come dice la Scrittura, chi è già lavato non ha bisogno di un'altra purificazione, se non di lavare le sue sommità o estremità, e per mezzo di questa somma purificazione renderà il suo comportamento puro e senza macchia in una santissima disposizione, che è propria di chi è simile a Dio, e, avviandosi al secondo grado, conforme alla bontà divina, con l'intento di conservare la perfezione e la pienezza della conformità a Dio, sarà libero e sciolto, come se, uniforme una volta per sempre, tornasse di nuovo all'Uno in un modo unitario» (PG 4, 145B-D).

[163] «Chiama *specchi* le anime dei santi, in quanto sono capaci di accogliere la luce divina e simili allo stato superiore» (PG 4, 148A).

[164] Nel canone.

[165] «Allora i divini doni rimanevano coperti più a lungo, fino al momento della comunione. Lo dice poco dopo. Oppure – e questa mi pare la spiegazione esatta – il vescovo, sollevando il santo pane, mostrava la benedizione [le specie eucaristiche] dicendo: "Le cose sante ai santi"» (PG 4, 148B).

[166] «Tutte le provvidenze per noi, pochi le conoscono, ma forse neppure pochi; così pure non conoscono per quale scopo c'è la oblazione» (PG 4, 148B).

[167] Cfr. *Costituzioni apostoliche* VIII 12,7-34.

[168] Si sottolinea che ciò è conseguenza di una libera decisione dell'uomo (cfr. PG 4, 148C).

[169] «Poiché il principio della nostra esistenza deriva dalla terra (da essa, infatti, deriva il nostro essere corporeo), giustamente dopo la trasgressione abbiamo anche una fine corrispondente al principio, ritornando alla terra. Infatti fu detto: "Sei terra e tornerai alla terra" [Gn. 3,19]» (PG 4, 148C).

[170] Cfr. Eb. 4,15.

[171] «Osserva la precisione della dottrina che, espressa in una molteplicità di parole, combatte tutti gli eretici. Dicendo che la provvidenza di Dio per noi agì con azione propria, dichiara che era proprio il Dio Verbo [ad agire], e non uno in un altro, come dicono i pazzi che vanno d'accordo con Nestorio; d'altra parte, dicendo che ha una vera partecipazione di tutte le nostre proprietà, eccetto il peccato, abbatte i Manichei, gli Eutichiani, gli Apollinaristi e Acefali e tutti gli altri eretici in una volta sola» (PG 4, 149A).

[172] Cfr. Gv. 16,8.

[173] Cfr. Lc. 22,19.

[174] Is. 61,1.

[175] «Cioè benedicendo il pane e il calice dei santi doni. Osserva che dappertutto chiama simbolica la divina operazione e chiama i santi doni simboli delle realtà celesti» (PG 4, 149B-C).

[176] Lc. 22,19; 1 Cor. 11,24.

[177] «Così è stato detto anche poco prima, poiché il divino dono rimaneva coperto fino al momento della comunione, a meno che si dica coperto nel senso che non può essere visto dai molti che stanno fuori, e in una parola dai laici» (PG 4, 149C).

[178] «Poiché ha preso un'anima intellettuale e un corpo terrestre formato da noi, cioè avendo preso la nostra immagine, ovvero la nostra natura. Osserva che diventiamo partecipi della natura divina unendoci a Cristo. Osserva anche ciò che riguarda l'economia, chi è colui che si è manifestato e che cosa significa spezzare e distribuire il pane» (PG 4, 149C).

[179] «Secondo la somma e perfetta unità sostanziale e secondo la vera sussistenza» (PG 4, 149D).

[180] Cfr. Ef. 4,1-16.

[181] «Osserva qual è lo scopo del cristianesimo» (PG 4, 149D).

[182] «Qui parla non simbolicamente del Signore nostro Gesù Cristo, che ha chiamato anche nostra vita spirituale. Dice *perfetta*, perché ha preso un'anima intellettuale e un corpo terrestre. E ha detto giustamente *natura umana inconfusa*, perché rimase Dio, pur essendo apparso come uomo e conservando le proprietà dell'una e dell'altra natura. Osserva ciò contro gli Apollinaristi» (PG 4, 149D-152A).

[183] «Il sacerdote prima deve ricevere la comunione e poi distribuirla. Dunque, la partecipazione e la comunione di colui che ha fatto l'offerta precede la mistica distribuzione agli altri» (PG 4, 152A).

[184] «Come il sacerdote che non prende per primo ciò che è stato offerto da lui è empio, così coloro che osano insegnare agli altri senza mettere in pratica ciò che insegnano sono empi. Bisogna, infatti, prima fare e poi insegnare, secondo ciò che è stato detto dal Signore: «Colui che avrà fatto e insegnato sarà chiamato grande» [Mt. 5,19]» (PG 4, 152B).

[185] Cfr. DODDS, *Proclus, The Elements...*, 140.

[186] ... *se non... guida*: letteralmente, si dovrebbe tradurre: «se non è stato dichiarato ἁρμοστής». «Ἁρμοστής significa adatto [ἁρμόδιος]. Così i Lacedemoni chiamavano colui che avevano messo a capo delle città a loro soggette perché adattava [ἁρμόζειν] i sudditi a vivere secondo le leggi. A loro volta gli ateniesi chiamavano armosti coloro che disponevano a vivere bene, come dichiara chiaramente Platone il Comico nel dramma *Gli ambasciatori*. Qui, dunque, opportunamente ha chiamato *armóstes* il vescovo, che è a capo della Chiesa» (PG 4, 152B-C); cfr. anche At. 1,24.

[187] Sal. 34(33),9.

Capitolo IV

[188] *La consacrazione del sacro unguento – l'olio profumato che si usa per l'unzione postbattesimale, la consacrazione dell'acqua battesimale e la consacrazione dell'altare – si svolge in maniera analoga alla celebrazione della eucaristia. Avviene sull'altare, dopo il canto dei salmi e la lettura dei libri sacri, alla presenza dei soli fedeli: durante il canto di un inno biblico (il trisagio o l'alleluia), l'unguento profumato viene collocato sull'altare coperto da dodici ali; lì il vescovo lo consacra pronunciando una lunga preghiera. Anche qui la «contemplazione» dei riti procede in due momenti: dapprima si riflette sull'armonia esteriore (III 1), per considerare poi la sua bellezza divina, in sé stessa e senza veli (III 2-12). Il sacro unguento*

simboleggia il profumo di Cristo, cioè la fragranza della sua persona e delle sue opere, che si trasmette ai suoi fedeli. Viene collocato sull'altare coperto da dodici ali, per significare che gli uomini santi non devono fare bella mostra delle proprie virtù, per vanagloria, ma custodirle e svilupparle nel nascondimento. L'uomo giusto, infatti, è come un pittore che deve riprodurre l'immagine di Dio. Se tiene fisso lo sguardo verso il modello originale, senza lasciarsi distrarre da nulla, riprodurrà in sé una immagine perfetta di Dio e la conserverà intatta, senza permettere che la guastino gli sguardi indiscreti degli uomini incapaci di comprenderne il valore e il senso. Alla luce di una spiegazione più approfondita, nel rito si scoprono alcuni insegnamenti già contenuti nel rito della celebrazione eucaristica: anche qui il vescovo, che porta l'unguento dall'altare fino agli angoli più remoti del tempio e poi torna all'altare, rappresenta Dio che effonde i suoi beni in tutto il creato senza allontanarsi dalla sua infinita trascendenza, mentre il canto dei salmi e la lettura dei testi sacri rappresentano la divina potenza che purifica gli animi. Ma un significato particolare si trova nella composizione stessa dell'unguento. La sua composizione (l'unguento deriva da molte materie profumate) dice che Gesù Cristo, simboleggiato dall'unguento, emana ogni profumo e con la sua fragranza riempie di divino piacere gli spiriti, comunicandosi a tutte le creature secondo gli ordini gerarchici. Le sostanze superiori agli uomini ricevono questo profumo più da vicino: così i Serafini, che sono sempre accanto a Gesù e ne cantano le lodi. Le dodici ali che li contraddistinguono vogliono significare il loro contatto immediato con Dio e la loro continua adorazione. Nella gerarchia ecclesiastica, sta a contatto diretto con l'unguento sensibile, coperto dalle ali che simboleggiano i Serafini, il vescovo, il quale lo trasmette ai presbiteri che lo assistono, mentre la folla dei credenti ne rimane lontana. L'uso del divino unguento indica l'abbassamento di Gesù per rinnovare l'esistenza umana: l'unguento consacra le acque che fanno nascere alla vita divina, perfeziona il neobattezzato, quando gli viene versato sul capo, e consacra l'altare, dove si celebra il sacramento dell'eucaristia. Ma l'abbassamento di Gesù è talmente grande che, facendosi uomo, riceve anch'egli la santificazione che elargisce come Dio.

[189] L'unguento ha grande importanza per i riti postbattesimali; cfr. *EH* II II 7, 396C; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 3,3, PG 33, 1080A-B.

[190] «Cioè verso ciò che è intelligibile e spirituale» (PG 4, 152C).

[191] «Cioè dopo che il vescovo ha incensato tutta la chiesa» (PG 4, 152C).

[192] «Il trisagio, o anche l'alleluia» (PG 4, 152D).

[193] «Per mezzo di lui, infatti, si compie tutto ciò che è santo» (PG 4, 152D).

[194] Cfr. 2 Cor. 2,14.15.

[195] «Osserva una parola veramente divina: gli uomini divini devono tenere nascoste alla vana gloria le opere della virtù» (PG 4, 152D).

[196] «Se l'immagine è simile immutabilmente e per ogni aspetto al modello, pure la sostanza – dice – è diversa. L'uno, infatti, è animato, mentre l'altra è inanimata; l'uno è un vero vivente che respira, l'altra è opera di un pittore, fatta con cera e colori. Dunque, essendovi questa differenza, tra le due cose vi è, per così dire, una identità diversa nella somiglianza» (PG 4, 152D-153A).

[197] «La bellezza divina» (PG 4, 153A).

[198] «Osserva come intende che non si debbono mettere in mostra le nostre buone azioni» (PG 4, 153A). Per i riferimenti biblici, cfr. Mt. 6,1-6; 23,5.28.

[199] «Cioè Dio (questo è, infatti, il *Profumo*), che fa da sé ciò che è bene veramente. Non si volge a tutti, cioè non si dà pensiero, per vana gloria, di coloro che non accettano talvolta i suoi giudizi, né desidera avere gloria presso gli uomini» (PG 4, 153A-B).

[200] L'unguento era consacrato dal vescovo, non dal presbitero; cfr. *EH* V I *5*; *Testamento del Signore nostro Gesù Cristo* II 8; e altri testi in J. QUASTEN, *Monumento...*, p. 318, nota 1.

[201] «Al vescovo, che è santo essendo imparentato con la luce divina, Dio rivela, non attraverso un altro maestro ma illuminandolo personalmente, il mistero della contemplazione e dell'unguento. Perciò per il vescovo non c'è velo sul divino unguento, ma contempla i misteri con il volto scoperto, secondo ciò che dice l'Apostolo [2 Cor 3,18]. Ma per i non perfetti occorrono i simboli. Perciò il santo unguento di Dio è coperto con le ali dal vescovo che fa da mediatore tra Dio e il popolo e rivela i simboli con una spiegazione. Chiama i vescovi *osservatori* (θεωρούς) perché anche presso i greci si chiamavano osservatori coloro che venivano mandati da tutti a interrogare Dio sul futuro, a offrire sacrifici per loro e a propiziare per loro. Chiama *dissimili* quelli del popolo che non sono perfetti, come di consueto» (PG 4, 153B-C).

[202] «Questi ordini sono illuminati attraverso simboli, conformi alla loro debolezza» (PG 4, 153C).

[203] «Infatti, il divino unguento perfeziona tutte le cose quando viene versato, come la comunione del santo corpo e sangue» (PG 4, 153C).

[204] «Infatti, tutti coloro che sono profumati partecipano del divino mistico profumo proporzionalmente» (PG 4, 153D).

[205] «Coloro che sono indemoniati e rivolti alla libidine, di cui parla nel capitolo precedente [*EH* III III 7, 436A-B]» (PG 4, 153D).

[206] «Lo dice per i penitenti» (PG 4, 153D).

[207] «Svolgimento ben disposto e ascesa adatta ai santi» (PG 4, 153D).

[208] «Chiama *uniforme* la mente stessa che contempla il Divino e dice che essa si unisce all'Uno stesso e si riempie di questa unità» (PG 4, 156A).

[209] Per le diverse materie con cui si fa l'unguento, cfr. A. STAERK, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche*, Freiburg in Br. 1903, pp. 147-150.

[210] «Il profumo sensibile nutre i sensi e li fa star bene» (PG 4, 156A).

[211] «Chiama *giudizio* la facoltà giudicatrice o intellettuale dell'anima che, se non si purificherà dalla inclinazione verso il peggio, non potrà sentire il divino profumo» (PG 4, 156A).

[212] Cfr. 2 Cor. 2,15.

[213] ... *intellettuale*: angelica.

[214] «Osserva la grandezza dei Serafini» (PG 4, 156B).

[215] «Santo, santo, santo» (PG 4, 156B; cfr. Is. 6,3). Ma potrebbe essere anche la prima parte dell'anafora orientale; per cui, cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 5,6, PG 33, 113B.

[216] «Osserva che il Padre dice che le potenze celesti sono prive non solo di malizia, ma anche di oblio» (PG 4, 156B).

[217] «Giustamente ha unito alla scienza l'intelligenza, perché l'accurata considerazione di una cosa produce la scienza di essa» (PG 4, 156B).

[218] Cfr. Ez. 1,9; 10,14.19; Ap. 4,7-8; Is. 6,2. Lo stesso argomento è trattato, con maggiore ampiezza, in *CH* II 1, 137A.

[219] Cfr. *CH* XIII 4, 304D-305A.

[220] «Osserva come ha inteso ciò che dice delle ali dei Serafini e che essi volavano senza avere niente di sottomesso e di umile» (PG 4, 156C).

[221] «Osserva una bellissima e nuova considerazione, per cui i Serafini nascondono con le ali il volto e i piedi e volano con le ali di mezzo» (PG 4, 156C-D).

[222] Is. 6,3.

[223] Cfr. *CH* VII 1, 205B; XIII 3, 301B; XV 2, 329A, e le note relative in questo volume. Come testo biblico a cui riferirsi, di solito si cita Is.

6,6-7 (dove si dice che il Serafino purifica con il fuoco il profeta); ma in realtà questa proprietà dei Serafini, più che da questo o quel passo della Sacra Scrittura, deriva dalla etimologia; cfr., in questo volume, la nota 85 a *CH*.

[224] Cfr. *CH* VII 3, 209A-C.

[225] «I santi angeli sanno che Gesù che santifica fu anche santificato, e quando e come» (PG 4, 156D). Fu santificato quando *è disceso in basso*, cioè quando divenne uomo.

[226] «Dice questo perché l'operazione della santa Trinità è una sola. Osserva l'incomparabile ortodossia del grande Dionigi e come ha salvaguardato la differenza tra la divinità del Signore Gesù e la carne. Infatti, Gesù, che come Dio santifica tutte le cose, fu santificato anche lui, come uomo, dal Padre, da se stesso, poiché era anche Dio, e dallo Spirito Santo. E anche gli ordini celesti sapevano che il loro principio, cioè il loro autore e creatore Gesù, sebbene sia santificato, pure è immutabile secondo la sostanza, poiché è Dio. Nota che conosce il suo proprio principio grazie alla sua operazione divina» (PG 4, 157A).

[227] «Osserva perché stanno accanto al divino unguento gli angeli dalle sei ali. Ha detto *immutabile*, o rispetto al fatto che è divenuto simile in tutto alla nostra natura eccetto il peccato [Eb. 2,17], o perché non ha subito alcun mutamento o adombramento di mutazione della divinità nel prendere la natura umana. Osserva la totale incarnazione per coloro che dicono che è senza intelletto» (PG 4, 157A-B).

[228] Cfr. Gv. 17,17-18; Eb. 2,11.

[229] Cfr. *EH* II II 7, 396B-D.

[230] «Infatti, risuscitò il terzo giorno senza essere stato vinto dalla morte» (PG 4, 157B).

[231] «Perché risuscitò il terzo giorno senza essere stato vinto» (PG 4, 157C).

[232] «Infatti, è nascosta a molti la causa del mistero: non sanno che riceviamo il battesimo in Cristo perché siamo battezzati nella sua morte» (PG 4, 157C); cfr. Rm. 6,3; Col. 2,12; Gal. 3,27.

[233] Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 3,1, PG 33, 1088A-1089A.

[234] Cfr. Gv. 14,15-16.

[235] «Osserva anche qui che Cristo, come uomo, riceve lo Spirito Santo, in quanto è santificato, e come Dio lo dona. Osserva che la divinità è sostanziale e che rimase immutata» (PG 4, 157C).

[236] «Se, quando si parla di *condizioni sostanziali* a proposito degli angeli, non le intendiamo come qualità sopravvenute dal di fuori

accidentalmente [cfr. *CH* VII], tanto più a proposito di Dio, che è oltre la sostanza in senso vero e proprio, non dovremo intendere le condizioni come qualità, ma come condizione della divinità sostanziale [= reale], che possiede per natura da se stessa tutte le proprietà della bontà. Ma ora osserva che anche la divinità non è la sostanza in sé [cioè la vera realtà] di Dio, bensì l'apparire della sua sostanza [= realtà]» (PG 4, 157C-D).

[237] «Osserva la grandezza e l'altezza di un tale altare, che è Cristo» (PG 4, 160A); cfr. AMBROGIO, *I sacramenti* 5,27; F.J. DÖLGER, *Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum* («Antike und Christentum» 2 [1930], pp. 161-183).

[238] Cfr. Sal. 51(50),21.

[239] Cfr. Rm. 5,2; Ef. 2,18; Gv. 17,19.

Capitolo V

[240] *Per inquadrare il significato delle ordinazioni sacerdotali, l'autore fa una lunga esposizione sul sistema gerarchico in genere. Gli elementi essenziali di una gerarchia – osserva – sono le operazioni divine (sacramenti), coloro che le compiono (iniziatori) e coloro che le ricevono (iniziati). Nella gerarchia celeste, la operazione è la conoscenza intuitiva di Dio, iniziatori sono gli ordini più vicini a Dio, iniziati sono gli ordini inferiori. Lo stesso procedimento si riscontra nelle gerarchie che riguardano gli uomini: quella legale e quella ecclesiastica. Nella prima, il sacramento è l'elevazione al culto spirituale, iniziatori sono Mosè e i sacerdoti del culto levitico, a cui Mosè comunicò le rivelazioni ricevute sul monte Sinai, gli iniziati sono coloro che sono educati per mezzo dei simboli della legge mosaica. La gerarchia ecclesiastica – che sta a mezza strada tra la gerarchia legale (con la quale ha in comune l'uso dei simboli) e la gerarchia celeste (con la quale ha in comune le contemplazioni intellettuali) – si presenta con una struttura rigorosamente triadica: ha tre ordini di operazioni (purificazione, illuminazione e perfezione), tre ordini di iniziatori (vescovi, sacerdoti e ministri) e tre ordini di iniziati (purificati, illuminati e perfetti). Le tre operazioni gerarchiche, già trattate nei capitoli II-IV, rientrano con una certa forzatura in questo schema: al sacramento del battesimo si attribuisce l'operazione purificatrice e illuminatrice, mentre l'operazione perfettiva viene attribuita in comune ai sacramenti della riunione e dell'unguento. Gli ordini degli iniziati saranno esaminati nel capitolo seguente. Qui si descrive e si spiega il mistero delle ordinazioni sacerdotali. I riti delle ordinazioni sacerdotali*

in parte sono uguali per tutti gli ordini, in parte sono propri di ciascuno. I riti comuni sono: la presentazione degli ordinandi davanti all'altare, la genuflessione, l'imposizione della mano da parte del vescovo, il segno della croce, la proclamazione e il bacio di pace. La presentazione davanti all'altare e la genuflessione simboleggiano la perfetta sottomissione a Dio e la perfetta consacrazione dei candidati; l'imposizione della mano da parte del vescovo significa la protezione paterna di Dio, rappresentato dal vescovo, e il dovere degli ordinati di esercitare le funzioni sacerdotali sotto gli ordini di Dio, che è capo dei sacerdoti; il segno di croce è un invito a meditare sulla vita, passione e morte di Gesù Cristo, per imitarle vivendo santamente; la proclamazione del nome degli ordinandi significa che essi sono scelti da Dio e non dagli uomini; infine, il bacio di pace esprime l'amore reciproco con cui gli ordini sacerdotali si consacrano al servizio della gerarchia nella piena e unica conformità a Dio. Oltre a questi riti comuni, ogni grado della gerarchia ha dei riti propri che mancano nella ordinazione degli ordini inferiori. La consacrazione episcopale si distingue per la imposizione delle Sante Scritture sulla testa dell'ordinando. Questo perché il vescovo possiede la scienza delle Scritture, che trasmette agli altri ordini della gerarchia ecclesiastica, e la più alta santità che lo abilita a compiere la funzione più alta, che è quella di perfezionare e santificare. Questa è compito esclusivo del vescovo, mentre le altre due funzioni (illuminazione e purificazione), simboleggiate rispettivamente dal piegamento di due o un solo ginocchio (come avviene nella ordinazione dei sacerdoti e dei ministri), gli sono comuni con gli altri due ordini. Con uno schematismo particolarmente rigido, si ribadisce la posizione del vescovo come capo di tutte le funzioni gerarchiche e l'esercizio di esse attraverso gli ordini inferiori.

[241] «Parla di *ripartizioni* perché ciascun ordine gerarchico ha separatamente ministeri gerarchici a lui assegnati, che non può oltrepassare. Infatti, è evidente l'opera del diacono e ugualmente degli altri [ministri]» (PG 4, 160B).

[242] «In loro ci sono *poteri* e *operazioni*: si può intendere come un concetto solo, perché indicano la stessa cosa. Si dice, infatti, quando si spiega, che hanno il potere di purificare e di illuminare coloro ai quali è permesso di fare ciò. Ma si può interpretare anche in un altro modo, distinguendo: si potrebbe, cioè, intendere come poteri i doni e i meriti spirituali e come operazioni i ministeri. Intenderemo, infatti, le perfezioni come a proposito delle istituzioni e delle ordinazioni» (PG 4, 160B).

[243] Le *sostanze più vicine a Dio* sono gli angeli della prima triade, cioè Serafini, Cherubini e Troni.

[244] Cfr. Gal. 3,23-25; 4,1-3; Eb. 5,13.

[245] Cfr. Es. 25,1-40.

[246] Cfr. Mt. 5,17.

[247] Ritorna la distinzione tra ombra, immagine e verità (cfr. *EH* III III 1, 428A; III III 5, 432A-B). Come la gerarchia legale è imperfetta rispetto alla gerarchia ecclesiastica, così questa è imperfetta rispetto alla gerarchia celeste. Se questa è la verità, la gerarchia ecclesiastica ne è l'immagine, mentre la gerarchia legale è immagine dell'immagine (cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 45,23, PG 36, 656A, a proposito della Pasqua) od ombra.

[248] Cfr. *CH* III 3, 165D-180A.

[249] «Come a proposito del vetro, che accoglie il sole, come ha detto sopra; e come si può vedere a proposito del fuoco e della luce. Questa, attraverso i corpi leggeri e trasparenti, illumina anche quelli più spessi e opachi; il fuoco, attraverso la materia facilmente infiammabile, brucia anche i materiali che non sono adatti ad accoglierlo» (PG 4, 164A).

[250] «Osserva che il vescovo prima è illuminato vedendo Dio da vicino [θεοπτικός], poi distribuisce l'illuminazione agli inferiori e quindi perfeziona coloro ai quali la distribuisce» (PG 4, 164A).

[251] «Sull'importanza degli ordini. Queste parole si devono intendere nel senso che tutto ciò che si compie sacerdotalmente si riferisce al vescovo, nel senso che egli lo compie attraverso i suoi ordini, ai quali ha dato il potere di fare queste cose. Pure sono riservate al vescovo singolarmente, perché le compia personalmente e non attraverso altri, la santificazione dell'unguento, la consacrazione dell'altare e la ordinazione degli ecclesiastici. Dice che tutte queste operazioni sono *immagini perfettive* della divina potenza, chiama *totalità* tutti gli ordini, come subito spiega» (PG 4, 164B).

[252] «Cioè quelli che trasformano [letteralmente: perfezionano] il santo pane nel corpo di Cristo e il calice nel sacro sangue, l'acqua in santa purificazione e il non illuminato in adozione filiale; e tutto il resto allo stesso modo» (PG 4, 164C).

[253] «Osserva che santificare e consacrare l'unguento non è [compito] dei presbiteri, che chiama sacerdoti, e così pure consacrare l'altare per offrire [il pane e il vino] su di esso, e ordinare. Queste cose, infatti, le fa solo il vescovo; e senza di esse il presbitero né battezzerà né offrirà [il pane e il vino], ma opererà sulle cose consacrate dal vescovo» (PG 4, 164C).

[254] «Poiché il vescovo compie anche le funzioni degli ordini inferiori e i primi compiono le funzioni dei secondi e di quelli che stanno dopo di questi, ma, viceversa, i secondi non possono assolvere le funzioni dei primi» (PG 4, 165A).

[255] ... *consacrato*; ... *consacrante*: traduciamo così, in questo passo, il verbo τελεῖν, che indica la ordinazione a tutti i gradi della gerarchia, per mantenere la corrispondenza anche in italiano; ma oggi nel linguaggio corrente non si parla di consacrazione, bensì di ordinazione, dei ministri.

[256] Il vescovo è anche qui immagine di Dio; cfr. III II, 428A.

[257] Cfr. Fil. 2,8.

[258] «Osserva la vita umana di Gesù e la divina impeccabilità» (PG 4, 165C).

[259] Cfr. Es. 29,1-9.

[260] Cfr. Eb. 5,5.

[261] Sal. 110(109),4.

[262] At. 1,4.

[263] At. 1,24.

[264] «Il passo degli Atti degli apostoli che riferisce questo fatto in alcuni codici suona così: e dettero le sorti a loro; in altri: e dettero le sorti di loro. La lezione "a loro" concorda con ciò che dice ora il divino Dionigi, in quanto la sorte indica un simbolo, grazie forse a una rivelazione e operazione dello Spirito Santo, che cade su colui che è estratto a sorte. Perciò, anche a proposito dell'Iscariota il grandissimo Pietro dice: "Ottenne con noi la sorte di questo servizio" [At. 1,17]; sebbene per gli apostoli non ci sia stata la sorte, che è comune per noi, perché fu il Signore a sceglierli» (PG 4, 168A-B).

Capitolo VI

[265] *Gli ordini degli iniziati sono tre, come gli ordini degli iniziatori; e precisamente, a partire dal basso, sono: i purificati, affidati ai ministri; gli illuminati, affidati ai sacerdoti; i perfetti, affidati al vescovo. Ai primi due ordini è riservato solo un breve cenno. Si dice che i purificati si dividono a loro volta in tre categorie: coloro che non sono ancora nati alla vita divina (i catecumeni); coloro che, dopo aver ricevuto il battesimo, sono caduti di nuovo in potere del demonio (energumeni o posseduti); coloro che, dopo il battesimo, sono caduti ancora nel peccato, ma si sforzano di riconquistare la purezza dei figli di Dio (penitenti). Tutti sono esclusi dalla celebrazione eucaristica e i ministri hanno il compito di formarli,*

così che giungano all'illuminazione, attraverso l'insegnamento delle Sacre Scritture, che porta alla conversione. Gli illuminati, cioè il popolo santo, i già puri e capaci di contemplare i sacri misteri, sono affidati ai sacerdoti; i perfetti sono gli illuminati che hanno raggiunto la perfetta unità di vita e sono in grado di prestare a Dio un servizio purissimo. Per questo sono chiamati monaci (cioè uomini dalla vita indivisa) o terapeuti (cioè servitori). A essi, che sono affidati al vescovo, è riservato un rito consacratorio, che li avvicina in certo qual modo ai ministri. Questa consacrazione monacale è inferiore alla ordinazione sacerdotale, tanto è vero che è fatta dal sacerdote e non dal vescovo. Perciò i monaci non fanno parte degli iniziatori, ma sono semplicemente i primi tra gli iniziati. Il rito ha come protagonisti, davanti alla comunità, il sacerdote e il candidato alla vita monacale. Il sacerdote recita una invocazione mentre il candidato sta alle sue spalle in piedi. Dopo l'invocazione, il sacerdote si rivolge al candidato e gli domanda se è disposto a una rinuncia, ancora più grande di quella del popolo santo, alla vita divisa e a praticare la vita perfettissima. Dopo che il candidato ha risposto di sì, il sacerdote traccia su di lui il segno della croce, gli taglia i capelli, gli toglie l'abito e gliene fa indossare un altro, quindi gli dà il bacio di pace e la comunione. L'assoluta mancanza dei riti caratteristici delle ordinazioni sacerdotali (imposizione dei libri sacri sul capo e genuflessione fatta con due o con un solo ginocchio) dice che questa consacrazione è nettamente distinta dalle ordinazioni sacerdotali. I vari riti richiamano lo stato e gli obblighi del popolo santo, che il monaco deve vivere con maggiore intensità. Così la rinuncia alla vita divisa, il cambio delle vesti e il segno della croce sono una specie di replica dei corrispondenti riti battesimali, a indicare che il monaco deve vivere più intensamente il distacco dal mondo, la novità di vita e la imitazione di Cristo fino alla morte. Il taglio dei capelli indica l'esigenza di una spoliazione totale per seguire Cristo. Il bacio di pace e la comunione sono i gesti, comuni a tutti i misteri cristiani, che costituiscono il punto culminante di ogni iniziazione. Il capitolo si chiude con una specie di nota. Se c'è corrispondenza tra la gerarchia celeste e la gerarchia ecclesiastica, come si ribadisce continuamente, occorre ammettere anche tra gli angeli un ordine di purificati, cioè di imperfetti. Come è possibile ciò, se la Chiesa insegna che gli spiriti superiori sono tutti stabilmente uniti a Dio, mentre coloro che si ribellarono sono rimasti esclusi per sempre dalla comunione con Dio? Questa concezione era particolarmente attuale in un periodo di grandi controversie contro la dottrina origeniana che ammetteva una redenzione per gli angeli decaduti. Dionigi, per conservare la piena corrispondenza delle gerarchie senza compromettere

l'insegnamento della Chiesa, spiega che, nel mondo degli spiriti superiori, purificazione non significa passaggio dallo stato di malvagità allo stato di giustizia, ma passaggio da una scienza inferiore a una scienza superiore: dalla ignoranza alla conoscenza di nuove e più perfette verità.

[266] «I catecumeni, i penitenti e i posseduti [dal demonio]. Ma nel seguito introduce una distinzione tra i penitenti» (PG 4, 168D); infatti, qui si indicano cinque categorie.

[267] «Osserva che chiama *ordine di mezzo* il popolo santo, o meglio quelli che nell'ordine dei laici hanno l'integrità, ossia l'irreprensibilità; chiama invece *monaci* o *servitori* l'ordine più alto di tutti» (PG 4, 169B).

[268] «Osserva che dice: *il sacerdote*, non: il vescovo; e che, secondo questa espressione del Padre, non il vescovo ma solo il presbitero deve dare l'abito monastico» (PG 4, 169C).

[269] «*I tipi di vita divisa* sono quelli che riguardano le cose di questo mondo e sono divisi in molte parti, come il commercio e le altre relazioni. "Fantasie" sono i desideri dell'animo, e *immaginazioni* delle passioni» (PG 4, 169C).

[270] Gli altri monaci.

[271] Cioè dell'eucaristia.

[272] Perfezione cristiana, come in genere è inteso dai Padri il termine *filosofia*. Ma in Dionigi prevale l'aspetto intellettuale; cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 188-191.

[273] «Osserva che al monaco è proibito di fare molte cose che i laici hanno il permesso e la possibilità di fare, come le nozze, il servizio militare, il commercio e altre cose per cui il laico non è biasimato» (PG 4, 172A).

[274] La *santa Unità* è Dio.

[275] «Osserva che non c'è alcuna macchia nelle potenze celesti, come pensa Origene e coloro che sono del suo parere dicendo che ciascuno degli ordini celesti ha ricevuto un tale nome e una tale posizione, in base al proprio peccato, e si è unito a corpi più sottili [di quelli terrestri] per correggere la propria deviazione verso il peggio; mentre essi sono certamente intelligenze santissime e incorporee, come furono creati all'inizio. Ora, che le intelligenze celesti sono incorporee lo hai appreso egregiamente nei passi precedenti [*EH* I 2, 373A; IV III 6, 480D; ma anche *CH* II 2, 137C; II 4, 144B]» (PG 4, 172C).

[276] La corrispondenza tra la gerarchia ecclesiastica e la gerarchia angelica obbliga ad ammettere una purificazione anche in questa se-

conda. D'altra parte, la tradizione ecclesiastica insegna che gli angeli sono in piena comunione con Dio, senza possibilità di peccato (se gli angeli peccano, decadono dalla gerarchia angelica). Solo una certa tradizione origeniana, qui decisamente respinta, ammetteva la possibilità, anche nel mondo angelico, di un peccato e di una conversione. Per conciliare le due esigenze, Dionigi interpreta la purificazione come un progresso nella conoscenza di Dio, anziché come liberazione dal male. Lo spiega molto bene lo scoliasta: «La purificazione delle potenze celesti è la purificazione che porta a una conoscenza più perfetta. Osserva che [gli angeli] progrediscono verso la conoscenza: non dice che sono purificati i demoni, per distinguersi da coloro che affermano che anch'essi si salvano con i santi nella restaurazione da loro immaginata» (PG 4, 173B).

Capitolo VII

[277] *Chi si è consacrato a Gesù Cristo, vive in maniera diversa dai profani e in maniera diversa affronta la morte; perché sa che con la morte finiscono i sacri combattimenti e le anime entrano nella salvezza perfetta, a cui sono destinati anche i corpi, che hanno combattuto insieme con loro. I profani, invece, che hanno errate concezioni dell'aldilà – pensano che alla fine della vita tutto l'essere umano cada nel nulla, oppure che l'anima si separi definitivamente dal corpo, o magari vada a vivere in un altro corpo –, arrivano alla morte senza speranza. Anche di fronte alla morte si osserva rigorosamente l'ordine gerarchico. Il corpo del defunto viene portato in chiesa e collocato in luoghi diversi secondo l'ordine a cui appartiene: davanti all'altare se fa parte degli iniziatori, davanti al santuario se appartiene all'ordine degli iniziati. Davanti alla salma il vescovo recita una preghiera di lode, a cui segue la lettura di testi biblici e il canto di inni che celebrano la risurrezione, per ricordare ai vivi che partecipano al rito le ricompense che sono riservate ai santi. A questo punto vengono allontanati i catecumeni, mentre agli energumeni e ai penitenti è consentito di assistere al rito fino alla fine. Il rito continua con la proclamazione dei nomi dei santi già morti a cui si unisce il defunto, la preghiera di intercessione, il bacio di pace, l'unzione della salma con l'olio dei catecumeni e la sepoltura in un luogo onorevole accanto ai santi dello stesso ordine. La spiegazione dei riti è piuttosto sobria. La diversità della disposizione delle salme in chiesa è stabilita per indicare che nella vita eterna i defunti avranno la sorte che corrisponde esattamente alla loro posizione sulla terra (al loro ordine gerarchico e al loro merito);*

l'unzione con l'olio, che richiama l'unzione prebattesimale, significa che le battaglie sono finite; mentre la sepoltura in un luogo onorevole simboleggia la pace e il riposo a cui sono destinati l'anima e il corpo dell'uomo. Gli altri riti (come le letture bibliche e la proclamazione dei santi) sono fatti per ricordare ai vivi la vita eterna e la risurrezione. Come una specie di excursus sono trattati con una certa ampiezza due argomenti che non rientrano pienamente nella spiegazione dei riti: la preghiera per i morti (III 6-7) e l'iniziazione dei bambini (III 11). Il primo argomento viene trattato per rispondere a una questione sul senso della preghiera con cui il vescovo prega la bontà divina di rimettere i peccati del defunto. Che senso ha questa preghiera, quando si sa che la sorte dei defunti è già stata fissata dalla giustizia divina, e che ciascuno riceve il premio secondo i suoi meriti? Non si può certo pensare che la preghiera del vescovo induca Dio a cambiare le sue decisioni. Al tempo di Dionigi la preghiera per i morti era universalmente praticata, per cui non poteva essere messa in discussione. D'altro canto, non era facile farla rientrare nella stretta logica dell'ordine gerarchico. Dionigi rivela un certo imbarazzo, da cui si libera ricorrendo alla sua concezione del vescovo come rappresentante di Dio. Pregando per i morti, il vescovo non fa altro che assolvere la sua funzione, perché i doni di Dio giungono ai membri della gerarchia per suo tramite, e per suo tramite i membri della gerarchia giungono alla grazia della santità. Come interprete dei giusti giudizi di Dio, il vescovo domanda ciò che è conforme alla volontà e alla giustizia di Dio: per cui beneficiano della sua preghiera solo le anime che in certo qual modo meritano ciò che il vescovo chiede per loro. L'iniziazione dei bambini (che era completa, fino alla comunione) non era compresa dai pagani (e presumibilmente neanche dai cristiani provenienti dal paganesimo). Non è assurdo – dicevano – rivelare i misteri divini agli infanti che non sono in grado di comprenderli? E non è assurdo che siano altri, cioè i padrini, a dichiarare che il fanciullo rinuncia e crede? Tutto ciò non è affatto assurdo, purché se ne capisca l'esatto significato. Il padrino, dichiarando che il fanciullo rinuncia al mondo e crede nel Dio trino, non si sostituisce al bambino, ma si impegna solennemente a educarlo nella fede e nella vita cristiana in modo che, quando ne sarà capace, possa rinunciare al mondo e credere. Allo stesso modo, il vescovo gli dà la comunione perché sia educato a vivere la vita divina.

[278] «Sulla morte dei peccatori e su ciò che avviene dopo la morte secondo i greci, di cui espone le opinioni. Tra loro, i più irragionevoli affermano che neppure l'anima è immortale (e tra questi sono Bias e

Prieneo e qualche altro), ma dicono che è mortale, che si dissolve allo stesso modo del corpo e va a finire nel nulla. Altri, per la verità un po' più ragionevoli, e che hanno discusso della immortalità dell'anima, come Platone, affermano che dopo la morte il corpo non sussisterà più e non ritornerà più in eterno all'esistenza che ha avuto. Questo vuol dire [Dionigi] con le parole *per sempre* [εἰσάπαξ], cioè che non sussisterà più, perché – dicono – ciò che è materiale non merita di vivere eternamente insieme con l'anima, mentre soltanto l'anima esiste immortalmente. Questo dicono in maniera diversa anche alcuni eretici, come i discepoli di Simon Mago, Menandro, Valentino, Marcione, Manente, e ora coloro che si ispirano alle favole di Origene e non ai dogmi [della Chiesa]. Vedete con chi vogliono essere annoverati e quali assurde opinioni uniscono all'incensurabile fede dei cristiani, essi che sono invisi a Dio e agli uomini che pensano rettamente» (PG 4, 173D-176A).

[279] «Cioè avviene la risurrezione soltanto dell'anima, senza il corpo» (PG 4, 176B).

[280] «Lo dice l'Apostolo affermando che il nostro Signore Gesù Cristo è divenuto caparra e dimostrazione che tutti risorgeranno con il corpo [cfr. 2 Cor. 1,22; Ef. 1,14, dove però «caparra» si riferisce allo Spirito Santo; cfr. anche 1 Cor. 2,4] e che in lui ora è nascosta la nostra vita, che si manifesterà in Dio nella risurrezione [cfr. Col. 3,3]» (PG 4, 176B).

[281] Si allude agli eretici secondo i quali l'anima avrebbe avuto un corpo non materiale. Sono eresie a sfondo gnostico, che partono da una concezione negativa della materia e che trovarono una vasta eco in alcuni movimenti che si ispiravano a Origene. Appunto contro questi sono rivolti gli strali di Dionigi (cfr. PG 4, 176B-C).

[282] È la teoria dei millenaristi, risalente a Papia (cfr. IRENEO, *Contro le eresie* V 32-33), i quali interpretavano letteralmente Ap. 20,3-7 e le profezie che richiama, concependo la risurrezione finale come il ritorno a una vita terrena. È noto, d'altro canto, che già nel vangelo di Luca si precisa che la vita dei risorti è diversa da quella terrena, ma simile a quella degli angeli (cfr. Lc. 20,36, e lo scolio in PG 4, 176C-D).

[283] «Orribile e molto terribile è la fine dei peccatori» (PG 4, 176D).

[284] «Chiama *altri occhi* quelli della mente, che essendo allora più pura vede le pene dell'Ade e si converte di fronte all'attesa della Geenna, in cui prima non aveva creduto. Perciò sente disagio e piange la morte, pensando se per caso non siano veri i castighi di laggiù, per cui anche i peccatori risorgono nel corpo» (PG 4, 176D).

[285] *... familiari... di costumi*: sono i fratelli di fede.

[286] «Osserva che cosa si legge e che cosa si canta per i monaci e i laici morti. Dice che i ministri cantano canti corrispondenti e aventi lo stesso valore delle promesse veritiere, riguardanti la risurrezione, lette prima» (PG 4, 177A).

[287] Cfr. Is. 7,9 (secondo i LXX).

[288] «Niente è piccolo nei nostri misteri, ma tutti i riti sono grandi. Pure, se si confrontano tra di loro, ci sarà grande differenza. Infatti, rispetto ai riti che si celebrano per i morti, sono grandissimi e incomparabili i misteri dei divini lavacri [battesimo], delle illuminazioni e delle comunioni. Perciò ha chiamato *piccoli* i riti che si celebrano per i morti. Tuttavia, neppure a questi possono partecipare coloro che sono ancora catecumeni» (PG 4, 177B).

[289] «È la conseguenza di ciò che ha detto Paolo a proposito di coloro che si comunicano indegnamente [cfr. 1 Cor. 11,27]. Qui dice anche che disprezzano i divini misteri» (PG 4, 177B).

[290] Cfr. Lc. 16,22; Mt. 8,11; Lc. 13,28; Mt. 22,32; Mc. 12,26; Lc. 20,37; At. 3,13; 7,32.

[291] Cfr. Ap. 21,4 (con parole leggermente diverse).

[292] «*Adatte a noi* [ἀναλόγοις], cioè indicate con parole e nomi noti e abituali a noi, non al di sopra della nostra intelligenza» (PG 4, 177C).

[293] «Cioè, per quanto possiamo capire, e in base alle parole e ai nomi a noi noti, Dio ha denominato i piaceri di laggiù, dicendo che lì non ci sono né dolore né malattia né fatica né gemito, ma luce. Tuttavia, i beni di laggiù non sono questo, ma ora sono per noi veramente ignoti e incomprensibili: "ciò che orecchio non vide ecc." [1 Cor. 2,9]; ma ci dà esempi di felicità in base a ciò che sappiamo» (PG 4, 177C-D).

[294] 1 Cor. 2,9.

[295] Cfr. Lc. 16,22.

[296] 2 Cor. 5,10.

[297] «Osserva che le preghiere dei giusti giovano solo a coloro che sono degni di misericordia, sia vivi sia morti, non a coloro che sono peccatori e sono giustamente condannati, sia qui sia dopo la morte» (PG 4, 177D-180A).

[298] Forse 1 Sam. 12.

[299] Cfr. Ger. 7,16; 11,14; 14,11.

[300] L'azione di Dio è efficace se l'uomo «accoglie i doni di Dio con una vita pura» (PG 4, 180B), cioè se vi si dispone con un libero atto di consenso.

[301] «Come e quando la preghiera del giusto giova soltanto a chi è vivente. Dice che chi si pente "piange con chi piange", secondo ciò che dice l'Apostolo [Rm. 12,15] e adempie il detto: "Molto può la preghiera del giusto" [Gc. 5,6], che opera per mezzo della penitenza di chi la domanda, evidentemente di chi domanda la preghiera. Infatti, se uno, il giusto, edifica, e l'altro, il peccatore, demolisce, l'opera rimane incompiuta, come abbiamo letto nell'esempio di Saul e di Samuele» (PG 4, 180C-D).

[302] In greco si legge ἕξιν ἱερᾶν, che significa «disposizione della propria vita alla virtù» (PG 4, 180C).

[303] «Il Padre non proibisce di rivolgersi in senso assoluto alla divina conversazione, sapendo che l'Apostolo ordina di "pregare senza sosta" (1 Ts. 5,17), ma qualcuno, seguendo la sua opinione, disprezza i santi e non stima nulla le loro preghiere» (PG 4, 180C-D).

[304] Cfr. Sir. 39,8.

[305] Gb. 14,4.

[306] «Il vescovo, che è giusto, otterrà ciò che chiederà secondo la legge e ragionevolmente [ἀκολούθως], ma [solo] per i giusti. Infatti, è stato detto al santo Pietro: "Tutto ciò che legherai sulla terra ecc." [Mt. 16,19]. Ora, i vescovi imitano il santo Pietro, come dice poco dopo. Osserva la grandezza, l'altezza e la purezza della gerarchia» (PG 4, 181A).

[307] Il *Principio dei misteri* è «il divino Spirito» (PG 4, 181A).

[308] Gc. 4,3.

[309] «Si riferisce alla esclusione dalla comunione e alle separazioni decise dal vescovo. Chiama *poteri* [*di separare*] le valutazioni e i giudizi conoscitivi dati da Dio, grazie ai quali separano i peccatori dai giusti, e viceversa» (PG 4, 181A-B).

[310] «Osserva che se il divino vescovo separa da Dio senza colpire nel segno [cioè senza un giusto motivo], il giudizio divino non lo segue, perché deve infliggere questa pena secondo il giudizio divino e non secondo il proprio volere» (PG 4, 181B).

[311] Gv. 20,22. «Osserva che cosa ha dato agli apostoli lo Spirito Santo dopo la risurrezione mediante il soffio del Signore» (PG 4, 181B).

[312] *L'illuminato* è san Pietro.

[313] Mt. 16,19.

[314] Cfr. Mt. 16,17. La *teologia* è, in questo passo di Matteo, la professione di fede in Cristo Messia, e quindi Dio; ma nel contesto dovrebbe essere la capacità di interpretare il giudizio divino di fronte agli uomini, che Pietro deve legare o sciogliere.

[315] Lc. 10,16.

[316] Cfr. Sal. 116(115),6.

[317] «Perché è il corpo proprio di ciascuna anima quello con cui riceve i premi; perciò tutt'e due partecipano alle santificazioni» (PG 4, 181C).

[318] «Osserva che chiama *tutto l'uomo* quello composto di anima intellettuale e di corpo, come dimostrano le parole: *nella pura contemplazione e nella scienza.* Si deve osservare ciò affinché, quando dice in altri scritti che il soprasostanziale Gesù venne all'esistenza totalmente come noi [cfr. *DN* II 6, 644C], tu comprenda che l'incarnazione comporta l'assunzione di un'anima intellettuale e di un corpo» (PG 4, 181D-184A).

[319] «Osserva che cosa dice il Padre del battesimo dei bambini. Scrive questo per rispondere al santo Timoteo, per cui è chiaro che anche quello che sta prima e le altre opere le scrisse per rispondere ad alcune domande (PG 4, 184A).

[320] «Anche allora c'erano quelli che deridevano i nostri riti mistici, come, per esempio, quelli riguardanti il battesimo dei bambini, coloro che li presentano, rinunciano in loro nome e si mettono al servizio di Dio. Di fronte a questa derisione si difende osservando che non tutti conoscono tutto. Osserva che anche gli angeli ignorano molte cose» (PG 4, 184A-B).

[321] Evidentemente, Dionigi suppone che la domanda e la risposta della formula per la rinuncia a Satana e la professione di fede fossero fatte in terza persona, come attesta, per l'Africa, AGOSTINO, *Epistola* 98,7.

ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

NOMI DIVINI

τῇ πάντων αἰτίᾳ καὶ ὑπὲρ πάντα οὔσῃ καὶ τὸ ἀνώνυμον ἐφαρμόσει καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα...

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

I 7, 596C

Prefazione

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

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

gine (creazione) sia per quanto riguarda il modo di intervenire nel mondo (Incarnazione).

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

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

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

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

I nomi esaminati (la trattazione comincia con il capitolo IV) si riallacciano simultaneamente alle tradizioni biblica e platonica, ma nell'individuare le esatte ragioni della scelta e dell'ordine con cui si presentano non si può andare oltre un'ipotesi probabile. È perfettamente comprensibile che al primo posto stia il Bene (e gli altri nomi a esso collegati, come Luce, Bellezza, Amore), in quanto la bontà è la ragione ultima dell'opera creatrice di Dio (capitolo IV). Si capisce anche che subito dopo questo nome siano spiegati i nomi Essere, Vita, Sapienza (o Intelligenza o Ragione), che indicano le manifestazioni più generali del Bene e determinano i tre gradi fondamentali di esistenza: esistenza senza vita, esistenza e vita, esistenza, vita e intelligenza (capitoli V-VII). Ma assai meno comprensibile è la scelta degli altri nomi. I nomi esaminati nei capitoli VIII- IX (Potenza, Giustizia, Salvezza, Redenzione, Grande/Piccolo, Medesimo/Altro, Simile/Dissimile, Uguaglianza/Ineguaglianza) possono forse significare che la provvidenza divina conserva le cose ciascuna nel suo grado di essere. Il tema dominante è che gli esseri sono diversi perché Dio li ha creati così e li conserva tali; ma le coppie di nomi contrari significano anche che Dio è simultaneamente trascendente e provvidente. I nomi Onnipotente (pantokrátor) *e Antico dei giorni indicano la sovranità di Dio sullo spazio e sul tempo (capitolo X). A questi si possono aggiungere i nomi Santo dei santi, Signore dei signori, Dio degli dèi, che indicano la sovranità divina sugli uomini e sugli angeli (capitolo XII).*

Infine, si esaminano i nomi Pace e Uno (al nome Perfetto si accenna appena) per indicare come Dio unifica la varietà dell'universo. La Pace è la forza divina che penetra tutto l'universo (nessuna zona le sfugge). Questa forma unificatrice della Pace divina ricon-

duce tutto l'universo all'unità e rivela l'unità divina. Ma sarebbe una follia pensare di comprendere l'unità di Dio alla luce dell'unità che si rivela nel mondo. L'unità di Dio non assomiglia a nessuna delle forme di unità che si trovano nel mondo, ma è un'unità sui generis, *per cui si può dire, senza contraddirsi, che Dio è uno e trino (capitoli XI e XIII).*

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

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

buoni; se diventano cattivi, è perché gli viene a mancare qualcosa che gli è dovuto, e ne mancano per un insieme di cause, poste, per libera scelta, dalle creature.

I nomi Essere, Vita, Sapienza (esaminati nei capitoli V-VII) sono presentati come le determinazioni più generali del Bene (che si estende anche al non essere, cioè a ciò che ancora di fatto non esiste). È palese il proposito di dare un significato cristiano a questi nomi. Così la Vita viene identificata con la «vita eterna» dei Vangeli e l'intelligenza (Noûs) *dei Platonici viene identificata con la Sapienza divina della Sacra Scrittura, e precisamente con la «stoltezza* (moría) *della croce», che viene intesa da Dionigi come supersapienza.*

Ma in questi capitoli si trovano alcune osservazioni di carattere generale che mettono bene in luce l'originalità di Dionigi nel modo di intendere i nomi divini. Essi non sono – spiega – ipostasi distinte dotate di una reale causalità (come voleva Proclo), ma una pura e semplice mediazione dell'unica causalità, che è propria di Dio. Questi nomi indicano bensì le realtà partecipate dalle creature come sussistenti (l'Essere-in-sé, che fa sussistere i singoli esseri, la Vita-in-sé, che fa sussistere i singoli viventi ecc.), ma quand'anche si concepissero come ipostasi sussistenti distinte da Dio, a essi non si può e non si deve attribuire alcuna vera e propria causalità. Questa rimane esclusivamente dell'unico Dio Trino (capitolo V 8-10).

Nel capitolo VI si mette in luce la differenza tra la vita degli uomini e quella degli angeli: pur riconoscendone la somiglianza (gli uni come gli altri sono destinati alla deificazione e all'unione con Dio), Dionigi sottolinea che la «vita eterna» dell'uomo comprende anche la glorificazione del corpo attraverso la risurrezione. Nel capitolo VII il discorso sul rapporto tra gli uomini e gli angeli (ci sono osservazioni interessantissime sulla conoscenza angelica) si amplia fino a delineare una teoria della conoscenza divina. Si presenta un'esposizione del modo di conoscere degli uomini, degli angeli e di Dio.

Una trattazione analoga, a proposito della durata dell'esistenza, sarà fatta più avanti (capitolo X 3). Nei capitoli VIII-IX, di chiara ispirazione platonica, meritano particolare considerazione le riflessioni sui rapporti tra immanenza e trascendenza di Dio rispetto al

creato. Infine, è da considerare la riflessione sul rapporto tra i nomi divini e Dio, che chiude il capitolo XI (XI 6). In risposta a una obiezione, Dionigi spiega che Dio si distingue dai nomi in quanto è trascendente, ma si identifica con essi in quanto è creatore. Ma comunque si intendano i nomi (ipostasi sussistenti o attributi divini), la causalità è solo di Dio.

ΤΩ ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩ ΤΙΜΟΘΕΩ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ

I

585 B **1.** Νῦν δέ, ὦ μακάριε, μετὰ τὰς Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ἐπὶ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν, ὡς ἐφικτόν, μετελεύσομαι. Ἔστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν λογίων θεσμὸς προδιωρισμένος τὸ τὴν ἀλήθειαν ἡμᾶς καταδείσασθαι τῶν περὶ θεοῦ λεγομένων «οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει» τῆς πνευματοκινήτου τῶν θεολόγων «δυνάμεως», καθ' ἣν τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως
588 A συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν.

Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. Τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος ἀγνωσία. Αὐτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον, τοσοῦτον ἐπὶ τὸ ἄναντες ἀνανεύοντας, ὅσον ἑαυτὴν ἐνδίδωσιν ἡ τῶν θεαρχικῶν λογίων ἀκτίς, πρὸς τὰς ὑπερτέρας αὐγὰς τῇ περὶ τὰ θεῖα σωφροσύνῃ καὶ ὁσιότητι συστελλομένους. Καὶ γὰρ εἴ τι δεῖ τῇ πανσόφῳ καὶ ἀληθεστάτῃ θεολογίᾳ πείθεσθαι, κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἑκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνῃ τῶν ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν θεοπρεπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης.

588 B Ὥσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστι τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀτύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἡ τῶν ἀσωμάτων ἀναφὴς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρκειται τῶν οὐσιῶν ἡ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν

CAPITOLO I[1]

Il metodo dell'opera e la tradizione dei nomi divini

1. *[1]* Ora, o beato, dopo le *Istituzioni teologiche*[2], io mi ri- 585 B
volgerò, per quanto mi è possibile, all'interpretazione dei nomi divini. *[2]* Ma anche ora valga la legge dei detti sacri, stabilita prima, cioè che noi rispettiamo[3] la verità delle cose dette intorno a Dio non *in discorsi persuasivi della sapienza umana ma nella dimostrazione della potenza*[4] mossa dallo Spirito negli autori sacri[5], *[3]* secondo la quale ci congiungiamo in modo ineffabile e ignoto alle cose ineffabili e ignote in un'unione superiore alla 588 A
nostra potenza e attività razionale e intellettuale[6].

[4] Dunque, in nessun modo si deve osare, dire o pensare alcunché intorno alla Divinità soprasostanziale e occulta tranne ciò che è stato rivelato a noi divinamente dai detti sacri[7]. *[5]* Infatti, è impossibile di conoscere questa soprasostanzialità[8] situata oltre la ragione, il pensiero e la sostanza. A essa si deve attribuire la scienza soprasostanziale[9], tendendo verso l'alto, quanto il raggio dei detti divini si offre a noi, se di fronte agli splendori più alti ci umiliamo con la moderazione e santità che si addice alle cose divine. *[6]* Infatti, se si deve credere alla Sacra Scrittura[10] sapientissima e veracissima, le cose divine si rivelano e si mostrano secondo la misura dell'intelligenza di ciascuno, mentre la bontà del Principio divino, nella sua giustizia salvatrice, separa, in un modo che si addice alla Divinità, l'incommensurabilità, come fenomeno che non si può comprendere, dalle cose che hanno una misura[11].

[7] Come, infatti, le cose intelligibili rimangono in- 588 B
comprensibili e invisibili per le cose che cadono sotto i sensi, le cose semplici e prive di figura per le cose plasmate e dotate di forma, e le realtà incorporee che, essendo senza forma, non si possono percepire con il tatto e sono senza figura, sono incomprensibili per le cose formate secondo figure corporee, così, secondo lo stesso procedimento della verità, l'Infinità so-

νοῶν ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης. Καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν, ἄῤῥητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον
> ἀγαθόν, ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄῤῥητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὂν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο.

588 C **2.** Περὶ ταύτης οὖν, ὡς εἴρηται, τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. Καὶ γὰρ ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς λογίοις ἀγαθοπρεπῶς παραδέδωκεν, ἡ μὲν αὐτῆς, ὅ τι ποτέ ἐστιν, ἐπιστήμη καὶ θεωρία πᾶσιν ἄβατός ἐστι τοῖς οὖσιν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη. Καὶ πολλοὺς τῶν θεολόγων εὑρήσεις οὐ μόνον ὡς ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἀπερίληπτον ὑμνηκότας, ἀλλὰ καὶ ἀνεξερεύνητον ἅμα καὶ ἀνεξιχνίαστον ὡς οὐκ ὄντος ἴχνους οὐδενὸς τῶν ἐπὶ τὴν κρυφίαν αὐτῆς ἀπειρίαν διεληλυθότων.

Οὐ μὴν ἀκοινώνητόν ἐστι καθόλου τἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἱδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς
588 D ἐπιφαίνεται καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας τοὺς ὡς θεμιτὸν αὐτῷ καὶ ἱεροπρεπῶς ἐπιβάλλοντας καὶ μήτε πρὸς τὸ
589 A ὑπέρτερον τῆς ἐναρμονίως ἐνδιδομένης θεοφανείας ἀδυνάτως ἀπαυθαδιζομένους μήτε πρὸς τὸ κάταντες ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑφέσεως ἀπολισθαίνοντας, ἀλλ' εὐσταθῶς τε καὶ ἀκλινῶς ἐπὶ τὴν ἀκτῖνα τὴν αὐτοῖς ἐπιλάμπουσαν ἀνατεινομένους καὶ τῷ συμμέτρῳ τῶν θεμιτῶν ἐλλάμψεων ἔρωτι μετ' εὐλαβείας ἱερᾶς σωφρόνως τε καὶ ὁσίως ἀναπτερουμένους.

3. Τούτοις ἑπόμενοι τοῖς θεαρχικοῖς ζυγοῖς, οἳ καὶ τὰς ὅλας διακυβερνῶσι τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἁγίας

prasostanziale sta al di sopra delle sostanze e così è al di sopra delle intelligenze l'Unità che è al di sopra dell'intelligenza, e da nessun pensiero è pensabile l'Uno che è al di sopra del pensiero ed è inesprimibile con qualsiasi parola il Bene posto oltre alla parola, l'Unità che unifica tutte le unità[12] e la Sostanza soprasostanziale e la Intelligenza inintelligibile e la Parola inesprimibile, l'Irrazionalità e l'Assenza di intelligibilità e di nome, la quale non esiste secondo il comune concetto di esistenza: è Causa dell'esistenza universale, pur non esistendo essa, in quanto superiore a ogni sostanza, e così essa stessa potrebbe rivelare di sé in maniera magistrale e saggia[13].

2. *[8]* Come si è detto, di questa Divinità soprasostanziale e 588 C
occulta non si può osare dire o pensare alcunché tranne quelle cose che, per ispirazione divina, sono state manifestate a noi per mezzo dei libri sacri. *[9]* Dunque, come essa nelle Sacre Scritture benevolmente ha tramandato di sé, la scienza e la contemplazione di lei (qualunque cosa sia) è inaccessibile a tutti gli esseri in quanto è separata da tutti in maniera soprasostanziale. E potresti trovare molti sacri autori che l'hanno celebrata non solo come invisibile[14] e incomprensibile, ma anche come inscrutabile e insieme ininvestigabile[15], come se non esista orma alcuna di coloro che sono arrivati alla sua occulta infinità[16].

[10] Però, non è del tutto incomunicabile il Bene per nessuno degli esseri, ma, in quanto colloca il raggio soprasostanziale solidamente in se stesso, lo fa risplendere per bontà con illuminazioni adatte a ciascuno degli esseri e stimola le sacre intelli- 588 D
genze verso la contemplazione di sé, per quanto la possano esse raggiungere, verso la comunione e l'assimilazione, quelle intelligenze che, per quel che è lecito, vi tendono santamente e non 589 A
presumono – e sarebbe impossibile – di raggiungere ciò che è superiore alla manifestazione divina concessa a loro nella giusta misura, né scivolano all'ingiù per la tendenza verso le cose peggiori, ma saldamente e senza volgersi mirano fisse il raggio che brilla su di loro e, in grazia dell'amore proporzionato ai raggi loro elargiti, si librano in alto sulle ali castamente e santamente con sacra reverenza.

3. *[11]* Se noi seguiamo questi equilibri divini, i quali governano tutti i santi ordinamenti delle essenze sovracelesti; se ono-

589 B διακοσμήσεις, τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν τῆς θεαρχίας κρύφιον ἀνεξερευνήτοις καὶ ἱεραῖς νοὸς εὐλαβείαις, τὰ δὲ ἄῤῥητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες, ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις αὐγὰς ἀνατεινόμεθα. Καὶ πρὸς αὐτῶν φωταγωγούμεθα πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους ὑπ' αὐτῶν ὑπερκοσμίως φωτιζόμενοι καὶ πρὸς τὰς ἱερὰς ὑμνολογίας τυπούμενοι πρὸς τὸ καὶ ὁρᾶν τὰ συμμέτρως ἡμῖν δι' αὐτῶν δωρούμενα θεαρχικὰ φῶτα καὶ τὴν ἀγαθοδότιν ἀρχὴν ἁπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας ὑμνεῖν, ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδέδωκεν. Οἷον, ὅτι πάντων ἐστὶν αἰτία καὶ ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ ζωὴ καὶ τῶν μὲν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνάκλησίς τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς παραφθαρτικὸν ἀπολισθησάντων ἀνακαινισμὸς καὶ ἀναμόρφωσις, τῶν δὲ
589 C κατά τινα σάλον ἀνίερον παρακινουμένων ἵδρυσις ἱερὰ καὶ τῶν ἑστηκότων ἀσφάλεια καὶ τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένων ἀνατατικὴ χειραγωγία καὶ τῶν φωτιζομένων ἔλλαμψις καὶ τῶν τελουμένων τελεταρχία καὶ τῶν θεουμένων θεαρχία καὶ τῶν ἁπλουμένων ἁπλότης καὶ τῶν ἑνιζομένων ἑνότης, ἀρχῆς ἁπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ τοῦ κρυφίου κατὰ τὸ θεμιτὸν ἀγαθὴ μεταδότις καί, ἁπλῶς εἰπεῖν, ἡ τῶν ζώντων ζωὴ καὶ τῶν ὄντων οὐσία, πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία διὰ τὴν αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα παρακτικὴν καὶ συνοχικὴν ἀγαθότητα.

589 D 4. Ταῦτα πρὸς τῶν θείων λογίων μεμνήμεθα. Καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὑρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν. Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας, ἐξ ἧς ὡς ἑνοποιοῦ δυνάμεως ἑνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ
592 A θεομίμητον ἕνωσιν, ὡς τριάδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν, ἐξ ἧς «πᾶσα πατριὰ ἐν

riamo l'oscurità della Tearchia[17], che si trova al di sopra della 589 B
intelligenza e della sostanza, con le sacre venerazioni interiori che non si possono investigare, e le cose ineffabili con un casto silenzio, in tal modo ci protendiamo verso i raggi che per noi brillano nei libri sacri. E dalla loro luce siamo guidati agli inni divini; inondati di luce in modo sovramondano e rendendo veri atti alle lodi sante, così che possiamo vedere le luci divine donate da quelli in misura adatta alla nostra capacità d'intendere ed elogiare il Principio benefico di tutta la sacra illuminazione come esso stesso ha tramandato nei libri sacri intorno a se stesso. *[12]* Per esempio, ci dicono che egli è la Causa, il Principio, la Sostanza e la Vita di tutte le cose; e il richiamo e la risurrezione di coloro che sono caduti in basso, come pure il rinnovamento e la riforma di coloro che sono scivolati verso ciò che guasta l'immagine divina; e la sacra stabilizzazione di coloro che si dibattono secondo un impuro ondeggiare; e la sicurezza di coloro che già stanno ritti; e la mano tesa verso quelli che si protendo- 589 C
no in su verso di lui; e la Luce di quelli che sono illuminati; e il Principio di perfezione per quelli che sono perfetti; e la somma Divinità di quelli che sono deificati; e la Semplicità di coloro che sono resi semplici; e l'Unità di quelli che tendono all'unità; Principio superprincipale di ogni principio in modo superiore alla sostanza; buona elargizione di ciò che è occulto, per quanto è possibile; insomma, Vita dei viventi; Sostanza delle cose che sono; Principio e causa di ogni vita e Sostanza per la cui bontà tutti gli esseri sono chiamati alla vita e mantenuti in essa[18].

4. *[13]* A queste cose siamo stati iniziati dai libri divini e, per 589 D
così dire, tu potrai trovare tutti gli inni sacri dei sacri autori che distinguono i nomi di Dio in modo manifesto e celebrativo secondo i procedimenti benefici della Tearchia. *[14]* Per cui noi vediamo che quasi in ogni libro della Sacra Scrittura la Tearchia è celebrata santamente: come Monade e Unità[19] a causa della sua semplicità e unità dell'indivisibilità mirabile, che ci unifica come una virtù che ha tale potere di unificazione e, siccome le nostre diversità divisibili sono complicate in maniera sovramondana, ci raccoglie verso la Monade divina e l'Unità che imita Dio[20]; come Trinità, a causa del manifestarsi della fe- 592 A
condità soprasostanziale delle tre persone, *dalla quale tutta la*

οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς» ἔστι καὶ «ὀνομάζεται», ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα, σοφὴν δὲ καὶ καλήν, ὅτι τὰ ὄντα πάντα τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἀπαράφθαρτα διασώζοντα πάσης ἁρμονίας ἐνθέου καὶ ἱερᾶς εὐπρεπείας ἐστὶν ἀνάπλεα, φιλάνθρωπον δὲ διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὁλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν, ἐξ ἧς ἀῤῥήτως ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παράτασιν εἰληφεχρονικὴν ὁ ἀΐδιος καὶ εἴσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως ὁ πάσης τῆς
592 B κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκὼς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἱδρύσεως. Καὶ ὅσα ἄλλα θεουργικὰ φῶτα τοῖς λογίοις ἀκολούθως ἡ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἐδωρήσατο, ταῦτα καὶ ἡμεῖς μεμυήμεθα νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφὰς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἁπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυούσης τε καὶ διαπλαττούσης. Τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ
592 C μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, «πάντοτε σὺν κυρίῳ» κατὰ τὸ λόγιον «ἐσόμεθα» τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαυγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν «ἰσάγγελοι γάρ», ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα «καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες».

Νῦν δέ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα κἀκ τούτων αὖθις ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἡνωμένην τῶν

paternità esiste ed è così chiamata nel cielo e sulla terra[21]; come Causa degli esseri, perché in seguito alla bontà sua creatrice di sostanze tutte le cose furono create; Causa sapiente e bella, perché tutte le cose che sono e che mantengono incorruttibili le proprietà della loro natura sono piene di ogni armonia divina e sacra bellezza; Causa amante degli uomini in modo straordinario, poiché, in una delle sue ipostasi, secondo verità e totalmente comunicò con noi richiamando a sé, e sollevando la bassezza umana, in conseguenza della quale in modo ineffabile divenne composto Gesù che è semplice, l'Eterno prese una estensione temporale e penetrò nella nostra natura colui che sta soprasostanzialmente oltre tutto l'ordine della natura nel suo insieme, conservando immutabili e inconfondibili le sue proprietà[22]. E 592 B
tutte le altre luci deificanti che in conformità dei libri sacri sono state elargite in dono a noi manifestamente dalla tradizione occulta dei nostri precettori divinamente ispirati[23]. *[15]* In queste cose anche noi siamo stati iniziati: ora, in verità, in modo proporzionato alla nostra intelligenza, attraverso i sacri veli della benevolenza delle Sacre Scritture e delle tradizioni gerarchiche (la quale benevolenza ha messo intorno alle cose intelligibili un velo sensibile, alle cose soprasostanziali un velo sostanziale, e ha attribuito forme e figure a cose prive di forma e di figura, e ha moltiplicato e ha composto la semplicità suprema ed esente da figura nella varietà dei simboli distinguibili), ma, allora, quando diventeremo incorruttibili e immortali e raggiungeremo la quiete cristiforme e beatissima, secondo il sacro detto, *sempre saremo col Signore*[24], riempiti della sua divina presenza, visibile in santissime contemplazioni, che illumina di luci splendidissime, come i discepoli in quella divinissima trasfigurazione[25], partecipando della sua donazione di luce intelligibile, con una intelligenza imperturbabile e distaccata dalla materia, e dell'unione che supera la intelligenza nelle effusioni inconoscibili e beate di raggi fulgidissimi. Nell'imitazione più divina delle menti sovracelesti, noi diventeremo, infatti, *simili agli angeli*, come dice la verità della Sacra Scrittura, e *figli di Dio, in quanto saremo figli della risurrezione*[26]. 592 C

[16] Ora dunque, per quanto a noi è possibile, usiamo simboli appropriati alle cose divine e da questi di nuovo tendiamo, se-

νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ
592 D μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοερὰς ἐνεργείας εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν, ἐν ᾗ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραῤῥήτως προϋφέστηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξῃρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον καὶ πασῶν μὲν
593 A τῶν οὐσιωδῶν γνώσεων καὶ δυνάμεων τὰς ἀποπερατώσεις ἅμα καὶ πάσας ὑπερουσίως ἐν ἑαυτῇ προειληφυῖαν, πάντων δὲ ἀπεριλήπτῳ δυνάμει καὶ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑπεριδρυμένην. Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξῃρημένη.

5. Καὶ μήν, εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίαν ἵδρυται πάντων μὲν οὖσα περιληπτικὴ καὶ συλληπτικὴ καὶ προληπτική,
593 B πᾶσι δὲ αὐτὴ καθόλου ἄληπτος καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἔστιν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφὴ οὔτε ἐπιστήμη, πῶς ὁ Περὶ θείων ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἀποδεικνυμένης;

Ἀλλ' ὅπερ ἔφημεν, ἡνίκα τὰς Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ἐξετιθέμεθα, τὸ ἕν, τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον, αὐτό τ' ἀγαθόν, ὅπερ ἐστί, τὴν τριαδικὴν ἑνάδα φημί, τὴν ὁμόθεον καὶ ὁμοάγαθον οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν. Ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἁγίων δυνάμεων ἀγγελοπρεπεῖς ἑνώσεις, ἃς εἴτε ἐπιβολὰς εἴτε παραδοχὰς χρὴ φάναι τῆς ὑπεραγνώστου καὶ ὑπερφανοῦς ἀγαθότητος, ἄῤῥητοί τε εἰσὶ καὶ ἄγνωστοι καὶ μόνοις αὐτοῖς ἐνυπάρχουσι τοῖς ὑπὲρ γνῶσιν ἀγγελικὴν ἠξιωμένοις αὐτῶν ἀγγέλοις.

Ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμήτως, ὡς ἐφικτόν, ἐνούμενοι
593 C νόες, ἐπειδὴ κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀπόπαυσιν ἡ τοιάδε γίγνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις, ὑμνοῦσιν αὐτὸ κυριώτατα διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων

condo la nostra capacità, verso la semplice e unitaria verità delle contemplazioni intelligibili e, dopo tutta la comprensione delle cose divine a noi possibile, facendo cessare le attività intellettuali, ci slanciamo, per quanto è possibile, verso il Raggio soprasostanziale, *[17]* nel quale tutti i limiti di tutte le cognizioni preesistono in modo più che ineffabile, Raggio che non è possibile né capire né dire, né contemplare completamente in alcun modo, per il fatto che è distaccato da ogni cosa e supersconosciuto, *[18]* come quello che assume in sé in precedenza i termini tutti, in maniera soprasostanziale, di tutte le conoscenze e potenze sostanziali ed è collocato al di sopra di ogni cosa, e anche delle intelligenze sovracelesti, per una potenza incomprensibile[27]. *[19]* Infatti, se tutte le scienze hanno per oggetto gli esseri e finiscono appunto negli esseri, la Scienza che è superiore a ogni sostanza è pure al di sopra di qualsiasi conoscenza[28].

592 D

593 A

5. *[20]* E, in verità, se supera ogni discorso e ogni conoscenza e sta del tutto anche oltre l'intelligenza e la sostanza *[21]* – esso che abbraccia, raccoglie e anticipa tutte le cose, rimanendo però completamente inafferrabile a chiunque e non esiste possibilità di sentirlo, d'immaginarlo, di pensarlo e non c'è di lui né nome, né ragionamento, né mezzo di toccarlo né di conoscerlo[29] –, come potrà essere intrapreso il nostro discorso intorno ai nomi divini? Non si dimostra che la Divinità soprasostanziale non si può chiamare e sta al di sopra di ogni nome?

593 B

[22] Ma, come abbiamo detto quando esponevamo le nostre *Istituzioni teologiche*, l'Uno, l'Inconoscibile, il Soprasostanziale, il Bene-in-sé, qualunque cosa sia, voglio dire l'Unità trina, che è in uguale misura Dio e Bene[30], non si può dire né pensare; ma anche le unioni delle sante potenze che si adattano agli angeli (sia che si debbano chiamare effusioni, sia che si debbano chiamare recezioni della bontà superinconoscibile e brillantissima) sono ineffabili e sconosciute, e ineriscono solo a quegli angeli stimati degni di esse al di là della conoscenza angelica[31].

[23] Le intelligenze deiformi[32], unite a queste, per quanto è possibile, a imitazione degli angeli, quando dopo la cessazione di ogni atto intellettuale avviene una siffatta unione per le intelligenze deificate che tendono verso la luce più che divina, queste anime lo celebrano in modo eccellente mediante l'allon-

593 C

ἀφαιρέσεως τοῦτο ἀληθῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐλλαμφθέντες ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ μακαριωτάτης ἑνώσεως, ὅτι πάντων μέν ἐστι τῶν ὄντων αἴτιον, αὐτὸ δὲ οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον.

Τὴν μὲν οὖν ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικήν, ὅ τι ποτέ ἐστιν ἡ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις, οὔτε ὡς λόγον ἢ δύναμιν οὔτε ὡς νοῦν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ὑμνῆσαι θεμιτὸν οὐδενὶ τῶν, ὅσοι τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ἀλήθειαν ἀληθείας εἰσὶν ἐρασταί, ἀλλ' ὡς πάσης ἕξεως, κινήσεως, ζωῆς, φαντασίας, δόξης, ὀνόματος, λόγου, διανοίας, νοήσεως, οὐσίας, στάσεως, ἱδρύσεως, ἑνώσεως, πέρατος, ἀπειρίας, ἀπάντων, ὅσα ὄντα ἐστίν,
593 D ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην. Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὕπαρξις αὐτῷ τῷ εἶναι πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον. Ἐπεὶ καὶ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ αὐτῆς ἕνεκα, «καὶ αὐτή ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκεν». Καὶ τῷ εἶναι ταύτην ἡ τῶν ὅλων παραγωγὴ καὶ ὑπόστασις, καὶ αὐτῆς πάντα ἐφίεται, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων αἰσθητικῶς καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα.

596 A **6.** Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος.

Ἀνώνυμον μέν, ὡς ὅταν φασὶ τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων ἐπιπλῆξαι τῷ φήσαντι· Τί «τὸ ὄνομά σου»; καὶ ὥσπερ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν φάναι καί· «Ἵνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου»; καί· Τοῦτο «ἔστι θαυμαστόν». Ἢ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, «τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα», τὸ ἀνώνυμον, τὸ «παντὸς» ὑπεριδρυμένον «ὀνόματος ὀνομαζομένου», εἴτε «ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ», εἴτε «ἐν τῷ μέλλοντι»;

Πολυώνυμον δέ, ὡς ὅταν αὖθις αὐτὴν εἰσάγουσι φάσκουσαν· «Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν», «ἡ ζωή»,«τὸ φῶς», «ὁ θεός», «ἡ ἀλήθεια», καὶ ὅταν αὐτοὶ τὸν πάντων αἴτιον οἱ θεόσοφοι πολυωνύμως
596 B ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνοῦσιν ὡς ἀγαθόν, ὡς καλόν, ὡς σοφόν, ὡς ἀγαπητόν, ὡς θεὸν θεῶν, ὡς κύριον κυρίων, ὡς

tanamento da lui di tutte le cose esistenti[33], illuminate in maniera vera e soprannaturale in seguito alla beatissima unione con lui perché è la Causa di tutti gli esseri, senza che egli sia nessuno di questi, per il fatto che è separato da tutti in modo soprasostanziale[34].

Dunque, questa Supersostanza divina, qualunque sia il modo superiore di essere della Superbontà, nessuno di quelli che amano la verità al di sopra di ogni verità può celebrarla né come parola o potenza, né come intelligenza o vita o sostanza, ma come separata in maniera eccellentissima da ogni abitudine, movimento, vita, immaginazione, opinione, nome, parola, pensiero, intelligenza[35], sostanza, stato, posizione, unità, fine, immensità, e anche da tutte quante le cose che sono. *[24]* Ma, poiché, come sostanza della bontà, è, con il suo stesso esistere, 593 D
la causa di tutte le cose che sono, dev'essere celebrata da tutti gli esseri creati la provvidenza divina fonte di tutti i beni. Dal momento che tutte le cose sono intorno a lei e per lei, ed essa stessa esiste prima di ogni cosa e tutte le cose sussistono in lei, e per il fatto stesso del suo esistere tutte le cose sono state tratte alla vita e in questa conservate, e tutte le cose la desiderano: quelle intelligenti e razionali in piena coscienza, quelle inferiori a queste in modo sensibile, e le altre secondo un movimento vitale o per una disposizione sostanziale e costante[36].

6. *[25]* Dunque i sacri autori, sapendo ciò, la celebrano come 596 A
innominabile e al di fuori di ogni nome.

La celebrano come innominabile, quando affermano che la Tearchia stessa, in una delle visioni mistiche dell'apparizione simbolica[37], rimproverò colui che aveva chiesto *Qual è il tuo nome?*[38], e, come per distoglierlo da ogni conoscenza del nome divino, disse: *Perché domandi il mio nome?*[39], e: *È mirabile*[40]. Non è forse, in verità, un nome mirabile quello che sta al di sopra di ogni nome e che manca di ogni nome, *che è situato al di sopra di ogni nome che si nomina, sia in questo tempo sia nel futuro?*[41]

Chiamano la Tearchia con molti nomi, come quando le fanno di nuovo dire: *Io sono colui che è*[42], la vita, la luce, Dio, la verità, e quando gli stessi autori sacri lo celebrano in quanto causa di tutte le cose con molti nomi presi da tutte le cose create, come Buono, Bello, Sapiente, Amabile, Dio degli dèi, Si- 596 B

«ἅγιον ἁγίων», ὡς αἰώνιον, ὡς ὄντα καὶ ὡς αἰώνων αἴτιον, ὡς ζωῆς χορηγόν, ὡς «σοφίαν», ὡς «νοῦν», ὡς λόγον, ὡς γνώστην, ὡς προέχοντα πάντας τοὺς θησαυροὺς ἁπάσης γνώσεως, ὡς «δύναμιν», ὡς δυνάστην, ὡς βασιλέα τῶν βασιλευόντων, ὡς παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς ἀγήρω καὶ ἀναλλοίωτον, ὡς «σωτηρίαν», ὡς «δικαιοσύνην», ὡς ἁγιασμόν, ὡς ἀπολύτρωσιν, ὡς μεγέθει πάντων ὑπερέχοντα καὶ ὡς ἐν αὔρᾳ λεπτῇ. Καί γε καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναί φασι καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι καὶ ἐν οὐρανῷ
596 C καὶ ἐν γῇ καὶ ἅμα ἐν ταὐτῷ τὸν αὐτόν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἥλιον, ἀστέρα, «πῦρ», «ὕδωρ», «πνεῦμα», δρόσον, νεφέλην, αὐτολίθον καὶ «πέτραν», πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

7. Οὕτως οὖν τῇ πάντων αἰτίᾳ καὶ ὑπὲρ πάντα οὔσῃ καὶ τὸ ἀνώνυμον ἐφαρμόσει καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα, ἵνα ἀκριβῶς ᾖ τῶν ὅλων βασίλεια καὶ περὶ αὐτὴν ᾖ τὰ πάντα καὶ αὐτῆς ὡς αἰτίας, ὡς ἀρχῆς, ὡς πέρατος ἐξηρτημένα καὶ αὐτὴ κατὰ τὸ λόγιον ᾖ «τὰ πάντα ἐν πᾶσι» καὶ ἀληθῶς ὑμνῆται πάντων ὑποστάτις, ἀρχηγικὴ καὶ τελειωτικὴ καὶ συνεκτική,
596 D φρουρὰ καὶ ἑστία καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτικὴ καὶ ταῦτα ἡνωμένως, ἀσχέτως, ἐξῃρημένως. Οὐ γὰρ συνοχῆς ἢ ζωῆς ἢ τελειώσεως αἰτία μόνον ἐστίν, ἵνα ἀπὸ μόνης ταύτης ἢ τῆς
597 A ἑτέρας προνοίας ἡ ὑπερώνυμος ἀγαθότης ὀνομασθείη. Πάντα δὲ ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ἐν ἑαυτῇ τὰ ὄντα προείληφε ταῖς παντελέσι τῆς μιᾶς αὐτῆς καὶ παναιτίου προνοίας ἀγαθότησι καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐναρμονίως ὑμνεῖται καὶ ὀνομάζεται.

8. Καὶ γοῦν οὐ ταύτας μόνας οἱ θεολόγοι τὰς θεωνυμίας πρεσβεύουσι τὰς ἀπὸ τῶν παντελῶν ἢ τῶν μερικῶν προνοιῶν ἢ τῶν προνοουμένων, ἀλλὰ καὶ ἀπό τινων ἔσθ' ὅτε θείων φασμάτων ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀνακτόροις ἢ ἄλλοθί που τοὺς μύστας ἢ τοὺς προφήτας καταλαμψάντων κατ' ἄλλας καὶ ἄλλας αἰτίας τε καὶ δυνάμεις ὀνομάζουσι τὴν ὑπερφαῆ καὶ ὑπερώνυμον ἀγαθότητα. Καὶ μορφὰς αὐτῇ καὶ τύπους ἀνθρωπικοὺς ἢ
597 B πυρίους ἢ ἠλεκτρίνους περιτιθέασι καὶ ὀφθαλμοὺς αὐτῆς καὶ «ὦτα» καὶ πλοκάμους καὶ πρόσωπα καὶ χεῖρας καὶ μετάφρενα

gnore dei signori, Santo dei santi, Eterno, Esistente, Autore dei secoli[43], Elargitore della vita[44], Sapienza, Intelligenza, Verbo, Sapiente (che possiede al massimo grado tutti i tesori di ogni scienza)[45], Potenza[46], Potente, Re dei re[47], Antico dei giorni[48], non soggetto a vecchiaia[49] né a cambiamento, come Salvezza, Giustizia, Santificazione, Redenzione[50], come quello che supera tutti in grandezza e come abitante nell'aura leggera[51]. Aggiungono che egli si trova nelle intelligenze, nelle anime e nei corpi, in cielo e in terra, sempre uguale in se stesso, nell'universo, attorno all'universo, sopra l'universo, sopra il cielo, superiore 596 C
alla sostanza; dicono che egli è sole, stella, fuoco, acqua, vento, rugiada, nube, perfino pietra e roccia, tutto ciò che è e niente di ciò che è[52].

7. Così, dunque, alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono, perché sia regina[53] di tutte le cose e tutte le cose gravitino attorno a lei e da lei dipendano[54] come causa, come principio e come fine, ed ella, secondo il sacro detto, sia *tutta in tutti*[55] e sia veramente celebrata come *[26]* sostanza che dà il principio, la perfezione e la conservazione a tutte le cose, custodia e domicilio[56], e che si rivolge a se stessa e fa tutte 596 D
queste cose in maniera uniforme, invincibile, eccellente. Infatti, non è soltanto la Causa che contiene, vivifica e perfeziona, sicché solo in grazia di questa o di quella provvidenza possa essere chiamata bontà superiore a qualsiasi nome, ma comprende in 597 A
sé tutti gli esseri in maniera semplice e senza limiti a causa dei perfettissimi benefici della sua stessa unica provvidenza, causa di ogni cosa, ed è quindi celebrata e chiamata in maniera a lei conveniente da tutte le cose che esistono.

8. *[27]* E così dunque gli autori sacri non soltanto onorano questi appellativi divini, ossia quelli che derivano dalle provvidenze generali o particolari o dalle creature su cui opera la provvidenza, ma anche da certe visioni divine che talora hanno illuminato nei sacri templi o altrove gli iniziati o i profeti[57]. Per questi o per quei motivi e qualità lo chiamano Bontà superiore alla luce e a ogni nome e gli attribuiscono forma e figure di uomo o di fuoco o di ambra e ne lodano gli occhi, le orecchie, 597 B
i capelli, il volto, le mani, le spalle, le ali, le braccia, il dorso e i

καὶ πτερὰ καὶ βραχίονας καὶ ὀπίσθια καὶ «πόδας» ὑμνοῦσιν. Στεφάνους τε καὶ θώκους καὶ ποτήρια καὶ κρατῆρας αὐτῇ καὶ ἄλλα ἄττα μυστικὰ περιπλάττουσι, περὶ ὧν ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ κατὰ δύναμιν ἐροῦμεν.

Νῦν δέ, ὅσα τῆς παρούσης ἐστὶ πραγματείας, ἐκ τῶν λογίων συναγαγόντες καὶ ὥσπερ τινὶ κανόνι τοῖς εἰρημένοις χρώμενοι καὶ πρὸς αὐτὰ σκοποῦντες ἐπὶ τὴν ἀνάπτυξιν τῶν νοητῶν θεωνυμιῶν προΐωμεν καί, ὅπερ ἀεὶ κατὰ πᾶσαν ἡμῖν θεολογίαν ὁ ἱεραρχικὸς θεσμὸς ὑφηγεῖται, θεοπτικῇ διανοίᾳ τὰς θεοφανεῖς ἐποπτεύσωμεν, κυρίως εἰπεῖν, θεωρίας καὶ ὦτα ἱερὰ ταῖς τῶν ἱερῶν θεωνυμιῶν ἀναπτύξεσι παραθώμεθα τοῖς
597 C ἁγίοις τὰ ἅγια κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ἐνιδρύοντες καὶ τῶν ἀμύστων αὐτὰ γελώτων καὶ ἐμπαιγμῶν ἐξαιρούμενοι, μᾶλλον δὲ αὐτοὺς ἐκείνους, εἴπερ ὅλως εἰσὶ τοιοίδε τινὲς ἄνθρωποι, τῆς ἐπὶ τούτῳ θεομαχίας ἀπολυτρούμενοι.

Σοὶ μὲν οὖν ταῦτα φυλάξαι χρεών, ὦ καλὲ Τιμόθεε, κατὰ τὴν ἱερωτάτην ὑφήγησιν καὶ μήτε ῥητὰ μήτε ἔκφορα τὰ θεῖα ποιεῖν εἰς τοὺς ἀμυήτους. Ἐμοὶ δὲ δώῃ ὁ θεὸς θεοπρεπῶς ὑμνῆσαι τὰς τῆς ἀκλήτου καὶ ἀκατονομάστου θεότητος ἀγαθουργικὰς πολυωνυμίας, καὶ μὴ περιέλοι «λόγον ἀληθείας» ἀπὸ τοῦ στόματός μου.

piedi, e gli foggiano corone, seggi, bicchieri, crateri e altri oggetti pieni di mistero; di queste cose tratteremo secondo le nostre forze nella *Teologia simbolica*[58].

[28] Ma ora, raccogliendo dai sacri detti tutto ciò che riguarda la presente trattazione, servendoci delle cose dette come di una regola e fissando bene gli occhi in esse, veniamo alla spiegazione dei nomi divini intelligibili, *[29]* e, come la legge gerarchica[59] prescrive sempre a noi per ogni disputa teologica, guardiamo con una intelligenza spirituale, contemplativa del Divino, per usare un linguaggio preciso, le visioni nelle quali Dio si manifesta; e prestiamo orecchi santi[60] alle spiegazioni dei sacri nomi divini, per trasmettere le cose sante ai santi secondo la divina 597 C
tradizione, e sottrarle al riso e alle beffe dei profani[61]; o, anzi, per togliere a costoro, se proprio esistono uomini siffatti, la possibilità di lottare contro Dio su questo argomento.

[30] Per quello che ti riguarda, o caro Timoteo, è necessario che tu mantenga nel segreto queste cose, secondo l'esortazione santissima, facendo in modo che le cose divine non siano né dette né divulgate tra i profani. A me, poi, conceda Dio di celebrare degnamente i molti nomi benefici della Divinità, che non può essere né chiamata, né nominata, e non tolga dalla mia bocca la parola della verità.

II

636 C **1.** Τὴν θεαρχικὴν ὅλην ὕπαρξιν, ὅ τι ποτέ ἐστιν, ἡ αὐτοαγαθότης ἀφορίζουσα καὶ ἐκφαίνουσα πρὸς τῶν λογίων ὕμνηται. Καὶ τί γὰρ ἄλλο μαθεῖν ἐστιν ἐκ τῆς ἱερᾶς θεολογίας, ὁπόταν φησὶ τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ὑφηγουμένην εἰπεῖν· «Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ»; «Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ μόνος ὁ θεός».

Τοῦτο μὲν οὖν καὶ ἐν ἄλλοις ἐξετασθὲν ἡμῖν ἀποδέδεικται τὸ πάσας ἀεὶ τὰς θεοπρεπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης καὶ παντελοῦς καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι καὶ πάσας αὐτὰς ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὁλικῶς ἁπάσῃ τῇ ὁλότητι τῆς ὁλοτελοῦς καὶ πάσης θεότητος ἀνατίθεσθαι. Καὶ γοῦν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ὑπεμνήσαμεν, εἰ μὴ περὶ τῆς ὅλης θεότητος
637 A φαίη τις τοῦτο εἰρῆσθαι, βλασφημεῖ· καὶ ἀποσχίζειν ἀθέσμως τολμᾷ τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα.

Ῥητέον οὖν, ὡς ἐπὶ πάσης τῆς θεότητος αὐτὸ ἐκληπτέον. Καὶ γὰρ αὐτός τε ὁ ἀγαθοφυὴς ἔφη λόγος· «Ἐγὼ ἀγαθός εἰμι», καί τις τῶν θεολήπτων προφητῶν ὑμνεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἀγαθόν. Καὶ αὖθις τό· «Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν» εἰ μὴ καθ' ὅλης φήσουσι τῆς θεότητος ὑμνεῖσθαι, καθ' ἓν δὲ μέρος αὐτὸ περιγράψαι βιάσαιντο, πῶς ἀκούσονται τοῦ· Τάδε λέγει «ὁ ὤν, ὃ ἦν, ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ» καί «Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ» καί «Τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας» τὸ ὄν, «ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται»;

Καὶ εἰ μὴ ὅλην εἶναί φασι τὴν ζωαρχίαν, πῶς ἀληθὴς ὁ φήσας ἱερὸς λόγος· «Ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱός, οὓς θέλει, ζωοποιεῖ» καὶ ὅτι
637 B «Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν»; Ὅτι δὲ καὶ τὴν κυρείαν ἔχει τῶν ὅλων ἡ ὅλη θεότης, περὶ μὲν τῆς θεογόνου θεότητος ἢ τῆς υἱικῆς οὐδὲ εἰπεῖν ἔστιν, ὡς οἶμαι, ποσαχῇ τῆς θεολογίας ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ διαθρυλεῖται τὸ «κύριος». Ἀλλὰ καὶ «κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν».

CAPITOLO II[62]

Intorno alla teologia unita e distinta, e quale sia l'unione e la distinzione in Dio

1. *[31]* La Bontà, che di per se stessa determina e manifesta tutta l'esistenza tearchica[63], qualunque cosa essa sia, è celebrata dai sacri detti. Infatti, che cosa d'altro si può apprendere dalla Sacra Scrittura quando afferma che la stessa Tearchia, indicando se stessa, dice: *Perché mi interroghi su colui che è buono?*[64] *Nessuno è buono tranne il solo Dio*[65]. 636 C

Dunque, anche in altri passi noi abbiamo ricercato e dimostrato che dalle Sacre Scritture sono celebrati sempre tutti gli appellativi divini adatti a Dio, non in parte[66], ma in tutta la Divinità perfetta, integra e piena, e che tutti questi in maniera indivisibile, assoluta, identica e completa si riferiscono a tutta l'integrità della Divinità perfetta e completa. *[32]* E, invero, come abbiamo ricordato nelle *Istituzioni teologiche*, se si afferma che ciò non è stato detto nei riguardi di tutta la Divinità totale, si dice una bestemmia e si osa dividere temerariamente l'unità superiore a ogni unità. 637 A

Dunque, bisogna dire che questo nome deve essere assunto per tutta la Divinità: infatti, il Verbo stesso, che è per natura Buono, ha affermato: *Io sono buono*[67], e qualcuno dei profeti divinamente ispirati elogia lo Spirito in quanto è Buono[68]; e parimenti per il detto: *Io sono colui che è*[69], se non si ammetterà che è stato detto riguardo a tutta la Divinità, ma ci si sforzerà di circoscriverlo a una sola parte di essa, come si potranno capire le parole: *Questo dice colui che è, che era, che verrà, l'Onnipotente?*[70], e: *Tu sei lo stesso?*[71], e: *Spirito di verità il quale è colui che procede dal Padre?*[72].

E se non si dice che tutta la Divinità è Vita, come può essere vera la sacra parola che afferma: *Come il Padre risuscita e vivifica i morti, così anche il Figlio vivifica quelli che vuole?*[73], e quell'altra espressione: *È lo spirito che vivifica?*[74] Poiché la Divinità intera ha il dominio di tutte le cose, non si può dire, sia che si tratti di Dio Padre sia che si tratti di Dio Figlio[75], io credo, in quanti passi della Sacra Scrittura si celebra il titolo di Signore nel Padre e nel Figlio. Ma anche *lo Spirito è Signore*[76]. 637 B

Καὶ τὸ καλὸν δὲ καὶ τὸ σοφὸν ἐπὶ τῆς ὅλης θεότητος ὑμνεῖται, καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ θεοποιὸν καὶ τὸ αἴτιον καὶ πάντα, ὅσα τῆς ὅλης θεαρχίας ἐστίν, εἰς πᾶσαν ἀνάγει τὰ λόγια τὴν θεαρχικὴν ὑμνῳδίαν περιληπτικῶς μέν, ὡς ὅταν λέγει· «Τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ», διεξοδικῶς δέ, ὡς ὅταν φαίη· «Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται» καί «Τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε» καί «Ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται». Καὶ ἵνα συλλήβδην φαίη τις, αὐτὸς ὁ θεαρχικὸς ἔφη λόγος· «Ἐγὼ καὶ ὁ
637 C πατὴρ ἕν ἐσμεν» καὶ «Πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι» καὶ «Πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστι καὶ τὰ σὰ ἐμά».

Καὶ αὖθις, ὅσα ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ αὐτοῦ, τῷ θεαρχικῷ πνεύματι κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως ἀνατίθησι τὰς θεουργίας, τὸ σέβας, τὴν πηγαίαν καὶ ἀνέκλειπτον αἰτίαν καὶ διανομὴν τῶν ἀγαθοπρεπῶν δώρων. Καὶ οὐδένα τῶν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἀδιαστρόφοις ἐννοίαις ἐντεθραμμένων οἶμαι πρὸς τοῦτο ἀντερεῖν, ὅτι τὰ θεοπρεπῆ πάντα τῇ ὅλῃ θεαρχίᾳ πρόσεστι κατὰ τὸν θεοτελῆ λόγον.

Τούτων οὖν ἡμῖν βραχέως μὲν ἐν τούτοις καὶ μερικῶς, ἐν ἄλλοις δὲ ἱκανῶς ἐκ τῶν λογίων ἀποδεδειγμένων τε καὶ διωρισμένων ὁποίαν ἀναπτύξαι θεωνυμίαν ὁλικὴν ἐγχειρήσομεν ἐπὶ τῆς ὅλης αὐτὴν θεότητος ἐκληπτέον.

637 D **2.** Εἰ δέ τις φαίη σύγχυσιν ἡμᾶς ἐν τούτῳ κατὰ τῆς
640 A θεοπρεποῦς διαιρέσεως εἰσάγειν, τὸν τοιόνδε λόγον ἡμεῖς οὐδὲ αὐτὸν οἰόμεθα πείθειν ἱκανόν, ὡς ἔστιν ἀληθές. Εἰ μὲν γάρ ἐστί τις ὅλως ὁ τοῖς λογίοις ἀντανιστάμενος, πόρρω που πάντως ἔσται καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας, καὶ εἰ μὴ τῆς ἐκ τῶν λογίων αὐτῷ θεοσοφίας μέλει, πῶς ἂν ἡμῖν μελήσῃ τῆς ἐπὶ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ χειραγωγίας; Εἰ δὲ εἰς τὴν τῶν λογίων ἀλήθειαν ἀποσκοπεῖ, τούτῳ καὶ ἡμεῖς κανόνι καὶ φωτὶ χρώμενοι πρὸς τὴν ἀπολογίαν, ὡς οἷοί τέ ἐσμεν, ἀκλινῶς βαδιούμεθα φάσκοντες, ὡς ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως, καὶ οὔτε τὰ ἡνωμένα διαιρεῖν θεμιτὸν οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν, ἀλλ' ἑπομένους αὐτῇ κατὰ δύναμιν ἐπὶ τὰς θείας μαρμαρυγὰς ἀνανεύειν. Καὶ γὰρ ἐκεῖθεν τὰς θείας ἐκφαντορίας παραλαβόντες ὥσπέρ τινα

Anche la Bellezza e la Sapienza sono attribuite a tutta la Divinità; così pure le Sacre Scritture riferiscono alla celebrazione di tutta la Tearchia la luce, l'operare di Dio, la causalità e tutto ciò che appartiene alla Tearchia nel suo complesso; in modo sommario, come quando dicono: *Tutto viene da Dio*[77]; in maniera più diffusa, come in queste parole: *Tutto è stato fatto da lui e per lui*[78], *tutto sussiste in lui*[79]; e: *Emetterai il tuo Spirito e saranno create*[80]. *[33]* E per dir tutto in una parola, il Verbo di Dio stesso ha detto: *Io e il Padre siamo una cosa sola*[81], e: *Tutte le cose che ha* 637 C
il Padre sono mie[82]; e: *Tutte le cose mie sono tue e le tue mie*[83].

E, di nuovo, tutte le cose che sono del Padre e di lui in maniera comunicativa e unitiva attribuisce allo Spirito divino: come, per esempio, le operazioni divine[84], la venerazione[85], la causa prima e perpetua[86] e la distribuzione dei doni conformi al bene[87]. E io penso che nessuno di coloro che sono stati educati nelle divine Scritture con una retta comprensione possa negare che tutte le cose divine appartengano a tutta la Divinità in ragione della perfetta divinità.

[34] Dunque, dopo aver dimostrato e definito ciò in base alle divine Scritture, qui brevemente e parzialmente, altrove sufficientemente, si deve riferire alla Divinità tutta intera qualunque denominazione divina totale noi ci accingeremo a spiegare.

2. *[35]* Se poi qualcuno dice che con ciò introduciamo la con- 637 D
fusione a scapito della distinzione che si addice alla Divinità, noi 640 A
pensiamo che neanche lui è capace di persuaderci che questo argomento è vero. *[36]* Se infatti uno respinge del tutto la Sacra Scrittura, se ne potrebbe stare lontano completamente anche dalla nostra filosofia, e se non si cura per nulla della conoscenza di Dio che deriva dalle Sacre Scritture, come potrebbe stare a cuore a noi di guidare colui verso la scienza teologica? Se invece egli guarda alla verità dei santi libri, anche noi, servendoci di questa regola e di questa luce, per quanto ne siamo capaci, andremo senza piegare alla difesa, dicendo che la Sacra Scrittura tramanda alcune cose in maniera unita, altre in maniera distinta, e non è lecito né separare le cose unite né confondere le cose distinte, ma, seguendo la sua guida, per quanto possiamo, ci dirigiamo verso i divini splendori; infatti, accettando da quella parte le manifestazioni divine come una stupenda regola di

640 B κανόνα κάλλιστον ἀληθείας τὰ ἐκεῖ κείμενα φρουρεῖν ἐν ἑαυτοῖς ἀπλήθυντα καὶ ἀμείωτα καὶ ἀπαράτρεπτα σπεύδομεν ἐν τῇ φρουρᾷ τῶν λογίων φρουρούμενοι καὶ πρὸς αὐτῶν εἰς τὸ φρουροῦντας αὐτὰ φρουρεῖσθαι δυναμούμενοι.

3. Τὰ μὲν οὖν ἡνωμένα τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι διὰ πλειόνων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέρσοφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστιν ἀφαιρέσεως, μεθ' ὧν καὶ τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφὸν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἡ πάντων ἀγαθῶν αἰτία
640 C κατονομάζεται.

Τὰ δὲ διακεκριμένα τὸ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης. Ἔστι δὲ αὖθις πρὸς τούτῳ διακεκριμένον ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστι φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια.

640 D 4. Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, μᾶλλον ἀναλαβόντας ἡμᾶς τὸν παντελῆ τῆς θείας ἑνώσεώς τε καὶ διακρίσεως ἐκθέσθαι τρόπον, ὅπως ἂν ἡμῖν εὐσύνοπτος ὁ πᾶς ἐγγένηται λόγος τὸ μὲν ποικίλον ἅπαν καὶ ἀσαφὲς ἀπαναινόμενος, εὐδιακρίτως δὲ καὶ σαφῶς καὶ εὐτάκτως τὰ οἰκεῖα κατὰ δύναμιν ὁροθετῶν. Καλοῦσι γάρ, ὅπερ καὶ ἐν ἑτέροις ἔφην, οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἑνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραῤῥήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις, τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις. Καί
641 A φασι τοῖς ἱεροῖς λογίοις ἑπόμενοι καὶ τῆς εἰρημένης ἑνώσεως ἴδια καὶ αὖθις τῆς διακρίσεως εἶναί τινας ἰδικὰς καὶ ἑνώσεις καὶ διακρίσεις.

Οἷον ἐπὶ τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ἤτοι τῆς ὑπερουσιότητος ἡνωμένον μέν ἐστι τῇ ἐναρχικῇ τριάδι καὶ κοινὸν ἡ ὑπερούσιος ὕπαρξις, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, ἡ πάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ἰδιότητος ταὐτότης, ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἑνότης, τὸ ἄφθεγκτον, τὸ πολύφωνον, ἡ ἀγνωσία,

verità, cerchiamo di conservare in noi stessi le cose che vi sono 640 B
deposte, senza aggiungere né togliere né guastare cosa alcuna, protetti a nostra volta dalla salvaguardia dei libri santi, e da questi rinsaldati per conservare sicuri loro insieme con noi.

3. *[37]* Dunque, i nomi uniti di tutta la Divinità, come abbiamo dimostrato nelle *Istituzioni teologiche* ampiamente in base alla Scrittura, sono: il Bene, la Divinità, la Sostanza, la Vita, la Sapienza, qualità tutte al di là di ogni comprensione[88], e qualsiasi nome desunto da una negazione eccellente[89]: e insieme con questi tutti i nomi indicanti la causa[90]: il Bene, il Bello, Ciò che è, Ciò che dà vita, il Sapiente e tutti gli altri nomi con cui viene chiamata la Causa di tutti i beni in base ai suoi doni benevoli. 640 C

Sono invece distinti il nome soprasostanziale e la realtà[91] del Padre e del Figlio e dello Spirito, perché non è assolutamente possibile introdurre in questi uno scambio e una comunione[92]. C'è anche una cosa distinta oltre a queste, la natura di Gesù, invariabile e completa come la nostra, e tutti i misteri sostanziali che essa ha compiuto per amore verso gli uomini[93].

4. *[38]* Occorre, io penso, che noi, per riprendere meglio l'ar- 640 D
gomento, esponiamo il modo perfetto dell'unità e della distinzione divina, affinché tutto il nostro discorso risulti facilmente comprensibile, evitando tutta la varietà e l'oscurità e definendo, per quanto è possibile, i propri argomenti in maniera distinta, chiara, ordinata. *[39]* Si sa che i sacri precettori della nostra tradizione teologica, cosa che ho già detto in altri scritti, chiamano unità divine le stabilità superiori occulte e inaccessibili[94] della singolarità superineffabile e del tutto ignota, *[40]* e distinzioni[95] le progressioni benefiche e manifestazioni della Tearchia che sono in Dio. *[41]* E dicono, seguendo la Sacra Scrittura, che ci 641 A
sono proprietà della predetta unità e anche particolari unità e distinzioni della divisione stessa.

[42] Per esempio, nell'unione divina, cioè soprasostanzialità, è unita e comune alla Trinità, principio di unità, la Sostanza soprasostanziale, la Divinità superiore alla divinità, la Bontà superiore alla bontà; l'identità di tutte le cose situata oltre ogni proprietà, che a sua volta è superiore a tutto, un'unità che supera ogni principio che unifica[96], l'ineffabile, ciò che si può esprimere con molti nomi[97], ciò che è impossibile a conoscersi e per-

τὸ παννόητον, ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαίρεσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν, ἡ ἐν ἀλλήλαις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἵδρυσις ὁλικῶς ὑπερηνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη, καθάπερ φῶτα λαμπτήρων, ἵνα αἰσθητοῖς καὶ οἰκείοις χρήσωμαι παραδείγμασιν, ὄντα ἐν οἴκῳ ἑνὶ καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις
641 B ἐστὶ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ᾽ ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἑνώσει διακεκριμένα. Καὶ γοῦν ὁρῶμεν ἐν οἴκῳ πολλῶν ἐνόντων λαμπτήρων πρὸς ἕν τι φῶς ἑνούμενα τὰ πάντων φῶτα καὶ μίαν αἴγλην ἀδιάκριτον ἀναλάμποντα, καὶ οὐκ ἄν τις, ὡς οἶμαι, δύναιτο τοῦδε τοῦ λαμπτῆρος τὸ φῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐκ τοῦ πάντα τὰ φῶτα περιέχοντος ἀέρος διακρῖναι καὶ ἰδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον ὅλων ἐν ὅλοις ἀμιγῶς συγκεκραμένων.

Ἀλλὰ καὶ εἰ τὸν ἕνα τις τῶν πυρσῶν ὑπεξαγάγοι τοῦ δωματίου, συνεξελεύσεται καὶ τὸ οἰκεῖον ἅπαν φῶς οὐδέν τι τῶν ἑτέρων φώτων ἐν ἑαυτῷ συνεπισπώμενον ἢ τοῦ ἑαυτοῦ
641 C τοῖς ἑτέροις καταλεῖπον. Ἦν γὰρ αὐτῶν, ὅπερ ἔφην, ἡ ὅλων πρὸς ὅλα παντελὴς ἕνωσις ἀμιγὴς καθόλου καὶ οὐδενὶ μέρει συμπεφυρμένη καὶ ταῦτα ὄντως ἐν σώματι τῷ ἀέρι καὶ ἐξ ἑνύλου τοῦ πυρὸς ἠρτημένου τοῦ φωτός.

Ὅπου γε τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ὑπεριδρῦσθαί φαμεν οὐ τῶν ἐν σώμασι μόνων ἑνώσεων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ψυχαῖς αὐταῖς καὶ ἐν αὐτοῖς νόοις, ἃς ἔχουσιν ἀμιγῶς καὶ ὑπερκοσμίως δι᾽ ὅλων ὅλα τὰ θεοειδῆ καὶ ὑπερουράνια φῶτα κατὰ μέθεξιν ἀνάλογον τοῖς μετέχουσι τῆς πάντων ὑπερηρμένης ἑνώσεως.

641 D **5.** Ἔστι δὲ καὶ διάκρισις ἐν ταῖς ὑπερουσίοις θεολογίαις, οὐχ ἣν ἔφην μόνον, ὅτι κατ᾽ αὐτὴν τὴν ἕνωσιν ἀμιγῶς ἵδρυται καὶ ἀσυγχύτως ἑκάστη τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ τὰ τῆς ὑπερουσίου θεογονίας οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα. Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ πατὴρ οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρὸς οὐδὲ πατρὸς τοῦ υἱοῦ, φυλαττόντων δὲ τὰ οἰκεῖα τῶν ὕμνων εὐαγῶς ἑκάστῃ τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων.

fettamente intelligibile[98], l'affermazione e la negazione di ogni cosa che sta al di sopra di ogni affermazione e negazione; *[43]* la permanenza e collocazione reciproca, se così si può dire, delle ipostasi, principio di unità, totalmente unita oltre ogni unione e non confusa in nessuna parte. *[44]* Come le luci delle lampade, per usare esempi sensibili e familiari, che sono in una sola casa e tutte sono reciprocamente compenetrate, mantengono intatta e inalterata la distinzione reciproca che sussiste con le sue proprietà unite nella distinzione e distinte nella unione[99]. *[45]* E noi 641 B
vediamo infatti che, se in una casa ci sono più lampade, le luci di tutte si uniscono in una luce sola ed effondono una sola luce indivisibile, e nessuno, penso, potrebbe distinguere la luce di questa lampada da quella delle altre, perché l'aria contiene tutte le luci, né vedere una luce senza vedere l'altra, essendo tutte mescolate in tutte senza confusione.

[46] Ma se si porta fuori della casa una lampada, uscirà insieme con lei anche tutta la sua propria luce, senza trascinare con sé nulla delle altre luci e nemmeno lasciare a queste alcunché di suo. Infatti, come ho già detto, la loro era una perfetta unità 641 C
per nulla affatto mescolata né confusa in alcuna parte. *[47]* E ciò avviene realmente in un corpo, cioè nell'aria, e quando la luce dipende da un fuoco materiale.

Quivi, dunque, diciamo che l'Unità soprasostanziale è fondata non al di là delle sole unioni che sono nei corpi, ma anche di quelle che sono nelle anime e nelle intelligenze stesse, le quali sono possedute senza mistura alcuna e in modo sovramondano dalle luci divine e sovracelesti che si compenetrano completamente a vicenda, secondo la partecipazione proporzionata a coloro che sono partecipi dell'unione che sta al di sopra di tutte le altre[100].

5. *[48]* Però, nei nomi di Dio esiste una distinzione che è so- 641 D
prasostanziale, oltre a quella che ho già detto; in quanto che, secondo la stessa unione, ciascuna delle ipostasi principio di unità è collocata senza confusione e senza mescolanza, ma anche i rapporti propri della divina generazione soprasostanziale non si permutano fra di loro. La sola fonte della Divinità soprasostanziale è il Padre, in maniera che il Padre non è il Figlio, né il Figlio il Padre. Difatti, gli inni sacri conservano a ciascuna delle divine persone santamente le loro caratteristiche.

Αὗται μὲν αἱ κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσίν τε καὶ ὕπαρξιν ἑνώσεις τε καὶ διακρίσεις. Εἰ δὲ καὶ θεία διάκρισίς ἐστιν ἡ
644 A ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ὑπερηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθυούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης, ἡνωμέναι μέν εἰσι κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν αἱ ἄσχετοι μεταδόσεις, αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις, αἱ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος, καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα.

Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἔν ἐστι τῇ ὅλῃ θεότητι τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἑκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι καὶ ὑπ' οὐδενὸς πάλιν οὐδενὶ μέρει καθάπερ σημεῖον ἐν μέσῳ κύκλου πρὸς πασῶν τῶν ἐν τῷ κύκλῳ περικειμένων εὐθειῶν, καὶ ὥσπερ σφραγῖδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγῖδος καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταύτης οὔσης καὶ ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος. Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε
644 B ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν.

6. Καίτοι φαίη τις· Οὐκ ἔστιν ἡ σφραγὶς ἐν ὅλοις τοῖς ἐκμαγείοις ὅλη καὶ ταὐτή. Τούτου δὲ οὐχ ἡ σφραγὶς αἰτία, πᾶσαν γὰρ ἑαυτὴν ἐκείνη καὶ ταὐτὴν καὶ ἑκάστῳ ἐπιδίδωσιν, ἡ δὲ τῶν μετεχόντων διαφορότης ἀνόμοια ποιεῖ τὰ ἀπομόργματα τῆς μιᾶς καὶ ὅλης καὶ ταὐτῆς ἀρχετυπίας. Οἷον, εἰ μὲν ἁπαλὰ καὶ εὐτύπωτα ᾖ καὶ λεῖα καὶ εὐχάρακτα καὶ μήτε ἀντίτυπα
644 C καὶ σκληρὰ μήτε εὐδιάχυτα καὶ ἀσύστατα, καθαρὸν ἕξει καὶ σαφῆ καὶ ἐναπομένοντα τὸν τύπον. Εἰ δέ τι τῆς εἰρημένης ἐπιτηδειότητος ἐλλείποι, τοῦτο αἴτιον ἔσται τοῦ ἀμεθέκτου καὶ τοῦ ἀσαφοῦς καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα ἀνεπιτηδειότητι μετοχῆς γίνεται.

Διακέκριται δὲ τῆς ἀγαθοπρεποῦς εἰς ἡμᾶς θεουργίας τὸ καθ' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα. Τούτοις γὰρ ὁ πατὴρ καὶ τὸ πνεῦμα κατ' οὐδένα κεκοινώνηκε λόγον, εἰ μή πού τις φαίη κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπῆ καὶ φιλάνθρωπον

Queste sono le unioni e le distinzioni[101] secondo l'unità ineffabile e secondo l'esistenza. *[49]* Se la distinzione divina è un procedere benigno dell'unione divina che si propaga e si moltiplica in modo superunico in grazia della sua bontà, sono unite, secondo la distinzione divina, le largizioni incommensurabili, le cause della sostanza, della vita, della sapienza e gli altri doni della Bontà causa di tutte le cose, secondo le quali sono lodate, sia in base alle partecipazioni sia in base ai partecipanti, le cose partecipate che non sono partecipabili[102]. 644 A

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

6. *[52]* Ma qualcuno potrebbe dire: il sigillo non è tutto quanto e lo stesso in tutte le espressioni. Ma non è causa di ciò il sigillo, che si dà tutto e uguale a ciascuna: è la diversità delle cose chiamate a partecipare che rende diverse le espressioni dell'esemplare unico completo e uguale che è. Se, per esempio, le materie fossero molli e facili a ricevere figure leggere e prive di segni e non resistenti, né dure, né liquide, né inconsistenti, riterrebbero un'impronta pura e chiara e permanente; se, invece, manca qualcuna delle suddette doti, questa sarà la causa di un'impronta che non riesce a essere partecipe, malformata e oscura a causa di tutte le altre cose che avvengono per l'incapacità di divenire partecipe. 644 C

[53] Si trova distinto dall'azione divina benefica nei nostri riguardi il fatto che il Verbo soprasostanziale ha preso totalmente e veramente da noi e come noi la natura dell'essere, e ha fatto e subito tutte le cose che sono proprie e particolari della sua umanità assunta, per opera divina[103]. Infatti, il Padre e lo Spirito Santo non ebbero in comune nulla con questi atti in nessun senso, a meno di dire che questi atti sono stati voluti a scopo

ὁμοβουλίαν καὶ κατὰ πᾶσαν τὴν ὑπερκειμένην καὶ ἄῤῥητον θεουργίαν, ἣν ἔδρακε καθ' ἡμᾶς γεγονὼς ὁ ἀναλλοίωτος, ἡ
644 D θεὸς καὶ θεοῦ λόγος. Οὕτω καὶ ἡμεῖς τὰ θεῖα καὶ ἑνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν, ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται.

7. Ἀλλὰ τούτων μὲν τῶν ἑνώσεών τε καὶ διακρίσεων,
645 A ὅσας ἐν τοῖς λογίοις θεοπρεπεῖς αἰτίας εὑρήκαμεν, ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ἰδίᾳ περὶ ἑκάστου διαλαβόντες, ὡς ἐφικτόν, ἐξεθέμεθα, τὰ μὲν ἀνελίξαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ ἀναπτύξαντες καὶ τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν ἐπὶ τὰ φανὰ τῶν λογίων θεάματα προσαγαγόντες, τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἑνωθέντες.

Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφανται, ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκεται. Αὐτὰ δέ, ὁποῖά ποτε ἔστι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ ἵδρυσιν, ὑπὲρ νοῦν ἔστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν. Οἷον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφιότητα θεὸν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ἢ φῶς ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιοποιοὺς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδώρους. Αὐτῇ δὲ κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν ἐπιβάλλομεν οὐδεμίαν
645 B ὁρῶντες θέωσιν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν, ἥτις ἀκριβῶς ἐμφερὴς ἐστι τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν αἰτίᾳ.

Πάλιν, ὅτι μέν ἐστι πηγαία θεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφαμεν. Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν, οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.

8. Ἀλλ' ἄχρι τούτου πᾶσα τῆς καθ' ἡμᾶς νοερᾶς ἐνεργείας ἡ
645 C δύναμις, ὅτι πᾶσα θεία πατριὰ καὶ υἱότης ἐκ τῆς πάντων ἐξῃρημένης πατριαρχίας καὶ υἱαρχίας δεδώρηται καὶ ἡμῖν καὶ ταῖς ὑπερουρανίαις δυνάμεσιν, ἐξ ἧς καὶ θεοὶ καὶ θεῶν υἱοὶ καὶ θεῶν πατέρες οἱ θεοειδεῖς γίγνονται καὶ ὀνομάζονται νόες πνευματικῶς δηλαδὴ τῆς τοιᾶσδε πατρότητος καὶ υἱότητος ἐκτελουμένης, τοῦτ' ἔστιν ἀσωμάτως, ἀΰλως, νοητῶς, τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ὑπὲρ πᾶσαν νοητὴν ἀϋλίαν καὶ θέωσιν

di bene e di amore verso gli uomini e secondo tutta quell'opera superiore e ineffabile che l'Immutabile, resosi simile a noi, fece in quanto Dio e Verbo di Dio. Così anche noi cerchiamo di ri- 644 D
unire con il ragionamento e di distinguere le cose divine, nella maniera in cui anch'esse sono unite e distinte[104].

7. *[54]* Ma le cause, degne di Dio, di queste unioni e distinzioni che abbiamo trovato nella Scrittura, abbiamo esposto nelle 645 A
Istituzioni teologiche, facendo distinzioni particolari intorno a ciascuna, per quanto possibile: ne abbiamo esplicitate ed esposte alcune ragionando rettamente, e avvicinando alla chiara evidenza la mente sacra e tranquilla: alle altre, invece, in quanto piene di mistero, ci siamo uniti[105], al di là di un'operazione intellettuale[106], secondo la divina tradizione[107]. *[55]* Infatti, tutte le cose divine e quante si sono rese manifeste si conoscono solo per partecipazione, ma quali mai esse siano nel proprio principio e nella propria sede è cosa che supera la nostra intelligenza e ogni sostanza[108] e scienza. *[56]* Per esempio, se chiamiamo l'Oscurità soprasostanziale[109] Dio o Vita o Sostanza o Luce o Parola, a null'altro pensiamo se non alle potenze[110] che da lui provengono a noi, sia che rendano uguali a Dio o generino la sostanza o la vita, oppure donino la sapienza. Noi, in verità, ci avviciniamo a esso grazie alla cessazione di ogni attività intellettuale, senza vedere alcuna deificazione o vita o sostanza divina la quale sia conforme alla 645 B
Causa che è separata da ogni cosa in ogni eccesso.

[57] Inoltre, abbiamo appreso dalle Scritture che il Padre è la Divinità originaria[111], mentre il Figlio e lo Spirito, se così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e a luci soprasostanziali[112]. Come ciò avvenga non si può né dire né pensare.

8. Ma tutta la potenza della nostra capacità intellettiva si estende fino a questo, cioè a capire che dal Principio paterno e filiale che trascende ogni cosa è concessa sia a noi sia alle poten- 645 C
ze sovracelesti ogni paternità e filiazione divina grazie alla quale le intelligenze deiformi diventano e sono chiamate dèi, figli di dèi, padri di dèi, perché evidentemente tale paternità e filiazione è stata compiuta a opera dello Spirito, ossia senza corpo, senza materia, ma in modo intelligibile, dal momento che lo Spirito tearchico sta al di sopra di ogni immaterialità e divinizzazione

ὑπεριδρυμένου καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ πάσης πατριᾶς καὶ υἱότητος θείας ὑπεροχικῶς ἐξῃρημένων.

Οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις, ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐνδεχομένας εἰκόνας, αὐτὰ δὲ τὰ αἴτια τῶν αἰτιατῶν ἐξῄρηται καὶ
645 D ὑπερίδρυται κατὰ τὸν τῆς οἰκείας ἀρχῆς λόγον. Καὶ ἵνα τοῖς καθ' ἡμᾶς χρήσωμαι παραδείγμασιν, ἡδοναὶ καὶ λῦπαι λέγονται ποιητικαὶ τοῦ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι, αὐταὶ δὲ οὔτε ἥδονται οὔτε λυποῦνται. Καὶ τὸ πῦρ θερμαῖνον καὶ καῖον οὐ λέγεται καίεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι. Καὶ ζῆν εἴ τις φαίη τὴν αὐτοζωὴν ἢ φωτίζεσθαι τὸ αὐτοφῶς, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον, εἰ μή που καθ' ἕτερον ταῦτα εἴποι τρόπον, ὅτι περισσῶς καὶ οὐσιωδῶς προένεστι τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις.

648 A **9.** Ἀλλὰ καὶ τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἄῤῥητός ἐστι λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νῷ παντὶ καὶ αὐτῷ τῷ πρωτίστῳ τῶν πρεσβυτάτων ἀγγέλων. Καὶ τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι μυστικῶς παρειλήφαμεν, ἀγνοοῦμεν δέ, ὅπως ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἑτέρῳ παρὰ τὴν φύσιν θεσμῷ διεπλάττετο καὶ ὅπως ἀβρόχοις ποσὶ σωματικὸν ὄγκον ἔχουσι καὶ ὕλης βάρος ἐπεπόρευτο τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τῆς ὑπερφυοῦς ἐστιν Ἰησοῦ φυσιολογίας.

Ταῦτα δὲ ἡμῖν τε ἐν ἄλλοις ἱκανῶς εἴρηται καὶ τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι κατὰ τὰς Θεολογικὰς αὐτοῦ στοιχειώσεις ὕμνηται λίαν ὑπερφυῶς, ἅπερ ἐκεῖνος εἴτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων
648 B παρείληφεν εἴτε καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν ἐκ πολλῆς τῆς περὶ αὐτὰ γυμνασίας καὶ τριβῆς εἴτε καὶ ἔκ τινος ἐμυήθη θειοτέρας ἐπιπνοίας οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα κἀκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν. Καὶ ἵνα τὰ πολλὰ καὶ μακάρια θεάματα τῆς κρατίστης ἐκείνου διανοίας ἐν ἐλαχίστοις παραθώμεθα, τάδε περὶ τοῦ Ἰησοῦ φησιν ἐν ταῖς συνηγμέναις αὐτῷ Θεολογικαῖς στοιχειώσεσιν·

che si possa pensare e il Padre e il Figlio sono separati in modo straordinario da ogni paternità e filiazione divina[113].

[58] Né, però, esiste perfetta somiglianza tra le cause e le cose causate; ma le cose causate recano in sé le immagini ricevute dalle cause, mentre le cause in sé rimangono staccate dagli effetti e sono collocate in ragione del proprio principio. E, per usare esempi alla nostra portata, diciamo che i piaceri e i dolori producono il gioire e il rattristarsi, ma essi non si rallegrano né 645 D
si addolorano, e il fuoco che scalda e che brucia non si può dire che bruci se stesso e si scaldi; e se qualcuno dice che la Vita-in-sé vive e che la Luce-in-sé è illuminata, secondo il mio ragionamento, non dice bene; a meno che non voglia dire in altro modo che le qualità degli effetti preesistono abbondantemente e sostanzialmente nelle cause.

9. *[59]* Anzi, ciò che esprime nel modo migliore tutto ciò che 648 A
si può dire di Dio, ossia la divina formazione[114] di Gesù secondo la nostra natura, è ineffabile per qualsiasi lingua e inconoscibile per qualsiasi intelligenza, anche per il primo degli angeli più venerabili. Che egli abbia assunto una sostanza umana lo abbiamo appreso come un mistero. Non sappiamo come sia stato plasmato dal sangue di una vergine secondo una legge diversa da quella naturale, e in che modo con i piedi asciutti aventi una massa corporea e un peso materiale abbia camminato sull'elemento liquido e senza consistenza e abbia fatto le altre cose che sono proprie della natura mirabile[115] di Gesù. *[60]*

Queste cose sono state sufficientemente trattate da noi in altri passi e sono state celebrate dal nostro nobile maestro in maniera mirabile nei suoi *Elementi teologici*: sia che le abbia apprese dagli scrittori sacri, sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica delle Scritture dopo molto esercizio e pratica 648 B
di esse, oppure che sia stato iniziato per una più divina ispirazione, dopo avere non solo imparato, ma anche sperimentato, le cose divine, e, se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia con esse nell'unità e nella fede occulta e che non si può apprendere di quelle stesse cose[116], tanto per citare in breve le moltissime e beate visioni della sua mente eccellente, ecco ciò che dice di Gesù negli *Elementi teologici* che sono stati raccolti da lui.

648 C **10.** Ἡ πάντων αἰτία καὶ ἀποπληρωτικὴ τοῦ υἱοῦ θεότης ἡ τὰ μέρη τῇ ὁλότητι σύμφωνα διασώζουσα καὶ οὔτε μέρος οὔτε ὅλον οὖσα καὶ ὅλον καὶ μέρος, ὡς πᾶν καὶ μέρος καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῇ συνειληφυῖα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα, τελεία μέν ἐστιν ἐν τοῖς ἀτελέσιν ὡς τελετάρχις, ἀτελὴς δὲ ἐν τοῖς τελείοις ὡς ὑπερτελὴς καὶ προτέλειος, εἶδος εἰδοποιὸν ἐν τοῖς ἀνειδέοις ὡς εἰδεάρχις, ἀνείδεος ἐν τοῖς εἴδεσιν ὡς ὑπὲρ εἶδος, οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα καὶ ὑπερουσίως ἁπάσης οὐσίας ἐξῃρημένη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσα καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένη. Καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰὼν καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ πρὸ αἰῶνος, πλήρης ἐν τοῖς ἐνδεέσιν,
648 D ὑπερπλήρης ἐν τοῖς πλήρεσιν, ἄῤῥητος, ἄφθεγκτος, ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ ζωήν, ὑπὲρ οὐσίαν. Ὑπερφυῶς ἔχει τὸ ὑπερφυές, ὑπερουσίως τὸ ὑπερούσιον.

Ὅθεν ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ὑπὲρ φιλανθρωπίας ἐλήλυθε καὶ ἀληθῶς οὐσιώθη καὶ ἀνὴρ ὁ ὑπέρθεος ἐχρημάτισεν, ἴλεως δὲ εἴη πρὸς ἡμῶν τὰ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ὑμνούμενα, κἂν τούτοις
649 A ἔχει τὸ ὑπερφυὲς καὶ ὑπερούσιον, οὐ μόνον ᾗ ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινώνηκε μηδὲν πεπονθὼς εἰς τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πρὸς τῆς ἀφθέγκτου κενώσεως, ἀλλ' ὅτι καὶ τὸ πάντων καινῶν καινότατον ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν ἐν τοῖς κατ' οὐσίαν ὑπερούσιος πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων.

11. Τούτων μὲν οὖν ἅλις. Ἐπὶ δὲ τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν προΐωμεν τὰ κοινὰ καὶ ἡνωμένα τῆς διακρίσεως τῆς θείας
649 B ὀνόματα κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν ἀνελίττοντες.

Καὶ ἵνα σαφῶς περὶ πάντων ἐξῆς προδιορισώμεθα, διάκρισιν θείαν εἶναι φαμέν, ὡς εἴρηται, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους. Δωρουμένηγὰρ πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ ὑπερχέουσα τὰς τῶν ὅλων ἀγαθῶν μετουσίας ἡνωμένως μὲν διακρίνεται,

10. *[61]* La divinità del Figlio[117], che è causa di tutte le cose[118] 648 C
e che tutto riempie, *[62]* che mantiene le parti in armonia con il tutto senza essere né parte né tutto, tale divinità è tutto e parte in quanto comprende in sé, domina e possiede in antecedenza ogni cosa, la parte come il tutto[119]. *[63]* È perfetta nelle cose imperfette in quanto principio di perfezione, ma è imperfetta nelle cose perfette come quella che supera e precede la perfezione[120]. *[64]* È forma che dà forma nelle cose senza forma in quanto principio della forma, ma è priva di forma entro le forme in quanto è superiore alla forma. *[65]* È sostanza che entra senza macchia in tutte le sostanze, e in quanto soprasostanziale è separata da ogni sostanza. *[66]* Essa definisce tutti i principi e gli ordini ed è collocata al di sopra di ogni principio e di ogni ordine. *[67]* È misura e durata di tutte le cose ed è sopra la durata e prima della durata[121]. *[68]* È piena nelle cose manchevoli; sovrabbondante nelle cose piene[122]. *[69]* È ineffabile, indicibile, sopra l'intelligenza, la vita, la sostanza: ha il soprannaturale in modo sopran- 648 D
naturale[123] e il soprasostanziale in maniera soprasostanziale.

[70] Perciò, per il suo amore verso l'umanità, venne fino alla natura umana e veramente assunse la sostanza umana e il Superdivino fu chiamato uomo (queste meraviglie che noi celebriamo come al di là dell'intelligenza e della parola ci siano propizie!), benché anche in queste cose abbia ciò che è soprannaturale e soprasostanziale non solo in quanto senza cambiamento[124] e senza 649 A
confusione ha partecipato della nostra natura, senza nulla subire riguardo alla sua sovrabbondanza in seguito al suo ineffabile annientamento[125], ma anche perché, ciò che tra tutte le cose nuove è la più nuova, era superiore alla natura in quelle cose che la natura ci diede, superiore alla sostanza in ciò che la nostra sostanza comporta, possedendo in maniera eminente tutte le nostre qualità che derivano da noi, ma in un modo superiore al nostro[126].

11. *[71]* Basta su questo argomento. Ritorniamo allo scopo del discorso e spieghiamo i nomi comuni[127] e uniti della distinzione divina, per quanto lo possiamo fare. *[72]* 649 B

E, per definire chiaramente tutte le parti successive, diciamo distinzione divina, come è stato detto, l'insieme dei procedimenti benefici della Divinità. Infatti, donando a tutti gli esseri e versando dall'alto le partecipazioni di tutti i beni, da

πληθύεται δὲ ἑνικῶς καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως. Οἷον ἐπειδὴ ὤν ἐστιν ὁ θεὸς ὑπερουσίως, δωρεῖται δὲ τὸ εἶναι τοῖς οὖσι καὶ παράγει τὰς ὅλας οὐσίας, πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων μένοντος οὐδὲν ἧττον ἐκείνου καὶ ἑνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ καὶ ἡνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον καὶ πλήρους ἐν τῇ διακρίσει τῷ πάντων εἶναι τῶν ὄντων
649 C ὑπερουσίως ἐξῃρημένου καὶ τῇ ἑνιαίᾳ τῶν ὅλων προαγωγῇ καὶ τῇ ἀνελαττώτῳ χύσει τῶν ἀμειώτων αὐτοῦ μεταδόσεων. Ἀλλὰ καὶ ἓν ὢν καὶ παντὶ μέρει καὶ ὅλῳ καὶ ἑνὶ καὶ πλήθει τοῦ ἑνὸς μεταδιδοὺς ἕν ἐστιν ὡσαύτως ὑπερουσίως οὔτε μέρος ὂν τοῦ πλήθους οὔτε ἐκ μερῶν ὅλον. Καὶ οὕτως οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἑνὸς μετέχει. Πόῤῥω δὲ τούτων ἕν ἐστιν ὑπὲρ τὸ ἕν, τοῖς οὖσιν ἓν καὶ πλῆθος ἀμερές, ἁπλήρωτον ὑπερπλῆρες, πᾶν ἓν καὶ πλῆθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον.

Πάλιν τῇ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ δύναμιν ἑκάστου θεοειδεῖ θεῶν πολλῶν γιγνομένων δοκεῖ μὲν εἶναι καὶ λέγεται τοῦ ἑνὸς θεοῦ διάκρισις καὶ πολλαπλασιασμός, ἔστι
649 D δὲ οὐδὲν ἧττον ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς θεός, ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἡνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἀπλήθυντος.

Καὶ τοῦτο ὑπερφυῶς ἐννοήσας ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμόνος ἐπὶ τὴν θείαν φωτοδοσίαν χειραγωγός, ὁ πολὺς τὰ θεῖα, «τὸ φῶς τοῦ κόσμου», τάδε φησὶν ἐνθεαστικῶς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ γράμμασι· «Καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ» οὖν «εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα
652 A καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ». Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν θείων αἱ ἑνώσεις τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι καὶ προκατάρχουσι καὶ οὐδὲν ἧττόν ἐστιν ἡνωμένα καὶ μετὰ τὴν τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοίτητον καὶ ἑνιαίαν διάκρισιν.

un lato si distingue nell'unità, dall'altro si moltiplica[128] nella sua unità e diventa molteplice senza distaccarsi dall'unità. *[73]* Come, per esempio, siccome Dio, che esiste in modo soprasostanziale, dà l'essere alle creature e produce tutte le sostanze, si dice che quello che è uno si moltiplica perché sono molti gli enti che provengono da lui. Ciò non di meno, quello rimane uno nel gran numero, unito in questo processo e completo nella distinzione, per il fatto che è separato in modo soprasostanziale da tutti gli esseri, sia per il modo singolare[129] di produrre 649 C
tutte le cose, sia per l'attitudine inalterata a profondere doni suoi che non vengono mai meno. *[74]* Ma, essendo uno e comunicando l'uno a ciascuna parte, al tutto, all'uno e al molteplice, è ugualmente uno in modo soprasostanziale, perché non è né una parte del molteplice, né un tutto formato dalle singole parti. E in tal modo non è l'uno, né partecipa dell'uno[130]; e, lungi da queste cose, è uno oltre l'unità che è negli esseri e, moltitudine senza parti, senza pienezza, superiore alla pienezza, capace di produrre ogni unità e moltitudine, di portarla a perfezione, di contenerla.

[75] Inoltre, è vero che molti divengono dèi grazie alla deificazione che Dio opera in ciascuno secondo la capacità di ciascuno di assomigliare al divino, per cui sembra che ci sia e si dice che c'è una divisione e moltiplicazione dell'unico Dio; ma ciò nonostante esiste il Dio principale, Dio superiore, soprasostan- 649 D
zialmente, unito a sé, unico Dio indivisibile tra i divisibili, non mescolato e non moltiplicato con i molti.

Questo capì in maniera mirabile la guida comune a noi e al nostro precettore[131], la guida che ci conduceva verso la luce divina; egli, che è molto ricco di sapienza e luce del mondo[132], parla questo linguaggio per ispirazione divina nei suoi sacri scritti: *Infatti, se ci sono esseri chiamati dèi in cielo e sulla terra – dal momento che ci sono più dèi e più signori –, per noi non c'è che un solo Dio, il Padre dal quale tutto procede e noi siamo in lui, e un* 652 A
solo Signore, Gesù Cristo, che tutto ha fatto e anche noi esistiamo per opera sua[133]. *[76]* Infatti, nelle operazioni divine e unioni vincono e precedono le distinzioni e non sono meno unite anche dopo la distinzione inscindibile e unitiva dall'Uno[134].

Ταύτας ἡμεῖς τὰς κοινὰς καὶ ἡνωμένας τῆς ὅλης θεότητος διακρίσεις εἴτ' οὖν ἀγαθοπρεπεῖς προόδους ἐκ τῶν ἐμφαινουσῶν αὐτὰς ἐν τοῖς λογίοις θεωνυμιῶν ὑμνῆσαι κατὰ τὸ δυνατὸν πειρασόμεθα τούτου, καθάπερ εἴρηται, προδιεγνωσμένου τὸ πᾶσαν ἀγαθουργικὴν θεωνυμίαν, ἐφ' ἧπερ ἂν κεῖται τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων, ἐπὶ τῆς ὅλης αὐτὴν ἐκληφθῆναι θεαρχικῆς ὁλότητος ἀπαρατηρήτως.

[77] Noi cercheremo di celebrare, secondo la nostra possibilità, queste distinzioni comuni e unite dell'intera Divinità, cioè le sue processioni benefiche a partire dai nomi divini che le mettono in rilievo nelle Sacre Scritture. Sia però prima chiaro questo fatto, come è già stato detto: ogni nome divino espressione della sua bontà, a qualsiasi delle ipostasi divine si riferisca, può essere preso per la Trinità divina nel suo complesso senza farci caso.

III

680 B **1.** Καὶ πρώτην, εἰ δοκεῖ, τὴν παντελῆ καὶ τῶν ὅλων τοῦ θεοῦ προόδων ἐκφαντορικὴν ἀγαθωνυμίαν ἐπισκεψώμεθα τὴν ἀγαθαρχικὴν καὶ ὑπεράγαθον ἐπικαλεσάμενοι τριάδα τὴν ἐκφαντορικὴν τῶν ὅλων ἑαυτῆς ἀγαθωτάτων προνοιῶν. Χρὴ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ' αὐτὴν ὡς ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας ἐν τούτῳ μυεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἱδρυμένα. Καὶ γὰρ αὐτὴ μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι. Τότε δέ, ὅταν αὐτὴν ἐπικαλούμεθα πανάγνοις μὲν εὐχαῖς, ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ καὶ τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι, τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν. Αὐτὴ γὰρ οὔτε ἐν τόπῳ ἔστιν, ἵνα καὶ ἀπῇ τινος ἢ ἐξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταβῇ. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν αὐτὴν εἶναι λέγειν ἀπολείπεται τῆς ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων περιληπτικῆς ἀπειρίας.

680 C Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν θείων καὶ ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν, ὥσπερ εἰ πολυφώτου σειρᾶς ἐκ τῆς οὐρανίας ἀκρότητος ἠρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης καὶ ἀεὶ αὐτῆς ἐπὶ τὸ πρόσω χερσὶν ἀμοιβαίαις δραττόμενοι καθέλκειν μὲν αὐτὴν ἐδοκοῦμεν, τῷ ὄντι δὲ οὐ κατήγομεν ἐκείνην ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν, ἀλλ' αὐτοὶ ἡμεῖς ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγάς. Ἢ ὥσπερ εἰς ναῦν ἐμβεβηκότες καὶ ἀντεχόμενοι τῶν ἔκ τινος πέτρας εἰς ἡμᾶς ἐκτεινομένων πεισμάτων καὶ οἷον ἡμῖν εἰς ἀντίληψιν ἐκδιδομένων οὐκ ἐφ' ἡμᾶς τὴν πέτραν, ἀλλ' ἡμᾶς αὐτοὺς τῷ ἀληθεῖ καὶ τὴν ναῦν

680 D ἐπὶ τὴν πέτραν προσήγομεν. Ὥσπερ καὶ τὸ ἔμπαλιν, εἴ τις τὴν παραλίαν πέτραν ἑστὼς ἐπὶ τῆς νηὸς ἀπώσεται, δράσει μὲν οὐδὲν εἰς τὴν ἑστῶσαν καὶ ἀκίνητον πέτραν, ἑαυτὸν δὲ ἐκείνης ἀποχωρίσει, καὶ ὅσῳ μᾶλλον αὐτὴν ἀπώσεται, μᾶλλον αὐτῆς ἀκοντισθήσεται. Διὸ καὶ πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεὼν οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἁπανταχῆ

CAPITOLO III[135]

Quale sia il valore della preghiera e intorno al beato Ieroteo, al rispetto delle sacre scritture e al modo di trattarne

1. *[78]* E in primo luogo, se sembra opportuno, consideria- 680 B
mo l'appellativo di Buono[136], perfetta manifestazione di tutte le comunicazioni divine, invocando la Trinità fonte di ogni bene e al di sopra dello stesso Bene[137], la quale rivela tutte le ottime provvidenze elargite da lei. *[79]* Infatti, occorre che con le preghiere in primo luogo ci eleviamo a lei, come al Principio del bene, e avvicinandoci maggiormente a lei siamo istruiti proprio in questo atto riguardo ai doni completamente buoni collocati intorno a lei[138]. *[80]* Infatti, essa è presente a ogni cosa, ma non tutte le cose sono presenti a lei. Quando noi la invochiamo con santissime preghiere, con una intelligenza limpida e con l'attitudine all'unione divina, allora anche noi siamo presenti a lei[139]. *[81]* Infatti, essa non è in un luogo per essere assente da un altro o per passare da un luogo a un altro *[82]*, ma anche l'affermare che essa si trova in tutti gli esseri significa rimanere fuori dell'Infinità che sta sopra tutte le cose e le comprende tutte.

[83] Dunque, eleviamoci con la preghiera verso la più sublime 680 C
considerazione dei raggi divini e salutari. *[84]* Come se fosse sospesa alla sommità del cielo una fune lucentissima e discendesse giù fino a qui, noi afferrandola con le mani, prima con l'una e poi con l'altra, avremmo l'impressione di trarla giù, ma in realtà non la tireremmo giù in quanto quella è presente in basso e in alto, bensì saremmo noi ad avvicinarci verso gli splendori più elevati dei raggi fulgenti[140]. *[85]* Oppure, come se noi, saliti su di una nave, tenessimo in mano delle funi attaccate a una roccia e distese fino a noi per aiuto, non tireremmo la roccia a noi, ma in verità noi stessi e la nave verso la roccia. Invece, al contrario, se uno stando sulla nave si spingesse via puntando contro uno 680 D
scoglio, non farebbe nulla contro la roccia che è stabile e immobile, ma si allontanerebbe, lui, da quella: e più la spinge, più se ne allontana. *[86]* Perciò, prima di tutto, e in particolar modo prima di parlare di Dio, è necessario cominciare dalla preghiera, non per attrarre a noi la forza che è presente in tutti i luoghi e

παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν, ἀλλ' ὡς ταῖς θείαις μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ καὶ ἑνοῦντας.

681 A **2.** Καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, ὅτι τοῦ κλεινοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν Ἱεροθέου τὰς Θεολογικὰς στοιχειώσεις ὑπερφυῶς συναγαγόντος ἡμεῖς ὡς οὐχ ἱκανῶν ἐκείνων ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν θεολογίαν συνεγραψάμεθα. Καὶ γάρ, εἰ μὲν ἐκεῖνος ἐξῆς διαπραγματεύσασθαι πάσας τὰς θεολογικὰς πραγματείας ἠξίωσε καὶ μερικαῖς ἀνελίξεσι διῆλθεν ἁπάσης θεολογίας κεφάλαιον, οὐκ ἂν ἡμεῖς ἐπὶ τοσοῦτον ἢ μανίας ἢ σκαιότητος ἐληλύθαμεν ὡς ἢ ὀπτικώτερον ἐκείνου καὶ θειότερον οἰηθῆναι ταῖς θεολογίαις ἐπιβάλλειν ἢ δὶς τὰ αὐτὰ περιττῶς λέγοντας εἰκαιολογῆσαι, προσέτι καὶ ἀδικῆσαι καὶ διδάσκαλον καὶ φίλον ὄντα καὶ ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου λογίων στοιχειωθέντας,

681 B τὴν κλεινοτάτην αὐτοῦ καὶ θεωρίαν καὶ ἔκφανσιν ἑαυτοῖς ὑφαρπάζοντας. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῷ ὄντι τὰ θεῖα πρεσβυτικῶς ὑφηγούμενος ἐκεῖνος συνοπτικοὺς ἡμῖν ὅρους ἐξέθετο καὶ ἐν ἑνὶ πολλὰ περιειληφότας ὡς οἷον ἡμῖν καὶ ὅσοι καθ' ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν ἐγκελευόμενος ἀναπτύξαι καὶ διακρῖναι τῷ ἡμῖν συμμέτρῳ λόγῳ τὰς συνοπτικὰς καὶ ἐνιαίας τῆς νοερωτάτης τἀνδρὸς ἐκείνου δυνάμεως συνελίξεις, καὶ πολλάκις ἡμᾶς καὶ αὐτὸς εἰς τοῦτο προέτρεψας καὶ τήν γε βίβλον αὐτὴν ὡς ὑπεραίρουσαν ἀνταπέσταλκας. Ταύτῃ τοι καὶ ἡμεῖς τὸν μὲν ὡς τελείων καὶ πρεσβυτικῶν διανοιῶν διδάσκαλον τοῖς ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς ἀφορίζομεν ὥσπερ τινὰ δεύτερα λόγια καὶ τῶν θεοχρήστων ἀκόλουθα. Τοῖς καθ' ἡμᾶς δὲ ἡμεῖς ἀναλόγως ἡμῖν τὰ θεῖα παραδώσομεν. Εἰ γὰρ «τελείων ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή», τὸ ταύτην ἐστιᾶν ἑτέρους

681 C ὁπόσης ἂν εἴη τελειότητος;

Ὀρθῶς οὖν ἡμῖν καὶ τοῦτο εἴρηται τὸ τὴν μὲν αὐτοπτικὴν τῶν νοητῶν λογίων θέαν καὶ τὴν συνοπτικὴν αὐτῶν διδασκαλίαν πρεσβυτικῆς δεῖσθαι δυνάμεως, τὴν δὲ τῶν εἰς τοῦτο φερόντων λόγων ἐπιστήμην καὶ ἐκμάθησιν τοῖς ὑφειμένοις καθιερωταῖς καὶ ἱερωμένοις ἁρμόζειν.

in nessuno, ma affinché con il ricordo e le invocazioni possiamo metterci nelle sue mani e unirci a lei[141].

2. *[87]* Questo mio lavoro ha bisogno forse di una giustificazione, perché, sebbene l'illustre mia guida Ieroteo[142] abbia composto gli *Elementi teologici* in maniera mirabile, noi, come se non fossero sufficienti quelli, abbiamo scritto altre opere e questo presente lavoro su Dio. *[88]* In verità, se il mio maestro avesse pensato di trattare completamente tutte le questioni relative alla Divinità, e avesse spiegato con commenti brevissimi ogni capitolo di tutto ciò che riguarda Dio, noi certo non saremmo arrivati a tal punto di follia e di stoltezza fino a credere di poter penetrare i divini misteri in maniera più perspicace e più divina di lui, o a trattare vanamente due volte la stessa cosa in modo superfluo, e inoltre a far torto al mio maestro e amico. Così infatti noi, che siamo stati istruiti, dopo il divino Paolo, dagli scritti di lui, gli ruberemmo per noi la sua nobilissima contemplazione e interpretazione. In realtà, spiegando sapientemente le cose divine, ci espose delle definizioni compendiose[143] e che comprendono molte cose in una, come se volesse esortare noi, e quelli che come noi sono maestri delle anime da poco iniziate, a spiegare e distinguere con un discorso alla nostra portata le significazioni compendiose e condensate in unità dalla potenza profondamente intellettuale[144] di quel grande uomo. E più volte anche tu ci hai esortato a siffatta opera e mi hai rimandato lo stesso libro giudicandolo un'opera troppo elevata. Per questo anche noi riserviamo il maestro dei pensieri perfetti e venerandi per coloro che sono superiori ai più, come una seconda Scrittura che fa seguito agli oracoli di Dio[145]. A quelli come noi tramanderemo le cose divine in proporzione delle nostre forze. Se, infatti, è proprio dei perfetti un cibo solido[146], quale perfezione occorrerebbe per nutrire di questo anche gli altri?

[89] Giustamente, dunque, abbiamo detto anche che la contemplazione che di per se stessa penetra le Sacre Scritture e la dottrina che le abbraccia in un solo sguardo hanno bisogno di una virtù consumata[147], mentre, invece, la scienza e la disciplina dei discorsi che conducono a ciò si adatta ai maestri di minor conto e ai loro seguaci.

Καίτοι καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐπιτετήρηται λίαν ἐμμελῶς ὥστε τοῖς αὐτῷ τῷ θείῳ καθηγεμόνι κατὰ ἔκφανσιν σαφῆ διηυκρινημένοις μηδ' ὅλως ἐγκεχειρηκέναι πρὸς ταὐτολογίαν εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῷ λογίου διασάφησιν. Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις, ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ
681 D ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θέαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας, πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν
684 A πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων, ὧν ἠκούετο καὶ ἐωρᾶτο καὶ ἐγιγνώσκετο καὶ οὐκ ἐγιγνώσκετο, θεόληπτος εἶναι καὶ θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος. Καὶ τί ἄν σοι περὶ τῶν ἐκεῖ θεολογηθέντων λέγοιμι; Καὶ γάρ, εἰ μὴ καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι, πολλάκις οἶδα παρὰ σοῦ καὶ μέρη τινὰ τῶν ἐνθεαστικῶν ἐκείνων ὑμνῳδιῶν ἐπακούσας. Οὕτω σοι σπουδὴ μὴ ἐκ παρέργου τὰ θεῖα μεταδιώκειν.

684 B 3. Καὶ ἵνα τὰ ἐκεῖ μυστικὰ καὶ ὡς τοῖς πολλοῖς ἄρρητα καὶ ὡς ἐγνωσμένα σοι παραλείψωμεν, ὅτε τοῖς πολλοῖς ἐχρῆν κοινωνῆσαι καὶ ὅσους δυνατὸν ἐπὶ τὴν καθ' ἡμᾶς ἱερογνωσίαν προσαγαγεῖν, ὅπως ὑπερεῖχε τοὺς πολλοὺς τῶν ἱερῶν διδασκάλων καὶ χρόνου τριβῇ καὶ νοῦ καθαρότητι καὶ ἀποδείξεων ἀκριβείᾳ καὶ ταῖς λοιπαῖς ἱερολογίαις, ὥστε οὐκ ἄν ποτε πρὸς οὕτω μέγαν ἥλιον ἀντωπεῖν ἐνεχειρήσαμεν. Οὕτω γὰρ ἡμεῖς ἑαυτῶν συνησθήμεθα καὶ ἴσμεν, ὡς οὔτε ἱκανῶς νοῆσαι τὰ νοητὰ τῶν θείων χωροῦμεν οὔτε ὅσα ῥητὰ τῆς θεογνωσίας ἐξειπεῖν καὶ φράσαι. Πόῤῥω δὲ ὄντες ἀπολειπόμεθα τῆς τῶν θείων ἀνδρῶν εἰς θεολογικὴν ἀλήθειαν ἐπιστήμης, ὅτι πάντως ἂν εἰς τοῦτο διὰ περισσὴν εὐλάβειαν ἐληλύθαμεν εἰς τὸ μηδόλως ἀκούειν ἢ λέγειν τι περὶ τῆς θείας φιλοσοφίας, εἰ μὴ κατὰ νοῦν εἰλήφαμεν, ὡς οὐ χρὴ τῆς

[90] Così io mi sono ben guardato dal trattare mai in nessun modo i problemi trattati da quel divino precettore con una spiegazione lucida, per evitare una ripetizione nei riguardi della spiegazione di un passo già spiegato da lui. *[91]* Infatti, anche presso gli stessi nostri pontefici ispirati da Dio[148] – allorché anche noi, come sai, tu e molti dei nostri santi fratelli ci riunimmo per vedere il corpo sorgente di vita e dimora di Dio[149] ed erano presenti anche Giacomo, fratello del Signore[150], e Pietro, la più alta e la più veneranda vetta dei teologi[151], e poi sembrò 681 D
opportuno, dopo la visione, che i pontefici tutti, secondo la possibilità di ciascuno, celebrassero la Bontà infinitamente potente della debolezza che è Principio di divinizzazione[152] –, superava, dopo i teologi[153], come sai, tutti gli altri santi iniziatori: essendo completamente rapito, completamente fuori di sé e prendendo parte e soffrendo l'estasi delle cose che cantava, da parte di tutti 684 A
coloro che lo ascoltavano e lo vedevano, sia che lo conoscessero oppure no, fu stimato un araldo divino ispirato da Dio[154]. Ma per quale motivo dovrei ricordare ciò che là è stato detto di Dio? Poiché, se io non me ne sono dimenticato, so che sovente ho appreso da te alcune parti degli inni ispirati da Dio. A tal punto ti sta a cuore di trattare le cose divine non superficialmente.

3. *[92]* E per lasciare da parte questi segreti insegnamenti, 684 B
che sono così inesprimibili per i più[155] e a te così ben noti, allorché bisognava venire a contatto con i più e condurre alla nostra santa conoscenza tutti quelli che era possibile, egli superava la maggior parte dei sacri maestri – sia per la sua diuturna esperienza, sia per la purezza della sua mente, sia per l'esattezza delle dimostrazioni, sia infine per le altre doti che riguardano l'interpretazione delle Sacre Scritture –, di modo che noi non abbiamo mai tentato di guardare in faccia a questo sole così grande. *[93]* Infatti, noi abbiamo coscienza di sapere che non riusciamo a comprendere sufficientemente le cose intelligibili relative a Dio, né a esprimere e a dire quello che si può dire della conoscenza divina, in quanto siamo lontani e rimaniamo inferiori alla scienza degli uomini divini sulla divina Verità, poiché ci siamo accostati a questo con un così superiore rispetto[156] da non ascoltare in nessun modo o da non dire alcunché intorno alla filosofia divina, se non avessimo compreso che non bisogna

ἐνδεχομένης τῶν θείων γνώσεως ἀμελεῖν. Καὶ τοῦτο ἡμᾶς
684 C ἔπεισαν οὐ μόνον αἱ κατὰ φύσιν ἐφέσεις τῶν νοῶν ἐρωτικῶς ἀεὶ γλιχόμεναι τῆς ἐγχωρούσης τῶν ὑπερφυῶν θεωρίας, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ τῶν θείων θεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀποφάσκουσα πολυπραγμονεῖν καὶ ὡς ὑπὲρ ἀξίαν καὶ ὡς ἀνέφικτα, πάντα δέ, ὅσα ἡμῖν ἐφίεται καὶ δεδώρηται μανθάνειν, προσεχῶς ἐγκελευομένη καὶ ἑτέροις ἀγαθοειδῶς μεταδιδόναι.

Τούτοις οὖν καὶ ἡμεῖς πειθόμενοι καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν θείων εὕρεσιν μὴ ἀποκαμόντες ἢ ἀποδειλιάσαντες, ἀλλὰ καὶ τοὺς μὴ δυναμένους εἰς τὰ ἡμῶν κρείττονα θεωρεῖν ἀβοηθήτους καταλιπεῖν οὐ καρτεροῦντες ἐπὶ τὸ συγγράφειν ἑαυτοὺς καθήκαμεν καινὸν μὲν οὐδὲν εἰσηγεῖσθαι τολμῶντες, λεπτοτέραις δὲ καὶ ταῖς κατὰ μέρος ἕκαστον ἐξετάσεσι τὰ
684 D συνοπτικῶς εἰρημένα τῷ ὄντως Ἱεροθέῳ διακρίνοντες καὶ ἐκφαίνοντες.

trascurare la misura accessibile della conoscenza divina; e ci 684 C
hanno persuaso a questo non solo i desideri naturali delle intelligenze che desiderano sempre ardentemente la contemplazione delle cose mirabili, per quanto è lecito, ma anche l'eccellente disposizione delle leggi divine: il quale ordine ci impedisce di interessarci curiosamente delle cose che stanno sopra di noi e che superano il nostro merito e la nostra capacità d'intendere, ma al tempo stesso ci comanda di imparare con ogni diligenza e di comunicare benignamente agli altri tutte le cose che sono accordate e concesse a noi[157].

[94] Pertanto anche noi, credendo a questi doveri, senza lasciarci stancare o spaventare nella ricerca lecita delle cose divine, ma non permettendo di lasciare senza soccorso coloro i quali non possono contemplare verità più alte di noi, ci siamo dedicati allo scrivere, non osando introdurre nulla di nuovo, ma discernendo e manifestando con osservazioni più minute e riguardanti ciascuna delle parti, quelle cose che sono state dette 684 D
in breve proprio da colui che è veramente Ieroteo[158].

IV

693 B **1.** Εἶεν δὴ οὖν, ἐπ' αὐτὴν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνυμίαν χωρῶμεν, ἣν ἐξηρημένως οἱ θεολόγοι τῇ ὑπερθέῳ θεότητι καὶ ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτήν, ὡς οἶμαι, τὴν θεαρχικὴν ὕπαρξιν ἀγαθότητα λέγοντες, καὶ ὅτι τῷ εἶναι τἀγαθὸν ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα. Καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τἀγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξηρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας.

Διὰ ταύτας ὑπέστησαν αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ
693 C οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι, διὰ ταύτας εἰσὶ καὶ ζωὴν ἔχουσι τὴν ἀνέκλειπτον καὶ ἀμείωτον ἁπάσης φθορᾶς καὶ θανάτου καὶ ὕλης καὶ γενέσεως καθαρεύουσαι καὶ τῆς ἀστάτου καὶ ῥευστῆς καὶ ἄλλοτε ἄλλως φερομένης ἀλλοιώσεως ἀνῳκισμέναι καὶ ὡς ἀσώματοι καὶ ἄϋλοι νοοῦνται καὶ ὡς νόες ὑπερκοσμίως νοοῦσι καὶ τοὺς τῶν ὄντων οἰκείως ἐλλάμπονται
696 A λόγους καὶ αὖθις εἰς τὰ συγγενῆ τὰ οἰκεῖα διαπορθμεύουσιν. Καὶ τὴν μονὴν ἐκ τῆς ἀγαθότητος ἔχουσι, καὶ ἵδρυσις αὐταῖς ἐκεῖθέν ἐστι καὶ συνοχὴ καὶ φρουρὰ καὶ ἑστία τῶν ἀγαθῶν, καὶ αὐτῆς ἐφιέμεναι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸεὖ εἶναι ἔχουσι καὶ πρὸς αὐτὴν ὡς ἐφικτὸν ἀποτυπούμεναι καὶ ἀγαθοειδεῖς εἰσι καὶ ταῖς μεθ' αὐτὰς κοινωνοῦσιν, ὡς ὁ θεῖος θεσμὸς ὑφηγεῖται, τῶν εἰς αὐτὰς ἐκ τἀγαθοῦ διαφοιτησάντων δώρων.

2. Ἐκεῖθεν αὐταῖς αἱ ὑπερκόσμιοι τάξεις, αἱ πρὸς ἑαυτὰς
696 B ἑνώσεις, αἱ ἐν ἀλλήλαις χωρήσεις, αἱ ἀσύγχυτοι διακρίσεις, αἱ πρὸς τὰς κρείττους ἀναγωγικαὶ τῶν ὑφειμένων δυνάμεις, αἱ περὶ τὰ δεύτερα πρόνοιαι τῶν πρεσβυτέρων, αἱ τῶν οἰκείων ἑκάστης δυνάμεως φρουραὶ καὶ περὶ ἑαυτὰς ἀμετάπτωτοι συνελίξεις, αἱ περὶ τὴν ἔφεσιν τἀγαθοῦ ταὐτότητες καὶ

CAPITOLO IV[159]

Il Bene, la Luce, il Bello, l'Amore, l'estasi e lo zelo. Il male non è un essere, né deriva dall'essere, né esiste negli esseri

1. *[95]* Procediamo ora alla spiegazione del nome del Bene 693 B
che i sacri autori[160] attribuiscono esclusivamente alla Divinità superdivina staccandolo da tutte le altre cose, chiamando Bontà la stessa esistenza divina, credo, e affermando che, poiché il Bene esiste, in quanto Bene sostanziale[161], diffonde la sua bontà in tutti gli esseri. *[96]* Infatti, come il nostro sole, senza pensarci né per libera scelta, ma per il fatto stesso che esiste, illumina tutte le cose che possono, secondo la loro misura, partecipare della sua luce, così anche il Bene, che è superiore al sole come l'archetipo che non ha paragoni supera un'oscura immagine, con la sua stessa esistenza manda i raggi della sua bontà assoluta proporzionalmente su tutti gli esseri[162].

[97] A causa di questi raggi ebbero vita tutte le sostanze, le potenze e le operazioni intelligibili e intelligenti[163]; *[98]* per questi esse sono e hanno una vita senza fine e senza diminuzione, 693 C
libere da ogni distruzione, morte[164], materia e generazione, lontane dall'alterazione instabile, mobile e trascinante ora da una parte ora da un'altra, *[99]* sono pensate come prive di corpo e di materia e come intelligenze comprendono incomparabilmente e sono illuminate d'intelligenza esatta riguardo alle ragioni degli esseri e la trasmettono in seguito a tutte le cose che sono 696 A
congiunte con loro. *[100]* E ricevono da parte della Bontà la loro dimora e di qui deriva la loro stabilità, la loro durata, la loro conservazione e il godimento[165] dei beni. *[101]* E, tendendo verso questa Bontà, raggiungono l'essere e lo stato di perfezione, e conformate a somiglianza di essa, per quanto possono, ne divengono l'immagine e, come la legge divina prescrive, comunicano agli esseri inferiori i doni che esse ricevono dal Bene.

2. *[102]* Dalla Bontà derivano gli ordini sovramondani, le loro unioni, le loro relazioni reciproche, le distinzioni non confuse, le possibilità di riferire gli esseri inferiori a quelli superiori, le 696 B
provvidenze degli esseri superiori per quelli inferiori, le vigilanze degli attributi di ciascuna potenza e le conversioni continue

ἀκρότητες καὶ ὅσα ἄλλα εἴρηται πρὸς ἡμῶν ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων.

Ἀλλὰ καί, ὅσα τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐστίν, αἱ ἀγγελοπρεπεῖς καθάρσεις, αἱ ὑπερκόσμιοι φωταγωγίαι καὶ τὰ τελεσιουργὰ τῆς ὅλης ἀγγελικῆς τελειότητος ἐκ τῆς παναιτίου καὶ πηγαίας ἐστὶν ἀγαθότητος, ἐξ ἧς καὶ τὸ ἀγαθοειδὲς αὐταῖς ἐδωρήθη καὶ τὸ ἐκφαίνειν ἐν ἑαυταῖς τὴν κρυφίαν ἀγαθότητα καὶ εἶναι ἀγγέλους ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς καὶ οἷον φῶτα φανὰ τοῦ ἐν ἀδύτοις ὄντος ἑρμηνευτικὰ
696 C προβεβλημένας.

Ἀλλὰ καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἁγίους νόας αἱ ψυχαὶ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἔστιν ἀγαθότητα τὸ νοερὰς αὐτὰς εἶναι, τὸ ἔχειν τὴν οὐσιώδη ζωὴν ἀνώλεθρον αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ δύνασθαι πρὸς τὰς ἀγγελικὰς ἀνατεινομένας ζωὰς δι' αὐτῶν ὡς ἀγαθῶν καθηγεμόνων ἐπὶ τὴν πάντων ἀγαθῶν ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἐκβλυζομένων ἐλλάμψεων ἐν μετουσίᾳ γίνεσθαι κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοειδοῦς δωρεᾶς, ὅση δύναμις, μετέχειν καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς ἡμῶν ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς ἀπηρίθμηται.

Αλλὰ καὶ περὶ αὐτῶν, εἰ χρὴ φάναι, τῶν ἀλόγων ψυχῶν ἢ ζῴων, ὅσα τὸν ἀέρα τέμνει καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς βαίνει καὶ ὅσα εἰς
696 D γῆν ἐκτέταται καὶ τὰ ἐν ὕδασι τὴν ζωὴν ἢ ἀμφιβίως λαχόντα καὶ ὅσα ὑπὸ γῆν ἐγκεκαλυμμένα ζῇ καὶ ἐγκεχωσμένα καὶ ἁπλῶς ὅσα τὴν αἰσθητικὴν ἔχει ψυχὴν ἢ ζωήν, καὶ ταῦτα πάντα διὰ τἀγαθὸν ἐψύχωται καὶ ἐζώωται. Καὶ φυτὰ δὲ πάντα τὴν θρεπτικὴν καὶ κινητικὴν ἔχει ζωὴν ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ὅση ἄψυχος καὶ ἄζωος οὐσία διὰ τἀγαθὸν ἔστι καὶ δι' αὐτὸ τῆς οὐσιώδους ἔξεως ἔλαχεν.

697 A 3. Εἰ δὲ καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστίν, ὥσπερ οὖν ἐστι, τἀγαθόν, καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ. Καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολὴ καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωὴ καὶ τὸ ἄνουν ὑπεραίρουσα σοφία καὶ ὅσα ἐν τἀγαθῷ τῆς τῶν ἀνειδέων ἐστὶν ὑπεροχικῆς εἰδοποιίας. Καί, εἰ θεμιτὸν φάναι,

intorno a se stesse, le immutabilità e le elevazioni[166] circa il desiderio del Bene e tutte le altre cose che da noi sono state dette nel libro sulla *Proprietà degli ordini angelici*[167].

[103] Ma anche tutte le cose che sono proprie della gerarchia celeste, cioè le purificazioni degne della gerarchia celeste, le loro illuminazioni sovramondane e il completamento di tutta la perfezione angelica[168]: tutte queste cose partono dalla Bontà che è la causa universale e la fonte. *[104]* Da questa fu loro concesso di assomigliare alla Bontà, di esprimere in loro stesse la Bontà nascosta e di essere angeli, in quanto annunziatori del silenzio divino[169] ed emessi, per così dire, come luci splendenti che interpretano colui che sta in luogo inaccessibile. 696 C

[105] Ma dopo quegli spiriti sacrosanti, anche le anime e tutti i beni propri delle anime esistono a causa della Bontà infinitamente buona; l'essere intelligenti[170], l'avere una vita sostanziale e incorruttibile[171], il fatto stesso di esistere e poter aspirare alla vita degli angeli *[106]* e da questi come da ottime guide essere condotte alla Bontà fonte di ogni bene, partecipare secondo la loro capacità dei raggi che emanano di là, *[107]* prender parte, secondo la loro capacità, al dono della Bontà, e tutte le altre cose che da noi sono state enumerate nel trattato *Sull'anima*[172].

[108] Ma, se si deve parlare anche delle anime irrazionali o degli animali – di quelli che percorrono l'aria o camminano sulla terra o strisciano sul suolo o vivono nelle acque oppure in maniera anfibia o vivono nascosti sotto terra e sotto un cumulo 696 D di ruderi, e, in una parola, quanti hanno un'anima o una vita sensibile –, ebbene, anche tutti questi sono animati e vivificati dal Bene *[109]* e anche tutte le piante hanno la vita nutritiva e motoria dal Bene. *[110]* Persino la sostanza priva di anima e di vita esiste a causa della Bontà, a opera della quale ha ottenuto il suo stato sostanziale[173].

3. *[111]* Se è vero, come è certamente vero, che il Bene sta 697 A al di sopra di tutti gli esseri, ciò che non ha forma dà tutte le forme, e in lui solo l'essere privo di sostanza è il superamento di ogni sostanza, la non vita è sovrabbondanza di vita, la non intelligenza è sovrabbondanza di sapienza e tutte le cose esistenti nel Bene che possono dare in maniera eccellente le loro forme agli esseri che non l'hanno[174] e, se è lecito dirlo, anche ciò che è

τἀγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐφίεται καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν τἀγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι τῷ ὄντως ὑπερουσίῳ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν.

697 B **4.** Ἀλλ' ὅπερ ἡμᾶς ἐν μέσῳ παραδραμὸν διαπέφευγε, καὶ τῶν οὐρανίων ἀρχῶν καὶ ἀποπερατώσεων αἰτία τἀγαθόν, τῆς ἀναυξοῦς καὶ ἀμειώτου καὶ ὅλως ἀναλλοιώτου ταύτης εὐροίας, καὶ τῶν ἀψόφων, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῆς παμμεγέθους οὐρανοπορίας κινήσεων καὶ τῶν ἀστρώων τάξεων καὶ εὐπρεπειῶν καὶ φώτων καὶ ἱδρύσεων καὶ τῆς ἑνίων ἀστέρων μεταβατικῆς πολυκινησίας καὶ τῆς τῶν δύο φωστήρων, οὓς τὰ λόγια καλεῖ μεγάλους, ἀπὸ τῶν αὐτῶν εἰς τὰ αὐτὰ περιοδικῆς ἀποκαταστάσεως, καθ' ἃς αἱ παρ' ἡμῖν ἡμέραι καὶ νύκτες ὁριζόμεναι καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ μετρούμενοι τὰς τοῦ χρόνου καὶ τῶν ἐν χρόνῳ κυκλικὰς κινήσεις ἀφορίζουσι καὶ ἀριθμοῦσι καὶ τάττουσι καὶ συνέχουσι.

Τί ἄν τις φαίη περὶ αὐτῆς καθ' αὐτὴν τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος;
697 C Ἐκ τἀγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τἀγαθὸν ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον. Ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ ἔτι ὑπὲρ πάσας ἐστὶ μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχὴν μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν, ἀλλὰ καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰὼν καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις καὶ περιοχὴ καὶ αἰτία καὶ τέλος, οὕτω δὴ καὶ ἡ τῆς θείας ἀγαθότητος ἐμφανὴς εἰκών, ὁ μέγας οὗτος καὶ ὁλολαμπὴς καὶ ἀείφωτος ἥλιος, κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ καὶ πάντα, ὅσα μετέχειν
697 D αὐτοῦ δύναται, φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς εἰς πάντα ἐξαπλῶν τὸν ὁρατὸν κόσμον ἄνω τε καὶ κάτω τὰς τῶν οἰκείων ἀκτίνων αὐγάς. Καὶ εἴ τι αὐτῶν οὐ μετέχει, τοῦτο οὐ τῆς ἀδρανείας ἢ τῆς βραχύτητός ἐστι τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ διαδόσεως, ἀλλὰ τῶν διὰ φωτοληψίας ἀνεπιτηδειότητα μὴ ἀναπλουμένων εἰς τὴν φωτὸς μετουσίαν. Ἀμέλει πολλὰ τῶν οὕτως ἐχόντων ἡ ἀκτὶς διαβαίνουσα τὰ μετ' ἐκεῖνα φωτίζει,

privo di essere[175] tende verso la Bontà che è superiore a tutti gli esseri e tenta in certo qual modo di stare nel Bene veramente soprasostanziale in quanto prescinde da tutte le cose[176].

4. *[112]* Ma, cosa che ci era sfuggita a mezzo del discorso, 697 B
il Bene è causa anche dei principi e dei limiti celesti di questa abbondanza che non aumenta e non diminuisce e che rimane completamente invariabile e, se si può dire così, dei movimenti dell'enorme evoluzione celeste, che avvengono senza rumore, e degli ordini, delle bellezze, delle luci e delle stabilità delle stelle e dei vari corsi di alcune stelle erranti e del periodico ritorno ai loro punti di partenza dei due luminari che la Scrittura chiama grandi[177], secondo il corso dei quali sono definiti i giorni e le notti e misurati i mesi e gli anni che precisano i movimenti ciclici del tempo e delle cose che sono nel tempo e li numerano e li ordinano e li contengono[178].

[113] E che cosa diremo del raggio solare preso in se stesso? La Luce deriva dal Bene ed è immagine della Bontà, perciò il Bene è celebrato con il nome della Luce come l'archetipo 697 C
che si manifesta nell'immagine. *[114]* Come, infatti, la Bontà divina superiore a tutte le cose penetra dalle più alte e nobili sostanze fin dentro alle ultime e ancora sta al di sopra di tutte, senza che quelle più elevate possano raggiungere la sua eccellenza e che quelle più in basso sfuggano al suo influsso; *[115]* ma illumina, produce, vivifica, contiene e perfeziona tutte le cose atte a riceverla[179]; *[116]* ed è la misura, la durata[180], il numero, l'ordine[181], la custodia, la causa e la fine degli esseri; *[117]* così anche l'immagine manifesta della divina Bontà, ossia questo grande sole tutto luminoso e sempre lucente secondo la tenuissima risonanza del Bene[182], illumina tutte quelle cose che sono in grado di partecipare di lui, e ha una luce che 697 D
si diffonde su tutte le cose ed estende su tutto il mondo visibile gli splendori dei suoi raggi in alto e in basso; e se qualche cosa non vi partecipa, ciò non è da attribuirsi alla sua oscurità o alla inadeguatezza della distribuzione della sua luce, ma alle cose che non tendono alla partecipazione della luce a causa della loro inettitudine a riceverla. In realtà, il raggio, attraversando molte delle cose che si trovano in quella situazione, illumina le cose che vengono dopo e non c'è nessuna delle cose visibili

700 A καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὁρατῶν, οὗ μὴ ἐφικνεῖται κατὰ τὸ τῆς οἰκείας αἴγλης ὑπερβάλλον μέγεθος.

Ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων συμβάλλεται καὶ πρὸς ζωὴν αὐτὰ κινεῖ καὶ τρέφει καὶ αὔξει καὶ τελειοῖ καὶ καθαίρει καὶ ἀνανεοῖ. Καὶ μέτρον ἐστὶ καὶ ἀριθμὸς ὡρῶν, ἡμερῶν καὶ παντὸς τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τὸ φῶς. Αὐτὸ γάρ ἐστι τὸ φῶς, εἰ καὶ τότε ἀσχημάτιστον ἦν, ὅπερ ὁ θεῖος ἔφη Μωϋσῆς καὶ αὐτὴν ἐκείνην ὁρίσαι τὴν πρώτην τῶν καθ' ἡμᾶς ἡμερῶν τριάδα. Καὶ ὥσπερ πάντα πρὸς ἑαυτὴν ἡ ἀγαθότης ἐπιστρέφει καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων ὡς ἑναρχικὴ καὶ ἑνοποιὸς θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὡς τέλους ἐφίεται.

Καὶ τἀγαθόν ἐστιν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη
700 B καὶ ἔστιν ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς παρηγμένα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν ὡς ἐν παντοκρατορικῷ πυθμένι φρουρούμενα καὶ
> διακρατούμενα καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἕκαστα πέρας καὶ οὗ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδειότητι.

Κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἐμφανοῦς εἰκόνος λόγον καὶ τὸ φῶς συνάγει καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ὁρῶντα, τὰ κινούμενα, τὰ φωτιζόμενα, τὰ θερμαινόμενα, τὰ ὅλως ὑπὸ τῶν αὐτοῦ μαρμαρυγῶν συνεχόμενα. Διὸ καὶ ἥλιος, ὅτι πάντα
700 C ἀολλῆ ποιεῖ καὶ συνάγει τὰ διεσκεδασμένα. Καὶ πάντα αὐτοῦ τὰ αἰσθητὰ ἐφίεται ἢ ὡς τοῦ ὁρᾶν ἢ ὡς τοῦ κινεῖσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι καὶ ὅλως συνέχεσθαι πρὸς τοῦ φωτὸς ἐφιέμενα. Καὶ οὐ δήπου φημὶ κατὰ τὸν τῆς παλαιότητος λόγον, ὅτι θεὸς ὢν ὁ ἥλιος καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντὸς ἰδίως ἐπιτροπεύει τὸν ἐμφανῆ κόσμον, ἀλλ' ὅτι «τὰ ἀόρατα» τοῦ θεοῦ «ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης».

700 D **5.** Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ. Νῦν δὲ τὴν νοητὴν τἀγαθοῦ φωτωνυμίαν ἡμῖν ὑμνητέον καὶ ῥητέον, ὅτι φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθὸς λέγεται διὰ τὸ πάντα μὲν ὑπερουράνιον

a cui non giunga, a causa della grandezza eccedente del suo proprio splendore. 700 A

[118] Ma, anzi, il sole contribuisce[183] alla generazione dei corpi sensibili e li muove verso la vita, li nutre, li fa crescere, li perfeziona, li purifica e li rinnova; *[119]* e la luce è la misura e il numero delle ore e di tutto il nostro tempo. Infatti, questa è la luce che, sebbene allora fosse informe, come dice il divino Mosè[184], aveva già distinto i primi nostri tre giorni e, *[120]* come la Bontà converte a sé ogni cosa ed è la prima radunatrice delle cose disperse, come Divinità principale e unificatrice, *[121]* e tutte le cose tendono a lei in quanto principio, sostegno e fine.

E il Bene, come dicono le Scritture[185], è quello da cui tutte le cose sono e vennero all'esistenza, come dedotte da una causa perfetta, e in essa tutte le cose sussistono come custodite e contenute in un recesso onnipotente; e verso di lui tutte le cose si convertono come verso un fine proprio per ciascuna; *[122]* e lui tutte desiderano, quelle intelligibili e razionali in maniera conoscitiva, quelle sensibili sensibilmente, quelle prive di sensibilità per un movimento innato alla loro tendenza alla vita, e quelle che sono prive di vita e che esistono soltanto per una attitudine alla sola partecipazione alla sostanza. 700 B

[123] Secondo lo stesso criterio della immagine visibile, anche la luce riunisce e converte a sé tutte le cose, che vedono, che sono suscettibili di movimento, che sono illuminate, riscaldate, insomma che sono comprese dai suoi raggi splendenti: donde il nome stesso di sole, perché riunisce tutte le cose[186] e raccoglie le cose disperse; e tutto ciò che è sensibile lo desidera sia per vedere, sia per muoversi, per ricevere la luce e il calore e, insomma, perché desidera di essere contenuto dalla sua luce. 700 C *[124]* E io non affermo, secondo l'opinione degli antichi[187], che il sole è un dio e artefice di tutto il creato e che per proprio conto regge l'universo visibile, ma che dopo la creazione del mondo dalle cose create si vedono e si comprendono le perfezioni invisibili di Dio, cioè la sua potenza e divinità eterna[188].

5. *[125]* Ma questo si trova esposto nella teologia simbolica: ora invece dobbiamo celebrare il nome della Luce intelligibile propria della Bontà, *[126]* e bisogna dire che colui che è Buono si chiama Luce intelligibile per il fatto che riempie di luce 700 D

νοῦν ἐμπιμπλάναι νοητοῦ φωτός, πᾶσαν δὲ ἄγνοιαν καὶ πλάνην ἐλαύνειν ἐκ πασῶν, αἷς ἂν ἐγγένηται ψυχαῖς, καὶ πάσαις αὐταῖς φωτὸς ἱεροῦ μεταδιδόναι καὶ τοὺς νοεροὺς αὐτῶν ὀφθαλμοὺς ἀποκαθαίρειν τῆς περικειμένης αὐταῖς ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος καὶ ἀνακινεῖν καὶ ἀναπτύσσειν τῷ πολλῷ βάρει τοῦ σκότους συμμεμυκότας καὶ μεταδιδόναι πρῶτα μὲν αἴγλης μετρίας, εἶτα ἐκείνων ὥσπερ ἀπογευομένων φωτὸς καὶ
701 A μᾶλλον ἐφιεμένων μᾶλλον ἑαυτὴν ἐνδιδόναι καὶ περισσῶς ἐπιλάμπειν, «ὅτι ἠγάπησαν πολύ», καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν.

6. Φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθὸν ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία πάντα τὸν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον νοῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα καὶ τὰς νοερὰς αὐτῶν ὅλας ἀνανεάζουσα δυνάμεις καὶ πάντας περιέχουσα τῷ ὑπερτετάσθαι καὶ πάντων
701 B ὑπερέχουσα τῷ ὑπερκεῖσθαι καὶ ἁπλῶς πᾶσαν τῆς φωτιστικῆς δυνάμεως τὴν κυρείαν ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα καὶ τὰ νοερὰ καὶ λογικὰ πάντα συνάγουσα καὶ ἀολλῆ ποιοῦσα. Καὶ γὰρ ὥσπερ ἡ ἄγνοια διαιρετικὴ τῶν πεπλανημένων ἐστίν, οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἑνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστὶ καὶ τελειωτικὴ καὶ ἔτι ἐπιστρεπτικὴ πρὸς τὸ ὄντως ὂν ἀπὸ τῶν πολλῶν δοξασμάτων ἐπιστρέφουσα καὶ τὰς ποικίλας ὄψεις ἥ, κυριώτερον εἰπεῖν, φαντασίας εἰς μίαν ἀληθῆ καὶ καθαρὰν καὶ μονοειδῆ συνάγουσα γνῶσιν καὶ ἑνὸς καὶ ἑνωτικοῦ φωτὸς ἐμπιπλῶσα.

701 C **7.** Τοῦτο τάγαθὸν ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων καὶ ὡς καλὸν καὶ ὡς κάλλος καὶ ὡς «ἀγάπη» καὶ ὡς ἀγαπητὸν καὶ ὅσαι ἄλλαι εὐπρεπεῖς εἰσι τῆς καλλοποιοῦ καὶ κεχαριτωμένης ὡραιότητος θεωνυμίαι.

Τὸ δὲ καλὸν καὶ κάλλος οὐ διαιρετὸν ἐπὶ τῆς ἐν ἑνὶ τὰ ὅλα συνειληφυίας αἰτίας. Ταῦτα γὰρ ἐπὶ μὲν τῶν ὄντων ἁπάντων εἰς μετοχὰς καὶ μετέχοντα διαιροῦντες καλὸν μὲν εἶναι λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιοῦ τῶν ὅλων καλῶν αἰτίας. Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος

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

6. *[130]* Dunque, il Bene superiore a ogni luce è chiamato Luce intellettuale in quanto raggio sorgivo ed effusione esuberante di luce che illumina con la sua pienezza ogni intelligenza che vive sopra il mondo, attorno al mondo e nel mondo[189] e che rinnova completamente le loro facoltà intellettuali, le comprende tutte stando al di sopra di esse ed è superiore a tutte dominandole e, in una parola, comprendendo in sé e superando e possedendo in antecedenza, in quanto principio di luce e superiore alla luce, 701 B
ogni dominio di virtù illuminativa, *[131]* e riunendo tutti gli esseri intellettuali e razionali e rendendoli uniti. Infatti, come l'ignoranza è pronta a dividere coloro che sono nell'errore, così la presenza della Luce intellettuale è adunatrice e unificatrice degli esseri illuminati e li rende perfetti e li converte verso ciò che esiste in verità, distogliendoli da molte incerte opinioni e riconducendo i vari aspetti, o per dire meglio, le varie immaginazioni verso una sola scienza vera, pura e uniforme e riempiendoli della sua Luce unica e unificatrice.

7. *[132]* Questo Bene è celebrato dai sacri autori come Bello 701 C
e Bellezza[190], come Amore e Amato[191], senza dire tutti gli altri nomi divini che ben si addicono alla Bellezza che rende belli ed è del tutto graziosa.

[133] Il Bello e la Bellezza, del resto, non si possono separare nella causa che comprende in uno tutti gli esseri. *[134]* Infatti, dividendo in tutte le cose che esistono la cosa che si partecipa e le cose che vi partecipino, noi diciamo che è bello ciò che partecipa alla Bellezza, mentre la bellezza è la partecipazione che viene dalla causa che rende belle tutte le cose belle. *[135]*

μὲν λέγεται διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδομένην οἰκείως ἑκάστῳ καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον δίκην φωτὸς ἐναστράπτον ἅπασι τὰς καλλοποιοὺς τῆς πηγαίας ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις καὶ ὡς
701 D πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται, καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον, καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὂν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλὸν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχρὸν οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν οὔτε
704 A ἔνθα μέν, ἔνθα δὲ οὔ ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν, ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον.

Τῇ γὰρ ἁπλῇ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἑνοειδῶς κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν. Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλά, καὶ διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἥνωται, καὶ ἀρχὴ πάντων τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἴτιον καὶ κινοῦν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκείας καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν αἴτιον, τοῦ καλοῦ γὰρ ἕνεκα πάντα γίγνεται, καὶ παραδειγματικόν, ὅτι κατ' αὐτὸ πάντα
704 B ἀφορίζεται. Διὸ καὶ ταὐτόν ἐστι τἀγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται, καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ.

Τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὑμνεῖται. Τοῦτο τὸ ἓν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἑνικῶς ἐστι πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον. Ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων αἱ οὐσιώδεις ὑπάρξεις, αἱ ἑνώσεις, αἱ διακρίσεις, αἱ

Il Bello soprasostanziale è chiamato Bellezza a causa della bellezza che da parte sua viene elargita a tutti gli esseri secondo la misura di ciascuno; essa che, come causa dell'armonia e dello splendore di tutte le cose, getta su tutti, a guisa di luce, le effusioni che rendono belli del suo raggio sorgivo, chiama a sé tutte le cose – donde appunto si dice anche Bellezza[192] – e raccoglie in se stessa tutto in tutto. *[136]* Dio è chiamato Bello perché è completamente bello e al di sopra del bello *[137]* ed 701 D
«è sempre bello alla stessa maniera e allo stesso grado, non nasce e non muore, mai aumenta e mai diminuisce, né è in parte bello e in parte brutto, né talvolta sì e talaltra no; né rispetto a una cosa bello e rispetto a un'altra brutto e nemmeno bello in un luogo e brutto in un altro, come potendo essere bello 704 A
per alcuni e non bello per altri, ma è sempre bello in maniera uniforme in sé di sé e con sé»[193]; *[138]* e contiene in se stesso in maniera sovraeminente la Bellezza fonte di ogni cosa bella; nella natura semplice e mirabile di tutte le cose belle preesistono secondo la causa, in maniera uniforme, ogni bellezza e tutto ciò che è bello.

[139] Da questo Bello tutti gli esseri hanno ottenuto di essere belli, ciascuno a modo proprio, e a causa del Bello esistono gli accordi, le amicizie e le comunicazioni di tutte le cose e nel Bello tutte le cose stanno unite. *[140]* Il Bello è principio di tutte le cose in quanto causa efficiente, che muove tutte le cose e le tiene insieme con l'amore verso la propria bellezza; e il Bello è il fine di tutte le cose ed è degno di essere amato in quanto causa finale (infatti, tutte le cose nascono in vista del Bello) e causa esemplare, perché tutte le cose si definiscono in riferimento a esso. *[141]* Perciò, inoltre, il Bello si identifica con il Buono poiché tutte 704 B
le cose in ogni maniera tendono al Bello e al Buono, né esiste alcun essere che non partecipi del Bello e del Buono.

Oseremo dire anche così: anche il non essere[194] è partecipe del Bello e del Buono; difatti, esso diventa il Bello e il Buono in sé quando viene celebrato soprasostanzialmente in Dio prescindendo da ogni cosa. *[142]* Questo unico Buono e Bello è in maniera unica la causa di tutte le cose belle e buone, che sono molte. *[143]* Da ciò derivano tutte le esistenze sostanziali degli esseri, *[144]* le unioni, le divisioni, le identità, le alterità, le simi-

ταὐτότητες, αἱ ἑτερότητες, αἱ ὁμοιότητες, αἱ ἀνομοιότητες, αἱ κοινωνίαι τῶν ἐναντίων, αἱ ἀσυμμιξίαι τῶν ἡνωμένων, αἱ πρόνοιαι τῶν ὑπερτέρων, αἱ ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοίχων, αἱ ἐπιστροφαὶ τῶν καταδεεστέρων, αἱ πάντων ἑαυτῶν
704 C φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἱδρύσεις, καὶ αὖθις αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἑκάστῳ κοινωνίαι καὶ ἐφαρμογαὶ καὶ ἀσύγχυτοι φιλίαι καὶ ἁρμονίαι τοῦ παντός, αἱ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις, αἱ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων, αἱ ἀνέκλειπτοι διαδοχαὶ τῶν γινομένων, αἱ στάσεις πᾶσαι καὶ αἱ κινήσεις αἱ τῶν νοῶν, αἱ τῶν ψυχῶν, αἱ τῶν σωμάτων. Στάσις γάρ ἐστι πᾶσι καὶ κίνησις τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ πᾶσαν κίνησιν ἐνιδρύον ἕκαστον ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ κινοῦν ἐπὶ τὴν οἰκείαν κίνησιν.

704 D **8.** Καὶ κινεῖσθαι μὲν οἱ θεῖοι λέγονται νόες κυκλικῶς μὲν ἑνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἑλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, κατ' εὐθεῖαν δέ, ὁπόταν προΐασιν εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν εὐθείᾳ τὰ πάντα περαίνοντες, ἑλικοειδῶς δέ, ὅτι καὶ προνοοῦντες τῶν καταδεεστέρων
705 A ἀνεκφοιτήτως μένουσιν ἐν ταὐτότητι περὶ τὸ τῆς ταὐτότητος αἴτιον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἀκαταλήκτως περιχορεύοντες.

9. Ψυχῆς δὲ κίνησίς ἐστι κυκλικὴ μὲν ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἁπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα πρῶτον εἰς ἑαυτήν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι καὶ οὕτως ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον.

705 B Ἑλικοειδῶς δὲ ψυχὴ κινεῖται, καθ' ὅσον οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεται γνώσεις, οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις. Τὴν κατ' εὐθεῖαν δέ, ὅταν οὐκ εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσα καὶ ἑνικῇ νοερότητι κινουμένη, τοῦτο γάρ, ὡς ἔφην, ἐστὶ τὸ κατὰ κύκλον, ἀλλὰ πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προϊοῦσα καὶ

litudini, le dissimilitudini, le associazioni delle cose contrarie, le distinzioni delle cose unite[195], *[145]* le provvidenze degli esseri superiori, i rapporti reciproci degli esseri uguali, le conversioni degli esseri inferiori e le stabilità che conservano in modo immutabile tutti gli esseri sempre uguali a se stessi; e, nuovamente, 704 C
tutte le associazioni di tutte le cose in tutte secondo la proprietà di ciascuna e gli accordi e le amicizie senza disordini e le armonie dell'universo, l'equilibrio dell'insieme, le connessioni indissolubili degli esseri, le successioni inestinguibili dei nuovi venuti, *[146]* tutti gli stati e i movimenti delle intelligenze, delle anime e dei corpi, poiché per tutti lo stato e il moto dipendono da ciò che si trova al di sopra di ogni stato e ogni moto, che fonda ciascuna cosa nella propria ragione e che mette in movimento secondo il proprio movimento[196].

8. *[147]* Le intelligenze divine si dice che si muovono in ma- 704 D
niera circolare, essendo unite alle illuminazioni, che non hanno principio e non hanno fine, del Bello e del Buono; per via diritta, quando procedono verso la provvidenza dei loro inferiori e regolano ogni cosa in maniera diritta; e con un movimento elicoidale[197], in quanto si occupano degli esseri inferiori rimanendo 705 A
nel loro stato identico senza muoversi, girando incessantemente attorno al Bello e al Buono, che è causa della loro fissità.

9. *[148]* Il moto dell'anima è circolare quando essa dall'esterno rientra in sé, ed è il raccoglimento uniforme delle sue facoltà intellettuali, che dona a lei l'impossibilità di errare come entro un cerchio e la converte dalla moltitudine degli oggetti esteriori e in un primo momento la raccoglie in sé, poi unisce lei già uniforme alle potenze unite singolarmente[198], e in tal modo la guida verso il Bello e il Buono che è situato oltre tutti gli esseri e rimane uno e medesimo senza principio e senza fine.

[149] L'anima, poi, si muove in movimento elicoidale in quan- 705 B
to è illuminata riguardo alle divine conoscenze in modo conforme a lei, non intellettualmente e immediatamente, ma razionalmente e discorsivamente e come in seguito ad attività successive e mescolate[199]. *[150]* Ed è mossa secondo una via diritta quando, non entrando in se stessa e muovendosi per un semplice atto intellettuale (questo, infatti, come io ho detto, è il movimento circolare), ma, procedendo verso le cose che le stanno intorno e

ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἀνάγεται θεωρίας.

10. Τούτων οὖν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἐν τῷδε τῷ παντὶ τριῶν κινήσεων καὶ πολλῷ πρότερον τῶν ἑκάστου μονῶν καὶ στάσεων
705 C καὶ ἱδρύσεων αἴτιόν ἐστι καὶ συνοχικὸν καὶ πέρας τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ κίνησιν. Διὸ πᾶσα στάσις καὶ κίνησις καὶ ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃ καὶ οὗ ἕνεκα. Καὶ γὰρ «ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ» καὶ οὐσία καὶ ζωὴ πᾶσα καὶ νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ πάσης φύσεως αἱ σμικρότητες, αἱ ἰσότητες, αἱ μεγαλειότητες, τὰ μέτρα πάντα καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀναλογίαι καὶ ἁρμονίαι καὶ κράσεις, αἱ ὁλότητες, τὰ μέρη, πᾶν ἓν καὶ πλῆθος, αἱ συνδέσεις τῶν μερῶν, αἱ παντὸς πλήθους ἑνώσεις, αἱ τελειότητες τῶν ὁλοτήτων, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν, τὸ πηλίκον, τὸ ἄπειρον, αἱ συγκρίσεις, αἱ διακρίσεις, πᾶσα ἀπειρία, πᾶν πέρας, οἱ ὅροι πάντες, αἱ τάξεις, αἱ ὑπεροχαί, τὰ στοιχεῖα, τὰ
705 D εἴδη, πᾶσα οὐσία, πᾶσα δύναμις, πᾶσα ἐνέργεια, πᾶσα ἕξις, πᾶσα αἴσθησις, πᾶς λόγος, πᾶσα νόησις, πᾶσα ἁφή, πᾶσα ἐπιστήμη, πᾶσα ἕνωσις. Καὶ ἁπλῶς πᾶν ὂν ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ ἔστι καὶ εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐπιστρέφεται.

Καὶ πάντα, ὅσα ἔστι καὶ γίνεται, διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἔστι καὶ γίνεται. Καὶ πρὸς αὐτὸ πάντα ὁρᾷ καὶ ὑπ' αὐτοῦ κινεῖται καὶ συνέχεται. Καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ δι' αὐτὸ καὶ ἐν αὐτῷ πᾶσα ἀρχὴ παραδειγματική, τελική, ποιητική, εἰδική, στοιχειώδης καὶ ἁπλῶς πᾶσα ἀρχή, πᾶσα συνοχή, πᾶν
708 A πέρας. Ἢ ἵνα συλλαβὼν εἴπω· Πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καὶ πάντα τὰ οὐκ ὄντα ὑπερουσίως ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ, καὶ ἔστι πάντων ἀρχὴ καὶ πέρας ὑπεράρχιον καὶ ὑπερτελές, ὅτι «Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ» καὶ ἐν αὐτῷ «καὶ εἰς αὐτὸ τὰ πάντα», ὡς φησιν ὁ ἱερὸς λόγος.

> Πᾶσιν οὖν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν, καὶ δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ τὰ ἧττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς, καὶ πάντα τοῦ καλοῦ καὶ

partendo da quelle esterne come da simboli svariati e innumerevoli, si eleva verso contemplazioni semplici e unite[200].

10. *[151]* Di questi tre movimenti e di quelli sensibili che avvengono in questo universo, e più ancora delle dimore degli stati e dei riposi di ciascuno, è causa, conservatore e termine l'Essere bello e buono che sorpassa ogni stato e moto: per questo 705 C
sebbene ogni stato e moto viene da lui, e si compie in lui, e per lui, e a causa di lui. *[152]* Infatti, da lui e grazie a lui procedono la sostanza, la vita tutta dell'intelligenza, dell'anima e di ogni natura, le piccolezze, le uguaglianze, le grandezze, le misure tutte, i rapporti, le armonie, le composizioni degli esseri, le totalità, le parti, ogni unità e molteplicità[201], i legamenti delle parti, le unioni di ogni molteplicità, le perfezioni delle totalità, la qualità, la quantità, la grandezza, l'assenza di limite, le congiunzioni, le differenze, ogni immensità, ogni termine, tutte le definizioni[202], gli ordini, le eccellenze, gli elementi, le forme, ogni sostanza, ogni potenza, ogni vigore, ogni disposizione, ogni sensazione, 705 D
ogni ragionamento, ogni pensiero, ogni contatto, ogni scienza, ogni unione, *[153]* e, per dirla in breve, tutto ciò che è viene da ciò che è Bello e Buono e dimora in ciò che è Bello e Buono e si converte a ciò che è Bello e Buono.

E tutte le cose che sono e diventano, sono e diventano a causa di ciò che è Bello e Buono e tutte guardano verso di lui e da lui sono mosse e contenute. E a causa di lui e per lui *[154]* e in lui è ogni principio esemplare, finale, efficiente, formale, elementare[203], *[155]* e semplicemente ogni principio, ogni coerenza, ogni fine. Per dirla in breve, tutto ciò che è, deriva da 708 A
ciò che è Bello e Buono, e tutte le cose che non sono, sono soprasostanzialmente[204] in ciò che è Bello e Buono, principio e fine di tutto, situato oltre il principio e la fine; difatti da lui, per lui, in lui e verso di lui sono tutte le cose, come dice la Sacra Scrittura[205].

[156] Per tutti, ciò che è Bello e Buono è desiderabile, amabile e appetibile[206], *[157]* e per lui e in vista di lui le cose inferiori amano le cose superiori a queste convertendosi, e le cose uguali in perfetta comunione amano le cose uguali, e quelle superiori le inferiori provvedendo loro, e ciascuna ama se stessa in quanto contenuta in sé[207]. *[158]* E tutte le cose, in quan-

ἀγαθοῦ ἐφιέμενα ποιεῖ καὶ βούλεται πάντα, ὅσα ποιεῖ καὶ βούλεται.

Παῤῥησιάσεται δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἐρᾷ,
708 B πάντα ποιεῖ, πάντα τελειοῖ, πάντα συνέχει, πάντα ἐπιστρέφει, καὶ ἔστι καὶ ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν. Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἁπάντων γενητικὴν ὑπερβολήν.

708 C **11.** Καὶ μή τις ἡμᾶς οἰέσθω παρὰ τὰ λόγια τὴν τοῦ ἔρωτος ἐπωνυμίαν πρεσβεύειν. Ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον, ὡς οἶμαι, καὶ σκαιὸν τὸ μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσιν. Καὶ τοῦτο οὐκ ἔστι τῶν τὰ θεῖα νοεῖν ἐθελόντων ἴδιον, ἀλλὰ τῶν ἤχους ψιλοὺς εἰσδεχομένων καὶ τούτους ἄχρι τῶν ὤτων ἀδιαβάτους ἔξωθεν συνεχόντων καὶ οὐκ ἐθελόντων εἰδέναι, τί μὲν ἡ τοιάδε λέξις σημαίνει, πῶς δὲ αὐτὴν χρὴ καὶ δι' ἑτέρων ὁμοδυνάμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι, προσπασχόντων δὲ στοιχείοις καὶ γραμμαῖς ἀνοήτοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσιν ἀγνώστοις μὴ διαβαινούσαις εἰς τὸ τῆς ψυχῆς αὐτῶν νοερόν, ἀλλ' ἔξω περὶ τὰ χείλη καὶ τὰς ἀκοὰς αὐτῶν διαβομβουμέναις. Ὥσπερ οὐκ ἔξον τὸν τέσσαρα ἀριθμὸν διὰ τοῦ δὶς δύο σημαίνειν ἢ τὰ εὐθύγραμμα διὰ τῶν ὀρθογράμμων ἢ τὴν μητρίδα διὰ τῆς πατρίδος ἢ ἕτερόν τι τῶν
708 D πολλοῖς τοῦ λόγου μέρεσι ταὐτὸ σημαινόντων. Δέον εἰδέναι κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὅτι στοιχείοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσι καὶ γραφαῖς καὶ λόγοις χρώμεθα διὰ τὰς αἰσθήσεις. Ὡς ὅταν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ νοητὰ κινεῖται, περιτταὶ μετὰ τῶν αἰσθητῶν αἱ αἰσθήσεις ὥσπερ καὶ αἱ νοεραὶ δυνάμεις, ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γενομένη δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλει ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς. Ὅταν δὲ ὁ νοῦς διὰ τῶν αἰσθητῶν
709 A ἀνακινεῖσθαι σπεύδει πρὸς θεωρητικὰς νοήσεις, τιμιώτεραι πάντως εἰσὶν αἱ ἐπιδηλότεραι τῶν αἰσθήσεων διαπορθμεύσεις, οἱ σαφέστεροι λόγοι, τὰ τρανέστερα τῶν ὁρατῶν. Ὡς ὅταν

to tendono a ciò che è Bello e Buono, vogliono e fanno tutto quanto fanno e vogliono.

[159] L'insegnamento vero oserà dire anche che la stessa causa di tutte le cose per la sovrabbondanza della bontà ama tutte le cose, le crea tutte, tutte le perfeziona, le contiene tutte, le converte a sé tutte, e anche l'Amore divino è buono a causa del bene verso il Buono[208]. Infatti, questo Amore che fa il bene di tutte le cose che sono, preesistendo nel Bene in maniera eccellente, non ha permesso che Dio rimanesse sterile in se stesso; e lo ha spinto a operare secondo una sovrabbondanza generatrice di tutte le cose[209]. 708 B

11. *[160]* E nessuno creda che noi celebriamo il nome dell'Amore contro le Scritture. Infatti, io credo, è cosa irrazionale e stolta il non guardare al valore dell'intenzione, ma solo alle parole. Non fanno così coloro che vogliono capire le cose divine, ma coloro che accolgono soltanto nudi suoni e li mantengono all'esterno senza lasciarli passare al di là dell'orecchio e non vogliono conoscere che cosa significhi una parola siffatta e come bisogna spiegarla mediante altre espressioni dello stesso significato, ma più chiare, coloro che si lasciano impressionare dalle lettere, da segni non compresi, da sillabe e da parole sconosciute che non passano attraverso l'intelligenza della loro anima, ma risuonano all'esterno intorno alle loro labbra e alle loro orecchie, come se non fosse lecito indicare il numero 4 mediante 2 × 2 o la linea retta mediante linee diritte, o se non fosse lecito indicare la terra natale chiamandola patria, o qualche altra cosa di quelle che hanno significato uguale con parole diverse. *[161]* Bisogna poi sapere, secondo la retta ragione, che noi usiamo le lettere, le sillabe, i vocaboli, gli scritti, i discorsi per mezzo dei sensi, ma quando l'anima nostra si muove mediante le sue energie intellettuali alle cose intelligibili, i sensi diventano superflui insieme con le cose sensibili; così pure le facoltà intellettuali, quando l'anima, divenuta simile a Dio mediante un'unione sconosciuta, s'introduce nei raggi dell'inaccessibile lume con sguardi privi di vista[210]. *[162]* Quando invece l'intelligenza, con l'aiuto delle cose sensibili, cerca di elevarsi verso la vista delle cose spirituali, sono certamente più preziosi i trasporti più manifesti dei sensi, i discorsi più piani e le visioni più chiare. Infatti, se vengono sottoposti 708 C 708 D 709 A

ἀτράνωτα ἢ τὰ παρακείμενα ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐδὲ αὐταὶ τῷ νῷ παραστῆσαι τὰ αἰσθητὰ καλῶς δυνήσονται.

Πλὴν ἵνα μὴ ταῦτα εἰπεῖν δοκῶμεν ὡς τὰ θεῖα λόγια παρακινοῦντες, ἀκουέτωσαν αὐτῶν οἱ τὴν ἔρωτος ἐπωνυμίαν διαβάλλοντες· «Ἐράσθητι αὐτῆς», φησί, «καὶ τηρήσει σε»· «περιχαράκωσον αὐτήν, καὶ ὑψώσει σε· τίμησον αὐτήν, ἵνα σε περιλάβῃ», καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὰς ἐρωτικὰς θεολογίας ὑμνεῖται.

709 B **12.** Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος· «Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται». Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὑρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας σοφίας· «Ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς». Ὥστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν μηδέ τις ἡμᾶς θορυβείτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος. Ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν οἱ θεολόγοι κοινὸν μὲν ἡγεῖσθαι τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, διὰ τοῦτο δὲ τοῖς θείοις μᾶλλον ἀναθεῖναι τὸν ὄντως ἔρωτα διὰ τὴν ἄτοπον τῶν τοιούτων ἀνδρῶν πρόληψιν.

Θεοπρεπῶς γὰρ τοῦ ὄντως ἔρωτος οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὑμνουμένου τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἑνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας οἰκείως ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸν
709 C μεριστὸν καὶ σωματοπρεπῆ καὶ διηρημένον ἐξωλίσθησαν, ὃς οὐκ ἔστιν ἀληθὴς ἔρως, ἀλλ' εἴδωλον ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος. Ἀχώρητον γάρ ἐστι τῷ πλήθει τὸ ἑνιαῖον τοῦ θείου καὶ ἑνὸς ἔρωτος. Διὸ καὶ ὡς δυσχερέστερον ὄνομα τοῖς πολλοῖς δοκοῦν ἐπὶ τῆς θείας σοφίας τάττεται πρὸς ἀναγωγὴν αὐτῶν καὶ ἀνάτασιν εἰς τὴν τοῦ ὄντως ἔρωτος γνῶσιν καὶ ὥστε ἀπολυθῆναι τῆς ἐπ' αὐτῷ δυσχερείας.

Ἐφ' ἡμῶν δὲ αὖθις, ἔνθα καὶ ἄτοπόν τι πολλάκις ἦν οἰηθῆναι τοὺς χαμαιζήλους, κατὰ τὸ δοκοῦν εὐφημότερον· Ἐπέπεσε, τίς φησιν, ἡ ἀγάπησίς σου ἐπ' ἐμὲ ὡς ἡ ἀγάπησις τῶν γυναικῶν. Ἐπὶ τοῖς ὀρθῶς τῶν θείων ἀκροωμένοις ἐπὶ τῆς αὐτῆς δυνάμεως τάττεται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων τὸ τῆς
709 D ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα κατὰ τὰς θείας ἐκφαντορίας.

Καὶ ἔστι τοῦτο δυνάμεως ἑνοποιοῦ καὶ συνδετικῆς καὶ διαφερόντως συγκρατικῆς ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ διὰ τὸ καλὸν

ai sensi gli oggetti non chiari, i sensi non potranno presentare all'intelligenza le cose sensibili in maniera conveniente.

[163] Ma perché non sembri che io dica queste cose nell'intento di sovvertire la Sacra Scrittura, le ascoltino coloro che accusano il nome dell'Amore: *Amala*, dice, *e ti salverà, abbracciala e ti esalterà, onorala affinché ti afferri tutto*[211], e qualsiasi altro passo in cui venga celebrato l'amore di Dio[212].

12. *[164]* Inoltre, alcuni autori sacri[213] nostri hanno creduto 709 B
che il nome dell'Amore sia più vicino di quello della Predilezione[214]. Scrive appunto il divino Ignazio: «Il mio amore è stato crocifisso»[215], e nei libri sacri che introducono ai misteri[216] potrai trovare un uomo che dice della divina sapienza: *Io mi sono innamorato della sua bellezza*[217]. Perciò non temiamo il nome dell'Amore e non ci turbi alcun discorso che crei dubbi intorno a ciò. *[165]* A me infatti sembra che i sacri autori diano lo stesso senso ai nomi «amore» e «predilezione»[218]; *[166]* e se più volentieri attribuiscono il vero amore alle cose divine, ciò è dovuto al pregiudizio strano di siffatti individui.

Infatti, pur essendo il vero amore celebrato in maniera degna di Dio, non solo da noi, ma anche dalle stesse Scritture, il volgo non comprende il senso unico del nome dell'Amore dato a Dio, 709 C
e, in maniera conforme alla sua ignoranza, si lascia andare verso l'amore parziale, corporale, diviso; il quale non è il vero amore, ma un'immagine o piuttosto la perdita del vero amore. Infatti, al volgo rimane incomprensibile il senso dell'unità dell'Amore divino e uno. Perciò, dal momento che questo nome appare piuttosto molesto ai più, viene posto nella divina sapienza per sollevare e ricondurre il volgo alla cognizione del vero amore e affinché venga liberato dalla difficoltà insita nel nome.

Viceversa, in riferimento a noi, quando sarebbe possibile che spesso la gente volgare pensasse qualche cosa di sconveniente, usando un nome più onesto, dice: *Cadde la sua predilezione sopra di me come fa la predilezione delle donne*[219]. *[167]* Per coloro che intendono con animo retto le cose divine, i sacri autori usano con lo stesso significato il nome di predilezione e di amore secondo le interpretazioni divine. 709 D

Ciò è proprio di una potenza unitiva congiungitrice e comprensiva in modo eccellente, che preesiste nel bello e nel buono

καὶ ἀγαθὸν προϋφεστώσης καὶ ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐκδιδομένης καὶ συνεχούσης μὲν τὰ ὁμοταγῆ κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, κινούσης δὲ τὰ πρῶτα πρὸς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν καὶ ἐνιδρυούσης τὰ καταδεέστερα τῇ ἐπιστροφῇ τοῖς ὑπερτέροις.

712 A **13.** Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Καὶ δηλοῦσι τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γιγνόμενα τῶν καταδεεστέρων καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς καὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς. Διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς ἐνθέῳ στόματι· «Ζῶ ἐγώ», φησίν, «οὐκ ἔτι, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός». Ὡς ἀληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκώς, ὡς αὐτός φησι, τῷ θεῷ καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν ὡς σφόδρα ἀγαπητήν.

Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι
712 B δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξῃρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Διὸ καὶ ζηλωτὴν αὐτὸν οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ προσαγορεύουσιν ὡς πολὺν τὸν εἰς τὰ ὄντα ἀγαθὸν ἔρωτα καὶ ὡς πρὸς ζῆλον ἐγερτικὸν τῆς ἐφέσεως αὐτοῦ τῆς ἐρωτικῆς καὶ ὡς ζηλωτὴν αὐτὸν ἀποδεικνύντα, ᾧ καὶ τὰ ἐφιέμενα ζηλωτὰ καὶ ὡς τῶν προνοουμένων ὄντων αὐτῷ ζηλωτῶν. Καὶ ὅλως τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐστι τὸ ἐραστὸν καὶ ὁ ἔρως καὶ ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ προΐδρυται καὶ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἔστι καὶ γίνεται.

712 C **14.** Τί δὲ ὅλως οἱ θεολόγοι βουλόμενοι ποτὲ μὲν ἔρωτα καὶ «ἀγάπην» αὐτόν φασι, ποτὲ δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν; Τοῦ μὲν γὰρ αἴτιος καὶ ὥσπερ προβολεὺς καὶ ἀπογεννήτωρ, τὸ δὲ αὐτός ἐστι. Καὶ τῷ μὲν κινεῖται, τῷ δὲ κινεῖ, ἢ ὅτι αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῷ ἐστι προαγωγικὸς καὶ κινητικός. Ταύτῃ δὲ ἀγαπητὸν μὲν καὶ ἐραστὸν αὐτὸν καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ

per il fatto che è bello e buono, e che dona il bello e il buono perché è bello e buono, e contiene gli esseri coordinati per una comune e reciproca connessione che muove gli esseri superiori a prendersi cura di quelli inferiori, e che lega le cose inferiori a quelle superiori, mediante una conversione[220].

13. *[168]* L'Amore divino è anche estatico[221], in quanto non 712 A
permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano. *[169]* E dimostrano che le cose superiori sono fatte per provvedere a quelle inferiori e le uguali per contenersi a vicenda e quelle inferiori per una conversione più divina verso le superiori. *[170]* Perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall'Amore divino e sotto la partecipazione della sua forza estatica, dice con parola ispirata: *Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me*[222], come un vero amante che, come lui stesso dice, è passato in Dio e non vive più la sua vita, ma quella dell'amato perché infinitamente amabile.

[171] Io oso dire, per la verità, anche che l'autore di tutte le cose, per l'amore buono e bello di tutte le sue opere, nell'eccesso della sua Bontà amorosa va fuori di sé, per provvedere a tutti gli 712 B
esseri ed è per così dire allettato dalla Bontà, dalla Predilezione e dall'Amore, e da un luogo appartato che sta sopra tutto ed è staccato da tutto si lascia condurre verso ciò che è in tutti, per questa potenza estatica soprasostanziale che non può scindersi da lui. *[172]* Perciò quelli che sono esperti nelle cose divine lo chiamano geloso[223], in quanto è ricco di buon amore verso gli esseri ed eccita alla gelosia di un desiderio di amore verso di lui, e si mostra egli stesso geloso e anche le cose desiderate sono per lui oggetto di gelosia, dal momento che anche le cose a cui egli provvede sono per lui oggetto di gelosia, e infine egli è l'Amabilità e l'Amore di ciò che è bello e buono ed è posto in antecedenza nel bello e nel buono e per il bello e il buono è e diviene.

14. *[173]* Ma che cosa intendono dire i sacri autori quando 712 C
lo chiamano talvolta Amore e Predilezione, talvolta Amabile e Diletto?[224] *[174]* Infatti, di una cosa (cioè dell'amore e della predilezione), egli è la causa, l'autore e il produttore, l'altra cosa (cioè l'Amabile e il Diletto) è egli stesso. Nell'una si muove, nelle altre muove; oppure dicono che egli spinge e muove se stesso da se stesso. *[175]* Dunque, lo chiamano Amabile e Diletto in

ἀγαθόν, ἔρωτα δὲ αὖθις καὶ ἀγάπην ὡς κινητικὴν ἅμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὄντα ἐφ' ἑαυτόν, τὸ μόνον αὐτὸ δι' ἑαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ὥσπερ ἔκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι' ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἐξῃρημένης ἑνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν ἁπλῆν, αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον, προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὖθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην. Ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ
712 D καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος διὰ τἀγαθόν, ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἁπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ
713 A ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος. Ταῦτα καὶ ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἱεροτελεστὴς ἐνθέως ὑφηγήσατο κατὰ τοὺς ἐρωτικοὺς ὕμνους, ὧν οὐκ ἄτοπον ἐπιμνησθῆναι καὶ οἷον ἱεράν τινα κεφαλὴν ἐπιθεῖναι τῷ περὶ ἔρωτος ἡμῶν λόγῳ·

15. Τὸν ἔρωτα, εἴτε θεῖον εἴτε ἀγγελικὸν εἴτε νοερὸν εἴτε ψυχικὸν εἴτε φυσικὸν εἴποιμεν, ἑνωτικήν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν τὰ μὲν ὑπέρτερα κινοῦσαν
713 B ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων, τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφήν.

16. Ἐπειδὴ τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς πολλοὺς ἔρωτας διετάξαμεν ἐξῆς εἰρηκότες, οἷαι μὲν αἱ τῶν ἐγκοσμίων τε καὶ ὑπερκοσμίων ἐρώτων γνώσεις τε καὶ δυνάμεις, ὧν ὑπερέχουσι κατὰ τὸν
713 C ἀποδοθέντα τοῦ λόγου σκοπὸν αἱ τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων τάξεις τε καὶ διακοσμήσεις, μεθ' οὓς οἱ αὐτονόητοι καὶ θεῖοι τῶν ὄντως ἐκεῖ καλῶν ἐρώτων ὑπερεστᾶσι, καὶ ἡμῖν οἰκείως ὕμνηνται. Νῦν αὖθις ἀναλαβόντες ἅπαντας εἰς τὸν ἕνα καὶ συνεπτυγμένον ἔρωτα καὶ πάντων αὐτῶν πατέρα συνελίξωμεν ἅμα καὶ συναγάγωμεν ἀπὸ τῶν πολλῶν πρῶτον εἰς δύο συναιροῦντες αὐτὸν ἐρωτικὰς καθόλου δυνάμεις, ὧν ἐπικρατεῖ καὶ προκατάρχει πάντως ἡ ἐκ τοῦ πάντων ἐπέκεινα παντὸς ἔρωτος ἄσχετος αἰτία, καὶ πρὸς ἣν ἀνατείνεται συμφυῶς ἑκάστῳ τῶν ὄντων ὁ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ὁλικὸς ἔρως.

713 D **17.** Ἄγε δὴ καὶ ταύτας πάλιν εἰς ἓν συναγαγόντες εἴπωμεν, ὅτι μία τις ἔστιν ἁπλῆ δύναμις ἡ αὐτοκινητικὴ πρὸς ἑνωτικήν

quanto è Bello e Buono *[176]* e, viceversa, Amore e Dilezione in quanto è forza che muove e attrae insieme verso di sé, egli che solo è di sé e per sé Bello e Buono e come una manifestazione di se stesso a opera di se stesso, *[177]* e il buon processo della unione trascendente[225] e il semplice amoroso movimento che si muove e lavora da sé, *[178]* è preesistente nel Bene ed emana dal Bene verso gli esseri e di nuovo ritorna al Bene[226]. In lui l'Amore divino dimostra eccellentemente di non avere né fine né prin- 712 D
cipio, come un circolo perpetuo che gira attorno, a causa del Bene dal Bene e nel Bene e verso il Bene, con un'orbita impeccabile, rimanendo nello stesso stato e seguendo lo stesso modo 713 A
e sempre procede, rimane e ritorna. *[179]* Questi tratti anche il nostro illustre iniziatore alle cose sacre li ha esposti in maniera ispirata da Dio secondo gli inni d'amore[227]. Non è cosa inutile ricordarsene e aggiungerli al nostro discorso sull'Amore come una conclusione sacra.

15. *[180]* Quando parliamo dell'amore, sia esso divino o angelico o intellettuale[228] o animale o naturale, pensiamo a una forza 713 B
unitiva e connettiva, che muove le cose superiori a prendersi cura di quelle inferiori, quelle uguali a un comune rapporto reciproco e quelle inferiori, situate all'ultimo posto a rivolgersi verso quelle migliori e poste in alto.

16. *[181]* Da un solo amore ne abbiamo dedotti molti, avendo detto per ordine quali sono le cognizioni e le virtù degli amori che stanno nel mondo e sopra il mondo[229], tra i quali spiccano, secondo il senso del ragionamento esposto, gli ordini e le dispo- 713 C
sizioni degli amori intelligenti e intelligibili. Infine, sugli amori che là sono veramente belli dominano quelli che sono per sé intelligibili e divini e sono celebrati da noi in maniera adeguata[230]. *[182]* Ora, riconducendoli tutti verso un amore solo e congiunto, accogliamo il padre di tutti questi e prendiamolo prima di tutto riducendo da molti a due tutti i generi delle forze amorose dominate e precedute assolutamente dalla causa incomprensibile[231] che procede da ogni amore che è al di là di tutti e verso la quale si estende, nella misura propria a ciascun essere, il totale amore di tutti gli esseri[232].

17. *[183]* Orsù dunque, riducendo queste forze a una, diciamo 713 D
che c'è una sola forza semplice, che si muove da sé verso una

τινα κρᾶσιν ἐκ τἀγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου καὶ ἀπ' ἐκείνου πάλιν ἐξῆς διὰ πάντων εἰς τἀγαθὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ δι' ἑαυτῆς καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταὐτῶς ἀνελιττομένη.

18. Καίτοι φαίη τις· Εἰ πᾶσίν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν
716 A ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν καὶ ἀγαπητόν, ἐφίεται γὰρ αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ ὄν, ὡς εἴρηται, καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν αὐτῷ εἶναι, καὶ αὐτό ἐστι τὸ εἰδοποιὸν καὶ τῶν ἀνειδέων, καὶ ἐπ' αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ ὂν ὑπερουσίως λέγεται καὶ ἔστι, πῶς ἡ δαιμονία πληθὺς οὐκ ἐφίεται τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, πρόσυλος δὲ οὖσα καὶ τῆς ἀγγελικῆς περὶ τὴν ἔφεσιν τἀγαθοῦ ταὐτότητος ἀποπεπτωκυῖα κακῶν ἁπάντων αἰτία καὶ ἑαυτῇ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσα κακύνεσθαι λέγεται; Πῶς δὲ ὅλως ἐκ τἀγαθοῦ παραχθὲν τὸ δαιμόνιον φῦλον οὐκ ἔστιν ἀγαθοειδὲς ἢ πῶς ἀγαθὸν ἐκ τἀγαθοῦ γεγονὸς ἠλλοιώθη; Καὶ τί τὸ κακῦναν αὐτὸ καὶ ὅλως τί τὸ κακόν ἐστι, καὶ ἐκ τίνος ἀρχῆς ὑπέστη, καὶ ἐν τίνι τῶν ὄντων ἔστιν; Καὶ πῶς ὁ ἀγαθὸς αὐτὸ παραγαγεῖν ἠβουλήθη, πῶς δὲ βουληθεὶς ἠδυνήθη; Καὶ εἰ ἐξ ἄλλης αἰτίας τὸ κακόν,
716 B τίς ἑτέρα τοῖς οὖσι παρὰ τἀγαθὸν αἰτία; Πῶς δὲ καὶ προνοίας οὔσης ἔστι τὸ κακὸν ἢ γινόμενον ὅλως ἢ μὴ ἀναιρούμενον, καὶ πῶς ἐφίεταί τι τῶν ὄντων αὐτοῦ παρὰ τἀγαθόν;

19. Ταῦτα μὲν οὖν ἴσως ἐρεῖ τοιόσδε ἀπορῶν λόγος, ἡμεῖς δὲ ἀξιώσομεν αὐτὸν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν ἀποβλέπειν καὶ πρῶτόν γε τοῦτο εἰπεῖν παῤῥησιασόμεθα· Τὸ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ εἰ ἐκ τἀγαθοῦ ἐστιν, οὐ κακόν, οὐδὲ
716 C γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν οὔτε ἀγαθοῦ τὸ μὴ ἀγαθὰ παράγειν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ, φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ τὸ παράγειν καὶ σώζειν, τῷ δὲ κακῷ τὸ φθείρειν καὶ ἀπολλύειν, οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ κακοῦ. Καὶ οὐδὲ αὐτὸ ἔσται τὸ κακόν, εἴπερ καὶ ἑαυτῷ κακὸν εἴη. Καὶ εἰ μὴ τοῦτο, οὐ πάντη κακὸν τὸ κακόν, ἀλλ' ἔχει τινὰ τἀγαθοῦ, καθ' ἣν ὅλως ἔστι, μοῖραν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίεται καὶ πάντα, ὅσα

fusione unitiva dal sommo Bene fino all'ultimo degli esseri e da questo di nuovo ordinatamente verso il sommo Bene; questa forza da se stessa attraverso se stessa gira circolarmente su se stessa e sempre verso se stessa in modo uguale si rivolge.

18. *[184]* Eppure, si potrebbe obiettare: «Se il Bello e il Buono è per tutti amabile, desiderabile e diletto (infatti, come si è detto, anche il non essere tende verso di lui e cerca in certo qual 716 A
modo di essere in lui[233], ed è lui che dà forma alle cose senza forma e a opera sua anche ciò che non è, in maniera soprasostanziale, riceve un nome e l'esistenza), *[185]* perché la moltitudine dei demoni non si muove verso il Bello e Buono, ma, essendo attaccata alla materia e essendo decaduta dalla fissità propria degli angeli circa il desiderio del Bene, è la causa di tutti i mali sia per se stessa sia per gli altri esseri, i quali si dice che si pervertono? Come mai, poi, la razza dei demoni, derivata senz'altro dal Bene, è priva della forma del Bene? Essendo stata creata buona dal Bene, come ha potuto mutarsi? E che cosa l'ha resa malvagia? *[186]* E insomma, che cosa è il male? Da quale principio deriva e in quale degli esseri risiede? E perché il Buono ha voluto produrlo? E in che modo, se lo ha voluto, lo ha potuto produrre? E se il male deriva da un'altra causa, qual è quest'altra causa, per le cose che esistono, oltre al Bene? E se esiste 716 B
la provvidenza, come può esserci il male oppure manifestarsi totalmente o non essere distrutto? E come uno degli esseri può tendere a lui, escludendo il bene?»[234]

19. *[187]* Dunque, queste potrebbero essere le obiezioni che mettono in difficoltà, ma noi riterremo giusto che si guardi in faccia alla verità delle cose. *[188]* E in primo luogo diremo schiettamente: «Il male non deriva dal bene: infatti, se derivasse dal bene, non potrebbe essere male; come invero non è proprietà del fuoco produrre il gelo, così non è proprietà del bene produrre le cose non buone, e se tutte le cose che sono derivano dal bene (la natura del bene, infatti, è di produrre e di 716 C
salvare, quella del male è di distruggere e di rovinare), nessuna delle cose che sono deriva dal male. Né poi il male in se stesso esisterebbe, se fosse un male per se stesso. E se non è così, il male non è completamente male, ma conserva una particella di bene secondo la quale, senz'altro, esiste[235]. *[189]* E se le cose esi-

ποιεῖ, διὰ τὸ δοκοῦν ἀγαθὸν ποιεῖ καὶ πᾶς ὁ τῶν ὄντων σκοπὸς ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος τἀγαθόν, οὐδὲν γὰρ εἰς τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἀποβλέπον ποιεῖ, ἃ ποιεῖ, πῶς ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ ὅλως ὂν τῆς τοιαύτης ἀγαθῆς ὁρέξεως παρῃρημένον;

Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ καὶ τἀγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἔστι μὲν ἐν τἀγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὂν ὄν, τὸ δὲ κακὸν
716 D οὔτε ὄν ἐστιν, εἰ δὲ μὴ οὐ πάντη κακόν, οὔτε μὴ ὄν, οὐδὲν γὰρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν τἀγαθῷ κατὰ τὸ ὑπερούσιον λέγοιτο. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔσται καὶ τοῦ ἁπλῶς ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος πολλῷ πρότερον ὑπεριδρυμένον. Τὸ δὲ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀλλότριον ἀπέχον τἀγαθοῦ καὶ ἀνουσιώτερον.

Πόθεν οὖν ἐστι τὸ κακόν; Εἴποι τις. Εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὸ κακόν,
717 A ἀρετὴ καὶ κακία ταὐτὸν καὶ ἡ πᾶσα τῇ ὅλῃ καὶ ἡ ἐν μέρει τῇ ἀνὰ λόγον ἢ οὐδὲ τὸ τῇ ἀρετῇ μαχόμενον ἔσται κακόν.

Καίτοι ἐναντία σωφροσύνη καὶ ἀκολασία καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀδικία. Καὶ οὐ δήπου κατὰ τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἄδικόν φημι καὶ τὸν σώφρονα καὶ τὸν ἀκόλαστον, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ἔξω φαινομένης τοῦ ἐναρέτου πρὸς τὸν ἀντικείμενον διαστάσεως ἐν αὐτῇ πολλῷ πρότερον τῇ ψυχῇ καθόλου διεστήκασι τῶν ἀρετῶν αἱ κακίαι καὶ πρὸς τὸν λόγον τὰ πάθη στασιάζει καὶ ἐκ τούτων ἀνάγκη δοῦναί τι τῷ ἀγαθῷ κακὸν ἐναντίον. Οὐ γὰρ ἑαυτῷ τἀγαθὸν ἐναντίον, ἀλλ' ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ ἑνὸς ἔκγονον αἰτίου κοινωνίᾳ καὶ ἑνότητι καὶ φιλίᾳ χαίρει.

Καὶ οὐδὲ τὸ ἔλαττον ἀγαθὸν τῷ μείζονι ἐναντίον, οὔτε γὰρ τὸ ἧττον θερμὸν ἢ ψυχρὸν τῷ πλείονι ἐναντίον. Ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσι καὶ ὂν ἐστι καὶ ἀντιτέθειται καὶ ἠναντίωται τἀγαθῷ τὸ κακόν. Καὶ εἰ φθορὰ ἔστι τῶν ὄντων, οὐκ ἐκβάλλει τοῦτο τοῦ
717 B εἶναι τὸ κακόν, ἀλλ' ἔσται καὶ αὐτὸ ὂν καὶ ὄντων γενεσιουργόν. Ἢ οὐχὶ πολλάκις ἡ τοῦδε φθορὰ τοῦδε γίγνεται γένεσι ; Καὶ

stenti desiderano il Bello e Buono, e tutte le cose che agiscono agiscono a causa di ciò che sembra essere il bene e tutto il senso delle cose che sono ha per principio e per fine il bene (poiché nessuna cosa fa quello che fa guardando alla natura del male), come potrà sussistere il male in mezzo agli esseri? Oppure, se esiste senz'altro, come potrà essere fatalmente segregato da un siffatto desiderio del bene?

[190] E se tutti gli esseri derivano dal Bene e lo stesso Bene è oltre gli esseri, anche ciò che non esiste è posto nel Bene. Il male né è esistente (altrimenti non sarebbe completamente male), né 716 D
non esistente (poiché ciò che completamente non esiste non è nulla), a meno di dire che è nel bene in una maniera soprasostanziale[236]. Dunque, il bene sarà collocato molto al di sopra di ciò che è semplicemente e di ciò che non è, mentre il male non sarà né nelle cose che sono né in quelle che non sono, ma sarà più distante ed estraneo al Bene e meno sostanziale che il non essere.

[191] Ma donde nasce il male?[237] si potrebbe dire. Infatti, se il male non c'è, la virtù e il vizio sono la stessa cosa e ciò che è tutta virtù equivale a ciò che è tutto vizio e i singoli vizi sarebbero uguali alle singole virtù, oppure il male non sarà quello che si 717 A
contrappone alla virtù.

Eppure la temperanza è contraria alla intemperanza e la giustizia all'ingiustizia; e non dico che il sapiente e l'intemperante sono contrari riguardo al giusto e all'ingiusto, ma anche prima del contrasto esterno che oppone il virtuoso al vizioso, nell'anima stessa già fin da prima i vizi sono completamente distinti dalle virtù *[192]* e le passioni si ribellano alla ragione[238]. E in base a queste considerazioni si deve ammettere che esiste un male contrario al bene. Infatti, il bene non può essere contrario a se stesso, ma in quanto derivato da un solo principio e da una sola causa esso gode della società dell'unione e dell'amicizia.

Né un bene minore è il contrario di uno maggiore; nemmeno, infatti, ciò che è meno caldo o meno freddo è contrario a ciò che è più caldo o più freddo. Dunque, nelle cose esistenti il male esiste, è qualche cosa e si oppone ed è avversario del bene. *[193]* E se il male è la distruzione degli esseri, ciò non lo esclude dall'esistere[239], ma sarà anch'esso un ente e generatore di enti. 717 B
Non capita forse spesso che la distruzione di una cosa diventi la

ἔσται τὸ κακὸν εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν συντελοῦν καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ ἀτελὲς εἶναι δι' ἑαυτὸ παρεχόμενον.

20. Ἐρεῖ δὲ πρὸς ταῦτα ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι τὸ κακόν, ἢ κακόν, οὐδεμίαν οὐσίαν ἢ γένεσιν ποιεῖ, μόνον δὲ κακύνει καὶ φθείρει τὸ ἐφ' αὑτῷ τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν. Εἰ δὲ
717 C γενεσιουργόν τις αὐτὸ εἶναι λέγοι καὶ τῇ τούτου φθορᾷ τῷ ἑτέρῳ διδόναι γένεσιν, ἀποκριτέον ἀληθῶς· Οὐχ ᾗ φθείρει, δίδωσι γένεσιν, ἀλλ' ᾗ μὲν φθορὰ καὶ κακόν, φθείρει καὶ κακύνει μόνον, γένεσις δὲ καὶ οὐσία διὰ τὸ ἀγαθὸν γίγνεται, καὶ ἔσται τὸ κακὸν φθορὰ μὲν δι' ἑαυτό, γενεσιουργὸν δὲ διὰ τὸ ἀγαθὸν καί, ᾗ μὲν κακόν, οὔτε ὂν οὔτε ὄντων ποιητικόν, διὰ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὂν καὶ ἀγαθὸν ὂν καὶ ἀγαθῶν ποιητικόν. Μᾶλλον δὲ οὐδὲ γὰρ ἔσται τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν, οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ φθορὰ καὶ γένεσις ἡ αὐτὴ κατὰ τὸ αὐτὸ δύναμις οὔτε αὐτοδύναμις ἢ αὐτοφθορά.

Τὸ μὲν οὖν αὐτοκακὸν οὔτε ὂν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε γενεσιουργὸν οὔτε ὄντων καὶ ἀγαθῶν ποιητικόν, τὸ δὲ ἀγαθόν,
717 D ἐν οἷς μὲν ἂν τελέως ἐγγένηται, τέλεια ποιεῖ καὶ ἀμιγῆ καὶ ὁλόκληρα ἀγαθά, τὰ δὲ ἧττον αὐτοῦ μετέχοντα καὶ ἀτελῆ ἐστιν ἀγαθὰ καὶ μεμιγμένα διὰ τὴν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ οὐκ ἔστι καθόλου τὸ κακὸν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε ἀγαθοποιόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον τῷ ἀγαθῷ πλησιάζον ἀναλόγως ἔσται ἀγαθόν, ἐπείπερ ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα παντελὴς ἀγαθότης οὐ μέχρι μόνον χωρεῖ τῶν περὶ αὐτὴν παναγάθων οὐσιῶν, ἐκτείνεται δὲ ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ταῖς μὲν ὁλικῶς παροῦσα,
720 A ταῖς δὲ ὑφειμένως, ἄλλαις δὲ ἐσχάτως, ὡς ἕκαστον αὐτῆς μετέχειν δύναται τῶν ὄντων.

Καὶ τὰ μὲν πάντη τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει, τὰ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐστέρηται, τὰ δὲ ἀμυδροτέραν ἔχει τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν καὶ ἄλλοις κατὰ ἔσχατον ἀπήχημα πάρεστι τἀγαθόν. Εἰ γὰρ μὴ ἀναλόγως ἑκάστῳ τἀγαθὸν παρῆν, ἦν ἂν τὰ θειότατα καὶ

nascita di un'altra? E il male contribuirà alla perfezione dell'insieme e offrirà al tutto di non essere imperfetto grazie a lui[240].

20. *[194]* A questi argomenti, seguendo il vero ragionamento, si risponderà che il male, in quanto male, non produce alcuna sostanza o generazione, ma soltanto rovina e distrugge, per quel che può, la sostanza degli esseri. Se poi qualcuno sostiene che esso è atto a generare per il fatto che con la distruzione di una cosa se ne fa nascere un'altra, bisogna rispondere in piena verità che non in quanto distruzione dà la nascita, ma in quanto distruzione e male distrugge e danneggia soltanto, mentre la 717 C
generazione e la sostanza si producono a causa del bene. Così il male per conto proprio è distruzione e conduce all'essere, però a opera del bene. Così il male di per se stesso è distruzione, ma genera altri esseri a opera del bene. Il male in quanto è male non è né essere né causa degli esseri, ma a causa del bene esistente è buono ed è causa di esseri buoni. *[195]* E per di più la stessa cosa non potrà essere buona e cattiva dal medesimo punto di vista, né la stessa potenza, sotto il medesimo rapporto, distrugge o genera la stessa cosa, né è la potenza-in-sé o la distruzione-in-sé.

[196] In tal modo, in se stesso il male non è né essere né bene, né produce alcunché, né è causa di esseri o di beni; ma il Bene può rendere perfette, non mescolate e completamente buone le cose nelle quali è penetrato perfettamente[241]. *[197]* Gli esseri che partecipano meno di lui sono beni non perfetti e mescolati a causa della privazione del bene. E il male in modo assoluto non 717 D
è né bene né causa di bene, ma ciò che più o meno si avvicina al bene sarà bene proporzionalmente. *[198]* Dal momento che la Bontà perfetta, che si effonde per tutte le cose, non solo giunge alle sostanze ottime che stanno intorno a lei, ma si estende anche fino alle più lontane[242], presente totalmente alle une, in maniera minore alle altre, e ad altre ancora meno, nel modo con cui ciascuno degli esseri è capace di partecipare a lei. 720 A

Perciò gli uni partecipano del bene completamente, gli altri ne rimangono privati più o meno, altri hanno una partecipazione più oscura al bene, ad altri, infine, il bene è presente alla maniera di un'eco lontana[243]. *[199]* Se, infatti, il bene non fosse presente nella misura propria a ciascuno, le cose più divine e più eccellenti avrebbero un ordine simile a quello delle ultime.

πρεσβύτατα τὴν τῶν ἐσχάτων ἔχοντα τάξιν. Πῶς δὲ καὶ ἦν δυνατὸν μονοειδῶς πάντα μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ μὴ πάντα ὄντα ταὐτῶς εἰς τὴν ὁλικὴν αὐτοῦ μέθεξιν ἐπιτήδεια;

Νῦν δὲ τοῦτο ἔστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως «τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος», ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν δυναμοῖ κατὰ τὸ ὅλως αὐτοῦ μετέχειν. Καὶ εἰ χρὴ
720 B παῤῥησιασάμενον εἰπεῖν τἀληθῆ· Καὶ τὰ μαχόμενα αὐτῷ τῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ ἔστι καὶ μάχεσθαι δύναται. Μᾶλλον δέ, ἵνα συλλαβὼν εἴπω, τὰ ὄντα πάντα, καθ' ὅσον ἔστι, καὶ ἀγαθά ἐστι καὶ ἐκ τἀγαθοῦ, καθ' ὅσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε ὄντα ἐστίν. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων ἕξεων οἷον θερμότητος ἢ ψυχρότητος ἔστι τὰ θερμανθέντα ἢ τὰ ψυχθέντα καὶ ἀπολιπούσης αὐτὰ τῆς θερμότητος καὶ τῆς ψυχρότητος, καὶ ζωῆς καὶ νοῦ πολλὰ τῶν ὄντων ἄμοιρα. Καὶ οὐσίας ὁ θεὸς ἐξῄρηται καὶ ἔστιν ὑπερουσίως. Καὶ ἁπλῶς ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων πάντων καὶ ἀπελθούσης ἢ μηδὲ ἐγγενομένης πάντη τῆς ἕξεως ἔστι τὰ ὄντα καὶ ὑφίστασθαι δύναται, τὸ δὲ κατὰ πάντα τρόπον τοῦ ἀγαθοῦ ἐστερημένον οὐδαμῇ οὐδαμῶς· οὔτε ἦν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔσται οὔτε εἶναι δύναται. Οἷον ὁ ἀκόλαστος, εἰ καὶ
720 C ἐστέρηται τἀγαθοῦ κατὰ τὴν ἄλογον ἐπιθυμίαν, ἐν τούτῳ μὲν οὔτε ἔστιν οὔτε ὄντων ἐπιθυμεῖ, μετέχει δὲ ὅμως τἀγαθοῦ κατ' αὐτὸ τὸ τῆς ἑνώσεως καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα.

Καὶ ὁ θυμὸς μετέχει τἀγαθοῦ κατ' αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἐφίεσθαι τὰ δοκοῦντα κακὰ πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ἀνορθοῦν καὶ ἐπιστρέφειν. Καὶ αὐτὸς ὁ τῆς χειρίστης ζωῆς ἐφιέμενος ὡς ὅλως ζωῆς ἐφιέμενος καὶ τῆς ἀρίστης αὐτῷ δοκούσης κατ' αὐτὸ τὸ ἐφίεσθαι καὶ ζωῆς ἐφίεσθαι καὶ πρὸς ἀρίστην ζωὴν ἀποσκοπεῖν μετέχει τἀγαθοῦ.

Καὶ εἰ πάντη τἀγαθὸν ἀνέλῃς, οὔτε οὐσία ἔσται οὔτε ζωὴ οὔτε ἔφεσις οὔτε κίνησις οὔτε ἄλλο οὐδέν. Ὥστε καὶ τὸ γίνεσθαι ἐκ φθορᾶς γένεσιν οὐκ ἔστι κακοῦ δύναμις, ἀλλ'
720 D ἥττονος ἀγαθοῦ παρουσία, καθ' ὅσον καὶ νόσος ἔλλειψίς ἐστι τάξεως, οὐ πάσης. Εἰ γὰρ τοῦτο γένηται, οὔτε ἡ νόσος αὐτὴ ὑποστήσεται. Μένει δὲ καὶ ἔστιν ἡ νόσος οὐσίαν ἔχουσα τὴν

Come sarebbe possibile che tutte le cose partecipassero del Bene in maniera uniforme, se non tutte sono adatte a partecipare nella stessa maniera al perfetto possesso di lui?

[200] Ora, la grandezza eccedente della potenza del bene è tale che corrobora anche gli esseri che ne sono privati e la privazione di se stessa comunicandosi completamente[244]. E se si deve dire la verità schiettamente, anche gli esseri che lo combattono, per la potenza di lui esistono e lo possono fare[245]. *[201]* O piuttosto, per dirla in breve, tutti gli esseri, nella misura in cui 720 B
sono, sono buoni e provengono dal bene; invece, nella misura in cui sono privati del bene, non sono né buoni né esistenti. Infatti, negli altri stati come il caldo e il freddo le cose riscaldate rimangono tali, anche quando il calore le abbandona, e molte cose esistono prive di vita e d'intelligenza. E Dio è privo di sostanza e sta al di là delle sostanze. E in una parola, riguardo a tutte le altre cose, anche quando il loro stato si perde e non c'è più completamente, ci sono gli esseri e possono sussistere. Ma ciò che è privato del bene completamente, in nessun modo c'era né c'è né ci sarà né può essere. *[202]* Come, per esempio, l'intemperante, se anche rimane privo del bene per la sua irragionevole passione, in questo né è né desidera le cose che sono[246], ma tuttavia partecipa del bene secondo un'oscura risonanza di 720 C
unione e di amicizia.

Perfino il furore è partecipe del bene per il fatto stesso che si muove e desidera dirigere e convertire a ciò che gli sembra buono le cose che gli sembrano cattive. E quello stesso che desidera una vita scellerata, in quanto desidera totalmente una vita e quella che gli sembra migliore, in ragione del suo desiderio e del suo desiderio di vita e per il fatto che si propone la vita migliore partecipa del bene.

Se, infatti, si togliesse completamente il bene, non ci sarebbe più né sostanza né vita né appetito né moto e nessuna altra cosa. *[203]* In maniera che, se dalla distruzione si produce la generazione, la causa di ciò non è la potenza del male, ma la presenza del bene in minore quantità. Nella stessa maniera in cui anche la malattia è un difetto di ordine, non però di tutto; infatti, se il disordine fosse completo, non ci sarebbe nemmeno la malattia[247]. Rimane e c'è la malattia in quanto ha come sostanza 720 D

ἐλαχίστην τάξιν καὶ ἐν αὐτῇ παρυφισταμένη. Τὸ γὰρ πάντη ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ὂν οὔτε ἐν τοῖς οὖσι, τὸ δὲ μικτὸν διὰ τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς οὖσι καὶ κατὰ τοῦτο ἐν τοῖς οὖσι καὶ ὄν, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα πάντα κατὰ τοσοῦτον ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει, καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ αὐτὸ εἶναι τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὂν οὔτε ἔσται. Τὸ δὲ πῇ μὲν ὄν, πῇ δὲ μὴ ὄν, καθ' ὅσον μὲν ἀποπέπτωκε τοῦ ἀεὶ ὄντος, οὐκ ἔστι, καθ' ὅσον δὲ τοῦ εἶναι
721 A μετείληφε, κατὰ τοσοῦτον ἔστι καὶ τὸ ὅλως εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν αὐτοῦ διακρατεῖται καὶ διασώζεται.

Καὶ τὸ κακὸν τὸ μὲν πάντη τοῦ ἀγαθοῦ ἀποπεπτωκὸς οὔτε ἐν τοῖς μᾶλλον οὔτε ἐν τοῖς ἧττον ἀγαθοῖς ἔσται. Τὸ δὲ πῇ μὲν ἀγαθόν, πῇ δὲ οὐκ ἀγαθὸν μάχεται μὲν ἀγαθῷ τινι, οὐχ ὅλῳ δὲ τἀγαθῷ. Κρατεῖται δὲ καὶ αὐτὸ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ, καὶ οὐσιοῖ καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν τὸ ἀγαθὸν τῇ ὅλως αὐτοῦ μεθέξει. Πάντη γὰρ ἀπελθόντος τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε καθόλου τι ἔσται ἀγαθὸν οὔτε μικτὸν οὔτε αὐτοκακόν.

Εἰ γὰρ τὸ κακὸν ἀτελές ἐστιν ἀγαθόν, ἀπουσίᾳ παντελεῖ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὸ ἀτελὲς καὶ τὸ τέλειον ἀγαθὸν ἀπέσται. Καὶ τότε μόνον ἔσται καὶ ὀφθήσεται τὸ κακόν, ἡνίκα τοῖς μέν ἐστι
721 B κακόν, οἷς ἠναντίωται, τῶν δὲ ὡς ἀγαθῶν ἐξήρτηται. Μάχεσθαι γὰρ ἀλλήλοις τὰ αὐτὰ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐν πᾶσιν ἀδύνατον. Οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν.

721 C **21.** Ἀλλὰ οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσίν ἐστι τὸ κακόν. Εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ πάντα περιέχει τἀγαθόν, ἢ οὐκ ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ ἐν τἀγαθῷ ἔσται. Καὶ μὴν ἐν τἀγαθῷ οὐκ ἔσται, καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν πυρὶ τὸ ψυχρὸν οὐδὲ τὸ κακύνεσθαι τῷ καὶ τὸ κακὸν ἀγαθύνοντι. Εἰ δὲ ἔσται, πῶς ἔσται ἐν τἀγαθῷ τὸ κακόν; Εἰ μὲν ἐξ αὐτοῦ, ἄτοπον καὶ ἀδύνατον. «Οὐ δύναται» γάρ, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι, «δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν» οὐδὲ μὴν τὸ ἀνάπαλιν. Εἰ δὲ οὐκ ἐξ αὐτοῦ, ἐξ ἄλλης δηλονότι ἀρχῆς καὶ αἰτίας. Καὶ γὰρ ἢ τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἔσται ἢ τὸ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ κακοῦ ἤ, εἰ μὴ τοῦτο δυνατόν, ἐξ ἄλλης

l'ordine minimo e in esso sussiste. Ciò, dunque, che è del tutto privo del bene non è un essere e non sta fra gli esseri[248]; ciò, invece, che è mescolato è fra gli esseri a causa del bene, e per questo è fra gli esseri ed è in quanto partecipa del bene. *[204]* Anzi, tutti gli esseri saranno in misura maggiore o minore in quanto partecipano del bene. Infatti, anche riguardo allo stesso essere, ciò che non è in nessun luogo e in nessun modo, neppure esiste. E ciò invece che in parte è e in parte non è, in quanto ha deviato dall'essere permanente, non esiste; al contrario, nella 721 A
misura in cui partecipa all'essere, secondo questa esiste e il suo essere totale e il suo non essere sono conservati e salvaguardati.

E il male, che è decaduto dal bene completamente, non ci sarà nelle cose né più né meno buone. Ciò infatti che da una parte è buono e dall'altra non lo è, è contrario a qualche bene, senza esserlo a tutto il bene; anch'esso è conservato in quanto partecipa del bene, e il bene con la partecipazione di sé, che c'è sempre, fa esistere anche la privazione di sé[249]. Infatti, qualora il bene fosse scomparso completamente, né ci sarebbe alcunché di completamente buono né di misto né lo stesso male.

Poiché se il male fosse un bene imperfetto, per la completa assenza del bene, mancherebbe anche il bene meno perfetto e perfetto. E allora soltanto il male esisterà e apparirà come tale, quando è male per quelli ai quali è contrario, mentre è segregato dagli altri in quanto sono buoni[250]. Infatti, è impossibile che le stesse cose, in quanto sono le stesse, si oppongano in tutto reci- 721 B
procamente. Dunque, il male non è un essere.

21. *[205]* Ma neppure negli esseri vi è il male; poiché se tutte 721 C
le cose che sono provengono dal bene e il bene è in tutti gli esseri e tutti li contiene, il male o non potrà essere nelle cose che sono, oppure sarà nel bene. Ora, non può essere nel bene – perché come non c'è il freddo nel fuoco, così non ci potrà essere il male in ciò che rende buono perfino il male –, ma se ci sarà, in che modo potrà sussistere il male nel bene? Che venga da lui è cosa assurda e impossibile[251]. Né è possibile, come dice la verità degli scritti divini, che l'albero buono produca frutti cattivi e viceversa[252]. Se, dunque, non viene dal bene, è evidente che deriva da un altro principio e da un'altra causa. Infatti, o il male deriva dal bene o il bene dal male o, se ciò non è possibile, da

ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἔσται καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸκακόν. Πᾶσα γὰρ
721 D δυὰς οὐκ ἀρχή, μονὰς δὲ ἔσται πάσης δυάδος ἀρχή. Καίτοι ἄτοπον ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ δύο παντελῶς ἐναντία προϊέναι καὶ εἶναι καὶ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν οὐχ ἁπλῆν καὶ ἐνιαίαν, ἀλλὰ μεριστὴν καὶ δυοειδῆ καὶ ἐναντίαν ἑαυτῇ καὶ ἠλλοιωμένην. Καὶ μὴν οὔτε δύο τῶν ὄντων ἐναντίας ἀρχὰς δυνατὸν εἶναι καὶ ταύτας ἐν ἀλλήλαις καὶ ἐν τῷ παντὶ καὶ μαχομένας. Εἰ γὰρ τοῦτο δοθείη, ἔσται καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀπήμων οὐδὲ ἐκτὸς δυσχερείας. Εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ τὸ ἐνοχλοῦν, ἔπειτα ἔσται πάντα ἄτακτα καὶ ἀεὶ μαχόμενα. Καίτοι φιλίας πᾶσι τοῖς
724 A οὖσι τὸ ἀγαθὸν μεταδίδωσι καὶ αὐτοειρήνη καὶ εἰρηνόδωρος ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων. Διὸ καὶ φίλα τἀγαθὰ καὶ ἐναρμόνια πάντα καὶ μιᾶς ζωῆς ἔκγονα καὶ πρὸς ἓν ἀγαθὸν συντεταγμένα καὶ προσηνῆ καὶ ὅμοια καὶ προσήγορα ἀλλήλοις. Ὥστε οὐκ ἐν θεῷ τὸ κακόν, καὶ τὸ κακὸν οὐκ ἔνθεον.

Ἀλλ' οὐδὲ ἐκ θεοῦ τὸ κακόν. Ἦ γὰρ οὐκ ἀγαθὸς ἢ ἀγαθοποιεῖ καὶ ἀγαθὰ παράγει, καὶ οὐ ποτὲ μὲν καί τινα, ποτὲ δὲ οὐ καὶ οὐ πάντα, μεταβολὴν γὰρ ἐν τούτῳ πείσεται καὶ ἀλλοίωσιν καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πάντων θειότατον τὴν αἰτίαν. Εἰ δὲ ἐν θεῷ τἀγαθὸν ὕπαρξίς ἐστιν, ἔσται ὁ μεταβάλλων ἐκ τἀγαθοῦ θεὸς ποτὲ μὲν ὤν, ποτὲ δὲ οὐκ ὤν. Εἰ δὲ μεθέξει τὸ ἀγαθὸν ἔχει, καὶ ἐξ ἑτέρου ἕξει καὶ ποτὲ μὲν ἕξει, ποτὲ δὲ οὐχ ἕξει. Οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ τὸ κακὸν οὔτε ἐν θεῷ οὔτε ἁπλῶς οὔτε κατὰ χρόνον.

724 B **22.** Ἀλλ' οὔτε ἐν ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ ἐξαγγέλλει τὴν ἀγαθότητα τὴν θείαν ὁ ἀγαθοειδὴς ἄγγελος ἐκεῖνο ὢν κατὰ μέθεξιν δευτέρως, ὅπερ κατ' αἰτίαν τὸ ἀγγελλόμενον πρώτως, «εἰκών» ἐστι τοῦ θεοῦ ὁ ἄγγελος, φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός, «ἔσοπτρον» ἀκραιφνές, διειδέστατον, ἀλώβητον, ἄχραντον, «ἀκηλίδωτον», εἰσδεχόμενον ὅλην, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὴν ὡραιότητα τῆς ἀγαθοτύπου θεοειδείας καὶ ἀμιγῶς ἀναλάμπον ἐν ἑαυτῷ, καθάπερ οἷόν τέ ἐστι, τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀδύτοις σιγῆς. Οὐκ ἄρα οὐδὲ ἐν ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν.

Ἀλλὰ τῷ κολάζειν τοὺς ἁμαρτάνοντάς εἰσι κακοί. Τούτῳ γοῦν τῷ λόγῳ καὶ οἱ σωφρονισταὶ τῶν πλημμελούντων

un altro principio e da un'altra causa derivano il bene e il male. Ogni dualità non è un principio, l'unità sarà il principio di ogni 721 D
dualità. Eppure, è assurdo che da un solo e medesimo principio procedano due cose assolutamente contrarie e che ci sia un principio non semplice e unico, ma diviso e duplice e contrario a sé e alterabile[253]. *[206]* E non è possibile che esistano due principi contrari degli esseri e che questi si oppongano fra di loro e nel tutto. Infatti, se così fosse, lo stesso Dio non sarebbe incolume e privo di molestia, dal momento che esisterebbe qualche cosa che lo può offendere; poi tutte le cose sarebbero disordinate e sempre in lotta, *[207]* mentre il bene fa regnare la concordia fra tutti gli esseri ed è celebrato dai sacri autori come Pace-in-sé ed elargitore di pace[254]. Perciò i beni sono amici e tutti in armonia 724 A
fra loro e derivano dall'unica Vita e sono coordinati verso l'unico Bene in pace e simili e fra loro reciprocamente propensi[255]; così che il male non è in Dio né ha in sé nulla di divino.

[208] Ma il male non deriva da Dio, poiché, o Dio non è buono, o non fa cose buone e non produce il bene. *[209]* E non può qualche volta soltanto fare cose buone e qualche altra no e non tutte; infatti, in ciò soffrirebbe cambiamento e alterazione, e proprio riguardo alla cosa che di tutte è la più divina, cioè la causalità. Se poi il bene in Dio è l'esistenza, Dio, se cessasse di essere il Bene, talvolta sarebbe un ente e talvolta no. Se poi avesse il bene per partecipazione e lo ottenesse da un altro, talvolta l'avrebbe talvolta no. Dunque, il male non viene da Dio, non è in Dio né assolutamente né provvisoriamente[256].

22. *[210]* Ma nemmeno negli angeli c'è il male. Se infatti l'an- 724 B
gelo, conformato al Bene, annuncia la Bontà divina – essendo al secondo posto, per partecipazione, ciò che con lui viene annunciato e che è al primo posto secondo la causa[257] –, l'angelo è immagine di Dio, manifestazione della luce nascosta, *[211]* specchio puro, limpidissimo, immacolato, incorrotto, non inquinato, pronto a ricevere, se è giusto dir così, tutta la bellezza della forma divina improntata al bene *[212]* e che fa risplendere in sé in modo puro, per quanto è possibile, la Bontà del silenzio[258] che è nei penetrali. Dunque, il male non è neppure negli angeli.

[213] Ma forse sono cattivi perché puniscono i peccatori. Secondo questo ragionamento, sono cattivi anche quelli che rad-

κακοὶ καὶ τῶν ἱερέων οἱ τὸν βέβηλον τῶν θείων μυστηρίων
724 C ἀπείργοντες. Καίτοι οὐδὲ τὸ κολάζεσθαι κακόν, ἀλλὰ τὸ ἄξιον γενέσθαι κολάσεως, οὐδὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπείργεσθαι τῶν ἱερῶν, ἀλλὰ τὸ ἐναγῆ καὶ ἀνίερον γενέσθαι καὶ τῶν ἀχράντων ἀνεπιτήδειον.

23. Ἀλλ' οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί. Καὶ γὰρ εἰ φύσει κακοί, οὔτε ἐκ τἀγαθοῦ οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε μὴν ἐξ ἀγαθῶν μετέβαλον φύσει καὶ ἀεὶ κακοὶ ὄντες.

Ἔπειτα ἑαυτοῖς εἰσι κακοὶ ἢ ἑτέροις; Εἰ μὲν ἑαυτοῖς, καὶ φθείρουσιν ἑαυτούς, εἰ δὲ ἄλλοις, πῶς φθείροντες ἢ τί φθείροντες· οὐσίαν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν; Εἰ μὲν οὐσίαν, πρῶτον μὲν οὐ παρὰ φύσιν, τὰ γὰρ φύσει ἄφθαρτα
724 D οὐ φθείρουσιν, ἀλλὰ τὰ δεκτικὰ φθορᾶς. Ἔπειτα οὐδὲ τοῦτο παντὶ καὶ πάντη κακόν. Ἀλλ' οὐδὲ φθείρεταί τι τῶν ὄντων, καθ' ὃ οὐσία καὶ φύσις, ἀλλὰ τῇ ἐλλείψει τῆς κατὰ φύσιν τάξεως ὁ τῆς ἁρμονίας καὶ συμμετρίας λόγος ἀσθενεῖ μένειν ὡσαύτως ἔχων. Ἡ δὲ ἀσθένεια οὐ παντελής, εἰ γὰρ παντελής, καὶ τὴν φθορὰν καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀνεῖλε, καὶ
725 A ἔσται ἡ τοιαύτη φθορὰ καὶ ἑαυτῆς φθορά. Ὥστε τὸ τοιοῦτον οὐ κακόν, ἀλλ' ἐλλειπὲς ἀγαθόν. Τὸ γὰρ πάντη ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν ἔσται, καὶ περὶ τῆς εἰς δύναμιν καὶ ἐνέργειαν φθορᾶς ὁ αὐτὸς λόγος.

Εἶτα πῶς οἱ ἐκ θεοῦ γενόμενοι δαίμονές εἰσι κακοί; Τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἀγαθὰ παράγει καὶ ὑφίστησι. Καίτοι λέγονται κακοί, φαίη τις ἄν, ἀλλ' οὐ, καθ' ὃ εἰσίν, ἐκ τἀγαθοῦ γάρ εἰσι καὶ ἀγαθὴν ἔλαχον οὐσίαν, ἀλλά, καθ' ὃ οὐκ εἰσὶν ἀσθενήσαντες, ὡς τὰ λόγιά φησι, τηρῆσαι «τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν». Ἐν τίνι γάρ, εἰπέ μοι, κακύνεσθαί φαμεν τοὺς δαίμονας, εἰ μὴ ἐν τῇ παύσει τῆς τῶν θείων ἀγαθῶν ἕξεως καὶ ἐνεργείας;

Ἄλλως τε, εἰ φύσει κακοὶ οἱ δαίμονες, ἀεὶ κακοί. Καίτοι τὸ κακὸν ἄστατόν ἐστιν. Οὐκοῦν, εἰ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσιν,

drizzano coloro che commettono eccessi e anche quei sacerdoti che allontanano il profano dai misteri divini. Eppure non è un 724 C
male essere punito, bensì il diventare degno della punizione: né l'essere tenuto lontano dalle cose sacre secondo il merito, bensì il diventare scellerato ed empio e indegno dei sacramenti.

23. *[214]* Ma nemmeno i demoni sono cattivi per natura; se infatti lo fossero per natura, non deriverebbero dal Bene; né sarebbero tra gli esseri né avrebbero mutato la loro condizione buona, se fossero cattivi per natura e da sempre.

Inoltre, sono cattivi per se stessi o per gli altri? Se lo sono per se stessi, distruggono se stessi; se invece lo sono per gli altri, in che modo distruggono e che cosa? La sostanza, la potenza o l'azione? Se la sostanza, non lo possono per prima cosa contro la 724 D
natura: infatti, non distruggono le cose che sono indistruttibili per natura, ma soltanto quelle che sono soggette a distruzione. Inoltre, la distruzione non è un male per ogni cosa e in tutto, ma nessun essere è distrutto in quanto sostanza e natura, ma per difetto dell'ordine che è secondo natura la ragione dell'armonia e della misura s'indebolisce mentre potrebbe rimanere sempre la stessa[259]. Questa debolezza non è completa. Se essa, infatti, lo fosse, toglierebbe la distruzione e il suo soggetto. Infatti, una tale corruzione sarebbe corruzione di se stessa; così che un tal 725 A
male non sarebbe un male, ma un bene mancante; difatti, ciò che è completamente privo di bene, non esiste nemmeno fra gli esseri, e lo stesso discorso vale sulla distruzione della potenza e dell'azione.

[215] Inoltre, come possono essere cattivi i demoni fatti da Dio, dal momento che il Bene produce e fa sussistere il bene? *[216]* Eppure si dice che sono cattivi, si potrebbe obiettare. Ma lo sono non secondo ciò che sono – perché vengono dal Bene e hanno ricevuto una natura buona –, ma secondo ciò che non sono, perché, come dice la Scrittura, essendosi indeboliti, non hanno saputo mantenere il loro primato[260]. In che senso, infatti, dimmi, affermiamo che i demoni sono cattivi, se non perché hanno smesso di volere e di compiere i beni divini?

[217] D'altra parte, se i demoni sono cattivi per natura, lo sono sempre; eppure il male non è stabile; pertanto, se sono sempre stati nella medesima condizione, non sono cattivi; infatti, è pro-

οὐ κακοί, τὸ γὰρ ἀεὶ ταὐτὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον. Εἰ δὲ οὐκ ἀεὶ
725 B κακοί, οὐ φύσει κακοί, ἀλλ' ἐνδείᾳ τῶν ἀγγελικῶν ἀγαθῶν. Καὶ οὐ πάντη ἄμοιροι τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ καὶ εἰσὶ καὶ ζῶσι καὶ νοοῦσι καὶ ὅλως ἐστί τις ἐν αὐτοῖς ἐφέσεως κίνησις. Κακοὶ δὲ εἶναι λέγονται διὰ τὸ ἀσθενεῖν περὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν. Παρατροπὴ οὖν ἐστιν αὐτοῖς τὸ κακὸν καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἔκβασις καὶ ἀτευξία καὶ ἀτέλεια καὶ ἀδυναμία καὶ τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀσθένεια καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις.

Ἄλλως τε τί τὸ ἐν δαίμοσι κακόν; Θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προπετής. Ἀλλὰ ταῦτα, εἰ καὶ ἔστιν ἐν δαίμοσιν, οὐ πάντη οὐδὲ ἐπὶ πάντων οὐδὲ αὐτὰ καθ' αὑτὰ κακά. Καὶ γὰρ ἐφ' ἑτέρων ζῴων οὐχ ἡ σχέσις τούτων, ἀλλ' ἡ ἀναίρεσίς ἐστι καὶ φθορὰ τῷ ζῴῳ καὶ κακόν. Ἡ δὲ σχέσις
725 C σώζει καὶ εἶναι ποιεῖ τὴν ταῦτα ἔχουσαν τοῦ ζῴου φύσιν.

Οὐκ ἄρα κακὸν τὸ δαιμόνιον φῦλον, ᾗ ἔστι κατὰ φύσιν, ἀλλ' ᾗ οὐκ ἔστι. Καὶ οὐκ ἠλλοιώθη τὸ δοθὲν αὐτοῖς ὅλον ἀγαθόν, ἀλλ' αὐτοὶ τοῦ δοθέντος ἀποπεπτώκασιν ὅλου ἀγαθοῦ. Καὶ τὰς δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεάς, οὐ μήποτε αὐτὰς ἠλλοιῶσθαί φαμεν, ἀλλ' εἰσὶ καὶ ὁλόκληροι καὶ παμφαεῖς εἰσι, κἂν αὐτοὶ μὴ ὁρῶσιν ἀπομύσαντες ἑαυτῶν τὰς ἀγαθοπτικὰς δυνάμεις.

Ὥστε ὃ εἰσί, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ εἰσι καὶ ἀγαθοὶ καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται τοῦ εἶναι καὶ ζῆν καὶ νοεῖν τῶν ὄντων ἐφιέμενοι. Καὶ τῇ στερήσει καὶ ἀποφυγῇ καὶ ἀποπτώσει τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν λέγονται κακοί. Καὶ εἰσὶ κακοί, καθ' ὃ οὐκ εἰσίν. Καὶ τοῦ μὴ ὄντος ἐφιέμενοι τοῦ κακοῦ ἐφίενται.

725 D **24.** Ἀλλὰ ψυχάς τις εἶναι λέγοι κακας; Εἰ μέν, ὅτι συγγίνονται
728 A κακοῖς προνοητικῶς καὶ σωστικῶς, τοῦτο οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθὸν καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῦ καὶ τὸ κακὸν ἀγαθύνοντος. Εἰ δὲ τὸ κακύνεσθαι ψυχάς φαμεν, ἐν τίνι κακύνονται, εἰ μὴ ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν ἐλλείψει καὶ δι' οἰκείαν

prio del bene essere sempre il medesimo. Ora, se non sono cattivi da sempre, non sono cattivi per natura, ma per l'assenza dei 725 B
beni propri degli angeli. *[218]* E non sono completamente privi del bene in quanto sono, vivono, pensano e c'è in essi in maniera totale un movimento di desiderio; *[219]* si dice che sono cattivi in quanto non hanno più la forza di agire secondo la loro natura. Il loro male è la falsa conversione, come pure l'allontanamento dalle cose degne di loro e l'incapacità di raggiungerle, l'imperfezione, l'impotenza e la debolezza, e la fuga e la caduta della virtù che salvaguarda in loro la perfezione.

[220] E ancora: quale altro male si trova dunque nei demoni? Una collera insensata, un folle desiderio, una pericolosa immaginazione[261]. Ma queste cose, anche se esistono nei demoni, non sono cattive in sé e per sé, né per ogni aspetto né per tutti[262]. Infatti, anche negli altri esseri viventi, non il possesso, ma la perdita di queste cose è una distruzione e un male per il vivente[263]. Il possesso salvaguarda e fa sì che esista la natura del vivente che possiede queste cose. Dunque, la schiera dei demoni è cattiva, non in quanto è secondo natura, ma in quanto non è 725 C
secondo natura[264].

[221] Né fu completamente alterato il bene loro concesso, ma essi stessi caddero da tutto il bene a loro concesso. E noi diciamo che i doni angelici dati loro non sono mai stati alterati, ma che i demoni sono intatti e splendidissimi, benché essi stessi non vedano tali doni per il fatto che essi hanno accecato le loro possibilità di vedere il bene.

Cosicché ciò che sono, lo sono grazie al bene, e sono buoni e aspirano al bello e buono desiderando l'essere, la vita e l'intelligenza delle cose che sono; ma sono chiamati cattivi per la privazione e la soppressione e la caduta dei beni che si addicono loro; e sono cattivi in quanto non sono[265], e aspirando al non essere tendono al male[266].

24. *[222]* Ma non si dice che le anime sono malvagie? Se ciò 725 D
deriva dal fatto che si congiungono con le cose cattive per provvedervi e per salvarle, questo non è un male; ma è un bene che 728 A
deriva dal bene capace anche di rendere buono il male. *[223]* Se invece diciamo che le anime diventano cattive, in che cosa diventano cattive se non nella privazione dei buoni desideri e

ἀσθένειαν ἀτευξίᾳ καὶ ἀπολισθήσει; Καὶ γὰρ καὶ τὸν ἀέρα τὸν περὶ ἡμᾶς ἐσκοτῶσθαί φαμεν ἐλλείψει καὶ ἀπουσίᾳ φωτός. Αὐτὸ δὲ τὸ φῶς ἀεὶ φῶς ἐστι τὸ καὶ τὸ σκότος φωτίζον. Οὐκ ἄρα οὔτε ἐν δαίμοσιν οὔτε ἐν ἡμῖν τὸ κακὸν ὡς ὂν κακόν, ἀλλ' ὡς ἔλλειψις καὶ ἐρημία τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος.

728 B **25.** Ἀλλ' οὐδὲ ἐν ζῴοις ἀλόγοις ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ ἀνέλῃς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τἆλλα, ὅσα λέγεται καὶ οὐκ ἔστιν ἁπλῶς τῇ ἑαυτῶν φύσει κακά, τὸ μὲν ἁδρὸν καὶ γαῦρον ὁ λέων ἀπολέσας οὐδὲ λέων ἔσται, προσηνὴς δὲ πᾶσι γενόμενος ὁ κύων οὐκ ἔσται κύων, εἴπερ κυνὸς τὸ φυλακτικὸν καὶ τὸ προσίεσθαι μὲν τὸ οἰκεῖον, ἀπελαύνειν δὲ τὸ ἀλλότριον. Ὥστε τὸ μὴ φθείρεσθαι τὴν φύσιν οὐ κακόν, φθορὰ δὲ φύσεως ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τῶν φυσικῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν καὶ δυνάμεων. Καὶ εἰ πάντα τὰ διὰ γενέσεως ἐν χρόνῳ ἔχει τὸ τέλειον, οὐδὲ τὸ ἀτελὲς πάντη παρὰ πᾶσαν φύσιν.

728 C **26.** Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ ὅλῃ φύσει τὸ κακόν. Εἰ γὰρ οἱ πάντες φυσικοὶ λόγοι παρὰ τῆς καθόλου φύσεως, οὐδὲν ἔστιν αὐτῇ τὸ ἐναντίον. Τῇ καθ' ἕκαστον δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἔσται, τὸ δὲ οὐ κατὰ φύσιν. Ἄλλῃ γὰρ ἄλλο παρὰ φύσιν, καὶ τὸ τῇδε κατὰ φύσιν, τῇδε παρὰ φύσιν. Φύσεως δὲ κακία τὸ παρὰ φύσιν, ἡ στέρησις τῶν τῆς φύσεως. Ὥστε οὐκ ἔστι κακὴ φύσις, ἀλλὰ τοῦτο τῇ φύσει κακὸν τὸ ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν.

728 D **27.** Ἀλλ' οὐδὲ ἐν σώμασι τὸ κακόν. Αἶσχος γὰρ καὶ νόσος ἔλλειψις εἴδους καὶ στέρησις τάξεως. Τοῦτο δὲ οὐ πάντη κακόν, ἀλλ' ἧττον καλόν. Εἰ γὰρ παντελὴς γένοιτο λύσις κάλλους καὶ εἴδους καὶ τάξεως, οἰχήσεται καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα. Ὅτι δὲ οὐδὲ κακίας αἴτιον τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, δῆλον ἐκ τοῦ δυνατὸν εἶναι καὶ ἄνευ σώματος παρυφίστασθαι κακίαν ὥσπερ ἐν δαίμοσιν. Τοῦτο γάρ ἐστι καὶ νόοις καὶ ψυχαῖς καὶ σώμασι κακὸν ἡ τῆς ἕξεως τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀσθένεια καὶ ἀπόπτωσις.

delle buone opere e nell'incapacità a fare e nella perdita dovuta alla loro propria debolezza?[267] Infatti, noi diciamo che l'aria che ci circonda si oscura per la mancanza e per l'assenza della luce, ma la luce in se stessa è tale sempre e può rischiarare anche le tenebre. *[224]* Dunque, né nei demoni, né in noi il male è male in quanto essere, ma in quanto è mancanza e assenza di perfezione dei rispettivi beni[268].

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

26. *[226]* Ma neppure in tutta la natura esiste il male. Se, infatti, tutte le ragioni naturali derivano dalla natura presa nel suo tutto, nulla è a essa contrario[269]. *[227]* Per ciascuna natura particolare, qualche cosa sarà secondo la natura sua e qualche cosa no: ogni natura avrà il suo contrario, e ciò che da una parte è conforme a natura dall'altra è contrario. Il male per la natura è ciò che è contro natura, ossia la privazione dei beni secondo natura. Dunque, la natura non è cattiva, ma il male proprio della natura è il non poter realizzare perfettamente ciò che è proprio di ciascuna natura. 728 C

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

729 A **28.** Ἀλλ' οὐδὲ τὸ πολυθρύλητον· Ἐν ὕλῃ τὸ κακόν, ὥς φασι, καθ' ὃ ὕλη. Καὶ γὰρ καὶ αὕτη κόσμου καὶ κάλλους καὶ εἴδους ἔχει μετουσίαν. Εἰ δὲ τούτων ἐκτὸς οὖσα ἡ ὕλη καθ' ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος, πῶς ποιεῖ τι ἡ ὕλη ἡ μηδὲ τὸ πάσχειν δύνασθαι καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα;

Ἄλλως τε πῶς ἡ ὕλη κακόν; Εἰ μὲν γὰρ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἔστιν, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν. Εἰ δέ πως ὄν, τὰ δὲ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ αὐτὴ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη, καὶ ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ ποιητικὸν ἢ τὸ κακὸν ὡς ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ὂν ἀγαθὸν ἢ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ ποιητικὸν ἢ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὡς ἐκ τοῦ κακοῦ κακὸν ἢ δύο αὖθις ἀρχαί, καὶ αὗται ἄλλης μιᾶς ἐξημμέναι κορυφῆς.

Εἰ δὲ ἀναγκαῖόν φασι τὴν ὕλην πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς
729 B κόσμου, πῶς ἡ ὕλη κακόν; Ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον. Πῶς δὲ ὁ ἀγαθὸς ἐκ τοῦ κακοῦ παράγει τινὰ πρὸς γένεσιν; Ἢ πῶς κακὸν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ δεόμενον; Φεύγει γὰρ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν τὸ κακόν. Πῶς δὲ γεννᾷ καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἡ ὕλη κακὴ οὖσα; Τὸ γὰρ κακόν, ᾗ κακόν, οὐδενός ἐστι γεννητικὸν ἢ θρεπτικὸν ἢ ὅλως ποιητικὸν ἢ σωστικόν.

Εἰ δὲ φαῖεν αὐτὴν μὲν οὐ ποιεῖν κακίαν ἐν ψυχαῖς, ἐφέλκεσθαι δὲ αὐτάς, πῶς ἔσται τοῦτο ἀληθες; Πολλαὶ γὰρ αὐτῶν εἰς τὸ ἀγαθὸν βλέπουσιν. Καίτοι πῶς ἐγίνετο τοῦτο τῆς ὕλης πάντως αὐτὰς εἰς τὸ κακὸν ἐφελκομένης; Ὥστε οὐκ ἐξ ὕλης ἐν ψυχαῖς τὸ κακόν, ἀλλ' ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως. Εἰ δὲ καὶ τοῦτό φασι τῇ ὕλῃ πάντως ἔπεσθαι, καὶ ἀναγκαία ἡ ἄστατος ὕλη τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν ἱδρῦσθαι μὴ δυναμένοις, πῶς τὸ κακὸν ἀναγκαῖον ἢ τὸ ἀναγκαῖον κακόν;

729 C **29.** Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, ὅ φαμεν· Ἡ στέρησις κατὰ δύναμιν οἰκείαν μάχεται τῷ ἀγαθῷ. Ἡ γὰρ παντελὴς στέρησις καθόλου ἀδύναμος, ἡ δὲ μερικὴ οὐ, καθ' ὃ στέρησις, ἔχει τὴν δύναμιν,

28. *[231]* Ma non è vero neanche quello che assai spesso si 729 A
dice. «Il male» affermano «è nella materia, in quanto materia». *[232]* Infatti, anche essa partecipa dell'ordine, della bellezza, e della forma. E se la materia, essendo fuori di queste cose, fosse di per se stessa priva di qualità e di forma, come potrebbe fare qualche cosa essa, che in se stessa non ha nemmeno la possibilità di subire qualcosa?[270]

[233] D'altronde, come potrebbe essere la materia un male? Se, infatti, essa non esiste in nessun modo, non è né un bene né un male; se invece è qualche cosa (tutte le cose che sono derivano dal bene) e anch'essa deriva dal bene, allora, o il bene può produrre il male, o il male, derivando dal bene, è buono, oppure il male può produrre il bene o il bene, derivando dal male è cattivo; oppure il bene e il male sono due principi, e dipendenti a loro volta da un altro unico principio.

[234] Se poi, come dicono, la materia è necessaria per il completamento di tutto l'universo, in che modo la materia è un male? Infatti, il male e ciò che è necessario sono due cose diver- 729 B
se. E in che modo colui che è buono può far nascere dal male un essere? O in che modo è male ciò che è necessario al bene? È certo che il male fugge la natura del bene: o in che modo la materia, se è cattiva, genera e nutre la natura? Infatti, il male, in quanto è male, nulla produce, nulla nutre, né fa o salvaguarda affatto alcuna cosa[271].

[235] Se poi dicono che la materia non produce la malizia nelle anime, ma le attrae, come può essere vero questo, se molte anime guardano al bene? E in che modo ciò potrebbe avvenire, se la materia le trascinasse completamente al male? Non, dunque, dalla materia viene il male che è nelle anime, ma da un movimento disordinato e irregolare. Se poi dicono che questo segue completamente la materia e che la materia instabile è necessaria alle cose che non possono sussistere da sole, in che modo il male è cosa necessaria, o ciò che è necessario può essere un male?

29. *[236]* Ma non è vera neppure la seguente affermazione: 729 C
«La privazione può per una sua propria potenza combattere il male». È evidente infatti che la totale privazione non è capace di nulla, mentre la privazione parziale ha qualche potere, non

ἀλλὰ καθ' ὃ οὐ παντελής ἐστι στέρησις. Στερήσεως γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ μερικῆς οὔσης οὔπω κακόν, καὶ γενομένης καὶ ἡ τοῦ κακοῦ φύσις ἀπελήλυθεν.

30. Συνελόντι δὲ φάναι· Τὸ ἀγαθὸν ἐκ μιᾶς καὶ τῆς ὅλης αἰτίας, τὸ δὲ κακὸν ἐκ πολλῶν καὶ μερικῶν ἐλλείψεων. Οἶδεν ὁ θεὸς τὸ κακόν, ᾗ ἀγαθόν, καὶ παρ' αὐτῷ αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί. Εἰ τὸ κακὸν ἄϊδιον καὶ δημιουργεῖ καὶ δύναται καὶ ἔστι καὶ δρᾷ, πόθεν αὐτῷ ταῦτα;
732 A Ἢ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τῷ ἀγαθῷ ἐκ τοῦ κακοῦ ἢ ἀμφοῖν ἐξ ἄλλης αἰτίας;

Πᾶν τὸ κατὰ φύσιν ἐξ αἰτίας ὡρισμένης γεννᾶται. Εἰ τὸ κακὸν ἀναίτιον καὶ ἀόριστον, οὐ κατὰ φύσιν, οὐδὲ γὰρ ἐν τῇ φύσει τὸ παρὰ φύσιν, οὐδὲ ἀτεχνίας ἐν τῇ τέχνῃ λόγος. Ἆρα ἡ ψυχὴ τῶν κακῶν αἰτία καθάπερ τὸ πῦρ τοῦ θερμαίνειν καὶ πάντα, οἷς ἂν γειτνιάσῃ, κακίας ἀναπίμπλησιν; Ἡ ἀγαθὴ μὲν ἡ ψυχῆς φύσις, ταῖς δὲ ἐνεργείαις ποτὲ μὲν οὕτως ἔχει, ποτὲ δὲ οὕτως; Εἰ μὲν φύσει καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς κακόν, καὶ πόθεν αὐτῇ τὸ εἶναι; Ἡ ἐκ τῆς δημιουργικῆς τῶν ὅλων ὄντων ἀγαθῆς αἰτίας; Ἀλλ' εἰ ἐκ ταύτης, πῶς κατ' οὐσίαν κακόν; Ἀγαθὰ γὰρ πάντα ταύτης ἔκγονα. Εἰ δὲ ταῖς ἐνεργείαις, οὐδὲ τοῦτο ἀμετάβλητον. Εἰ δὲ μή, πόθεν αἱ ἀρεταὶ μὴ καὶ ἀγαθοειδοῦς
732 B αὐτῆς γινομένης; Λείπεται ἄρα τὸ κακὸν ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι.

31. Τῶν ἀγαθῶν τὸ αἴτιον ἕν. Εἰ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἐναντίον, τοῦ κακοῦ τὰ αἴτια πολλά. Οὐ μὴν τὰ ποιητικὰ τῶν κακῶν λόγοι καὶ δυνάμεις, ἀλλ' ἀδυναμία καὶ ἀσθένεια καὶ μίξις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμετρος. Οὔτε ἀκίνητα καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα τὰ κακά, ἀλλ' ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἐν ἄλλοις φερόμενα καὶ τούτοις ἀπείροις. Πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν, τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα, καὶ ὅσα ἀγαθὰ καὶ ὅσα ἐναντία, καὶ γὰρ καὶ ταῦτα πράττομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες, οὐδεὶς γὰρ εἰς τὸ κακὸν ἀποβλέπων ποιεῖ, ἃ ποιεῖ.

in quanto è privazione ma in quanto non è privazione di tutto. Infatti, essendo privazione parziale di bene, non è ancora un male e, qualora diventi completa, la natura del male è già scomparsa[272].

30. *[237]* Dunque, per dirla in sintesi, il bene deriva da una Causa sola e totale[273], mentre il male da molti e particolari difetti. *[238]* Dio conosce il male in quanto è bene, e per lui le cause del male sono potenze che operano il bene. *[239]* E se il male è eterno e crea e ha potere ed è reale e agisce[274], donde derivano a lui tutte queste cose? Forse dal bene? Oppure derivano al bene 732 A
dal male? O provengono da un'altra causa per entrambi?

[240] Tutto ciò che esiste secondo natura è prodotto da una causa definita. Se, dunque, il male è senza causa e indefinito, non è conforme alla natura; infatti, né è nella natura ciò che è contro la natura, così come non c'è nell'arte una ragione priva di arte[275]. *[241]* Forse che, allora, l'anima è causa dei mali come il fuoco lo è del calore? E può riempire di malizia tutte le cose a cui si avvicina? Oppure la natura dell'anima è buona, mentre nelle sue operazioni si comporta talvolta in una maniera, talaltra in diverso modo? Se poi il suo essere è cattivo per natura, donde deriva a lei l'essere? Forse dalla Causa buona che ha creato tutte le cause che sono? Ma se deriva da questa Causa, come vi è un male per essenza, se tutte le cose generate da questa Causa sono buone? Se invece è cattiva l'anima per i suoi atti, neppure questa cosa è immutabile[276]. Altrimenti, donde deriverebbero le virtù, se quella non avesse avuto la forma del bene? Rimane dunque che il male sia debolezza e privazione del bene. 732 B

31. *[242]* Una sola è la Causa dei beni. Se il male è contrario al bene, le cause del male sono molte. Non già ragioni e forze capaci di fare il male, ma impotenza e debolezza e miscuglio sproporzionato di cose dissimili, né i mali sono immobili e sempre identici, ma infiniti e indeterminati e sono portati in modi diversi nelle diverse cose, le quali sono pure infinite[277]. *[243]* Di tutti i mali, il principio e la fine sarà il bene; infatti, a causa del bene, nascono tutte le cose che sono buone e tutte quelle che sono contrarie: invero, anche queste cose noi facciamo desiderando il bene, poiché nessuno fa ciò che fa guardando il male. Perciò il male non ha una sua sussistenza, ma una controsussi-

732 C Διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον.

32. Τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκὸς καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οἰκείας. Ὥστε τὸ γιγνόμενον ὀρθὸν μὲν εἶναι δοκεῖν, ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα γίνεται, τῷ ὄντι δὲ οὐκ ὀρθὸν εἶναι, διότι τὸ μὴ ἀγαθὸν ἀγαθὸν οἰόμεθα.

Δέδεικται ἄλλο τὸ ἐφετὸν καὶ ἄλλο τὸ γινόμενον. Οὐκοῦν τὸ
732 D κακὸν παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ παρὰ τὸν σκοπὸν καὶ παρὰ τὴν φύσιν καὶ παρὰ τὴν αἰτίαν καὶ παρὰ τὴν ἀρχὴν καὶ παρὰ τὸ τέλος καὶ παρὰ τὸν ὅρον καὶ παρὰ τὴν βούλησιν καὶ παρὰ τὴν ὑπόστασιν. Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἔλλειψις καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία καὶ ἁμαρτία καὶ ἄσκοπον καὶ ἀκαλλὲς καὶ ἄζωον καὶ ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀτελὲς καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀναίτιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄγονον καὶ ἀργὸν καὶ ἀδρανὲς καὶ ἄτακτον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄπειρον καὶ σκοτεινὸν καὶ ἀνούσιον καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῆ μηδὲν ὄν.

733 A Πῶς ὅλως δύναταί τι τὸ κακὸν τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν μίξει; Τὸ γὰρ πάντη τοῦ ἀγαθοῦ ἄμοιρον οὔτε ἔστι τι οὔτε δύναται. Καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὂν ἐστι καὶ βουλητὸν καὶ ἐνδύναμον καὶ δραστήριον, πῶς δυνήσεταί τι τὸ ἐναντίον τἀγαθῷ τὸ οὐσίας καὶ βουλήσεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἐστερημένον; Οὐ πάντα πᾶσι καὶ πάντη τὰ αὐτὰ κατὰ τὸ αὐτὸ κακά. Δαίμονι κακὸν τὸ παρὰ τὸν ἀγαθοειδῆ νοῦν εἶναι, ψυχῇ τὸ παρὰ λόγον, σώματι τὸ παρὰ φύσιν.

33. Πῶς ὅλως τὰ κακὰ προνοίας οὔσης; Οὐκ ἔστι τὸ κακόν, ἢ κακόν, οὔτε ὂν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν. Καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων
733 B ἀπρονόητον, οὐδὲ γάρ ἐστι τὸ κακὸν ὂν ἀμιγὲς ὑπάρχον τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ εἰ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἀγαθοῦ, κακὸν δὲ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ, οὐδὲν δὲ τῶν ὄντων ἐστέρηται καθόλου τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἡ θεία πρόνοια, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπρονόητον. Ἀλλὰ καὶ τοῖς γινομένοις κακοῖς ἀγαθοπρεπῶς ἡ πρόνοια κέχρηται πρὸς τὴν αὐτῶν ἢ ἄλλων ἢ ἰδικὴν ἢ κοινὴν ὠφέλειαν καὶ οἰκείως ἑκάστου τῶν ὄντων προνοεῖ.

stenza (ossia un riflesso della sussistenza), perché nasce non per 732 C
se stesso ma a causa del bene.

32. *[244]* Bisogna ascrivere al male un essere accidentale di origine estranea e non avente un principio suo proprio; cosicché quando si produce sembra essere un bene, in quanto si compie in vista di un bene, senza però che in realtà sia un bene, dal momento che noi crediamo bene ciò che non lo è.

Si è dimostrato che una cosa è quella che si desidera e un'altra quella che si ottiene. Allora, il male è senza via, senza scopo, 732 D
senza natura, senza causa, senza principio, senza fine, senza limite, senza volontà e senza sussistenza. *[245]* Dunque, il male è privazione e difetto, debolezza, mancanza di misura, peccato[278], mancanza di scopo, di bellezza, di vita, di intelligenza, di ragione, di perfezione, di fondamento, di causa, di limite, di produzione, di azione, di attività, di ordine, di somiglianza, e inoltre non definito, tenebroso, privo di sostanza, e non è nulla in nessun modo e in nessun luogo.

[246] Come può il male, in generale, fare qualche cosa grazie alla mescolanza con il bene? Infatti, ciò che è completamente privo del bene non è nulla e nulla può; e infatti se il bene è 733 A
un essere volontariamente desiderato, potente ed efficace, come avrà qualche potere ciò che è contrario al bene, in quanto è privo di essere, di volontà, di facoltà e di attività? *[247]* Né tutte le cose sono completamente cattive in se stesse alla stessa maniera per tutti: per il demone il male consiste nell'essere contro l'intelligenza conforme al bene, per l'anima è il porsi fuori contro la ragione, per il corpo l'andare contro natura.

33. *[248]* Come può esistere il male, dal momento che c'è una provvidenza? Non esiste il male in quanto male e non è negli esseri. E nessuna delle cose che sono è staccata dalla provvidenza, 733 B
né esiste male alcuno che non sia in qualche modo mescolato al bene. Se, dunque, nessun essere è completamente privo di bene, e il male è un'assenza del bene, nessuno degli esseri è completamente privo di bene, la provvidenza divina riguarda tutti gli esseri e nessuno degli esseri è staccato del tutto dalla provvidenza. *[249]* Anzi, la provvidenza, a scopo di bene, si serve dei mali che avvengono per l'utilità, comune o privata, di quelli che li commettono o degli altri[279] *[250]* e provvede a ciascuno de-

Διὸ καὶ τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἳ χρῆναί φασι τὴν πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν, τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν οὐκ ἔστι προνοίας. Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστικὴ τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ καὶ τῶν ὅλων καὶ τῶν καθ' ἕκαστον οἰκείως ὅλῳ καὶ ἑκάστῳ, καθ' ὅσον ἡ τῶν προνοουμένων φύσις
733 C ἐπιδέχεται τὰς τῆς ὅλης καὶ παντοδαπῆς προνοίας ἐκδιδομένας ἀναλόγως ἑκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθότητας.

34. Οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν, οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακόν. Οὐδαμοῦ γὰρ τὸ κακόν, ᾗ κακόν. Καὶ τὸ γίνεσθαι τὸ κακὸν οὐ κατὰ δύναμιν, ἀλλὰ δι' ἀσθένειαν. Καὶ τοῖς δαίμοσιν, ὃ μέν εἰσι, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἀγαθόν. Τὸ δὲ κακὸν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως, καὶ ἀλλοίωσις ἡ περὶ τὴν ταὐτότητα καὶ τὴν ἕξιν ἀσθένεια τῆς προσηκούσης αὐτοῖς
733 D ἀγγελοπρεποῦς τελειότητος. Καὶ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ τοῦ εἶναι καὶ ζῆν καὶ νοεῖν ἐφίενται. Καὶ εἰ οὐκ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ μὴ ὄντος ἐφίενται. Καὶ οὐκ ἔστι τοῦτο ἔφεσις, ἀλλὰ τῆς ὄντως ἐφέσεως ἁμαρτία.

35. Ἐν γνώσει δὲ ἁμαρτάνοντας καλεῖ τὰ λόγια τοὺς περὶ τὴν
736 A ἄληστον τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν ἢ τὴν ποίησιν ἐξασθενοῦντας καὶ τοὺς εἰδότας «τὸ θέλημα» καὶ μὴ ποιοῦντας, τοὺς ἀκηκοότας μέν, ἀσθενοῦντας δὲ περὶ τὴν πίστιν ἢ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ ἀβούλητόν τισι τὸ «συνιέναι τοῦ ἀγαθῦναι» κατὰ τὴν παρατροπὴν ἢ τὴν ἀσθένειαν τῆς βουλήσεως.

Καὶ ὅλως τὸ κακόν, ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν, ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψίς ἐστιν ἢ τῆς γνώσεως ἢ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ τῆς πίστεως ἢ τῆς ἐφέσεως ἢ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ.

Καίτοι φαίη τις· Οὐ τιμωρητὸν ἡ ἀσθένεια, τοὐναντίον δὲ συγγνωστόν. Εἰ μὲν οὐκ ἐξῆν τὸ δύνασθαι, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ ἐκ τἀγαθοῦ τὸ δύνασθαι τοῦ διδόντος κατὰ τὰ λόγια τὰ προσήκοντα πᾶσιν ἁπλῶς, οὐκ ἐπαινετὸν ἡ τῆς ἐκ

gli esseri in maniera adeguata. Perciò noi non accetteremo l'assurdo ragionamento dei più, i quali dicono che la provvidenza dovrebbe condurci alla virtù, anche contro il nostro volere[280]. Infatti, non è compito della provvidenza il violare la natura: per cui, dal momento che la provvidenza è adatta a conservare la natura di ciascuno, provvede per gli esseri forniti di libertà di movimento, in quanto tali, e a tutti e a ciascuno in maniera conveniente a tutti e a ciascuno, in quanto la natura di quelli a cui essa provvede è capace di accogliere i benefici provvidenziali dati in modo conveniente a ciascuno da parte della provvidenza 733 C
universale e generale.

34. *[251]* Dunque il male, non essendo un essere, neppure esiste negli esseri. Infatti, non esiste in nessuna parte il male come male, e il fatto che il male esista deriva non dalla potenza ma dalla debolezza. *[252]* Anche per i demoni, quello che sono deriva dal bene ed è bene; ma il male, invece, deriva loro dalla perdita del loro proprio bene, e il fatto di aver mutato il loro stato e la loro condizione[281] è un indebolimento della perfezione che si addice alla loro natura angelica. *[253]* E tendono al bene 733 D
in quanto tendono a essere, a vivere e a pensare, e, in quanto non tendono al bene, tendono a ciò che non è; e questo non è un desiderio, ma piuttosto l'assenza di un vero desiderio.

35. *[254]* La Sacra Scrittura accusa di peccare consapevolmente quelli che non hanno la forza di conoscere il bene, che non può star nascosto, e di praticarlo; coloro che conoscono la volontà di- 736 A
vina, ma non la compiono, coloro che l'hanno sì appreso, ma che sono deboli nei riguardi della fede e dell'operazione del bene, e quelli che non hanno la volontà di capire per far bene a causa della depravazione o della debolezza della volontà stessa[282].

Insomma, il male, come spesso abbiamo detto, è debolezza e impotenza e privazione o di scienza o di conoscenza che non può rimaner nascosta o di fede o di desiderio o di forza esecutiva del bene.

[255] Ma qualcuno potrebbe dire: «La debolezza non si deve punire, al contrario si deve perdonare». Se fosse cosa impossibile avere in sé la forza, il ragionamento andrebbe bene; ma siccome il potere deriva dal Bene in quanto esso dà a tutti in maniera abbondante, secondo la Scrittura, ciò di cui tutti hanno

τάγαθοῦ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἕξεως ἁμαρτία καὶ παρατροπὴ
736 B καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐν τοῖς *Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου* κατὰ δύναμιν ἱκανῶς εἰρήσθω, καθ' ἣν ἱερὰν πραγματείαν ἡ τῶν λογίων ἀλήθεια τοὺς σοφιστικοὺς καὶ ἀδικίαν καὶ ψεῦδος κατὰ τοῦ θεοῦ λαλοῦντας ἐπερράπισεν ὡς παράφρονας λόγους.

Νῦν δὲ ὡς καθ' ἡμᾶς ἀρκούντως ὕμνηται τἀγαθὸν ὡς ὄντως ἀγαστόν, ὡς ἀρχὴ καὶ πέρας πάντων, ὡς περιοχὴ τῶν ὄντων, ὡς εἰδοποιὸν τῶν οὐκ ὄντων, ὡς πάντων ἀγαθῶν αἴτιον, ὡς τῶν κακῶν ἀναίτιον, ὡς πρόνοια καὶ ἀγαθότης παντελὴς καὶ ὑπερβάλλουσα τὰ ὄντα καὶ οὐκ ὄντα καὶ τὰ κακὰ καὶ τὴν ἑαυτῆς στέρησιν ἀγαθύνουσα, πᾶσιν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὁ ἀληθὴς ἀπέδειξεν, ὡς οἶμαι, λόγος.

bisogno[283], non si può approvare il mancato possesso, la depravazione, la perdita e la distruzione dei beni propri particolari derivanti dal Bene. Ma queste cose sono state sufficientemente 736 B
esposte da noi, secondo la nostra possibilità, nel libro *Sul giusto giudizio di Dio*[284] e in questa opera sacra la verità delle Scritture ha distrutto come stolti discorsi i ragionamenti dei sofisti che parlano di ingiustizia e di menzogna da parte di Dio.

[256] E ora, nel limite delle nostre capacità, è stato abbastanza celebrato il Bene come veramente degno di ammirazione, come principio e fine di tutte le cose, come colui che comprende tutti gli esseri, come informatore delle cose che ancora non esistono, come causa di tutti i beni, come non causa dei mali, come provvidenza e perfetta bontà superiore alle cose che sono e a quelle che non sono, che rende buone anche le cose cattive e quelle che sono prive di bontà, desiderabile da parte di tutti, amabile, prediletto, e di tutte le altre cose che in modo conforme al vero abbiamo messo in chiaro, credo, nei punti precedenti.

V

816 B **1.** Μετιτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὴν ὄντως οὖσαν τοῦ ὄντως ὄντος θεωνυμικὴν οὐσιωνυμίαν. Τοσοῦτον δὲ ὑπομνήσωμεν, ὅτι τῷ λόγῳ σκοπὸς οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν, ἢ ὑπερούσιος, ἐκφαίνειν, ἄῤῥητον γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνωστόν ἐστι καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν, ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμνῆσαι.

Καὶ γὰρ ἡ τἀγαθοῦ θεωνυμία τὰς ὅλας τοῦ πάντων αἰτίου προόδους ἐκφαίνουσα καὶ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ τὰ οὐκ ὄντα ἔστιν. Ἡ δὲ τοῦ ὄντος εἰς πάντα τὰ ὄντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα ἔστιν. Ἡ δὲ τῆς ζωῆς εἰς πάντα τὰ ζῶντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ζῶντα ἔστιν. Ἡ δὲ τῆς σοφίας εἰς πάντα τὰ νοερὰ καὶ λογικὰ καὶ αἰσθητικὰ ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ πάντα ταῦτα ἔστιν.

816 C **2.** Ταύτας οὖν ὁ λόγος ὑμνῆσαι ποθεῖ τὰς τῆς προνοίας ἐκφαντορικὰς θεωνυμίας. Οὐ γὰρ ἐκφράσαι τὴν αὐτοϋπερούσιον ἀγαθότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν τῆς αὐτοϋπερουσίου θεότητος ἐπαγγέλλεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν ἀγαθότητα καὶ θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν ἐν ἀποκρύφοις, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὑπεριδρυμένην, ἀλλὰ τὴν ἐκπεφασμένην ἀγαθοποιὸν πρόνοιαν, ὑπεροχικῶς ἀγαθότητα καὶ πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν ὑμνεῖ καὶ ὂν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν, τὴν οὐσιοποιὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ σοφοδότιν αἰτίαν τῶν οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως μετειληφότων.

Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας,
816 D ἀλλ' ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ' ἡμῶν
817 A ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἑνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικήν, τὰς δὲ τῶν ὁλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων.

CAPITOLO V[285]

Dell'Essere e degli esemplari

1. *[257]* Ora bisogna passare al vero nome divino dell'Essere, che veramente è e appartiene a colui che veramente è. Noi rammenteremo soltanto che lo scopo del nostro discorso non è quello di spiegare la sostanza soprasostanziale in quanto soprasostanziale[286], perché è una cosa che non si può conoscere e del tutto inesprimibile e che supera la stessa unità[287], ma di celebrare il processo creativo del principio sostanziale tearchico nei riguardi di tutte le cose che sono. 816 B

Infatti, la denominazione di Dio come Bene, che spiega tutte le comunicazioni dell'autore di ogni cosa, si estende alle cose che sono e a quelle che non sono e sta al di sopra di ciò che è e di ciò che non è[288]. Il nome, poi, dell'Essere si estende a tutte le cose che sono e sta sopra alle cose che sono. Il nome della Vita riguarda tutti i viventi e sta al di sopra dei viventi, il nome della Sapienza si estende a tutte le cose intellettuali, razionali e sensibili[289] e tutte le domina.

2. Il nostro discorso desidera celebrare questi nomi divini che manifestano la provvidenza. Non promette per nulla, infatti, di spiegare la Bontà in se stessa superiore a ogni sostanza e l'Essere e la Vita e la Sapienza della Divinità suprema in sé, superiore a ogni sostanza, che sta al di sopra di ogni bontà e divinità ed essere, sapienza e vita, supercollocata nel mistero – come dice la Scrittura[290] – ma celebra la provvidenza che è la manifestazione di tale bontà e che sorpassa ogni cosa e che è causa di tutti i beni, Essere, Vita e Sapienza, causa della sostanza, della vita e della sapienza per coloro che partecipano all'essere, alla vita, all'intelligenza, alla ragione, al senso. 816 C

[258] Ma dice che non sono cose diverse il Bene e l'Essere, la Vita e la Sapienza, né che vi sono molti principi e divinità superiori e inferiori che producono queste o quelle cose, ma che tutti i buoni effetti vengono da un solo Dio, come tutti i nomi di Dio da noi celebrati; e che il primo è la manifestazione della provvidenza perfetta di un solo Dio e gli altri fanno conoscere la manifestazione degli aspetti generali e particolari[291] di Lui stesso. 816 D 817 A

3. Καίτοι φαίη τις· Ἀνθ' ὅτου τοῦ ὄντος τὴν ζωὴν καὶ τῆς ζωῆς τὴν σοφίαν ὑπερεκτεινομένης τῶν ὄντων μὲν τὰ ζῶντα, τῶν δὲ ὅσα ζῇ τὰ αἰσθητικὰ καὶ τούτων τὰ λογικὰ καὶ τῶν λογικῶν οἱ νόες ὑπερέχουσι καὶ περὶ θεὸν εἰσὶ καὶ μᾶλλον αὐτῷ πλησιάζουσι; Καίτοι ἔδει τὰ τῶν μειζόνων ἐκ θεοῦ δωρεῶν
817 B μετέχοντα καὶ κρείττονα εἶναι καὶ τῶν λοιπῶν ὑπερέχειν.

Ἀλλ' εἰ μὲν ἀνούσια καὶ ἄζωά τις ὑπετίθετο τὰ νοερά, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ καὶ εἰσὶν οἱ θεῖοι νόες ὑπὲρ τὰ λοιπὰ ὄντα καὶ ζῶσιν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ζῶντα καὶ νοοῦσι καὶ γινώσκουσιν ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ παρὰ πάντα τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται καὶ μετέχουσιν, αὐτοὶ μᾶλλον εἰσὶ περὶ τἀγαθὸν οἱ περισσῶς αὐτοῦ μετέχοντες καὶ πλείους καὶ μείζους ἐξ αὐτοῦ δωρεὰς εἰληφότες ὥσπερ καὶ τὰ λογικὰ τῶν αἰσθητικῶν ὑπερέχει πλεονεκτοῦντα τῇ περισσείᾳ τοῦ λόγου, καὶ ταῦτα τῇ αἰσθήσει καὶ ἄλλα τῇ ζωῇ. Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀληθές, ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλόν εἰσιν αὐτῷ πλησιαίτερα καὶ θειότερα
817 C τῶν ἀπολειπομένων.

4. Ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτων εἴπομεν, φέρε, τἀγαθὸν ὡς ὄντως ὂν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων οὐσιοποιὸν ἀνυμνήσωμεν. Ὃ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δύναμιν ὑπερούσιός ἐστιν ὑποστάτις αἰτία καὶ δημιουργὸς ὄντος, ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως, ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὀντότης καὶ αἰὼν τῶν ὄντων, χρόνος τῶν γινομένων, τὸ εἶναι τοῖς ὀπωσοῦν οὖσι, γένεσις τοῖς ὀπωσοῦν γινομένοις.

Ἐκ τοῦ ὄντος αἰὼν καὶ οὐσία καὶ ὂν καὶ χρόνος καὶ γένεσις
817 D καὶ γινόμενον, τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντα καὶ τὰ ὀπωσοῦν ὑπάρχοντα καὶ ὑφεστῶτα. Καὶ γὰρ ὁ θεὸς οὐ πώς ἐστιν ὤν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφώς. Διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος καὶ οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεται οὔτε

3. *[259]* Ma qualcuno dirà: «Dal momento che l'essere supera in estensione la vita e la vita supera in estensione la sapienza, perché le cose che vivono sono superiori alle cose che esistono soltanto, le cose dotate di sensibilità sono superiori a quelle che vivono, gli esseri razionali sono superiori agli esseri che vivono e le intelligenze superiori agli esseri razionali, stanno intorno a Dio e sono più vicine a lui? Le cose che partecipano di più dei doni di Dio non dovrebbero essere migliori e superiori alle altre?» *[260]* Se qualcuno supponesse che le nature intellettuali sono prive di sostanza e di vita, il discorso sarebbe esatto. 817 B

Ma se le intelligenze divine superano tutte le altre cose esistenti e vivono al di sopra di tutti gli altri esseri viventi, e capiscono e conoscono in maniera migliore del senso e della ragione e più di tutti gli esseri aspirano al Bello e al Buono e vi partecipano, sono più vicine al Bene queste intelligenze che vi partecipano in maggior abbondanza e hanno ricevuto da lui doni più numerosi e più grandi, così come gli esseri ragionevoli sono superiori a quelli sensibili, in quanto vincono questi ultimi con l'eccellenza della ragione, e questi sono superiori per la sensibilità e gli altri per la vita. Ed è vero, io credo, che le creature che maggiormente partecipano del Dio unico, che dà infiniti doni, sono più vicine a lui e più divine delle altre rimaste indietro[292]. 817 C

4. *[261]* Ma siccome anche di queste abbiamo già detto, celebriamo piuttosto il Bene in quanto è il vero Essere che dà l'essere a tutte le cose che sono. *[262] Colui che è*[293] è la Causa soprasostanziale e sostantificatrice di tutto e il Creatore dell'essere, dell'esistenza, dell'ipostasi, della sostanza, della natura; è il principio e la misura dei secoli; l'entità dei tempi, la durata degli esseri, il tempo delle cose che divengono; l'essere delle cose in qualsiasi modo esistenti, la generazione delle cose che nascono in qualsivoglia maniera[294].

Dall'Essere derivano la durata e la sostanza dell'essere, il tempo, la generazione e ciò che è generato, le cose che sono negli esseri e quelle che esistono e sussistono in qualsivoglia maniera. 817 D *[263]* Infatti, Dio non esiste in un certo qual grado, ma in maniera semplice e senza limiti, possedendo in se stesso interamente e in anticipo tutto l'Essere in se stesso. Perciò è detto *re dei secoli*[295], in quanto tutto l'essere esiste e sussiste in lui e attorno

γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν. Ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος, αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, «ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων».

820 A **5.** Ἀναλαβόντες οὖν εἴπωμεν, ὅτι πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ τοῖς αἰῶσι τὸ εἶναι παρὰ τοῦ προόντος. Καὶ πᾶς μὲν αἰὼν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ, παντὸς δὲ καὶ αἰῶνος καὶ χρόνου καὶ παντὸς ὁπωσοῦν ὄντος ὁ προὼν ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ πάντα αὐτοῦ μετέχει, καὶ οὐδενὸς τῶν ὄντων ἀποστατεῖ «καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν», καὶ ἁπλῶς, εἴ τι ὁπωσοῦν ἔστιν, ἐν τῷ προόντι καὶ ἔστι καὶ ἐπινοεῖται καὶ σώζεται, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωὴν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτοομοιότητα θείαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ' αὐτὰ πάντα,
820 B ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι μετέχει, καὶ οὐδὲν ἔστιν ὃν, οὗ μὴ ἔστιν οὐσία καὶ αἰὼν τὸ αὐτὸ εἶναι.

Πάντων οὖν εἰκότως τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερον ὡς ὢν ὁ θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται. Καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν, αὐτό φημι καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι, προϋπεστήσατο καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὂν ὑπεστήσατο. Καὶ γοῦν αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων πᾶσαι τοῦ εἶναι μετέχουσαι καὶ εἰσὶ καὶ ἀρχαὶ εἰσὶ καὶ πρῶτον εἰσίν, ἔπειτα ἀρχαὶ εἰσίν.

Καὶ εἰ βούλει τῶν ζώντων ὡς ζώντων ἀρχὴν φάναι τὴν αὐτοζωὴν καὶ τῶν ὁμοίων ὡς ὁμοίων τὴν αὐτοομοιότητα καὶ τῶν ἡνωμένων ὡς ἡνωμένων τὴν αὐτοένωσιν καὶ τῶν
820 C τεταγμένων ὡς τεταγμένων τὴν αὐτόταξιν καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα τοῦδε ἢ τοῦδε ἢ ἀμφοτέρων ἢ πολλῶν μετέχοντα τόδε ἢ τόδε ἢ ἀμφότερα ἢ πολλά ἐστι, τὰς αὐτομετοχὰς εὑρήσεις τοῦ εἶναι πρῶτον αὐτὰς μετεχούσας καὶ τῷ εἶναι πρῶτον μὲν οὔσας, ἔπειτα τοῦδε ἢ τοῦδε ἀρχὰς οὔσας καὶ τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι

a lui. *[264]* Infatti, egli non era e non sarà, non è divenuto, né diviene, né diverrà, o piuttosto egli non è neppure[296], ma è l'essere per gli esseri, e non solo gli esseri, ma anche l'essere degli esseri procede da colui che esiste prima dei secoli. Egli è infatti il secolo dei secoli, «Egli che esiste prima dei secoli»[297].

5. *[265]* Riassumendo, dunque, diciamo che a tutti gli esseri e 820 A
a tutti i secoli l'essere deriva da colui che preesiste, e ogni secolo e tempo derivano da lui. Di ogni secolo e di ogni tempo, e di ogni cosa che in qualsivoglia modo esiste, Principio e Causa è colui che li precede. E tutte le cose partecipano di lui, né egli si allontana da alcuna delle cose che sono. *Egli è prima di tutte le cose e tutte le cose sussistono in lui*[298]; e, in una parola, se esiste una cosa in qualunque modo, esiste ed è pensata ed è conservata in colui che è prima di tutte le cose. *[266]* E l'Essere è preposto a tutti gli altri suoi doni: ne viene di conseguenza che l'Essere in sé stesso viene prima della Vita-in-sé o della Sapienza-in-sé o della divina Somiglianza-in-sé; e le altre cose, di cui gli esseri partecipano, prima di tutte queste qualità partecipano dell'Essere; inoltre, anche tutte le cose in sé e per sé di cui gli esseri partecipano, 820 B
partecipano dell'Essere in sé e per sé. E non esiste alcuna cosa di cui l'Essere in se stesso non sia sostanza e durata[299].

Dunque, convenientemente Dio è celebrato come preesistente a tutti gli altri in relazione al dono che li precede tutti. *[267]* E infatti, colui che possiede fin da prima e in misura superiore il preesistere e l'essere superiore, ha fatto preesistere tutto l'Essere, voglio dire l'Essere in sé e per sé, e mediante questo stesso Essere ha formato qualsivoglia modo di essere. Così tutti i principi degli esseri, in quanto partecipano dell'Essere, sono e sono principi, ma prima di tutto sono e poi sono principi.

E se tu vuoi dire che la Vita-in-sé è il principio di coloro che vivono in quanto vivono e la Somiglianza-in-sé è il principio delle cose simili in quanto simili, e l'Unione-in-sé il principio delle cose unite in quanto unite, e l'Ordine-in-sé il principio delle cose ordinate in quanto ordinate e delle cose che partecipando 820 C
o a questo o a quello o ad ambedue o a molti, sono questo o quest'altro o ambedue o molti; tu proverai che le Partecipazioni-in-sé partecipano di per se stesse anzitutto dell'essere e in primo luogo sussistono per l'Essere, poi sono principi di questa o di

καὶ οὖσας καὶ μετεχομένας. Εἰ δὲ ταῦτα τῇ μετοχῇ τοῦ εἶναι ἔστι, πολλῷ γε μᾶλλον τὰ αὐτῶν μετέχοντα.

6. Πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτὸ εἶναι δωρεὰν ἡ αὐτοϋπεραγαθότης προβαλλομένη τῇ πρεσβυτέρᾳ πρώτῃ τῶν
820 D μετοχῶν ὑμνεῖται. Καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ καὶ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰ ὁπωσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα καὶ τοῦτο ἀσχέτως καὶ συνειλημμένως καὶ ἐνιαίως. Καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἐνοειδῶς προϋφέστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἡ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς, καὶ πᾶς ἀριθμὸς ἥνωται μὲν ἐν τῇ μονάδι, καθ'
821 A ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται.

Καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν ἕνωσιν συνυφεστήκασι, καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἑνοειδῶς ἡνωμένας πρός τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, ἀφ' ἧς προῆλθον, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἥνωνται. Βραχὺ δὲ αὐτοῦ διαστᾶσαι, βραχὺ καὶ διακρίνονται, μᾶλλον δὲ ἀποστᾶσαι, μᾶλλον. Καὶ ἁπλῶς, καθ' ὅσον τῷ κέντρῳ πλησιαίτεραί εἰσι, κατὰ τοσοῦτον καὶ αὐτῷ καὶ ἀλλήλαις ἥνωνται, καί, καθ' ὅσον αὐτοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἀλλήλων διεστήκασιν.

7. Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τῶν ὅλων φύσει πάντες οἱ τῆς
821 B καθ' ἕκαστον φύσεως λόγοι συνειλημμένοι εἰσὶ κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἕνωσιν, καὶ ἐν τῇ ψυχῇ μονοειδῶς αἱ τῶν κατὰ μέρος πάντων προνοητικαὶ τοῦ ὅλου σώματος δυνάμεις.

Οὐδὲν οὖν ἄτοπον ἐξ ἀμυδρῶν εἰκόνων ἐπὶ τὸ πάντων αἴτιον ἀναβάντας ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς θεωρῆσαι πάντα ἐν τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ τὰ ἀλλήλοις ἐναντία μονοειδῶς καὶ ἡνωμένως, ἀρχὴ γάρ ἐστι τῶν ὄντων, ἀφ' ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ πάντα τὰ ὁπωσοῦν ὄντα, πᾶσα ἀρχή, πᾶν πέρας, πᾶσα ζωή, πᾶσα ἀθανασία, πᾶσα σοφία, πᾶσα τάξις, πᾶσα ἁρμονία, πᾶσα δύναμις, πᾶσα φρουρά, πᾶσα ἵδρυσις, πᾶσα διανομή, πᾶσα νόησις, πᾶς λόγος, πᾶσα αἴσθησις, πᾶσα ἕξις, πᾶσα στάσις, πᾶσα κίνησις, πᾶσα ἕνωσις, πᾶσα κρᾶσις, πᾶσα φιλία, πᾶσα

quella cosa e con il partecipare all'Essere esistono e partecipano[300]. Se queste cose esistono per la partecipazione all'Essere, molto più esistono le cose che partecipano di esse.

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

[270] Anche nel centro tutte le linee del circolo stanno insieme secondo un'unica unione, e un punto possiede in sé tutte le linee rette congiunte in maniera uniforme le une con le altre e con l'unico principio da cui emanano. E nello stesso centro formano una perfetta unità: meno distano da quello, meno sono divergenti, mentre più sono distanti, più sono divergenti, e semplicemente quanto più sono vicine al centro, tanto più si uniscono a lui e fra di loro, e quanto più distano da quello, tanto più distano fra di loro.

7. *[271]* Anzi, in tutta la natura delle cose tutte le proprietà della natura di ciascun essere sono riunite secondo una sola 821 B
unione non confusa, *[272]* e nell'anima, in maniera uniforme, le facoltà di tutto il corpo che provvedono a ciascuna parte di tutto il corpo.

[273] Dunque, non vi è nulla di strano se, da pallide immagini risalendo all'autore di tutte le cose, contempliamo con occhi sovramondani tutte le cose, in maniera uguale e unica, nella Causa unica di tutte (anche quelle che sono contrarie tra di loro). *[274]* Infatti, egli è il principio degli esseri da cui derivano l'essere in se stesso e tutti gli esseri possibili: ogni principio, ogni fine, ogni vita, ogni immortalità, ogni sapienza, ogni ordine, ogni armonia, ogni potenza, ogni conservazione, ogni stabilità, ogni distribuzione, ogni intelligenza, ogni ragione, ogni sensazione, ogni abitudine, ogni stato, ogni moto, ogni unione, ogni mescolanza, ogni amicizia, ogni concordanza, ogni separazione, ogni limite

821 C ἐφαρμογή, πᾶσα διάκρισις, πᾶς ὅρος καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τῷ εἶναι ὄντα τὰ ὄντα πάντα χαρακτηρίζει.

8. Καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς πάντων αἰτίας αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων οὐσίαι καὶ αἱ τῶν ψυχῶν καὶ τοῦ παντὸς κόσμου φύσεις καὶ τὰ ὁπωσοῦν ἢ ἐν ἑτέροις ὑπάρχειν ἢ κατ' ἐπίνοιαν εἶναι λεγόμενα. Καὶ γοῦν αἱ πανάγιαι καὶ πρεσβύταται δυνάμεις ὄντως οὖσαι καὶ οἷον ἐν προθύροις τῆς ὑπερουσίου τριάδος ἱδρυμέναι πρὸς αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ θεοειδῶς εἶναι ἔχουσι καὶ μετ' ἐκείνας αἱ
821 D ὑφειμέναι τὸ ὑφειμένως καὶ αἱ ἔσχαται τὸ ἐσχάτως ὡς πρὸς ἀγγέλους, ὡς πρὸς ἡμᾶς δὲ ὑπερκοσμίως. Καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὄντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχει καὶ ἔστι καὶ εὖ ἔστιν ἐκ τοῦ προόντος τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχοντα καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ὄντα καὶ εὖ ὄντα καὶ ἐξ αὐτοῦ ἀρχόμενα καὶ ἐν αὐτῷ φρουρούμενα καὶ εἰς αὐτὸν περατούμενα.

Καὶ τὰ μὲν πρεσβεῖα τοῦ εἶναι νέμει ταῖς κρείττοσιν οὐσίαις, ἃς καὶ αἰωνίας καλεῖ τὰ λόγια. Τὸ δὲ εἶναι αὐτὸ
824 A τῶν ὄντων πάντων οὐδέποτε ἀπολείπεται. Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ προόντος, καὶ αὐτοῦ ἐστι τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ εἶναι, καὶ ἐν αὐτῷ ἔστι τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς ἐν τῷ εἶναι, καὶ αὐτὸν ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ αὐτὸς ἔχει τὸ εἶναι. Καὶ αὐτός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ αἰὼν καὶ ἀρχὴ καὶ μέτρον πρὸ οὐσίας ὢν καὶ ὄντος καὶ αἰῶνος καὶ πάντων οὐσιοποιὸς ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τελευτή.

Καὶ διὰ τοῦτο πρὸς τῶν λογίων ὁ ὄντως προὼν κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται, καὶ τὸ ἦν ἐπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται καὶ τὸ ἐγένετο καὶ γίνεται καὶ γενήσεται κυρίως ὑμνεῖται. Ταῦτα γὰρ πάντα τοῖς θεοπρεπῶς ὑμνοῦσι τὸ κατὰ πᾶσαν αὐτὸν ἐπίνοιαν ὑπερουσίως εἶναι σημαίνει καὶ τῶν πανταχῶς ὄντων αἴτιον. Καὶ γὰρ οὐ τόδε μὲν ἔστι, τόδε δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ πῇ μὲν ἔστι, πῇ δὲ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ πάντα
824 B ἐστὶν ὡς πάντων αἴτιος καὶ ἐν ἑαυτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων, καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ἐστὶν ὡς πρὸ πάντων ὑπερουσίως ὑπερών. Διὸ

e tutte quelle cose che in quanto esistono nell'Essere designano tutte le cose che sono. 821 C

8. *[275]* Dalla medesima Causa di tutte le cose vengono le sostanze intelligibili e intelligenti degli angeli deiformi, le nature delle anime e di tutto l'universo e tutto ciò che in qualsiasi maniera è detto sussistere in altro oppure esistere nel pensiero[301]. *[276]* E, in verità, quelle virtù santissime degnissime che sono veramente e stanno, per così dire, nei vestiboli della Trinità soprasostanziale hanno da lei e al tempo stesso in lei l'essere e lo stato deiforme. E quelle che vengono dopo di loro hanno un essere inferiore e le ultime l'essere minimo, in rapporto agli angeli, in quanto nei nostri riguardi sono sovramondani[302]: *[277]* poi le anime e tutti gli altri esseri alla stessa maniera posseggono l'essere e l'essere bene: se gli esseri sono e sono bene, hanno questo essere e questo essere bene da colui che preesiste e in lui sono e sono bene e ricevono da lui il principio e da lui sono conservati e in lui terminano. 821 D

[278] Egli, infatti, dà i gradi più alti dell'essere alle migliori nature, che la Sacra Scrittura chiama eterne[303]; l'essere-in-sé di tutti gli esseri non viene mai meno. *[279]* E l'essere in se stesso deriva da colui che preesiste e l'essere deriva da lui, ma egli non deriva dall'essere e in lui c'è l'essere, ma egli non dimora nell'essere, e l'essere lo possiede, ma egli non possiede l'essere ed egli stesso e dell'essere la durata, il principio e la misura, in quanto prima della sostanza, ed è principio efficiente e mezzo e fine dell'essere e della sua durata e di tutte le cose. 824 A

[280] E per questo, secondo le Scritture, colui che realmente preesiste si moltiplica secondo la considerazione di tutti gli esseri esistenti[304]. Di lui si può veramente cantare che era, che è, che sarà, che è divenuto, che diviene e che diverrà. Tutte queste formule rivelano a coloro che celebrano Dio in modo conveniente[305] che egli secondo ogni intelligenza esiste in maniera soprasostanziale ed è l'autore delle cose che dovunque esistono. Infatti, non è una cosa sì e l'altra no; né in un luogo e non in un altro, ma è tutte le cose in quanto causa di tutte e in quanto contiene in sé e possiede in precedenza tutti i principi e tutti i termini di tutte le cose che sono ed è sopra tutte le cose in quanto esiste soprasostanzialmente prima di tutte le cose. Così tutto si 824 B

καὶ πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν πάντων· πάνσχημος, πανείδεος, ἄμορφος, ἀκαλλής, ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων ἀσχέτως καὶ ἐξῃρημένως ἐν ἑαυτῷ προειληφὼς καὶ πᾶσι τὸ εἶναι κατὰ μίαν καὶ ὑπερηνωμένην αἰτίαν ἀχράντως ἐπιλάμπων.

Εἰ γὰρ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος τὰς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας καὶ ποιότητας καίτοι πολλὰς καὶ διαφόρους οὔσας ὅμως αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μονοειδὲς ἐπιλάμπων φῶς ἀνανεοῖ καὶ τρέφει καὶ φρουρεῖ καὶ τελειοῖ καὶ διακρίνει καὶ ἑνοῖ καὶ ἀναθάλπει καὶ
824 C γόνιμα εἶναι ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ ἐξαλλάττει καὶ ἐνιδρύει καὶ ἐκφύει καὶ ἀνακινεῖ καὶ ζωοῖ πάντα καὶ τῶν ὅλων ἕκαστον οἰκείως ἑαυτῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ἑνὸς ἡλίου μετέχει καὶ τὰς τῶν πολλῶν μετεχόντων ὁ εἷς ἥλιος αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε, πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προϋφεστάναι τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνωσιν συγχωρητέον, ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν. Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.

824 D **9.** Εἰ δὲ ὁ φιλόσοφος ἀξιοῖ Κλήμης καὶ πρός τι παραδείγματα λέγεσθαι τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχηγικώτερα, πρόεισι μὲν οὐ διὰ κυρίων καὶ παντελῶν καὶ ἁπλῶν ὀνομάτων ὁ λόγος αὐτῷ. Συγχωροῦντας δὲ καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγεσθαι τῆς θεολογίας
825 A μνημονευτέον φασκούσης ὅτι «Οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν», ἀλλ' ἵνα διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως ἐπὶ τὴν πάντων αἰτίαν, ὡς οἷοί τέ ἐσμεν, ἀναχθῶμεν. Πάντα οὖν αὐτῇ τὰ ὄντα κατὰ μίαν τὴν πάντων ἐξῃρημένην ἕνωσιν ἀναθετέον, ἐπείπερ ἀπὸ τοῦ εἶναι τῆς οὐσιοποιοῦ προόδου καὶ ἀγαθότητος ἀρξαμένη καὶ διὰ πάντων φοιτῶσα καὶ πάντα ἐξ ἑαυτῆς τοῦ εἶναι πληροῦσα καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀγαλλομένη πάντα μὲν ἐν ἑαυτῇ προέχει κατὰ μίαν ἁπλότητος ὑπερβολὴν πᾶσαν διπλόην ἀπαναινομένη, πάντα δὲ ὡσαύτως περιέχει κατὰ τὴν ὑπερηπλωμένην αὐτῆς ἀπειρίαν

dice di lui in un medesimo tempo, però egli non si identifica con nessuna di tutte le cose che sono: ha ogni figura e ogni forma, egli che è oltre[306] la forma e la bellezza; ha precedentemente in sé i principi, i mezzi, i fini delle cose che sono liberamente e assolutamente in maniera purissima, infondendo luminosamente a tutti l'essere secondo una causa sola e semplicissima.

[281] Se, infatti, questo nostro sole, le sostanze delle cose sensibili e le qualità, per quanto siano molte e diverse, tuttavia pur essendo uno e infondendo una luce uniforme, le rinnova, nutre, conserva, perfeziona, distingue, unisce, riscalda, rende feconde, 824 C
fa crescere, muta, rafforza, produce, muove e vivifica tutte, e ciascuna delle cose che sono partecipa, in maniera a lei adatta, dello stesso e unico sole, e il sole che è uno comprende in se stesso in maniera uniforme le cause dei molti che partecipano di lui, a più forte ragione bisogna ammettere che preesistano nella causa di lui e di tutte le cose tutti gli esemplari[307] degli esseri secondo una unione soprasostanziale, poiché egli produce le sostanze stando fuori della sostanza[308]. *[282]* Noi diciamo che gli esemplari sono le ragioni che producono gli esseri in Dio e che in lui preesistono in maniera unitaria le ragioni che la Sacra Scrittura chiama predeterminazioni e voleri divini e buoni[309], che determinano e fanno gli esseri, secondo i quali Dio soprasostanziale stabilì prima[310] e portò alla luce tutte le cose che sono.

9. *[283]* Se poi il filosofo Clemente[311] pensa che si debbano 824 D
chiamare esemplari rispetto a qualche cosa i primi tra gli esseri, il suo discorso non procede con parole corrette perfette e semplici, ma concedendo che ciò sia detto in maniera esatta, bisogna ricordarsi della Scrittura che dice: io non ti ho mostrato 825 A
quelle cose perché doveste rimanere dietro di quelle, ma affinché mediante una cognizione analogica di queste, per quanto possibile, ci elevassimo verso la causa di tutte le cose[312]. *[284]* Dunque, bisogna attribuire tutte le cose che sono a Dio secondo una sola unità eminente di tutte quante le cose, in quanto essa, incominciando dall'essere a produrre le sostanze e la bontà e spandendosi su tutto e riempiendo per sua iniziativa tutte le cose del suo stesso essere e dilettandosi di tutti gli esseri, possiede in sé fin da prima ogni cosa allontanando ogni duplicità per un eccesso di semplicità unico; e similmente contiene tutte

καὶ πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται, καθάπερ καὶ φωνὴ μία οὖσα καὶ ἡ αὐτὴ πρὸς πολλῶν ἀκοῶν ὡς μία μετέχεται.

825 B **10.** Πάντων οὖν ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τῶν ὄντων ὁ προών· ἀρχὴ μὲν ὡς αἴτιος, τέλος δὲ ὡς τοῦ ἕνεκα καὶ πέρας πάντων καὶ ἀπειρία πάσης ἀπειρίας καὶ πέρατος ὑπεροχικῶς τῶν ὡς ἀντικειμένων. Ἓν ἑνὶ γάρ, ὡς πολλάκις εἴρηται, τὰ ὄντα πάντα καὶ προέχει καὶ ὑπέστησε παρὼν τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ καὶ κατὰ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶν καὶ ἐπὶ πάντα προϊὼν καὶ μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἑστὼς καὶ κινούμενος καὶ οὔτε ἑστὼς οὔτε κινούμενος οὔτε ἀρχὴν ἔχων ἢ μέσον ἢ τελευτὴν οὔτε ἕν τινι τῶν ὄντων οὐδέ τι τῶν ὄντων ὤν. Καὶ οὔτε ὅλως αὐτῷ προσήκει τι τῶν αἰωνίως ὄντων ἢ τῶν χρονικῶς ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος καὶ τῶν ἐν αἰῶνι καὶ τῶν ἐν χρόνῳ πάντων ἐξῄρηται, διότι καὶ αὐτοαιὼν καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέτρα τῶν ὄντων καὶ τὰ μετρούμενα δι' αὐτοῦ
825 C καὶ ἀπ' αὐτοῦ. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον εἰρήσθω.

le cose nella sua Trinità supersemplificata e tutti singolarmente ne partecipano nella stessa maniera con cui una voce è accolta come unica da una quantità di ascoltatori.

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

VI

856 A **1.** Νῦν δὲ ὑμνητέον ἡμῖν τὴν «ζωὴν τὴν αἰώνιον», ἐξ ἧς ἡ αὐτοζωὴ καὶ πᾶσα ζωὴ καὶ ὑφ' ἧς εἰς πάντα τὰ ὁπωσοῦν ζωῆς μετέχοντα τὸ ζῆν οἰκείως ἑκάστῳ διασπείρεται. Καὶ γοῦν ἡ
856 B τῶν ἀθανάτων ἀγγέλων ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ τὸ ἀνώλεθρον αὐτὸ τῆς ἀγγελικῆς ἀεικινησίας ἐξ αὐτῆς καὶ δι' αὐτὴν καὶ ἔστι καὶ ὑφέστηκε, δι' ἣν καὶ ζῶντες ἀεὶ καὶ ἀθάνατοι λέγονται καὶ οὐκ ἀθάνατοι πάλιν, ὅτι μὴ παρ' ἑαυτῶν ἔχουσι τὸ ἀθανάτως εἶναι καὶ αἰωνίως ζῆν, ἀλλ' ἐκ τῆς ζωοποιοῦ καὶ πάσης ζωῆς ποιητικῆς καὶ συνοχικῆς αἰτίας.

Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὄντος ἐλέγομεν, ὅτι καὶ τοῦ αὐτοεῖναί ἐστιν αἰών, οὕτω καὶ ἐνθάδε πάλιν, ὅτι καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἐστιν ἡ θεία ζωὴ ζωτικὴ καὶ ὑποστατικὴ καὶ πᾶσα ζωὴ καὶ ζωτικὴ κίνησις ἐκ τῆς ζωῆς τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ἀρχὴν πάσης ζωῆς. Ἐξ αὐτῆς καὶ αἱ ψυχαὶ τὸ ἀνώλεθρον ἔχουσι, καὶ ζῷα πάντα καὶ φυτὰ κατ' ἔσχατον ἀπήχημα τῆς ζωῆς ἔχουσι τὸ ζῆν». Ἧς ἀνταναιρουμένης κατὰ τὸ λόγιον ἐκλείπει πᾶσα
856 C ζωή, καὶ πρὸς ἣν καὶ τὰ ἐκλελοιπότα τῇ πρὸς τὸ μετέχειν αὐτῆς ἀσθενείᾳ πάλιν ἐπιστρεφόμενα πάλιν ζῷα γίγνεται.

2. Καὶ δωρεῖται μὲν πρῶτα τῇ αὐτοζωῇ τὸ εἶναι ζωὴ καὶ πάσῃ ζωῇ καὶ τῇ καθ' ἕκαστα τὸ εἶναι οἰκείως ἑκάστην, ὃ εἶναι πέφυκεν. Καὶ ταῖς μὲν ὑπερουρανίαις ζωαῖς τὴν ἄϋλον καὶ θεοειδῆ καὶ ἀναλλοίωτον ἀθανασίαν καὶ τὴν ἀῤῥεπῆ καὶ ἀπαρέγκλιτον ἀεικινησίαν ὑπερεκτεινομένη διὰ περιουσίαν ἀγαθότητος καὶ εἰς τὴν δαιμονίαν ζωήν, οὐδὲ γὰρ ἐκείνη τὸ εἶναι παρ' ἄλλης αἰτίας, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς καὶ τὸ εἶναι ζωὴ καὶ τὴν διαμονὴν ἔχει, δωρουμένη δὲ καὶ
856 D ἀνδράσι τὴν ὡς συμμίκτοις ἐνδεχομένην ἀγγελοειδῆ ζωὴν καὶ ὑπερβλύσει φιλανθρωπίας καὶ ἀποφοιτῶντας ἡμᾶς εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη καὶ τὸ δὴ θειότερον ὅτι καὶ ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη καὶ τὸ δὴ θειότερον ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχάς φημι καὶ τὰ συζυγῆ σώματα, πρὸς παντελῆ ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελται μεταθήσειν· πρᾶγμα

CAPITOLO VI[313]

La vita

1. Ora dobbiamo celebrare la Vita eterna[314], dalla quale deriva la vita-in-sé e ogni vita e dalla quale, nei riguardi degli esseri che in qualunque maniera partecipano alla vita, è disseminato il vivere nella misura adatta a ciascuno. *[286]* Dunque, la vita degli angeli immortali e la loro immortalità e la continuità stessa del moto sempiterno proprio degli angeli esistono e sussistono da essa e a causa di essa, in virtù della quale si dice che quelli vivono sempre e sono immortali e nello stesso tempo non immortali, perché non dipende da loro la possibilità di essere immortali e di vivere eternamente, ma la ottengono dalla Causa vivificante che produce e che mantiene ogni vita. 856 A 856 B

[287] E come dicevamo dell'Essere che egli è la durata dell'essere-in-sé, così a questo punto di nuovo diciamo che la Vita divina superiore a ogni vita vivifica e fa sussistere la vita-in-sé: e ogni vita e movimento vitale derivano dalla Vita che trascende ogni vita e qualsiasi principio di ogni vita. *[288]* Da lei le anime ricevono l'incorruttibilità e tutti gli esseri animati e tutte le piante all'estremo grado della vita ricevono da lei la vita. Se si toglie codesta causa, secondo la Scrittura, è la fine di ogni vita; al contrario, se si rivolgono ancora a lei le cose decadute per incapacità di parteciparvi, di nuovo vivono[315]. 856 C

2. *[289]* E in primo luogo dona alla vita-in-sé di essere vita e a ogni vita e a ciascuna vita l'essere particolare che ciascuna ha per natura. E dà in tal modo alle vite sovracelesti l'immortalità immateriale, divina, immutabile e il continuo movimento inflessibile e indeclinabile[316]; si estende per eccesso di bontà anche alla vita dei demoni; infatti, costoro non hanno l'essere da altra causa, ma da quella stessa ottengono di essere vita e di potervi rimanere. *[290]* Inoltre, concede una vita simile a quella degli angeli, per quanto è possibile, agli uomini che sono di natura mista[317]. E, per sovrabbondanza di amore per gli uomini, ci fa rivolgere a lei stessa e ci richiama verso l'alto, quando da lei ci allontaniamo. *[292]* E ciò che è ancora assai più divino è il fatto che è stato promesso che Dio ci trasferirà a una vita 856 D

τῇ παλαιότητι μὲν ἴσως παρὰ φύσιν δοκοῦν, ἐμοὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ τῇ ἀληθείᾳ καὶ θεῖον καὶ ὑπὲρ φύσιν.

857 A Ὑπὲρ φύσιν δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς φημι τὴν ὁρωμένην, οὐ τὴν πανσθενῆ τῆς θείας ζωῆς, αὐτῇ γὰρ ὡς πασῶν οὔσῃ τῶν ζωῶν φύσει καὶ μάλιστα τῶν θειοτέρων οὐδεμία ζωὴ παρὰ φύσιν ἢ ὑπὲρ φύσιν. Ὥστε οἱ περὶ τούτου τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι πόρρω θείου χοροῦ καὶ τῆς σῆς ἱερᾶς ψυχῆς ἀπεληλάσθωσαν. Ἔλαθε γὰρ αὐτόν, ὡς οἶμαι, καὶ ταῦτα σοφὸν οἰόμενον εἶναι τὸ μὴ δεῖν τὸν εὐφρονοῦντα τῷ προφανεῖ τῆς αἰσθήσεως λόγῳ συμμάχῳ χρῆσθαι κατὰ τῆς πάντων ἀφανοῦς αἰτίας. Καὶ τοῦτο ἔστι ῥητέον αὐτῷ τὸ παρὰ φύσιν εἰπεῖν, αὐτῇ γὰρ οὐδὲν ἐναντίον.

857 B **3.** Ἐξ αὐτῆς ζωοῦται καὶ περιθάλπεται καὶ ζῷα πάντα καὶ φυτά. Καὶ εἴτε νοερὰν εἴποις εἴτε λογικὴν εἴτε αἰσθητικὴν εἴτε θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν εἴτε ὁποίαν ποτὲ ζωὴν ἢ ζωῆς ἀρχὴν ἢ ζωῆς οὐσίαν, ἐξ αὐτῆς καὶ ζῇ καὶ ζωοῖ τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν καὶ ἐν αὐτῇ κατ' αἰτίαν ἐνοειδῶς προϋφέστηκεν. Ἡ γὰρ ὑπέρζωος καὶ ζωαρχικὴ ζωὴ καὶ πάσης ζωῆς ἐστιν αἰτία καὶ ζωογόνος καὶ ἀποπληρωτικὴ καὶ διαιρετικὴ ζωῆς καὶ ἐκ πάσης ζωῆς ὑμνητέα κατὰ τὴν πολυγονίαν τῶν πασῶν ζωῶν ὡς παντοδαπὴ καὶ πᾶσα ζωὴ θεωρουμένη καὶ ὑμνουμένη καὶ ὡς ἀνενδεής, μᾶλλον δὲ ὑπερπλήρης ζωῆς, αὐτοζωὸς καὶ ὡς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιὸς καὶ ὑπέρζωος ἢ ὅπως ἄν τις τὴν ζωὴν

857 C τὴν ἄφθεγκτον ἀνθρωπικῶς ἀνυμνήσοι.

perfetta e immortale in tutto il nostro essere, voglio dire anime e corpi congiunti[318].

Questo fatto agli antichi[319] potrebbe forse sembrare contro 857 A
natura, però a me, a te e alla verità appare una cosa divina e superiore alla natura: voglio dire, superiore alla natura che si vede con i nostri occhi, non alla natura onnipotente della Vita divina. Per questa Vita, infatti, in quanto costituisce la natura dei viventi e soprattutto di quelli più vicini a Dio, nessuna vita è contro natura o sopra la natura. Cosicché le parole contraddittorie dello stolto Simone[320] su questo punto siano bandite dal coro divino e dalla tua santa anima. Infatti, io credo, egli non capiva, credendo di essere saggio anche in questo, che un uomo sapiente non deve servirsi della ragione evidente del senso come alleata contro la Causa invisibile di tutte le cose[321]: questo – dovrebbe dire – è un parlare contro natura, perché nulla è contrario a lei.

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

VII

865 B **1.** Φέρε δέ, εἰ δοκεῖ, τὴν ἀγαθὴν καὶ αἰωνίαν ζωὴν καὶ ὡς σοφὴν καὶ ὡς αὐτοσοφίαν ὑμνῶμεν, μᾶλλον δὲ ὡς πάσης σοφίας ὑποστατικὴν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν ὑπεροῦσαν. Οὐ γὰρ μόνον ὁ θεὸς ὑπερπλήρης ἐστὶ σοφίας «καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμός», ἀλλὰ καὶ παντὸς λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ὑπερίδρυται.

Καὶ τοῦτο ὑπερφυῶς ἐννοήσας ὁ θεῖος ὄντως ἀνήρ, ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμόνος ἥλιος· «Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων» φησὶν οὐ μόνον, ὅτι πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων, ἀλλ' ὅτι καὶ σύνηθές ἐστι τοῖς θεολόγοις ἀντιπεπονθότως ἐπὶ θεοῦ τὰ τῆς στερήσεως ἀποφάσκειν. Οὕτω καὶ «ἀόρατόν» φησι τὰ
865 C λόγια τὸ παμφαὲς φῶς καὶ τὸν πολυύμνητον καὶ πολυώνυμον ἄῤῥητον καὶ ἀνώνυμον καὶ τὸν πᾶσι παρόντα καὶ ἐκ πάντων εὑρισκόμενον ἀκατάληπτον καὶ ἀνεξιχνίαστον. Τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ καὶ νῦν ὁ θεῖος ἀπόστολος ὑμνῆσαι λέγεται μωρίαν θεοῦ τὸ φαινόμενον ἐν αὐτῇ παράλογον καὶ ἄτοπον εἰς τὴν ἄῤῥητον καὶ πρὸ λόγου παντὸς ἀναγαγὼν ἀλήθειαν.

Ἀλλ' ὅπερ ἐν ἄλλοις ἔφην, οἰκείως ἡμῖν τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς παραλαμβάνοντες καὶ τῷ συντρόφῳ τῶν αἰσθήσεων ἐνιλλόμενοι καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς τὰ θεῖα παραβάλλοντες ἀπατώμεθα κατὰ τὸ φαινόμενον τὸν θεῖον καὶ ἀπόῤῥητον λόγον μεταδιώκοντες. Δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν
865 D νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ. Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους,
868 A κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν. Οὕτω γὰρ ἔσται τὰ θεῖα δοτὰ τοῖς μετὰ θεοῦ γινομένοις.

CAPITOLO VII[322]

La Sapienza, l'Intelletto, la Ragione, la Verità, la Fede

1. *[297]* Suvvia, se credete, celebriamo la Vita buona ed eterna anche come Sapiente, e come la Sapienza-in-sé, soprattutto come creatrice di ogni sapienza, superiore a ogni sapienza e intelligenza. *[298]* Infatti, non soltanto Dio è stracolmo di sapienza e *la sua sapienza non ha misura*[323], ma egli è collocato più in alto di qualsiasi ragione, pensiero e sapienza[324]. 865 B

[299] Questa cosa avendo capito mirabilmente, l'uomo veramente divino, che è come un sole per me e per il mio maestro, ha detto: *La stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini*[325]. *[300]* Non solo perché ogni pensiero umano è un errore, se paragonato alla stabilità e fermezza dei pensieri divini e perfettissimi; ma anche perché è cosa abituale agli scrittori sacri usare a proposito di Dio parole negative con significato opposto[326]. Così le Scritture dicono invisibile[327] Dio che è Luce tutta splendente, degno di molte lodi e di molti nomi lui che è ineffabile[328] e privo di nome, e inafferrabile e irraggiungibile[329] colui che è presente a tutti e da tutti è trovato. Dunque, in questo modo anche ora si dice che il divino apostolo celebra la follia divina riconducendo alla Verità ineffabile e che precede ogni ragione ciò che appare in essa contrario alla ragione e assurdo[330]. 865 C

[301] Ma, come ho già detto altrove[331], concependo in modo conforme a noi le cose che ci sorpassano, siamo i destinatari di un ammiccamento[332] da parte della familiarità dei nostri sensi e paragoniamo alle nostre le verità divine, rimaniamo ingannati; infatti, vogliamo perseguire la Ragione divina e nascosta secondo ciò che appare. *[302]* Si deve poi sapere che la nostra intelligenza ha una facoltà di comprendere mediante la quale vede le cose intelligibili, però ha un'unione superiore alla natura dell'intelligenza, a opera della quale si congiunge con le cose che stanno al di là di lei[333]. Con l'aiuto di questa bisogna pensare le cose divine, non secondo la nostra misura, ma uscendo noi completamente da noi stessi e divenendo tutti di Dio[334]. *[303]* Infatti, è cosa migliore essere di Dio che non di noi stessi, e in tal modo le cose divine saranno concesse a noi una volta congiunti con Dio. 865 D 868 A

Ταύτην οὖν τὴν ἄλογον καὶ ἄνουν καὶ μωρὰν σοφίαν ὑπεροχικῶς ὑμνοῦντες εἴπωμεν, ὅτι παντός ἐστι νοῦ καὶ λόγου καὶ πάσης σοφίας καὶ συνέσεως αἰτία καὶ αὐτῆς ἐστι πᾶσα βουλὴ καὶ παρ' αὐτῆς πᾶσα γνῶσις καὶ σύνεσις καὶ ἐν αὐτῇ «πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεώς» εἰσιν «ἀπόκρυφοι». Καὶ γὰρ ἑπομένως τοῖς ἤδη προειρημένοις ἡ ὑπέρσοφος καὶ πάνσοφος αἰτία καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑποστάτις.

868 B **2.** Ἐξ αὐτῆς αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις. Οὐκ ἐν μεριστοῖς ἢ ἀπὸ μεριστῶν ἢ αἰσθήσεων ἢ λόγων διεξοδικῶν συνάγουσαι τὴν θείαν γνῶσιν οὐδὲ ὑπό τινος κοινοῦ πρὸς ταῦτα συμπεριεχόμεναι, παντὸς δὲ ὑλικοῦ καὶ πλήθους καθαρεύουσαι νοερῶς, ἀΰλως, ἐνοειδῶς τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσιν. Καὶ ἔστιν αὐταῖς ἡ νοερὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια τῇ ἀμιγεῖ καὶ ἀχράντῳ καθαρότητι κατηγλαϊσμένη καὶ συνοπτικὴ τῶν θείων νοήσεων ἀμερείᾳ καὶ ἀϋλίᾳ καὶ τῷ θεοειδῶς ἑνὶ πρὸς τὸν θεῖον καὶ ὑπέρσοφον καὶ νοῦν καὶ λόγον, ὡς ἐφικτόν, ἀποτυπουμένη.

Διὰ τὴν θείαν σοφίαν καὶ ψυχαὶ τὸ λογικὸν ἔχουσι διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ περὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν περιπορευόμεναι καὶ τῷ μεριστῷ καὶ παντοδαπῷ τῆς ποικιλίας
868 C ἀπολειπόμεναι τῶν ἑνιαίων νοῶν, τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνελίξει καὶ τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων, ἐφ' ὅσον ψυχαῖς οἰκεῖον καὶ ἐφικτόν, ἀξιούμεναι. Ἀλλὰ καὶ τὰς αἰσθήσεις αὐτὰς οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι σκοποῦ τῆς σοφίας ἀπήχημα φήσας. Καίτοι καὶ ὁ δαιμόνιος νοῦς, ἢ νοῦς, ἐξ αὐτῆς ἐστι, καθ' ὅσον δὲ νοῦς ἐστιν ἠλογημένος τυχεῖν, οὗ ἐφίεται, μὴ εἰδὼς μήτε βουλόμενος, ἔκπτωσιν σοφίας κυριώτερον αὐτὸν προσρητέον.

Ἀλλ' ὅτι μὲν σοφίας αὐτῆς καὶ πάσης καὶ νοῦ παντὸς καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως πάσης ἡ θεία σοφία καὶ ἀρχὴ καὶ αἰτία

[304] Dunque, celebrando in modo straordinario questa Sapienza irrazionale, inintelligente e stolta, diciamo che essa è Causa di ogni intelligenza e ragione e di ogni sapienza e comprensione, e che ogni consiglio appartiene a lei e che da lei procedono ogni scienza e intelligenza, e che *in lei sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza*[335]. Infatti, in modo coerente con le cose prima già dette, diciamo che la Causa più che sapiente e completamente sapiente produce la sapienza-in-sé nel suo complesso e ciascuna sapienza particolare.

2. *[305]* Da essa le potenze intelligibili e intelligenti delle in- 868 B
telligenze angeliche hanno le loro intellezioni semplici e beate e *[306]* raccolgono la loro scienza divina non in parti divisibili né da parti divisibili, o dai sensi o dai discorsi complessi[336]; né aderiscono alle loro intellezioni in base a un concetto generale, ma, libere da ogni cosa materiale e da ogni molteplicità, intellettualmente, immaterialmente, uniformemente capiscono le cose divine che sono intelligibili. *[307]* Ed esse hanno una potenza intellettuale e un'azione che risplende di una purezza non mescolata e senza macchie, vede con sguardo d'insieme i pensieri divini e, grazie alla indivisibilità, immaterialità e qualità divina dell'unione, è modellata, per quanto possibile, secondo l'Intelligenza e la Ragione di Dio che supera ogni sapienza.

[308] A causa della divina Sapienza[337] anche le anime hanno il discorso razionale, in quanto si muovono diffusamente e in circolo attorno alla verità degli esseri, rimanendo inferiori alle 868 C
intelligenze unitive per la divisibilità e la larghezza della varietà. Ma, in seguito alla riduzione in ellisse dai più nell'uno, possono essere stimate degne di intellezioni simili a quelle degli angeli, per quanto è possibile e raggiungibile da parte delle anime[338]. *[309]* Anzi, non sbaglierebbe per nulla colui che affermasse che anche le sensazioni sono come una eco della sapienza. *[310]* In verità, anche l'intelligenza dei demoni, in quanto intelligenza, viene da lei. Infatti, in quanto è un'intelligenza priva di ragione che non sa né vuole raggiungere ciò a cui aspira, più propriamente merita di essere chiamata un'assenza di sapienza.

[311] Ma siccome della sapienza stessa e universale e di ogni intelligenza, di ogni ragione e di ogni conoscenza sensibile la Sapienza divina è, *[312]* come si dice, principio, causa, procre-

καὶ ὑποστάτις καὶ τελείωσις καὶ φρουρὰ καὶ πέρας εἴρηται, πῶς δὲ αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ὑπέρσοφος σοφία καὶ νοῦς καὶ «λόγος»
868 D καὶ «γνώστης» ὑμνεῖται; Πῶς γὰρ νοήσει τι τῶν νοητῶν οὐκ ἔχων νοερὰς ἐνεργείας ἢ πῶς γνώσεται τὰ αἰσθητὰ πάσης αἰσθήσεως ὑπεριδρυμένος; Καίτοι πάντα αὐτὸν εἰδέναι φησὶ τὰ λόγια καὶ οὐδὲν διαφεύγειν τὴν θείαν γνῶσιν.

869 A Ἀλλ' ὅπερ ἔφην πολλάκις, τὰ θεῖα θεοπρεπῶς νοητέον. Τὸ γὰρ ἄνουν καὶ ἀναίσθητον καθ' ὑπεροχήν, οὐ κατ' ἔλλειψιν ἐπὶ θεοῦ τακτέον ὥσπερ καὶ τὸ ἄλογον ἀνατίθεμεν τῷ ὑπὲρ λόγον καὶ τὴν ἀτέλειαν τῷ ὑπερτελεῖ καὶ προτελείῳ καὶ τὸν ἀναφῆ καὶ ἀόρατον γνόφον τῷ φωτὶ τῷ ἀπροσίτῳ καθ' ὑπεροχὴν τοῦ ὁρατοῦ φωτός. Ὥστε ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ γνώσει κατὰ τὴν πάντων αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν πάντων εἴδησιν προειληφώς, πρὶν ἀγγέλους γενέσθαι εἰδὼς καὶ παράγων ἀγγέλους καὶ πάντα τὰ ἄλλα ἔνδοθεν καὶ ἀπ' αὐτῆς, ἵν' οὕτως εἴπω, τῆς ἀρχῆς εἰδὼς καὶ εἰς οὐσίαν ἄγων. Καὶ τοῦτο οἶμαι παραδιδόναι τὸ λόγιον, ὁπόταν φησίν· «Ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν». Οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ
869 B καὶ ἐν ἑαυτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἴδησιν καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνείληφεν οὐ κατ' ἰδίαν ἑκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων ὥσπερ καὶ τὸ φῶς κατ' αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν εἴδησιν τοῦ σκότους προείληφεν οὐκ ἄλλοθεν εἰδὼς τὸ σκότος ἢ ἀπὸ τοῦ φωτός.

Ἑαυτὴν οὖν ἡ θεία σοφία γινώσκουσα γνώσεται πάντα ἀΰλως τὰ ὑλικὰ καὶ ἀμερίστως τὰ μεριστὰ καὶ τὰ πολλὰ ἑνιαίως αὐτῷ τῷ ἑνὶ τὰ πάντα καὶ γινώσκουσα καὶ παράγουσα. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ μίαν αἰτίαν ὁ θεὸς πᾶσι τοῖς οὖσι τοῦ εἶναι μεταδίδωσι, κατὰ τὴν αὐτὴν ἑνικὴν αἰτίαν εἴσεται πάντα ὡς ἐξ αὐτοῦ ὄντα καὶ ἐν αὐτῷ προϋφεστηκότα καὶ οὐκ ἐκ τῶν

atrice, perfezione, custodia e fine, come questo stesso Dio più che sapiente può essere celebrato come Sapienza, Intelligenza, Ragione e conoscenza? *[313]* Infatti, in che modo potrà capire 868 D
qualcuna delle cose intelligibili[339] se non è in grado di compiere atti intellettuali, o come potrà percepire le cose sensibili essendo collocato al di sopra di ogni senso? Eppure, la Scrittura dice che egli conosce tutto e che nulla sfugge alla Scienza divina.

Ma, cosa che spesso ho detto, bisogna pensare le cose divine 869 A
in maniera conforme a Dio. Infatti, per eccesso e non per difetto bisogna attribuire a Dio *[314]* la privazione della intelligenza e della sensazione, nel modo in cui noi attribuiamo anche l'irrazionale a colui che sta sopra alla ragione e l'imperfezione a colui che è perfetto, e lo è in antecedenza, e la caligine impalpabile e invisibile a lui che è Luce inaccessibile, in quanto sta al di sopra della luce visibile, cosicché l'intelligenza divina tutte le *[315]* cose comprende con una cognizione separata da tutto, comprendendo anticipatamente in sé la nozione di tutte le cose attraverso la causa di tutte le cose, conoscendo gli angeli e portandoli alla luce prima che gli angeli esistessero e conoscendo tutte le altre cose internamente e dal loro stesso principio, per così dire, e poi portandole all'essere. *[316]* E ciò io credo che tramandi la Scrittura quando dice: *Colui che sa tutte le cose prima della loro esistenza*[340]. Infatti, l'Intelligenza divina non conosce le cose che sono apprendendole dalle cose che sono; ma da sé e in sé, secondo la causa, essa ha e comprende antecedentemente la scienza, la nozione e la sostanza di tutte le cose senza considerare ciascuna 869 B
cosa secondo la specie, ma sapendo e contenendo tutto secondo il solo contenuto della causa, come anche la luce secondo la causa comprende prima in sé la nozione delle tenebre, ma non conosce le tenebre per altra via se non dalla luce.

[317] Allora, la Sapienza divina, conoscendo se stessa, conoscerà tutto: senza materia le cose materiali, indivisibilmente le cose divisibili e unitivamente i più grandi numeri, in quanto conosce e procrea ogni cosa nello stesso Uno. Infatti, se Dio secondo una sola causa partecipa l'essere alle cose esistenti, egli conoscerà ogni cosa secondo questa causa unica, in quanto le cose esistono da lui e in lui sussistevano in precedenza, e non dagli esseri egli riceverà la loro cognizione, ma sarà elargitore a

ὄντων λήψεται τὴν αὐτῶν γνῶσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς ἑκάστοις τῆς αὐτῶν καὶ ἄλλοις τῆς ἄλλων γνώσεως ἔσται χορηγός.

869 C Οὐκ ἄρα ὁ θεὸς ἰδίαν ἔχει τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν, ἑτέραν δὲ τὴν κοινῇ τὰ ὄντα πάντα συλλαμβάνουσαν. Αὐτὴ γὰρ ἑαυτὴν ἡ πάντων αἰτία γινώσκουσα σχολῇ που τὰ ἀφ' αὐτῆς καὶ ὧν ἐστιν αἰτία ἀγνοήσει. Ταύτῃ γοῦν ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ. Καὶ γὰρ καὶ τοὺς ἀγγέλους εἰδέναι φησὶ τὰ λόγια τὰ ἐπὶ τῆς γῆς οὐ κατ' αἰσθήσεις αὐτὰ γινώσκοντας αἰσθητά γε ὄντα, κατ' οἰκείαν δὲ τοῦ θεοειδοῦς νοῦ δύναμιν καὶ φύσιν.

3. Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρή, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς
869 D αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων
872 A ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων.

Καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας. Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφὴ καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται. Καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ ἔν τινι τῶν ὄντων γινώσκεται. Καὶ «ἐν πᾶσι πάντα» ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδὲν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί. Καὶ γὰρ καὶ ταῦτα ὀρθῶς περὶ θεοῦ λέγομεν, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος.

Καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας
872 B γινωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος. Καίτοι καὶ ἐκ πάντων,

ciascuno della propria conoscenza e della conoscenza reciproca fra gli esseri.

[318] Dunque, Dio non ha una speciale conoscenza di sé e 869 C
un'altra che può comprendere in generale tutte le cose che sono. Infatti, la Causa di tutti gli esseri conoscendo se stessa come potrà ignorare per una certa trascuratezza le cose che da lei derivano e di cui è causa? *[319]* Dunque, con questa Dio conosce le cose che sono, non con la scienza delle cose, ma con la conoscenza di sé. E infatti la Scrittura dice che anche gli angeli conoscono le cose che si trovano sulla terra, non conoscendo secondo i sensi le cose che sono sensibili, ma secondo la potenza e la natura propria di una intelligenza fatta a immagine di Dio[341].

3. *[320]* Inoltre, bisogna ricercare in che modo noi conosciamo Dio che non è né intelligibile, né sensibile e nulla di ciò che possiede l'essere. *[321]* Non è dunque vero dire che noi conosciamo Dio non dalla sua natura, in quanto non è conoscibile 869 D
e supera ogni ragione e intelligenza, ma dall'ordine di tutti gli esseri, in quanto proposto da lui e contenente alcune immagini e similitudini dei suoi esemplari divini[342], secondo le nostre forze, 872 A
ascendiamo ordinatamente verso ciò che supera tutte le cose nella privazione e nella eccellenza e nella causa di tutte le cose?

[322] Perciò Dio è conosciuto in tutti gli esseri e separatamente da tutti: Dio è conosciuto mediante la scienza come mediante l'ignoranza, e a lui appartengono il pensiero, la ragione, la scienza, il tatto, il senso, l'opinione, la rappresentazione, il nome e tutto il resto, e non è concepito né detto né nominato. Egli non è alcuno degli esseri né è conosciuto in alcuno degli esseri, ed egli è tutto in tutti e nulla in nessuno ed è conosciuto da tutti in tutte le cose e da nessuno in nessuna. *[323]* Infatti, noi a ragione diciamo queste cose di Dio: è celebrato da tutte le cose che sono in ragione di tutte le cose delle quali egli è causa.

E, di nuovo, c'è una conoscenza divinissima di Dio, quella che si ottiene mediante l'ignoranza, secondo l'unione superiore all'intelligenza, quando l'intelligenza, distaccandosi da tutte le 872 B
cose che sono e poi anche abbandonando se stessa, si unisce ai raggi di superiore chiarezza e da quei raggi e in quei raggi viene illuminata con l'imperscrutabile profondità della Sapienza. *[324]* Tuttavia, come ho detto, si deve conoscere questa anche

ὅπερ ἔφην, αὐτὴν γνωστέον· αὕτη γάρ ἐστι κατὰ τὸ λόγιον ἡ πάντων ποιητικὴ καὶ ἀεὶ πάντα ἁρμόζουσα καὶ τῆς ἀλύτου τῶν πάντων ἐφαρμογῆς καὶ τάξεως αἰτία καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων καὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα.

872 C 4. «Λόγος» δὲ ὁ θεὸς ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων οὐ μόνον, ὅτι καὶ λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ἐστὶ χορηγός, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰς πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε καὶ ὅτι «διὰ πάντων χωρεῖ» διικνούμενος, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἄχρι τοῦ πάντων τέλους, καὶ πρό γε τούτων, ὅτι πάσης ἁπλότητος ὁ θεῖος ὑπερήπλωται λόγος καὶ πάντων ἐστὶν ὑπὲρ πάντα κατὰ τὸ ὑπερούσιον ἀπολελυμένος. Οὗτος ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια, περὶ ἣν ὡς καθαρὰν καὶ ἁπλανῆ τῶν ὅλων γνῶσιν ἡ θεία πίστις ἔστιν, ἡ μόνιμος τῶν πεπεισμένων ἵδρυσις ἡ τούτους ἐνιδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν ἀμεταπείστῳ ταυτότητι τὴν ἁπλῆν τῆς ἀληθείας
872 D γνῶσιν ἐχόντων τῶν πεπεισμένων. Εἰ γὰρ ἡ γνῶσις ἑνωτικὴ τῶν ἐγνωκότων καὶ ἐγνωσμένων, ἡ δὲ ἄγνοια μεταβολῆς ἀεὶ καὶ τῆς ἐξ ἑαυτοῦ τῷ ἀγνοοῦντι διαιρέσεως αἰτία, τὸν ἐν ἀληθείᾳ πιστεύσαντα κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον οὐδὲν ἀποκινήσει τῆς κατὰ τὴν ἀληθῆ πίστιν ἑστίας, ἐφ' ᾗ τὸ μόνιμον ἔξει τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταυτότητος.

Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἑνωθείς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λανθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοὺς ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὅ
873 A φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενον, ἀλλὰ τῆς ἀστάτου καὶ ἀλλοιωτῆς περὶ τὴν παντοδαπῆ τῆς πλάνης ποικιλίαν φορᾶς διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἠλευθερωμένον. Οὕτω γοῦν οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσοφίας ἀρχηγικοὶ καθηγεμόνες ὑπὲρ ἀληθείας ἀποθνήσκουσι πᾶσαν ἡμέραν μαρτυροῦντες ὡς εἰκὸς καὶ λόγῳ παντὶ καὶ ἔργῳ τῇ ἐνιαίᾳ τῶν Χριστιανῶν ἀληθογνωσίᾳ τὸ πασῶν αὐτὴν εἶναι καὶ ἁπλουστέραν καὶ θειοτέραν, μᾶλλον δὲ τὸ αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἁπλῆν θεογνωσίαν.

da tutte le cose. Difatti essa, secondo la Scrittura, è l'artefice di tutte le cose e sempre tutto compone ed è causa della concordia indissolubile e dell'ordine di ogni cosa[343] e sempre unisce la fine delle prime con i principi delle seconde e produce un accordo e una bella armonia di tutto l'universo.

4. *[325]* Dalle Sacre Scritture Dio è celebrato come Ragione[344], 872 C
non solo perché è il distributore della ragione, della intelligenza e della sapienza, ma anche perché comprende in antecedenza e in maniera uniforme in sé le cause di tutte le cose e perché procede attraverso tutte le cose in quanto penetra, come dice la Scrittura[345], fino al fine di tutte le cose, e più ancora perché la Ragione divina si semplifica al di sopra di ogni semplicità ed è sciolta da tutte le cose, stando al di sopra di esse in modo soprasostanziale. *[326]* Questa Ragione è la Verità semplice e che veramente sussiste, in cui, come in una conoscenza limpida e infallibile di tutte le cose, c'è la Fede divina, il fondamento unico dei credenti che li pone nella verità e la verità in essi in una identità che non può cambiare, in quanto coloro che credono posseggono la pura conoscenza della verità. *[327]* Infatti, se la conoscenza unisce insieme coloro che conoscono e le cose conosciute e l'ignoranza è causa per l'ignorante di un conti- 872 D
nuo cambiamento e di divisione con se stesso, secondo la Sacra Scrittura[346] nulla allontanerà colui che crede nella verità dal fondamento[347] della vera fede, nella quale avrà la permanenza di una identità immobile e immutabile.

[328] Infatti, sa bene colui che è unito alla verità come stia bene, anche se i più lo rimproverano come fuori di sé, poiché non si accorgono, come è naturale, che si è allontanato dall'errore per unirsi alla verità attraverso la vera fede. Questi veramente sa di non essere pazzo, come dicono quelli, ma di essere stato liberato da una parte instabile e variabile da ogni genere 873 A
e varietà di errore per mezzo della verità semplice e che rimane sempre simile allo stesso modo. *[329]* Dunque, in questo modo i principali maestri della nostra divina Sapienza ogni giorno[348] muoiono per la verità testimoniando, come è giusto, con ogni parola e opera e con la singolare e vera cognizione unitiva dei cristiani che essa è la più semplice e più divina di tutte, anzi che essa è la sola conoscenza divina vera, unica e semplice.

VIII

1. Ἀλλ' ἐπειδὴ τὴν θείαν ἀληθότητα καὶ ὑπέρσοφον σοφίαν
889 C καὶ ὡς «δύναμιν» ὑμνοῦσι καὶ ὡς «δικαιοσύνην» οἱ θεολόγοι καὶ σωτηρίαν αὐτὴν ἀποκαλοῦσι καὶ ἀπολύτρωσιν, φέρε, καὶ ταύτας, ὡς ἐφικτὸν ἡμῖν, τὰς θεωνυμίας ἀναπτύξωμεν. Καὶ ὅτι μὲν ἡ θεαρχία πάσης ἐξῄρηται καὶ ὑπερέχει τῆς ὅπως ποτὲ καὶ οὔσης καὶ ἐπινοουμένης δυνάμεως, οὐκ οἶμαί τινα τῶν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἐντεθραμμένων ἀγνοεῖν. Πολλαχοῦ γὰρ ἡ θεολογία καὶ τὴν κυρείαν αὐτῇ καὶ αὐτῶν τῶν ὑπερουρανίων δυνάμεων ἀφορίζουσα πάραδέδωκεν. Πῶς οὖν αὐτὴν οἱ θεολόγοι καὶ ὡς δύναμιν ὑμνοῦσι τὴν πάσης ἐξῃρημένην δυνάμεως; Ἢ πῶς ἐπ' αὐτῇ τὴν δυναμωνυμίαν ἐκλάβοιμεν;

889 D 2. Λέγωμεν τοίνυν, ὅτι δύναμις ἔστιν ὁ θεὸς ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος καὶ πάντα κατὰ δύναμιν ἄκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναμιν ἢ τὴν ὅλην ἢ τὴν καθ' ἕκαστον αἴτιος ὢν καὶ ὡς ἀπειροδύναμος οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι καὶ τῷ ὑπερδύνασθαι καὶ ἀπειράκις ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἑτέρας παραγαγεῖν καὶ τῷ μὴ ἄν ποτε δυνηθῆναι
892 A τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ' ἄπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιοῦ δυνάμεως ἀμβλῦναι ποίησιν, καὶ τῷ ἀφθέγκτῳ καὶ ἀγνώστῳ καὶ ἀνεπινοήτῳ τῆς πάντα ὑπερεχούσης αὐτοῦ δυνάμεως ἢ διὰ περιουσίαν τοῦ δυνατοῦ καὶ τὴν ἀσθένειαν δυναμοῖ καὶ τὰ ἔσχατα τῶν ἀπηχημάτων αὐτῆς συνέχει καὶ διακρατεῖ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατ' αἴσθησιν δυνατῶν ὁρῶμεν, ὅτι τὰ ὑπέρλαμπρα φῶτα καὶ μέχρι τῶν ἀμβλειῶν ὁράσεων φθάνει, καὶ τοὺς μεγάλους φασὶ τῶν ψόφων καὶ εἰς τὰς μὴ λίαν εὐκόλως τῶν ἤχων ἀντιλαμβανομένας ἀκοὰς εἰσδύεσθαι. Τὸ γὰρ πάντη ἀνήκοον οὐδὲ ἀκοὴ καὶ τὸ καθόλου μὴ βλέπον οὐδὲ ὅρασις.

CAPITOLO VIII[349]

La Potenza, la Giustizia, la Salvezza, la Redenzione, ma anche la Ineguaglianza

1. *[330]* Ma poiché i sacri autori celebrano la divina Verità e la Sapienza più che sapiente come Potenza[350] e come Giustizia[351] 889 C
e la chiamano Salvezza[352] e Redenzione[353], allora, per quanto è possibile, cerchiamo di spiegare questi nomi divini. *[331]* Il fatto che la Tearchia sia superiore e predomini su ogni potenza che mai esista o sia immaginabile, non credo che nessuno di coloro che sono versati negli studi delle Sacre Scritture lo possa ignorare. Infatti, in molti passi la Scrittura, come si tramanda, assegna a lei anche il dominio separandola dalle stesse potenze sovracelesti[354]. Come dunque i sacri autori la celebrano come Potenza, dal momento che è separata da ogni potenza? O in che modo potremmo applicare a lei questo nome di Potenza?

2. *[332]* Noi diciamo, dunque, che Dio Potenza, in quanto ha 889 D
in sé antecedentemente e in misura superiore ogni potenza e in quanto e causa di ogni potenza e tutto produce con la sua Potenza inalterabile e indefinibile, e in quanto è causa della esistenza stessa della potenza o generale o particolare, *[333]* e in quanto è fornito di potenza infinita, non tanto per il fatto che produce ogni potenza, ma anche per il fatto che è al di sopra di ogni potenza e della potenza-in-sé, e perché può oltre misura produrre infinitamente altre nuove potenze innumerabili oltre quelle che esistono, e perché le infinite potenze prodotte anche all'infinito non posso- 892 A
no mai indebolire l'azione superinfinita della Potenza che produce la potenza; e ciò per il fatto che la sua potenza che trascende ogni cosa è ineffabile, inconcepibile e incomprensibile[355], *[334]* ovvero, a causa dell'eccesso di potenza, rende forte anche la debolezza e comprende e fortemente conserva anche le sue risonanze più lontane[356]. Nello stesso modo, nelle cose passibili secondo i sensi noi vediamo che delle luci straordinariamente chiare arrivano anche fino alle viste ottuse e si dice che i grandi rumori entrano fino alle orecchie meno adatte a ricevere facilmente i suoni. Infatti, ciò che è completamente sordo non è neppure un udito e ciò che assolutamente non vede non è nemmeno una vista.

892 B **3.** Αὕτη δ' οὖν ἡ ἀπειροδύναμος τοῦ θεοῦ διάδοσις εἰς πάντα τὰ ὄντα χωρεῖ, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ παντελῶς ἀφῄρηται τὸ ἔχειν τινὰ δύναμιν, ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει, καὶ αὐτὸ δέ, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸ εἶναι δύναμιν εἰς τὸ εἶναι ἔχει παρὰ τῆς ὑπερουσίου δυνάμεως.

4. Ἐξ αὐτῆς εἰσιν αἱ θεοειδεῖς τῶν ἀγγελικῶν διακόσμων δυνάμεις, ἐξ αὐτῆς καὶ τὸ εἶναι ἀμεταπτώτως ἔχουσι καὶ πάσας αὐτῶν τὰς νοερὰς καὶ ἀθανάτους ἀεικινησίας καὶ τὸ ἀῤῥεπὲς αὐτὸ καὶ τὴν ἀνελάττωτον ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς
892 C τῆς ἀπειραγάθου δυνάμεως εἰλήφασιν αὐτῆς ἐφιείσης αὐτοῖς τὸ δύνασθαι καὶ εἶναι ταῦτα καὶ ἐφίεσθαι ἀεὶ εἶναι καὶ αὐτὸ τὸ δύνασθαι ἐφίεσθαι τοῦ ἀεὶ δύνασθαι.

5. Πρόεισι δὲ τὰ τῆς ἀνεκλείπτου δυνάμεως καὶ εἰς ἀνθρώπους καὶ ζῷα καὶ φυτὰ καὶ τὴν ὅλην τοῦ παντὸς φύσιν καὶ δυναμοῖ τὰ ἡνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν καὶ τὰ διακεκριμένα πρὸς τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον καὶ ὅρον ἀσύγχυτα καὶ ἀσύμφυρτα καὶ τὰς τοῦ παντὸς τάξεις καὶ εὐθημοσύνας εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει
892 D καὶ τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἑνάδων ζωὰς ἀλωβήτους διαφυλάττει καὶ τὰς οὐρανίας καὶ φωστηρικὰς καὶ ἀστρώους οὐσίας καὶ τάξεις ἀναλλοιώτους καὶ τὸν αἰῶνα δύνασθαι εἶναι ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ χρόνου περιελίξεις διακρίνει μὲν ταῖς προόδοις, συνάγει δὲ ταῖς ἀποκαταστάσεσι καὶ τὰς τοῦ πυρὸς δυνάμεις ἀσβέστους ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ ὕδατος ἐπιῤῥοὰς ἀνεκλείπτους καὶ τὴν ἀερίαν χύσιν ὁρίζει καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἱδρύει καὶ τὰς ζωογόνους αὐτῆς ὠδῖνας ἀδιαφθόρους
893 A φυλάττει καὶ τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν στοιχείων ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον ἀποσώζει καὶ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος σύνδεσιν συνέχει καὶ τὰς τῶν φυτῶν θρεπτικὰς καὶ αὐξητικὰς δυνάμεις ἀνακινεῖ καὶ διακρατεῖ τὰς οὐσιώδεις τῶν ὅλων δυνάμεις καὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀδιάλυτον μονὴν ἀσφαλίζεται καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖται δύναμιν εἰς τοῦτο τοῖς ἐκθεουμένοις παρέχουσα.

Καὶ ὅλως οὐδὲν ἔστι καθόλου τῶν ὄντων τὴν παντοκρατορικὴν ἀσφάλειαν καὶ περιοχὴν τῆς θείας δυνάμεως

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

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

5. *[336]* I doni della Potenza inesauribile procedono verso gli uomini e gli animali e le piante e tutto l'insieme dell'universo *[337]* ed essa rinforza gli esseri uniti verso un'amicizia e un'alleanza reciproca, e concede agli esseri che si distinguono di rimanere non confusi né mescolati riguardo all'essere, ciascuno secondo la propria ragione e definizione, e inoltre mantiene gli ordini e le direzioni di tutte le cose in vista del proprio bene, *[338]* e conserva incorruttibili le vite delle semplici sostanze angeliche, e immutabili i corpi celesti, luminosi 892 D
e stellari e i loro ordini, e fa in maniera che possa esistere l'eternità: e distingue le circonvoluzioni del tempo per il loro procedere e le raccoglie con il loro ritornare[357]; e rende inestinguibili le qualità del fuoco e perenni le correnti delle acque e determina la diffusione dell'aria e colloca la terra sul nulla e mantiene incorruttibili i suoi sacri parti che generano la vita e salvaguarda senza confusione e senza divisione l'armonia e la 893 A
mescolanza reciproca degli elementi e mantiene il legamento dell'anima e del corpo e suscita le potenze nutritive e accrescitive delle piante e salva le forze sostanziali di tutte le cose e mantiene sicura la stabilità indissolubile dell'universo. Poi concede la deificazione, in quanto dà a coloro che debbono essere deificati la capacità per questo.

E, insomma, non esiste nessuno degli esseri completamente separato dalla fermezza onnipotente e dalla protezione del-

ἀφῃρημένον. Τὸ γὰρ καθόλου μηδεμίαν δύναμιν ἔχον οὔτε ἔστιν οὔτε τι ἔστιν οὔτε ἔστι τις αὐτοῦ παντελῶς θέσις.

893 B 6. Καίτοι φησὶν Ἐλύμας ὁ μάγος· Εἰ παντοδύναμός ἐστιν ὁ θεός, πῶς λέγεταί τι μὴ δύνασθαι πρὸς τοῦ καθ' ὑμᾶς θεολόγου; Λοιδορεῖται δὲ τῷ θείῳ Παύλῳ φήσαντι μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν «ἑαυτὸν ἀρνήσασθαι». Προθεὶς δὲ τοῦτο λίαν ὀῤῥωδῶ, μὴ καὶ ἀνοίας ὀφλήσω γέλωτα παίδων ἀθυρόντων οἰκοδομήματα καὶ ἐπὶ ψάμμου καὶ ἀσθενῆ καταλύειν ἐπιχειρῶν καὶ ὥσπερ τινὸς ἀνεφίκτου σκοποῦ καταστοχάζεσθαι σπεύδων τῆς περὶ τούτου θεολογικῆς διανοίας.

Ἡ γὰρ ἑαυτοῦ ἄρνησις ἔκπτωσις ἀληθείας ἐστίν, ἡ δὲ ἀλήθεια ὄν ἐστι καὶ ἡ τῆς ἀληθείας ἔκπτωσις τοῦ ὄντος ἔκπτωσις. Εἰ τοίνυν ἡ ἀλήθεια ὄν ἐστιν, ἡ δὲ ἄρνησις τῆς ἀληθείας τοῦ ὄντος ἔκπτωσις, ἐκ τοῦ ὄντος ἐκπεσεῖν ὁ θεὸς οὐ δύναται, καὶ τὸ μὴ εἶναι οὐκ ἔστιν, ὡς ἄν τις φαίη, τὸ μὴ
893 C δύνασθαι οὐ δύναται καὶ τὸ μὴ εἰδέναι κατὰ στέρησιν οὐκ οἶδεν. Ὅπερ ὁ σοφὸς οὐκ ἐννοήσας μιμεῖται τοὺς τῶν ἀθλητῶν ἀπειρονίκας, οἳ πολλάκις ἀσθενεῖς εἶναι τοὺς ἀνταγωνιστὰς ὑποθέμενοι κατὰ τὸ δοκοῦν ἑαυτοῖς καὶ πρὸς ἀπόντας αὐτοὺς ἀνδρείως σκιαμαχοῦντες καὶ τὸν ἀέρα διακένοις πληγαῖς εὐθαρσῶς καταπαίοντες οἴονται τῶν ἀντιπάλων αὐτῶν κεκρατηκέναι καὶ ἀνακηρύττουσιν ἑαυτοὺς οὔτε εἰδότες τὴν ἐκείνων δύναμιν.

Ἡμεῖς δὲ τοῦ θεολόγου κατὰ τὸ ἐφικτὸν στοχαζόμενοι τὸν ὑπερδύναμον θεὸν ὑμνοῦμεν ὡς παντοδύναμον, ὡς μακάριον καὶ μόνον δυνάστην, ὡς δεσπόζοντα ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος, ὡς κατ' οὐδὲν τῶν ὄντων ἐκπεπτωκότα, μᾶλλον δὲ καὶ ὑπερέχοντα καὶ προέχοντα πάντα τὰ ὄντα κατὰ δύναμιν ὑπερούσιον καὶ πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ δύνασθαι εἶναι καὶ τόδε
893 D εἶναι κατὰ περιουσίαν ὑπερβαλλούσης δυνάμεως ἀφθόνῳ χύσει δεδωρημένον.

7. «Δικαιοσύνη» δὲ αὖθις ὁ θεὸς ὡς πᾶσι τὰ κατ' ἀξίαν ἀπονέμων ὑμνεῖται καὶ εὐμετρίαν καὶ κάλλος καὶ εὐταξίαν καὶ διακόσμησιν καὶ πάσας διανομὰς καὶ τάξεις ἀφορίζων
896 A ἑκάστῳ κατὰ τὸν ὄντως ὄντα δικαιότατον ὅρον καὶ πᾶσι τῆς αὐτῶν ἑκάστων αὐτοπραγίας αἴτιος ὤν. Πάντα γὰρ ἡ θεία δικαιοσύνη τάττει καὶ ὁροθετεῖ καὶ πάντα ἀπὸ πάντων ἀμιγῆ

la Potenza divina; infatti, ciò che non ha assolutamente alcuna potenza non esiste, né è qualcosa, né lo si può assolutamente affermare.

6. *[339]* Eppure dice il mago Elymas[358]: «Se Dio è onnipotente, come mai il vostro sacro autore dice che non può una cosa?» Inoltre, biasima il divino Paolo che dice che Dio non può negare se stesso[359]. *[340]* Aggiungendo questa cosa io fortemente temo di far ridere per la mia stoltezza, accingendomi a distruggere le deboli casette costruite sulla sabbia dai fanciulli che giocano e affrettandomi a raggiungere il senso incomprensibile del pensiero teologico intorno a ciò. 893 B

[341] Infatti, la negazione di sé è la perdita della Verità, ma la verità è l'essere, e la perdita della verità è la perdita dell'essere; se, dunque, la verità è l'essere, la negazione della verità è la perdita dell'essere, Dio non può essere cacciato fuori dall'essere e tanto meno è il non essere, come se uno dicesse: Dio non può non potere e non sa non sapere per privazione. *[342]* Il nostro sapiente[360], non pensando ciò, imita gli atleti che non conoscono vittoria, i quali spesso, supponendo che i loro avversari siano deboli, combattono nell'ombra fortemente, a loro giudizio, contro quelli che sono assenti e audacemente colpiscono l'aria con inutili colpi: credono così di aver vinto i loro avversari e si proclamano vincitori senza neppure conoscere la forza di quelli. 893 C

Noi invece, che, *[343]* secondo la nostra possibilità, seguendo l'autore sacro, celebriamo Dio superpotente come tutto potente, beato e solo sovrano[361], come dominante per il suo potere sull'eternità, come colui che non può essere escluso da nessuna delle cose che sono, anzi che possiede in grado eminente e comprende, fin da prima, tutte le cose che sono con una Potenza soprasostanziale e che ha dato a tutti gli esseri, con effusione esuberante, il poter essere e l'essere tale mediante l'abbondanza di un potere sovraeminente. 893 D

7. *[344]* Dio è celebrato anche come Giustizia, in quanto distribuisce a tutti secondo il merito, delimitando per ciascuno la giusta misura, la bellezza, l'ordine, il decoro e tutte le distribuzioni e gli ordini[362] secondo una definizione giustissima e veramente esistente, e così egli è per tutti l'autore dell'opera propria di ciascuno. *[345]* Infatti, la Giustizia divina dispone e determi- 896 A

καὶ ἀσύμφυρτα διασώζουσα τὰ ἑκάστῳ προσήκοντα πᾶσι τοῖς οὖσι δωρεῖται κατὰ τὴν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἐπιβάλλουσαν ἀξίαν.

Καὶ εἰ ταῦτα ὀρθῶς φαμεν, ὅσοι τῇ θείᾳ διαλοιδοροῦνται δικαιοσύνῃ, λανθάνουσιν ἑαυτῶν ἀδικίαν ἐναργῆ καταψηφιζόμενοι, φασὶ γὰρ ὀφείλειν ἐνεῖναι τοῖς θνητοῖς τὴν ἀθανασίαν καὶ τοῖς ἀτελέσι τὸ τέλειον καὶ τοῖς αὐτοκινήτοις τὴν ἑτεροκίνητον ἀνάγκην καὶ τοῖς ἀλλοιωτοῖς τὴν ταὐτότητα καὶ τὰ τελειοδύναμα τοῖς ἀσθενέσι καὶ ἀΐδια εἶναι τὰ ἔγχρονα καὶ ἀμετάβολα τὰ φύσει κινούμενα καὶ τὰς ἐπικαίρους
896 B ἡδονὰς αἰωνίας, καὶ ὅλως τὰ ἄλλων ἄλλοις ἀποδιδόασιν. Δέον εἰδέναι τὴν θείαν δικαιοσύνην ἐν τούτῳ ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δικαιοσύνην, ὅτι πᾶσιν ἀπονέμει τὰ οἰκεῖα κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ὄντων ἀξίαν καὶ τὴν ἑκάστου φύσιν ἐπὶ τῆς οἰκείας διασώζει τάξεως καὶ δυνάμεως.

8. Ἀλλ' εἴποι ἄν τις· Οὐκ ἔστι δικαιοσύνης ἄνδρας ὁσίους ἐᾶν ἀβοηθήτους ὑπὸ τῶν φαύλων ἐκτρυχομένους. Πρὸς ὃν ῥητέον· Ὡς εἰ μὲν ἀγαπῶσιν, οὓς φῂς ὁσίους, τὰ ἐπὶ γῆς ὑπὸ τῶν προσύλων ζηλούμενα, τοῦ θείου πάντως ἐκπεπτώκασιν
896 C ἔρωτος, καὶ οὐκ οἶδα, ὅπως ὅσιοι κληθεῖεν ἂν ἀδικοῦντες τὰ ὄντως ἐραστὰ καὶ θεῖα τοῖς ἀζηλώτοις καὶ ἀνεράστοις ὑπ' αὐτῶν οὐκ εὐαγῶς παρευδοκιμούμενα. Εἰ δὲ τῶν ὄντως ὄντων ἐρῶσιν, εὐφραίνεσθαι χρὴ τοὺς τινῶν ἐφιεμένους, ἡνίκα τῶν ἐφετῶν τυγχάνωσιν. Ἢ οὐχὶ τότε μᾶλλον πλησιάζουσι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀρεταῖς, ὅταν, ὡς δυνατόν, ἐφέσει τῶν θείων ἀναχωροῦσι τῆς τῶν ὑλικῶν προσπαθείας ἐγγυμναζόμενοι πρὸς τοῦτο λίαν ἀνδρικῶς ἐν ταῖς ὑπὲρ τοῦ καλοῦ περιστάσεσιν; Ὥστε ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι τοῦτο μᾶλλόν ἐστι τῆς θείας δικαιοσύνης ἴδιον τὸ μὴ θέλγειν καὶ ἀπολλύειν τῶν ἀρίστων τὴν ἀῤῥενότητα ταῖς τῶν ὑλικῶν διαδόσεσι, μηδέ, εἴ τις ἐπιχειροίη τοῦτο ποιεῖν, ἐᾶν ἀβοηθήτους, ἀλλ' ἐνιδρύειν αὐτοὺς ἐν τῇ καλῇ καὶ ἀμειλίκτῳ στάσει καὶ ἀπονέμειν αὐτοῖς τοιούτοις οὖσι τὰ κατ' ἀξίαν.

896 D 9. Αὕτη γοῦν ἡ θεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων ὑμνεῖται τὴν ἰδίαν ἑκάστου καὶ καθαρὰν ἀπὸ τῶν ἄλλων

na tutte le cose e le mantiene tutte non mescolate e non confuse le une con le altre, e dona a tutti gli esseri ciò che conviene a ciascuno secondo la dignità spettante a ciascun essere.

[346] Se noi diciamo rettamente queste cose, tutti coloro che riprendono la Giustizia divina non si accorgono di condannare la propria evidente ingiustizia[363]. Infatti, dicono *[347]* che i mortali dovrebbero essere immortali, gli imperfetti perfetti e gli esseri che si muovono da soli dovrebbero avere la necessità di un moto estraneo e gli esseri mobili uno stato inalterabile e gli esseri deboli una potenza perfetta e le cose temporali essere eterne e quelle instabili per natura inalterabili e i piaceri temporanei sempiterni e, insomma, essi attribuiscono agli uni le qualità degli altri. *[348]* Dovrebbero sapere che la Giustizia di- 896 B
vina è realmente la vera giustizia, in quanto dona le cose proprie secondo la dignità di ciascuno degli esseri e conserva la natura di ciascuno nel suo posto e nella sua potenza.

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

9. *[351]* Dunque, questa divina Giustizia è celebrata come 896 D
Salvezza di tutti, in quanto salva e mantiene la sostanza e l'or-

οὐσίαν καὶ τάξιν ἀποσώζουσα καὶ φυλάττουσα καὶ αἰτία καθαρῶς οὖσα τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ἰδιοπραγίας.

Εἰ δέ τις τὴν σωτηρίαν ὑμνοίη καὶ ὡς ἐκ τῶν χειρόνων τὰ
897 A ὅλα σωστικῶς ἀναρπάζουσαν, πάντως που καὶ τοῦτον ἡμεῖς τὸν ὑμνῳδὸν τῆς παντοδαπῆς σωτηρίας ἀποδεξόμεθα καὶ ταύτην δὲ καὶ πρώτην σωτηρίαν τῶν ὅλων ἀξιώσομεν αὐτὸν ὁρίζεσθαι τὴν πάντα ἐφ' ἑαυτῶν ἀμετάβλητα καὶ ἀστασίαστα καὶ ἀῤῥεπῆ πρὸς τὰ χείρω διασώζουσαν καὶ πάντα φρουροῦσαν ἄμαχα καὶ ἀπολέμητα τοῖς ἑαυτῶν ἕκαστα λόγοις διακοσμούμενα καὶ πᾶσαν ἀνισότητα καὶ ἀλλοτριοπραγίαν ἐκ τῶν ὅλων ἐξορίζουσαν καὶ τὰς ἀναλογίας ἑκάστου συνιστάνουσαν ἀμεταπτώτους εἰς τὰ ἐναντία καὶ ἀμεταχωρήτους. Ἐπεὶ καὶ ταύτην τὴν σωτηρίαν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τις ὑμνήσοι τῆς ἱερᾶς θεολογίας ὡς πάντα τὰ ὄντα τῇ σωστικῇ τῶν πάντων ἀγαθότητι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως ἀπολυτρουμένην, καθ' ὅσον ἡ ἑκάστου τῶν σωζομένων ἐπιδέχεται φύσις. Διὸ καὶ
897 B «ἀπολύτρωσιν» αὐτὴν ὀνομάζουσιν οἱ θεολόγοι, καὶ καθ' ὅσον οὐκ ἐᾷ τὰ ὄντως ὄντα πρὸς τὸ μὴ εἶναι διαπεσεῖν καὶ καθ' ὅσον, εἰ καί τι πρὸς τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον ἀποσφαλείη καὶ μείωσίν τινα πάθοι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος, καὶ τοῦτο τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀδρανείας καὶ τῆς στερήσεως ἀπολυτροῦται πληροῦσα τὸ ἐνδεὲς καὶ πατρικῶς τὴν ἀτονίαν ὑπερείδουσα καὶ ἀνιστῶσα τοῦ κακοῦ, μᾶλλον δὲ ἱστῶσα ἐν τῷ καλῷ καὶ τὸ ὑπεκρυὲν ἀγαθὸν ἀναπληροῦσα καὶ τάττουσα καὶ κοσμοῦσα τὴν ἀταξίαν αὐτοῦ καὶ ἀκοσμίαν καὶ ὁλόκληρον ἀποτελοῦσα καὶ πάντων ἀπολύουσα τῶν λελωβημένων.

Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων καὶ περὶ δικαιοσύνης εἴρηται, καθ' ἣν ἡ πάντων ἰσότης μετρεῖται καὶ ὁρίζεται καὶ πᾶσα ἀνισότης ἡ κατὰ στέρησιν τῆς ἐν αὐτοῖς ἑκάστοις ἰσότητος ἐξορίζεται.
897 C Τὴν γὰρ ἀνισότητα εἴ τις ἐκλάβοι τὰς ἐν τῷ ὅλῳ τῶν ὅλων πρὸς ὅλα διαφοράς, καὶ ταύτης ἡ δικαιοσύνη φρουρητική, μὴ συγχωροῦσα συμμιγῆ τὰ ὅλα ἐν ὅλοις γενόμενα διαταραχθῆναι, φυλάττουσα δὲ τὰ ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστον, ἐν ᾧ ἕκαστον εἶναι πέφυκεν.

dine proprio di ciascuno puro dalle altre cose ed è causa pura dell'operazione speciale che avviene in tutte le cose.

[352] Se qualcuno celebra la Salvezza in quanto toglie completamente tutte le cose dalle condizioni peggiori, anche noi 897 A
accoglieremo totalmente questa lode che si attribuisce alla salvezza di tutte le cose. *[353]* E stimeremo giusto che egli definisca questa prima Salvezza che mantiene tutti gli esseri immutabili in sé e senza discordie e tali che non si volgano verso condizioni peggiori, e che conserva tutte le cose lungi dalla battaglia e dalla guerra, ornando ciascuna con discorsi adatti ed eliminando da tutte le cose ogni ineguaglianza e azione estranea e confermando i rapporti di ciascuna, affinché non possano cadere ed essere trasferite verso il loro contrario. Poiché non si tradirebbero le intenzioni della Santa Scrittura celebrando anche questa Salvezza, in quanto redime dalla perdita dei beni propri tutte le cose che sono con la sua bontà salvatrice di tutto, nella misura in cui la natura di ciascuno dei salvati riesce ad accoglierla. *[354]* Perciò i sacri autori la chiamano anche Redenzione, sia in quanto 897 B
non permette che cadano nel non essere le cose che realmente sono, sia perché, se qualche essere si piega verso il peccato e il disordine e soffre una diminuzione della pienezza dei suoi beni, Dio redime anche questo dalla passione e dalla debolezza e dalla privazione, supplendo ciò che manca e paternamente sostenendo la debolezza e liberandola dal male: ma soprattutto situandola nel bene e riparando il bene scomparso e ordinando e disponendo il disordine e la disarmonia di quell'essere e rendendogli tutta la perfezione e liberandolo da tutte le macchie.

[355] Ma già si è parlato di queste cose e della Giustizia secondo la quale si misura e si definisce l'uguaglianza di tutte le cose e si elimina ogni ineguaglianza derivante dalla privazione di uguaglianza dei singoli esseri; infatti, se qualcuno intende come ineguaglianza le differenze nell'universo di tutti gli esseri 897 C
gli uni rispetto agli altri, la Giustizia è colei che mantiene anche tali ineguaglianze, non permettendo che tutte le cose mescolate *[356]* a tutte le altre siano turbate, mantenendo gli esseri tutti secondo ciascuna specie in cui ciascuno esiste per natura.

IX

909 B **1.** Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἀνατέθειται τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ κίνησις, φέρε, καὶ τούτων τῶν θεωνυμικῶν ἀγαλμάτων, ὅσα ἡμῖν ἐμφανῆ, θεωρήσωμεν.

«Μέγας» μὲν οὖν ὁ θεὸς ἐν τοῖς λογίοις ὑμνεῖται καὶ ἐν μεγέθει καὶ ἐν αὔρᾳ λεπτῇ τὴν θείαν ἐμφαινούσῃ σμικρότητα. Καὶ ταὐτός, ὅταν φῇ τὰ λόγια· «Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ». Καὶ ἕτερος, ἡνίκα ὡς πολύσχημος καὶ πολυειδὴς ὑπὸ τῶν αὐτῶν λογίων διαπλάττεται. Καὶ ὅμοιος ὡς ὁμοίων καὶ ὁμοιότητος ὑποστάτης. Καὶ ἀνόμοιος πᾶσιν ὡς οὐκ ὄντος αὐτῷ τοῦ ὁμοίου. Καὶ ἑστὼς καὶ ἀκίνητος καὶ «καθήμενος» εἰς «τὸν αἰῶνα» καὶ κινούμενος ὡς ἐπὶ πάντα πορευόμενος. Καὶ ὅσαι ἄλλαι ταύταις ὁμοδύναμοι θεωνυμίαι πρὸς τῶν λογίων ὑμνοῦνται.

909 C **2.** «Μέγας» μὲν οὖν ὁ θεὸς ὀνομάζεται κατὰ τὸ ἰδίως αὐτοῦ μέγα τὸ πᾶσι τοῖς μεγάλοις ἑαυτοῦ μεταδιδὸν καὶ παντὸς μεγέθους ἔξωθεν ὑπερχεόμενον καὶ ὑπερεκτεινόμενον, πάντα τόπον περιέχον, πάντα ἀριθμὸν ὑπερβάλλον, πᾶσαν ἀπειρίαν διαβαῖνον καὶ κατὰ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ καὶ μεγαλουργὸν καὶ τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεάς, καθ' ὅσον αὗται πρὸς πάντων μετεχόμεναι κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν ἀμείωτοι παντελῶς εἰσι καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσιν ὑπερπληρότητα καὶ οὐκ ἐλαττοῦνται ταῖς μετοχαῖς, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὑπερβλύζουσιν. Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἄπειρόν ἐστι καὶ ἄποσον καὶ ἀνάριθμον, καὶ τοῦτο ἔστιν ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν.

912 A **3.** Σμικρὸν δὲ ἤτοι λεπτὸν ἐπ' αὐτοῦ λέγεται τὸ παντὸς ὄγκου καὶ διαστήματος ἐκβεβηκὸς καὶ τὸ «διὰ πάντων» ἀκωλύτως χωροῦν. Καίτοι καὶ πάντων αἴτιόν ἐστι τὸ σμικρόν, οὐδαμοῦ γὰρ εὑρήσεις τὴν τοῦ σμικροῦ ἰδέαν ἀμέθεκτον. Οὕτως οὖν ἐπὶ θεοῦ τὸ σμικρὸν ἐκληπτέον ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἀνεμποδίστως χωροῦν καὶ ἐνεργοῦν «καὶ διϊκνούμενον

CAPITOLO IX[364]

Grande, Piccolo, Medesimo, Altro, Simile, Dissimile, Stato, Moto, Uguaglianza

1. *[357]* Dal momento che anche il Grande e il Piccolo sono 909 B
attribuibili all'Autore di tutte le cose, e così il medesimo e l'Altro, il Simile e il Dissimile e lo Stato e il Moto, ora studiamo anche questi segni[365] dei nomi divini, per quanto si possono vedere.

[358] Dunque, Dio è celebrato come Grande[366] nelle Scritture e nella Grandezza e nell'aura sottile che manifesta la divina Piccolezza[367]; egli è il Medesimo, quando la Scrittura dice: *Tu sei il medesimo*[368], e Altro quando è espresso dalla stessa Scrittura come essere dalle molte figure e dalle molte forme[369]; egli è simile in quanto fa sussistere le cose simili e la somiglianza[370], e Dissimile da tutti in quanto nessun essere è simile a lui[371]. Ed egli sta in piedi[372] ed è Immobile e seduto per l'eternità[373], e Mobile[374] in quanto penetra in tutte le cose, e quanti altri appellativi divini di significato simile a questi sono celebrati dalle Scritture.

2. *[359]* Dio è chiamato Grande secondo la Grandezza che 909 C
gli è propria che si dona a tutte le cose grandi *[360]* e superdiffusa e superestesa al di fuori di ogni grandezza, che abbraccia ogni luogo, che supera ogni numero, che trascende ogni infinità, e secondo la sua sovrabbondanza e magnificenza e i benefici che derivano da lui come da una fonte, *[361]* in quanto, essendo partecipati a tutti secondo un'elargizione infinita, rimangono completamente intatti e hanno la stessa esuberanza di pienezza e non diminuiscono in seguito al loro parteciparsi, anzi maggiormente ridondano. *[362]* Questa Grandezza è infinita e priva di quantità e di numero e questa è un'esuberanza secondo l'effusione sciolta e superestesa dell'incomprensibile magnificenza[375].

3. *[363]* Si dice che Dio è Piccolezza e Tenuità, in quanto sfug- 912 A
ge a ogni peso e distanza e procede senza ostacoli attraverso tutte le cose. Eppure la piccolezza è anche causa elementare di tutto; infatti non si potrebbe trovare che l'idea del piccolo non sia stata partecipata in qualsivoglia caso[376]. *[364]* Così, dunque, bisogna accogliere il concetto di piccolo in Dio, ossia in quanto egli procede e opera per tutte le cose e attraverso tutte le cose

ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν καὶ ἐννοιῶν καρδίας», μᾶλλον δὲ τῶν ὄντων ἁπάντων. Οὐ
912 B γάρ «ἐστι κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ». Τοῦτο τὸ σμικρὸν ἄποσόν ἐστι καὶ ἀπήλικον, ἀκρατές, ἄπειρον, ἀόριστον, περιληπτικὸν πάντων, αὐτὸ δὲ ἀπερίληπτον.

4. Τὸ δὲ ταὐτὸν ὑπερουσίως ἄϊδιον, ἄτρεπτον, ἐφ' ἑαυτοῦ μένον, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, πᾶσιν ὡσαύτως παρὸν καὶ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ σταθερῶς καὶ ἀχράντως ἐν τοῖς καλλίστοις πέρασι τῆς ὑπερουσίου ταὐτότητος ἱδρυμένον, ἀμετάβλητον, ἀμετάπτωτον, ἀῤῥεπές, ἀναλλοίωτον,
912 C ἀμιγές, ἄϋλον, ἁπλούστατον, ἀπροσδεές, ἀναυξές, ἀμείωτον, ἀγένητον, οὐχ ὡς μήπω γενόμενον ἢ ἀτελείωτον ἢ ὑπὸ τοῦδε ἢ τόδε μὴ γενόμενον, οὐδ' ὡς μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πᾶν ἀγένητον καὶ ἀπολύτως ἀγένητον καὶ ἀεὶ ὂν καὶ αὐτοτελὲς ὂν καὶ ταὐτὸν ὂν καθ' ἑαυτὸ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς καὶ ταὐτοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ τὸ ταὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς μετέχειν ἐπιτηδείοις ἐπιλάμπον καὶ τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις συντάττον, περιουσία καὶ αἰτία ταὐτότητος ἐν ἑαυτῷ καὶ τὰ ἐναντία ταὐτῶς προέχον κατὰ τὴν μίαν καὶ ἑνικὴν τῆς ὅλης ταὐτότητος ὑπερέχουσαν αἰτίαν.

912 D **5.** Τὸ δὲ ἕτερον, ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι καὶ «πάντα ἐν πᾶσι» διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν γίγνεται μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος ἀνεκφοιτήτως κατ' ἐνέργειαν μίαν καὶ ἄπαυστον ἑστηκὼς καὶ ἑαυτὸν ἐπιδιδοὺς ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.

Καὶ τὴν ἑτερότητα τῶν ποικίλων τοῦ θεοῦ κατὰ τὰς
913 A πολυειδεῖς ὁράσεις σχημάτων ἕτερά τινα τοῖς φαινομένοις, παρ' ὃ φαίνονται, σημαίνειν οἰητέον. Ὡς γάρ, εἰ ψυχὴν αὐτὴν σωματοειδῶς ὁ λόγος διέπλαττε καὶ μέρη σωματικὰ τῇ ἀμερεῖ περιέπλαττεν, ἑτέρως ἐνοοῦμεν ἐπ' αὐτῇ τὰ περιτιθέμενα μέρη

senza ostacolo e *penetra fino alla divisione dell'anima e del corpo, delle giunture e delle midolla e divide le intenzioni e i pensieri del cuore*[377], anzi anche tutte le cose che sono: *non vi è*, infatti, *alcuna creatura invisibile al suo cospetto*[378]. *[365]* Questa Piccolezza 912 B
manca di quantità e qualità, non si può prendere, è senza limiti e infinita, comprende tutto, ma non può essere compresa.

4. *[366]* Il Medesimo è soprasostanzialmente eterno, invariabile, rimane sempre in se stesso, è sempre nella stessa maniera e si mantiene ugualmente presente a tutte le cose, *[367]* collocato egli stesso per se stesso e da se stesso stabilmente e intemeratamente nei bellissimi confini di un'Identità soprasostanziale, *[368]* senza cambiamento, senza perdita, inflessibile, invariabile, non mescolato, immateriale, semplicissimo, senza bisogno, senza crescita, senza diminuzione, senza nascita[379]: non nel senso che non sia ancora creato o che sia incompiuto, oppure non sia stato 912 C
generato da parte di questo o non sia divenuto questa cosa, né come se non esistesse assolutamente in nessun luogo, ma come increato, superiore a tutto e assolutamente increato[380] e, sempre esistente e in sé perfetto e sempre il medesimo secondo se stesso *[369]* e determinato da se in una sola e uguale maniera, fa risplendere da se stesso la medesima facoltà a tutti quelli che sono capaci di parteciparvi, congiunge gli esseri gli uni con gli altri, in quanto abbondante e causa di identità che contiene in antecedenza in sé, alla stessa maniera, anche le cose contrarie, secondo una sola e unica Causa sovraeminente di tutta l'identità.

5. *[370]* Dio è Alterità per il fatto che mediante la sua provvidenza è presente a tutti e si fa tutto in tutti per la salvezza di tutti[381], 912 D
rimanendo in se stesso e fermo nella sua propria identità, mantenendosi secondo un'azione unica e ininterrotta e dandosi con una forza che non viene mai meno per la deificazione di quelli che si rivolgono a lui.

[371] Bisogna credere che la diversità delle figure varie di Dio secondo le multiformi apparizioni indicano qualche cosa di diverso da ciò che appare in quanto appare. Così, infatti, se discorrendo si rappresentasse l'anima alla maniera di un corpo, e si 913 A
prestassero all'indivisibile le membra di un corpo, diversamente comprenderemmo le parti riferite a lei, cioè in maniera conforme all'indivisibilità propria dell'anima, e diremmo che la testa

τῇ ἀμερείᾳ τῇ κατὰ ψυχὴν οἰκείως καὶ κεφαλὴν μὲν τὸν νοῦν, αὐχένα δὲ τὴν δόξαν ὡς ἐν μέσῳ λόγου καὶ ἀλογίας, στῆθος δὲ θυμόν, γαστέρα δὲ τὴν ἐπιθυμίαν, σκέλη δὲ καὶ πόδας τὴν φύσιν ἐλέγομεν τοῖς τῶν μερῶν ὀνόμασι τῶν δυνάμεων συμβόλοις χρώμενοι, πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τοῦ πάντων ἐπέκεινα τὴν ἑτερότητα τῶν μορφῶν καὶ τῶν σχημάτων ἱεραῖς καὶ θεοπρεπέσι καὶ μυστικαῖς ἀναπτύξεσιν ἀνακαθαίρεσθαι χρή. Καὶ εἰ βούλει τὰ τριττὰ τῶν σωμάτων σχήματα τῷ ἀναφεῖ καὶ ἀσχηματίστῳ θεῷ περιάψαι, «πλάτος» μὲν θεῖον ῥητέον
913 B τὴν ὑπερευρεῖαν ἐπὶ πάντα τοῦ θεοῦ πρόοδον, «μῆκος» δὲ τὴν ὑπερεκτεινομένην τὰ ὅλα δύναμιν, «βάθος» δὲ τὴν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀπερίληπτον κρυφιότητα καὶ ἀγνωσίαν.

Ἀλλ' ὅπως μὴ λάθωμεν ἑαυτοὺς ἐκ τῆς τῶν ἑτεροίων σχημάτων καὶ μορφῶν ἀναπτύξεως τὰς ἀσωμάτους θεωνυμίας ταῖς διὰ συμβόλων αἰσθητῶν συμφύροντες, διὸ περὶ μὲν τούτων ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ. Νῦν δὲ αὐτὸ τὴν θείαν ἑτερότητα μὴ ἀλλοίωσίν τινα τῆς ὑπερατρέπτου ταὐτότητος ὑποπτεύσωμεν, ἀλλὰ τὸν ἐνιαῖον αὐτοῦ πολυπλασιασμὸν καὶ τὰς μονοειδεῖς τῆς ἐπὶ πάντα πολυγονίας προόδους.

913 C **6.** Ὅμοιον δὲ τὸν θεὸν εἰ μὲν ὡς ταὐτὸν εἴποι τις, ὡς ὅλον διόλου ἑαυτῷ μονίμως καὶ ἀμερίστως ὄντα ὅμοιον, οὐκ ἀτιμαστέον ἡμῖν τὴν τοῦ ὁμοίου θεωνυμίαν. Οἱ δὲ θεολόγοι τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν, ᾗ αὐτός, οὐδενί φασιν εἶναι ὅμοιον, αὐτὸν δὲ ὁμοιότητα θείαν δωρεῖσθαι τοῖς ἐπ' αὐτὸν ἐπιστρεφομένοις τῇ κατὰ δύναμιν μιμήσει τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ ὅρον καὶλόγον. Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἡ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα. Ταῦτα γοῦν ῥητέον ὅμοια θεῷ καὶ κατὰ θείαν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τὸν θεὸν ὅμοιον, ὅτι μηδὲ ἄνθρωπος τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι ὅμοιος. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ὁμοταγῶν δυνατὸν καὶ ὅμοια αὐτὰ ἀλλήλοις εἶναι καὶ ἀντιστρέφειν ἐφ' ἑκάτερα τὴν ὁμοιότητα καὶ εἶναι ἄμφω
913 D ἀλλήλοις ὅμοια κατὰ προηγούμενον ὁμοίου εἶδος, ἐπὶ δὲ τοῦ αἰτίου καὶ τῶν αἰτιατῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα τὴν ἀντιστροφήν. Οὐ γὰρ μόνοις τοῖσδε ἢ τοῖσδε τὸ ὁμοίοις εἶναι δωρεῖται, πᾶσι

è l'intelligenza, il collo l'opinione, come situato a metà tra la ragione e l'irrazionale, il petto la collera, ventre la concupiscenza, le gambe e i piedi la natura, usando i nomi delle parti come simboli delle energie[382]. Molto di più per colui che supera tutte le cose bisogna purificare la varietà delle forme e delle figure con spiegazioni sacre e degne di Dio e mistiche. E se tu vuoi attribuire a Dio, che non si può né toccare né rappresentare, le tre dimensioni dei corpi, bisognerà dire che la grandezza divina è lo stesso procedere grandissimo di Dio verso tutte le cose, la lunghezza è la potenza che si stende al di sopra di tutte le cose, la profondità è il segreto e l'inconoscibile che rimarranno in- 913 B
comprensibili a tutti.

[372] Ma, per non ingannarci in seguito all'interpretazione delle figure e delle forme diverse e per non confondere insieme i nomi divini incorporei con gli appellativi dei simboli sensibili, di questi tratteremo nella Teologia simbolica. Ora guardiamo la stessa Diversità divina, non come un mutamento entro l'Identità inconvertibile, ma come Unità di lui capace di moltiplicarsi e procedimenti della fecondità che produce tutti gli esseri.

6. *[373]* Se qualcuno dirà che Dio è Simile per dire che è il 913 C
Medesimo, in quanto Dio è simile completamente e in tutto a se stesso in maniera stabile e indivisibile, non dobbiamo disprezzare l'appellativo divino di Simile. *[374]* I sacri autori, in verità, dicono che Dio che sta sopra ogni cosa, in quanto è il Medesimo, non è simile a nessuno, ma che egli dà una similitudine divina a quelli che si convertono a lui per l'imitazione, finché è possibile, delle proprietà divine che stanno[383] al di sopra di ogni limite e ragione; e la virtù della similitudine divina è quella di condurre al loro autore tutte le cose prodotte. Queste, dunque, si devono dire simili a Dio, fatte sull'immagine e somiglianza di Dio[384], ne Dio e simile a loro, perché neppure l'uomo è simile alla propria immagine. Infatti, anche negli esseri di ordine uguale è possibile che questi siano simili fra di loro e si può paragonarli gli uni agli altri ed entrambi sono simili fra loro secondo una specie 913 D
principale di ciò che è simile, ma fra la causa e gli effetti non potremo ammettere la reciprocità: infatti Dio non solo concede a questi o a quelli di assomigliare a lui, *[375]* ma è causa del fatto che assomiglino a lui tutti quelli che partecipano della somi-

δὲ τοῖς ὁμοιότητος μετέχουσι τοῦ εἶναι ὁμοίοις ὁ θεὸς αἴτιος
916 A γίγνεται καὶ ἔστι καὶ αὐτῆς τῆς αὐτοομοιότητος ὑποστάτης. Καὶ τὸ ἐν πᾶσιν ὅμοιον ἴχνει τινὶ τῆς θείας ὁμοιότητος ὅμοιόν ἐστι καὶ τὴν ἕνωσιν αὐτῶν συμπληροῖ.

7. Καὶ τί δεῖ περὶ τούτου λέγειν; Αὐτὴ γὰρ ἡ θεολογία τὸ ἀνόμοιον αὐτὸν εἶναι πρεσβεύει καὶ τοῖς πᾶσιν ἀσύντακτον ὡς πάντων ἕτερον καὶ τὸ δὴ παραδοξότερον, ὅτι μηδὲ εἶναί τι ὅμοιον αὐτῷ φησιν. Καίτοι οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητι. Τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια θεῷ καὶ ἀνόμοια, τὸ μὲν κατὰ τὴν ἐνδεχομένην τοῦ ἀμιμήτου μίμησιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἀποδέον τῶν αἰτιατῶν τοῦ αἰτίου καὶ μέτροις ἀπείροις καὶ ἀσυγκρίτοις ἀπολειπόμενον.

916 B 8. Τί δὲ καὶ περὶ τῆς θείας στάσεως ἤτοι καθέδρας φαμέν; Τί δὲ ἄλλο γε παρὰ τὸ μένειν αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν καὶ ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι μονίμως πεπηγέναι καὶ ὑπεριδρῦσθαι καὶ τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἐνεργεῖν καὶ κατὰ τὸ ἀμετάστατον αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πάντως ὑπάρχειν καὶ κατὰ τὸ ἀμετακίνητον αὐτὸ καὶ ὁλικῶς ἀκίνητον καὶ ταῦτα ὑπερουσίως. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τῆς πάντων στάσεως καὶ ἕδρας αἴτιος, ὁ ὑπὲρ πᾶσαν ἕδραν καὶ στάσιν καὶ «ἐν αὐτῷ πάντα συνέστηκεν» ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν στάσεως ἀσάλευτα διαφυλαττόμενα.

916 C 9. Τί δέ, καὶ ὅταν αὖθις οἱ θεολόγοι καὶ ἐπὶ πάντα προϊόντα καὶ κινούμενόν φασι τὸν ἀκίνητον; Οὐ θεοπρεπῶς καὶ τοῦτο νοητέον; Κινεῖσθαι γὰρ αὐτὸν εὐσεβῶς οἰητέον οὐ κατὰ φορὰν ἢ ἀλλοίωσιν ἢ ἑτεροίωσινἢ τροπὴν ἢ τοπικὴν κίνησιν, οὐ τὴν εὐθεῖαν, οὐ τὴν κυκλοφορικήν, οὐ τὴν ἐξ ἀμφοῖν, οὐ τὴν νοητήν, οὐ τὴν ψυχικήν, οὐ τὴν φυσικήν, ἀλλὰ τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεὸν καὶ συνέχειν τὰ πάντα καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν καὶ τὸ παρεῖναι πᾶσι τῇ πάντων ἀσχέτῳ περιοχῇ καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις.

Ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπρεπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ὑμνῆσαι. Καὶ τὸ μὲν εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς νοητέον

glianza ed egli è l'autore della somiglianza-in-sé, e l'uguaglianza 916 A
in tutti è tale per un'impronta dell'uguaglianza divina e compie l'unione di loro[385].

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

8. *[377]* E che diremo della Immobilità divina e della sua Sta- 916 B
bilità?[386] Che cosa poi d'altro, oltre al fatto che Dio rimane sempre in se stesso ed è solidamente fisso e stabilmente supercollocato nella sua immobile identità e che opera alla stessa maniera e riguardo alla stessa e in maniera simile, e che è completamente immutabile da se stesso ed è totalmente immobile e del tutto immutabile, *[378]* e queste cose avvengono soprasostanzialmente. Egli stesso, infatti, è causa della immobilità e della stabilità di tutte le cose, egli che è situato oltre ogni stabilità e immobilità, e tutte le cose hanno in lui consistenza, essendo custodite inalterate nella immobilità dei loro propri beni.

9. *[379]* Che dire poi quando i sacri autori affermano che 916 C
l'Immobile avanza e si muove[387] verso tutte le cose? Non bisogna pensare anche questo in un modo degno di Dio? Bisogna credere in maniera pia che egli si muove non secondo uno spostamento e un cambiamento o un'alterazione, o una conversione o un movimento locale, non secondo il movimento rettilineo o circolare o composto da entrambi, cioè o intellettuale, o animale, o fisico[388], ma che Dio conduce ogni cosa verso la sostanza e tutte le comprende, e che in ogni modo a tutte le cose provvede e sta vicino a tutte, comprendendole tutte assolutamente con avanzamenti e operazioni che provvedono per tutti gli esseri.

Anzi, bisogna riconoscere di celebrare con un discorso degno di Dio i movimenti di Dio che è immobile. *[380]* Il movimento diritto bisogna intenderlo come l'indeclinabilità e l'emanazione immutabile delle sue attività e la nascita da lui di

καὶ τὴν ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ
916 D τῶν ὅλων γένεσιν, τὸ δὲ ἑλικοειδὲς τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφήν.

917 A **10.** Εἰ δέ τις τὴν ταὐτοῦ τῶν λογίων ἢ τὴν τῆς δικαιοσύνης θεωνυμίαν ἐπὶ τοῦ ἴσου λαμβάνοι, ῥητέον ἴσον τὸν θεὸν οὐ μόνον ὡς ἀμερῆ καὶ ἀπαρέγκλιτον, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐπ' ἴσης διαφοιτῶντα καὶ ὡς τῆς αὐτοϊσότητος ὑποστάτην, καθ' ἣν ἰσουργεῖ τὴν δι' ἀλλήλων ἁπάντων ὁμοίαν χώρησιν καὶ τὴν τῶν μεταλαμβανόντων ἐπ' ἴσης μετοχὴν κατὰ τὴν ἑκάστων ἐπιτηδειότητα καὶ τὴν ἴσην κατ' ἀξίαν ἐπὶ πάντα νενεμημένην δόσιν καὶ κατὰ τὸ πᾶσαν ἰσότητα νοητήν, νοεράν, λογικήν, αἰσθητικήν, οὐσιώδη, φυσικήν, θελητὴν ἐξῃρημένως καὶ ἑνιαίως ἐν ἑαυτῷ προειληφέναι κατὰ τὴν ὑπὲρ πάντα πάσης ἰσότητος ποιητικὴν δύναμιν.

tutte le cose; il movimento elicoidale come emanazione stabile 916 D
e stabilità feconda; il movimento circolare come identità e il contenere le cose medie e le cose estreme[389] che contengono e sono contenute; e la conversione verso di lui delle cose che sono procedute da lui.

10. *[381]* Se si interpreta come Uguaglianza la denominazio- 917 A
ne, data dalle Scritture, di Identico e Giustizia, bisogna dire che Dio è Uguale, non solo perché senza parti e senza mutazioni, ma anche perché procede ugualmente in tutto e attraverso tutto *[382]* e perché è l'autore dell'uguaglianza-in-sé, secondo la quale produce in maniera uguale la simile penetrazione di tutti gli esseri fra di loro *[383]* e la partecipazione di quelli che ne partecipano ugualmente, secondo l'attitudine di ciascuno e il dono distribuito ugualmente secondo i meriti a tutti[390], per il fatto di comprendere in sé in anticipo ogni uguaglianza intelligibile, intellettuale, razionale, sensibile, sostanziale, naturale, volontaria[391], in maniera eccellente e unica secondo la virtù, superiore a tutto, di produrre ogni uguaglianza.

X

936 D 1. Ὥρα δὴ τῷ λόγῳ τὸν πολυώνυμον θεὸν ὡς παντοκράτορα καὶ ὡς παλαιὸν ἡμερῶν ὑμνῆσαι. Τὸ μὲν γὰρ λέγεται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἕδραν συνέχουσαν καὶ περιέχουσαν τὰ ὅλα καὶ ἐνιδρύουσαν καὶ θεμελιοῦσαν καὶ περισφίγγουσαν καὶ ἀῤῥαγὲς ἐν ἑαυτῇ τὸ πᾶν ἀποτελοῦσαν καὶ ἐξ ἑαυτῆς τὰ ὅλα καθάπερ ἐκ ῥίζης παντοκρατορικῆς
937 A προάγουσαν καὶ εἰς ἑαυτὴν τὰ πάντα καθάπερ εἰς πυθμένα παντοκρατορικὸν ἐπιστρέφουσαν καὶ συνέχουσαν αὐτὰ ὡς πάντων ἕδραν παγκρατῆ, τὰ συνεχόμενα πάντα κατὰ μίαν ὑπερέχουσαν πάντα συνοχὴν ἀσφαλιζομένην καὶ οὐκ ἐῶσαν αὐτὰ διεκπεσόντα ἑαυτῆς ὡς ἐκ παντελοῦς ἑστίας κινούμενα παραπολέσθαι. Λέγεται δὲ παντοκράτωρ ἡ θεαρχία καὶ ὡς πάντων κρατοῦσα καὶ ἀμιγῶς τοῖς διοικουμένοις ἐπαρκοῦσα καὶ ὡς πᾶσιν ἐφετὴ καὶ ἐπέραστος οὖσα καὶ ἐπιβάλλουσα πᾶσι τοὺς ἐθελουσίους ζυγοὺς καὶ τὰς γλυκείας ὠδῖνας τοῦ θείου καὶ παντοκρατορικοῦ καὶ ἀλύπου τῆς ἀγαθότητος αὐτῆς ἔρωτος.

937 B 2. «Ἡμερῶν» δὲ «παλαιὸς» ὁ θεὸς ὑμνεῖται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι καὶ αἰῶνα καὶ χρόνον καὶ πρὸ ἡμερῶν καὶ πρὸ αἰῶνος καὶ χρόνου. Καίτοι καὶ χρόνον καὶ ἡμέραν καὶ καιρὸν καὶ αἰῶνα θεοπρεπῶς αὐτὸν προσρητέον ὡς ὄντα κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἀμετάβλητον καὶ ἀκίνητον καὶ ἐν τῷ ἀεὶ κινεῖσθαι μένοντα ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ὡς αἰῶνος καὶ χρόνου καὶ ἡμερῶν αἴτιον.

Διὸ καὶ ἐν ταῖς ἱεραῖς τῶν μυστικῶν ὁράσεων θεοφανείαις καὶ πολιὸς καὶ νέος πλάττεται τοῦ μὲν πρεσβυτέρου τὸν ἀρχαῖον καὶ ὄντα «ἀπ' ἀρχῆς», τοῦ νεωτέρου δὲ τὸν ἀγήρω σημαίνοντος ἢ ἀμφοῖν τὸ ἐξ ἀρχῆς διὰ πάντων ἄχρι τέλους αὐτὸν προϊέναι διδασκόντων ἤ, ὡς ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς φησι, τοῦ ἑκατέρου τὴν ἀρχαιότητα τὴν θείαν ὑποδηλοῦντος,
937 C τοῦ μὲν πρεσβυτέρου τὸ πρῶτον ἐν χρόνῳ, τοῦ νεωτέρου δὲ τὸ κατ' ἀριθμὸν ἀρχαιότερον ἔχοντος, ἐπείπερ ἡ μονὰς

CAPITOLO X[392]

Onnipotente, Antico dei giorni; ma si tratta anche dell'eternità e del tempo

1. *[384]* È tempo di celebrare Dio dai molti nomi con le parole come Onnipotente[393] e come Antico di giorni[394]. *[385]* Il primo nome si dice di lui per il fatto che è la sede onnipotente di ogni cosa, che contiene e comprende tutte le cose, che stabilisce, fonda e mantiene e rende indissolubile in sé l'universo e che tira fuori da sé ogni cosa come da una radice onnipotente e riconduce a sé tutte le cose, come verso un terreno che tutto contiene e comprende *[386]* questi esseri, in quanto sede fortissima di tutti gli esseri secondo una capacità contenitrice che supera tutte le cose contenute e le rinsalda tutte e non permette che gli esseri cadano fuori da lei, così che muovendosi da una sede perfetta non vadano a perire. *[387]* La Tearchia è detta Onnipotente in quanto domina tutti e comanda in maniera pura a tutte le cose da lei governate e in quanto è desiderabile da parte di tutte le cose ed esiste senza fine e impone a tutti dei gioghi volontari e i dolci parti dell'Amore divino onnipotente e scevro di dolore nei riguardi della Bontà stessa. 936 D 937 A

2. *[388]* Dio è celebrato come l'Antico di giorni per il fatto che è l'eternità[395] e il tempo di ogni cosa e precede i giorni, l'eternità e il tempo. *[389]* È giusto chiamarlo, in maniera conveniente a Dio, Tempo, Giorno, Periodo[396] ed Eternità per il fatto che egli è immutabile e immobile secondo ogni movimento[397] e nel suo sempiterno moto rimane in se stesso *[390]* e in quanto a causa dell'eternità del tempo e dei giorni. 937 B

[391] Perciò anche nelle sacre apparizioni delle visioni mistiche Dio appare Vecchio e Giovane[398]: nel primo caso per dimostrare la sua antichità e la sua esistenza fin dal principio, nel secondo caso perché è senza vecchiaia, oppure in quanto entrambi gli stati insegnano che egli procede dal principio alla fine attraverso tutte le cose, oppure, come dice il nostro divino iniziatore, perché i due casi fanno pensare all'antichità di Dio. Il vecchio precede tutto nel tempo, il giovane precede tutto nel 937 C

καὶ τὰ περὶ μονάδα τῶν ἐπὶ πολὺ προεληλυθότων ἀριθμῶν ἀρχηγικώτερα.

3. Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος φύσιν ἐκ τῶν λογίων εἰδέναι. Καὶ γὰρ οὐ τὰ πάντη καὶ ἀπολύτως ἀγένητα καὶ ὄντως ἄϊδια πανταχοῦ φησιν αἰώνια, καὶ τὰ ἄφθαρτα δὲ καὶ ἀθάνατα καὶ ἀναλλοίωτα καὶ ὄντα ὡσαύτως, ὡς ὅταν λέγῃ τό· «Ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι», καὶ τὰ ὅμοια. Πολλάκις δὲ καὶ τὰ ἀρχαιότατα τῇ τοῦ αἰῶνος ἐπωνυμίᾳ χαρακτηρίζει καὶ τὴν ὅλην δὲ αὖθις ἐσθ' ὅτε τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου παράτασιν αἰῶνα προσαγορεύει, καθ' ὅσον καὶ ἰδιότης αἰῶνός ἐστι τὸ
937 D ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν.

Χρόνον δὲ καλεῖ τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ἀλλοιώσει καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα. Διὸ καὶ ἡμᾶς ἐνθάδε κατὰ χρόνον ὁριζομένους αἰῶνος μεθέξειν ἡ θεολογία φησίν, ἡνίκα τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος αἰῶνος ἐφικώμεθα. Τοῖς λογίοις δὲ ἐσθ' ὅτε καὶ ἔγχρονος αἰὼν δοξάζεται καὶ αἰώνιος χρόνος, εἰ καὶ μᾶλλον ἴσμεν αὐτοῖς καὶ κυριώτερον τὰ ὄντα
940 A τῷ αἰῶνι καὶ τὰ ἐν γενέσει τῷ χρόνῳ καὶ λεγόμενα καὶ δηλούμενα.

Χρὴ τοιγαροῦν οὐχ ἁπλῶς συναΐδια θεῷ τῷ πρὸ αἰῶνος οἴεσθαι τὰ αἰώνια λεγόμενα, τοῖς σεπτοτάτοις δὲ λογίοις ἀπαρατρέπτως συνεπομένους αἰώνια μὲν καὶ ἔγχρονα κατὰ τοὺς συνεγνωσμένους αὐτοῖς προσυπακούειν τρόπους μέσα δὲ ὄντων καὶ γιγνομένων, ὅσα πῇ μὲν αἰῶνος, πῇ δὲ χρόνου μετέχει. Τὸν δὲ θεὸν καὶ ὡς αἰῶνα καὶ ὡς χρόνον ὑμνεῖν, ὡς χρόνου παντὸς καὶ αἰῶνος αἴτιον καὶ παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνον καὶ ἀλλοιοῦντα «καιροὺς καὶ χρόνους» καὶ αὖθις πρὸ αἰώνων ὑπάρχοντα, καθ' ὅσον καὶ πρὸ αἰῶνός ἐστι καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ «ἡ βασιλεία» αὐτοῦ «βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων». Ἀμήν.

numero, poiché l'unità e i numeri che le sono vicini sono più importanti dei numeri che progrediscono verso il molteplice[399].

3. *[392]* Bisogna infatti, io credo, conoscere, a partire dalle Scritture, la natura del tempo e dell'eternità[400]. *[393]* Infatti, non chiama eterno soltanto ciò che è del tutto e assolutamente increato e realmente destinato a durare sempre[401], ma anche ciò che è incorruttibile, immortale, immutabile e sempre uguale[402], come quando dice: *Apritevi, o porte eterne*[403], e cose del genere. Spesso anche designa ciò che è molto antico con la denominazione di eterno, e talvolta chiama eternità tutta la durata del nostro tempo, *[394]* perché è proprietà dell'eternità l'essere antica e invariabile e di misurare l'essere intero. 937 D

E chiama tempo *[395]* la durata dell'essere che nasce, muore, cambia, ora è in una maniera ora in un'altra. *[396]* Così la Sacra Scrittura dice che noi, pur essendo sulla terra limitati dal tempo, parteciperemo all'eternità, quando raggiungeremo l'eternità incorruttibile e sempre identica a se stessa. *[397]* Nelle Scritture, poi, talvolta viene glorificata l'eternità temporale[404] e il tempo eterno[405], benché noi sappiamo che le cose esistenti più e più propriamente hanno il nome di eterne e che quelle che sono 940 A nella generazione sono designate e dette del tempo[406].

[398] Bisogna dunque pensare che gli esseri chiamati eterni non sono in senso vero e proprio coeterni a Dio, che esiste prima di ogni eternità[407]; seguendo tenacemente le venerabilissime Scritture, bisogna intenderli eterni e temporali secondo i modi determinati e considerare intermedi fra l'essere e il divenire quelli che partecipano da una parte all'eternità e dall'altra al tempo[408]. Quanto a Dio, noi lo celebriamo come Eternità e Tempo in quanto autore di ogni tempo e di ogni eternità, e come l'Antico di giorni in quanto precede e supera il tempo e fa succedere le circostanze e i tempi[409] e domina di nuovo le eternità in quanto precede e supera l'eternità e *il suo regno è il regno di tutti i secoli*[410]. Amen.

XI

948 D **1.** Ἄγε δὴ τὴν θείαν καὶ ἀρχισυνάγωγον εἰρήνην ὕμνοις εἰρηναίοις ἀνευφημήσωμεν. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἑνωτικὴ καὶ τῆς ἁπάντων ὁμονοίας τε καὶ συμφυΐας γεννητικὴ καὶ ἀπεργαστική. Διὸ καὶ πάντα αὐτῆς ἐφίεται τὸ μεριστὸν αὐτῶν πλῆθος ἐπιστρεφούσης εἰς τὴν ὅλην ἑνότητα καὶ τὸν ἐμφύλιον
949 A τοῦ παντὸς πόλεμον ἑνούσης εἰς ὁμοειδῆ συνοικίαν. Τῇ μετοχῇ τῆς θείας εἰρήνης αἱ γοῦν πρεσβύτεραι τῶν συναγωγῶν δυνάμεων αὐταί τε πρὸς ἑαυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας ἑνοῦνται καὶ πρὸς τὴν μίαν τῶν ὅλων εἰρηναρχίαν καὶ τὰ ὑφ' ἑαυτὰς ἑνοῦσιν αὐτά τε πρὸς ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὴν μίαν καὶ παντελῆ τῆς πάντων εἰρήνης ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, ἥτις ἀμερῶς ἐπιβεβηκυῖα τοῖς ὅλοις ὥσπερ τισὶ κλείθροις τῶν διηρημένων συμπτυκτικοῖς τὰ πάντα ὁρίζει καὶ περατοῖ καὶ ἀσφαλίζεται καὶ οὐκ ἐᾷ διαιρεθέντα χυθῆναι πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον, ἄτακτα καὶ ἀνίδρυτα καὶ ἔρημα θεοῦ γιγνόμενα καὶ τῆς ἑαυτῶν ἑνώσεως ἐξιόντα καὶ ἐν ἀλλήλοις παμμιγῶς συμφυρόμενα.

Περὶ μὲν οὖν αὐτῆς, ὅ τι ποτέ ἐστι, τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας, ἣν ὁ ἱερὸς Ἰοῦστος ἀφθεγξίαν καλεῖ καὶ ἐπὶ πᾶσαν γιγνωσκομένην πρόοδον ἀκινησίαν, ὅπως τε ἠρεμεῖ καὶ ἡσυχίαν ἄγει καὶ ὅπως ἐν ἑαυτῇ καὶ εἴσω ἑαυτῆς ἔστι καὶ πρὸς ἑαυτὴν ὅλην ὅλη ὑπερήνωται καὶ οὔτε εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσα
949 B καὶ πολλαπλασιάζουσα ἑαυτὴν ἀπολείπει τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν, ἀλλὰ καὶ πρόεισιν ἐπὶ πάντα ἔνδον ὅλη μένουσα δι' ὑπερβολὴν τῆς πάντα ὑπερεχούσης ἑνώσεως, οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαί τινι τῶν ὄντων οὔτε θεμιτὸν οὔτε ἐφικτόν. Ἀλλ' ὡς ἄφθεγκτον καὶ τοῦτο καὶ ἄγνωστον ἐπ' αὐτὴν ἀναθέντες ὡς πάντων οὖσαν ἐπέκεινα τὰς νοητὰς αὐτῆς καὶ ῥητὰς μετουσίας καὶ τοῦτο ὡς δυνατὸν ἀνδράσι καὶ ἡμῖν πολλῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἀπολειπομένοις ἐπισκοπήσωμεν.

949 C **2.** Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ῥητέον, ὅτι τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑποστάτις καὶ ὅτι πάντα πρὸς

CAPITOLO XI[411]

La Pace, l'essere-in-sé, la vita-in-sé, la potenza-in-sé e le espressioni analoghe

1. *[399]* Orsù dunque, lodiamo la Pace divina principio di 948 D
unione con inni pacifici. *[400]* Essa, infatti, è quella che riunisce tutto e genera e opera la concordia e l'accordo di tutte le cose. *[401]* Perciò tutte le cose aspirano a lei che converte nell'unità totale la moltitudine divisibile di quelle e che unisce in una coesi- 949 A
stenza uniforme la guerra intestina di tutto l'universo[412]. *[402]* Per la partecipazione alla Pace divina, le potenze unitive più degne[413] si congiungono a se stesse e reciprocamente e con l'unico Principio di pace di tutte le cose. *[403]* Ed esse, poi, uniscono le cose che stanno sotto di loro, in loro e fra di loro e col solo e perfetto Principio e Causa della pace universale. *[404]* Questa Causa, che sopraggiunge in tutti semplicemente, come servendosi di alcune barriere che legano insieme le cose divine, definisce, determina e rinsalda ogni cosa e non permette che le cose divine si riversino nell'indeterminato e nell'indefinito senza ordine e senza fermezza e rese abbandonate da Dio, avendo perso la loro unità interiore, confuse le une con le altre con ogni mescolanza[414].

[405] Dunque, come questa Pace e Tranquillità divina, qualunque essa sia, che san Giusto[415] chiama Silenzio e Immobilità[416] riguardo a ogni movimento conosciuto, stia in quiete e in tranquillità, come sia presso di sé e dentro di sé e sia congiunta superiormente tutta quanta verso la propria totalità e come non rientri in se stessa e moltiplicandosi non abbandoni l'unione con 949 B
sé[417], ma anzi proceda verso tutte le cose, rimanendo completamente con se stessa a causa dell'eccellente unione che supera tutte le cose, non è giusto né è possibile dire o pensare per alcuno degli esseri; ma attribuendo a lei questo fatto come ineffabile e inconoscibile, a lei che trascende ogni cosa, consideriamo le partecipazioni intelligibili e dicibili[418] di lei, e anche questo facciamo, per quanto è possibile a uomini e a noi che siamo inferiori a molti uomini buoni.

2. *[406]* E in primo luogo bisogna dire che Dio è l'autore 949 C
della pace-in-sé, di quella generale e di quella particolare, e che

ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν, καθ' ἣν ἀδιαιρέτως ἡνωμένα καὶ ἀδιαστάτως ὅμως ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστα εἶδος ἔστηκεν οὐκ ἐπιθολούμενα διὰ τῆς πρὸς τὰ ἀντικείμενα κράσεως οὐδὲ ἀπαμβλύνοντά τι τῆς ἑνωτικῆς ἀκριβείας καὶ καθαρότητος.

Μίαν οὖν τινα καὶ ἁπλῆν τῆς εἰρηνικῆς ἑνώσεως θεωρήσωμεν φύσιν ἑνοῦσαν ἅπαντα ἑαυτῇ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἀλλήλοις καὶ διασώζουσαν πάντα ἐν ἀσυγχύτῳ πάντων συνοχῇ καὶ ἀμιγῆ καὶ συγκεκραμένα. Δι' ἣν οἱ θεῖοι νόες ἑνούμενοι ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἑνοῦνται καὶ τοῖς νοουμένοις καὶ αὖθις ἐπὶ τὴν ἄγνωστον ἀναβαίνουσι τῶν ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένων
949 D συναφήν. Δι' ἣν αἱ ψυχαὶ τοὺς παντοδαποὺς ἑαυτῶν λόγους ἑνοῦσαι καὶ πρὸς μίαν νοερὰν συνάγουσαι καθαρότητα προβαίνουσιν οἰκείως ἑαυταῖς ὁδῷ καὶ τάξει διὰ τῆς ἀΰλου καὶ ἀμεροῦς νοήσεως ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν. Δι' ἣν ἡ μία καὶ ἀδιάλυτος πάντων συμπλοκὴ κατὰ τὴν θείαν αὐτῆς ἁρμονίαν ὑφίσταται καὶ ἐναρμόζεται συμφωνίᾳ παντελεῖ καὶ
952 A ὁμονοίᾳ καὶ συμφυΐᾳ συναγομένη τε ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως τε συνεχομένη.

Διήκει γὰρ ἡ τῆς παντελοῦς εἰρήνης ὁλότης ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα κατὰ τὴν ἁπλουστάτην αὐτῆς καὶ ἀμιγῆ τῆς ἑνοποιοῦ δυνάμεως παρουσίαν ἑνοῦσα πάντα καὶ συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν καὶ τὸ ἀπολαύειν αὐτῆς δωρουμένη καὶ ταῖς ἐσχάταις τοῦ παντὸς ἀποπερατώσεσι καὶ πάντα ὁμόγνια ποιοῦσα ταῖς ἑνότησι, ταῖς ταὐτότησι, ταῖς ἑνώσεσι, ταῖς συναγωγαῖς ἀδιαιρέτως δηλαδὴ τῆς θείας εἰρήνης ἑστώσης καὶ ἐν ἑνὶ πάντα δεικνυούσης καὶ διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος οὐκ ἐξισταμένης, πρόεισι γὰρ ἐπὶ πάντα καὶ μεταδίδωσι πᾶσιν οἰκείως αὐτοῖς ἑαυτῆς καὶ ὑπερβλύζει περιουσίᾳ τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος καὶ μένει δι' ὑπεροχὴν
952 B ἑνώσεως ὅλη πρὸς ὅλην καὶ καθ' ὅλην ἑαυτὴν ὑπερηνωμένη.

3. Πῶς δέ, φαίη τις, ἐφίεται πάντα εἰρήνης; Πολλὰ γὰρ ἑτερότητι καὶ διακρίσει χαίρει καὶ οὐκ ἄν ποτε ἑκόντα

contempera tutte le cose in rapporto con le altre secondo la loro unione non confusa[419]. *[407]* Secondo questa pace, ogni cosa è indivisibilmente unita e senza distanza, e tuttavia le cose, ciascuna secondo la propria specie, perdurano intatte[420], nient'affatto turbate dalla mescolanza[421] delle cose contrarie né capaci d'indebolire in alcun modo l'integrità e la purezza dell'unione.

Consideriamo l'unica e semplice natura dell'unione di pace che unisce tutte le cose a sé e a loro e fra di loro e che le mantiene tutte senza mescolanza e temperate nell'abbraccio inconfuso di tutte le cose. *[408]* Grazie a lei le intelligenze divine, unite ai loro pensieri, sono unite anche alle cose pensate e nuovamente ascendono verso il contatto inconcepibile delle cose collocate sopra l'intelligenza[422]. *[409]* Per lei le anime, unendo le loro di- 949 D
verse ragioni e raccogliendosi verso una sola purità intellettuale, avanzano secondo un loro proprio modo in un cammino ordinato, attraverso un'intelligenza immateriale e indivisibile[423], verso l'unione che sta sopra a ogni intelligenza. *[410]* Grazie a essa la connessione unica e indissolubile di tutte le cose sussiste secondo la sua divina armonia e si accorda in una perfetta consonanza o consenso e naturalità, raccogliendosi senza confusione e contenuta[424] in maniera indissolubile. 952 A

[411] Infatti, l'universalità della pace intera passa attraverso tutti gli esseri mediante la presenza semplicissima e non mescolata della sua forza unificatrice: congiunge tutte le cose e lega gli estremi agli estremi mediante coloro che stanno in mezzo[425], legandoli in una sola amicizia connaturale, e concede che usufruiscano di lei anche i confini estremi dell'universo[426] *[412]* e rende tutte le cose unite[427] con le unità, le identità, le unioni[428], i raggruppamenti, ma rimane evidentemente indivisibile la Pace divina e indica tutte le cose in una sola e passa attraverso tutte e non recede dalla sua propria identità. *[413]* Infatti, procede verso tutte le cose e si comunica a tutte secondo la misura che a ciascuno conviene e superirriga ogni cosa con l'abbondanza di una pacifica fecondità e rimane, a causa dell'eccellenza dell'unione, tutta intera unita a se stessa secondo ciò che essa è[429]. 952 B

3. *[414]* Ma dirà qualcuno: «In che modo tutte le cose aspirano alla pace, dal momento che molte godono della disparità e della divisione e non vorrebbero mai spontaneamente riposa-

ἠρεμεῖν ἐθελήσοι. Καὶ εἰ μὲν ἑτερότητα καὶ διάκρισιν ὁ ταῦτα λέγων φησὶ τὴν ἑκάστου τῶν ὄντων ἰδιότητα καὶ ὅτι ταύτην οὐδὲ ἓν τῶν ὄντων ὄν, ὅπερ ἔστιν, ἐθέλει ποτὲ ἀπολλύειν, οὐκ ἂν οὐδὲ ἡμεῖς πρὸς τοῦτο ἀντιφήσομεν, ἀλλὰ καὶ ταύτην εἰρήνης ἔφεσιν ἀποφανούμεθα. Πάντα γὰρ ἀγαπᾷ πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύειν τε καὶ ἡνῶσθαι καὶ ἑαυτῶν καὶ τῶν ἑαυτῶν ἀκίνητα
952 C καὶ ἄπτωτα εἶναι. Καὶ ἔστι καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ἀμιγοῦς ἰδιότητος ἡ παντελὴς εἰρήνη φυλακτικὴ ταῖς εἰρηνοδώροις αὐτῆς προνοίαις τὰ πάντα ἀστασίαστα καὶ ἀσύμφυρτα πρός τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα διασώζουσα καὶ πάντα ἐν σταθερᾷ καὶ ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς τὴν ἑαυτῶν εἰρήνην καὶ ἀκινησίαν ἱστῶσα.

4. Καὶ εἰ τὰ κινούμενα πάντα μὴ ἠρεμεῖν, ἀλλὰ κινεῖσθαι ἀεὶ τὴν ἑαυτῶν κίνησιν ἐθέλοι, καὶ τοῦτο ἔφεσίς ἐστι τῆς θείας τῶν ὅλων εἰρήνης τῆς πάντα ἐφ' ἑαυτῶν ἀδιάπτωτα
952 D διασωζούσης καὶ τὴν πάντων τῶν κινουμένων ἰδιότητα καὶ κινητικὴν ζωὴν ἀκίνητον καὶ ἄπτωτον φυλαττούσης ἐν τῷ τὰ κινούμενα πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύοντα καὶ ὡσαύτως ἔχοντα δρᾶν τὰ ἑαυτῶν.

5. Εἰ δὲ τὴν κατ' ἔκπτωσιν εἰρήνης ἑτερότητα λέγων ἰσχυρίζεται μὴ εἶναι πᾶσιν ἐραστὴν τὴν εἰρήνην, μάλιστα μὲν οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ πάσης παντελῶς ἑνώσεως
953 A ἀποπέπτωκεν. Τὸ γὰρ πάντη ἄστατον καὶ ἄπειρον καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀόριστον οὔτε ὂν ἐστιν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν. Εἰ δὲ τούτους φησὶν εἰρήνῃ καὶ εἰρήνης ἀγαθοῖς ἀπεχθάνεσθαι τοὺς ἔρισι καὶ θυμοῖς καὶ ἀλλοιώσεσι καὶ ἀκαταστασίαις χαίροντας, καὶ οὗτοι ἀμαυροῖς εἰδώλοις εἰρηνικῆς ἐφέσεως διακρατοῦνται πρὸς παθῶν ἐνοχλούμενοι πολυκινήτων καὶ ταῦτα ἱστᾷν ἀνεπιστημόνως ἐφιέμενοι καὶ οἰόμενοι τῇ ἀποπληρώσει τῶν ἀεὶ ἀπορρεόντων εἰρηνεύειν ἑαυτοὺς τῇ ἀταξίᾳ τῶν κρατησασῶν ἡδονῶν ἐκταρασσομένους.

Τί ἄν τις εἴποι περὶ τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρηνοχύτου φιλανθρωπίας; Καθ' ἣν οὐ μὴ μάθωμεν ἔτι πολεμεῖν, οὔτε ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὔτε ἀγγέλοις, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς τὰ θεῖα

re?» *[415]* E se colui che parla così chiama disparità e divisione la proprietà di ciascuno degli esseri, e sostiene che neppure uno degli esseri, in quanto esiste, la voglia mai perdere, a ciò noi non contraddiremo, ma dichiareremo che anche questo è un desiderio di pace. Infatti, tutte le cose desiderano essere in pace con se stesse unite e rimanere immobili e incorruttibili esse e le loro proprietà. *[416]* E la Pace perfetta e conservatrice della 952 C
proprietà inconfusa di ciascuna cosa; essa mantiene con le sue provvidenze pacifiche tutti gli esseri imperturbati e non confusi rispetto a se stessi e rispetto agli altri e stabilisce ogni cosa in una potenza solida e indeclinabile verso la pace e l'immobilità loro propria[430].

4. *[417]* E se tutte le cose che si muovono non vogliono riposare, ma muoversi sempre di un loro proprio moto, anche questo è un desiderio della Pace divina di tutte le cose che mantiene tutte le cose indefettibili dal loro posto e che salvaguarda la proprietà di tutte le cose che si muovono[431] e la vita motrice in 952 D
maniera immobile e costante, in quanto le cose mosse, essendo in pace fra di loro, e mantenendosi in tal modo, possono esplicare il loro compito.

5. *[418]* Se poi uno si ostina a dire che la varietà è una perdita della pace[432] e che la pace non è amata da tutti, soprattutto risponderemo che non c'è alcuno degli esseri che sia caduto fuori completamente da ogni unione. Infatti, ciò che è completamente instabile, non finito, non collocato e senza limiti, 953 A
non esiste e non appartiene agli esseri[433]. *[419]* Se poi dice che sono avversi alla pace e ai beni della pace coloro che godono delle contese, dei furori, dei cambiamenti e delle sedizioni, replicherò che anche costoro sono tenuti da immagini oscure di un desiderio di pace, turbati da diverse passioni e desiderosi di sedare queste in maniera sciocca e credendo di trovare la pace nella pienezza dei piaceri che di volta in volta scappano via, mentre sono perturbati dall'incapacità di imporre ordine ai piaceri che li dominano[434].

[420] Che cosa dire poi della benignità pacifica[435] che è secondo Cristo? Grazie a essa noi impariamo a non essere più in guerra con noi stessi, né fra di noi, né con gli angeli[436], ma a realizzare con essi le cose divine secondo la nostra possibilità,

κατὰ δύναμιν συνεργήσωμεν κατὰ πρόνοιαν Ἰησοῦ τοῦ «τὰ πάντα ἐν πᾶσιν» ἐνεργοῦντος καὶ ποιοῦντος εἰρήνην ἄῤῥητον
953 B καὶ ἐξ αἰῶνος προωρισμένην καὶ ἀποκαταλλάσσοντος ἡμᾶς ἑαυτῷ ἐν πνεύματι καὶ δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πατρί. Περὶ ὧν ὑπερφυῶν δώρων ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ἱκανῶς εἴρηται προσεπιμαρτυρούντων ἡμῖν καὶ τῆς ἱερᾶς τῶν λογίων ἐπιπνοίας.

6. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἄλλοτέ μου δι' ἐπιστολῆς ἐπύθου, τί ποτε ἄρα φημὶ τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωήν, τὴν αὐτοσοφίαν, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἔφης ἀπορῆσαι, πῶς τὸν θεὸν ποτὲ μὲν αὐτοζωήν φημι,
953 C ποτὲ δὲ τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην, ἀναγκαῖον ᾠήθην, ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε, καὶ ταύτης σε τῆς ἐφ' ἡμῖν ἀπορίας ἀπολῦσαι. Καὶ πρῶτον μέν, ἵνα τὰ μυριόλεκτα καὶ νῦν ἀναλάβωμεν, οὐκ ἔστιν ἐναντίον αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρώτως ὄντων ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων λέγεται, τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρώτως ὄντα ὑπερὼν ὑπερουσίως.

Τί δὲ ὅλως, φῄς, τὸ αὐτοεῖναι λέγομεν ἢ τὴν αὐτοζωὴν ἢ ὅσα ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς εἶναι καὶ ἐκ θεοῦ πρώτως ὑφεστηκέναι τιθέμεθα; Τοῦτο δέ, φαμέν, οὐκ ἔστιν ἀγκύλον, ἀλλ' εὐθὺ καὶ ἁπλῆν τὴν διασάφησιν ἔχον. Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θείαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναί φαμεν τὸ αὐτοεῖναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ
953 D αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον, οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων, ὅσα ζῇ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν οὔτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἃς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὓς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ «ᾔδεισαν», ἅτε δὴ οὐκ ὄντας, οὔτε «οἱ πατέρες αὐτῶν». Ἀλλ'
956 A αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδομένας

secondo la provvidenza di Gesù che opera *tutto in tutti*[437] e che produce una pace ineffabile e predeterminata fin dall'eternità e che ci riconcilia a lui nello Spirito e attraverso di lui e in lui al 953 B
Padre[438]. Di questi doni soprannaturali abbiamo parlato abbastanza nelle *Istituzioni teologiche* secondo la testimonianza che viene a noi dai libri ispirati.

6. *[421]* Ma dal momento che anche un'altra volta tu mi hai domandato per lettera[439] quale significato io dia all'essere-in-sé, alla vita-in-sé e alla sapienza-in-sé e dicesti di essere in dubbio con te stesso, come mai io chiami Dio talvolta la Vita-in-sé, talaltra la Causa della vita-in-sé, ho pensato che fosse necessario, o uomo sacro a Dio, di liberarti da questo dubbio preso da noi. *[422]* Anzitutto, per riprendere anche ora cose mille volte dette, 953 C
non è cosa contraria affermare che Dio è la Potenza-in-sé o la Vita-in-sé e Causa della vita-in-sé, della pace e della potenza. Infatti, merita questi nomi dalle cose che sono e soprattutto dalle principali[440], in quanto è autore di ogni creatura; gli altri sono dovuti a lui in quanto domina soprasostanzialmente tutte le cose e gli esseri principali.

[423] Tu poi mi domandi che cosa diciamo che sia l'essere-in-sé o la vita-in-sé, oppure tutte queste cose che noi ammettiamo che esistono assolutamente e principalmente e derivano per prime[441] da Dio. *[424]* Tutto ciò che diciamo non è contorto, ma facile, semplice e chiaro a spiegarsi. Infatti, noi non diciamo che l'essere-in-sé è una sostanza divina o angelica che causa l'esistenza di ogni essere – soltanto lo stesso Essere soprasostanziale è il principio, la sostanza e la causa[442] dell'esistenza di tutte le cose –; non diciamo che vi è qualche altra divinità che genera la vita 953 D
tranne la vita superdivina, causa di tutti gli esseri che vivono e della vita-in-sé, né, per dirla in breve, diciamo che ci sono sostanze ed essenze principali che danno origine agli esseri – alcuni le hanno dichiarate inconsideratamente dèi e creatori degli esseri[443], dèi che, per dirla veramente ed esattamente, essi non conobbero e nemmeno i loro padri in quanto non esistevano[444] –, *[425]* ma diciamo che l'Essere-in-sé e la Vita-in-sé e la Divinità-in-sé è principalmente e divinamente e causalmente l'unico 956 A
principio e causa sopraprincipale e soprasostanziale di tutte le cose; partecipabili lo sono le potenze provvidenziali date da Dio

ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν, ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Διὸ καὶ πρῶτον αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης λέγεται εἶναι, εἶτα τῶν ὅλων αὐτῶν, εἶτα τῶν μερικῶν αὐτῶν, εἶτα τῶν ὅλως αὐτῶν μετεχόντων, εἶτα τῶν μερικῶς αὐτῶν μετεχόντων.

Καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; Ὅπου γέ τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθεον αὐτοαγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τὴν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν
956 B ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεὰν καὶ αὐτοκάλλος τὴν αὐτοκαλλοποιὸν χύσιν καὶ ὅλον κάλλος καὶ μερικὸν κάλλος καὶ ὅλως καλὰ καὶ ἐν μέρει καλά, καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν εἴρηται καὶ εἰρήσεται τρόπον δηλοῦντα προνοίας καὶ ἀγαθότητας μετεχομένας ὑπὸ τῶν ὄντων, ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προϊούσας ἀφθόνῳ χύσει καὶ ὑπερβλυζούσας, ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ᾖ πάντων, καὶ τὸ ὑπερούσιον καὶ ὑπερφυὲς πάντη ὑπερέχοι τῶν καθ' ὁποίαν ποτὲ οὐσίαν καὶ φύσιν.

incomunicabile, cioè la possibilità di produrre la sostanza-in-sé, la vita-in-sé e la deificazione-in-sé[445], per cui gli esseri che ne partecipano in modo a loro proprio[446] sono e si dicono esseri viventi e dèi, e così gli altri. Perciò si dice che il Bene è l'autore delle virtù in primo luogo, poi di quelle generali, quindi di quelle particolari[447], poi di coloro che vi partecipano interamente e infine di quanti vi partecipano solo parzialmente.

[426] Che cosa occorre dire di queste, dato che alcuni dei nostri divini maestri chiamano Causa della bontà-in-sé[448] e della divinità colui che supera la bontà e la divinità, dicendo che è la bontà-in-sé o la divinità dono benefico e deifico che è venuto da Dio, e dicono bellezza-in-sé l'effusione che produce la bellezza-in-sé, e la bellezza piena e particolare e le cose che sono belle 956 B
universalmente e che lo sono parzialmente, e tutte le altre qualità che sono state e saranno dette nella stessa maniera, che attestano le provvidenze e le bontà[449] partecipate dagli esseri che provengono da Dio impartecipabile[450] con ampia effusione ed emananti copiosamente, in modo che la Causa di tutte le cose rimanga rigorosamente al di sopra di tutte e colui che è superiore alla sostanza e alla natura sorpassi assolutamente le cose che esistono secondo qualsivoglia sostanza e natura?

XII

1. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτων, ὅσα εἰπεῖν ἔδει, τὸ προσῆκον ἀπείληφεν, ὡς οἶμαι, τέλος, ὑμνητέον ἡμῖν τὸν ἀπειρώνυμον καὶ ὡς «ἅγιον ἁγίων» καὶ βασιλέα τῶν βασιλευόντων καὶ
969 B βασιλεύοντα «τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι» καὶ ὡς κύριον τῶν κυρίων καὶ θεὸν τῶν θεῶν. Καὶ πρῶτόν γε ῥητέον, τί μὲν αὐτοαγιότητα εἶναι οἰόμεθα, τί δὲ βασιλείαν, τί δὲ κυριότητα, τί δὲ θεότητα, καὶ τί βούλεται δηλοῦν τὰ λόγια τῷ διπλασιασμῷ τῶν ὀνομάτων.

2. Ἁγιότης μὲν οὖν ἐστιν, ὡς καθ' ἡμᾶς εἰπεῖν, ἡ παντὸς ἄγους ἐλευθέρα καὶ παντελὴς καὶ πάντη ἄχραντος καθαρότης. Βασιλεία δὲ ἡ παντὸς ὅρου καὶ κόσμου καὶ θεσμοῦ καὶ τάξεως διανέμησις. Κυριότης δὲ οὐχ ἡ τῶν χειρόνων ὑπεροχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσα τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἡ παντελὴς παγκτησία καὶ ἀληθὴς καὶ ἀμετάπτωτος βεβαιότης. Διὸ καὶ κυριότης
969 C παρὰ τὸ κῦρος καὶ τὸ κύριον καὶ τὸ κυριεῦον. Θεότης δὲ ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια καὶ ἀγαθότητι παντελεῖ καὶ πάντα περιθέουσα καὶ συνέχουσα καὶ ἑαυτῆς ἀποπληροῦσα καὶ ὑπερέχουσα πάντα τὰ τῆς προνοίας αὐτῆς ἀπολαύοντα.

3. Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τῆς πάντα ὑπερβαλλούσης αἰτίας ἀπολύτως ὑμνητέον καὶ προσρητέον αὐτὴν ὑπερέχουσαν ἁγιότητα καὶ κυριότητα καὶ βασιλείαν ὑπερκειμένην καὶ ἁπλουστάτην θεότητα. Καὶ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἐν ἑνὶ καὶ ἁθρόως ἐκπέφυκε καὶ διανενέμηται πᾶσα ἀμιγὴς ἀκρίβεια πάσης
969 D εἰλικρινοῦς καθαρότητος, πᾶσα ἡ τῶν ὄντων διάταξίς τε καὶ διακόσμησις ἀναρμοστίαν καὶ ἀνισότητα καὶ ἀσυμμετρίαν ἐξορίζουσα καὶ εἰς τὴν εὔτακτον ταὐτότητα καὶ ὀρθότητα
972 A γανυμένη καὶ περιάγουσα τὰ μετέχειν αὐτῆς ἠξιωμένα, πᾶσα ἡ παντελὴς καὶ πάντων τῶν καλῶν παγκτησία, πᾶσα ἀγαθὴ πρόνοια θεωρὸς καὶ συνοχικὴ τῶν προνοουμένων, ἑαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιδιδοῦσα πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.

CAPITOLO XII[451]

Santo dei santi, Re dei re, Signore dei signori, Dio degli dèi

1. *[427]* Ma dal momento che tutto ciò che bisognava dire su questo punto ha raggiunto, io credo, un fine adeguato, dobbiamo celebrare Dio dagli infiniti nomi anche come Santo dei santi[452], Re dei re[453], regnante per l'eternità per sempre e ancora[454], Signore dei signori[455] e Dio degli dei[456]. E prima di tutto bisogna dire che cosa noi intendiamo per Santità-in-sé, per Regalità, Signoria, Divinità, e che cosa vuol dire la Scrittura con il raddoppiare questi nomi. 969 B

2. *[428]* La Santità, dunque, per parlare secondo il nostro uso, e purezza libera da ogni contaminazione e perfetta e completamente immacolata[457], *[429]* la Regalità è la distribuzione di ogni termine, ornamento, diritto e ordine[458]; *[430]* la Signoria non è solo la superiorità rispetto agli inferiori, ma anche il pieno e perfetto possesso di tutte le cose buone e belle e una fermezza vera e immutabile[459]; perciò la Signoria *[kyriótes]* deriva dal nome *kýros*, dall'aggettivo *kýrios* e dal verbo *kyrieúo*[460]; *[431]* la Divinità è poi una provvidenza che tutto vede e che in una bontà piena tutto osserva e tutto abbraccia e tutto riempie di sé e supera tutte le cose che usufruiscono della sua provvidenza[461]. 969 C

3. *[432]* Queste cose devono essere celebrate assolutamente[462] in onore della Causa che supera tutte le cose e bisogna confessare che essa è una Santità e una Signoria superiore e un Regno eccellentissimo e una Divinità semplicissima. Infatti, da lei nell'uno e collettivamente sussiste e viene distribuita ogni esattezza non mescolata di qualsiasi purità sincera, ogni ordinamento e ornamento degli esseri che elimina la disconvenienza, l'ineguaglianza e l'incongruenza, che esulta per l'identità ordinatissima e per l'esattezza, e che contiene tutti gli esseri stimati degni di partecipare a lei[463]. È tutto il perfetto e completo possesso di tutte le cose belle, ogni buona provvidenza che guarda e contiene tutte le cose a cui provvede, che comunica se stessa benignamente per rendere divini quelli che si rivolgono a lei. 969 D 972 A

4. Ἐπειδὴ δὲ ὑπερπλήρης πάντων ἐστὶν ὁ πάντων αἴτιος κατὰ μίαν τὴν πάντων ὑπερέχουσαν ὑπερβολήν, ἅγιος ἁγίων ὑμνεῖται καὶ τὰ λοιπὰ καθ' ὑπερβλύζουσαν αἰτίαν καὶ ἐξη-
972 B ρημένην ὑπεροχήν, ὡς ἄν τις φαίη. Καθ' ὅσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων τὰ ὄντα, ἅγια ἢ θεῖα ἢ κύρια ἢ βασιλικὰ καὶ αὐτῶν μετεχόντων αἱ αὐτομετοχαί, κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. Ἁγίους δὲ καὶ βασιλεῖς καὶ κυρίους καὶ θεοὺς καλεῖ τὰ λόγια τὰς ἐν ἑκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμήσεις, δι' ὧν αἱ δεύτεραι τῶν ἐκ θεοῦ δωρεῶν μεταλαμβάνουσαι τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἁπλότητα περὶ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύουσιν, ὧν αἱ πρώτισται τὴν ποικιλίαν προνοητικῶς καὶ θεοειδῶς πρὸς τὴν ἑνότητα τὴν ἑαυτῶν συνάγουσιν.

4. *[433]* Dal momento che l'Autore di tutte le cose è pienissimo di ogni cosa, secondo una sola esuberanza che tutto eccede, e celebrato come Santo dei santi e il resto secondo la Causa superemanante e la Superiorità distaccata da tutto, come si potrebbe dire. La distanza che separa dalle cose che non esistono 972 B
gli esseri santi o divini o signori o regali e che separa le partecipazioni-in-sé dagli esseri che ne partecipano è uguale a quella che colloca sopra tutti gli esseri colui che sorpassa tutti gli esseri e che separa la Causa impartecipabile da tutti coloro che ne partecipano e da tutte le partecipazioni[464]. *[434]* La Scrittura, poi, chiama santi[465], re[466], signori[467] e dèi[468] i principali ornamenti in ciascuna cosa, quelli mediante i quali gli inferiori, partecipando dei doni che vengono da Dio, moltiplicano la semplicità delle cose distribuite, la cui diversità i primi raccolgono nella loro propria unità provvidenziale e divina.

XIII

977 B **1.** Τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων. Ἐπ' αὐτὸ δὲ λοιπόν, εἰ δοκεῖ, τῷ λόγῳ τὸ καρτερώτατον χωρῶμεν. Καὶ γὰρ ἡ θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πάντα καὶ ἅμα πάντα κατηγορεῖ καὶ ὡς τέλειον αὐτὸ καὶ ὡς ἓν ἀνυμνεῖ. Τέλειον μὲν οὖν ἐστιν οὐ μόνον ὡς αὐτοτελὲς καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ ὅλον δι' ὅλου τελειότατον, ἀλλὰ καὶ ὡς ὑπερτελὲς κατὰ τὸ πάντων ὑπερέχον καὶ πᾶσαν μὲν ἀπειρίαν ὁρίζον, παντὸς δὲ πέρατος ὑπερηπλωμένον καὶ ὑπὸ μηδενὸς χωρούμενον ἢ καταλαμβανόμενον, ἀλλὰ διατεῖνον ἐπὶ πάντα ἅμα καὶ ὑπὲρ πάντα ταῖς ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις. Τέλειον δ' αὖ λέγεται καὶ ὡς ἀναυξὲς καὶ ἀεὶ τέλειον καὶ ὡς ἀμείωτον, ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ προέχον καὶ ὑπερβλύζον κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον καὶ ταύτην
977 C καὶ ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χορηγίαν, καθ' ἣν τὰ τέλεια πάντα τελεσιουργεῖ καὶ τῆς οἰκείας ἀποπληροῖ τελειότητος.

2. Ἓν δέ, ὅτι πάντα ἑνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἑνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως αἴτιον. Οὐδὲν γὰρ ἔστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἑνός, ἀλλ' ὥσπερ ἅπας ἀριθμὸς μονάδος μετέχει καὶ μία δυὰς καὶ δεκὰς λέγεται καὶ ἥμισυ ἓν καὶ τρίτον καὶ δέκατον ἕν, οὕτω πάντα καὶ πάντων μόριον τοῦ ἑνὸς μετέχει, καὶ τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἔστι τὰ ὄντα. Καὶ οὐκ ἔστι τὸ πάντων αἴτιον ἓν τῶν πολλῶν
977 D ἕν, ἀλλὰ πρὸ παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους καὶ παντὸς ἑνὸς καὶ
980 A πλήθους ὁριστικόν. Οὐδὲ γάρ ἐστι πλῆθος ἀμέτοχόν πῃ τοῦ ἑνός, ἀλλὰ τὸ μὲν πολλὰ τοῖς μέρεσιν ἓν τῷ ὅλῳ καὶ τὸ πολλὰ τοῖς συμβεβηκόσιν ἓν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τὸ πολλὰ τῷ ἀριθμῷ ἢ ταῖς δυνάμεσιν ἓν τῷ εἴδει καὶ τὸ πολλὰ τοῖς εἴδεσιν ἓν τῷ γένει καὶ τὸ πολλὰ ταῖς προόδοις ἓν τῇ ἀρχῇ, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει πῃ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐν τῷ κατὰ πάντα

CAPITOLO XIII[469]

Il perfetto e l'Uno

1. *[435]* Anche di queste cose si è parlato a sufficienza. Ora, 977 B
se vi pare, veniamo a discorrere della cosa più importante che rimane da esaminare: infatti, la Sacra Scrittura attribuisce tutte le cose insieme all'Autore di tutte, e lo celebra come Perfetto[470] e Uno[471]. *[436]* È Perfetto non solo in quanto è perfetto ed è delimitato da se stesso secondo se stesso[472], perfettissimo in tutto attraverso il tutto, ma anche in quanto è più che perfetto, perché supera ogni cosa *[437]* e delimita ciò che è senza limite e si estende al di sopra di ogni frontiera e non è compreso o contenuto da nessuna cosa, *[438]* ma si estende a tutte le cose con i suoi doni continui e le sue perpetue operazioni. Inoltre, Dio è chiamato Perfetto in quanto non cresce e sempre Perfetto in quanto non decresce e mantiene in sé anticipatamente tutte le cose e le riversa secondo una largizione una, incessante e sovrabbondante e indiminuibile, secondo cui rende perfette tutte 977 C
le cose perfette e le riempie della loro propria perfezione.

2. *[439]* Dio è Uno perché è tutte le cose in maniera unitiva secondo l'eccellenza di una sola unità ed è la causa di tutte le cose senza abbandonare la sua unità. *[440]* Infatti, non c'è nessuno degli esseri esistenti che non partecipa dell'Uno, ma come ogni numero partecipa dell'unità *[441]* e si dice una coppia, una decade, una metà, un terzo e un decimo, così tutte le cose e la parte di tutte le cose partecipano dell'Uno e per il fatto che c'è l'Uno tutti gli esseri esistono. *[442]* E l'Uno che è causa di tutte le cose non è l'uno formato da molti, ma precede ogni unità e moltitudine e definisce ogni unità e moltitudine[473]. 977 D
Infatti, non esiste moltitudine che non sia in qualche modo par- 980 A
tecipe dell'uno, ma ciò che è più secondo le parti è uno nel suo insieme, e le cose che sono molte per gli accidenti sono uno nel soggetto, e ciò che è molteplice per il numero o per le potenze è uno nella specie, e ciò che comprende diverse specie è uno nel genere, e le cose che sono molteplici nel loro prodursi sono uno nel principio. E non c'è nessuna delle cose che esistono la quale non partecipi in certo modo dell'Uno che, in quanto è unico in

ἑνικῷ πάντα καὶ ὅλα πάντα καὶ τὰ ἀντικείμενα καὶ ἑνιαίως προσυνειληφότος. Καὶ ἄνευ μὲν τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔσται πλῆθος, ἄνευ δὲ πλήθους ἔσται τὸ ἓν ὡς καὶ μονὰς πρὸ παντὸς ἀριθμοῦ πεπληθυσμένου. Καὶ εἰ πᾶσι τὰ πάντα ἡνωμένα τις ὑπόθοιτο, τὰ πάντα ἔσται τῷ ὅλῳ ἕν.

980 B 3. Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι κατὰ τὸ ἑνὸς ἑκάστου προεπινοούμενον εἶδος ἡνῶσθαι λέγεται τὰ ἡνωμένα, καὶ πάντων ἐστὶ τὸ ἓν στοιχειωτικόν. Καὶ εἰ ἀνέλῃς τὸ ἕν, οὔτε ὁλότης οὔτε μόριον οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων ἔσται. Πάντα γὰρ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἓν ἑνοειδῶς προείληφέ τε καὶ περιείληφεν. Ταύτῃ γοῦν ἡ θεολογία τὴν ὅλην θεαρχίαν ὡς πάντων αἰτίαν ὑμνεῖ τῇ τοῦ ἑνὸς ἐπωνυμίᾳ, καὶ «εἷς θεὸς ὁ πατὴρ» καὶ «εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς» καὶ «ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα» διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς ὅλης θεϊκῆς ἑνότητος ἀμέρειαν, ἐν ᾗ πάντα ἑνικῶς συνῆκται καὶ ὑπερήνωται καὶ πρόσεστιν ὑπερουσίως.

Διὸ καὶ πάντα ἐπ' αὐτὴν ἐνδίκως ἀναπέμπεται καὶ ἀνατίθεται, ὑφ' ἧς καὶ ἐξ ἧς καὶ δι' ἧς καὶ ἐν ᾗ καὶ εἰς ἣν πάντα ἔστι καὶ
980 C συντέτακται καὶ μένει καὶ συνέχεται καὶ ἀποπληροῦται καὶ ἐπιστρέφεται. Καὶ οὐκ ἂν εὕροις τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ τῷ ἑνί, καθ' ὃ πᾶσα ἡ θεότης ὑπερουσίως ὀνομάζεται, καὶ ἔστι τοῦτο, ὅπερ ἐστί, καὶ τελειοῦται καὶ διασώζεται. Καὶ χρὴ καὶ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν τῇ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἑνότητος ἐπιστρεφομένους ἑνιαίως ὑμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν θεότητα, τὸ πάντων αἴτιον ἕν, τὸ πρὸ παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους καὶ μέρους καὶ ὅλου καὶ ὅρου καὶ ἀοριστίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, τὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὁρίζον καὶ πάντων καὶ ὅλων πάντων καὶ ἅμα καὶ πρὸ πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ ἑνικῶς αἴτιον καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ἓν ὂν καὶ αὐτὸ τὸ ἓν ὂν ὁρίζον, ἐπείπερ τὸ ὂν ἓν τὸ ἐν τοῖς οὖσιν ἐνάριθμόν ἐστιν,
980 D ἀριθμὸς δὲ οὐσίας μετέχει. Τὸ δὲ ὑπερούσιον ἓν καὶ τὸ ὂν ἓν καὶ πάντα ἀριθμὸν ὁρίζει καὶ αὐτό ἐστι καὶ ἑνὸς καὶ ἀριθμοῦ καὶ παντὸς ὄντος ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις.

ogni maniera, comprende antecedentemente in maniera assoluta tutte le cose e tutto l'universo[474] e i loro contrari. *[443]* Senza l'uno non c'è moltitudine, ma l'uno sarà senza moltitudine, come anche l'unità è prima di ogni numero moltiplicato. *[444]* E se si supponesse che tutte le cose si unissero a tutte, tutte insieme non farebbero che uno nel tutto.

3. *[445]* Inoltre, bisogna sapere che, secondo la specie prevista per ciascuna cosa, si dice che le cose unite formano unità e che l'uno è l'elemento costitutivo di ogni cosa[475]. *[446]* E se si togliesse l'uno, né la totalità né alcuna parte né alcun altro degli esseri ci sarebbe: infatti, l'uno uniformemente in anticipo comprende e abbraccia in sé tutte le cose[476]. *[447]* In questo modo, dunque, la Sacra Scrittura celebra con il nome di Uno tutta la Tearchia in quanto causa di tutte le cose[477]. L'unico Dio è Padre, e l'unico Signore è Gesù Cristo[478] e uno è il medesimo e lo Spirito[479] a causa dell'indivisibilità supereminente di tutta l'unità divina, nella quale tutte le cose singolarmente sono raccolte e superunite e congiunte soprasostanzialmente. 980 B

[448] Perciò tutte le cose giustamente sono rese e attribuite a lei grazie alla quale, secondo la quale, attraverso la quale, nella quale e verso la quale tutte le cose sono e sono costituite e rimangono e sono contenute e sono riempite e ritornano[480]. *[449]* E non si potrebbe trovare alcun essere che grazie all'Uno, in quanto tutta la Divinità è chiamata così soprasostanzialmente, non sia ciò che è, raggiunga la sua perfezione e si conservi. *[450]* Occorre che anche noi, in seguito alla virtù divina, convertendoci dalle moltitudini all'Uno, celebriamo unitariamente la Divinità tutta e una, l'Uno causa di ogni cosa[481], che precede ogni uno e ogni moltitudine e ogni parte e ogni insieme e limite e infinità e confine e interminabilità, che determina tutti gli esseri e l'essere stesso, e che è causa di tutte le cose e di tutto l'universo in maniera unitaria, e nello stesso tempo è causa prima di tutto e sopra tutto in maniera unitaria, e che sopra l'unità sostanziale determina questa stessa unità sostanziale[482]. *[451]* Infatti, l'uno sostanziale è nel numero degli esseri[483] e il numero partecipa alla sostanza. L'Uno soprasostanziale, invece, definisce l'uno sostanziale e ogni numero; ed è egli stesso il principio, la causa, il numero e l'ordine dell'uno e del numero di ogni essere. 980 C 980 D

Διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριὰς ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριὰς ἡ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς
981 A τῶν ὄντων διεγνωσμένη, ἀλλὰ ἵνα καὶ τὸ ὑπερηνωμένον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν, τῇ τριαδικῇ καὶ ἐνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν, τοῖς οὖσι τὴν ὑπερούσιον. Οὐδεμία δὲ μονὰς ἢ τριάς, οὐδὲ ἀριθμὸς οὐδὲ ἑνότης ἢ γονιμότης οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἤ τινι τῶν ὄντων συνεγνωσμένων ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφιότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος, οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἔστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ' ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται.

Καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθῳ τοῦ νοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀῤῥήτου φύσεως ἐκείνης τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον αὐτῇ πρώτως ἀφιεροῦμεν. Καὶ συμφωνήσοιμεν ἂν κἀν τούτῳ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθησόμεθα.
981 B Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμήκασιν ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῇ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὁδεύουσαν, ὧν ἐξήρηται «τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα» καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ὅλων αὐτῷ συνάπτουσαν, καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν.

981 C **4.** Ταύτας ἡμεῖς τὰς νοητὰς θεωνυμίας συνῃρηκότες, ὡς ἐφικτόν, ἀνεπτύξαμεν οὐ μόνον αὐτῶν τῆς ἀκριβείας ἀπολειπόμενοι, τοῦτο γὰρ ἀληθῶς καὶ ἄγγελοι φαῖεν, οὐδὲ τῆς κατὰ ἀγγέλους αὐτῶν ὑμνῳδίας, καὶ τῶν ἐσχάτων γὰρ ἀποδέουσιν οἱ κράτιστοι τῶν παρ' ἡμῖν θεολόγων, οὔτε μὴν αὐτῶν τῶν θεολόγων οὐδὲ τῶν αὐτῶν ἀσκητῶν ἢ συνοπαδῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἡμῖν ὁμοταγῶν ἐσχάτως καὶ ὑφειμένως. Ὥστε, εἰ μὲν ὀρθῶς ἔχοι τὰ εἰρημένα καὶ ὡς καθ' ἡμᾶς ὄντως ἐφηψάμεθα τῇ διανοίᾳ τῆς θεωνυμικῆς ἀναπτύξεως, ἐπὶ τὸν πάντων ἀγαθῶν αἴτιον τὸ πρᾶγμα ἀναθετέον τὸν δωρούμενον πρῶτον αὐτὸ τὸ εἰπεῖν, ἔπειτα τὸ εὖ εἰπεῖν.

Καὶ εἴ τι τῶν ὁμοδυνάμων παραλέλειπται, κἀκεῖνο ἡμᾶς
981 D κατὰ τὰς αὐτὰς μεθόδους προσυπακούειν δεήσει. Εἰ δὲ ταῦτα ἢ οὐκ ὀρθῶς ἢ ἀτελῶς ἔχει, καὶ τῆς ἀληθείας ἢ ὁλικῶς ἢ μερικῶς ἀποπεπλανήμεθα, τῆς σῆς ἂν εἴη φιλανθρωπίας

[452] Perciò l'unità celebrata e la trinità, ossia la Divinità che sta sopra a tutto, non è né unità né trinità[484] conosciuta da noi o da qualcun altro degli esseri, ma, per celebrare veramente l'Uno 981 A
supremo e la sua divina fecondità[485], lo chiamiamo la Divinità che supera ogni nome con i nomi di trino e uno in quanto essenza che supera tutti gli esseri: non vi è unità o trinità o numero o unità o fecondità né alcuna delle cose che sono o delle cose che si conoscono che spieghi il mistero, che trascende ogni ragionamento e ogni intelligenza, della suprema Divinità che supera ogni cosa soprasostanzialmente. Di lei non c'è nome né parola, ma è appartata nelle regioni inaccessibili[486].

Nemmeno il nome di Bontà possiamo dare a lei in maniera adeguata, ma soltanto per il desiderio d'intendere e di dire qualche cosa intorno a quella natura ineffabile le consacriamo prima di tutto il più venerato dei nomi, e anche in questo saremmo d'accordo con i sacri autori, ma rimarremo sempre lontani dalla verità delle cose[487]. Perciò anche questi hanno preferito la 981 B
via delle negazioni, in quanto separa l'anima dai pensieri che le sono naturali[488] e la guida attraverso tutti i pensieri divini, dai quali è ben lontano colui che sorpassa ogni nome e discorso e scienza, e l'unisce a lui alla fine, per quanto possibile al nostro essere di congiungersi al suo.

4. *[453]* Noi abbiamo raccolto questi appellativi divini intel- 981 C
ligibili e li abbiamo spiegati, per quanto è possibile, non solo rimanendo al di sotto della loro retta interpretazione (ciò potrebbero dire veramente anche gli angeli[489]), né delle lodi angeliche (infatti i nostri migliori maestri[490] sono inferiori agli ultimi degli angeli), né degli stessi maestri né dei loro uditori o discepoli[491], ma anche di quelli che sono del nostro stesso rango che è assai modesto e basso. *[454]* Perciò se quel che abbiamo detto è esatto e secondo le nostre forze abbiamo realmente raggiunto col pensiero la spiegazione[492] dei nomi divini, bisogna attribuire il merito alla Causa di tutti i beni, che prima di tutto concede il dono di dire, poi di dire bene.

Se sono stati tralasciati alcuni termini analoghi, bisognerà aggiungerli secondo il medesimo metodo. Se queste cose non 981 D
sono *[455]* giuste o sono imperfette, se ci siamo allontanati dalla verità in tutto o in parte, spetta alla tua carità di correggere

ἐπανορθώσασθαι τὸν ἀκουσίως ἀγνοοῦντα καὶ μεταδοῦναι λόγου τῷ μαθεῖν δεομένῳ καὶ ἐπαμῦναι τῷ μὴ αὐτάρκη δύναμιν ἔχοντι καὶ ἰάσασθαι τὸν οὐκ ἐθέλοντα ἀῤῥωστεῖν καὶ τὰ μὲν παρ' ἑαυτοῦ, τὰ δὲ παρ' ἑτέρων ἐξευρίσκοντα,
984 A πάντα δὲ ἐκ τἀγαθοῦ λαμβάνοντα καὶ εἰς ἡμᾶς διαβιβάσαι. Μηδὲ ἀποκάμῃς φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν. Ὁρᾷς γάρ, ὅτι καὶ ἡμεῖς οὐδένα τῶν παραδοθέντων ἡμῖν ἱεραρχικῶν λόγων εἰς ἑαυτοὺς συνεστείλαμεν, ἀλλὰ ἀνοθεύτους αὐτοὺς καὶ ὑμῖν καὶ ἑτέροις ἱεροῖς ἀνδράσι μεταδεδώκαμέν τε καὶ μεταδώσομεν, ὡς ἂν ἡμεῖς τε εἰπεῖν ἱκανοὶ καὶ οἷς λέγεται ἀκούειν κατ' οὐδὲν τὴν παράδοσιν ἀδικοῦντες, εἰ μὴ ἄρα πρὸς τὴν νόησιν ἢ τὴν ἔκφρασιν αὐτῶν ἀσθενήσομεν. Ἀλλὰ ταῦτα μέν, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω, καὶ ἔστω δὴ τοῦτο ταῖς νοηταῖς θεωνυμίαις τὸ καθ' ἡμᾶς πέρας. Ἐπὶ δὲ τὴν Συμβολικὴν θεολογίαν ἡγουμένου θεοῦ μεταβήσομαι.

colui che ha sbagliato senza volerlo, e accordare la dottrina a chi desidera istruirsi, e venire in soccorso a chi non ha potenza sufficiente, e guarire chi non vuole essere ammalato, e partecipare a noi le cose trovate da te o dagli altri e quelle tutte ottenute dal sommo Bene. *[456]* Non stancarti di far del bene a 984 A
un amico. Vedi, infatti, che anche noi non abbiamo tenuto per noi stessi alcuno dei sacri insegnamenti tramandatici, ma, senza alterarli, li abbiamo comunicati e li comunicheremo a voi e agli altri uomini santi, per quanto noi saremo capaci di parlare e gli uditori saranno capaci di ascoltare, senza offendere la dottrina trasmessa, se non nel caso che saremo impotenti a comprendere o a dire quelle cose. *[457]* Ma tutto come piace a Dio, così sia e così sia detto. E questa sia la fine della nostra trattazione sui nomi divini intelligibili. Ormai, con la guida di Dio, passerò alla *Teologia simbolica.*

Parafrasi e note a *Nomi divini*

Capitolo I

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

La teologia simbolica. Secondo le norme dell'insegnamento esoterico, l'autore raccomanda al destinatario di non divulgare tale insegnamento ai profani.

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

[3] Scazzoso leggeva καταδείξασθαι (*manifestiamo*), secondo la correzione di CORDIER. PERA accetta la lezione καταδείσασθαι e traduce: *revereri*. Altra lezione: καταδήσασθαι, (legare). Suchla accetta καταδείσασθαι (*rispettiamo*).

[4] 1 Cor. 2,4.

[5] ...*autori sacri*: in greco si legge θεολόγοι, parola con cui si indicano gli autori dei libri sacri; cfr. ALB. VAN DEN DAELE, *Indices pseudodionysiani*, alla voce.

[6] L'unione con Dio fondata sulla fede è superiore a quella fondata sulla forza del ragionamento e sulla visione intuitiva; ma qual è il suo carattere specifico?

[7] Cfr. 1 Cor. 4,6.

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

[9] Così traduce Scazzoso seguendo CORDIER. Ma PERA, seguendo l'interpunzione del testo proposta dal TURTURRO: «Si ignora questa soprasostanzialità, che è al di sopra della ragione, dell'intelligenza e della sostanza. A essa [alla Divinità] si deve attribuire la scienza soprasostanziale» (cfr. C. PERA, *S. Thomae Aquinatis, in librum beati Dionysii «De divinis nominibus» expositio*, p. 11).

[10] ... *Sacra Scrittura*: così traduciamo θεολογία.

[11] Più che alludere a un passo particolare, qui si richiama l'idea, diffusa nella Sacra Scrittura, che Dio si conosce secondo le proprie capacità. Se si vogliono individuare dei passi biblici particolari, si può vedere in questo passo una combinazione di Rm. 12,6 e 2 Cor. 3,14-

16. Ma tale *misura* – si precisa – non consente mai di comprendere adeguatamente Dïo, perché la bontà divina non può essere compresa da alcun essere limitato.

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

[13] Tutti questi nomi indicano che Dio trascende gli esseri di cui è causa.

[14] Si noti il continuo riferimento alla Sacra Scrittura; cfr. 1 Tm. 1,17; Eb. 11,27 (*invisibile*).

[15] Cfr. Rm. 11,33; Ef. 3,8.

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

[17] Così Dionigi indica Dio in quanto principio di deificazione; per cui gli angeli e le anime sono chiamati dèi e la divinità ὑπέρθεος (super-divina); cfr. *MT* I 1, 997A.

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

[19] *Monade* (μονάς) e *Unità* (ἑνάς), due parole che hanno pressappoco lo stesso significato, indicano qui un unico concetto.

[20] Lo scoliasta vi vede un'allusione a Gv. 17,22 (cfr. PG 4, 196A).

[21] Ef. 3,15.

[22] Questo lungo periodo è armoniosamente congegnato in tre parti, che corrispondono a tre aspetti nei quali si considera la divinità: Monade (e Unità), Trinità e Causa, cioè nella sua semplicità, nella trinità delle persone e nel suo operare al di fuori del suo essere. La maggior considerazione è riservata qui all'operare *ad extra*, visto a sua volta in tre aspetti: la creazione, la conservazione (e il governo) del mondo e l'Incarnazione a favore dell'uomo. Dell'Incarnazione si limita a dire che essa riguarda direttamente una sola delle tre persone, che comporta una unione con un'umanità completa (così si deve intendere ὁλικῶς) e che questa unione avviene per elevare l'uomo fino a Dio. Sono i dati essenziali della cristologia dionisiana ripetuti

e precisati anche altrove; cfr., ad esempio, *DN* II 9-10, 648A-649A; *Ep.* IV 1072A-C.

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

[24] 1 Ts. 4,17.

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

[26] Cfr. Lc. 20,36.

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

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

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

[30] ... *Dio e Bene*: i termini greci sono ὁμόθεον καὶ ὁμοάγαθον. Ciò significa che le tre persone divine sono Dio e Bene nella stessa misura. Ma non dice che sono consostanziali (ὁμοούσιον, il termine consacra-

to dal concilio di Nicea), perché nella concezione dionisiana Dio è al di sopra della sostanza (ὑπερούσιος).

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

[32] Qui le *intelligenze* (νόες, parola con cui di solito si indicano gli angeli) sono le anime umane, e precisamente gli autori ispirati, secondo l'interpretazione dello scoliasta (cfr. PG 4, 204B-C).

[33] ... *allontanamento... esistenti*: il termine greco è ἀφαίρεσις, una parola con cui Dionigi indica, di solito, il processo con cui si superano i diversi gradi della conoscenza umana; cfr. *MT* II, 1025A-B, e la relativa nota 2 in questo volume.

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

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

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

[37] Sono le teofanie dell'Antico Testamento.

[38] Gn. 32,27.
[39] Gn. 32,29.
[40] Gdc. 13,18.
[41] Ef. 1,21.
[42] Es. 3,14.
[43] L'appellativo *Autore dei secoli*, secondo CORDIER, richiama Is. 40,28 («Dio eterno è Dio»), secondo san TOMMASO D'AQUINO, Sir. 24,8(14); ma giustamente il PERA rimanda a Eb. 1,2. Per i nomi precedenti, di solito si cita (così san TOMMASO D'AQUINO e B. CORDIER): Lc. 18,19 (*Buono*); Ct. 1,16 (*Bello*); Gb. 9,4 (*Sapiente*); Ct. 5,2 (*Amabile*); Sal. 50(49),1 (*Dio degli dei*); Dn. 9,24 (*Santo dei santi*); Bar. 4,10 (*Eterno*); Gb. 14,4 (*Esistente*). Per maggiori particolari, si veda PG 3, 603-604.
[44] Cfr. At. 17,25.
[45] Cfr. Col. 2,3.
[46] Cfr. 1 Cor. 1,24.
[47] Cfr. Ap. 19,16.
[48] Cfr. Dn. 7,13.
[49] Cfr. Sal. 102(101),28; Gc. 1,17.
[50] Cfr. Mt. 1,21; Lc. 2,30.
[51] Cfr. 1 Re, 19,11. Si noti come questi nomi si riferiscono a volte a Dio, a volte al Messia. Evidentemente, nel pensiero di Dionigi, ciò che si dice di Gesù Cristo è un nome divino. A proposito della presenza di Dio nel vento (*aura leggera*) lo scoliasta commenta: «Questo significa che Dio è anche nel corpo, sebbene non sia contenuto in nessuna cosa, perché il soffio è partecipato da tutti ed è in tutti e da nessuno è contenuto, come dice appunto il Signore nei vangeli: "Dio è spirito, e coloro che l'adorano devono adorarlo in spirito e verità" [Gv. 4,23]» (PG 4, 208C).
[52] Per l'immensità di Dio si veda specialmente il secondo ISAIA (Is. 40-55), testi molto citati dagli apologisti a partire da GIUSTINO (*Apologia* I).
[53] ... *regina*: in genere si legge βασιλεία (regno). Ma è preferibile leggere βασίλεια (regina), che trova un parallelo in PSEUDO-PLATONE, *Epistola II* 312e, già implicitamente citato in questo stesso capitolo al n. 34; cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 32.
[54] .. *dipendano*: alcuni leggono, meno bene, «separata» (ἐξηρημένη). In realtà il testo, che richiama PLOTINO, *Enneadi* I 7,1, indica la dipendenza delle creature da Dio come da causa efficiente e finale. Si veda, per maggiori particolari, C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 32-33.

[55] 1 Cor. 15,28.

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

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

[58] Del contenuto di questa opera, a noi non pervenuta, abbiamo un breve saggio in *Ep.* IX. Nel nostro commento a quella lettera sono indicati i passi biblici dove i nomi qui elencati sono riferiti a Dio.

[59] ... *gerarchica*: cioè sacerdotale: «Nota che soprattutto ai sacerdoti spetta considerare le divine Scritture» (PG 4, 209C).

[60] «Un udito pio e degno dei santi» (PG 4, 209C): è il tema tradizionale della «pietà» come condizione previa per accostarsi al mistero.

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

Capitolo II

[62] *Dopo avere esposto i principi e il metodo della trattazione, qui l'autore ne esprime in sintesi l'oggetto. I nomi divini (e in particolare i più generali) si riferiscono a tutta la Divinità (cioè a tutte e tre le persone divine). Infatti, è facile dimostrare che la Sacra Scrittura riferisce gli stessi nomi (come Bene, Verità, Sapienza) al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. In tal modo Dionigi può riferire al Dio uno e trino della tradizione cristiana ciò che i neoplatonici dicono dell'Uno. Ma, pur avendone trattato altrove, Dionigi sente il dovere di spiegare come Dio può essere uno e trino; e per questo applica anche all'Uno il processo unione/distinzione (o manenza/processione), che indica il processo creativo. Secondo la concezione platonica, che Dionigi accetta, Dio rappresenta il momento dell'unione/manenza, e il mondo il momento della distinzione/processione. L'unione indica il permanere in se stessa della realtà divina, nella sua trascendenza su tutto ciò che si può dire di lei, e a essa si riferiscono tutti i nomi che si predicano di Dio desumendoli dagli esseri. Distinzione*

è invece il trapasso dall'unità alla molteplicità, cioè il processo creativo. Ma a questo punto Dionigi si trova imbarazzato, perché la tradizione ecclesiastica gli dice che Dio è tre persone uguali e distinte e che nell'ambito della creazione, e in particolare nel mondo umano, una di esse, il Figlio, ha un ruolo unico ed esclusivo. Di fronte a questa difficoltà, per conservare lo schema di pensiero neoplatonico senza tradire il messaggio cristiano, introduce una suddivisione, affermando che ciascuno dei due momenti comporta unioni e distinzioni interne. Abbiamo così unioni e distinzioni proprie dell'unione. In Dio sono unite, cioè comuni alla Divinità nella sua totalità, cioè a tutte e tre le persone divine, la trascendenza assoluta, identità, unità, ineffabilità, polionimia, inconoscibilità ecc.; mentre sono distinti, cioè esclusivi di una sola delle tre persone, i nomi che indicano le proprietà peculiari di ciascuna, come Padre, Figlio, Spirito Santo. Analogamente, si hanno unioni e distinzioni proprie della distinzione, cioè entro la distinzione divina che rappresenta il trapasso dall'Uno al molteplice. È unito e comune a tutta la Divinità l'atto creativo, per cui tutti gli esseri creati partecipano alla Divinità nella sua totalità, e quindi a tutta la Divinità si applicano i nomi da essi ricavati; è invece distinto, cioè riguardante solo il Figlio, il fatto dell'Incarnazione. A essa, infatti, il Figlio partecipa diventando realmente uomo (diventando composto, egli che era semplice), mentre il Padre e lo Spirito Santo vi partecipano semplicemente con la loro comune volontà. Questo procedimento deve essere applicato con le opportune precauzioni. In primo luogo, occorre ricordare che le perfezioni divine, in se stesse sempre uguali, sono partecipate in misura diversa dagli esseri creati che costituiscono l'universo, a seconda della disposizione di ciascuno, come lo stesso sigillo non lascia la stessa impronta su materie diverse. In secondo luogo, occorre non dimenticare che i nomi riferiti a Dio sono sempre inadeguati, per cui debbono essere negati nel momento stesso in cui si affermano: quando, per esempio, si dice che Dio è Bene, si deve subito aggiungere che non lo è come gli esseri creati. Questo vale sia per i nomi comuni alle tre persone divine sia per i nomi propri di ciascuna. Ciò si deve tenere presente specialmente quando si dice che Gesù è uomo, in quanto è uomo ma in maniera sovrumana, sia nel modo di venire all'esistenza (è nato da una vergine) sia nel modo di operare (compie azioni umane in maniera divina). Lo mette bene in rilievo anche il maestro Ieroteo. Argomento di questa opera sarà la spiegazione dei nomi comuni, dei nomi intelligibili che si riferiscono a tutta la Divinità. E la spiegazione sarà fatta con il procedimento affermativo e negativo nello stesso tempo.

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

[64] Mt. 19,17.

[65] Mc. 10,18; Lc. 18,19.

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

[67] Mt. 20,12.

[68] Cfr. Sal. 143(142),10.

[69] Es. 3,14.

[70] Ap. 1,8.

[71] Sal. 101(100),28.

[72] Gv. 15,26.

[73] Gv. 5,21.

[74] Gv. 6,64.

[75] ... *di Dio Padre... Figlio*: letteralmente, «della Divinità che genera Dio (θεογόνου)» o «della Divinità filiale (υἱικῆς)».

[76] 2 Cor. 3,17.

[77] 1 Cor. 11,12.

[78] Col. 1,16.

[79] Col. 1,17.

[80] Sal. 104(103),30.

[81] Gv. 10,30.

[82] Gv. 16,15.

[83] Gv. 17,10.

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

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

[86] ... *causa prima e perpetua*: letteralmente, «causa fontale (πηγαῖα) e continua». «È detto nel salmo: "Presso di te è la fonte [πηγή] della vita" [Sal. 36(35),10], e in Geremia: "Hanno abbandonato me, fonte

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

[87] «*I doni*, ovvero i carismi, perché dice: "Riceverete una potenza con la venuta dello Spirito Santo su di voi" (At. 1,8)» (PG 4, 213A).

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

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

[90] «Sono le proprietà che da lui sono passate nella creazione, in quanto egli è causa di ogni bene, come sta scritto: "Ogni bene è suo" [Sir. 39,16?]» (PG 4, 216A).

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

[92] «Non sarebbe conforme alla pietà chiamare Figlio il Padre o Padre il Figlio. E lo stesso vale per lo Spirito Santo» (PG 4, 216A).

[93] «Osserva che l'incarnazione è propria del solo Dio Verbo. La dice *completa* contro Apollinare, in quanto comprende un'anima intellettuale e un corpo come il nostro. Lo dichiara dicendo: *come la nostra*, espressione diretta contro Eutiche. Ma è anche contro Nesto-

rio, perché dice che la natura come la nostra che appartiene a Gesù è immutabile [*invariabile*] perché è Dio. Dice ancora che sono reali [*sostanziali*] i misteri dell'incarnazione, come la fame, la fatica, il camminare sull'acqua, il presentarsi ai discepoli a porte chiuse, il risuscitare i morti, la sua stessa passione e tutte le cose simili» (PG 4, 216B). È vero che questo modo di parlare dell'incarnazione è ortodosso (si afferma chiaramente che soggetto è il Figlio, che la natura umana assunta è completa e pienamente reale), ma non si affrontano i problemi posti dalle controversie del secolo V. E tutto questo pone un problema: perché Dionigi non entra nelle controversie? Perché si esprime con un linguaggio così generico?

[94] Le *unità divine* (cioè i nomi che valgono per tutt'e e tre le persone divine) sono la stabilità occulta e inaccessibile, cioè le caratteristiche immutabili, che rimangono occulte e inaccessibili all'uomo perché «nessuno conoscerà mai la sostanza della Trinità in se stessa» (PG 4, 216C). Bene traduce il DE GANDILLAC: «Ces réalités secrètes et inaccessibles, plus profondes que tout fondement».

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

[96] «*L'unità che supera ogni principio di unità* indica la indivisibilità e semplicità della divina natura, che è oltre ogni unità e semplicità che sono negli esseri» (PG 4, 216C-D).

[97] «*Ineffabile*, perché l'essenza non può essere denominata; *esprimibile con molti nomi*, perché ha molti nomi grazie alla varietà dei benefici» (PG 4, 216D).

[98] ... *perfettamente intelligibile*: così tutti i testimoni, eccetto la traduzione latina di JEAN SARAZZIN, usata da TOMMASO D'AQUINO (cfr. C. PERA, *S. Thomae*..., p. 44: «non intelligibile»).

[99] Questo modo di esprimersi ricorda un famoso testo di BASILIO (o GREGORIO DI NISSA): «... si coglie in essi [Padre, Figlio e Spirito Santo] una comunanza e una distinzione (ἡ κοινωνία καί ἡ διάκρισις) inesprimibile e incomprensibile, senza che la differenza delle ipostasi rompa la continuità della natura e senza che la comunità secondo la sostanza disperda la peculiarità dei segni distintivi. E non devi meravigliarti se noi diciamo che il medesimo è al tempo stesso unito e distinto, e noi concepiamo, come in un enigma, una specie di nuova e straordinaria distinzione e nello stesso tempo un'unione distinta» (BASILIO, *Epistola* 38,4; trad. P. SCAZZOSO).

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

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

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

[103] «Qui torna a parlare dell'economia e la riferisce al Dio Verbo, mentre il Padre e lo Spirito Santo non sono in comunione con essa tranne che soltanto per la decisione. Osserva la esatta esposizione dell'economia: il Dio Verbo soprasostanziale è diventato sostanza sen-

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

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

[105] ... *ci siamo uniti*: seguiamo la lezione ἑνωθέντες; così C. PERA (*S. Thomae...*, p. 59) e il *cod. vat. gr.* 1809; cfr. S. LILLA, *Il testo tachigrafico del «De divinis nominibus» (vat. gr. 1809)*, Città del Vaticano 1970 (ST 263, p. 61) che è ora quella di SUCHLA. Altri, invece, come CORDIER e lo stesso TURTURRO, leggono: ἐπιβαλόντες (ci siamo applicati).

[106] Cioè grazie alla conoscenza mistica; per cui, cfr. *MT* V, 1045D-1048B.

[107] La *divina tradizione* è la tradizione esoterica.

[108] Anche qui, come di solito, *sostanza* significa essere creato.

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

[110] *...potenze*: seguiamo la lezione δυνάμεις che è ora quella di SUCHLA. Altri, come TURTURRO, leggono μεθέξεις (partecipazioni).

[111] Il Padre è definito *Divinità originaria* (πηγαῖα θεότης) perché è senza principio. Tale espressione è tuttavia rara, mentre è frequente la definizione del Padre come fonte (πηγή) della Divinità, cfr. PGL, s.v. θεότης C.

[112] È un'espressione originale di Dionigi. Cfr. PGL s.v. θεογόνος; S. LILLA, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita...* (*loc. cit.*, p. 609).

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

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

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

[116] È interessante osservare quali sono le fonti della conoscenza religiosa secondo Dionigi. Ieroteo è arrivato a conoscere ciò che insegna, o perché l'ha appreso dai sacri teologi (gli *scrittori sacri*, secondo il significato comune della parola θεολόγοι, che qui sono gli apostoli), o attraverso l'indagine sulle parole ispirate, o in virtù di un'ispirazione divina. Queste tre fonti di conoscenza si raggiungono con diversi procedimenti: ciò che si apprende dai «teologi», si riceve come un bene trasmesso (παρείληφε, che è il verbo usato fin da san Paolo per indicare

l'accoglimento del dato rivelato); ciò che si conosce grazie alla riflessione sulla parola di Dio, dopo molto esercizio, si conosce confrontando le diverse parti (συνεώρακε), mentre ciò che si conosce per diretta ispirazione divina è anche una esperienza, che produce una *simpatia* con la realtà conosciuta e porta all'unione (οὐ μὲν μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν ... ἐκ ... συμπαθείας). Quest'ultima espressione, come nota giustamente C. PERA (*S. Thomae...*, p. 61), trova dei precedenti in ARISTOTELE (fr. 15 Rose) e in PORFIRIO (*Vita di Plotino* 14, dove dice che «diceva molte cose invasato dal Dio e in seguito a esperienza» [ἐκπαθῶς]).

[117] La lezione *del Figlio* è attestata da MASSIMO (PG 4, 228C) e da PACHIMERE (PG 3, 673B); il CORDIER accetta, invece, la lezione «di Gesù».

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

[119] Si intenda: «... possiede in antecedenza e la parte e il tutto di tutte le cose».

[120] Dunque, *imperfetto* nel senso che è al di sopra della perfezione.

[121] Con *durata* traduciamo αἰών.

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

[123] Il termine greco è ὑπερφυής, che qui è tradotto, eccezionalmente, *soprannaturale* (cioè: al di sopra degli esseri creati); ma in genere

è tradotto «mirabile», in quanto indica il modo straordinario in cui Gesù compie le opere umane (cfr. *Ep.* IV).

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

[125] Conservando la sua perfetta natura divina anche dopo l'incarnazione, che qui è definita *annientamento* (κένωσις = *svuotamento*), in riferimento a Fil. 2,7.

[126] La preoccupazione principale è dimostrare che Gesù Cristo, oltre che Dio, è uomo con proprietà umane «mirabili».

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

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

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

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

[131] «*Precettore e guida comune* è evidentemente l'apostolo Paolo» (PG 4, 232B).

[132] Cfr. Mt. 5,13.

[133] 1 Cor. 8,5-6. «Che anche se vi sono molti dèi e signori, uno solo è il vero Dio e Padre e uno solo il vero Signore Gesù, lo dimostra il fatto che la Divinità, causa di tutte le cose e creatrice, comunicando senza divisione e distinzione il nome della propria divinità e signoria, ha fatto esistere coloro che sono detti dèi e signori, non perché la Divinità sia stata divisa in parti, che costituiscono le diverse divinità, come l'oro si divide in molte monete (perché i molti dèi non costituiscono nell'insieme la sua Divinità come le molte forme costituiscono l'unico mondo), ma si dice che si moltiplica grazie alla sua decisione di portare all'esistenza ciascuno degli esseri con procedimenti provvidenziali: si moltiplica ma rimane indiviso, come il sole che emana molti raggi e rimane nella sua unità. Infatti, anche del Sole della giustizia si dice che ogni giorno si divide e mai si consuma. Ora, appunto a proposito degli dèi si dice giustamente che le unioni sono superiori alle distinzioni. Così chi ha senno e sente parlare di Dio, quando sente dire di lui che è Enade, non deve intendere questo come debolezza, né deve credere che sia semplice nel senso di impotente. Di Dio, infatti, non possiamo dire nulla in senso proprio, che arrivi alla sua proprietà, né per negazione, come quando si dice immortale e simili, né per affermazione, come forse quando si dice Vita e Uno; ma si deve dire Uno in un senso che non si può paragonare con nessun altro (lo stesso capita anche nelle ipostasi degli altri che non si allontanano dalla sua Enade). Infatti, rimane lo stesso anche se sembra che il suo volere si divida nella creazione degli altri esseri. Dunque, *ogni distinzione* significa il processo che porta all'esistenza di tutte le cose. L'indivisibile Enade di Dio è la causa prima e più potente. Ma nelle cose sensibili accade il contrario, perché in esse non c'è alcuna unità, ma le distinzioni degli elementi che preesistono, che corrono insieme e si uniscono, danno origine a unità secondarie che derivano dalla composizione. A proposito delle realtà divine non è così: in esse preesiste l'unità che dà origine in secondo luogo alle distinzioni, grazie al suo volere» (PG 4, 232B-233A).

[134] «Chiama *unità*, a proposito delle realtà divine, le cose che nella Divinità si considerano unitariamente e singolarmente, evidentemente senza le proprietà personali di cui ha parlato prima, cioè paternità, filiazione e processione dello Spirito dal Padre; chiama *distinzioni* il fatto che sono molti gli esseri che partecipano dei doni divini. Dunque, ciò che riguarda le unità precede e prevale, perché

ciò che riguarda l'unica Divinità e signoria non deriva dai molti, ma a partire da questa singolarità si considera la moltitudine che c'è in essi» (PG 4, 233A-B).

Capitolo III

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

[136] L'argomento qui annunciato sarà trattato al capitolo IV.

[137] Con *Bene* traduciamo la parola greca ὑπεράγαθος; cfr. *MT I* 1, 1017A.

[138] Perché la Trinità rimane al di sopra dei beni che comunica.

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

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

[141] La preghiera, cioè, non ha lo scopo di far discendere Dio, ma di elevare l'uomo a Dio.

[142] *Ieroteo* è il maestro di Dionigi e discepolo di Paolo (cfr. *DN* II 9, 648A-B, e in questo stesso capitolo i nn. 2-3, 681A-684D). È pre-

sentato come autore di un'opera intitolata *Elementi teologici* (di cui si cita un passo in *DN* II 10, 648C-649C) e di uno scritto sugli *Inni di amore* (citato in *DN* IV 15-17, 713A-D), che avrebbe dovuto essere un commento al *Cantico dei Cantici* (cfr. *DN* IV 14, e la relativa nota 227 in questo volume).

[143] «Chiama *definizioni compendiose* quelle che contengono una considerazione concisa» (PG 4, 236A).

[144] *Intellettuale* rende il greco νοερωτάτης, che si dice propriamente degli angeli.

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

[146] Cfr. Eb. 5,14.

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

[148] ... *ispirati da Dio*: la parola greca (θεόληπτοι) significa letteralmente «afferrati da Dio», sono gli apostoli.

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

[150] La parola greca del *fratello del Signore* è ἀδελφόθεος (fratello di Dio). È un termine usato prima e dopo Dionigi (cfr. PGL, s.v.) per indicare quel GIACOMO «fratello del Signore» che fu considerato

il primo «vescovo» di Gerusalemme; cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* II 23,1 ecc.

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

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

[153] I *teologi* sono gli apostoli; cfr., sopra, la nota 51.

[154] ... *araldo divino*: letteralmente, «divino innologo», cioè compositore di inni; assai probabilmente con riferimento a Ef. 5,19; Col. 3,16.

[155] *I più* (πολλοί) sono i credenti non ancora arrivati a una contemplazione approfondita dei divini misteri, ma desiderosi di progredire.

[156] «È atteggiamento rispettoso il non indagare le cose più divine» (PG 4, 237C).

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

[158] *Ieroteo* significa «sacro a Dio».

Capitolo IV

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

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

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

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

[161] *Bene sostanziale* perché tutti gli esseri ne partecipano, perché è ciò che fa esistere tutte le cose.

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

[163] ... *potenze... intelligenti*: gli angeli.

[164] «Perché queste sono proprie dei corpi» (PG 4, 241A).

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

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

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

[168] Prima si sono considerati gli angeli nel loro rapporto reciproco e nel loro rapporto con Dio, adesso si indicano le loro attività di purificazione, illuminazione e perfezione nei confronti degli uomini. Lo

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

[169] Per *silenzio divino* si intende la divinità ineffabile; cfr. *DN* IV 22, 724B; PGL, s.v., n. 4.

[170] *Intelligenti* (νοεροί) sono chiamate le anime; gli angeli di solito sono detti intelligibili e intelligenti (νοητοὶ καὶ νοεροί) perché non solo sono soggetto di intellezione, ma anche oggetto di intellezione per gli ordini inferiori.

[171] Cioè incorruttibili, immortali per natura, mentre i corpi per natura sono corruttibili.

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

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

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

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

[176] Letteralmente, «secondo l'astrazione (ἀφαίρεσις) di tutte le cose», cioè in quanto prescinde da tutte le cose e le supera. Ἀφαίρεσις è un termine tecnico per indicare il cammino per giungere all'unione conoscitiva con Dio. Dionigi lo usa sette volte in *DN* e ben nove volte

in *MT* (cfr. VAN DEN DAELE, *Indices...*, p. 37); lo ha studiato accuratamente J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu...*, pp. 65-70.

[177] Cfr. Gn. 1,16; Sal. 136(135),7-9.

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

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

[180] *Durata* corrisponde ad αἰών, che altrove, quando indica l'esistenza degli angeli, è tradotto «eternità»; cfr. *DN* X 3, 937C-940A.

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

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

[183] Come strumento di Dio e non perché abbia una sua propria capacità di dare la vita (cfr. PG 4, 248B-C; *DN* V 5, 820A-C; VI 3, 857B).

[184] Cfr. Gn. 1,3.

[185] Cfr. Rm. 11,36; 1 Cor. 8,6; Col. 1,16; DN II 11, 649A-652A; IV 10, 705C-708A.

[186] Cfr. PLATONE, *Cratilo* 409a.

[187] Letteralmente, *secondo l'opinione* si dovrebbe tradurre «secondo la dottrina (λόγος)» che ricorda la «sapienza di questo mondo»

condannata da Paolo (cfr. 1 Cor. 1,20; 3,19). Dopo l'elogio del sole, tanto caro alla religione pagana, Dionigi sente il bisogno di precisare che non lo considera un dio, ma solo una creatura che rivela a suo modo le perfezioni di Dio; per una maggiore documentazione, cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 105.

[188] Cfr. Rm. 1,20, un testo a cui Dionigi allude anche in *Ep.* IX 2, 1108B, per giustificare l'uso dei simboli ricavati dalla natura.

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

[190] Cfr. Ct. 1,16 (*Bello*) e Sal. 45(44),2 (*Bellezza*). Osserva lo scoliasta: «In riferimento agli uomini si distingue tra bello e bellezza, come tra colui che partecipa e ciò di cui partecipa; ma a proposito di Dio non è così: si dice Bellezza per la bellezza da lui distribuita e perché chiama a sé tutte le cose, e Bello perché è sempre e non diminuisce né cresce mai» (PG 4, 252B-C); per il rapporto bellezza/chiamare (κάλλος/καλεῖν), cfr., sotto, la nota 192.

[191] Cfr. 1 Gv. 4,8.16 (*Amore*) e Mt. 3,17; 17,5; Mc. 1,11; Lc. 3,22; 2 Pt. 1,17 (*Amato*).

[192] Cfr. PLATONE, *Cratilo* 416c. Ma C. PERA richiama giustamente anche alcuni testi biblici: 1 Ts. 2,12 «affinché camminiate in modo degno *di colui che vi ha chiamato* [καλέσαντος]...») e 1 Pt. 2,9 («la potenza *di colui che vi ha chiamato* [καλέσαντος]»; per altri riferimenti cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 115-116.

[193] Cfr. PLATONE, *Convito* 211a-b.

[194] Cfr., sopra, la nota 175.

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

[196] Il movimento e la quiete debbono essere intesi diversamente secondo gli esseri a cui si riferiscono; lo spiega subito dopo, come osserva lo scoliasta (cfr. PG 4, 256C-D).

[197] È il movimento a spirale (ἕλιξ) già individuato da ARISTOTELE, che lo definisce misto (cfr. *Fisica VIII* 8,261b, 28-29; e *Il cielo* I 2,268b, 17-18), e quindi studiato da Archimede in un'opera dedicata appositamente a questo movimento.

[198] Alcuni, interpretando il passo in senso psicologico, vedono in queste *potenze unite* le potenze dell'anima; per cui il senso del passo sarebbe: l'anima diventa uniforme in quanto riunisce tutte le sue facoltà. Si veda, per esempio, il de Gandillac, il quale traduce: «... ayant unifié de façon parfaitement unitaire l'unité de ses propres facultés».

Ma chi interpreta così dimentica che secondo Dionigi le anime arrivano a Dio attraverso gli angeli (cfr. *CH* VIII 2, 240D-241C; X 2, 260B). D'altra parte, con la parola *potenze* Dionigi indica gli angeli nel loro insieme (cfr. *CH* XI 1-2, 284B-285A, dove sono chiamati «potenze unite»). Perciò è preferibile, con C. PERA (cfr. *S. Thomae...*, pp. 122-123), identificare queste potenze unite con gli angeli.

[199] Si definisce in maniera chiara la differenza tra la conoscenza propria degli angeli e quella propria delle anime: gli angeli conoscono intellettualmente e unitivamente (νοερῶς καὶ ἑνιαίως), le anime razionalmente e discorsivamente (λογικῶς καὶ διεξοδικῶς). Ma ciascuno dei due ordini può conoscere nel modo dell'altro.

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

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

[202] «*Definizioni* sono le parole che spiegano la sostanza di ciascuna delle cose, cioè il genere, la differenza e che cosa ciascuna è» (PG 4, 260B).

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

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

[205] Cfr. Rm. 11,36; Col. 1,16.17; e *DN* II 11, 651D-652A; IV 4, 700A.

[206] Con *desiderabile, amabile, appetibile* traduciamo rispettivamente ἐφετόν, ἐραστόν, ἀγαπητόν. Quest'ultimo aggettivo più avanti sarà tradotto *diletto*.

[207] Fin dall'inizio si delineano le dimensioni, o gli orientamenti, dell'Amore: esso si muove verso l'alto come forza di conversione, verso gli esseri del proprio rango come forza di comunione e verso gli esseri inferiori come interessamento provvidenziale, ma anche verso se stessi in quanto garantisce il permanere nella esistenza.

[208] *L'Amore... il Buono*: la frase greca è pressoché intraducibile: ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν. Si traduce considerando ἀγαθοῦ un genitivo oggettivo.

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

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

[211] Prv. 4,6-8. Cfr. ORIGENE, *Commento al Cantico* Prologo (ed. BAEHRENS [GCS 33], p. 68, 26-27).

[212] ... *celebrato l'amore di Dio*: nel testo greco è ἐρωτικὰς θεολογίας, il termine «teologia» significa lode di Dio.

[213] Qui *autori sacri* corrisponde a ἱερολόγοι, cioè maestri di cose sacre, ma non autori ispirati, che sono chiamati θεολόγοι.

[214] Così sono tradotti rispettivamente ἔρως (*amore*) e ἀγάπη (*predilezione*).

[215] *Lettera ai Romani* 7,2; testo citato già da ORIGENE, *Commento...*, p. 71,25-26.

[216] «Si deve sapere che chiama istituzioni della divina Scrittura gli scritti di Salomone da cui cita questo passo» (PG 4, 265A).

[217] Sap. 8,2; cfr. ORIGENE, *Commento...*, p. 69,1.

[218] Cfr. ORIGENE, *loc. cit.*

[219] 2 Sam. 1,26; cfr. ORIGENE, *Commento...*, p. 68,12.15-19; ma si veda tutto il passo alle pp. 63,6-75,2.

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

[221] Lo scolio cita Sal. 116(115),11 («io dissi nella mia *estasi*»); a cui si può aggiungere, con C. PERA, 2 Cor. 5,13: «se siamo stati degli esaltati [ἐξέστημεν], lo fummo per Iddio»; cfr. PG 4, 265B; C. PERA, *S. Thomae...*, p. 141.

[222] Gal. 2,20; ma cfr. anche 2 Cor. 5,15.

[223] Cfr. Es. 20,5; 34,14; Dt. 5,9; 6,15; Na. 1,2. Gli *esperti nelle cose divine* sono qui gli autori dei libri sacri.

[224] I termini sono quasi tutti riscontrabili nella Sacra Scrittura: per ἔρων (*Amore*), o più precisamente gli equivalenti γλυκασμός ed ἐπιθυμία, cfr. Ct. 5,16; per ἀγάπη (*Predilezione*), cfr. 1 Gv. 4,16; e Ct. 2,7; 3,5.10; 8,4; per ἀγαπητός (*Diletto*), cfr. Mt. 17,5; Mc. 1,11; 9,7; Lc. 3,22; 2 Pt. 1,17 (ἐρατός [*Amabile*] non è documentato). Ma al di là delle parole, il problema è capire come Dio può essere soggetto e oggetto di amore.

[225] «L'unione di amore con Dio trascende e supera ogni unione. Denomina *trascendente* la *unione* superiore» (PG 4, 268A).

[226] «Il movimento dell'Amore esiste prima del Bene, è semplice e automoventesi nel Bene, procede dal Bene e ritorna al Bene, essendo senza principio e senza fine» (PG 4, 268A).

[227] Per Ieroteo, cfr. *DN* III 2, 681A; III 3, 684D. Di solito questi passi si considerano come citazioni da una presunta opera di Ieroteo intitolata *Inni di amore* (ἐρωτικοὶ ὕμνοι); ma non è certo che si debba intendere così. In primo luogo, la citazione di un'opera dovrebbe essere introdotta diversamente. In *DN* II 9, 648B, la citazione da gli *Elementi di teologia* dello stesso Ieroteo è introdotta con queste parole: «... ecco ciò che dice di Gesù negli (ἐν) *Elementi di teologia*»; qui invece dice «Questi tratti... li ha esposti... a proposito (κατά) degli *Inni di amore*». Per cui gli *Inni di amore* potrebbero essere anche un'opera non scritta ma commentata da Ieroteo. Il PERA suggerisce di intendere così e identifica gli *Inni di amore* con il *Cantico dei Cantici* che lo stesso Dionigi indica come «i cantici e le immagini divine dell'amore verso Dio» (*EH* III III 4, 429C). Tale interpretazione è confermata dal fatto che in tutta questa sezione Dionigi riecheggia il Prologo del *Commento al Cantico dei cantici* di ORIGENE e, di conseguenza, il Cantico dei Cantici. D'altra parte, quel libro era il testo essenziale della spiritualità ed era già stato commentato più volte, con sensibilità platonica (si pensi alle *Omelie* di GREGORIO DI NISSA, specialmente la prima). In tale contesto è quanto mai probabile che il maestro di Dionigi ne avesse fatto un commento, qui citato; cfr., specialmente per il collegamento con ORIGENE, C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 153-154.

[228] Si noti la distinzione tra *angelico* e *intelligente* (νοερός), perché gli angeli sono anche intelligibili (νοητοί); cfr. scolio, PG 4, 268C-269A.

[229] Sono gli amori naturali, animali, intellettuali e angelici di cui sopra (cfr. PACHIMERE, PG 3, 777D).

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

[231] Il termine greco per incomprensibile è ἄσχετος (cioè senza rapporti con l'universo); lo scolio dice che equivale ad ἀπόλυτος (sciolto) (cfr. PG 4, 269C).

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

[233] Cfr., sopra, la nota 175. Qui è identificato con la materia informe (cfr. PG 4, 272A-C).

[234] Questa seconda sezione del presente capitolo (nn. 17-35) tratta dell'origine del male con particolare riferimento ai demoni: si domanda, cioè, come si può conciliare l'esistenza degli spiriti cattivi, di cui si parla nella rivelazione, con la tesi dimostrata prima che tutti gli esseri derivano da Dio, che è Bene. L'argomento è trattato con intento antimanicheo: Dionigi vuol dimostrare che i demoni sono angeli creati da Dio e diventati poi cattivi, non esseri cattivi che esistono da sempre come tali e si contrappongono a Dio (cfr. PG 4, 272A-273B). Questo argomento era un tema classico del Neoplatonismo (cfr. PLOTINO, *Enneadi* I 8) e della predicazione cristiana (si vedano, ad esempio, BASILIO, *Sull'esamerone*, omelia II,4-5, PG 29, 36B-41B; *Dio non è l'autore dei mali*, PG 31, 329-353; GREGORIO DI NISSA, *Sull'Ecclesiaste*, omelia

V [ed. Alexander], Leiden 1962, 353-372; GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 40,45, PG 36, 424A). Così come si presenta, questa sezione di Dionigi assomiglia al *De malorum subsistentia* di PROCLO (a noi nota in una traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke; cfr. ed. V. Cousin, Parisiis 1864, pp. 196-267, riprodotta in C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 378-398), che a giudizio di J. STIGLMAYR (cfr. *Der Neuplatoniker Proclus...*) ne fu il modello. Tale somiglianza è importante ma non decisiva, sia perché l'argomento era comune sia perché si possono trovare notevoli somiglianze anche con il trattato di SALLUSTIO, *Gli dèi e il mondo XII*, scritto nel 362 (cfr. E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 12-32).

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

[236] In tal caso non essere equivale a essere oltre.

[237] Una volta chiarito che il male non ha sussistenza ontologica, si passa a definirne il significato morale (cfr. PG 4, 276A-C).

[238] «La parte razionale dell'anima» (PG 4, 276C-D).

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

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

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

[242] «Come *sostanza più lontana* si devono intendere i corpi materiali e terrestri. Come Dio è principio di tutti gli esseri, ... così ultima è

questa parte fangosa, spessa e terrestre della materia. Perciò è detta "sgabello di Dio" [cfr. Is. 66,1], in quanto appunto è la più lontana, ma tuttavia è partecipe della sua Bontà, in quanto la porta con sé, sia pure nella forma più lontana. Dice infatti la Sapienza: "Questa tenda terrestre appesantisce l'intelligenza che pensa molte cose" [cfr. Sap. 9,15], in quanto la parte irrazionale dell'anima è mescolata al corpo materiale e prevale talvolta sulla parte razionale» (PG 4, 277D-280A).

[243] Cfr., sopra, la nota 182.

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

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

[246] «Perché l'intemperante, se anche in quanto è intemperante non esiste né desidera cose che esistono, pure in quanto tende a un rapporto di unione e di amicizia partecipa oscuramente del bene» (PG 4, 281C).

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

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

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

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

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

[252] Cfr. Mt. 7,18 (con una sola parola diversa).

[253] Secondo lo scoliasta, sarebbe una frecciata contro i manichei (cfr. PG 4, 285A-B).

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

[255] I beni sono gli esseri creati, che sono buoni appunto perché derivano tutti dall'unico Bene.

[256] ... *né assolutamente né provvisoriamente*: cioè, né in maniera stabile né in maniera passeggera; cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 184-185.

[257] L'angelo è per partecipazione ciò che è il Bene, oggetto del suo messaggio, è come causa. Per questo è immagine.

[258] La *Bontà del silenzio* è Dio; cfr. PGL, alla voce, n. 4.

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

[260] Cfr. Gd. 6. «Chiama *primato* la loro venuta all'esistenza a opera di Dio, perché anche loro furono creati, come noi, per ogni opera buona. Da loro, dunque, derivano i demoni, che sono cattivi semplicemente perché hanno abbandonato lo stato di vita in cui erano buoni, perché non operano il bene. Perciò sono cattivi per loro libera scelta e non per natura» (PG 4, 298D-292A).

[261] Queste non sono proprietà degli angeli; e perciò sono un male.

[262] «Perché c'è anche una collera ragionevole, come quella contro il peccato e contro i nemici di Dio, e un desiderio spirituale, come il desiderio del meglio, come le parole: "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa pasqua con voi" [Lc. 20,15]. Così c'è anche un'im-

maginazione non pericolosa per cui ci uniamo agli intelligibili facendo ciò con la nostra intelligenza» (PG 4, 292D).

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

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

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

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

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

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

[269] «La natura procede alla generazione grazie a una divina arte che le è propria. Effetti di questa divina arte sono le piante, gli animali, i frutti, i mutamenti reciproci degli elementi e, in una parola, la sostanza in se stessa delle cose che nascono, perché essa è principio di movimento e di quiete. Coloro che lavorano la cera e praticano le arti plastiche, devono avere in sé qualcosa che rimane, cioè ragione e intelligenza, che producono per mezzo delle mani le loro opere; così nella natura di tutte le cose c'è qualcosa che rimane, cioè una potenza, che non lavora con le mani; è la volontà e l'intelligenza di Dio, un'arte – per così dire – che procede alla generazione delle cose che sono generate. Infatti, la materia è ciò che è mosso alla generazione; ma ciò che la muove è la ragione immobile che è nel Tutto, la quale è l'arte divina, che abbiamo chiamato natura» (PG 4, 296B-C). «*Tutta la natura*» spiega più concisamente Pachimere «indica qui tutti gli esseri creati da Dio; *ragioni naturali* sono le forme innate nei diversi esseri che ne derivano» (PG 3, 801C-D).

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

[271] Per questo, non esiste un principio del male, un Male-in-sé (αὐτοκακόν), come non esistono un principio dell'essere, della vita ecc.

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

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

[274] Cioè, un Dio contrapposto al Dio che si identifica con il Bene.

[275] Cioè, il male non si può definire positivamente come si definisce l'essere delle cose; cfr. anche lo scolio (PG 4, 301C-D).

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

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

[278] La parola greca per *peccato* è ἁμαρτία, nel senso originario di errore, per cui non si coglie nel segno. Spiega bene lo scoliasta: «Al-

lontanandoci dal bene e dal movimento naturale, ovvero dall'ordine, ci si volge verso la non esistenza, che è contro la natura, irrazionale, completa e senza sostanza» (PG 4, 305B-C).

[279] «Dio si serve dei mali che lo sono o sono creduti tali per la correzione o il vantaggio di noi o degli altri (PG 4, 305D).

[280] «In tal modo, infatti, si distruggerebbe la natura, perché si toglierebbe il libero arbitrio» (PG 4, 308B).

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

[282] Cfr. Lc. 12,47; Rm. 14,23.

[283] Cfr. Gc. 1,5.

[284] Forse un'opera che trattava delle conseguenze ultime del bene e del male.

Capitolo V

[285] *Con questo capitolo inizia l'esame dei nomi* Essere, Vita e Sapienza, *che indicano le determinazioni più generali della bontà divina. Infatti, il Bene si estende alle cose che sono come a quelle che ancora non sono (o perché sono soltanto possibili nella mente di Dio o perché non sono ancora quello che potrebbero essere), l'Essere invece si riferisce soltanto alle cose che sono, mentre la Vita e la Sapienza hanno un ambito ancor più limitato, in quanto si riferiscono rispettivamente agli esseri viventi e ai viventi dotati di intelligenza. Dopo questo chiarimento, comincia l'analisi del nome* Essere. *Questo nome è il più generale dei tre perché tutte le cose, prima di essere questa o quella cosa, prima di avere questa o quella caratteristica, devono esistere e perciò partecipare di questo nome divino. La partecipazione dell'Essere può avvenire a diversi livelli, per cui si stabiliscono diversi gradi di partecipazione, dai quali dipende la varietà del mondo. In tal modo Dionigi si inserisce nella concezione neoplatonica dell'universo strutturato a diversi livelli in base al grado di partecipazione all'Essere. D'altra parte, questi tre nomi corrispondono a una triade che, già presente in Plotino (se non addirittura anche prima di lui), ebbe un ruolo importante nel sistema di Proclo. Questi, infatti, colloca la triade* Essere, Vita e Intelligenza (noûs *e non* sophía) *come suddistinzione della prima ipostasi e vi fa corrispondere tre ordini di dèi. Infine, era comunemente ammesso che le realtà sensibili (o in genere secondarie) riproducono in maniera più o meno perfetta dei modelli preesistenti. Di fronte a*

questa mentalità diffusa, che peraltro condivide, Dionigi sente il bisogno di fare alcune precisazioni per conciliarla con i dati della tradizione ecclesiastica, a cui pure vuole essere fedele. Affronta così il problema del rapporto dei tre nomi e degli esemplari con Dio. Proclo considerava Essere, Vita e Intelligenza come ipostasi distinte e le identificava con tre ordini di dèi, ai quali attribuiva una reale causalità sui diversi ordini di esseri. Dionigi, invece, precisa che la causalità (creatrice) è esclusiva dell'unico Dio, «il vero Bene che dà l'essere a tutte le cose». Dio, sebbene sia prima dell'Essere, è la causa di ogni essere, o più precisamente, per rimanere entro la mentalità platonica, dei principi di ogni essere. Con questo non si vanificano i nomi divini: questi rappresentano la mediazione tra Dio e gli esseri particolari, ma non hanno una reale causalità. Tra Dio, causa universale, e per questo centro di unità di tutto il creato, e i singoli esseri si stabilisce un rapporto mediato dalla bontà divina, dall'Essere e dalle determinazioni dell'Essere che sono dette principi e definite come Partecipazioni sussistenti (autometochaí), che si specificano come Bene-in-sé, Essere-in-sé, Vita-in-sé, e via dicendo. Quanto agli esemplari, Dionigi sostiene che a suo giudizio sono le ragioni esistenti in Dio che producono gli esseri, ma non sembra escludere che si possano concepire anche come esseri sussistenti a loro volta. Gli preme però sottolineare che, anche se fossero concepiti come esseri sussistenti, la causalità deve essere riservata a Dio. Essi non devono essere considerati come il punto di arrivo, ma semplicemente come un passaggio per salire a Dio.

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

[287] Supera la stessa unità come assoluta trascendenza.

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

[289] Gli angeli, le anime dotate di ragione e le anime prive di ragione.

[290] Cfr. Sal. 81(80),8; 18(17),12; 31(30),21; Is. 45,15.

[291] Come giustamente osserva E. CORSINI (*Il trattato...*, p. 164), Dionigi polemizza con PROCLO che «considera i singoli membri della triade intelligibile... come cause autonome, ma ne fa altrettanti ordini di

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

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

[293] Es. 3,14.

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

[295] 1 Tm. 1,17. È consuetudine di Dionigi collegare i temi platonici con le citazioni bibliche.

[296] Cfr. PLATONE, *Parmenide* 141e, 3-7; E. CORSINI, *Il trattato...*, p. 102.

[297] Cfr. Gn. 21,33; Rm. 16,26.

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

[299] L'Essere-in-sé è il primo dono di Dio che rende possibili gli altri doni, cioè li fa esistere e permanere nell'esistenza.

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

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

[302] Sono i tre ordini angelici (superiori, mediani e inferiori) spiegati in *CH*.

[303] Sono gli angeli di cui sopra, definiti *nature eterne* (αἰώνιοι) anche altrove (*DN* X 3, 937C-940A).

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

[305] .... *celebrano*: così Turturro, seguito dal Pera e ora da Suchla; altri leggono: νοοῦσι, (intendono); in alcuni manoscritti sono riportate tutte e due le parole, ma erroneamente.

[306] ...*oltre*: letteralmente «senza forma, senza bellezza», ma nel senso che va oltre la forma e la bellezza.

[307] Questi *esemplari* (παραδείγματα), definiti subito dopo le *ragioni* (λόγους) *che producono* tutte le cose, richiamano le Idee platoniche e sono da interpretare in stretto rapporto con i principi (ἀρχαί) delle cose e le partecipazioni che rendono possibile la creazione (αὐτομετοχαί per cui cfr. *DN* V 5, 820C; XII 4, 972B). Costituiscono una specie di mondo ideale, che fa da mediatore tra Dio e gli esseri creati. Ma non è chiaro come Dionigi lo concepisca. Il Brons, che ha affrontato accuratamente per ultimo questo problema, mette in luce una certa oscillazione. Quando Dionigi dice che Dio «comprende... in sé le cause di tutte le cose» (*DN* VII 4, 872C) sembra identificare gli esemplari con Dio. E la cosa potrebbe essere confermata dal fatto che gli angeli della prima triade vedono Dio «senza intermediari» (per cui non esisterebbero delle realtà create al di sopra di loro). D'altra parte, in alcuni testi (come *DN* V 6, 820C-D; XI 6, 954C-956B) sembra stabilire tra Dio e le idee un rapporto analogo a quello che c'è tra Dio e gli altri esseri, per cui gli esemplari sarebbero primo grado dell'Essere. Così intende E. CORSINI, *Il trattato...*, p. 141; ma è più prudente limitarsi, con il Brons, a costatare la oscillazione; cfr. B. BRONS, *Gott and die Seienden...*, pp. 154-162.

[308] Ritorna il paragone tra Dio e il sole, già utilizzato per spiegare il nome del Bene; cfr. *DN* IV 4, 697B-700C.

[309] Cfr. Sal. 111(110),2, e i passi citati nella nota seguente.

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

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

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

Capitolo VI

[313] *Con procedimento analogo a quello con cui nel capitolo precedente ha spiegato il nome Essere, Dionigi spiega qui che cosa significa affermare che Dio è Vita. Dio è Vita (e precisamente Vita eterna) in quanto fa sussistere la vita-in-sé e attraverso di lei ogni genere di vita. Come gli esseri, così i viventi sono disposti gerarchicamente in vari ordini di maggiore o minore perfezione. Essi sono: vita intellettuale, vita umana, vita animale e vita vegetale. La vita intellettuale, che è propria degli angeli e dei demoni, si caratterizza per l'immortalità e l'immutabilità. La vita degli uomini è contemporaneamente legata ai sensi e dotata di ragione e intelligenza, per cui è contemporaneamente mutabile e immutabile, ma tende a divenire simile a quella degli angeli perché l'uomo è destinato a vivere sempre in tutto il suo essere (nell'anima ma anche nel corpo). A questo punto si inseriscono alcune considerazioni per dimostrare la possibilità della risurrezione dei corpi. Se l'onnipotenza di Dio la compie, significa che non è contraria alle*

leggi della ragione, come pretenderebbero i greci. I gradi più bassi della vita sono rappresentati dagli animali e dalle piante.

[314] Dio come Vita; ma l'espressione è biblica (cfr. Gv. 6,27.40 ecc.).

[315] Cfr. Sal. 104(103),29.30.

[316] Gli angeli, che hanno come proprio il moto circolare; cfr. *DN* IV 8, 704D.

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

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

[319] «Alla stolta opinione dei greci, perché sarebbe contro natura che la materia diventi immortale» (PG 4, 337B).

[320] SIMON MAGO, contemporaneo degli apostoli (cfr. At. 8,18-24).

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

Capitolo VII

[322] *La spiegazione del nome Sapienza, che riguarda solo gli angeli e gli uomini, impegna Dionigi a chiarire la differenza tra modo di conoscere di Dio e il modo di conoscere degli uomini e degli angeli. A Dio – osserva – si attribuisce il nome Sapienza (e nomi affini, come Ragione, Pensiero e Intelligenza) in quanto principio di ogni sapienza, ma in se stesso Dio è oltre ogni sapienza. Per questo san Paolo dice che la stoltezza di Dio (che qui viene interpretata filosoficamente come non sapienza o supersapienza) è superiore alla sapienza degli uomini. Questa Sapienza di Dio si manifesta da una parte nel creare esseri sapienti come gli uomini e gli angeli, dall'altra nel conoscere tutto ciò che esiste e ciascun essere nella sua singolarità. Ma a questo punto occorre spiegare come Dio conosce le cose create senza compromettere la sua assoluta trascendenza. Non essendo possibile negare che Dio conosce tutto, senza che nulla gli sfugga, occorre concepire questa*

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

[323] Sal. 146,5.

[324] Parlando di Dio, si deve procedere per affermazione e negazione; cfr. il commento dello scoliasta (PG 4, 340C-D).

[325] 1 Cor. 1,25. Questa espressione, che Paolo riferisce allo «scandalo» della croce (che non rientra nella logica umana), viene intesa da Dionigi in riferimento alla conoscenza di Dio attraverso la negazione. Stoltezza non significa: contro la logica umana, ma: al di sopra dei concetti umani.

[326] In quanto le negazioni indicano eccellenza sulle affermazioni.

[327] Cfr. Col. 1,15; 1 Tm. 1,17; Eb. 11,27.

[328] Cfr. 2 Cor. 12,4.

[329] Cfr. Gb. 5,9; 9,10; Rm. 11,33; Ef. 3,8. Si noti l'identificazione tra *inafferrabile* (ἀκατάληπτος) e *irraggiungibile* (ἀνεξιχνίαστος).

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

[331] *DN* I 4-7, 589D-597A; Mt I 2, 1000A-B; *CH* II 2-3, 137B-141C.

[332] Scazzoso scriveva: ...*destinatari di un ammiccamento*: traduciamo così seguendo la lezione ἐνιλλούμενοι. Altri leggono ἐνειλούμενοι. SUCHLA legge ora: ἐνιλλόμενοι.

[333] Si noti la distinzione tra la capacità di intendere, con cui si vedono gli intelligibili, e l'unione superiore alla natura dell'intelligenza, con cui ci si congiunge a ciò che è al di là.

[334] Cfr. 2 Cor. 5,13.15; Rm. 14,7,-8; Ml. 1,23.

[335] Col. 2,3.

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

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

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

[339] Le *cose intelligibili* sono i nomi divini che sono oggetto di conoscenza intellettuale.

[340] Dn. 13,42 (Volgata).

[341] Lo scoliasta cita Tb. 11,8; Gdc. 6,21.

[342] «Qui come *esemplari divini* si devono intendere le predeterminazioni di cui le creature sono immagini» (PG 4, 352B).

[343] Cfr. Sap. 7,21; Sal. 104(103),24; Prv. 8,30.

[344] Cfr. Sap. 18,15.

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

[346] Cfr. Rm. 8,35-39; 1 Cor. 16,13; 2 Ts. 2,15.

[347] La parola greca per *fondamento* è ἑστία, il focolare su cui si fonda la vera fede; DE GANDILLAC richiama Ef. 4,13. Altra lezione: αἰτία (causa).

[348] Cfr. Rm. 8,36; Sal. 44(43),22.

Capitolo VIII

[349] *In questo capitolo sono esaminati quattro nomi chiaramente biblici (Potenza, Giustizia, Salvezza, Redenzione) e uno non biblico (Ineguaglianza). Se proprio si vuol trovare un collegamento con la triade Essere, Vita, Sapienza, esaminata nei capitoli precedenti, si può dire che questi nomi indicano la misura con cui Essere, Vita e Sapienza si comunicano alle singole creature. Ma a una lettura accurata si scopre che è difficile definire il carattere peculiare di ciascuno di questi nomi, mentre è evidente che il loro significato non corrisponde a quello della Bibbia. Dio è Potenza – si legge – in quanto è creatore di tutte le potenze che esistono e può crearne infinite altre. E tale Potenza divina, come l'Essere e gli altri nomi, e distribuita gerarchicamente: al primo posto stanno gli angeli, seguono gli uomini e quindi gli animali, le piante e gli esseri inanimati. L'onnipotenza divina così concepita non è per nulla compromessa dal fatto che, come dice la Sacra Scrittura, Dio non può rinnegare se stesso né mentire. Anche la Giustizia divina viene considerata a prescindere dalla concezione paolina della giustizia come giustificazione. La Giustizia indica in primo luogo l'azione provvidenziale con cui Dio conserva ogni cosa nel genere di esistenza che le compete in base all'ordine prestabilito. Ma accanto a questa concezione della giustizia che potremmo definire ontologica, Dionigi affronta anche il problema della giustizia per così dire morale, cioè il tema del giusto perseguitato. A prima vista la persecuzione del giusto sembra compro-*

mettere la Giustizia di Dio; ma in realtà non è così. Infatti, il giusto, se è veramente tale, non ama le cose che i persecutori gli sottraggono, come i beni materiali o la salute o addirittura la vita di questo mondo, ma anzi nella persecuzione trova occasione per esercitare meglio la virtù. Analogamente, la Salvezza è intesa come l'azione provvidenziale con cui Dio fa si che ogni essere operi in modo conforme alla propria natura è sia preservato dal decadere dal suo ordine. Lo stesso vale per la Redenzione. L'Ineguaglianza è un nome preso dal Parmenide *di Platone e costituisce una coppia di opposti insieme con l'Uguaglianza di cui si parlerà nel capitolo seguente. In stretto collegamento con la Giustizia divina l'Ineguaglianza è l'azione con cui Dio mantiene nella loro diversità i vari gradi di essere.*

[350] Cfr. 1 Cor. 1,24, dove Cristo è detto «potenza di Dio».

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

[352] Cfr. Sal. 35(34),3; 42(41),12 ecc.

[353] Cfr. 1 Cor. 1,30.

[354] Cfr. Sal. 24(23),10.

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

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

[357] Da una parte stanno gli angeli, che sono incorruttibili, e i corpi celesti, immutabili, che vivono nell'eternità (αἰών), dall'altra gli esseri terrestri, soggetti al mutamento, che vivono nel tempo (χρόνος) regolato dal movimento degli astri.

[358] Cfr. At. 13,8.

[359] Cfr. 2 Tm. 2,13; ma anche Eb. 6,18 («Dio non può mentire»).

[360] Qualcuno pensa che ci sia un'allusione al mago Elymas, che in arabo significa *sapiente*; cfr. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926², p. 386.

[361] Cfr. 1 Tm. 6,15. La parola greca per *sovrano* (δυνάστης) si collega espressamente a δύναμις (potenza).

[362] Cfr. Sap. 11,20.

[363] Chi critica la Giustizia divina commette un atto di ingiustizia verso Dio; forse c'è un'eco di Sal. 75(14),6 («Non dite ingiustizia contro Dio»).

Capitolo IX

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

[365] *...questi segni*: letteralmente, «queste statue dei nomi divini». Lo scoliasta, nel caso GIOVANNI DI SCITOPOLI, vede un'allusione alle erme, quella specie di statue senza braccia che contenevano immagini di dei (cfr. PG 4, 368D-369A). Ma più direttamente Dionigi si riallaccia alla teoria di PROCLO sui nomi divini. PROCLO, infatti, definisce più volte immagini (o statue) i nomi divini perché con essi il linguaggio

esprime la natura degli dèi e li rende presenti all'intelligenza, come le statue li rendono presenti ai sensi; si vedano in particolare *Teologia platonica* I 29, e *Commento al Cratilo*, pp. 18, 27-19, 17 (ed. PASQUALI), e la trattazione particolareggiata di questo argomento in H.D. SAFFREY, *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*: si ha qui, come osserva appunto il SAFFREY, un'altra prova del rapporto tra Dionigi e Proclo.

[366] Cfr. Sal. 147(146),5 («grande è il Signore e grande è la sua potenza»).

[367] Cfr. 1 Re, 9,12.

[368] Cfr. Sal. 102(101),28; ma anche Ml. 3,6.

[369] Cfr. Ez. 1,26.27; Dn. 10,6; Ap. 9,2.

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

[371] Cfr. Is. 40,25; 46,5.

[372] Cfr. Es. 17,6.9.

[373] Cfr. Bar. 3,3; Dn. 3,55.

[374] Cfr. Sal. 18(17),11; Gn. 11,7; 2 Sam. 22,10.

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

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

[377] Eb. 4,12.

[378] Eb. 4,13.

[379] A *senza nascita* corrisponde in greco ἀγένητος, usato solo tre volte da Dionigi (due qui e una in *DN* X 3, 937C).

[380] *...ma come... increato*: alcuni, leggendo diversamente, interpretano: ... in quanto è superiore a tutto ciò che è creato ed è assolutamente increato»; cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 308-309.

[381] Si può vedere un'allusione a 1 Cor. 12,6; ma la salvezza deve essere intesa così come è stata spiegata in *DN* VIII 9, 896D.

[382] Ritorna il tema dell'uomo spirituale, che ha una struttura analoga a quella dell'uomo materiale. Il primo a esporlo organicamente entro la tradizione cristiana e stato ORIGENE (cfr. *Commento al Cantico dei cantici*, Prologo: ed. BAEHRENS [GCS 337], pp. 63, 31-66, 24).

[383] Scazzosa traduce *delle*, secondo la correzione di TURTURRO: τῶν (anziché: τὸν) ὑπερ πάντα ὄρό καὶ λόγον; tale lezione concorda con il testo commentato dallo scoliasta (cfr. PG 4, 377B) e da PACHIMERE (PG 3, 929D); per i particolari, cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 312. Suchla mantiene τόν, ma è più chiara la lettura di Scazzoso.

[384] Cfr. Gn. 1,26.

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

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

[387] Nello scolio si citano Ger. 23,23; Ef. 4,6; Sal. 139(138),8; 18(17), 10; 47(46),6.

[388] Lo scoliasta riferisce le prime tre proprietà al movimento locale, e interpreta: non secondo il movimento locale che «avviene con un procedimento rettilineo o in forma circolare, come il movimento della ruota, o in forma mista, derivante dalla combinazione del moto rettilineo e del moto circolare, come il movimento elicoidale, quale è quello dei serpenti» (PG 4, 381C). Gli altri tre movimenti (intellettuale, psichico e fisico) sono considerati a parte. «Vi è il movimento intellettuale secondo il quale l'intelligenza [umana] in atto o le divine intelligenze [gli angeli] pensano gli esseri. Vi è il moto psichico secondo il quale [l'anima] è mossa alle intellezioni e a muovere i sensi. Vi è poi il movimento fisico che muove alla crescita e alla nutrizione gli esseri che ne sono capaci» (PG 4, 381C). In realtà, i tre movimenti elencati prima devono essere considerati in stretta relazione con questi, perché i movimenti rettilineo, circolare ed elicoidale corrispondono rispettivamente ai movimenti fisico, intellettuale e psichico, come viene esplicitamente detto in *DN* IV 8-9, 704D-705B. Perciò qui Dionigi vuol dire semplicemente che a Dio non si può attribuire alcun movimento: né quelli del mondo materiale (trasferimento o mutazione), né quello degli esseri viventi (movimento fisico rettilineo), né quello degli esseri dotati di ragione (psichico-elicoidale), né quello degli angeli (intellettuale-circolare).

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

[390] «Dio è Uguale non solo perché è senza parti..., ma anche perché va ugualmente verso tutti gli esseri ed è autore dell'uguaglianza-in-sé..., per cui produce in uguale misura la compenetrazione reciproca degli esseri, come capita per gli elementi [da cui deriva l'universo]. Infatti, la giusta mescolanza e la non preponderanza di questi nei composti dà origine agli esseri che costituiscono il mondo. Se invece un elemento prevale, l'essere che si era formato si distrugge. Ma dopo aver detto che tutti ne partecipano ugualmente, affinché nessuno pensi che tutte le cose sono santificate ugualmente, e sono illuminate ugualmente, spiega il suo pensiero aggiungendo: secondo l'attitudine e il merito di ciascuno» (PACHIMERE, PG 3, 936A-B).

[391] L'uguaglianza riguarda ogni ordine di realtà: gli angeli (*uguaglianza intellettuale*), gli uomini (*uguaglianza razionale*), gli animali (*uguaglianza sensibile*), le piante (*uguaglianza naturale*), gli esseri inanimati (*uguaglianza sostanziale*). *La uguaglianza volontaria* riguarda la libertà

di scelta propria degli uomini. *La uguaglianza intelligibile*, infine, può riferirsi sia agli archetipi sia agli angeli (cfr. anche PG 4, 384B-C).

Capitolo X

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

[393] Cfr. Dn. 7,9.

[394] La parola greca per *Onnipotente* è παντοκράτωρ, che significa, come viene detto subito: *a*) che dà origine a tutto, e *b*) che governa tutto. Per la differenza con παντοδύναμος, altro attributo che si traduce «onnipotente», cfr., sopra, la nota 355 a *DN* VIII.

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

[396] Qui la parola greca per *Periodo* è καιρός, che può significare «stagione dell'anno» (come interpreta DE GANDILLAC) o «epoca della storia»; cfr. At. 17,26 (la cui interpretazione è pure controversa).

[397] I *movimenti* elencati in *DN* IX 9, 916C-D e la relativa nota 388 in questo volume.

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

[399] Si noti la molteplicità delle spiegazioni proposte, come capita anche altrove; cfr. *CH* XIII, 300B-308B (a proposito di Is. 6,6).

[400] È un tema classico dei neoplatonici; cfr. PLOTINO, *Enneadi* III 7; PROCLO, *Commento al Parmenide* VII (ed. Cousin, pp. 1212-1219).

[401] *...realmente destinato a durare sempre* corrisponde al greco ὄντως ἀίδιος, parola che viene distinta da αἰώνιος ed è riservata a Dio; a *increato* corrisponde ἀγένητος.

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

[403] Sal. 24(23),7. «Chiama *porte eterne* sia i cieli sia gli angeli che sovraintendono a questi come portieri» (PG 4, 385D).

[404] Cfr. Sal. 49(48),9 («si affatica per l'eternità e vivrà fino alla fine»).

[405] Cfr. Rm. 16,25; 2 Tm. 1,9; Tt. 1,2; Sal. 77(76),6 («anni eterni»).

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

[407] «Molto sapientemente tranquillizza il lettore nei confronti della pietà, dicendo che non si deve pensare che gli esseri detti *eterni* [αἰώνια] siano per questo *coeterni* [συναΐδια] a Dio, che è prima delle eternità [πρὸ αἰώνων]. Già sopra abbiamo detto che propriamente si dice eterna non l'eternità in se stessa, ma ciò che partecipa dell'eternita. Dunque, gli esseri che sono intelligibili ed esistenti in senso vero e proprio, in quanto sono stati creati immortali, si devono

dire anche eterni, in quanto permangono senza mai aver fine per decisione di Dio, perché sono stati prodotti da Dio mentre prima non esistevano. Con la massima proprietà di linguaggio applica alla pietà, senza pericolo, le venerande parole della filosofia greca. Dice che le potenze incorporee create da Dio sono esistenti ed eterne [αἰώνια], ma non che sono coeterni [συναΐδια], come vanno cianciando i greci quando dicono che tutte le cose esistono da sempre come Dio» (PG 4, 388C-D).

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

[409] Cfr. Dn. 2,21.

[410] Cfr. Sal. 145(144),13.

Capitolo XI

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

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

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

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

[414] «Confuta ora i grandi errori dei filosofi greci e li trasforma in modo conforme alla pietà. Tra loro, infatti, c'erano molti contrasti: alcuni sostenevano che l'universo nasce dalla contrarietà e dalla guerra per mezzo di contesa e battaglia; altri che tutto è prodotto dall'amicizia e dalla concordia, ma senza considerare degnamente Dio. Ora costui, dando ai nomi da loro inventati il retto significato, stabilisce che Dio è creatore e coordinatore dell'universo, intendendo come *guerra intestina dell'universo* la discordanza naturale degli esseri incorporei e immateriali e intelligibili con gli esseri corporei materiali e sensibili. Questi, infatti, sono dissimili nella sostanza e discordanti. "Infatti, i desideri della carne sono contrari a quelli dello spirito e i desideri dello spirito sono contrari ai desideri della carne" [Gal. 5,17]. Non solo. Alcuni dicevano che gli esseri sensibili, cioè i corpi, sono infiniti e vengono distrutti all'infinito e che il miscuglio di tutte le cose, che

chiamano infinità, andando soggetto a differenziazione, separazione e divisione in parti, si divide e si separa, dando origine alle diverse generazioni. Di conseguenza, la distanza cresce sempre più e non solo libera i composti dagli elementi non connaturali ed estranei, ma arriva fino a separare e dividere gli elementi connaturali e spinge gli esseri composti alla completa dissomiglianza e differenza, per cui sono dissolte e distrutte tutte le cose, eccetto quelle semplici, cioè gli elementi; è questa la guerra che non permette che l'universo sia unito. Il grande Dionigi, che è amico della verità, afferma, come ho detto, che Dio dissolve questa guerra naturale... dando all'universo pace, armonia e intesa al posto della guerra intestina e tenendo in se stesso tutte le cose e riconciliandole, come dice l'Apostolo [cfr. Ef. 2,16], riconcilierà le cose celesti con le cose terrene: in tal modo unisce le potenze messe a capo di ogni ordine di realtà, e che governano come ministri [di Dio], agli esseri loro sottomessi che le amano, e tutto converte a sé tenendo il timone e conservando unito l'universo» (PG 4, 392A-D).

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

[416] *Tranquillità* (ἡσυχία), Silenzio (ἀφθεγξία) e Immobilità (ἀκινησία) sono termini tipici dello gnosticismo.

[417] «Qui chiama *unione* la semplicità e l'unità, ovvero l'indivisibilità» (PG 4, 393A).

[418] «Chiama *partecipazioni intelligibili e dicibili* tutto ciò che ci è consentito di comprendere attraverso le cose dette nella Scrittura» (PG 4, 393B).

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

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

[421] «Qui per *mescolanza* [κρᾶσις] non si deve intendere la mistione [φύρασις], come quella che avviene tra liquidi e fa scomparire i soggetti, ma la convergenza e dipendenza reciproca [σύμπνοια καὶ ἀλληλουχία] che conserva le cose superiori e le cose inferiori, le cose

intelligibili e le cose sensibili, le cose soggette a generazione e le cose a essa contrarie, che vivono in pace reciprocamente, come l'acqua e la terra che ne è circondata e il cielo che deriva dall'acqua e l'etere che non dissolve il cielo. È questa la guerra intestina; e il creatore non solo l'ha sapientemente scoperta, ma ancor più sapientemente spinge all'amicizia e all'armonia tutte le cose per mezzo degli stessi elementi semplici secondo il detto: "Tu hai creato l'estate e la primavera" [Sal. 74(73),17]» (PG 4, 393C).

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

[423] «Anche nelle nostre anime si può trovare un pensiero indiviso e immateriale, quando riuniscono i loro vari ragionamenti in una sola purezza intellettuale. Allora, infatti, in maniera adatta a loro avanzano verso l'unità superiore all'intelligenza, seguendo una certa strada e un certo ordine» (PG 4, 396A-B).

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

[425] «Chiama *estremi* le potenze superiori e inferiori e *termini medi*, come abbiamo detto, le cose composte di materia purissima, come i cieli e gli astri, e le altre estremità che stanno sopra la terra e sono esse stesse terrene. Se si parte dall'alto al basso, le estremità sono gli intelligibili; se, viceversa, si parte dal basso all'alto, le estremità sono queste cose terrestri che sono collegate alle cose di mezzo» (PG 4, 396B).

[426] «Chiama *confini estremi dell'universo* le sostanze inanimate, cioè quelle nelle quali non vi è alcun movimento né di crescita né di nutrizione né di altre cose visibili» (PG 4, 396C).

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

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

[429] «Dice il motivo per cui tutte le cose sono imparentate [ὁμόγνια: cfr., sopra, la nota 427]: Dio fa sì che gli intelligibili siano imparentati e dello stesso genere grazie alla unità, cioè alla semplicità e non composizione della sostanza e all'immortalità che gli esperti denominano identità. Analogamente, produce gli esseri sensibili come tanti parenti, portando all'esistenza le dipendenze reciproche con le unioni o mescolanze di diversi elementi e la riunione di composti così formati» (PG 4, 396C-D).

[430] Dunque, il desiderio della pace non compromette la diversità degli esseri che costituiscono l'universo.

[431] Per la diversità dei movimenti, cfr. *DN* IX 8-9, 916B-D.

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

[433] Giustamente lo scoliasta osserva che qui si respingono le teorie filosofiche elleniche che considerano possibile l'esistenza di una materia informe (cfr. PG 4, 397B-C).

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

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

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

[437] Ef. 1,23.

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

[439] Questo paragrafo, che si presenta come una digressione per rispondere a una obiezione, merita attenta considerazione per capire come Dionigi concepisce gli archetipi delle partecipazioni divine; cfr. *DN* V 5, 820A-C, e la relativa nota 300 in questo volume.

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

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

[442] Traduciamo seguendo C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 347-348. Ne viene una traduzione più coerente con il contesto e più rispettosa della grammatica.

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

[444] Assai probabilmente qui Dionigi allude a GIULIANO, *Epistola* 111. In questa lettera, che è una specie di manifesto agli Alessandrini, Giuliano esorta a tornare all'antica fede pagana elencando i molteplici benefici che gli antenati pagani hanno ricevuto dai loro antichi dèi. Quindi si rivolge loro dicendo: «Voi soli siete insensibili al raggio del Sole che scende [il sole era considerato il re degli del pagani]... e osate non adorare nessuno di questi dèi, ma credete che *Gesù, che né voi né i vostri padri hanno visto*, debba essere Dio

Logos? Invece colui che dall'eternità ogni generazione di uomini vede e onora..., dico il grande Sole...» (ed. BIDEZ, Paris 1924, p. 190, 10-20). Dionigi replica che sono gli dèi dei pagani che nessuno ha mai visto; cfr. E. VON IVANKA, *Pseudo-Dionysius und Julian*, in *Plato christianus*..., pp. 251-252.

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

[446] «L'espressione, che sembra oscura, si può spiegare così: Dio, che ha in precedenza dentro di sé tutte le cose per la salvezza in modo superunito e non composto, Dio che come principio sorgivo per eccesso di bontà anche agli esseri derivati da lui per creazione manda, per così dire, alcuni raggi, rimanendo pienamente in se stesso distribuisce, per partecipazione, a ciascuno in maniera proporzionata, le sue grandi perfezioni. Dunque, in primo luogo si indicano le illuminazioni dei suoi beni partecipabili, l'essere-in-sé, la vita-in-sé, la divinizzazione-in-sé e le cose simili a imitazione dei principi, cioè delle cose che sono di Dio stesso, vale a dire la divinità-in-sé, la bontà-in-sé, la vita-in-sé. In secondo luogo si dice che sono venute all'esistenza tutte queste cose stesse per mezzo della sostanza e della vita derivate da lui per un processo [creativo] ed esistenti sostanzialmente e date per partecipazione a chi ne è degno. In terzo luogo si parla delle partecipazioni particolari: alcuni esseri partecipano solo della vivificazione, altri anche della divinizzazione, alcuni di tutte queste cose insieme, come le più alte potenze intelligibili» (PG 4, 401B-C).

[447] «Dice *particolari* le successioni dei generi» (PG 4, 401D).

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

[449] «Denomina *provvidenze* e *bontà* quelle che prima ha chiamato produzione di sostanza [οὐσιώσις], vivificazione, bontà, divinità, bellezza e simili» (PG 4, 401D-404A).

[450] Dopo aver detto poco prima che Dio è partecipabile, ora dice che lui stesso è *impartecipabile*. Dunque, Dio è partecipabile secondo le sue abbondanti distribuzioni di doni, ma è impartecipabile in quanto, essendo egli stesso la causa, ha come sua caratteristica propria questa causalità, che è al di sopra di tutte le proprietà, di cui partecipano proporzionalmente tutte le cose. È simile a ciò che è stato detto nel capitolo V [cfr. *DN* V 5, 820A-C]: colui che è in tutti gli esseri e non è nessuno degli esseri. Infatti, in quanto li contiene, vivifica e conserva, si dice che è in tutti gli esseri, ma non è nessuno degli esseri in quanto è causa della loro creazione, e la causa non può essere uno dei causati. Così anche qui Dio è partecipabile in quanto gli esseri ne partecipano e sussistono per mezzo di lui (infatti ciò che non partecipa di lui né è né sarà né fu), ma è impartecipabile perché nessuno degli esseri partecipa della sua sostanza, perché Dio, considerato nella natura sua propria, è al di sopra degli esseri» (PG 4, 404A-B).

Capitolo XII

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

[452] Cfr. Dn. 9,24.

[453] Cfr. 1 Tm. 6,15 (cfr. Ap. 19,16).

[454] Cfr. Es. 15,18.

[455] Cfr. Sal. 136(135),3; Ap. 19,16.

[456] Sal. 50(49),1; 136(135),2.

[457] Osserva PACHIMERE: «*Santità* [ἁγιότης] deriva, secondo l'etimologia proposta dai pagani, da alfa privativo e ἅγος, che significa impurità, come se fosse ἀαγιότης, che poi è divenuto ἁγιότης con l'alfa lungo» (PG 3, 973A).

[458] Mentre la Santità indica la separazione di Dio da tutte le cose, la *Regalità* esprime la sua opera di governo del mondo.

[459] *Signore* indica in senso positivo l'infinita potenza di Dio.

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

[461] È la nota e diffusa etimologia che fa derivare θεός (Dio) da θεᾶσθαι, (vedere, contemplare) o da θέειν (correre); cfr. G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, trad. A. COMBA, Bologna 1969, pp. 27-30; R. BRAUN, *Deus christianorum*, Paris 1962, pp. 30-31.

[462] «Non per un aspetto sì e per un altro no, o in rapporto a un'altra cosa, ma secondo il concetto puro e semplice, cioè in senso vero e proprio» (PG 4, 404C).

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

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

[465] Cfr. Mt. 27,52; Ap. 16,6; 1 Ts. 3,13; 2 Ts. 1,10.

[466] Cfr. Ap. 5,10; 1 Pt. 2,9.
[467] Cfr. Ef. 6,5; Col. 3,22; 1 Tm. 6,1.
[468] Cfr. Sal. 82(81),6; Gv. 10,34-35.

Capitolo XIII

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

[470] Cfr. Mt. 5,48.
[471] Cfr. 1 Tm. 2,5.
[472] «Dio è limite e luogo di se stesso e nulla si estende al di sopra di Dio, ma egli delimita anche le cose illimitate. Infatti, i secoli che sono illimitati, perché non hanno limite, egli li supera con la sua illimitata grandezza e li comprende con la sua illimitata potenza plasmatrice.

Così abbraccia la vita illimitata degli esseri intelligibili, la cui vita non ha limiti, come quella degli uomini, perché furono creati immortali. Ma Dio si definisce nella supereternità entro la propria perpetuità» (PG 4, 405C-D).

[473] «Lo scopo è di dimostrare che Dio è detto *Uno* non come si dice uno a proposito degli esseri che si contano. Dio è Uno in quanto è semplice, senza parti, esente da ogni differenza specifica ed estraneo a tutte le passioni e accidenti. Si dice Uno anche in quanto si concepisce come principio ed elemento base degli esseri che esisteranno. Le parole identico, diverso, maggiore, minore, intero, eccedente, uguale, ineguale, che si considerano a proposito dei numeri, non si possono riferire ragionevolmente al principio, perché in tal modo questi diventerebbero il principio, perché necessariamente tali passioni e accidenti esistono. Il termine ultimo delle divisioni tra i numeri che produce la molteplicità si riconduce all'unità. Ma il principio è in ciascun genere la cosa più semplice. Anche negli esseri, sia che l'uno sia i molti, sia che i molti siano l'uno, il principio è l'elemento più semplice e non partecipa di nessuna cosa l'uno, dal quale, come da modello e idea, deriva anche l'uno che è negli esseri: come, per esempio, la luce sensibile è molte cose nelle sue parti, in quanto è in tutti gli altri, ma, tutta quanta riunita insieme, è una luce sola; così, ad esempio, il pavone è molte cose per i suoi accidenti, in quanto ha il colore aureo, ceruleo e bianco, ma è una cosa sola nel corpo che ne è il soggetto. Allo stesso modo si deve pensare il resto» (PG 4, 40&B-C).

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

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

[476] «Si deve intendere nel senso che le cose unite sono unite secondo la specie di ciascuna, che deve essere conosciuta prima. Infatti, abbiamo detto che le specie e i molti indicano l'uno come un elemento e principio, in quanto si riconducono a un solo genere di cui sono specie. Infatti, questi individui sono uniti per la specie, come cavalli, buoi e via dicendo, che si riconducono a un solo genere, essendo viventi» (PG 4, 409C).

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

[478] Cfr. 1 Cor. 8,6.

[479] Cfr. 1 Cor. 12,9; Ef. 4,4.

[480] Si noti come a Dio si riconduca ogni causalità, efficiente e finale.

[481] «Non si deve pensare in senso assoluto che ogni uno fa sussistere tutte le cose, ma che esse sussistono in virtù di quel solo Uno, per cui Dio è una sola cosa e uno. Gli esseri sono in virtù di questo solo Uno. Chi pronuncia la parola uno, che è la stessa, la indica negando la molteplicità. L'uno, infatti, è il principio-in-sé e il primo in quanto è in rapporto con qualcosa, perché fa pensare ai numeri che procedono da lui. Ma tutti questi numeri non sono appropriati a proposito di Dio, mentre l'Uno, che è soltanto tale, è perfettamente impassibile, indivisibile e autosufficientissimo, perché secondo la sua natura non può essere unito a un'altra cosa come l'uno che fa parte dei numeri. Infatti esclude la molteplicità e ogni composizione e divisione ciò che è propriamente Uno e prima di ogni uno. Questo non può essere detto né piccolo né mediocre né – se si può osare tanto – bello né buono, perché tutti questi attributi sono in certo qual modo passioni, relazioni e accidenti. Ma l'Uno si deve pensare al di sopra di tutte le cose. Le passioni, come piccolo e mediocre, si pensano in relazione a un'altra cosa, e per questo non sono né semplici né elementari. Dunque l'Uno che, come è stato detto, è semplice e impassibile, non si deve porre come un genere degli esseri, perché i generi si dividono sempre in specie, né propriamente come un punto o un'unità, perché queste cose hanno rapporto con quello che segue. È semplicissimo e non ha una sola differenza, né ha alcun movimento e sosta, come, per esempio, quiete; né si deve pensare che l'Uno sia un essere, ma che è principio e seme dell'essere. All'essere segue necessariamente la molteplicità e alla molteplicità sta vicino l'essere, cosa che non avviene a proposito di Dio. Dio è soprasostanziale e al di sopra dell'essere e singolarmente al di sopra dell'essere in modo eccellente e senza che lo si possa imitare. Perché Dio è tutte le cose e al di sopra di tutte le cose. Dunque, dopo aver parlato mirabilmente della natura dei numeri, continua dicendo: sebbene la Divinità, che è al di sopra di tutte le cose, sia celebrata come trinità e unità, essa non è né trinità né unità, così come sono conosciute da noi o da un altro per mezzo dei numeri, ma Dio è ed è denominato così in modo superiore a ogni

intelligenza, perché comprendiamo che cosa è Dio dicendo ciò che non è» (PG 4, 412A-C).

[482] «Dio che è al di sopra dell'essere in quanto è tutte le cose ed è egli stesso creatore e scopritore del numero» (PG 4, 412D).

[483] «Osserva che nel numero [ἐνάριθμον] è un'indicazione del numero. Dunque, l'uno che si considera negli esseri, cioè nelle creature, si considera secondo il concetto di numero» (PG 4, 412D).

[484] «Con questa espressione [*non è né unità né trinità*] non si vuol compromettere il contenuto della professione di fede, ma indicare l'imperscrutabilità del mistero» (PG 4, 412D).

[485] «Afferma che dall'appellativo di trinità si rivela la divina fecondità, in quanto il numero tre è pensato affinché si presenti l'adorabile manifestazione delle ipostasi ineffabili, come dicono Basilio e i due Gregori. Ma impropriamente chiama fecondo il Padre perché è Padre del Figlio adorabile e fonte dello Spirito Santissimo, che è adorabile insieme con loro. Dunque, fecondità o un altro nome noto agli uomini, o anche alle stesse potenze intelligibili, non può esprimere così come sono i segreti di Dio. Come si può, infatti, denominare Dio a partire dagli esseri, se non è alcuno di tutti gli esseri ed è al di sopra di tutti gli esseri?» (PG 4, 413A).

[486] «Giustamente questo uomo divino dice che per essa non c'è *nome né parola* e che è *appartata* non già in luoghi inaccessibili – non sia mai! –, ma in ragionamenti e pensieri inaccessibili. Infatti, il discorso su Dio è inaccessibile a ogni intelligenza e pensiero. Che per la Divinità non c'è un nome si deve intendere bene e distintamente. Tutti gli esseri, infatti, si indicano con nomi o con cose che li fanno conoscere. Ora, quale nome o quale cosa si può attribuire a Dio, che è segregato al di sopra di tutti gli esseri, ha fatto tutte le cose ed è causa di tutte le cose? Perciò questo divino Dionigi dice che la stessa bontà e bellezza non sono adatte in senso proprio a Dio in se stesso, perché queste si trovano anche negli esseri. E più avanti si troverà che queste passioni e accidenti si considerano negli esseri, ma questo non è possibile a proposito di Dio, che trascende tutti gli esseri» (PG 4, 413B).

[487] Per il nome *Buono*, cfr. *DN* III 1, 680B; IV 1-7, 693B-704C. Si sottolinea ancora una volta l'inadeguatezza di tutti i nomi.

[488] ... *naturali*: cioè «noti a noi e propri delle creature» (PG 4, 416A). È il procedimento negativo che deve essere continuamente praticato in qualunque riflessione teologica.

[489] I Padri, specialmente a partire dalla controversia contro Eunomio, hanno molto sottolineato che Dio è incomprensibile agli uomini,

non in quanto uomini, ma in quanto creature: per cui è incomprensibile anche agli angeli; cfr., per esempio, GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sull'incomprensibilità di Dio*, omelia I (ed. MALINGRAY [SCh 28 bis], Paris 1970, pp. 126-128, e l'introduzione di J. DANIÉLOU, alle pp. 15-29).

[490] ... *maestri*: è la parola greca θεολόγοι, che generalmente significa gli autori dei libri sacri. Qui sono senza dubbio gli apostoli come maestri a prescindere dai libri sacri che anch'essi hanno scritto.

[491] *Uditori* e *discepoli* corrispondono ad ἀσκηταί e συνοπαδοί. Mentre è chiaro il significato della seconda parola (= seguaci), rimane più difficile stabilire il significato della prima, che letteralmente significa: dediti a un esercizio. Ma quale esercizio? PACHIMERE intende esercizio nello studio della rivelazione, e spiega: «Coloro che hanno raggiunto le divine illuminazioni per mezzo dell'esercizio [intellettuale?] e non per visione, come gli apostoli» (PG 3, 993C); mentre i συνοπαδοί sarebbero i discopoli, istruiti in maniera analoga agli apostoli. Assai probabilmente si allude ai due modi in cui si arriva a conoscere i misteri della rivelazione: lo sforzo della ricerca e l'illuminazione passiva; cfr. *DN* II 9, 684A-B. Tale dottrina sembra avere alcuni precedenti in FILONE e CLEMENTE ALESSANDRINO (cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 374).

[492] Forse significa spiegazione semplicemente letterale, come suggerisce PACHIMERE (cfr. PG 3, 993C).

ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Teologia mistica

...ὁ λόγος ... κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται καὶ μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλως ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ.

...ora il discorso, ... man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l'ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile.

III, 1033C

Prefazione

Questo trattato, il più breve di tutti, che ha avuto un'eco straordinaria specialmente nella teologia occidentale, è di assai difficile interpretazione. Già il titolo – Teologia mistica – *non è certo che gli competa. Esso, infatti, non compare, a differenza del titolo delle altre opere, nel corpo dello scritto. Per questo qualcuno ha pensato che «Teologia mistica» potrebbe essere il titolo di tutto il corpus, dove più volte si richiamano i temi trattati in queste poche pagine, che potrebbero rappresentare una parte, magari il succo, di tutta l'opera. Pure, comunque si debba pensare rapporto letterario con le altre opere, questo breve scritto, che ovviamente continueremo a chiamare* Teologia mistica, *si contrappone all'insieme dei* Nomi divini *e agli altri due trattati, presunti o reali, che Dionigi dice di aver dedicato alla «teologia», le* Istituzioni teologiche *e la* Teologia simbolica.

Lo si legge chiaramente nel capitolo III, *che si può considerare la vera introduzione di questo breve scritto, di cui il capitolo* I *è, per così dire, la sostanza. La «teologia» – osserva lì Dionigi – conosce due procedimenti, quello affermativo e quello negativo. Il primo va dall'alto al basso e procede verso un discorso sempre più vasto e sempre più lontano dal principio divino che si rivela, mentre il secondo procede dal basso verso l'alto con un discorso sempre più breve fino ad arrivare al silenzio. Nelle tre opere citate sopra, che sono definite «teologia affermativa» e «simbolica», Dionigi ha proceduto nel primo modo, mentre adesso si propone di seguire l'altro cammino che, dovendo approdare al silenzio, può essere percorso nel breve spazio di due capitoletti (IV-V): un semplice elenco dei nomi sensibili o intelligibili affermati nelle altre opere.*

Ma a Dionigi sta soprattutto a cuore giustificare questo procedimento e chiarire come funziona, per evitare equivoci. È l'argomento dei capitoli I e II. La giustificazione non può essere che biblica, conforme alla preoccupazione costante in tutte le altre opere di ricondurre alla Sacra Scrittura il contenuto dei diversi trattati. Qui, dopo un cenno al «divino Bartolomeo», si prende come punto di riferimento la teofania di Mosè sul Sinai. Quella vicenda di Mosè si snoda in tre momenti: dapprima Mosè riceve l'ordine di purificarsi e separarsi dalla folla; poi ode il suono delle trombe e vede delle luci, cioè il luogo dove Dio si manifesta, o se vogliamo la gloria di Dio; quindi entra nella caligine per unirsi e appartenere tutto a Dio. È unito a Dio quando non vede e non ode più nulla.

La vicenda di Mosè simboleggia il cammino che deve percorrere Timoteo se vuol giungere all'unione con Dio. Dionigi non parla esplicitamente della purificazione, ma essa è presupposta quando si raccomanda di non insegnare questo cammino a chi non è ancora iniziato a questi segreti. A Timoteo si chiede di considerare attentamente gli spettacoli offerti dalla Sacra Scrittura per elevarsi, protendendosi sempre più verso l'alto, ed entrare nel nascondiglio dove Dio pone la sua dimora.

Questa elevazione avviene attraverso la negazione dei nomi divini, che però dev'essere intesa rettamente: non già come pura negazione, ma come negazione del limite, per cui negare significa, per così dire, affermare assai più ciò che si nega. Lo si capisce molto bene dall'esempio dello scultore. Chi lavora un blocco di pietra per scolpire una statua, elimina tutto ciò che impedisce di far risaltare la bella immagine che sta racchiusa nel blocco di pietra. Analogamente, chi segue l'insegnamento di Dionigi nega che Dio sia albero o pietra, o uomo o essere, per meglio farne risaltare l'ineffabile trascendenza: si tratta di negazioni eccellenti, che fanno percepire la grandezza trascendente di Dio. E il silenzio, nel quale questo procedimento si risolve, non è quello di chi non ha nulla da dire, ma quello di chi conosce una realtà talmente grande che non trova parole adeguate per esprimerla.

I

997 A **1.** Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν· 997 B ἔνθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.

Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ηὔχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν 1000 A καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ.

2. Τούτων δὲ ὅρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ· τούτους δέ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ' οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ' αὑτοὺς γνώσει τὸν θέμενον «σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ». Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους εἰσὶν αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι, τί ἄν τις 1000 B φαίη περὶ τῶν μᾶλλον ἀμύστων, ὅσοι τὴν πάντων ὑπερκειμένην αἰτίαν καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἐσχάτων χαρακτηρίζουσιν καὶ οὐδὲν αὐτὴν ὑπερέχειν φασὶ τῶν πλαττομένων αὐτοῖς ἀθέων καὶ πολυειδῶν μορφωμάτων; Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων

CAPITOLO I[1]

Che cosa sia la divina caligine

1. Trinità soprasostanziale superdivina e superbuona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente verso il vertice superinconoscibile e splendidissimo e altissimo delle Scritture occulte[2], là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono nascosti[3] nella caligine[4] luminosissima del silenzio che insegna arcanamente; caligine che fa risplendere[5] in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo, e che esuberantemente riempie le intelligenze prive di occhi[6] di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità. Questa sia la mia preghiera. Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono[7]; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza. Infatti, mediante questa tensione[8] irrefrenabile e assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio soprasostanziale della divina tenebra. 997 A 997 B 1000 A

2. Ma sta bene attento che nessuno di coloro che non sono iniziati[9] ascolti queste cose; voglio dire quelli che aderiscono alle cose che sono e che non immaginano che esista alcunché in modo soprasostanziale, al di là degli esseri, ma credono di conoscere con la loro propria scienza *colui che ha posto le tenebre come proprio nascondiglio*[10]. Ma se gli insegnamenti del mistero divino sono fuori della portata di costoro, che cosa diremo di quelli ancora più profani[11], i quali raffigurano mediante le più basse delle creature la Causa che trascende tutte le creature e affermano che per nulla essa supera le forme empie e molteplici da essi plasmate? È necessario, invece, attribuire a lei e affermare di lei, in quanto Causa di tutte le cose, tutto ciò che si dice degli esseri, ed è ancora 1000 B

αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

3. Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν
1000 C θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὖθις συντετμημένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν πασῶν ἁγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ «εἰς τὸν γνόφον» εἰσδυομένοις, «οὗ» ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. Καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὖθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει
1000 D τῶν πολυφώνων σαλπίγγων καὶ ὁρᾷ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφορίζεται καὶ μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Κἀν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔστη. (Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θειότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὁρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς
1001 A τινας εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα). Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.

più importante negare tutto questo, in quanto essa è superiore a ogni cosa, né si deve credere che le negazioni si oppongano alle affermazioni, ma che molto di più sta al di sopra delle privazioni essa che trascende ogni privazione e ogni attribuzione[12].

3. Dunque, in tal modo il divino Bartolomeo dice che la parola di Dio è grande e piccolissima e il Vangelo è vasto e ampio e così pure è conciso[13]. Mi sembra che egli abbia capito in modo mirabile che la Causa buona di tutte le cose si può esprimere 1000 C
con molte parole e con poche, ma anche con l'assenza assoluta di parole; infatti, per esprimerla non c'è né parola, né intelligenza, perché posta soprasostanzialmente oltre tutte le cose, e si rivela veramente e senza alcun velame soltanto a coloro i quali trascendono tutte le cose impure e quelle pure[14] e superano tutta la salita di tutte le sacre vette[15], e abbandonano tutte le luci divine[16] e i suoni[17] e i discorsi celesti[18], e penetrano nella caligine dove veramente risiede, come dice la Scrittura, colui che è al di là di tutto[19]. Dunque, non è fuor di proposito il fatto che il divino Mosè riceve l'ordine anzitutto di purificarsi e poi di separarsi da coloro che non sono puri, e quindi dopo una completa purificazione ode le trombe dai molti suoni e vede molte luci 1000 D
che emanano raggi puri e diffusi in molte parti; allora egli si separa dalla folla e con i sacerdoti scelti tocca la sommità delle divine salite e ivi non ha rapporto diretto con Dio e non lo vede (essendo Dio invisibile), ma solo vede il luogo dove egli era[20]. (Ciò significa, credo, che le cose più divine e più alte o viste o pensate sono pure e semplici indicazioni delle cose sottoposte a colui che trascende ogni cosa[21]; e per mezzo loro si dimostra 1001 A
che la presenza di Dio è superiore a ogni intelligenza in quanto risiede sulle sommità intelligibili dei suoi luoghi più santi[22]). Allora, dunque, Mosè si libera da tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono[23] e penetra nella caligine veramente segreta dell'ignoranza, in cui fa tacere ogni percezione conoscitiva e aderisce a colui che è completamente impalpabile e invisibile, appartenendo completamente a colui che tutto trascende e a nessun altro, né a sé né a un altro, unito in un modo superiore a colui che è completamente sconosciuto, mediante l'inattività di ogni conoscenza, e capace di conoscere al di là dell'intelligenza con il non conoscere nulla[24].

II

1025 A Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι – τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι – καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως,
1025 B ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνῆσαι· καὶ γὰρ ἐκείνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιούμενοι τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικαλύπτως γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι περικεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὖσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον.

CAPITOLO II[25]

Come bisogna unirsi e rivolgere inni alla Causa di tutte le cose e che sta sopra tutte le cose

Noi preghiamo di trovarci in questa tenebra luminosissima 1025 A
e mediante la privazione della vista e della conoscenza poter vedere e conoscere ciò che sta oltre la visione e la conoscenza con il fatto stesso di non vedere e di non conoscere[26] – questa, infatti, è la maniera di vedere veramente e di conoscere – e lodare soprasostanzialmente l'Essere soprasostanziale escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri; come fanno coloro che costruiscono una statua al naturale, staccando tutto ciò che si 1025 B
sovrappone alla pura visione della figura nascosta, e mediante questo lavoro di eliminazione manifestano in sé e per sé la bellezza occulta[27]. Ma bisogna, io credo, celebrare le negazioni[28] in maniera contraria alle affermazioni. Infatti, noi facevamo quelle affermazioni cominciando dalle più alte e passando attraverso quelle di mezzo fino a giungere alle estreme. Ora, invece, eliminiamo queste partendo dalle estreme e ascendendo fino alle più importanti, affinché scopertamente conosciamo quella ignoranza velata da tutte le cose conosciute in tutti gli esseri e vediamo quella caligine soprasostanziale nascosta da tutta la luce che brilla negli esseri[29].

III

1032 D Ἐν μὲν οὖν ταῖς Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσεσι τὰ κυριώτατα
1033 A τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν, πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις ἑνικὴ λέγεται, πῶς τριαδική· τίς ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἱότης· τί βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ πνεύματος θεολογία· πῶς ἐκ τοῦ ἄὔλου καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα καὶ τῆς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίου τῇ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα· πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις ὕμνηται. Ἐν δὲ τῷ Περὶ Θείων Ὀνομάτων, πῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὤν, πῶς ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστι θεωνυμίας. Ἐν δὲ τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν
1033 B αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμίαι, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μήνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὅρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις.

Καί σε οἶομαι συνεωρακέναι, πῶς πολυλογώτερα μᾶλλόν ἐστι τὰ ἔσχατα τῶν πρώτων· καὶ γὰρ ἐχρῆν τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις καὶ τὴν τῶν Θείων Ὀνομάτων ἀνάπτυξιν βραχυλογώτερα εἶναι τῆς Συμβολικῆς Θεολογίας. Ἐπείπερ ὅσῳ πρὸς τὸ ἄναντες ἀνανεύομεν, τοσοῦτον οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται· καθάπερ καὶ νῦν εἰς
1033 C τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύνοντες γνόφον οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὑρήσομεν. Κἀκεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα κατιὼν ὁ λόγος κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου πρὸς ἀνάλογον πλῆθος ηὐρύνετο· νῦν δὲ ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνιὼν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται καὶ μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλως ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ.

CAPITOLO III[30]

Quali sono le teologie affermative e quali quelle negative

Nelle nostre *Istituzioni teologiche*[31] abbiamo celebrato i punti 1032 D
principali della teologia affermativa, cioè come la natura divi- 1033 A
na e buona sia proclamata una e sia proclamata trina, e in che senso si parla di paternità e di filiazione a proposito di questa natura; che cosa voglia significare la teologia dello Spirito Santo[32] e come dal Bene immateriale e indivisibile siano nate le Luci interiori della Bontà[33]; e come esse siano rimaste in lui, in se stesse e l'una nell'altra, senza uscire da una dimora coeterna alla germinazione[34]; in che modo Gesù soprasostanziale abbia assunto tutta la realtà della sostanza umana[35], e infine tutte le altre cose esposte dalla Scrittura che sono lodate nelle *Istituzioni teologiche*. Nel libro *Sui nomi divini* si è spiegato come egli si chiami Buono, Essere, Vita, Sapienza, Potenza e tutti gli altri nomi intelligibili di Dio. Nella *Teologia simbolica*, poi, abbiamo esposto quali sono i nomi ricavati dalle cose sensibili per riferir- 1033 B
li alle cose divine; quali sono le forme divine, le figure divine, le parti, gli strumenti, i luoghi e gli ornamenti divini, i furori, i dolori, le ire, le ebbrezze, le intemperanze, i giuramenti, le imprecazioni, i sonni, le veglie e tutte le altre forme santamente foggiate che rappresentano Dio simbolicamente.

Io penso che tu abbia capito come esigano più parole le ultime opere che non le prime. Infatti, le *Istituzioni teologiche* e la spiegazione *Sui nomi divini* esigevano meno parole della *Teologia simbolica:* poiché quanto più noi ci eleviamo verso l'alto, tanto più le parole si contraggono per la visione di insieme delle cose intelligibili. Così ora, penetrando nella caligine che sta so- pra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, ben- 1033 C
sì la mancanza assoluta di parole e di pensieri. Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l'infimo, secondo la misura della sua discesa, si allargava verso un'estensione proporzionata, ma ora esso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutto, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l'ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile.

Διὰ τί δὲ ὅλως, φῄς, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τιθέντας θέσιν ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῷ συγγενεστέρου τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν τιθέναι· τὸ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἀφαιροῦντας ἀπὸ τῶν μᾶλλον αὐτοῦ διεστηκότων ἀφαιρεῖν. Ἢ οὐχὶ μᾶλλόν ἐστι ζωὴ καὶ ἀγαθότης
1033 D ἢ ἀὴρ καὶ λίθος; Καὶ μᾶλλον οὐ κραιπαλᾷ καὶ οὐ μηνιᾷ ἢ οὐ λέγεται οὐδὲ νοεῖται;

Ma perché, dirai tu forse, mentre le affermazioni divine si pongono a partire dalla più alta, il procedimento negativo comincia a partire dalle ultime? Perché quando facevamo un'affermazione a proposito di colui che supera ogni affermazione dovevamo fare l'affermazione ipotetica[36] e cominciando da ciò che a lui è più vicino, ma quando parliamo con procedimento negativo di colui che sta oltre ogni negazione, cominciamo col negare le qualità più lontane da lui. Forse che Dio non è vita e bontà più di quanto non sia aria e pietra? E non è più vero affermare che non è intemperante e non si adira che non dire che non parla e non pensa? 1033 D

IV

1040 D Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος οὔτε ἄνους· οὐδὲ σῶμά ἐστιν οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει· οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν οὔτε ὁρᾶται οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει· οὐδὲ αἰσθάνεται οὔτε αἰσθητή ἐστιν· οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχήν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη, οὔτε ἀδύναμός ἐστιν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτός· οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ ῥεῦσιν οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει.

CAPITOLO IV[37]

Non è alcuna delle cose sensibili colui che è Causa per eccellenza di ogni cosa sensibile

Diciamo, dunque, che la Causa di tutte le cose e che sta al di 1040 D
sopra di tutte le cose non è né senza sostanza né senza vita né senza ragione né senza intelligenza; tuttavia, non è né un corpo né una figura né una forma, e non ha quantità o qualità o peso; non è in un luogo; non vede, non ha un tatto sensibile, non sente né cade sotto la sensibilità; non conosce disordine e perturbazione per essere agitata dalle passioni materiali; non è debole né soggetta agli errori sensibili; non ha bisogno della luce, non subisce mutamento o corruzione o divisione o privazione o diminuzione; non è alcuna delle cose sensibili, né le possiede.

V

1045 D Αὖθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμός
1048 A ἐστιν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμίς ἐστιν οὔτε φῶς· οὔτε ζῇ οὔτε ζωή ἐστιν· οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἁπαφή ἐστιν αὐτῆς νοητὴ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστιν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἓν οὔτε ἑνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἱότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις· οὔτε
1048 B σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

Capitolo V[38]

Non è alcuna delle cose intelligibili colui che è Causa per eccellenza di ogni cosa intelligibile

Quindi, continuando a salire, diciamo che non è né anima 1045 D
né intelligenza; non possiede immaginazione od opinione o
ragione o pensiero; non è né parola né pensiero, non si può
esprimere né pensare; non è numero, né ordine né grandezza
né piccolezza né uguaglianza né disuguaglianza né similitudine 1048 A
né dissimilitudine; non sta fermo, né si muove né riposa; non
ha potenza e non è potenza; non è luce, non vive, né è vita; non
è sostanza, né eternità né tempo; non è oggetto di contatto in-
tellettuale, non è scienza, né verità né regalità né sapienza; non
è né uno, né unità né divinità né bontà, non è spirito come lo
possiamo intendere noi, né filiazione né paternità; non è nulla
di ciò che noi o qualche altro degli esseri conosce, e non è
nessuna delle cose che non sono e delle cose che sono; né gli
esseri la conoscono secondo ciò che ella è; né ella conosce gli
esseri nel modo in cui essi esistono; di lei non c'è parola o nome
o conoscenza; non è tenebra e non è luce, né errore né verità,
e nemmeno esiste di lei in senso assoluto affermazione o nega-
zione, ma quando affermiamo o neghiamo le cose che vengono 1048 B
dopo di lei, non affermiamo né neghiamo lei; dal momento che
supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte
le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di chi è
sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell'universo.

Parafrasi e note alla *Teologia mistica*

Capitolo I

[1] *Questo capitolo presenta in sintesi il cammino da percorrere per arrivare all'unione con Dio. Punto di partenza è la rivelazione che Dio fa di sé specialmente nella Sacra Scrittura. Unirsi a Dio significa entrare nel segreto delle Sacre Scritture. Per arrivare a questo occorre l'aiuto della Trinità che si invoca con la preghiera, e un continuo sforzo per andare oltre le realtà con cui la Sacra Scrittura si esprime. Questa, infatti, esprime il mistero di Dio con parole ricavate dal mondo delle creature: con quelle che indicano le realtà materiali e con quelle che indicano le realtà spirituali; ma per unirsi a Dio occorre andare oltre, oltre il mondo dei sensi e oltre il mondo dell'intelligenza, nella convinzione che Dio si nasconde nella tenebra. Per questo il divino Timoteo, destinatario dello scritto, deve impedire che leggano il trattatello coloro che non sanno andare al di là delle creature, e tanto più chi attribuisce a Dio le proprietà degli esseri materiali. In realtà, di Dio in quanto è causa di tutte le cose, si può affermare tutto ciò che si dice delle creature, mentre, se lo si considera in se stesso, di lui si deve negare tutto ciò che si dice delle creature. Senza mai dimenticare che la sua trascendenza è anche oltre tutte le negazioni, che non lo si può esprimere né con molte parole né con poche parole, ma neanche con il silenzio. Come insegna la vicenda di Mosè che sale sul monte Sinai per incontrare Dio nella caligine, occorre in primo luogo purificarsi e separarsi da tutte le cose; dopo di che si accede alle più alte manifestazioni di Dio, come il suono delle trombe o le luci, che non debbono essere identificate con Dio, per poi entrare nella caligine ed essere uniti a Dio attraverso la tenebra della non conoscenza.*

[2] È consuetudine di Dionigi cominciare la trattazione con una preghiera (cfr. *DN* III 1, 680B; *CH* I 2, 121A-B); ma solo qui la preghiera è rivolta alla Trinità.

[3] Si segue la lezione ἐκκαλύπτεται, (*svelati*), anziche ἐγκεκάλυπται (si nasconde), che si trova nelle edizioni diffuse (e accettata nella edizione Ritter); cfr. P. SCAZZOSO, *Note sulla tradizione manoscritta della «Theologia mystica»...* (*loc. cit.*, pp. 233-234).

[4] Con *caligine* traduciamo γνόφος, mentre traduciamo σκότος con *tenebra*. Le due parole sostanzialmente si equivalgono; così già in alcuni passi della traduzione dei LXX (cfr. Es. 10,22; 14,20; Esd. 1,1; Gl. 2,2). Ma solo γνόφος si trova unito a νεφέλη (nube), per cui a quella parola si può riferire anche ciò che si dice della nube; e d'altro canto σκότος (e mai γνόφος) ha talvolta in Dionigi un significato negativo (cfr. *DN* IV 5, 700D-701A; H.-CH. PUECH, *La Tenebre mystique...* (*loc. cit.*, p. 35).

[5] Cfr. *Ep.* V, 1073A-1076A.

[6] «Le potenze angeliche divine, che in un altro senso sono provviste di molti occhi» (PACHIMERE, PG 3, 1016C).

[7] Per arrivare alle *contemplazioni mistiche* (i segreti di Dio) occorre andare oltre ciò che cade sotto i sensi e ciò che si conosce con la sol'intelligenza, cioè il mondo sensibile e il mondo intelligibile. Questi due mondi sono indicati, rispettivamente, come *le cose che non sono* e *le cose che sono*. «Infatti gli antichi» si legge nello scolio «indicano le cose sensibili come non esistenti perché sono soggette a ogni mutamento e non sono sempre uguali, mentre denominano come esistenti le cose intelligibili perché sono sempre immortali per volontà del creatore e non mutano la sostanza» (PG 4, 417A).

[8] Per *tensione* si segue la lezione ἐκτάσει anziche la più comune ἐκστάσει (estasi); cfr. P. SCAZZOSO, *Note...*, pp. 234-237.

[9] I *non iniziati* sono i cristiani non ancora avanzati nella conoscenza di Dio.

[10] Sal. 18(17),12.

[11] I più *profani* sono i non cristiani idolatri.

[12] Di Dio, in quanto causa di tutte le cose, si può dire tutto ciò che si dice delle cose che derivano da lui (teologia affermativa); ma in quanto è superiore a tutte le cose, queste denominazioni non sono adeguate e debbono essere superate (teologia negativa). I due procedimenti, tuttavia, non si contrappongono, perché Dio è al di sopra anche delle negazioni; cfr. *DN* III 3, 684C; I 4, 593C.

[13] Allusione a un vangelo apocrifo o semplice finzione per convalidare la pseudoepigrafia? Il modo di esprimersi richiama Rm. 9,28.

[14] *Puri* e *impuri* sono, rispettivamente, gli esseri sensibili e gli esseri dotati di intelligenza.

[15] Le *sacre vette* sono gli angeli; cfr. *CH* I 3, 124A; XIII 4, 304C.

[16] Si possono richiamare i seguenti passi biblici: Es. 3,2 (roveto ardente); Es, 13,21 (la colonna di fuoco); Es. 19,18 (i lampi del Sinai); 2 Re, 2,11 (il carro di fuoco di Elia); Lc. 2,9 (la luce che avvolge i pastori); Mt. 2,1 (la stella che guida i Magi).

[17] Cfr. Es. 19,16; Ez. 1,24.

[18] Cfr. Gn. 8,15 (Dio che parla a Noè); Gn. 15,1 ecc. (Dio che parla ad Abramo e agli altri patriarchi); Es. 6,1; 13,1; 19,3 (Dio che parla a Mosè); 1 Sam. 3,4 (Dio che parla a Samuele).

[19] Cfr. Es. 20,21; Sal. 97(96),2.

[20] Sono qui riassunti i capitoli 19-20 dell'Esodo (la separazione dal popolo, la salita di Mosè sul monte con i sacerdoti scelti e l'incontro con Dio, da solo, sulla vetta entro la caligine); ma il particolare del *luogo* dove Dio abita richiama Es. 33,21. L'idea che Mosè non vide Dio direttamente, ma solo la sua gloria, a molto sviluppata nella tradizione giudeo-cristiana, specie a partire da FILONE GIUDEO. Cfr. PUECH, *La Tenebre mystique...* (*loc. cit.*, pp. 44-52).

[21] «Denomina *pure e semplici indicazioni* [ὑποθετικοὺς λόγους] le parole [λόγους] con cui si descrivono o, per così dire, si osservano attentamente le cose, che afferma essere sottoposte a Dio. Infatti, per mezzo di esse, e precisamente grazie alla loro permanenza e conservazione, apprendiamo che egli è presente in tutte le cose, non perché si trasferisce in esse ma perché a esse provvede [οὐ μεταβατικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς]» (PG 4, 420D). Bene traduce M. FICINO: «Hoc autem [reor] insinuat augustissima quaelibet et suprema visibilium atque intelligibilium rationes quasdam suppositorias significatoriasque eorum quae subiecta sunt omnia transcendenti Deo». Diversamente interpretano J. VANNESTE, *Le mystére de Dieu...*, p. 213; E. CORSINI, *Il trattato...*, p. 106, nota 30; W. VÖLKER, *Kontemplation...*, p. 198, che identifica gli ὑποθετικοὶ λόγοι con gli ὁμοιώματα τῶν θείων ... παραδειγμάτων di *DN* VII 3, 869D.

[22] «Chiama *sommità intelligibili* le essenze celesti intellettuali che sono attorno a Dio [gli angeli]; le denomina anche i suoi *luoghi santi*: è al di sopra di essi ed è staccato da essi perché non assomiglia affatto a essi» (PG 4, 420C). Secondo lo scoliasta, dunque, i luoghi sarebbero le creature più alte (gli angeli), attraverso le quali Dio si manifesta. Ma, se si tiene presente che qui Dionigi ha in mente le teofanie bibliche, specie quelle ricordate nell'Esodo, è meglio vede-

re nei luoghi in cui Dio si manifesta le visioni e le rivelazioni nelle quali Dio si manifestò pur rimanendo nella sua trascendenza. Così B. Cordier il quale scrive: «Itaque qui prodigia a Deo effecta vident, aut qui eum sub certis formis aut intellectualibus aut sensibilibus sibi apparentem intuentur, non ipsum proprie vident, sed tantum locum ubi certa ratione habitat» (1011-1012).

[23] Le *cose viste* e quelle *che vedono* sono, rispettivamente, gli esseri sensibili e gli esseri dotati di ragione e di intelligenza (Cfr. PG 4, 421A).

[24] Il rapporto tra l'uomo e Dio nello stadio superintellettuale (caligine) è indicato con parole che indicano unione e contatto, come *aderire* (letteralmente, «essere in»), *appartenere* ed *essere unito*.

Capitolo II

[25] *In questo capitolo si chiarisce in che senso si aderisce a Dio con la non conoscenza. Per arrivare a vedere o conoscere Dio si deve fare come lo scultore che vuole scolpire una statua in un blocco di marmo. Come lo scultore riesce a rivelare la bella immagine nascosta nel blocco di marmo eliminando via via il superfluo, così chi vuol conoscere Dio deve negare tutto ciò che nella Scrittura si afferma di lui, a partire dalle affermazioni più umili per arrivare a negare le affermazioni più eccellenti. Perché, mentre nella teologia affermativa si va da ciò che è più eccellente verso ciò che è più umile, nel negare (o eliminare) si segue il processo inverso, come sarà illustrato nel capitolo seguente.*

[26] Nel capitolo precedente si parlava di unione e vicinanza; qui si torna a parlare di *conoscenza* e di *visione*.

[27] È un paragone già di PLOTINO, *Enneadi* I 6,9 (che secondo alcuni si ispira a PLATONE, *Fedro* 252d e 254b); B. Cordier cita anche MASSIMO DI TIRO, *Dio* 1 (PG 3, 1027-1028). L'immagine è stata ripresa anche da GREGORIO DI NISSA, *Sulle iscrizioni dei Salmi* II, 11 (ed. DONOUGH, Leiden 1962, pp. 116-117 [= PG 44, 554A-C]); cfr. anche J. VANNESTE, *Le mystére de Dieu...*, pp. 66-68.

[28] *Negazione* è il termine greco ἀφαίρεσις, usato anche prima per indicare l'opera dell'artista che rende manifesta la forma della statua *mediante un lavoro di eliminazione* (ἀφαιρέσει) e quando si dice che si loda Dio *escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri* (διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως). È in Dionigi un termine tecnico per indicare il procedimento della teologia mistica. Il VANNESTE, che ne fa

un'accurata analisi, propone di tradurlo «negation abstractive» (cfr. J. VANNESTE, *Le mystére de Dieu...*, pp. 65-70).

Capitolo III

[29] *Questo capitolo, che è di grande importanza per conoscere il progetto teologico di Dionigi, è nel contesto dell'opera una semplice spiegazione delle ultime righe del capitolo precedente: la differenza tra il procedimento affermativo e il procedimento negativo in ordine alla visione e alla conoscenza di Dio. Dionigi lo spiega esponendo il piano della sua opera. Nel procedimento affermativo dice di aver proceduto in tre momenti: dapprima ha esposto i misteri della Trinità e dell'Incarnazione* (Istituzioni teologiche)*; poi ha spiegato i nomi intelligibili di Dio, come gli appellativi Bene, Essere, Vita e via dicendo* (Nomi divini)*; e quindi i nomi di Dio ricavati dal mondo materiale* (Teologia simbolica)*. È un procedimento che va dall'alto verso il basso e ha bisogno di sempre più parole: il discorso si amplia via via che ci si allontana da Dio. Invece il procedimento negativo va dal basso verso l'alto: dapprima nega le molte parole della* Teologia simbolica*, poi il discorso più breve dei* Nomi divini *e delle* Istituzioni teologiche*, per arrivare alla totale assenza di parole. Se nel procedimento affermativo prima si afferma che Dio è buono o che Dio pensa per giungere poi ad affermare che Dio si adira o che Dio dorme, nel procedimento negativo prima si negano queste caratteristiche legate alla materia per poi negare, via via che ci si avvicina all'essere divino, le proprietà intelligibili.*

[30] Il modo di procedere della teologia affermativa (e simbolica) da una parte, e quello della teologia mistica dall'altra sono illustrati nel capitolo III.

[31] Una presunta opera, a noi ignota, ricordata anche in *DN* I 5, 593B; II 1, 636C-637A; II 7, 644D-645A.

[32] Cioè in che senso si dice che lo Spirito Santo è Dio.

[33] Come dal Padre sono derivati il Figlio e lo Spirito Santo, che sono detti *Luci interiori* in quanto rimangono entro la Divinità ineffabile.

[34] Cioè come il Figlio e lo Spirito Santo sono rimasti nel Padre, nelle loro proprietà personali per cui si distinguono realmente l'uno dall'altro, e l'uno nell'altro, senza uscire dalla Divinità, in cui dimorano eternamente, perché derivano eternamente dal Padre.

[35] Come Gesù sia Dio (*soprasostanziale*) e uomo completo.

[36] ... *affermazione ipotetica*: cioè fondata sulle cose che stanno soggette a Dio (e quindi inadeguata). Compare qui per la seconda volta

l'aggettivo ὑποθετικός che è di difficile e controversa interpretazione; cfr. *MT* I 3, 1000D, e, sopra, la relativa nota 21.

Capitolo IV

[37] *Questo capitolo e il seguente sono l'applicazione del procedimento negativo descritto prima. Qui si nega che Dio abbia qualunque proprietà delle realtà materiali, come corpo, figura e via dicendo, cioè si negano i nomi analizzati nella* Teologia simbolica.

Capitolo V

[38] *Una volta negato che Dio sia qualunque realtà sensibile, gli si devono negare le proprietà degli esseri intelligibili analizzate nei* Nomi divini *e nelle* Istituzioni teologiche, *per concludere che Dio è al di làa di ogni affermazione, ma anche di ogni negazione.*

ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ

LETTERE

...τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν...

...duplice è la tradizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa.

Ep. IX 1, 1105D

Prefazione

È difficile capire con quali criteri le dieci lettere di Dionigi che fanno parte del corpus *siano state disposte nell'ordine con cui sono giunte fino a noi.*

Se si bada al contenuto, si capisce a colpo d'occhio che le prime cinque sono la risposta ad alcune questioni collegate con la problematica dei Nomi divini *e della* Teologia mistica *(specie la I e la V), la VIII si collega alla* Gerarchia ecclesiastica, *la IX si collega alla* Teologia simbolica, *la VII sembra la risposta a una accusa che gli muovevano i filosofi pagani, la VI espone i criteri che lo hanno guidato nello scrivere, la X, infine, è indirizzata a Giovanni evangelista esule per consolarlo e annunciargli la prossima liberazione.*

Se si bada ai destinatari, è forse possibile trovare una spiegazione plausibile. I destinatari sono: il monaco Gaio (lettere I-IV), il ministro Doroteo (lettera V), il prete Sosipatro (lettera VI), il vescovo Policarpo (lettera VII), il monaco Demofilo (lettera VIII), il vescovo Tito (lettera IX) e l'apostolo Giovanni (lettera X).

Ora, nella lettera VIII, per spiegare al monaco Demofilo che non doveva rimproverare un presbitero che nella chiesa sta prima del monaco, presenta in ordine gerarchico che comprende, a partire dal basso: monaci, ministri, presbiteri, vescovi, successori degli apostoli e apostoli.

Questo è esattamente l'ordine dei destinatari delle lettere, se si tiene presente che la lettera VIII ha un carattere generale, e che Policarpo e Tito sono appunto successori degli apostoli.

Si tratta comunque di un ordine puramente esteriore, che potrebbe risalire all'autore (e quindi da conservare), ma che non giova affatto alla comprensione del contenuto. Le lettere debbono perciò essere considerate singolarmente.

I

Γαίωι θεραπευτηι

1065 A Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις. Ταῦτα ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβὼν ἀπόφησον ὑπεραληθῶς, ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὂν φῶς καὶ ὄντων γνῶσιν ἡ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν. Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν, ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων· αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος, αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεσθαι μηδὲ εἶναι, καὶ ἔστιν ὑπερουσίως
1065 B καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται. Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσίς ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.

Lettera I[1]

Al monaco Gaio[2]

Le tenebre diventano invisibili di fronte alla luce, e più ancora di fronte a una luce abbondante. Le conoscenze annientano l'ignoranza e più ancora le conoscenze abbondanti. Intendendo queste cose per eccesso e non per difetto[3], ammetti come verità assoluta che l'ignoranza delle cose divine sfugge a quelli che hanno la luce positiva e la conoscenza positiva, e che le tenebre superiori di Dio sono inafferrabili da parte di qualsiasi luce e si sottraggono a ogni conoscenza. Se uno, avendo visto Dio, ha capito ciò che ha visto, non ha visto Dio, ma qualcuna delle sue opere che esistono e che si conoscono[4]. Dio, essendo collocato al di sopra del pensiero e della sostanza di tutto, così che non può affatto essere conosciuto né essere[5], esiste soprasostanzialmente e viene conosciuto al di là della nostra capacità intellettiva. L'ignoranza assoluta, presa nel senso migliore della parola, ci fa conoscere colui che sorpassa ogni cosa conosciuta. 1065 A 1065 B

II

Τωι αγτωι

1068 A Πῶς ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ θεαρχίαν ἐστὶ καὶ ὑπὲρ
ἀγαθαρχίαν; Εἰ θεότητα καὶ ἀγαθότητα νοήσαις αὐτὸ τὸ
1069 A χρῆμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεοποιοῦ δώρου καὶ τὸ ἀμίμητον
μίμημα τοῦ ὑπερθέου καὶ ὑπεραγάθου, καθ' ὃ θεούμεθα καὶ
ἀγαθυνόμεθα. Καὶ γὰρ εἰ τοῦτο ἀρχὴ γίνεται τοῦ θεοῦσθαι
καὶ ἀγαθύνεσθαι τοὺς θεουμένους καὶ ἀγαθυνομένους, ὁ
πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος
καὶ ἀγαθότητος, ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας, ἐστὶν ἐπέκεινα,
καθ' ὅσον ὁ ἀμίμητος καὶ ἄσχετος ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ
σχέσεων καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων.

LETTERA II[6]

ALLO STESSO MONACO GAIO

In che modo l'Essere superiore a tutto[7] è anche oltre il prin- 1068 A
cipio della divinità e del bene? Nel senso che la divinità e la
bontà sono la stessa sostanza del dono benefico e divinizzante[8] e
l'imitazione inimitabile di colui che trascende il divino e il Buo- 1069 A
no, l'imitazione secondo la quale siamo deificati e resi buoni. Se,
infatti, questa capacità di imitare diventa il principio che rende
divini e buoni coloro che sono resi divini e buoni, l'Essere supe-
riore a ogni principio e alla divinità e alla bontà così chiamate[9]
supera la divinità e la bontà e, in quanto non è imitabile né
partecipabile[10], domina le imitazioni e le partecipazioni e coloro
che lo imitano e coloro che ne partecipano.

III

Τωι αγτωι

1069 B «Ἐξαίφνης» ἐστὶ τὸ παρ' ἐλπίδα καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανὲς ἐξαγόμενον. Ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας καὶ τοῦτο οἶμαι τὴν θεολογίαν αἰνίττεσθαι, τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι. Κρύφιος δέ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν ἤ, ἵνα τὸ θειότερον εἴπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει. Καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται, καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῷ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξῆκται μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄῤῥητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον.

LETTERA III[11]

ALLO STESSO MONACO GAIO

Improvvisamente[12] significa ciò che contro la nostra aspettativa e da una condizione di oscurità in cui è rimasto fino a quel momento viene portato alla luce. Applicandolo all'amore di Cristo per gli uomini, la Sacra Scrittura, io credo, ha voluto indicare che il Soprasostanziale fattosi uomo e venuto dal suo mistero al nostro cospetto. Però egli rimane occulto[13] anche dopo la sua manifestazione o, per parlare più divinamente, nella sua stessa manifestazione siffatto mistero di Gesù rimane nascosto e non può essere spiegato in se stesso da nessuna ragione e da nessuna intelligenza, ma anche quando se ne parla, rimane ineffabile, e quando si pensa rimane ignoto. 1069 B

IV

Τῳ αὐτῳ

1072 A Πῶς, φής, Ἰησοῦς, ὁ πάντων ἐπέκεινα, πᾶσίν ἐστιν ἀνθρώποις οὐσιωδῶς συντεταγμένος; Οὐ γὰρ ὡς αἴτιος ἀνθρώπων ἐνθάδε λέγεται ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς αὐτὸ κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν. Ἡμεῖς δὲ τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἀνθρωπικῶς ἀφορίζομεν· οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μόνον – οὐδὲ ὑπερούσιος, εἰ ἄνθρωπος μόνον – , ἀλλ' ἄνθρωπος ἀληθῶς ὁ διαφερόντως
1072 B φιλάνθρωπος, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος. Ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ ἀεὶ ὑπερούσιος, ἀμέλει τῇ ταύτης περιουσίᾳ, καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου. Καὶ δηλοῖ παρθένος ὑπερφυῶς κύουσα καὶ ὕδωρ ἄστατον ὑλικῶν καὶ γεηρῶν ποδῶν ἀνέχον βάρος καὶ μὴ ὑπεῖκον, ἀλλ' ὑπερφυεῖ δυνάμει πρὸς τὸ ἀδιάχυτον συνιστάμενον.

Τί ἄν τις τὰ λοιπὰ πάμπολλα ὄντα διέλθοι; Δι' ὧν ὁ θείως ὁρῶν ὑπὲρ νοῦν γνώσεται καὶ τὰ ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Ἰησοῦ καταφασκόμενα, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα. Καὶ γάρ, ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ
1072 C ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς, καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.

LETTERA IV[14]

ALLO STESSO MONACO GAIO

In che modo, tu dici, Gesù, superiore a ogni essere, può es- 1072 A
sere aggregato sostanzialmente a tutti gli altri uomini? Certo qui[15] non viene dichiarato uomo come autore degli uomini, ma in quanto è veramente uomo secondo tutta la sostanza[16]. Noi non definiamo Gesù secondo la natura umana[17]; né, infatti, è soltanto uomo (altrimenti non sarebbe nemmeno soprasostanziale[18], se fosse soltanto uomo), ma è veramente uomo il Soprasostanziale che, amando gli uomini in maniera eccellente, ha preso realmente la stessa sostanza degli uomini in modo sovrumano e umano nello stesso tempo[19]. Non è meno traboccante 1072 B
di soprasostanzialità[20], egli che è sempre soprasostanziale, evidentemente per l'abbondanza di questa sua natura superiore. E se è disceso veramente nella sostanza umana, egli l'ha presa in modo superiore a questa sostanza[21] e opera le cose umane in modo più che umano: lo dimostrano la vergine che l'ha concepito mirabilmente e l'acqua instabile che sostiene il peso dei suoi piedi materiali e terrestri e che non cede e resiste ferma senza effondersi per una forza mirabile.

Chi vorrebbe passare in rassegna il resto che è immenso? Considerando le cose meravigliose con occhio divino, si conoscerà al di là dell'intelligenza che pure le affermazioni che riguardano l'amore di Gesù per gli uomini hanno la stessa virtù di una negazione eccellente[22]. E infatti, per dirla in breve, egli neppure
era uomo: non perché non abbia preso tutta la natura umana, 1072 C
ma perché, pur nato dagli uomini, superava gli uomini, e perché si è fatto veramente uomo in maniera sovrumana. Conseguentemente, non faceva le cose divine in maniera divina, né le umane in maniera umana[23], ma ha compiuto, vivendo fra di noi, a titolo di Dio reso uomo, una nuova azione divina e umana[24].

V

ΔΩΡΟΘΕΩΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΩΙ

1073 A Ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ «ἀπρόσιτον φῶς», ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ θεὸς λέγεται, καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ δι' ὑπερβολὴν ὑπερουσίου φωτοχυσίας. Ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ θεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν μηδὲ γινώσκειν· ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὅρασιν καὶ γνῶσιν γιγνόμενος τοῦτο αὐτὸ γιγνώσκων, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά, καὶ προφητικῶς ἐρῶν· «Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἀπ' ἐμοῦ, ἐκραταιώθη, οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν».

Ὥσπερ οὖν καὶ ὁ θεῖος Παῦλος ἐγνωκέναι τὸν θεὸν λέγεται
1073 B/ γνοὺς αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν ὄντα νόησιν καὶ γνῶσιν, διὸ καὶ
1076 A ἀνεξιχνιάστους εἶναι τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ φησι καὶ «ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ» καὶ ἀνεκδιηγήτους τὰς δωρεὰς αὐτοῦ καὶ τὴν εἰρήνην αὐτοῦ ὑπερέχουσαν «πάντα νοῦν», ὡς εὑρηκὼς τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ τοῦτο ὑπὲρ νόησιν ἐγνωκώς, ὅτι πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα πάντων αἴτιος ὤν.

LETTERA V[25]

AL MINISTRO DOROTEO

La divina caligine[26] è la luce inaccessibile nella quale si dice 1073 A
che abita Dio[27]. Questa luce è invisibile a causa del suo splendore supereminente e non si lascia penetrare per l'eccesso della sua effusione di luminosità soprasostanziale. In questa oscurità si trova chiunque è stimato degno di conoscere e di vedere Dio, proprio con il fatto di non vedere e di non conoscere; veramente si trova in quel che è al di sopra di ogni visione e di ogni conoscenza, ben sapendo precisamente questo: che egli si trova al di là di ogni cosa sensibile e intelligibile, e dice col profeta: *La scienza tua è troppo meravigliosa per me e sorpassa le mie forze, così che non potrei raggiungerla*[28].

Così, dunque, anche l'apostolo Paolo si dice che ha conosciuto Dio, in quanto l'ha conosciuto al di là di ogni intelligenza e 1073 B /
di ogni conoscenza[29]; perciò, egli dice che le vie del Signore non 1076 A
si possono investigare e che i suoi giudizi sono inscrutabili[30], né si possono raccontare i suoi doni[31] e la sua pace sorpassa ogni idea[32], in quanto aveva trovato colui che domina tutto e aveva conosciuto, al di là di ogni intelligenza, che quello è al di là di tutte le cose essendo la causa di tutte le cose.

VI

Σωπατρωι ιερει

1077 A Μὴ τοῦτο οἴου νίκην, ἱερὲ Σώπατρε, τὸ εἰς θρησκείαν ἢ δόξαν ὑβρίσαι μὴ ἀγαθὴν φαινομένην· οὐδὲ γάρ, οὐδ' εἰ κεκριμένως αὐτὴν ἐξελέγξεις, ἤδη τὰ Σωπάτρου καλά· δυνατὸν γὰρ καὶ σὲ καὶ ἄλλους ἐν πολλοῖς τοῖς ψεύδεσι καὶ φαινομένοις, ἓν ὂν καὶ κρύφιον, τὸ ἀληθὲς λανθάνειν. Οὐδὲ γάρ, εἴ τι μὴ ἐρυθρόν, ἤδη λευκόν· οὐδέ, εἴ τις μὴ ἵππος, ἐξ ἀνάγκης ἄνθρωπος.

Οὕτω δὲ ποιήσεις ἐμοὶ πειθόμενος· ἀφέξῃ μὲν τοῦ καθ'
1077 B ἑτέρων λέγειν, ὑπὲρ ἀληθείας δὲ ὄντως ἐρεῖς, ὡς πάντη εἶναι ἀνεξέλεγκτα τὰ λεγόμενα.

LETTERA VI[33]

AL SACERDOTE SOSIPATRO

Non credere, o venerando Sosipatro, che sia una vittoria l'in- 1077 A
solentire contro una religione o una opinione che non sembri buona. Infatti, neppure se tu la confuterai a ragion veduta, il parere di Sosipatro sarà per questo migliore. È possibile infatti che tu e gli altri, in mezzo a tante falsità e apparenze, non vediate la verità, che è una e nascosta[34]. L'oggetto che non è rosso non è per ciò, stesso bianco, e la creatura che non è cavallo non è necessariamente uomo.

Obbedendo a me, agisci in questo modo: astienti dal parlare contro gli altri, ma difendi la verità in maniera che le cose dette 1077 B
da te siano completamente irrefutabili[35].

VII

Πολυκαρπωι ιεραρχηι

1. Ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα πρὸς Ἕλληνας ἢ πρὸς ἑτέρους εἰπών,
ἀρκεῖν οἰόμενος ἀγαθοῖς ἀνδράσιν, εἰ τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἐφ'
1077 C ἑαυτοῦ δυνήσοιντο καὶ γνῶναι καὶ εἰπεῖν, ᾗ ὄντως ἔχει.
Τούτου γάρ, ὅ τί ποτέ ἐστι, κατὰ νόμον ἀληθείας ὀρθῶς
ἀποδεικνυμένου καὶ ἀκραιφνοῦς ἑστηκότος πᾶν τὸ ἑτέρως
ἔχον καὶ τὴν ἀλήθειαν προσποιούμενον ἐξελεγχθήσεται καὶ
ἕτερον ὂν τοῦ ὄντως ὄντος καὶ ἀνόμοιον καὶ δοκοῦν ἐκεῖνο
μᾶλλον ἢ ὄν. Περιττὸν οὖν ἐστι τὸν ἀληθείας ἐκφάντορα πρὸς
τούτους ἢ ἐκείνους διαμάχεσθαι. Λέγει γὰρ ἕκαστος αὐτὸς
ἔχειν τὸ νόμισμα τὸ βασιλικόν καὶ ἴσως γε ἔχει τι μορίου
τινὸς τοῦ ἀληθοῦς ἀπατηλὸν εἴδωλον. Καὶ εἰ τοῦτον ἐλέγξεις,
1080 A ὁ ἕτερος καὶ αὖθις ὁ ἄλλος περὶ τοῦ αὐτοῦ φιλονεικήσει.
Τοῦ δ' ἀληθοῦς αὐτοῦ τεθέντος ὀρθῶς λόγου καὶ πρὸς τῶν
ἄλλων πάντων ἀνεξελέγκτου μείναντος πᾶν τὸ μὴ οὕτω κατὰ
πάντα ἔχον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀηττήτῳ στάσει τοῦ ὄντως
ὄντος ἀληθοῦς καταβάλλεται. Τοῦτο μὲν οὖν, ὡς οἶμαι, καλῶς
ἐγνωκὼς οὐκ ἔσπευσα πρὸς Ἕλληνας ἢ πρὸς ἑτέρους εἰπεῖν,
ἀλλ' ἱκανόν μοι καὶ τοῦτο θεὸς δοίη περὶ ἀληθείας εἰδέναι
πρῶτον, ἔπειτα εἰδότα, ὡς χρή, λέγειν.

2. Σὺ δὲ φῂς λοιδορεῖσθαί μοι τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη
καὶ πατραλοίαν ἀποκαλεῖν, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς
1080 B Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ. Καίτοι πρὸς αὐτὸν ἡμᾶς ἦν
ἀληθέστερον εἰπεῖν, ὡς Ἕλληνες τοῖς θείοις οὐχ ὁσίως ἐπὶ
τὰ θεῖα χρῶνται διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν
πειρώμενοι σέβας. Καὶ οὐ τὴν τῶν πολλῶν ἔγωγέ φημι δόξαν
τοῖς τῶν ποιητῶν προσύλως καὶ ἐμπαθῶς ἐναπομενόντων καὶ
«τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα» λατρευόντων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς
Ἀπολλοφάνης οὐχ ὁσίως τοῖς θείοις ἐπὶ τὰ θεῖα χρῆται· τῇ
γὰρ τῶν ὄντων γνώσει, καλῶς λεγομένῃ πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφίᾳ
καὶ πρὸς τοῦ θείου Παύλου σοφίᾳ θεοῦ κεκλημένῃ, πρὸς τὸν
αἴτιον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν
ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους.

LETTERA VII[36]

AL VESCOVO POLICARPO[37]

1. Io so che non ho mai polemizzato né con i greci né con altri, in quanto credo che sia sufficiente agli uomini buoni se possano conoscere e esporre la verità tale quale essa è realmente. Infatti, quando una tesi, qualunque essa sia, è stata dimostrata secondo 1077 C
la legge della verità ed è chiara, tutto ciò che è diverso e affetta la verità sarà confutato come cosa contraria a ciò che realmente è, come dissimile e molto più apparente che reale. È dunque cosa superflua che colui che predica la verità polemizzi contro questi o contro quelli. Infatti, ciascuno pretende di possedere la moneta del re, mentre forse non ha che una falsa immagine di una particella della verità; e se tu confuterai questo, un altro e un altro ancora contenderanno intorno alla stessa questione. Ma se si è fatta rettamente la vera dimostrazione ed è rimasta 1080 A
inconfutabile da parte di tutti gli altri, tutto ciò che è completamente diverso di per se stesso viene rigettato dalla stabilità invincibile dell'autentica verità. Convinto, io credo, di questo, non ho mai avuto la voglia di parlare contro i greci o contro altri, ma è cosa per me sufficiente, e Dio mi conceda questo, anzitutto di conoscere la verità e poi, conoscendola, di parlarne come si deve.

2. Tu mi dici che il sofista Apollofane mi calunnia e mi chiama patricida in quanto mi servo empiamente delle cose dei greci contro i greci[38]. Eppure sarebbe esatto che noi dicessimo a lui che i greci si servono empiamente delle cose divine quando tentano 1080 B
di espellere la religione divina a opera della sapienza di Dio[39]. Io non faccio allusione alle credenze della massa che è presa dalle basse e passionali invenzioni dei poeti e che adora la creazione anziché il Creatore[40]; ma, anzi, lo stesso Apollofane disonestamente usa le cose divine contro le cose divine. Infatti, mediante la conoscenza delle cose, giustamente chiamata da lui filosofia e dal divino Paolo sapienza di Dio, i veri filosofi avrebbero dovuto risalire alla Causa degli esseri e della loro conoscenza[41].

Καὶ ἵνα μὴ τὴν ἄλλων ἢ τὴν αὐτοῦ παρὰ τὸ δοκοῦν ἐξελέγχοιμι δόξαν, ἔδει συνιδεῖν Ἀπολλοφάνη, σοφὸν ὄντα,
1080 C μὴ ἂν ἄλλως ποτὲ δυνηθῆναι τῆς οὐρανίας τι παρατραπῆναι τάξεως καὶ κινήσεως, εἰ μὴ τὸν τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ συνοχέα καὶ αἴτιον ἔσχεν εἰς τοῦτο κινοῦντα, τὸν ποιοῦντα πάντα καὶ μετασκευάζοντα κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον. Πῶς οὖν οὐ σέβει τὸν ἐγνωσμένον ἡμῖν κἀκ τούτου καὶ ὄντως ὄντα τῶν ὅλων θεὸν ἀγάμενος αὐτὸν τῆς παναιτίου καὶ ὑπεραῤῥήτου δυνάμεως; Ὅταν ἥλιος ὑπ' αὐτοῦ καὶ σελήνη κατὰ δύναμιν καὶ στάσιν ὑπερφυεστάτην ἅμα τῷ παντὶ πρὸς τὸ πάντη ἀκίνητον ὁρίζωνται καὶ εἰς μέτρον ἡμέρας ὅλης ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἑστᾶσι τὰ πάντα σημείων· ἤ, τὸ τούτου γε πλεῖον, εἴπερ τῶν ὅλων καὶ τῶν κρειττόνων καὶ περιεχόντων, οὕτω φερομένων, οὐ συμπεριήγετο τὰ περιεχόμενα· καὶ ὅταν ἄλλη τις ἡμέρα
1080 D κατὰ συνέχειαν σχεδὸν τριπλασιάζηται καὶ ἐν εἴκοσι ταῖς πάσαις ὥραις ἢ τὸ πᾶν τοσούτου χρόνου φορὰς ἐναντίας ἀναποδίζῃ καὶ ἐπαναστρέφῃ ταῖς οὕτως ἄγαν ὑπερφυεστάταις ἀντιπεριαγωγαῖς ἢ ὁ ἥλιος ἰδίῳ δρόμῳ τὴν πεντάτροπον αὐτοῦ κίνησιν ἐν ὥραις δέκα συνελών, ἀναλυτικῶς αὖθις ὅλην αὐτὴν ἐν ταῖς ἑτέραις δέκα καινήν τινα τρίβων ὁδὸν
1081 A ἀναποδίζῃ. Τοῦτο δὴ τὸ καὶ Βαβυλωνίους εἰκότως ἐκπλῆξαν καὶ μάχης ἐκτὸς τῷ Ἐζεκίᾳ καθυποτάξαν, ὡς ἂν ἰσοθέῳ τινὶ καὶ ὑπερέχοντι τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ οὐ δήπου φημὶ τὰς ἐν Αἰγύπτῳ μεγαλουργίας ἢ ἄλλας τινὰς ἀλλαχοῦ θεοσημείας γεγενημένας, ἀλλὰ τὰ κοινὰ καὶ οὐράνια καὶ ἐν τῷ παντὶ καὶ πᾶσι θριαμβευθέντα.

Φήσει δὲ πάντως Ἀπολλοφάνης οὐκ εἶναι ταῦτα ἀληθῆ. Μάλιστα μὲν οὖν τοῦτο ταῖς Περσῶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμαις, καὶ εἰσέτι μάγοι τὰ μνημόσυνα τοῦ τριπλασίου Μίθρου τελοῦσιν. Ἀλλ' ἐξέστω αὐτῷ τούτοις διὰ τὴν ἄγνοιαν ἢ τὴν ἀπειρίαν ἀπιστεῖν. Εἰπὲ δὲ αὐτῷ· Τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως; Ἀμφοτέρω γὰρ τότε κατὰ Ἡλιούπολιν ἅμα παρόντε καὶ συνεστῶτε παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσαν ἐωρῶμεν – οὐ γὰρ ἦν συνόδου
1081 B καιρός – αὖθίς τε αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἑνάτης ὥρας ἄχρι τῆς ἑσπέρας εἰς τὸ τοῦ ἡλίου διάμετρον ὑπερφυῶς ἀντικαταστᾶσαν. Ἀνάμνησον δέ τι καὶ ἕτερον αὐτόν· οἶδε γάρ, ὅτι καὶ τὴν

E per non confutare, contrariamente al mio proposito, ne l'opinione degli altri né la sua, dico solo che Apollofane in quanto sapiente avrebbe dovuto sapere che nell'ordine e nel movimento 1080 C
celeste non si sarebbe potuto produrre nessun cambiamento, senza che fosse dovuto all'impulso di questa stessa Causa che l'ha creato e lo conserva[42], in quanto, come dice la Scrittura, è lui che fa e cambia tutte le cose[43]. Perché, dunque, non onora quello che da noi è stato conosciuto in seguito a ciò come colui che è realmente il vero Dio dell'universo, ammirandolo per la sua potenza che tutto causa e che è superineffabile? Dal momento che a opera sua il sole e la luna, per una forza e uno stato mirabile, si muovono assieme all'universo con un movimento determinato verso ciò che è assolutamente immobile, e tutte le cose stanno nello spazio di un giorno intero sotto le medesime stelle, oppure, ciò che è ancora più mirabile, mentre tutte le cose e le sfere superiori che contengono le altre giravano come al solito, le cose contenute non giravano insieme con esse[44]; e quando un altro giorno si prolungò per circa tre volte, e in venti ore intere tutto l'universo fu trascinato indietro per così tanto tempo nella sua corsa in senso contrario e ritornò sui suoi passi per una straordinaria retroversione; 1080 D
oppure il sole nella sua corsa, contraendo in dieci ore il suo movimento di cinque tappe, tornando poi indietro con un intervallo di dieci ore, rifece questa strada intera in senso inverso. Questa cosa 1081 A
sbigottì i babilonesi naturalmente e senza colpo ferire li sottomise a Ezechia come a un uomo uguale a Dio e molto superiore agli uomini[45]. Io non dico nulla dei miracoli in Egitto o degli altri prodigi divini avvenuti altrove, ma quelli comuni e celesti celebrati in tutto il mondo e da parte di tutti.

Comunque, Apollofane dice che queste cose non sono vere. Eppure ciò è contenuto nelle memorie sacre dei persiani e ancora i loro sacerdoti celebrano il ricordo del sole di tre giorni[46]. Permettiamo pure che quello per ignoranza o per inesperienza rifiuti queste cose, ma prova a dire a lui: «Che dici tu dell'eclissi avvenuta al momento della crocifissione salutare per noi?»[47] 1081 B
Allora noi due eravamo vicino a Eliopolis quando vedemmo inopinatamente la luna porsi davanti al sole. Infatti, non era l'epoca della congiunzione dei due astri. Poi dall'ora nona fino alla sera la luna si ritrovò diametralmente opposta al sole

ἔμπτωσιν αὐτὴν ἐξ ἀνατολῶν ἑωράκαμεν ἀρξαμένην καὶ μέχρι τοῦ ἡλιακοῦ πέρατος ἐλθοῦσαν, εἶτα ἀναποδίσασαν καὶ αὖθις οὐκ ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν ἔμπτωσιν καὶ τὴν ἀνακάθαρσιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου γεγενημένην.

Τοσαῦτά ἐστι τοῦ τότε καιροῦ τὰ ὑπερφυῆ καὶ μόνῳ Χριστῷ τῷ παναιτίῳ δυνατά, τῷ ποιοῦντι «μεγάλα καὶ ἐξαίσια, ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός».

3. Ταῦτα, εἴ σοι θεμιτόν, εἰπέ, καὶ δυνατόν, Ἀπολλόφανες, ἐξέλεγχε καὶ πρὸς ἐμὲ τὸν τότε καὶ συμπαρόντα σοι καὶ
1081 C συνεωρακότα καὶ συνανακρίναντα πάντα καὶ συναγάμενον. Ἀμέλει καὶ μαντείας τότε, οὐκ οἶδ' ὅθεν, ὁ Ἀπολλοφάνης ἀπάρχεται καὶ πρὸς ἐμὲ ὥσπερ τὰ γιγνόμενα συμβάλλων ἔφη· Ταῦτα, ὦ καλὲ Διονύσιε, θείων ἀμοιβαὶ πραγμάτων. Τοσαῦτα ὡς κατ' ἐπιστολὴν ἡμῖν εἰρήσθω. Σὺ δὲ ἱκανὸς καὶ τὰ ἐλλείποντα προσαναπληρῶσαι καὶ προσαγαγεῖν τελέως τῷ θεῷ τὸν ἄνδρα σοφὸν τὰ πολλὰ ὄντα καὶ ἴσως οὐκ ἀπαξιώσοντα πραέως μαθεῖν τὴν ὑπέρσοφον τῆς θρησκείας ἡμῶν ἀλήθειαν.

in modo incredibile. Fagli poi ricordare un'altra cosa: egli sa bene che noi abbiamo visto la luna cominciare l'occultamento del sole dalla parte orientale e avanzarsi fino all'estremità del sole, poi riprendere la via in modo tale che l'eclissi e il ritorno della luce non si produssero dalla stessa parte, ma alle due estremità opposte del disco solare.

Queste sono le meraviglie di quel tempo; solo Cristo, autore di tutto, ha potuto fare prodigi grandi e miracoli che non si contano.

3. Queste cose, se ti è lecito, digliele. Quanto a te, Apollofane, 1081 C
nega se puoi, davanti a me che mi trovavo allora in tua presenza, che insieme ho visto e giudicato tutti i miracoli pieno di meraviglia come te. Infine, non so come allora Apollofane si mise a vaticinare, e proprio a me, come interpretando gli avvenimenti, disse: «O buon Dionigi, questo è un mutamento dell'agire di Dio». Queste cose siano dette da noi sotto forma di lettera. Ma tu sarai capace di supplire alle cose che mancano e di ricondurre perfettamente a Dio un uomo che è sapiente in molte cose, il quale forse non sdegnerà di apprendere umilmente la verità più che sapiente della nostra religione.

VIII

1084 A

ΔΗΜΟΦΙΛΩΙ ΘΕΡΑΠΕΥΤΗΙ

1084 B **1.** Αἱ τῶν Ἑβραίων ἱστορίαι φασίν, ὦ γενναῖε Δημόφιλε, καὶ τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον Μωσέα διὰ πολλὴν πραότητα τῆς θεοφανείας ἠξιωμένον. Καὶ εἴ ποτε αὐτὸν ἔξω τῆς θείας ὄψεως ἀναγράφουσιν, οὐ πρὸ τῆς πραότητος ἐκβάλλουσι
1085 A τοῦ θεοῦ. Λέγουσι δέ, ὅτι λίαν ἀπαυθαδιαζομένῳ καὶ ἀντιτείνοντι ταῖς θείαις βουλαῖς ὠργίσθη θυμῷ κύριος. Ὅταν δὲ αὐτὸν ἀνακήρυκτον ποιῶσι ταῖς θεοκρίτοις ἀξίαις, ἐκ τῆς προὐχούσης τ' ἀγαθοῦ θεομιμησίας ἀνακηρύττεται.

Καὶ γὰρ ἦν πρᾶος σφόδρα, καὶ ὑπὲρ τούτου λέγεται θεράπων θεοῦ καὶ εἰς θεοπτίαν ἁπάντων προφητῶν ἀξιώτερος. Ἀλλὰ καὶ ὅτε πρὸς αὐτὸν καὶ τὸν Ἀαρὼν ἰταμοί τινες ὑπὲρ ἀρχιερωσύνης καὶ ἐθναρχίας ἐφιλονείκουν, ὑπερεῖχε μὲν ἁπάσης φιλοτιμίας καὶ φιλαρχίας καὶ παρεχώρει τῷ θεοκρίτῳ τὴν τοῦ λαοῦ προστασίαν. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἐπισυνέστησαν αὐτῷ καὶ περὶ τῶν προτέρων ὀνειδίζοντες ἠπείλουν καὶ ἤδη σχεδὸν ἐπῆσαν, ἐπεβοᾶτο μὲν ὁ πρᾶος τὸν ἀγαθὸν εἰς σωτηρίαν,
1085 B ἐπαῤῥησιάζετο δὲ λίαν ἐπιεικῶς, ὅτι πάντων εἴη κακῶν τοῖς ἀρχομένοις ἀναίτιος· ᾔδει γάρ, ὅτι χρὴ τὸν ὁμιλοῦντα θεῷ τἀγαθῷ πρὸς τὸ ὅτι μάλιστα ὁμοιότατον, ὡς ἐφικτόν, ἀποτετυπῶσθαι καὶ ἑαυτῷ συνειδέναι τὰς ἀγαθοφιλεῖς ἐργατείας.

Τί δὲ τὸν θεοπάτορα Δαυὶδ ἐποίει θεοφιλῆ; Καὶ γὰρ ἀγαθὸν ὄντα, καὶ περὶ ἐχθροὺς ἀγαθόν· «Εὕρηκα» φησίν, ὁ ὑπεράγαθος ὁ φιλάγαθος, «ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου». Καίτοι καὶ θεσμὸς ἀγαθὸς ἐδεδώρητο καὶ ὑποζυγίων ἐχθροῦ προνοεῖν. Καὶ Ἰὼβ ὡς ἀκακίας ἐχόμενος ἐδικαιοῦτο, καὶ Ἰωσὴφ τοὺς ἐπιβούλους ἀδελφοὺς οὐκ ἠμύνετο, καὶ Ἄβελ ἁπλῶς καὶ ἀνυπόπτως συνεπορεύετο τῷ ἀδελφοκτόνῳ. Καὶ πάντας ἡ θεολογία τοὺς ἀγαθοειδεῖς ἀνακηρύττει, μὴ προεννοοῦντας
1085 C τὰ κακὰ, μὴ προποιοῦντας, ἀλλὰ μηδὲ πρὸς τῆς ἄλλων κακίας

LETTERA VIII[48]

AL MONACO DEMOFILO, SUL COMPITO[49] DI CIASCUNO E SULLA MANSUETUDINE 1084 A

1. Gli annali degli ebrei raccontano, o nobile Demofilo, che 1084 B
il santo uomo Mosè fu stimato degno della visione di Dio a causa della sua grande mansuetudine; e se poi ce lo descrivono come estromesso dalla visione divina, non lo allontanano da Dio se non dopo la perdita della mansuetudine. Dicono, in- 1085 A
fatti, che il Signore si adirò grandemente contro di lui quando divenne arrogante e si oppose ai consigli divini[50]. Ma quando ce lo mostrano lodevole per gli onori divini, ce lo mostrano pure come imitatore eccellente della bontà divina.

Infatti, era straordinariamente mite, e per questo si dice che fu servitore di Dio e più degno di tutti i profeti di vedere Dio. Anzi, quando alcuni impudenti contesero con lui e con Aaron per il sommo sacerdozio e per il governo del popolo, egli superò ogni desiderio di onore e di potere e rimise all'eletto di Dio il governo del popolo[51]. Quando si sollevarono contro di lui e, rinfacciandogli il passato, continuarono a minacciarlo e quasi già stavano per slanciarsi contro di lui, quel mite invocò a sua salvezza la Bontà e confessò molto modestamente che egli non era responsabile di tutti i mali dei suoi sudditi[52]. Infatti, sapeva che colui che conversa con il Dio buono deve, per quanto è possibi- 1085 B
le, configurarsi in maniera da assomigliare a Dio il più possibile e avere coscienza di compiere solo azioni gradite a Dio.

Che cosa ha reso David, padre di Dio[53], così caro a Dio? La sua bontà e la sua clemenza verso i nemici. *Io ho trovato*, dice quel buono massimamente amante della bontà, *un uomo secondo il mio cuore*[54]. Una legge buona aveva prescritto che si prendesse cura anche delle bestie da soma del nemico[55]. Anche Giobbe era dichiarato giusto in quanto privo di malizia[56]. Anche Giuseppe non si vendicò dei fratelli che lo insidiavano[57]. Abele, poi, semplicemente e senza sospetto accompagnava il fratello che doveva ucciderlo[58]. E tutti coloro che la Scrittura chiama buoni non meditano il male, né lo dissimulano, e nep- 1085 C

ἐκ τἀγαθοῦ μεταποιουμένους, τοὐναντίον δὲ θεοειδῶς καὶ τοὺς κακοὺς ἀγαθύνοντας καὶ ἐφαπλοῦντας καὶ ἐπ' αὐτοὺς τὴν πολλὴν αὐτῶν ἀγαθότητα καὶ πρὸς τὸ ὅμοιον ἐπιεικῶς ἐκκαλουμένους.

Ἀλλ' ἐπὶ τὸ ἄναντες ἀνανεύσωμεν, οὐκ ἀνδρῶν ἱερῶν ἐπιεικείας, οὐ φιλανθρώπων ἀγγέλων ἀγαθότητας ἐξαγγέλλοντες, ἐλεούντων ἔθνη καὶ ὑπερδεομένων αὐτῶν τἀγαθοῦ καὶ ταῖς ὀλεθρίαις καὶ κακεργέτισιν ἐπιτιμώντων πληθύσι καὶ ἀχθομένων μὲν ἐπὶ κακοῖς, εὐφραινομένων δὲ τῇ σωτηρίᾳ τῶν εἰς τἀγαθὰ μετακαλουμένων, οὐδ' ὅσα ἄλλα περὶ τῶν ἀγαθοεργῶν ἀγγέλων ἡ θεολογία παραδίδωσιν· ἀλλὰ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ὑπεραγάθου Χριστοῦ τὰς ἀγαθοποιοὺς ἀκτῖνας ἐν ἡσυχίᾳ παραδεχόμενοι πρὸς αὐτῶν ἐπὶ τὰς θείας ἀγαθουργίας αὐτοῦ φωταγωγηθῶμεν.

1085 D Ἆρα γὰρ οὐκ ἔστιν ἀφάτου καὶ ὑπὲρ νόησιν ἀγαθότητος, ὅτι τὰ ὄντα εἶναι ποιεῖ καὶ ὅτι πάντα αὐτὰ πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγε καὶ πάντα βούλεται ἀεὶ γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ καὶ κοινωνικὰ τῶν αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα; Τί δέ, ὅτι καὶ τῶν ἀποφοιτώντων ἐρωτικῶς ἔχεται καὶ φιλονεικεῖ καὶ δεῖται μὴ ἀπαξιωθῆναι τῶν ἐρωμένων καὶ
1088 A θρυπτομένων αὐτῶν καὶ εἰκῇ κατεγκαλούντων ἀνέχεται, καὶ αὐτὸς ἀπολογεῖται; Καὶ μᾶλλον ἐπαγγέλλεται θεραπεύσειν καὶ ἔτι αὐτοῖς ἀπέχουσιν, ὅμως προσιοῦσι, προστρέχει καὶ ὑπαντᾷ καὶ ὅλος ὅλους περιφὺς ἀσπάζεται καὶ οὐκ ἐγκαλεῖ περὶ τῶν προτέρων, ἀλλ' ἀγαπᾷ τὰ παρόντα καὶ ἑορτὴν ἄγει καὶ «συγκαλεῖται τοὺς φίλους» δηλαδὴ τοὺς ἀγαθούς, ἵνα ᾖ πάντων εὐφραινομένων ἡ κατοικία. (Δημόφιλος δέ, καὶ εἴ τις ἄλλος ἀγαθοῖς ἀπεχθάνεται, λίαν ἐνδίκως ἐπιτιμᾶται καὶ ἐκδιδάσκεται τὰ καλὰ καὶ ἀγαθύνεται). Πῶς γὰρ οὐκ ἔδει, φησί, τὸν ἀγαθὸν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀπολωλότων εὐφραίνεσθαι καὶ ζωῇ τῶν τεθανατωμένων; Ἀμέλει καὶ ἐπ' ὤμων αἴρει τὸ μόλις ἀπὸ πλάνης ἐπιστραφὲν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς ἀγγέλους εἰς εὐφροσύνην ἐγείρει καὶ «χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους»
1088 B καὶ ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ «ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς» καὶ αὐτὴν «τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ» τῶν ἀποφευγόντων. Σὺ δέ, ὡς τὰ γράμματά σου δηλοῖ, καὶ προσπεσόντα τῷ ἱερεῖ τόν, ὡς φῄς, ἀσεβῆ καὶ ἁμαρτωλόν οὐκ οἶδ' ὅπως καθ' ἑαυτοῦ παρών ἀπελάκτισας. Εἶτα ὁ μὲν ἐδεῖτο καὶ ὡμολόγει πρὸς

pure si allontanano dal bene per la malizia degli altri, ma al contrario, conformandosi a Dio, fanno del bene anche ai cattivi e spandono su costoro la loro grande bontà e li invitano umilmente a fare lo stesso.

Ma alziamo gli occhi verso l'alto, e senza parlare della modestia degli uomini santi e della bontà degli angeli che amano gli uomini, hanno misericordia delle genti, pregano per loro la bontà divina[59], puniscono le legioni perverse e malvagie[60], si sdegnano con i cattivi[61] e si rallegrano per la salvezza di coloro che sono chiamati al bene[62], e, senza neppure parlare delle altre cose che la Scrittura attribuisce agli angeli benefici[63], accogliamo in silenzio i raggi benefici che vengono da Cristo veramente buono e superiore alla stessa bontà e lasciamoci illuminare e condurre da questi verso le opere della sua divina bontà[64].

Non è forse per effetto della sua bontà ineffabile e inconce- 1085 D
pibile che egli fa essere tutti gli esseri e che li ha condotti tutti all'essere e che vuole che tutti sempre siano vicini a lui e che comunichino con lui, ciascuno secondo la propria attitudine?[65] E per quale motivo egli segue con affetto coloro che si allontanano da lui e lotta con loro e li prega che non disdegnino il 1088 A
suo amore?[66] E perché , se si fanno pregare e lo accusano senza motivo, li sopporta ed egli stesso si difende? E promette di aver cura di loro e, inoltre, quando quelli sono ancora lontani, ma sulla via del ritorno, egli accorre e va loro incontro e in un solo abbraccio si dona tutto a loro tutti interi[67] e non li accusa per gli sbagli commessi, ma è soddisfatto del presente e fa festa e convoca gli amici, cioè i buoni[68], affinché la casa sia tutta piena di gioia?[69] (Ma Demofilo, e ogni altro che odia i buoni, viene assai giustamente biasimato e impara le cose buone e diventa buono.) «Come non bisognava» egli dice «che colui che è buono non si rallegrasse della salvezza dei perduti e del ritorno dei buoni alla vita?»[70] Certo, prende sulle sue spalle colui che appena si è convertito dall'errore[71], eccita alla gioia gli angeli buoni[72] ed è benigno verso gli ingrati[73] e *fa sorgere il suo sole sui malvagi e sui* 1088 B
buoni[74] e dona la sua vita per quelli che lo fuggono[75]. Tu, invece, come attestano le tue lettere, essendo presente, non so come per tua sfortuna hai respinto a calci un uomo, empio e peccatore, come tu dici, che era caduto ai piedi di un sacerdote; poi quello

ἰατρείαν κακῶν ἐληλυθέναι, σὺ δὲ οὐκ ἔφριξας, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀγαθὸν ἱερέα μετὰ θράσους προεπηλάκιζες ἐλεητὸν εἶναι μετανοοῦντα καὶ τὸν ἀσεβῆ δικαιώσαντα· καὶ τέλος· «Ἔξιθι» ἔφης τῷ ἱερεῖ «μετὰ τῶν ὁμοίων» καὶ εἰσεπήδησας οὐκ ὄντος θεμιτοῦ πρὸς τὰ ἄδυτα καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων συνέστειλας καὶ γράφεις ἡμῖν, ὅτι μέλλοντα διαφθαρῆναι τὰ ἱερὰ προνοητικῶς
1088 C ἀπέσωσα καὶ ἔτι ἄχραντα διαφυλάττω.

Νῦν οὖν ἄκουε τῶν ἡμετέρων· οὐ θεμιτὸν ἱερέα πρὸς τῶν ὑπὲρ σὲ λειτουργῶν ἢ τῶν ὁμοταγῶν σοι θεραπευτῶν εὐθύνεσθαι, κἂν ἀσεβεῖν εἰς τὰ θεῖα δοκῇ, κἂν ἄλλο τι τῶν ἀπειρημένων ἐξελέγχοιτο δράσας. Εἰ γὰρ ἀκοσμία καὶ ἀταξία τῶν θειοτάτων ἐστὶ καὶ ὅρων καὶ θεσμῶν ἔκβασις, οὐκ ἔχει λόγον ὑπὲρ θεοῦ τὴν θεοπαράδοτον ἀνατρέπεσθαι τάξιν. Οὐ γὰρ «ἐφ' ἑαυτὸν» ὁ θεὸς «ἐμερίσθη· πῶς» γὰρ «σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ;» Καὶ εἰ «τοῦ θεοῦ ἐστιν», ὡς τὰ λόγιά φησιν, «ἡ κρίσις», οἱ δὲ ἱερεῖς ἄγγελοι καὶ ὑποφῆται μετὰ τοὺς ἱεράρχας εἰσὶ τῶν θείων κριμάτων, πρὸς αὐτῶν τὰ θεῖα προσηκόντως σοι διὰ μέσων τῶν λειτουργῶν, ὅταν ᾖ καιρός, ἐκδιδάσκου, δι' ὧν καὶ τὸ εἶναι θεραπευτὴς ἠξιώθης. Ἢ οὐχὶ
1088 D καὶ τὰ ἱερὰ σύμβολα τοῦτο βοᾷ; Καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς ἁπάντων μὲν ἐξήρηται τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, πλησιάζει δὲ μᾶλλον αὐτοῖς ὁ τῶν ἱεροτελεστῶν διάκοσμος, εἶτα τῶν ἱερέων ἡ διακόσμησις, ἑπομένως δὲ τούτοις ἡ τῶν λειτουργῶν· τοῖς δὲ τεταγμένοις θεραπευταῖς αἱ πύλαι τῶν ἀδύτων εἰσὶν ἀφωρισμέναι, καθ' ἃς καὶ τελοῦνται καὶ παρεστᾶσιν οὐ πρὸς φυλακὴν αὐτῶν, ἀλλὰ
1089 A πρὸς τάξιν καὶ ἐπίγνωσιν ἑαυτῶν μᾶλλον τῷ λαῷ παρὰ τοὺς ἱερατικοὺς πλησιάζοντες. Ὅθεν ἡ τῶν ἱερῶν ἁγία ταξιαρχία μεταλαμβάνειν αὐτοὺς ἱεροθετεῖ τῶν θείων, ἑτέροις, δηλαδὴ τοῖς ἐνδοτέροις, αὐτῶν τὴν μετάδοσιν ἐγχειρίσασα. Καὶ γὰρ οἱ περὶ τὸ θεῖον συμβολικῶς εἰπεῖν ἑστηκότες θυσιαστήριον ὁρῶσι καὶ ἀκούουσι τὰ θεῖα τηλαυγῶς αὐτοῖς ἀνακαλυπτόμενα καὶ προϊόντες ἀγαθοειδῶς ἐπὶ τὰ ἔξω τῶν θείων παραπετασμάτων τοῖς ὑπηκόοις θεραπευταῖς καὶ τῷ ἱερῷ λαῷ καὶ ταῖς καθαιρομέναις τάξεσιν ἐκφαίνουσι κατ' ἀξίαν τὰ ἱερὰ τὰ καλῶς ἄχραντα διαφυλαχθέντα, μέχρις ὅτε τυραννικῶς αὐτοῖς ἐπεισπηδήσας ἐκπομπευθῆναί σοι τὰ ἅγια

pregava e confessava di essere venuto per guarire i suoi mali; ma tu, invece di fremere, hai coperto di fango e di ingiuria il buon sacerdote, giudicando miserabile colui che ha pietà del penitente e rende giustizia al peccatore e infine tu hai detto al sacerdote: «Va' via di qui insieme con i tuoi simili», e dopo esserti precipitato nel santuario, sebbene non sia permesso, tu ti sei impadronito delle cose sante e ci scrivi che hai salvato prudentemente le cose più sacre che stavano per essere violate e che le conservi intatte[76]. Ascolta ora, dunque, il mio pensiero. 1088 C

Non è giusto che un sacerdote sia ripreso dai ministri tuoi superiori o dai monaci tuoi pari[77], anche se sembra che sia empio riguardo alle cose divine e sia egli stesso convinto d'aver fatto qualcuna delle cose proibite. Se, infatti, il disordine e la confusione delle cose più divine è un uscir fuori dai confini e dalle leggi, non c'è alcuna ragione di rovesciare, fosse anche in favore di Dio, l'ordine tramandato da Dio. Dio, infatti, non si è diviso contro se stesso; o come potrebbe sussistere il suo regno?[78] E se, come dice la Scrittura, il giudizio è di Dio[79] e i sacerdoti sono messaggeri[80] e interpreti, dopo i vescovi, dei giudizi divini, tu devi imparare da loro le cose divine in maniera conveniente a te, quando è il momento buono, per mezzo dei ministri, dai quali tu fosti stimato degno di diventare monaco[81]. Forse che non lo gridano anche i sacri riti?[82] Infatti, non senza ragione le cose più sante sono separate da tutte le cose, e 1088 D l'ordine che gli si avvicina è quello dei vescovi, poi quello dei sacerdoti e quindi quello dei ministri. Le porte del santuario sono riservate ai monaci ordinati: è là che vengono iniziati e vi stanno non per far la guardia[83], ma per rispettare l'ordine e perché abbiano conoscenza del proprio stato, essendo essi più vicini al popolo che non i sacerdoti. Perciò il santo Principio delle 1089 A cose sacre[84] ha stabilito come legge sacra che questi[85] ricevano le cose divine da altri, evidentemente perché ha dato l'incarico di trasmetterle a quelli che stanno dentro al santuario. Infatti, coloro che stanno sempre vicino al divino altare, come vuole il rito[86], vedono e ascoltano le cose divine rivelate chiaramente a loro stessi; e, procedendo benevolmente al di là dei veli divini, mostrano le cose sante ai monaci loro inferiori, al popolo santo e agli ordini purificati, secondo la loro dignità. Le cose sante

τῶν ἁγίων ἠνάγκασας οὐκ ἐθέλοντα. Καὶ ἔχειν φῂς τὰ ἱερὰ καὶ διαφυλάττειν, καίτοι οὔτε εἶδες οὔτε ἤκουσας οὔτε ἔχεις
1089 B τι τῶν προσηκόντων τοῖς ἱερεῦσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἀλήθειαν τῶν λογίων ἔγνωκας ἑκάστης ἡμέρας αὐτὰ λογομαχῶν ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.

Καὶ εἰ μὲν ἐθναρχία τις ἐνεχείρησεν οὐ προστεταγμένον αὐτῷ παρὰ βασιλέως, ἐνδίκως ἐτιμωρεῖτο. Καὶ εἰ τὸν ἄρχοντα δικαιοῦντά τινας ἢ καταδικάζοντα παρεστώς τις τῶν ὑπ' αὐτῷ ταττομένων ἐπανακρίνειν ἐτόλμησεν (οὔπω γάρ φημι προπηλακίζειν ἅμα καὶ τῆς ἀρχῆς ἐκβάλλειν);Σὺ δέ, ἄνθρωπε, οὕτω τολμηρὸς εἶ κατὰ τοῦ πράου καὶ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἱεραρχικῆς αὐτοῦ θεσμοθεσίας;

Καὶ ταῦτα ἐχρῆν εἰπεῖν, ὅταν ὑπὲρ ἀξίαν τις ἐγχειρῶν ὅμως εἰκότα πράττειν ἐδόκει· καὶ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐφικτὸν οὐδενί. Τί γὰρ ἄτοπον Ὀζίας ἐποίει θυμιῶν τῷ θεῷ; Τί δὲ ὁ Σαοὺλ
1089 C θύων; Τί δὲ οἱ τυραννικοὶ δαίμονες ἀληθῶς θεολογοῦντες τὸν Ἰησοῦν; Ἀλλ' ἐκκήρυκτος τῇ θεολογίᾳ πᾶς ἀλλοτριεπίσκοπος, καὶ ἕκαστος ἐν τῇ τάξει τῆς λειτουργίας αὐτοῦ ἔσται, καὶ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσελεύσεται, καὶ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, καὶ τοῦτο ἐν πάσῃ τῇ κατὰ νόμον ἱεραρχικῇ καθαρότητι. Καὶ οἱ ἱερεῖς περιστελοῦσι τὰ ἅγια, καὶ οἱ λευῖται οὐ μὴ «ἅψωνται τῶν ἁγίων, ἵνα μὴ ἀποθάνωσι». Καὶ ὠργίσθη θυμῷ κύριος ἐπὶ τῇ προπετείᾳ Ὀζία, καὶ Μαριὰμ λεπροῦται τῷ νομοθέτῃ θεσμοθετεῖν ἐγχειρήσασα· καὶ ἐπὶ τοὺς Σκευᾶ υἱοὺς ἐφήλατο τὰ δαιμόνια. Καὶ «οὐκ ἀπέστελλον» αὐτούς, ἔφη, «καὶ αὐτοὶ ἔτρεχον», καὶ «οὐκ ἐλάλουν πρὸς αὐτούς, καὶ αὐτοὶ προεφήτευον», καὶ ὁ ἀσεβὴς «ὁ θύων μοι μόσχον
1089 D ὡς ὁ ἀποκτέννων κύνα». Καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν· οὐκ ἀνέχεται τῶν παρανόμων ἡ παντελὴς τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη. Λεγόντων δὲ αὐτῶν· «ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν», «οὐκ οἶδα ὑμᾶς», ἀποκρίνεται, «πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργάται τῆς ἀνομίας».

Ὥστε οὐ θεμιτόν, ὡς τὰ ἱερὰ λόγιά φησιν, οὐδὲ τὰ δίκαια
1092 A μὴ κατ' ἀξίαν διώκειν. Προσέχειν δὲ ἕκαστον ἑαυτῷ χρὴ καὶ

erano perfettamente salvaguardate fino a che tu le hai prese d'assalto, come un tiranno, e hai costretto le cose sante, loro malgrado, a subire le tue ingiurie. Tu ora dici di avere le cose sacre e di custodirle, sebbene tu non abbia visto né abbia udito né possegga alcuna delle prerogative che convengono ai sacerdoti, così come tu neppure conosci la verità delle Scritture e 1089 B
ciascun giorno ne chiacchieri a danno degli uditori.

Se qualcuno mettesse le mani su una carica di governatore non affidatagli dal re, giustamente sarebbe punito. E se qualcuno dei subalterni, mentre lo assiste, osasse riprendere il giudice che assolve o condanna (non dico coprirlo di fango ed estrometterlo dalla cattedra)? Tu, o uomo, sei così temerario riguardo a uno mansueto e buono, e anche nei confronti della sua posizione gerarchica?

Queste cose bisognerebbe dire ogni volta che qualcuno, eccedendo la propria dignità, sembri tuttavia fare cose convenienti; infatti, neppure questo è permesso ad alcuno. Perché che cosa c'era di sconveniente a che Ozia bruciasse l'incenso davanti a Dio[87] e Saul sacrificasse?[88] O che cosa hanno fatto di male i demoni tirannici a confessare, dicendo il vero, la divinità di Gesù? Ma chiunque usurpa una funzione non sua è scomunicato dalla 1089 C
Scrittura, e ciascuno sarà nell'ordine del suo ufficio[89], e solo il sommo pontefice entrerà nel Santo dei santi e una volta sola all'anno, e ciò farà con tutta la purezza possibile al pontefice secondo la legge[90]. I sacerdoti copriranno all'intorno le cose sante e i leviti non toccheranno le cose sante per non morire[91]. Dio si adirò per la presunzione di Ozia[92] e Maria divenne lebbrosa per essersi accinta a dettar legge al legislatore[93]; e i demoni si insinuarono nei figli di Sceva[94]. *Io non li mandavo* – disse – *e quelli correvano, io non parlavo loro, ma essi profetavano*[95]. *E l'empio che mi offre un vitello non fa più di colui che uccide un cane*[96]. O, per dirla più semplicemente, la perfetta giustizia di Dio non 1089 D
sopporta i trasgressori. E quando simili persone dicono: *Noi abbiamo fatto tanti miracoli in tuo nome,* essa risponde: *Io non vi conosco; andatevene tutti quanti via da me, operai di iniquità*[97].

Così che, come dice la Sacra Scrittura, non è permesso neppure di fare cose giuste al di fuori della propria dignità[98]. 1092 A
Ciascuno deve badare a se stesso e non pensare cose troppo

μὴ τὰ ὑψηλότερακαὶ βαθύτερα ἐννοεῖν, διανοεῖσθαι δὲ μόνα τὰ κατ' ἀξίαν αὐτῷ προστεταγμένα.

2. Τί οὖν, φῄς, οὐ χρὴ τοὺς ἱερέας ἀσεβοῦντας ἢ ἄλλο τι τῶν ἀτόπων ἐξελεγχομένους εὐθύνεσθαι, μόνοις δὲ ἐξέσται τοῖς καυχωμένοις ἐν νόμῳ διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζειν; Καὶ πῶς οἱ ἱερεῖς ἐκφάντορές εἰσι τοῦ θεοῦ; Πῶς γὰρ ἐξαγγελοῦσι τῷ λαῷ τὰς θείας ἀρετὰς οὐκ ἐγνωκότες αὐτῶν τὴν δύναμιν; Ἢ πῶς φωτιοῦσι οἱ ἐσκοτισμένοι, πῶς δὲ
1092 B τοῦ θείου μεταδώσουσι πνεύματος οὐδέ, εἰ ἔστι πνεῦμα ἅγιον, ἔξει καὶ ἀληθείᾳ πεπιστευκότες;

Ἐγὼ δὲ ἀπολογήσομαί σοι πρὸς ταῦτα (καὶ γὰρ οὐκ ἐχθρὸς ὁ Δημόφιλος, οὐδὲ ἀνέξομαί σε πλεονεκτηθῆναι τῷ Σατανᾷ)· καὶ γὰρ ἑκάστη τῶν περὶ θεὸν διακόσμησις θεοειδεστέρα τῆς μᾶλλον ἀφεστηκυίας ἐστί, καὶ φωτεινότερα ἅμα καὶ φωτιστικώτερα τὰ μᾶλλον τῷ ἀληθινῷ φωτὶ πλησιαίτερα. Καὶ μὴ τοπικῶς ἐκλάβοις, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεοδόχον ἐπιτηδειότητα τὸν πλησιασμόν. Εἰ τοίνυν ἡ τῶν ἱερέων ἐστὶ διακόσμησις ἡ φωτιστική, παντελῶς ἀποπέπτωκε τῆς ἱερατικῆς τάξεως καὶ δυνάμεως ὁ μὴ φωτιστικός, ἢ πού γε μᾶλλον ὁ ἀφώτιστος. Καὶ τολμηρὸς ἔμοιγε δοκεῖ τοῖς ἱερατικοῖς ὁ τοιοῦτος ἐγχειρῶν,
1092 C καὶ οὐ δέδοικεν οὐδὲ αἰσχύνεται τὰ θεῖα παρὰ τὴν ἀξίαν διώκων καὶ οἰόμενος θεὸν ἀγνοεῖν, ἅπερ αὐτὸς ἑαυτῷ συνέγνωκε· καὶ ἀπατᾶν νομίζει τὸν ψευδωνύμως ὑπ' αὐτοῦ πατέρα καλούμενον καὶ τολμᾷ τὰς ἐναγεῖς αὐτοῦ δυσφημίας (οὐ γὰρ εἴποιμι προσευχάς) ἐπὶ τὰ θεῖα σύμβολα χριστοειδῶς ἐπιλέγειν. Οὔκ ἐστιν οὗτος ἱερεύς, οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ δυσμενής, δόλιος, ἐμπαίκτης ἑαυτοῦ καὶ λύκος ἐπὶ τὸν θεῖον λαὸν κωδίῳ καθωπλισμένος.

3. Ἀλλ' οὐ Δημοφίλῳ ταῦτα θεμιτὸν εὐθύνειν. Εἰ γὰρ ἡ θεολογία δικαίως τὰ δίκαια κελεύει μεταδιώκειν (δίκαια δέ
1092 D ἐστι μεταδιώκειν, ὅταν ἀπονέμειν ἐθέλοι τις ἑκάστῳ τὰ κατ' ἀξίαν), δικαίως τοῦτο πᾶσι μεταδιωκτέον, οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν ἢ τάξιν, ἐπεὶ καὶ ἀγγέλοις δίκαιον ἀπονέμεσθαι τὰ κατ' ἀξίαν καὶ ἀφορίζεσθαι, πλὴν οὐ πρὸς ἡμῶν, ὦ Δημόφιλε, δι'

alte e troppo profonde, ma considerare bene solo quelle che sono ordinate a lui in relazione al suo grado[99].

2. Ma perché, dunque – tu dirai –, non si devono riprendere i sacerdoti che sono empi o che sono confessi di qualche altro errore? Forse sarà lecito solo a quelli che si glorificano nella legge di disonorare Dio mediante la trasgressione della legge?[100] In questo caso, come mai i sacerdoti sono interpreti di Dio? Come annunceranno, infatti, al popolo le virtù divine, se non ne conoscono le potenze? E come, rimanendo ottenebrati, potranno illuminare? Come doneranno lo Spirito divino essi che non 1092 B
mostrano di credere allo Spirito Santo attraverso un'autentica maniera di vivere?[101]

A queste cose ti risponderò (Demofilo, infatti, non è un nemico, né sopporterò che tu venga circuito da Satana). Ciascun ordine di quelli che stanno attorno a Dio è più simile a Dio di quello che è più lontano[102]; più si riceve la luce e più si può darla, in quanto si è più vicini alla vera Luce. Non devi intendere la prossimità in senso locale, ma secondo la capacità di accogliere Dio. Se, dunque, l'ordine dei sacerdoti è fatto per illuminare completamente[103], certamente è caduto dall'ordine e dalla potenza sacerdotale colui che non rischiara, e ancora di più decade colui che non è illuminato. A me sembra temerario un siffatto che mette le mani sulle cose sacerdotali e non teme né prova vergogna a eseguire le cose divine al di là della sua dignità e a credere che Dio ignori le cose che egli conosce in se stesso, pensa 1092 C
di ingannare colui che con falso nome chiama Padre e in nome di Cristo[104] osa pronunciare sui divini misteri le sue immonde bestemmie (non posso, infatti, chiamarle preghiere). Costui non è, non è un sacerdote, ma un nemico, un ingannatore, uno che illude se stesso, un lupo coperto di una pelle di pecora per combattere il popolo divino[105].

3. Ma non spetta a Demofilo correggere questi errori. Se, infatti, la parola di Dio ordina di eseguire con giustizia ciò che è giusto[106] (e si esegue ciò che è giusto quando si è disposti a dare a ciascuno ciò che il proprio grado esige), tutti devono eseguire 1092 D
ciò con giustizia, non al di là della loro dignità e del loro grado. Anche agli angeli è giusto che siano assegnati e delimitati i compiti conformi alla loro dignità, ma non da noi, o Demofilo:

αὐτῶν δὲ ἡμῖν ἐκ θεοῦ καὶ αὐτοῖς διὰ τῶν ἔτι προὐχόντων
1093 A ἀγγέλων. Καί, ἁπλῶς εἰπεῖν· ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι διὰ τῶν πρώτων τοῖς δευτέροις ἀπονέμεται τὰ κατ' ἀξίαν ὑπὸ τῆς πάντων εὐτάκτου καὶ δικαιοτάτης προνοίας. Οἱ μὲν οὖν καὶ ἄλλων ἐπάρχειν ὑπὸ θεοῦ ταχθέντες ἀπονείμωσι μεθ' ἑαυτοὺς καὶ τοῖς ὑπηκόοις τὰ κατ' ἀξίαν. Δημόφιλος δὲ λόγῳ καὶ θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ τὰ κατ' ἀξίαν ἀφοριζέτω καὶ μὴ ἀδικείτω τὴν ἑαυτοῦ τάξιν, ἀλλ' ἐπαρχέτω τῶν ὑφειμένων ὁ ὑπερκείμενος λόγος. Εἰ γὰρ ἐπ' ἀγορᾶς, ἰδόντες οἰκέτην δεσπότῃ καὶ πρεσβυτέρῳ νεώτερον ἢ καὶ υἱὸν πατρὶ διαλοιδορούμενον ἅμα καὶ ἐπιόντα καὶ πληγὰς ἐπιτιθέντα, καὶ ἀσεβεῖν ἐδοκοῦμεν, εἰ μὴ τοῖς κρείττοσιν ἐπιδραμόντες ἐβοηθήσαμεν, καίτοι γε ἴσως ἐκεῖνοι προηδίκηντο, πῶς οὐκ αἰσχυνθησόμεθα παρορῶντες ὑπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας ἀδικούμενον λόγον καὶ τῆς ἐκ θεοῦ δοθείσης ἀρχῆς ἐκβαλλόμενον καὶ ἐν ἑαυτοῖς ἀσεβῆ καὶ
1093 B ἄδικον ἀταξίαν καὶ στάσιν καὶ ἀκοσμίαν ἐγείροντες; Εἰκότως ὁ μακάριος ἡμῶν ἐκ θεοῦ νομοθέτης οὐκ ἀξιοῖ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ προΐστασθαι τὸν μὴ τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς ἤδη προεστηκότα, καὶ γὰρ ὁ τάξας ἑαυτὸν καὶ ἕτερον τάξει, καὶ ὁ ἕτερον καὶ οἶκον, καὶ ὁ οἶκον καὶ πόλιν, καὶ ὁ πόλιν καὶ ἔθνος. Καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, ὡς τὰ λόγιά φησιν· ὁ ἐν ὀλίγῳ «πιστὸς... καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν», καὶ ὁ ἐν ὀλίγῳ ἄπιστος καὶ ἐν πολλῷ ἄπιστός ἐστιν.

1093 C **4.** Αὐτὸς μὲν οὖν ἐπιθυμίᾳ καὶ θυμῷ καὶ λόγῳ τὰ κατ' ἀξίαν ἀφόριζε, σοὶ δὲ οἱ θεῖοι λειτουργοὶ καὶ τούτοις οἱ ἱερεῖς, ἱεράρχαι δὲ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τοῖς ἱεράρχαις οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τῶν ἀποστόλων διάδοχοι. Καὶ εἴ πού τις καὶ ἐν ἐκείνοις τοῦ προσήκοντος ἀποσφαλείη, παρὰ τῶν ὁμοταγῶν ἁγίων ἐπανορθωθήσεται, καὶ οὐ περιστραφήσεται τάξις ἐπὶ τάξιν, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῇ τάξει αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ λειτουργίᾳ αὐτοῦ ἔσται.

Τοσαῦτά σοι παρ' ἡμῶν ὑπὲρ τοῦ εἰδέναι καὶ δρᾶν τὰ ἑαυτοῦ. Περὶ δὲ τῆς εἰς τὸν ἄνδρα τόν, ὡς φής, ἀσεβῆ καὶ ἀλιτήριον ἀπανθρωπίας, οὐκ οἶδ' ὅπως κλαύσομαι τὸ σύντριμμα τοῦ

che, anzi, noi li riceviamo da Dio per loro tramite, mentre essi li ricevono dagli angeli superiori. E per dirla in breve, in tutti gli 1093 A
esseri la provvidenza di tutte le cose, bene ordinata e giustissima, distribuisce ai secondi attraverso i primi i compiti conformi alla loro dignità. Dunque, coloro che Dio ha messo a governare gli altri devono distribuire ai loro inferiori e soggetti ciò che è conforme alla loro dignità, e Demofilo ponga alla sua ragione, alla sua collera e alla sua passione i limiti convenienti e non prevarichi oltre posto che gli compete, ma la ragione superiore prevalga sugli istinti inferiori. Se, infatti, in una piazza, vedendo un servo che ingiuria il padrone o un giovane che ingiuria un vecchio o il figlio che ingiuria il padre, e al tempo stesso si slancia e mena colpi; se vedendo ciò non corressimo in soccorso dei più degni, faremmo la figura di empi, anche se quelli fossero stati i primi a trattare ingiustamente. Come non dovremmo arrossire se, senza intervenire, stessimo a guardare la ragione colpita dall'ira e dalla passione ed espulsa dal dominio concessole da Dio, lasciando svegliare in noi un disordine empio e ingiusto, 1093 B
il tumulto e la confusione?[107] Giustamente il nostro beato legislatore, voluto da Dio, non stima giusto che si metta a capo della Chiesa chi prima non ha amministrato bene la propria casa[108]. Infatti, chi governa se stesso, potrà governare anche un altro; e se governa un altro, potrà governare anche una casa; e se governa una casa, potrà governare anche una città; e se governa una città, potrà governare anche un popolo. E, per dirla in breve, come affermano le Scritture, *chi è fedele nelle piccole cose, sarà fedele anche nelle grandi, mentre chi è infedele nelle piccole cose, sarà infedele anche nelle grandi*[109].

4. Tu stesso, dunque, poni i convenienti limiti alla passione, 1093 C
all'ira, alla ragione; a te li pongano i ministri, a questi i sacerdoti, ai sacerdoti i vescovi e ai vescovi gli apostoli e i successori degli apostoli[110]. E se qualcuno di questi va fuori del limite conveniente, sia corretto dai santi dello stesso grado. Così gli ordini non si confonderanno, ma ciascuno rimarrà nel proprio ordine e nella propria carica.

Questo sia detto da noi a te affinché tu conosca e faccia il tuo dovere. Riguardo alla crudeltà nei confronti di un uomo che, come tu dici, è empio e criminale, io non so come piangere

ἀγαπητοῦ μου. Τίνος γὰρ οἴει θεραπευτὴς ὑφ' ἡμῶν ταχθῆναι; Καὶ γάρ, εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ, πάντως που καὶ ἡμῶν ἀνάγκη σε εἶναι καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς θεραπείας ὅλης ἀλλότριον· καὶ ὥρα
1093 D σοι καὶ θεὸν ζητῆσαι καὶ ἱερέας ἑτέρους καὶ παρ' ἐκείνοις θηριωθῆναι μᾶλλον ἢ τελεσθῆναι καὶ εἶναι τῆς φίλης ἀπανθρωπίας ἀμείλικτον ὑπερέτην. Αρα γὰρ ἡμεῖς αὐτοὶ πρὸς τὸ πάντη ἅγιον ἀποτετελέσμεθα καὶ οὐ δεόμεθα τῆς θείας ἐφ' ἑαυτοῖς φιλανθρωπίας; Ἢ τὴν διπλῆν ἁμαρτίαν, ὡς τὰ λόγιά φησι, κατὰ τοὺς ἀσεβεῖς ἁμαρτάνομεν οὐκ εἰδότες, ἐν τίνι προσκόπτομεν, ἀλλὰ καὶ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς καὶ οἰόμενοι βλέπειν, ἀληθῶς δὲ οὐ βλέποντες; «Ἐξέστη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ
1096 A τούτῳ» καὶ ἔφριξα ἐγὼ καὶ διαπιστῶ ἐμαυτῷ. Καὶ εἰ μὴ τοῖς σοῖς ἐνέτυχον – ὡς οὐκ ὤφελον εὖ ἴσθι – γράμμασιν, οὐκ ἂν ἔπεισαν, εἴπερ ἄλλοι μέ τινες περί σου πείθειν ἠξίουν, ὅτι Δημόφιλος οἴεται τὸν ἀγαθὸν ἐπὶ πάντα θεὸν οὐκ εἶναι καὶ φιλάνθρωπον οὔτε ἑαυτὸν δεῖσθαι τοῦ ἐλεοῦντος ἢ σῴζοντος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἱερεῖς ἀποχειροτονεῖ τοὺς ἠξιωμένους ἀγαθότητι φέρειν τὰ ἀγνοήματα τοῦ λαοῦ καὶ εὖ εἰδότας, ὅτι καὶ αὐτοὶ περίκεινται ἀσθένειαν.

Ἀλλ' ὁ θεαρχικὸς ἱεροτελεστὴς ἑτέραν πεπόρευται· καὶ ταῦτα τῶν ἁμαρτωλῶν, ὡς τὰ ἱερὰ λόγιά φησιν, ἀφωρισμένος καὶ τῆς εἰς ἑαυτὸν ἀγάπης ἀπόδειξιν ποιεῖται τὴν τῶν προβάτων ἐπιεικεστάτην ποιμαντικήν. Καὶ πονηρὸν μὲν ἀποκαλεῖ τὸν μὴ ἀφέντα τῷ συνοικέτῃ τὴν ὀφειλὴν μήτε μερικῶς μεταδόντα
1096 B τῆς δωρηθείσης αὐτῷ παμπόλλης ἀγαθότητος, δικαιοῖ δὲ τῶν οἰκείων ἀπολαύειν· ὅπερ ἀναγκαῖον εὐλαβηθῆναι καὶ ἐμὲ καὶ Δημόφιλον. Καὶ γὰρ καὶ τοῖς εἰς αὐτὸν ἀσεβοῦσιν ἐν αὐτῷ τῷ πάσχειν ἄφεσιν προάγει παρὰ τοῦ πατρός, ἐπιτιμᾷ δὲ καὶ τοῖς μαθηταῖς, ὅτι καὶ ἀσεβείας ἀνηλεῶς ἠξίωσαν κρῖναι τοὺς ἐκδεδιωκότας αὐτὸν Σαμαρείτας.

Τοῦτο δὴ τὸ μυριόλεκτόν σου τῆς θρασείας ἐπιστολῆς – ἄνω γὰρ καὶ κάτω θρυλεῖς –, ὡς οὐχ ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸν θεὸν ἐξεδίκησας· διὰ κακίας, εἰπέ μοι, τὸν ἀγαθόν;

il torto fatto al mio Diletto[111]. Al servizio di chi pensi di essere stato ordinato da noi come monaco? Infatti, se non sei servitore di colui che è Buono, inevitabilmente sei assolutamente estraneo a noi e a tutta la nostra religione[112]. Vedi allora di trovarti un dio e sacerdoti stranieri, presso i quali diventare più una 1093 D
bestia feroce che un consacrato, e un ministro implacabile della crudeltà che ami. Noi stessi, anche se fossimo giunti al colmo della perfezione, non avremmo sempre bisogno per noi della divina clemenza? Oppure, come dice la Scrittura, commettiamo un doppio peccato[113], come gli empi, perché non sappiamo in che cosa sbagliamo[114], anzi ci proclamiamo giusti e crediamo di vedere, mentre in realtà non vediamo?[115] Il cielo si è stupito per questo e io ho provato i brividi, e quasi non credo a me stes- 1096 A
so. Se non avessi letto le tue lettere (almeno non le avessi lette! sappilo bene), nessun altro, anche se lo avesse tentato, sarebbe mai riuscito a persuadermi che Demofilo pensa che Dio, che è buono nei confronti di tutti gli esseri, non è benevolo anche nei confronti dell'uomo, e di non avere bisogno egli stesso della sua misericordia e della sua salvezza; ma, anzi, degrada i sacerdoti che per la loro bontà sono stati ritenuti degni di sopportare l'ignoranza del popolo e che ben sanno di essere loro stessi circondati di debolezza.

Ma il nostro divino maestro ha preso una strada diversa e, appunto per questo, come dice la Sacra Scrittura, è segregato dai peccatori[116] e considera prova del nostro amore per lui la benignità con cui si pascono le pecore[117]: chiama malvagio chi non rimette il debito al suo conservo e si rifiuta di farlo partecipe, sia pure parzialmente, della immensa bontà di cui è stato beneficiato, e ritiene giusto che abbia il meritato trattamento[118]. E questo 1096 B
dobbiamo necessariamente temere sia io che Demofilo! Egli, infatti, proprio durante la passione, domanda al Padre il perdono per quelli che agiscono empiamente contro di lui[119], e biasima i discepoli perché hanno ritenuto giusto di giudicare come empi i samaritani che lo hanno cacciato[120].

Questo pensiero è ripetuto infinite volte nella tua sfacciata lettera: lo vai sbandierando ai quattro venti, affermando di non aver vendicato te stesso, ma Dio. Ma, dimmi un po': come hai potuto vendicare con un'azione cattiva colui che è Buono?

1096 C **5.** Ἄπαγε· οὐκ «ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν», ἀλλὰ καὶ «ἄκακός» ἐστι καὶ «ἐλεήμων». «Οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει», καὶ αὐτὸς «πραΰς» καὶ «αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν». Ὥστε οὐκ ἀποδεξόμεθά σου τὰς ἀζηλώτους ὁρμάς, οὐδ' εἰ μυριάκις ἐπαναλάβοις τὸν Φινεὲς καὶ τὸν Ἠλίαν. Ταῦτα γὰρ ἀκούοντα τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἤρεσκον οἱ τοῦ πραέος τότε καὶ ἀγαθοῦ πνεύματος ἀμέτοχοι μαθηταί. Καὶ γὰρ καὶ ὁ θειότατος ἡμῶν ἱεροθέτης «ἐν πραότητι» διδάσκει «τοὺς ἀντιδιατιθεμένους» τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεοῦ. Διδάσκεσθαι γάρ, οὐ τιμωρεῖσθαι χρὴ τοὺς ἀγνοοῦντας, ὥσπερ καὶ τυφλοὺς οὐ κολάζομεν, ἀλλὰ χειραγωγοῦμεν.

Σὺ δὲ καὶ ἀνανεύειν ἐπὶ τὸ φῶς ἀρχομένῳ τάνδρὶ κατὰ τῆς
1096 D κόρρης διδοὺς ἀντώθεις καὶ μετὰ πολλῆς αἰδοῦς προσιόντα θρασέως ἀπελάκτιζες – τοῦτο δὴ τὸ πολλῆς φρίκης ἄξιον –, ὃν ὁ Χριστός, ἀγαθὸς ὤν, ἐπὶ τὰ ὄρη πλανώμενον ἐπιζητεῖ καὶ ἀποφεύγοντα προσκαλεῖται καὶ εὑρεθέντα μόλις ἐπὶ τῶν ὤμων αἴρει. Μή, παρακαλῶ, μὴ κακῶς οὕτω περὶ ἑαυτῶν
1097 A βουλευώμεθα, μηδὲ εἰς ἑαυτοὺς ὠθῶμεν τὸ ξίφος. Οἱ μὲν γὰρ ἀδικεῖν τινας ἢ τοὐναντίον εὐεργετεῖν ἐπιχειροῦντες ἐκείνους μὲν οὐ πάντως ἔδρασαν, ἅπερ ἠθέλησαν, ἑαυτοῖς δὲ κακίαν ἢ ἀγαθότητα συνοικίσαντες ἢ θείων ἀρετῶν ἢ ἀτιθάσων ἔμπλεοι παθῶν ἔσονται. Καὶ οὗτοι μὲν ἀγγέλων ἀγαθῶν ὀπαδοὶ καὶ ξυνοδοιπόροι καὶ ἐνθάδε καὶ ἐκεῖ σὺν πάσῃ εἰρήνῃ καὶ ἐλευθερίᾳ πάντων κακῶν εἰς τὸν ἀεὶ ὄντα αἰῶνα τὰς μακαριωτάτας ἀποκληρώσονται λήξεις καὶ μετὰ θεοῦ ἀεὶ ἔσονται, τὸ πάντων ἀγαθῶν μέγιστον. Οὗτοι δὲ ἀποπεσοῦνται τῆς θείας ἅμα καὶ τῆς ἑαυτῶν εἰρήνης καὶ ἐνθάδε καὶ μετὰ θάνατον ἅμα τοῖς ἀνημέροις ἔσονται δαίμοσιν.

Οὗ δὴ ἕνεκα ἡμῖν ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ
1097 B γενέσθαι καὶ εἶναι σὺν κυρίῳ πάντοτε καὶ μὴ τοῖς κακοῖς ἐκ τοῦ δικαιωτοῦ συναφορισθῆναι τὰ κατ' ἀξίαν ἐξ ἑαυτῶν ὑπομένοντας, ὅπερ ἐγὼ πάντων μάλιστα φοβοῦμαι καὶ εὔχομαι εἶναι πάντων κακῶν ἀμέτοχος. Καὶ εἰ βούλει, καὶ θείας ὁράσεως ἁγίου τινὸς ἀνδρὸς ἐπιμνησθήσομαι· καὶ μὴ γελάσῃς, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ.

6. Γενόμενόν μέ ποτε κατὰ τὴν Κρήτην ὁ ἱερὸς ἐξεναγώγησε Κάρπος, ἀνήρ, εἰ καί τις ἄλλος, διὰ πολλὴν καθαρότητα

5. Niente affatto. *Noi non abbiamo un pontefice che sia incapace di compatire le nostre debolezze*[121], ma è innocente e misericordioso. *Non contesterà ne griderà*[122], ma è mansueto[123] ed è la *vittima di propiziazione per i nostri peccati*[124]. Perciò non approveremo il tuo comportamento che non ha nulla a che fare con lo zelo, anche se tu citassi diecimila volte Finees[125] ed Elia[126]. I discepoli ancora privi dello spirito di mansuetudine[127] e di bontà non piacevano a Gesù, quando ascoltava queste cose[128]. Infatti, anche il nostro divinissimo maestro istruisce con mansuetudine coloro che si oppongono all'insegnamento di Dio[129], perché gli ignoranti si devono ammaestrare, non punire, come non puniamo i ciechi, ma li conduciamo per mano. 1096 C

Tu, invece, schiaffeggiando[130] hai respinto quest'uomo che cominciava ad alzare gli occhi verso la luce e hai preso a calci temerariamente chi si avvicinava a te con molto pudore! Un comportamento che fa orrore! Cristo, che è buono, lo cerca mentre va errando sui monti, lo chiama quando fugge e, dopo averlo trovato con gran fatica, se lo mette sulle spalle![131] Non facciamo, te ne scongiuro, così cattivi progetti nei nostri riguardi, non spingiamo la spada contro noi stessi[132]. Coloro che si accingono a trattar male o, al contrario, a fare del bene agli altri, agli altri non riescono a fare completamente ciò che vogliono, ma fanno abitare nel loro animo la malizia o la bontà, per cui saranno pieni o di virtù divine o di passioni feroci. Gli uni, seguaci e compagni di viaggio degli angeli buoni, qui e lì[133] in piena pace e liberi da tutti i mali, erediteranno per l'eternità la quiete beatissima e saranno sempre con Dio, che è il massimo di tutti i beni; gli altri, invece, saranno privati della pace con Dio e con loro stessi, e qui e dopo la morte saranno insieme ai demoni disumani. 1096 D 1097 A

Perciò con molto impegno dobbiamo preoccuparci di stare con Dio, che è Buono, e di essere sempre con il Signore, e di non meritare di essere annoverati tra i cattivi da colui che è Giudice, subendo per colpa nostra la debita pena[134]. Questa è la cosa che io temo più di tutte e mi auguro di essere libero da tutti i mali. Ora, se vuoi, ti ricorderò la visione di un uomo santo; tu non ridere, perché ciò che ti racconterò è vero. 1097 B

6. Arrivato una volta a Creta, mi accolse il santo Carpo[135], un uomo disposto più di ogni altro, per la purezza del suo spirito,

νοῦ πρὸς θεοπτίαν ἐπιτηδειότατος. Καὶ γοῦν οὐδὲ ταῖς ἁγίαις τῶν μυστηρίων τελεταῖς ἐνεχείρει μὴ πρότερον αὐτῷ
1097 C κατὰ τὰς προτελείους εὐχὰς ἱερὰς καὶ εὐμενοῦς ὁράσεως ἐπιφαινομένης. Ἔλεγεν οὖν, ὅτι λελυπηκότος αὐτόν ποτε τῶν ἀπίστων τινός· ἡ λύπη δὲ ἦν, ὅτι τῆς ἐκκλησίας ἐκεῖνός τινα πρὸς τὸ ἄθεον ἀπεπλάνησεν, ἔτι τῶν ἱλαρίων ἡμερῶν αὐτῷ τελουμένων. Δέον ἀμφοτέρων ἀγαθοπρεπῶς ὑπερεύξασθαι καὶ θεὸν σωτῆρα συλλήπτορα λαβόντα τὸν μὲν ἐπιστρέψαι, τὸν δὲ ἀγαθότητι νικῆσαι καὶ μὴ διαλιπεῖν νουθετοῦντα διὰ βίου παντός, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον, καὶ οὕτως ἐπὶ τὴν θείαν αὐτοὺς ἀγαγεῖν γνῶσιν, ὡς ἂν ἤδη καὶ τῶν ἀμφισβητησίμων αὐτοῖς κρινομένων καὶ τῶν ἀλόγως θρασυνομένων ἐννόμῳ δίκῃ σωφρονεῖν ἀναγκαζομένων. Ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ μὴ πρότερον τοῦτο παθών, οὐκ οἶδ' ὅπως, τότε πολλήν τινα τὴν δυσμένειαν καὶ τὴν πικρίαν ἐντήξας κατεδάρθη μὲν οὕτω κακῶς ἔχων·
1097 D ἑσπέρα γὰρ ἦν. Περὶ δὲ μέσας νύκτας εἰώθει γὰρ εἰς τόνδε τὸν καιρὸν αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸς τοὺς θείους ὕμνους ἐγρηγορέναι διανίσταται μὲν οὐδὲ τῶν ὕπνων αὐτῶν, πολλῶν γε ὄντων, καὶ ἀεὶ ἐγκοπτομένων, ἔξω ταραχῆς παραπολαύσας. Ἑστὼς δὲ ὅμως εἰς τὴν θείαν ὁμιλίαν οὐκ εὐαγῶς ἠνιᾶτο καὶ ἐδυσχέραινεν οὐκ εἶναι δίκαιον λέγων, εἰ ζῷεν ἄνδρες ἄθεοι καὶ διαστρέφοντες «τὰς ὁδοὺς κυρίου τὰς εὐθείας». Καὶ ταῦτα
1100 A λέγων ἐδεῖτο τοῦ θεοῦ πρηστῆρί τινι τὰς ἀμφοτέρων εἰσάπαξ ἀνηλεῶς ἀποπαῦσαι ζωάς.

Ταῦτα δὲ εἰπὼν ἔλεγε δόξαι ἰδεῖν ἄφνω τὸν οἶκον, ἐν ᾧπερ εἱστήκει, διαδονηθέντα πρότερον, ἐκ τῆς ὀροφῆς εἰς δύο μέσον διαιρεθέντα καί τινα πυρὰν πολύφωτον ἐπίπροσθεν ἑαυτοῦ καὶ ταύτην (ἐδόκει γὰρ λοιπὸν ὕπαιθρος ὁ τόπος) ἐκ τοῦ οὐρανίου χώρου μέχρις αὐτοῦ καταφερομένην, τὸν δὲ οὐρανὸν αὐτὸν ἀναπεπταμένον καὶ ἐπὶ τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ τὸν Ἰησοῦν ἀπείρων ἀνθρωποειδῶς αὐτῷ παρεστηκότων ἀγγέλων· καὶ ταῦτα μὲν ἄνωθεν ὁρᾶσθαι καὶ αὐτὸν θαυμάζειν. Κάτω δὲ κύψας ὁ Κάρπος ἰδεῖν ἔφη καὶ τοὔδαφος αὐτὸ πρὸς ἀχανές τι χάσμα καὶ σκοτεινὸν διερρηγμένον καὶ τοὺς ἄνδρας ἐκείνους, οἷς
1100 B ἐπηρᾶτο, πρὸ αὐτοῦ κατὰ τὸ στόμιον ἑστηκέναι τοῦ χάσματος ὑποτρόμους, ἐλεεινούς, ὅσον οὔπω καταφερομένους ὑπὸ τῆς τῶν οἰκείων ποδῶν ἀστασίας. Κάτωθεν δὲ ἀπὸ τοῦ χάσματος ὄφεις ἀνέρπειν καὶ περὶ τοὺς πόδας αὐτοῖν ὑποκινουμένους,

alla contemplazione di Dio. Infatti, non si accingeva neppure alle sacre celebrazioni dei misteri se prima non gli appariva, durante le sacre orazioni preparatorie[136], una benevola visione. 1097 C
Diceva, dunque, che una volta un infedele lo aveva rattristato. La causa del suo dolore era che quell'infedele aveva allontanato uno dalla Chiesa verso l'empietà, mentre ancora si celebravano le feste gioiose del suo battesimo[137]. Bisognava, dunque, che Carpo, nella sua bontà, pregasse per entrambi e con l'aiuto di Dio salvatore riconducesse il primo alla penitenza e vincesse l'altro con la sua bontà, e non tralasciasse di ammonirli per tutta la vita fino al giorno in cui li avesse ricondotti alla divina conoscenza, una volta che i loro dubbi fossero risolti e quei folli audaci fossero stati costretti a rinsavire grazie a una equa valutazione della verità. Allora, non so come, sebbene non gli fosse mai capitato prima, fu preso da grande indignazione e amarezza, si mise a letto e si addormentò così mal ridotto, essendo giunta la sera.
Verso mezzanotte – era solito, infatti, a quell'ora svegliarsi da 1097 D
sé per celebrare le lodi divine – si alza, senza aver trovato alcun riposo, dopo aver avuto molti sonni ma sempre interrotti, trasse giovamento da quel suo turbamento. Mentre stava a colloquio con Dio, con un atteggiamento tuttavia non religioso, era triste e si rammaricava dicendo che non era giusto che vivessero uomini empi che pervertono le vie dirette del Signore. E ciò 1100 A
dicendo, pregava Dio di far cessare senza pietà in una volta sola la vita di quei due con un colpo di folgore.

Finita la preghiera – continuava –, gli sembrò di vedere all'improvviso che la casa in cui stava dapprima fosse scossa e poi si dividesse in due parti a partire dal tetto; apparve poi davanti a lui un rogo molto luminoso, che scese fino a lui dalla regione del cielo, perché tutto sembrava si svolgesse all'aria aperta. Il cielo stesso si aperse e sul cardine del cielo apparve Gesù con una folla di angeli che gli stavano vicino sotto forma umana[138]. Questo Carpo vedeva in alto e ne provava meraviglia. Ma abbassando la testa vide – diceva – il suolo spaccato, che formava una voragine terribile e tenebrosa, e gli uomini che aveva maledetto stavano davanti a lui sulla bocca della voragine tremanti e miseri, ed 1100 B
erano lì per cadervi dentro per l'instabilità dei loro piedi. Dal fondo della voragine salirono dei serpenti: muovendosi sotto i

ποτὲ μὲν ἀποσύρειν ἐπανειλουμένους ἅμα καὶ ἐπιβαροῦντας καὶ ἕλκοντας, ποτὲ δὲ τοῖς ὀδοῦσιν ἢ τοῖς οὐραίοις ὑποτύφοντας ἢ ὑπογαργαλίζοντας καὶ διὰ παντὸς εἰς τὸ ἀχανὲς ἐμβάλλειν μηχανωμένους· εἶναι δὲ καὶ ἄνδρας τινὰς ἐν μέσῳ τοῖς ὄφεσι, κατὰ τῶν ἀνδρῶν συνεπιτιθεμένους, διαδονοῦντας ἅμα καὶ ὑπωθοῦντας καὶ καταπαίοντας. Ἐδόκουν δὲ εἶναι πρὸς τὸ πεσεῖν ἐκεῖνοι, τὰ μὲν ἄκοντες, τὰ δὲ ἑκόντες, ὑπὸ τοῦ κακοῦ κατ' ὀλίγον βιαζόμενοι ἅμα καὶ πειθόμενοι.

Ἔλεγε δὲ ὁ Κάρπος, ἑαυτὸν ἥδεσθαι κάτω βλέποντα,
1100 C τῶν ἄνω δὲ ἀμελεῖν, δυσχεραίνειν δὲ καὶ ὀλιγωρεῖν, ὅτι μὴ πεπτώκασιν ἤδη, καὶ τῷ πράγματι πολλάκις ἐπιθέμενον καὶ ἀδυνατήσαντα καὶ ἀχθεσθῆναι καὶ ἐπαράσασθαι καὶ ἀνανεύσαντα μόλις, ἰδεῖν μὲν αὖθις τὸν οὐρανόν, ὥσπερ καὶ πρότερον ἑωράκει, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐλεήσαντα τὸ γιγνόμενον ἐξαναστῆναι τοῦ ὑπερουρανίου θρόνου καὶ ἕως αὐτῶν καταβάντα καὶ χεῖρα ἀγαθὴν ὀρέγειν καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτῷ συνεπιλαμβανομένους ἄλλον ἄλλοθεν ἀντέχεσθαι τοῖν ἀνδροῖν καὶ εἰπεῖν τῷ Κάρπῳ τὸν Ἰησοῦν· «Τῆς χειρὸς ἤδη προτεταγμένης παῖε κατ' ἐμοῦ λοιπόν. Ἕτοιμος γάρ εἰμι καὶ αὖθις ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀνασῳζομένων παθεῖν, καὶ προσφιλές μοι τοῦτο μὴ ἄλλων ἁμαρτανόντων ἀνθρώπων. Πλὴν ὅρα,
1100 D εἰ καλῶς ἔχει σοι τὴν ἐν τῷ χάσματι καὶ μετὰ τῶν ὄφεων μονὴν ἀνταλλάξασθαι τῆς μετὰ θεοῦ καὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ φιλανθρώπων ἀγγέλων». Ταῦτά ἐστιν, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

loro piedi, cercavano di trascinarli, ora attorcigliandosi, facendo sentire il loro peso e tirando, ora bruciandoli e accarezzandoli con i denti o con la coda e tentando in ogni modo di farli cadere nella voragine; in mezzo c'erano anche alcuni uomini che facevano impeto insieme con i serpenti, pronti a scuotere, a spingere e a colpire contro quei due. Quelli sembravano lì lì per cadere, in parte contro voglia, in parte volentieri[139], un po' violentati e nello stesso tempo persuasi dal maligno.

Carpo diceva di compiacersi di guardare senza preoccuparsi di guardare in alto: era impaziente e indignato perché non era- 1100 C
no ancora caduti, si mise all'opera più volte, e siccome non vi riusciva, ne provò dolore e lanciò imprecazioni. Alla fine, alzato a fatica il capo, vide di nuovo il cielo come l'aveva visto prima, e Gesù, preso da compassione per ciò che stava accadendo, si alzò dal trono sovraceleste, discese fino a loro e tese la sua mano benigna, gli angeli che portavano aiuto insieme con lui trattennero i due uomini, chi da una parte chi da un'altra, e Gesù disse a Carpo: «La tua mano è già alzata, colpiscimi finalmente; io sono pronto a soffrire un'altra volta per salvare gli uomini, e ciò mi è gradito, purché altri uomini non pecchino. Vedi, però, se è meglio per te rimanere nella voragine con i serpenti o vivere con 1100 D
Dio e con gli angeli buoni e amici degli uomini». Queste sono le cose che io ho udito e ritengo come vere.

IX

Τιτῳ ἱεραρχῃ

1104 B **1.** Ὁ μὲν ἱερὸς Τιμόθεος, ὦ καλὲ Τίτε, οὐκ οἶδα, εἴ τινος τῶν διεγνωσμένων μοι θεολογικῶν συμβόλων ἀπελήλυθεν ἀήκοος. Ἀλλ' ἐν τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ διηυκρινησάμεθα πάσας αὐτῷ τὰς τῶν λογίων περὶ θεοῦ δοκούσας εἶναι τοῖς πολλοῖς τερατολογίας. Καὶ γὰρ ἀτοπίαν δεινὴν ἐναπομόργνυνται ταῖς ἀτελέσι τῶν ψυχῶν, ὁπόταν οἱ τῆς ἀπορρήτου σοφίας πατέρες διὰ δή τινων κρυφίων καὶ ἀποτετολμημένων αἰνιγμάτων ἐκφαίνωσι τὴν θείαν καὶ μυστικὴν καὶ ἄβατον τοῖς βεβήλοις ἀλήθειαν.

Διὸ καὶ ἀπιστοῦμεν οἱ πολλοὶ τοῖς περὶ τῶν θείων μυστηρίων λόγοις· θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων. Δεῖ δὲ καὶ ἀποδύντας αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν γυμνὰ καὶ καθαρὰ γενόμενα ἰδεῖν. Οὕτω γὰρ ἂν θεώμενοι σεφθείημεν «πηγὴν ζωῆς» εἰς ἑαυτὴν χεομένην καὶ
1104 C ἐφ' ἑαυτῆς ἑστῶσαν ὁρῶντες καὶ μίαν τινὰ δύναμιν, ἁπλῆν, αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον, ἑαυτὴν οὐκ ἀπολείπουσαν, ἀλλὰ γνῶσιν πασῶν γνώσεων ὑπάρχουσαν καὶ ἀεὶ δι' ἑαυτῆς ἑαυτὴν θεωμένην.

Χρῆναι γοῦν αὐτῷ τε καὶ ἄλλοις παρ' ἡμῶν ᾠήθημεν, ὡς οἷοί τε ἦμεν, ἀναπτυχθῆναι τὰ παντοδαπὰ μορφώματα τῆς περὶ θεοῦ συμβολικῆς ἱεροπλαστίας. Τὰ γὰρ ἐκτὸς αὐτῆς, ὁπόσης ἀναπέπληνται τῆς ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας; Οἷον ἐπὶ μὲν τῆς ὑπερουσίου θεογονίας γαστέρα θεοῦ σωματικῶς θεὸν γεννῶσαν ἀναπλαττούσης καὶ λόγον εἰς ἀέρα προχεόμενον ἀπὸ καρδίας ἀνδρικῆς ἐξερευγομένης αὐτὸν καὶ
1105 A πνεῦμα ἐκπνεόμενον ἀπὸ στόματος ἀναγραφούσης καὶ κόλπους θεογονικοὺς ἐναγκαλιζομένους θεοῦ υἱὸν σωματοπρεπῶς ἡμῖν ἐξυμνούσης ἢ φυτικῶς ταῦτα διαπλαττούσης καὶ δένδρα τινὰ καὶ βλαστοὺς καὶ ἄνθη καὶ ῥίζας προβαλλομένης ἢ πηγὰς ὑδάτων ἀναβλυζούσας ἢ ἀπαυγασμάτων προαγωγικὰς φωτογονίας ἢ ἄλλας τινὰς ὑπερουσίων θεολογιῶν ἐκφαντορικὰς ἱερογραφίας· ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν τοῦ θεοῦ προνοιῶν ἢ δωρεῶν

LETTERA IX[140]

AL VESCOVO TITO[141] CHE DOMANDAVA PER LETTERA QUALE DIMORA ABBIA LA SAPIENZA, QUALE COPPA, QUALI CIBI E QUALI BEVANDE 1104 A

1. Il venerabile Timoteo[142], o buon Tito, non so se se ne sia andato senza ascoltare qualcuno dei simboli che parlano di Dio, 1104 B
da me spiegati; in ogni caso, nella *Teologia simbolica*[143] gli abbiamo spiegato tutte quelle espressioni della Scrittura che ai più[144] sembrano essere strane riguardo a Dio. Infatti, nelle anime imperfette[145] si imprime un'assurdità terribile quando i Padri della sapienza occulta[146], con enigmi occulti e audaci, rivelano la verità divina e mistica e inaccessibile ai profani.

Perciò la maggior parte di noi diveniamo increduli circa i discorsi riguardanti i misteri divini, perché li guardiamo solo attraverso simboli sensibili messi a loro servizio; occorre invece spogliarci di questi simboli per guardare i segreti in se stessi, resi nudi e puri. Contemplandoli così potremo onorare la Fonte della vita che si spande su se stessa e rimane in sé[147], vedendo 1104 C
una potenza unica, semplice, che si muove da sé e agisce da sé, che non esce da sé, che è la conoscenza di tutte le conoscenze e che si vede sempre essa stessa da sé.

Noi abbiamo stimato opportuno, secondo la nostra possibilità, di spiegare a te e ad altri le figure diverse con cui la Scrittura rappresenta simbolicamente Dio. Infatti, di quale incredibile e mostruosa finzione non è esteriormente piena? Per esempio, la generazione divina soprasostanziale rappresenta il ventre di un Dio che genera corporalmente un Dio[148], e un Verbo che viene effuso nell'aria da un cuore umano che lo erutta[149], e la Scrittura descrive uno spirito fatto uscire dalla bocca[150] e loda per noi corporalmen- 1105 A
te il seno divinamente fecondo che abbraccia il Figlio di Dio[151]; essa raffigura queste cose sotto forma di piante, mettendoci davanti alberi diversi[152], germogli, fiori[153] e radici[154], oppure fonti di acque zampillanti[155], o sorgenti luminose dai raggi splendenti[156], o altre descrizioni sacre rivelatrici degli aspetti divini soprasostanziali. Riguardo alle provvidenze spirituali[157] di Dio o ai doni[158], alle apparizioni[159], alle potenze[160], alle proprietà[161], ai riposi, alle

ἢ ἐκφάνσεων ἢ δυνάμεων ἢ ἰδιοτήτων ἢ λήξεων ἢ μονῶν ἢ προόδων ἢ διακρίσεων ἢ ἑνώσεων ἀνδροπλαστίαν τῷ θεῷ καὶ θηρίων καὶ ζῴων ἄλλων καὶ φυτῶν καὶ λίθων ποικιλομορφίαν περιπλαττούσης καὶ κόσμους αὐτῷ γυναικείους ἢ βαρβαρικὰς ὁπλοποιίας περιτιθείσης καὶ κεραμίαν καὶ χωνευτήριον, ὡς ἂν βαναύσῳ τινί, προτιθείσης καὶ ἵππους αὐτῷ καὶ ἅρματα
1105 B καὶ θρόνους ὑποστρωννύσης καὶ δαῖτάς τινας ὀψοποιικὰς ἐπισκευαζούσης καὶ πεπωκότα καὶ μεθύοντα καὶ ὑπνώττοντα καὶ κραιπαλῶντα διαπλαττούσης.

Τί ἄν τις εἴποι τὰς ὀργάς, τὰς λύπας, τοὺς παντοδαποὺς ὅρκους, τὰς μεταμελείας, τὰς ἀράς, τὰς μήνιδας, τὰ πολυειδῆ καὶ λοξὰ τῆς ἁμαρτίας τῶν ἐπαγγελιῶν σοφίσματα· τὴν ἐν τῇ Γενέσει γιγαντομαχίαν, καθ' ἣν ἐπιβουλεύειν ἐκ φόβου λέγεται τοῖς δυνατοῖς ἐκείνοις ἀνδράσι, καὶ ταῦτα τὴν οἰκοδομὴν οὐκ ἐπ' ἀδικίᾳ τινῶν ἑτέρων, ἀλλ' ὑπὲρ σωτηρίας τῆς ἑαυτῶν μεμηχανημένοις· καὶ τὸ συμβούλιον ἐκεῖνο τὸ κατ' οὐρανὸν ἐπὶ δόλῳ καὶ ἀπάτῃ τοῦ Ἀχαὰβ σκευαζόμενον· καὶ τὰς τῶν ᾀσμάτων προσύλους καὶ ἑταιρικὰς πολυπαθείας, καὶ ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας ἱερὰ συνθήματα φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ
1105 C πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμερίστων καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων· ὧν εἴ τις ἰδεῖν δυνηθείη τὴν ἐντὸς ἀποκεκρυμμένην εὐπρέπειαν, εὑρήσει μυστικὰ καὶ θεοειδῆ πάντα καὶ πολλοῦ τοῦ θεολογικοῦ φωτὸς ἀναπεπλησμένα.

Μὴ γὰρ οἰώμεθα τὰ φαινόμενα τῶν συνθημάτων ὑπὲρ ἑαυτῶν ἀναπεπλάσθαι, προβεβλῆσθαι δὲ τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀθεάτου τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμης, ὡς μὴ τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι τὰ πανίερα· μόνοις δὲ ἀνακαλύπτεσθαι τοῖς τῆς θεότητος γνησίοις ἐρασταῖς, ὡς πᾶσαν τὴν παιδαριώδη φαντασίαν ἐπὶ τῶν ἱερῶν συμβόλων ἀποσκευαζομένοις καὶ ἱκανοῖς διαβαίνειν ἁπλότητι νοῦ καὶ θεωρητικῆς δυνάμεως ἐπιτηδειότητι πρὸς τὴν ἁπλῆν καὶ ὑπερφυῆ καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν.

1105 D Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν· καὶ

fermate[162], alle emanazioni, alle distinzioni[163], alle unificazioni[164], la Scrittura presta a Dio figure d'uomini[165] e di bestie selvagge[166] e di altri animali[167] e multiformità di piante[168] e di pietre[169], e conferisce a lui ornamenti muliebri[170] o armature barbariche[171], e gli attribuisce gli attributi del vasaio[172] o del fonditore[173] come a un artigiano. E lo pone sui cavalli[174], sui carri[175], sui troni[176], e gli pre- 1105 B
para banchetti di svariati cibi[177], e lo descrive mentre beve, mentre è ebrio e si abbandona al sonno e alle orge[178].

Chi potrebbe dire le sue ire[179], i suoi dolori[180], i giuramenti[181] più diversi? I pentimenti[182], le maledizioni[183], i furori[184]? I multiformi e ambigui raggiri per non mantenere le sue promesse[185]? La gigantomachia riportata nella Genesi, a proposito della quale si dice che Dio per paura ha teso insidie a quegli uomini potenti, i quali avevano costruito il loro edificio non per fare danno ad altri ma per la loro stessa salvezza[186]? E il consiglio riunito nel cielo preparato per ingannare e imbrogliare Achab[187]? E le diverse passioni materiali ed erotiche del Cantico dei Cantici[188]? E tutte le altre composizioni sacre formate dalla Sacra Scrittura che tutto osa, le quali manifestano, proiettandole fuori e moltiplicandole, le apparenze del mistero e le parti divisibili di 1105 C
ciò che è unico e indivisibile, e che danno infinite figure e forme a chi non ha né figura né forma? Se qualcuno potesse vedere le armonie nascoste nell'interno di queste cose, troverebbe che tutto è mistico e divino e riempito di molta luce divina.

Non dobbiamo pensare, infatti, che le parti esteriori di tali composizioni siano state innventate per se stesse: sono come delle coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più, affinché le cose santisssime non cadano nelle mani dei profani, ma vengano rivelate solo ai sinceri amatori della Santità, perché si spogliano di ogni immaginazione puerile riguardo ai simboli sacri e sono capaci di penetrare con la semplicità della mente e con l'opportunità della virtù contemplativa fino alla Verità semplice e supereccellente e fondata al di sopra degli stessi simboli.

Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tra- 1105 D
dizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire s'incro-

συμπέπλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις.

1108 A Καὶ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς τῶν ἁγιωτάτων μυστηρίων τελετὰς οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἢ τῆς νομικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τῶν θεοπρεπῶν ἀπέσχοντο συμβόλων· ἀλλὰ καὶ τοὺς πανιερωτάτους ἀγγέλους δι' αἰνιγμάτων τὰ θεῖα μυστικῶς προάγοντας ὁρῶμεν καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα καὶ τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως. Καὶ γὰρ ἦν εἰκὸς οὐ μόνον ἄχραντα τοῖς πολλοῖς ἀποσεσῶσθαι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστὴν ὑπάρχουσαν οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεσθαι γνώσεις καὶ τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς εἰς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἐνδότατα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα, τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ
1108 B θειότατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα καὶ δηλοῦσιν, ὅσοι καὶ προκαλυμμάτων ἐκτὸς θεολογίας σαφοῦς ἀκηκοότες ἐν ἑαυτοῖς ἀναπλάττουσι τύπον τινὰ πρὸς τὴν νόησιν αὐτοὺς τῆς εἰρημένης θεολογίας χειραγωγοῦντα.

2. Καὶ αὐτὴ δὲ τοῦ φαινομένου παντὸς ἡ κοσμουργία τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ προβέβληται, καθάπερ φησὶ Παῦλός τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. Διὸ καὶ οἱ θεολόγοι τὰ μὲν πολιτικῶς καὶ ἐννόμως ἐπισκοποῦσι, τὰ δὲ καθαρτικῶς καὶ ἀχράντως, καὶ τὰ μὲν ἀνθρωπικῶς καὶ μέσως, τὰ δὲ ὑπερκοσμίως καὶ τελεσιουργικῶς· καὶ τοτὲ μὲν ἀπὸ τῶν νόμων τῶν φαινομένων,
1108 C τοτὲ δὲ ἀπὸ τῶν ἀφανῶν θεσμῶν κατὰ τὸ προσῆκον τοῖς ὑποκειμένοις ἱεροῖς γράμμασι καὶ νοῖς καὶ ψυχαῖς. Οὐ γὰρ ἱστορίαν ψιλήν, ἀλλὰ ζωτικὴν ἔχει τελείωσιν ὁ προκείμενος αὐτοῖς ἅπας τε καὶ διὰ πάντων λόγος.

Χρὴ τοιγαροῦν καὶ ἡμᾶς ἀντὶ τῆς δημώδους περὶ αὐτῶν ὑπολήψεως εἴσω τῶν ἱερῶν συμβόλων ἱεροπρεπῶς διαβαίνειν καὶ μὴ ἀτιμάζειν αὐτά, τῶν θείων ὄντα χαρακτήρων ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων. Καὶ γὰρ οὐ μόνα τὰ ὑπερούσια φῶτα καὶ τὰ νοητὰ καὶ ἁπλῶς τὰ θεῖα τοῖς τυπωτικοῖς διαποικίλλεται

cia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio mediante insegnamenti misteriosi e che non si possono insegnare[189].

Neppure nei riti dei più santi misteri, i maestri della nostra 1108 A
tradizione o di quella legale si sono astenuti da simboli che si convengono a Dio; anzi, noi vediamo che anche gli angeli santissimi misteriosamente espongono le cose divine velandole con enigmi[190]; Gesù stesso parla di Dio in parabole e ci dà i misteri divini sotto la figura di una cena[191]. Poiché non solo conveniva mantenere incontaminato agli occhi dei più il Santo dei santi, ma anche che la vita umana, che è insieme indivisibile e divisibile[192], fosse rischiarata in modo a lei conforme nei riguardi della conoscenza divina. Così la parte impassibile dell'anima pare destinata agli spettacoli divini semplici e interiori delle immagini che rappresentano Dio, mentre la parte passibile di questa stessa anima, in modo conforme alla sua natura, viene educata e tende verso le cose più divine attraverso le finzioni, ben combinate in precedenza, dei simboli figurativi; difatti, questi veli le convengono 1108 B
propriamente[193]. E lo dimostrano coloro i quali, avendo appreso al di fuori dei veli qualche chiaro insegnamento divino, si formano in sé come un'immagine che li guida verso l'intelligenza dell'insegnamento divino predetto[194].

2. E la stessa macchina del mondo sensibile è come un velo gettato sulle proprietà invisibili di Dio, come dicono Paolo[195] e la Parola vera[196]. Perciò i sacri autori considerano queste cose politicamente e legalmente, e le altre puramente e semplicemente; le prime in maniera umana e indiretta, le seconde in modo superiore e definitivo. E talvolta partendo dalle leggi che si vedono, talaltra da quelle invisibili, in modo conveniente ai santi insegnamenti 1108 C
che contengono e alle intelligenze e alle anime. Difatti, tutta la parola posta davanti a loro e che passa in tutte le cose non contiene una semplice storia, ma una perfezione di vita[197].

Bisogna, dunque, che anche noi, contrariamente alle opinioni che ha la folla intorno a ciò, penetriamo con riverenza dentro questi sacri simboli e non dobbiamo disprezzarli, in quanto essi sono germi e figure delle qualità divine e immagini sensibili di visioni arcane e soprannaturali. Infatti, non solo le Luci sopraso-stanziali e spirituali e semplicemente divine sono variate da sim-

συμβόλοις, ὡς «πῦρ» ὁ ὑπερούσιος θεὸς λεγόμενος καὶ τὰ νοητὰ τοῦ θεοῦ λόγια «πεπυρωμένα». Προσέτι δὲ καὶ τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν ἀγγέλων οἱ θεοειδεῖς διάκοσμοι ποικίλαις μορφαῖς διαγράφονται καὶ πολυειδέσι καὶ ἐμπυρίοις
1108 D σχηματισμοῖς. Καὶ ἄλλως χρὴ τὴν αὐτὴν τοῦ πυρὸς εἰκόνα κατὰ τοῦ ὑπὲρ νόησιν θεοῦ λεγομένην ἐκλαβεῖν, ἄλλως δὲ κατὰ τῶν νοητῶν αὐτοῦ προνοιῶν ἢ λόγων καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἀγγέλων, καὶ τὴν μὲν κατ' αἰτίαν, τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν, τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν καὶ ἄλλα ἄλλως, ὡς ἡ κατ' αὐτὰ θεωρία καὶ
1109 A ἐπιστημονικὴ διάταξις ὁροθετεῖ. Καὶ μὴ ὡς ἔτυχε τὰ ἱερὰ σύμβολα συμφύρειν, ἀλλὰ προσηκόντως αὐτὰ ταῖς αἰτίαις ἢ ταῖς ὑπάρξεσιν ἢ ταῖς δυνάμεσιν ἢ ταῖς τάξεσιν ἢ ταῖς ἀξίαις ἀναπτύσσειν, ὧν καὶ ἔστιν ἐκφαντορικὰ συνθήματα.

Καὶ ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος ἐπιστέλλωμεν, ἐπ' αὐτὴν ἤδη τὴν προτεθεῖσαν ὑφ' ἡμῶν ζήτησιν ἰτέον. Καὶ λέγομεν, ὅτι πᾶσα τροφὴ τελεσιουργός ἐστι τῶν τρεφομένων τὴν ἀτέλειαν αὐτῶν καὶ τὴν ἔνδειαν ἀποπληροῦσα καὶ τὸ ἀσθενὲς θεραπεύουσα καὶ τὴν ζωὴν αὐτῶν φρουροῦσα καὶ ἀναθάλλειν ποιοῦσα καὶ ἀνανεάζουσα καὶ ζωτικὴν αὐτοῖς εὐπάθειαν δωρουμένη καὶ ἁπλῶς τοῦ ἀνιῶντος καὶ τοῦ ἀτελοῦς ἐλάτειρα καὶ τῆς εὐφροσύνης αὐτῶν καὶ τῆς τελειότητος χορηγός.

1109 B **3.** Καλῶς οὖν ἡ ὑπέρσοφος καὶ ἀγαθὴ σοφία πρὸς τῶν λογίων ὑμνεῖται κρατῆρα μυστικὸν ἱστῶσα καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ πόμα προνάουσα, μᾶλλον δὲ πρὸ τούτων τὰς στερεὰς τροφὰς προτιθεῖσα καὶ μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος αὐτὴ τῶν δεομένων αὐτῆς ἀγαθοπρεπῶς ἐφιεμένη. Διττὴν οὖν τὴν τροφὴν ἡ θεία σοφία προτίθησι, τὴν μὲν στερεὰν καὶ μόνιμον, τὴν δὲ ὑγρὰν καὶ προχεομένην· καὶ ἐπὶ κρατῆρι χορηγεῖ τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἀγαθότητας. Ὁ μὲν οὖν κρατὴρ περιφερὴς ὢν καὶ ἀναπεπταμένος σύμβολον ἔστω τῆς ἀνηπλωμένης ἅμα καὶ ἐπὶ πάντα περιπορευομένης ἀνάρχου καὶ ἀτελευτήτου τῶν ὅλων προνοίας. Πλὴν ἐπειδὴ καὶ ἐπὶ πάντα προϊοῦσα μένει ἐν ἑαυτῇ καὶ ἕστηκεν ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι καὶ παντελῶς ἀνεκφοιτήτῳ ἑαυτῆς ἱδρυμένη, μονίμως καὶ ἀραρότως αὐτός
1109 C τε ὁ κρατὴρ ἕστηκεν. Οἰκοδομοῦσα δὲ καὶ ἡ σοφία οἶκον ἑαυτῇ λέγεται καὶ ἐν αὐτῷ καὶ τὰς στερεὰς τροφὰς καὶ τὰ πόματα καὶ τὸν κρατῆρα προτιθεμένη, ὡς εἶναι τοῖς τὰ θεῖα θεοπρεπῶς συμβάλλουσι δῆλον, ὅτι καὶ πρόνοια παντελὴς

boli che le rappresentano, quando il Dio soprasostanziale è detto fuoco[198] e le parole divine spirituali sono dette infuocate[199]; ma anche gli ordini divini degli angeli intelligibili e intelligenti sono descritti con forme diverse e variate e con figure incandescenti[200]. E, d'altra parte, bisogna capire che la stessa immagine del fuoco ha un senso quando è detta di Dio che trascende l'intelligenza, ne ha un altro quando si dice delle sue provvidenze spirituali[201] o 1108 D
dei suoi discorsi[202], un altro ancora quando si dice degli angeli[203]. Nel primo caso indica la causa, nel secondo l'esistenza, nel terzo la partecipazione[204], e diversamente in altre circostanze, come lo esigono la contemplazione e la sapiente ordinazione di quelle cose. E non bisogna confondere a caso i sacri simboli, ma spie- 1109 A
garli in modo conveniente alle cause, alle esistenze, alle potenze, agli ordini, alle dignità, di cui essi sono segni rivelatori.

E per non estenderci più del necessario, veniamo alla questione che voi ci proponete. Noi diciamo che ogni alimento perfeziona coloro che lo prendono, colma l'imperfezione e il bisogno, cura la debolezza, conserva la vita a loro, la fa fiorire e la rinnova, dona loro una buona salute e, in una parola, li libera dalla tristezza e dalla imperfezione, elargendo loro uno stato di gioia e di benessere.

3. Bene, dunque, nelle Scritture si esalta la Sapienza supersa- 1109 B
piente e buona che pone innanzi una coppa misteriosa e versa una sacra bevanda, non senza prima aver offerto nutrimenti solidi, e in seguito chiama ad alta voce con ogni bontà coloro che hanno bisogno di lei[205]. La Sapienza divina offre dunque un duplice nutrimento, l'uno e solido e fermo, l'altro liquido e fluido, e nella coppa offre tutti i suoi benefici provvidenziali. Dunque la coppa, essendo rotonda e aperta, va considerata come un simbolo della provvidenza che è aperta e va da tutti, essendo senza principio e senza fine[206], ma pur procedendo verso tutto rimane in sé e sta fissa in un'immobile identità, e persevera nella sua totale e indefettibile sostanza, come la coppa resta stabile e fissa. Si dice anche che la Sapienza ha costruito per sé una casa e in que- 1109 C
sta ha preparato dei cibi solidi e delle bevande e una coppa[207], in maniera che per coloro che pensavano divinamente le cose divine fosse chiaro che è provvidenza perfetta colui che è causa per tutti dell'essere e dell'essere bene e che procede verso tutto e che

ἐστιν ὁ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ εὖ εἶναι τὰ πάντα αἴτιος καὶ ἐπὶ πάντα πρόεισι καὶ ἐν τῷ παντὶ γίγνεται καὶ περιέχει τὰ πάντα καὶ αὖθις ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ καθ' ὑπεροχὴν οὐδὲν ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδέν ἐστιν· ἀλλ' ἐξῄρηται τῶν ὅλων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ταὐτῶς καὶ ἀϊδίως ὢν καὶ ἑστηκὼς καὶ μένων καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων καὶ οὐδαμῶς ἔξω ἑαυτοῦ γιγνόμενος, οὐδὲ τῆς οἰκείας ἕδρας καὶ ἀκινήτου μονῆς καὶ ἑστίας ἀπολειπόμενος· ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τὰς ὅλας καὶ
1109 D παντελεῖς προνοίας ἀγαθουργῶν καὶ προϊὼν ἐπὶ πάντα καὶ μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἑστὼς ἀεὶ καὶ κινούμενος καὶ οὔτε ἑστὼς οὔτε κινούμενος, ἀλλ', ὡς ἄν τις φαίη, τὰς προνοητικὰς ἐνεργείας ἐν τῇ μονιμότητι καὶ τὴν μονὴν ἐν τῷ προνοεῖν συμφυῶς ἅμα καὶ ὑπερφυῶς ἔχων.

4. Ἀλλὰ τίς ἡ στερεὰ τροφὴ καὶ τίς ἡ ὑγρά; Ταύτας γὰρ
1112 A ἡ ἀγαθὴ σοφία δωρεῖσθαι ἅμα καὶ προνοεῖν ὑμνεῖται. Τὴν μὲν οὖν στερεὰν τροφὴν σύνθημα φέρειν οἶομαι τῆς νοερᾶς καὶ μονίμου τελειότητος καὶ ταὐτότητος, καθ' ἣν τὰ θεῖα καθ' ἑστῶσαν καὶ δυνατὴν καὶ ἐνιαίαν καὶ ἀδιαίρετον γνῶσιν μετέχεται πρὸς τῶν νοερῶν αἰσθητηρίων ἐκείνων, οἷς ὁ θειότατος Παῦλος ἐκ τῆς σοφίας εἰληφὼς τῆς ὄντως στερεᾶς τροφῆς μεταδίδωσι· τὴν δὲ ὑγρὰν τῆς διαχυτικῆς ἅμα καὶ ἐπὶ πάντα προϊέναι σπευδούσης ἐπιῤῥοῆς καὶ ἔτι διὰ ποικίλων καὶ πολλῶν καὶ μεριστῶν ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἀτρεμῆ θεογνωσίαν τοὺς τρεφομένους οἰκείως αὐτοῖς ἀγαθότητι χειραγωγούσης. Διὸ καὶ δρόσῳ καὶ ὕδατι τὰ θεῖα καὶ νοητὰ λόγια καὶ γάλακτι καὶ οἴνῳ καὶ μέλιτι παρεικάζεται, διὰ τὴν ζωογόνον αὐτῶν ὡς ἐν ὕδατι δύναμιν καὶ αὐξητικὴν ὡς ἐν
1112 B γάλακτι καὶ ἀναζωτικὴν ὡς ἐν οἴνῳ καὶ καθαρτικὴν ἅμα καὶ φρουρητικὴν ὡς ἐν μέλιτι· ταῦτα γὰρ ἡ θεία σοφία δωρεῖται τοῖς προσιοῦσιν ἀφθόνων αὐτοῖς καὶ ἀνεκλείπτων εὐωχιῶν ἐπιῤῥοιαν χορηγοῦσα καὶ ὑπερβλύζουσα. Τοῦτο δὴ τὸ ἀληθῶς εὐωχεῖν, καὶ διὰ ταῦτα ζωοποιὸς ἅμα καὶ κουροτρόφος καὶ ἀνανεωτικὴ καὶ τελεσιουργὸς ὑμνουμένη.

5. Κατὰ ταύτην δὲ τὴν ἱερὰν τῆς εὐωχίας ἀνάπτυξιν καὶ αὐτὸς ὁ πάντων ἀγαθῶν αἴτιος θεὸς μεθύειν λέγεται διὰ
1112 C τὴν ὑπερπλήρη καὶ ὑπὲρ νόησιν τῆς εὐωχίας ἥ, κυριώτερον

si trova in tutto e che tutto contiene; e, di nuovo, egli, in ragione della sua superiore identità, non è niente in niente, ma è distaccato da tutte le cose, persistendo ed essendo e rimanendo se stesso in se stesso alla stessa maniera ed eternamente, comportandosi sempre allo stesso modo e ugualmente, senza mai andare fuori di se e senza mai abbandonare la propria sede, il suo immobile soggiorno e la sua dimora; anzi, in se stesso opera per amore di 1109 D
bene tutte le sue perfette provvidenze e si comunica a ogni cosa e rimane in se stesso, sempre fermo e sempre in moto, senza essere né in riposo, né in movimento, ma, come qualcuno potrebbe dire, promuovendo le sue azioni provvidenziali nella sua dimora e restando fisso nell'esercizio stesso della sua provvidenza in modo naturale e insieme soprannaturale[208].

4. Ma qual è il nutrimento solido e qual è quello liquido? Infatti, la Scrittura loda la buona Sapienza in quanto dà e insieme provvede questo cibo. Dunque, io credo che il nutrimento so- 1112 A
lido comporti il segno della perfezione e della identità intellettuale e costante, secondo la quale le cose divine ottenute con una conoscenza ferma, potente, semplice e indivisibile[209] sono comunicate dai sensi intellettuali di coloro ai quali il divinissimo Paolo comunica il cibo che ha ricevuto dalla Sapienza veramente solida[210]. Il cibo liquido è il simbolo del flutto che si espande e insieme si affretta a procedere verso tutte le cose e, ancora, mediante la diversità, la molteplicità e lo smembramento conduce con bontà coloro che sono nutriti, nel modo che a loro conviene, verso la semplice e costante conoscenza di Dio. Perciò le cose divine e i detti intelligibili vengono paragonati alla rugiada[211], all'acqua[212], al latte[213], al vino[214] e al miele[215], a causa della loro potenza che vivifica come l'acqua, che sviluppa come il latte, che ricrea come il vino e che purifica e conserva come il miele. La 1112 B
divina Sapienza fa questi doni a coloro che si avvicinano a lei, attribuendo ed elargendo loro con abbondanza l'affluenza di alimenti abbondanti e che non finiscono più. Ciò significa il vero banchetto, e per questo la Sapienza è celebrata come vivificante[216], nutrice di bimbi, rinnovatrice e perfezionatrice.

5. Secondo questa interpretazione sacra del banchetto, si dice che lo stesso Dio, causa di tutti i beni, si inebria[217] a causa della pienissima immensurabilità totale, ineffabile e al di là dell'intel- 1112 C

εἰπεῖν, εὐεξίας τοῦ θεοῦ παντελῆ καὶ ἄφατον ἀμετρίαν. Ὡς γὰρ ἐφ' ἡμῶν κατὰ τὸ χεῖρον ἡ μέθη καὶ ἀσύμμετρος ἀποπλήρωσίς ἐστι καὶ νοῦ καὶ φρενῶν ἔκστασις, οὕτω κατὰ τὸ κρεῖττον ἐπὶ θεοῦ τὴν μέθην οὐκ ἄλλο τι χρὴ διανοεῖσθαι παρὰ τὴν ὑπερπλήρη κατ' αἰτίαν προοῦσαν ἐν αὐτῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀμετρίαν. Ἀλλὰ καὶ τὴν ἑπακολουθοῦσαν τῇ μέθῃ τοῦ φρονεῖν ἔκστασιν τὴν ὑπεροχὴν τοῦ θεοῦ τὴν ὑπὲρ νόησιν οἰητέον, καθ' ἣν ἐξῄρηται τοῦ νοεῖν ὑπὲρ τὸ νοεῖν ὢν καὶ ὑπὲρ τὸ νοεῖσθαι καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ἁπλῶς ἁπάντων, ὅσα ἐστὶν ἀγαθά, μεμεθυσμένος ἅμα καὶ ἐξεστηκώς ἐστιν ὁ θεὸς ὡς πάντων αὐτῶν ἅμα καὶ ὑπερπλήρης ὤν,
1112 D ἀμετρίας πάσης ὑπερβολή, καὶ αὖθις ἔξω καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἀνῳκισμένος.

Ἀπὸ δὴ τούτων ὁρμώμενοι καὶ τὰ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὁσίων συμπόσια κατὰ τὸν αὐτὸν ἐκληψόμεθα τρόπον. Παρελθὼν γάρ, φησίν, αὐτὸς ὁ βασιλεὺς κατακλινεῖ αὐτοὺς καὶ αὐτὸς «διακονήσει αὐτοῖς». Ἐμφαίνει δὲ ταῦτα κοινήν τινα καὶ ὁμονοητικὴν τῶν ἁγίων ἐπὶ τοῖς θείοις ἀγαθοῖς κοινωνίαν καὶ ἐκκλησίαν «πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων
1113 A ἐν οὐρανοῖς» καὶ πνεύματα δικαίων πᾶσιν ἀγαθοῖς τετελειωμένα καὶ πάντων ἀγαθῶν ἀποπεπλησμένα. Καὶ τὴν ἀνάκλισιν ἀνάπαυλαν οἰόμεθα τῶν πολλῶν πόνων καὶ ζωὴν ἀπήμονα καὶ πολιτείαν ἔνθεον ἐν φωτὶ καὶ χώρᾳ ζώντων, ἀπάσης εὐπαθείας ἱερᾶς ἀναπεπλησμένην καὶ παντοδαπῶν καὶ μακαρίων ἀγαθῶν ἄφθονον χορηγίαν, καθ' ἣν εὐφροσύνης ἁπάσης ἀναπίμπλανται, τούτου δὴ τοῦ εὐφραίνειν Ἰησοῦ καὶ ἀνακλίνοντος αὐτοὺς καὶ διακονοῦντος καὶ τὴν αἰωνίαν
1113 B ἀνάπαυλαν δωρουμένου καὶ τὴν ἀποπλήρωσιν τῶν καλῶν διανέμοντος ἅμα καὶ ἐπιῤῥέοντος.

6. Ἐπιζητήσεις δέ, εὖ οἶδα, καὶ τὸν εὐφημούμενον ὕπνον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἐγρήγορσιν ἀναπτυχθῆναι· καὶ ὅταν φῶμεν θεῖον μὲν ὕπνον εἶναι τὸ ἐξῃρημένον τοῦ θεοῦ καὶ ἀκοινώνητον ἀπὸ τῶν προνοουμένων, ἐγρήγορσιν δὲ τὴν εἰς τὸ προνοεῖν αὐτοῦ τῶν παιδείας ἢ σωτηρίας δεομένων προσοχήν, ἐπ' ἄλλα θεολογικὰ σύμβολα μετελεύσῃ.

Διὸ καὶ περιττὸν οἰηθέντες εἶναι τὸ τὰ αὐτὰ τοῖς αὐτοῖς ἐπανακυκλοῦντας ἕτερα δοκεῖν λέγειν, ἅμα δὲ καὶ ὑμῖν εἰς τὰ καλὰ πείθεσθαι συνεγνωκότες, τὰ μὲν τῆς ἐπιστολῆς

letto, del banchetto o, per meglio dire, della buona salute di Dio. Come, infatti, presso di noi l'ebrietà, in un senso cattivo, è una sazietà smisurata e la perdita dell'intelligenza e dei sentimenti, così, in un senso migliore, per l'ebbrezza di Dio nessuna altra cosa bisogna pensare tranne l'abbondantissima incommensurabilità, che preesiste in lui come causa di tutti i beni. Anzi, la perdita del senso che tiene dietro all'ebbrezza bisogna pensarla come l'eccellenza di Dio superiore al pensiero, secondo la quale Dio è staccato dal pensiero in quanto lo trascende, né può essere pensato ed è al di sopra dello stesso essere; affermiamo semplicemente che Dio è ebbro di tutti i beni possibili, essendo più che ricolmo di tutti quelli in un'abbondanza priva di misura, e al tempo stesso si trova fuori e al di là di tutti quelli.

Muovendo da questi concetti, noi potremo interpretare nello stesso modo i banchetti dei santi nella reggia di Dio. Infatti, 1112 D
dice la Scrittura, lo stesso re li farà mettere a tavola e li servirà di persona[218]. Queste cose annunciano una partecipazione comune e unanime dei santi ai beni divini e l'assemblea dei primi nati che sono scritti nei cieli[219] e gli spiriti dei giusti resi perfetti da tutti i beni e riempiti da ogni bene[220]. E noi crediamo che la tavola è la fine di molte fatiche e una vita priva 1113 A
di dolori e un'esistenza divina nella luce e nella regione dei viventi, una esistenza riempita di ogni santa gioia, e che essi ricevono una donazione abbondante di beni di ogni sorta e beati, trovandovi ogni tipo di piacere; e Gesù, che fa la loro gioia, li fa sedere e li serve, da l'eterno riposo e distribuisce e versa una pienezza di beni[221].

6. Ma ora tu mi chiederai, lo so bene, il senso del sonno e del risveglio di Dio celebrati nella Scrittura[222]. E quando noi diciamo 1113 B
che il sonno di Dio simbolizza la sua trascendenza e la sua incomunicabilità riguardo ai suoi disegni provvidenziali, e il suo risveglio l'attenzione a provvedere a quelli che hanno bisogno di dottrina o di salvezza, tu passerai ad altri simboli divini.

Perciò, stimando cosa superflua il far la figura di dire cose nuove ripetendo le stesse cose dette da altri, e al tempo stesso sapendo che noi abbiamo obbedito alle vostre buone richieste, con queste parole finiamo la lettera; dopo aver spiegato, io credo, più cose di quelle che avremmo dovuto in questo nostro scritto.

ἄχρι τῶν εἰρημένων ἀποπαύομεν ἐκτεθεικότες, ὡς οἶμαι, καὶ περιττὰ τῶν τοῖς ὑμετέροις γράμμασιν ἐπωφλημένων.

Αὐτὴν δὲ ὅλην ἡμῶν τὴν Συμβολικὴν Θεολογίαν ἀποστέλλομεν, καθ' ἣν εὑρήσεις μετὰ τοῦ τῆς σοφίας οἴκου
1113 C καὶ τοὺς στύλους τοὺς ἑπτὰ διηυκρινημένους καὶ τὴν στερεὰν αὐτῆς τροφὴν εἰς θύματα καὶ ἄρτους διῃρημένην· καὶ τίς ἡ τοῦ οἴνου κρᾶσις, αὖθίς τε, τίς ἡ ἀπὸ τῆς μέθης τοῦ θεοῦ κραιπάλη, καὶ αὐτὰ δὲ τὰ νῦν εἰρημένα διεξοδικώτερον ἐν αὐτῇ διήρθρωται. Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, πασῶν τῶν συμβολικῶν θεολογιῶν εὑρέτις ἀγαθὴ καὶ συμβαίνουσα ταῖς τῶν λογίων ἱεραῖς παραδόσεσι καὶ ἀληθείαις.

E ti inviamo al completo la *Teologia simbolica*, dove troverai insieme con la dimora della Sapienza anche la spiegazione delle sette colonne, il nutrimento solido, suddiviso in vittime e in pani; e la mescolanza del vino e l'ebbrezza che segue l'orgia divina. 1113 C
Tutte le cose qui dette sono spiegate là più ampiamente, di modo che, credo, sia una buona esegesi di tutti i simboli teologici che si adatta alle sante tradizioni e alle verità della Scrittura.

X

Ἰωαννηι θεολογωι, ἀποστολωι και εγαγγελιστηι περιορισθεντι κατα Πατμον την νησον

1117 A Προσαγορεύω σε τὴν ἱερὰν ψυχήν, ἠγαπημένε, καὶ ἔστι μοι τοῦτο πρὸς σὲ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἰδιαίτερον. Χαῖρε, ἀληθῶς ἠγαπημένε, τῷ ὄντως ἐραστῷ καὶ ἐφετῷ καὶ ἀγαπητῷ λίαν ἠγαπημένε. Τί θαυμαστόν, εἰ Χριστὸς ἀληθεύει καὶ τοὺς μαθητὰς οἱ ἄδικοι τῶν πόλεων ἐξελαύνουσιν αὐτοὶ τὰ κατ' ἀξίαν ἑαυτοῖς ἀπονέμοντες καὶ τῶν ἁγίων οἱ ἐναγεῖς
1117 B ἀποδιαστελλόμενοι καὶ ἀποφοιτῶντες; Ἀληθῶς ἐμφανεῖς εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων. Οὐδὲ γὰρ ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις αἴτιος ἔσται τῶν ἐξ αὐτοῦ δικαίων ἀφορισμῶν ὁ θεός, ἀλλ' οἱ τοῦ θεοῦ παντελῶς ἑαυτοὺς ἀφορίσαντες. Ὥσπερ καὶ θατέρους ὁρῶμεν ἐντεῦθεν ἤδη μετὰ τοῦ θεοῦ γιγνομένους, ἐπειδὴ ἀληθείας ὄντες ἐρασταί, τῆς προσπαθείας μὲν ἀναχωροῦσι τῶν ὑλικῶν, ἐν πάσῃ δὲ πάντων κακῶν ἐλευθερίᾳ καὶ ἔρωτι θείῳ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων εἰρήνην ἀγαπῶσι καὶ τὸν ἁγιασμὸν κἀκ τῆς παρούσης ζωῆς ἀπάρχονται τῆς μελλούσης ἀγγελοπρεπῶς ἐν μέσῳ ἀνθρώπων ἐμπολιτευόμενοι ξὺν ἀπαθείᾳ πάσῃ καὶ θεωνυμίᾳ καὶ ἁγιότητι καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς.

Ὑμᾶς μὲν οὖν οὐκ ἄν ποτε οὕτω μανείην, ὡς ἡγήσασθαί τι
1117 C πάσχειν, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματος πάθη κατὰ μόνον τὸ κρίνειν αὐτὰ διαισθάνεσθαι πιστεύω. Τοὺς δὲ ἀδικοῦντας ὑμᾶς καὶ περιορίζειν οἰομένους οὐκ ὀρθῶς τοῦ Εὐαγγελίου τὸν ἥλιον ἐνδίκως αἰτιώμενος εὔχομαι τούτων ἀφεμένους, ὧν ἐφ' ἑαυτοὺς δρῶσιν, ἐπὶ τἀγαθὸν τραπέσθαι καὶ πρὸς ἑαυτοὺς ὑμᾶς ἐφελκύσασθαι καὶ μεταλαβεῖν τοῦ φωτός.

1120 A Ἡμᾶς δὲ οὐδὲ τοὐναντίον ἀποστερήσει τῆς Ἰωάννου παμφαοῦς ἀκτῖνος, νῦν μὲν ἐντευξομένους τῇ μνήμῃ καὶ ἀνανεώσει τῆς σῆς ἀληθοῦς θεολογίας, μικρὸν δὲ ὕστερον ἐρῶ γάρ, εἰ καὶ τολμηρόν ὑμῖν αὐτοῖς ἐνωθησομένους. Ἀξιόπιστος

LETTERA X[223]

A GIOVANNI TEOLOGO[224], APOSTOLO ED EVANGELISTA IN ESILIO NELL'ISOLA DI PATMOS

Saluto la tua anima consacrata[225], o amato: a me più che a tutti 1117 A
gli altri si addice di chiamarti così. Salve, o veramente amato[226], tu che sei stato amato molto da colui che è veramente amabile, desiderabile e adorabile[227]. Che cosa c'è di strano se Cristo dice la verità e gli ingiusti cacciano dalle città i suoi discepoli[228], punendosi da sé come meritano e separandosi e allontanandosi dai santi[229], essi che sono immondi? Veramente le cose visibili sono
immagini che manifestano le cose invisibili[230]. Nei secoli ventu- 1117 B
ri, quando ci saranno le giuste separazioni da Dio, non ne sarà Dio la causa, ma coloro che si saranno separati completamente da lui. Come, d'altra parte, vediamo che gli altri già qui vivono con Dio, perché, essendo amanti della verità, si staccano dalla passibilità delle cose materiali e, completamente liberi da tutti i mali e infiammati di divino amore per tutti i beni, amano la pace e la santità e fin dalla vita presente iniziano la vita futura, perché, pur stando in mezzo agli uomini, vivono come gli angeli[231] nell'assoluta tranquillità, nel nome di Dio, nella bontà e in tutti gli altri beni[232].

Per quel che riguarda voi, io non sono così sciocco da pensare che soffriate qualche cosa, ma sono convinto che sentite le sofferenze del vostro corpo solo nella misura in cui le percepite[233]. Quanto a quelli che vi fanno ingiuria e credono a torto 1117 C
di circoscrivere[234] il sole del Vangelo, pur incolpandoli giustamente, mi auguro che, staccandosi da queste cose che fanno contro se stessi, si convertano al bene, si aggiungano a voi e partecipino della luce[235].

Quanto a me, nessuna contrarietà mi priverà del raggio splen- 1120 A
didissimo di Giovanni: ora godrò del ricordo e della meditazione del tuo vero insegnamento divino[236], ma ben presto (lo voglio dire, anche se è una cosa audace) mi unirò a voi. Sono degno di

δὲ πάντως εἰμὶ τὰ προεγνωσμένα σοι καὶ μαθὼν ἐκ θεοῦ καὶ λέγων, ὅτι καὶ τῆς ἐν Πάτμῳ φυλακῆς ἀφεθήσῃ καὶ εἰς τὴν Ἀσιάτιδα γῆν ἐπανήξεις καὶ δράσεις ἐκεῖ τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ μιμήματα καὶ τοῖς μετὰ σὲ παραδώσεις.

fede e le cose che tu già conosci le ho apprese da Dio e le dico da parte sua: tu sarai liberato dalla prigione di Patmos, tornerai in Asia, lì compirai opere che imitano Dio, che è Buono, e le trasmetterai ai posteri.

Parafrasi e note alle *Lettere*

Lettera I

[1] *Quando, a proposito di Dio, si dice che l'ignoranza (tenebra) è superiore alla conoscenza (luce), l'ignoranza non si deve intendere come mancanza di conoscenza, ma come la percezione che Dio è infinitamente al di sopra di tutto ciò che si sa.*

[2] Si può supporre, con lo scoliasta (PG 4, 528A), che il destinatario sia lo stesso in 3 Gv.

[3] «Non concepire questo – dice – secondo le nozioni comuni, cioè nel senso che come la tenebra si dissolve di fronte alla luce, soprattutto se è abbondante, o come l'ignoranza, che è anch'essa tenebra, cessa di fronte alle conoscenze, soprattutto se sono molte, così l'ignoranza di Dio assomiglia all'ignoranza che deriva da mancanza di apprendimento; ma nel senso che quanto più si è illuminati da Dio e quanto più si mette insieme la conoscenza degli esseri intelligibili e intelligenti, tanto più salendo alla conoscenza di Dio, se ne conoscerà l'incomprensibilità; cioè l'ignoranza riguardante Dio è Luce e conoscenza al di sopra di tutte le cose conosciute; e, dunque, onora in silenzio la sua incapacità di parlare di Dio. Dunque, l'ignoranza di Dio non si deve intendere per difetto, ma per eccellenza ed eccesso di conoscenza, nel senso che uno conosce colui che è inconoscibile a tutti e a lui stesso [che lo conosce]» (PG 4, 528B-C).

[4] «Quanto uno ha la conoscenza degli esseri e la vera luce, cioè l'intelligenza della verità, tanto vedrà che le cose che riguardano Dio sono inconoscibili, perché esse non si rivelano nella luce e nella conoscenza, ma piuttosto sfuggono a coloro che le possiedono. E l'aumento e la crescita in questo, voglio dire nella luce e nella conoscenza,

dimostrano che la Divinità è invisibile e inconoscibile. Perché chi ha contemplato Dio e ha capito ciò che ha visto, non ha visto lui, ma qualcuna delle sue cose che esistono e sono conosciute» (PG 4, 529A).

[5] «Anche qui si deve intendere l'espressione in riferimento alle cose che sono e sono conosciute. Ma a Dio si addice il non essere perché l'essere è proprio delle creature, mentre Dio è appunto al di sopra dell'essere perché è increato» (PG 4, 529A).

Lettera II

[6] *Dio è oltre il principio della divinità e della bontà che si comunicano alle creature, perché la divinità e la bontà, così intese, sono il dono che rende possibile l'imitazione e la partecipazione del Divino, mentre Dio, essendo inimitabile e impartecipabile nella sua trascendenza, rimane al di sopra della divinità e della bontà così intesa.*

[7] Cfr. *DN* XI.

[8] «Infatti, Dio in se stesso è Sostanza soprasostanziale, al di sopra del principio divino che è dato e comunicato, cioè la deificazione... Se il dono di Dio è principio della nostra deificazione, evidentemente, essendo causa e principio di ogni principio, o piuttosto superprincipio, è oltre la divinità così intesa, cioè come principio della divinità. Dio, infatti, non possiede il bene per partecipazione, ma senza partecipazione; noi, invece, lo possediamo per partecipazione perché siamo mutevoli, mentre egli è immutabile» (PG 4, 529B-C).

[9] Cioè intese come principio di divinizzazione e di bontà, e non nella Toro esistenza impartecipabile.

[10] «Le realtà in se stesse [cioè le proprietà divine degli uomini e degli angeli chiamati alla deificazione] sono imitazione e partecipazione di colui che possiede una proprietà [la Divinità] non per partecipazione ma in se stesso; e ne partecipano e le imitano coloro nei quali si vedono queste realtà. Ma dice che la Divinità è inimitabile e impartecipabile perché, quanto più si progredisce verso l'imitazione e la partecipazione, tanto più si comprende l'irraggiungibilità dell'imitazione e della partecipazione» (PG 4, 529D-532A).

Lettera III

[11] *Il profeta Malachia, parlando del Signore Gesù, dice che verrà «improvvisamente», cioè contro ogni nostra aspettativa, per indicare che il*

Verbo si è fatto uomo senza compromettere la sua soprasostanzialità, che rimane occulta. È un mistero insondabile.

[12] Questo avverbio si trova in Ml. 3,1 («improvvisamente entrerà nel suo tempio il Signore, che voi cercate, e il messaggero del patto...»). Qui viene spiegato in riferimento all'incarnazione. Ma cfr. anche PLATONE, *Gorgia* 523e; *Parmenide* 156d.

[13] *Occulto* qui significa Dio, in quanto invisibile (cfr. PG 4, 532B).

Lettera IV

[14] *Gesù, superiore a ogni essere, è detto uomo non solo perché è come Dio, e presente in tutte le cose, ma anche perché è uomo in tutto e per tutto. Tuttavia nella sua umanità si rivela la sua divinità: così, per esempio, il suo corpo, che è umano e reale come quello degli altri uomini, è nato da una vergine e camminava sulle acque. Perciò in quello che si dice di lui come uomo è nascosta una verità superiore (ciò che si dice di lui ha un valore negativo nel senso che non esprime tutta la realtà) e nel suo agire il divino e l'umano sono strettamente congiunti, così che compie come Dio le opere umane e come uomo le opere divine, con un modo nuovo di agire che si può definire divino-umano (teandrico).*

[15] «Cioè nell'economia [incarnazione], perché fuori dell'economia, cioè nella sua esistenza eterna, si può dire uomo in quanto autore degli uomini e creatore degli uomini» (PG 4, 532B).

[16] «Dio, infatti, ha lo stesso nome di tutti gli esseri che derivano da lui perché è in tutti. Ma nell'economia è detto uomo in quanto è diventato tale in tutta la sostanza, come si è detto. "In lui abita tutta la pienezza della divinità corporalmente" [Col. 2,9]» (PG 4, 532B-C).

[17] «Cioè non diciamo che è soltanto uomo» (PACHIMERE, PG 4, 444D).

[18] Cioè Dio.

[19] «Superiore agli uomini perché nacque dalla vergine; uguale agli uomini per il tempo trascorso nel grembo materno, cioè secondo le leggi della gestazione; dalla sostanza degli uomini perché, come disse lo stesso Padre santo, il santo corpo di Cristo derivava dal sangue verginale» (PG 4, 532D).

[20] «Anche dopo l'incarnazione chiama *soprasostanzialità* la Divinità. Tale soprasostanzialità è l'eminenza della sostanza, sapienza e potenza» (PG 4, 532D).

[21] «È proprio dell'uomo nascere da una donna; al di sopra dell'uomo nascere da una vergine. Osserva che il corpo di Cristo è terrestre e non celeste, come alcuni pensarono» (PG 4, 532D).

[22] «Vedi che anche qui ha detto *eccellentemente* per distinguere questa negazione dalle negazioni intese secondo privazione... Ora, in che senso le affermazioni riguardanti il nostro Signore Gesù Cristo abbiano la forza di una *negazione eccellente*, lo spiega ciò che si dice della sua natura umana. Infatti, se a proposito di Cristo, mentre diciamo che è uomo, affermiamo che è nato da una madre vergine secondo la nostra sostanza, questa affermazione contiene nascosta anche la forza della negazione che è al di sopra dell'intelligenza. Infatti, colui che ascolta dirà: essendo nato da una vergine, non è uomo ma al di sopra dell'uomo, sebbene in tutto il resto sia uomo. Ora spiega anche questo dicendo che il dire affemmativamente che è uomo significa negativamente che non è uomo, ma al di sopra dell'uomo, evidentemente a causa dei segni da lui compiuti (PG 4, 533A-B).

[23] «Dice che Cristo non ha compiuto le opere divine come Dio, perché le ha compiute con la carne e non con la sola attività – ma pure sono opere divine –; né ha compiuto le opere umane come uomo, perché le ha compiute con la potenza divina, quando voleva, dando occasione alla carne di compiere le sue opere – ma pure sono opere umane» (PG 4, 533C).

[24] ... *una nuova azione divina e umana*: questa espressione (καινήν τινα θεανδρικήν ἐνέργειαν) è di notevole importanza per definire la cristologia di Dionigi, e in particolare il rapporto tra natura umana e natura divina e le volontà divina e umana. L'espressione fu coniata da Dionigi stesso, quasi certamente con un intento polemico. Infatti Proclo, durante un suo viaggio in Asia, conobbe il dio semitico Theandrios e gli consacrò un inno sotto il nome di Theandrites. Ora, significativamente, GIOVANNI DI SCITOPOLI, nello scolio a questo passo (PG 4, 536A: lo scolio è certamente di GIOVANNI DI SCITOPOLI), osserva: «Nessuno si metta a dire sciocchezze affermando che chiama Theandrios il Signore Gesù. Infatti, non ha detto θεανδριτικήν, formando la parola da θεανδρίτης, ma θεανδρικήν...» Facendo leva su questa osservazione, che in qualche modo rivela un legame, U. RIEDINGER e H.-D. SAFFREY hanno fatto l'ipotesi che Dionigi alluda a quel dio celebrate da Proclo, forse con intento polemico; cfr. H.-D. SAFFREY, *Un lien obiectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*. Il problema interpretativo è quello di stabilire se in Cristo c'è solo l'energia teandrica e in quale rapporto stanno, entro quella energia, il divino e l'umano. Poiché Dionigi non affronta

esplicitamente il problema, conviene procedere con estrema cautela. È certo che il problema qui affrontato riguarda le operazioni umane compiute in maniera sovrumana e le azioni divine compiute nella carne. Per cui si deve accettare la spiegazione dello scoliasta: «Energia teandrica significa divina e umana. Perché così [cioè nella condizione di Dio e uomo] è venuto a vivere per noi sulla terra e ha compiuto, come si è detto prima, le azioni divine e umane. Osserva la mirabile e ineffabile unità del Signore: non come Dio fece le opere divine [perché era uomo], né come uomo fece le opere umane [perché era anche Dio]. Perciò, mirabilmente il divino Gregorio il Teologo [Gregorio di Nazianzo] dice che, mescolandosi per così dire [o: interamente] le nature, così anche le denominazioni circolano l'una nell'altra in ragione della loro coesione reciproca [*Ep.* 101, PG 37, 181C]. Che non ha compiuto come Dio le opere divine lo mostra il camminare corporalmente con i piedi sul mare, perché è proprio di Dio far diventare solida l'acqua, ma non è proprio di Dio il calpestarla con i piedi, né sono proprie di Dio la carne e le ossa dei piedi. Ancora, è proprio di Dio far sì che una vergine diventi madre, ma non è proprio della divinità essere formato con il volto e le altre membra umane. Così, viceversa, non fece come uomo le opere umane, perché era bensì uomo nato dalla vergine, ma ciò non avvenne in maniera umana. Quale uomo, infatti, nasce da una vergine? Ancora, il camminare con i piedi è proprio dell'uomo, ma il camminare sull'acqua non è proprio dell'uomo. Quale uomo, infatti, ha mai fatto questo?» (PG 4, 533C-D). GIOVANNI DI SCITOPOLI va oltre e distingue in Cristo tre energie: «[Dionigi] ha chiamato teandrica solo l'energia mista. Operò, infatti, soltanto come Dio quando da lontano guarì il figlio del centurione; soltanto come uomo, sebbene fosse anche Dio, quando mangiava ed era triste. Ma in maniera mista compì i miracoli restituendo la vista ai ciechi con l'unzione e fermando il flusso di sangue con il tatto» (PG 4, 536A). Sebbene questo non sia detto esplicitamente, è nella linea del pensiero di Dionigi, che proprio in questa lettera ribadisce che Gesù Cristo ha preso tutta la natura umana.

Lettera V

[25] *Non si può arrivare a conoscere Dio con i concetti umani, perché da lui si sprigiona una luce talmente intensa che non vi si può fissare lo sguardo. Perciò lui, come san Paolo, è stimato degno di conoscere e di vedere Dio, si trova nella tenebra, in quanto capisce, per esperienza diretta, che Dio è al di là di ogni visione e di ogni conoscenza.*

[26] Più volte si legge nella Sacra Scrittura che Dio abita nella *caligine* (γνόφος) o nella nube oscura (γνοφώδης νεφέλη); cfr. Es. 20,21; Dt. 4,11; 5,22; 2 Sam. 22,10; 1 Re, 8,12.53; 2 Cr. 6,1; Sal. 18(17),9; 97(96),2; Gb. 22,13; Sir. 45,5.

[27] Cfr. 1 Tm. 6,16.

[28] Sal. 139(138),6.

[29] Cfr. Fil. 4,7; Ef. 3,19.

[30] Cfr. Rm. 11,33.

[31] Cfr. 2 Cor. 9,15.

[32] Cfr. Fil. 4,7.

Lettera VI

[33] *Esorta il destinatario a evitare la violenza nei confronti di chi segue religioni o opinioni diverse dalle proprie: più che combattere le idee dell'avversario, si deve esporre inconfutabilmente la verità. Infatti, chi confuta una dottrina erronea non comunica per ciò stesso la verità; se invece si presenta la verità con le debite e rigorose prove, l'errore viene meno.*

[34] «*Una* sola è la verità, ma *nascosta* per il significato mistico delle proposizioni: per cui occorre molta ricerca unita alla grazia divina» (PG 4, 536B).

[35] «Non si devono confutare le opinioni degli altri, né si deve scrivere contro un'opinione o una religione che sembra non buona, ma a favore della verità... Si deve scrivere solo a favore della verità e non contro gli altri» (PG 4, 536C-D).

Lettera VII

[36] *Il sofista Apollofane, sapiente in molte cose, va dicendo, a proposito dei miracoli di cui si parla nella Sacra Scrittura, o che non sono veri oppure che si spiegano senza ricorrere alla potenza di Dio. Policarpo, il noto vescovo di Smirne e martire, si rivolge a Dionigi, il quale gli risponde con la presente lettera. Questa comprende alcune osservazioni di carattere generale (analoghe a quelle della lettera VI) e una dimostrazione della realtà e del carattere soprannaturale dei miracoli biblici, sulla scia della tradizione apologetica giudaica e cristiana. In primo luogo occorre evitare la polemica perché é inutile, essendo ciascuno persuaso di possedere la*

verità, e nel migliore dei casi serve per confutare l'avversario ma non per comunicare la verità; è invece necessario dimostrare la verità in maniera inconfutabile. Quanto alle idee di Apollofane, esse rispecchiano la mentalità di tanti filosofi che usano la sapienza umana (che viene da Dio) per combattere Dio, anziché riconoscerlo entro il creato. Apollofane, che conosce bene la sapienza scoperta dai pagani, dovrebbe sapere che l'universo si muove, in tutte le sue parti, secondo leggi fissate rigorosamente da Dio; per cui, se il sole si ferma o si muove in senso contrario a quello consueto, ciò non può avvenire se non per un intervento particolare di Dio. Tanto più che alcuni di questi fenomeni non sono ricordati soltanto nella Sacra Scrittura, ma anche negli scritti sacerdotali dei persiani. E se questo non bastasse, Apollofane deve ricordare l'eclissi di sole avvenuta alla morte di Gesù, che osservammo insieme a Eliopolis. Spero – conclude – che grazie a queste considerazioni e ad altre che potrà aggiungere Policarpo, Apollofane riconosca la verità di ciò che insegna la Sacra Scrittura.

[37] *Policarpo* fu vescovo di Smirne in Asia, dopo essere stato discepolo degli apostoli (cfr. IRENEO, *Contro le eresie* III 3,4). Si sa che ebbe contatti con papa Aniceto per la controversia pasquale (cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* V 24,16), ebbe rapporti epistolari con la Chiesa di Filippi e morì martire verso il 160.

[38] Allude all'esposizione della dottrina rivelata con linguaggio e schemi di pensiero presi dai greci, come ha fatto nelle opere a noi note. Ma questo procedimento risale almeno agli apologisti del secolo II.

[39] La *sapienza di Dio* è la filosofia pagana, come dirà subito dopo: essa, in quanto conoscenza della verità, deriva da Dio e può essere detta, giustamente, sapienza di Dio (cfr. 1 Cor. 2,7).

[40] Fin dalle origini i cristiani accettarono alcune dottrine elaborate dai filosofi greci, mentre respinsero la religione ufficiale. A proposito della concezione di Dio, essi fecero propria la distinzione tra la «teologia» dei poeti, e dei rappresentanti del culto, e quella insegnata dai filosofi, che risale – sembra – a Panezio, per schierarsi con i filosofi; cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* VI 51-53.

[41] Si sente l'eco di Sap. 13,1-5.

[42] Evidentemente, Apollofane dava una spiegazione naturale dei fenomeni miracolosi di cui si parla nella Sacra Scrittura.

[43] Cfr. Dn. 2,21.

[44] Cfr. Gs. 10,12.

[45] Per capire il ragionamento di Dionigi occorre richiamare brevemente il fatto a cui allude. In 2 Re, 20 si legge che il re Ezechia si

ammalò, di una malattia mortale. Ormai vicino alla morte, pregò il Signore, il quale gli fece sapere tramite il profeta Isaia che non sarebbe morto. Il re chiese un segno e il profeta gli disse: «Ecco questo sarà il segno da parte del Signore che egli adempira quello che ha detto: Vuoi che l'ombra [dell'asta della meridiana] vada avanti dieci gradi, ovvero che torni dieci gradi indietro? Disse Ezechia: È cosa facile che l'ombra avanzi dieci gradi. No, ritorni l'ombra dieci gradi indietro. Allora il profeta Isaia invocò il Signore, ed egli fece tornare l'ombra dieci gradi indietro sulla meridiana di Achaz» (vv. 9-11). Essendo l'ombra di dieci gradi (= ore), il giorno è ormai alla fine, cioè è già durato dieci ore. Invertendosi il movimento del sole, occorrono dieci ore per ritornare al mattino e altre dieci per ritornare alla sera. In tal modo quel giorno risultò triplicato: di trenta ore.

[46] ... *i loro sacerdoti... di tre giorni*: letteralmente, «i Magi celebrano il ricordo di Mitra (= Sole) triplicato». Nella tradizione apologetica era frequente la sottolineatura di convergenze tra la storia biblica e la storia di altri popoli.

[47] Cfr. Lc. 23,44-45.

Lettera VIII

[48] *La lettera, diretta al monaco Demofilo, si può considerare come un breve trattato sulla mansuetudine per il peccatore che domanda perdono. Sullo sfondo domina la concezione della Chiesa come società ordinata in una rigida disposizione gerarchica. Il monaco Demofilo, in nome di uno zelo non bene illuminato e credendo di ispirarsi ad alcuni personaggi dell'Antico Testamento, ha impedito che tornasse alla Chiesa un grande peccatore, da lui definito empio, e ha offeso e rimproverato il sacerdote che lo stava riconciliando alla Chiesa. Anzi, è arrivato al punto di entrare nel santuario e sottrarre al sacerdote le sacre specie perché non le profanasse con il suo contatto. Il monaco, convinto di aver mostrato in tal modo il suo zelo per la santità del Signore, riferisce tutto questo per lettera a Dionigi, sperando di ricevere la sua approvazione. Ma la risposta di Dionigi è estremamente severa. Nel comportamento di Demofilo egli scorge due gravi manchevolezze: l'infrazione dell'ordine gerarchico (nei confronti del sacerdote) e la mancanza di mansuetudine (nei confronti del peccatore). Il monaco, che sta al primo grado dell'ordine dei santificati, non può arrogarsi il compito di correggere un sacerdote, che sta al secondo grado dell'ordine dei santificatori: solo il vescovo, che sta al di sopra di lui, può rimproverarlo o correggerlo. E l'ordine gerarchico,*

già in vigore nell'Antico Testamento, dev'essere pienamente rispettato anche nella vita della Chiesa. Non ne giustifica l'infrazione neanche la premura di preservare le specie eucaristiche dalla profanazione, perché quel compito non spetta ai monaci. Il monaco non può entrare nel santuario, ma deve rimanere presso la porta, sia pure nel luogo a essa più vicino. In secondo luogo, il comportamento di Demofilo rivela una totale incomprensione dell'atteggiamento di Cristo verso i peccatori, atteggiamento che i discepoli devono imitare. Demofilo giustifica il suo comportamento appellandosi a Finees che uccise un fornicatore e a Elia che fece massacrare i profeti di Baal. Ma nella Sacra Scrittura ci sono infiniti esempi di mansuetudine, a cominciare da quelli di Mosè e di David. E di questa mansuetudine è stato maestro Gesù Cristo, sia come creatore e provvidente sia con il suo comportamento verso i peccatori nella vita terrena: per loro ha dato la vita, e andato a cercarli, li ha ripresi con sé e ha fatto festa con loro e per loro. Per questo mette in guardia i suoi discepoli dall'essere severi con i peccatori. Anzi, se uno vuole colpirli è come se alzasse una spada per colpire se stesso: nell'amore per i peccatori Cristo vede una prova dell'amore per lui. Il discorso procede secondo le regole della retorica classica: sviluppa il tema della mansuetudine verso i peccatori attraverso una serie di citazioni bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, quindi – siamo a circa un terzo della lettera – espone una possibile obiezione di Demofilo e, come risposta volutamente benevola, sviluppa l'altro argomento della lettera (l'importanza di rispettare l'ordine gerarchico), per ritornare al tema della mansuetudine e chiudere, pateticamente, con il racconto di una visione. Una volta Carpo, senza dubbio da identificare con il compagno di Paolo di cui si parla nella Seconda Lettera a Timoteo, era molto sdegnato contro un neofita, che aveva apostatato subito dopo il battesimo. Mentre, dominato dall'amarezza, malediceva l'apostata e il pagano che lo aveva allontanato dalla Chiesa, augurando la morte a tutti e due, gli apparve Gesù circondato dagli angeli, il quale, dopo aver mandato due angeli a liberare i due dal baratro infernale in cui stavano per cadere, gli disse che era disposto a morire un'altra volta per i due peccatori e per Carpo stesso che, maledicendoli, si procurava la propria rovina.

[49] Il *compito* che ciascuno deve svolgere secondo l'ordine gerarchico a cui appartiene (ἰδιοπραγία, per cui cfr. *DN* VIII 9, 896D).

[50] Cfr. Nm. 16. Il termine θεόκριτος, tradotto *eletto da Dio*, è così spiegato da Massimo: «Scelto da Dio e idoneo al comando» (PG 4, 544D).

[51] Cfr. Nm. 16. Per la mansuetudine di Mosè, che lo rende degno di parlare con Dio, cfr. Nm. 12,3.6.

[52] Di questo la Sacra Scrittura non parla.

[53] ... *padre di Dio*: cioè progenitore di Gesù, che è Dio. La parola θεοπάτωρ è usata da Dionigi solo qui. Nella tradizione seguente si trova due volte (sempre riferita a David) in GIOVANNI DAMASCENO e in qualche altro raro caso; cfr. PGL, s.v.

[54] Sal. 89(88),21. Per la mitezza di David, cfr. in particolare 1 Sam. 24; ma anche 1 Sam. 16,3; At. 13,22.

[55] Cfr. Es. 23,4.

[56] Cfr. Gb. 1,8; 42,7.

[57] Cfr. Gn. 50,20.

[58] Cfr. Gn. 4,8.

[59] Cfr. Zc. 1,12.

[60] Cfr. Zc. 3,2.

[61] ... *si sdegnano con i cattivi*: grammaticalmente, si potrebbe anche tradurre, con CORDIER: «si sdegnano per i nostri mali» (intendendo τοῖς κακοῖς come neutro); ma preferiamo intendere al maschile per il parallelismo con la frase che segue (si sdegnano per i cattivi/si rallegrano per i buoni). È difficile individuare un passo biblico particolare; il Cordier rimanda a Dn. 10,10-21.

[62] Cfr. Lc. 15,6.

[63] Si noti, nel lungo periodo assai difficile da rendere in italiano, il procedimento graduale dal basso verso l'alto: la bontà divina si manifesta negli uomini, negli angeli e soprattutto in Cristo creatore e redentore.

[64] Cfr. Tb. 8-9. Della benevolenza degli angeli Dionigi parla, in particolare, in *CH* V-VII.

[65] La bontà di Cristo (che è Dio) si rivela innanzitutto nella creazione gerarchicamente disposta (cfr. *CH* III). L'opera di Cristo nella creazione è ben sottolineata nel Nuovo Testamento; cfr., in particolare, Gv. 1,2.

[66] Cfr. Mt. 11,12.16-19.25-30.

[67] «Mirabilmente dice che si dona tutto a loro tutti interi, per confondere gli eretici, i quali sostenevano che Dio salva solo l'anima e non il corpo» (PG 4, 545B). E PACHIMERE aggiunge: si dona tutto «perché prese un'anima e un corpo» (PG 4, 468A).

[68] Cioè gli uomini buoni; ma subito dopo parla degli angeli; dunque alla festa sono invitati gli uomini e gli angeli.

[69] Si richiama chiaramente il ritorno del figlio prodigo (Lc. 15,20-24) trasferito al plurale. Le ultime parole letteralmente dicono: «la casa è piena di tutti coloro che si rallegrano».

[70] Cfr. Lc. 15,31, anche qui trasferito al plurale. Demofilo viene identificato con il figlio maggiore della parabola, che non comprende l'atteggiamento del padre verso il figlio scapestrato.

[71] Cfr. Lc. 15,5.

[72] Cfr. Lc. 15,6.

[73] Cfr. Lc. 6,35.

[74] Mt. 5,45.

[75] Cfr. Gv. 10,11.

[76] Il torto di Demofilo è di essere entrato nel santuario (e non poteva perché come monaco non appartiene alla gerarchia dei consacratori) e di essersi impadronito delle *cose sacre* (le specie eucaristiche). Il verbo greco per *violare* (συνέστειλας) può significare oltraggiare, vilipendere o portar via (cfr. PG 4, 548A). Comunque si intenda (ma la differenza è ben poca) si deve ammettere, con PACHIMERE (PG 4, 468B), che Demofilo aggredì il sacerdote celebrante per togliergli le specie eucaristiche.

[77] Il sacerdote, che sta subito dopo il vescovo, non può essere ripreso né dai ministri, suoi inferiori, né tanto meno dai monaci, che fanno parte di un altro ordine gerarchico.

[78] Cfr. Mt. 12,25.

[79] Cfr. Is. 30,18; Rm. 2,16.

[80] Cfr. Ml. 2,7; *messaggeri* (ἄγγελοι) significa, secondo MASSIMO, «maestri dei divini giudizi dopo i vescovi» (PG 4, 548B).

[81] «Coloro che cercano di imparare le cose divine dai presbiteri non devono farlo da sé, ma attraverso i diaconi [= *ministri*], e questo al momento opportuno» (PG 4, 548B); in *EH* VI II, 533B è detto che l'abito monastico è consegnato dai presbiteri (cfr. PG 4, 548C).

[82] Il luogo che occupano in chiesa durante la celebrazione eucaristica indica qual è il loro posto nella gerarchia ecclesiastica.

[83] «Perché la custodia delle porte della chiesa era affidata ai diaconi» (PG 4, 548C); cfr. anche *EH* V I 6, 508B.

[84] Il *santo Principio*... è Dio che ha voluto la disposizione gerarchica.

[85] I monaci.

[86] La loro vicinanza all'altare simboleggia la loro appartenenza a un grado più alto della gerarchia.

[87] Cfr. 2 Cr. 26,9.

[88] Cfr. 1 Sam. 13,10; 15,12.

[89] Cfr. 1 Cor. 14,23.

[90] Cfr. Lv. 16,2; Eb. 9,7.
[91] Cfr. Nm. 4,2.
[92] Cfr. 2 Cr. 26,19.
[93] Cfr. Nm. 12,10.
[94] Cfr. At. 19,14.
[95] Ger. 23,21.
[96] Cfr. Is. 66,3.
[97] Mt. 7,23.
[98] Cfr. 1 Sam. 15,22.
[99] Cfr. Rm. 11,20; 12,3.
[100] Cfr. Rm. 2,23.
[101] L'espressione richiama At. 19,2, ma la prospettiva è diversa: lì Paolo domanda agli efesini che avevano ricevuto il battesimo di Giovanni se hanno ricevuto lo Spirito Santo, ed essi rispondono di non sapere che esiste; qui, invece, si parla di chi mostra di non credere con il suo comportamento.
[102] Cfr. *CH* VII 2, 208A-209A.
[103] Cfr. *EH* V 6, 505D.
[104] ... *in nome di Cristo*: letteralmente, si dovrebbe tradurre «in modo cristiforme», «perché i sacerdoti che pronunciano la preghiera sui doni divini, o simboli [= *misteri*] occupano il posto di Cristo» (PG 4, 549B).
[105] Cfr. Mt. 7,15.
[106] Cfr. Dt. 16,20.
[107] Il cattivo comportamento di Demofilo deriva dal rapporto disordinato tra le varie facoltà dell'anima: dal prevalere dell'elemento concupiscibile e irascibile su quello razionale. È una concezione che trova la sua formulazione classica in PLATONE, *Repubblica* 436a-444a; *Fedro* 246a-d ecc. La disposizione dell'anima umana corrisponde all'ordinamento delle diverse società in cui vive l'uomo; cfr., anche per questo, PLATONE, *Repubblica* 368a-369b, e 434d-436a.
[108] Cfr. 1 Tm. 3,4; Tt. 1,6.
[109] Lc. 16,10.
[110] Se uno sbaglia, dev'essere ripreso da uno dell'ordine superiore, e precisamente il monaco da un ministro, il ministro dal sacerdote e il sacerdote dal vescovo. A questo punto la logica del sistema dionisiano vorrebbe che si ricorresse all'ultimo ordine della gerarchia celeste, agli angeli. Invece si ricorre agli apostoli e ai loro successori (che si suppongono ancora viventi, data la finzione letteraria). Anzi, subito dopo dice che un vescovo che sbaglia deve essere ripreso dai santi

dello stesso ordine, forse, come interpreta Massimo, «da uno del suo ordine che sia più santo di lui» (PG 4, 552A).

[111] A Dio. «Nota l'amarezza o piuttosto la compassione del Padre» (PG 4, 552A).

[112] Lo scoliasta così parafrasa: «Se non sei considerato servo di Dio da noi, sei completamente separato da noi e da tutta la Chiesa». E quindi continua: «Osserva che forse questo peccato fu commesso nella "parrocchia" del grande Dionisio ed egli stesso aveva ordinato Demofilo monaco della Chiesa» (PG 4, 552B-C).

[113] Cfr. Ger. 2,13.

[114] Cfr. Ger. 2,35.

[115] Cfr. Gv. 9,41.

[116] Cfr. Eb. 7,26.

[117] Cfr. Gv. 10,4; Lc. 15,6; soprattutto Gv. 21,15-19.

[118] Cfr. Mt. 18,21-34, con particolare riferimento ai vv. 32 e 34.

[119] Cfr. Lc. 23,34.

[120] Cfr. Lc. 9,53-54.

[121] Eb. 4,15.

[122] Is. 42,2; Mt. 12,19.

[123] Cfr. Mt. 11,29.

[124] 1 Gv. 2,2.

[125] Il sacerdote *Finees*, figlio di Aronne, uccise un israelita che fornicava con una donna di Madian, e questo gesto fu approvato da Dio come segno di zelo; cfr. Nm. 25, e in particolare i vv. 6-11; lo ricordano anche 1 Mac. 2,54; Sir. 45,22-23.

[126] *Elia* è il noto profeta che per zelo verso il Signore fece trucidare i profeti di Baal; cfr. 1 Re, 18, e in particolare il v. 40.

[127] Cfr. 1 Pt. 3,4.

[128] Cfr. Lc. 9,54.

[129] Cfr. 1 Tm. 1,10; 2 Tm. 2,24.

[130] Si può tradurre *schiaffeggiando* anche «colpì alla tempia», come intende lo scolio (PG 4, 553A).

[131] Cfr. Lc. 15,4-5.

[132] L'espressione richiama Mt. 26,52, dove Gesù ricorda che chi reagisce al male con la violenza finisce vittima della violenza; ma qui, più che sul danno materiale si insiste sulla rovina eterna.

[133] ... *qui e lì*: nella vita di questo mondo e nella vita eterna.

[134] C'è un riferimento al giudizio finale (cfr. Mt. 25,31-46), ma con una accentuazione diversa: lì l'amore verso il prossimo è visto nell'in-

teressamento per i suoi bisogni materiali, qui nella capacità di comprendere e perdonare.

[135] Presumibilmente il *Carpo* di cui si parla in 2 Tm. 4,13. «Questa storia esprime l'ineffabile misericordia di Dio anche verso i penitenti; ma dice anche la santità del beato Carpo» (MASSIMO, PG 4, 553C).

[136] Le *orazioni preparatorie* sono «le suppliche fatte prima della celebrazione dei misteri per purificarsi e partecipare al dono dei misteri, che è perfettissimo e fa diventare perfetti» (PACHIMERE, PG 4, 477B).

[137] ... *feste gioiose*: letteralmente, «giorni gioiosi» (ἱλάριαι ἡμέραι). Così chiamavano i pagani i giorni di festa che si facevano privatamente in occasione delle nozze o della nascita di un bambino, o pubblicamente per l'investitura di un re (cfr. PG 4, 553D).

[138] Cfr. *CH* XV 3, 329C-332D.

[139] «Se ci lasciamo persuadere a fare il male, permettiamo all'ingannatore di starci sempre addosso, ricevendo da noi il potere che esercita contro di noi; se invece non ci lasciamo persuadere, egli non avrà alcun potere perché ci è vicino l'aiuto di Dio che ci sostiene, come dimostra ciò che si dice subito dopo» (PG 4, 557B).

Lettera IX

[140] *Nella Sacra Scrittura spesso Dio viene indicato con espressioni «strane» che, se si intendono alla lettera, scandalizzano: viene presentato come un albero o un fiore, come un vasaio o un fonditore, come un uomo che va a cavallo, si ubriaca, si adira, si rattrista, giura, si pente e addirittura che inganna un uomo per mandarlo in rovina. La lettera si propone di spiegare a Tito, noto discepolo di Paolo, il senso di questo linguaggio in generale, per poi dare una spiegazione particolareggiata di alcune espressioni riferite alla Sapienza divina. Per comprendere questo linguaggio – osserva Dionigi – occorre ricordare che Dio si rivela agli uomini in due modi, secondo la loro disposizione spirituale: agli imperfetti si rivela per mezzo di immagini materiali (teologia simbolica), ai perfetti per mezzo di parole chiare (teologia chiara:* saphès theologhía*). Le espressioni «strane» rientrano nella «teologia simbolica» e mirano a rivelare le perfezioni divine in riferimento alle realtà che sono a portata di mano per ogni uomo. Tale procedimento si esplica, per così dire, su tre piani, secondo le diverse realtà sensibili con cui si esprime: il mondo della natura, l'Antico e il Nuovo Testamento. Già il creato rivela le perfezioni divine con la sua realtà che deriva da Dio; ma l'interesse maggiore deve essere riservato alle istituzioni volute da Dio per rivelarsi*

e comunicare la sua vita. Esse sono in primo luogo quelle dell'Antico Testamento, ma anche quelle del Nuovo, sia pure a un livello più alto. Così, per esempio, il dono della vita divina si esprime non solo con la celebrazione della Pasqua giudaica (immolazione dell'agnello), ma anche con la Pasqua cristiana (immolazione di Cristo e celebrazione della eucaristia, che nella sua realtà è «simbolo» della Pasqua celeste). Anzi, a ben riflettere l'uomo, che vive in questo mondo, dei simboli non può mai fare a meno: tanto è vero che anche chi ha, come i profeti, una rivelazione di Dio senza simboli (phanès theologhía) *deve ricorrere a dei simboli per esprimerla a se stesso e agli altri. Una volta chiarito il valore del simbolo, sarà possibile risalire da esso verso la realtà superiore a cui orienta. Così quando la Scrittura dice che la Sapienza si è costruita una casa e lì ha preparato una mensa con cibi solidi e una coppa di vino, vuol dire che Dio, pur rimanendo immutabile nel suo essere eterno (stabile come la coppa e solido come il cibo), distribuisce a tutti abbondantemente i suoi doni (cioè si versa come il vino). Analogamente, dice che Dio si inebria, in quanto possiede in modo eminente tutti i beni, di cui partecipano le creature (il vino rappresenta i beni che Dio effonde e possiede in modo sovraeminente). Analogamente, quando la Scrittura dice che Dio dorme, vuol dire semplicemente che è trascendente e immutabile. Con un procedimento simile si devono interpretare tutte le altre espressioni «strane».*

[141] È il destinatario della lettera a Tito, che fa parte dell'epistolario di san Paolo. Fu discepolo di Paolo e nelle lettere pastorali (le due lettere indirizzate a Timoteo e quella indirizzata a lui) è presentato come incaricato del governo delle Chiese a Creta; cfr. 2 Cor. 2,13; 7,6.13.14; 8,6.16.23; Gal. 2,1.3; 2 Tm. 4,11; Tt. 1,4.

[142] Amico e compagno di viaggio di Paolo e destinatario di due lettere comprese nell'epistolario paolino, al quale – secondo queste lettere – fu affidato il governo delle Chiese dell'Asia; cfr. At. 16-20, *passim*; Rm. 16,21; 2 Cor. 1,1.19; 1 Ts. 1,1; 3,2.6; 1 Tm. 1,2.18; 6,20; 2 Tm. 1,2; Eb. 13,23.

[143] Una delle opere più volte ricordate, ma non pervenute; per cui ci si domanda se sia reale o fittizia; cfr. R. ROQUES, *Structures...*, pp. 128-129; Dionigi la cita in *DN* I 8, 597A; IV 5, 700C; IX 5, 913B; *CH* XV 6, 336A.

[144] I *più* sono la massa dei fedeli non ancora avanzati nell'intelligenza della fede.

[145] Le *anime imperfette* sono coloro che non appartengono al rango dei perfetti, ma a un rango inferiore; cfr. *CH* III 3, 165D.

[146] «Chiama i profeti Padri della sapienza occulta» (PG 4, 557D), cioè nascosta entro i simboli.

[147] *... Fonte della vita... in sé*: è la Trinità, indicata allo stesso modo in *DN* II 5, 641D (cfr. la spiegazione in PG 4, 221A-B) e in *EH* I 3, 373C. Tale espressione si trova anche in GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 29,2, PG 36, 76A-C; 22,15, PG 35, 1148C-1149A.

[148] Cfr. Sal. 110(109),3.

[149] Cfr. Sal. 45(44),1.

[150] Cfr. Sal. 33(32),6.

[151] Cfr. Gv. 1,18. *... il seno... Figlio di Dio*: la parola greca è θεογονικός, che è tradotta «divinamente fecondo»; è un termine molto raro.

[152] Non è facile individuare i testi nei quali Dio è presentato sotto il simbolo dell'albero; i commentatori rimandano ad Ap. 2,7.

[153] Cfr. Is. 27,6; 53,2.

[154] Questo nome è ricordato in *DN* X 1, 936D; per i testi biblici, cfr. Is. 11,1.10; Ap. 5,5; 22,16.

[155] Cfr. Sal. 36(35),10; Ger. 2,13 ecc.

[156] Cfr. Sal. 36(35),10; Eb. 1,3.

[157] Come immagine della molteplice provvidenza di Dio, detta *spirituale* appunto perché di Dio, si cita Dt. 32,11.

[158] Cfr. Sal. 136(135),25; 145(144),16.

[159] «Poiché apparve in forma umana ai santi dell'Antico Testamento (cfr. Gn. 18) e lo Spirito Santo in forma di colomba (cfr. Lc. 3,22). Ma la provvidenza ha anche il compito di punire gli empi. Perciò presso il profeta si dice: "Come un'orsa affamata e come un leopardo" [cfr. Os. 13,7.8]» (PG 4, 560C).

[160] «Gli occhi e i nomi delle altre parti del corpo descrivono le *potenze*» (PG 4, 560C).

[161] «L'acciaio, di cui parla Amos [7,7-9], si riferisce alle *proprietà* divine, perché sono proprie della natura divina l'impassibilità e l'indomabilità, come ha la proprietà di distruggere le cattive abitudini. In questo senso è stato detto: "Il nostro Dio è un fuoco che distrugge" [Dt. 4,24]» (PG 4, 560C).

[162] «L'immutabilità e l'immobilità della natura divina, che si indica per mezzo delle pietre che fanno da fondamento» (PG 4, 560D).

[163] «La distribuzione dei beni che sono in lui per natura, come per esempio il profumo del giglio, per cui appunto si dice: fiore della campagna, giglio delle convalli [Ct. 2,1]» (PG 4, 560D).

[164] «La conversione a lui e il legame con lui delle creature, indicato dalla pietra angolare [cfr. Is. 28,16; 1 Pt. 2,6; Ef. 2,20]» (PG 4, 560D).

[165] Dn. 7,10.
[166] Cfr. Nm. 24,9.
[167] Cfr. Sal. 22(21),7.
[168] Sal. 128(127),3 (vite); Os. 14,7 (ulivo).
[169] Cfr. Ez. 10,1 (saffiro).
[170] «Gli ornamenti femminili [descritti in Is. 3, e Sal. 45(44),9] indicano la varietà della provvidenza divina» (PG 4, 560D).
[171] Cfr. Sal. 45(44),4.
[172] Cfr. 2 Sam. 22,43; ma soprattutto Ger. 18,1-6.
[173] Cfr. Sal. 66(65),10.
[174] Cfr. Ab. 3,8.
[175] Cfr. Sal. 68(67),18.
[176] Cfr. Eb. 1,8.
[177] Cfr. Lc. 15,23.
[178] Cfr. Sal. 78(77),65; 44(43),24.
[179] Cfr. Nm. 22,22; Sal. 85(84),6.
[180] Cfr. Mt. 26,37.
[181] Cfr. Sal. 110(109),4.
[182] Cfr. Gn. 6,6.
[183] Cfr. Gn. 5,29; Mt. 25,41.
[184] Cfr. Gs. 23,15.
[185] «In questo passo dice che le promesse non sono state mantenute perché ciò che è stato preannunciato in alcune profezie non è giunto a compimento, se si guarda all'apparenza: come, tanto per prendere alcuni esempi tra i molti, ciò che fu detto a Giacobbe: "Sii signore del tuo fratello" [Gn. 27,29] e ciò che riguarda la durata del regno di David [cfr. Sal. 89(88),29-30]. Queste predizioni all'apparenza non hanno avuto compimento, ma, se si considerano accuratamente, non è affatto così. Infatti, la promessa fatta a Giacobbe si è compiuta nel dominio dei suoi discendenti e in riferimento a Cristo, come la promessa fatta ad Abramo riguardante il possesso della terra e la benedizione dei popoli [cfr. Gn. 12,3.7 ecc.]. La promessa fatta a David si riferisce soltanto a Cristo, e similmente ciò che sembra sia stato detto di Salomone nel Salmo 45[44]. Chiama *multiformi raggiri* le spiegazioni che hanno un significato diverso, non perché imbrogliano senza ragione la verità, ma perché spiegano, per così dire, chiaramente, ciò che si cerca» (PG 4, 561B-C).
[186] Cfr. Gn. 11,1-9.
[187] Cfr. 2 Cr. 18,18-19.
[188] Il linguaggio molto esplicito di questo scritto indusse Teodoro di Mopsuestia a escluderlo dal canone dei libri ispirati.

[189] Si indicano qui le due forze di rivelazione divina trasmesse dai sacri autori: quella simbolica e quella non simbolica. La spiegazione che ne dà qui Dionigi, peraltro non del tutto chiara, è così parafrasata dallo scoliasta: «[Dionigi] spiega la tradizione ineffabile e mistica della scrittura chiamandola simbolica perché trasmessa per mezzo di simboli, ma dice anche che *riguarda i misteri*, perché trasmette i riti dei misteri in simboli attraverso la tradizione sacerdotale. Dice di avere questa tradizione ineffabile o simbolica, che è strettamente legata a ciò che si può dire, cioè al simbolo adatto a essere espresso, e la verità ineffabile e mistica. Infatti, nel simbolo è adombrato ciò che è vero e non deve essere divulgato, come nella Pasqua della Legge è adombrata la Pasqua vera, come è stato detto: "La nostra Pasqua, Cristo è stato immolato per noi" [1 Cor. 5,7]. La seconda parte della tradizione dell'insegnamento divino [tradizione teologica] è chiara e conoscibile, ma non per mezzo di simboli. La chiama anche *filosofica e dimostrativa*, come quella che trasmette gli insegnamenti etici, naturali e pratici della creazione. Questa possiede con maggiore evidenza una forza persuasiva e la verità concatenata a ciò che si dice. E appunto per questo è dimostrativa. Invece ciò che è simbolico non possiede la capacità di persuadere, ma una certa energia divina invisibile ed efficace che colloca le anime iniziate ai misteri e alla contemplazione per mezzo degli enigmi mistici, cioè simbolici, e le fonda in Cristo per mezzo di misteri che non si insegnano con la parola ma con il silenzio e la rivelazione delle illuminazioni divine e illumina la mente per l'intelligenza dei misteri ineffabili» (PG 4, 561D-564B). Cfr. *DN* II 7, 645A; PROCLO. *Teologia platonica* I,4; H. KOCH. *Pseudo-Dionysius...*, p. 201.

[190] Cfr. Zc. 3; Dn. 8-10.

[191] La *cena* è l'eucaristia: «I misteri che si compiono sulla divina tavola per mezzo del pane santo e del calice della benedizione» (PG 4, 565A).

[192] «Credo che abbia chiamato la vita umana indivisibile e divisibile per la indivisibilità e incorporeità dell'anima e per la varietà e molteplicità delle membra del corpo» (PG 4, 565A).

[193] «È *impassibile* la parte intellettiva dell'anima, non perché sia completamente esente da passione, ma perché i motivi del suo patire non le derivano dall'esterno, come al corpo che è esposto a moltissimi inconvenienti che l'anima non subisce senza la sua propria volontà. La parte *passibile* è quella che percepisce le cose esteriori attraverso i sensi, ed è conforme alla sua natura che le cose divine le siano trasmesse

attraverso simboli, mediante i quali siamo elevati alla contemplazione delle cose invisibili» (PG 4, 565C).

[194] Il *chiaro insegnamento divino* (σαφὴς θεολογία) è quello privo di involucri e di simboli (cfr. Gn. 18,1-15; Es. 7,7; Ger. 48,1); ma anche quando un profeta riceve una rivelazione di questo genere non può contemplarla senza ricorrere a immagini appropriate. Lo scoliasta ricorda come alcuni Padri che hanno percepito il mistero trinitario sono dovuti ricorrere ad alcune immagini per contemplarlo: alle immagini della radice, albero e frutto o sorgente, fiume, corrente ecc. (PG 4, 565D-568A).

[195] Cfr. Rm. 1,20. «La creazione del mondo sta come un velo davanti alle perfezioni invisibili di Dio, perché in certo qual modo assolve il ruolo dei simboli» (PG 4, 568A).

[196] Cioè il Verbo incarnato, in riferimento a Gv. 3,12.

[197] Dopo avere individuato i diversi modi espressivi delle due teologie (i simboli e le parole chiare), e aver indicato i tre ambiti entro i quali si muove la teologia simbolica (mondo della natura, Antico e Nuovo testamento), passa qui ad esaminare brevemente le diverse funzioni delle due teologie. La teologia simbolica ha una funzione educativa preparatoria: con essa Dio mira a correggere o punire i peccatori, si esprime come se fosse un uomo, talvolta ricorre anche al mondo infraumano per trovare immagini con cui impressionare. La teologia non simbolica ha una funzione positiva, cioè trasformante: come tale rivela la verità in modo che il destinatario è trasformato: in tal senso Dio agisce puramente, semplicemente, in modo superiore e definitivo.

[198] Cfr. Dt. 4,24.

[199] Cfr. Sal. 18(17),31.

[200] Cfr. Sal. 104(103),4.

[201] Cfr. Lc. 12,49.

[202] Cfr. Ger. 23,29.

[203] Cfr. Sal. 104(103),4.

[204] «L'immagine del fuoco dev'essere intesa come *causa* quando si riferisce ai detti del Signore, come *esistenza* quando si riferisce a Dio, come *partecipazione* quando si riferisce agli angeli. La differenza tra esistenza e partecipazione e la seguente: la partecipazione riguarda la sostanza in se stessa, che possiede la deiformità come aggiunta, come accade a proposito degli angeli; l'esistenza riguarda, invece, la cosa in sé, ovvero la divina Parola, cioè in quanto è stata emessa dal Padre» (PG 4, 569B).

[205] O: «coloro che la pregano». Il passo a cui qui direttamente si allude e Prv. 9,2-5; ma il tema di Dio che prepara una mensa ai suoi eletti è molto diffuso; si pensi a Sal. 23(22).

[206] «Dice che la provvidenza di Dio è *senza principio*, non perché si rivolge agli esseri che sono senza principio, come pensano alcuni folli che dicono: le cose esistono da sempre come Dio; ma perché, anche prima che fossero, le cose esistevano nelle idee, ovvero nei modelli di Dio, cioè nei suoi eterni pensieri (che il divino Paolo chiama predefinizioni [*DN* V, 8, 824C]); e secondo queste idee e questi pensieri di Dio erano prefigurate le cose che dovevano venire all'esistenza e la provvidenza di Dio preesistenza senza principio a tutta la creazione. Infatti, riguardava la provvidenza o la preconoscenza di Dio il proposito di portare all'esistenza il creato che avrebbe goduto della sua bontà provvidenziale. In questo senso si dice che la provvidenza sarà anche *senza fine*, in riferimento agli angeli immortali e a noi che saremo resi immortali e ai beni che ci riguardano» (PG 4, 569C-D).

[207] Cfr. Prv. 9,1-6.

[208] La stabilità indica l'immutabilità del suo stato, il movimento la sua provvidenza verso le creature. Ciascuna di queste due caratteristiche deve essere pensata in modo da non compromettere l'altra (cfr. PG 4, 572A-B; *DN* IX 8-9, 916B-D).

[209] «Dice *conoscenza semplice e indivisibile* il fatto che nei discorsi su Dio la mente non è divisa verso pensieri materiali, ma colui che ha allenati i sensi dell'uomo interiore considera in maniera unitaria la realtà soprannaturale e inaccessibile della natura divina» (PG 4, 572B-C).

[210] Questa spiegazione è fatta in riferimento a Eb. 5,12-14.

[211] Cfr. Dt. 32,2; Os. 14,6.

[212] Cfr. Ger. 2,13; Sir. 15,3 ecc.

[213] Cfr. Ct. 5,1.

[214] Cfr. Ct. 5,1.

[215] Cfr. Sal. 19(18),10-11; 119(118),103; Ez. 3,3.

[216] Cfr. Qo. 7,12(13).

[217] Cfr. Sal. 78(77),65.

[218] Cfr. Lc. 12,37.

[219] Cfr. Eb. 12,23.

[220] Credo che si riferisca al destino dei giusti, di cui si parla nelle parabole del regno (Mt. 13,43.49) e nel discorso escatologico (Mt. 25,46).

[221] Si richiama qui il tema biblico del regno dei cieli concepito come un banchetto fraterno, dove Dio si siede a mensa con i suoi e li serve; cfr. Lc. 13,28-29; 14,15.

[222] Cfr. Sal. 44(43),24.

Lettera X

[223] *Rivolgendosi all'apostolo Giovanni, esiliato a Patmos, gli ricorda che le persecuzioni, peraltro preannunciate da Gesù Cristo, non possono nuocere affatto a chi vive con Dio pregustando già sulla terra la vita eterna. I persecutori possono danneggiare solo se stessi. E per questo Dionigi prega per la loro conversione. L'esilio non può impedire a Giovanni di illuminare il mondo con la predicazione del Vangelo. Per ora, i discepoli si accontentano di leggere i suoi scritti; ma presto – ne sono certi – l'apostolo tornerà tra loro per continuare la sua opera di maestro.*

[224] Questo titolo fu riservato all'autore del quarto vangelo perché parla del mistero di Dio con una particolare profondità. In seguito fu attribuito anche a Gregorio di Nazianzo, per i suoi *Discorsi teologici* (27-31), dove espone con particolare chiarezza e precisione la fede trinitaria, e quindi a Simeone il nuovo Teologo. Il termine deve essere qui inteso in senso stretto, come «colui che parla di Dio».

[225] Osserva B. Cordier: «Chiama il beato Giovanni anima santa [ἱερά, che abbiamo tradotto, con un termine tecnico, *consacrata*] per la prerogativa della verginità, che si suole chiamare santità per eccellenza» (1119-1120).

[226] Più volte nel vangelo di Giovanni si parla di un «discepolo che Gesù amava» (cfr. 13,23; 19,26; 21,7.20); tale discepolo è stato identificato con lo stesso Giovanni autore del vangelo. A questo si allude chiaramente qui.

[227] Gesù Cristo, che è il termine dell'aspirazione e del desiderio umano. Lo dice con tre parole (ἐραστός, ἐφετός, ἀγαπητός), che hanno sostanzialmente lo stesso significato: oggetto ultimo dell'amore dell'uomo. Si noti in particolare la identificazione tra ἐρᾶν e ἀγαπᾶν, esplicitamente affermata in *DN* IV 12-14, 709B-712D (in particolare il n. 14).

[228] Cfr. Mt. 23,34; Lc. 21,12.16-17.

[229] È un pensiero più volte ricordato in *Ep.* VIII.

[230] Questa frase fa da introduzione a quel che segue. Le *cose visibili* sono la vita terrena (o presente), quelle *invisibili* la vita celeste (o futura). Ciò significa che già sulla terra si manifesta la vita futura: i cattivi

la manifestano separandosi, per loro libera scelta, da Dio; gli altri, cioè i giusti, anticipando l'unione con Dio, che è caratteristica della vita eterna. Si noti che i giusti si identificano qui con i vergini, sia per il riferimento a Giovanni, modello di verginità, sia in riferimento alla concezione diffusa, specialmente a partire dal secolo IV, che la verginità è l'espressione perfetta della vita cristiana.

[231] La definizione della vita verginale come vita uguale a quella degli angeli trova il suo fondamento in ciò che si legge nei vangeli a proposito della vita eterna (cfr. Lc. 20,36, ma anche Mt. 22,30, e Mc. 12,25). Lì si dice che la vita dei risorti è come quella degli angeli perché non ci sono più le nozze. Essendo la verginità concepita come un'anticipazione della vita eterna, era logico che fosse definita vita angelica. Ma l'appellativo ebbe anche un significato più vasto e indicò la vita cristiana in genere, che è vita di unione a Dio come quella degli angeli.

[232] Sono qui indicate le principali caratteristiche della vita verginale. L'*assoluta tranquillità* (letteralmente, «impassibilità») indica il perfetto dominio delle passioni; la *bontà* indica la pratica delle opere buone. È più difficile capire che cosa significa propriamente *nel nome di Dio*. Abbiamo tradotto con questa espressione generica θεωνυμία (che Dionigi usa, per lo più al plurale, solo in *DN* e *MT*) per indicare gli appellativi divini. Lo scolio (forse di Massimo) interpreta: «...o che essi [i santi] agiscono sempre in tutto nel nome di Dio o che coloro che prendono il nome da Dio, cioè da Cristo, sono denominati essi stessi dèi, in quanto vivono come vuole Dio» (PG 4, 576A).

[233] Letteralmente, per *percepite* si dovrebbe tradurre «giudicate». E il senso è che i perseguitati non soffrono perché non considerano un male il dolore che provano.

[234] «Giustamente chiama *sole del Vangelo* questo divino Giovanni. Dice dunque: poiché io, accusando e biasimando giustamente quelli che credono di esiliarti [letteralmente: *circoscriverti*] in un luogo, desidero che si risveglino e corrano a te affinché si salvino. Come è folle chi pensa di circoscrivere in un luogo questo sole, così sono folli costoro che pensano di circoscrivere [esiliare] con te, nell'isola di Patmos, la luce del Vangelo» (PG 4, 576A).

[235] Cfr. all'inizio di questa stessa lettera, e *Ep.* VIII 5, 1096D-1097A.

[236] ... *godrò... divino*: la traduzione letterale «incontrerò il ricordo e il rinnovamento del tuo vero insegnamento divino», che Pachimere

spiega: «Ora tu sei lontano perché ci manca la tua luce [la tua persona], ma nel frattempo leggeremo il tuo vangelo, che appropriatamente chiama il ricordo del suo insegnamento divino» (PG 4, 508C).

SAGGIO INTEGRATIVO
DI
CARLO MARIA MAZZUCCHI

DAMASCIO, AUTORE DEL *CORPUS DIONYSIACUM*, E IL DIALOGO *ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ**

* Saggio pubblicato per la prima volta in «Aevum» 80 (2006), pp. 299-334.

In memoria di Piero Scazzoso (1912-1975)

1. *I personaggi con i quali l'autore del* Corpus Dionysiacum *avrebbe avuto rapporti diretti*

L'autore del *Corpus Dionysiacum*[1] ha concepito l'intera sua opera in modo da farsi credere l'ateniese Dionigi, membro dell'Areopago, convertito da s. Paolo (*Atti degli Apostoli* 17, 34). Questo nome, che appare nei titoli seguito dalla qualificazione di presbitero o di vescovo d'Atene, è solo l'etichetta di un prodotto elaborato a quello scopo in tutti i particolari. Cominciamo dai destinatari.

Anzitutto Timoteo, l'«amato figlio» di s. Paolo (*II lettera a Timoteo* 1, 1): anche se non esclude di poter imparare qualcosa da lui[2] e attribuisce alla sua dignità di sacerdote il rispetto che merita[3], il nostro autore mostra verso Timoteo l'atteggiamento di un padre col figlio e di un maestro col discepolo[4]; che lo scioglie dai dubbi presentatigli per lettera[5]; che si rammarica perché for-

[1] L'edizione di riferimento è Beate Regina Suchla, *Corpus Dionysiacum I, Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, Berlin - New York 1990; G. Heil † und A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II, Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlin-New York 1991.

[2] *De divinis nominibus* XIII 4 = pp. 230, 16-231, 1; *De coelesti hierarchia* XIII 4 = p. 49, 13-20; *De ecclesiastica hierarchia* VII θεωρία 11 = pp. 131, 32 - 132, 6.

[3] ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε (*De divinis nominibus* XI 6 = p. 221, 16).

[4] ὦ καλὲ Τιμόθεε (*De divinis nominibus* I 8 = p. 121, 14); ὦ παῖ καλέ (*De ecclesiastica hierarchia* III θεωρία 1= p. 81, 15); ὦ παῖ (*ibid.* VII θεωρία 11= p. 131, 30; *De coelesti hierarchia* II 5 = p. 16, 19).

[5] *De divinis nominibus* XI 6 = p. 221, 13-17.

se egli non ha letto con la dovuta attenzione un proprio scritto[6]; che lo mette in guardia dalle opinioni errate[7]; che, a più riprese, l'ammonisce a non divulgare al di fuori dell'ambito sacerdotale la recondita dottrina che gli va esponendo[8].

Non dissimile è la sua attitudine verso Tito, il greco che s. Paolo aveva battezzato senza costringere alla circoncisione (*Lettera ai Galati* 2,3) e al quale scrisse la celebre epistola sui compiti pastorali del vescovo. Il buon Tito[9] aveva dei problemi davanti alla simbologia biblica, che neppure Timoteo era riuscito a risolvergli; eccolo perciò ricorrere al maestro, che nella lunga lettera di risposta gli offre un saggio d'esegesi; insieme a essa gli invia una copia del suo trattato *Teologia simbolica*, in cui troverà tutte le spiegazioni, «conformi alla sacra tradizione e al vero»[10].

Altro è il tono col quale si rivolge a s. Giovanni, «teologo, apostolo ed evangelista, esiliato nell'isola di Patmos», col quale si dice legato da uno specialissimo vincolo d'affetto. Ma non gli parla come un inferiore a un superiore, bensì da pari a pari; anzi, da un gradino più in alto: infatti non solo giudica la «teologia» di Giovanni, accreditandola come «vera»[11], ma gli comunica di conoscere da Dio il di lui destino, d'essere cioè liberato dalla custodia e di tornare in Asia per proseguire la sua missione. «Io sono assolutamente degno di fede (ἀξιόπιστος πάντως εἰμί)»[12].

A un personaggio minore del Nuovo Testamento sono indirizzate le epistole I-IV, λύσεις in stile laconico di problemi presentatigli dal destinatario, Gaio, «terapeuta», cioè monaco[13]: il primo – forse stimolato dalla lettura di un'opera dello stesso Dionigi – sulla conoscenza ultracognitiva; il secondo – verosimilmente con la stessa origine – su come Dio possa dirsi al di

[6] *Epistula* IX 1 = p. 193, 3-6.

[7] *De divinis nominibus* VI 2 = p. 192, 8-10.

[8] *Ibid.*, I 8 = p. 121, 14-15; *De coelesti hierarchia* II 5 = pp. 16, 21 - 17, 2; *De ecclesiastica hierarchia* I 5 = p. 68, 8-15 (v. anche VII θεωρία 11 = p. 130, 13-17); *De mystica theologia* I 2 = p. 142, 12-15.

[9] ὦ καλὲ Τίτε (*Epistula* IX 1 = p. 193, 3).

[10] *Ibid.* 6 = p. 207, 4-11.

[11] *Epistula* X, p. 209, 12.

[12] *Ibid.*, p. 210, 1-4.

[13] Cfr. *De ecclesiastica hierarchia* VI 3 = p. 116, 15-19.

là dei concetti di Divinità e di Bene; il terzo sull'insondabile mistero di Cristo; l'ultimo sull'umanità superumana di Gesù, essere «teandrico». Degli almeno tre Gaio neotestamentari l'identificazione più probabile è col corinzio battezzato da Paolo (*I lettera ai Corinzi* 1, 14), che ospitò l'apostolo e la chiesa locale (*Lettera ai Romani* 16, 23): egli potrebbe anche essere il destinatario della III epistola di s. Giovanni[14].

Sopatro, il sacerdote cui è scritta la lettera VI (una breve esortazione alla cautela prima di condannare la dottrina altrui, che può celare qualcosa di vero, e a farsi nunzio della verità piuttosto che critico di questa o quella opinione), sarà il compagno e parente di Paolo, citato in *Atti degli Apostoli* 20, 4 e nella *Lettera ai Romani* 16, 21, nell'uno e nell'altro caso in connessione con Timoteo.

Policarpo, al quale è destinata la VII epistola, non compare nel Nuovo Testamento; ma il vescovo di Smirne (69-155) – il cui martirologio è verosimilmente il più antico conservatoci – fu, secondo Ireneo (*Adversus haereses* III 3,4), discepolo degli Apostoli e frequentò persone che avevano visto Gesú.

Un corrispondente di Policarpo fu Ignazio d'Antiochia, del quale il Nostro cita un'espressione dalla lettera VII (ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται)[15].

Queste due ultime menzioni indicano che Dionigi scriverebbe ai tempi di Traiano, in età assai avanzata, da vitale μακρόβιος, come Isocrate, o Teofrasto, o – meglio ancora – s. Giovanni.

Non appartengono alla prosopografia a noi nota dell'età apostolica i riceventi delle epistole V e VIII, cioè il «liturgo» (diacono) Doroteo e il «terapeuta» (monaco) Demofilo[16]. La prima spiega i concetti di «tenebra divina» e di «luce inaccessibile» (quest'ultimo tratto dalla *I lettera a Timoteo* 6, 16) in rapporto al tema della visione e della conoscenza di Dio, che sono oltre ogni capacità della vista e dell'intelletto. La seconda – in rispo-

[14] Gli altri due Gaio in *Atti degli Apostoli* 19, 29; 20, 4.

[15] *De divinis nominibus* IV 12 = p. 157, 10-11.

[16] Nome antifrastico per un monaco! Si chiamavano Demofilo e Doroteo due vescovi ariani di Costantinopoli ai tempi di Valente e Teodosio; cfr. Filostorgio, *Hist. eccl.*, IX 14 = pp. 120, 25 - 121, 2 Bidez: διασύρει δὲ τόν τε Δημόφιλον καὶ Δωρόθεον ὁ συγγραφεύς, τὸν μὲν ἀλαζονέστατον λέγων, τὸν δὲ Δημόφιλον φύρειν τε πάντα καὶ συγχεῖν ἀκρατέστατον, καὶ μάλιστά γε τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα.

sta a una lettera in cui Demofilo s'era vantato d'avere espulso un empio che cercava di farsi accogliere in chiesa – è una lunga esortazione alla mitezza e un ammonimento a rispettare la gerarchia, senza presumere di sostituirsi ai sacerdoti.

Altri personaggi del Nuovo Testamento compaiono all'interno delle varie opere.

Nel *De divinis nominibus* V 9 = p. 188, 11-17 si legge una garbata polemica col φιλόσοφος Clemente sull'opportunità di definire «paradigmi», nei confronti del resto, gli elementi fondamentali (propriamente si dovrebbero invece chiamare «paradigmi» solo i concetti del reale, che in Dio preesistono: p. 188, 6-10): questo Clemente potrebbe essere il συνεργός di Paolo (*Lettera ai Filippesi* 4, 3).

Una netta condanna ricevono invece i *Discorsi antirretici* del folle Simone, dai quali Timoteo deve ben guardarsi: quel paranoico non doveva parlare della causa prima servendosi di concetti basati sull'esperienza, né usare in rapporto a essa l'espressione παρὰ φύσιν. E sí che crede d'essere sapiente[17]! Nessun dubbio che qui ci si riferisca a Simon mago (*Atti degli Apostoli* 8, 9-24).

Ne esce malconcio anche il μάγος Elymas, che giudica la frase di s. Paolo «Dio non può negare se stesso» in contraddizione con l'onnipotenza divina. Si rischia di fare una figura ben ridicola stando a confutare simili sciocchezze! Per Dio negare se stesso vorrebbe dire negare la verità e quindi il suo proprio essere. Quel sapiente sembra uno che, invece di combattere con un avversario reale, tira colpi all'aria e s'immagina di vincere[18]! A Pafos, nell'isola di Cipro, Paolo e Barnaba furono invitati dal proconsole Sergio Paolo a esporre il loro messaggio; a fianco del governatore stava il μάγος Ἐλύμας – uno pseudoprofeta giudeo il cui nome originale era Βαριησοῦς –, il quale, con le sue obiezioni, cercava di distoglierlo dalla fede. A un certo punto s. Paolo perse la pazienza e provocò a Elymas una cecità temporanea: miracolo che convinse definitivamente il romano (*Atti degli Apostoli* 13, 6-12). Invero, la frase paolina incriminata è della

[17] *De divinis nominibus* VI 2 = p. 192, 8-14.
[18] *Ibid.*, VIII 6 = p. 203, 5-22.

seconda lettera a Timoteo (2, 13). Ma chi negherà che s. Paolo avrebbe potuto averla già pronunciata in quell'occasione?

Una menzione onorevole, pur senza tanti complimenti (Dionigi non si spreca se non per chi è veramente superiore), riceve il «sacro» Giusto per aver chiamato la pace e la tranquillità divina «mutismo e immobilità»[19]. Qui abbiamo due candidati: Giuseppe, detto Bar-Sabba, soprannominato Ἰοῦστος, prescelto, insieme a Mattia, per il sorteggio con cui fu eletto il sostituto di Giuda Iscariota nel collegio degli apostoli (*Atti degli Apostoli* 1, 23-26); e Gesù, detto Ἰοῦστος, un ex-giudeo circonciso, che insieme ad Aristarco e Marco, il nipote di Barnaba, si associa ai saluti nella *Lettera ai Colossesi*: questi tre erano i soli collaboratori di Paolo e la sua consolazione nella prigionia romana (*Colossesi* 4,10-11). Fra i due riterrei più probabile il primo, poiché Dionigi ritorna sull'episodio del sorteggio, osservando, in polemica con «altri», che bisogna intenderlo nel senso che l'eletto va accolto come un dono di Dio[20].

Un più lusinghiero apprezzamento ottiene il «divino» Bartolomeo, poiché dice che la parola di Dio è tanta e minima, e il Vangelo ampio e grande, eppur conciso. Egli infatti – a giudizio di Dionigi – ha straordinariamente intuito che la causa di ogni bene, oltre ad avere molte parole, ne è anche priva, poiché superiore a esse[21]. Bartolomeo, è uno degli Apostoli, citato nei sinottici in coppia con Filippo (*Matteo* 10, 3; *Marco* 3, 18; *Luca* 6, 14) e in *Atti degli Apostoli* 1, 13 con Matteo.

Infine, nella lettera ammonitoria al monaco Demofilo, Dionigi riferisce per esteso l'edificante visione avuta da Carpo, suo ospite a Creta, un sacerdote che, per la purezza della mente, era con regolarità soggetto a simili esperienze. Un Carpo è citato nella *II lettera a Timoteo*, 4, 13: presso di lui, nella Troade, s. Paolo aveva lasciato il suo mantello, i libri e le pergamene, che chiede gli siano portati a Roma.

[19] *Ibid.*, XI 1 = p. 218, 6-8: ἀφθεγξίαν καλεῖ καὶ ἐπὶ πᾶσαν γιγωσκομένην πρόοδον ἀκινησίαν.

[20] *De ecclesiastica hierarchia* V θεωρία 5 = pp. 112, 22 - 113, 3. Τίτιος Ἰοῦστος di *Atti degli Apostoli* 18, 7 non è da prendersi in considerazione.

[21] *De mystica theologia* I 3 = p. 143, 8-17.

2. *L'autore del* Corpus Dionysiacum *dice di essere stato presente all'eclissi quando Cristo morì e al funerale di Maria*

Ma i pezzi principali di questa gran messinscena sono – come si sa – altri due.

1. Policarpo, incontrando difficoltà a convertire il sofista Apollofane (altrimenti ignoto)[22], renitente ad ammettere il sovrannaturale, aveva scritto per consiglio a Dionigi, anche perché questi conosceva il sofista. Il vescovo di Smirne riferiva pure come Apollofane – certo con bonaria esagerazione – accusasse il vecchio amico di parricidio, poiché si serviva in modo empio (οὐχ ὁσίως) della cultura greca contro i Greci[23]. Dionigi ribatte che sono piuttosto i Greci a fare un'empia teologia, poiché di fatto escludono Dio, non risalendo dalla conoscenza dell'esistente alla sua causa[24]. Lasciando stare tutto il resto, Apollofane dovrebbe chiedersi come si spieghino certe straordinarie alterazioni dell'ordine naturale, se non per intervento di Colui che è causa e rettore dell'universo: così come quando Giosué ottenne che la durata del giorno si raddoppiasse (*Giosuè* 10, 13), o quando – a garanzia della promessa divina che Ezechia, re di Giuda, sarebbe guarito per vivere altri 15 anni – Isaia fece tornare indietro il sole di 10 gradi sulla meridiana del palazzo (*IV Re* 20, 8-12). Certo – osserva Dionigi, che ha esposto i due episodi con un tono d'astronomo – Apollofane potrà dire che queste storie non sono vere; tuttavia, se conoscesse i testi persiani, dovrebbe star più cauto[25]. Ma non importa.

Piuttosto conviene richiamare al sofista un fatto da lui stesso vissuto, cioè l'eclissi che avvenne durante la crocifissione di Gesù. In quel tempo Dionigi e Apollofane si trovavano insieme

[22] Ironico nome per il testimone di un'eclissi solare!

[23] *Epistula* VII 2 = p. 166, 7-9.

[24] *Ibid.*, pp. 166, 9 - 167, 2.

[25] *Ibid.*, p. 168, 13-15:...τοῦτο ταῖς Περσῶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμαις... (la scelta lessicale mostra come l'autore sapesse che l'*Avestā* era tramandata oralmente: cfr. A. PAGLIARO, *La letteratura della Persia preislamica*, in A. PAGLIARO - A. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Firenze-Milano 1968, pp. 34-43; K. HOFFMANN - J. NARTEN, *Der Sasanidische Archetypus. Untersùchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*, Wiesbaden 1989, pp. 34-37).

a Eliopoli, la città sacra del Basso Egitto[26]. La ragione è evidente: volevano approfondire le proprie conoscenze astronomiche presso quella rinomata scuola sacerdotale. Secoli prima, Platone ed Eudosso vi si erano trattenuti tredici anni, riuscendo, con paziente insistenza, a ottenere qualche nozione da parte degli Egiziani, gelosissimi del loro mistico sapere[27]. Quel giorno, dunque, i due aspiranti astronomi, forse non ancora ventenni[28], videro, con grande sorpresa, prodursi un'eclissi di sole: i calcoli, infatti, non prevedevano una congiunzione in quella data. Altra cosa straordinaria fu che la luna, dopo aver attraversato da Est a Ovest l'intero disco solare, ritornò indietro, in senso opposto, dall'ora IX a sera[29]. Prodigi simili – osserva Dionigi – sono possibili solo a Cristo, la causa di ogni cosa. Apollofane non potrà smentire quest'esperienza, dalla quale fu allora così colpito che, quasi profetizzando, esclamò: «Questi – o buon Dionigi – son cambiamenti di cose divine» (ταῦτα, ὦ καλὲ Διονύσιε, θείων ἀμοιβαὶ πραγμάτων)[30].

Ecco quindi spiegato il «venir meno del sole» del racconto di *Luca* 23, 44, ed ecco – addirittura! – una nuova acquisizione rispetto ai Vangeli: l'oscurità non durò solo fino all'ora IX (v. anche *Matteo* 27, 45; *Marco* 15, 33), quando Cristo morì, ma per tutto il tempo ch'egli rimase sulla croce, fino al tramonto[31].

2. Oltre a s. Paolo, che resta sullo sfondo, Dionigi ebbe un altro maestro, di cui parla col massimo ossequio, cosa non ovvia per un uomo come lui, che non esita a dire di se stesso d'aver

[26] Cfr. *infra*, p. 750.

[27] Strabone, XVII 1, 29; il quale però afferma che ai suoi tempi la scuola era estinta: ἐκλέλοιπε δὲ καὶ τοῦτο νυνὶ τὸ σύστημα καὶ ἡ ἄσκησις.

[28] Cfr. *supra*, p. 711.

[29] *Epistula* VII 2 = p. 169, 1-10. Cfr. A.M. RITTER, *Dionysios Pseudo-Areopagites und die «Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers»*, in *Stürmend auf finsterem Pfad...*, hrsg. von H. KÖHLER, H. GÖRGEMANNS, M. BAUMBACH, Heidelberg 2000, pp. 49-59.

[30] *Epistula* VII 3 = p. 170, 4.

[31] Nello scolio, Giovanni di Scitopoli (v. *infra*, pp. 733-734) afferma che gli esegeti dei Vangeli, vissuti molto dopo i fatti, mal compresero il testo: οἱ γὰρ ἐξηγηταὶ σχεδὸν πάντες, μεταγενέστεροι πολλῷ τῶν χρόνων τούτων ὄντες, ὑπέλαβον τὸν ἥλιον αὐτὸν ἀποβαλεῖν τὰς ἀκτῖνας τὰς τρεῖς ὥρας ἕως τῆς ἐνάτης (*PG* 4, 541D).

trattato un argomento come la teologia trinitaria «con verità» (τῷ ἀληθεῖ λόγῳ) e «applicandovi una mente sacra e limpida» (τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν... προσαγαγόντες)[32]. Questo suo duce (καθηγεμών)[33] o iniziatore (ἱεροτελεστής)[34] fu Ieroteo, personaggio peraltro sconosciuto e con un nome pressoché inedito[35], pur se parlante. Discepolo anch'egli di s. Paolo[36], era autore di un'opera, *Θεολογικαὶ στοιχειώσεις* (*Elementi teologici*)[37], che Dionigi magnifica, vuoi per l'indagine scientifica sul testo biblico, affinata da una lunga esperienza, vuoi per un'eccezionale ispirazione divina[38]: uno scritto molto denso e difficile, adatto solo a menti superiori, che lo tengono per un secondo Vangelo (δεύτερα λόγια καὶ τῶν θεοχρήστων ἀκόλουθα). Timoteo lo aveva rimandato a Dionigi perché eccedente le proprie capacità[39]. In effetti, lo stesso *De divinis nominibus* altro non sarebbe che un'esplicazione dell'opera del maestro. Ieroteo in persona aveva esortato a questo compito Dionigi e gli altri catechisti (διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν) e da Timoteo erano giunte numerose sollecitazioni[40]. Di tanta opera il nostro autore offre due cospicue citazioni[41], che ci mostrano quanto, anche per lo stile, egli sia debitore a Ieroteo.

Ma non si pensi che sia Dionigi a stravedere per il suo mentore! Per generale consenso davanti a Ieroteo stavano solo gli Apostoli. L'Areopagita ricorda infatti a Timoteo l'episodio di cui entrambi furono testimoni: quando, insieme a molti altri

[32] *De divinis nominibus* II 7 = p. 131, 2-3.

[33] *De divinis nominibus* II 9 = p. 133, 13; II 11 = p. 136, 18; III 2 = pp. 139, 17; 141, 2; VII 1 = p. 193, 11. *De coelesti hierarchia* VI 2 = p. 26, 20. *De ecclesiastica hierarchia* II = p. 69,4; III = p. 79, 3.

[34] *De divinis nominibus* IV 14 = p. 160, 16; X 2 = p. 215, 18. *De coelesti hierarchia* VI 2 = p. 26, 12.

[35] Cfr. *infra*, p. 748.

[36] *De divinis nominibus* II 11 = p. 136, 18-19.

[37] Cfr. *infra*, p. 749.

[38] *De divinis nominibus* II 9 = pp. 133, 13 - 134, 4.

[39] *Ibid.*, III 2 = p. 140, 11-12; cfr. la *II Lettera di Pietro* 3, 15-16.

[40] *De divinis nominibus*, III 2 = pp. 139, 17 - 140, 16.

[41] *Ibid.*, II 10 = pp. 134, 7 - 135, 9; IV 15-17 = pp. 161, 1 - 162, 5; v. anche X 2 = pp. 215, 18 - 216, 1 e *De coelesti hierarchia* VI 2 = pp. 26, 18 - 27, 3; *De ecclesiastica hierarchia* II = p. 69, 3-7; III = p. 79, 2-3.

fratelli – compresi Giacomo, l'ἀδελφόθεος, e Pietro, il vertice (ἡ κορυφαία ἀκρότης) degli Apostoli – si raccolsero intorno al corpo della Vergine Maria e, dopo averlo contemplato, ogni ἱεράρχης pronunciò un inno secondo le sue capacità. L'amico ricorderà bene la straordinaria, estatica ispirazione delle parole di Ieroteo; davvero preso da Dio (θεόληπτος), egli apparve – dopo gli Apostoli – superiore a tutti gli altri, incapaci persino di comprendere pienamente quanto vedevano e ascoltavano. Se non si sbaglia, Dionigi ha sentito più di una volta declamare da Timoteo alcune parti di quella divina innodia[42].

Maria è ricordata per ultimo nel Nuovo Testamento mentre prega insieme con gli Apostoli, le donne e i «fratelli» di Gesù nel cenacolo, dopo l'Ascensione (*Atti degli Apostoli* 1, 14). Poi il totale silenzio. Il primo – a nostra conoscenza – a chiedersi cosa sia avvenuto di lei è Epifanio di Salamina, nella seconda metà IV secolo[43]: «Le scritture non dicono né della morte di Maria, né se morì, né se non morì; né se fu sepolta, né se non fu sepolta... Non dico che sia rimasta immortale, ma non sono sicuro che sia morta... La Scrittura è andata oltre l'intelligenza umana e ha lasciato la questione in sospeso a causa del pregio e dell'eccellenza di quel corpo... Se dunque sia morta, non lo sappiamo; e se è stata sepolta, non è rimasta unita alla carne, non sia mai!... Nessuno conobbe la sua fine». Ecco invece che l'Areopagita fa un po' di luce su tanto mistero! La sua «testimonianza», unita a vari elementi, tratti anche dal racconto della resurrezione di Cristo, costituì la storia vulgata della κοίμησις della Vergine, che prese forma nel corso del VI secolo[44].

Infine, il nostro autore menziona varie opere sue, apparentemente non pervenuteci:

[42] *De divinis nominibus* III 2 = p. 141, 4-17.

[43] *Panarion, Haer.* 78, 11, 24 (*PG* 42, 716B-C, 737A).

[44] Cfr. M. Jugie, A.A., *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944 (Studi e testi, 114), pp. 103-171 (in part. p. 138). Nella ponderosa opera la trattazione del passo dell'Areopagita (pp. 99-101) appare viziata dalla (inespressa) volontà di difenderne la lettura tomista (non si tratterebbe del corpo della Vergine, ma di Cristo).

1 - *Συμβολικὴ θεολογία*, che seguiva al *De divinis nominibus*[45].

2 - *Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις*[46]. A quest'opera potrebbero verosimilmente essere ricondotti i testi menzionati in *De divinis nominibus* II 1 = p. 124, 12-13; II 4 = p. 126, 7-13; II 9 = p. 133, 13-14.

3 - *Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων*, una trattazione di angelologia[47].

4 - *Περὶ ψυχῆς*, dove aveva enumerato le caratteristiche dell'anima: razionalità, immortalità, capacità di giungere, guidata dagli angeli, a Dio ecc.[48]

5 - *Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου*, una «sacra opera» (ἱερὰ πραγματεία), in cui «i discorsi sofistici e mendaci, che accusano Dio, sono presi a schiaffi dalla verità della Sacra Scrittura e dimostrati essere demenziali (παράφρονας)»[49].

6 - *Περὶ τῶν θείων ὕμνων*, dove – per quanto possibile – ha spiegato l'innologia della più alta schiera celeste; ne ricorda la conclusione, che cioè la prima cerchia angelica fa partecipi della θεολογικὴ ἐπιστήμη le subordinate[50].

7 - *Περὶ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν*, in cui «ha estesamente trattato (*διεξοδικώτερον εἴρηται*) di come gli esseri angelici pensino Dio, per quanto è loro lecito, mentre gli uomini si elevano alla contemplazione del divino attraverso immagini sensibili[51].

Questo sistema di autocitazioni non solo permette a Dionigi di rimandare ad altra sede (che non c'è) il lettore che volesse conoscere il suo pensiero su due punti essenziali come il pec-

[45] *De divinis nominibus* I 8 = p. 121, 1-3; IX 5 = p. 211, 7-9; XIII 4 = p. 231, 7-8. *De coelesti hierarchia* XV 6 = p. 56, 1-2. *De mystica theologia* III = pp. 146, 11 - 147, 3; 147, 6-7. *Epistula* IX 1 = p. 193, 4-6; 6 = p. 207, 4-11.

[46] *De divinis nominibus* I 1 = p. 107, 3; I 5 = p. 116, 7-13; II 1 = p. 122, 10-13; II 3 = pp. 125, 13 - 126, 2; II 7 = pp. 130, 14 - 131, 4; XI 5 = p. 221, 5-12. *De mystica theologia* III = pp. 146, 1-9; 147, 5-7.

[47] *De divinis nominibus* IV 2 = pp. 144, 18 - 145, 3.

[48] *Ibid.*, IV 2 = p. 145, 10-17.

[49] *Ibid.*, IV 35 = p. 179, 18-22.

[50] *De coelesti hierarchia* VII 4 = pp. 31, 22 - 32, 12.

[51] *De ecclesiastica hierarchia* I 2 = p. 65, 13-19; II θεωρία 2 = p. 74, 7-11.

cato e la redenzione[52], ma ci consente di stabilire la successione della sua bibliografia, costituita – guarda caso! – da 12 opere, 5 conservate e 7 perdute[53]:

Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις
Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων
Περὶ ψυχῆς
Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου
De divinis nominibus
Συμβολικὴ θεολογία
Περὶ τῶν θείων ὕμνων
De coelesti hierarchia
Περὶ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν
De ecclesiastica hierarchia
De mystica theologia
Epistulae

3. *Punti di partenza e punti di arrivo dello pseudo Dionigi*

Ben chiari sono i punti di partenza e d'arrivo di questo itinerario intellettuale: dall'esposizione dei concetti della teologia asseverativa (τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας[54]) secondo l'ortodossia niceno-calcedonese, romana e imperiale (!) – che forniscono come i modelli (ὑποτυπώσεις), sui quali formulare rettamente il pensiero[55] – si giunge al mistico silenzio della teologia negativa. È vero: Dionigi sembra più interessato a

[52] *Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* in *De divinis nominibus* XI 5 = p. 221, 5-12; *Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου*, *ibid.*, IV 35 = p. 179, 18-22. Cfr. *infra*, pp. 723-724.

[53] Molto probabilmente anche questi numeri non sono casuali, ma hanno valore simbolico; i *Theologumena arithmeticae* (ed. V. De Falco - U. Klein, Stutgardiae 1975) ne offrono un ricco assortimento, ma non so trovare una spiegazione persuasiva. Cfr. in generale H. Meyer - R. Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987, *s.vv.*

[54] *De mystica theologia* III = p. 146, 1-2.

[55] Cfr. la *II lettera a Timoteo* 1, 13: ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Cfr. P. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1983², p. 318: «il subsiste un accord essentiel entre la christologie dionysienne et celle des grands conciles du Ve siècle».

parlare degli angeli che degli uomini (φιλάγγελος si definisce[56]); ma non c'è pericolo che possa apparire come un visionario fuori dalla realtà chi sa trasfondere la sua alta speculazione nella concretezza del rito (*De ecclesiastica hierarchia*)!

Tutto quanto, nella presentazione che l'autore fa di se stesso, cospira per avvolgerlo d'una assoluta autorità. L'unica cosa che gli manca è la conoscenza dell'ebraico[57]: ma non si potrà imputare troppo severamente questo difetto a un ateniese!

Allievo di s. Paolo; amico degli Apostoli; testimone della doppia eclissi avvenuta durante la crocifissione e della morte della Vergine; conoscente di tanti personaggi del Nuovo Testamento; maestro di Timoteo e di Tito; infallibile profeta del destino di s. Giovanni evangelista; cultore dei martiri[58] e corrispondente di due tra i più famosi, Ignazio e Policarpo; anch'egli tanto innamorato di Gesù da uscire nell'invocazione «Guidi il discorso il mio Cristo, se mi è lecito dire»[59]; depositario d'una dottrina apostolica mistica e riservata[60]; discepolo d'un eccezionale e santo teologo, Ieroteo, a noi del tutto sconosciuto, ma ben noto a Timoteo e ai vertici della Chiesa primitiva; avvezzo alle

[56] *De coelesti hierarchia* XIII 4 = p. 49, 18.

[57] Si vedano i rimandi a οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες (*De coelesti hierarchia* VII 1 = p. 27, 6-7. *De ecclesiastica hierarchia* IV θεωρία 12 = p. 103, 20), οἱ τὰ Ἑβραίων ἀφερμηνεύσαντες (*ibid.* IV θεωρία 10 = p. 101, 10).

[58] *De divinis nominibus* VII 4 = pp. 199, 18 - 200, 2.

[59] *De coelesti hierarchia* II 5 = p. 16, 17-18.

[60] *De divinis nominibus* I 4 = pp. 113, 13 (κρυφία παράδοσις); XI 6 = p. 223, 4-5 (τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων). *De coelesti hierarchia* VIII 2 = p. 34, 5-6 (οἱ δεινοὶ περὶ τὰς ἱερὰς ἡμῶν τελετάς), 10 (πρὸς τῆς ἡμῶν ἱερατικῆς παραδόσεως). *De ecclesiastica hierarchia* III θεωρία 11 = pp. 90, 13 (πρὸς τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν); 91, 15 (ἡ κρυφία παράδοσις); IV = p. 95, 4 (οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν); IV θεωρία 3 = p. 97, 21 (οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν: tali maestri giudicano la preghiera sul μύρον pari (ὁμοταγής) all'eucaristia; cfr. ROQUES, *L'univers*, pp. 271-78; v. anche la traduzione italiana con presentazione di C. MORESCHINI, Milano 1996); IV θεωρία 12 = p. 103, 13 (οἱ θεῖοι τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας καθηγεμόνες); V 1 = p. 104, 12-13 (ἡ καθ' ἡμᾶς ἱερὰ παράδοσις); VII θεωρία 6 = p. 127, 15 (τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν ἐκ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων παράδοσιν); VII b 11 = p. 131, 6-7 (ἅπερ οἱ θεοειδεῖς ἡμῶν ἱεροτελεσταὶ πρὸς τῆς ἀρχαίας μυηθέντες παραδόσεως εἰς ἡμᾶς προήγαγον). V. anche *Epistula* IX 1 = p. 197, 9-12 (διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν, καὶ συμπέπλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον).

discussioni teologiche[61]; da membro dell'antichissimo tribunale dell'Areopago divenuto primo vescovo d'Atene; accusato dai Greci di tradimento per la sua conversione; venerando anche per la sola longevità.

Di tanto, stupefacente credito gode il suo messaggio, esposto con un'ispirazione innodica, con un lessico dominato dai composti in ὑπερ-, che proiettano il lettore in una rarefatta atmosfera, sovrannaturale, soprarazionale, ipercosmica e iperdivina[62]; soprattutto con suprema sicurezza. Non è il teologo che cerca faticosamente, fra dubbi e controversie, di avvicinarsi al vero, ma un θεολόγος nel senso in cui egli usa il termine: di profeta, di evangelista, di chi parla in nome di Dio.

Della più che millenaria fortuna del *Corpus Dionysiacum*[63] basti qui ricordare due testimonianze, il commento al *De divinis nominibus* di s. Tommaso d'Aquino, che si dichiara insufficiente all'impresa[64], e il giudizio di uno dei più robusti teologi d'età paleologa, Nilo Cabasilas, espresso nelle *Refutazioni delle premesse dei Latini*, non ancora edite a stampa[65]:

> Agostino – anche se giunse a un altissimo grado di sapienza e di santità – è chiaro che non ha troppa fiducia in se stesso, poiché invoca Dio riguardo alla sua teologia. Non parla infatti per opera dello Spirito, né prende tutto da Dio. Dice infatti: «Signore, unico Dio, Trinità, quanto in questi libri viene da Te, lo riconoscano anche i tuoi; ma se qualcosa viene da me, perdonami Tu, e i tuoi». Così Agostino. Ma le opere teologiche di Ieroteo e Dionigi sono un secondo Vangelo. E Dionigi ha così tanta fiducia nella sua teologia

[61] *De coelesti hierarchia* XIII = pp. 43, 20 - 49, 20; *De ecclesiastica hierarchia* IV θεωρία 7 = p. 100, 16-20; V θεωρία 5 = pp. 112, 23 - 113, 5); VII b = pp. 130, 13 - 131, 29.

[62] Cfr. P. SCAZZOSO, *Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano*, «Aevum», 32 (1958), pp. 434-46.

[63] Cfr. *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris 1957, pp. 286-429.

[64] C. PERA - P. CARAMELLO - C. MAZZANTINI, *S. Thomae Aquinatis... In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Taurini-Romae 1950, p. 373, § 1008: *Et nos, post expositionem dictorum beati Dionysii, longe ab eius intellectu deficientes, corrigi de non recte dictis postulamus.*

[65] *Λύσεις τῶν προτάσεων τῶν Λατίνων, ἐξ ὧν συνάγειν οἴονται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι*. Cfr. T. KISLAS, *Nil Cabasilas, Sur le Saint-Esprit*, Paris 2001, p. 63.

da dire: «Noi ci apprestiamo col discorso a unire e dividere Dio, come Dio stesso è unito e diviso»[66].

Qual è dunque l'annunzio di tale «secondo Vangelo»[67]? I concetti fondamentali che si possono estrarre dall'ispirata e sovrabbondante scrittura mi pare siano questi[68]:

a) tutto procede da Dio[69], con inflessibile gradualità, come la luce dal sole, il quale l'emana per il fatto stesso che c'è, senza pensarlo e senza volerlo[70].

[66] Cito dal cod. Ambr. C 256 inf., f. 131v (λύσις del XXXIII κεφάλαιον): Αὐγουστῖνος... καὶ εἰ σοφίας ἢ ἀγιότητος ἐπὶ πλεῖστον ἀνέδραμεν, καὶ περὶ τῆς θεολογίας δὲ τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν θεὸν εὐχόμενος, δῆλος ἐστὶ μὴ πάνυ θαρρῶν ἑαυτῷ· οὐδὲ γὰρ πνεύματι φθέγγεται, οὐδὲ πάντα παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει· φησὶ γάρ· «Κύριε ὁ εἷς θεὸς ἡ Τριάς, ὅσαπερ ἐν τοῖσδε τοῖς βιβλίοις ἐκ τοῦ σοῦ, ἐπιγινώσκοιεν ταῦτα καὶ οἱ σοί· εἰ δέ τινα ἐκ τοῦ ἐμοῦ, καὶ σὺ σύγγνωθι καὶ οἱ σοί». ἀλλ 'Αὐγουστῖνος μὲν ταῦτα. Ἱεροθέου καὶ Διονυσίου τὰ θεολογικὰ λόγια δεύτερα. καὶ περὶ τῆς ἑαυτοῦ δὲ θεολογίας οὕτω θαρρεῖ Διονύσιος ὡς λέγειν οὕτως· «ἡμεῖς τὰ θεῖα καὶ ἑνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται». L'espressione δεύτερα λόγια è tratta dal *De divinis nominibus* III 2 = p. 140, 14, dove si riferisce agli scritti di Ieroteo (cfr. *supra*, p. 718). Il passo di Agostino sono le ultime parole del *De Trinitate* nella traduzione di Massimo Planude (M. PAPATHOMOPOULOS - I. TSAVARI - G. RIGOTTI, *Αγουστινου Περι Τριαδος βιβλια πεντεκαιδεκα...* , Β', Αθηναι 1995, p. 995).

[67] È notevole che i manoscritti del *Corpus Dionysiacum* spesso non abbiano la tipologia tipica dei codici patristici (formato medio-grande su due colonne), bensì richiamino gli esemplari non liturgici dei Vangeli (dimensioni modeste e a piena pagina): cfr. L. PERRIA, *Palaeographica*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», N.S. 37 (2000), pp. 43-72 (qui pp. 43-60). D'altra parte, l'aura di esoterismo percepita intorno ai testi areopagitici ne spiega la copia in forma crittografica: S. LILLA, *Il testo tachigrafico del «De divinis nominibus» (Vat. gr. 1809)*, Città del Vaticano 1970 (Studi e Testi, 263).

[68] Un'esposizione sintetica della teologia dionisiana ad opera di un grande conoscitore del testo è in S. LILLA, *Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita*, «Augustinianum», 22 (1982), pp. 533-577 (qui pp. 542-565).

[69] *De divinis nominibus* II 11 = p. 136, 1-7 (τῇ ἐξ αὐτοῦ προαγωγῇ).

[70] *De divinis nominibus* IV 1 = p. 144, 1-5 καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ'ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τάγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον, ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξῃρημένως ἀρχέτυπον, αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας. Cfr. ROQUES, *L'univers*, pp. 101-102 n. 1.

b) il male quindi non esiste. Quel che si dice male è l'incapacità di stare nel gradino assegnatoci; una debolezza «non lodevole», da compatire più che da condannare, se non fosse che, se ci troviamo in quel posto, è perché abbiamo la capacità di restarvi[71]; (ma su questo punto Dionigi rimanda chi avesse dei dubbi alla sua inesistente monografia *Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου*).

c) Dio è assolutamente inconoscibile: di Lui non si può nemmeno dire che esiste o non esiste[72].

d) il ruolo di Cristo, uomo-Dio, è di elevare e unire l'umanità a Dio, con un processo ascendente (ἀναγωγή, ἐπιστροφή) opposto alla derivazione (παραγωγή) dalla Causa Prima[73].

e) la Chiesa è costituita secondo una rigida struttura gerarchica a immagine della gerarchia angelica; né può essere altrimenti, poiché la gradazione gerarchica è la divina norma dell'Essere, è la Verità stessa[74].

Dov'è lo spazio per il Dio personale, per il destinatario del *Padre Nostro*? Per lo Spirito «che soffia dove vuole» (*Giovanni* 3,8; cfr. *II lettera ai Corinzi* 3,17)? Per il terribile mistero della libertà: del Creatore, che decide di far esistere altro da sé (κτίσις non entra nel lessico di Dionigi)[75], e delle creature, angeli e uomini, che possono riconoscere o rifiutare la propria dipen-

[71] *De divinis nominibus* IV 34-35 = pp. 178, 18 - 179, 22; VIII 7-9 = pp. 204, 5 - 207, 5. Sul tema v. da ultimo C. STEEL, *Proclus et Denys: de l'existence du mal*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, ed. par Y. DE ANDIA, Paris 1997, pp. 89-116.

[72] *De mystica theologia*, V = p. 150, 2-3: (ἡ πάντων αἰτία) οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν.

[73] *De coelesti hierarchia* IX 2 = p. 37, 8-13; *De ecclesiastica hierarchia* III θεωρία 11 = pp. 91, 22 - 92, 1; *De divinis nominibus* II 11 = p. 136, 1-7.

[74] *De coelesti hierarchia* VIII 2 = p. 34, 14-16: τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου τῇ θείᾳ ταξιαρχίᾳ θεοπρεπῶς νενομοθετημένον, τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα τῶν θεαρχικῶν μετέχειν ἐλλάμψεων.

[75] Le sole tre, anodine, occorrenze sono in citazioni dalla *Lettera ai Romani* (1, 20 in *De divinis nominibus* IV 4 = p. 149, 7-8; 1, 25 in *Epistula* VII 2 = p. 166, 12-13) e da quella *Agli Ebrei* (4, 13 in *De divinis nominibus* IX 3 = p. 209, 5-6).

denza da Dio[76]? Per quel male e per quel peccato che hanno richiesto l'atroce redenzione della croce? Anzi, uno potrebbe persino chiedersi dove sia lo spazio per Gesù Cristo[77].

Certo: se crediamo che l'autore sia chi si vuol far credere, interpreteremo quel che dice e suppliremo quanto tace nella maniera più ortodossa, come appunto han fatto gli esegeti[78]. Né mancherebbero le ragioni per procedere così, poiché da per tutto, e in particolare nel *De ecclesiastica hierarchia*, Dionigi abbonda d'espressioni di pietà cristiana e di retta dottrina. Ma colui che ha costruito con tanta accortezza e tetragona impudenza un simile falso storico merita la più grande fiducia quanto a capacità di dissimulazione; e come egli cela la sua identità dietro la maschera di Dionigi, così potrebbe insinuare il suo pensiero nella mente del lettore sotto l'apparenza dell'ortodossia cristiana.

[76] In *De ecclesiastica hierarchia* III θεωρία 11 = pp. 90, 16-92, 1, dov'è l'esposizione più esplicita della Storia della Salvezza, la natura umana è detta anche ἐθελουσίως ἀποπεσοῦσα; *ibid.*, II θεωρία 3 = p. 74, 15-17 si legge della τῶν νοερῶν αὐθαίρετος αὐτεξουσιότης κακίας ἔρωτι συμμύσασα τὰς φυσικῶς ἐνεσπαρμένας αὐτῇ πρὸς τὸ φωτίζεσθαι δυνάμεις e in *De coelesti hierarchia* IX 3 = p. 37, 20-21 dei popoli οἰκείαις ῥοπαῖς ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον εὐθείας ἀναγωγῆς ἀποπεπτωκότας. Ma sulla natura del male, inteso come una forma di debolezza, il pensiero dell'Areopagita è inequivocabile: *De divinis nominibus* IV 35 = p. 179, 11-13: καὶ ὅλως τὸ κακόν, ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν, ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψίς ἐστιν ἢ τῆς γνώσεως ἢ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ τῆς πίστεως ἢ τῆς ἐφέσεως ἢ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ.

[77] Cfr. E. BELLINI - P. SCAZZOSO, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere*, Milano 1981, pp. 51-52: «Gesù come uomo interessa solo la *Gerarchia ecclesiastica*, mentre in riferimento alla *Gerarchia celeste* e al mondo divino egli è considerato solo come Dio, per cui la sua proprietà personale, e a maggior ragione la sua umanità, non hanno alcun rilievo. Il Dio a cui Mosè appartiene interamente, dopo il suo ingresso nella caligine, è certo, nella intenzione di Dionigi, il Dio trinitario confessato dalla Chiesa, ma è considerato puramente nella sua unità: nulla si dice della comunione di vita delle persone divine e nulla del Figlio fatto uomo che è la via per arrivare e rimanere nel Padre. Il corpo di Cristo che moltiplica l'unità nel sacramento della riunione è totalmente dimenticato nella Teologia mistica. Analogamente, non ha rilievo la missione dello Spirito Santo».

[78] V. anzitutto B.R. SUCHLA, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1995. Philologisch-Historische Klasse», Göttingen 1995, pp. 1-28.

4. *Prove di falsificazione addotte dalla cultura ecclesiastica bizantina dei secoli VI e VII nei confronti del* Corpus

Non è forse inutile richiamare qui le prove del falso, che – contrariamente alla *vulgata* del patriottismo laico-umanistico – non furono addotte da Lorenzo Valla, Erasmo e Giulio Cesare Scaligero[79], ma dalla cultura ecclesiastica bizantina del VI e

[79] LAURENTI VALLAE *Opera*, Basileae 1540, p. 852 B; DESIDERII ERASMI *Opera omnia*, tomus VI, Lugduni Batavorum 1705, col. 503; IOSEPHI SCALIGERI... *opus de Emendatione temporum*, Coloniae Allobrogum 1629 (la prima stampa è del 1583, Lutetiae), 539 (... *iste simius... Vide, quid accidit, ubi auctoritas antevertit veritati... iste ὑποβολιμαῖος Ἀρειοπαγίτης...*): allo Scaligero replicò il gesuita MARTINUS ANTONIUS DEL RIO, *Vindiciae Areopagiticae contra J. Scaligerum Julii f.*, Antverpiae 1607, del quale si vedano anche i *Disquisitionum magicarum libri sex*, Coloniae Agrippinae 1679 (prima edizione Lovanii 1599-1600), pp. 1088-1092. Di un falso era convinto anche Didier Hérauld: DESIDERII HERALDI *Animadversiones et castigationes ad Arnobii libros VII*, Parisiis 1605, che leggo ristampate in ARNOBII AFRI *Adversus Gentes Libri VII*, Lugduni Batavorum 1651, 189-196 (191: *Haec, et alia generis ejusdem fecerunt, ut persona huic homini detraheretur.* 192: *Haec omnia paganismum sapiunt*). L'indagine di gran lunga più accurata fu dell'oratoriano Jean Morin, che datò il *Corpus Dionysiacum* all'inizio del secolo V, prima del Concilio di Calcedonia: *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus... authore* IOANNE MORINO..., Parisiis 1655, pp. 27-51 (50: *Denique capite ultimo libri de Ecclesiastica Hierarchia personam quam sibi toto opere imposuit, evidenter videtur deponere.... Nonnulla alia occurrunt huius generis quae imprudenti exciderunt. Difficile est enim aliquem tamdiu personatum sese movere, ut non aliquid ex eo promineat, quo tandem agnoscatur*). Ma anch'egli non riesce a porre la questione nel modo radicale con cui è presentata dalla scoliografia bizantina (v. *infra*, pp. 727-728), timoroso di ledere l'*auctoritas* di quanti hanno creduto all'autenticità: *ibid.*, 27 *malum bene conditum ne moveas*; 51: *Quum igitur tantae, tamque perplexae sint difficultates in asserenda huic authori summa antiquitate christiana, rem in medio relinquamus. Unusquisque per nos de hac quaestione, ut libuerit, opinetur. Experientia quotidie discitur plerosque homines aegre admodum ferre caducum quodlibet authoritatis vel pietatis praeposterae fundamentum sibi subduci. Quapropter quod indubitatum est, et ab omnibus concessum, hoc sectemur.... Saltem igitur librorum istorum scriptio initio quinti seculi, et ante Concilii Chalcedonensis celebrationem assignanda est, nec ulla ratione probabili ad inferius aevum devolvi potest. Si quis tamen hanc Epochen retrotrahere velit, atque in tempore Apostolis vicino figere, id erit augustius, et proposito nostro convenientius. Sed quae certa sunt, amplectimur, et proponimus, controversiis non praejudicamus.* Nonostante questa cautela e il fatto che in altre sue opere non metta in dubbio la santità dell'Areopagita (IOANNIS MORINI... *Exercitationes*, Parisiis 1669, 3, p. 135: *sed omnibus palmam eripuit S. Dionysius, Areopagita dictus, qui de rebus*

VII secolo: la lettera di Innocenzo di Maronia, che riporta una conversazione avvenuta a Costantinopoli alla fine del 532 fra monofisiti e calcedonesi, dove le opere di Dionigi, addotte dagli avversari, sono giudicate false dal vescovo calcedonese Ipazio di Efeso[80]; l'opera del presbitero Teodoro, non pervenutaci, ma recensita da Fozio nel primo «codice» della sua *Biblioteca*[81]; gli scolî al *Corpus Dionysiacum*[82].

a) Fino alla loro comparsa nel 532[83] nessuno dei Padri conosce le opere di Dionigi, compreso Eusebio di Cesarea, che si industriò a redigere il catalogo degli scrittori ecclesiastici, e ricorda peraltro l'Areopagita come primo vescovo d'Atene in base a una lettera di Dionigi di Corinto (*Storia ecclesiastica* III 4,10; IV 23,3)[84].

divinis et nostra cum Deo unitione et pie sentit semper et magnificentissime loquitur; Commentarius historicus de disciplina... poenitentiae, authore JOANNE MORINO, Bruxellis 1685 [prima edizione Parisiis 1651], p. 562; IOANNIS MORINI *Opera posthuma*, Lutetiae Parisiorum 1703, p. 91), il Morin si attirò una verbosa e inconsistente confutazione, anonima e in francese (!): *Dissertation sur Saint Denis l'Areopagite*, Paris 1702 (*Preface*: le témoignage le plus authentique qu'elle [*scil.* la Chiesa] puisse avoir aprés l'Ecriture Sainte). Sulla falsificazione letteraria nell'Antichità resta fondamentale W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München 1971 (per l'Areopagita in particolare, pp. 198, 225). Non è fuor di luogo ricordare anche la «storia allucinante» dei falsi prodotti per l'abbazia di Saint-Denis, riesaminata da P. CONTE, *Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi*, Milano 1984, pp. 128-169.

[80] E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, IV 2, *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, sumptibus C.J. Trübner librarii Argentoratensis 1914, pp. 172, 50; 173, 12-18.

[81] In questa sede Fozio si limita a osservare che Teodoro «conferma, per quanto sta in lui, l'autenticità dell'opera di Dionigi» (βεβαιοῖ τό γε ἐπ αὐτῷ γνησίαν εἶναι τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὴν βίβλον: p. 1a 15-16 Bekker). Ma nell'epistola 249, 53-58 (B. LAOURDAS - L.G. WESTERINK, *Photii... Epistulae et Amphilochia*, II, Leipzig 1984, p. 185) anch'egli l'accetta senz'altro.

[82] *PG* 4; la nuova edizione a cura di B.R. SUCHLA, annunciata per il 1997 (v. SUCHLA, *Verteidigung*, p. 27) non mi risulta ancora pubblicata.

[83] Ma la prima attestazione è anteriore al 528: v. *infra*, p. 731.

[84] Ipazio di Efeso (v. *supra*, n. 80): *Illa... testimonia, quae vos beati Dionysii Ariopagitae dicitis, unde potestis ostendere vera esse, sicut suspicamini? si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum. quid autem de beato Cyrillo dico? quando et beatus Athanasius, si pro certo scisset eius fuisse, ante omnia in Niceno concilio de consubstantiali trinitate eadem testimonia protulisset ad-*

b) Dionigi descrive come esistenti all'età di Traiano riti e istituzioni della Chiesa che si definirono gradatamente nei secoli successivi: recita del *Credo* durante la Messa[85], liturgia del *myron*, ordinazione monastica[86].

c) Lessico e concetti mostrano una strettissima affinità con Proclo e col neoplatonismo del V/VI secolo[87].

d) La vicenda biografica di Dionigi, quale si può ricostruire dai suoi scritti, s'estende fino agli estremi limiti temporali della vita umana[88].

I problemi sono individuati con lucidità, ma vengono risolti con un ἐπιχείρημα ἀπὸ προσώπου ([Ermogene], *Περὶ εὑρέσεως* III 5), con un'«argomentazione in base alla persona»: non è verosimile che un intelletto così sopraffino possa aver costruito un così osceno imbroglio. Quindi è tutto vero; e per quel che

versus Arii diversae substantiae blasphemias. si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sint, nescio (l'originale greco è perso). Teodoro presbitero (v. *supra*, n. 81, p. 1 a 5 - b 3 Bekker): εἰ ἦν γνησία, πῶς οὐκ ἐμνήσθησαν τῶν ἐν αὐτῇ ῥητῶν τε καὶ χρήσεών τινες τῶν μεταγενεστέρων πατέρων;... Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου, ἀναγραφὴν ποιησάμενος τῶν συγγεγραμμένων τοῖς μακαρίοις πατράσιν ἡμῶν βιβλίων, οὐδεμίαν ταύτης μνήμην ἐποιήσατο.

[85] *De ecclesiastica hierarchia* III μυστήριον = p. 80, 20-21.

[86] Teodoro presbitero (pp. 1 b 4 - 2 a 8 Bekker): πῶς τῶν κατὰ προκοπὴν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διὰ μακροῦ τοῦ χρόνου αὐξηθέντων παραδόσεων ἡ βίβλος αὕτη λεπτομερῆ τὴν ἐξήγησιν ποιεῖται; ὁ μὲν γὰρ μέγας Διονύσιος σύγχρονος ἦν, ὡς δῆλον ἐκ τῶν Πράξεων, τοῖς ἀποστόλοις· ἃ δὲ ἡ βίβλος περιέχει, τὰ πλεῖστα τῶν κατὰ προκοπὴν καὶ ἐς ὕστερον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αὐξηθέντων παραδόσεών ἐστιν ἀναγραφή· ἀπίθανον οὖν, φασί, μᾶλλον δὲ κακόπλαστον, τὰ μετὰ πολὺν χρόνον τῆς τελευτῆς τοῦ μεγάλου Διονυσίου ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αὐξηθέντα Διονύσιον ὑπολαμβάνειν ἀναγράψαι.

[87] Scolî (*PG* 4, 21 D): ἰστέον ὅς τινες τῶν ἔξω φιλοσόφων, καὶ μάλιστα Πρόκλος, θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται, καὶ αὐταῖς δὲ ξηραῖς ταῖς λέξεσι (il problema è posto alla rovescia; v. *infra*).

[88] Teodoro presbitero (p. 2 a 8-13 Bekker): πῶς μέμνηται τῆς τοῦ θεοφόρου Ἰγνατίου ἐπιστολῆς ἡ βίβλος; ὁ μὲν γὰρ Διονύσιος τοῖς τῶν ἀποστόλων ἐνήκμασε χρόνοις, Ἰγνάτιος δὲ ἐπὶ Τραιανοῦ τὸν διὰ μαρτυρίου ἤθλησεν ἀγῶνα· ὃς καὶ πρὸ βραχὺ τῆς τελευτῆς ταύτην τὴν ἐπιστολήν, ἧς ἡ βίβλος μνημονεύει, γράφει. Scolî (*PG* 4, 264 B-C): καὶ ἐκ τούτου τινὲς οἴονται διαβάλλειν εὐκαίρως τὸ παρὸν σύνταγμα, ὡς μὴ ὂν Διονυσίου, ἐπειδὴ Ἰγνάτιον λέγουσι μεταγενέστερον αὐτοῦ εἶναι· πῶς δὲ δύναταί τις τῶν μεταγενεστέρων μεμνῆσθαι;

riguarda i rapporti con Proclo, essi vanno ribaltati: i neoplatonici della scuola d'Atene furono occulti parassiti di Dionigi.

Poiché alcuni dicono che l'opera non è del santo, ma di un autore più tardo, bisogna che costoro lo ritengano un disperato e un pazzo, dato che racconta tali menzogne su se stesso: che stava insieme agli Apostoli e che scriveva lettere a persone con le quali – secondo questi critici – non fu mai e alle quali mai scrisse. E il fingere la profezia all'apostolo Giovanni in esilio, che tornerà in Asia per riprendere il suo solito insegnamento, sarebbe cosa da illusionista e di uno che forsennatamente cerca di procurarsi fama di profeta.

E dire che nel momento stesso della salvifica passione, trovandosi a Eliopoli insieme ad Apollofane, vide l'eclissi di sole e ne ragionò con lui, poiché era avvenuta contro natura e contro la norma. E dire d'esser stato con gli Apostoli all'esposizione delle divine spoglie della santa Madre di Dio Maria, e addurre citazioni dal discorso funebre del suo maestro Ieroteo. E fingere lettere e discorsi come rivolti ai discepoli degli Apostoli: che assurdità, che infamia anche per una persona qualunque, per non dire di un uomo tanto elevato nel carattere e nella conoscenza da eccedere tutto il sensibile e unirsi alle bellezze intellettuali e, attraverso queste, per quanto possibile, a Dio!...

Bisogna sapere che alcuni filosofi pagani, soprattutto Proclo, hanno spesso adoperato le speculazioni del beato Dionigi, persino gli stessi secchi termini; e si può quindi sospettare che i più antichi filosofi ateniesi, entrati in possesso delle sue opere – quali le ricorda in questo libro – le abbiano tenute nascoste per apparire essi stessi i padri dei suoi divini detti; e che ora, per la provvidenza di Dio, è apparsa la presente opera a confutazione della loro vanagloria e mancanza di scrupoli.

E che sia usuale per loro impadronirsi delle cose nostre lo insegna il divino Basilio nell'omelia su "In principio era il Verbo", dicendo testualmente così: "So che molti di coloro che, fuori dalla parola della verità, si vantano per la sapienza mondana, hanno ammirato questi concetti e hanno osato inserirli nelle loro opere; il diavolo infatti è ladro e delatore delle cose nostre ai suoi portavoce". Così questi. E nessuno può negare le parole del pitagorico Numenio, che dice apertamente "Chi è Platone, se non Mosè in attico?", dato

che non è uno dei nostri, ma uno degli avversari, come testimonia anche Eusebio, il vescovo di Cesarea in Palestina; poiché non solo adesso, ma anche prima dell'avvento di Cristo era consueto a chi stava fuori dalla sapienza rubar le cose nostre[89].

[89] *PG* 4, 21 4 - 23 A: Ἐπειδὴ δέ τινές φασι μὴ εἶναι τοῦ ἁγίου τὸ σύγγραμμα, ἀλλά τινος τῶν μεταγενεστέρων, ἀνάγκη αὐτοὺς καὶ τῶν ἀπηγορευμένων τινὰ καὶ ἀτόπων αὐτὸν τιθέναι, καταψευδόμενον τοιαῦτα ἑαυτοῦ, ὡς συνῆν τοῖς ἀποστόλοις, καὶ ἐπέστελλεν οἷς οὐδὲ συνεγένετό ποτε, κατ' αὐτούς, οὐδὲ ἐπέστειλε. τὸ δὲ καὶ πλάσασθαι προφητείαν πρὸς τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην ἐν ἐξορίᾳ ὄντα, ὡς ἐπανήξει πάλιν εἰς τὴν Ἀσιάτιδα γῆν, καὶ τὰ συνήθη διδάξει, τοῦτο τερατολόγου ἀνδρὸς καὶ προφήτου δόξαν ἐκμανῶς θηρωμένου. τὸ δὲ καὶ λέγειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ τοῦ σωτηρίου πάθους ἐν Ἡλιουπόλει συνόντα Ἀπολλοφάνει, θεωρεῖν καὶ συμφιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἡλιακῆς ἐκλείψεως, ὡς οὐ κατὰ φύσιν οὐδὲ κατὰ τὸ ἔθος τότε γεγενημένης· λέγειν δὲ αὐτὸν καὶ παρεῖναι σὺν τοῖς ἀποστόλοις τῇ προκομιδῇ τοῦ λειψάνου τοῦ θείου τῆς ἁγίας θεοτόκου Μαρίας· καὶ χρήσεις προφέρειν Ἱεροθέου τοῦ ἰδίου διδασκάλου ἐκ τῶν εἰς αὐτὴν ἐπιταφίων λόγων· πλάττεσθαι δὲ καὶ ἐπιστολὰς καὶ λόγους ὡς πρὸς τοὺς μαθητὰς τῶν ἀποστόλων ἐκφωνηθέντας, πόσης ἀτοπίας καὶ καταγνώσεως, καὶ τῷ τυχόντι ἀνθρώπῳ, μήτι γε δὴ ἀνδρὶ τοσοῦτον ἀνηγμένῳ κατά τε ἦθος καὶ γνῶσιν, καὶ τὸ (*an legendum* ὥστε?) ὑπεραίρειν τὰ αἰσθητὰ πάντα, καὶ τοῖς νοεροῖς συνάπτεσθαι κάλλεσι, καὶ δι' αὐτῶν, ὡς ἐφικτόν, θεῷ... Ἰστέον ὥς τινες τῶν ἔξω φιλοσόφων, καὶ μάλιστα Πρόκλος, θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται, καὶ αὐταῖς δὲ ξηραῖς λέξεσι· καὶ ἔστιν ὑπόνοιαν ἐκ τούτου λαβεῖν ὡς οἱ ἐν Ἀθήναις παλαιότεροι τῶν φιλοσόφων, σφετερισάμενοι τὰς αὐτοῦ πραγματείας, ὡς ἐν τῇ παρούσῃ ἀπομνημονεύει βίβλῳ, ἀπέκρυψαν, ἵνα πατέρες αὐτοὶ ὀφθῶσι τῶν θείων αὐτοῦ λογίων· καὶ κατ' οἰκονομίαν θεοῦ νῦν ἀνεφάνη ἡ παροῦσα πραγματεία πρὸς ἔλεγχον τῆς αὐτῶν κενοδοξίας καὶ ῥαδιουργίας. Καὶ ὅτι σύνηθες αὐτοῖς τὰ ἡμέτερα σφετερίζεσθαι, διδάσκει ὁ θεῖος Βασίλειος εἰς τὰ «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» ἐπ' αὐτῆς τῆς λέξεως οὑτωσὶ λέγων (*PG* 31, 472 C). «ταῦτα οἶδα πολλοὺς τῶν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μεγάλα φρονούντων ἐπὶ σοφίᾳ κοσμικῇ, καὶ θαυμάσαντας, καὶ τοῖς ἑαυτῶν συντάγμασιν ἐγκαταλέξαι τολμήσαντας· κλέπτης γὰρ ὁ διάβολος, καὶ τὰ ἡμέτερα ἐκφερεμυθῶν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ ὑποφήτας». καὶ οὗτος μὲν οὕτως. τὰ δὲ Νουμενίου τοῦ Πυθαγορικοῦ προφανῶς λέγοντος «Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;» οὐδεὶς ἀρνήσασθαι δύναται, οὐχ ἡμετέρου, ἀλλὰ τῶν ἐναντίων ὄντος, ὡς μαρτυρεῖ καὶ Εὐσέβιος ὁ τῶν Παλαιστίνων Καισαρείας καθηγησάμενος (*Praeparatio evangelica* IX 6, 9; XI 10, 14). ὅτι οὐ νῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας σύνηθες τοῖς ἔξω σοφίας τὰ ἡμέτερα κλέπτειν. L'autore di questa nota sui rapporti con Proclo sarebbe Giovanni Filopono per SUCHLA, *Verteidigung...*, 12 (testo, con qualche variante, a pp. 19-20).

5. *La traduzione siriaca del* Corpus *e l'esegesi apologetica di Giovanni di Scitopoli*

Si sa: è raro diventare un monumento *post mortem*. Bisogna darsi da fare prima, per imporre la propria immagine. Il nostro autore vi provvide in modo degno della sua intelligenza, ottenendo da un lato che la propria opera venisse tradotta in siriaco, la vitale «nuova» lingua letteraria dell'Oriente[90]; dall'altro che ricevesse un'esegesi utile ad avvalorare «criticamente» l'impostura.

L'esca era quanto mai allettante: non i soliti scritti controversistici, con l'inevitabile corollario di antipatie e pericoli, col gravoso fardello delle sempre discutibili citazioni dei Padri atte a corroborare la tesi esposta, col rischio di stare dalla parte destinata a soccombere, e quindi di finire bruciati dai vincitori. Tutto al contrario: opere originali per concezione, stile e profondità di pensiero; della più alta antichità; tali da non abbisognare del sostegno di *auctoritates*, ma da valere esse stesse come tali; di un'autorevolezza estrema; tornate alla luce dopo quasi mezzo millennio. D'altronde, a Edessa, la capitale della cultura siriaca, non si conservava, insieme all'immagine acheiropoieta di Gesù Cristo, la sua lettera idiografa ad Abgar[91]? Anzi: quasi quasi si sarebbe potuto gridare d'aver trovato gli autografi di Dionigi; ma la prudenza non è mai troppa.

Abboccò l'amo la specie di persone cui era destinato: teologi di salda formazione filosofica, con passate e presenti disavventure nelle dispute fra calcedonesi, monofisiti e nestoriani, per i quali occuparsi degli scritti dell'Areopagita era un vero balsamo spirituale. A quanto sappiamo, il primo a crederci fu nientemeno che Severo, il quale, costretto a lasciare il trono di Antiochia all'avvento del calcedonese Giustino, si ritirò ad Alessandria, dove fu intensamente impegnato a combattere la dottrina di Giuliano d'Alicarnasso sull'incorruttibilità del corpo di Cristo

[90] Cfr. A. DEMANDT, *Die Spätantike*, München 1989, pp. 312, 353; S. BROCK, *Greek and Syriac in Late Antique Syria*, in *Literacy and Power in the Ancient World*, ed. by A.K. BOWMAN, G. WOOLF, Cambridge 1994, pp. 149-160, 234-235.

[91] Eusebio, *Hist. eccl.* I 13, 5; Procopio, *Bella* II 12, 25-26; cfr. E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, Leipzig 1899, pp. 164*- 165*, 179*- 181*.

prima della Resurrezione. In due suoi scritti, databili intorno al 525[92], il *Contra additiones Iuliani* e l'*Adversus apologiam Iuliani*, egli cita il medesimo passo del *De divinis nominibus* II 9 = p. 133, 5-9, introducendolo in entrambi i casi allo stesso modo (traduzione francese dal siriaco di R. Hespel)[93]:

> C'est ce que qu'écrit également Denys l'Aréopagite, qui a été évêque d'Athènes et dont on mentionne le souvenir au livre des *Actes des Apôtres*, dans un traité qu'il a composé à l'adresse de l'évêque Timothée, *Des noms divins*.

L'età di questa testimonianza è assolutamente garantita, poiché il codice Vat. syr. 140, che contiene l'*Adversus apologiam* (il passo è al f. 100v), è datato nel colofone (f. 145v) all'anno 839 dell'era seleucidica, cioè al 528[94]. Per il luogo del *Contra additiones* vale invece il British Library Additional 12158 (f. 45r-v) anteriore all'anno 588[95].

La traduzione in siriaco fu compiuta prima del 536 (gli scritti di Severo d'Antiochia, di cui si è appena detto, mostrano che

[92] Cfr. R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924, p. 257.

[93] R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, II A. *Le* Contra additiones Juliani, Louvain 1968 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 296), p. 133; ID., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, II B. *L'*Adversus apologiam Juliani, Louvain 1969 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 302), p. 267.

[94] R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, I, Louvain 1964 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 244), II. Testo in S.E. ASSEMANUS - J.S. ASSEMANUS, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae... Catalogus. Partis primae tomus tertius*, Romae 1759, p. 232; non cambia nulla per noi se la data si riferisse alla traduzione e non alla copia.

[95] ID., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, II A, *Le* Contra additiones Juliani, Louvain 1968 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 295) IV n. 14. Senz'altro posteriore è, a mio avviso, la citazione dionisiana contenuta nella III epistola di Severo all'egumeno Giovanni (in F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, Münster in Westf. 1907, p. 309, 16-21: Ἡμεῖς, *καθὼς ἤδη φθάσαντες ἐν ἄλλοις διὰ πλάτους γεγραφήκαμεν*, τὴν φωνὴν τοῦ πανσόφου Διονυσίου τοῦ Ἀρειοπαγίτου τὴν λέγουσαν· «ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος» (*Epistula* IX = p. 161, 9-10), μίαν ἐνοήσαμεν σύνθετον καὶ νοοῦμεν); probabilmente si tratta dell'archimandrita Giovanni Bar Aphthonia (cfr. M.-A. KUGENER, *Vie de Sévère*, in *Patrologia Orientalis*, II, Paris 1907, pp. 203-264: 257).

le versioni potevano essere quasi simultanee alla pubblicazione dell'originale greco) per opera di Sergio di Reshaina (Theodosiupolis), presbitero e medico, origenista e monofisista, interprete in siriaco ed esegeta della logica aristotelica e di Galeno[96]. Fu incaricato da Efrem – il patriarca calcedonese di Antiochia succeduto a Severo – di portare a papa Agapito una sua lettera, in cui l'esortava a intervenire presso l'imperatore contro i monofisiti. Perché Sergio accettasse la missione, Efrem avrebbe blandito la sua cupidigia di denaro, vizio rimproveratogli dalle fonti (monofisite) insieme all'eccessiva propensione per le donne. Morì a Costantinopoli nel 536 pochi giorni prima di Agapito (il papa, che tanto aveva parlato contro Severo, sarebbe perito a causa di una tumefazione alla lingua, aggravatasi per le maldestre cure dei medici)[97].

Alla traduzione del *Corpus Dionysiacum* Sergio premise una lunga omelia sulla vita spirituale[98], in cui, fra l'altro, sostiene la superiorità della contemplazione rispetto all'osservanza dei comandamenti:

> ... la vie par la contemplation est supérieure et plus sublime que la pratique effective des commandements, parce que la pratique et l'observance des commandements purifient seulement, ainsi qu'il a été dit, cette partie passible de l'âme; la connaissance de la contemplation divine, par contre, purifie la partie gnostique[99].

L'eccellenza di Dionigi sta nell'aver ricevuto direttamente dalla bocca di s. Paolo la rivelazione degli ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (*II lettera ai Corinzi* 12, 2-4) uditi dall'Apostolo durante l'estasi che lo condusse al «terzo cielo»:

[96] Cfr. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 167-169.

[97] K. AHRENS - G. KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig 1899, 208, 18 - 210, 11; I.-B. CHABOT, *Chronica minora II* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 4), Louvain 1955, 170, 22 - 171, 1; J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, II, Paris 1901, pp. 199-203.

[98] Don P. SHERWOOD, *Mimro de Serge de Reŝayna sur la vie spirituelle*, «L'Orient Syrien», 5 (1960), pp. 433-457; 6 (1961), pp. 96-115; 122-156.

[99] *Ibid.*, p. 123.

> Le bienheureux et très saint Denys, qui a été le disciple de la doctrine vivante du divin Paul... de cette bouche sainte et source de toute sagesse... a appris toutes les manifestations de la science, grâce à son ascension jusq'au troisième ciel[100].

L'idea di trasportare in siriaco gli scritti dell'Areopagita non era però stata di Sergio; fu un compito affidatogli da altri:

> Ce livre qui a été placé entre nos mains en vue de [sa] traduction[101].

> Ces choses, je les ai écrites telles qu'elles se sont présentées à mon esprit, et autant que le temps me l'a permis, avant la traduction de la langue grecque en langue syriaque du livre de saint Denys qui m'a été confié[102].

Del commento si occupò invece Giovanni, vescovo, fra il 536 e il 548[103], della sua città natale, Scitopoli (capitale della Palestina Seconda, in un fertile territorio e sede di rinomati linifici[104]); un calcedonese convinto, tanto che alcune sue citazioni vennero poi inserite in un florilegio composto per sostenere la dottrina delle due energie di Cristo, silloge letta da Fozio (cod. 231), nella quale veniva utilizzato anche Dionigi l'Areopagita[105]. Quand'era ancora laico – un avvocato (σχολαστικός) – Giovanni aveva composto, su richiesta di un ἀρχιερεύς Giuliano[106], un'opera in 12 tomi per controbattere uno scritto che, nonostante fosse intitolato *Contro Nestorio*, in realtà sosteneva posizioni ere-

[100] *Ibid.*, pp. 147-149.
[101] *Ibid.*, p. 113.
[102] *Ibid.*, p. 147.
[103] Cfr. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz*, Leipzig 1887, p. 272 nota.
[104] Cfr. M. AVI-YONAH, *Scythopolis*, «Israel Exploration Journal», 12 (1962), pp. 123-134.
[105] P. 287 a 5-8, 23-25 Bekker: Διονύσιος ὁ πολὺς μὲν τὴν γλῶσσαν, πλείων δὲ τὴν θεωρίαν, ὁ μαθητὴς Παύλου καὶ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς καὶ τῶν Ἀθηνῶν ἐπίσκοπος... Ἰωάννης ὁ ἐν ἁγίοις ἐπίσκοπος Σκυθοπόλεως, ὃς καὶ ὑπὲρ τῆς ἐν Καλχηδόνι συνόδου σοφῶς τε καὶ θεοφρόνως ἐσπούδασε.
[106] Presumo il vescovo di Bostra: cfr. E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, pp. 76-77.

tiche. Fozio (cod. 95) ne loda lo stile chiaro e puro, le scelte lessicali adatte al genere storiografico, l'efficace impiego delle testimonianze patristiche e dell'argomentare dialettico; suggerisce infine che l'autore del sedicente *Contro Nestorio* fosse quel Basilio di Cilicia che scrisse poi un violento dialogo contro Giovanni. Fozio parla con cognizione. Di Basilio lesse infatti anche il secondo di tre libri di una *Storia ecclesiastica* da Marciano a Giustino (cod. 42), letterariamente disomogenea, anche perché troppo ricca di documenti allegati, a tal punto che – continua il finissimo critico – «la chiarezza storica è menomata dalla massa dei testi inseriti (τὸ σαφὲς τῆς ἱστορίας τῷ πλήθει περικόπτεται τῶν παρεντιθεμένων)». Simili e peggiori difetti di stile (lessico volgare, sintassi approssimativa e solecistica, prolissità) sono ravvisati da Fozio (cod. 107) nell'opera specificatamente composta da Basilio contro Giovanni di Scitopoli: 16 libri, di cui i primi 13 in forma di dialogo fra Lampadio (cioè l'autore stesso) e Marino, un difensore dell'accusato, il quale, alla fine del IV libro, si riconosce vinto e cede il posto a Tarasio, costretto anch'egli ad arrendersi nel libro XIII; gli ultimi tre erano invece un trattato per confutare il II e III libro dell'avversario. Il presbitero nestoriano – che scriveva ai tempi di Anastasio, durante il patriarcato antiochieno di Flaviano[107] – non usava mezze misure contro Giovanni di Scitopoli, dicendolo «un leguleio, sospetto di manicheismo, partecipante ai riti iniziatici pagani, che riduceva la Quaresima a tre settimane, senza astenersi nemmeno allora dalla carne di pollo; un goloso incoercibile, che si comunicava non alla fine della Messa, ma, come i bambini, dopo il Vangelo, e poi subito correva a mettersi a tavola»[108]. Nell'XI libro Basilio attaccava «chi dice che gli Apostoli non potevano insegnare il

[107] P. 88 a 34-37 Bekker; cfr. HONIGMANN, *Évêques*, pp. 80-81.

[108] P. 87 a 36-87 b 3 Bekker: ὃν καὶ δικολόγον λέγει καὶ μυρία ἄλλα αὐτοῦ καταγράφει, ὅτι τε ἐν ὑπονοίᾳ γέγονε μανιχαϊσμοῦ, καὶ ὅτι τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν εἰς τρεῖς ἑβδομάδας συγκλείων οὐδὲ ἐν ταύταις τῆς ἐκ τῶν πτηνῶν κρεοφαγίας ἀπείχετο, καὶ ὡς ἑλληνικαῖς τελεταῖς συνήγετο, καὶ ὅτι ὡς ἐπίπαν ὑπὸ γαστριμαργίας ἐλαυνόμενος οὐδέποτε ἐκοινώνει τῆς ἱερουργίας τελειουμένης, ἀλλὰ μετὰ τὸ εὐαγγέλιον παισὶν ἅμα τῶν μυστηρίων μετελάμβανε καὶ παραυτίκα πρὸς τὴν τράπεζαν ἀπέτρεχε. Cfr. I.H. DALMAIS, v. *Présanctifiés* in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, XI, Paris 1988, pp. 833-834.

vero a causa della debolezza degli ascoltatori»[109]: un ammiratore di Dionigi l'Areopagita non poteva pensarla diversamente.

Nell'esegesi apologetica degli scritti dionisiani, «quelli che fino a quel momento gli erano capitati fra le mani»[110], Giovanni di Scitopoli impegnò la sua più che notevole cultura sacra e profana, «eine umfassende, aber souverän und spielend beherrschte Bildung»[111]. Egli ebbe un ruolo primario, se non decisivo, per la fortuna dell'Areopagita, pubblicando il *Corpus Dionysiacum* corredato da un'introduzione, scolî marginali e *variae lectiones* (o glosse)[112]: ciò avvenne, secondo la cronologia più larga, fra il 532 e il 548[113], con la più stretta, fra il 536 e il 543[114]. Non si potrebbe nemmeno escludere che intorno al 533 Sergio e Giovanni, traduttore ed esegeta, fossero contemporaneamente al lavoro.

6. *Il tentativo dell'autore del* Corpus Dionysiacum *di far diventare il neoplatonismo la sostanza del cristianesimo*

Perché un'ipotesi storiografica meriti d'essere presentata occorrono almeno tre condizioni: che non contraddica i dati oggettivi posseduti; che mostri un'interna coerenza; che si inserisca in maniera plausibile nel contesto politico-culturale conosciuto[115].

[109] P. 88 a 20-21 Bekker: πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ δύνασθαι τοὺς ἀποστόλους διὰ τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀκουόντων διδάσκειν τἀληθές.

[110] *PG* 4, 21 c: οὓς τέως εἰς τὰς ἐμὰς ἐλθεῖν συμβέβηκε χεῖρας.

[111] H.U. VON BALTHASAR S.J., *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, «Scholastik», 15 (1940), pp. 16-38 (qui p. 24).

[112] *PG* 4, 21 C: ἐξηγητικῶν μὲν οὖν ὑπομνημάτων ὡς ὅτι μάλιστα διεξοδικωτάτων ἐδεῖτο πρὸς ἑρμηνείαν τῆς αὐτοῦ πολυμαθείας· πλὴν κεφαλαιωδέστερον, ὡς ἡ βίβλος ἐχώρησε, διὰ σχολίων, τὰ φανέντα μοι, θεῷ πεποιθώς, παρατέθεικα. Cfr. B.R. SUCHLA, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse», 4 (1985), pp. 179-194 (qui pp. 188-189).

[113] LOOFS, *Leontius*, p. 272 nota.

[114] SUCHLA, *Eine Redaktion*, p. 189.

[115] Cfr. C.-V. LANGLOIS - C. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, Paris 1905, pp. 196-197; J. TOPOLSKI, *Methodology of history*, Dordrecht-Boston-Warsaw 1976, pp. 366-370.

Nel nostro caso ogni congettura muove da un fatto certo: l'autore, cui si cerca di dare un nome, era una persona di eccezionale levatura, che elaborò, con cinica confidenza, un grandioso falso storico per arrogarsi l'autorità di un Apostolo allo scopo d'assicurare alla sua dottrina un'accoglienza rispettosa e pregiudizialmente benevola. A differenza di tanti Padri, egli non impiegò i temi della tradizione platonica quali sussidi per l'esegesi del testo sacro[116] (talora κατακόρως, come Origene/Gregorio di Nissa per il *Cantico dei Cantici*) o per affrontare singoli problemi (come per quello del male i due predetti teologi e Agostino)[117]; egli trasportò nel Cristianesimo il sistema neoplatonico[118]. L'operazione può essere giudicata in due modi diversi, anzi opposti: come lo sforzo di un tardo apologeta (quale Teodoreto di Cirro nella *Cura delle malattie elleniche*[119]) per mostrare come la più alta speculazione greca è compresa, compiuta e superata nel Cristianesimo[120], o come il tentativo subdolo di un pagano di far diventare il Neoplatonismo la sostanza, l'οὐσία, del Cristianesimo, rispetto alla quale tutto il resto (dogmi, riti ecc.) non sarebbe stato altro che un accidente. Nel primo caso non si vede la necessità di una così minuziosa finzione; nel secondo essa apparirebbe come l'arma estrema nella battaglia contro i Cristiani, prossima ormai a concludersi con una sconfitta certa, a meno che un colpo di genio, un impegno meticoloso, la più fredda fiducia in se stessi non riuscissero, all'ultimo istante, a trasformare i vincitori nei vinti.

Io ritengo che appunto così sia avvenuto e che il grand'uomo che compì quest'impresa sia stato il filosofo Damascio, negli anni in cui visse ad Atene come ultimo scolarca dell'Accademia.

[116] Fondamentale ora S.R.C. LILLA, *Neuplatonisches Gedankengut in den "Homilien über die Seligpreisungen" Gregors von Nyssa*, hrsg. von H.R. DROBNER, Leiden 2004.

[117] Cfr. LILLA, *Introduzione*, pp. 557-558; AE. WINTER, *De doctrinae Neoplatonicae in Augustini civitate Dei vestigiis, Dissertatio inauguralis...*, Typis C. Henn typographi Friburgensis 1928, pp. 17-29.

[118] Cfr. ROQUES, *L'univers*, p. 333.

[119] Cfr. II 112-117; VI 31,57-61 ed. Raeder; v. D. RIDINGS, *The Attic Moses*, Göteborg 1995, 197-229.

[120] Questa è, in fondo, l'interpretazione di Giovanni di Scitopoli, *PG* 4, 17 D: θεάσασθαι... τὰ παρὰ τοῖς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφοις νόθα δόγματα πρὸς τὴν ἀλήθειαν μετενηνεγμένα. Cfr. SUCHLA, *Verteidigung*, p. 14.

L'identificazione dello pseudo-Dionigi con Damascio non è inedita: il filosofo Alexandre Kojève, moderno interprete di Hegel, la suggerí a R.F. Hathaway[121], il quale però preferiva pensare a un altro discepolo di Proclo, Heraisco[122], nato e morto – secondo Damascio – fra segni «sacri e mistici» connessi al culto di Osiride e di Horos[123]. Ma altro è una (felice?) intuizione, altro una motivata proposta.

Un'ampia bibliografia mostra l'affinità e la dipendenza del *Corpus Dionysiacum* non soltanto da Proclo, ma anche da Damascio[124]. Ma ciò evidentemente non basta per sostenere un'identificazione; come neppure basterebbero coincidenze di parole e di pensiero[125], poiché a questo genere d'argomento contrasta

[121] R.F. HATHAWAY, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, p. 30 n. 120: «I should like to thank M. Kojève for reporting to me his view that Damascius himself is the author (Letter of 11 December 1964); the details of his view cannot be repeated in this place, although it is more in the nature of a powerful convinction, according to Kojève, than a demonstration» (v. anche *ibid.*, p. 35).

[122] *Ibid.*, pp. 28-29.

[123] Fozio, cod. 242, p. 343 a 22 - b 4 Bekker.

[124] J. STIGLMAYR, *Der Neoplatoniker Proklos als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, «Historisches Jahrbuch», 16 (1895), pp. 253-273, 721-748; H. KOCH, *Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, «Philologus», 54 (1895), pp. 438-454; P. ROQUES, *L'univers...*; L.H. GRONDIJS, *Sur la terminologie dionysienne*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1959, pp. 438-447; ID., *La terminologie métalogique dans la théologie dionysienne*, «Nederlands theologisch tijdschrift», 14 (1960), pp. 420-430; E. CORSINI, *Il trattato* De Divinis nominibus *dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962; M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello pseudo-Dionisio*, Milano 1963; H.-D. SAFFREY, *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, in *Studia Patristica*, IX, Berlin 1966, pp. 98-105; ID., *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 63 (1979), pp. 3-16 (= *New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus*, in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D.J. O'MEARA, Norfolk, Virginia 1982, pp. 64-74, 246-48); S. LILLA, *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in *Denys*, ed. DE ANDIA, pp. 117-152 (contributo fondamentale); W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998 (trad. it., con introd. di G. REALE, Milano 2000).

[125] È tuttavia difficile credere che il lemma ἐξαίφνης spiegato nella *Lettera* III = p. 159, 3-10 (conclusa con l'affermazione dell'ineffabilità e incomprensibilità del mistero di Cristo) potesse venire in mente a qualcuno che non si fosse occupato dell'esegesi di *Parmenide* 156 d-e; e l'unico a noi noto

sempre la formidabile obiezione che quanto ci è pervenuto è solo una parte di quel che fu scritto. D'altro canto, il Saffrey ha ben ragione a mettere in guardia contro il metodo «pericoloso e illusorio» di

> construire, à partir de quelques données contenues dans le Corpus, ellesmêmes plus ou moins bien interprétées, une sorte de portrait-robot de son auteur, et ensuite à tenter de mettre sur ce portrait-robot un nom tiré du *Who's who* de la société chrétienne entre, mettons, le IIIe et le VIe siècles[126].

No. Dobbiamo invece rispondere a una domanda ben precisa: per quale ragione, all'inizio del secolo VI, fra le innumerevoli scelte possibili, il falsario ha voluto identificarsi proprio con Dionigi l'Areopagita e creare il personaggio del suo maestro Ieroteo?

Penso che nessuno possa revocare in dubbio che, fra i tanti stimoli dell'umana immaginazione, uno dei più potenti, se non il più forte, sia il proprio vissuto, pur con diverse gradazioni di consapevolezza[127].

7. *La figura di Damascio e i suoi caratteri essenziali*

a) Damascio era nato a Damasco[128], la città della conversione paolina e – come narra di persona[129] – studiò prima retorica per

è Damascio, che dedica alla questione quasi 4 pagine dell'edizione L.G. WESTERINK - J. COMBÈS, *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon*, tome IV, Paris 2003, pp. 29-32 (cfr. BEIERWALTES, *Platonismo*, pp. 91-97). Infatti, nelle occorrenze bibliche (*Malachia* 3, 1 per lo scoliografo, *PG* 4, 532 A; ma al contesto areopagitico sarebbero più adeguati *Atti* 9, 3; 22, 6) l'avverbio non ha densità semantica. Esso sembra preso a pretesto dall'autore per sfoggiare – ai limiti della provocazione e del virtuosismo – la sua capacità simulatrice.

[126] *Nouveaux liens*, pp. 3-4.

[127] Cfr. E. NĘCKA, *Memory and creativity*, in *Encyclopedia of creativity*, ed. by M.A. RUNCO - S.R. PRITZKER, vol. II, San Diego 1999, pp. 193-199.

[128] Fozio, cod. 181, p. 125 b 30 Bekker; cod. 242, p. 348 a 13-20 (con etimologie della città); Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. DIELS, Berolini 1882, pp. 624, 38 - 625, 1.

[129] Fozio, cod. 181, pp. 126 b 40 - 127 a 14 Bekker; cfr. C. ZINTZEN, *Dama-*

tre anni sotto Teone, «un eccezionale esperto di poeti e oratori, ma incapace di comporre egli stesso versi o prosa»[130], verosimilmente ad Alessandria[131], insegnandovi poi la stessa materia per altri nove[132]. Quindi ripudiò questo lavoro, «che lo assorbiva intorno alla lingua, distogliendolo dall'anima e dagli alti concetti che servono a purificarla»[133], e si recò ad Atene, intorno al 492. Qui ebbe maestro di geometria, aritmetica e delle altre scienze Marino, diadoco di Proclo, e per la filosofia Zenodoto, vice-diadoco, l'unico discepolo che Proclo avesse chiamato «il mio ragazzo»[134]. Ritornò quindi ad Alessandria, da Ammonio – a suo giudizio il filosofo e, soprattutto, lo scienziato più competente a quell'epoca – che gli illustrò Platone e l'astronomia di Tolomeo[135].

In dialettica si formò con Isidoro, il suo καθηγεμών, il μέγας ἀνήρ[136], l'eroe appunto della *Vita Isidori*, letta con tanto interesse da Fozio e ampiamente utilizzata nella redazione della *Suda*[137]. Damascio lo frequentava fin dai primi tempi d'Alessandria, e da lì avevano viaggiato insieme attraverso il Levante per recarsi ad Atene. Isidoro aveva conosciuto Proclo, che lo avrebbe desiderato come suo successore; ma egli non se l'era sentita[138]. Diadoco fu perciò nominato Marino, il quale – nonostante il titolo e il fatto di avergli insegnato Aristotele – nutriva per Isidoro un'alta stima, anzi, vera soggezione. Avendo composto un lungo commentario al *Filebo* (dialogo col quale poi si cimentò Damascio

scii Vitae Isidori reliquiae, Hildesheim 1967, p. 93.

[130] Fozio, cod. 242, p. 339 b 6-12 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 90.

[131] V. il profilo biografico ben argomentato da L.G. WESTERINK - J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, I, Paris, 1986, pp. IX-XXIV.

[132] Fozio, cod. 181, p.126 b 41-42 Bekker: προῦστη διατριβῶν ῥητορικῶν ἐπὶ ἔτη θ΄.

[133] Fozio, cod. 242, p. 348 a 20-26 Bekker: ἡ ἀσχολία τοῦ ῥητορεύειν δεινή, στρέφουσα μὲν περὶ στόμα καὶ γλῶτταν τὴν ὅλην μου σπουδήν, ἀποστρέφουσα δὲ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀποκαθαιρόντων αὐτὴν μακαρίων τε καὶ θεοφιλῶν ἀκουσμάτων. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 274.

[134] Fozio, cod. 181, p. 127 a 2-4; cod. 242, p. 346 a 23-26 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 206-207.

[135] Fozio, cod. 181, p. 127 a 5-10 Bekker.

[136] Fozio, cod. 242, pp. 335 b 23-24; 337 a 9 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 12, 50.

[137] Cfr. ZINTZEN, *Damascii...*, pp. VI-VII.

[138] Fozio, cod. 242, p. 346 a 14-17 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 204-205.

stesso[139]), lo fece leggere in anteprima a Isidoro, chiedendogli se dovesse pubblicarlo; esaminatolo, quegli rispose che «l'opera del maestro era sufficiente» (ἱκανὰ εἶναι τὰ τοῦ διδασκάλου); Marino capì, e bruciò tutto quanto[140]. D'altra parte, egli era incapace di comprendere l'alta speculazione di Proclo nell'esegesi del *Parmenide*; volava basso, dedicandosi al plotiniano Castricio Firmo e a Galeno[141]. Quando sentì declinare la salute, convinse infine Isidoro a succedergli: una chiamata per chiara fama, non in base ai titoli – diremmo oggi –, poiché di Platone non aveva commentato nulla[142]. Ma non dovette trovarsi bene, poiché presto ritornò ad Alessandria, donde deplorava lo scadimento della scuola filosofica d'Atene sotto il diadoco Hegias[143], e dove collaborò con Damascio nello studio dell'arcana sapienza egizia, «mostrando una capacità tutta sua – istintiva, non acquistata per erudizione – di scoprire la sacra verità celata nel profondo di quelle antiche tradizioni»[144].

Per ultimo, in una data non sicura, ma verosimilmente intorno al 515, Damascio divenne egli stesso diadoco ad Atene[145]. Anche solo a giudicare dall'opera del suo discepolo Simplicio, diede alla scuola nuova vitalità. La sua direzione durò una quindicina d'anni, finché nel 529 una legge di Giustiniano proibì in generale ai pagani l'insegnamento, e uno specifico decreto applicativo fece chiudere l'istituzione ateniese[146]. Come riferisce Agazia II 30,3-31,4, Damascio e i discepoli ripararono in Persia,

[139] L.G. WESTERINK, *Damascius. Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam 1959.

[140] Fozio, cod. 242, p. 338 a 19-28 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 66-67.

[141] Fozio, cod. 242, p. 351 a 30-35 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 199, 201.

[142] Fozio, cod. 242, p. 349 a 31-32, 35-38 Bekker (ἐψηφίσθη διάδοχος ἐπ' ἀξιώματι μᾶλλον ἢ πράγματι τῆς πλατωνικῆς ἐξηγήσεως); ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 290, 292.

[143] Fozio, cod. 242, p. 349 a 21-24, b 9-12 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 284, 296.

[144] Fozio, cod. 242, p. 350 a 36 - b 4 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 63.

[145] Cfr. WESTERINK - COMBÈS, *Damascius*, I, pp. XIX-XX.

[146] *Codex Justinianus* I 5, 18, 4; I 11, 10, 2; Malala XVIII 47 (I. THURN, *Ioannis Malalae Chronographia*, Berolini et Novi Eboraci 2000, p. 379, 67-72). V. da ultimo E. WATTS, *Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A.D. 529*, «Journal of Roman Studies», 94 (2004), pp. 168-182.

ospiti del giovane Cosroe; ma la libertà di pensiero era pagata al prezzo della convivenza con gente di costumi barbari. Nel 532 l'amicizia di Cosroe e la politica internazionale ottennero a Damascio e ai suoi l'insperabile. Per scatenare la sua offensiva in Occidente Giustiniano necessitava della pace coi Persiani, che comprò con 3,52 tonnellate d'oro e modifiche alla linea difensiva (Procopio, *Bella*, I 22). Cosroe impose anche, come clausola pregiudiziale, che i filosofi potessero rientrare nei confini romani e continuare indisturbati i loro studi. Giustiniano si piegò. Non è noto dove, al ritorno, gli altri neoplatonici abbiano preso dimora per vivere il resto della loro vita in maniera «piacevole e dolcissima»[147]; Damascio – allora più che settantenne – molto probabilmente a Emesa (Homs), poiché negli anni Venti del XX secolo vi fu rinvenuta una lastra di basalto (lunghezza 50 cm. e altezza 28) recante – con lettere rozzamente incise, ma con perfetta ortografia – un epitaffio per una schiava, che nell'*Antologia Palatina*, VII 533 è attribuito a «Damascio filosofo»; l'iscrizione è datata al mese di Peritios, nell'anno 849 dell'era seleucidica, cioè alla fine gennaio del 538[148]. Il distico – in prima persona nell'epigrafe, in terza nell'*Antologia* – potrebbe forse avere, in quest'ultima forma, anche un valore metaforico, essendo l'affermazione della compiuta libertà, spirituale e fisica, raggiunta dalla schiava Zosima – o dalla propria vita?

Ζωσίμη, ἡ πρὶν ἐοῦσα μόνῳ τῷ σώματι δούλη,
καὶ τῷ σώματι νῦν εὗρεν ἐλευθερίην[149].

2 εὗρεν· ηυρον inscriptio

b) I neoplatonici di quest'epoca non erano gli inquilini d'una torre d'avorio, ma si misuravono abitualmente con la

[147] εἰς τὸ θυμῆρές τε καὶ ἥδιστον (Agazia II 31, 3).

[148] R. MOUTERDE S.J., *Inscriptions grecques de Souweida et de 'Áhiré*, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 16 (1932), pp. 90-91; L. JALABERT S.J. (†) - R. MOUTERDE S.J. - C. MONDÉSERT S.J., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie, tome V: Émésène*, Paris 1959, 155 nr. 2336.

[149] H. STADTMUELLER, *Anthologia graeca epigrammatum*, II 1, Lipsiae 1899, p. 383.

cultura giudaico-cristiana. Marino, maestro di Damascio, era un samaritano – religione osteggiata da Giustiniano al pari del paganesimo e del manicheismo – nato a Neapolis di Palestina (Nablus), alle falde del monte Garizim (quello di *Giovanni* 4,20-21), dove «Abramo aveva eretto un tempio al sommo Zeus» (come Fozio riporta scandalizzato[150]). Deluso per alcune innovazioni introdotte dai suoi nel culto abramitico[151], aveva abbracciato l'ellenismo. Teosebio, l'«Epitteto del giorno d'oggi»[152], amico di Damascio, al quale riferiva detti di Ierocle, suo maestro[153], praticava l'esorcismo in nome dei raggi del sole e del dio degli Ebrei[154].

Ammonio, l'allievo di Proclo e poi – come dicemmo – insegnante di Damascio, aveva dovuto fare certe concessioni, lucrose per se stesso, ad Atanasio II: verosimilmente il patriarca monofisita d'Alessandria[155] richiese che cessasse ogni polemica anticristiana, in base al motto evangelico «chi non è contro di noi, è per noi» (*Marco* 9,40; *Luca* 9,50)[156].

Giuliano, il fratello minore di Damascio[157], fu torturato dai Cristiani con colpi di bastone sulla schiena perché – così pare si debba intendere – parlasse di certi oggetti, proprietà di alcuni filosofi, in procinto d'essere spediti da Alessandria ad Atene; ma mantenne eroicamente il segreto[158].

[150] Cod. 242, p. 345 b 18-28 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 196.

[151] Sulle convulsioni dei Samaritani in questo periodo v. N. SCHUR, *History of the Samaritans*, Frankfurt am Main, 1992², pp. 184-190.

[152] *Suda*, v. Ἐπίκτητος: ὁ τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου Ἐπίκτητος; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 87 l. 5.

[153] *Suda*, v. Ἱεροκλῆς; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 83 ll. 1-4.

[154] Fozio, cod. 242, p. 339 a 11-12 Bekker: ὥρκιζε... τὰς τοῦ ἡλίου προτείνων ἀκτῖνας καὶ τὸν Ἑβραίων θεόν; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 82.

[155] Cfr. A. VAN LANTSCHOOT, v. *Athanase II*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, IV, Paris 1930, coll. 1348-1349. V. tuttavia ZINTZEN, *Damascii...*, 250; H.-D. SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle*, «Revue des études grecques», 67 (1934), pp. 398-410: qui pp. 400-401.

[156] Fozio, cod. 242, p. 352 a 11-14 Bekker: ὁ δὲ Ἀμμώνιος αἰσχροκερδὴς ὢν καὶ πάντα ὁρῶν εἰς χρηματισμὸν ὀντιναοῦν, ὁμολογίας τίθεται πρὸς τὸν ἐπισκοποῦντα τηνικαῦτα τὴν κρατοῦσαν δόξαν. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 251.

[157] *Suda*, v. Σεβηριανός. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 227.

[158] Fozio, cod. 242, p. 347 a 20-32 Bekker; *Suda*, v. ἐπαρτωμένων. ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 252-255.

Una vicenda simile capitò ad Horapollon – verosimilmente l'autore degli *Hieroglyphica* – e a suo zio (e suocero) Heraisco, che furono appesi per la mano perché rivelassero qualcosa sul conto di Isidoro e del grammatico Harpocras; ma tennero duro mordendosi le labbra[159]. Tuttavia Horapollon finì col passare al Cristianesimo, come predettogli dallo zio: forse perché pensava di ottenere un vantaggio economico[160].

Pietro, il patriarca monofisita predecessore di Atanasio II, è giudicato uomo «arrogante e di grande malvagità»[161].

c) Damascio aveva perso ogni speranza in una restaurazione politica del paganesimo – come Fozio sottolinea compiaciuto[162]. Un brano molto interessante della *Vita Isidori* elenca i tentativi, dopo Giuliano l'Apostata, di togliere il potere supremo ai Cristiani: episodi più o meno noti, o sconosciuti altrimenti, tutti finiti male. Lucio, *magister militum praesentalis* di Teodosio II, per tre volte era stato impedito di estrarre la spada dalla visione di una donna che abbracciava le spalle dell'imperatore. Ci provò poi il *magister militum per Orientem*[163], ma morì per una caduta da cavallo. Quindi Severiano – concittadino e contemporaneo di Damascio e maestro di suo fratello Giuliano – ordì una congiura, ma fu tradito da Ermenerico, il figlio di Aspar, che la rivelò a Zenone. Infine Marso e Illo si sollevarono apertamente, opponendo Leonzio a Zenone[164], ma il primo perì di malattia nel corso della rivolta, e il secondo fu preso e giustiziato. Marcellino, signore della Dalmazia, che era un pagano, fu ucciso a tradimento[165]. La segreta intenzione dell'imperatore

[159] *Suda*, v. Ὡραπόλλων. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 251.

[160] *Suda*, v. Ὡραπόλλων, ZINTZEN, *Damascii...*, p. 253.

[161] Fozio, cod. 242, p. 346 b 35-37: ἰταμὸς καὶ παμπόνηρος. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 236.

[162] Fozio, cod. 242, pp. 351 b 27 - 352 a 9 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 241, 243, 245.

[163] Probabilmente Flavio Zenone secondo J.R. MARTINDALE, *The prosopography of the later Roman Empire*, II, *A.D. 395-527*, Cambridge 1980, pp. 1199-1200.

[164] Fozio, cod. 242, p. 343 b 9-12 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 150. Su Leonzio v. MARTINDALE, *The Prosopography*, II, pp. 670-671.

[165] Fozio, cod. 242, p. 342 a 37-342 b 6 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 132.

d'Occidente Antemio – in combutta con Severo, da lui nominato console – di ripristinare il culto degli idoli fu senza esito[166].

d) Pur essendo capace di innamorarsi di una statua di Afrodite in armi, innalzata ad Atene da Erode (Attico)[167] (anch'essa forse sarebbe finita vittima della «necessità che distrugge tutte le cose antiche»[168]), Damascio – a quanto sappiamo – come Proclo non si sposò. Tuttavia egli mostra verso le donne un'attenzione non comune. La stessa *Vita Isidori* è dedicata a Teodora, una pagana che aveva fra gli antenati Giamblico; insieme alla sorella minore era stata, in diverse occasioni, allieva di Isidoro e Damascio, e possedeva una buona preparazione in lettere, filosofia, geometria e aritmetica. Su richiesta di lei Damascio aveva scritto la biografia del maestro[169].

La famosa Ipazia non poteva mancare; tuttavia si osserva che Isidoro le era superiore non solo come un uomo rispetto a una donna, ma anche come un vero filosofo rispetto a una studiosa di geometria[170].

Isidoro aveva sposato Domna, che gli diede un figlio, Proclo, e morì cinque giorni dopo il parto, «liberando il filosofo da una brutta bestia e da un'amara convivenza»[171].

Più fortunata la moglie di Teosebio, «il nuovo Epitteto», che s'era sposato solo per aver figli; poiché non venivano, egli propose gentilmente alla consorte o di continuare a vivere insieme, ma senza rapporti sessuali, o di trovarsi un altro uomo: scelse l'«anello di castità» che Teosebio le aveva fatto preparare[172].

[166] Fozio, cod. 242, p. 343 b 4-9 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 148. Su questo capitolo cfr. R. VON HAEHLING, *Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 23 (1980), pp. 82-95.

[167] Fozio, cod. 242, p. 342 a 7-16 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 122.

[168] Fozio, cod. 242, p. 344 a 2-3 Bekker: ἀλλὰ δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἄγαλμα καθεῖλεν ἡ πάντα τὰ ἀρχαῖα καθελοῦσα ἀνάγκη. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 158.

[169] Fozio, cod. 181, pp. 125 b 32 - 126 a 8 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 2.

[170] Fozio, cod. 242, p. 346 b 13-15 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 218.

[171] Fozio, cod. 242, p. 352 b 6-11 Bekker: κακοῦ θηρίου καὶ πικροῦ συνοικεσίου ἐλευθερώσασα τὸν φιλόσοφον ἑαυτῆς. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 269.

[172] Fozio, cod. 242, p. 339 a 20-31 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 86.

Anthusa, moglie di un comandante militare, ai tempi di Leone I, aveva scoperto la mantica attraverso l'osservazione delle nuvole[173].

Asclepiodoto, vecchio amico di Damascio[174], aveva sposato Damiana, donna timidissima e poco razionale, che riuscì a trasformare in un'amministratrice virile e imperiosa, e in una compagna modesta e continente[175].

Un gran personaggio era stata Edesia, moglie di Ermia, madre di Ammonio ed Eliodoro; la più bella e migliore donna d'Alessandria; modello di pudicizia nell'intera sua vita; soprattutto animata da un tale amore per Dio e per il genere umano da beneficare chi ricorreva a lei, spendendo più di quel che aveva e indebitandosi, convinta che l'unico tesoro fosse quello della «migliore speranza»[176].

Rimasta vedova con due figli piccoli, riuscì a ottenere che lo stipendio del marito continuasse a essere pagato per il loro sostentamento. Quando li accompagnò ad Atene, il coro dei filosofi e il loro capo, Proclo, ne ammirarono stupiti la virtù. Edesia, pia, sacra, amata da Dio, lodata dagli uomini, onorata di molte manifestazioni divine, si spense in tarda età. Sopra la sua spoglia Damascio, allora ragazzo, pronunciò un elogio funebre in esametri da lui stesso composto[177].

[173] Fozio, cod. 242, p. 340 b 13-36 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 98.

[174] *Suda*, v. Ἀσκληπιόδοτος; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 159.

[175] Fozio, cod. 242, p. 344 b 31-35 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 176.

[176] Cioè l'ὁμοίωσις θεῷ: cfr. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 105.

[177] *Suda*, v. Αἰδεσία; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 105, 107:... καλλίστη καὶ ἀρίστη γυναικῶν τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ... δικαιοσύνης οἰδὲν ἧττον ἡ σωφροσύνης ἐπιμεληθεῖσα διὰ βίου παντός· τὸ δὲ ἐξαίρετον αὐτῆς <τὸ> (Kassel) φιλόθεον καὶ φιλάνθρωπον. διὰ τοῦτο καὶ παρὰ δύναμιν εὖ ποιεῖν ἐπεχείρει τοὺς δεομένους... ἡ δὲ ἕνα θησαυρὸν ἡγουμένη τῆς ἀμείνονος ἐλπίδος, εἴ τις ἐθέλοι τοῖς ἱεροῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀνθρώποις ἐπικουφίζειν τὰ ἄχθη τῆς χρησμοσύνης, οὐδενὸς ἐφείδετο διὰ τὸν ἔλεον τῆς κατὰ τὰ ἀνθρώπεια τύχης· τοιγαροῦν ἠγάπων αὐτὴν καὶ τῶν πολιτῶν οἱ πονηρότατοι... ἐπεὶ καὶ συνέπλευσε τοῖς υἱέσιν Ἀθήναζε στελλομένοις ἐπὶ φιλοσοφίαν, ἐθαύμασεν αὐτῆς τὴν ἀρετὴν ὅ τε ἄλλος χορὸς τῶν φιλοσόφων καὶ ὁ κορυφαῖος Πρόκλος... τὰ δὲ πρὸς θεὸν εὐσεβῆς οὕτω καὶ ἱερά, καὶ τὸ ὅλον φάναι θεοφιλής, ὥστε πολλῶν ἐπιφανειῶν ἀξιοῦσθαι. ἡ δὲ Αἰδεσία τοιαύτη ἦν καὶ διεβίω πάντα τὸν βίον ὑπὸ θεοῦ (ita codd.; θεῶν Zintzen) τε καὶ ἀνθρώπων ἀγαπωμένη (cfr. *Siracides* 45,1! Devo la segnalazione al collega don Pietro Conte) καὶ ἐπαινουμένη· καὶ ταύτην ἐπίσταμαι γραῦν γυναῖκα· καὶ ἐπ' αὐτῇ τε-

e) Una caratteristica di Damascio è la propensione a scrivere storie inventate e fantastiche. Fozio lo cita per ultimo nella lista dei romanzieri, dopo Luciano, Lucio, Giamblico, Achille Tazio, Eliodoro[178], e nel cod. 130 recensisce la sua opera *Παράδοξοι λόγοι*, in 4 libri di rispettivi 352, 52, 63, 105 capitoli, dedicati, nell'ordine, alle *Costruzioni meravigliose*, ai *Racconti sui demoni*, alle *Anime apparse dopo la morte* e agli *Esseri naturali straordinari*[179].

Ma anche nella *Vita Isidori* non mancano affatto episodi che oggi potremmo chiamare di fantascienza: così la testa umana grande quanto un cece, ma con una voce potente come quella di mille uomini, vista in casa di un tal Quirino da Hierios, figlio di Plutarco (forse il fondatore della scuola d'Atene) e allievo di Proclo[180]; oppure – vero UFO! – il meteorite parlante incontrato da un Eusebio presso l'antico tempio d'Atena sul monte vicino a Emesa[181]; o il riccio lungo 5 cubiti emerso dal Nilo sotto gli occhi di Isidoro, Asclepiade e Damascio stesso[182] ecc.

f) Ma il tratto più tipico della personalità di Damascio è l'assoluta, inscalfibile sicurezza di sé, un senso di superiorità che si esprime non già in dichiarazioni esplicite, ma è fatto abilmente emergere dal giudizio storiografico: nessuno si salva dalla denuncia di qualche limite, esposta con derisoria oggettività. Fozio l'osserva da par suo[183]:

θνεώσῃ τὸν ἐπὶ τῷ τάφῳ λέγεσθαι νομιζόμενον ἔπαινον ἐπεδειξάμην ἡρωικοῖς ἔπεσι κεκοσμημένον ἔτι νέος ὢν τότε καὶ κομιδῇ μειράκιον.

[178] Cod. 166 (Antonio Diogene, *Τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα*), p. 111 b 32-35 Bekker.

[179] Pp. 96 b 36-97 a 8 Bekker: *Περὶ παραδόξων ποιημάτων*, *Περὶ δαιμονίων διηγημάτων*, *Περὶ τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφαινομένων ψυχῶν*, *Περὶ παραδόξων φύσεων*.

[180] Fozio, cod. 242, p. 342 a 16-24 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 122; cfr. MARTINDALE, *Prosopography*, 558 (Hierius 5), 933 (Quirinus 1).

[181] Fozio, cod. 242, p. 348 a 28 - b 29 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 274, 276, 278.

[182] Fozio, cod. 242, p. 342 b 19-26 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 138. Cfr. *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden 1980, pp. 273-274 (esiste una connessione con l'acconciatura del gran sacerdote di Heliopolis: K. SETHE, *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde», 57 (1922), pp. 1-50: qui p. 23.

[183] Cod. 181, p. 126 a 18-30 Bekker.

> Di tutti quanti egli esalta con le sue parole e divinizza dicendoli superiori alla natura umana per la perfettissima cognizione delle scienze e per la rapidità del pensiero, di ciascuno di essi ergendosi a giudice, non c'è chi non critichi d'essere manchevole in ciò per cui è ammirato... Così, abbattendo e gettando a terra ciascuno di coloro che esaltava levandolo alle stelle, affibbia occultamente a se stesso la superiorità su tutti e su tutto.

Ecco quindi che anche il sommo Isidoro era un po' carente nella poetica, e i suoi inni, per quanto sublimi e iniziatici, non gli riuscivano metricamente irreprensibili[184]. Dal canto suo, la «santa» Edesia, con la sua beneficenza, aveva dilapidato – facevano osservare alcuni – il patrimonio di famiglia[185]. E così via.

Tanta fiducia nella propria eccellenza si accompagna dunque a una specie di subdola e irrisoria malignità. Secondo Fozio, nella *Vita Isidori* le critiche al Cristianesimo erano esposte con una δειλιώσῃ καὶ λαθραιοτέρᾳ κακοφροσύνῃ[186].

8. *Il tentativo di Damascio di assorbire il cristianesimo nel neoplatonismo*

L'uomo che abbiamo cercato di descrivere nei paragrafi precedenti, quando fu chiamato a reggere quale diadoco la scuola d'Atene[187], ebbe – immaginiamo – l'intuizione fondamentale: ribaltare l'episodio degli *Atti degli Apostoli* – nota gloria dell'Atene cristiana – e trasformare sostanzialmente il Cristianesimo nel Neoplatonismo. Con la sua immaginazione fervida e sicura costruì una trama dove, tuttavia, l'elemento autobiografico è dominante, anzi, esibito.

[184] Cod. 242, p. 339 a 37-b 6 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 88-91. Dalla *Suda*, v. ῥυθμίζει, apprendiamo che li faceva correggere a Damascio!

[185] *Suda*, v. Αἰδεσία; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 105.

[186] Cod. 181, p. 126 a 16-18 Bekker.

[187] Come tale, verosimilmente entrò a far parte del consiglio cittadino, che forse poteva ancora essere l'Areopago (la cui attività è sicuramente attestata nella seconda metà del IV sec. d.C.: *IG* III p. 132 n. 635; cfr. MARTINDALE, *Prosopography*, I, Cambridge 1971, pp. 336-337).

Nel *Corpus Dionysiacum*, fra la piccola folla di personaggi del *Nuovo Testamento* (quasi un corrispettivo di quella dei filosofi contemporanei nella *Vita Isidori*) emergono decisamente due personalità, oltre all'autore: il suo maestro Ieroteo e, dietro di lui, s. Paolo. Non c'è alcun dubbio che nella vita di Damascio analogo ruolo ebbero Isidoro e Proclo.

Παῦλος - Πρόκλος; Ἱερόθεος - Ἰσίδωρος; Διονύσιος - Δαμάσκιος: stesse iniziali[188], stesse finali, isosillabia, isotonia.

Perché creare di sana pianta la figura di Ieroteo se non per ottenere una perfetta, irridente simmetria?

E questo nome da dove spunta? È ignoto alla letteratura greca sacra e profana; non compare nemmeno nella sterminata onomastica papirologica[189]; i pochi casi attestati nel Medioevo dipendono evidentemente dal personaggio dell'Areopagita[190].

Certo, sul modello di φιλόθεος non è difficile plasmare uno Ἱερόθεος; ma sarà proprio casuale che l'unica occorrenza nota di Ἱερόθεος sia in un'epigrafe onoraria per i caduti del 409 a.C. esposta sul viale che conduceva dalla città alla sede dell'Accademia[191]? Quel nome poi dava nell'occhio, perchè preceduto dall'ormai desueto segno H per indicare l'aspirazione[192].

[188] Non ci sarà un'ironica allusione all'uso monastico di cambiare il proprio nome con un altro cominciante con la medesima lettera? Cfr. P. DE MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Typis polyglottis Vaticanis 1942, pp. 373-374; M. WAWRYK, *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, Roma 1968, p. 61.

[189] F. PREISIGKE, *Namenbuch*, Heidelberg 1922; D. FORABOSCHI, *Onomasticon alterum Papyrologicum*, Milano 1967. Infruttuosa è pure la ricerca negli indici del *Supplementum epigraphicum graecum*.

[190] Cfr. E. TRAPP - R. WALTHER - H.-V. BEYER, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 4. Faszikel, Wien 1980, pp. 109-111. L'attestazione più antica - forse d'età giustinianea - è in una piccola tabella funeraria trovata nell'isola di Scarpanto (G. SUSINI, *Supplemento epigrafico di Caso, Scarpanto, Saro, Calchi, Alinnia e Tilo*, «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», 41-42, 1963-1964, pp. 203-292: qui p. 243: v. P.M. FRASER - E. MATTHEWS, *A Lexicon of Greek Personal Names*, I, Oxford 1987, p. 231).

[191] Ai tempi di Proclo l'istituzione godeva di un ricco patrimonio: Fozio, cod. 242, p. 346 a 32-38 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, pp. 212-213.

[192] *IG* I p. 206, n° 454 = *IG minor* I p. 252, n. 957 = *IG editio tertia* II, p. 782, n° 1191; cfr. C.W. CLAIRMONT, *Patrios Nomos*, II, Oxford 1983, pp. 362, 372-374 e fig. 4. Il nome è registrato in FRASER-MATTHEWS, *A Lexicon*, II, p. 232.

S. Paolo aveva cominciato abilmente il suo discorso all'Areopago riferendosi all'altare da lui visto in città con la dedica ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ, quel Dio che egli veniva a far conoscere; ma alla fine aveva «rovinato» tutto, parlando di penitenza, di giudizio universale e di un risorto dai morti. Fra il generale compatimento e gli sberleffi, solo Dionigi l'Areopagita e alcune donne (di una sola si dà il nome, Damaris) gli avevano prestato fede (*Atti degli Apostoli* 17, 22-34)[193]. Lo Pseudo- Dionigi, dopo aver negato[194], senza batter ciglio, tutti gli attributi divini enumerati da Cristo stesso – λόγος, φῶς, ζωή, ἀλήθεια, βασιλεία, σοφία, πνεῦμα, ὑιότης, πατρότης – fa culminare il suo messaggio nell'affermazione dell'assoluta inconoscibilità reciproca fra l'esistente e Dio[195]: οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν (*scil.* τὴν πάντων αἰτίαν) γινώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν[196].

Ecco la verità: ΑΓΝΩΣΤΟΣ Ο ΘΕΟΣ[197].

Damascio ha tanta confidenza in sé e tanto disprezzo per la dabbenaggine dei Cristiani da attribuire provocatoriamente a Ieroteo, come suo scritto capitale (a s. Paolo era impossibile!), un'opera di Proclo, con l'unica variante del titolo declinato al plurale (*Θεολογικαὶ στοιχειώσεις*)[198].

[193] Cfr. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, II. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1982, pp. 227-244.

[194] Ovviamente καθ' ὑπεροχήν: cfr. *Epistula* IX 3 = p. 202, 10.

[195] Si veda, per contrasto, la *I lettera ai Corinzi* 13,12: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. Cfr. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*. 3. Teilband, Zürich- Düsseldorf 1999, pp. 309-315.

[196] *Theologia mystica*, V = pp. 149, 1 - 150, 9.

[197] Per una sintesi critica degli studi su questo grande tema storico-religioso v. C. OMBRETTA TOMMASI MORESCHINI, *Per un bilancio di* Agnostos theos, in E. NORDEN, *Dio ignoto*, Brescia 2002, pp. 9-122.

[198] V. *supra*, p. 716. Cfr. E.R. DODDS, *Proclus. The elements of theology*, Oxford 1963². Lo studioso vede nello Pseudo-Dionigi un «unknown eccentric who within a generation of Proclus' death conceived the idea of dressing his philosophy in Christian draperies and passing it off as the work of a convert of St. Paul. Though challenged by Hypatius of Ephesus and others, in official quarters the fraud met with complete and astonishing success. Not only did the works of "Dionysius the Areopagite" escape the ban of heresy which they certainly merited...» (pp. xxvi-xxvii).

Ma torniamo ai due episodi decisivi per accreditare la veridicità e l'autorevolezza dello Pseudo-Dionigi: la visione dell'eclissi e la sua presenza alle esequie della Vergine.

Nulla di più ovvio, per una persona con la preparazione e gli interessi di Damascio, che inventare un παράδοξον astrale[199]. Per di più, egli avrebbe osservato il fenomeno a Eliopoli e in compagnia di Apollofane (nome antifrastico – già osservammo – per lo spettatore di un'eclissi solare!). Anche se non è detto espressamente, il lettore avveduto capisce che Eliopoli dev'essere la città egiziana nel Delta. Tuttavia, l'omonima Eliopoli presso il monte Libano è il sito delle numerose apparizioni di meteoriti – UFO, cui assistettero Asclepiade ('Ασκληπιάδης: stessa iniziale e finale di 'Απολλοφάνης, isosillabia, isotonia!), l'amico di Damascio e, tempo dopo, Damascio stesso con Isidoro[200]. Ma va osservato che anche l'Eliopoli d'Egitto è sarcasticamente allusiva: lì infatti – secondo Horapollon – la Fenice, simbolo dell'ἀποκατάστασις πολυχρόνιος, dopo aver generato un figlio dal proprio sangue, andava a morire ed essere sepolta[201].

Perché mai uno avrebbe dovuto inventare la storia dei funerali di Maria invece di infinite altre? La biografia di Damascio lo spiega senza difficoltà. È la trasposizione di un ricordo dell'adolescenza: la morte della «santa» Edesia, della quale ὅ τε ἄλλος χορὸς τῶν φιλοσόφων καὶ ὁ κορυφαῖος Πρόκλος avevano ammirato la virtù; davanti al corpo della defunta il giovanissimo Damascio recitò il suo ἔπαινος esametrico[202]. Così, intorno al corpo della Vergine si radunarono, per contemplarlo[203], i discepoli e gli Apostoli insieme a Pietro (Πέτρος!), ἡ κορυφαία καὶ

[199] Cfr. *Epistula* VII 2 = p. 169, 3-4: παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσαν ἑωρῶμεν.

[200] Fozio, cod. 242, p. 342 b 26-31 Bekker, ZINTZEN, *Damascii...*, p. 138.

[201] *Hieroglyphica* II 57 = pp. 170-171 Sbordone (Napoli 1940).

[202] Cfr. *supra*, p. 745.

[203] *De divinis nominibus* III 2 = p. 141, 6-7: ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν. Nella *Vita Isidori* Damascio racconta ch'egli tornava spesso a contemplare la statua di Venere armata, davanti alla quale persino gli capitava di sudare per lo stupore e la gioia: τοῦτο οὖν θεασάμενος ἵδρωσα μὲν ὑπὸ θάμβους καὶ ἐκπλήξεως· οὕτω δὲ τὴν ψυχὴν διετέθην ὑπὸ τῆς εὐφροσύνης, ὥστε οὐχ οἷός τε ἦν οἴκαδε ἐπανιέναι, πολλάκις δὲ ἀπιὼν ἐπαναστρέφειν ἐπὶ τὸ θέαμα (Fozio, cod. 242, p. 342 a 8-12 Bekker; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 122).

πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης; poi ciascuno, per quanto ne era capace, elevò un inno di lode[204].

9. *Significative caratteristiche del trattato sui nomi divini*

La concezione delle due opere sulla gerarchia (celeste ed ecclesiastica) è cosa niente affatto strana per una mente neoplatonica[205]; né l'opuscolo sulla *Theologia mystica* o le epistole hanno qualche originalità come genere letterario. Diverso il caso dell'opera maggiore, il *De divinis nominibus*: non è la trattazione di un problema teologico, né l'esegesi di un testo sacro, bensì l'elenco e l'interpretazione di epiteti della divinità. Un lavoro del genere mancava di una tradizione[206], ma aveva – a ben guardare – un precedente scandaloso: l'esattamente omonimo μονόβιβλος *Περὶ θείων ὀνομάτων* di Porfirio, l'autore della più ampia e aggressiva confutazione del Cristianesimo, ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἐφύβριστον γλῶσσαν κινήσας[207]. In quello scritto, totalmente perduto, il filosofo avrà discusso del valore dei nomi divini ἄσημα e βάρβαρα, a suo giudizio inesistente, poiché la divinità guarda al senso sostanziale delle parole. Gli replicò Giamblico asserendo il contrario, cioè il loro carattere simbolico, la loro connessione con la natura stessa degli dèi; tanto più sacri quanto meno comprensibili[208], essi vanno conservati intat-

[204] *De divinis nominibus* III 2 = p. 141, 4-10.

[205] Cfr. ad es., ROQUES, *L'univers*, pp. 35-67: qui p. 50; LILLA, *Introduzione*, pp. 554-557.

[206] Cfr. G. STUDEMUND, *Anecdota Varia Graeca musica metrica grammatica*, Berolini 1896, p. 259.

[207] *Suda s.v.* Πορφύριος: il *Περὶ θείων ὀνομάτων α΄* sta all'inizio dall'elenco bibliografico. Per i *Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιέ* resta fondamentale A. VON HARNACK, *Porphyrius, «Gegen die Christen», 15 Bücher*, «Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1916, Philosophisch-Historische Klasse», 1 (Berlin 1916).

[208] Καὶ δὴ κἂν ἄγνωστος ἡμῖν ὑπάρχῃ (scil. ὁ συμβολικὸς χαρακτήρ), αὐτὸ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τὸ σεμνότατον· κρείττων γάρ ἐστιν ἢ ὥστε διαιρεῖσθαι εἰς γνῶσιν: G. PARTHEY, *Jamblichi De mysteriis liber*, Berlin 1857, p. 255 11-13 (il capitolo attinente è 7, 4-5 = pp. 254-60). Cfr. L.G. WESTERINK, *Damascius. Lectures on the Philebus*, 15 § 24; M. ZAMBON, *Porphyre et le Moyen- Platonisme*, Paris 2002, pp. 278-279.

ti, ὥσπερ ἱερὰ ἄσυλα, nella forma egiziana, perché furono gli Egizi ad avere per primi relazione con gli dèi.

Ancora una volta, con audacia straordinaria, Damascio provoca il lettore cristiano, sicuro che questo, credulone e ignorante, non vedrà neppure un vessillo sventolato sotto gli occhi.

Nel *De divinis nominibus* l'oggetto della ricerca è, appunto, ἡ ἱερὰ τῶν θεολόγων ὑμνολογία[209]: un tema *super partes* rispetto alle polemiche teologiche del presente e del passato, tanto più che l'unica fonte considerata per questa onomastica divina è la Bibbia[210]. Tuttavia, nella documentazione scritturistica dell'autore c'è una clamorosa lacuna, un'omissione che ci si domanda come avrebbe potuto sfuggire a un pio cristiano, cioè il *Padre nostro* (*Matteo* 6, 9-13; *Luca* 11, 2-4), la preghiera insegnata da Cristo stesso su precisa richiesta dei discepoli – Πάτερ ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου (*Luca*) – la quale, per giunta, è preceduta in Matteo (che offre il testo più ampio) da un'esplicita condanna delle litanie pagane[211]. Così, fra i «nomi divini» (ἀγαθός, ὤν, ζωή, σοφός, δύναμις – δικαιοσύνη – σωτηρία, μέγα – μικρόν, παντοκράτωρ – παλαιός, εἰρήνη, ἅγιος ἁγίων – βασιλεὺς βασιλευόντων – κύριος κυρίων – θεὸς τῶν θεῶν, τέλειον – ἕν) manca appunto quello di «padre», cioè lo specifico della rivelazione cristiana: v. la *Lettera ai Galati* 4,6: ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κράζον· ἀββὰ ὁ πατήρ· ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ[212].

Ovviamente, πατήρ ricorre più volte nel *corpus* areopagitico in occasione delle distinzioni trinitarie, e l'autore potrebbe difendersi dicendo d'aver scelto i nomi divini che si riferiscono al

[209] *De divinis nominibus* I 4 = p. 112, 8.

[210] *Ibid.*, I 1 = p. 108, 6-8: καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα.

[211] *Matteo* 6, 7-8: προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται· μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. Cfr. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, I. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1986, pp. 209-210.

[212] *Ibid.*, pp. 216-217; F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977³, pp. 274-276.

Dio uno, non alle singole persone. Fatto sta che il concetto di Dio-persona, soggetto di θέλημα, è quanto mai sfumato, anzi, impercettibile[213], e nella *Theologia mystica* πατήρ e υἱός vengono persino sostituiti dalle astrazioni di πατρότης e υἱότης[214].

Il Dio dello Pseudo-Dionigi ha tutti i nomi e nessuno: tutti, perché tutto da Lui gradualmente deriva e in tutto Egli è presente; nessuno, perché è al di là di tutto[215].

In questa assoluta indeterminatezza uno potrebbe legittimamente domandarsi quale sia la novità della Buona Novella[216].

10. *Caratteristiche e finalità di Damascio corrispondenti a quelle dello pseudo-Dionigi*

Anche se, dopo aver riconosciuto la σφραγίς dell'autore nel molteplice gioco onomastico sopra indicato[217], l'onere della prova mi pare spetti ormai a chi voglia negare che lo Pseudo-Dionigi sia Damascio, due aspetti ancora devono essere considerati: la sua cultura cristiana e la congruità stilistica.

[213] V., per contrasto, *Matteo* 6,10; *Marco* 14, 36: ἀββὰ ὁ πατήρ· πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ (cfr. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, pp. 220-221; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1977, pp. 390-391); *Lettera agli Efesini* 1, 9-10: γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, Zürich 1982, pp. 55-7). Il passo dionisiano più esplicito in questo senso è forse *De ecclesiastica hierarchia* I 3 = p. 66, 8-11: ταύτῃ δὲ τῇ πάντων ἐπέκεινα θεαρχικωτάτῃ μακαριότητι... θέλημα μέν ἐστιν ἡ λογικὴ σωτηρία τῶν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν. V. anche *De divinis nominibus* V 8 = p. 188, 6-10.

[214] Cioè, al posto dei πρόσωπα le loro ἰδιότητες (cfr. lo scolio a *De mystica theologia* III = p. 146, 1-4 in PG 4, 424 D).

[215] *De divinis nominibus* I 6 = pp. 118, 2 - 119, 9.

[216] Merita d'essere ricordato il giudizio di Lutero in *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (*D. Martin Luthers Werke*, 6. Band. Weimar 1888, p. 562, 8-12): *In "Theologia" vero "mystica", quam sic inflant ignorantissimi quidam Theologistae, etiam pernitiosissimus est, plus platonisans quam Christianisans, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare quam minimam. Christum ibi adeo non disces, ut, si etiam scias, amittas. Expertus loquor.*

[217] Cfr. *supra*, pp. 748-751.

a) Premesso che una persona cosciente di giocare una partita con una posta immensa (nel nostro caso nientemeno che la metamorfosi della religione cristiana nel paganesimo filosofico che si voleva sopprimere) non dovrebbe arretrare davanti a nessuna fatica, pur di vincere[218], è impossibile che un intellettuale di quell'epoca ignorasse del tutto i testi, i dogmi e i riti della κρατοῦσα δόξα[219]. Uno stimolo particolare alla conoscenza della Bibbia aveva poi, di sicuro, chi – come Asclepiade, l'amico di Damascio, nel quale ci siamo già imbattuti, espertissimo di tradizioni egizie, antiche più di 30.000 anni[220] – mirava ad accordare fra loro le diverse religioni, a comporre una τῶν θεολογιῶν ἁπασῶν συμφωνίαν[221]. Ma lo stesso Damascio mostra nel *De principiis* interesse all'etnografia religiosa[222].

Oltre alla Bibbia, che bisognava leggere per diventare Dionigi l'Areopagita?

Un estratto dei canoni dei concili, una liturgia, l'opera di qualche teologo come Gregorio di Nissa tanto per capire che la strada era spianata[223]. Pochi libri. E per una mente avvezza ai labirinti aporetici dell'ἓν ὄν, delle monadi, triadi, enadi ecc. della sua filosofia, scrivere il *Corpus Dionysiacum* sarà stato un «divertissement», di cui la parte più difficile era costruire la cornice pseudo-storica. Un caso della stessa epoca ci toglie – direi – ogni dubbio sulla possibilità di improvvisarsi teologo cristiano. Procopio negli *Anecdota* (27, 6-13) racconta infatti di Arsenio, un Samaritano (come Marino, maestro di Damascio[224]),

[218] Cfr. Fozio, cod. 242, p. 337 a 25-27 Bekker: φιλοπονίαν ἄτρυτον, οὐκ ἐῶσαν τὴν ψυχὴν ἠρεμεῖν ἕως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθῃ τοῦ κυνηγεσίου, ὅ ἐστι τῆς ἀληθείας ἡ εὕρεσις. ZINTZEN, *Damascii...*, p. 54.

[219] Fozio, cod. 242, p. 352 a 14; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 251.

[220] *Suda*, v. Ἡραΐσκος; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 139.

[221] *Ibid.*

[222] L.G. WESTERINK (†) - J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, III, Paris 1991, pp. 159-167. Per le tradizioni orientali la sua fonte principale è dichiaratamente Eudemo. L'assenza dei Giudei dipenderà da una scelta del filosofo aristotelico (nonostante che Teofrasto si fosse occupato di loro nel *Περὶ εὐσεβείας*: v. M. STERN, *Greek and latin authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1976, pp. 10-12 [citazione da Porfirio!]) o di Damascio, intenzionato a occuparsi del giudeocristianesimo in ben altro modo?

[223] Basti rimandare al volume di LILLA, *Neuplatonisches Gedankengut.*

[224] V. *supra*, p. 742.

al servizio di Teodora. Il favore dell'imperatrice gli aveva permesso di raccogliere grandi ricchezze; era persino membro del senato. Per pura convenienza si diceva cristiano; in realtà dava ogni appoggio a suo padre e a suo fratello, che a Scitopoli – la loro città – non solo difendevano la tradizione samaritana, ma compivano gravi violenze contro i Cristiani: tant'è che questi un giorno insorsero e li linciarono, provocando così una serie di disordini in Palestina. Nonostante Arsenio fosse il principale responsabile di tutto questo, la coppia imperiale si limitò a vietargli l'ingresso a palazzo, e solo dopo insistenti richieste dei Cristiani. Che escogitò Arsenio per riguadagnare le grazie di Giustiniano? Durante il suo esilio dalla corte si dedicò allo studio e divenne un conoscitore τῶν ἐν Χριστιανοῖς δογμάτων ἁπάντων, così da poter accompagnare ad Alessandria, per dargli man forte, Paolo, il nuovo patriarca calcedonese. Il che però dispiacque alla monofisita Teodora[225].

b) Quanto allo stile, Damascio mostra di possedere almeno tre registri: del narratore sornione, del dialettico snervante, del mistico lirico. Dei primi due non occorre qui portare esempi. Ma, prima di vedere qualche saggio del terzo, conviene leggere il giudizio di Fozio sullo stile della *Vita Isidori*[226], ispirato alle categorie dell'estetica ermogeniana:

> Nello stile, per la maggior parte del lessico (λέξεων), tende non lontano dalla chiarezza, ma ha pure qualcosa delle altre forme (ἰδεῶν) che per il lessico (λέξεσι) si caratterizzano: intendo l'aspra, per la quale il suono s'inasprisce, quella che allarga la voce e quella che si prende libertà poetiche, sia pur raramente. Plasmano il suo discorso le espressioni traslate, senza scivolare in sgraziate freddure o dirupate metafore, ma per lo più procurando di per se stesse dolcezza e gradevolezza. Tuttavia, pur essendo chiaro nella maggior parte del lessico, non è più tale per l'economia complessiva del discorso. Infatti la costruzione (συνθήκη) più che una costruzione è una stranezza (καινοπρέπεια) e l'addobbo (πε-

[225] Cfr. MARTINDALE, *The prosopography*, II, pp. 152-53.
[226] Cod. 181, p. 126 a 41-b 39 Bekker.

ριβολή), generando spesso tedio, con la sua preminenza fa ombra alla chiarezza e a ogni altra cura stilistica. Perciò il discorso, pur potendo essere altrimenti gradevole, è privo, per le ragioni dette, della gradevolezza che avrebbe potuto offrire, se quegli eccessi fossero stati limitati. Questi addobbi non sono del tipo di acuto pensiero, che seducono e innervano vivacità (coi quali ci si potrebbe adornare come conviene), ma comuni e superficiali, che fanno germogliare efflorescenze senza necessità d'uso e di circostanza[227]. Le figure retoriche (σχήματα), se non fossero per lo più tirate troppo in lungo nei periodi, non sarebbero private di una mescolanza armonica e opportuna neppure dal fatto[228] di mirare prevalentemente al grandioso e di mancare di varietà. Nel suo dire abbonda il tono teso e pungente, ma anche questo spesso si dissolve, non in virtù di una mescolanza e di una fusione delle forme – il che sarebbe ottima cosa –, ma perché è tirato in basso dal venir meno del lessico e degli altri elementi di tal fatta, che danno tensione e turgidezza allo stile. Invero, ciò capita a molti cultori di questa singolare qualità; ma non va a lode di chi non abbia saputo mantenere un onere addossatosi oltre le proprie forze. Ma questo è – per dirla in breve – un giudizio sulla scrittura. Sul biografo ci sarebbe probabilmente ben altro ancora. Infatti, che bisogno avrà di una forma così autoritaria? È un modo da legislatore e di comando. A che la tensione, tanto addobbo e una costruzione della frase così inusitata? Ma di ciò basti.

Nei pur cospicui frammenti della *Vita Isidori* non appare, almeno ai miei occhi, uno stile facilmente e del tutto comparabile con la descrizione che ne dà Fozio in base alla lettura dell'originale integro.

D'altra parte, certe caratteristiche delineate dal critico si potrebbero ben applicare all'autore del *Corpus Dionysiacum*: il tono autoritario che non ammette repliche (minimamente scalfito da qualche rara espressione di falsa modestia[229]); il periodare esteso oltre misura, con costruzioni della frase non bene

[227] Leggo, a p. 126 b 19 Bekker, οὐδ' ἐ<ς> τὸ.

[228] Leggo, a p. 126 b 23 Bekker, τὸ κατὰ con A (τὸ μὴ κατὰ, M, Henry).

[229] Come in *De divinis nominibus* XIII 4 = pp. 230, 16 - 231, 1; *De coelesti hierarchia*, XIII 4 = p. 49, 13-20.

articolate, ma addensate in un'unica mole strana e pesante; il continuo e unicorde accrescimento all'insegna del ὑπέρ e di analoghi addobbi[230].

Ma leggiamo ora tre pagine mistiche di Damascio. Scelgo la prima dalla *Vita Isidori,* dove parla dell'atteggiamento religioso del suo maestro:

> Chiaramente egli non amava il presente stato delle cose[231], né era disposto a venerare le statue, ma aspirava direttamente agli dèi nascosti dentro, non nei sacrari, ma nel segreto stesso – qualunque esso sia – della totale ignoranza. Come dunque poteva aspirare a tali dèi? Con un formidabile amore[232], un mistero anch'esso. E anche l'amore chi altri è se non uno sconosciuto? E che sia quel che diciamo lo sa chi l'ha provato, ma enunciarlo è impossibile e pensarlo niente affatto facile[233].

Ancor più intensi questi brani dal *De principiis*:

> Se dunque uno, ponendo quest'aporia, dicesse d'accontentarsi del principio dell'Uno e aggiungesse la conclusione: che noi non possediamo pensiero o congettura più semplice dell'Uno (come potremmo appunto congetturare qualcosa al di là dell'estrema congettura e dell'estremo pensiero?); se dicesse così, compatiremo la sua congettura (una simile speculazione è infatti impercorribile e non ci son mezzi per venirne a capo); tuttavia noi dobbiamo eccitare, in

[230] *Verba magnifica, oratio grandiloqua, amplificatio tragica... nova quaedam... et inusitata orationis maiestas... Nullum similem scribendi stylum continuum natura humana hactenus enixa est* (MORINUS, *Commentarius de Sacris...* [v. n. 79], pp. 33, 34, 51).

[231] Cioè il dominio del Cristianesimo.

[232] Su ἔρως cfr. *De divinis nominibus* IV 11-15 = pp. 156, 1 - 161, 5.

[233] Fozio, cod. 242, p. 338 a 2-10; ZINTZEN, *Damascii...*, p. 64: Δῆλος δ'ἦν οὐκ ἀγαπῶν τὰ παρόντα, οὔτε τὰ ἀγάλματα προσκυνεῖν ἐθέλων, ἀλλ' ἤδη ἐπ' αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἱέμενος εἴσω κρυπτομένους, οὐκ ἐν ἀδύτοις, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ἀπορρήτῳ, ὅ τι ποτέ ἐστι, τῆς παντελοῦς ἀγνωσίας. πῶς οὖν ἐπ' αὐτοὺς ἴετο τοιούτους ὄντας; ἔρωτι δεινῷ, ἀπορρήτῳ καὶ τούτῳ· καὶ τίς δὲ ἄλλος ἢ ἄγνωστος καὶ ὁ ἔρως; καὶ τίνα τοῦτόν φαμεν, ἴσασιν οἱ πειραθέντες, εἰπεῖν δὲ ἀδύνατον, καὶ νοῆσαί γε οὐδὲν μᾶλλον ῥᾴδιον.

base a quanto ci è più noto, le nostre segrete doglie verso la segreta sensazione – non so come dire – di questa superba verità[234].

Tale essendo l'Uno, così dobbiamo congetturare anche il mistero: che sia dunque un unico, segreto ricettacolo[235] di tutte le cose, tanto segreto da non essere neppure uno, e neppure un ricettacolo, e che nemmeno sia neppure segreto. E qui abbia fine l'audacia del nostro discorso, chiedendo perdono agli dèi di questo rischioso desiderio[236].

Dio è dunque oltre il limite estremo del pensiero umano, per quanto in alto riesca mai ad arrivare.

È impossibile farsi un'idea di Dio più raffinata. Ma così è l'uomo che definisce cosa sia Dio; non è Dio che rivela se stesso, magari, scandalosamente, come l'uomo non lo immagina.

Il punto d'arrivo della speculazione di Damascio è il medesimo dello Pseudo-Dionigi[237].

11. *Ragioni per cui Damascio diffuse il falso ad Alessandria e non ad Atene*

Come diffondere il falso? Far apparire le opere di Dionigi l'Areopagita ad Atene sarebbe stata la scelta più ovvia; ma lo

[234] WESTERINK-COMBÈS, *Damascius Traité des premiers...*, I, 6, 7-16: Εἰ δ' οὖν ταὐτά τις ἀπορούμενος λέγοι ἀρκεῖσθαι τῇ ἀρχῇ τοῦ ἑνός, καὶ προστιθείη τὸν κολοφῶνα, ὡς οὐδὲ ἔννοιαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἁπλουστέραν τοῦ ἑνός – πῶς οὖν ὑπονοήσομεν ἐπέκεινά τι τῆς ἐσχάτης ὑπονοίας τε καὶ ἐννοίας; – εἴ τις ταῦτα φάσκοι, συγγνωσόμεθα μὲν αὐτῷ τῆς ἀπορίας (ἄβατος γὰρ ὡς ἔοικε καὶ ἀμήχανος ἡ τοιάδε φροντίς), ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων ἀνερεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδῖνας εἰς τὴν ἄρρητον (οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω) συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας.

[235] Cfr. *De divinis nominibus* IX 9 = p. 213, 13: τῇ πάντων ἀσχέτῳ περιοχῇ.

[236] WESTERINK-COMBÈS, *Damascius Traité des premiers...*, I, 61, 1-6: Τηλικούτου δὲ ὄντος τοῦ ἑνός, καὶ τὸ ἀπόρρητον οὕτως ὑπονοητέον, ὡς ἅμα πάντων εἶναι μίαν ἀπόρρητον περιοχήν, οὕτως ἀπόρρητον ὡς μηδὲ μίαν εἶναι, μηδὲ περιοχήν, μηδὲ εἶναι μηδὲ ἀπόρρητον· περὶ ἧς καὶ δὴ πέρας ἐχέτω ἡμῖν ἡ τοῦ λόγου προπέτεια, συγγνώμην αἰτοῦσα παρὰ θεῶν τῆς παρακινδυνευτικῆς ταύτης προθυμίας.

[237] Cfr. LILLA, *Pseudo-Denys*, pp. 143-145.

sconsigliavano valide ragioni: in una città piccola è difficile custodire i segreti; soprattutto, Atene non era un cuore pulsante della cultura cristiana, in grado di far circolare il virus nell'intero corpo della Chiesa. La soluzione stava davanti agli occhi. Alessandria: la megalopoli, il centro dei commerci, l'erede della cultura greca ed egizia, la fucina del pensiero teologico, la sorella neoplatonica d'Atene; dove si trovavano intellettuali capaci di mantenere i segreti, anche sotto tortura[238].

E appunto ad Alessandria nel 525 ca. – come vedemmo[239] – appare il primo lettore dell'Areopagita, Severo d'Antiochia. Ma non mi sentirei di escludere che Damascio, al suo ritorno dalla Persia, stabilitosi a Emesa[240], da lì, con ogni opportuna cautela, favorisse le sorti della sua opera, sollecitandone indirettamente la traduzione siriaca di Sergio di Rhesaina e l'esegesi di Giovanni di Scitopoli[241]. Emesa è nella Celesiria, il tradizionale corridoio di transito per cose, uomini e idee, fra Antiochia, la Mesopotamia e l'Egitto.

A questo punto verrebbe spontaneamente da obiettare come una simile tresca potesse sfuggire alla polizia di Giustiniano, al suo occhiutissimo controllo delle opinioni religiose[242]. Io non escludo affatto – anzi, ritengo più che probabile – che l'imperatore sia stato informato di queste strane opere apparse all'improvviso, e che le abbia persino lette di persona. Con lo spirito pratico del politico avrà cercato anzitutto se contenessero affermazioni contro il *Credo* di Calcedonia o, all'opposto, tali da rendere più difficile la conciliazione coi monofisiti. Non ne trovò; vide piuttosto che, nell'insieme, erano testi buoni per ac-

[238] Cfr. *supra*, pp. 741-742.
[239] Cfr. *supra*, pp. 731.
[240] Cfr. *supra*, p. 741.
[241] Cfr. *supra*, pp. 731-735.
[242] Cfr. l'*incipit* del λόγος contro Origene inviato dall'imperatore al patriarca Menas: Ἡμῖν μὲν ἀεὶ σπουδὴ γέγονέ τε καὶ ἔστι τὸ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν τῶν Χριστιανῶν... ἀτάραχον διὰ πάντων φυλάττεσθαι, καὶ ταύτην πρώτην τῶν ἄλλων τὴν φροντίδα τιθέμεθα. Alla dichiarazione di principio segue l'accenno al rapporto degli informatori: ἦλθεν εἰς ἡμᾶς ὥς τινες... Ὠριγένους τε καὶ τῶν Ἑλληνικῶν καὶ Ἀρειανικῶν καὶ Μανιχαικῶν αὐτοῦ δογμάτων ἀντιποιοῦνται (E. SCHWARTZ, *Collectio Sabbaitica*, Berolini 1940, p. 189, 21-36); v. Procopio, *Anecdota* 1, 2: οὔτε γὰρ διαλαθεῖν πλήθη κατασκόπων οἷόν τε ἦν.

comunare le due parti[243]; e al ministro che l'avvertiva dei forti sospetti si trattasse di un falso, scritto addirittura da un filosofo pagano, l'Augusto si sarà forse degnato di rivelare il suo pensiero, che così osiamo immaginare: «Può essere, anzi è probabile. Ma quest'uomo – che l'abbia fatto a posta, o no – mi ha reso un grande servizio, più dei miei migliori generali: poiché dimostra come la più rigida gerarchia sia la verità dell'esistente e che l'arcano circonda l'autorità suprema. Nessun trionfo potrebbe dare tanta solidità al mio potere quanto queste idee radicate nelle menti»[244].

12. *L'opera di Menas* Sulla scienza politica *e il suo scopo*

In quegli stessi anni Menas dava gli ultimi ritocchi al suo grande dialogo platonico *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*[245]. Egli era coetaneo di Damascio, forse di pochi anni più giovane. Probabilmente i due si erano conosciuti da studenti in Alessandria[246]; poi le loro strade si divisero. Menas intraprese una fortunata carriera nello Stato, assurgendo fino ai supremi vertici: prefetto del pretorio due volte, prefetto di Costantinopoli, patrizio. Membro della commissione che sovrintendeva all'impresa immensa del *Digesto* (edito il 15 dicembre 533); collega, quindi, e collaborato-

[243] Nonostante l'episodio del 532: cfr. *supra*, p. 726.

[244] Cfr. D. O'MEARA, *Évêques et philosophes-rois: philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys*, in *Denys l'Aréopagite*, ed. DE ANDIA, pp. 75-88: qui p. 87 n. 43.

[245] L'opera appare esser stata compiuta fra il 532 e il 533, v. *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*, iteratis curis quae extant in codice Vaticano palimpsesto ed. CAROLUS MARIA MAZZUCCHI, Milano 2002, p. XV. Per una valutazione filosofica v., da ultimo, D. O'MEARA, *The Justinianic Dialogue* On Political Science *and its Neoplatonic Sources*, in *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. by K. IERODIAKONOU, Oxford 2002, pp. 49-62.

[246] Menas è un santo egiziano (cfr. *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991, pp. 1589-1590) e il suo nome era particolarmente diffuso in Egitto: MARTINDALE, *The prosopography* II, pp. 754-756; III, pp. 874-883. Cfr. C.M. MAZZUCCHI - E. MATELLI, *La dottrina dello Stato nel dialogo «Sulla scienza politica» e il suo autore*, in *Il mondo del diritto in epoca giustinianea*, a c. di G.G. ARCHI, Ravenna 1985, pp. 209-223.

re di Triboniano; in relazione diretta con la coppia imperiale. A lui Giustiniano il 7 aprile del 529 indirizzò l'epistola con la quale dava forza di legge alla prima edizione del *Codex*. Un uomo dunque che, come pochi altri, conosceva dall'interno, tenendo le stesse leve del comando, come funzionasse la gran macchina dell'Impero. Ma il quotidiano, indispensabile pragmatismo non aveva soffocato in lui la curiosità intellettuale. Coltivava infatti un ambizioso progetto: definire una politica, una forma statale, che non fosse l'esito – magari giustificato *a posteriori* – di questa o quella contingenza storica, bensì venisse dedotta in maniera «scientifica» dagli stessi principi dell'Essere. Queste ἀρχαί sono le medesime – ovviamente, diremmo – di Damascio/Dionigi: la derivazione gerarchicamente progressiva del tutto da Dio[247]; il male come abbandono del posto ricevuto, ovvero quale difetto di ταυτότης (mentre la pace sta nel conservare la propria ἰδιότης, nel δρᾶν τὰ ἑαυτῶν)[248]; la dinamica della riconversione (ἀναγωγή, ἐπιστροφή) dell'Universo all'Uno originario[249]. Così alla gerarchia Dio-angeli-uomini (con le opportune gradazioni interne) si affianca quella di imperatore-ottimati-popolo (anche qui con vari gradini, quali le due classi di ἄριστοι[250]).

Come Dio è a contatto immediato solo con la più alta schiera angelica, così l'imperatore dovrà trattare direttamente soltanto con la decina di ministri principali[251]. Monarchia, oligarchia e democrazia non sono più fra loro alternative, ma gerarchicamente contenute una nell'altra: le corporazioni, in cui è ordinato il popolo, esprimono i loro bisogni e desideri agli ottimati, che fattili propri, li comunicano al monarca[252].

Uno degli aspetti più interessanti di Menas teorico della politica (un onest'uomo, che confessa la necessità di ricorrere alle

[247] *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* V 118-121, 134-136; cfr. *De divinis nominibus* IV 4 = p. 147, 4-15.

[248] *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* V 93-95, 138; cfr. *De divinis nominibus* IV 34 = pp. 178, 20 - 179, 2; VIII 7 = p. 204, 8-11; 9 = p. 205, 16-19; XI 4 = p. 220, 12-17.

[249] *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* V 173-174, 181, 194; cfr. *De divinis nominibus* IV 12 = p. 158, 13-18.

[250] *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* V 33.

[251] *Ibid.* V 57-63; cfr. *De coelesti hierarchia* VI 2 = p. 26, 13-15; VII 3 = p. 30, 1-4.

[252] *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* V 90-92.

auctoritates[253]) è la sua attenzione ai provvedimenti operativi per tradurre le idee nella realtà. Si trovò così costretto ad affrontare un tipo di problema del quale ai filosofi e ai teologi era fatta grazia. Essi infatti non dovevano suggerire i modi per scegliere Dio, mentre sul patrizio gravava il compito di indicare le norme per la successione imperiale. Nonostante l'accorgimento di ricorrere infine al sorteggio fra i candidati[254]; nonostante spetti all'imperatore imporre questa legge costituzionale[255], la sua proposta ribaltava l'ordine gerarchico: il futuro monarca è scelto dagli ottimati[256] (quasi fossero gli angeli a eleggere Dio!); e il senato – e, per suo tramite, il popolo – torna a essere il depositario della sovranità, in contrasto con le tradizioni dinastiche e con la teoria che il potere giustifichi se stesso, perché «viene da Dio»[257]. La carica rivoluzionaria di questo concetto non poteva sfuggire a una corte scampata per un soffio alla rivolta di «Nika»; e si comprende bene perché il Dialogo – pur con le sue numerose idee intelligenti – non abbia goduto di grande diffusione.

Su Menas il miglior commento potrebbe essere una frase di Damascio. Nell'esegesi al *Filebo*, dove parla dei «piaceri fatti di vane speranze (ἐν ἐλπίσι κεναῖς)», osserva: «è quello che accade anche agli uomini colti che, delineando ottime costituzioni, se ne compiacciono, anche se non sono attuate»[258]. Con la sua consueta ironia forse pensava proprio a lui.

[253] *Ibid.* V 207.
[254] *Ibid.* V 51.
[255] *Ibid.* V 17.
[256] *Ibid.* V 49-50.
[257] *Epistola ai Romani* 13, 1; *Giovanni* 19, 11. Cfr. F. PARENTE, *Il pensiero cristiano delle origini*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. FIRPO, II, Torino 1985, pp. 361-478: qui pp. 408-415 e A. PERTUSI, *La concezione politica e sociale dell'Impero di Giustiniano*, *ibid.*, pp. 541-596: qui pp. 555-567.
[258] P. 83, § 171, 5-7 Westerink: ὃ καὶ οἱ πεπαιδευμένοι πάσχουσιν ἀρίστας πολιτείας ὑπογράφοντες (cfr. *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* V 63, 210) καὶ ταύταις μὴ παρούσαις ἐφηδόμενοι. L'editore annota: «The sarcasm can hardly be directed against Plato: it is more probably meant for some contemporary utopians».

Indici e apparati

Sigle e abbreviazioni

ACO	«Acta Conciliorum Oecumenicorum», ed. Schwartz, Berlin.
AHDLMA	«Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», Paris.
ASNSP	«Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Pisa.
BKV	«Bibliothek der Kirchenväter», München-Kempten.
BLE	«Bulletin de Littérature ecclésiastique», Toulouse.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris.
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris.
DS	*Dictionnaire de Spiritualité*, Paris.
EE	«Estudios eclesiásticos», Madrid.
EO	«Echos d'Orient», Bucarest.
EphLit	«Ephemerides liturgicae», Città del Vaticano.
EtCarm	«Les Etudes carmelitaines», Paris.
GCS	«Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», Berlin.
HJG	«Historisches Jahrbuch des Görresgesellschaft», Münster.
OCP	«Orientalia christiana periodica», Roma.
OrCH	«Oriens christianus», Leipzig.
PG	*Patrologia graeca*, a cura di J.P. Migne, Paris.
PGL	*A Patristic Greek Lexikon*, Oxford.
PL	*Patrologia latina*, a cura di J.P. Migne, Paris.
RAM	«Revue d'Ascétique et de Mystique», Paris.
REB	«Revue des Etudes byzantines», Bucarest.
RechSR	«Recherches de Science religieuse», Paris.
RFN	«Rivista di Filosofia Neoscolastica», Milano.
RHE	«Revue d'Histoire ecclésiastique», Louvain.

RRHPR	«Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», Strasbourg.
RHR	«Revue d'Histoire des religions», Paris.
RLAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart.
RSPT	«Revue des Sciences philosophiques et théologiques», Paris.
SJP	«Salzburger Jahrbuch für Philosophie», Salzburg.
SCh	«Sources chrétiennes», Paris.
ScCatt	«La Scuola Cattolica», Milano.
Schol	«Scholastik», Freiburg in Br.
SP	«Studia Patristica», Berlin.
ST	«Studi e Testi», Città del Vaticano.
TG	«Theologie und Glaube», Paderborn.
TU	«Texte und Untersuchungen», Berlin.
VigChr	«Vigiliae christianae», Amsterdam.
WS	«Wiener Studien», Wien.
ZKG	«Zeitschrift für Kirchengeschichte», Stuttgart.

Abbreviazioni bibliche

Ab. *Abacuc*
Abd. *Abdia*
Ag. *Aggeo*
Am. *Amor*
Ap. *Apocalisse di Giovanni*
At. *Atti degli apostoli*
Bar. *Baruc*
Col. *Lettera ai Colossesi*
1 Cor. *Prima lettera ai Corinzi*
2 Cor. *Seconda lettera ai Corinzi*
1 Cr. *Primo libro delle Cronache* (Vg: *1 Paralipomeni)*
2 Cr. *Secondo libro delle Cronache* (Vg: *2 Paralipomeni)*
Ct. *Cantico dei Cantici*
Dn. *Daniele*
Dt. *Deuteronomio*
Eb. *Lettera agli Ebrei*
Ef. *Lettera agli Efesini*
Es. *Esodo*
Esd. *Esdra*
Est. *Ester*
Ez. *Ezechiele*
Fil. *Lettera ai Filippesi*
Fm. *Lettera a Filemone*
Gal. *Lettera ai Galati*
Gb. *Giobbe*
Gc. *Lettera di Giacomo*
Gd. *Lettera di Giuda*
Gdc. *Giudici*
Gdt. *Giuditta*
Ger. *Geremia*
Gio. *Giona*
Gl. *Gioele*
Gn. *Genesi*
Gs. *Giosuè*
Gv. *Giovanni*
1 Gv. *Prima lettera di Giovanni*
2 Gv. *Seconda lettera di Giovanni*
3 Gv. *Terza lettera di Giovanni*
Is. *Isaia*
Lam. *Lamentazioni*
Lc. *Luca*
Lv. *Levitico*
1 Mac. *1 Maccabei*
2 Mac. *2 Maccabei*
Mc. *Marco*
Mic. *Michea*
Ml. *Malachia*
Mt. *Matteo*
Na. *Naum*
Ne. *Neemia*
Nm. *Numeri*
Os. *Osea*
Prv. *Proverbi*
1 Pt. *Prima lettera di Pietro*
2 Pt. *Seconda lettera di Pietro*
Qo. *Qoelet (Ecclesiaste)*
1 Re *Primo libro dei Re* (Vg: *3 Re*)
2 Re *Secondo libro dei Re* (Vg: *4 Re*)
Rm. *Lettera ai Romani*
Rt. *Rut*

Sal. *Salmi* *
1 Sam. *Primo libro di Samuele* (Vg: *1 Re*)
2 Sam. *Secondo libro di Samuele* (Vg: *2 Re*)
Sap. *Sapienza*
Sir. *Siracide* (*Ecclesiastico*)
Sof. *Sofonia*
Tb. *Tobia*
1 Tm. *Prima lettera a Timoteo*
2 Tm. *Seconda lettera a Timoteo*
1 Ts. *Prima lettera ai Tessalonicesi*
2 Ts. *Seconda lettera ai Tessalonicesi*
Tt. *Lettera a Tito*
Zc. *Zaccaria*

* Sono citati secondo la numerazione ebraica; tra parentesi, secondo quella della Volgata.

LUOGHI BIBLICI

(Sono indicate tra parentesi le allusioni)

Antico testamento

Gn. (1,3): *DN* IV 4.
(1,14): *DN* IV 4.
(1,16): *DN* IV 4.
1,26: *DN* IX 6.
(1,26): *CH* XV 3.
1,31: *CH* II 3.
(4,1): *CH* VI 2.
(4,8): *Ep.* VIII 1.
(5,29): *Ep.* IX 1.
(8,15): *MT* I, 3.
(11,1-9): *Ep.* IX 1.
(11,7): *DN* IX 1.
(12,7): *CH* IV 3.
(14,18): *CH* IX 3.
(15,1): *MT* I 3.
(21,33): *DN* V 4.
(28,13-16): *CH* IV 3.
32,27: *DN* I 6.
32,29: *DN* I 6.
(41,1): *CH* IX 4.
(41,38): *CH* IX 4.
(50,20): *Ep.* VIII 1.

Es. (3,2): *CH* II 5; XV 2; *MT* I 3.
3,14: *DN* I 6; II 1; V 4.
(6,1): *MT* I 3.
(6,8): *EH* II 11 6.
13,1: *MT* I 3.
(13,21): *MT* I 3.
(15,18): *DN* XII 1.
(17,6): *DN* IX 1.
(17,9): *DN* IX 1.
(19-20): *MT* I 3.
(19-34): *CH* IV 3.
(19,3): *MT* I 3.
(19,16): *MT* I 3.
(19,18): *MT* 13.
(20,5): *DN* IV 13.
(20,21): *MT* I 3.
(23,4): *Ep.* VIII 1.
(23,20): *CH* IV 3.
(25,1-40): *EH* VI II.
(29,1-9): *EH* V III 5.
(33,21): *MT* I 3.
(34,14): *DN* IV 13.

Lv. (10,1-2): *EH* I 1.
(16,2): *Ep.* VIII 1.

Nm. (4,2): *Ep.* VIII 1.
(12,3): *Ep.* VIII 1.
(12,6): *Ep.* VIII 1.
(12,10): *Ep.* VIII 1.
(16): *EH* II z; *Ep.* VIII 1.
(22,22): *Ep.* IX 1.
(24,9): *Ep.* IX 1.
(25): *Ep.* VIII 5.

Dt. (4,24): *CH* II 5; *Ep.* IX 2.
(5,9): *DN* IV 13.
(6,15): *DN* IV 13.
(16,20): *Ep.* VIII 3.
(32,2): *Ep.* IX 4.

(32,8): *CH* IX 2.
(32,9): *CH* IX 4.
(32,11): *Ep.* IX 1.
(32,39): *CH* IX 3.
(32,40): *EH* II II 6.

Gs. (10,12): *Ep.* VII 2.
(23,15): *Ep.* IX 1.

Gdc. (6,21): *CH* XV 5; *DN* VII 2.
(13,18): *DN* I 6.
1 Sam. (3,4): *MT* I 3.
(12): *EH* VII III 6.
(13,10): *Ep.* VIII 1.
(15,12): *Ep.* VIII 1.
(15,22): *Ep.* VIII 1.
(16,3): *Ep.* VIII 1.
(24): *Ep.* VIII 1.

2 Sam. (1,26): *DN* IV 12.
(7,8-17): *CH* IV 4.
(22,10): *DN* IX 1.
(22,43): *Ep.* IX 1.

1 Re, (9,12): *DN* IX 1.
(18): *Ep.* VIII 5.
(19,11): *DN* I 6.

2 Re, (2,11): *MT* I 3.
(20): *Ep.* VII 2.

2 Cr. (18,18-19): *Ep.* IX 1.
(26,9): *Ep.* VIII 1.
(26,16-21): *EH* II 1.
(26,19): *Ep.* VIII 1.

Tb. (8-9): *Ep.* VIII 1.
(11,8): *DN* VII 2.

1 Mac. (2,54): *Ep.* VIII 5.

2 Mac. (3,25-26): *CH* II 3; XV 4.

Gb. (1,8): *Ep.* VIII 1.
(5,9): *DN* VII 1.
(9,4): *DN* I 6.
(9,10): *DN* VII 1.
(14,4): *EH* VII III 7; *DN* I 6.
(21,14): *EH* III III 6.
(42,7): *Ep.* VIII 1.

Sal. (4,7): *EH* II III 4.
(18[17],11): *DN* IX 1.
18(17),12: *MT* I 2.
(18[17],12): *DN* V 2.
(18[17],31): *Ep.* IX 2.
(19[18],10-11): *Ep.* IX 4.
(22[21],7): *CH* II 5; *Ep.* IX 1.
24(23),7: *DN* X 3.
(24[23],10): *CH* VII 3; *DN* VIII 1.
(29[28],11): *DN* IV 21.
(31[30],21): *DN* V 2.
(33[32],6): *Ep.* IX 1.
34(33),9: *EH* III III 15.
(35[34],3): *DN* VIII 1.
(36[33],10): *CH* II 5; *Ep.* IX 1.
(42[41],12): *DN* VIII 1.
(44[43],22): *DN* VII 4.
(44[43],24): *Ep.* IX 1.6.
(45[44],1): *Ep.* IX 1.
45(44),2: *DN* IV 7.
(45[44],4): *Ep.* IX 1.
(45[44],9): *Ep.* IX 1.

(49[48],9): *DN* X 3.
(30[49],1): *DN* I 6; XII 1.
(51[50],21): *EH* IV III 12.
(66[65],10): *Ep.* IX 1.
(68[67],18): *Ep.* IX 1.
(73[72],1): *DN* IV 1.
(75[74],6): *DN* VIII 7; X 3.
(77[767,20): *CH* XV 8.
(78[77],65): *Ep.* IX 1.5.
(80[79],2): *CH* VII 4.
(81[801,8): *DN* V 2.
(82[81],6): *DN* XII 4.
(85[84],6): *Ep.* IX 1.
89(88),21: *Ep.* VIII 1.
(97[96],2): *MT* I 3.
(99[98],1): *CH* VII 4.
101(100),28: *DN* II 1.
(102[101],28): *DN* I 6; IX 1.
104(103),4: *CH* XV 2.
(104[103],4): *CH* XV 6; *Ep.* IX 2 (due volte).
(104[103],24): *DN* VII 3.
(104[103],29): *DN* VI 1.
104(103),30: *DN* II 1; VI 1.
(110[109],3): *Ep.* IX 1.
110(109),4: *EH* V 5; *Ep.* IX 1.
(111[110],2): *DN* V 8.
116(115),6: *EH* VII III 8.
116(115),15: *EH* III III 9.
(118[117],1-3): *DN* IV 1.
119(118),1: *EH* III III 7.
(119[118],103): *Ep.* IX 4.
(128[127],3): *Ep.* IX 1.
(136[135],2): *DN* XII 1.
(136[135],3): *DN* XII 1.
(136[135],7-9): *DN* IV 4.
(136[135],25): *Ep.* IX 1.
139(138),6: *Ep.* V.
(143[142],10): *DN* II 1.
(145[144],13): *DN* X 3.
(145[144],16): *Ep.* IX 1.
147(146),5: *DN* VII 1.
(147[146],5): *DN* IX 1.

Prv. (4,6): *CH* II 4.
4,6-8: *DN* IV 11.
(8,30): *DN* VII 3.
(9,1-6): *Ep.* IX 3.
(16,22): *CH* II 5.
(18,4): *CH* XV 9.

Qo. (7,12[13]): *Ep.* IX 4.

Ct. (1,3): *CH* II 5.
(1,16): *DN* I 6; IV 7.
(5,1): *Ep.* IX 4 (due volte).
(5,2): *DN* I 6.

Sap. (5,6): *CH* II 5.
(7,21): *DN* VII 3.
(7,24): *DN* VII 4.
(7,26): *CH* III 2.
(8,2): *CH* II 4; *DN* IV 12.
(11,20): *DN* VIII 7.
(13,1-5): *Ep.* VII 2.
(13,5): *CH* I 3.
(18,15): *DN* VII 4.

Sir. (1,26): *CH* II 4.
(15,3): *Ep.* IX 4.
(24,8): *DN* I 6.
(39,8): *EH* VII III 7.
(45,22-23): *Ep.* VIII 5.

Is. (3): *Ep.* IX 1.
(6,1-7): *CH* VI 2.

(6,2): *EH* IV III 7
6,3: *EH* IV III 9.
(6,3): *CH* II 5; VII 4; X 2.
(6,6-7): *CH* XIII 1; XV 2.
(7,9): *EH* VII III 1.
(9,5): *CH* IV 4.
(11,1): *Ep.* IX 1.
(11,10): *Ep.* IX 1.
(27,6): *Ep.* IX 1.
(28,16): *CH* II 5.
(30,18): *Ep.* VIII 1.
(40,12): *CH* VII 4.
(40,12-31): *CH* II 3.
(40,25): *DN* IX 1.
(40,28): *DN* I 6.
(42,2): *Ep.* VIII 5.
(44,3): *CH* II 5.
(45,15): *DN* V 2.
(46,5): *DN* IX 1.
(53,2): *Ep.* IX 1.
61,1: *EH* III III 12.
63,1: *CH* VII 3.
(63,1): *CH* XV 4.
(63,2): *CH* VII 3.
(66,1): *CH* VII 4.
(66,3): *Ep.* VIII 1.

Ger. (1,4): *CH* II 3.
2,13: *Ep.* IX 1.
(2,13): *CH* II 5; *Ep.* VIII 4; *Ep.* IX 4
(2,35): *Ep.* VIII 4.
(7,16): *EH* VII III 6.
(11,14): *EH* VII III 6.
(14,11): *EH* VII III 6.
(18,1-6): *Ep.* IX 1.
(23,21): *Ep.* VIII 1.
(23,29): *Ep.* IX 2.

Bar. (3,3): *DN* IX 1.
(4,10): *DN* I 6.

Ez. (1,4): *CH* XV 6 (due volte). 7.
(1,7): *CH* XV 7.
(1,9): *EH* IV III 7.
(1,10): *CH* XV 3.8 (due volte).
(1,13): *CH* XV 2.
(1,14): *CH* XV 2.
(1,15): *CH* XV 2.9.
(1,24): *CH* VII 4; *MT* I 3.
(1,26): *CH* XV 7; *DN* IX 1.
(1,27): *CH* XV 7; *DN* IX 1.
(3,3): *Ep.* IX 4.
(3,12): *CH* VII 4.
(3,14): *CH* XV 6.
(9,1): *CH* XV 4.
(9,1-13): *CH* VIII 2.
(9,2): *CH* XV 4.5.
(9,4): *CH* VIII 2.
(10,1): *CH* XV 7; *Ep.* IX 1.
(10,2): *CH* XV 2 (due volte).
(10,3-4): *CH* XV 6.
(10,6): *CH* XV 2.4.
(10,6-7): *CH* VIII 2.
(10,6-11): *CH* XV 9.
(10,9): *CH* XV 2.7.
(10,13): *CH* XV 9.
(10,14): *EH* IV III 7.
(10,19): *EH* IV III 7.
(20,15): *EH* II II 6.
(20,28): *EH* II II 6.
(40,3): *CH* XV 5.7.
(47,1-12): *CH* II 5; XV 9.
(47,3): *CH* XV 5.

Dn. (2): *CH* IX 4.

(2,19): *CH* IX 4.
(2,21): *DN* X: 3; *Ep.* VII 2.
(3,55): *DN* IX 1.
(7,2): *CH* XV 6. 7,9: *DN* X 1.
(7,9): *CH* II 3; *CH* XV 2 (due volte). 4 (due volte). 9.
(7,10): *CH* IV; XV 2.9; *Ep.* IX 1.
(7,13): *DN* I 6.
(8-10): *Ep.* IX 1.
(8,2): *CH* XV 7.
(8,16): *CH* VIII 2.
(9,24): *DN* I 6; XII 1.
(9,25): *CH* VIII 2.
(10,5): *CH* XV 4.
(10,5-6): *CH* XV 4.
(10,6): *CH* XV 7; *DN* IX 1.
(10,10-21): *CH* IX 2; *Ep.* VIII 1.
(10,13): *CH* IX 2.4.
(10,21): *CH* IX 4. 13,42: *DN* VII 2.

Os. 4,6: *CH* IX 3.
5,14: *CH* II 5.
(13,7-8): *CH* II 5.
(14,6): *Ep.* IX 4.
(14,7): *Ep.* IX 1.

Gl. (2,4): *CH* XV 8.

Am. (7,7): *CH* XV 5.

Na. (1,2): *DN* IV 13.

Ab. (3,8): *Ep.* IX 1.

Zc. (1,8): *CH* XV 8.
(1,12): *Ep.* VIII 1.
(1,13): *CH* VIII 2.
(2,5): *CH* XV 5.
(2,7-8): *CH* VIII 2.
(3): *Ep.* IX 1.
(3,2): *Ep.* VIII 1.
(6,1-8): *CH* XV 9.
(6,2-3): *CH* XV 8.
(6,3): *CH* XV 6.

Ml. (2,2): *CH* XII 1.
(2,7): *Ep.* VIII 1.
3,1: *CH* XII 1; *Ep.* III.
(3,6): *DN* IX 1.
(3,20): *CH* II 5.

Nuovo Testamento

Mt. (1,20-21): *CH* IV 4.
(1,21): *DN* I 6.
(2,1): *MT* I 3. 2,13-15: *CH* IV 4.
(2,19-21): *CH* IV 4.
(3,17): *DN* IV 7.
(5,13): *DN* II 11.
(5,17): *EH* V 1 2.
5,45: *Ep.* VIII 1.
(5,48): *CH* III 2; *DN* XIII 1.
(7,6): *CH* II 5.
(7,15): *Ep.* VIII 2.

(7,18): *DN* IV 21.
7,23: *Ep.* VIII 1.
(8,11): *EH* VII III 4.
(11,12): *Ep.* VIII 1.
(11,16-19): *Ep.* VIII 1.
(11,25-28): *CH* II 2.
(11,25-30): *Ep.* VIII 1.
(11,29): *Ep.* VIII 5. 12,19: *Ep.* VIII 5.
(12,25): *Ep.* VIII 1; *Ep.* X.
(13,11): *CH* II 2.
(13,43): *Ep.* IX 5.
(13,49): *Ep.* IX 5.
(16,17): *EH* VII III 7.
16,19: *EH* VII III 7.
(17,5): *DN* I 4; IV 7.
(18,10): *CH* IV 2.
(18,21-34): *Ep.* VIII 4.
19,17: *DN* 1.
(19,17): *DN* IV 1.
20,12: *DN* II 1.
(22,30): *Ep.* X.
(22,32): *EH* VII III 4.
(23,34): *Ep.* X.
(25,31-46): *Ep.* VIII 5.
(25,41): *Ep.* IX 1.
(25,46): *Ep.* IX 5.
(26,37): *Ep.* IX 1.
(26,52): *Ep.* VIII 5.
(27,52): *DN* XII 4.
(28,3): *CH* II 3; XV 2.4.

Mc. (1,11): *DN* IV 7.
(9,6): *DN* I 4.
(10,8): *DN* IV 1.
10,18: *DN* II 1.
(12,26): *EH* VII III 4.
(16,5): *CH* II 3; XV 4.

Lc. (1,11-17): *CH* IV 4.
(1,26-38): *CH* IV 4.
(2,8-14): *CH* IV 4.
(2,9): *MT* I 3.
(2,30): *DN* I 6.
(3,22): *DN* IV 7.
(6,35): *Ep.* VIII 1.
(8,10): *CH* II 2.
(9,32): *DN* I 14.
9,34: *DN* I 4.
(9,53-54): *Ep.* VIII 4.
(9,54): *Ep.* VIII 5.
10,16: *EH* VII III 7.
(12,37): *Ep.* IX 5.
(12,47): *DN* IV 35.
(12,49): *Ep.* IX 2.
(13,28): *EH* VII III 4.
(13,28-29): *Ep.* IX 5.
(14,15): *Ep.* IX 5.
(15): *CH* XV 9.
(15,4-5): *Ep.* VIII 5.
(15,5): *EH* II III 3; *Ep.* VIII 1.
(15,6): *Ep.* VIII 1 (due volte). 4.
(15,10): *CH* XV 9.
(15,23): *Ep.* IX 1.
(15,31): *Ep.* VIII 1.
16,20: *Ep.* VIII 3.
(16,22): *EH* VII III 4.5.
(18,19): *DN* I 6; II 1; IV 1.
20,36: *DN* I 4.
(20,36): *Ep.* X.
(20,37): *EH* VII III 4.
(21,12): *Ep.* X.
(21,16-17): *Ep.* X.
22,19: *EH* III III 12.
(22,19): *EH* III III 12.
(22,43): *CH* IV 4.

(23,34): *Ep.* VIII 4.
(23,44-45): *Ep.* VII 2.
(24,4): *CH* XV 4.

Gv. (1,1-14): *CH* II 3.
(1,4): *CH* II 3.
(1,8): *CH* II 3.
1,9: *CH* I 2.
1,12: *EH* II II 1.
1,18: *CH* IV 3.
(1,18): *CH* II 3; *Ep.* IX 1.
3,8: *CH* XV 6.
(3,12): *Ep.* IX 2.
(3,19): *CH* II 3.
5,21: *DN* II 1.
(5,26): *CH* II 3.
6,64: *DN* II 1.
(7,38): *CH* II 5.
(9,41): *Ep.* VIII 4.
(10,4): *Ep.* VIII 4.
(10,11): *Ep.* VIII 1.
10,30: *DN* II 1.
(10,30): *CH* II 3.
(10,34-35): *DN* XII 4.
(11,25): *CH* II 3.
13,10: *EH* III III 10.
(13,23): *Ep.* X.
(14,6): *CH* II 3.
(14,15-16): *EH* IV III 11.
(14,22): *EH* II II 6.
14,23: *EH* II I.
(14,23): *CH* VII 4.
14,30: *EH* II III 7.
(15,15): *CH* IV 4.
15,26: *DN* II 1.
(16,8): *EH* III III 11.
16,15: *DN* II 1.
17,10: *DN* II 1.
(17,12): *EH* III III 1.
(17,17-18): *EH* IV III 10.
(17,19): *EH* IV III 12
(17,21): *CH* I 1.
(17,22): *DN* I 4.
(19,26): *Ep.* X.
20,22: *EH* VII III 7.
(21,7): *Ep.* X.
(21,15-19): *Ep.* VIII 4.
(21,20): *Ep.* X.

At. 1,4: *EH* V III 5.
(1,9): *CH* XV 6.
(1,10): *CH* II 3; XV 4.
1,24: *EH* V III 5. 1
(2,25): *DN* V 8.
(3,13): *EH* VII III 4.
(7,32): *EH* VII III 4.
(7,38): *CH* IV 2.
(7,53): *CH* IV 2.
(13,8): *DN* VIII 6.
(13,22): *Ep.* VIII 1.
(17,25): *DN* I 6.
(19,14): *Ep.* VIII 1.

Rm. (1,20): *CH* I 3; *DN* IV 4; *Ep.* IX 2.
(2,16): *Ep.* VIII 1.
(2,23): *Ep.* VIII 2.
(5,1): *DN* XI 5.
(5,2): *EH* IV III 12.
(6,2): *EH* II III 6.
(6,3): *EH* IV III 10.
(6,8): *EH* II III 6.
(8,29-30): *DN* V 8.
(8,35-39): *DN* VII 4.
(8,36): *DN* VII 4.
(11,20): *Ep.* VIII 1.

(11,33): *DN* I 2; VII 1; *Ep.* V.
(11,33-34): *CH* II 3.
(11,34): *CH* II 3.
11,36: *CH* I 1.
(11,36): *DN* IV 4.10.
(12,3): *Ep.* VIII 1.
(12,6): *DN* I 1.
(14,7-8): *DN* VII 1.
(14,23): *DN* IV 35.
(15,33): *DN* IV 21.
(16,25): *DN* X 3.
(16,26): *DN* V 4.

1 Cor. (1,10): *CH* I 1.
(1,20): *DN* IV 4.
(1,24): *DN* I 6; VIII 1.
1,25: *DN* VII 1.
(1,30): *DN* VIII 1.
2,4: *DN* I 1.
2,9: *EH* VII III 5.
(2,16): *CH* II 3.
3,9: *CH* III 2.
(3,19): *DN* IV 4.
(4,6): *DN* I 1.
8,5-6: *DN* II 11.
(8,5-6): *CH* IX 3.
(8,6): *DN* IV 4; XIII 3.
8,7: *CH* II 2; *EH* I 4.
(9,25-27): *EH* II III 6.
11,12: *DN* II 1.
11,24: *EH* III III 12.
(12,4-11): *CH* III 2.
(12,6): *DN* IX 5.
(12,9): *DN* XIII 3.
(13,12): *EH* II III 1.
(14,23): *Ep.* VIII 1.
15,28: *DN* I 7.
(16,13): *DN* VII 4.

2 Cor. (2,14): *EH* IV III 1.
(2,15): *EH* IV III 1.4.
(3,14-16): *DN* I 1.
3,17: *DN* II 1.
(3,18): *CH* VII 2.
5,10: *EH* VII III 6.
(5,13): *DN* VII 1.
(5,15): *DN* II 13; VII 1.

(9,15): *Ep.* V.
(12,4): *DN* VII 1.
(13,11): *DN* IV 21.

Gal. 2,20: *DN* IV 13.
(3,19): *CH* IV 2.
(3,23-25): *EH* V I 2.
(3,27): *EH* IV III 10.
(4,1-3): *EH* V I 2.

Ef. (1,5): *DN* V 8.
1,21: *DN* I 6.
(1,21): *CH* VI 2.
1,23: *DN* XI 5.
(2,11-22): *DN* XI 5.
(2,18): *EH* IV III 12.
(2,20): *CH* II 5.
(3,8): *DN* I 2; VII 1.
(3,10): *CH* XV 4.
3,15: *DN* I 4.
(3,19): *Ep.* V.
(4,1-16): *EH* III III 12.
(4,4): *DN* XIII 3.
(4,6): *CH* IX 3.
(5,19): *DN* III 2.
(6,5): *DN* XII 4.

Fil. (1,23): *DN* VII 1.
(2,7): *DN* II 10.

(2,8): *EH* V III 4.
(3,13): *CH* IV 2.
(4,3): *DN* V 9.
(4,7): *Ep.* V (due volte).
(4,9): *DN* IV 21.

Col. (1,9-23): *DN* XI 5.
(1,15): *CH* II 3; *DN* VII 1.
1,16: *DN* II 1.
(1,16): *CH* VI 2; *DN* IV 4.10.
1,17: *DN* II 1; V 5.
(1,17): *DN* IV 10.
(1,20): *DN* XI 5. 2,3: *DN* VII 1.
(2,3): *DN* I 6.
(2,12): *EH* IV III 10.
(3,12-17): *DN* IX 5.
(3,16): *DN* III 3.
(3,22): *DN* XII 4.

1 Ts. (3,13): *DN* XII 4.
(4,16): *CH* VI 2.
4,17: *DN* I 4.
(5,23): *DN* IV 21.

2 Ts. (1,10): *DN* XII 4.
(2,15): *DN* VII 4.
(3,16): *DN* IV 21.

1 Tm. (1,10): *Ep.* VIII 5.
1,17: *DN* V 4.
(1,17): *CH* II 3; *DN* I 2; VII 1.
2,4: *EH* II III 1.
(2,5): *CH* I 2; *DN* XIII 1.
(3,4): *Ep.* VIII 3.
(6,1): *DN* XII 4.
(6,15): *DN* VIII 6; XII 1.
(6,16): *CH* II 3; IV 3; *Ep.* V.

2 Tm. (1,9): *DN* X 3.
(2,13): *DN* VIII 6.
2,19: *EH* III III 9.
(2,24): *Ep.* VIII 5.

Tt. (1,2): *DN* X 3.
(1,6): *Ep.* VIII 3.

Eb. (1,2): *DN* I 6.
(1,3): *Ep.* IX 1.
(1,7): *CH* XV 6.
(1,8): *Ep.* IX 1.
(2,2): *CH* IV 2.
(2,11): *EH* IV III 10.
4,12: *DN* IX 3.
4,13: *DN* IX 3.
4,15: *EH* III III 11; *Ep.* VIII 5.
(5,5): *EH* V III 5.
(5,12-14): *Ep.* IX 4.
(5,13): *EH* V I 2.
5,14: *DN* III 2.
(6,18): *DN* VIII 6.
(7,26): *Ep.* VIII 4.
(9,3); *CH* II 5.
(9,7): *Ep.* VIII 1.
(11,27): *CH* II 3; *DN* I 2; VII 1.
(12,23): *Ep.* IX 5.
(12,29): *CH* II 5.
(13,20): *DN* IV 21.

Gc. (1,5): *DN* IV 35.
1,17: *CH* I 1.
(1,17): *DN* I 6.
4,3: *EH* VII III 7.

1 Pt. (2,9): *DN* XII 4.
(3,4): *Ep.* VIII 5.

2 Pt. (1,17): *DN* IV 7.
(1,19): *CH* II 5.

1 Gv. (1,1): *CH* II 3.
(1,5): *CH* II 3.
2,2: *Ep.* VIII 5.
(4,8): *DN* IV 7.
(4,12): *CH* IV 3.
(4,16): *DN* IV 7.

3 Gv. (8): *CH* III 2.

Gd. (6): *DN* IV 23.
(9): *CH* VI 2.

Ap. 1,8: *DN* II 1.
(2,7): *Ep.* IX 1.
4,4: *CH* II 3; VII 3.
(4,4): *CH* XV 4.
(4,4-5): *CH* XV 2.
(4,5): *CH* XV 2.
(4,6): *CH* XV 7.
(4,7): *CH* XV 3.8 (due volte).
(4,7-8): *EH* IV III 7.
(5,5): *Ep.* IX 1.
(5,10): *DN* XII 4.
(5,11): *CH* XIV.
7,11: *CH* VII 3.
(7,17): *CH* II 5.
(9,2): *DN* IX 1.
(9,17): *CH* XV 4.
(10,1): *CH* XV 6.
(10,5): *EH* II II 6.
(13,2): *CH* II 5.
(15,6): *CH* XV 4.
(16,6): *DN* XII 4.
(19,6): *CH* VII 4.
(19,11-14): *CH* XV 8.
(19,13): *CH* II 3.
(19,16): *DN* XII 1.
(19,26): *DN* I 6; XII 1.
21,4: *EH* VII III 4.
(21,15): *CH* XV 5.
(22,1): *CH* II 5; XV 9.
22,16: *Ep.* IX 1.
(22,16): *CH* II 5.

AFFERMAZIONE (κατάφασις/θέσις): procedimento con cui si riferisce a Dio ciò che dicono i nomi con cui lo si indica (*CH* II 3; *MT* I 2; III).

AMORE (ἔρως/ἀγάπη): uno dei nomi che indicano la manifestazione suprema di Dio (insieme con Buono, Bello, Bellezza, Luce). È partecipato in gradi diversi e ha come caratteristica comune l'uscire da sé (amore estatico). Il suo moto può volgersi verso il basso (come provvidenza), verso gli esseri del proprio rango (come solidarietà) o verso l'alto (come conversione) (*DN* IV 11-17).

ANGELI (ἄγγελος): con tale parola si possono indicare sia tutte le intelligenze incorporee che costituiscono la gerarchia celeste sia le intelligenze dell'ultima disposizione che sono a contatto diretto con gli uomini (*CH* V; XI; *passim;* per la conoscenza degli angeli, cfr. anche *DN* VII 2).

ANIMA (ψυχή): la parte superiore del composto umano. Per la sua struttura (concupiscibile, irascibile e intellettuale), cfr. *Ep.* IX 1; per il suo movimento, cfr. *DN* IV 9; per il modo di conoscere, confrontato con quello di Dio e degli angeli, cfr. *DN* VII 2.

ANTICO DI GIORNI (παλαιὸς ἡμερῶν): nome divino. Indica Dio come causa del tempo (*DN* X 2).

ASTRAZIONE (ἀφαίρεσις): spesso definita «eccellente», indica il procedimento per cui l'intelligenza umana passa dalle realtà sensibili a quelle intelligibili e da queste alla percezione che Dio è al di là di ogni conoscenza umana (*DN* I 5; II 3-4; *MT passim*).

BATTESIMO (φώτισμα/θεογενεσία): rito della purificazione e della illuminazione che fa nascere alla vita cristiana (*EH* II). È giusto darlo anche agli infanti (*EH* VII III 11).

BELLEZZA/BELLO (κάλλος/καλός): nomi che indicano la più alta manifestazione di Dio (insieme con Amore, Buono, Luce) (*DN* IV 7).

BUONO (ἀγαθός): nome che indica la manifestazione suprema di Dio (come Amore, Bellezza, Bello, Luce). Dio è detto Buono in quanto è principio di tutti gli esseri reali e *possibili* (*DN* IV 1-17; ma anche *CH* I; *EH* I).

CATECUMENI (κατηχούμενοι): l'ultimo degli ordini di coloro che devono essere purificati. Sono coloro che, preparandosi al battesimo, si stanno formando nel grembo della Chiesa attraverso la meditazione della Sacra Scrittura: non possono partecipare né alla celebrazione dei riti eucaristici, né alla consacrazione dell'unguento, né alla celebrazione dei riti funebri (*EH* III III 6; IV II; VII II.III 3).

CAUSA (αἰτία): Dio in quanto fa esistere e conserva tutte le cose; per cui, come tale, può essere indicato con tutti i nomi degli esseri (*DN* I-II). Tale proprietà è esclusiva di Dio, che tuttavia la esercita attraverso degli intermediari (*DN* XI 6). Non è chiaro come si svolga questa opera di mediazione (*DN* V 8-10.XI 6).

CELEBRAZIONE/CELEBRARE (ὕμνος/ὑμνολογία/ὑμνέω): è l'atteggiamento di lode con cui si parla di Dio e si prega Dio. Cfr., in particolare, *DN*, all'inizio dei singoli capitoli, ma anche *CH* e *EH*, *passim*.

COMUNIONE (κοινωνία): uno dei nomi con cui si indica il più grande dei «sacramenti», quello che unisce a Dio (v. *Riunione*). È pressoché sinonimo di *Unione* (v.) (*EH* III I).

CONTEMPLAZIONE (θεωρία): è lo sforzo attraverso il quale si scorge la verità nascosta nei simboli (sacramentali e scritturistici) e il contenuto di questa verità (*CH* II; XV; *EH* II III; III III; IV III; V III; VI III; VII III).

CORPO (σῶμα): parte materiale del composto umano. Partecipa della vita eterna attraverso la risurrezione; per questo i corpi dei fratelli morti sono sepolti in un luogo sacro con un rito stabilito dalla Chiesa (*DN* VI 2; *EH* VII I-III).

CRISTO (Χριστός): è la ipostasi divina del Figlio di Dio che diventa uomo completo (da semplice diventa composto) ed instaura con il genere umano un rapporto unico, che è suo esclusivo, sebbene il Padre e lo Spirito Santo lo vogliano con lui (*DN* I 4). Viene all'esistenza come uomo in maniera mira-

bile, cioè attraverso un concepimento e una nascita verginali, ed agisce in maniera mirabile, cioè compiendo i miracoli (*DN* II 9). In tal modo introduce nel mondo un nuovo modo di operare, definito divino-umano nel senso che compie le opere divine in maniera umana e le opere umane in maniera divina (*Ep.* IV). Le sue opere sono il compimento delle promesse divine contenute nell'Antico Testamento e si riproducono nella celebrazione della eucaristia (*EH* III III 5.11-12). Come Dio, è capo della gerarchia celeste e come uomo è capo della gerarchia ecclesiastica ed è soggetto agli angeli (*CH* IV 4; VII 3; *EH* I 1).

DIGNITÀ (ἀξία): il grado di perfezione di ogni categoria di esseri (e di ogni singolo essere), che dipende dall'atto creativo di Dio e dalla libera corrispondenza delle creature (*CH* III 1; VII 3; *EH* I 2; *Ep.* VIII 1-5, *passim*).

DIO (θεός): nome divino che indica la provvidenza, che corre dappertutto e tutto vede (*DN* XII 2), ma si dice anche degli esseri che partecipano della Divinità, per cui il Principio dell'universo è detto «Superdio» (*MT* I 1; *passim*) o «Dio degli dèi» (*DN* XII 2).

DISPOSIZIONE (διακόσμησις): il principio per cui gli angeli e gli uomini sono disposti in ordini rigorosamente stabiliti, ma anche i diversi ordini delle gerarchie (*CH* III; *EH* I; V I; *Ep.* VIII 1-5).

DISSIMILE (ἀνόμοιος): nome divino con cui si dice che Dio non può essere paragonato ad alcun essere (*DN* IX 7).

DISTINZIONE (διάκρισις): il processo per cui da Dio, che è Uno, derivano gli esseri, che sono molteplici, ma anche la distinzione delle tre ipostasi divine entro l'unica Divinità (*DN* II 2-5).

DIVINITÀ (θεότης): Dio in quanto principio di divinizzazione (*DN* XI 6).

DIVINIZZAZIONE (θέωσις): attività per cui Dio assimila a sé gli angeli e gli uomini (*EH* I 2-4).

ECCELLENZA/ECCELLENTE (ὑπεροχή/ὑπεροχικός): procedimento per cui l'uomo si avvicina a Dio negando i concetti con

cui lo esprime, non perché non si verifichino in Dio, ma perché vi si verificano in maniera eccellente; v. *Negazione* (*DN* VII 3).

ENERGUMENI (ἐνεργούμενοι): il secondo degli ordini di coloro che devono essere purificati, cioè i posseduti dal demonio in quanto peccatori. Come tali non possono partecipare alla celebrazione dei riti eucaristici e al sacramento dell'unzione, ma partecipano ai riti funebri (*EH* III III 7; IV II; VII III 3).

ESSERE (εἶναι): nome divino che indica Dio come Principio di tutti gli esseri (*DN* V 1-6).

ETERNITÀ/ETERNO (αἰών/αἰώνιος/ἀΐδιος): termini usati per indicare la durata della esistenza di Dio, degli angeli e degli uomini, una volta entrati nella vita eterna. Queste esistenze sono tutte esenti dal divenire, caratteristico degli esseri materiali che esistono nel tempo, ma si distinguono tra loro. Per cui Dionigi cerca di spiegare questa differenza e riserva esclusivamente a Dio l'aggettivo ἀΐδιος (*DN* X 3).

EUCARISTIA (εὐχαριστία): v. *Comunione* e *Riunione*.

FIGLIO DI DIO (υἱὸς τοῦ θεοῦ): v. *Cristo*.

GERARCHIA (ἱεραρχία): è la disposizione degli esseri in diversi gradi di perfezione secondo la maggiore o minore vicinanza a Dio. Essa comprende un ordine, una scienza e una operazione (purificazione, illuminazione e unione), che gli ordini superiori esercitano nei confronti degli ordini inferiori (*CH* III). Dionigi considera in particolare la disposizione gerarchica delle intelligenze incorporee (*CH*) e la disposizione gerarchica degli uomini. Questa si esprime nella struttura, appunto «gerarchica», della Chiesa, che è stata preceduta dall'ordinamento dell'Antico Testamento; per cui, al proposito, Dionigi parla di una «gerarchia ecclesiastica» (esaminata appunto in *EH*) e di una «gerarchia legale». La gerarchia degli uomini, inoltre, si esprime attraverso segni sensibili (simboli), per cui in essa si devono distinguere gli iniziatori (coloro che esercitano le funzioni gerarchiche), gli iniziati (coloro a cui sono dirette le funzioni gerarchiche)

e le iniziazioni, cioè i simboli attraverso i quali le funzioni gerarchiche sono esercitate (*EH* V 1).

GESÙ (Ἰησοῦς): v. *Cristo*.

GIUSTIZIA (δικαιοσύνη): nome divino che esprime l'attività provvidenziale per cui Dio conserva gli esseri al loro giusto posto nella gerarchia (*DN* VIII 7).

GRANDE (μέγας): nome divino che indica la superiorità di Dio su tutte le grandezze create (*DN* IX 2).

IGNORANZA (ἄγνοια/ἀγνωσία): stato in cui si trovano le intelligenze create (angeliche ed umane) quando avvertono che le loro nozioni di Dio sono inadeguate (*MT* I 3; II).

ILLUMINAZIONE (ἔλλαμψις): seconda operazione gerarchica, esercitata dagli ordini superiori nei confronti degli ordini inferiori, e da Dio stesso nei confronti degli angeli della disposizione più alta (*CH* III; *EH* V).

IMMAGINE (εἰκών): le realtà sensibili che con le loro caratteristiche evocano le realtà intelligibili; v. *Simbolo* (*CH* II; XV; *EH* I 33; II III; III III; IV III; V III; VI III; VII III).

IMMOBILE (ἀκίνητος): nome divino indicante la stabilità di Dio, che tuttavia non gli impedisce di «muoversi» per svolgere la sua azione provvidenziale (*DN* IX 9).

INEFFABILE (ἀπόρρητος/ἄρρητος): si dice di Dio in quanto nessuna parola lo può esprimere (*DN* I 1-3; *Ep.* IX).

INFINITÀ/INFINITO (ἀπειρία/ἄπειρος): nome divino. Indica che Dio ha la facoltà di far esistere tutte le cose, le comprende tutte e rimane incomprensibile (*DN* II 1; V 9-10; IX 3).

INTELLIGENTE (νοερός): proprietà per cui gli esseri inferiori vedono, cioè conoscono, gli esseri superiori. Si dice degli uomini rispetto agli angeli, degli angeli inferiori rispetto agli angeli superiori e di questi rispetto a Dio (*CH* III).

INTELLIGENZA (νοῦς): nome con cui si indicano gli angeli in quanto vedono Dio e la parte superiore dell'anima (*CH* II; *Ep.* IX 5).

INTELLIGIBILE (νοητός): ciò che è oggetto di visione e di conoscenza da parte degli esseri intelligenti: i nomi divini, ma anche gli angeli degli ordini superiori rispetto agli angeli degli ordini inferiori, e questi rispetto agli uomini.

LUCE (φῶς): uno dei nomi con cui si indica la suprema manifestazione di Dio, accanto a Buono, Bellezza, Bello, Amore (*DN* IV 4-6).

MALE (κακόν): stato degli esseri a cui manca la debita perfezione (*DN* IV 18-35).

MINISTRO (λειτουργός): il terzo ordine degli iniziatori nella gerarchia ecclesiastica (di solito equivale a «diacono», ma talvolta indica anche altri gradi inferiori). A lui è affidata la cura dei penitenti, energumeni e catecumeni (*EH* V 17).

MONACO (θεραπευτής/μοναχός): il primo degli ordini degli iniziati. Sono «consacrati» dal sacerdote e affidati alle cure del vescovo (*EH* VI *passim*, e in particolare VII 3). Facendo parte degli iniziati, non possono svolgere funzioni sacerdotali e tanto meno correggere i sacerdoti (*Ep.* VIII).

NASCOSTO/NASCONDIMENTO (κρύφιος/κρυφιότης): è la prerogativa per cui Dio rimane inaccessibile anche quando si giunge a contatto con lui dopo aver superato ogni tipo di conoscenza. Si può dire, per analogia, anche degli angeli (*MT* II; *CH* II 1-2).

NEGAZIONE (ἀπόφασις): procedimento per cui si negano i limiti dei concetti con cui si indica Dio. È detta «eccellente» (ὑπεροχική) perché tende a far comprendere che Dio *non* è ciò che i concetti dicono in quanto è *oltre* ciò che dicono; v. *Astrazione* (*CH* II 3; *MT* I 2.III).

NOME (ὄνομα): i concetti, più o meno generali, con cui si indica Dio. Si ricavano dagli esseri derivati da Dio; e come tali si possono riferire a Dio in quanto Causa di tutte le cose, ma non ne esprimono adeguatamente la natura. In tal senso Dio è «di molti nomi» (πολυώνυμος) e «senza nomi» (ἀνώνυμος): *DN* I 5-8.

OPERAZIONE (ἐνέργια): uno dei tre elementi che caratterizzano la gerarchia (gli altri due sono *Ordine* [v.] e *Scienza* [v.]) (*CH* III; *EH* I 1).

ORDINE (τάξις): uno degli elementi che caratterizzano la gerarchia (*CH* III 1-2; *EH* V 1).

PACE (εἰρήνη): nome divino che indica Dio come forza unificante per ricondurre tutti gli esseri all'unità (*DN* XI 1-5). Lo simboleggia l'abbraccio di pace che i fedeli si scambiano durante la celebrazione dei riti eucaristici (*EH* III III 8-9).

PARTECIPAZIONE (μετοχή): procedimento per cui gli esseri esistono in quanto partecipano dell'Uno. Non è ben chiaro se questa partecipazione avviene attraverso ipostasi intermedie tra l'Uno e il molteplice o semplicemente grazie all'Uno considerato come partecipabile (*DN* II 5-6; XI 6).

PENITENTI (οἱ ἐν μετανοίᾳ ὄντες): l'ordine più elevato tra coloro che devono essere purificati: sono i peccatori che si preparano alla riconciliazione. Sono esclusi dalla celebrazione dei riti eucaristici e dalla consacrazione dell'unguento, ma non dalla partecipazione ai riti funebri (*EH* III II.III 7; IV II; VII III 3).

PERFETTO (τέλειος): nome divino, che indica Dio come fine dell'universo (*DN* XIII 1).

POTENZA (δύναμις): nome divino che indica Dio come capace di fare tutto (*DN* VIII 1-6), ma anche nome che indica tutti gli angeli oppure quelli del secondo ordine della seconda disposizione (*CH* XI).

PREGHIERA (εὐχή): pratica con cui si invoca l'aiuto di Dio perché renda gli uomini capaci di raggiungere ciò a cui aspirano. È rivolta a Gesù (*CH* I 2) o alla Trinità (*DN* III 1; *MT* I 1). Durante i riti funebri il vescovo prega per i defunti perché raggiungano le promesse divine (*EH* VII II.III 4-7).

PROCESSIONE (πρόοδος): questo termine (a volte usato al plurale) indica il processo per cui tutte le cose derivano dall'Uno. Tale processo è descritto, secondo lo schema della metafisica neoplatonica, come il momento che sta tra l'Uno considerato nella sua stabilità (μονή) e il ritorno degli esseri all'Uno (ἐπιστροφή), ma è strettamente legato al concetto di Dio come causa creatrice (*DN* I-II).

PROPORZIONE/PROPORZIONATO (ἀναλογία/ἀνάλογος): indica il rapporto tra la posizione gerarchica di ogni essere e la perfezione a cui è chiamato (*CH* III; *EH* I 2; IV III 4-5).

PROVVIDENZA (πρόνοια): indica l'azione benefica degli esseri superiori nei confronti degli esseri inferiori. È in primo luogo opera di Dio che esercita la sua provvidenza in tutto il creato

attraverso gli esseri da lui creati e gerarchicamente disposti. In tal senso i diversi ordini gerarchici esercitano una vera provvidenza nei confronti degli esseri inferiori, ma solo come mediatori dell'unica provvidenza divina, in quanto trasmettono una provvidenza che ha la sua sorgente solo in Dio (*CH* IX 4; *DN* IV 7; IV 13-14). La provvidenza divina non è compromessa dalla presenza del male nel mondo (*DN* IV 33).

PURIFICAZIONE (κάθαρσις): la prima attività gerarchica, da intendersi in modo diverso a seconda che sia riferita agli angeli o agli uomini: nella gerarchia celeste gli angeli superiori «purificano» gli *angeli* inferiori, nella gerarchia ecclesiastica tale compito è affidato ai ministri (*CH* VII 2-3; *EH* V I).

QUIETE (στάσις): nome divino che indica la immutabilità di Dio (*DN* IX 8-9).

RE DEI RE (βασιλεὺς βασιλέων): nome divino che indica la sovranità di Dio su tutte le creature, anche su quelle che, come gli uomini e gli angeli, sono chiamate a partecipare alla sua sovranità (*DN* XII 3-4).

RIUNIONE (σύναξις): nome con il quale Dionigi indica, di preferenza, il sacramento della eucaristia (gli altri sono appunto eucaristia e comunione). La celebra il vescovo, circondato dai sacerdoti e dai ministri, davanti a tutta la comunità gerarchicamente disposta; comprende letture bibliche, canti, invocazioni e la riproduzione delle opere salvifiche di Cristo; si chiude con la distribuzione dei sacri simboli (pane e vino consacrati). Esprime e produce la riunione con se stessi, con gli altri e con Dio (*EH* III).

SACERDOTE (ἱερεύς): è Il secondo grado della gerarchia degli iniziatori: ha il compito di illuminare il popolo santo e di «consacrare» i monaci (*EH* V I 7; VI I 3).

SACRAMENTO (τελετή): i sacramenti sono realtà sensibili attraverso le quali si esercitano l'attività e la scienza gerarchiche; ma ad una riflessione approfondita il concetto di sacramento risulta complesso. Per un aspetto, i sacramenti sono riti attraverso i quali si esprime la triplice operazione gerarchica:

la purificazione è la illuminazione nel battesimo, la unione nel sacramento dell'eucaristia e nel sacramento dell'unguento (*EH* V 1 3); d'altra parte, Dionigi conosce sacramenti che collocano gli uomini nei diversi ordini della gerarchia (ordinazioni sacerdotali e «consacrazione» monastica) e uno che riguarda i morti (*EH* V 14-7). Infine tutti, come segni sensibili, rivelano, a chi li considera attentamente, conoscenze superiori (cfr. le «contemplazioni» di *EH* II-VII; v. *Simbolo*).

SALVEZZA (σωτηρία): nome divino con cui si indica che Dio conserva gli esseri nella loro esistenza (*DN* VIII 9).

SAPIENZA (σοφία): nome divino che considera Dio come causa della sapienza (o intelligenza o ragione) presente nel creato (*DN* VII 1).

SCIENZA (ἐπιστήμη): uno dei tre elementi che caratterizzano la gerarchia (*EH* V 13).

SIGNORE (κύριος): nome divino che indica Dio come Signore dell'universo e principio di ogni signoria, cioè Signore dei signori (*DN* XII 2).

SIMBOLO (σύμβολον): realtà visibile considerata come segno delle realtà invisibili (angeli e Dio). I simboli si ricavano da ogni tipo di realtà percepibile con i sensi: mondo della natura, sacramenti e Sacra Scrittura. Si dividono in simboli simili o dissimili; a seconda che evochino le realtà superiori invisibili per analogia o per contrasto. Dionigi esamina accuratamente i simboli degli angeli contenuti nella Sacra Scrittura e riserva molta attenzione alla conoscenza di Dio attraverso i simboli, cioè alla «teologia simbolica» (*CH* II; XV; *Ep.* IX).

SOLE (ἥλιος): simbolo del Bene in quanto illumina tutti gli esseri conservando intatto il suo splendore (*DN* IV 4).

SOMIGLIANZA (ὁμοιότης): nome divino che indica Dio in quanto assimila a sé tutti gli esseri (*DN* IX 6).

SOSTANZA (οὐσία): indica tutti gli esseri che derivano da Dio (in greco la parola ha la stessa radice del verbo essere), in quanto tutti esistono (sono). La loro diversità è specificata con un aggettivo: sostanze superiori (gli angeli, detti anche sostanze celesti o sovracelesti o prime o intelligenti), sostanze materiali, ecc. Per evitare confusioni, questo nome non viene mai attribuito all'Uno (sebbene l'Essere sia un nome divino), che inve-

ce viene definito soprasostanziale (ὑπερούσιος). Per lo stesso motivo Dionigi non usa mai, a proposito delle persone divine, l'aggettivo consostanziale (ὁμοούσιος), che era già entrato addirittura nella professione di fede (*CH* V-VI; *Ep.* I; IV).

SPIRITO SANTO (πνεῦμα ἅγιον): terza persona della Trinità divina. Gli competono gli stessi nomi che al Padre e al Figlio (*DN* II 1.6-7).

TEARCHIA (θεαρχία): la Trinità divina considerata come principio di deificazione, che rimane al di sopra di ogni essere deificato (*DN* I 3).

TEMPO (χρόνος): è la durata degli esseri soggetti al divenire (*DN* X 3).

TENEBRA (σκότος/γνόφος): indica il contatto con Dio oltre la conoscenza sensibile e intelligibile (*MT* I 2; *Ep.* I).

TENSIONE (ἀνάτασις/ἔκτασις): disposizione degli esseri intelligenti attraverso la quale si elevano (o si lasciano elevare) alla conoscenza e unione con Dio (*EH* II III 5; *MT* I 1).

TEOLOGIA (θεολογία): in primo luogo indica la parola di Dio all'uomo, ed è uno dei nomi con cui si indica la Sacra Scrittura (gli altri sono «scrittura» e «sacri detti»); ma indica anche la scienza di Dio che l'uomo raggiunge a partire dalla Sacra Scrittura. In tal senso Dionigi conosce una teologia fondata sui simboli (v. *Simbolo*; cfr. *Ep.* IX), una teologia fondata sui nomi intelligibili (*DN* I-II) e una teologia fondata sulla unione che sta oltre i simboli e i nomi intelligibili, che potremmo definire «teologia del silenzio» (*MT* III). Si parla anche di «teologia affermativa» e «negativa», a seconda che i simboli (o i nomi intelligibili) sono considerati per ciò che affermano o per la loro inadeguatezza rispetto a Dio (v. *Affermazione* e *Negazione*).

TEOLOGO (θεολόγος): colui che trasmette la parola di Dio: si dice generalmente degli autori dei libri sacri, ma anche degli apostoli.

TEURGIA (θεουργία): questo termine, generalmente al singolare ma a volte anche al plurale, indica le opere di Dio per la salvezza degli uomini; in particolare si riferisce al compimento delle promesse di Dio fatte nell'Antico Testamento, operato da Gesù nel Nuovo Testamento (in tale contesto l'Antico

Testamento si contrappone al Nuovo come la teologia, cioè la parola di Dio, si contrappone alla teurgia, cioè l'opera di Dio); infine, la teurgia indica i riti liturgici che ripropongono le opere compiute da Gesù (*EH* III III 5.7-12).

TRADIZIONE (παράδοσις): indica l'insieme degli insegnamenti che gli apostoli hanno trasmesso oralmente: essi comprendono la interpretazione di alcuni passi difficili della Sacra Scrittura e le norme per celebrare i riti sacri (*DN* I 4).

TRINITÀ (τριάς): la pluralità della ipostasi in Dio, che è presentata come una «distinzione» entro l'«unione». Le tre persone hanno lo stesso onore, compiono le stesse opere e, per quanto riguarda i rapporti con gli esseri creati, sono indicate con gli stessi nomi (*DN* II 4-9).

UGUAGLIANZA (ἰσότης): nome divino che indica la stabilità di Dio (*DN* IX 10).

UNGUENTO (μύρον): è l'olio profumato, composto di diverse essenze, che il vescovo consacra con un rito particolare: si usa per confermare i neobattezzati, per consacrare l'altare su cui si celebrerà l'eucaristia (*EH* IV).

UNIONE (ἕνωσις): in riferimento al rapporto tra Dio e il mondo, indica la unità di Dio rispetto alla molteplicità degli esseri creati, o anche la unità della natura rispetto alla trinità delle persone (*DN* II 4-9; cfr. anche *Trinità);* rispetto agli uomini, indica il contatto con Dio che sta al di là della conoscenza (*DN* X 1-3; *MT* I 1) e l'unione prodotta dai sacramenti dell'eucaristia e della consacrazione dell'unguento (*EH* III; IV).

UNO (εἷς): nome divino che considera Dio come principio e fine di tutta la realtà (*DN* XIII 1-3).

VESCOVO (ἱεράρχης): grado supremo dell'ordine degli iniziatori nella gerarchia ecclesiastica: presiede i riti del battesimo, della eucaristia, della consacrazione dell'unguento, delle ordinazioni sacerdotali e della sepoltura. Nello svolgimento delle sue funzioni esprime la provvidenza e la trascendenza di Dio (*EH* II II 1.8; V 15).

VITA (ζωή): nome divino che considera Dio come colui che dà la vita agli esseri viventi (*DN* VI).

Indice degli autori non biblici citati da Dionigi

Autori espressamente citati:

Bartolomeo (il divino): *MT* I 3.
Clemente (filosofo): *DN* V 9.
Giusto (il santo): *DN* XI 1.
Ieroteo (il santissimo): *DN* II 10; IV 15-17; (con il titolo «l'illustre mio maestro»): *EH* II 1; III 1; *DN* II 9.

Autori richiamati o citati non espressamente:

Aristotele (*Metafisica* XII 10 1076a, 3-4): *CH* IX 3.
Giuliano l'Apostata (*Epistola* 111): *DN* XI 6.
Gregorio di Nissa (*Sul Cantico*, omelia 8): *CH* IV 2.
Platone (*Cratilo* 409a): *DN* IV 4; (*Cratilo* 416c): *DN* IV 7; (*Parmenide* 141e): *DN* V 4; (*Parmenide* 156d): *Ep.* III; (*Convito* 211a-b): *DN* IV 7; (*Fedro* 247a): *CH* III 1; III 2; (*Fedro* 247b): *CH* IV 2; (*Gorgia* 523e): *Ep.* III; (*Repubblica* 433b-434c): *CH* III 2; (*Repubblica* 509a): *CH* IV 1; (*Timeo* 29c): *CH* IV 1.

Indice dei nomi citati da Dionigi

Abele: *Ep.* VIII 1.
Abiud: *EH* II I.
Abramo: *EH* VII III 4.
Achab: *Ep.* IX 1.
Apollofane: *Ep.* VII 2-3.
Aronne: *EH* V III 5; *Ep.* VIII 1.
Asia: *Ep.* X.

Babilonese: *CH* IX 4; *Ep.* VII 2.
Bartolomeo: *MT* I 3.

Carpo: *Ep.* VIII 5-6.
Clemente: *DN* V 9.
Core: *EH* II I.
Creta: *Ep.* VIII 5.
Cristo: *CH* II 5; *EH* II II 6.III 6; III III 9.10.12-13; IV III 10; VII I 1-2.II.III 3; *DN* 11; IV 13; XI 5; XIII 3; *Ep.* III; VII 2; VIII 1,5; X.

Daniele: *CH* VIII 2; IX 4.
David: *CH* IV 4; *Ep.* VIII 1.
Demofilo: *Ep.* VIII 1-4.
Dionigi: *Ep.* VII 3.
Doroteo: *Ep.* V.

Ebreo: *CH* VI 2, 201A; VII 1, 205B-C; *EH* I 2, 372C; IV 3,9, 481C; IV 3,12, 485B; VII 3,6, 56M; *Ep.* VIII 1, 1084B.
Egitto: *CH* IV 4, 181C; IX 4, 261B; *Ep.* VII 2, 1081A.
Elia: *Ep.* VIII 5, 1096C.
Eliopolis: *Ep.* VII 2, 1081A.
Elymas: *DN* VIII 6, 893B.
Ezechia: *Ep.* VII 2, 1081A.
Ezechiele: *CH* VIII 2, 241A.

Faraone: *CH* IX 4, 261B.
Finees: *Ep.* VIII 5, 1096C.

Gabriele: *CH* IV 4, 181B; VIII 2, 241C.
Gaio: *Ep.* I, 1065A; II, 1068A; III, 1069B; IV, 1072B.
Gelgel: *CH* XV 9, 337D.
Gerusalemme: *CH* VIII 2; *EH* V III 5.
Gesù: *CH* I 1,3; IV 4; VII 2.3; *EH* I 1.2; II III 7; III III 2.4.5. 11.12-13; IV III 4-5.10.12; V I 5.III 3.5; VII III 1; *DN* I 4; II 2.7.9-10.11; XI 2; XIII 3; *MT* III; 1033A; *Ep.* III; IV; VIII 1.5.6; IX 1.5.
Giacobbe: *EH* VII III 4.
Giacomo: *DN* III 2.
Giobbe: *Ep.* VIII 1.
Giovanni: *Ep.* X.
Giudea: *CH* IV 4.
Giudeo: *CH* IX 2.4.
Giuseppe: *CH* IV 4; IX 4; *Ep.* VIII 1.
Giusto: *DN* XI 1.
Greco: *Ep.* VII 1.2.

IEROTEO: D1 II 9; III 2,3; IV 14.
IGNAZIO: *DN* IV 12.
ISACCO: *EH* VII III 4.
ISAIA: *CH* XIII.
ISRAELE: *CH* VIII 2; IX 4.

MARIA (madre di Gesù): *CH* IV 4.
MARIA (sorella di Mosè): *Ep.* VIII 1.
MATTIA: *EH* V III 5.
MELCHISEDECH: *CH* IX 3.
MICHELE: *CH* IX 2.4.
MITRA: *Ep.* VII 2.
MOSÈ: *CH* IV 3; *EH* V I 2.III 4; *DN* IV 4; *MT* I 3; *Ep.* VIII 1.

NADAB: *EH* II I.

OZIA: *EH* II I; *Ep.* VII 1.

PAOLO: *DN* III 2; IV 13; VIII 6; *Ep.* V; VII 2; IX 1.4.
PATMOS: *Ep.* X.
PERSIANO: *Ep.* VII 2.
PIETRO: *DN* III 2.
POLICARPO: *Ep.* VII.

SABAOTH: *CH* VII 4.
SAMARITANO: *Ep.* VIII 4.
SAMUELE: *EH* VII III 6.
SATANA: *EH* II II 6; *Ep.* VIII 2.
SAUL: *EH* VII III 6; *Ep.* VIII 1.
SCEVA: *Ep.* VIII 1.
SIMONE: *DN* VI 2.
SINAI: *EH* V I 2.
SOSIPATRO: *Ep.* VI.

TIMOTEO: *CH* I; *EH* I; *DN* I 8; *MT* I 1; *Ep.* IX 1.
TITO: *Ep.* IX 1.

ZACCARIA: *CH* IV 4; VIII 2.

INDICE BIBLIOGRAFICO GENERALE
di Enzo Bellini

I. TESTO, TRADUZIONI E REPERTORI

1.1 *Testo*

MIGNE, J.P., *Patrologia graeca* 3, Paris 1857, 119-1120. È riprodotta l'edizione di Anversa (1634) di B. CORDIER, con una traduzione latina e note dello stesso editore. Ad ogni capitolo segue la parafrasi greca di GIORGIO PACHIMERE, con traduzione latina dello stesso CORDIER; ma per le lettere tale parafrasi e traduzione latina si trova in PG 4, 433-526. Questo volume, curato anch'esso dal CORDIER, contiene gli scolii più antichi, opera di GIOVANNI DI SCITOPOLI e MASSIMO IL CONFESSORE (coll. 29-432 e 527-576), che sono di grande aiuto per la comprensione del testo.

Per l'attribuzione dei singoli scolii, cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Das Scholienwerk des Johannes von Scytopolis* (Schol 15 [1940], 16-38); articolo riprodotto con correzioni in *Kosmiche Liturgie*, Einsiedeln 1962, pp. 644-672, sotto il titolo: «Das Problem der Dionysius-Scholien».

Tale testo, che peraltro contiene diversi errori di stampa, è stato sostituito per *CH* dalla edizione critica *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste.* Introduction par R. ROQUES, étude et texte critique par G. HEIL, traduction et notes par M. DE GANDILLAC, Paris 1958 (Sch 58); 1970² (Sch 58 bis).

Per *DN* ha pubblicato un testo migliore, sebbene non ancora soddisfacente, a parte i moltissimi errori di stampa, Pera, il quale ha tenuto conto dello studio di G. TURTURRO, *Il trattato «Perì theiôn onomatôn» dello pseudo-Aeropagita nei Mss Laurenziani.* Contributo a una futura edizione critica, Bessarione 1907-1908. Il testo del PERA si legge in: SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In librum beati Dionisii De divinis nominibus expositio*, Torino 1950.

Altro contributo importante, per i cc. I-IV: S. LILLA, *Il testo tachigrafico del De divinis nominibus (Vat. gr. 1809)*, Città del Vaticano 1970 (ST 263).

Per una visione di insieme sui complessi problemi posti dalla tradizione manoscritta, si può leggere lo studio critico di G. HEIL, SCh 58, 1-62, mentre per alcuni punti particolari, di cui si è tenuto conto nella traduzione, si veda: P. SCAZZOSO, *Note sulla tradizione manoscritta della «Theologia mystica» dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita* («Aevum» 32 [1958], 222-239); S. LILLA, *Ricerche sulla tradizione manoscritta del De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita* (ASNSP 34 [1965], 296-386).

Nella traduzione Scazzoso aveva seguito il testo dello HEIL per *CH*, quello del Pera per *DN* e quello del Cordier per le altre opere, tenendo conto qua e là degli altri contributi, debitamente indicati in nota.

In questa opera si è riportato il testo critico delle seguenti ultime edizioni (e Ilaria Ramelli ha rivisto la traduzione di Scazzoso sulla base di questi testi con molta discrezione e senza alterare in alcun modo l'originale):

Corpus Dionysiacum. I. PSEUDO-DIONISYIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, herausgegeben von BEATE REGINA SUCHLA, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990.

Corpus Dionysiacum. II. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia - De ecclesiastica hierarchia - De mystica theologia - Epistulae*, herausgegeben von GÜNTER HEIL (†) und ADOLF MARTIN RITTER, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991. (HEIL ha curato *De coelesti hierarchia* e *De ecclesiastica hierarchia*; RITTER ha curato *De mystica theologia* e *Epistulae*.)

2. *Traduzioni*

Le traduzioni latine (se ne contano tredici) si possono trovare raccolte e confrontate in PH. CHEVALLIER, *Dionysiaca*, voll. I e II, Paris 1937 e 1950.

Tra quelle in lingue moderne meritano di essere consultate le seguenti:

ENGELHARDT, J.G.V., *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet*, 2 voll., Sulzbach 1832.

STIGLMAYR, J., *Des heiligen Diosysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien aus dem Griechischen über-*

setzt von..., Kempten-München 1911 (BK); *Göttliche Namen übersetzt von...*, München 1922 (BK).

PARKER, J., *The Works of Dionysius the Areopagite, now first translated into English from the original greek by...*, London-Oxford 1897.

GANDILLAC, M. DE, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite.* Traduction, préface et notes par..., Paris 1943.

TRITSCH, W., *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*, Einführung von H. BALL, München 1956; *Dionysius Areopagita: Mystische Theologie und andere Schriften mit einer Probe aus der «Theologie» des Proklus*, München 1956.

TUROLLA, E., *Dionigi Areopagita, Le opere.* Versione e interpretazione di..., Padova 1956.

Tra le traduzioni parziali meritano considerazione:

GANDILLAC, M. DE, *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste*, Paris 1958 (SCh 58); 1970² (SCh 58 bis).

Dionisius The Pseudo-Areopagite, The ecclesiastical Hierarchy, traslated and annoted, Washington 1955 («Studies in Sacred Theology», S.S. 83).

ROLT, E.C., *Dionysius the Areopagite an the divine names and the mystical theology*, London 1920; 1940²; 1951 (rist.).

TURTURRO, G., *Pseudo-Dionigi Areopagita Dei nomi divini, primo volgarizzamento italiano*, Bari 1953.

VANNESTE, J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1959, (*TM*, pp. 226-241; a cui segue la traduzione delle *Epp. I* e V, pp. 242-245).

ANONIMO, *Théologie Mystique* («La vie spirituelle» 22 [1930], [129]-[136]).

HATHAWAY, RONALD F., *Hierarchy...*, pp. 127-160 (traduzione inglese delle *Epp.* con una nota introduttiva e un buon commento).

INVANKA, E. von, *Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren*, Auswahl und Einleitung von..., Einsiedeln s.d. (ma 1957) («Sigillum» 7).

3. *Strumenti e repertori bibliografici*

DAELE, ALB. VON DEN, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain 1941.
CHEVALLIER, PH., *Dionysiaca.* Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marcant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps remises en fin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile, I, Paris 1937; II, ivi s.d. (ma 1950). Il testo delle traduzioni latine e dell'originale greco sono disposti su linee parallele per cui è facile confrontare le varie interpretazioni; sempre in linea parallela segue una traduzione francese completa. La prefazione contiene una storia dell'influsso di Dionigi in Occidente, con trascrizione di documenti, un elenco pressoché completo delle edizioni a stampa dalle origini al 1934 e un indice completo della lingua, diviso in nomi propri, nomi comuni, verbi, aggettivi e avverbi e preposizioni.

Manca finora una bibliografia completa, che sarebbe quanto mai auspicabile per orientarsi nelle ricerche degli ultimi due secoli. Si dispone solo delle seguenti raccolte:

STEPHANOU, E., *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre (1918-1932)* (EO 31 [1932], 466-468).
HORNUS, J. MICHEL, *Les recherches récentes sur le ps.-Denys (1932-1954)* (RHPR 35 [1955], 404-448); *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960* (*ivi*, 41 [1961], 22-81). Raccoglie secondo l'argomento e discute criticamente le principali pubblicazioni.

Buone bibliografie, che si trovano in alcune recenti monografie, saranno segnalate nel corso della bibliografia.

II. STUDI

1. *Ambientazione storica (datazione e identificazione dell'autore).*

Una buona sintesi della questione storica fino al 1961 si può leggere in R. ROQUES, *Structures théologiques de la gnose à*

Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques, Paris 1962, pp. 63-115 (parte II, cc. I-II).

Gli studi più significativi sono i seguenti:

DAILLÉ, J. (DALLAEUS), *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, Genavae 1666. Specialmente il c. XXXVI: nota l'assenza di citazioni nei primi cinque secoli.

ENGELHARDT, J.G.V., *Dissertatio de Dionysio platonizante*, Erlangen 1821. Nota molte convergenze con i tardi neoplatonici; lo stesso nella introduzione e note alla sua traduzione citata sopra.

CREUZER, F., *Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiaden commentarii*, 3 voll., Frankfurt a.M. 1820-1822.

MONTET, L., *Des livres du pseudo-Denys l'Areopagite*, Paris 1848.

HIPLER, F., *Dionysius der Areopagites. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schrifte*, Regensburg 1861. L'autore sarebbe un monaco del secolo IV di nome Dionigi.

STIGLMAYR, J., *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel* (HJG 16 [1895], 253-273; 721-748); *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 (IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch*, Feldkirch 1895, pp. 3-93); *Hielt Photius die sog. areopagitischen Schriften für echt?* (HJG 19 [1898], 91-94).

KOCH, H., *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagites in der Lehre vom Bösen* («Philologus» 54 [1895], 438-454); *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900 («Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte», I Band, 2. und 3. Hefte).

PERA, C., *Denys le mystique et la théomachia* (RSPT 25 [1936], 1-75). Contestando le prove addotte dallo Stiglmayr e dal Koch, specie quelle fondate sulla liturgia e la cristologia, e

indicando alcuni possibili rapporti con Basilio, identifica l'autore con un monaco dell'ambiente basiliano.

Tra le prese di posizioni critiche si veda:

CAVALLERA, F., *Du nouveau sur le pseudo-Denys?*, RAM 17 (1936) 90-95.

STIGLMAYR, J., *Der sog. Dionysius und Severus von Antiochien* Schol 3 [1928], 1-27; 161-189). In base a presunte concordanze di vicende e alla dottrina cristologica, identifica lo Pseudo-Dionigi con SEVERO DI ANTIOCHIA, il noto anticalcedoniano.

DEVREESSE, R., *Denys l'Aréopagite et Sevère d'Antioche* (AHDL-MA 4 [19291,159-167).

LEBON, J., *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sevère d'Antioche* (RHE 26 [1930], 880-915). Confuta con solidi argomenti la tesi di Stiglmayr.

STIGLMAYR, J., *Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien* (Schol 7 [1932], 52-67).

LEBON, J., *Encore le Pseudo-Denys et Sevère d'Antioche* (RHE 28 [1932], 296-313).

ATHENAGORAS, Mons., *Il vero autore degli scritti attribuiti a Dionigi areopagita* (in greco), Atene 1932. Il *corpus* areopagitico risalirebbe al secolo III. *Un problema liturgico in relazione con il grande problema delle opere dionisiane* (in greco), Alessandria di Egitto 1933. Contesta con buoni argomenti la prova liturgica di STIGLMAYR (cfr. il resoconto di STEPHANOU, E., EO *33* [1934], 125-136). *Dionigi il Grande, vescovo di Alessandria, autore degli scritti areopagitici* (in greco), Alessandria 1934 (cfr. il resoconto di STEPHANOU, E., EO 33 [1934], 125-127).

ELORDUY, E., *Es Ammonius Sakkas el Pseudo-Areopagita?* (EE 18 [1944], 501-557). La tesi fu sostenuta, con vastissima erudizione, anche in altri studi, il più importante dei quali è *Ammonios Sakkas. La doctrina de la creacion y del mal en Proclo y en el Ps.-Areopagita*, Ona 1959, ma non è stata accolta.

HONIGMANN, E., *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1952 («Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques»). La tesi è sostenuta con rigore ed esposta con estrema concisione e chiarezza. Per questo ha suscitato un

ampio dibattito che ha visto impegnati i migliori studiosi, ma tutti hanno giudicato le prove insoddisfacenti.

HAUSHERR, I., *Le Pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?* (OCP 19 [1953], 247-260).

ENGBERDING, *H., Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?* (OrCh 38 [1954], 68-95).

ROQUES, R., *Pierre l'Ibérien et le «Corpus» dionysien* (RHR 145 [1954], 69-98; ripreso in *Structures...*, pp. 92-115).

GRUMEL, V., *Autour de la question pseudo-dionysienne* (REB 13 [1955], 21-29).

Dopo l'ipotesi dello HONIGMANN è stata proposta l'identificazione con PIETRO FULLONE, per cui si veda:

RIEDINGER, U.(R)., *Pseudo Dionysios Areopagita, pseudo-Kaisarios und die Akoimeten* (BZ 52 [1959], 276-296).

SCAZZOSO, P., *Considerazioni metodologiche sulla ricerca pseudo-dionisiana a proposito della recente identificazione dello pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di U. Riedinger* («Aevum» 34 [1960], 139-147).

RIEDINGER, U., *Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften* (SJP [= Festschrift A. Auer] 5-6 [1961-1962], 135-158); *Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften* (ZKG 75 [1964], 146-152).

2. *Il pensiero*

Ci limitiamo ad elencare, in ordine alfabetico e qua e là con qualche breve indicazione e valutazione del contenuto, le opere più significative che riguardano direttamente Dionigi. Gli studi usciti dal 1961 in poi sono elencati pressoché al completo.

BADA PANILLO, H.R., *La doctrina de la mediación dinamica y universal de Christo, salvador nuestro, en el «Corpus Areopagiticum»*, Zaragoza 1965. Tesi di dottorato presentata alla Facoltà Teologica di Monaco di Baviera.

BALTHASAR, H.U. VON, *Gloria. Una estetica teologica*, II: *Stili ecclesiastici*, trad. it., Milano 1978, pp. 125-187.

BELLINI, E., *La teologia del Corpo areopagitico: istanze, procedimenti, risultati* («Teologia» 5 [1980], 107-138); *Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita* («Vetera Christianorum» 17 [1980], 199-216).

BERNARD, CH.A., *Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite* («Gregorianum», 58 [1978], 39-69).

BOULARAND, E., *L'Eucharistie. d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite* (BLE 58 [1957], 193-217; 59 [1958], 129-169).

BRONS, B., *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976 («Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte» Band 28). Presenta un Dionigi pesantemente condizionato dal Neoplatonismo. Buona bibliografia e sostanziosa storia delle ricerche dionisiane.

BRONTESI, A., *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Brescia 1970.

CORSINI, E., *La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi* («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 93 [1958-1959], 1-100). Conferma la cronologia di Stiglmayr e Koch mostrando che non la compromette il modo di presentare i dogmi della Trinità e della Incarnazione. *Il trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al «Parmenide»*, Torino 1962 («Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino»). Mostra la dipendenza di *DN* dai commenti neoplatonici al *Parmenide*, specie da quello di Proclo, e individua un intento polemico nei confronti dello stesso Proclo, confermando la datazione di Stiglmayr e Koch.

DOUGLASS, J.W., *The Negative Theology of Dionysius the Areopagite* («Downside Review» 81 [1963], 115-124).

ELERT, W., *Der Ausgang der altchristlichen Christologie*, Berlin 1957.

GERSH, S., *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978 («Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelarterlichen Philosophie» VIII).

GOLZ, H., *Hierà mesiteía. Zur Theorie der hierarchischen Societät in Corpus areopagiticum*, Erlangen 1974 («Oikonomia» vol. IV). Buona bibliografia.

HATHAWAY, R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969. Accentua il carattere neoplatonico. Ampia bibliografia.

HAUSHERR, I., *Ignorance infinie* (OCP 2 [1936], 351-362).

HORN, G., *Amour et extase d'après Denys l'Areopagite* (RAM 6 [1925], 278-289).

IVANKA, E. VON, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, pp. 223-289 (cfr. rec. SCAZZOSO, P., «Aevum» 40 [1966], 194-195). Raccoglie i principali studi: *Der Aufbau der Schrift «De Divinis Nominibus» des Pseudo-Dionysios* (Schol 15 [1940], 5-24 [pp. 228-242]); *Pseudo-Dionysios und Julian (WS* 70, [1957], 168-176 [pp. 243-254]); *«Teilhaben», «Hervorgang» und «Hierarchie» bei Pseudo-Dionysios und bei Proclos (Der «Neuplatonismus» des Ps.-Dionysios) (Actes du XIe Congrès international de Philosophie*, Bruxelles Août 1953, vol. XII, Amsterdam-Louvain 1953, pp. 153-158 [pp. 254-261]); *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus*, II: *Inwieweit ist Ps.-Dion. Ar. Neuplatonischer?* (Schol 31 [1956], 384-403 [pp. 262-285]). A questi studi sono da aggiungere: *La signification historique du «Corpus Areopagiticum»* (RechSR 36 [1949], 5-24); *Dunkelheit (mystische)* (RLAC 4 [1955], 350-358); *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus*, I (Schol 31 [1956], 31-40).

LILLA, S., *Alcune corrispondenze tra il «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica* («Differenze» 9 [1970], 149-177); *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi* («Augustinianum» 13 [1973], 609-623); *The notion of infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita* («The Journal of Theological Studies» n.s. 31 [1980], 93-103).

LOSSKY, V., *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite* (RSPT 28 [1939], 204-221); *Les notions des «analogies» chez Denys l'Aréopagite* (AHDLMA 5 [1930], 279-309).

MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie bizantine*, Paris 1969 («Bibliothèque oecuménique» 2), pp. 121-147.

MÜLLER, H.F., *Dionysios, Proklos, Plotinus. Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster in Dest. 1918; 1926[2] («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XX, 3-4).

MÜLLER, W., *Dionysios Areopagites, der Vater des esoterischen Christentum*, Basel 1976.

MUNIZ RODRIGUEZ, V., *Significado de los nombres de Dios en el Corpus dionysiacum*, 1975.

PERA, C., *La teologia del silenzio di Dionigi il Mistico* («Vita cristiana» 15 [1943], 267-276; 361-370); *Eucharistia fidelium* («Salesianum» 3 [1941], 81-117; 4 [1942], 145-172; 5 [1943], 1-46); *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV secolo* («Angelicum» 19 [1942], 39-95). Studi nel complesso interessanti e con osservazioni intelligenti, ma condizionati dalla volontà di dimostrare che gli scritti risalgono all'ambiente dei Cappadoci, nel secolo *IV. Dionigi il Mistico nella ricerca della verità* («Humanitas» 2 [1947], 355-363).

PUECH, H.CH., *La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique* (EtCarm XXIII/II [1938], 33-53).

RIGGI, C., *Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo-Dionigi (DN IV, 8-9; IX, 9)* («Salesianum» 29 [1967], 300-325); *Il simbolo dionisiano dell'estetica teologica (ivi 32* [1970], 47-91).

RIST, J.M., *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* («Hermes» 92 [1964], 213-225); *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius* (VC 20 [1966], 235-243).

ROQUES, R., *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, 1954 («Théologie» 29). Accurata ed equilibrata analisi del concetto di gerarchia in rapporto con la concezione greca del mondo. Molto accurata ed ampia bibliografia. *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris 1962, pp. 61-240. In nove densi capitoli affronta molti temi che vanno dalla questione dell'autore, alla struttura interna del *corpus*, e a temi più particolari, ma essenziali, come le «teologie», il battesimo, la vita monastica e il problema delle fonti. È un degno complemento dell'opera precedente. (Gli

altri studi qui elencati chiariscono alcuni particolari o sono esposizioni sintetiche di ciò che si legge in questi due volumi. Essi sono: *Note sur la notion de «Théologie» selon le Pseudo-Denys* (RAM 25 [1949], 200-212); *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Pseudo-Denys* (DS 2 [1952], 1885-1911) e lo studio del vocabolario (*ivi*, 1777-1787); *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys* (RAM 30 [1954], 268-274); *Symbolisme et théologie négative* («Bulletin de l'association Guillaume Budé» [marzo 1957], 97-113). Importanti anche gli articoli dei dizionari: DS 3 (1957), 244-286; DHGE 14 (1960), 265-290; RLAC 3 (1957), 1075-1121.

SAFFREY, H.D., *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus* (SP IX [= TU 94], Berlin 1966, 98-105); *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus* (RSPT 63 [1979], 3-16.

SARTORI, A., *Il dogma della divinità nel «Corpus Dionysianum»* («Didaskaleion» V/2 [1927], 35-125; V/3 [1927], 1-53).

SCAZZOSO, P., *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967 («Pubblicazioni dell'Università Cattolica» 3/14). Dimostra il carattere composito del linguaggio e avvia una interpretazione liturgica che consente di mettere in stretto collegamento le gerarchie e le «teologie». Questo, che è il lavoro più completo, è stato preceduto e seguito dai seguenti studi particolari: *Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano* («Aevum» 32 [1958], 434-446); *La terminologia misterica del Corpus pseudo-areopagiticum* (*ivi* 37 [1963], 406-429); *Rivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai temi della contemplazione e dell'estasi* (RFN 56 [1964], 37-66); *Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita* (ScCatt 93 [1965], 122-142); *Elementi del linguaggio pseudo-dionisiano* (SP VII [= TU 92], Berlin 1966, 385-400); *La liturgia dello pseudo-Dionigi e la parola che la esprime* («Aevum» 41 [1967], 23-52); *I rapporti dello pseudo-Dionigi con la sacra scrittura e con S. Paolo* (*ivi* 42 [1968], 1-28); *Lo Aseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas* (RFN 60 [1968], 3-31); *Contemplazione naturale e contemplazione soprannaturale confrontate attraverso Plotino e lo pseudo-Dionigi, Lectura Dantis mystica* («Incontri danteschi di Gressoney St. Jean». *Atti della Settimana dantesca 28 luglio-3*

agosto 1968), Firenze 1968, pp. 56-84; *La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi, I* («Aevum» 49 [1975], 1-35).

SCHIAVONE, M.A., *A proposito della sesta epistola dello Pseudo-Dionigi* («Giornale di Metafisica» 17 [1962], 260-272); *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Milano 1963.

SCIME, S., *Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nello Pseudo-Dionigi*, Messina 1953.

SEMMELROTH, O., *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionisius Areopagita in systematischer Darstellung*, Bonn 1947; *Der Weg zur Gottesgemeinschaft nach Pseudo-Dionysius Areopagita* («Geist und Leben» 21 [1948], 121-131); *Erlösung und Erlöser in System des Ps.-Dionysius Ar.* (Schol 24 [1949], 367-379); *Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Ar.* (*ivi* 25 [1950], 209-234); *Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Ar.* (*ivi*, 389-403); *Die Theologia symbolichè des Ps.-Dionysius Ar.* (*ivi* 27 [1952], 1-11); *Die Lehre des Ps.-Dionysius Ar. vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht* (*ivi* 29 [1954], 24-52).

SHELDON-WILLIAMS, J.P., *The Ps.-Dionysius and the Holy Hierotheus* (SP VII/2 [= TU 93]), Berlin 1966, pp. 108-117; *Henads and Angels, Proclus and the Ps.-Dionysius* (SP XI [= TU 108]), Berlin 1972, pp. 65-71.

SHEPENS, P., *La liturgie de Denys, le Pseudo-Aréopagite* (EphLit 63 [1949], 357-376).

SIEBERT, O., *Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita im systematischen Zusammenhang dargestellt*, Jena 1894.

SPEARRIT, P., *The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius* («Downside Review» 293 [1970], 378-392).

STEIN, E., *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius Areopagit und seine symbolische Theologie*, München 1979.

THIBAUT, J.-B., *Le Pseudo-Denys et la «prière catholique» de l'Eglise primitive* (EO 20 [1921], 282-294).

VANNESTE, J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1959. Sottolinea il carattere razionale della mistica dionisiana. Lo riafferma anche in altri interventi seguenti: *La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite* (SP V/3 [= TU 80]), Berlin 1962, pp. 401-415; *Is the Mysticism of Ps.-Dionisius genuine?*

(«International Philosophical Quartely» 3 [1963], 286-306); *La doctrine des trois voies dans la Théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (SP VIII [= TU 93]), Berlin 1966, pp. 462-464.

VÖLKER, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958. Sostiene il carattere cristiano della mistica dionisiana e la collega in particolare con Gregorio di Nissa. Data l'autorità dell'autore, quest'opera è stata presa in attenta considerazione, ma, tranne J. DANIÉLOU (RechSR 47 [1959], 104-107), in genere i recensori, pur riconoscendo il valore di alcune osservazioni, hanno fatto delle riserve. Si vedano in particolare HORNUS, RHPR 41 (1961), 64-69; VANNESTE, OCP 24 (1958), 418-421; CAMELOT, RSPT 43 (1959), 492-493.

WEERTZ, H., *Die Gotteslehre des sog. Dionisius Ar.* (TG 4 [1912], 637-659; 749-760; 6 [1914], 812-831).

YANNARES, CH., *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, Paris 1971.

YSEBAERT, J., *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and early Development*, Nimwegen 1962.

Indice bibliografico delle opere citate nel «Saggio integrativo» di C.M. Mazzucchi

Ahrens, K. - Krüger, G., *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig 1899.

Anonimo, *Dissertation sur Saint Denis l'Areopagite*, Paris 1702.

Arnobii Afri *Adversus Gentes Libri VII*, Lugduni Batavorum 1651.

Assemanus, S.E., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae... Catalogus. . Partis primae tomus tertius*, Romae 1759.

Avi-Yonah, M., *Scythopolis*, «Israel Exploration Journal», 12 (1962), pp. 123-134.

Balthasar, H.U., von, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, «Scholastik», 15 (1940), 16-38.

Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.

Beierwaltes, W., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998 (trad. italiana di M. Falcioni, introduzione di G. Reale, Milano 2000).

Brock, S., *Greek and Syriac in Late Antique Syria*, in *Literacy and Power in the Ancient World*, ed. by A.K. Bowman, G. Woolf, Cambridge 1994.

Chabot, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien*, II, Paris 1901.

Chabot, J.-B., *Chronica minora II* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 4), Louvain 1955.

Clairmont, C.W., *Patrios Nomos*, II, Oxford 1983.

Conte, P., *Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII*. Saggi, Milano 1984.

The Coptic Encyclopedia, New York 1991.

Corsini, E., *Il trattato* De Divinis nominibus *dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.

Dalmais, I.H., *Présanctifiés* in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, XI, Paris 1988.

de Andia, Y. (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: actes du colloque international, Paris 21-24 septembre 1994*, Paris 1997.

DESIDERII HERALDI *Animadversiones et castigationes ad Arnobii libros VII*, Parisiis 1605.

DEL RIO, MARTINUS ANTONIUS, *Vindiciae Areopagiticae contra J. Scaligerum Julii f.*, Antverpiae 1607.

DEL RIO, MARTINUS ANTONIUS, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Coloniae Agrippinae 1679 (prima edizione Lovanii 1599-1600).

DEMANDT, A., *Die Spätantike*, München 1989.

DE MEESTER, P. *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Typis polyglottis Vaticanis 1942.

Dictionnaire de spiritualité, III, Paris 1957.

DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, Münster in Westf. 1907.

DIONIGI AREOPAGITA, PSEUDO: BEATE REGINA SUCHLA, *Corpus Dionysiacum I*: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, Berlin-New York 1990; G. HEIL (†) und A.M. RITTER, *Corpus Dionysiacum* II: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlin-New York 1991.

DODDS, E.R., *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1963².

DOBSCHÜTZ, E. VON, *Christusbilder*, Leipzig 1899.

DRAGUET, R., *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924.

ERASMO: DESIDERII ERASMI *Opera omnia*, tomus VI, Lugduni Batavorum 1705.

FORABOSCHI, D., *Onomasticon alterum Papyrologicum*, Milano 1967.

FRASER, P.M. - MATTHEW, E., *A Lexicon of Greek Personal Names*, I, Oxford 1987

GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium*, I. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1986.

GRONDIJS, L.H., *Sur la terminologie dionysienne*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1959.

GRONDIJS, L.H., *La terminologie métalogique dans la théologie donysienne*, «Nederlands theologisch tijdschrift», 14 (1960), pp. 420-430.

HAEHLING, VON, *Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 23 (1980), pp. 82-95.

HARNACK, A. VON, *Porphyrius, «Gegen die Christen», 15 Bücher*, «Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1916, Philosophisch-Historische Klasse», 1 (Berlin 1916).

HATHAWAY, R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague 1969.

HESPEL, R., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, I, Louvain 1964 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 244).

HESPEL, R., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste, II A. Le Contra additiones Juliani*, Louvain 1968 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 296).

HESPEL, R., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste, II B. L'Adversus apologiam Juliani*, Louvain 1969 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 302).

HOFFMANN, K. - NARTEN, J.N., *Der Sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*, Wiesbaden 1989.

HONIGMANN, E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951.

JALAMBERT, L., S.J. - MOUTERDE, R., S.J. - MONDÉSERT, C., S.J., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, tome V: *Émésène*, Paris 1959.

JUGIE, M., A.A., *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944 (Studi e testi, 114).

KISLAS, T., *Nil Cabasilas, Sur le Saint-Esprit*, Paris 2001.

KOCH, H., *Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, «Philologus», 54 (1895), pp. 438-454.

KUGENER, M.-A., *Vie de Sévère*, in *Patrologia Orientalis*, II, Paris 1907.

LANGLOIS, C. - SEIGNOBOS, C.-V., *Introduction aux études historiques*, Paris 1905,

LANTSCHOOT, A. VAN, v. *Athanase* II, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiatiques*, IV, Paris 1930.

LAOURDAS, B. - WESTERINK L.G., *Photii... Epistulae et Amphilochia*, II, Leipzig 1984.

Lexikon der Ägyptologie, III, Wiesbaden 1980.

LILLA, S., *Il testo tachigrafico del «De divinis niminibus» (Vat. Gr. 1809)*, Città del Vaticano 1970.

LILLA, S., *Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita*, «Augustinianum», 22 (1982), pp. 533-577.

LILLA, S., *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in *Denys...*, ed. DE ANDIA, 117-52.

LILLA, S., *Neuplatonisches Gedankengut in den "Homilien über die Seligpreisungen" Gregors von Nyssa*, hrsg. von H.R. DROBNER, Leiden 2004.

LOOFS, F., *Leontius von Byzanz*, Leipzig 1887.

MARTINDALE, J.R., *The prosopography of the later Roman Empire, II, A.D. 395-527*, Cambridge 1980.

MAZZUCCHI, C.M. - MATELLI, E., *La dottrina dello Stato nel dialogo «Sulla scienza politica» e il suo autore*, in *Il mondo del diritto in epoca giustinianea*, a c. di G.G. ARCHI, Ravenna 1985, pp. 209-223.

MAZZUCCHI, C.M., *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus, quae exstant in codice Vaticano palimpsesto ed. Carolus Maria Mazzucchi*, Milano 1982. Nuova edizione: *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus, iteratis curis quae exstant in codice Vaticano palimpsesto ed. Carolus Maria Mazzucchi*, Milano 2002.

H. MEYER - SUNTRUP, R., *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987.

MORINUS, J.: *Commentarius historicus de disciplina... poenitentiae*, authore JOANNE MORINO, Bruxellis 1685 [prima edizione Parisiis 1651].

MORINUS, J.: IOANNIS MORINI... *Exercitationes*, Parisiis 1669

MORINUS, J.: JOANNIS MORINI *Opera posthuma*, Lutetiae Parisiorum 1703.

MOUTERDE, R., S.J., *Inscriptions grecques de Souweida et de 'Áhiré*, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 16 (1932), pp. 90-91.

MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977³.

O'MEARA, D., *Évêques et philosophes-rois: philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys*, in *Denys...*, ed. DE ANDIA, pp. 75-88.

O'MEARA, D., *The Justinianic Dialogue On Political Science and its Neoplatonic Sources*, in *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. by K. IERODIAKONOU, Oxford 2002.

NĘCKA, E., *Memory and creativity*, in *Encyclopedia of creativity*, ed. by RUNCO, M.A., PRITZKER, S.R., vol. II, San Diego 1999, pp. 193-199.

PAGLIARO, A., *La letteratura della Persia preislamica*, in A. PAGLIARO - A. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Firenze-Milano 1968.

M. PAPATHOMOPOULOS - I. TSAVARI - G. RIGOTTI, *Αυγουστινου Περι Τριαδος βιβλια πεντεκαιδεκα...*, Β', Αθηναι 1995

F. PARENTE, *Il pensiero cristiano delle origini*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. FIRPO, II, Torino 1985, pp. 361-478.

A. PERTUSI, *La concezione politica e sociale dell'Impero di Giustiniano*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. FIRPO, II, Torino 1985, pp. 541-596.

PERA, C. - CARAMELLO, P. - MAZZANTINI, C., *S. Thomae Aquinatis... In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Taurini-Romae 1950.

PERRIA, L., *Palaeographica*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», N.S. 37 (2000), pp. 43-72.

PESCH, R., *Das Markusevangelium*, II. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1977.

PHOTIUS, *Bibliotheca*, ed. R. HENRY, Paris 1959-1977.

PREISIGKE, F., *Namenbuch*, Heidelberg 1922.

RIDINGS, D., *The Attic Moses*, Göteborg 1995.

RITTER, A.M., *Dionysios Pseudo-Areopagites und die «Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers»*, in *Stürmend auf finsterem Pfad...*, hrsg. von H. KÖHLER, H. GÖRGEMANNS, M. BAUMBACH, Heidelberg 2000.

ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1983[3]; traduzione italiana di C. GHIELMETTI e G. GIRGENTI, presentazione e revisione di C. MORESCHINI, Milano 1996.

SAFFREY, H.-D., *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI[e] siècle*, «Revue des études grecques», 67 (1934), pp. 398-410.

SAFFREY, H.-D., *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, in *Studia Patristica*, IX, Berlin 1966, pp. 98-105.

SAFFREY, H.-D., *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 63 (1979), pp. 3-16 (= *New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus*, in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D.J. O'MEARA, Norfolk, Virginia 1982).

SCALIGERUS, I.I.: IOSEPHI SCALIGERI... *opus de Emendatione temporum*, Coloniae Allobrogum 1629 (prima edizione Lutetiae 1583).

SCAZZOSO, P., *Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano*, «Aevum», 32 (1958), pp. 434-446.

SCHIAVONE, M., *Neoplatonismo e Cristianesimo nello pseudo-Dionisio*, Milano 1963.

SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser*, Zürich 1982.

SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte*, II. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1982.

SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther. 3. Teilband*, Zürich- Düsseldorf 1999.

SCHUR, N., *History of the Samaritans*, Frankfurt am Main, 1992².

SCHWARTZ, E., *Acta conciliorum oecumenicorum, IV 2: Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, sumptibus C.J. Trübner librarii Argentoratensis 1914.

SCHWARTZ, E., *Collectio Sabbaitica*, Berolini 1940.

SETHE, K., *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde», 57 (1922), pp. 1-50.

SHERWOOD, P., *Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle*, «L'Orient Syrien», 5 (1960), pp. 433-457; 6 (1961), pp. 96-115; 122-156.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. DIELS, Berolini 1882.

SPEYER, W., *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München 1971.

STADMUELLER, H., *Anthologia graeca epigrammatum*, II 1, Lipsiae 1899.

C. STEEL, *Proclus et Denys: de l'existence du mal*, in *Denys...*, ed. DE ANDIA, Paris 1997.

STERN, M., *Greek and latin authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1976.

STIGLMAYR, J., *Der Neoplatoniker Proklos als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, «Historisches Jahrbuch», 16 (1895), pp. 253-273, 721-748.

STUDEMUND, G., *Anecdota Varia Graeca musica metrica grammatica*, Berolini 1896.

SUCHLA, B.R., *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skytopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse», 4 (1985), pp. 179-194.

SUCHLA, B.R., *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. Die philosophie-und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1995. Philologisch-Historische Klasse», Göttingen 1995, pp. 1-28.

SUDA: *Suidae Lexicon*, ed. A. ADLER, Lipsiae 1928-1938.

SUSINI, G., *Supplemento epigrafico di Caso, Scarpanto, Saro, Calchi, Alinnia e Tilo*, «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», 41-42 (1963-1964), pp. 203-292.

Theologumena arithmeticae, ed. V. DE FALCO - U. KLEIN, Stutgardiae 1975.

THURN, I., *Ioannis Malalae Chronographia*, Berolini et Novi Eboraci 2000.

TOMMASI MORESCHINI, C.O., *Per un bilancio di Agnostos theos*, in E. NORDEN, *Dio ignoto*, Brescia 2002, pp. 9-122.

TOPOLSKI, J., *Methodology of history*, Dordrecht, Boston-Warsaw 1976.

TRAPP, E. - WALTHER, R. - BEYER, H.-V., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 4. Faszikel, Wien 1980.

VALLA, L.: LAURENTII VALLAE *Opera*, Basileae 1540.

WATTS, E., *Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A.D. 529*, «Journal of Roman Studies», 94 (2004), pp. 169-182.

WAWRYK, M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, Roma 1968.

WESTERINK, L.G., *Damascius. Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam 1959.

WESTERINK, L.G. - COMBÈS, J., *Damascius. Traité des premiers principes*, I, Paris 1968.
WESTERINK, L.G. (†) - COMBÈS, J., *Damascius. Traité des premiers principes*, III, Paris 1991.
WESTERINK, L.G. - COMBÈS, J., *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon*, tome IV, Paris 2003.
WINTER, A.E., *De doctrinae Neoplatonicae in Augustini civitate Dei vestigiis*, Dissertatio inauguralis..., Typis C. Henn typographi Friburgensis 1928.
ZAMBON, M., *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Paris 2002.
ZINTZEN, C., *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim 1967.

INDICE GENERALE

AVVERTENZA 5

Introduzione *di Giovanni Reale*
IL *CORPUS DIONYSIACUM* E I GRANDI PROBLEMI CHE SUSCITA PER LA SUA INTERPRETAZIONE 9

1. *Il* Corpus Dionysiacum *come uno dei più grandiosi falsi nella storia del pensiero occidentale* 11
2. *La creazione emblematica della maschera del maestro Ieroteo* 12
3. *Quali possono essere le ragioni di tale emblematica finzione* 14
4. *I rapporti fra Proclo e pseudo Dionigi Areopagita nell'interpretazione di Werner Beierwaltes* 16
5. *L'identificazione dell'autore del* Corpus Dionysiacum *con Damascio secondo Carlo Maria Mazzucchi* 19
6. *Considerazioni di carattere ermeneutico sulla* Wirkungsgeschichte *o storia degli effetti del* Corpus Dionysiacum 22
7. *Gli effetti prodotti dal* Corpus Dionysiacum *sono andati ben oltre le intenzioni del suo autore* 24
8. *Il significato e il valore della teologia negativa difesa dallo pseudo Dionigi Areopagita* 24
9. *Conclusioni* 28

SAGGIO INTRODUTTIVO *di Enzo Bellini* 31

1. *Il mistero dell'autore* 33
2. *Scopo dell'opera* 42
3. *La teologia* 48
4. *Le «Gerarchie»* 61

5. *L'unione mistica* 70
6. *Conclusione* 71

NOTIZIA 75

GERARCHIA CELESTE 77

Prefazione 78

I. *Come ogni illuminazione divina, procedendo secondo bontà in modo vario verso le cose a cui provvede, rimane semplice, non solo, ma unifica le creature illuminate* 83
II. *Come le cose divine e celesti convenientemente si manifestano anche attraverso i simboli dissimili* 87
III. *Che cos'è la gerarchia e qual è l'utilità della gerarchia* 99
IV. *Che cosa significa la denominazione «angeli»* 103
V. *Perché tutte le sostanze celesti sono denominate indistintamente angeli* 109
VI. *Qual è la prima disposizione delle sostanze celesti, quale quella mediana e quale l'ultima* 111
VII. *Serafini, cherubini, troni, e la loro prima gerarchia* 113
VIII. *Dominazioni, potenze, potestà, e la loro gerarchia, che è quella di mezzo* 123
IX. *Principati, arcangeli, angeli, e la loro gerarchia, che è l'ultima* 129
X. *Ripresa e conclusione dell'ordinamento angelico* 137
XI. *Perché tutte le sostanze celesti sono chiamate, con lo stesso nome, potenze celesti* 141
XII. *Perché i capi della gerarchia umana sono chiamati angeli* 143
XIII. *Perché si dice che il profeta fu purificato dai Serafini* 147
XIV. *Che cosa significa il numero degli angeli che ci è stato tramandato* 157

XV. *Quali sono le immagini che danno una forma alle potenze angeliche: la forma di fuoco e la forma umana; che cosa sono gli occhi, le mani, le orecchie, le narici e il resto di cui si parla in questo capitolo* 159

Parafrasi e note a *Gerarchia celeste* 175

GERARCHIA ECCLESIASTICA 189

Prefazione 190

I. *La tradizione della gerarchia ecclesiastica e qual è il suo scopo* 197
II. I. *I riti del battesimo* 207
II. *Il mistero dell'illuminazione* 209
III. *Contemplazione* 213
III. I. *I riti della riunione* 223
II. *Il mistero della riunione ossia della comunione* 225
III. *Contemplazione* 227
IV. I. *La consacrazione dell'unguento e ciò che con esso si consacra* 251
II. *Il mistero della consacrazione dell'unguento* 251
III. *Contemplazione* 251
V. I. *Le ordinazioni sacerdotali* 267
II. *Il mistero delle ordinazioni sacerdotali* 277
III. *Contemplazione* 277
VI. I. *Gli ordini degli iniziati* 285
II. *Il mistero della consacrazione monacale* 287
III. *Contemplazione* 289
VII. I. *Riti funebri* 295
II. *Il rito funebre per coloro che sono morti santamente* 299
III. *Contemplazione* 299

Parafrasi e note a *Gerarchia eccelsiastica* 315

NOMI DIVINI 353

Prefazione 354

I. *Il metodo dell'opera e la tradizione dei nomi divini* 361
II. *Intorno alla teologia unita e distinta, e quale sia l'unione e la distinzione in Dio* 377
III. *Quale sia il valore della preghiera e intorno al beato Ieroteo, al rispetto delle sacre scritture e al modo di trattarne* 397
IV. *Il Bene, la Luce, il Bello, l'Amore, l'estasi e lo zelo. Il male non è un essere, né deriva dall'essere, né esiste negli esseri* 405
V. *Dell'Essere e degli esemplari* 457
VI. *La vita* 471
VII. *La Sapienza, l'Intelletto, la Ragione, la Verità, la Fede* 475
VIII. *La Potenza, la Giustizia, la Salvezza, la Redenzione, ma anche la Ineguaglianza* 485
IX. *Grande, Piccolo, Medesimo, Altro, Simile, Dissimile, Stato, Moto, Uguaglianza* 495
X. *Onnipotente, Antico dei giorni; ma si tratta anche dell'eternità e del tempo* 505
XI. *La Pace, l'essere-in-sé, la vita-in-sé, la potenza-in-sé e le espressioni analoghe* 509
XII. *Santo dei santi, Re dei re, Signore dei signori, Dio degli dei* 519
XIII. *Il perfetto e l'Uno* 523

Parafrasi e note a *Nomi divini* 531

TEOLOGIA MISTICA 599

Prefazione 600

I. *Che cosa sia la divina caligine* 603

II. *Come bisogna unirsi e rivolgere inni alla Causa di tutte le cose e che sta sopra tutte le cose* 607
III. *Quali sono le teologie affermative e quali quelle negative* 609
IV. *Non è alcuna delle cose sensibili colui che è Causa per eccellenza di ogni cosa sensibile* 613
V. *Non è alcuna delle cose intelligibili colui che è Causa per eccellenza di ogni cosa intelligibile* 615

Parafrasi e note a *Teologia mistica* 617

LETTERE 623

Prefazione 624

I. *Al monaco Gaio* 627
II. *Allo stesso monaco Gaio* 629
III. *Allo stesso monaco Gaio* 631
IV. *Allo stesso monaco Gaio* 633
V. *Al ministro Doroteo* 635
VI. *Al sacerdote Sosipatro* 637
VII. *Al vescovo Policarpo* 639
VIII. *Al monaco Demofilo, sul compito di ciascuno e sulla mansuetudine* 645
IX. *Al vescovo Tito che domandava per lettera quale dimora abbia la sapienza, quale coppa, quali cibi e quali bevande* 665
X. *A Giovanni teologo, apostolo ed evangelista in esilio nell'isola di Patmos* 679

Parafrasi e note a *Lettere* 683

Saggio integrativo *di Carlo Maria Mazzucchi*
DAMASCIO, AUTORE DEL *CORPUS DIONYSIANUM*, E IL DIALOGO *ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ* 707

1. *I personaggi con i quali l'autore del* Corpus Dionysiacum *avrebbe avuto rapporti diretti* 709
2. *L'autore del* Corpus Dionisyacum *dice di essere stato presente all'eclissi della morte di Cristo e al funerale di Maria* 714
3. *Punti di partenza e punti di arrivo dello pseudo Dionigi* 719
4. *Prove di falsificazione addotte dalla cultura ecclesiastica e bizantina dei secoli VI e VII nei confronti del* Corpus 725
5. *La traduzione siriaca del* Corpus *e l'esegesi apologetica di Giovanni di Scitopoli* 730
6. *Il tentativo dell'autore del* Corpus Dionysiacum *di far diventare il neoplatonismo la sostanza del cristianesimo* 735
7. *La figura di Damascio e i suoi caratteri essenziali* 738
8. *Il tentativo di Damascio di assorbire il cristianesimo nel neoplatonismo* 747
9. *Significative caratteristiche del trattato sui nomi divini* 751
10. *Caretteristiche e finalità di Damascio corrispondenti a quelle dello pseudo-Dionigi* 753
11. *Ragioni per cui Damascio diffuse il falso ad Alessandria e non ad Atene* 758
12. *L'opera di Menas* Sulla scienza politica *e il suo scopo* 760

INDICI E APPARATI 763

Sigle e abbreviazioni 765
Abbreviazioni bibliche 767
Luoghi biblici 769
Indice dei concetti e delle materie 779

Indice degli autori non biblici citati da Dionigi 791
Indice dei nomi citati da Dionigi 792
Indice bibliografico generale 795
Indice bibliografico delle opere citate nel «Saggio integrativo» di C.M. Mazzucchi 808