

Articoli/1

Estasi e deificazione nella teologia mistica e gerarchica dionisiana

Ernesto Sergio Mainoldi  0000-0001-7347-0642

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 09/02/2022. Accettato il 25/06/2022.

ECSTASY AND DEIFICATION IN DIONYSIAN MYSTICAL AND HIERARCHICAL THEOLOGY

The theme of ecstasy in Pseudo-Dionysius is developed under the gnoseological perspective of the transcendence over the realm of the intellect and constitutes a step in the path of ascent to the summit of mystical theology, which is unknowledge. In the work of Dionysius, this theme finds contiguity with another basic aspect of Dionysian thought, which was developed later, namely the hierarchical dynamic of deification, whose elaboration leads Dionysius' mystical conception to be fully contextualized, beyond the gnoseological sphere, in the domain of sacramental communion and symbolic theology.

1. Significati e ambiti dell'estasi nel *Corpus Dionysiacum*

Il linguaggio dell'estasi tocca nello pseudo-Dionigi due specifici ambiti, quello gnoseologico, in riferimento al moto di trascendimento dell'intelletto, e quello che possiamo definire relazionale, in riferimento all'unione con il divino. Queste due accezioni rientrano e precisano, in una direzione teologicamente ben definita, il significato di ἔκστασις, ἐξίστημι, ἐξιστάνω, termini che abbracciano la sfera semantica del "movimento *ad extra*", della "separazione", e per traslato dell'essere "fuori di sé", ovvero dell'uscire dalla propria condizione ordinaria. Le due accezioni pseudo-dionisiane sono strettamente connesse, in quanto la deificazione e l'unione extra-naturale con Dio comportano il superamento della conoscenza intellettuale, come possiamo ad esempio leggere nel preambolo del trattato *De theologia mystica* e nel secondo nel capitolo del *De divinis nominibus*, dedicato ai nomi gnoseologici di Dio (sapienza, intelletto, ragione ecc.):

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; e nella non-conoscenza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essenza e conoscenza. Infatti, mediante questa estasi (ἐκστάσει) 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 sovressenziale della tenebra divina¹.

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. Con l'aiuto di questa bisogna pensare le cose divine, non secondo la nostra misura, ma *uscendo noi* completamente *da noi stessi* (ἐξισταμένους) e divenendo tutti di Dio. Infatti, è cosa migliore essere di Dio che non di noi stessi².

Il superamento della conoscenza noetica comporta, al contempo, l'oltrepassamento della sfera del linguaggio:

La Causa buona di tutte le cose si può esprimere con molte parole e con poche, ma anche con l'assenza assoluta di parole; infatti, per esprimerla non c'è parola, né intelligenza, poiché è posta sovressenzialmente al di là di tutte le cose³.

In un altro significativo e ben noto passo del *Corpus Dionysiacum*, l'episodio che la tradizione – nonché la più parte degli studiosi – ha letto come la testimonianza di Dionigi sulla *Dormitio Virginis*, esposta nel terzo capitolo dei *Nomi divini*, il riferimento all'estasi emerge nella descrizione del rapimento provato da Ieroteo – il maestro di Dionigi nella narrazione pseudo-epigrafica – nell'innalzare un inno ispirato contemplando il «corpo sorgente di vita e dimora di Dio», che sarebbe quello di Maria:

Allorché [...] con molti dei nostri santi fratelli ci riunimmo per vedere il corpo sorgente di vita e dimora di Dio ed erano presenti anche Giacomo, fratello del Signore, e Pietro, la più alta e la più veneranda vetta dei teologi, e poi sembrò 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 – [Ieroteo]

¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, I, 1, 9797B-1000A, in *Corpus Dionysiacum* II, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin 1991, p. 142: «Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠὔχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῆ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ». Tr. it. in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Milano 2009, p. 603 (con modifiche nostre).

² Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, 1, 865C-868A, in *Corpus Dionysiacum* I, ed. B. R. Suchla, Berlin 1990, p. 194: «Δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν 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, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν». Tr. it. cit., p. 475 (con modifiche nostre).

³ Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, I, 3, 1000C, ed. cit., p. 143: «Πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι». Tr. it. cit., p. 605 (con modifiche nostre).

superava, dopo i teologi, come sai, tutti gli altri santi iniziatori: essendo completamente rapito, completamente fuori di sé (ἐξιστάμενος) e venendo beneficato della comunione (κοινωνία) alle cose a cui inneggiava, fu stimato da tutti quelli che lo ascoltavano e lo vedevano, sia che lo conoscessero oppure no, araldo divino ispirato da Dio⁴.

Nella chiusura dello stesso trattato, sottolineando il primato della teologia negativa, Dionigi ripropone la dinamica agnoseologico-estatica che si istanzia tra l'allontanamento dalle cose mondane e la comprensione delle cose divine, in un processo che culmina nel superamento di ogni intellesione:

Perciò anche [i sacri autori] hanno preferito la via delle negazioni, in quanto separa [ἐξιστῶσαν] l'anima dai pensieri che le sono naturali e la guida attraverso tutti i pensieri divini, dai quali è ben lontano colui che sorpassa ogni nome e discorso e scienza, e infine la unisce a lui, per quanto sia possibile al nostro essere di congiungersi al suo⁵.

Nei passi sopra riportati l'estasi è riferita all'elevazione anagogica e al trascendimento superconoscitivo delle creature razionali nel loro moto verso il Creatore. Per Dionigi tuttavia l'estasi è anche riferibile alla sfera del divino, con la differenza che se l'estasi creaturale implica una dinamica di trascendimento che si iscrive ontologicamente nell'elevazione dalle cose che sono a quelle che non sono, l'estasi divina è invece locuzione simbolica, in quanto essa non si predica della natura divina in sé, ovvero di un suo modo di essere, bensì della sua assoluta trascendenza rispetto a ogni realtà creaturale. È questo il caso dell'ebbrezza simbolica di Dio (cfr. Ps 77, 65), illustrata da Dionigi nell'*Epistola IX*:

Secondo questa interpretazione sacra del banchetto si dice che lo stesso Dio, causa di tutti i beni, si inebria a causa della pienissima immensurabilità totale, ineffabile e al di là dell'intelligenza (ὕπερ νόησιν) del banchetto o, per meglio dire, della buona condotta di Dio. Come, infatti, presso di noi l'ebbrezza, in un senso deteriore, è una sazietà smisurata, l'uscire da sé (ἔκστασις) dell'intelletto e l'essere fuori di senno, così, in un senso migliore, con 'ebbrezza di Dio' non bisogna pensare null'altro che l'abbondantissima incommensurabilità che preesiste in lui come causa di tutti i beni.

⁴ Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* III, 681C-684A, ed. cit., p. 141: «Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολόγοις ἡμῶν ἱεράρχαις, ἠνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἴσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θεάν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόςθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θεάν ὑμνήσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας, πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἴσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων, ὧν ἠκούετο καὶ ἑώρατο καὶ ἐγινώσκετο καὶ οὐκ ἐγινώσκετο, θεόληπτος εἶναι καὶ θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος». Tr. it. cit., p. 401 (con modifiche nostre).

⁵ Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* XIII, 3, 981B, ed. cit., p. 230: «Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμήκασιν ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῆ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὀδεύουσιν, ὧν ἐξήρηται «τὸ ὑπερ πάντων ὄνομα» καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ὄλων αὐτῶ συνάπτουσιν, καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνω συνάπτεσθαι δυνατόν». Tr. it. cit., p. 527 (con modifiche nostre).

Anzi, l'uscita di senno (ἔκστασις) che tiene dietro all'ebbrezza bisogna pensarla come l'eccellenza (ὑπεροχήν) 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 quelli⁶.

1.1 L'amore estatico

In un altro luogo dei *Nomi divini*, l'estasi è attribuito dell'amore divino, per cui Dio si dà alle creature come «potenza estatica», ovvero come operazione provvidenziale che agisce nelle creature pur rimanendo al di sopra della sfera creazionale dell'essere, e allo stesso tempo viene partecipato dalle creature come moto che le trae al di fuori dalla loro individualità. Dionigi concepisce l'*eros* come legame universale che unisce tutte le cose⁷, vedendo nell'amore estatico un duplice legame, che da una parte va dall'inferiore al superiore e dall'altra dal superiore all'inferiore: nel primo caso è il moto che trae l'uomo fuori dalla sua individualità e lo porta a vivere nella sfera dell'altro, cioè dell'amato, che al culmine del moto anagogico è la stessa persona divina; nel secondo caso è il moto discensivo della provvidenza divina verso tutti gli esseri.

La due valenze dell'estasi, nella sua accezione simbolica, predicata del divino, e gnoseologico-relazionale, predicata della creatura, si incontrano nel divino amore:

L'amore divino è anche estatico (ἐκστατικὸς), in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano. 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. Perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall'Amore divino e sotto la partecipazione della sua potenza estatica (ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως), dice con parola ispirata: «Non vivo più io; ma è Cristo che vive in me»⁸. [...] 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

⁶ Pseudo-Dionysius, *Epistulae* IX, 5, 1112C, in *Corpus Dionysiacum* II cit., pp. 204-205: «Κατὰ ταύτην δὲ τὴν ἱερὰν τῆς εὐωχίας ἀνάπτυξιν καὶ αὐτὸς ὁ πάντων ἀγαθῶν αἴτιος θεὸς μεθῦειν λέγεται διὰ τὴν ὑπερπλήρη καὶ ὑπὲρ νόησιν τῆς εὐωχίας ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, εὐεξίας τοῦ θεοῦ παντελεῖ καὶ ἄφατον ἀμετρίαν. Ὡς γὰρ ἐφ' ἡμῶν κατὰ τὸ χειρόν ἢ μέθη καὶ ἀσύμμετρος ἀποπλήρωσις ἐστὶ 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 ἐπακολουθοῦσαν τῇ μέθῃ τοῦ φρονεῖν ἔκστασιν τὴν ὑπεροχὴν τοῦ θεοῦ τὴν ὑπὲρ νόησιν οἰητέον, καθ' ἣν ἐξήρηται τοῦ νοεῖν ὑπὲρ τὸ νοεῖν ὦν καὶ ὑπὲρ τὸ νοεῖσθαι καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ἀπλῶς ἀπάντων, ὅσα ἐστὶν ἀγαθὰ, μεμεθυμένος ἅμα καὶ ἐξεστηκὸς ἐστὶν ὅα θεὸς ὡς πάντων αὐτῶν ἅμα καὶ ὑπερπλήρης ὢν, ἀμετρίας πάσης ὑπερβολή, καὶ αὐτὸς ἐξῶ καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἀνφικισμένος». Tr. it. cit., p. 675 (con modifiche nostre). Per la fonte plotiniana del passo, cfr. *infra*, alla nota 10.

⁷ Cfr. Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus*, IV, 12, 709D. Sulla concezione dell'*eros* in Dionigi e sulle sue fonti, cfr. J. M. Rist, *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, «Vigiliae Christianae», 20 (1966), pp. 235-243; P. Podolak, *L'amore divino nella tradizione platonica e nello ps. Dionigi Areopagita*, «Adamantius», 14 (2008), pp. 311-328.

⁸ *Gal.* 2, 20, ma cfr. anche *2 Cor.* 5, 15.

amorosa va fuori di sé, per provvedere a tutti gli esseri ed è per così dire allettato dalla Bontà, dalla Predilezione, 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 (ἐκστατικὴν) sovressenziale che non può scindersi da lui⁹.

È fatto acquisito dalla *Quellenforschung* che Dionigi abbia ripreso la teoria aristotelica dell'ἔρωσ ἐκστατικὸς nella reinterpretazione di Plotino, in base alla quale la capacità dell'amore di trarre "fuori di sé" non costituisce una forza irrazionale, come già nello Stagirita, bensì – in senso positivo – un impulso ascendente e sovrarazionale¹⁰. Dionigi compie un ulteriore passo rispetto alla lettura plotiniana e neoplatonica in generale, riferendo a Dio la sovrarazionalità dell'amore: in questo caso l'estasi divina, in quanto "uscita" dalla propria trascendenza assoluta, si configura come processione (πρόοδος) provvidenziale verso le creature¹¹.

Muovendo oltre la concezione neoplatonica dell'estasi, Dionigi ne adatta l'interpretazione alla prospettiva cristiana dell'amore provvidenziale di Dio verso le creature¹². Questo superamento, volto a distanziarsi dagli assunti gnoseologici e teologici del neoplatonismo, compare nelle parti del *Corpus* che appartengono verosimilmente alla prima fase della sua scrittura, nella quale il confronto critico con la filosofia neoplatonica risalta con maggior evidenza¹³.

⁹ Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* IV, 13, 712A, ed. cit., pp. 158-159: «Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρωσ οὐκ ἑῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Καὶ δηλοῦσι τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γινόμενα 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 θεοῦ γεγονῶς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετεληφῶς ἐνθῆρ στόματι: "Ζῶ ἐγώ", φησίν, "οὐκ ἔτι, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός". Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις καὶ οἶον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατὰγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ». Tr. it. cit., p. 425 (con modifiche nostre).

¹⁰ Cfr. Plotinus, *Enneades*, 6, 7, 35, passo che ha ispirato in Dionigi la metafora dell'ebbrezza in *Epistola* IX, 5 (cfr. *supra*, alla nota 6), nonché la teoria del trascendimento dell'intelletto in *De divinis nominibus* 7, 1 (cfr. *supra*, alla nota 1); cfr. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Tournai 1959, pp. 207-208. Sul significato dell'estasi in Plotino e in Giamblico, cfr. E. Fiori, *Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita al di là di Evagrio*, in I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto (eds.), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova 2017, pp. 188-189.

¹¹ Cfr. Podolak, *L'amore divino nella tradizione platonica e nello ps. Dionigi Areopagita* cit., pp. 311-328.

¹² Sulle divergenze rispetto all'estasi neoplatonica possiamo richiamare le puntuali osservazioni offerte in S. K. Wear, J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007, p. 122: «Dionysius does not seem to have a theology of metaphysical ecstasy like many of the Platonists. Unlike Plotinus, who speaks explicitly of the love of the One which drives the soul towards divinisation, Dionysius only uses the term 'ecstasy' when referring to the role of love in the return process, both for the soul returning and God enacting the soul's return».

¹³ Sulla cronologia interna al *Corpus Dionysiacum*, cfr. E. S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Roma 2018, pp. 467-477.

2. Dall'estasi alla *koinonia*

In una fase successiva della scrittura del *Corpus*, Dionigi si spinge oltre al paradigma incentrato sulla tensione tra conoscenza noetica e *agnosia*, nonché sulla relazionalità anagogica definita dall'amore estatico. Questo sviluppo avviene contestualmente all'elaborazione del modello gerarchico, per il quale è stabilito un ordine discensivo, determinato dalla trasmissione dall'alto delle illuminazioni divine, a cui corrisponde specularmente il movimento ascendente dei membri della gerarchia, determinato dall'anagogia deificante delle energie divine. È verosimile che l'elaborazione di questi temi sia da ascrivere alla fase di composizione del *Corpus* in cui si colloca la produzione dei due trattati sulle *Gerarchie*, il *De coelestis hierarchia* e il *De ecclesiastica hierarchia*.

In relazione alle due suddette fasi di scrittura delle opere dionisiane, possiamo osservare come il linguaggio dell'estasi rientri pienamente nella prima fase, ma non nella seconda: i passi che abbiamo fin qui analizzato non presentano infatti intersezioni con il linguaggio della divinizzazione (*théosis*), né con il modello gerarchico, né con l'anagogia tripartita nei tre gradi di purificazione, illuminazione e perfezione che ne costituiscono il cuore dinamico, mentre, dall'altra parte, nelle *Gerarchie*, il linguaggio dell'estasi non trova occorrenza.

Il quadro storiografico sotteso a questo passaggio può essere riconosciuto, da una parte, nell'esigenza di superare il modello gnoseologico neoplatonico, che limita all'ipostasi del *Nous* la possibilità della conoscenza e della partecipazione, sancendo la separazione tra l'Uno e il molteplice, e, dall'altra, nella necessità di superare la sfida posta dall'apofatismo formulato dall'ultimo neoplatonismo, in particolare da Damascio, che esclude ogni possibilità di conoscenza e di definizione del Primo principio. L'importanza di questo passaggio va messa in relazione con la necessità di comprendere l'ordine cosmico alla luce dell'antinomia tra la teologia negativa, per cui è salvaguardato il paradigma della trascendenza divina assoluta, e la teologia affermativa, le cui formulazioni vanno concepite come simbolicamente e ontologicamente veridiche e non come meramente nominali.

Nell'ultimo capitolo dei *Nomi divini* Dionigi giunge ad affermare la rigorosa logica della teologia apofatica, per cui l'intelletto non può comprendere – né il linguaggio predicare – nulla di Dio in senso proprio – nemmeno l'unità o la trinità –, ma allo stesso tempo arriva a fondare la veridicità della teologia catafatica in quanto dono della Bontà divina, ovvero dalla rivelazione per grazia, che consente al teologo di «dire e di dire bene»¹⁴.

Oltre al confronto con il neoplatonismo, possiamo poi riconoscere nella tradizione origeniana ed evagriana – per le quali la deificazione consiste in una progressiva conformazione dell'intelletto a Dio – l'altro fondamentale obiettivo

¹⁴ Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus* XIII, 3, 980D-981A; E. S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* cit., pp. 137-138.

critico che ha spinto Dionigi a concepire la deificazione come trascendimento dell'ambito noetico¹⁵.

Se dunque il tema dell'estasi serve a Dionigi, nella prima fase di scrittura del *Corpus*, a sostenere il paradigma dell'anagogia superintellettuale, con il modello gerarchico l'accento invece si sposta dal problema gnoseologico al tema della partecipazione, della sinergia e della comunione (*koinonia*): il suo oggetto non è l'essenza divina, apofaticamente inconoscibile e impartecipabile, ma le divine processioni ed energie, catafaticamente conoscibili e partecipabili, attraverso le quali i membri delle gerarchie hanno parte alla vita divina e sono così divinizzati.

Come abbiamo visto, tanto l'estasi, nelle sue diverse accezioni, quanto la gerarchia contemplano un duplice moto, discensivo e ascensivo. Possiamo quindi pensare che lo schema del moto estatico, prevalente nella prima fase della scrittura del *Corpus* e finalizzato a fronteggiare vuoi il noetismo neoplatonico vuoi l'intellettualismo cristiano alessandrino, non sia stato in realtà abbandonato da Dionigi, quanto sviluppato nel quadro del modello gerarchico. Riferendosi alla trasmissione gerarchica delle illuminazioni divine, Dionigi può muovere oltre la prospettiva gnoseologica noetistica, nella quale rientra il tema dell'estasi, e approdare a un inquadramento ecclesiale e sacramentale della vita in Cristo, che egli aveva introdotto citando le parole di san Paolo¹⁶.

La teologia mistica di Dionigi trova dunque la sua più autentica illustrazione non tanto nell'uscita estatica da sé, quanto nel compimento dell'unione con la natura divina prodotta dalla partecipazione ai misteri sacramentali, che sono l'oggetto dell'ultimo trattato del *Corpus*, il *De ecclesiastica hierarchia*. L'estasi e il superamento apofatico della conoscenza noetica costituiscono così una tappa, ma non il fine dell'anagogia¹⁷. Infatti, è nella partecipazione *koinonica* ai misteri sacramentali che si realizza lo scopo della gerarchia, cioè la deificazione dei suoi membri.

3. Estasi e visioni

La purificazione dell'intelletto e il superamento della conoscenza noetica come momenti preliminari alla *koinonia* trovano nel *Corpus* tre icastici esempi che si configurano narrativamente come esperienze personali di elevazione mistica: l'ascesa di Mosè in *De mystica theologia* I, 3, l'estasi di Ieroteo in *De divinis nominibus* III, 2, e la visione di Carpo in *Epistola VIII*, 6.

¹⁵ Per Origene, cfr. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, pp. 143-144; per Evagrio – e lo ps.-Macario –, cfr. Fiori, *Il nous e l'altare* cit., pp. 199, 202.

¹⁶ Cfr. *supra*, alla nota 8.

¹⁷ Cfr. T. D. Knepper, *Negating Negation. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus*, Cambridge 2014, p. xvii: «negative theology is a means by which one prepares for and performs the sacraments, not the means by which one negates and overcomes them».

L'ascesa di Mosè, nell'economia dello svolgimento della *De mystica theologia*, esemplifica quel moto estatico a cui Dionigi aveva invitato Timoteo nel preambolo del trattato¹⁸:

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 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 ascese e ivi non ha rapporto diretto con Dio e non lo vede (essendo Dio invisibile), ma solo vede il luogo dove egli era. (Ciò significa, credo, che le cose più divine o più alte o viste o pensate sono pure e semplici indicazioni delle cose sottoposte a colui che trascende ogni cosa; e per mezzo loro si dimostra che la presenza di Dio è superiore a ogni intelligenza in quanto risiede sulle sommità intelleggibili dei suoi luoghi più santi). Allora, dunque, Mosè si libera da tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono e penetra nella caligine veramente segreta della non-conoscenza, 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 nulla¹⁹.

Dietro al moto anagogico del patriarca possiamo riconoscere cinque tappe: la purificazione, la separazione da chi è impuro, l'audizione e la visione mistiche dei suoni e delle luci intelleggibili, l'arrivo alle sommità intelleggibili del luogo in cui Dio dimora e infine l'ingresso nella «caligine della non-conoscenza (γνόφος τῆς ἀγνωσίας)». Un tale percorso risulta ben lontano dallo schema di purificazione-illuminazione-perfezione che sarà invece predominante nelle *Gerarchie* e questo lascia supporre che l'episodio vada ascritto alla fase antiquiore della composizione del *Corpus*, quando i gradi dell'anagogia non erano ancora stati fissati in un ben definito schema tripartito. Questa ipotesi sembrerebbe confermata dal fatto che qui è la prospettiva gnoseologica ad avere un ruolo preponderante, in quanto l'ascesa di Mosè comporta un progressivo superamento estatico di ogni conoscenza sensibile e intelleggibile per culminare nell'*agnosia*.

¹⁸ Cfr. *supra*, alla nota 1.

¹⁹ Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, I, 3, 1000C-1001A, ed. cit., pp. 143-144: «ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὐθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπίγγων καὶ ὄρᾳ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφορίζεται καὶ μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Κὰν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὐ ἔστι. (Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θεϊότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὀρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικῶς τινὰς εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἢ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπινοίαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἀγιωτάτων καὶ τῶν ὀρωντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πᾶσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆ πάσης γνώσεως ἀνενεργησία κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκων ὑπὲρ νοῦν γινώσκων». Tr. it. cit., p. 605 (con modifiche nostre).

L'episodio di Ieroteo viene presentato – come abbiamo visto²⁰ – alla stregua di un'estasi determinata dalla contemplazione del mistero del «corpo principio della vita e portatore di Dio», mentre del sacerdote Carpo è detto che questi si accingeva alla celebrazione dei misteri soltanto dopo aver ricevuto una «visione benevola»²¹. Il tema della visione/contemplazione che accomuna i due episodi si presenta anche in relazione all'ascesa di Mosè, in quanto Dionigi non manca di sottolineare come l'ingresso nella caligine della non-conoscenza (ἀγνωσία) comporti il passaggio dalla visione all'invisibilità divina²², in quanto il patriarca vede il luogo dove era Dio, benché non Dio stesso²³.

Possiamo quindi osservare che in tutti e tre gli episodi la visione è preludio all'esperienza del mistero, un'esperienza che, in ciascuno dei tre casi, è possibile ricondurre alla sacramentalità liturgica e alla *koinonia*: nel caso dell'ascesa di Mosè questa associazione viene suggerita dall'impiego di termini che nell'intero *Corpus* ricorrono solo in questo luogo e nei capitoli dedicati alla liturgia eucaristica della *Gerarchia ecclesiastica*²⁴; nel caso di Ieroteo, il rapimento estatico e l'innologia ispirata sono il portato dell'essere in comunione (κοινωνία) con il mistero del «corpo dimora di Dio», mentre nel caso di Carpo abbiamo l'associazione esplicita tra visione ed eucarestia.

Gli episodi di Ieroteo e Carpo, dove il motivo *koinonico*-eucaristico è più esplicitamente formulato, vanno verosimilmente ascritti all'ultima fase di scrittura del *Corpus*, ma è pur probabile che l'ascesa di Mosè, che appartiene invece a uno dei primi scritti areopagitici ed è accostabile alla liturgia soltanto in virtù della terminologia, sia stata scritta in una prospettiva esegetica già orientata al mistero liturgico.

È alquanto probabile che questa prospettiva sia stata suggerita a Dionigi da quella che è stata riconosciuta come la fonte testuale del passo, ovvero il *De vita Moysis* di Gregorio di Nissa²⁵. Il Nisseno presenta infatti la trasmissione dei misteri appresi sul Sinai da Mosè al popolo come *koinonia*, sottolineando nondimeno la relazione tra questi, la divina iniziazione e l'istituzione del sacerdozio (cioè di quella che Dionigi definirà la «gerarchia secondo la legge»²⁶), riallacciandosi

²⁰ Cfr. *supra*, alla nota 4.

²¹ Pseudo-Dionysius, *Epistola VIII*, 6, 1097B, ed. cit., p. 188, rr. 12-13: «εὐμενής ὄρασις». Tr. it. cit., p. 660. Cfr. anche *ivi*, 5, 1097B, ed. cit., p. 188, r. 7: «θεία ὄρασις». Tr. it. cit., p. 659.

²² Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, I, 3, 1001A, p. 144, r. 12: «καὶ ἐν τῷ πάντων ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίννεται». Tr. it. cit., p. 605. Per il testo integrale di questo passo cfr. *supra*, alla nota 19.

²³ Cfr. *ivi*, 1000D, ed. cit., p. 144, rr. 4-5: «θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον». Tr. it. cit., p. 605. Cfr. *supra*, alla nota 19.

²⁴ Ad esempio, ἀποκάθαρσις e ἀνάβασις. Per una l'analisi di questi e altri esempi, cfr. P. Rorem, *Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius*, in E. A. Livingstone (ed.), *Critica, Classica, Ascetica, Liturgica*, Leuven 1989 (Studia Patristica, 18.2), pp. 276-277; P. E. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, pp. 132-142.

²⁵ Cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953, pp. 31-35, 232.

²⁶ La terza gerarchia è introdotta da Dionigi in *De ecclesiastica hierarchia*, ad es. II, i, 392C, in *Corpus Dionysiacum* I, ed. cit., p. 69, r. 17; cfr. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* cit., p.

peraltro a una tradizione esegetica di ascendenza alessandrina che difficilmente poteva sfuggire allo pseudo-Areopagita²⁷:

Dopo che, avvolto dalla tenebra invisibile, Mosè fu istruito in queste e in simili cose ad opera dell'ineffabile insegnamento di Dio, e divenne più grande per l'acquisizione di dottrine mistiche, uscito dalla tenebra, discese verso il suo popolo, per comunicargli (κοινωνήσων) le meraviglie che gli erano state mostrate nella teofania, per promulgare le leggi, per costruire il tempio e istituire il sacerdozio, secondo l'esempio mostratogli sul monte²⁸.

Infatti, poiché non era stato breve il tempo trascorso, durante il quale Mosè si era trovato in unione con Dio, tutto dedito a quella divina iniziazione (μυσταγωγίας), e per quaranta giorni e quaranta notti aveva partecipato alla vita eterna dentro la tenebra ed era uscito totalmente dai limiti della sua stessa natura²⁹.

Il piano del *Corpus Dionysiacum*, muovendo da una prospettiva incentrata sulla gnoseologia, alla quale vanno ascritti i temi dell'estasi e della visione, in uno dei suoi testi di più antica composizione, ovvero l'esegesi dell'ascesa di Mosè al Sinai nel *De mystica theologia*, tratteggia il tema dell'anagogia veterotestamentaria quale elevazione apofatica che prelude all'economia *koinonica* neotestamentaria, di cui Ieroteo e Carpo sono testimoni³⁰.

La teologia mistica di Dionigi non è quindi una teoria che si esaurisce nel trascendimento noetico e concepisce il mistero soltanto come caligine dell'*agnosia*, bensì una teologia dei misteri in senso sacramentale che vede il suo compimento liturgico e gerarchico nella *koinonia*, in particolare nella *koinonia* eucaristica. Nella stessa ottica possiamo osservare come anche nel caso della

374.

²⁷ Fiori, *Il nous e l'altare* cit., pp. 192-193: «Dunque tanto nell'Origene del *Commento a Giovanni* quanto nel Gregorio di Nissa delle *Omellerie sul Cantico* l'estasi si produce in connessione con un mangiare e un bere che è in entrambi i casi esplicitamente interpretato in chiave eucaristica. Ancora più rilevante è che in entrambi l'aggettivo μυστικός è parte integrante dello scenario eucaristico [...]. Beninteso, la definizione della dimensione sacramentale come "mistica" non è un'innovazione né di Origene, né di Gregorio, e risale nella letteratura attestata quanto meno a Clemente Alessandrino. Inoltre, la gamma di significati dell'aggettivo non si limita certo all'ambito sacramentale, né in questi due autori, né in altri scrittori cristiani greci tra il primo e il quinto secolo; tuttavia è indubbio che in questi passi si gettano i semi di un importante creazione linguistica che, a seguito di una forte risemantizzazione operata proprio da Dionigi Areopagita, avrà decisive conseguenze concettuali: il legame tra l'estasi e la dimensione dell'eucaristia come dimensione "mistica"».

²⁸ Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, ed. J. Daniélou, Paris 1968 (*Sources chrétiennes* 1 ter), 1, 56: «Ἐπεὶ δὲ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τῷ ἀοράτῳ ἐκείνῳ περισχεθεὶς γνόφῳ ἐν τῇ ἀπορρήτῳ τοῦ Θεοῦ διδασκαλίᾳ ἐξεπαιδεύθη, μείζων ἑαυτοῦ καταστάς τῇ προσθήκῃ τῶν μυστικῶν μαθημάτων, οὕτως ἐκ τοῦ γνόφου πάλιν ἀναδυεὶς πρὸς τὸ ὁμόφυλον κάτεισι, κοινωνήσων αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ θεοφανείᾳ παραδειχθέντων αὐτῷ θαυμάτων καὶ τοὺς νόμους παραθησόμενος καὶ τὸν ναὸν καὶ τὴν ἱερωσύνην κατὰ τὸ προδειχθὲν αὐτῷ ἐπὶ τοῦ ὄρους ὑπόδειγμα τῷ λαῷ καταστήσων». Tr. it. in Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Milano 2014, p. 521.

²⁹ Ivi, 1, 58: «Ἐπειδὴ γὰρ χρόνος τις οὐ βραχὺς τῷ Μωϋσεὶ διεγένετο τῇ πρὸς Θεὸν ὁμιλίᾳ διὰ τῆς θείας ἐκείνης μυσταγωγίας ἀποσχολάζοντι». Tr. it. cit., *ibid.*

³⁰ Fiori, *Il nous e l'altare* cit., p. 215: «Ecco dunque che cos'è "mistico" in Dionigi: una penetrazione nel *mistero* di Dio che avviene in somma misura soltanto fuori dall'intelletto, nei *misteri* della Chiesa terrena ed entro i limiti della comunità gerarchica».

Epistola IX il simbolismo estatico dell'ebbrezza di Dio, sfoci nel simbolismo eucaristico del «banchetto dei santi nel regno dei cieli (τὰ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὁσίων συμπόσια)»³¹.

4. La duplice tradizione

La gnoseologia dionisiana legge la dinamica dell'anagogia come un progressivo auto-trascendimento da parte dell'intelletto, che al suo culmine perviene allo stato sovra-conoscitivo della non-conoscenza (*agnosia*). In base a questo inquadramento il tema dell'estasi – che Dionigi ha ereditato dalla gnoseologica neoplatonica, anche attraverso le rivisitazioni patristiche – definisce il momento in cui il moto anagogico arriva alla faglia liminare del dominio noetico, sfociando nell'*agnosia*. A questo processo conoscitivo, in cui si esaurisce la potenza e la possibilità anagogica dell'intelletto, fa da contraltare il processo gerarchico e discendente, che è relativo al simbolo e al mistero. Questi due processi sono quelli che Dionigi definisce 'duplice tradizione':

Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tradizione degli autori sacri: una ineffabile e mistica, l'altra manifesta 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'incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio attraverso azioni mistagogiche che non si possono insegnare³².

Nel quadro di questa 'duplice tradizione' la conoscenza affermativa ottiene il ruolo deputato all'esposizione e all'argomentazione della verità teologica, ma è all'ambito della mistagogia che Dionigi riporta propriamente il realizzarsi della deificazione (cioè 'il collocarsi in Dio'). Ora, tale ambito non è altro che quello della celebrazione liturgica dei misteri, in riferimento al quale la teoria della conoscenza si configura come teologia simbolica:

Neppure nei riti dei più santi misteri, i maestri della nostra tradizione o di quella legale si sono astenuti da simboli che si convengono a Dio³³.

Nel simbolo, il mistero della presenza divina si cela dietro il nesso tra l'elemento gnoseologico esteriore, costituito dalla sua immagine sensibile, e la

³¹ Pseudo-Dionysius, *Epistola IX*, 5, 1112D, ed. cit., p. 205, rr. 8-9. Tr. it. cit., p. 675.

³² Ivi 1, 1105D, ed. cit., p. 197, rr. 9-14: «Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν· καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδείξει τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρῦει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις». Tr. it. cit., pp. 667-669 (con modifiche nostre).

³³ Ivi, 1, 1108A, p. 197, r. 15-p. 198, r. 2: «Καὶ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς τῶν ἁγιοτάτων μυστηρίων τελετὰς οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἡ τῆς νομικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τῶν θεοπρεπῶν ἀπέσχοντο συμβόλων». Tr. it. cit., p. 669. Con «nostra tradizione» Dionigi fa riferimento al Nuovo Testamento e alla tradizione della Chiesa, con tradizione «legale» fa riferimento all'Antico Testamento.

verità interiore e ineffabile che si associa ad esso, la quale è di fatto l'energia divina sovressenziale. Se il rito liturgico (nel linguaggio dionisiano, 'ierurgia') dal punto di vista ontologico comporta la partecipazione alle energie divine deificanti (nel linguaggio dionisiano, 'teurgia'), dal punto di vista simbolico comporta la conoscenza noetica delle immagini interiori (ἀγάλματα) che sono veicolate e adombrate dalla sua forma sensibile:

Così la parte impassibile dell'anima pare destinata alle visioni (θεάματα) semplici e interiori delle immagini (ἀγάλματα) 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 rappresentazioni, adeguatamente prestabilite, dei simboli figurativi; difatti, questi veli le convengono in modo appropriato³⁴.

Se la deificazione costituisce un mistero per l'intelletto e ricade quindi nel dominio dell'*agnosia*, la conoscenza iconica associata alla teologia simbolica realizza invece la dinamica anagogica conoscitiva che eleva dal sensibile all'intelligibile. Il senso più profondo della teologia simbolica è dunque quello per cui il mistero non può essere conosciuto, bensì partecipato.

È importante rilevare che i simboli non devono la loro potenza anagogica né alla loro forma né a una presunta potenza intrinseca a loro propria, bensì al fatto di essere istituiti gerarchicamente come manifestazioni iconiche (e/o sostanziali) delle energie divine che agiscono attraverso essi, come possiamo ricavare dalla definizione dei simboli come «rappresentazioni, adeguatamente prestabilite» (τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς)³⁵. Altrove Dionigi insiste sul fatto che la gerarchia è simbolica e i simboli sono gerarchici, sicché essi acquisiscono valenza gnoseologica e anagogica solo in relazione alle operazioni della gerarchia, ed è solo in virtù dell'essere istituiti dalla gerarchia che essi sono veramente 'simboli' e non meri segni:

la nostra gerarchia è in un certo senso simbolica, come si conviene a noi, e ha bisogno delle cose sensibili per elevarci più divinamente da queste verso le cose intelligibili³⁶.

È stata descritta tutta la sacra manifestazione e operazione divina nella varia composizione dei simboli gerarchici³⁷.

³⁴ Ivi 1, 1108A-B, p. 198, rr. 8-11: «τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς εἰς τὰ ἀπλᾶ καὶ ἐνδότετα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα, τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θειότατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα καὶ δηλοῦσιν». Tr. it. cit., p. 669 (con modifiche nostre). La «parte impassibile dell'anima» corrisponde all'intelletto (*nous*). Sulla nozione di *agalma* nella cospicua letteratura filosofica in cui ha trovato recezione, cfr. M. Harl, *Socrate – Silène. Les emplois métaphoriques d'ἄγαλμα et le verbe ἀγαλματοφορέω: de Platon à Philon d'Alexandrie et aux Pères grecs*, «Semitica et Classica», 2, 2009, pp. 51-71.

³⁵ Cfr. il testo alla nota precedente.

³⁶ Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 5, 377A, ed. cit. p. 68, rr. 2-4: «συμβολικὴ τίς ἐστὶν ὅπερ ἔφην ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἢ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγὴν». Tr. it. cit., p. 203.

³⁷ Ivi IV, iii, 12, 485B, ed. cit., p. 123, rr. 21-22: «Ἀπάσης οὖν ἱερᾶς θεοφανείας καὶ θεουργίας ἐν τῇ ποικίλῃ συνθέσει τῶν ἱεραρχικῶν συμβόλων ἱερογραφουμένης». Tr. it. cit., p. 265.

Dal momento che il vertice della gerarchia è Gesù (o anche la Trinità)³⁸, il simbolo gerarchico trae la sua origine dall'istituzione divina ed è quindi assimilabile alla rivelazione. È solo in virtù della rivelazione attraverso la trasmissione gerarchica che la parola rivelata e il rito espresso dalla tradizione ecclesiastica hanno valenza anagogica, ovvero la capacità di unire ogni membro della gerarchia al suo divino vertice. È dunque in virtù della sua funzione all'interno della trasmissione gerarchica che il segno sensibile diventa simbolo, venendo in questo modo – e solo in questo modo – garantita la possibilità che esso assurga a veicolo delle energie divine, in quanto i segni di per se stessi resterebbero mera forma o sostanza inerte.

Possiamo così concludere che in base alla visione dionisiana è la gerarchia, con l'istituzione dei simboli, a rendere la forma e la sostanza tramite di conoscenza unitiva e veicolo delle energie divine, e dunque strumento di deificazione per chi ne partecipa (ed è infatti così che Dionigi concepisce il mistero eucaristico, nel quale si pone il vertice apofatico della teologia simbolica e dell'esperienza della deificazione).

Nel preambolo del *De ecclesiastica hierarchia*, opera che va contata tra le ultime del *Corpus* per cronologia di scrittura, i significati che abbiamo incontrato nel discorso dionisiano sull'estasi possono essere accostati alle dinamiche gnoseologiche della teologia simbolica e a quelle ontologiche della teologia vivente della deificazione. Sia la conoscenza simbolica sia la deificazione comportano infatti il trascendimento di sé, ovvero l'uscita dai limiti della propria condizione conoscitiva e relazionale ordinaria, per entrare nel mistero deificante che è dato dal divino amore:

Questo poi è il fine comune di ogni gerarchia, l'amore continuo verso Dio e le cose divine che si esplica santamente sotto l'ispirazione divina e in modo unitivo, 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 dello stesso [Dio] Uno – per quanto possibile –, banchetto che nutre noeticamente e deifica chiunque vi si elevi³⁹.

³⁸ Cfr. Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 1, 372A, ed. cit., p. 63, r. 12-p. 64, 2: «È lo stesso Gesù, intelletto tutto-tearchico e sovressenziale, ad essere il principio, l'essenza e la potenza tutta-tearchica di ogni gerarchia, nonché della santificazione e della divina operazione (αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις)». Tr. it. cit., p. 197 (con modifiche nostre). Ivi I, 3, 373C, ed. cit., p. 66, rr. 6-8: «L'origine di una simile gerarchia è la fonte della vita, l'essenza della bontà, ovvero la Trinità (Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ἢ οὐσία τῆς ἀγαθότητος ἢ μία τῶν ὄντων αἰτία, τριάς, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὔ εἶναι τοῖς οὐσι δι' ἀγαθότητα). Tr. it. cit., p. 201 (con modifiche nostre). Ivi, V, 5, 505B, ed. cit., p. 107, rr. 17-18: «tutta la gerarchia termina in Gesù (ἅπασαν ἱεραρχίαν [...] εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀποπεραιουμένην)». Tr. it. cit., p. 271.

³⁹ Ivi I, 3, 376A, p. 66, rr. 14-19: «Ἀπάση δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρας· ἢ πρὸς θεὸν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχῆς ἀγάπησις ἐνθῶς τε καὶ ἐνιαίως ἱεουργουμένη, καὶ πρό γε τούτου τῶν ἐναντίων ἢ παντελῆς καὶ ἀνεπίστροφος ἀποφοίτησις, ἢ γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν, ἢ τῆς ἱεράς ἀληθείας ὄρασις τε καὶ ἐπιστήμη, ἢ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἐνθεος μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἐνὸς ὡς ἐφικτὸν ἢ τῆς ἐποψίας ἐστίασις τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα

Ernesto Sergio Mainoldi
Centro Interdipartimentale FiTMU - Università di Salerno
✉ emainoldi@tiscali.it

πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον». Tr. it. cit., p. 201 (con modifiche nostre). Il ricorso al tema simbolico del banchetto richiama i contenuti dell'*Epistola IX*, con i relativi riferimenti al tema dell'estasi, per cui cfr. *supra*, alla nota 6. Questi rimandi potrebbero essere una traccia dell'eventualità che l'elaborazione di questi luoghi del *Corpus* sia stata se non cronologicamente concomitante, quantomeno volutamente comprensiva di una sincronia tematica; in merito, cfr. E. S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* cit., pp. 358 ss. e 477.