

1.1. Trinità sovraessenziale oltremodo divina ed oltremodo buona, custode della sapienza dei Cristiani relativa a Dio, guidaci verso la cima oltremodo sconosciuta, oltremodo risplendente ed altissima dei mistici oracoli, dove i misteri semplici, assoluti ed immutabili della teologia vengono svelati nella tenebra luminosissima del silenzio che inizia all'arcano [cfr. Es. 20,21]; là dove c'è più buio essa fa brillare ciò che è oltremodo risplendente, e nella sede del tutto intoccabile ed invisibile ricolma le intelligenze prive di vista di stupendi splendori. Questa sia la mia preghiera. Ma tu, o mio caro Timoteo [cfr. Atti 17, 14-15; Rom. 16, 21, 1 Cor 4, 17 ecc.] applicati intensamente alle mistiche visioni, metti da parte le sensazioni, le attività intellettuali, tutte le cose visibili ed intellegibili, tutto ciò che non esiste e che esiste e per quanto puoi abbandonati senza più conoscere all'unione con ciò che è al di sopra di ogni essere e di ogni conoscenza: nel tuo abbandono incondizionato, assoluto e puro al raggio sovraessenziale della tenebra divina elimina tutto, e una volta staccatoti da tutto lasciati portare verso l'alto.

1.2. Bada a che nessuno dei non iniziati ascolti: mi riferisco a coloro che rimangono prigionieri delle realtà, che pensano che nulla esista in modo sovrastanziale al di sopra degli esseri, che ritengono di conoscere con la loro scienza colui che "ha fatto della tenebra il suo nascondiglio" [Sal. 17, 12]. Se le divine iniziazioni vanno al di là delle capacità di costoro, che cosa si dovrebbe dire a proposito di coloro che sono ancora meno iniziati, che definiscono la causa trascendente di tutto anche per mezzo degli esseri più bassi, e che dicono che essa non è affatto superiore alle empie e svariate raffigurazioni forgiate da loro? Ad essa, in quanto causa di tutto, vanno applicate tutte le affermazioni positive relative agli esseri; <nello stesso tempo> però, in quanto trascende tutto, è più giusto negare a proposito di essa tutti questi attributi. Non si deve credere che le negazioni siano opposte alle affermazioni: la causa universale, essendo al di sopra di ogni negazione ed affermazione, è anche al di sopra delle privazioni.

1.3. Per questo dunque il divino Bartolomeo dice che la teologia è <nello stesso tempo> diffusa e brevissima, e che il Vangelo è vasto e grande e nello stesso tempo conciso. A mio parere, questo è stato il suo pensiero soprannaturale: la buona causa universale è insieme di molte parole, di poche parole e addirittura muta, giacché ad essa non si possono applicare nessun discorso e nessun pensiero: essa trascende infatti in maniera sovraessenziale tutte le cose, e si rivela senza veli e veramente solo a coloro che, dopo aver attraversato tutte le cose impure e pure, dopo essersi lasciata dietro ogni ascesa che porta alle sante vette, e dopo aver abbandonato tutte le luci, tutti i suoni e tutte le parole celesti, penetrano nella tenebra dove veramente si trova, come affermano gli oracoli, colui che è al di sopra di tutto. Non senza ragione il divino Mosè riceve innanzitutto l'ordine di purificarsi e poi quello di separarsi da coloro che non sono puri [Es. 19, 10-13; 19, 14-15]; dopo essersi del tutto purificato, sente il molteplice suono delle trombe, e vede molte luci, irradianti raggi puri e diffusi [Es. 19, 16; 19, 19; 20, 18]; quindi si separa dalla moltitudine, ed assieme ai sacerdoti scelti procede verso la sommità della divina ascesa [Es. 19, 22; 19, 24]. Ma anche a questo punto non si trova assieme a Dio: ciò che contempla non è Lui (Egli è incontemplabile), ma il luogo in cui si trova [Es. 33, 21]. A mio avviso, tutto questo significa che le cose più divine e più alte tra quelle visibili e pensabili sono soltanto parole che suggeriscono <alla mente> le realtà che rimangono sottoposte a colui che tutto trascende e che rivelano la sua presenza superiore ad ogni pensiero, situata al di sopra delle vette intellegibili dei suoi luoghi più santi. Allora egli si distacca da ciò che è visibile e da coloro che vedono e penetra nella tenebra veramente mistica dell'ignoranza. Rimanendo in essa, chiude ogni percezione conoscitiva ed entra in colui che è del tutto intoccabile e invisibile: <allora> appartiene veramente a colui che tutto trascende, senza essere più di nessuno, né di se stesso né di altri; fatta cessare ogni conoscenza, si

unisce al principio del tutto sconosciuto secondo il meglio <delle sue capacità>, e proprio perché non conosce più nulla, conosce al di sopra dell'intelligenza.

2 Preghiamo per trovarci anche noi in questa tenebra luminosissima, per vedere tramite la cecità e l'ignoranza, e per conoscere il principio superiore alla visione e alla conoscenza proprio perché non vediamo e non conosciamo: in questo infatti consistono la reale visione e la reale conoscenza. Celebreremo <allora> il principio sovraessenziale in modo sovraessenziale, vale a dire eliminando tutte le cose: allo stesso modo, coloro che modellano una statua bella di per sé eliminano da essa tutti gli impedimenti che potrebbero sovrapporsi alla pura visione della sua nascosta bellezza, e sono in grado di mostrare in tutta la sua purezza questa bellezza occulta solo grazie a questo processo di eliminazione. A mio parere, le negazioni e le affermazioni vanno celebrate con procedimenti contrari: in effetti, noi facciamo delle affermazioni quando partiamo dai principi più originari e scendiamo attraverso i membri intermedi fino alle ultime realtà; nel caso invece delle negazioni, noi eliminiamo tutto allorché risaliamo dalle ultime realtà fino a quelle più originarie, in modo da conoscere senza veli l'ignoranza nascosta in tutti gli esseri da tutte le cose conoscibili, e da vedere la tenebra sovraessenziale nascosta da tutte le luci presenti negli esseri.

3 Negli "Schizzi teologici" abbiamo celebrato gli aspetti più importanti della teologia affermativa: <abbiamo spiegato> in che senso la natura divina e buona è chiamata una e in che senso è chiamata trina; quale significato hanno, se riferiti ad essa, i concetti di paternità e di figliolanza; che cosa intenda mostrare la teologia dello Spirito <santo>; come le intime luci della bontà sono spuntate fuori dal bene immateriale e privo di parti, senza tuttavia cessare di rimanere nel bene, in se stesse e l'una nell'altra nonostante questo coeterno processo di germogliamento; come il Gesù sovraessenziale ha preso l'essenza propria della vera natura umana; e tutte le altre rivelazioni degli oracoli [= le Scritture] celebrate negli "Schizzi teologici". Nello scritto sui "Nomi divini" <abbiamo spiegato> invece come mai Dio è chiamato buono, colui che è vita, sapienza e potenza, e tutti gli altri appellativi caratteristici dei nomi divini intelleggibili. Nella "Teologia simbolica" <abbiamo spiegato> infine i nomi trasferibili dagli oggetti sensibili alle cose divine, le forme e gli aspetti divini, le parti, gli strumenti, i luoghi divini, gli ornamenti, le ire, i dolori, le collere, le ebbrezze, le crapule, i giuramenti, le imprecazioni, i sonni, le veglie, e tutte le altre sacre raffigurazioni proprie della rappresentazione simbolica di Dio. Penso che tu ti renda conto che questi ultimi argomenti richiedono molte più parole dei primi: sia gli "Schizzi teologici" che le spiegazioni dei nomi divini devono essere più concisi della "Teologia simbolica". Quanto più alziamo lo sguardo verso l'alto, tanto più i discorsi vengono contratti dalla contemplazione delle realtà intelleggibili; così pure anche ora, nel momento in cui penetriamo nella tenebra superiore dell'intelligenza, noi troviamo non più discorsi brevi, ma la totale assenza di parole e di pensieri. In quell'altro caso il discorso, scendendo dall'alto verso il basso, si allargava in proporzione alla discesa; ora invece, elevandosi dal basso verso la sfera superiore, si contrae in proporzione all'ascesa, e dopo averla compiuta diventa completamente muto, per unirsi interamente all'ineffabile. Tu mi chiederai: ma come mai, dopo aver fatto le divine affermazioni partendo dal primo principio, iniziamo le negazioni divine partendo dalle ultime cose? Perché nel momento in cui affermavamo ciò che si trova al di sopra di ogni affermazione, dovevamo fare queste affermazioni ipotetiche partendo da ciò che era più affine ad esso; ma nel momento in cui neghiamo ciò che si trova al di sopra di ogni negazione, dobbiamo negarlo partendo da ciò che è più lontano. Non è esso forse più vita e bontà che aria o pietra? E il fatto che non gozzoviglia e non va in collera non è forse più vero del fatto che non è oggetto di discorsi e pensieri?

4 Diciamo dunque che la causa universale, superiore a tutte le cose, non è priva di essenza, di vita, di ragione, d'intelligenza; non è neppure un corpo, e non possiede né una figura, né una forma, né una

qualità, né una quantità, né un peso; non si trova in nessun luogo, non è visibile, né può essere toccata materialmente; non ha sensazioni, né è oggetto di manifestazioni, né è disturbata da passioni materiali, né fa albergare in sé il disordine e la confusione; non è neppure priva di forza come se fosse soggetta alle vicissitudini del mondo sensibile, né ha bisogno della luce; non ammette in sé né il cambiamento, né la corruzione, né la divisione, né la privazione, né lo scorrimento, né alcun'altra cosa sensibile; e non è neppure qualcuna di queste cose.

5 Procedendo quindi nella nostra ascesa diciamo che <la causa universale> non è né anima, né intelligenza, e non possiede né immaginazione, né opinione, né parola, né pensiero; che essa stessa non è né parola, né pensiero; e che non è oggetto né di discorso, né di pensiero. Non è né numero, né ordine, né grandezza, né piccolezza, né uguaglianza, né disuguaglianza, né somiglianza, né dissomiglianza; non sta ferma, né si muove, né rimane quieta, né possiede una forza, né è una forza; non è luce; non vive e non è vita; non è né essenza, né eternità, né tempo; non ammette neanche un contatto intellegibile; non è né scienza, né verità, né regno, né sapienza; non è né uno, né unità, né divinità, né bontà; non è neppure spirito, per quanto ne sappiamo; non è né figliolanza, né paternità, né qualcuna delle cose che possono essere conosciute da noi o da qualche altro essere; non è nessuno dei non-esseri e nessuno degli esseri, né gli esseri la conoscono in quanto esiste; e neppure essa conosce gli esseri in quanto esseri. A proposito di essa non esistono né discorsi, né nomi, né conoscenza; non è né tenebra, né luce; né errore, né verità; non esistono affatto, a proposito di essa, né affermazioni, né negazioni: quando facciamo delle affermazioni o delle negazioni <a proposito delle realtà che vengono> dopo di essa, noi non l'affermiamo, né la neghiamo. In effetti, la causa perfetta ed unitaria di tutte le cose è al di sopra di ogni affermazione; e l'eccellenza di colui che è assolutamente staccato da tutto e al di sopra di tutto è superiore ad ogni negazione.

## Pseudo Dionigi l'Areopagita

[1] Grazie alla sua bontà, la divinità sovraessenziale ha prodotto le essenze degli esseri e le ha portate all'esistenza. È proprio della natura della causa universale e della bontà che tutto trascende chiamare gli esseri alla partecipazione di sé, a seconda della condizione assegnata a ciascuno di essi dalle sue stesse capacità. [...] Di conseguenza, gli esseri inanimati sono partecipi della divinità in virtù della loro esistenza, giacché la divinità che è superiore all'esistenza rappresenta l'esistenza di tutto; gli esseri viventi sono partecipi della sua potenza produttrice di vita e superiore ad ogni vita; e gli esseri razionali ed intelligenti della sua sapienza assolutamente perfetta, anteriore alla perfezione e superiore ad ogni ragione ed intelligenza. Ed è chiaro che intorno alla divinità si trovano quelle essenze che partecipano di essa in modo più ricco. I santi ordinamenti delle essenze celesti sono dunque partecipi dei doni divini in misura maggiore dei semplici esseri, degli esseri viventi irrazionali e di noi uomini provvisti di ragione (*Gerarchia celeste*, cap. IV, par. 1-2, tr. Lilla, pp. 37-38).

[2] Poiché recano impressa in sé l'impronta intellegibile dell'imitazione di Dio, guardano alla parentela con la divinità in una maniera che trascende il mondo e desiderano conformare ad essa la loro intelligenza, è naturale che esse [= le essenze celesti] siano in comunione con la divinità in misura più ricca, che si trovino vicino ad essa, che tendano verso l'alto nella misura che è loro consentita ed in pieno accordo con il loro amore divino ed indefettibile, che ricevano le illuminazioni originarie in modo immateriale e puro, che vengano ordinate da queste e che vivano sempre una vita conforme alla loro intelligenza. Sono queste le essenze che sono partecipi prima di tutte le altre ed in vari modi di Dio, e che prima di tutte le altre ed in vario modo rivelano il suo arcano; sono state ritenute degne di essere chiamate angeli molto più di tutti gli altri esseri sia perché è innanzitutto in loro che si manifesta l'illuminazione divina, sia perché è tramite loro che ci vengono trasmesse le rivelazioni che trascendono le nostre capacità (*Gerarchia celeste*, cap. IV, par. 2, tr. Lilla, pp. 38).

[3] Scopo della gerarchia è quello di realizzare per quanto è possibile la somiglianza a Dio e l'unione con Lui, prendendolo come maestro di ogni scienza e di ogni azione. Contemplando incessantemente la sua divina bellezza e ricevendo la sua impronta nei limiti del possibile, essa fa dei propri membri delle immagini divine, degli specchi trasparenti ed immacolati, capaci di ricevere il raggio divino proprio della luce originaria, di riempirsi santamente dello splendore che è loro trasmesso e di rifletterlo abbondantemente verso gli esseri inferiori, conformemente alle prescrizioni divine (*Gerarchia celeste*, cap. III, par. 2, tr. Lilla, pp. 33-34).

[4] In realtà, la nostra intelligenza non può elevarsi all'imitazione ed alla contemplazione immateriale delle gerarchie celesti se non si serve di una guida materiale adatta ad essa. <Solo così> può considerare le bellezze visibili imitazioni della bellezza invisibile, gli odori sensibili impronte dell'emanazione intellegibile, le luci materiali immagini dell'illuminazione immateriale, i sacri insegnamenti discorsivi espressione della pienezza propria della sua contemplazione, l'ordine che regola le disposizioni di quaggiù <un riflesso> dello stato confacente alle schiere divine, e la partecipazione alla divina Eucaristia <un segno> della nostra partecipazione a Gesù; e lo stesso si può dire a proposito di tutti gli altri doni trasmessi alle essenze celesti in maniera che trascende il mondo, ed a noi sotto forma di simboli. Proprio per deificarci in modo conforme alle nostre capacità il principio iniziatore, nel suo amore per gli uomini, ci ha rivelato le gerarchie celesti, ha reso compagni del loro mistero i membri della nostra gerarchia [...] ed ha rappresentato le intelligenze celesti con immagini sensibili: in tal modo, attraverso le immagini sensibili, esso ci eleva verso l'intellegibile, e, <facendoci partire> dai simboli che raffigurano le cose sacre, <ci fa raggiungere> le semplici altezze delle gerarchie celesti. (*Gerarchia ecclesiastica* I, 3, tr. Lilla, p. 21 s.)

[5] [...] il bene, come dicono le Scritture, è quello da cui tutte le cose sono e vennero all'esistenza, come dedotte da una causa perfetta, ed 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; e lui tutte desiderano, quelle intelligenti e razionali in maniera conoscitiva, quelle prive di sensibilità per un movimento innato della loro tendenza alla vita, e quelle che sono prive di vita ed esistono soltanto per una attitudine alla sola partecipazione alla sostanza [...] (*Nomi divini*, IV, 4, tr. Scazzoso, p. 298)

[6] Per questo “dalla creazione del mondo dalle cose create si vedono e comprendono le perfezioni invisibili di Dio, cioè la sua potenza e divinità eterna (Romani 1, 20)” (*Nomi divini* IV, 4, tr. Scazzoso, p. 299).

[7] Nelle cose esistenti il male esiste, è qualche cosa e si oppone ed è avversario al bene. E se il male è la distruzione degli esseri, ciò non lo esclude dall'esistere, ma sarà anch'egli un ente e un generatore di enti. Non capita forse spesso che la distruzione di una cosa diventi la nascita di un'altra? E il male contribuirà alla perfezione dell'insieme e offrirà al tutto di non essere imperfetto grazie a lui. (*Nomi divini* IV, 19, tr. Scazzoso, p. 317).

[8] Il male per conto proprio è distruzione e conduce sì all'essere, però ad opera del bene. Così il male di per se stesso è distruzione, ma genera altri esseri ad 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 (*Nomi divini* IV, 20, tr. Scazzoso, p. 318).

[9] In sé stesso il male non è né essere né bene, né produce alcunché, né è causa di esseri e di beni; ma il bene può rendere perfette, non mescolate e completamente buone le cose nelle quali è penetrato perfettamente. 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 è né bene né causa di bene, ma ciò che più o meno si avvicina al bene sarà bene proporzionalmente. 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, presente totalmente alle une, in maniera minore alle altre, ad altre ancora meno, nel modo in cui ciascuno degli esseri è capace di partecipare a lei. 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 (*Nomi divini* IV, 20, tr. Scazzoso, p. 318).

[10] Anche gli esseri che lo combattono [*sc.* il bene] per la potenza di lui esistono e lo possono fare. Per dirla in breve, tutti gli esseri, nella misura in cui sono, sono buoni e provengono dal bene; invece, nella misura in cui sono privati del bene, non sono né buoni né esistenti (*Nomi divini* IV, 20, tr. Scazzoso, p. 318).

[11] Ciò che è tutto privo di bene non è un essere e non sta fra gli esseri; 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. Anzi, tutti gli esseri saranno in misura maggiore o minore in quanto partecipano del bene. [...] E il male, che è decaduto dal bene completamente, non ci sarà nelle cose né più né meno buone. [...] dunque il male non è un essere (*Nomi divini* IV, 20, tr. Scazzoso, p. 320).

[12] <Il male> è senza via, senza scopo, senza natura, senza causa, senza principio, senza fine, senza limite, senza volontà e senza sussistenza. Dunque il male è privazione e difetto, debolezza, mancanza di misura, errore, mancata di scopo, di bellezza, di vita, di intelligenza, di ragione [...] non è nulla, in nessun modo e in nessun luogo. Come dunque il male può fare qualcosa? Per la mescolanza col bene. Infatti ciò che è completamente privo del bene non è nulla e nulla può (par. 32, p. 331).

[13] Non esiste il male in quanto male e non è negli esseri. E nessuna delle cose che sono è staccata dalla provvidenza, 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 di bene, la provvidenza divina riguarda tutti gli esseri e nessuno degli esseri è staccato del tutto dalla provvidenza. 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 di altri. Perciò noi non accetteremo l'assurdo ragionamento dei più, i quali dicono che la provvidenza dovrebbe condurci alla virtù, anche contro il nostro volere. Infatti non è compito della provvidenza 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 [...] (*Nomi divini* IV, 33, tr. Scazzoso, p. 332-333)