

Università degli Studi
di Bari Aldo Moro

Quaderni della Biblioteca diocesana
San Tommaso d'Aquino di Andria, n. 7

Multa eruditio mitis humanitas. Omaggio a Michele Bevilacqua



Multa eruditio mitis humanitas
Omaggio a
Michele Bevilacqua

€ 15,00

ISBN 978-88-6611-388-1



Cacucci Editore

Cacucci  Editore
Bari

Università degli Studi di
Bari Aldo Moro

Biblioteca diocesana
San Tommaso d'Aquino di Andria

Multa eruditio mitis humanitas
Omaggio a
Michele Bevilacqua

a cura di
Domenico Lassandro



Cacucci Editore - Bari

Quaderni della Biblioteca diocesana San Tommaso d'Aquino di Andria, n. 7

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© 2014 Cacucci Editore - Bari
Via Nicolai, 39 - 70122 Bari - Tel. 080/5214220
<http://www.cacucci.it> e-mail: info@cacucci.it

Ai sensi della legge sul diritto d'autore e del codice civile è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilm, registrazioni o altro.

Titolo tratto da Macrobio, *Saturnali* II, 5, 2

In copertina:

Minervino Murge, piazza Giovanni Bovio, disegno di Nunzio GIORGIO

Pubblicazione effettuata con il contributo del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (MEIC) di Andria

Pasquale Porro
Università di Bari
Université Paris-Sorbonne

Angeli e triadi
Una nota sull'ordinamento delle gerarchie angeliche
*nel Convivio di Dante**

A Michele Bevilacqua e Maria Porro,
in ricordo delle loro non comuni generosità,
disponibilità e simpatia

1. La più importante sezione angelologica del *Convivio* s'incontra, com'è naturale, nel secondo trattato, e più precisamente nel corso dell'interpretazione letterale di *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, quando si tratta appunto di precisare chi siano i «movitori del terzo cielo» (II, IV-V). L'articolazione di questo segmento è in sé significativa: il capitolo IV sviluppa due singolari argomenti filosofici contro l'idea di una stretta corrispondenza biunivoca tra angeli e movimenti celesti; ad essi seguono altri argomenti di autorità, fondati cioè sulla rivelazione, e due osservazioni aggiuntive rispettivamente sul numero e l'ordinamento delle gerarchie angeliche, e sull'ipotesi che l'umanità sia stata creata per rimpiazzare gli angeli caduti¹. Questo intrecciarsi di aspetti filosofici e teologici potrebbe risultare

* Una prima versione di questo contributo è stata presentata e discussa in occasione del Colloquio «Il *Convivio* di Dante» (Universität Zürich, 21-22 maggio 2012). Desidero qui ringraziare Johannes Bartuschat e Andrea A. Robiglio, organizzatori del Colloquio, per avermi offerto questa iniziale possibilità di confronto; non posso poi che confidare nella loro grande indulgenza per aver scelto di pubblicare il testo del mio intervento, dopo più revisioni, in questa sede: per mia esclusiva colpa, non sono più sempre in grado di far coincidere i tempi di 'sedimentazione' personale di un lavoro con quelli più strettamente accademico-editoriali.

¹ Sul primo di questi due aspetti (l'ordine delle gerarchie angeliche in Dante, e in particolare l'alternativa tra il modello dello Pseudo-Dionigi e quello di Gregorio Magno, ripreso anche da Isidoro di Siviglia) cfr. il documentatissimo contributo di A. Pertusi, *Cultura greco-bizantina nel Tardo Medioevo nelle Venezie e suoi echi in Dante*, in V. Branca / G. Padoan (a cura di), *Dante e la cultura veneta*, Olschki, Firenze 1967, pp. 157-195, poi anche in Id., *Saggi veneto-bizantini*, a cura di G.B. Parente, introd. di A. Carile, Olschki, Firenze 1990 («Civiltà veneziana. Saggi», 37), pp. 189-238. Sul secondo tema (la creazione degli uomini in sostituzione degli angeli caduti) cfr. M. Gallarino, *Metafisica e cosmologia in Dante. Il tema della rovina angelica*, il Mulino, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2013.

almeno a prima vista inaspettato, considerando l'intenzione dantesca di mettere da parte, nella costruzione del *Convivio*, 'Beatrice' e la teologia, ma è in qualche modo preannunciato dalla sovrapposizione tra angeli e intelligenze con cui si apre questa stessa sezione del II trattato: «È adunque da sapere primamente che li movitori di quelli [cieli] sono sustanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli» (II, IV, 2)². È in effetti la scelta dantesca di non separare angeli e intelligenze a produrre uno dei momenti di più stretta, ma anche problematica, intersezione tra il progetto di divulgazione filosofica e la persistenza di motivi più strettamente teologici.

Sugli argomenti filosofici adoperati nel IV capitolo per mostrare l'eccedenza delle creature spirituali rispetto ai motori celesti mi sono soffermato in altre circostanze³. Vorrei invece qui provare a considerare brevemente il c. V, cercando in qualche modo di individuare, anche in questo caso, il possibile retroterra teologico e filosofico di alcune posizioni dantesche.

2. Il capitolo V si ricollega al precedente proprio perché vi si afferma che ciò a cui gli antichi non poterono pervenire «per difetto d'amaestramento», e a cui il popolo di Israele giunse solo in parte grazie ai profeti, è stato a noi rivelato da Cristo, tenendo conto del fatto che la storia stessa dell'Incarnazione si apre con l'Annunciazione, e dunque proprio con la menzione di un angelo. Il ricorso alle fonti scritturali serve a Dante, come già si diceva, per mostrare che il numero degli angeli supera in ampia misura quello dei movimenti celesti. Questa tesi, aggiunge Dante, è ribadita dalla Chiesa, sposa di Cristo e in quanto tale continuatrice della sua rivelazione. È a questo punto che viene inserita una breve digressione sulle gerarchie angeliche. La Chiesa stessa ha suddiviso gli angeli in tre gerarchie, ciascuna delle quali si divide in tre ordini, per un totale di nove ordini. L'ordinamento proposto nel *Convivio* è noto: esso non si basa sulla succes-

Sull'angelologia dantesca si vedano poi più in generale S. Bemrose, *Dante's Angelic Intelligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983 («Lecture di Pensiero e d'Arte»), che non si occupa tuttavia del retroterra propriamente scolastico di Dante, e S. Barsella, *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante's Divina Commedia*, Olschki, Firenze 2010 («Biblioteca dell'Archivum Romanicum. Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia», 370), che però si concentra appunto esclusivamente sulla *Commedia*.

² Per il testo del *Convivio* faccio riferimento all'edizione di Franca Brambilla Ageno (Le Lettere, Firenze 1995).

³ Cfr. P. Porro, *Intelligenze oziose e angeli attivi: note in margine a un capitolo del Convivio dantesco (II, IV)*, in S. Caroti / R. Imbach / Z. Kaluza / G. Stabile / L. Sturlese (eds.), «Ad ingenii acuitionem». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 («Textes et Études du Moyen Âge», 38), pp. 303-351.

sione cronologica nella creazione (dal momento che Dante si schiera per la tesi della creazione simultanea di tutte le creature spirituali), né sulla nobiltà in ordine discendente, ma – almeno nella sua prima menzione (II, v, 6) – sulla concatenazione ascendente che va dal basso alla creatura suprema, in rapporto alla nostra condizione («quanto al nostro salire a loro altezza»): la prima gerarchia comprende Angeli, Arcangeli e Troni; la seconda Dominazioni, Virtù, Principati; la terza Potestà, Cherubini e Serafini. È stato più volte rilevato – e non è dunque il caso di tornarci in questa sede – come tale gerarchia, mutuata fondamentalmente da Gregorio Magno (e anzi, più precisamente, dai *Moralia in Iob*, perché nelle *Omellie sui Vangeli* Gregorio stesso propone un altro ordinamento)⁴, differisca da quella adottata nel *Paradiso* (XXVIII, 98-135), che segue invece in massima parte (con qualche piccola discrepanza) quella della *Caelestis Hierarchia* dello Pseudo-Dionigi⁵; la palinodia che Dante stesso propone nel XXVIII canto del *Paradiso* a tal riguardo, attraverso la spiegazione di Beatrice, non lascia per altro dubbi in proposito:

E Dionisio con tanto disio
a contemplar questi ordini si mise,
che li nomò e distinse com'io. [132]

Ma Gregorio da lui poi si divise;
onde, sì tosto come li occhi aperse
in questo ciel, di sé medesmo rise. [135]

⁴ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXXII, xxiii, 48, ed. M. Adriaen, CCSL 143B, Brepols, Turnhout 1985, p. 1666, ll. 39-44: «Nouem dixit genera lapidum, quia nimirum nouem sunt ordines angelorum. Nam cum per sacra eloquia angeli, archangeli, throni, dominationes, uirtutes, principatus, potestates, cherubim atque seraphim, aperta narratione memorantur, supernorum ciuium quantae sint distinctiones ostenditur». L'ordinamento proposto nelle *Homiliae* (e ripreso dalla Chiesa nel *Matutino* della festa di S. Michele) è invece il seguente: Angeli, Arcangeli, Virtù, Potestà, Principati, Dominazioni, Troni, Cherubini e Serafini. Cfr. Gregorius Magnus, *Homiliae in Euangelia*, XXXIV, 7, ed. R. Étaix, CCSL 141, Brepols, Turnhout 1999, p. 305, ll. 148-151: «Nouem uero angelorum ordines diximus, quia uidelicet esse testante sacra eloquio scimus angelos, archangelos, uirtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubin atque seraphin».

⁵ E cioè, dall'alto: Serafini, Cherubini, Troni, Dominazioni, Virtù, Potestà, Principati, Arcangeli, Angeli (Dante inverte tuttavia la posizione di Dominazioni e Virtù). Ancora nel *Paradiso*, VIII, 34-37, Dante fa dire a Carlo Martello che la prima canzone del *Convivio* era rivolta ai Principati, retrodatando così la propria adesione al modello dello Pseudo-Dionigi. Sulle oscillazioni di Dante in proposito rinviamo al già citato contributo di Pertusi (cfr. *supra*, nota 1). Sui riferimenti allo Pseudo-Dionigi nel *Paradiso* cfr. D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Olschki, Firenze 2006 («Biblioteca di Lettere Italiane. Studi e testi», 66).

L'aspetto su cui invece vorrei qui soffermarmi è quello relativo alla giustificazione che Dante fornisce di questa scansione: «Ed è potissima ragione della loro speculazione e lo numero in che sono le gerarchie e quello in che sono li ordini» (II, v, 7). Stando almeno al senso apparente della costruzione, sono dunque il numero delle gerarchie e quello degli ordini a determinare la speculazione, e non il contrario, come sembrerebbe più naturale. Questa anomalia ha sempre creato qualche difficoltà agli interpreti. È ad esempio curioso il fatto che Vasoli, nel proprio commento, proponga dapprima una parafrasi del passo in questione che segue fedelmente il suo senso più immediato – e cioè che la «ragione principalissima del modo di speculare e di conoscere intuitivamente Dio proprio di ogni gerarchia angelica e, all'interno di esso, di ogni “coro”, è costituita dal luogo⁶ e dall'ordine in cui è posta ognuna di esse», per poi interpretarlo in senso opposto, deducendo la distinzione dalle differenti modalità di considerazione degli attributi divini («Dante, per distinguere le gerarchie angeliche secondo la loro diversa contemplazione delle Persone divine, muove dagli attributi essenziali della Divinità...»)⁷. Gianfranco Fioravanti, nella propria recentissima edizione del *Convivio*, ritiene che l'interpretazione più diretta e letterale del passo, e cioè che il numero delle gerarchie e dei vari ordini che le compongono sia causa o principio dei differenti modi di contemplare l'essenza divina, sia errata, e che si debba invece intendere appunto il contrario: sono le modalità e l'oggetto della contemplazione a fondare la scansione numerica delle gerarchie e degli ordini. Fioravanti propone di intendere 'ragione' non nel senso di 'causa', ma in quello di 'rapporto', e di interpretare conseguentemente il passo in questo modo: il numero delle gerarchie e degli ordini è principalmente («potissima») *in funzione* della loro attività contemplativa («speculazione»)⁸ – suggerimento certamente sensato, per quanto ricavi dal testo dantesco più di quanto esso non dica esplicitamente. Qualunque soluzione interpretativa si scelga, resta il fatto che Dante pone un'esplicita connessione tra la struttura numerica complessiva – di tipo enneadico – degli ordini angelici, e le possibilità di contemplazione dell'essenza divina. In altri termini, mi sembra che il passo dantesco fissi comunque inequivocabilmente che le possibilità di contemplazione dell'essenza divina siano nove – e sono esattamente il modo in cui Dante perviene a fissare questa struttura enneadica e le sue possibili ascendenze teologiche e filosofiche che meritano forse di essere considerati più nel dettaglio.

⁶ Di cui, in verità, non mi sembra che Dante faccia qui menzione.

⁷ Dante Alighieri, *Convivio*, in *Opere minori*. Tomo I. Parte II, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Ricciardi, Milano-Napoli 1988 («La letteratura italiana. Storia e testi», 5.1/2), p. 161.

⁸ Dante Alighieri, *Convivio*, in *Opere*, a cura di M. Santagata. Volume II: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese, Mondadori, Milano 2014 («I Meridiani»), p. 257.

3. La ‘deduzione’ degli ordini angelici è ottenuta da Dante nel modo seguente (*Convivio*, II, v, 8-11):

Ché con ciò sia cosa che la Maiesta divina sia in tre persone, che hanno una sustanza, di loro si puote triplicemente contemplare. [8] Ché si può contemplare della potenza somma del Padre: la quale mira la prima gerarzia, cioè quella che è prima per nobilitade e che ultima noi annoveriamo. E puotesi contemplare la somma sapienza del Figlio: e questa mira la seconda gerarzia. E puotesi contemplare la somma e ferventissima caritade dello Spirito Santo: e questa mira l’ultima gerarzia, la quale, più propinqua, a noi porge delli doni che essa riceve.

[9] E con ciò sia cosa che ciascuna persona nella divina Trinitade triplicemente si possa considerare, sono in ciascuna gerarzia tre ordini che diversamente contemplano. [10] Puotesi considerare lo Padre non avendo rispetto se non ad esso: e questa contemplazione fanno li Serafini, che veggiono più della Prima Cagione che nulla angelica natura. Puotesi considerare lo Padre secondo che ha relazione al Figlio, cioè come da lui si parte e come con lui sé unisce: e questo contemplano li Cherubini. Puotesi ancora considerare lo Padre secondo che da lui procede lo Spirito Santo, e come da lui si parte e come con lui sé unisce: e questa contemplazione fanno le Potestati. [11] E per questo modo si puote speculare del Figlio e dello Spirito Santo: per che convengono essere nove maniere di spiriti contemplativi a mirare nella luce che sola se medesima vede compiutamente.

Dante adotta dunque un doppio criterio per dividere le gerarchie da una parte, e gli ordini interni alle gerarchie dall’altra. Il primo criterio riguarda gli attributi della divinità nella loro appropriazione personale: la «potenza somma» del Padre, che è oggetto di contemplazione da parte della prima gerarchia; la «somma sapienza» del Figlio, che è oggetto di contemplazione da parte della seconda gerarchia, e la «somma e ferventissima caritade» dello Spirito Santo, che è oggetto della contemplazione della terza gerarchia. L’identificazione del Padre con la potenza (*posse*), del Figlio con la sapienza (*nosse*) e dello Spirito Santo con l’amore («caritade», che di per sé rimanda alla sfera del *velle*) non è ovviamente un tratto distintivo dantesco, e ha una chiara ascendenza agostiniana (si pensi alla triade *esse, nosse, velle* in *Confessiones*, XIII, 11, 12). Dante stesso vi fa ad esempio riferimento anche in *Inferno* III, 5-6: «Fecemi la divina potestate / e la somma sapienza e ‘l primo amore». Ciascuna gerarchia considera dunque in modo particolare, dell’unica essenza divina, una determinata Persona. Il secondo criterio – quello relativo alla distinzione degli ordini in ciascuna gerarchia – merita maggiore attenzione, perché si basa sul fatto che ogni Persona della Trinità può essere considerata in tre modi. Dante si limita in realtà a considerare il caso del Padre: Egli può essere considerato (i) in se stesso, ed è questo il

modo di contemplazione che identifica i Serafini; oppure (ii) in relazione al Figlio, e tale modo identifica i Cherubini; o infine (iii) in relazione allo Spirito Santo, e tale modo identifica le Potestà. Lo stesso si può fare, conclude Dante in modo piuttosto ellittico, anche per il Figlio e lo Spirito Santo. In realtà, la situazione di questi ultimi due casi non è per nulla simmetrica a quella del primo: relativamente al Padre, si può infatti distinguere la considerazione della sua essenza in sé, da quella che riguarda il Suo rapporto a ciò che procede (per generazione o spirazione) da Lui. Nel secondo, si può distinguere la considerazione del Figlio in sé dalla considerazione del suo rapporto con ciò da cui procede e dalla considerazione del suo rapporto con ciò che da Lui procede. Nel terzo, la considerazione dello Spirito Santo in sé può essere distinta dalla considerazione dei suoi rapporti con le Persone da cui procede. Dante non precisa se in questi ultimi due casi il primato gerarchico debba essere attribuito all'ordine che considera rispettivamente il Figlio e lo Spirito Santo in se stessi, o a quello che considera l'uno o l'altro in rapporto al Padre. La prima opzione collocherebbe Dante al di sopra di ogni sospetto di subordinazionismo; la seconda sembrerebbe maggiormente in linea con una ben determinata tradizione teologica e filosofica, sulla quale tornerò tra poco. In ogni caso, è chiaro il meccanismo che consente di sviluppare in triadi ulteriori ogni elemento (ogni Persona) della prima triade, fino a ottenere appunto una struttura fondamentalmente enneadica.

Ma da dove deriva tale struttura? La prima cosa che si può fare è escludere Tommaso d'Aquino (pure chiamato in causa anche a questo proposito da Busnelli), che quando si sofferma sull'ordinamento reciproco degli angeli (come ad esempio nella *Summa contra Gentiles*, III, c. 80) segue tutt'altro criterio: le sostanze intellettuali superiori ricevono più perfettamente la disposizione divina, e conoscono più perfettamente la manifestazione dell'ordine divino. Nella disposizione della provvidenza si possono distinguere il fine, la forma dell'agente e la stessa disposizione dell'ordine degli effetti. Questi tre aspetti stanno tra loro in un preciso ordine gerarchico, così come ad esempio l'arte della navigazione (in quanto riguarda il fine) è gerarchicamente superiore a quella della fabbricazione delle navi (che riguarda la forma dell'agente), e quest'ultima è a sua volta superiore a quella che considera i soli movimenti necessari per la produzione manuale di un'imbarcazione (il coordinamento dei lavori, per così dire). Così, nella gerarchia angelica superiore, i Serafini conoscono perfettamente la *ratio* dell'ordinamento divino nel suo fine ultimo, e cioè nella bontà divina; i Cherubini in relazione alla forma perfetta dell'agente, mentre i Troni considerano la stessa disposizione dei giudizi divini in se stessi. Gli ordini successivi ricavano dai primi la conoscenza della disposizione universale della provvidenza in quanto deve essere eseguita o messa in opera. Alle Domina-

zioni spetta il compito di distribuire gli ordini tra gli esecutori; alle Virtù spetta il controllo dei corpi celesti, e cioè delle cause universali da cui provengono gli effetti particolari; alle Potestà spetta la custodia dell'ordine universale della provvidenza già istituita negli effetti. Gli ultimi tre ordini presiedono alle cause particolari, che sono quelle più direttamente connesse alle vicende umane: i Principati si prendono cura del bene comune degli uomini (cioè delle città e dei popoli); gli Arcangeli di ciò che riguarda collettivamente più uomini, ma considerati in sé, e non come comunità (ad esempio in rapporto a tutto ciò che riguarda i culti religiosi); gli Angeli, infine, di ciò che riguarda i singoli. Questo ordinamento complessivo è desunto dallo Pseudo-Dionigi; Tommaso è consapevole del fatto che Gregorio sembra aver proposto un ordinamento differente⁹, ma la divergenza si riduce a una questione di nomi: è vero che Gregorio pone i Principati nella gerarchia intermedia, e le Virtù in quella inferiore, e tuttavia egli non intende per Principati l'ordine che presiede alle comunità politiche, ma l'ordine che svolge la stessa funzione che Dionigi assegna alle Virtù; queste ultime, a loro volta, si occupano per Gregorio di alcune operazioni particolari, e dunque possono essere legittimamente collocate nell'ultima gerarchia¹⁰. In sostanza, Tommaso adotta un criterio fondato sul modello dionisiano della trasmissione della *virtus* dagli ordini superiori a quelli inferiori, in cui la collocazione gerarchica di ciascun ordine dipende non dalla considerazione delle Persone trinitarie, ma dalla conoscenza e dall'esecuzione dell'ordinamento provvidenziale divino.

4. Se questo è dunque uno dei punti su cui sembra potersi escludere, senza timore di eccessive controversie, ogni possibile influenza di Tommaso su Dante, si può passare a considerare le due possibili fonti normalmente

⁹ Tommaso fa qui riferimento all'ordinamento proposto da Gregorio nelle *Homiliae in Euangelia*, e non a quello dei *Moralia in Iob*, seguito invece da Dante nel *Convivio* (cfr. *supra*, nota 4).

¹⁰ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 80, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. leon.], typis Riccardi Garroni, Roma 1926 («Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia», 14), p. 234: «Assignat autem et Gregorius aliter caelestium spirituum ordinationem: nam Principatus inter medios spiritus connumerat, post Dominaciones immediate; Virtutes vero inter infimos, ante Archangelos. Sed, diligenter inspicientibus, utraque ordinatio in modico differt. Nam secundum Gregorium, Principatus dicuntur, non qui gentibus praeponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi primi existentes in ministeriorum divinorum executione: dicit enim quod principari est inter alios priorem existere. Hoc autem, secundum assignationem ante dictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere. Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum in aliquo speciali casu, praeter communem ordinem, oportet aliqua miraculose fieri. Secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur».

indicate dalla critica dantesca a questo proposito, e cioè lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais e le *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura da Bagnoregio. Nel c. 12 del I libro dello *Speculum historiale*¹¹, Vincenzo distingue preliminarmente due diverse possibili accezioni di *hierarchia*; la seconda, in particolare, ripropone alla lettera quella formulata da Dionigi all'inizio del c. 3 della *Gerarchia celeste*: «la gerarchia è un ordine sacro, una scienza e un'operazione (*actio*) 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» («Hierarchia est ordo divinus, et scientia et actio deiformae quantum possibile est simulans ad illuminationes ei indita proportionabiliter, in Dei similitudinem ascendens»)¹². In riferimento a tale definizione, l'enciclopedista domenicano propone poi due diversi criteri di ordinamento. Il primo risulta sostanzialmente parallelo a quello adoperato da Tommaso, con l'attribuzione alle tre diverse gerarchie della *scientia*, dell'*ordo*, e dell'*actio* (operazione o esecuzione), cioè dei tre elementi essenziali che, come appena visto, caratterizzano in generale una gerarchia. Comune è anche l'idea, tratta per altro dallo stesso Dionigi, che le gerarchie superiori trasmettano alle successive l'illuminazione divina. L'unica differenza sostanziale è che Vincenzo adotta poi di fatto la scansione di Gregorio (quella delle *Homiliae in Euangelia*, e non quella dei *Moralia in Iob*)¹³, collocando le Virtù nella gerarchia più bassa: all'interno di un impianto nel suo complesso dionisiano, in altri termini, l'ordinamento effettivo degli angeli rispecchia invece quello di Gregorio. Il secondo criterio chiama invece in causa le appropriazioni trinitarie, e risulta perciò più simile a quello adoperato poi da Dante: l'*ordo* viene riferito al Padre, la *scientia* al Figlio e l'*actio* allo Spirito Santo, e conformemente a ciò, secondo Vincenzo, si possono distinguere non solo le tre gerarchie, ma anche i tre ordini all'interno di ciascuna gerarchia («ideo enim et Angeli per tres Hierarchias, et singulae Hierarchiae per tres ordines distinguuntur»), in modo che l'insieme degli angeli imiti per quanto possibile la Trinità non solo nell'essenza dei doni ricevuti, ma anche nel numero sacro della triade («in numero sacro ternarii»)¹⁴. Si potrebbe notare che questo crite-

¹¹ Cfr. Vincentius Bellovacensis, *Speculum maius. Speculum historiale*, I, c. 12 («De triplici hierarchia caelesti in qua refulgit imago supercaelestis»), apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1591, f. 2va-b.

¹² Vincentius Bellovacensis, *Speculum maius. Speculum historiale*, I, c. 12, ed. Venetiis 1591, f. 2vb.

¹³ Cfr. *supra*, nota 4.

¹⁴ Cfr. Vincentius Bellovacensis, *Speculum maius. Speculum historiale*, I, c. 12, ed. Venetiis 1591, f. 2vb: «Aliter ordo divinus refertur ad Patrem idest ordinata potestas, scientia ad Filium, actio ad Spiritum Sanctum: ideo enim et angeli per tres Hierarchias, et singulae Hierarchiae per tres ordines distinguuntur: ut super caelestem Hierarchiam,

rio è in qualche modo incompatibile con il precedente, dal momento che in questo caso l'*ordo* non è più il termine intermedio, ma il primo, mentre è la *scientia* a retrocedere nella posizione mediana. Ma ciò che più ci interessa per i nostri scopi è che il tentativo di ricavare una struttura ennea-dica dalla Trinità divina è in Vincenzo profondamente diverso da quello adottato poi da Dante: Vincenzo non fa infatti riferimento alle diverse possibilità di considerare le relazioni intratrinitarie, ma alla corrispondenza estrinseca tra gli attributi divini e gli ordini angelici. Così, nella prima gerarchia, l'equità dei Troni corrisponde al Padre, la conoscenza della Trinità propria dei Cherubini si riferisce al Figlio, e l'ardore dell'amore proprio dei Serafini allo Spirito Santo. Ora, è facile verificare come questo ordinamento risulti diametralmente opposto a quello suggerito nel *Convivio*, dove il primo ordine della prima gerarchia (quello dei Serafini) corrisponde non allo Spirito Santo (o per meglio dire, al Padre considerato nel suo rapporto allo Spirito Santo), ma al Padre considerato in sé. Senza entrare nel dettaglio delle successive gerarchie, sarà sufficiente ribadire che sembra mancare del tutto, in Vincenzo, l'idea che siano le diverse possibilità di considerare le relazioni tra le Persone trinitarie a distinguere tra loro gli ordini angelici.

L'altro testo usualmente chiamato in causa a questo proposito è rappresentato dalle *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura, e in particolare dalla *Collatio XXI*, ovvero dalla seconda trattazione della quarta visione. Il tema della *Collatio* è la contemplazione; essa consiste, come viene precisato inizialmente, «nella luminosa considerazione della monarchia celeste, nella luminosa considerazione della Chiesa militante e nella considerazione luminosa della mente umana gerarchizzata o ordinata gerarchicamente»¹⁵. In riferimento alla considerazione della monarchia celeste, Bonaventura espone una serie di appropriazioni personali, che danno in effetti origine a una struttura ennea-dica. La prima suddivisione delle appropriazioni è in realtà triadica: essa permette di distinguere Dio come originante (cioè come principio), come governante (causa conservante) e come beatificante (causa o complemento finale di tutte le cose). Poiché beatificare è più nobile che creare e governare, e creare è più nobile che governare, anche le relative appropriazioni si dovranno intendere secondo la medesima gerarchia. Così,

quae est Trinitas personarum, non solum in essentia munerum acceptorum, sed etiam in numero sacratio ternarij, et in omnibus quantum possibile est Dei similitudinem imitari ostendatur».

¹⁵ Bonaventura a Bagnorea, *Collationes in Hexaëmeron*, XXI, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891 («S. Bonaventurae Opera Omnia», 5), p. 431a, § 1: «[...] contemplatio consistit in luculenta consideratione caelesis monarchiae, in luculenta consideratione militantis Ecclesiae, in consideratione luculenta mentis humanae hierarchizatae sive hierarchicae ordinatae».

partendo dall'alto, Bonaventura pone che le appropriazioni che riguardano Dio in quanto beatificante sono eternità, bellezza e giocondità; le appropriazioni che corrispondono a Dio in quanto principio sono potenza, sapienza e volontà, e le appropriazioni che riguardano Dio in quanto governante sono pietà, verità e santità. È in o attraverso queste nove appropriazioni che la creatura si assimila, per quanto può, al Creatore, ed è naturale che tali condizioni di assimilazione o tali 'illuminazioni' (per restare al lessico dionisiano) siano ricevute innanzi tutto dalle creature spirituali (angeli e anime beate). Questo è appunto il significato di 'gerarchia' esposto da Dionigi, secondo la definizione che abbiamo già incontrato in Vincenzo di Beauvais: l'impegno a farsi simili a Dio, per quanto è possibile, secondo le illuminazioni comunicate da Dio stesso. Essendo illuminata in un triplice modo, è naturale che la gerarchia così intesa si articoli a sua volta in tre gerarchie. Ma è anche necessario, come Bonaventura stesso aggiunge, che ognuna di queste ultime «abbia tre ordini, e che la prima gerarchia si appropri al Padre, la seconda al Figlio, la terza allo Spirito Santo, e che la prima gerarchia si assimili al Padre in tre aspetti, la seconda al Figlio in tre aspetti e la terza allo Spirito Santo in tre aspetti»¹⁶. Più precisamente, occorre che vi sia un ordine che corrisponda al Padre in quanto è in se stesso, uno che corrisponda al Padre in quanto è nel Figlio e uno che corrisponda al Padre in quanto è nello Spirito Santo. E analogamente occorre che vi sia un ordine che corrisponda al Figlio in quanto è nel Padre, uno che corrisponda al Figlio in quanto è in se stesso e un altro ancora che corrisponda al Figlio in quanto è nello Spirito Santo. Lo stesso tipo di articolazione va utilizzato nel caso dello Spirito Santo. Bonaventura può così procedere a distribuire gli ordini angelici secondo questa griglia:

«L'ordine corrispondente al Padre, secondo che è in se stesso, è l'ordine dei Troni; – l'ordine corrispondente al Padre, secondo che è nel Figlio, è l'ordine dei Cherubini; l'ordine corrispondente al Padre, secondo che è nello Spirito Santo, è l'ordine dei Serafini. – L'ordine corrispondente al Figlio, secondo che è nel Padre, è l'ordine delle Dominazioni a cui spetta comandare; secondo che il Figlio è in se stesso, è l'ordine delle Virtù; secondo che il Figlio è nello Spirito Santo, è l'ordine delle Potestà. – L'ordine corrispondente allo Spirito Santo, secondo che è nel Padre, è l'ordine dei Principati; secondo che è nel Figlio, è l'ordine degli Arcangeli, ai quali spetta rivelare ciò che è segreto; secondo che lo Spirito Santo è in se stesso, è l'ordine dei Angeli»¹⁷.

¹⁶ Bonaventura a Bagnorea, *Collationes in Hexaëmeron*, XXI, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, p. 434a, § 18: «Et ex hoc hierarchia disponitur per tres hierarchias, ut tripliciter illustrata. Et necesse est, quod quaelibet habeat tres ordines; et quod prima hierarchia approprietur Patri, secunda Filio, tertia Spiritui sancto; et quod prima hierarchia assimiletur Patri in tribus, et secunda in tribus Filio, et tertia Spiritui sancto in tribus [...]».

¹⁷ Bonaventura a Bagnorea, *Collationes in Hexaëmeron*, XXI, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, p. 434b, § 20: «Ordo Patri respondens, secundum quod est in se

Questo passo mostra, almeno in apparenza, una maggiore affinità con l'impostazione adottata da Dante nel *Convivio*. Ci sono tuttavia anche delle sostanziali differenze: in primo luogo, come già notato a proposito della sistemazione di Vincenzo di Beauvais, l'ordinamento della prima gerarchia appare rovesciato rispetto a quello poi proposto da Dante: al Padre in se stesso corrispondono in Bonaventura i Troni, e in Dante i Serafini. La cosa è tanto più significativa perché nella seconda e terza gerarchia Bonaventura segue l'ordinamento discendente, e non quello ascendente: al Figlio in quanto è nel Padre corrisponde un ordine superiore a quello che corrisponde al Figlio in quanto è in sé. Come si ricorderà, Dante non aveva esplicitato le corrispondenze relative alla seconda e alla terza gerarchia; secondo l'ipotesi di Mellone, «Quanto poi il *Convivio* dice dei troni, ritenuti il coro più alto dell'infima gerarchia, lascia supporre che Dante abbia destinato il coro più nobile della seconda e dell'infima gerarchia a contemplare il Figlio e lo Spirito Santo nelle relazioni con sé stessi. Infatti il *Convivio* riferisce allo Spirito Santo i troni più che i due cori inferiori; li dice naturali de l'amore del Santo Spirito [...]. Perciò è da supporre che i troni contemplano maggiormente lo Spirito Santo, nella sua relazione con sé stesso, mentre gli arcangeli lo contemplano nella relazione con il Padre e gli angeli nella relazione con il Figlio»¹⁸. Ci sono in realtà ragioni teoriche, su cui torneremo tra poco, che potrebbero indurre a ritenere anche il contrario: per il momento, limitiamoci a ribadire che almeno per quanto riguarda la prima gerarchia, Bonaventura e Dante scelgono un sistema di corrispondenze opposto. In secondo luogo, è il caso di sottolineare come quello della corrispondenza tra ordini e relazioni intratrinitarie sia solo uno dei criteri utilizzati da Bonaventura nella *Collatio XXI*, e precisamente quello fondato sull'esemplarità divina, accanto ad altri (come quello basato più direttamente sulla corrispondenza tra le nove appropriazioni prima ricordate e i nove cori angelici) nel cui dettaglio pure non entriamo. Infine, proprio il fatto che Bonaventura collochi questo criterio all'interno di un impianto strettamente esemplarista segna il punto di distacco forse più evidente: Bonaventura fa derivare la distinzione degli ordini dall'«illuminazione» che le sostanze

ipso, est ordo Thronorum; ordo respondens Patri, secundum quod est in Filio, est ordo Cherubim; ordo respondens Patri, secundum quod est in Spiritu sancto, est ordo Seraphim. – Ordo respondens Filio, secundum quod est in Patre, est ordo Dominationum, cuius est imperare; secundum quod Filius est in se ipso, est ordo Virtutum; secundum quod est Filius in Spiritu sancto, est ordo Potestatum. – Ordo respondens Spiritui sancto, secundum quod est in Patre, est ordo Principatum; secundum quod est in Filio, est ordo Archangelorum, quorum est secreta revelare; secundum quod est Spiritus sanctus in se ipso, est ordo Angelorum».

¹⁸ A. Mellone, *Angelo*, in *Enciclopedia Dantesca*. Edizione speciale per la Biblioteca Treccani, Istituto dell'Enciclopedia Italiana – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2005, I, p. 414.

spirituali ricevono da Dio in quanto esemplare eterno; Dante, al contrario, radica la distinzione nella contemplazione che gli angeli operano dell'essenza divina secondo le diverse relazioni intratrinitarie. Nel primo senso, le differenze degli ordini dipendono dal modo in cui essi 'rispecchiano' (nel senso tecnico dionisiano) l'essenza divina; nel secondo, dal modo in cui considerano l'essenza divina.

5. Alla luce di queste differenze, bisogna rassegnarsi a constatare che non esiste alcuna fonte diretta per la sistemazione degli ordini angelici proposta da Dante nel *Convivio*? Questo è quanto concedeva ad esempio Attilio Mellone nella voce *Gerarchia angelica* dell'*Enciclopedia dantesca* («...non abbiamo trovato nessuno che, come Dante in *Cv.* II v 7-11, trova la potissima ragione della distinzione nell'oggetto trinitario della visione beatifica»)¹⁹, ed è quanto ha ribadito in tempi più recenti Thomas Ricklin nel proprio accurato commento all'edizione tedesca del secondo trattato del *Convivio* («Bis jetzt hat sich noch keine direkte Vorlage finden lassen für Dantes potissima ragione, die beweisen soll, daß die Anzahl der Hierarchien sich auf drei und die Anzahl der Engelsränge sich auf neun beläuft»)²⁰.

Se tuttavia non sono state individuate, almeno fino ad oggi, fonti dirette della soluzione dantesca, si può provare a verificare il possibile ruolo di una specifica tradizione a cui Dante ha avuto almeno parzialmente accesso – quella legata all'eredità del neoplatonismo procliano. Per cercare qualche indicazione in tal senso, è forse opportuno rivolgersi in primo luogo al testo che è stato sempre considerato il punto sorgivo della nozione stessa di 'gerarchia angelica', e cioè appunto la *Caelestis Hierarchia* dello Pseudo-Dionigi. Ora, in quest'opera s'incontra di fatto la distinzione in tre triadi degli ordini angelici, ma – per quanto ciò possa sembrare sorprendente – non s'incontra mai una precisa fissazione della posizione degli ordini all'interno di ciascuna gerarchia. Anzi, lo Pseudo-Dionigi adotta anche in questo caso un approccio apofatico, rinunciando programmaticamente a proporre una simile dettagliata articolazione: «quante e quali siano le disposizioni delle sostanze sovracelesti e come siano costituite le loro gerarchie, dico che lo conosce esattamente solo il loro divino Principio iniziatore» (c. VI, 200C)²¹. Per lo Pseudo-Dionigi,

¹⁹ A. Mellone, *Gerarchia angelica*, in *Enciclopedia Dantesca*. Edizione speciale per la Biblioteca Treccani, Istituto dell'Enciclopedia Italiana – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2005, IX, p. 444.

²⁰ Dante Alighieri, *Philosophische Werke*. Band 4: *Das Gastmahl*. Buch II. Italienisch-deutsch. Übersetzung und Kommentar von T. Ricklin, Meiner, Hamburg 1996 («Philosophische Bibliothek», 466b), p. 158.

²¹ Faccio riferimento, qui e in seguito, alla traduzione italiana di Piero Scazzoso rivista da Ilaria Ramelli; cfr. Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste*, in *Tutte le opere*. Testo greco

come poi per Giovanni Scoto Eriugena, l'ordinamento degli angeli ha un fondamento puramente esegetico, risponde cioè alle denominazioni che si incontrano nelle Scritture, perché all'interno di ciascuna disposizione o gerarchia gli ordini sono poi di pari grado (*omotageîs*). È sufficiente considerare pochi passaggi per rendersene conto. Nel c. VI (201A), Troni, Cherubini e Serafini sono tutti collocati, senza particolari distinzioni, in modo immediato intorno a Dio, formando «una sola gerarchia coordinata e veramente prima». Nel c. VIII, in riferimento alla seconda gerarchia (240A) si dice che «[i]l nome poi delle sante Potestà indica un ordine uguale (*omotagê*) a quello delle Dominazioni e delle Potenze divine». Nel c. IX, in riferimento alla terza gerarchia, si legge infine esplicitamente che «La disposizione dei santi Arcangeli ha lo stesso grado gerarchico (*omotagês*) dei Principati celesti. Infatti, come ho detto, una sola è la gerarchia e la disposizione di loro e degli Angeli» (257C). Eriugena, nella propria *Expositio*, ha colto perfettamente questo aspetto: «Poiché non c'è alcuna differenza se si collocano i Troni prima e i Cherubini e i Serafini dopo, o se si segue l'ordine Cherubini, Troni e Serafini, o l'ordine Serafini, Cherubini e Troni, perché essi possiedono tutti la stessa virtù, la stessa eccellenza e la stessa immediata prossimità a Dio»²².

Gli Scolastici hanno dunque più o meno concordemente attribuito a Dionigi qualcosa che in quest'ultimo in realtà non c'era, e che anzi egli aveva rifiutato, ovvero la fissazione di una precisa gerarchia dei nove cori angelici; non sorprende che anche molti interpreti danteschi, tratti in inganno dagli Scolastici, abbiano ritenuto che Dionigi fosse la fonte principale dell'idea di una strutturazione gerarchica degli ordini all'interno delle gerarchie. Se invece si resta alla lettera della *Gerarchia celeste*, l'assenza di qualsiasi riferimento ai rapporti intratrinitari come spiegazione della posizione reciproca degli ordini in ciascuna gerarchia non costituisce un pro-

a fronte. Introduzione di G. Reale, traduzione di P. Scazzoso, revisione di I. Ramelli, saggio introduttivo, prefazione, parafrasi, note e indici di E. Bellini, saggio integrativo di C.M. Mazzucchi, Bompiani, Milano 2009 («Il pensiero occidentale»), qui p. 111. Sulla nozione di 'gerarchia' nello Pseudo-Dionigi e sulla gerarchia celeste in particolare resta imprescindibile R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969; trad. it. *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, trad. di C. Ghielmetti e G. Girgenti, presentazione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996 (in part. il c. v, *Le gerarchie intelligibili o il mondo angelico*).

²² Ioannes Scottus [Eriugena], *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, VI, ed. J. Barbet, CCCM 31, Brepols, Turnhout 1975, p. 90, ll. 158-162: «nihil quippe interest utrum primo quis ponat Thronos, subinde Cherubim et Seraphim, an Cherubim et Thronos et Seraphim, an Seraphim et Cherubim et Thronos, quoniam eiusdem uirtutis et excellentie et immediatatis ad Deum sunt».

blema, per il semplice fatto che lo Pseudo-Dionigi non ha mai appunto postulato un simile ordinamento infra-gerarchico. Più in generale, è così vano cercare nello Pseudo-Dionigi una spiegazione teorica, dottrinale, della genesi della struttura enneadica degli ordini angelici: il numero risponde principalmente, come si diceva, a un'esigenza esegetica, e cioè al fatto che tanti sono i nomi con cui vengono chiamati gli angeli nelle Scritture.

6. C'è però un piccolo richiamo implicito, sempre nella *Caelestis Hierarchia*, che merita di essere considerato con più attenzione. Nel c. VI, l'origine dell'articolazione enneadica è ascritta infatti dallo Pseudo-Dionigi al suo maestro: «Il nostro divino iniziatore li divide in tre triplici disposizioni» (200D)²³ – il che significa che se i nomi degli ordini sono tratti dalle Scritture, la loro suddivisione in triadi («tre triplici disposizioni») è attribuita al presunto maestro Ieroteo. Ora, se Ieroteo è un *nom de plume* sotto cui (come più di un indizio sembra suggerire) si potrebbe nascondere Proclo, siamo qui in presenza di una piccola indicazione sul possibile retroterra filosofico della struttura enneadica: il tardo neoplatonismo pagano ateniese, e – come già anticipato – l'insegnamento di Proclo in particolare.

Se facciamo dunque l'ultimo passo indietro di questo nostro percorso a ritroso fino a Proclo stesso, è facile in effetti verificare come la partecipazione alla prima triade costitutiva del *Noûs* (Essere-Vita-Intelletto) produca di per sé una struttura enneadica. La sintesi forse più significativa di questo modello derivativo si trova nella celebre prop. 103 dell'*Elementatio theologica*: «Tutto è in tutto, ma in ciascuna cosa nel modo che le è proprio; e infatti nell'essere ci sono la vita e l'intelletto, e nella vita l'essere e il pensare, e nell'intelletto l'essere e il vivere, ma tutto è in un caso al modo dell'intelletto, nell'altro al modo della vita, nell'altro al modo dell'essere»²⁴. Nella spiegazione di questo assunto, Proclo chiarisce che ogni cosa si dà o a livello di causa (ovvero con modalità causale: *kat'aitian*), o a livello di sussistenza in sé (ovvero con modalità sostanziale: *kath'hýparxin*) o a livello di partecipazione (ovvero con modalità partecipativa: *katà méthexin*): ciò significa che nel primo termine di una serie o triade gli altri sono presenti come nella loro causa; nel termine intermedio, il primo è presente a livello di partecipazione e il terzo a livello di causa; nel terzo termine, i due precedenti sono presenti a livello di partecipazione. Così, nel caso della triade Essere-Vita-Intelletto, si può dire che nell'Essere sono presenti Vita e Intel-

²³ Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste* cit., p. 111.

²⁴ Proclus, *Elementatio theologica*, ed. E.R. Dodds in Proclus, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963, repr. 2004, p. 92, ll. 13-16 (la traduzione italiana della proposizione citata è mia).

letto, ma come Essere, cioè come Vita dell'Essere e Intelletto dell'Essere; nella Vita, l'Essere e l'Intelletto sono nel modo proprio della Vita, e nell'Intelletto la Vita e l'Essere sono nel modo proprio dell'Intelletto.

La straordinaria diffusione e fortuna di questa articolazione enneadica nel tardo neoplatonismo ateniese è già stata evidenziata con grande accuratezza da Stephen Gersh²⁵: al di là dell'uso che ne fa lo stesso Proclo in molti altri luoghi delle sue opere, sarà sufficiente ricordare il frequente ricorso ad essa da parte di Damascio. Si potrebbe tuttavia obiettare che la triade procliana è un principio derivato, che non si colloca all'altezza dell'Uno; che essa non corrisponde in senso stretto alle attribuzioni trinitarie usuali nella tradizione cristiana (potere, sapere e volere, per non citare che la triade di attribuzioni trinitarie menzionate in precedenza, non corrispondono alla prima triade procliana Essere-Vita-Intelletto), e che infine l'articolazione interna della triade procliana non giustifica di per sé la divisione degli ordini successivi. Ma per quel che riguarda i primi due punti, è noto, almeno a partire dagli studi di Beierwaltes²⁶, come nella Tarda Antichità si sia prodotta una certa sovrapposizione tra la prima triade neoplatonica e la Trinità cristiana, e per quel che riguarda il terzo punto, è in realtà possibile mostrare come ai rapporti interni alla prima triade faccia seguito, in Proclo come in Damascio, la formazione delle triadi successive, tanto nell'ordine della processione quanto in quello del ritorno.

Tuttavia, anche ammettendo che il passaggio dalla triade a un'enneade, così come viene concepito nel tardo neoplatonismo pagano, costituisca lo sfondo assai remoto delle classificazioni proprie dell'angelologia cristiana (e di quella dantesca in particolare), almeno altre due questioni dovrebbero essere poste:

- (i) come mai questa derivazione rimane silente e implicita proprio nell'autore cristiano più vicino al tardo neoplatonismo pagano ateniese, e cioè nello Pseudo-Dionigi?
- (ii) in che modo questo retroterra potrebbe essere diventato accessibile, sia pure molto indirettamente (e indipendentemente dallo stesso Pseudo-Dionigi), a Bonaventura o Dante?

²⁵ Cfr. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, E.J. Brill, Leiden 1978; trad. it. *Da Giamblico a Eriugena. Origine e sviluppo della tradizione pseudo-dionisiana*, ed. italiana a cura di M. Leone e C. Helmig, Edizioni di Pagina, Bari 2009 («Biblioteca filosofica di Quaestio», 8).

²⁶ Cfr. ad es. W. Beierwaltes, *Platonismus im Chistentum*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998; trad. it. *Platonismo nel Cristianesimo*, introd. di G. Reale, trad. di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000 (in particolare il saggio *Pensiero trinitario. Substantia e subsistentia in Mario Vittorino*, pp. 25-47).

La risposta alla prima di queste due domande potrebbe essere ritrovata ancora nelle analisi di Gersh (e in parte, ancora prima, in quelle di Eugenio Corsini)²⁷. Di fatto, lo Pseudo-Dionigi mantiene una posizione piuttosto oscillante sulla posizione della triade procliana nel proprio sistema: talora essa appare come un effetto divino (così da essere identificata con i termini primi partecipati dal resto della creazione), e talora è fatta coincidere con Dio stesso. In quest'ultimo caso lo Pseudo-Dionigi, per evitare qualsiasi parvenza di subordinazionismo ed enfatizzare la monocausalità divina, considera gli elementi della triade come attributi della Tearchia in quanto tale, e non come principî distinti (*De divinis nominibus*, 816C). I possibili riflessi angelologici di questa impostazione sono probabilmente da ritrovare al di fuori della *Gerarchia celeste*; quando ad esempio nei *Nomi divini* (724B) lo Pseudo-Dionigi afferma che gli angeli sono 'specchi' della Tearchia, sembra forse ipotizzare una «corrispondenza effettiva tra la struttura della divinità e le disposizioni angeliche»²⁸ – una traccia che è stata poi effettivamente sviluppata nei suoi scoli da Giovanni di Scitopoli. Ma ciò non toglie che lo Pseudo-Dionigi mantenga in proposito una certa effettiva reticenza; come ha osservato lo stesso Gersh, l'angelologia dionisiana è senza dubbio caratterizzata da una struttura triadica, e «tuttavia è sorprendente che l'autore chiaramente eviti l'associazione delle tre disposizioni angeliche con Essere, Vita e Sapienza in modo specifico»²⁹. Quanto alla struttura enneadica, essa risulta presente nell'angelologia dionisiana, grazie all'impiego della triade purificazione, illuminazione e perfezione in ciascuna gerarchia, ma in forma depotenziata, dal momento che non sembra essere poi attribuita gerarchicamente alle classi di ogni gerarchia: come già detto, l'enneade che costituisce il mondo angelico è per lo Pseudo-Dionigi più un omaggio ai nomi scritturali che la conseguenza dell'adozione di determinati principî teorici. In altri termini, se lo Pseudo-Dionigi concede che «tutti gli intelletti divini sono divisi in essenza, potenza ed attività secondo la ragione sovramondana che li governa» (*Caelestis Hierarchia*, 284D), essenza, potenza e attività non sembrano identificare classi diverse di angeli in ogni gerarchia, ma più semplicemente varie facoltà interne all'intelletto di ciascun angelo, indipendentemente dal suo ordine di appartenenza. È come se la triade procliana si rivelasse nel punto più basso nella catena delle derivazioni, e cioè negli individui più che negli ordini, probabilmente al fine di minimizzare la connessione causale tra gli ordini e stabilire piuttosto un rapporto diretto tra Dio e ogni individuo angelico.

²⁷ Cfr. E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Giappichelli, Torino 1962.

²⁸ Gersh, *Da Giamblico a Eriugena* cit., p. 208.

²⁹ Gersh, *Da Giamblico a Eriugena* cit., p. 214.

Per quanto riguarda la seconda domanda, occorre ricordare che esiste di fatto una linea alternativa allo Pseudo-Dionigi per spiegare la penetrazione di elementi procliani nell'Occidente latino, ed è quella rappresentata dal *Liber de causis*, che in effetti, com'è ben noto, non è che una breve e selettiva compilazione araba di alcune proposizioni dell'*Elementatio theologica*, rimaneggiate in senso monoteistico. Due proposizioni in particolare meritano di essere ricordate in prima istanza: la prop. 8 («Ogni intelligenza conosce ciò che le è superiore e ciò che le è subordinato; però conosce ciò che le è subordinato in quanto rispetto ad esso è causa, mentre conosce ciò che è superiore perché ne riceve ogni bene», che deriva soprattutto dalla prop. 173 dell'*Elementatio theologica*), e la prop. 12 («Fra tutti i principî primi, gli uni si trovano negli altri nel modo in cui è possibile per ciascuno di loro trovarsi nell'altro»). Come mostrato da Beierwaltes, il nucleo genuinamente procliano della prop. 12 è stato inteso sia in senso impersonale (a partire dalla lettera del *Liber*), sia in senso personale, sovrapponendosi alla fusione tra triade neoplatonica e Trinità cristiana già avviata precedentemente nel mondo latino da Mario Vittorino e Agostino. Tommaso, nel proprio commento al *De causis*, ha percepito la differenza tra le due possibilità interpretative, ritenendo più chiara e coerente la posizione procliana, ma optando alla fine per quella del *Liber* per evitare di porre dei principî separati, distinti da Dio. Ora, la prop. 8 è esplicitamente citata da Dante nel *Convivio* (III, VI, 5): «E qui è da sapere che ciascuno intelletto di sopra, secondo ch'è scritto nel libro delle Cagioni, conosce quel ch'è sopra di sé, e quel ch'è sotto di sé. Conosce adunque Iddio siccome sua cagione: conosce quel ch'è sotto di sé siccome suo effetto; e però che Dio è universalissima cagione di tutte le cose, conoscendo lui tutte le cose conosce in sé, secondo lo modo de la Intelligenza»³⁰. Certo, il contesto di questa citazione non è quello dell'ordinamento degli angeli; Dante fa piuttosto riferimento al fatto che gli angeli conoscono Dio come causa e ciò che è ad essi sottoposto come effetto, ma il meccanismo a cui esso rimanda è indicativo, perché permette almeno in linea di principio di distinguere in ogni conoscenza l'aspetto per cui una cosa è in sé, quello per cui essa è nella sua causa, e quello per cui è invece nell'effetto. Alle due proposizioni già ricordate si può ulteriormente aggiungere la prop. 10 («Ogni intelligenza è

³⁰ Cfr. R. Murari, *Il De causis e la sua fortuna nel Medio Evo. Contributo allo studio delle fonti dantesche*, «Giornale storico della letteratura italiana», 34 (1899), pp. 98-117, in part. p. 106. Più in generale sulla presenza del *De causis* in Dante cfr. B. Nardi, *Le citazioni dantesche del Liber de causis*, «Giornale critico della filosofia italiana», 5 (1924), pp. 193-215, poi anche in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967², pp. 81-109; P. Falzone, *La definizione dell'intelletto possibile in Convivio IV 21, 5 e la proposizione decima del Liber de causis*, «La Cultura», 47 (2009) p. 303-312; A. Raffi, *Dante e il Liber de causis: il problema della creazione nella teologia della Commedia*, «Campi immaginabili», 40-41 (2009), pp. 19-45.

ricolma di forme; tuttavia fra le intelligenze alcune contengono forme più universali, ed altre contengono forme meno universali»), citata da Dante nell'*Epistola a Cangrande* (XIII, 21); anche questa proposizione è significativa perché, nel proprio *Commento al De causis*, Tommaso d'Aquino ha colto la connessione tra la matrice procliana e l'uso fattone da Dionigi in *Caelestis Hierarchia*, XII, 2: la gerarchia delle intelligenze si fonda sul differente livello dei loro atti cognitivi³¹. E poiché le intelligenze conoscono e contemplano soprattutto l'essenza divina, non è impossibile trarre da questa proposizione la tesi che la differenza degli atti cognitivi rispetto a Dio (differenza articolabile, nell'orizzonte cristiano, solo attraverso le relazioni intratrinitarie) possa fungere da criterio di ordinamento gerarchico dei cori angelici.

7. Possiamo così passare ad alcune rapide conclusioni. Il breve percorso a ritroso che abbiamo cercato di delineare ci ha permesso di escludere come fonti dirette di *Convivio*, II, v, 7-11 non solo quelle talora indicate come tali (Tommaso, Bonaventura, Vincenzo di Beauvais), ma anche, in modo più radicale, lo stesso Pseudo-Dionigi, normalmente considerato come l'autorità di riferimento, insieme a Gregorio, per l'ordinamento gerarchico delle creature spirituali: come visto, lo Pseudo-Dionigi ammette certamente una forma di ordinamento tra le gerarchie, ma di fatto nega che si possa dare un ulteriore ordinamento all'interno di ciascuna gerarchia. Quindi l'idea stessa di una gerarchia enneadica, ovvero di una gerarchia a nove termini, non deriva dallo Pseudo-Dionigi, per quanto gli Scolastici (e Dante stesso) gliela abbiano poi attribuita.

Ma se, almeno allo stato attuale, sembra impossibile tracciare una derivazione lineare e perfetta della tesi dantesca intorno all'ordinamento complessivo delle sostanze separate, si può forse anche in questo caso ipotizzare una genealogia composita, ibrida, in cui alcuni temi tratti dalla *Collatio XXI* di Bonaventura e da Dionigi potrebbero essere stati integrati e rimaneggiati con materiale ricavato invece dal *De causis*, e in particolare dalle proposizioni 8, 10 e 12 (a condizione naturalmente di intendere quest'ul-

³¹ Cfr. Thomas de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, prop. 10^a, ed. H.D. Saffrey, Vrin, Paris 2002 (2^e éd. corr.), pp. 69-70, ll. 13-2: «Et hoc est quod dicitur quod *intelligentia est plena formis* vel, sicut Proclus expressius dicit, *est plenitudo* formarum quia ipsa intellectualitas ad propriam naturam intelligentiae vel intellectus separati pertinet. Circa differentiam universalitatis et particularitatis specierum intelligibilium, hoc primo attendendum est quod, sicut hic dicitur et in libro Procli, superiores habent *formas magis universales*, inferiores vero *minus universales*. Et hoc etiam Dionysius dicit XII^o capitulo *Caelestis Hierarchiae*, ubi dicit quod *cherubim ordo participat sapientia et cognitione altiori*, sed inferiores substantiae *participant sapientia et scientia particulariori*. Quae quidem universalitas et particularitas non est referenda ad res cognitae, sicut aliqui male intellexerunt [...]».

tima proposizione in senso personale, secondo la tradizione latina di ispirazione agostiniana). Questa sintesi sarebbe in definitiva il risultato della fusione o sovrapposizione di tre diversi presupposti:

- l'identificazione tra la triade neoplatonica e il Dio cristiano, ovvero tra la triade e Trinità (e questo elemento era per Dante già disponibile, in qualche modo, nella tradizione dipendente da Agostino);
- l'interpretazione della triade in senso dinamico, come rete di relazioni interne (un elemento genuinamente procliano, a cui Dante potrebbe aver avuto indirettamente accesso tramite il *De causis*);
- l'uso della struttura enneadica originata dalle relazioni interne alla triade (ovvero, nella teologia cristiana, dalle relazioni intratrinitarie) per spiegare non solo la gerarchia delle disposizioni (o 'gerarchie'), ma anche quella degli ordini all'interno di ciascuna disposizione (un elemento desunto in parte da Bonaventura, e in parte rielaborato in modo originale – per quanto è ora possibile giudicare – da Dante stesso).

Questa possibile e inedita commistione tra elementi di diversa provenienza e natura non dovrebbe, in definitiva, sorprendere troppo: molte delle opzioni filosofiche e teologiche dantesche non rimandano in modo univoco a una sola fonte o a una sola tradizione, ma derivano da assemblaggi complessi, se non proprio audaci – ciò che in definitiva attesta la relativa indipendenza di Dante rispetto al materiale disponibile, e insieme la sua capacità di pervenire, proprio attraverso queste ibridazioni, a soluzioni spesso del tutto peculiari.

INDICE

MARIO GENNARO SUPERBO, <i>Sindaco</i> Minervino Murge per Michele Bevilacqua, illustre Concittadino	pag. 7
SAVERIO SGARRA Michele Bevilacqua Presidente dei Laureati Cattolici di Andria	» 9
LUCIA PORRO Cenni biografici su Michele Bevilacqua e Maria Porro	» 11
MARIZIA BEVILACQUA con VINCENZA e ANNALISA Ricordando nostro Padre	» 13
MICHELE BEVILACQUA Gli <i>Indigitamenta</i>	» 19
PASQUA COLAFRANCESCO La stanza di Michele	» 29
LEOPOLDO GAMBERALE Ti sia leggero il cielo	» 31
DOMENICO LASSANDRO Sul tradurre: noterella	» 45
ALDO LUISI Lingua Latina, oggi	» 49
MATTEO MASSARO Preghiere a confronto (nella <i>Fedra</i> di Seneca)	» 59
LUIGI PIACENTE Ovidio agli albori della storiografia letteraria	» 81
GIUSEPPE AGOSTINO POLI L'Italia postbellica. Gli anni dell'attività politica di Michele Bevilacqua	» 89
PASQUALE PORRO Angeli e triadi. Una nota sull'ordinamento delle gerarchie angeliche nel <i>Convivio</i> di Dante	» 103
LUIGI RENNA Michele Bevilacqua: le radici e i frutti di un'esistenza credente	« 123
ANTONIO ZINGARELLI Macrobio e il Cristianesimo. Rileggendo una monografia di Michele Bevilacqua	» 127