

kirchlichen Mittel und Stufen nach letzten Erkenntnissen strebt.» (p. 82). Secondo il Ball, fu un grottesco errore di Lutero, quello di aver ritenuto lo pseudo-Dionigi un mistico alla maniera di Eckart e di Tauler. Difatti lo pseudo-Dionigi, ed anche qui il nostro modo di vedere concorda perfettamente con il Ball, intende l'estasi, non come esaltazione alla maniera pagana, ma come il regno della perfetta pace (« eine Extase die zur einfachsten Ruhe tendiert » p. 76)⁹. L'unità con Dio non è un'idea astratta, come per i filosofi greci, nè una

trasformazione dell'uomo in Dio come per le sette gnostiche. Inoltre l'atto mistico dello pseudo-Dionigi, e qui il suo distacco da tutta la pagana è decisivo, è « una graduale partecipazione all'Uno irraggiungibile » (p. 84).

Fondamento della vita religiosa non è per l'Areopagita, l'intelletto, come per gli gnostici, o l'entusiasmo, come per le sette neoplatoniche, ma la Rivelazione accettata in piena certezza.

PIERO SCAZZOSO

⁹ Per l'estasi dello pseudo-Dionigi vedi Völker, *op. cit.*, pp. 197-210. Ad esempio dice l'autore (a p. 199 nota 6): « Immer est es (l'estasi) ein Akt reiner Gnade, den unser Streben nie verdienen kann ». Oggi gli studiosi (Pourrat, Cayré, Lossky, etc.) tendono a distinguere nettamente l'estasi

areopagitica, esclusivamente cristiana, attesa come un dono dall'alto e non provocabile con mezzi umani, dalle forme dell'estasi patologica pagana, e cercano soprattutto di inserirla entro i valori della « Gerarchia », temperandone le tendenze individuali ed i valori oggettivi.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*. Un vol. di pp. 225. Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.

La collezione delle « Sources Chrétien-nes » s'impone all'interesse degli studiosi e delle persone colte per l'intelligente proposito che muove gli editori, cioè quello di presentare testi importanti e per lo più non molto noti, la cui lettura fino ad oggi era piuttosto ardua nei grossi volumi del Migne, poco accessibili, poco esatti in generale e troppo antiquati. Nell'enorme quantità poi delle opere dei Padri greci e latini la *Gerarchia Celeste* dello Pseudo-Dionigi era proprio una delle più degne di pubblicazione, sia per l'importanza del lavoro in sé, sia perchè oggi giorno si è determinata una sensibilità più viva verso certi problemi teologico-mistici e liturgici che trovano la loro primogenitura nelle opere dello Pseudo-Areopagita. Per questo il presente volume appare quanto mai gradito. L'edizione della *Gerarchia Celeste* è stata curata da René Roques per l'introduzione, da G. Heil per il testo critico, dal De Gandillac per la traduzione e le note. Il risultato ottenuto da tale collaborazione è senz'altro positivo perchè fornisce un grande aiuto al lettore mettendolo in condizione di accedere ad un'opera come

questa, così difficile ad essere storicamente situata, irta di questioni da qualunque punto di vista si voglia affrontare. Certo è che noi sentiamo subito la mancanza di un lavoro analogo per gli altri trattati pseudo-dionisiani. Il *Corpus* areopagitico è così unitario nelle sue diverse parti, e le singole opere che lo compongono si richiamano, si condizionano e si complicano a vicenda a tal punto che riesce arduo isolare la *Gerarchia Celeste* ed è impossibile considerarla a sé, come del tutto autonoma. I valori, mistici, gerarchici e liturgici che informano ogni opera pseudo-dionisiana costituiscono una linea che non si può spezzare in quanto collegante un libro all'altro. Ne consegue una certa limitatezza nella trattazione di quei problemi che, comparando nella *Gerarchia Celeste*, si estendono anche nelle altre parti del *Corpus*.

Il testo che ci viene presentato da G. Heil non rappresenta logicamente un'edizione critica definitiva, ma soltanto un notevole ed utile contributo ad una futura edizione; ciò è perfettamente comprensibile se si pensa al numero davvero enor-

me dei manoscritti pseudo-dionisiani sparsi un po' dovunque in Europa, nelle biblioteche e nei conventi; infatti non esiste nemmeno un catalogo completo dei manoscritti, compilazione questa che sarebbe già di per se stessa molto difficile, in quanto neppure i cataloghi della Vaticana potrebbero garantirci della completezza definitiva di un elenco. Il *Corpus* pseudo-dionisiano dopo il IX secolo si trovava presso quasi tutte le comunità religiose anche piccole, data l'autorità dell'autore ereditato e venerato come padre apostolico; se il numero dei manoscritti è stragrande, diverse centinaia, quelli che non sono stati studiati dall'editore potrebbero infirmare notevolmente la validità del testo prodotto. Cosicché non possiamo consentire con lo Heil quando dice (p. 2) « l'essai tenté ci-dessous de grouper les mss. comparés doit permettre de rapporter à des courants constants et déterminés de la tradition ces variantes dispersées dans la transmission du texte ».

L'editore, limitandosi alla collazione di circa venticinque manoscritti e dando prevalenza (e ciò può essere utile per la continuazione immediata delle ricerche) ai dodici manoscritti parigini, ha distribuito i suddetti manoscritti in tre famiglie: una prima α che ha come capostipite il Paris. 437, poi la famiglia η che parte dal Paris. 438, ed infine la famiglia mista che trae principio dal Vat. 123.

Lo Heil dà poi qualche cenno sulle traduzioni latine e brevi indicazioni sulla grafia e sulla grammatica della lingua pseudo-areopagistica (pp. 53-62). E' fuori dubbio però che il testo rappresenta un notevole progresso rispetto a quello del Migne, di cui sono confermate alcune lezioni, corrette e respinte altre: nè manca un assai abbondante apparato critico per l'orientamento del lettore.

L'introduzione del Roques (pp. X-XCV) è costituita da una premessa generale riguardante la spiritualità dello Pseudo-Dionigi e da un discorso particolare riferentesi all'opera in questione. Pur non presentando nulla di più di quanto già si trova nel suo ormai classico ed eccellente volume *L'Univers Dionysien*, Paris, 1954, si legge tuttavia con grande profitto per la chiarezza del suo procedimento esplicativo: così non sfugge (a p. XXXV) la precisione del rilievo data all'uso del prefisso $\sigma\upsilon\nu$, considerato nel suo valore contemporaneamente grammaticale e concettuale: « la passività (del mistico) che è nel medesimo tempo comunione nella passività

($\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\alpha$; $\kappa\omicron\iota\omega\nu\iota\alpha\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega\nu$) e comunione nell'attività ($\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) non comporta la soppressione pura e semplice della personalità del mistico che si unisce a Dio senza dubbio, ma non si confonde con lui. Tale è il valore del prefisso $\sigma\upsilon\nu$ ». Per ciò che riguarda la C.H. il Roques (pp. LVII sgg.) offre al lettore un assai utile elenco delle fonti patristiche che costituiscono una sicura prospettiva entro cui tentare la collocazione probabile dell'opera pseudo-areopagistica e contemporaneamente (pp. LXVII sgg.) egli accentua i contatti concettuali e di linguaggio con il neoplatonico Proclo. Sia da parte di Proclo, sia da parte dello Pseudo-Dionigi, che presentano l'universo ugualmente disposto per triadi, vengono salvate « le esigenze, dello spirito razionale e i vantaggi di una rivelazione positiva. Beninteso ciò che Proclo chiede al Dio intellettuale dei Neoplatonici, lo Pseudo-Dionigi chiede alla rivelazione biblico-cristiana » (p. LXXXI).

Il Roques dimostra come pure entro uno schema similmente triadico e gerarchico le essenze angeliche di cui trattano lo Pseudo-Dionigi e Proclo differiscano per la loro diversa natura: difatti gli Angeli della *Gerarchia Celeste* hanno il fondamento nella Scrittura, nella dottrina e nella tradizione della Chiesa.

La traduzione in francese e le note sono dovute al De Gandillac. Circa l'opportunità della traduzione si possono fare alcune riserve in quanto sembra superflua per gli studiosi, ai quali, semmai, dopo una restituzione del testo, interesserebbe di più una nuova versione in latino, perchè la parola risulterebbe meno imprecisa che non in una lingua moderna che solo approssimativamente vi si presta. Non si può però negare che la traduzione francese torni utile alla diffusione dell'opera entro una cerchia più vasta, anche se meno scelta, di lettori. Importanza molto maggiore hanno le note che in primo luogo rivelano, una grande competenza teologica ed una profonda conoscenza dell'autore: sono illuminanti in molti punti difficili e chiariscono i rapporti fra lo Pseudo-Dionigi e la tradizione biblica e patristica. Alcune di queste note si riferiscono ai concetti, altre alla prassi liturgica, altre alla tradizione senza però essere tutte improntate ad un unico criterio informatore, per cui non si possono non rilevare alcune sproporzioni ed omissioni e non si può non notare una certa carenza di note riguardo al linguaggio. Per esempio notiamo una sviluppata esegesi dell'autore da un punto

di vista tomistico, che non tiene conto però delle trasformazioni subite dal pensiero pseudo-areopagitico nel Medioevo, mentre pare troppo esigua la dichiarazione della terminologia pseudo-dionisiana e dei suoi usi particolari in rapporto alla tradizione. Per citare solo alcune tra le migliori note rileviamo che assai precise e interessanti sono le note 1-2-3 p. 92 riguardanti i rapporti Dionigi-Proclo, come pure p. 105 la nota 4 sull'importanza dei nomi profani, e a p. 106 la nota 4 e 107 la nota 1 sul concetto di fuoco, inoltre a p. 115 la nota 3

intorno ai rapporti con Platone; esauriente dal punto di vista storico-liturgico è la nota 1 a p. 160 che riguarda la figura e la funzione del vescovo.

Nel suo complesso il libro ha una sua ragione di essere importante soprattutto perchè indubbiamente fa da battistrada sollecitando una più copiosa produzione mirante sia a chiarire l'enigma dello Pseudo-Dionigi, sia a farne conoscere ed apprezzare l'opera.

PIERO SCAZZOSO

ITINERARIUM EGERIAE - Editio critica cura et studio *Aet. Franceschini et R. Weber* (Corpus Christianorum, excerptum ex tomo CLXXV). Turnholti, Brepols, 1958, pp. 76.

Il testo, fin qui edito con il titolo dapprima di *Sanctae Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca Sancta*, poi di *Aetheriae Peregrinatio*, vede ora la luce in nuova edizione critica con il titolo di *Itinerarium Egeriae* con il quale testimonianze medievali sicure persuadono ormai a chiamarlo. L'edizione è a cura del Franceschini, che già ne aveva curata una nel 1940 e al quale è dovuto il testo basato su nuova revisione del codice di Arezzo (cod. Aret. VI, 3, saec. XI) e di Dom Roberto Weber cui si devono la prefazione e gli apparati. Per esattezza bisogna dire che in un solo luogo del testo (28, 4: *quid libri*) il Weber non ha seguito il Franceschini preferendo accettare un suggerimento di Cristina Mohrmann come egli stesso spiega in una nota comparsa in « *Vigiliae christianae* » (XII, 2, pp. 93-97).

L'edizione è arricchita oltre che dalle referenze bibliche, dal testo di Pietro Diacono, dal libro delle Glosse e dagli *Excerpta Matritensia* disposti a piede di pagina, per le parti che corrispondono al testo del codice di Arezzo, o in Appendice, sempre a cura di Dom Roberto Weber, per le altre, quelle non prese dal *De locis sanctis* di Beda ma che probabilmente derivano dalle parti perdute dell'*Itinerarium Egeriae*. Ne risulta una edizione veramente di pregio che fa onore agli editori e al Corpus cui appartiene come parte del vol. 175 del quale è estratto e anticipo « in usum scholarum ».

Il pregio è costituito sia dalle modalità

direi estrinseche dell'edizione, sia dal criterio che presiede alla stesura del testo, criterio che il Franceschini già aveva seguito nel 1940 e che ora, dopo nuova revisione del ms., segue anche più rigorosamente: quello cioè di attenersi il più possibile al testo del ms. senza indulgere alla tentazione di lezioni o congetture di più facile lettura per un contesto certo irto di problemi. Il che non vuol dire che l'editore non si assuma responsabilità di congettura quando essa appaia assolutamente fondata per la comprensione del testo. Porto due esempi del diverso comportamento e che potrebbero essere moltiplicati: III, 2 (40, 19-20) *ubi data est lex in eo, id est locum, ubi descendit...* lo scrivere e il punteggiare così in luogo di: *lex, in eo id est loco, ubi...* degli altri editori e mentre nel ms. il copista dapprima scrisse *loco*, poi sopra il secondo *o*, che non cancellò, aggiunse *um*, vuol dire resistere alla tentazione del più facile. Ma a XII, 2 (52, 10) accettare *in hodiernum* del Löfstedt comprovato da Geyer nonostante *in hodie non* del ms., dello Heraeus e del più recente editore, la Petré, vuol dire non cedere alla tentazione opposta di volere, cioè, ad ogni costo mantenere la lezione del ms. anche quando proprio il senso non corre e la congettura sembra risolvere felicemente il caso. Con ciò gli editori, credo, non pensano di risolvere tutti i problemi, ma è direi proprio la problematica che nasce dalla lingua e dallo stile di così singolare documento che finisce per confermare