



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica Fi.T.M.U.

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale tra il Dottorato di ricerca in Filosofia, scienze e cultura dell'età Tardo-antica, Medievale e Umanistica dell'Università di Salerno e l'Istituto Patristico 'Augustinianum' della Pontificia Università Lateranense

Divina scriptura mundus est intelligibilis.

L'ermeneutica biblica nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena

Tutor

Prof. Giulio d'Onofrio

Dip. di Scienze del Patrimonio Culturale
Università degli Studi di Salerno

Tutor

Prof. Robert Dodaro

Istituto Patristico 'Augustinianum'
Pontificia Università Lateranense

Co-Tutor: Prof. Armando Bisogno

Candidato: Andrea Cavallini

Coordinatore: Prof. Giulio d'Onofrio

Anno Accademico 2010/2011

Con ogni probabilità siamo ancora nell'Eden.
Sono solo i nostri occhi a essere cambiati.

GILBERT K. CHESTERTON

Premessa

Nell'ormai vasto panorama della bibliografia eriugeniana, non esistono monografie che esaminino Giovanni Scoto nella sua attività di interprete della Bibbia. Non che facciano difetto studi di valore: dalle pagine dedicate all'esegesi da Cappuyens nel suo *Jean Scot Érigène*, ai contributi di Gregory, Contreni, Allard, Cristiani, Roques, d'Onofrio, Jeuneau (solo per citarne alcuni), molti hanno dedicato attenzione ai diversi aspetti dell'attività esegetica eriugeniana. Sul tema, nel 1995 è stato celebrato un convegno internazionale della SPES (*Society for the Promotion of Eriugian Studies*), i cui atti sono stati pubblicati nel 1996. Quello che attualmente manca è un'opera che tenti la sintesi degli studi sinora compiuti e dia uno sguardo d'insieme, per quanto possibile sistematico, sull'esegesi eriugeniana, inquadrandola nella storia dell'ermeneutica biblica medievale. Nella direzione di una tale monografia, il presente lavoro di tesi muove i primi passi.

Fatta salva la recente proposta di attribuzione all'Eriugena di un *Commento a Matteo* – proposta da discutere e valutare –, l'opera di Giovanni Scoto conta solo due scritti che si possono definire 'esegetici' in senso tecnico: un'omelia sul prologo di Giovanni e alcuni frammenti di un commento incompleto al quarto Vangelo. A questi andrebbero aggiunte, in quanto legate alla Bibbia, una serie di concise glosse sull'Antico Testamento, probabile testimonianza della prima fase dell'insegnamento eriugeniano nella scuola palatina di Carlo il Calvo. Nell'economia del pensiero di Giovanni Scoto, tuttavia, il ruolo giocato dall'ermeneutica biblica è ben più importante di quanto i tre scritti suddetti possano far pensare.

Anzitutto perché la presenza dell'esegesi nel *corpus* eriugeniano supera di gran lunga i confini del genere letterario: quattro dei cinque libri che costituiscono il *Periphyseon*, l'opera più ampia e impegnativa di Giovanni Scoto, sono dedicati alla spiegazione continua del racconto genesiaco della creazione, costituendo così un vero 'Esamerone', seppur in forma di dialogo filosofico. Inoltre, se si intende la pratica esegetica in senso ampio, come interpretazione della Scrittura anche al di fuori della cornice del commento continuo al testo, va rilevato che temi biblici sono presenti nel *De praedestinatione*, nelle *Expositiones in Ierarchiam coelestem* e nei *Carmina*. Il campo di indagine di uno studio sull'esegesi eriugeniana è dunque molto ampio.

Ma, ben al di là di un discorso quantitativo, il motivo di interesse è soprattutto speculativo. Con maggior chiarezza rispetto ad altri autori a lui contemporanei, che si sono limitati a esercitare l'esegesi, eventualmente dichiarandone l'importanza ed esponendone la metodologia, Giovanni Scoto teorizza una precisa funzione dell'ermeneutica biblica *all'interno* di un sistema coerente di pensiero. Le esplicite dichiarazioni metodologiche, sparse nelle opere eriugeniane, permettono di ricostruire una dottrina dell'esegesi che si inserisce in una teoria globale del processo di scoperta del vero, presente nella rivelazione biblica, ricercato e trovato dalla ragione.

La tesi si divide in due parti. La prima, intitolata 'Bibbia ed esegesi nell'epoca carolingia e nell'opera di Giovanni Scoto', dopo aver tracciato un quadro generale del rapporto che la cultura carolingia intrattiene con la Scrittura (c. 1), presenta le opere esegetiche eriugeniane e discute l'attribuzione a Giovanni Scoto di un commento sul vangelo di Matteo (c. 2); valuta inoltre il ruolo dell'ermeneutica biblica nel *De praedestinatione*, nel *Periphyseon* e nelle *Expositiones* (c. 3). La seconda parte, intitolata 'Principi di esegesi eriugeniana', si concentra prima sulla concezione della Scrittura in sé, quanto alla sua ragion d'essere, all'origine e alla forma linguistica (c. 4), per considerare poi l'atto esegetico e la sua funzione nella ricerca della verità (c. 5); infine, per tornare in qualche modo all'ambiente descritto nel primo capitolo, si considera il rapporto tra ermeneutica biblica e discussione teologica cercando di individuare alcuni punti di contrasto tra Giovanni Scoto e i contemporanei quanto all'interpretazione del testo biblico (c. 6).

* * *

Nel corso della ricerca ho contratto un gran numero di debiti di gratitudine. In modo particolare, desidero esprimere la mia riconoscenza ai professori Giulio d'Onofrio, tutor della tesi per l'Università di Salerno, e Robert Dodaro, tutor della tesi per la Pontificia Università Lateranense, che mi hanno accompagnato negli splendidi anni di formazione presso il Dottorato FiTMU e presso l'Istituto Patristico 'Augustinianum'. Questo lavoro è stato da loro pazientemente seguito e incoraggiato.

Ringrazio i miei colleghi di Roma e di Salerno: averli conosciuti è stato uno dei regali più belli di questi anni. Un ringraziamento speciale a Fabio e Maria Teresa, che mi hanno aiutato nella correzione delle bozze.

Dedico questo lavoro a mia sorella Gloria.

Roma, 12 maggio 2012

A. C.

Abbreviazioni e convenzioni grafiche

I. Abbreviazioni dei titoli e delle edizioni delle opere di Giovanni Scoto

C	<i>Commentarius in Evangelium Iohannis</i> (ed. É. Jeauneau, CCM 166)
DP	<i>De praedestinatione liber</i> (ed. E.S. Mainoldi)
E	<i>Expositiones in Ierarchiam coelestem</i> (ed. J. Barbet, CCM 31)
GDH	<i>Glossae divinae historiae</i> (ed. J.J. Contreni - P.P. Ó Néill)
H	<i>Homilia super 'In principio erat Verbum'</i> (ed. É. Jeauneau, CCM 166)
PP	<i>Periphyseon</i> (ed. É. Jeauneau, CCM 161-165)

Commentaire *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (ed. É. Jeauneau, SC 180)

Homilia et Commentarius *Homilia et commentarius in euangelium Iohannis.*

Editiones novas (ed. É. Jeauneau, CCM 166)

Homélie *Homélie sur le prologue de Jean* (ed. É. Jeauneau, SC 151)

Quasi tutte le opere di Giovanni Scoto sono edite nel volume 122 della *Patrologia latina*. Nelle citazioni, dopo la notazione comune, si dà immediatamente il riferimento alle colonne del Migne, senza indicare il numero del volume.

II. Abbreviazioni dei libri biblici

Ab	<i>Abacuc</i>	Est	<i>Ester</i>
Abd	<i>Abdia</i>	Ez	<i>Ezechiele</i>
Ag	<i>Aggeo</i>	Fil	<i>Lettera ai Filippesi</i>
Am	<i>Amos</i>	Fm	<i>Lettera a Filemone</i>
Ap	<i>Apocalisse</i>	Gal	<i>Lettera ai Galati</i>
At	<i>Atti degli Apostoli</i>	Gb	<i>Giobbe</i>
Bar	<i>Baruc</i>	Gc	<i>Lettera di Giacomo</i>
Col	<i>Lettera ai Colossesi</i>	Gd	<i>Lettera di Giuda</i>
1-2Cor	<i>Lettere ai Corinzi</i>	Gdc	<i>Giudici</i>
1-2Cr	<i>Cronache</i>	Gdt	<i>Giuditta</i>
Ct	<i>Cantico dei Cantici</i>	Gen	<i>Genesi</i>
Dn	<i>Daniele</i>	Ger	<i>Geremia</i>
Dt	<i>Deuteronomio</i>	Gl	<i>Gioele</i>
Eb	<i>Lettera agli Ebrei</i>	Gn	<i>Giona</i>
Ef	<i>Lettera agli Efesini</i>	Gs	<i>Giosué</i>
Es	<i>Esodo</i>	Gv	<i>Giovanni</i>
Esd	<i>Esdra</i>	1-2-3Gv	<i>Lettere di Giovanni</i>

Is	<i>Isaia</i>	Qo	<i>Qoèlet (Ecclesiaste)</i>
Lam	<i>Lamentazioni</i>	1 2 Re	<i>Libri dei Re</i>
Lc	<i>Luca</i>	Rm	<i>Lettera ai Romani</i>
Lv	<i>Levitico</i>	Rt	<i>Rut</i>
1-2Mac	<i>Maccabei</i>	Sal	<i>Salmi</i>
Mc	<i>Marco</i>	Fm	<i>Lettera a Filemone</i>
Mi	<i>Michea</i>	1 2 Sam	<i>Libri di Samuele</i>
Ml	<i>Malachia</i>	Sap	<i>Sapienza</i>
Mt	<i>Matteo</i>	Sir	<i>Siracide (Ecclesiastico)</i>
Na	<i>Naum</i>	Sof	<i>Sofonia</i>
Ne	<i>Neemia (2 Esdra)</i>	Tb	<i>Tobia</i>
Nm	<i>Numeri</i>	1 2 Tm	<i>Lettere a Timoteo</i>
Os	<i>Osea</i>	1 2 Ts	<i>Lettere ai Tessalonicesi</i>
Pr	<i>Proverbi</i>	Tt	<i>Lettera a Tito</i>
1 2 Pt	<i>Lettere di Pietro</i>	Zc	<i>Zaccaria</i>

III. Abbreviazioni dei titoli degli Atti SPES

BM	W. BEIERWALTES (ed.), <i>Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena</i> . Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-29. Juli 1989, Heidelberg 1990 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 3).
EEW	B. MCGINN - W. OTTEN (edd.), <i>Eriugena: East and West</i> , Chicago - Notre Dame 18-20 October 1991, Notre Dame (Indiana) 1994.
ESSQ	W. BEIERWALTES (ed.), <i>Eriugena: Studien zu seinen Quellen</i> . Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, Heidelberg 1980.
GSST	C. LEONARDI - E. MENESTÒ (edd.), <i>Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia</i> , Atti del XXIV Convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina e Centro di studi sulla spiritualità medievale (e VI convegno SPES), Todi, 11-14 ottobre 1987, Spoleto 1989.
HEJSE	J. MCEVOY - M. DUNNE (edd.), <i>History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time</i> . Proceedings of the Tenth International Conference for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000, Leuven 2002 (Ancient and Medieval Philosophy. Series I, 30).
ISEBH	G. VAN RIEL - C. STEEL - J. MCEVOY (edd.), <i>Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and hermeneutics</i> . Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995, Leuven 1996 (Ancient and Medieval Philosophy. Series I, 20).
JSE	G.-H. ALLARD (ed.), <i>Jean Scot Écrivain, Actes du IV^e colloque international, Montreal, 28 août-2 septembre 1983</i> , Montréal-Paris 1986 (Cahiers d'études médiévales. Cahier special 1).
JSEHP	R. ROQUES (ed.), <i>Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie</i> , Laon, 7-12 luglio 1975, Paris 1977.
TME	J.J. O'MEARA - L. BIELER (edd.), <i>The mind of Eriugena</i> . Papers of a colloquium, Dublin, 14-18 July 1970, Dublin 1973.

III. Abbreviazioni dei titoli di collane, periodici e opere di consultazione

ALMA	Archivum latinitatis medii aevi
ASE	Annali di storia dell'esegesi
BGPMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen
CCAMA	Corpus christianorum. Autographa Medii Aevi
CCG	Corpus christianorum. Series graeca
CCL	Corpus christianorum. Series latina
CCM	Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis
FC	Fontes Christiani
Medioevo	Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale
MGH	Monumenta Germaniae Historica
NDPAC	Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane
Peritia	Peritia: Journal of the Medieval Academy of Ireland
PG	Patrologia graeca
PL	Patrologia latina
ReAug	Revue d'Études Augustiniennes et patristiques
RTAM	Revue de théologie ancienne et médiévale
SC	Sources chretiennes
SM	Studi medievali, terza serie
SP	Studia patristica
Traditio	Traditio. Studies in Ancient and Medieval Thought, History, and Religion
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VCh	Vigiliae christinae

IV. Convenzioni per la grafia dei testi latini

A parte la sistematica preferenza per il segno 'v', in luogo di 'u', nei casi in cui esso è normalmente utilizzato, per la grafia dei termini latini si rispettano le scelte degli editori: nel caso dei testi erigeniani, ad esempio, si mantengono la normalizzazione dei dittonghi preferita dalle edizioni Jauneau, le particolarità dell'edizione Mainoldi del *De praedestinatione* (come la caudazione della e [e], dove presente, al posto del dittongo [ae]), l'assenza di normalizzazione propria dell'edizione Barbet delle *Expositiones*. Per i passi citati in latino anche la punteggiatura, le maiuscole e le minuscole corrispondono a quelle delle edizioni di riferimento.

Le citazioni bibliche all'interno del testo sono sempre tra virgolette semplici ('citazione'), senza corsivi (conformemente all'edizione Jauneau del *Periphyseon* e contrariamente all'edizione Mainoldi del *De praedestinatione*). Nel caso dei commenti, in nota il lemma commentato è in maiuscolo.

PARTE PRIMA

BIBBIA ED ESEGESI NELL'EPOCA CAROLINGIA
E NELLE OPERE DI GIOVANNI SCOTO

Capitolo primo

Bibbia ed esegesi in epoca carolingia

Introducendo il lettore al suo *Esegesi medievale*, De Lubac ricorda che gli autori che si accinge a studiare «non furono esegeti nel senso moderno e specializzato del termine» e che, pertanto, la sua indagine sul loro pensiero «non sarà tanto un contributo alla storia dell'esegesi propriamente detta quanto, e molto di più, un contributo alla storia della teologia, o piuttosto alla storia del pensiero e della spiritualità cristiana in genere»¹. Non si tratta di mancanza di rigore accademico da parte di De Lubac: il fatto è che l'interpretazione dei *divina eloquia* non era, per gli intellettuali cristiani del primo millennio, semplicemente un elemento costitutivo del loro pensiero, una componente ben distinta della cultura, accanto alle altre.

Convinzione comune era che dalle Scritture si potessero trarre tutte le conoscenze vere, e che tutte, a loro volta, conducessero a una più profonda comprensione delle Scritture. La Bibbia era tutto e tutto era nella Bibbia, o meglio, come notava Gustavo Vinay, «Quando la Bibbia è tutto, ci si mette dentro tutto»².

¹ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Milano 1979, 2006, I, p. 1 (orig. francese, *Esègèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 voll. in 4 tomi, Paris 1959-1964).

² Cf. G. VINAY, *Epilogo*, in *La Bibbia nell'Alto Medioevo*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, X, 26 aprile - 2 maggio 1962, Spoleto 1963, p. 764. In questo senso si comprende una formula come quella con cui, nel 1947, Gerhard Ebeling intitolava la sua lezione inaugurale all'università di Tübingen, «La storia della Chiesa come storia dell'interpretazione della Sacra Scrittura»: G. EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947, riedito in ID., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1966, pp. 9-27. Una discussione sulla formula di Ebeling si trova in A.M. RITTER, *Ist Dogmen Geschichte der Schriftauslegung?*, in G. SCHÖLLGEN - C. SCHOLTEN (edd.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, Münster 1996 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 23), pp. 1-17.

Questo vale in modo particolare per l'epoca carolingia, quando la Bibbia diventa programmaticamente oggetto di studio dell'intera classe intellettuale, ed è, prima che pensata, sentita come norma di organizzazione civile³:

In essi (*scil.* nei libri biblici), si trova la norma con cui si stabilisce come i governanti si debbano comportare verso i sudditi e i sudditi verso i governanti, come i coniugi si debbano amare, come le decisioni secolari debbano essere prese con prudente esame, come si difenda la patria, come si respingano i nemici, come si gestisca l'amministrazione degli affari di casa e di fuori, e, per riassumere brevemente ogni cosa, in essi sono contenuti sia il nutrimento continuo dell'anima che il sapere della vita presente, sia la sapienza, che è la dignità della vita, che le testimonianze della vita eterna. È infatti un tesoro che non manca di alcun bene e abbonda di tutti i beni⁴.

È l'epoca in cui compare uno *scriptorium* (quello di Tours) dedicato alla produzione 'di massa' di bibbie, l'epoca in cui viene composta la prima serie di commenti a tutti, o quasi, i libri biblici (ad opera di Rabano Mauro), e in cui vengono realizzati, in poco più di un secolo, almeno 150 commentarî, contro i circa 35 prodotti dal 500 al 750⁵.

Se di rinascita si può parlare per la cultura dell'età carolingia, è certamente una rinascita che ruota attorno alla Scrittura: ma la centralità della Bibbia non espunge gli studi e i prodotti culturali non biblici. Piuttosto li catalizza.

1. L'ideale culturale carolingio e la relazione tra Bibbia e filosofia

Sullo scorcio del secolo VIII, Paolino patriarca di Aquileia esorta Carlo Magno a curarsi della santificazione di tutti i suoi sudditi, ognuno nel suo stato di vita. Il sovrano, capo del corpo chiesa-regno, deve infatti preoccuparsi che *omnes generaliter*

³ Per una introduzione alla cultura filosofico-teologica carolingia, con particolare attenzione alla figura di Alcuino di York, si veda A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3).

⁴ [TEODULFO DI ORLEANS] *Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini)*, II, 30, PL 98, 1104B-C, ed. A. Freeman - P. Meyvaert, in MGH, *Leges*, 4 (*Concilia*, 2; *Suppl.*, 1), Hannover 1998, p. 312, 18-29: «In illis invenitur norma, per quam instituitur, qualiter praelati erga subditos et subditi erga praelatos agere debeant, qualiter coniugia diligentur, qualiter saecularia consilia prudenti deliberatione tractentur, qualiter patria defendatur, hostes pellantur, extraneorum domesticarumque rerum administratio habeatur, et, ut cuncta breviter complectar, in illis et animae perpetuus cibus et praesentis vitae doctrina et sapientia, quae decor est vitae, et vitae perpetuae documenta continentur. Est enim thesaurus nullo bono carens, omnibus bonis redundans». Il contesto è la stigmatizzazione di coloro che equiparano le immagini sacre ai libri biblici.

⁵ Cf. J.J. CONTRENI, *Carolingian Biblical Culture*, in ISEBH, p. 7. Per lo *scriptorium* di Tours, si veda D. GANZ, *Mass Production of Early Medieval Manuscripts: The Carolingian Bible from Tours*, in R. GAMESON (ed.), *The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration and Use*, Cambridge 1994 (Cambridge Studies in Paleography and Codicology, 2), pp. 53-62.

praticino le virtù cardinali e le virtù ‘politiche’ (*pax et concordia*), e che ognuno *specialiter*, come le diverse membra di un corpo, svolga bene il suo compito.

A te conviene, venerando principe, stimolare i presuli alla riflessione sulle Sacre Scritture e a un insegnamento integro e sobrio, e il clero tutto all’istruzione, i filosofi alla conoscenza delle cose divine e umane, i monaci alla religione, tutti in generale alla santità, i nobili alle decisioni, i giudici alla giustizia, i soldati all’esercizio delle armi, i governanti all’umiltà, i sudditi all’obbedienza, tutti in generale alla saggezza, alla giustizia, alla forza, alla temperanza, alla pace e alla concordia⁶.

Al primo posto, nella sollecitudine del re, devono stare i vescovi, cui spetta lo studio della Bibbia. Poi i sacerdoti, che devono istruirsi, poi gli altri, ciascuno con il suo compito precipuo. Spiccano i ‘filosofi’ che, dalla posizione nell’elenco, sembrano una vera e propria categoria sociale, altra rispetto a vescovi, preti e monaci. I filosofi devono dedicarsi alla conoscenza delle cose divine e umane, secondo la fortunata definizione ciceroniana della sapienza, ripresa da Agostino nel *Contra Academicos* e nel *De Trinitate*⁷.

Il filosofo che Paolino ha in mente è anzitutto un cultore delle arti liberali. Queste, nell’epoca carolingia, sono ormai stabilmente sette (trivio: grammatica retorica dialettica; quadrivio: aritmetica geometria musica astrologia), e sono intese come discipline che riflettono e ricostituiscono conoscitivamente i diversi aspetti del reale: non sono quindi una creazione umana, ma una scoperta della struttura intellegibile del creato⁸. Carlo Magno stesso, nel ricordo del suo biografo Eginardo, è un cultore appassionato delle arti liberali, alla scuola dei migliori maestri del tempo.

⁶ PAOLINO DI AQUILEIA, *Epistola* 18c, ad Carolum regem, PL 99, 508B-509A, ed. E. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 4 (*Karolini aevi*, 2), Berlin 1895, p. 527, 1-7: «Expedit tibi, venerande princeps, ut exerceas presules ad sanctorum scripturarum indagacionem et sanam sobriamque doctrinam, omne[m] clerum ad disciplinam, philosophos ad rerum divinarum humanarumque cognitionem, monachos ad religionem, omnes generaliter ad sanctitatem, primates ad consilium, iudices ad iustitiam, milites ad armorum experientiam, prelatos ad humilitatem, subditos ad oboedentiam, omnes generaliter ad prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam, pacem atque concordia». Stessi concetti tornano nei provvedimenti emanati da Carlo Magno nell’802. Le espressioni di Paolino sono riprese alla lettera da Teodolfo di Orléans nell’epistola a Magno di Sens, databile tra l’809 e l’812, in *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, 24, *ibidem*, p. 534, 14-20.

⁷ Cf. CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, II, 12, 37; *De officiis*, I, 43, 153 e II, 2, 5; *Tusculanae disputationes*, IV, 26, 57 e V, 3, 7. Nel *De oratore*, Antonio ritiene che l’attività peculiare del filosofo sia esclusivamente la conoscenza delle cose divine e umane, insieme all’impegno etico del *bene vivendi* (ID., *De oratore*, I, 49, 212), in contrapposizione a Crasso che lamenta la separazione tra *doctrina bene dicendi* e filosofia (*ibidem*, III, 14, 55 - 19, 72). Agostino ne parla come di una definizione antica e comune in AGOSTINO D’IPPONA (in seguito: AGOSTINO), *Contra Academicos*, I, 6, 16; per la distinzione tra *scientia* e *sapientia*, cf. ID., *De trinitate*, XII, 15, 25 e XIV, 1, 3.

⁸ Cf. ALCUINO DI YORK (in seguito: ALCUINO), *Epistola* 148, ad Carolum regem, PL 100, 271D-272A, ed. E. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 4, cit. (nota 6), p. 239, 18-23: «Nam philosophi non fuerunt conditores harum artium, sed inventores. Nam creator omnium rerum condidit eas in naturis, sicut voluit; illi vero, qui sapientiores erant in mundo, inventores erant harum artium in naturis rerum; sicut de sole et luna et stellis facile potes intellegere. Quid aliud in sole et luna et sideribus consideramus et miramur nisi

Si dedicò con il massimo impegno alle arti liberali ed ebbe moltissima venerazione per quanti le insegnavano, attribuiva loro grandi onori. Per l'apprendimento della grammatica ascoltò le lezioni dell'anziano diacono Piero da Pisa; per le altre discipline ebbe come maestro Alcuino, detto Albino, anche lui diacono, un sassone originario della Bretagna, l'uomo più sapiente del mondo. Alla sua scuola dedicò molto tempo e molte fatiche ad apprendere la retorica, la dialettica e soprattutto l'astronomia. Imparava l'arte del calcolo ed esaminava con fine attenzione e grande accuratezza il corso degli astri⁹.

Il re, dunque, è il primo a vivere l'ideale 'filosofico' carolingio, come anche è il primo a voler fare della Bibbia il fondamento della società. Le due istanze si relazionano, nel re come nel resto degli uomini colti, in una sorta di armonia prestabilita: i carolingi non conoscono i sussulti, i contrasti, la divergenza di atteggiamenti, che avevano segnato l'incontro tra cultura profana e Scrittura cristiana nell'epoca patristica.

Da questo punto di vista, se il riferimento principale dell'alto Medioevo è senza dubbio Agostino, non è però *tutto* Agostino: all'anziano vescovo delle *Retractationes*, che si rammarica di aver dato troppo peso alle discipline liberali, i carolingi preferiscono senz'altro il giovane filosofo cristiano del *De ordine*, che scrive: «L'apprendimento delle arti liberali, per quanto modesto e breve, rende più pronti, più perseveranti e più attenti gli amanti della conquista della verità, perché la desiderino con più ardore, la ricerchino con più costanza e ad essa aderiscano con più serenità. Questa appunto (...) si chiama felicità»¹⁰. Ma, soprattutto, i carolingi apprezzano

sapientiam creatoris et cursus illorum naturales?». Limitatamente alla dialettica, l'idea è già in Agostino, per il quale l'affermazione che le arti trasmesse dai pagani non sono dall'uomo create, ma solo scoperte, e dunque sono creazioni divine, è funzionale a giustificare l'utilità per studiare la verità. Cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 32, 50; *ibid.*, II, 35, 53; si veda anche, più in generale, *ibid.*, I, 40, 60; *De musica*, V, 1, 1; *De civitate Dei*, II, 7.

⁹ EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, 25, ed. G.H. Pertz - G. Waitz, in MGH, *Scriptores rerum germanicarum*, 25, Hannover-Lipsia 1911, p. 30, 8-18: «Artes liberales studiosissime coluit, earumque doctores plurimum veneratus magnis adiciebat honoribus. In discenda grammatica Petrum Pisanum diaconem senem audivit, in ceteris disciplinis Albinum cognomento Alcuinum, item diaconem, de Britannia Saxonici generis hominem, virum undecumque doctissimum, praeceptorem habuit, apud quem et rethoricae et dialecticae, praecipue tamen astronomiae ediscendae plurimum et temporis et laboris inperivit. Discebat artem computandi et intentione sagaci siderum cursum curiosissime rimabatur».

¹⁰ AGOSTINO, *Retractationes*, I, 3, 2 (De ordine), PL 32, 588, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCL, 57), p. 12, 11-13: (Displicet mihi) «Et quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt, quidam etiam qui sciunt eas sancti non sunt». Ancora in *Retractationes*, I, 6 (De libris disciplinarum), Agostino ricorda il suo progetto di comporre dei *libri disciplinarum* sul modello di quelli varroniani. AGOSTINO, *De ordine*, I, 8, 24, PL 32, 988, ed. W.M. Green, Turnhout 1970 (CCL, 29), p. 100, 50-54: «Eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut et ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae vocatur (...) beata vita». Quasi tutto il libro secondo del *De doctrina christiana* riflette sull'utilità e i limiti del sapere pagano in relazione a quello cristiano, culminando nella celebre interpretazione allegorica dell'episodio dell'oro degli Egiziani e nell'affermazione della preminenza della Bibbia, che contiene ogni verità che eventualmente si trovi

l'Agostino più maturo del *De doctrina christiana*, impegnato a mostrare l'utilità del sapere profano per la comprensione della Scrittura¹¹.

Le arti liberali, infatti, nei secoli VIII e IX sono organizzate come un percorso ascendente, propedeutico a una particolare sapienza contemplativa che costituisce la vetta del percorso stesso e, al contempo, assume in sé tutte le conoscenze precedenti: tale sapienza si identifica con la conoscenza delle verità rivelate e, pertanto, con la comprensione piena della Scrittura che le contiene. L'itinerario pedagogico parte dunque dalle arti per giungere alla Bibbia.

Un esempio chiaro si trova nella *Disputatio de vera philosophia* di Alcuino di York, principale sostenitore e animatore del progetto culturale di Carlo Magno. Il breve scritto, una sorta di prorettico che Alcuino premette alla serie dei suoi manuali sulle arti, espone l'ideale educativo dell'autore: per giungere alla conoscenza perfetta non c'è altra via che la salita dei sette gradini delle discipline liberali – i sette *gradus philosophiae* – che portano ai vertici della conoscenza speculativa, cioè «alle vette delle sante Scritture». Mediante questo percorso, il maestro conduce progressivamente il discepolo *ab inferioribus ad superiora*, per portarlo a emulare i dottori della fede che, proprio grazie alla loro conoscenza della arti, hanno vinto gli eresiarchi nelle pubbliche dispute¹².

anche all'esterno: AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 40, 60 - 42, 63. Bisogna rammentare che la Bibbia è *signum* di una *res*, che è la verità divina, e in quanto tale rientra nel campo dell'*uti* al fine di amare e godere Dio. Lo studio della Scrittura, a cui è esplicitamente dedicata l'opera fin dalle parole di apertura (cf. *prologus*), non mira cioè alla comprensione della Bibbia come fine in sé, ma alla *contemplatio* di Dio. Tutto ciò che può essere utile alla comprensione della *significatio* biblica va usato, soprattutto quelle conoscenze che l'uomo non crea ma scopre nel mondo.

¹¹ Si veda, ad esempio, la citazione di *De doctrina christiana*, III, 29, 40, in un brano dei *Libri carolini* che vuole dimostrare la presenza implicita di tutte le arti liberali nella Scrittura: [TEODULFO DI ORLEANS] *Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini)*, II, 30, PL 98, 1104C-1106A, ed. Freeman - Meyvaert, cit. (nota 4), pp. 313, 2 - 316, 13. Il brano si conclude con queste parole, che si ispirano all'*Expositio psalorum* di Cassiodoro (praefatio, 15): «Inveniuntur, inquam, in virtute sensuum, non in promulgationem verborum; in radicum profunditatibus, non in foliorum lapsibus. Sic enim in profunditate divinarum Scripturarum liberales artes ab studiosis quibusque cernuntur, sicut vina in vitibus, segetes in seminibus, frondes in radicibus, fructus in ramis arborumque magnitudines sensu contemplantur in nucleis» (PL 98, 1106A; ed. Freeman - Meyvaert, p. 316, 6-13). Sul tema si veda DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cit. (nota 1), I, pp. 74-96.

¹² Cf. ALCUINO, *Disputatio de vera philosophia*, PL 101, 853B-854A: «DISCIPULI – Quoquo modo haec dici debeant, primos precamur nobis sapientiae ostendi gradus, ut Deo donante et te edocente ab inferioribus ad superiora pervenire valeamus. MAGISTER – Legimus, Salomone dicente, per quem ipsa se cecinit: 'Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem'. Quae sententia licet ad divinam pertineat sapientiam, quae sibi in utero virginali domum, id est corpus, aedificavit, hanc et septem donis sancti Spiritus confirmavit: vel Ecclesiam, quae est domus Dei, eisdem donis illuminavit; tamen sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur; nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur. DISCIPULI – Tandem aliquando pande quod promisisti, et propter fragilitatem nostrae aetatis nos mollioribus incipe lactare, ut ad solidiora, crescente aetate, facilius perveniamus. MAGISTER – Divina praeveniente etiam et perficiente gratia faciam quod rogastis, vobisque ad videndum ostendam septem philosophiae gradus, per eosdemque Deo donante et

Dato che le arti non sono creazioni umane, ma la stessa struttura intellegibile del creato scoperta dai filosofi, la loro conoscenza consente di scoprire le *rationes* delle cose, riflesso della *ratio* creatrice, e di disporsi a conoscere così anche le *rationes fidei*. Ma questa via si presenta ai carolingi come già percorsa dal pensiero dei Padri della chiesa, il cui studio viene così a costituire il terzo elemento, mediano tra lo studio delle arti e quello della Scrittura, dell'ideale educativo alcuiniano¹³.

In questo quadro generale, il termine *philosophia* è usato tanto come nome generale sotto il quale sono raccolte le discipline, quanto come nome specifico del sapere più alto che costituisce l'esito del percorso, esito non raggiungibile con sforzi puramente umani¹⁴. Alcuino possiede inoltre una nozione amplissima di filosofia, intesa come genere di ogni possibile sapere umano, anche teologico¹⁵. Un brano del *De dialectica* espone, in forma di dialogo, la definizione e la partizione della filosofia data da Cassiodoro nelle *Institutiones* e ripresa da Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae*. La tripartizione ellenistica in *naturalis*, *moralis* e *rationalis*, si specifica rispettivamente nelle arti del quadrivio, nelle virtù cardinali, e nelle arti del trivio (esclusa la grammatica). Dato che include ogni tipo di conoscenza, la *philosophia* così intesa comprende anche i libri biblici.

vita comite pro nostrarum portione virium penes temporis et aetatis opportunitatem ad sublimiora speculativae scientiae deduxero. DISCIPULI – Duc etiam, duc et tandem aliquando de nidulo ignaviae in ramos tibi a Deo datae sapientiae compone; unde aliquod veritatis lumen cernere valeamus: et quos toties promisisti, septenos theorasticae disciplinae gradus nobis ostende. MAGISTER – Sunt igitur gradus, quos queritis, et utinam tam ardentis sitis semper ad [ascendendum], quam curiosi modo estis ad videndum: grammatica, rhetorica, arithmetica, geometrica, musica et astrologia. Per hos enim philosophi sua contriverunt otia atque negotia. Iis namque consulibus clariores effecti, iis regibus celebriores, iis videlicet aeterna memoria laudabiles: iis quoque sancti et catholici nostrae fidei doctores et defensores omnibus haeresiarchis in contentionibus publicis semper superiores exstiterunt. Per has vero, filii charissimi, semitas vestra quotidie currat adolescentia, donec perfectior aetas et animus sensu robustior ad culmina sanctarum Scripturarum perveniat. Quatenus hinc inde armati verae fidei defensores et veritatis assertores omnimodis invincibiles efficiamini». Sul tema si veda G. D'ONOFRIO, *La teologia carolingia*, in ID. (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 voll., I (*I principi*), Casale Monferrato (AL) 1996, pp. 123-124.

¹³ Cf. ALCUINO, *Epistola* 280, ad monachos Hiberniae, in MGH, *Epistolae*, 4 (*Karolini aevi*, 2), cit. (nota 6), p. 437, 25-31: «Unde, sanctissimi patres, exhortamini iuvenes vestros, ut diligentissime catholicorum doctorum discant traditiones, et catholicae fidei rationes omni intentione adprehendere studeant, quia sine fide Deo impossibile est placere. Nec tamen saecularium litterarum contempnenda est scientia, sed quasi quoddam fundamentum tenerae infantium aetati tradenda est grammatica, aliaeque philosophicae subtilitatis disciplinae, quatenus quibusdam sapientiae gradibus ad altissimum evangelicae perfectionis culmen ascendere valeant; et iuxta annorum augmentum sapientiae quoque accrescant divitiae»; cf. anche ID., *Epistola* 148, ad Carolum.

¹⁴ Cf. G. D'ONOFRIO, *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, P. PORRO (ed.), *Metaphysica - sapientia - scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Bari, 9-12 giugno 2004), Turnhout-Bari 2005 = in «Quaestio», 5 (2005), pp. 116.

¹⁵ Nell'alto Medioevo il termine indica anche la vita ascetica: cf. G. PENCO, *La vita ascetica come 'filosofia' nell'antica tradizione monastica*, in «Studia monastica», 2 (1960), pp. 79-93.

ALBINO – La filosofia è la ricerca delle nature, la conoscenza delle cose umane e divine, per quanto all'uomo è possibile valutare. La filosofia è anche la rettitudine della vita, lo sforzo di vivere bene, la meditazione della morte e il disprezzo del mondo; che soprattutto conviene ai cristiani, i quali, calpestando l'ambizione del mondo, hanno imparato a vivere in conformità alla patria futura. (...)

CARLO – In quante parti si divide la filosofia?

ALBINO – In tre: *fisica*, *etica* e *logica*.

CARLO – Pronunciabile anche in latino.

ALBINO – La *fisica* è la parte naturale, l'*etica* quella morale, la *logica* quella razionale.

CARLO – Spiega la funzione di ciascuna specie.

ALBINO – Nella *fisica* si considera la causa del cercare, nell'*etica* l'ordine del vivere, nella *logica* la ragione del pensare.

CARLO – In quante specie si divide la *fisica*?

ALBINO – In quattro: aritmetica, geometria, musica, astronomia.

CARLO – In quante parti si divide l'*etica*?

ALBINO – Anch'essa in quattro: prudenza, giustizia, forza, temperanza.

CARLO – La *logica* in quante specie si divide?

ALBINO – In due, la dialettica e la retorica. Certamente anche le parole divine si riconducono a questi tre generi della filosofia.

CARLO – In che modo?

ALBINO – In quanto trattano solitamente della natura, come nella Genesi e nell'Ecclesiaste; o dei costumi, come nei Proverbi e in tutti i libri qua e là; o della logica, al posto della quale i nostri (autori) rivendicano per sé la *teologica*, come nel Cantico dei cantici e nel santo Vangelo.

CARLO – Che cos'è la *teologica*?

ALBINO – La *teologica*, chiamata in latino speculativa, è quella mediante la quale, oltrepassate le realtà visibili, contempliamo solo con la mente qualcosa delle realtà divine e celesti. Infatti la vera filosofia si divide anche in queste due parti, cioè nella speculativa e nella pratica.

CARLO – La parte pratica qual è?

ALBINO – La pratica è quella che è composta delle operazioni necessarie a questa vita mortale. Mediante la pratica, dunque, si ricerca un modo di vivere corretto e si esercitano le massime che tendono alle virtù; mediante quella senza dubbio si ama Dio, lo si onora con la speranza e la fede.

CARLO – C'è qualcuno che oserebbe denigrare la filosofia?

ALBINO – Nessun sapiente.

CARLO – Davvero nessun sapiente¹⁶.

¹⁶ ALCUINO, *De dialectica*, PL 101, 952A-C: «ALBINUS – Philosophia est naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est aestimare. Est quoque philosophia honestas vitae, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus saeculi; quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt. (...) CAROLUS – In quot partes dividitur philosophia? ALBINUS – In tres: Physicam, ethicam, logicam. CAROLUS – Haec quoque Latino ore exprime. ALBINUS – Physica est naturalis, ethica moralis, logica rationalis. CAROLUS – Officia singularum specierum pande. ALBINUS: In physica igitur causa quaerendi, in ethica ordo vivendi, in logica ratio intelligendi versatur. CAROLUS – In quot species physica dividitur? ALBINUS – In quattuor: arithmetica, geometria, musica, astronomia. CAROLUS – In quot partes dividitur ethica? ALBINUS – In quattuor quoque: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam.

La Bibbia stessa, dunque, appartiene ai tre generi della filosofia nel suo trattare della natura, della morale e della logica (o, meglio, della teo-logica)¹⁷. Di qui la necessità dello studio delle arti per comprenderla rettamente. Vale la pena notare, perché è molto distante dalla sensibilità moderna, l'estensione globale dell'insegnamento biblico che qui si esprime. Nonostante alcune prudenti precisazioni agostiniane in materia, i carolingi assumono che dalla Scrittura sia possibile e necessario trarre anche conoscenze naturalistiche¹⁸: contrariamente a quanto, secoli dopo, Galileo sentirà dire dal cardinal Baronio, lo Spirito Santo insegna tanto «come si vadia al cielo», quanto «come vadia il cielo»¹⁹.

CAROLUS – Logica in quot species dividitur? ALBINUS – In duas, in dialecticam et rhetoricam. In his quippe generibus tribus philosophiae etiam eloquia divina consistunt. CAROLUS – Quomodo? ALBINUS – Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et in Ecclesiaste; aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris; aut de logica, pro qua nostri theologicam sibi vindicant ut in Canticis Canticorum et sancto Evangelio. CAROLUS – Theologica quid est? ALBINUS – Theologica est, quae Latine inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia de divinis et coelestibus aliquid mente solum contemplamur. Nam et in has quoque duas partes philosophia vera dividitur, id est, in inspectivam et actuaalem. CAROLUS – Actualis, quae est? ALBINUS – Actualis est, quae in operationibus huic vitae mortali necessariis consistit. Per hanc igitur modus honestus vivendi appetitur et instituta ad virtutes tendentia exercentur; per illam vero Deus amatur, spe et fide colitur. CAROLUS – Quis est, qui philosophiae detrahere audeat? ALBINUS – Nullus sapiens. CAROLUS – Vere nullus sapiens». Cf. CASSIODORO, *Institutiones*, II, 3, 1-5; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, II, 24, 1-9.

¹⁷ Per una breve storia del parallelismo tra parti della filosofia e parti della Bibbia in epoca tardoantica, si veda D'ONOFRIO, *Quando la metafisica non c'era*, cit. (nota 14), pp. 116-119: l'idea deriva da Girolamo che, a sua volta, la mutua da Origene, modificandola. Cf. ORIGENE, *Commentarium in Canticum Canticorum* (transl. Hieronymi), prologus; GIROLAMO DI STRIDONE (in seguito: GIROLAMO), *Epistola* 30, Ad Paulam de alphabeto hebraico psalmi CXVIII, 1. Dopo Alcuino, verrà divulgata dalla fortunata opera enciclopedica di Rabano Mauro: cf. RABANO MAURO, *De rerum naturis*, XV, 1.

¹⁸ Discutendo con il vescovo manicheo Felice, Agostino aveva affermato che nella Scrittura lo Spirito non vuole primariamente insegnare cognizioni scientifiche ma verità salvifiche: «Non si legge nel Vangelo che il Signore abbia detto: 'Mando a voi il Paraclete che vi insegni del corso del sole e della luna'. Infatti voleva fare cristiani, non matematici. Invece per gli usi umani è sufficiente che gli uomini sappiano di queste cose quanto hanno imparato a scuola». AGOSTINO, *Acta contra Felicem Manichaeum*, I, 10, PL 42, 525, ed. J. Zycha, Wien 1892 (CSEL, 25/2), p. 812, 1-5: «Non legitur in evangelio dominum dixisse: mitto vobis paracletum qui vos doceat de cursu solis et lunae. christianos enim facere volebat, non mathematicos. sufficit autem, ut homines de his rebus, quantum in schola didicerunt, noverint propter usum humanos»; cf. ID., *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20-22; cf. anche *ibid.*, II, 16, 33; VII, 28, 42. Ma era, appunto, un'affermazione antimanichea. È Agostino stesso, nelle *Confessiones*, a raccontare come la sua adesione al manicheismo abbia cominciato a cedere proprio al rendersi conto, leggendo le opere di Varrone sulle arti liberali, che gli insegnamenti di Mani sull'astronomia erano insostenibili (*Confessiones*, V, 3, 6): cf. A. TRAPÈ, *Augustinus et Varro*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani, Rieti 1974*, 2 voll., Rieti 1976, p. 555. Di qui l'affermazione che la Scrittura cristiana non vuole insegnare verità astronomiche, per non cadere nella stessa critica.

¹⁹ Cf. GALILEO GALILEI, *Lettera* 14, A Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana (1615), in ID., *Opere*, ed. nazionale a cura di A. Favaro, Firenze 1968, vol. 5, p. 319: «Io qui direi che quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo». Cf. A. POPPI, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli 2001, p. 196.

Quella dunque che nelle parole che Paolino di Aquileia rivolge a Carlo Magno sembra solo una ‘divisione dei compiti’, per cui i vescovi si devono occupare della Bibbia e i filosofi della sapienza, sottende in realtà la visione carolingia di un sapere fortemente unitario, capace di assorbire e organizzare gerarchicamente ogni precedente espressione della verità. Il regno (poi impero) di Carlo aspira all’universalità geografica ed è animato, almeno nelle intenzioni del re, da un progetto di rinascita culturale che implica il recupero della tradizione filosofica anteriore. Certo, dal punto di vista documentario, i carolingi non dispongono, in realtà, che delle notizie che si trovano nei testi patristici e nelle sintesi enciclopediche tardoantiche – del resto proprio per questo possono far vivere una lettura fortemente concordista del sapere pagano –, ma ritengono nondimeno indispensabile l’acquisizione della tradizione classica, espressione di quell’impero romano-cristiano che si propongono di restaurare²⁰. Il problema della povertà delle biblioteche non è però secondario, e riguarda anzitutto la scarsa disponibilità di testi biblici.

2. Lo strano caso di Freculfo e il posto della Bibbia nella società carolingia

Tra l’824 e l’825 un monaco di nome Freculfo, proveniente dalla grande e importante abbazia di Fulda, divenne vescovo di Lisieux²¹. Possiamo immaginare l’amara sorpresa che ebbe quando, giunto sul luogo del nuovo incarico, scoprì che nella biblioteca dell’episcopio non erano presenti i commentari biblici dei Padri. Mancava Agostino, mancava Ambrogio, mancava Gregorio Magno, insomma: mancavano tutti gli autori che nutrivano la *lectio divina* di un monaco, accompagnando la lettura personale del testo sacro²². La sorpresa si mutò

²⁰ A proposito del rapporto tra carolingi e filosofia antica, si veda A. BISOGNO, *Sententiae philosophorum. L’alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011 (Collationes, 1), pp. 116-132.

²¹ Secondo la ricostruzione di Michael Allen, Freculfo fu monaco a Fulda fino al momento della sua consacrazione episcopale, avvenuta con ogni probabilità tra la fine dell’824 e la prima parte dell’825: nel novembre di quell’anno compare infatti già vescovo di Lisieux nell’elenco di presenze ad un sinodo parigino. Agli anni passati insieme in monastero si deve la stretta amicizia con Rabano Mauro (che a Fulda ricoprì la carica di abate dall’822 all’841 ca.), a cui Freculfo indirizza la sua richiesta di un commentario al Pentateuco poco dopo essere diventato vescovo. Cf. *Frechulfi Lexoniensis Episcopi opera Omnia. Prolegomena. Indices*, ed. M.I. Allen, Turnhout 2002 (CCM, 169), pp. 11*-25*.

²² I monaci di Fulda, per completare la serie dei commentari biblici, rivolgono a Rabano Mauro la richiesta di un’opera dedicata al vangelo di Matteo, che avesse la stessa completezza delle grandi *expositiones* sugli altri vangeli. Cf. [RABANO MAURO] *Hrabani Mauri Expositio in Matthaeum*, praefatio, PL 107, 728C-D, ed. B. Löfstedt, Turnhout 2000 (CCM, 174), p. 2, 33-41: «Cum enim fratres, qui evangelium nobis cum legere disponebant, conquererentur, quod in Matthaeum non tam plenam et sufficientem expositionem haberent sicut in ceteris evangelistis, laborantibus beato Ambrosio, Mediolanensi episcopo, et venerabili Patre Augustino Beda que, famulo Dei, ad legendum habebant,

probabilmente in sconcerto quando Freculfo dovette constatare che non solo facevano difetto i commenti alla Scrittura, ma addirittura mancavano gli stessi libri biblici. Al vescovo non servivano certo i pur numerosi canoni conciliari che legiferavano in materia per sapere che tra i suoi primi doveri c'era quello di insegnare al popolo le verità rivelate nella Bibbia, tanto predicando lui stesso, quanto preoccupandosi che lo facessero i suoi presbiteri²³; ma, innanzitutto, Freculfo sapeva che lo studio della Scrittura avrebbe dovuto essere il centro della vita spirituale di un vescovo. Se il suo maestro a Fulda, poi abate, Rabano Mauro, aveva scritto pochi anni prima nel suo manuale per la formazione dei chierici che «Fondamento, stabilità e perfezione della prudenza, è la conoscenza delle sante Scritture»²⁴, tanto più un vescovo non poteva esimersi dal rapporto quotidiano con il testo sacro. Che così dovesse essere, nessuno lo metteva in dubbio. Che poi fosse anche realtà, che cioè i pastori d'anime comunemente si dedicassero alla *Sacra pagina*, non era affatto scontato. In effetti, gli appelli ai vescovi perché studino la Bibbia sono, in quest'epoca, numerosi e pressanti, e si inseriscono nel più ampio sforzo di rinnovamento culturale fortemente voluto da Carlo Magno.

Abbiamo notato – nel quadro generale dell'esortazione che, secondo Paolino di Aquileia, il re deve rivolgere a ogni suddito perché compia il suo specifico dovere – che l'*indagatio Scripturae* e l'insegnamento della retta dottrina spettano ai vescovi; si può pensare che, se c'è bisogno di richiamare i vescovi alla conoscenza delle Scritture, è perché essi, di fatto, le ignorano; del resto, se Freculfo non trova nell'episcopio nemmeno i libri biblici al completo, è segno che il suo predecessore non aveva molto a cuore la biblioteca. Ma il continuo richiamo 'istituzionale' allo studio della Scrittura non è solo il sintomo di un periodo di ignoranza dei vescovi.

eorum precibus coacta est parvitas nostra praesens opus adgredi, non tam propriis viribus aut ingenio confidens quam Diuino adiutorio et fraternae caritati, quae 'omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet'».

²³ Si vedano i canoni del concilio di Rispa del 798. *Concilium rispacense*, ed. A. Weminghamoff, in MGH, *Leges*, 2 (*Concilia aevi karolini*, 2/1), Hannover-Leipzig 1906, p. 198, 23-26: «Et hoc consideret episcopus, ut ipsi presbyteri non sint idiothae, sed sacras scripturas legant et intellegant, ut secundum traditionem Romane ecclesiae possint instruere et fidem catholicam debeant ipsi agere et populos sibi commissos docere». I canoni del terzo concilio di Tours (813), facevano obbligo ai vescovi di predicare «in rusticam romanam linguam aut thiotiscam» perché il popolo comprendesse la spiegazione della Bibbia: cf. C. DELCORNO, *La trasmissione nella predicazione*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna 1996, p. 65.

²⁴ RABANO MAURO, *De institutione clericorum*, III, 2, PL 107, 379B, ed. D. Zimpel, Turnhout 2006 (FC, 61/2), p. 462, 3-4: «Fundamentum autem, status et perfectio prudentiae, scientia est sanctorum scripturarum». La conoscenza delle Scritture e la capacità di interpretarle è parte fondamentale di un più ampio programma di formazione della classe dirigente, cf. *Ibid.*, III, 1, PL 107, 377B-C, FC 61/2, p. 454, 9-17: «Nec enim eis aliqua eorum ignorare licet, cum quibus vel se vel subiectos instruere debent, id est scientiam sanctorum scripturarum, puram veritatem historiarum, modos tropicarum locutionum, significationem rerum mysticarum, utilitatem omnium disciplinarum, honestatem vitae in probitate morum, elegantiam in prolatione sermonum, discretionem in exhibitione dogmatum, differentiam medicaminum contra varietatem aegritudinum».

Nel mondo carolingio l'attenzione alla Bibbia è un fenomeno più fondamentale e strutturale, un fenomeno che trae origine da un atteggiamento dello stesso Carlo Magno. Già nell'*Admonitio generalis* del 789 si può notare il carattere peculiarmente biblico dei 23 articoli che il sovrano aggiunge ai 59 derivati dai canoni di papa Adriano²⁵; i frequentissimi sinodi celebrati nel regno per esplicita volontà di Carlo, non smetteranno di richiamare il clero e i vescovi allo studio della Scrittura e, di fatto, dalla fine dell'ottavo secolo in poi, si assiste ad un generale miglioramento della conoscenza e dell'uso del testo sacro da parte dei presuli, testimoniato dalla consistente presenza della Bibbia nei canoni dei concili dell'epoca²⁶.

Nell'impressionante e utopico progetto di riforma della chiesa-regno, il sovrano assegna alla Scrittura un inedito ruolo normativo nel corpo sociale; se molti regnanti cristiani, da Costantino in poi, avevano avuto a cuore le sorti e la riforma della chiesa, nessuno, prima di Carlo, aveva dato tanta importanza alla Bibbia²⁷. Perciò, anche l'atto di interpretare la Scrittura assume un peso sociale del tutto particolare²⁸: trovare nelle parole divine le *rationes* della fede consente quell'unanimità dottrinale di tutti i fedeli che la prima generazione carolingia ricerca programmaticamente, come riflesso e cemento dell'unità politica del regno²⁹.

²⁵ Cf. CARLO MAGNO, *Admonitio generalis*, ed. A. Boretius, in MGH, *Leges*, 2 (*Capitularia regum Francorum*, 1), Hannover 1883, pp. 58-62.

²⁶ Cf. G. PICASSO, *La Bibbia nelle collezioni canoniche e nei concili medievali*, in CREMASCOLI - LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel medioevo*, cit. (nota 23), p. 98: «Se, nell'insieme, la Bibbia rimane piuttosto sullo sfondo dei concili celebrati nelle varie Chiese regionali fino al secolo VIII, la sua presenza diventa invece molto più consistente nei concili dell'età carolingia, quando la conoscenza della sacra Scrittura fu un elemento caratteristico di quella rinascita. La sacra Scrittura, spesso citata, offrì in molti casi la stessa struttura a sostegno di tante norme emanate per un rinnovamento della vita cristiana nei suoi tre ordini, dei monaci, dei chierici e dei laici. I vescovi, in particolare, vengono esortati perché siano assidui nella lettura della Bibbia e attenti scrutatori delle parole di Dio per poter alimentare i loro fedeli».

²⁷ Cf. J.J. CONTRENI, *Carolingian Biblical Culture*, in ISEBH, pp. 2-5. Afferma Contreni a p. 3: «It is difficult to appreciate the boldness – and the idealism – of Charlemagne's initiative. No secular leader before him – no Constantine, no Theodosius, no Clovis – had so dramatically privileged the sacred text».

²⁸ Si veda R. SAVIGNI, *Uso della Scrittura e 'societas christiana' carolingia in Giona d'Orléans*, in «ASE», 8 (1991), pp. 631-655; E. ORTIGUES, *Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres*, in D. IOGNA-PRAT - C. JEUDY - G. LOBRICHON, *L'école carolingienne d'Auxerre de Muretach à Rémy, 830-908*, Paris 1991, pp. 181-227; P. BUC, *L'ambigüité du livre: prince, pouvoir et peuple dans le commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris 1994; S. SHIMAHARA, *Exégèse et politique: Haymon d'Auxerre*, in «Revue de l'histoire des religions», 225 (2008), pp. 471-486; EAD., *L'exégèse biblique et les élites: qui sont les recteurs de l'Eglise à l'époque carolingienne?*, in F. BOUGARD - R. LE JAN - R. MCKITTERICK (edd.), *La culture du haut Moyen Age, une question d'élites? Actes du Colloque Cambridge 6-8 settembre 2007, Turnhout 2009* (Haut Moyen Age, 7), pp. 201-218; P. BOUCAUD, *Tous libres devant Dieu. Société carolingienne, Église et esclavage d'après l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/828)*, in «Revue de l'histoire des religions», 228 (2011), pp. 349-387.

²⁹ Sul tema si veda M. CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica nella cultura del secolo IX*, Roma 1978 (Studi

Per la schiera di intellettuali che partecipò al progetto del re, lo studio della *Sacra pagina*, almeno nell'ideale condiviso, rientra nella relazione del cristiano colto, *quamvis laicus*, con Dio, ed è uno studio che mira a realizzare la parola divina nella vita personale, così come il sovrano cerca di realizzarla nel regno. Nel *Liber exhortationis*, indirizzato a Enrico, duca del Friuli, nell'anno 797, Paolino di Aquileia spinge il suo amico ad anteporre la conoscenza della Scrittura alle altre occupazioni, usando un'immagine che rivela qualcosa del suo modo di concepire la Bibbia: questa è come una lettera indirizzata da Dio agli uomini per istruirli su cosa debbano fare o non fare per salvarsi e giungere alla gloria. La concretezza della *sanctorum librorum series*, secondo Paolino, è animata dall'intenzione divina di portare l'uomo alla salvezza. Questa è l'unica ragione di esistere della Bibbia, come il contenuto comunicativo è l'unica ragione di esistere di una lettera qualsiasi. Di qui una visione piuttosto 'attiva' della Scrittura, considerata un prolungamento dell'agire divino: non è tanto un testo sacro in cui la verità sia depositata e da cercarsi, ma piuttosto un insistente (*iterum atque iterum*) appello divino all'uomo, la verità stessa che cerca realizzazione nel suo destinatario.

Infatti la Sacra Scrittura, in tutta la serie dei suoi libri, è stata scritta per la nostra salvezza, ed essa soprattutto fa risuonare nei nostri orecchi e continuamente ci ripete quel che dobbiamo evitare e quel che dobbiamo seguire. Su questi libri la tua Dignità sa progredire in modo perfetto, sapendo che attraverso di essi ci parla lo stesso Dio e Signore nostro e ci addita la (futura) realizzazione della (sua) pia volontà (verso di noi). Valutiamo e meditiamo continuamente con quale ossequio deve essere accolta da parte nostra questa sua ambasciata. Che cosa faremo se da parte del re ci arrivasse un'ambasceria o una notifica? Forse che non differiremmo immediatamente tutte le altre occupazioni e gli impegni per accogliere con tutta la prontezza della nostra volontà e con una assoluta devozione quella lettera e già mentre la leggiamo non ci indugieremo di eseguirla? Ora è assolutamente certo che dal cielo il Re dei re e il Signore dei governanti, anzi proprio il nostro Redentore si è degnato di inviarci la sua lettera per mezzo dei Profeti e degli Apostoli, non per imporci un qualche servizio, a lui necessario, ma per farci conoscere tutto quello che ci può giovare al conseguimento della nostra salvezza e gloria³⁰.

storici, 100-102); EAD., *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Roma 1995, soprattutto le pp. 13-24.

³⁰ PAOLINO DI AQUILEIA, *Liber Exhortationis*, IX, 19-20, PL 99, 205B-206A, trad. A. De Nicola, in *Paulini patriarchae Aquileiensis Opera*, 1, a cura di G. Cuscito, Roma-Gorizia 2007 (Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis, 10/1), p. 209; ed. A. De Nicola, *ibidem*, p. 208, 123-137: «Omnis enim sanctorum librorum series ad nostram salutem scripta est, et hoc maxime auribus nostris intonat et iterum atque iterum replicat, quid sit omni homini cavendum, vel quid sequendum. In quibus libris tua dignitas optime excrescere solet, quia per illos nobis loquitur ipse Deus et Dominus noster et pie voluntatis nobis demonstrat effectum. Recognoscamus et recogitemus quali honore nobis illius legatio sit accipienda. Quid si a rege legatio aut indiculus ad nos venire? Numquid non mox, aliis curis postpositis, prompta voluntate et cum omni devotione litteras acciperemus et legentes implere satageremus? Et ecce de caelo 'Rex regum et Dominus dominantium', immo et Redemptor noster per Prophetas et Apostolos

Se queste parole sono dirette ad un laico, è pur vero che la *meditatio divinae legis* resta anzitutto competenza e dovere dei chierici³¹. Tale dovere si basa sulla necessità di conoscere la *Sacra pagina* per predicare al popolo, idea che a sua volta dipende proprio dalla concezione esposta da Paolino – ma generale alla sua epoca – che la Scrittura sia paragonabile a un editto del sovrano, un messaggio inviato dal re divino al suo popolo.

Di fatto, però, ben pochi nel nono secolo, anche tra i chierici e i monaci, potevano autonomamente *legere et implere* la Bibbia (come vorrebbe Paolino); l'innalzamento del livello culturale del clero, per l'attuazione della riforma, procedeva con lentezza, e per tutto il secolo si sentì la necessità di sussidi che ovviassero alla diffusa ignoranza del latino e all'incapacità di interpretare la difficile lettera delle Scritture.

Al primo problema potevano ovviare opere come il *Liber Evangeliorum* di Otfrido, un altro allievo di Rabano Mauro a Fulda, poi monaco nell'abbazia di Weissenburg: si tratta di una trasposizione in poesia del testo, armonizzato, dei quattro vangeli, realizzata negli anni Sessanta del secolo IX, scritta in lingua volgare per coloro che non sapevano il latino. «Ho scritto – spiega Otfrido nella prefazione – mescolando di quando in quando parole spirituali con parole morali, perché chi trema per la difficoltà di una lingua straniera in essi, qui conosca le santissime parole nella propria lingua, e comprendendo la legge di Dio nel proprio idioma, abbia timore di allontanarsi da essa in qualcosa, anche piccolo, secondo la propria opinione»³².

dignatus est nobis dirigere litteras suas, non ut aliquod servitium sibi necessarium nobis demandet, sed quae ad salutem et gloriam nobis prodesse possint, innotescat». L'espressione *quamvis laicus*, ricorre poco prima in V, 9, PL 99, 200B-C, p. 204, 50: «Esto, quaeso, quamvis laicus, ad omne opus Dei promptus». L'immagine della Bibbia come lettera non è nuova, cf. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, XC, 2, 1, PL 37, 1159, ed. D.E. Dekkers - J. Fraipont, Turnhout 1956, 1990² (CCL, 39), p. 1266, 44-46: «Et de illa civitate unde peregrinamur, litterae nobis venerunt: ipsae sunt scripturae quae nos hortantur ut bene vivamus»; più direttamente legata a Paolino: ALCUINO, *Epistola* 15, ad Gislam, PL 100, 510B-D.

³¹ La *meditatio divinae legis* si addice soprattutto ai vescovi, cf. ALCUINO, *Epistola* 180, PL 100, 451D-452A: «Tu vero, sancte Pater, evangelicis maxime studeas lectionibus, et canonicis sanctarum Scripturarum inservire eruditionibus, quia te decet meditatio divinae legis, ut dicatur de te: 'In lege Domini meditabitur die ac nocte' (Ps 1, 2), ut fructus tuus vigeat in aeternum, et omnia quaecunque facias prospera tibi sint ad salutem». Rispondendo a Carlo Magno circa una domanda esegetica che il sovrano aveva ricevuto da un laico, Alcuino disapprova garbatamente un eccessivo interesse per la Scrittura da parte degli uomini d'armi. Cf. ALCUINO, *Epistola* 163, PL 100, 423A-423B: «Vere et valde gratum habeo laicos quandoque ad evangelicas effloruisse inquisitiones, dum quemdam audivi virum prudentem aliquando dicere: clericorum esse Evangelium [discere], non laicorum. Quid ad haec? 'Omnia tempus habent' (Eccle 3, 1), et saepe posterior affert hora quod prior non poterat. Tamen iste laicus, quisquis fuit, sapiens est corde, etsi manibus miles, quales vestram sapientissimam auctoritatem plurimos habere [decet]». Nella stessa lettera un polemica contro i vescovi e i presbiteri che non predicano in chiesa.

³² OTFRIDO DI WEISSENBURG, *Liber Evangeliorum, Epistola praefatoria*, citato in [OTFRIDO DI WEISSENBURG] *Otfridi Wizanburgensis Glossae in Matthaemum*, ed. C. Grifoni, Turnhout 2003 (CCM, 200), p. VI, 23-26: «Scripsi interdum spiritalia moraliaque verba permiscens, ut qui in illis alienae linguae difficultatem horrescit, hic propria lingua cognoscat sanctissima verba, Deique legem sua lingua

Al secondo problema – la difficoltà di comprensione – rispondevano opere come le ampie glosse ai quattro vangeli dello stesso Otfrido, contenute nel codice Weissenburg 26: nelle *Glossae in Matthaemum*, per considerare le più importanti, il *folium* si presenta scritto su tre colonne, con al centro il testo evangelico e ai lati, in carattere più piccolo, una serie ordinata e continua di glosse tratte principalmente dai vari commenti a Matteo dello pseudo-Beda, di Rabano Mauro, di Ilario e di Girolamo, ma anche da scritti non direttamente esegetici, tanto patristici quanto altomedievali³³. Entrambe le opere di Otfrido rispondono alla stessa esigenza di mediare il contenuto della Bibbia al popolo cristiano, o almeno ai predicatori, esigenza fondata sull'idea che l'ignoranza delle Scritture impedisca la salvezza.

3. La forma del commento carolingio

Ma torniamo a Freculfo, passato dalla vita monastica di Fulda all'episcopato, che abbiamo lasciato in preda allo sgomento nella sua poverissima biblioteca. Mosso dalle esigenze pastorali del suo nuovo incarico, data la penuria di libri a Lisieux, il novello vescovo decide di rivolgersi al suo vecchio maestro per chiedergli aiuto e scrive così una lettera a Rabano Mauro perché rediga per lui un commentario biblico³⁴. Freculfo presenta anzitutto la situazione che ha trovato: un popolo ignorante della parola di Dio, talmente ignorante da non sapere neppure di esserlo, a cui lui ha cominciato a esporre i fondamenti della fede, come ai bambini si dà il latte prima del cibo solido³⁵. Ma, ad un certo punto, la richiesta di una spiegazione della Scrittura si è fatta più forte, e allora Freculfo si è deciso a ricorrere al suo maestro, per essere aiutato soprattutto nella spiegazione del Pentateuco³⁶.

Ciò che il vescovo desidera non è però un commentario dello stesso Rabano, ma piuttosto una raccolta di quanto di meglio avevano scritto i Padri. Freculfo ha in

intellegens, inde se vel parum quid deviare mente propria pertimescat». La pratica di prafrasare poeticamente i vangeli è antica, si pensi agli *Evangeliorum libri IV* di Giovenco.

³³ Cf. GRIFONI, introduzione a *Otfridi Wizanburgensis Glossae in Matthaemum*, cit. (nota 32), pp. V-XIV.

³⁴ FRECULFO DI LISIEUX (in seguito: FRECULFO), *Epistola ad Hrabanum Maurum abbatem*, in *Frechulfi Lexoniensis Episcopi opera Omnia. Textus*, ed. M.I. Allen, Turnhout 2002 (CCM, 169 A), pp. 5-7.

³⁵ Cf. *Ibidem*, CCM 169A, p. 5, 3-9: «Novit, mi dilectissime, tuae caritatis benivolentia in occiduo litore Oceani, quamvis nullis suffragantibus meritis, pastorem me suscepisse curam, ubi populum famem passum verbi salutaris repperi, sed minime suam sentientem inedia. Non enim spiritales esuriendo desiderabat dapes, quarum suavitatis gustum necdum expertus erat, quem primum lacte alendum, non solido censui cibo».

³⁶ Cf. *Ibidem*, CCM 169A, p. 5, 10-14: «Igitur annuente Domino escas iam ambiunt contingere et quamvis adhuc parvuli panem sibi dare deposcunt, sed ut eis frangatur et in viscere eorum salubriter traiciatur absque discrimine strangulationis, vestro indigemus solatio, maxime autem in Pentateuco».

mente la fattura dell'*Expositio in Lucam* di Beda e dunque le istruzioni che seguono diventano piuttosto dettagliate³⁷: l'abate deve ordinare il materiale in modo che ne risulti prima una spiegazione del senso letterale del testo biblico, poi quella del senso spirituale; i brani tratti dalle opere dei Padri devono riportare il nome dell'autore e, se proprio Rabano non può fare a meno di aggiungere qualcosa di suo – il vescovo concede che lo Spirito Santo sia ancora all'opera negli uomini dediti alle cose divine – , anche queste righe devono essere segnalate con l'iniziale del nome³⁸. Segue la giustificazione per il fatto di non fare lui stesso ciò che chiede a Rabano: la causa non è la pigrizia, ma la già menzionata mancanza del materiale necessario. «Anche se la piccolezza del nostro debole intendimento avesse il vigore necessario, non abbiamo a disposizione alcuna abbondanza di libri per poterlo fare da noi, dal momento che nell'episcopio affidato alla nostra piccolezza non ho trovato neppure gli stessi libri canonici del Nuovo e dell'Antico Testamento, tanto meno le loro spiegazioni»³⁹.

³⁷ Cf. BEDA, *In Lucae Evangelium expositio*, prologus (*Epistola ad Accam*), PL 92, 304C-305A, ed. D. Hurst, Turnhout 1960 (CCL, 120), p. 7, 96-122: «Aggregatisque hinc inde quasi insignissimis ac dignissimis tanti muneris artificibus opusculis patrum quid beatus Ambrosius quid Augustinus quid denique Gregorius vigilantissimus iuxta suum nomen nostrae gentis apostolus quid Hieronimus sacrae interpres historiae quid ceteri patres in beati Lucae verbis senserint quid dixerint diligentius inspicere sategi mandatumque continuo schedulis ut iussisti vel ipsis eorum sillabis vel certe meis breviandi causa sermonibus ut videbatur edidi. Quorum quia operosum erat vocabula interserere per singula et quid a quo auctore sit dictum nominatim ostendere commodum duxi eminus e latere primas nominum litteras imprimere perque has viritim ubi cuiusque patrum incipiat ubi sermo quem transtuli desinat intimare sollicitus per omnia ne maiorum dicta furari et haec quasi mea propria componere dicar multumque obsecro et per dominum legentes obtestor ut si qui forte nostra haec qualiacunque sunt opuscula transcriptione digna duxerint memorata quoque nominum signa ut in nostro exemplari repperiunt adfigere meminerint. Nonnulla etiam quae ut verbis tuae sanctitatis loquar mihi auctor lucis aperuit proprii sudoris indicia ubi opportunum videbatur adnexui qui in legis divinae meditatione etsi non ut ipse scripsisti dies noctesque pervigiles ducere sufficio non parum tamen studii me in scripturis impendisse non dubio et ea solum quae mihi auctor lucis aperire dignatus est non in hoc tantum opusculo sed in omni prorsus lectione potuisse videre id est recte sentiendo dignoscere».

³⁸ FRECULFO, *Epistola ad Hrabanum Maurum abbatem*, CCM 169A, p. 6, 19-31: «Eo itaque modo opus hoc compendiosum fieri flagitamus ut primum sensus litterae ac deinde spiritualis intellegentiae accurate succisa prolixitate pandatur, et singulorum nomina auctorum in fronte notentur pagellae ex quibus praesentes decerpseritis sententias. Insuper praecamur obnixe ut quicquid spiritus sanctus, qui loquebatur olim in viris Deo deditis et adhuc loquitur et loquetur, vestro benivolo et devoto inspiraverit animo, sub nullo reticeatis silentio, sed littera praenominis vestri prima seorsum adnotetis, ut eminentius etiam de proprio gaudere valeamus pariter dono. His quoque praelibatis, ut fuerimus odoribus respersi dapibusque refecti, vertetur occasus noster in orientem, et regio contigua axi occiduo fiet Iudea, nostrique Brittonum vicini erunt Israhelitae». Sull'opera storiografica di Freculfo, con particolare riferimento al ruolo dell'esegesi, cf. E. MÉGIER, *The Bible in Medieval World Chronicles: Historiography and/or Exegesis? A Study of the Work of Frechulf of Lisieux and Ado of Vienne, with Reference to Hugh of Fleury and Hugh of St.-Victor*, in M. BUDNY - P.G. REMLEY, *The Transmission of the Bible in Word, Image, and Song*, Tempe (Arizona), in corso di stampa.

³⁹ FRECULFO, *Epistola ad Hrabanum Maurum abbatem*, CCM 169A, p. 6, 38-40. Il brano completo, pp. 6, 32 - 7, 51: «Ergo si aliquas excusationis pretendere temptaveris occasiones ne tantae molis opus ingentisque labores subeas, et respondere niteris cur non proprio sudore eos legendo perlustro libros ex quibus haec fieri mando et quaeque libuerint decerpando colligam, ad haec vestrae caritatis

Quello che qui interessa evidenziare, è che la richiesta di produrre un'antologia patristica, invece di un commento personale, non suonava affatto offensiva agli orecchi di Rabano Mauro, che pure era uno dei più famosi intellettuali del suo tempo: lui stesso aveva usato per altri scritti l'impostazione indicata da Freculfo (quella cioè di Beda), il quale, forse anche per la conoscenza che aveva di queste opere, descrive in modo così dettagliato ciò che si aspetta dal vecchio maestro. Nella prefazione del suo commento a Matteo, ad esempio, Rabano spiega la procedura che ha seguito per la composizione e il confezionamento del suo commentario: anzitutto, racconta all'arcivescovo Astulfo destinatario dell'epistola prefatoria, ha raccolto i migliori autori cristiani che si sono occupati del testo in questione (elenca 14 nomi, da Cipriano a Gregorio Magno, e menziona altri in modo vago)⁴⁰; dopodiché, anche se ha dovuto rosicchiare il tempo dai suoi numerosi impegni in monastero e ha dovuto fare tutto da solo – anche Rabano echeggia chiaramente Beda, scrivendo «fungendo io stesso per me stesso, insieme da autore, tachigrafo e copista» – ha letto i testi raccolti e ha annotato su dei foglietti le cose notevoli che trovava, o copiandole letteralmente, o riassumendo a parole proprie quando i brani erano troppo lunghi⁴¹.

Per non interrompere la trama dell'esposizione, Rabano sceglie di non inserire nel testo l'indicazione delle fonti di cui si serve, ma di segnare a lato del corpo, ad una certa distanza, le iniziali del nome dell'autore che sta riportando, perché sia chiaro a

vigilantia intendat, quoniam nulla nobis librorum copia ut haec facere possimus subpeditat, etiamsi parvitas obtusi sensus nostri vigeret, dum in episcopio nostrae parvitati commisso nec ipsos novi veterisque testamenti canonicos repperi libros, multo minus horum expositiones. Nec etiam hoc vestram prudentiam latet, quod multo suavius ab asuriente hic sumitur cibus qui cum flagrantia pretiosorum pigmentorum, tempore opportuno, ab aliquo rationabiliter est conditus, quam ille qui inertis colligitur labore, et quando iam hora vescendi est, tum primum diversae species teruntur mortario, coquuntur igne, sicque semicoctae famulico anxio adponuntur, quae quia immaturae sunt confectae, non gratum saporem percipientibus praestant. Quapropter ea quae mea parvitas vestrae iniungit fraternitati, quia fiduciam de tua dilectione simul et oboedientia habeo ut otius tanto operi studium adhibeas, fiducialiter impero».

⁴⁰ RABANO MAURO, *Expositio in Matthaicum*, praefatio, PL 107, 729A-B, CCM 174, pp. 2, 49 - 3, 56: «Adgregatis igitur hinc inde insignissimis sacrae lectionis atque dignissimis artificibus, quid in opusculis suis in beati Matthaevi verbis senserint, quid dixerint, diligentius inspicere curavi; Cyprianum dico atque Eusebium, Hilarium, Ambrosium, Hieronimum, Augustinum, Fulgentium, Victorinum, Fortunatianum, Orosium, Leonem, Gregorium Nazanzenum, Gregorium papam Romanum, Iohannem que Crisostomum et ceteros patres, 'quorum nomina sunt scripta in libro vitae'».

⁴¹ *Ibidem*, PL 107, 729B, CCM 174, p. 3, 56-61: «Horum ergo lectioni intentus, quantum mihi pro innumeris monasticae servitutis retinaculis licuit et pro nutrimento parvulorum, quod non parvam nobis ingerit molestiam et lectionis facit iniuriam, ipse mihi dictator simul, notarius et librarius existens, in scedulis ea mandare curavi, quae ab eis exposita sunt, vel ipsis eorum syllabis vel certe meis breviandi causa sermonibus». Cf. BEDA, *In Lucae Evangelium expositio*, prologus (*Epistola ad Accam*), PL 92, 303D-304C, CCL 120, p. 7, 93-96: «Unde et ego mox lectis tuae dulcissimae sanctitatis paginulis iniuncti me operis labori subposui in quo ut innumera monasticae servitutis retinacula praeteream ipse mihi dictator simul notarius et librarius existerem».

tutti che non sta rubando le idee ad altri⁴². Coloro che copieranno la sua opera, si raccomanda, usino lo stesso metodo che trovano nell'originale, indicando quei pochi casi in cui le parole sono dello stesso Rabano, con le iniziali del suo nome e soprannome⁴³. Seguono, sempre nella prefazione, delle vere e proprie 'istruzioni per l'uso' dell'opera: ci sono due indici, uno uguale a quello che si trova nel codice del vangelo che ha usato, e uno relativo alla materia del commento, composto da Rabano stesso per metterlo all'inizio dell'*Expositio*; il primo scritto con inchiostro nero, il secondo rosso. L'indice nero serve per ritrovare nel commento i passi evangelici: se uno legge il vangelo e non capisce il senso allegorico di una frase, deve fare caso al numero del capitolo che trova scritto sulla pagina del codice, prendere il trattato di Rabano, sfogliarlo per cercare lo stesso numero di capitolo e lì troverà la corrispondente spiegazione. Il secondo indice, quello rosso, è un sommario contenutistico che distingue nel commento 50 *capitula* e dà una sorta di riassunto del vangelo: il lettore può scorrerlo per trovare l'argomento che gli interessa, per poi ricercarlo nel testo, seguendo la numerazione dei *capitula*, segnata sempre in rosso. Tutta questa cura editoriale rispecchia l'intento di costruire un'opera di consultazione, il cui uso sia il più semplice possibile: «Ci siamo sforzati di disporre ogni cosa per l'utilità dei fratelli e la comodità dei lettori, sperando che vada a beneficio di moltissimi»⁴⁴.

⁴² Non tutti avevano, in effetti, l'attenzione di Rabano all'indicazione delle fonti. L'affermazione, che suona come una difesa, sembra piuttosto una nota critica per coloro che non citano l'autore.

⁴³ RABANO MAURO, *Expositio in Matthaem*, praefatio, PL 107, 729B-C, CCM 174, p. 3, 62-74: «Quorum videlicet quia operosum erat vocabula interserere per singula et quid a quo auctore sit dictum nominatim ostendere, commodum duxi eminus e latere primas nominum litteras imprimere perque has viritim, ubi cuiusque patrum incipiat, ubi sermo, quem transtuli, desinat, intimare, sollicitus per omnia, ne maiorum dicta furari et haec quasi mea propria componere dicar. Multum que obsecro et per Dominum legentes obtestor, ut si qui forte nostra haec qualiacumque sunt opuscula transcriptione digna duxerint, memorata quoque nominum signa, ut in nostro exemplari repperiunt, adfigere meminerint. Praeter haec quoque nonnulla, ut sine laesione aliorum dicam, quae mihi Auctor lucis aperire dignatus est, proprii sudoris indicia per notas vocabuli agnominisque mei, ubi opportunum uidebatur, adnexui». Anche la preoccupazione per la fedeltà delle copie echeggia il testo di Beda, *supra* alla nota 37.

⁴⁴ *Ibidem*, PL 107, 729C-730B, CCM 174, pp. 3, 75 - 4, 95: «Totum que opus in libros octo distinxi, illud maxime observans, ubicumque potui, ut, ubi evangelista sermones Domini consummatos esse referebat, ibi librorum terminos constituerem. Disposui etiam per ipsos libros duos ordines capitulorum: unum, quem in ipso evangelio sub Matthaevi nomine titulum repperi; alterum, quem huic operi praeponendum noviter condidi. Quos utique coloribus, ne confusionem lectori facerent, distinguere curavi, priorem atramento, alterum minio conscribens; illum nempe ob hoc ponens, ut, si quis forte evangelium legens invenerit sententiam cuius allegoriam ignorans scire desideret, notet capitulum, quod in margine paginae eidem sententiae praescriptum est, et statim recurrens ad tractatum revolvat librum et quaerat ibi ipsum capitulum, quod ante in evangelio adnotavit, et sic sine ulla mora inveniet quod desideravit. Sequens vero capitulorum ordo, qui minio sparsim in volumine conscriptus est, ad superliminarem paginam respondet, quam in capite huius operis ob compendium quaerendi et commodum inveniendi diligenti lectori cum singulis capitulis distinctim ordinantes praeposuimus, ut quae illic prae-notata sunt, eorum indicio in libro conscripta repperiat. – Omnia uero ad utilitatem fratrum et ad commoditatem legentium parare satagemus, optantes, ut ad plurimorum perveniant profectum». Cf.

La forma di trattato esegetico descritta da Rabano Mauro, in pratica una serie ordinata di lunghe citazioni dei Padri, è tipica dell'epoca carolingia e rappresenta una novità in confronto al passato, tanto tardoantico che altomedievale (con la rilevante eccezione di Beda)⁴⁵.

L'aumento, rispetto ai secoli precedenti, di lunghe citazioni *ad litteram* degli autori patristici, testimonia di fatto un certo miglioramento culturale, effetto della riforma promossa da Carlo Magno: dalla fine dell'ottavo secolo si tornano a copiare e a leggere in modo massiccio le opere dei Padri e, in misura minore, i classici, con un conseguente miglioramento generale della lingua⁴⁶.

L. HOLTZ, *Les manuscrits latins à gloses et à commentaires de l'antiquité à l'époque carolingienne*, in *Il libro e il testo*. Atti del Convegno Internazionale. Urbino, 20-23 settembre 1982, Urbino 1984, pp. 139-147.

⁴⁵ Cf. S. CANTELLI, *L'esegesi della Rinascita carolingia*, in CREMASCOLI - LEONARDI (ed.), *La Bibbia nel medioevo*, cit. (nota 23), pp. 169-170: «Il trattato esegetico carolingio si caratterizza infatti per un tipo di citazione estesa e sistematica, che tende ad inglobare nel nuovo testo sezioni intere di opere dei Padri. Nella sua forma standard esso si presenta dunque come una vera e propria raccolta di *expositiones*, dove l'interpretazione originaria è fruibile nella sua sostanziale unità. (...) i commentari del secolo IX, e in particolare quelli composti nell'arco di tempo che va dal 780 all'850 circa, si presentano come veri e propri *collectanea* di passi dei Padri riportati in forma estesa e letterale, ed integrati l'uno con l'altro. Sotto ciascun versetto si susseguono le relative spiegazioni di Girolamo, Agostino, Origene, Gregorio, Isidoro, Beda e altri ancora, a seconda del materiale di cui l'autore dispone. A questa tecnica redazionale, che risponde ad un'evidente esigenza di completezza e di esaustività, fa eco immediata l'aspirazione a realizzare una glossa completa del testo biblico». Per una presentazione organica dell'esegesi carolingia, si veda S. CANTELLI, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, 2 voll., Spoleto 1990. A questo si può aggiungere la serie di contributi di Raffaele Savigni apparsa su *Annali di Storia dell'Esegesi*: R. SAVIGNI, *Uso della Scrittura e 'societas christiana' carolingia in Giona d'Orléans*, in «ASE», 8 (1991), pp. 631-655; ID., *L'interpretazione dei libri sapienziali in Rabano Mauro: tradizione patristica e 'moderna tempora'*, in «ASE», 9 (1992), pp. 557-587; ID., *Esegesi medievale ed antropologia biblica: l'interpretazione di Genesi 1-3 nei commentari carolingi ed i suoi fondamenti patristici*, in «ASE», 10 (1993), pp. 571-614; ID., *Istanze ermeneutiche e ridefinizione del canone in Rabano Mauro: il commentario ai Libri dei Maccabei*, in «ASE», 11 (1994), pp. 571-604; ID., *Purità rituale e ridefinizione del sacro nella cultura carolingia: l'interpretazione del Levitico e dell'Epistola agli Ebrei*, in «ASE», 13 (1996), pp. 229-255; ID., *Il tema del millennio in alcuni commentari altomedievali latini*, in «ASE», 15 (1998), pp. 231-27. Dello stesso Savigni si vedano anche: *Tradizione patristica e cultura carolingia in alcune opere esegetiche di Alcuino e Rabano Mauro*, Bologna 1991; *Il commentario di Alcuino al libro dell'Ecclesiaste e il suo significato nella cultura carolingia*, in *Lecture cristiane ai Libri Sapienziali, XX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 9-11 maggio 1991*, Roma 1992 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 37).

⁴⁶ Cf. D'ONOFRIO, *La teologia carolingia*, cit. (nota 12), pp. 115-116. Il miglioramento si esprime, e al tempo stesso si radica, in una nuova attenzione per il sistema scolastico. La scuola carolingia si pone in un rapporto di continuità e discontinuità con la scuola tardoantica: sostanziale continuità nei contenuti, nei metodi e nei generi letterari, netta discontinuità nell'orizzonte culturale generale (ora dominato dalla Scrittura) e nella coscienza pedagogica. Cf. C. LEONARDI, *La scuola nella civiltà altomedievale. Discorso di chiusura*, in *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIX, 15-21 aprile 1971, 2 tomi, Spoleto 1972, p. 864: «In questi secoli, quando e dove una scuola c'è, c'è qualcuno che per leggere la Bibbia, amministrare i sacramenti, redigere un atto, o per suo gusto – non si può escludere – si mette a studiare, quando e dove ciò avvenga, gli strumenti, almeno a livello primario, sono sempre quelli: grammatiche, tavole di

Se i secoli VII e VIII si caratterizzano per una grave povertà di letture⁴⁷, i commentari carolingi presuppongono una conoscenza diretta e ragionata dei testi dei Padri. Ma presuppongono anche una nuova mentalità e una nuova concezione del lavoro esegetico.

4. Le fonti dell'esegesi: il ruolo degli scritti patristici

Torniamo ancora una volta a Freclfo e alla sua lettera di richiesta indirizzata a Rabano Mauro. Per rendere l'idea del lavoro che chiede al suo maestro, il vescovo usa l'immagine poetica della raccolta di fiori.

Chiediamo umilmente che i libri del Legislatore (*scil.* di Mosè) siano spiegati brevemente con la vostra applicazione affinché perlustrando le fatiche dei precedenti trattatori confrontiate e come da prati primaverili e ameni raccogliendo dolci fiori al modo delle api in alveare raccolti, non tralasciate di offrirci un favo con miele profumato⁴⁸.

La metafora è una delle preferite dai carolingi, da Alcuino in poi, per descrivere il lavoro esegetico: si tratta di *perscrutare* le opere dei *tractatores* antichi, per raccoglierne il nettare⁴⁹. Il fatto di servirsi dei trattati di autori precedenti per spiegare

computo, testi in antologia e in commento. Ne sappiamo poco, è vero, ma per quel che sappiamo questa strumentazione è ridotta al minimo, all'essenziale, e gli autori pagani sembrano assenti più che presenti; quando ci siano, sono inseriti in una coscienza pedagogica diversa dall'antica. Il cristianesimo non ha inventato una nuova grammatica o una nuova scienza medica o una nuova filosofia; ha 'inventato' delle esigenze nuove, spirituali come si suol dire, ma il termine è logoro e impreciso, diciamo delle nuove esigenze umane, nuove perché ha voluto coinvolgere il destino umano con il destino divino e quello divino con l'umano».

⁴⁷ Cf. CANTELLI, *L'esegesi della Rinascita carolingia*, cit. (nota 45), p. 169: «La letteratura esegetica dei secoli VII e VIII, con la sola eccezione degli scritti di Beda e di Ambrogio Autperto, presenta gli stessi limiti della produzione letteraria: una sostanziale povertà di letture. Gli autori, quasi sempre anonimi, di questi commentari, florilegi, raccolte di *quaestiones*, lavorano su materiale di seconda o terza mano ripetendo e riciclando un'informazione elementare, che ha perso ogni misura della complessità e problematicità della letteratura patristica, da cui è desunta». Sulla stessa linea Marta Cristiani, nell'introduzione a GIOVANNI SCOTO, *Omelia sul prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Roma-Milano 2001⁴, p. XII: «Se, come è stato osservato, la caratteristica più peculiare dell'alto Medioevo è quella di essere un'età senza scuola, il rischio che l'Occidente romano-barbarico sembra aver corso fra il VII e l'VIII secolo è soprattutto quello della perdita della scrittura, di quelle arti della parola e del discorso che erano state uno dei fondamenti della civiltà antica».

⁴⁸ FRECLFO, *Epistola ad Hrabanum Maurum abbatem*, CCM 169A, pp. 5, 14 - 6, 19: «Qui scilicet Legislatoris libri, humiliter deprecimus ut ita vestro succincte delucidentur studio ut priorum perscrutando conferatis tractatorum labores et velut ex pratis vernantibus amoenisque flores mellifluos carpando apum more in alviarium congestos, nobis favum cum melle odorifero porrigere non neglegatis».

⁴⁹ Cf. CONTRENI, *Carolingian Biblical Culture*, cit. (nota 5), p. 9: le metafore più usate dai carolingi sono quella del medico che confeziona un farmaco usando diverse ingredienti, quella della

la Bibbia, di per sé non è una novità. Nella cultura greco-romana, trovandosi a dover commentare i testi fondamentali per le varie discipline, come Omero o Platone o Virgilio, si faceva volentieri ricorso ai commentatori anteriori; nell'antichità cristiana, in generale, i Padri avevano utilizzato spesso le opere dei *tractatores* a loro precedenti, quasi sempre senza citare la fonte (pratica inusitata nel mondo antico), e richiamandosi, quando necessario, alla norma della tradizione (anche perché la novità non è mai stata vista con particolare favore in ambito di fede). Qualcuno vi si era dedicato in modo più evidente, qualcuno meno, anche a seconda del temperamento personale.

Ma l'uso sistematico, massiccio, esplicito, programmatico, che gli scrittori carolingi fanno dei Padri rappresenta, questo sì, una novità, e va compreso collocandolo nel più ampio ideale di riforma della chiesa che animò il regno di Carlo Magno, ideale che si declinava esplicitamente in una restaurazione della tradizione⁵⁰. L'idea espressa da Freculfo è quella divulgata da Alcuino alcuni decenni prima: agli occhi degli intellettuali della prima generazione carolingia, la Bibbia si presenta come un terreno fecondo, carico di vita, già pienamente fiorito negli scritti dei Padri; non bisogna quindi aspettarsi una nuova fioritura, ma piuttosto raccogliere i fiori più belli per comporre degli splendidi mazzi. Fuori di metafora, la verità della Scrittura si è già svelata nei *sensus patrum*, è già stata scoperta, dispiegata nelle loro *expositiones*.

All'esegeta, data questa premessa, non spetta il compito di commentare *ex novo* la pagina biblica, come se la verità fosse ancora sepolta sotto la lettera. A lui tocca, invece, percorrere gli scritti patristici, tanto esegetici che non, ove, senza ordine (*sparsim*), troverà tutto quello che dei divini misteri può essere compreso⁵¹. Si tratta dunque di raccogliere le interpretazioni dei Padri, ordinarle, e ripresentarle in forma più accessibile, senza spacciarsi per autori di ciò che si scrive, ammonisce Alcuino: come il medico prepara una medicina usando le piante e non si crede creatore delle erbe salutari, ma solo servitore nel raccoglierle e lavorarle, così il maestro della Scuola palatina concepisce il suo lavoro sui testi patristici⁵².

raccolta di fiori dal campo per farne un mazzo, quella del suonare l'organo che ha diverse canne per fare la melodia.

⁵⁰ Cf. D'ONOFRIO, *La teologia carolingia*, cit. (nota 12), pp. 115-118.

⁵¹ Cf. ALCUINO, *Epistola ad Gislam et Rodrudam*, PL 100, 743B-C: «Quae verba semper sunt pura fide veneranda ac perpetua religione colenda, non humanae conjecturae ratiunculis nimium discutienda, quae in plerisque fallitur, dum se putat agnoscere quae humani sensus excedunt indagacionem. Tamen quidquid inde pia charitas et humilis inquisitio intelligere potuit, in sacratissimis sanctorum Patrum scriptis, licet sparsim, dicta inveniuntur: sicut etiam et in toto ejusdem Evangelii textu, plurima a catholicis doctoribus leguntur exposita, pro opportunitate loci vel temporis, vel confirmatione orthodoxae fidei, nec non contra haereticas pravitates, in defensione apostolicae traditionis».

⁵² Cf. *Ibidem*, PL 100, 744A-B: «Quapropter; forsan temperamentum quoddam inter meam negationem, vestram que petitionem invenire posse video, ne omnino vel charitas vestra taciturnitate mea spernatur, vel temeritas mea in vestrae petitionis obsequio reprehendatur. Solent namque medici ex multorum speciebus pigmentorum in salutem poscentis quoddam medicamenti componere genus, nec

I Padri però non sono tutti uguali: al primo posto nel gradimento dei carolingi (e di tutti i medievali in generale), si trova Agostino, a cui qualche secolo prima Cassiodoro aveva tributato lodi sperticate nel suo commento ai Salmi: *facundissimus pater, litterarum omnium magister egregius, cautissimus disputator, totus catholicus, totus orthodoxus*, ecc.⁵³ Subito dopo Agostino, vengono Ambrogio, Girolamo e Gregorio Magno, ma anche il più recente Beda. È necessario – scrive Alcuino – procedere con grande prudenza, invocare l'aiuto divino, per evitare di affermare cose contrarie ai *sensus patrum*, perché sarebbe andare contro la verità: questo è il programma del commentatore⁵⁴.

Certo, c'è molta retorica nelle parole di Alcuino, dovuta in parte alla moda dell'epoca e ai gusti del sovrano, ma anche e soprattutto al genere letterario. Dichiarazioni di incapacità e/o piccolezza di fronte all'opera, ricorrono frequentemente e obbligatoriamente nelle prefazioni dei trattati patristici, e i carolingi non vogliono essere da meno. Ma c'è una vistosa differenza: l'autore del quarto secolo si riconosceva incapace di portare a compimento l'opera, e quindi invocava l'aiuto divino e le preghiere dei santi; l'autore del nono secolo si proclama altrettanto incapace e perciò dichiara che, nonostante l'aiuto divino e le preghiere dei santi, non

seipsos fateri praesumunt creatores herbarum vel aliarum specierum ex quarum compositione salus efficitur aegrotantium, sed ministros esse in colligendo et in unum pigmentaria manu conficiendo corpus: sic etiam, si forsitan meae devotionis labor aliquid vestrae charitati proficere valet. Nec ex quolibet paternae possessionis prato mihi flores colligendos esse censeo, sed multorum Patrum, humili corde, prona cervice, florida rura peragranda mihi esse video, ut sine periculo nominis mei satisfaciam sanctissimae voluntati vestrae».

⁵³ Cf. CASSIODORO, *Expositio Psalmorum*, praefatio, PL 70, 11A-C, ed. M. Adriaen, 2 voll., Turnhout 1958 (CCL, 97-98), I, p. 3, 10-32: «Tunc ad Augustini facundissimi patris confugi opinatissimam lectionem, in qua tanta erat copia congesta dictorum, ut retineri vix possit relectum quod abunde videtur expositum. Credo, cum nimis avidos populos ecclesiasticis dapibus explere cupit, necessario fluente tam magnae praedicationis emanavit. Quocirca memor infirmitatis meae, mare ipsius quorundam psalmorum fontibus profusum, divina misericordia largiente, in rivulos vadosos compendiosa brevitate deduxi, uno codice tam diffusa complectens, quae ille in decadas quindecim mirabiliter explicavit. Sed ut quidam de Homero ait: tale est de eius sensu aliquid subripere, quale Herculi clavam de manu tollere. Est enim litterarum omnium magister egregius et, quod in ubertate rarum est, cautissimus disputator. Decurrit quippe tamquam fons purissimus, nulla faece pollutus, sed in integritate fidei perseverans, nescit haereticis dare unde se possint aliqua colluctatione defendere. Totus catholicus, totus orthodoxus invenitur et in ecclesia Domini suavissimo nitore resplendens superni luminis claritate radiatur. Quaedam uero noviter inventa, post tam mirabilem magistrum sola Domini praesumptione subieci, qui parvulis confidentiam, caecis visum, mutis sermonem, surdis praestat auditum».

⁵⁴ Cf., ad esempio, ALCUINO, *Epistola ad Gislam et Rodrudam*, PL 100, 744B-C: «Primoque omnium sancti Augustini suffragia quaerens, qui majori studio hujus sancti Evangelii exponere nisus est sacratissima verba. Deinde ex opusculis sancti Ambrosii sanctissimi doctoris aliqua trahens; necnon ex homiliis praecipui Patris Gregorii papae, vel ex homiliis beati Bedae presbyteri, multa assumens, aliorumque sanctorum Patrum, sicut invenire potui, interpretationes posui: magis horum omnium sensibus ac verbis utens, quam meae quidquam praesumptioni committens, veluti legentium curiositas facile probare poterit: cautissimo plane stylo praevidens, divina opitulante gratia, ne quid contrarium sanctorum Patrum sensibus ponerem». Sul quartetto Agostino, Girolamo, Ambrogio, Gregorio, e sul suo legame con la quadripartizione dei sensi, cf. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cit. (nota 1), vol. I, pp. 19-37.

dirà nulla, o quasi, di suo e copierà le opere dei Padri. La norma retorica del prologo carolingio comprende, insomma, dopo la tradizionale *tapeinosis*, la compiaciuta dichiarazione della propria non originalità: sarebbe presunzione dire qualcosa di proprio⁵⁵.

Ma – si potrebbe chiedere all'autore – che bisogno c'è di scrivere cose già scritte da altri? La giustificazione addotta è generalmente di ordine pratico: si scrive per i poveri (di cultura e di comprendonio) che non sono capaci di leggere ciò che è stato già scritto. Nella prefazione alla sua *Expositio in Matthaeum*, Rabano Mauro espone chiaramente il senso 'divulgativo' della sua opera che, a prima vista, potrebbe apparire superflua. Ha scritto questo trattato, dice, non perché fosse necessario – molti l'hanno già fatto prima di lui – ma per fornire uno strumento agevole al *lector pauperculus*, riassumendo le interpretazioni patristiche per lui che non è in grado di accedervi direttamente⁵⁶.

L'opera di Rabano, insomma, si giustifica unicamente per la preoccupazione verso il «poveretto» che non possiede molti scritti dei Padri o che non ha modo di leggerli, sia esso un vescovo senza libri, come Freculfo, o un monaco che non riesce a comprendere l'allegoria, o un sacerdote che deve predicare. Se incrociamo questa nota con la notizia data da Freculfo sulla scarsità di libri e con l'enfasi generale sulla conoscenza della Bibbia, ne possiamo dedurre che la peculiare forma del commento carolingio sia la risultante di una serie di fattori: la consapevolezza della necessità per tutti di *legere et implere* la Scrittura in quanto questa è stata composta *propter nostram salutem*; la coscienza della difficoltà di comprensione del testo, ovviabile mediante il ricorso all'imponente tradizione esegetica dei Padri; l'oggettiva povertà

⁵⁵ L'idea che spiegare la Scrittura a partire da sé sia presunzione è molto tradizionale: Rufino afferma che Basilio e Gregorio Nazianzeno, abbandonati i libri secolari, si dedicarono per tredici anni allo studio della Bibbia, non però *ex propria praesumptione*, ma piuttosto seguendo gli scritti e l'autorità dei *maiores*. Cf. DE LUBAC, *Egesi medievale*, cit. (nota 1), I, p. 64. Cf. anche M.M. GORMAN, *From the Classroom at Fulda under Hrabanus: the Commentary on the Gospel of John prepared by Ercanbertus for his praeceptor Ruodulfus*, in «Augustinianum», 44 (2004), pp. 471-502 (testo: pp. 485-502). Ercanbertus († 846) fu studente a Fulda sotto Ruodulfus, che succedette a Rabano Mauro († 856) come abate a partire dal 842. Il suo commento a Giovanni, edito in parte nell'articolo, fu composto sulla base delle lezioni e delle glossae del suo precettore (cf. pp. 476-477). Il testo edito è composto dal *praefatio* di Ercanbertus, dalla lista dei 14 capitula del Vangelo di Giovanni, dal breve commento al prologo, ad un brano di transizione (Gv 13, 31-35), e alla conclusione di Gv 21, 15-25. Secondo Gorman è uno dei pochi commentari carolingi che non si riduce ad essere una collezione di *excerpta* da famosi commentatori patristici.

⁵⁶ Cf. RABANO MAURO, *Expositio in Matthaeum*, praefatio, PL 107, 727C-D, CCM 174, p. 1, 7-16. Il brano completo: «Decrevi, sancte Pater, opus, quod Divina gratia largiente in expositionem sancti evangelii secundum Matthaeum non sine labore tamen confeceram, tuae sanctitati dirigere, ut tuo sancto examine probatum, si dignum iudicaveris ad legendum, fratribus sub tuo regimine constitutis illud tradas, non quasi pernecessarium, cum multi me scriptores in illo vestigio praecesserint, sed quasi magis commodum, cum plurimorum sensus ac sententias in unum contraxerim, ut lector pauperculus, qui copiam librorum non habet aut cui in pluribus scrutari profundos sensus patrum non licet, saltem in isto sufficientiam suae indigentiae inveniatur».

delle biblioteche con la conseguente difficoltà di procurarsi i testi, e l'incapacità diffusa di dedicarsi all'approfondimento. Questi i motivi dichiarati e 'ufficiali' della produzione esegetica nell'epoca carolingia⁵⁷.

Ma la povertà delle biblioteche o degli intelletti, benché diffusa, non era affatto totale, e la produzione di commenti che non facevano altro che riprendere altri commenti, suscitava un po' di ironia anche tra gli stessi carolingi, protagonisti di una cultura conscia di essere degna di tale nome. Esistevano molti dotti nel nono secolo. E il dotto Rabano fa capire che si aspetta critiche da alcuni di loro; ma risponde: *paupercula pauperculis*.

Se qualcuno per caso guarda questo nostro lavoro dall'alto in basso e lo considera superfluo perché molti hanno spiegato le stesse cose meglio e più ampiamente, legga pure quelle cose che sceglierà per sé, si nutra ai grandi banchetti dei nobili dottori, e lasci queste nostre cose anchorché poverette a quelli che non possono prendere il cibo dei perfetti, il cui ventre non ripieno di grassi non disdegna le verdure dell'orto, ma si abitua a mangiare le cibarie di legumi. Sappia tuttavia che è vero quel proverbio popolare che è più utile a chi ha sete un sorso di poca acqua pura, piuttosto che a chi ha la nausea enormi coppe di vino aromatizzato⁵⁸.

Alcuni dunque accusavano Rabano di produrre un'opera superflua: non bastano forse le opere dei Padri? Ma costoro, a ben vedere, condividono la stessa visione dell'autore. La loro critica si potrebbe esprimere così: perché scrivi ancora su questo, *dato che tutto è stato già detto*? E l'abate risponde: *dato che tutto è stato già detto*, io lavoro per quelli che non possono accedere ai ricchi testi dei Padri. Tutti partono dal presupposto che non si possa e non si debba dire nulla di nuovo perché tutto è stato già detto dai Padri. Per 'tutto' si intende tutto ciò che di vero si poteva trarre dalla Bibbia; perché è chiaro che se ne possono trarre anche dottrine erronee. La funzione dell'autorità patristica allora è quella di essere norma della vera interpretazione.

Pascasio Radberto, uno dei maggiori teologi della terza generazione carolingia, spiega che, quanto alla verità, la Scrittura non basta a se stessa, ma necessita della *explanatio* dei misteri divini, e questa operazione non è automaticamente un

⁵⁷ Bisogna poi tenere presente il genere letterario del prologo, che ha i suoi propri *topoi*. Cf. L. MUNZI, *Prologhi poetici latini di età carolingia*, in J. HAMESSE (ed.), *Les prologues médiévaux*. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998), Turnhout 2000 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 15), pp. 87-111.

⁵⁸ RABANO MAURO, *Expositio in Matthaem*, praefatio, PL 107, 730B-C, CCM 174, p. 4, 96-105: «Si quis forte despicit hunc laborem nostrum quasi superfluum, cum multi plenius et perfectius de eisdem rebus tractaverint, legat ea, quae sibi elegerit, nobiliumque doctorum amplissimis vescatur cenis, et dimittat haec nostra licet paupercula illis, qui perfectorum non possunt carpere cibum, quorum non venter pinguibus repletus hortorum fastidit olera, sed leguminum assuescit comedere cibaria. Sciat tamen verum illud vulgi esse proverbium, quod utilior est sitiendi parvus purae aquae haustus quam nausianti largissima conditi vini pocula».

successo⁵⁹: molti hanno interpretato male la Bibbia e l'hanno usata per provare le loro eresie; il loro errore è stato quello di affidarsi allo sforzo umano piuttosto che sottomettere la propria intelligenza ai *divina eloquia*, e perciò non hanno penetrato il senso interiore della parola di Dio. Invece, se uno segue le orme dei padri e fa sua la loro dottrina, è certo di non allontanarsi dalla verità; le interpretazioni date dai *doctores catholici* sono infatti confermate dalla loro antichità e provate dall'autorità della verità⁶⁰. «Qui ho preferito seguire le orme dei Padri cattolici»⁶¹: dichiarazioni di questo genere sono frequenti in epoca carolingia. Il ricorso ai Padri, sembra essere la soluzione alle oscurità del testo biblico e alla perenne apparizione di interpretazioni eterodosse in un mondo che, invece, aspira all'unità dottrinale⁶².

Ma dietro la retorica delle dichiarazioni di umiltà e fedeltà alla tradizione, e al di là dei differenti atteggiamenti che ne derivano, questa considerazione data agli scritti patristici comporta una visione dell'attività esegetica che è peculiare di quest'epoca; c'è una nuova articolazione del rapporto tra Scrittura e Tradizione, che produce uno slittamento dell'oggetto proprio dell'esegesi, dal testo biblico ai commenti patristici⁶³.

⁵⁹ Sull'esegesi biblica di Pascasio (e di Ratramno), cf. D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen 1990, soprattutto le pp. 81-102. Il commento a Matteo di Pascasio è edito criticamente in [PASCASIO RADBERTO] *Pascasii Radberti Expositio in Matheo libri XII*, 3 voll., ed. B. Paulus, Turnhout 1984 (CCM 56, 56 A, 56 B).

⁶⁰ Cf. PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, VI, prologus, PL 120, 393D-395B, CCM 56A, p. 554, 3-20: «Espositio mea dilectissimi multorum eruditissimorum est doctorum quos antiquior tulit etas et firmavit auctoritas veritatis. Sed proprio commendata stilo novitas facit esse meam ita ut tractatur qui de omnibus colligitur unus vere videatur et specialiter esse meus. Quoniam communes plurium doctorum sensus fide et intellectu catholicorum proprios esse feci meos. Non enim misteria divinae intelligentiae seu sententias Salvatoris Dei meis tantum explanare probavi ausibus. Quod multi fecerunt qui noluerunt sapere quae sacra interius *Scriptura divinitus inspirata* sapit sed eam in multis perverse suis applicuerunt erroribus. Et ideo tanto longe oberraverunt a vero quanto minus palato cordis gustare potuerunt sapientiam interius divini verbi quia magis humanis consenserunt conatibus quam ut se et sensus suos divinis submitterent eloquiis. Hinc malui catholicorum Patrum sequi vestigia quos celestis sapientiae eruditio sale condivit atque ut dixi eorum doctrinam meam feci ut vobis eruditissimis in lege divina non aliud quam quod probatum erat afferrem. Et si aliunde aliqui veritatis contraxi non eorum fuit apud quos peregrinabatur ipsa veritas. Quin immo nostrum erat eam recognoscere et restituere, suis admodum ut floreret in locis».

⁶¹ *Ibidem*, VI, prologus, PL 120, 395A, CCM 56A, p. 554, 16: «Hinc malui catholicorum Patrum sequi vestigia».

⁶² Nel *Contra Felicem Urgellitanum*, Paolino di Aquileia dichiara di voler controbattere le affermazioni degli eretici una ad una usando argomenti scritturistici e razionali (*Epistola ad Carolum*, 65-66). Cf. in *Contra Felicem Urgellitanum*, III, 18 ss, l'impressionante sfilza di autorità patristiche, da Ilario a Gregorio Magno.

⁶³ Cf. C. LEONARDI, premessa a *La storia dell'esegesi*, in CREMASCOLI - LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel medioevo*, cit. (nota 23), p. 144: «Il primo problema è quello di comprendere dove l'esegesi patristica finisce e dove s'inizia quella medievale. Operazione che è impossibile qualora si cerchino differenze dottrinali e letterarie, dal momento che la continuità nel medioevo è assicurata come una norma retorica ineludibile; mentre quello che occorre cogliere è la diversità del dibattito culturale implicito nell'esegesi, di quel confronto con la cultura e con l'ideologia che il cristiano e la Chiesa stessa sempre compiono nel momento in cui leggono e commentano la Bibbia». La differenza per Leonardi è

Il movente che guida il lavoro dei maestri del secolo IX non va dunque ricercato tanto nella necessità pratica e didascalica di rendere intellegibile il testo sacro, quanto piuttosto nella volontà di recuperare e confrontarsi con la tradizione stessa dei Padri, che viene riconosciuta come un'autorità normativa allo stesso livello del testo sacro. Ne consegue che, come la Scrittura è una e completa in tutti i suoi libri, così la tradizione dei Padri deve essere raccolta e ordinata in un'unità che ne faciliti la consultazione in funzione di uno studio del testo sacro, che tende a coincidere sempre di più con lo studio, cioè con l'esegesi, delle *expositiones* dei Padri⁶⁴.

Raccogliere e ordinare: questo è il lavoro dell'esegeta. L'opera di raccolta e ordinamento della tradizione patristica si compie mediante una lettura diretta dei testi, che non si limita alle opere esplicitamente esegetiche, ma va in cerca delle interpretazioni dei singoli versetti date anche in trattati che non sono commenti biblici. Un tale approccio che tende all'esaustività, il tentativo frequente di raccogliere in un solo manoscritto tutti i commenti patristici relativi allo stesso libro biblico, la preoccupazione per l'uso letterale e integrale delle fonti, lo sforzo per costruire un'esposizione completa di tutta la Bibbia, tutti questi elementi danno l'impressione di assistere ad un'imponente opera comune della *christianitas*, al faticoso lavoro ermeneutico di un intero corpo sociale, conscio della sua unità di fondo e delle sue esigenze culturali⁶⁵.

Ma la peculiare forma del commentario biblico carolingio, con la scomparsa dell'autore dietro una serie di lunghi brani patristici, ha raccolto spesso il disprezzo degli studiosi. Nel più importante contributo storico sull'esegesi medievale apparso nella prima metà del secolo XX, Beryl Smalley affermava in modo piuttosto lapidario: «Studiare i commenti di Alcuino, di Claudio di Torino, di Rabano Mauro e di Walafrido Strabone – per limitarci ai nomi di maggior rilievo – equivale semplicemente a studiare le loro fonti»⁶⁶.

che nell'esegesi patristica si assiste ad un confronto tra cultura cristiana e cultura pagana, tra enciclopedia e Bibbia, mentre nell'esegesi medievale il confronto è tutto interno ad una cultura solo cristiana, per cui l'enciclopedia viene usata per la Bibbia.

⁶⁴ Cf. CANTELLI, *L'esegesi della Rinascita carolingia*, cit. (nota 45), p. 176.

⁶⁵ In epoca carolingia vengono commentati libri biblici che non avevano ricevuto alcuna esposizione sistematica in epoca patristica e che raramente la riceveranno in seguito. Per esempio, negli anni '20 del nono secolo, tanto Claudio di Torino che Rabano Mauro hanno scritto un commento al Levitico (*In libros informationum litterae et spiritus super Leviticum*), libro cui né Ambrogio, né Girolamo, né Agostino, né Gregorio (le grandi *auctoritates* latine) avevano dedicato un'opera e per il quale bisognava ricorrere alle omelie di Origene e a Esichio. Cassiodoro menziona solo Origene. Cf. A. FIREY, *The Letter of the Law: Carolingian Exegetes and the Old Testament*, in J.D. MCAULIFFE - B.D. WALFISH - J.W. GOERING (edd.), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2003, p. 204.

⁶⁶ B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, a cura di G.L. Potestà, trad. di V. Benassi, Bologna 2008², p. 108 (orig. inglese, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941, 1983³).

Agli occhi della studiosa inglese – per la verità più interessata al periodo basso medievale –, l'esegesi carolingia si presenta come un ripetitivo lavoro di compilazione, di qualità inferiore, peraltro, a quello compiuto nei secoli immediatamente precedenti. I compilatori carolingi, infatti, furono meno scientifici di Beda, più meccanici, meno critici, contentandosi di collezionare testi da florilegi e catene già esistenti, senza ricorrere agli originali. Lo studio della Smalley riconosceva però almeno un merito all'esegesi carolingia: la pratica di accostare diversi testi patristici costringeva, infatti, a rilevare l'incongruenza di certe interpretazioni e la presenza di contraddizioni tra i Padri, aprendo così lo spazio per una discussione sul testo⁶⁷. Insieme all'attenzione crescente allo studio delle lingue originali, questo costituirebbe l'unico lascito positivo, pur embrionale, dell'esegesi dei secoli VIII e IX: «Gli studiosi dell'ottavo e del nono secolo avevano tracciato le due linee ('mettendo in discussione' le autorità patristiche e studiando l'ebraico), lungo cui si sarebbe sviluppata l'esegesi medievale»⁶⁸.

In realtà, proprio questa nota sulla *disputatio* dà la chiave per ribaltare il giudizio negativo della Smalley: l'esigenza culturale che muove il commento carolingio non è quella di costruire *una* determinata interpretazione del testo sacro armonizzandone tutti i particolari, ma piuttosto quella di presentare la totalità delle possibili letture, e perciò non porta a quell'opera di selezione e taglio delle fonti che invece si trova nei commenti dei secoli VII e VIII. È cambiata la mentalità: l'esegesi non è più occasionale, ma sistematica, tanto a livello individuale quanto a livello generale.

5. *La ricerca dei sensi e l'esegesi come theoria*

Il carattere sistematico dell'esegesi carolingia si manifesta anche nell'enfasi posta sul sistema dei sensi della Scrittura⁶⁹. La tradizione patristica consegnava ai posteri una dottrina della tripartizione o quadripartizione dei sensi scritturistici; i carolingi ne fanno programmaticamente il criterio ermeneutico che guida la sistematizzazione dello stesso materiale patristico. Rufino aveva divulgato la prassi

⁶⁷ Cf. *Ibidem*.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 115.

⁶⁹ L'opera più completa dedicata al tema resta *Esegesi medievale* di Henri de Lubac, cui preme sottolineare la permanenza, in tutto il Medioevo, della dottrina dei sensi della Scrittura, opponendosi così alla lettura di Beryl Smalley, che vi vede la progressiva affermazione della lettera e dedica attenzione al progresso dell'armamentario tecnico degli esegeti. Cf. G.L. POTESTÀ, Premessa a SMALLEY, *Lo studio della Bibbia*, cit. (nota 66), p. 20: «I quattro volumi di *Exégèse médiévale* pubblicati da Henri de Lubac tra il 1959 e il 1964 rappresentano il più organico e coerente tentativo di rovesciare lo schema interpretativo di Smalley, con cui lo studioso francese si pone in serrato confronto e in garbata polemica».

origeniana dei tre livelli di lettura del testo sacro, e Girolamo aveva chiaramente affermato la tripartizione dei sensi, anche se poi si era per lo più limitato al senso letterale e a quello spirituale. Giovanni Cassiano aveva allargato a quattro la schematizzazione distinguendo dall'interpretazione storica tre generi di lettura spirituale: *tropologia* (cioè morale), *allegoria* (cioè tipologica), *anagoge* (allegoria verticale, escatologia)⁷⁰.

Ma «nonostante questa teorizzazione, per tutta l'età patristica, almeno fino a Gregorio Magno, non esiste una teoria dei sensi in grado di influire, in quanto tale, sul discorso esegetico, determinandone le forme e i contenuti»⁷¹. Ovvero: la trama dell'esposizione patristica del testo sacro non è condizionata dall'interesse precipuo di esporre i diversi e codificati sensi della Scrittura, quanto piuttosto da interessi dottrinali, apologetici, o parenetici. Nell'Alto Medioevo, invece, lo schema dei sensi, proprio in quanto schema, assume un'importanza sconosciuta all'epoca precedente e diventa il principio di disposizione delle pericopi patristiche. E se già nei commentatori irlandesi dei secoli VII-VIII e in Isidoro, le spiegazioni patristiche vengono ordinate schematicamente secondo la successione lettera - allegoria - tropologia, nei commentari carolingi, soprattutto della prima generazione, lo schema viene mantenuto anche ove manchino le fonti, integrando ciò che la tradizione non offre mediante gli strumenti dell'etimologia e della giustapposizione di versetti paralleli. I sensi sono talmente importanti da dettare anche la dimensione del trattato esegetico: Pascasio Radberto, concludendo il prologo al quinto libro del suo commento a Matteo, difendendosi dall'accusa di prolissità, dichiara che quanto scrive basta a stento a esporre i sensi delle Scritture; la lunghezza è dovuta alla molteplicità dei significati, tanto è vero che quando si tratta del solo senso letterale, il suo commento è piuttosto breve⁷².

⁷⁰ Cf. GIOVANNI CASSIANO, *Collationes*, XIV, 8, PL 49, 962B, ed. E. Pichery, Paris 1958 (SC 54), p. 189: «Itaque sicut superius diximus *praktikè* erga multas professiones ac studia derivatur, *theoretikè* vero in duas dividitur partes, id est in historicam interpretationem et intelligentiam spiritalem. Unde etiam Salomon cum ecclesiae multiformem gratiam enumerasset, adiecit: 'omnes enim qui apud eam sunt vestiti sunt dupliciter' (Pr 31, 21). Spiritalis autem scientiae genera sunt tria, tropologia, allegoria, anagoge, de quibus in Proverbiis ita dicitur: 'tu autem describe tibi ea tripliciter super latitudinem cordis tui' (Pr 22, 20). Itaque historia praeteritarum ac visibilium agnitionem complectitur rerum [...]. Ad allegoriam autem pertinent quae sequuntur». Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 23), pp. 358-359.

⁷¹ CANTELLI, *L'esegesi della Rinascita carolingia*, cit. (nota 45), p. 179.

⁷² Cf. PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, V, prologus, PL 120, 338B-D, CCM 56 A, p. 470, 250-269: «De cetero precor lectorem meum ne processus sermonis vix sufficiens sensibus Scripturarum fastidiosa censeatur prolixitas quando non oratio nostra verbis sed sensibus dilatatur. Licet enim plerisque legentium plus placeat sterilis brevitatis interdum quam utilis explanationum prolixitas tamen locupletior sensus iure studiosis plus prestat quam commentum brevitatis. Ubi nos nec tropologias secuti sumus Evangelii in explanatione nec mysticas sententiarum intelligentias sed solummodo simplicem sensum dictionum in brevi prout oportuit explicavimus. Idcirco habeant fastidiosi regulas veritatis ex commento quasi in Evangelio prius dictavit auctoritas priorum Patrum et efficacitas mentis ne

«I sensi – scrive Silvia Cantelli – diventano il contenuto stesso dell'esegesi»⁷³; tale uso programmatico della dottrina risponde ad un interesse teoretico centrato sul fenomeno dell'interpretazione: l'approssimarsi alla piena intelligenza del testo sacro, quindi alla verità *tout court*, coincide con la piena enumerazione dei suoi sensi, quei sensi che sono stati mostrati dai Padri nelle loro opere. Esporre la verità della Sacra Scrittura significa per i carolingi esporre la molteplicità di effetti ermeneutici che essa ha avuto nella vita della chiesa. Il senso del testo è l'interpretazione offertane da qualcuno: *sensus* è anzitutto il risultato di un *sentire*, sia esso divino o umano. Il *sensus* della Bibbia, dunque, è al tempo stesso l'intenzione divina destinata al lettore, il contenuto intellegibile della parola (il senso è *nel* testo, sotto/dietro la lettera), ma è anche il *sensus* del lettore, il risultato del suo atto di *sentire* la Scrittura.

Nonostante il meccanismo dei sensi, però, resta chiaro che le parole della Bibbia descrivono cose al di là della capacità umana, e quindi mai pienamente comprensibili⁷⁴. I carolingi concordano sul fatto che, dato che l'oggetto della Scrittura è Dio, non si può indagare il testo sacro *sola ratione*, perché si cercherebbe di conoscere ciò che eccede la capacità umana. Il centro del processo ermeneutico quindi, e questo è un tema comune nella patristica, non può che essere Dio stesso, nella persona dello Spirito Santo: è lui il vero esegeta, e perciò è lui che bisogna invocare per comprendere la *Sacra pagina*.

Nella sua *Expositio in Matthaem*, Pascasio argomenta la necessità dell'assistenza dello Spirito intrecciando considerazioni sull'ispirazione della Scrittura con stralci della *Consolatio* boeziana. Lo Spirito, anzitutto, è colui che parla nella Bibbia per mezzo degli autori sacri. Nel caso degli agiografi dell'Antico Testamento, infatti, lo Spirito li innalzava sopra la loro temporalità facendo loro contemplare come presente Colui a cui tutte le cose sono presenti, e che ancora doveva venire nel mondo; per questo, nei loro libri, gli scrittori veterotestamentari hanno parlato di Cristo o in figura, raccontando dei fatti avvenuti, o mediante le profezie⁷⁵.

prolixiora fastidiant. Studiosiores vero queso dignentur nostra legere quibus satisfacere volui requirentibus ampliora. Quod si nec ista nec illa placuerint quibuslibet ignavia pressis legant que sibi dormitu somniique silentio fingunt aut si secus delectantur siliquas porcorum secularium litterarum adhuc pueri vel cortices rodant. Nobis tamen quae divinus Spiritus instituit praetermittendum non fuit ne loqueremur vobis amantibus quicquid ex doctoribus sanctis confectum prodesse credidi et diligentioribus placere non dubitavi». Per prendere un paragone nell'epoca patristica, questo genere di trattato esegetico assomiglia più ai commenti di scuola che ai commenti nati dalla predicazione, ma con una nuova coscienza della tradizione.

⁷³ CANTELLI, *L'esegesi della Rinascita carolingia*, cit. (nota 45), p. 179.

⁷⁴ Cf. PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Mattheo libri XII*, X, prologus, PL 120, 738A-B, CCM 56 B, p. 1066, 66-69: «Nemo etsi aperta videntur quae dicunt totum se intellegere presumat quod ab eis est promulgatum non vili quidem ut quidam estimant sermone sed divino in quo non eloquentia sed virtus renitet sapientiae».

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, II, prologus, PL 120, 101C-102D, CCM 56, pp. 113, 11 - 114, 33: «Hinc est sane quod ubique ecce advenit dicunt. Quid enim est aliud tam frequenter ecce advenit dicere velut coram

Nel caso del Vangelo, lo Spirito ha ispirato agli evangelisti tutto ciò che ha giudicato necessario che noi sapessimo, tessendo insieme le *res gestae* e i misteri divini come una veste artisticamente decorata con gemme, per ottenere l'unità e varietà del 'vangelo quadripartito', come ama definirlo Pascasio⁷⁶. Per fare esegesi, dunque, per trovare cioè Cristo uomo-Dio in tutte le pagine della Scrittura, l'uomo deve pertanto invocare lo Spirito Santo per non essere meno in grado di riconoscere Cristo presente (a causa del velo della carne), di quanto i profeti, grazie allo Spirito, lo conobbero venturo, e per comprendere la magnifica unità dei vangeli⁷⁷. «Perché nessuno sa assolutamente nulla, se non è stato, come necessario, illuminato da Dio»⁷⁸.

exibendo quod nondum erat nisi visibilem omnibus repromittere quem ipsi Deum presentem ubique cernebant? Cernebant autem eum in Spiritu. Et ideo quem sine tempore videbant cui sunt preterita futurave presentia licet complendum esset presentem insinuebant. Ipse est enim sicut propheta ait 'conspector' omnium 'saeculorum' (Sir 36, 19). Unde et ipsi super se rapti in Spiritu praesentialiter tuebantur quicquid eis futurum Spiritus divinus insinuebat. Nam aeternitas quia cunctum excedit tempus simul profecto omnia quae fiunt in tempore comprehendit. Unde nimirum sapientes saeculi aeternitatem etiam nobis volentes ostendere dixerunt: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Quod ex collatione temporalium clarius elucescit. Ad quam sane aeternitatem prophete in Spiritu extra se et extra omne quod corporeum infra tempus est transvecti cernebant presens illud quod ante tempus iam in eo erat. Illuc namque semper presens simul et interminabilis rerum possessio ac negotiorum pariter plenitudo seu causarum summa consistit. Quo quia omnis hereticorum ignavia non valuit attingere ut inspiceret cecitatis caligine circumfusi neque presentem eum in utero virginis ut decuit neque ab exordio cuncta creantem de Padre genitum ut oportuit cognoverunt». Pascasio espone una filosofia della profezia, che si articola sulle forme di durata e sul concetto di di presenza. Per la definizione di *aeternitas*, si veda BOEZIO, *Consolatio philosophiae*, V, prosa 6, 4.

⁷⁶ Cf. PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, XI, prologus, PL 120, 795B-796B, CCM 56B, pp. 1149, 25 - 1150, 44: «Unde rogo, diligentissime consideret unusquisque ut iam supra monui quomodo singuli Evangelistarum suum temperant ordinem ut omnes unum dicant et unusquisque eorum aliquid proprium habeat licet alius excellentius in aliquo loquatur alius vero submissius omnes tamen et propria dicunt et cum aliis communia. Quae omnia quomodo variant vel quomodo sibi vicissim communicant ut dicat unus cum altero vel cum duobus seu cum tribus, pium est opus considerare et investigare singulorum proprietates in quo non modicus est fructus laboris. Quia in his nihil invenies vacuum a mysterio nihil superfluum nihilque pretermisum de doctrina Christi quod Spiritus Sanctus iudicavit nobis necessarium scire. Sed omnia ita sunt contexta et ita figuris decorata gestorum atque ditorum ut et una vestis 'inconsutilis desuper contexta per totum' videatur et mira pulchritudo operum in singulis ac multiplex variata sententiarum floribus cernatur. In quibus non historia tantum textitur more eorum solummodo qui res gestas narrare probantur sed divina rerum mysteria suis in locis ordinantur ac si gemmarum interpositiones ubi vel ubi Spiritus Sanctus eandem vestem Christi exornare decrevit. Quae ideo sunt ad plenum perscrutanda ut et sensus singulorum suis intellegatur in locis et unitas totius intellegentiae per Spiritum Sanctum hinc inde ac si ab uno fonte diffusa non corrumpatur». Si nota bene l'acuta coscienza che Pascasio ha, tanto dell'unità quanto della diversità dei vangeli e della personalità degli evangelisti

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, II, prologus, PL 120, 102D-103A, CCM 56, p. 114, 34-46: «Unde summopere flagitandum est ut mens nostra Spiritus Sancti gratia inlustretur quatinus divina ipsius inspiratione possimus interdum iuxta quod rei veritas est intellegere. Interdum autem ubi superexcellit nostram intelligentiam sic nos divinis summittere ut quandoque per humilitatis devotionem ad summe intelligentiae cacumen Domini dispensante gratia erigamur. Tunc quippe illic ratio videbit rectissime caelitus inlustrata quod ex se primum non poterat intueri. Quippe quia in rebus humanis omne quod scitur non ex sua sed ex comprehendentium natura cognoscitur. Quod si minus humana ratio id de quo agitur

La Sacra Scrittura si costituisce per il passaggio che gli autori fanno, sotto l'azione dello Spirito Santo, dalla loro propria temporalità all'eternità divina: innalzati sopra se stessi contemplanò (*theoria*) i divini misteri e li esprimono in parole umane. Il procedimento ermeneutico segue l'andamento opposto, ma obbedisce alla stessa logica: l'esegeta passa dalle parole umane ai divini misteri grazie allo Spirito Santo che gli permette di elevarsi oltre se stesso, per contemplare l'eterno. In questo senso, l'attività di interpretare ed esporre la Scrittura ha un che di escatologico: la piena contemplazione si compie nella finale manifestazione di Dio, che coincide con la beatitudine dell'uomo; ma, nell'attesa, Dio è glorificato parzialmente nella fede dei credenti e nella *manifestatio* della Bibbia: «Allora la conoscenza di Dio sarà perfetta, quando la morte non sarà più; allora anche la beatitudine sarà piena, quando la glorificazione di Dio sarà massima. Ma prima, ora, Dio è in qualche modo glorificato perché viene annunciato in tutta la vastità del mondo mediante la fede dei credenti e la spiegazione delle sante Scritture»⁷⁹.

6. L'evoluzione dell'esegesi carolingia

Quanto detto finora costituisce un quadro generale dell'esegesi carolingia, soprattutto nei tratti che la distinguono da quella dell'epoca precedente. Ma, considerando più da vicino il secolo IX, ci si accorge che al suo interno il paradigma comune conosce numerose varianti, anzitutto cronologiche: la prima generazione di

fuerit ad dinoscendum idonea erit tamen illud quodcumque ut est in subsistendo. Nos vero aut certe simplicitate purgabimur ignorantiae aut temeritate diludimur falsitatis».

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, II, prologus, PL 120, 103A-B, CCM 56, p. 114, 46-59: «Propter quod divinam si cui placet maiestatis intellegere veritatem et humanitatis Filii de matre sine patre cognoscere puritatem non ex se tantum sed divino inradiatus Spiritu inde aliquid ut est cognoscendo dicat. Quia nisi inluminatus de Deo ut oportet quisque nihil omnino sapit. Hinc est namque quod pravi homines necdum inlustrati dum ex se sibi Deum conantur fingere non solum ignorantia obvoluuntur verum etiam fidem simplicem quam habere poterant errando amittunt. Et ideo medullitus cordis Trinitas Deus noster tuam invoco enixius obsecrando maiestatem ut sancti evangelii huius mysteria quibuslibet ad profectum eodem Spiritu quo sunt divinitus inrorata sanctorum Patrum per omnia vestigia sequendo valeam liquidius explanare».

⁷⁹ RABANO MAURO, *De institutione clericorum*, III, 2, PL 107, 379D-380A, FC, 61/2, p. 464: «Tunc igitur cognitio dei erit perfecta, quando mors erit nulla; tunc et beatitudo erit plena, quando dei clarificatio summa. Sed prius hic quodammodo clarificatur deus, dum per fidem credentium et sanctarum scripturarum manifestationem in tota mundi latitudine praedicatur». Pascasio Radberto, nel prologo che precede il quarto libro del suo commento a Matteo, afferma: «Qua de causa semper orandus est Spiritus divinus ut vitam bonam huic negotio adpulsis et sanam doctrinam tribuat. Quatinus bona vita docentem sapienter reprehensoribus commendet doctrina vero sana proterat resistentes et suis auditoribus prudenter ostendat quod Scripturarum veritas a quovis sit prolata doctore numquam repudiari debeat. Sicut e contra si eam falsam esse contigerit licet eximius sit in vita per quem docetur quod numquam suscipi numquam utique liceat venerari»: PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, IV, prologus, PL 120, 267C-D, CCM 56, p. 361, 15-22.

intelletuali carolingi vive dell'ideale centralistico del Regno franco e, in seguito, del nuovo impero; scomparso Carlo Magno (†814), e soprattutto con il fallimento della prospettiva unitaria a seguito della morte di Ludovico il Pio (†840), i dotti sembrano progressivamente ritornare a preoccupazioni scolastiche e didascaliche, seppur senza rinnegare le acquisizioni dei predecessori⁸⁰.

Nelle opere della terza generazione carolingia sembra emergere di più il singolo autore: se già verso la metà del nono secolo appaiono commentatori originali, come Angelomo di Luxeuil e Aimo di Auxerre, è soprattutto negli anni Sessanta e Settanta che emergono i più notevoli rappresentanti dell'esegesi dell'epoca, Pascasio Radberto e Giovanni Scoto, tra loro, peraltro, molto distanti⁸¹. Il percorso si può ricapitolare secondo lo schema proposto da Silvia Cantelli:

- In seno al regno franco, a partire dal penultimo decennio del secolo VIII, lo studio della Sacra Scrittura si sviluppa nei termini di una rivalutazione della letteratura dei Padri, che tende a sostituirsi alla stessa Scrittura quale oggetto del lavoro interpretativo;
- il prodotto caratteristico di questo tipo di approccio è la realizzazione di grandi *collectanea*, dove la precedente tradizione espositiva è raccolta e ordinata in modo da facilitarne la lettura e lo studio;
- sotto il profilo ermeneutico il connotato distintivo di questi grandi *collectanea* è l'assunzione, da parte del compilatore, del sistema dei sensi quale criterio primario, e in qualche modo esclusivo, entro cui ordinare e quindi comprendere le esposizioni patristiche. Di qui una dimensione interpretativa caratterizzata in senso riflesso, che ha come supporto un'esegesi concepita nei termini di una *theoria*;
- da questi *collectanea* e da uno studio del testo sacro concepito soprattutto nei termini di una *theoria* è possibile cogliere una linea di sviluppo che approda, poco per volta, ad un'esegesi dove, fermo restando il ruolo centrale dell'esposizione patristica, si trovano testi *a)* che riflettono più da vicino il lavoro interpretativo svolto dal maestro; *b)* che si sviluppano intorno a problematiche precise⁸².

Sofferamoci un momento sull'evoluzione del ruolo dei Padri. Il ricorso alla tradizione patristica come soluzione al pericolo delle interpretazioni eterodosse della Scrittura, è generale alla fine del secolo VIII e all'inizio del IX. Un po' ingenuamente, si afferma che i Padri, considerati quasi un blocco unico, sono la norma della verità. Ma il rimedio al pericolo dell'eterodossia si rivela inefficace: il problema si sposta semplicemente dall'interpretazione della Bibbia all'interpretazione dei Padri, come

⁸⁰ Cf. CANTELLI, *L'esegesi della Rinascita carolingia*, cit. (nota 45), p. 187.

⁸¹ Cf. CONTRENI, *Carolingian Biblical Culture*, cit. (nota 5), pp. 9-11.

⁸² Cf. CANTELLI, *L'esegesi della Rinascita carolingia*, cit. (nota 45), pp. 192-193.

dimostra chiaramente la discussione sulla predestinazione negli anni '40-'50. Per la verità, la parabola si osserva già, macroscopicamente, nell'età patristica: dalla polemica con gli ebrei e da quella con gli gnostici, passando per le controversie cristologiche dei secoli IV-VI, fino alla questione delle immagini, si assiste a uno spostamento dell'interesse da ciò che intende la Bibbia a ciò che intendono le autorità patristiche.

Il senso di certezza dato dal seguire in tutto le orme dei Padri si rivela illusorio: i Padri sono tanti e non un blocco uniforme, come pensa soprattutto la prima generazione carolingia, e dicono cose spesso diverse. Quando poi si rende disponibile una tradizione patristica altra rispetto a quella genericamente agostiniana, l'eterogeneità dei *sensus patrum* appare irriducibile. Bisogna allora essere in grado di far discutere i Padri tra di loro, i latini con i greci, Agostino con Massimo il Confessore: nel pieno del nono secolo questo accade proprio con Giovanni Scoto, e si fa evidente quella pratica della *disputatio* tra le autorità patristiche, in cui Beryl Smalley riconosceva il maggior lascito dell'esegesi carolingia⁸³.

⁸³ Cf. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia*, cit. (nota 66), p. 109: soprattutto «Pascasio Radberto e Giovanni Scoto, i due più originali autori di commenti del nono secolo, si valsero entrambi della facoltà di 'discutere', facoltà che Eucherio aveva concesso inserendo la *disputatio* nella sua definizione della *lectio divina*. [...] Giovanni Scoto si era creato un acuto problema di conflitto di autorità, in seguito ai suoi studi sulla teologia greca, la quale differiva in vari punti da quella latina; inoltre, il contenuto metafisico della Scrittura, come egli stesso dice apertamente, lo interessava più delle allegorie o degli elementi di indole morale. Come regolarsi allorché l'affascinante opinione di un teologo greco veniva a trovarsi in conflitto con la testimonianza universalmente accettata di sant'Agostino? Un'alternativa poteva essere quella di spiegare tutti e due i punti di vista, lasciando capire, dal modo di esprimersi, la propria preferenza; altro modo di procedere poteva essere quello di mettere d'accordo i due, dimostrando che la divergenza era soltanto apparente; il metodo più coraggioso era quello di discutere il problema e fare una scelta, facendo osservare che, in quanto autorità umane, i padri erano al di sotto dell'autorità divina della Scrittura. Il frammento a noi pervenuto del commento di Giovanni Scoto al quarto Vangelo è ricco di argomentazioni e discussioni, che iniziano col profetico *quaeritur*».

Capitolo secondo

Lo spazio dell'ermeneutica biblica: opere esegetiche

Nel *corpus* degli scritti di Giovanni Scoto figurano due opere riconducibili espressamente alla letteratura esegetica: un'omelia sul prologo del vangelo di Giovanni, spesso chiamata *Vox spiritualis aquilae* (le parole di apertura), e un commento allo stesso vangelo di Giovanni, giuntoci in stato molto frammentario e, probabilmente, già di per sé incompleto¹.

¹ Sono da menzionare anche altre due 'opere perdute', di cui non conosciamo bene la forma: la prima consiste in alcuni frammenti di un commento a Genesi 1, 26 - 3, 24 basato sul *De Genesi contra Manichaeos* di Agostino, trasmessi insieme a tre citazioni letterali del *Conflictus cum Serapione* di Arnobio il Giovane dal Ms Baltimora, Walters Art Galley 2, 54^r-60^v. Sono stati pubblicati in É. JEAUNEAU, *Un 'dossier' carolingien sur la création de l'homme (Genèse I, 26 - III, 24)*, in «ReAug», 28 (1982), pp. 112-132 (testo 122-132), *Responsiones contra haereticorum impugnationes quas contra libros Augustini de praedestinati opposuerunt incipiunt*. Contrariamente a Jeauneau, Mainoldi ritiene autentici i frammenti, con buone ragioni: cf. E.S. MAINOLDI, *L'influenza letteraria e dottrinale del pensiero e dell'opera di Giovanni Scoto Eriugena nel Medioevo (secc. IX-XI)*, pro manuscripto 2005, pp. 119-133. Se autentiche, sono interessanti perché mostrano la riflessione esegetica di Giovanni Scoto su temi antropologici prima della sua fissazione nel quarto libro del *Periphyseon*. La seconda sono le note esegetiche della mano irlandese *i*² alla Scrittura, pubblicate in B. BISCHOFF - É. JEAUNEAU, *Ein neuer Text aus der Gedankenwelt des Johannes Scottus*, in JSEHP, pp. 109-116. La questione dei presunti autografi dell'Eriugena è dibattuta: la tradizione manoscritta del *Periphyseon* presenta delle revisioni ad opera di due mani irlandesi, dette da Edward K. Rand *i*¹ e *i*². Nel 1975 Terence A.M. Bishop si dichiara certo che *i*² non è la mano di Giovanni Scoto, perché introduce note discordanti rispetto alla dottrina eriugeniana, mentre dichiara possibile che *i*¹ lo sia, perché 'allineato'. La tesi è ripresa e confermata da É. JEAUNEAU - P.E. DUTTON, *The Autograph of Eriugena*, Turnhout 1996 (CCAMA, 3). Si veda anche la recensione di Contreni, in «Peritia», 11 (1997), pp. 373-378. Jeauneau chiama *i*² 'Nisifortinus' per la frequenza con cui usa l'introduzione *nisi forte*, e ritiene che sia un discepolo di Giovanni Scoto dotato di una certa autonomia, in grado di correggere volontariamente il testo del maestro. Cf. É. JEAUNEAU, *Nisifortinus: le disciple qui corrige le maître*, in J. MARENBOON (ed.), *Poetry and philosophy in the Middle Ages: a Festschrift for Peter Dronke*, Leiden 2001, pp. 113-130; ripreso in É. JEAUNEAU, 'Tendenda vela'. *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout 2007, pp. 585-603. La posizione di Jeauneau lo ha portato, nell'edizione critica del *Periphyseon*, a espungere le note di *i*² dal corpo del testo. Mainoldi conclude invece la sua analisi su *i*² affermando che il copista è privo di autonomia e, dunque, non «un autore, ma un semplice adiuvante di Giovanni Scoto», che per un certo periodo potè essere una sorta di segretario personale dell'Eriugena: MAINOLDI, *L'influenza letteraria*, cit. *supra*, p. 118 (tutta l'analisi 107-118). Se viene a cadere l'immagine di *i*² come discepolo-correttore, però,

In un certo senso, la scelta di dedicarsi all'opera giovannea era, da parte dell'Eriugena, 'naturale': nel mondo cristiano medievale l'autore del quarto vangelo è comunemente considerato il vertice della rivelazione neotestamentaria. Secondo la tradizione accolta dai carolingi, infatti, dopo aver predicato il vangelo per sessantacinque anni senza scrivere nulla, Giovanni fu mandato in esilio nell'isola di Patmos e gli eretici approfittarono della sua assenza per invadere la chiesa con le loro dottrine. Quando l'evangelista tornò dall'esilio fu pregato da tutti i vescovi dell'Asia e dalle delegazioni di molte chiese (una domanda 'cattolica') di scrivere un vangelo che attestasse la divina coeternità di Cristo col Padre, dato che gli altri tre affermavano soprattutto l'umiltà del Signore; cosa che egli fece, sostenuto da un digiuno di tutta la chiesa e grazie a una rivelazione particolare².

Accanto all'opera giovannea, i carolingi, seguendo la tradizione patristica, ponevano in posizione privilegiata il vangelo di Matteo. Il primo e il quarto vangelo, infatti, godevano di un'autorità maggiore rispetto agli altri due perché i nomi di Matteo e Giovanni fanno parte delle liste di apostoli riportate dagli stessi evangelisti, mentre Luca e Marco sono tradizionalmente discepoli l'uno di Paolo e l'altro di Pietro. La differenza di autorità giustifica anche l'ordine in cui sono disposti i quattro scritti

diventa incerta anche l'identificazione di *i*¹ con Giovanni Scoto e quindi la stessa esistenza di autografi eriugeniani.

² Cfr. ALCUINO, *Epistola ad Gislam et Rodtrudam*, PL 100, 741A-C: «Atque inter ipsos Evangeliorum scriptores valde beatum Joannem, in divinatorum profunditate mysteriorum eminentiorem esse: quem etiam tradunt, sicut legitur in ecclesiastica historia, usque ad ultimum pene vitae suae tempus, absque ullius Scripturae indiciis, Evangelium puro sermone praedicasse. Siquidem a tempore Dominicae passionis, resurrectionis et ascensionis, usque ad ultima Domitiani principis tempora, per annos circiter sexaginta et quinque, absque ullo scribendi adminiculo, verbum Dei praedicabat. At ubi a Domitiano, qui secundus post Neronem Christianorum persecutor exstitit, in exsilio Pathmos missus est; nacta occasione illius pii Patris absentia, irrumpentes in Ecclesiam haeretici, quasi in destituta pastoris ovilia lupi, Marcion, Cherinthus et Hebion, caeteri que Antichristi, qui Christum fuisse ante Mariam negabant, simplicitatem fidei evangelicae perversa maculavere doctrina. Sed dum ipse post occisionem Domitiani, permittente pio principe Nerva, rediret Ephesum, compulsus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis, et multarum Ecclesiarum legationibus, de coaeterna Patri divinitate Christi altius facere sermonem, eo quod in trium evangelistarum scriptis, Matthaei videlicet, Marci et Lucae, de humilitate ejus, ac de his quae per hominem gessit, sufficiens sibi viderentur habere testimonium. Quod ille se non aliter acturum respondit, nisi indicto jejunio omnes in commune Dominum precarentur, ut illo donante digna scribere posset. Et hoc ita patrato, instructus revelatione coelesti, ac sancti Spiritus gratia ebriatus, omnes haeticorum tenebras, patefacta subito veritatis luce, dispulit dicens: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum». In generale sui commenti carolingi al quarto vangelo, si veda G. CREMASCOLI, *I commenti al Vangelo di Giovanni in età carolingia*, in A. CERESA-GASTALDO (ed.), *Lingua e stile del Vangelo di Giovanni*, Genova 1991 (Dipartimento di Archeologia, Filologia classica e loro tradizioni. Nuova serie, 140), pp. 137-154. In particolare per il commento alcuiniano: A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3), pp. 108-111.

(Matteo Marco Luca Giovanni), perché l'inizio e la fine dell'annuncio evangelico sono posti nella salda fede degli apostoli³:

Benché alcuni abbiano voluto ordinarli diversamente, tuttavia sono più rettamente posti così, in modo che quelli che hanno la grazia dell'apostolato siano collocati alle estremità, e siano posti in mezzo quelli che sono di ordine minore e impararono dall'uomo ciò che è stato provato e confermato dagli apostoli⁴.

Non senza interesse, pertanto, è stata accolta nel 1995, e poi di nuovo nel 2000, la proposta dello studioso argentino Gustavo Piemonte di contare tra gli scritti eriugeniani anche alcune sezioni di un commento anonimo a Matteo, conosciuto come *Opus imperfectum in Matheum*, tramandato tra le opere pseudo-crisostomiche. La tesi di Piemonte viene illustrata e valutata nell'ultima parte del capitolo, preceduta da una breve introduzione all'*Omelia sul prologo* e al *Commento a Giovanni*.

Conviene però avviare il discorso sull'esegesi di Giovanni Scoto presentando la cronologia generale dei suoi scritti e una serie di brevi glosse sull'Antico Testamento a lui attribuite: un'opera certo marginale quanto a contenuto, ma interessante perché dà un'indicazione sul tipo di testo biblico usato dall'Eriugena e sulla sua prima attività d'insegnamento nel regno di Carlo il Calvo. L'analisi delle glosse permette anche di accennare alla questione della conoscenza della lingua e delle fonti greche da parte dell'Eriugena.

³ L'ordine Mt-Gv-Lc-Mc, alternativo a quello poi diventato canonico, è attestato tanto in diversi codici dei vangeli veterolatini, quanto nella versione gotica di Ulfila (sec. IV), ed è dedotto dalle citazioni del *Liber de divinis scripturis* (composto in Italia poco prima del 400). Si vedano: D. DE BRUYNE, *Étude sur le Liber de divinis scripturis*, in «Revue bénédictine», 43 (1931), pp. 128 (tutto 124-141); H.J. FREDE, *Letenische Texte und Texttypen im Hebräerbrief*, in R. GRYSON - P.-M. BOGAERT (edd.), *Recherches sur l'histoire de la Bible latine*, Louvain-la-neuve 1987 (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 19), p. 146 (tutto 137-153); P. PETITMENGIN, *Les plus anciens manuscrits de la Bible latine*, in J. FONTAINE - CH. PIETRI (edd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985 (Bible de tous les temps, 2), pp. 119-123 (tutto 89-127).

⁴ PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, IX, prologus, PL 120, 646A, ed. B. Paulus, Turnhout 1984 (CCM, 56 B), p. 934, 104-107: «Licet quidam aliter voluerint eos ordinare, rectius tamen sic positi sunt ut illi extremi ponantur quorum est apostolatus gratia, et illi medii qui minoris sunt ordinis et ab homine didicerunt quod probatum et confirmatum est ab apostolis». Il numero quattro è per eccellenza il simbolo dell'armonia, perché rimanda ai quattro fiumi del paradiso, ai quattro elementi naturali e alle quattro parti del mondo; cf. *ibidem*, IX, prologus, PL 120, 644D-645A, p. 933, 79-91: «In hoc solido Evangelistarum quadrato numero magni sunt sapientiae et scientiae thesauri quos effodio. Unde quia totus quattuor mundus constat elementis et orbis universus quattuor suis adunatur partibus, aptissime provisum est a summo opifice Deo ut sicut per quattuor iugiter currit tempora itatenus quattuor istis divinis irrigetur fontibus. Quia unus in quattuor se dividit capita et fluunt ex paradiso Dei viventis quorum imbribus verbi Christi irrigetur ecclesia ut queat universaliter dilatari sub ipsius materialis numeri sacramento. Et ideo quattuor eliguntur discipuli duo videlicet qui Dominum sunt secuti et duo qui apostolis predicantibus crediderunt ut nulla sit differentia inter eos ad predicandum qui viderunt et qui non viderunt Dominum si recte credant».

1. Datazione delle opere di Giovanni Scoto

In mancanza di fonti dirette attendibili, la ricostruzione della cronologia delle opere di Giovanni Scoto è fortemente congetturale⁵. L'unica data certa è quella del suo intervento nella discussione sulla predestinazione, tra la fine dell'850 e l'inizio del'851, quando, su richiesta di Incmaro, arcivescovo di Reims, Giovanni scrisse un trattato per confutare le tesi di Godescalco di Orbais⁶. Dall'851 bisogna dunque partire per farsi un'idea sulla biografia eriugeniana e buona parte della letteratura, sulla scorta di un articolo del 1959 in cui Sheldon-Williams riassumeva le acquisizioni precedenti, ha preso questo anno come esordio letterario di Giovanni Scoto, collocando il resto delle sue opere nei 20 o 25 anni che seguono⁷.

850/851 *De praedestinatione liber*

850-860 *Glossae divinae historiae* (glosse sull'Antico Testamento)

850-860 *In Priscianum* (commento alle *Institutiones grammaticae* di Prisciano)

859/860 *Annotationes in Marcianum* (commento al *De nuptiis*

Philologiae et Mercurii di Marziano Capella)

860-864 Traduzione del *Corpus dionysianum*

862-864 Traduzione del *De imagine* di Gregorio di Nissa

862-864 Traduzione degli *Ambigua ad Iohannem* di Massimo il Confessore

864-866 Traduzione delle *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore

864-866 *Periphyseon*

865-870 *Expositiones in Ierarchiam coelestem* (commento all'opera dello pseudo-

Dionigi). Negli stessi anni: revisione della traduzione del *Corpus dionysianum*

⁵ Ancora fondamentale la presentazione di M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: Sa Vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, ristampa Brussels 1965, 1969. I materiali per la biografia di Giovanni Scoto sono stati raccolti in M. BRENNAN, *Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena*, in «SM», 27 (1986), pp. 413-460. Per la ricostruzione che segue si veda l'introduzione a *Glossae Divinae Historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, edd. J.J. Contreni - P.P. Ó Néill, Firenze 1997 (Millennio Medievale, 1 [Testi, 1]), pp. 72-84. I curatori hanno poi ripubblicato le sezioni settima e decima dell'introduzione, con pochi cambiamenti: J.J. CONTRENI - P.P. Ó NÉILL, *The Early Career and Formation of John Scottus*, in J.J. CONTRENI, *Learning and Culture in Carolingian Europe. Letters, Numbers, Exegesis, and Manuscripts*, Aldershot 2011 (Variorum Collected Studies Series, 974), pp. 1-24.

⁶ Si veda il capitolo terzo, *infra*, pp. 88 ss.

⁷ Cf. I.P. SHELDON-WILLIAMS, *A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 10 (1959), pp. 198-224. Sheldon-Williams non conosceva ancora la traduzione delle *Quaestiones ad Thalassium*, il commento a Prisciano e le *Glossae divinae historiae*. Lo stesso schema di massima seguono, aggiornandolo con le nuove acquisizioni, Jeauneau e Dutton: cf. É. JEAUNEAU, introduzione a [GIOVANNI SCOTO] JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean*, ed. É. Jeauneau, Paris 1969 (SC, 151), pp. 48-49; P.E. DUTTON, *John Scottus Eriugena*, in J. HACKETT (ed.), *Medieval Philosophers*, Detroit-London 1992 (Dictionary of Literary Biography, 115), pp. 168-184. Alla lista andrebbe aggiunta la traduzione di un trattato in cui il filosofo neoplatonico Prisciano di Lidia risponde alle domande naturalistiche del re sassanide Cosroe (†578): cf. M.-TH. D'ALVERNY, *Les Solutiones ad Chosroem de Priscianus Lydus et Jean Scot*, in JSEHP, pp. 145-160. L'esistenza di una traduzione eriugeniana dell'*Ancoratus* di Epifanio di Salamina, che nel *Periphyseon* Giovanni cita ripetutamente come *De fide*, è considerata probabile: cf. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5), pp. 178-179.

872-875 *Vox spiritualis aquilae* (omelia sul prologo di Giovanni)

875-877 *Commentarius in Evangelium Iohannis*

850-877 *Carmina*⁸

Ma il *De praedestinatione* eriugeniano è opera di un intellettuale già maturo, di fama (per questo consultato), che godeva della protezione del re Carlo il Calvo: benché, infatti, il suo intervento sia stato giudicato eterodosso, condannato esplicitamente da Prudenzius di Troyes e Floro di Lione, e ripudiato dallo stesso Incmaro, Giovanni non subì alcuna conseguenza. Le notizie di questo periodo lo presentano come maestro affermato: tra l'851 e l'852 Pardulo di Laon ne parla come di un uomo 'di corte' e dà l'impressione che Giovanni sia già piuttosto conosciuto⁹. La cosa è confermata da Floro di Lione che, poco dopo, ne attesta la fama diffusa e l'ampio seguito¹⁰. L'851 va quindi pensato come data attorno alla quale (e non 'dopo la quale') collocare la stesura di tutte le altre opere.

Il termine *ante quem* della produzione eriugeniana è stato a lungo considerato l'877, perché il poema *Aulae sidereae*, il più esteso dei *carmina* di Giovanni Scoto, descrive ai vv. 86-97 un edificio di culto dedicato alla Vergine, riconosciuto nella chiesa di Santa Maria a Compiègne, la cui dedicazione fu celebrata appunto nell'877. *Aulae sidereae* era dunque ritenuto l'ultima attestazione di attività letteraria di Giovanni, e la morte nello stesso anno di Carlo il Calvo, dalla cui benevolenza dipendeva l'attività dell'Eriugena, giustificava ulteriormente la sua scomparsa dalla scena. L'editore dei *Carmina*, però, Michael Herren, ha con buoni argomenti anticipato la datazione del carme all'870, collegandolo alla fondazione della chiesa di Santa Maria, piuttosto che alla sua dedicazione. L'870 era stato già indicato da Cappuyns, a prescindere dalla questione di *Aulae sidereae*, come data orientativa per la morte di Giovanni Scoto¹¹. La

⁸ Per le edizioni si veda la bibliografia. Sull'attribuzione a Giovanni Scoto del primo commento medievale a Prisciano, si veda P.E. DUTTON - A. LUHTALA, *Eriugena in Priscianum*, in «*Mediaeval Studies*», 56 (1994), pp. 153-163: il Ms Barcellona, Archivo de la Corona d'Aragón, Ripoll 59, ff. 257^v-288^v, è l'unico testimone conosciuto di un commento sistematico ai primi sedici libri della grammatica di Prisciano, sulle otto parti del discorso (ma anche la dottrina della sintassi, propria dei libri XVII e XVIII sembra conosciuta dall'autore).

⁹ Pardulo di Laon si riferisce a Giovanni scrivendo «Plures inde apud nos scripserunt (...) sed quia haec inter se valde dissentiebant, Scottum illum qui est in palatio regis, Iohannem nomine scribere coegimus» (*Liber de tribus epistolis*, 39, PL 121, 1052A, che cita la lettera di Pardulo alla chiesa di Lione, oggi perduta).

¹⁰ FLORO DI LIONE, *Adversus Joannis Scoti Eriigenae erroneas definitiones liber*, praefatio, PL 119, 103A: «A multis, ut audivimus, idem homo quasi scholasticus et eruditus admirationi habetur, et talia garriens sive scribens, alios ad haesitationem deducit, alios, quasi magnum aliquid dicat, erroris sui sequaces efficit, omnes tamen auditores et admiratores suos inani verborum et ventosa loquacitate perniciosissime occupat, ut non divinis Scripturis, non auctoritatibus paternis se humiliter submittant, sed ejus potius phantastica deliramenta sequantur». Cf. anche *ibidem*, IV, PL 119, 126B.

¹¹ Cf. M.W. HERREN, *Eriugena's 'Aulae Sidereae', the 'Codex Aureus', and the palatine Church of St. Mary at Compiègne*, in «*SM*», 28 (1987), pp. 593-608: gli argomenti di Herren riguardano alcune scelte lessicali incongruenti con la situazione dell'877, la somiglianza di toni con il carme 8, il carattere

predatazione del carne non dà però alcun elemento positivo per stabilire il termine *ante quem*, che a questo punto va collocato tra l'870 e l'877, dato che è possibile – ma non è dimostrabile – che alcune opere eriugeniane siano degli anni Settanta, e dato che la morte di Carlo il Calvo resta determinante per l'uscita di scena di Giovanni Scoto¹².

Il termine *post quem* della produzione eriugeniana può essere situato, in prima battuta, almeno all'inizio degli anni Quaranta del secolo IX, sulla base di un dato indiretto: sappiamo che Giovanni è stato amico dello spagnolo Prudenziio quando entrambi vivevano a corte, e si ritiene che Prudenziio abbia lasciato il palazzo, per diventare vescovo di Troyes, tra la fine dell'843 e l'inizio dell'844; la frequentazione quindi riguarda i primi anni Quaranta. Ma è possibile far risalire l'attività di insegnamento dell'Eriugena anche agli anni Trenta. Abbiamo infatti una notizia riguardante la formazione di Wibaldo vescovo di Auxerre, che avrebbe studiato a lungo con Giovanni.

Quest'uomo è stato educato nelle discipline spirituali fin dalla sua prima formazione, istruito anzitutto con gli studi delle arti liberali, diventato allievo di Giovanni Scoto, che in quell'epoca diffondeva i raggi della sapienza in Gallia, rimanendo nel discepolato di questi per lungo tempo, imparò a osservare insieme le cose divine e quelle umane, e a soppesare giustamente in egual modo le circostanze favorevoli e quelle sfavorevoli. Dopodiché, raggiunta la piena robustezza della gioventù, fu introdotto nel palazzo del re, dove, militando nel servizio regio, meritò di prendere il trono di questa sede, con il favore di Cristo, quando morì il vescovo Wala¹³.

Il discepolato di Wibaldo è precedente al suo trasferimento a corte (*dehinc*), il che esclude che si tratti del periodo in cui Giovanni era già presso la corte con Prudenziio (primi anni Quaranta), e la nota sulla lunga durata (*longo tempore*) porta a pensare che sia durato almeno alcuni anni. Del resto Wibaldo va a corte, terminati gli studi, ormai *iuvenis*, cioè uomo maturo: il significato del termine è piuttosto incerto, ma indica generalmente la fase che segue all'*adolescencia* e precede la maturità, un'età che va dai

letterario della descrizione dell'edificio, le affinità con i componenti del *Codex Aureus* (10-16), che dipendono da *Aulae sidereae*, che sono dell'870; CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5), pp. 234-236: Cappuyns ritiene che *Aulae sidereae* vada piuttosto riferito alla chiesa di Reims costruita nell'862.

¹² La possibilità riguarda le opere su Giovanni e il *Periphyseon*, i cui rimaneggiamenti suggeriscono un periodo più lungo dei due o quattro anni normalmente considerati, secondo CONTRENI-Ó NÉILL, introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), p. 76; anche i *tituli* del Codice Aureo, il carne dedicatorio della seconda Bibbia di Carlo il Calvo, e i *tituli* della Bibbia di San Paolo fuori le mura se eriugeniani, sono degli anni Settanta; cf. MAINOLDI, *L'influenza letteraria*, cit. (nota 1), pp. 136-145.

¹³ *Gesta episcoporum Autissiodorensium*, 40, ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, XIII (*Supplementa*, 1), Hannover 1881, p. 399, 15-21 (tutto 393-400): «Hic vir (*scil.* Wibaldus) a primo etatis tyrociniio spiritualibus inbuitur disciplinis, liberalium arcium studiis adprime instructus, Iohannis Scotti, qui ea tempestate per Gallias sapientie diffundebat radios, factus pedissequus, cuius discipulatui longo inherens tempore, divina simul et humana prospicere, prospera eque et sinistra equali lance didicit ponderare. Dehinc iuventutis solidum robur adeptus, ad aulam introductus est regiam, ubi regio militans servitio, Christo sibi favente, huius sedis, Wala decedente episcopo, meruit suscipere thronum».

25/28 ai 45/50 anni¹⁴. È pur vero, però, che si poteva finire di studiare anche un po' prima: Eirico di Auxerre, ad esempio, è ordinato sacerdote nell'865, all'età di 24 anni, avendo da poco terminato gli studi¹⁵. Possiamo concludere, dunque, che Giovanni Scoto doveva essere già attivo sul continente come insegnante negli anni Trenta¹⁶.

Del periodo precedente non abbiamo notizie. Sappiamo che Giovanni è uno 'scoto', cioè un irlandese, e lui stesso si definisce 'eriugena' quando traduce lo pseudo-Dionigi, unendo alla radice greca *γεν il toponimo celtico 'eriu' che indica l'Irlanda¹⁷. Ignoriamo del tutto le circostanze che lo videro lasciare la patria e arrivare nel regno dei Franchi, probabilmente già in possesso di una discreta formazione¹⁸. Ignoriamo anche se abbia mai ricevuto una qualche dignità ecclesiastica: all'inizio degli anni Cinquanta Prudenziolo lo denigra come *nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitus*, ma la successiva composizione di un'omelia e di un commentario su Giovanni potrebbero indicare uno stato clericale¹⁹.

La *Lettera a Winiberto*, un autografo della mano irlandese *i*^l, da alcuni identificata con Giovanni Scoto stesso, potrebbe poi indicare un soggiorno dell'Eriugena in Renania presso il suo amico, che Contreni ha identificato come Weniberto, abate di Schlüttern dagli anni 826-829²⁰. Giovanni gli chiede di inviargli il *De nuptiis Philologiae et*

¹⁴ Di fatto, nel Medioevo il vocabolario delle età della vita è fluttuante. Per la tripartizione isidoriana delle età dell'uomo in *puer*, *iuvenis*, *senex*: ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, XI, 2, 5; ID., *Differentiae*, II, 19. Per il vocabolario della giovinezza nella Gallia merovingica di Gregorio di Tours, si veda E. JAMES, *Childhood and Youth in the Early Middle Ages*, in P.J.P. GOLDBERG - F. RIDDY (edd.), *Youth in the Middle Ages*, New York 2004, pp. 11-23. Il classico studio di Hofmeister si basa su documenti del secolo XII: A. HOFMEISTER, *Puer, iuvenis, senex: Zum verständnis der mittelalterlichen Alterbezeichnungen*, in A. BRACKMANN (ed.), *Papsttum und Kaisertum*, Munich 1926, rist. 1973, pp. 287-316. Ai secoli XII-XV è dedicato S. SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, London 1990.

¹⁵ Cf. R. QUADRI, *I 'Collectanea' di Eirico di Auxerre*, Freiburg 1966 (Spicilegium friburgense, 11), p. 19.

¹⁶ Cf. CONTRENI - Ó NÉILL, introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), pp. 17-29. Il problema è che la notizia separa Wibaldo da Wala (morto nell'879), cui dedica la parte precedente, mentre sono la stessa persona: cf. MAINOLDI, *L'influenza letteraria*, cit. (nota 1), p. 95.

¹⁷ Oltre alla testimonianza di Pardulo (*supra*, nota 9), sappiamo che nell'860 Incmaro di Reims indica Giovanni come «scotigena» (*De praedestinatione Dei et libero arbitrio. Posterior dissertatio*, 31, PL 125, 296C), e così fa anche Anastasio bibliotecario nell'875 (*Epistola secunda ad Carolum Calvum imperatorem*, PL 129, 739C-D). Stesso appellativo nei manoscritti catalani dell'Omelia sul prologo: per esempio Ms Valencia, Archivo capitular, 78, f. 194^v: «Homelia beati iohannis scotigene de nativitate domini». Alcuni carmi eriugeniani portano l'intestazione «Versi di Giovanni Scoto» (carne 9, in greco, e carne 25, in latino). Il 'titolo' della traduzione del *Corpus areopagiticum* è: «Incipiunt libri sancti Dionysii Areopagitae, quos Iohannes Eriugena transtulit de Graeco in Latinum» (PL 122, 1035-1036A).

¹⁸ Si discute se Giovanni abbia appreso il greco in patria o sul continente. Contreni e Ó Néill ritengono che abbia imparato a scrivere e sia stato introdotto alla letteratura latina in Irlanda (p. 78).

¹⁹ Cf. PRUDENZIO DI TROYES (in seguito: PRUDENZIO), *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, PL 115, 1043A.

²⁰ Cf. J.J. CONTRENI, *A propos de quelques manuscrits de l'école de Laon au IXe siècle: Découvertes et problèmes*, in «Le Moyen Age», 78 (1972), p. 10 edizione, pp. 11-13 commento (tutto 6-39): «Domine Winiberte commodate nobis Felicem Capellam parvo tempore et si vultis illum emendabo

Mercurii di Marziano Capella, un manuale tardoantico di arti liberali, e si propone di emendare quelle parti che il loro comune lavoro sul testo, quando erano insieme, aveva tralasciato; conclude esprimendo il desiderio di trovarsi insieme. Il tono del breve biglietto fa pensare a un rapporto di reale amicizia e collaborazione. Il testo di Marziano Capella è stato oggetto di un commento (incompleto) da parte dell'Eriugena, nella fase precedente al *De praedestinatione*: le *Annotationes in Marcianum* riflettono il suo insegnamento come *magister artium liberalium* e risalgono probabilmente agli anni Quaranta²¹. Il primo Giovanni Scoto, insomma, sembra soprattutto un maestro di arti liberali.

in illis partibus quas dum simul eramus praetermissimus. Utinam in uno loco essemus etiam parvo tempore! Sidera si sparsim speciali lumine fulgent / O quam collectim ΦΩΣ animosa foret!». Per la questione degli autografi si veda *supra*, la nota 1.

²¹ [GIOVANNI SCOTO] *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C.E. Lutz, Cambridge (Massachusetts) 1939; rist. New York 1970. Lutz si basava unicamente su un manoscritto di Corbie (Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 12960, ff. 47^r-115^v). Poco dopo fu scoperto un manoscritto di Metz (Oxford, Bodleian Library, Auct. T.2.19, ff. 1-31) che presenta una versione differente del primo libro, pubblicata separatamente da Édouard Jeauneau: *Le commentaire érigénien sur Martianus Capella (De Nuptiis, lib. I) d'après le manuscrit d'Oxford (Bodl. Libr. Auct. T.2.19, fol. 1-31)*, in É. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris 1978, pp. 91-166 (testo 100-166). Attualmente manca un'edizione critica che tenga conto anche delle ulteriori scoperte degli anni successivi. La traduzione italiana, condotta, introdotta e commentata da Ilaria Ramelli, è apparsa in *Tutti i commenti a Marziano Capella*, a cura di I. Ramelli, Milano 2006, pp. 17-580 per l'edizione Lutz e 767-779 per le glosse al libro I edite da Jeauneau. Se si considera l'edizione Lutz, è facile notare che la maggior parte delle idee eriugeniane e delle citazioni rilevanti appare nel commento ai primi due libri, che formano l'introduzione alla discussione sulle arti liberali, e nel libro sulla dialettica (libro IV). Il commento agli altri libri consiste per lo più in glosse che forniscono definizioni, etimologie e identificazioni, con poche informazioni su aritmetica, grammatica e musica (Lutz, introduzione alle *Annotationes*, pp. XXI-XXIII). La completa paternità eriugeniana di quanto pubblicato nel '39 da Lutz fu subito contestata: E.K. RAND, *How Much of the Annotationes in Marcianum Is the Work of John the Scot?*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 71 (1940), pp. 501-523. La stessa Lutz ritenne in seguito originale solo il libro I, considerando gli altri fortemente abbreviati o attribuibili piuttosto a Remigio di Auxerre. La datazione delle *Annotationes* è *quaestio disputata*. Due esempi cronologici, nei libri VII e VIII, presentano la formula «hodie est»: Cornelia Coulter li ha identificati con il 25 marzo dell'860 e il 21 agosto dell'859. Questo, ovviamente, non implicherebbe che tutto il testo delle *Annotationes* sia stato scritto tra l'859 e l'860, ma comunque daterebbe l'opera alla piena maturità di Giovanni Scoto. Cf. C. COULTER, recensione a *Iohanni Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C. Lutz, in «The American Historical Review» 46 (1940-41), pp. 109-111. A parte la questione del calendario – Ilaria Ramelli contesta che esistano anni che soddisfino il calcolo: cf. *Tutti i commenti*, p. 577, nota 3, e p. 578, nota 33 –, c'è il problema della generale autenticità dell'opera edita da Lutz. Hans Liebeschütz ha contestato una datazione così avanzata e ha anticipato le *Annotationes* alla prima parte degli anni Quaranta sulla base del manoscritto oxoniense, considerato anteriore a quello parigino e più attendibile: H. LIEBESCHÜTZ, *The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought*, in TME, pp. 49-58. Per la questione si veda C. LEONARDI, *Martianus Capella et Jean Scot: nouvelle présentation d'un vieux problème*, in JSE, pp. 187-207.

2. *Le Glossae divinae historiae* e il testo biblico usato da Giovanni Scoto

L'attività di insegnamento dell'Eriugena dovette comprendere anche un'introduzione al linguaggio biblico. Alcuni testimoni manoscritti del secolo IX, infatti, trasmettono una serie di glosse bibliche accompagnate dall'abbreviazione IO(H), a volte insieme ad altre segnate AI o HAI: nella seconda sigla si riconosce Aimone di Auxerre e nella prima, secondo gli editori Contreni e Ó Néill, si può riconoscere Giovanni Scoto, sulla base di evidenze interne ed esterne²². In tutto, sommando le glosse IO(H) dei vari manoscritti, si tratta di 660 brevi note, che probabilmente sono il residuo di una più ampia glossatura dell'intera Bibbia. Nel testimone più importante sono intitolate *Glossae divinae historiae* e riguardano solo l'Antico Testamento²³.

Il contesto delle glosse eriugeniane è quello dell'insegnamento e la loro stessa esistenza come testo scritto è dovuta, probabilmente, all'iniziativa di qualche alunno che appuntava le spiegazioni del maestro²⁴. Le *Glossae* si rifanno con frequenza e libertà all'antico irlandese, il che presuppone che l'uditorio sia, almeno in parte, irlandese. Il testo biblico di base, però, è continentale: il contesto potrebbe quindi essere quello di una colonia irlandese nel regno di Carlo il Calvo. Il glossatore è interessato soprattutto alla spiegazione dei singoli termini, e trascurava ogni possibile nota di metrica e di grammatica. Del tutto assente la spiegazione allegorica dei termini, mentre sono frequenti le etimologie: la Bibbia appare quasi un deposito di parole strane e straniere, e i versetti che più attraggono l'attenzione del maestro sono quelli in cui maggiormente si concentrano parole difficili²⁵.

Quanto alla datazione, Martino di Laon, anch'egli irlandese, usa le glosse eriugeniane per la compilazione di un suo glossario, databile agli anni Sessanta²⁶: le

²² Cf. CONTRENI - Ó NÉILL, introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), pp. 17-29. Evidenze interne: la chiara provenienza irlandese dell'autore, l'uso frequente del greco (non sempre corretto), affinità concettuali e lessicali con altre opere eriugeniane, conoscenza delle *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore. Evidenze esterne: uso da parte di Martino di Laon, diffusione nella diocesi di Reims, l'unione con le glosse di Aimone di Auxerre e, soprattutto, la nota di un manoscritto del secolo XI, che attribuisce a Giovanni Scoto una definizione che si trova nelle *Glossae*. Si veda anche J.J. CONTRENI, *Glossing the Bible in the Early Middle Ages: Theodore and Adrian of Canterbury and John Scottus (Eriugena)*, in C. CHAZELLE - B. VAN NAME EDWARDS (edd.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003, pp. 19-38. Nella recensione (elogiativa) al volume curato da Contreni e Ó Néill, Michael Herren, editore dei *Carmina* di Giovanni Scoto, ritiene che l'attribuzione delle *Glossae* all'Eriugena sia ormai «proven beyond any reasonable doubt»: M.W. HERREN, recensione a *Glossae divinae historiae*, in «Speculum», 76 (2001), p. 449.

²³ Cf. CONTRENI - Ó NÉILL, introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), p. 11.

²⁴ *Ibidem*, p. 65.

²⁵ *Ibidem*, pp. 58-72.

²⁶ Ms Laon, Bibliothèque municipale, 444, f. 292^r. Martino riporta le glosse 1, 2 e 4 dell'edizione Contreni - Ó Néill.

Glossae divinae historiae sono dunque precedenti. Ma alcune caratteristiche fanno pensare che appartengano a un periodo anteriore anche al *De praedestinatione*: oltre ai molti elementi irlandesi, nel lessico e nella scelta degli esempi usati per spiegare i termini, si rileva che l'autore ricorre volentieri e spesso al greco, ma commette diversi errori e ne dimostra una conoscenza avanzata, ma non ancora approfondita; ci sono poi molte affinità con le *Annotationes in Marcianum*. Secondo gli editori, quindi, le *Glossae divinae historiae*, sono espressione dell'insegnamento di Giovanni Scoto negli anni Trenta e Quaranta²⁷.

La dipendenza delle glosse di Martino da quelle di Giovanni potrebbe indicare anche un reale scarto cronologico tra i due autori. Martino nacque nell'819, e Contreni e Ó Néill ritengono probabile che Giovanni sia nato nel decennio 800-810 – come già affermava Cappuyns – il che renderebbe effettivamente possibile il suo insegnamento negli anni Trenta. Il *floruit* di Giovanni Scoto andrebbe dunque posto, invece che nel ventennio 850-870, nel più ampio arco che va dagli anni Trenta agli anni Settanta²⁸.

Quanto al rapporto dell'Eriugena con la Scrittura, le *Glossae divinae historiae* – contrariamente alle *Annotationes*²⁹ – danno alcune indicazioni interessanti perché permettono di risalire al testo biblico usato da Giovanni Scoto al momento della loro stesura. Si tratta infatti di un'edizione particolare dei libri sacri, facilmente riconoscibile per il particolare ordine in cui sono collocati, detta 'Bibbia di Teodolfo'³⁰.

Se l'epoca patristica latina si caratterizza per l'uso delle *bibliothecae*, raccolte di codici ciascuno contenente una sezione della Bibbia, che uniscono traduzioni spesso disomogenee delle diverse parti, capitolate in modo elementare, l'età carolingia vede la progressiva affermazione nel mondo franco delle *pandectae*, volumi singoli che contengono tutti i libri biblici³¹. A cavallo tra ottavo e nono secolo furono vari i centri

²⁷ Cf. CONTRENI - Ó NÉILL, introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), p. 80.

²⁸ Martino di Laon è stato anche editore dei carmi di Giovanni Scoto: il Ms Laon, Bibliothèque Municipale, 444, ff. 294^v-298^r, esemplato tra l'870 e l'875. Cf. F. COLNAGO, *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena*, Roma 2009 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 11), p. 173.

²⁹ Le *Annotationes* contengono solo due citazioni della Bibbia latina. Una abbrevia il testo di At 7, 14-15 (*Ann.* 163, 15). L'altra è Is 40, 3: «Et videbit omnis caro salutare Dei». Secondo Cora Lutz, la seconda è interessante perché è una citazione della *Itala*, semmai è esistita (LUTZ, introduzione a *Annotationes*, p. XXV). Non si capisce cosa ci sia di interessante: il versetto è citato in questa forma da Agostino e Ambrogio, ma soprattutto è citato così in Lc 3,6 nella *Vulgata*. I Padri non sono citati, a parte Agostino (LUTZ, pp. XX-XXV). Tra gli autori altomedievali è menzionato, forse, Cassiodoro, e certamente Beda e Isidoro.

³⁰ Per il rapporto tra Giovanni Scoto e Teodolfo d'Orleans, si veda l'introduzione di Contreni e Ó Néill, pp. 39-40, e P.E. DUTTON - É. JEAUNEAU, *The Verses of the 'Codex Aureus' of Saint-Emmeram*, in «SM», 24 (1983), pp. 75-120 (soprattutto le pp. 97-98). Sempre sotto Carlo il Calvo, anche la Bibbia di Saint-Amand (Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2), donata dal re a Gauzolino abate di Saint-Amand, mostra legami con il testo di Teodolfo: cf. R. MCKITTERICK, *Charles the Bald (823-877) and his library: the patronage of learning*, in «English Historical Review», 95 (1980), pp. 29-47.

³¹ Nonostante si diffonda nell'Alto Medioevo, la pandetta non va ritenuta una creazione carolingia, magari come riflesso dell'ispirazione di unità politica; è invece l'imitazione di modelli tardo antichi: cf.

intellettuale impegnati, in ottemperanza alla volontà di Carlo Magno, nella revisione e produzione del testo biblico³²: di Saint-Mesmin a Orléans, ove era vescovo lo spagnolo Teodulfo, quello di Corbie, sotto l'abate Mordramno, quello di Metz, legato al vescovo Angilramo; più tardi, sotto Carlo il Calvo, lo *scriptorium* di Compiègne, centro di produzione di volumi di lusso destinati all'uso liturgico o privato della famiglia reale.

Ma nella prima metà del secolo la scena è dominata dallo *scriptorium* di Tours, ove Alcuino e i suoi successori riuscivano a produrre due bibbie di grandi dimensioni all'anno (senza contare gli evangelari e i salteri, che continuarono a essere copiati anche separatamente per il particolare uso liturgico): non poche se calcoliamo che ognuna richiedeva circa 210-225 pecore, più la pelle necessaria per tenere insieme tutti i fascicoli. Dopo la morte di Alcuino (804), la produzione turonense proseguì fino all'851 sotto la guida di Fridugiso, Adalardo e Viviano, con caratteri di continuità e discontinuità sia nel testo che nella forma editoriale.

Quanto alla versione latina, nell'epoca carolingia la *Vulgata* geronimiana è già maggioritaria, ma per nulla esclusiva. La scelta di adottarne il testo, da parte di Alcuino, per la Bibbia prodotta a Tours, ne favorisce il progressivo affermarsi, ma la situazione resta ancora fluida per diversi secoli. Lo stesso Alcuino, mentre per l'edizione turonense adopera la versione geronimiana, espungendo le lezioni veterolatine, per il suo commento a Giovanni usa un testo differente. Le grandi bibbie erano, infatti, prodotti di rappresentanza, pensati in special modo per l'uso liturgico: Alcuino si preoccupa di 'normalizzare' la Bibbia turonense, adottando il Salterio 'gallicano', correggendo per quanto può i barbarismi, la grammatica e l'ortografia (anche se una effettiva uniformità si raggiungerà solo sotto i suoi successori).

Tornando alle *Glossae divinae historiae*, il testo biblico di base non è dunque quello alcuiniano, ma quello preparato da Teodulfo di Orléans (†821). È una sorta di edizione critica della Bibbia con diverse peculiarità: si tratta di una 'pandetta', cioè di un volume che contiene tutti i libri biblici, di misure contenute (cm 33x24: circa la metà di quella di Alcuino) e di scrittura molto piccola. La Bibbia di Teodulfo segue l'ordine delle sezioni suggerito da Girolamo (legge, scritti, profeti) e un ordine dei libri

M.C. FERRARI, *Bibelhandschriften im Frühmittelalter*, in R. NOLDEN (ed.), *Die touronische Bibel der Abtei St. Maximin von Trier. Faksimile der erhaltenen Blätter, Farbtafeln mit den Initialen*, Trier 2002, pp. 185-203.

³² Per quanto segue si veda M. BASSETTI, *Bibbie 'imperiali' caroline e ottoniane. Con tre saggi intorno alle Bibbie del Medioevo latino*, Terni 2005, pp. 24-91. Non bisogna immaginare un lavoro centralizzato, unitario e congiunto, di correzione della Bibbia, ma uno sforzo parallelo dei diversi centri culturali, sull'onda della raccomandazione di Carlo Magno. Cf. L. LIGHT, *Versions et révisions du texte de la Vulgate*, in P. RICHÉ - G. LOBRICHON (dirr.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 55-93: «La Bible d'Alcuin n'est qu'un effort indépendant parmi beaucoup d'autres, tout aussi indépendants, qui visaient à la production d'une meilleure Bible» (p. 65). Si veda anche R. MCKITTERICK, *Carolingian Bible production: the Tours anomaly*, in R. GAMESON, *The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration and Use*, New York 1994, pp. 67-77.

parzialmente differente (nei profeti la serie è Isaia, Geremia, Baruch, Lamentazioni, Ezechiele); presenta un sistema di notazione marginale che segnala le varianti (spagnola, alcuiniana, ebraica e altre); adotta per i Salmi la versione geronimiana dall'ebraico; riporta in appendice una serie di strumenti come i *Chronica minora* di Isidoro di Siviglia (una storia del mondo fino al sec. VII), il libro secondo delle *Instructiones* di Eucherio di Lione, che spiega in modo letterale parole bibliche difficili, la *Clavis* dello pseudo-Melitone, ove si fornisce invece una interpretazione allegorica, e un sunto del *Liber de divinis scripturis* dello pseudo-Agostino.

Dato che da subito le fu generalmente preferita l'edizione, molto meno 'critica', di Alcuino, la Bibbia di Teodulfo è stata conservata in pochi esemplari, sei in tutto: due miniati in modo praticamente identico e quattro senza decorazione. Evidentemente esisteva una versione basilare che veniva 'personalizzata' in diversi modi per rispondere alle richieste del committente³³. Le *Glossae divine historiae* riportano delle varianti spagnole che le sei bibbie di Teodulfo non conoscono: dobbiamo quindi ipotizzare una versione particolare – quella in possesso di Giovanni Scoto – che non è sopravvissuta.

Nel resto delle sue opere, Giovanni Scoto mostra di usare, come i suoi contemporanei, sia il testo geronimiano che quello veterolatino, quest'ultimo in parte desunto dagli scritti dei Padri³⁴. Certamente l'Eriugena conosce e adopera direttamente codici greci: in un passo delle *Expositiones in Ierarchiam caelestem* dice di non avere al momento tra le mani la versione dei Settanta³⁵, che nel *Periphyseon* è citata 6 volte³⁶; per il Nuovo Testamento disponeva almeno del testo greco di Giovanni e, forse, di Paolo³⁷.

³³ Cf. L. NEES, *Problems of Form and Function in Early Medieval Illustrated Bibles from Northwest Europe*, in J. WILLIAMS (ed.), *Imaging the Early Medieval Bible*, University Park (Pennsylvania) 1999, pp. 127-128 (tutto 121-177).

³⁴ Bett dà una lista di citazioni bibliche che non provengono dalla Vulgata: H. BETT, *Johannes Scotus Erigena: A Study in Medieval Philosophy*, Cambridge 1925, pp. 197-199; cf. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5) p. 213.

³⁵ Cf. E XIII, 4, 243A, CCM 31, p. 176, 374: «Septuaginta enim pre manibus non habemus». In tutto sono 4 occorrenze nelle *Expositiones*: VIII, 2, 201C; VIII, 2, 207A e 207B (due volte); XIII, 4, 243A; XV, 9 (ed. Dondaine, p. 298). Due volte la Septuaginta è presente nei lemmi dionisiani commentati: E IV, 4 (ed. Dondaine, p. 275); IX, 2, 215B; e forse in I, 556-557, p. 16. Cf. É. JEAUNEAU, *Jean Scot Érigène et le grec*, in «ALMA», 41 (1977-1978), pp. 5-50; ripreso in ID., *Études érigèniennes*, Paris 1987, pp. 87-122.

³⁶ PP II, 20, 555A; PP IV, 5, 751B; PP IV, 10, 786C; PP IV, 25, 856A; PP V, 1, 861A; PP V, 38, 1004A.

³⁷ Menzione del testo greco del vangelo di Giovanni in PP III, 9, 642A; PP III, 16, 667C («multi graecorum codices»); in PP V, 38, 995C, Giovanni discute il testo greco di san Paolo per la risurrezione (misura dell'età di Cristo), che però potrebbe leggere in qualche opera patristica. L'ipotesi che Giovanni possedesse una copia greca del quarto Vangelo è stata avanzata da Eberhard Nestle nel 1912 e ripresa da Jeauneau nella sua prima edizione dell'*Homilia*: appendice VIII, SC 151, pp. 338-339. Herren ha attribuito a Giovanni Scoto una traduzione latina interlineare del testo greco di Giovanni eseguita, secondo lui, negli anni Cinquanta: M.W. HERREN, *St. Gall 48: A Copy of Eriugena's Glosed Greek Gospels*, in G. BERNT - F. RÄDLE - G. SILAGI (edd.), *Tradition und Wertung: Festschrift für Franz*

3. L'uso eriugeniano di fonti patristiche greche

Una delle caratteristiche degli scritti più tardi di Giovanni Scoto, dal *Periphyseon* alle due opere su Giovanni, è la massiccia presenza di fonti patristiche greche, inusuale per quantità e qualità in un autore carolingio. Non che il greco all'epoca fosse sconosciuto: semmai era di moda, soprattutto nella cerchia di intellettuali che gravitava attorno a Carlo il Calvo³⁸. Ma se molti erano coloro che, per una migliore comprensione della Scrittura, ricorrevano ai glossari greco-latini e alle etimologie grecizzanti, oppure coloro che inserivano (compiacendosene) parole e frasi greche nei loro componimenti, in area carolingia erano ben pochi gli autori coevi di Giovanni Scoto in grado di leggere un'intera opera in greco e di padroneggiare realmente la lingua. Probabilmente solo tre, tutti irlandesi: Sedulio, Martino (di Laon) e Giovanni stesso³⁹.

Ora, uno degli argomenti forti per l'attribuzione delle *Glossae divinae historiae* all'Eriugena è la presenza di una citazione delle *Quaestiones in Thalassium* di Massimo il Confessore, autore poco conosciuto ai carolingi, ma che Giovanni legge e traduce in latino su richiesta di Carlo il Calvo⁴⁰. Il problema è la datazione: le traduzioni dal greco del *Corpus dionysianum* e delle opere di Massimo il Confessore (*Ambigua* e *Quaestiones ad Thalassium*) sono da collocarsi nella prima metà degli anni Sessanta, all'incirca nello stesso periodo in cui viene redatto il *Periphyseon*⁴¹. Altre opere che manifestano un uso notevole degli autori greci, come l'omelia sul prologo, il commento su Giovanni e il commento a Dionigi sono posteriori. Sembra dunque che la 'fase greca' di Giovanni Scoto riguardi più che altro l'ultimo periodo della sua vita, gli anni 860-870. Ma se le *Glossae*, come vogliono gli editori, esprimono l'insegnamento di

Brunhölzl zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1989, pp. 97-105. Per le traduzioni latine dei vangeli precedenti alla revisione di Girolamo, si veda P. BURTON, *The Old Latin Gospels. A Study of their Texts and Language*, Oxford 2000 (Oxford Early Christian Studies), in particolare per il vangelo di Giovanni le pp. 62-74.

³⁸ Cf. JEAUNEAU, *Jean Scot Érigène et le grec*, cit. (nota 35), p. 22.

³⁹ Sulla conoscenza e l'uso del greco nell'alto Medioevo si vedano gli studi raccolti in M.W. HERREN - S.A. BROWN (edd.), *The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, London 1988 (King's College London Medieval Studies, 2).

⁴⁰ Cf. CONTRENI - Ó NÉILL, introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), pp. 26-27: la glossa 230 spiega il lemma *psalta* (2 Sam 23, 1) definendo *psaltes* chi risponde alle parole divine con la sola azione, distinto dai *psaltades* che sono coloro che vi rispondono con l'azione e con l'insegnamento ad altri del senso mistico delle stesse parole divine, rifacendosi così, invece che al consueto legame col verbo *psallere*, alla spiegazione proposta da Massimo in *Quaestiones ad Thalassium*, 55, e negli scoli che accompagnano la questione.

⁴¹ Cf. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5), pp. 154-158 (Dionigi) e pp. 162-163 (Massimo, *Ambigua*): Cappuyns ritiene che la traduzione di Dionigi vide la luce tra l'860 e l'862 e quella degli *Ambigua* tra l'862 e l'864. Negli stessi anni Giovanni tradusse anche il *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa: si veda la presentazione e la trascrizione in M. CAPPUYNS, *Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in «RTAM», 32 (1965), pp. 205-262. Le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo sono state tradotte tra l'864 e l'866.

Giovanni negli anni Trenta e Quaranta, un contatto almeno iniziale con la letteratura greca va anticipato.

In effetti, l'attività di traduzione dei primi anni Sessanta presuppone una precedente conoscenza del greco. Nella prefazione alla traduzione di Dionigi, Giovanni ricorda che l'opera è stata eseguita dietro precisa richiesta di Carlo il Calvo e presenta il re come appassionato indagatore dei misteri delle Sacre Scritture, per questo interessato ai Padri greci.

Voi, guidato da Dio e dalla luce della ragione, con tutta l'attenzione della vostra mente e tutta la devozione del vostro cuore indagate i segreti delle sante Scritture e, indagandoli, li amate, e non solo esaminate i più grandi e santi autori di lingua latina, ma avete anche imparato con pio affetto, per aumentare la costruzione della fede cattolica, a interrogare i Padri ellenici con nuove e moderne edizioni in lode del dogma cristiano. Per questo non avete disdegnato di incitare persino la pochezza del nostro piccolo ingegno, e non avete tollerato che noi dormissimo come oziosi e assopiti in un sonno inerte, perché non fossimo incapaci, mentre ci affatichiamo solo nello studio delle lettere occidentali, di ricorrere alle purissime e abbondantissime acque dei Greci e di prendere da là un sorso. Non volendo né potendo resistere ai vostri comandi, principianti ancora molto inesperti degli esercizi greci, parliamo. Cosa infatti ci vergogneremo di dire alla vostra serenità? Al di là delle nostre forze, condotti tuttavia da colui che è la luce delle menti e illumina i segreti delle tenebre, abbiamo tradotto dal greco in latino i quattro libri che il santo padre Dionigi Areopagita, vescovo di Atene, ha scritto a Timoteo, vescovo di Efeso, e le sue dieci epistole, opera che ci sembra decisamente oscura, molto distante dai concetti moderni, inaccessibile a molti, chiara a pochi, e non solo per la sua antichità, ma anche per l'altezza dei misteri celesti⁴².

Sul carattere più o meno convenzionale di tale dichiarazione di ignoranza, comune nei prologhi medievali, gli studiosi si dividono. Ma se Carlo ha chiesto a Giovanni Scoto di tradurre Dionigi è perché riteneva che potesse riuscire laddove Iluino non

⁴² [GIOVANNI SCOTO] *Joannis Scoti versio operum s. Dionysii Areopagitae, praefatio*, 1031B-1032A, ed. E. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 6 (*Karolini aevi*, 4), Berlin 1925, pp. 158, 31 - 161, 10: «Toto vestrae mentis intuitu totaque cordis devotione sanctorum scripturarum secreta, ducente Deo et rationis lumine, investigatis investigantesque diligitis et non solum Latiaris eloquii maximos sanctissimosque auctores perquiritis, verum etiam in augmentum aedificationis catholicae fidei novis modernisque editionibus in laudem christiani dogmatis Ellinos patres pio affectu addidistis consulere. Hinc est, quod et ingenioli nostri parvitatem non dedignastis impellere nec nos velut otiosos inertiaeque somno sopitos perpessi estis dormire, ne, dum Hesperis solummodo apicibus studium impendimus, ad purissimos copiosissimosque Graium latices recurrere haustumque inde sumere non valeremus. Iussionibus itaque vestris neque volentes neque valentes obsistere, rudes admodum tyrones adhuc Elladicarum gymnasiarum fatemur (quid enim pudeat nos fateri vestrae mansuetudini?) ultra vires nostras, ipso tamen duce, qui est lux mentium et illuminat abscondita tenebrarum, libros quattuor sancti patris Dionisii Ariopagitae, episcopi Athenarum, quos scripsit ad Timotheum, episcopum Ephesiorum, et decem epistolas eiusdem de Greco in Latinum transtulimus, opus valde, ut opinamur, tenebrosum longeque a modernis sensibus remotum, multis invium, paucis apertum, non solum propter antiquitatem, verum etiam caelestium altitudinem mysteriorum». La traduzione eriugeniana si legge in PL 122, 1031-1194 e in PH. CHEVALLIER (ed.), *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 voll., Bruges 1937 (I), 1950 (II).

aveva potuto: la richiesta presuppone, se non una reale perizia nel greco, almeno una buona fama di Giovanni come grecista. E Giovanni riesce realmente a tradurre il difficile Dionigi perché non è affatto un «principiante inesperto», come dice. Del resto, anche nella lettera dedicatoria della traduzione degli *Ambigua* di Massimo, condotta dopo quella di Dionigi, Giovanni protesta la sua ignoranza, del greco e finanche del latino, e si 'lamenta' compiaciuto che il re gli abbia ordinato di farlo in fretta, trattandolo *veluti eruditus utriusque linguae*: un segno in più della stima di cui godeva come grecista⁴³.

Con la richiesta del re ci troviamo attorno all'860. Quanto ai decenni precedenti, è difficile determinare in che misura e quando Giovanni Scoto abbia appreso così bene il greco. Nel *De praedestinatione* ce n'è assai poco, ma Giovanni afferma risolutamente che i suoi avversari errano proprio per ignoranza delle arti liberali e dei testi scritti in greco (intende biblici), nei quali l'interpretazione della predestinazione è chiarissima, e cita poi ripetutamente testi biblici in greco⁴⁴. Sbaglia, è vero, qualche etimologia, ma la sicurezza della sua affermazione sulla necessità di studiare il greco coincide con l'accusa rivoltagli da Prudenziolo di venire meno alle cose latine in ciò che riporta alle cose greche e rappresentare origini greche nei discorsi romani⁴⁵. All'inizio degli anni Cinquanta, quindi, Giovanni sarebbe già rinomato come grecista, forse non del tutto a ragione. Proprio in quegli anni, Sedulio Scoto e, più tardi, Remigio di Auxerre, sembrano riferire la fama dell'Eriugena più alla sua conoscenza del greco che alla sua produzione filosofica⁴⁶.

L'impressione che si ricava dal *De praedestinatione* viene suffragata dall'uso del greco nelle *Glossae divinae historiae*: il glossatore, ben oltre la stretta necessità, introduce parole greche e sottolinea la provenienza ellenica di alcuni termini latini, impelagandosi in etimologie alternative a quelle consuete. La conoscenza del greco sembra già avanzata, anche se lungi dall'essere perfetta, e l'autore dà l'impressione di

⁴³ Cf. GIOVANNI SCOTO, *Prooemius*, in [MASSIMO IL CONFESSORE] *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem*, iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem, ed. É. Jeauneau, Turnhout 1988 (CCSG, 18), p. 3, 10-13: «Difficillimum prorsus, orthodoxissime regum, servulo Vestro inbecilli valde etiam in latinis, quanto magis in graecis, laborem iunxistis, insuper etiam accelerare veluti erudito utriusque linguae citoque perficere imperastis».

⁴⁴ DP XVIII, 1-2, 430C-D, ed. Mainoldi, p. 188, 17-23: «Errorem itaque seivissimum eorum qui venerabilium patrum maximeque sancti augustini sententias confuse, ac per hoc mortifere, ad suum pravissimum sensum redigunt, ex utilium disciplinarum <ignorantia>, quas ipsa sapientia suas comites investigatricesque fieri voluit, crediderim sumpsisse primordia, insuper etiam grecarum litterarum incitia, in quibus praedestinationis interpretatio nullam ambiguitatis caliginem gignit» (cf. CCM 50, pp. 110, 5 - 11, 12).

⁴⁵ Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, PL 115, 1305B.

⁴⁶ Cf. [SEDULIO SCOTO] *Commentum Sedulii Scotti in maiorem Donatum Grammaticum*, 108, 3, ed. B. Löfstedt, Turnhout 1977 (CCM, 40B), p. 95, 67-71; [REMIGIO DI AUXERRE] *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam I (libri I-II)*, II, 74, 12, ed. C.E. Lutz, Leiden 1962, p. 200.

un maestro che è già andato molto oltre una conoscenza elementare della lingua, e che si sente sicuro di sé nell'usarla. Assumendo che le *Glossae* siano una delle più antiche opere erigeniane che possediamo, insieme con le *Annotationes*, non possiamo non concludere che l'interesse di Giovanni per il greco sia una passione giovanile⁴⁷.

Per la questione della conoscenza delle fonti patristiche greche il percorso è simile: certa ed esplicita per le opere degli anni Sessanta, conclamata nelle traduzioni, la lettura erigeniana degli autori greci sembra più antica. Nel *De praedestinatione* sono presenti – implicitamente perché l'opera è una discussione su Agostino – segni di conoscenza di Origene, Dionigi, Gregorio di Nissa e dell'ellenizzante Mario Vittorino, nonché di Boezio. L'impostazione generale che Giovanni Scoto dà al problema risente decisamente della lettura degli autori greci, lettura che dobbiamo ritenere previa perché l'Eriugena scrisse il *De praedestinatione* in pochi mesi e non ebbe certo il tempo di riflettere approfonditamente sui temi in esame⁴⁸. Le *Glossae* forniscono un'ulteriore indicazione sul periodo anteriore all'851 perché dimostrano una certa conoscenza di autori greci come Epifanio e Massimo il Confessore: Giovanni Scoto sarebbe quindi entrato in contatto con autori greci già all'inizio della sua carriera d'insegnamento, e non solo dopo la disputa predestinazionista⁴⁹.

4. L'Homilia sul prologo di Giovanni

L'opera dell'Eriugena detta *Vox spiritualis aquilae* (le parole di apertura) commenta i versetti 1-14 del primo capitolo del vangelo di Giovanni. Il confronto, per la breve sezione in comune (Gv 1, 11-14), con i frammenti del *Commentarius* erigeniano al quarto vangelo mostra che, al di là dell'accordo di fondo, l'opera non è parte dello scritto più ampio, ma un testo indipendente, compiuto in se stesso⁵⁰.

⁴⁷ Cf. CONTRENI - Ó NÉILL, introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), pp. 55-57. Sulla conoscenza del greco da parte degli irlandesi, l'ultimo contributo è: P. MORAN, 'A living speech'? *The Pronunciation of Greek in Early Medieval Ireland*, in «Ériu», 61 (2011), pp. 29-57.

⁴⁸ Cf. E.S. MAINOLDI, introduzione a GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. trad. E.S. Mainoldi, Firenze 2003 (Per Verba, 18), pp. XLVI-LII. Per le fonti greche del *De praedestinatione*, si veda E.S. MAINOLDI, *Su alcune fonti ispiratrici del De diuina praedestinatione liber*, in HEJSE, pp. 307-23; ID., *Le fonti del De praedestinatione liber di Giovanni Scoto Eriugena*, in «SM», 45 (2004), pp. 651-697. Si vedano anche gli indici dell'edizione Mainoldi del *De praedestinatione liber*. Le *Annotationes* invece, che pure condividono con le *Glossae* il ricorso frequente a Plinio e a Isidoro, non presentano traccia di uno studio dei padri greci né, eccetto Agostino, di quelli latini.

⁴⁹ Cf. introduzione a *Glossae Divinae Historiae*, cit. (nota 5), p. 35.

⁵⁰ CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5), p. 231. Dopo l'edizione Ravaisson del 1841, condotta sul solo Ms Alençon, Bibliothèque municipale, 149, ff. 175^r-182^r (in F. RAVAISSON, *Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'Ouest, suivis de pièces inédites*, Paris 1841, pp. 334-355), ripresa con poche modifiche nell'edizione Saint-René-Taillandier

L'esordio di *Vox spiritualis aquilae* fa pensare all'avvenuta proclamazione del brano giovanneo in contesto liturgico: «La voce dell'aquila spirituale risuona all'orecchio della chiesa. Volti verso l'esterno, i sensi ne raccolgano il suono fuggevole, l'animo interiore ne penetri il significato immutabile»⁵¹. La pericope oggetto di spiegazione è quella che, sin dal Medioevo, si legge nella liturgia della terza messa del giorno di Natale⁵²: questo fatto, insieme alla presenza di una dossologia conclusiva, fa pensare che l'opera sia un'omelia, e in particolare un'omelia natalizia. Per questo, nell'approntarne la più recente edizione critica, Édouard Jeauneau ha scelto il titolo di *Homilia super 'In principio erat Verbum'*⁵³.

Si tratta senza dubbio del testo erigeniano che ha goduto del maggior successo editoriale nel Medioevo e nell'età moderna: il primo testimone della sua diffusione è un'analoga omelia sul prologo di Giovanni, scritta da Eirico di Auxerre (†876)

(1843) e nell'edizione Floss per la Patrologia (1853, 1865²), e dopo la pubblicazione di alcuni frammenti inediti ad opera di Barthélemy Hauréau nel 1906, la prima edizione critica della *Vox spiritualis aquilae* è stata curata da Édouard Jeauneau: JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean*, cit. (nota 7). Lo stesso Jeauneau ha più di recente realizzato un'edizione congiunta della *Vox spiritualis aquilae* e dei frammenti del *Commentarius* sul quarto vangelo: [GIOVANNI SCOTO] *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia et Commentarius in evangelium Iohannis. Editiones novas*, edd. É. Jeauneau - A.J. Hicks, Turnhout 2008 (CCM, 166). L'edizione del Corpus Christianorum collaziona 73 manoscritti – contro i 54 di quella Sources chretiennes del 1969 – ma, di fatto, mantiene il testo della precedente. Inedita la traduzione italiana di A.M. PRASTARO, *Introduzione, traduzione e commento a Scoto Eriugena: Omelia al prologo del Vangelo secondo Giovanni*, tesi di laurea, Lecce 1980. La versione italiana di Marta Cristiani, invece, ha avuto un'ottima riuscita editoriale: GIOVANNI SCOTO, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Milano 1987, 2001⁴.

⁵¹ H 1, trad. Cristiani, p. 9; CCM 166, p. 3, 1-3: «Vox spiritualis aquilae auditum pulsatur ecclesiae. Exterior sensus transeuntem accipiat sonitum, interior animus manentem penetret intellectum». La bellezza della frase di apertura dell'*Omelia* risalta particolarmente, secondo Beryl Smalley, nel panorama letterario del secolo IX: B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, a cura di G.L. Potestà, trad. di V. Benassi, Bologna 2008², pp. 214-215 (orig. inglese *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941, 1983³), ove, lodando l'*incipit* del commento al Pentateuco di Andrea di San Vittore, l'autrice afferma: «Nel leggere i commenti scritti durante il medioevo è rarissimo imbattersi in una frase che colpisca, in un *incipit* all'altezza del suo. Se si conoscono i pazienti compilatori del nono secolo, che si gloriano nei loro prologhi di non aggiungere nulla ai padri, oppure il pesante e farraginoso Pascasio, si può apprezzare a dovere il vivace frammento di Giovanni Scoto sul quarto Vangelo: 'Vox spiritalis aquilae pulsatur aurem ecclesiae'».

⁵² Si veda la tabella di confronto delle pericopi evangeliche commentate nelle omelie di Beda e i coevi lezionari di uso romano, romano-napoletano e gallicano, in [BEDA IL VENERABILE], *Beda Venerabilis Homiliarum evangelii libri II*, ed. D. Hurst, Turnhout 1955 (CCL, 122), pp. IX-XVI; l'uso di Gv 1, 1-14 nella terza messa di Natale appare solo nel lezionario romano, cf. p. X (omelia I, 8). Cf. JEAUNEAU, introduzione a *Homélie*, p. 73. I versetti 1-14 sono considerati il prologo anche da Agostino, in *De trinitate*, XIII, 1, 2, ed. W.J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCL, 50A), p. 379: «Evangelium suum Ioannes evangelista sic exorsus est: 'In principio'...». Il testo commentato dall'Eriugena manca delle parole «ut omnes crederent per illum/eum» (Gv 1, 7b), come quello agostiniano; legge «omnem hominem venientem in hunc mundum» (1, 9), come Agostino; legge «credentibus in nomine eius» (1, 12), a differenza della lezione di Agostino in *De trinitate* («iis qui credunt»), ma conformemente a quella di *Confessiones*, VII, 9, 13; *Epistolae*, 140, 3, 9.

⁵³ Cf. JEAUNEAU, introduzione a *Homilia et Commentarius*, p. LXV.

ricalcando in buona parte quella eriugeniana⁵⁴. Da subito, dunque, la fortuna della *Vox spiritualis aquilae* fu legata al genere letterario omiletico, e l'opera entrò presto a far parte di omiliari, cioè di raccolte di omelie di diversi autori relative ai vari momenti dell'anno liturgico. Ma, nella maggior parte dei casi, vi entrò senza il nome di Giovanni Scoto: dei 73 manoscritti che trasmettono, interamente o in parte, la *Vox spiritualis aquilae*, infatti, 17 non ne indicano l'autore e ben 39 la attribuiscono a Origene⁵⁵. Così, l'opera passò presto dagli omiliari alle collezioni degli scritti origeniani, e le 17 edizioni a stampa che ha avuto dal 1475 al 1749 sono tutte edizioni di opere dell'Alessandrino⁵⁶. La storia del successo dell'*Homilia*, insomma, non è altro che un capitolo della storia della fortuna di Origene nel mondo latino medievale⁵⁷.

Trattandosi di un'omelia, possiamo chiederci quale pubblico avesse in mente Giovanni Scoto nel momento di elaborarla. Certamente un uditorio colto, in grado di apprezzare le finezze dell'opera, la più curata dal punto di vista letterario tra quelle eriugeniane⁵⁸; il latino scorre senza particolari complicazioni, ma il testo presuppone nel pubblico una basilare cultura filosofico-teologica, adusa al ragionamento dialettico (c. 21), alla menzione di qualche parola greca (cc. 2, 6, 8, 14, 16, 20), ai nomi delle eresie (cc. 6, 18, 20), alla teologia trinitaria (*passim*) e ad alcuni concetti filosofici: *habitus* (cc. 2, 3, 21), le distinzioni di causa ed effetto (cc. 7, 9) e potenza e atto, la gerarchia di generi e specie (c. 7), l'idea di partecipazione (cc. 5, 13, 16). Non è una complessità concettuale eccessiva, incompatibile con la destinazione liturgica, ma certo dobbiamo pensare a un pubblico selezionato, 'alto': possiamo immaginare una situazione simile a quella in cui si collocano alcuni componimenti poetici di Giovanni Scoto, senz'altro legati a celebrazioni solenni a cui partecipavano re Carlo e la sua corte⁵⁹. Rispetto al linguaggio dei carmi eriugeniani, la *Vox spiritualis aquilae* dà però un'impressione di

⁵⁴ Edita in É. JEAUNEAU, *Dans le sillage de l'Érigène: une homélie d'Héric d'Auxerre sur le prologue de Jean*, in «SM», 11 (1970), pp. 943-955 (tutto pp. 937-955).

⁵⁵ Cf. introduzione a *Homilia et Commentarius*, p. VII. Nessuno dei manoscritti è anteriore alla fine del secolo XI. Sono 56 i testimoni che presentano un'attribuzione: 39 a Origene, 9 a Giovanni Scoto, 7 a Giovanni Crisostomo (2 esplicitamente, 5 a *Iohannes episcopus*), 1 a Gregorio di Nazianzo. Cf. introduzione a *Homilia et Commentarius*, p. LV.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. XI.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. X.

⁵⁸ Cf. L. BIELER, *Remarks on Eriugen's Original Latin Prose*, in J.J. O'MEARA - L. BIELER (edd.), *The mind of Eriugena. Papers of a Colloquium, Dublin, 14-18 July 1970*, Dublin 1973, p. 141 (tutto 140-146). «Un joyau de la littérature latine du haut Moyen Age» la definisce Jeauneau nell'introduzione a *Homilia et Commentarius*, p. LXXIII.

⁵⁹ Si possono riscontrare alcune somiglianze tematiche con il carme 8, composto probabilmente per una celebrazione dell'Annunciazione, componimento la cui datazione oscilla tra 859 e 870: cf. COLNAGO, *Poesia e teologia*, cit. (nota 28), pp. 208-213. Giulio d'Onofrio nota che il pubblico destinatario dell'*Homilia*, «Doveva saper parlare molto meglio di noi il linguaggio filosofico e tecnico dell'autore, che coincideva con quello forgiato dall'educazione di base dell'uomo di media cultura in età carolingia»: Cf. G. D'ONOFRIO, *Oltre la teologia. Per una lettura dell'«Omelia» di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo*, in «SM», 31 (1990), p. 293 (tutto 285-356).

maggiore semplicità; e la presenza del greco è certamente più discreta, limitandosi a poche parole⁶⁰.

Lo stile è lirico e immaginifico, e l'esordio è particolarmente curato: l'Eriugena non va immediatamente a commentare il testo, ma apre il suo discorso accompagnando l'ascoltatore sulla soglia del quarto vangelo e là indugiando nella considerazione della conoscenza posseduta da Giovanni.

In apertura si descrive il volo ascensionale dell'aquila spirituale, immagine tradizionale del quarto evangelista, che oltrepassa ogni «*theoria*», salendo alla contemplazione teologica⁶¹. L'evangelista supera conoscitivamente le cose che sono e quelle che non sono, cioè le creature e le loro cause, verso il Principio e la sua Parola, cioè il Padre e il Figlio. Giovanni Scoto – nota Peter Dronke – non solo racconta l'ascesa dell'aquila spirituale, ma ne evoca anche il movimento con una serie di immagini di salita, una prosa dal ritmo crescente, e rime che si intensificano sino a sfociare nell'apertura del vangelo: «Nel Principio era il Verbo»⁶².

La voce dell'aquila spirituale risuona all'orecchio della chiesa. Volti verso l'esterno, i sensi ne raccolgano il suono fuggevole, l'animo interiore ne penetri il significato immutabile. Voce del volatile delle altitudini, che vola non solo al di sopra dell'elemento fisico dell'aria, o dell'etere, o del limite stesso dell'universo sensibile nella sua totalità, ma arriva a trascendere ogni 'teoria', al di là di tutte le cose che sono e che sono sono, con le ali veloci della più inaccessibile teologia, con gli sguardi della contemplazione più luminosa ed elevata. Definisco, precisamente, 'cose che sono' tutte quelle che non sfuggono interamente a una qualsiasi forma di comprensione, sia umana sia angelica; per 'cose che non sono' in questo caso intendo quelle che assolutamente oltrepassano tutte le forze dell'intelligenza, nonostante la loro collocazione al di sotto di Dio, entro il numero delle creature che hanno origine dalla causa unica di tutte le cose. Così, il santo teologo

⁶⁰ Nella lista dei libri di Vulfado – trasmessa dal Ms Paris, Bibliothèque Mazarine, 561, f. 219^v – al n. 26 appaiono delle *Omeliae iohannis diversae*: Cappuyns pensa a omelie di Giovanni Crisostomo, ma Jeaneau nota che nella stessa lista sono presenti al n. 14 delle *Omeliae iohannis christostomi in matthaeum XXV* e che le prime potrebbero quindi essere di Giovanni Scoto, al quale Thomas Gale e diversi editori moderni attribuiscono delle omelie: si veda M. CAPPUYNS, *Les 'Bibli Vulfadi' et Jean Scot Eriège*, in «RTAM», 33 (1966), pp. 137-139; JEAUNEAU, introduzione a *Homélie*, p. 58, n. 1.

⁶¹ Il brano si rifà in modo abbastanza evidente a due testi del commento agostiniano a Giovanni: AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, I, 5 e XX, 13. Possiamo pensare anche alla glossa eriugeniana su Gdt 2,28, ove il nome di città 'Sur' viene interpretato come sinonimo di *theoria*; cf. Gl. 613, ed. Contreni – Ó Néill, p. 203: «Sur, ultra contemplatio, id est contemplatio quae superat omnem creaturam et dicitur theoria, id est Dei visio».

⁶² Cf. P. DRONKE, «Theologia veluti quaedam poëtria»: *Quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot*, in JSEHP, pp. 244-246 (tutto pp. 243-252). Dronke propone anche una divisione sommaria in versi. Più recentemente, ripropone la struttura di prosa poetica in P. DRONKE, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World. The First Nine Centuries A.D.*, Firenze 2003 (Millennio medievale, 42), pp. 167-168. Un'analisi del primo capitolo dell'*Homilia* si può leggere in G.A. PIEMONTE, *Mas allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la 'Vox Spiritualis' de Eriúgena*, in «Patristica et Mediaevalia», 4-5 (1983-1984), pp. 3-22; ID., *Las realidades que superan toda inteligencia. Observaciones sobre el capítulo I de la 'Vox Spiritualis' de Eriúgena (segunda parte)*, in «Patristica et Mediaevalia», 6 (1985), pp. 19-41.

Giovanni non si limita a sollevarsi in volo sopra ciò che può essere compreso dall'intelligenza ed espresso dalla parola, ma si spinge al di là, all'interno di ciò che supera ogni intellegibilità e ogni significato. Al di fuori di tutte le cose, con il volo ineffabile della mente, è innalzato fin entro l'arcano del Principio unico di tutte le cose, e mentre percepisce limpidamente, dello stesso Principio e del Verbo, cioè del Padre e del Figlio, l'incomprensibile superessenzialità dell'unione, insieme all'incomprensibile supersostanzialità nella distinzione, inizia il suo vangelo annunciando: 'Nel Principio era il Verbo'⁶³.

Ben oltre l'apprezzamento comune alla sua epoca per l'evangelista, Giovanni Scoto ha una predilezione particolare per la *spiritualis aquila*, tanto che alcuni sostengono che 'Giovanni' non sia il nome che l'Eriugena aveva in Irlanda (anche perché non esiste un corrispettivo celtico), ma un 'nome d'arte' preso in onore dell'evangelista una volta giunto sul continente⁶⁴. Come ha mostrato Giulio d'Onofrio,

⁶³ H 1, 283B-C, trad. Cristiani, pp. 9-11; CCM 166, pp. 3, 1 - 5, 20: «Vox spiritualis aquilae auditum pulsatur ecclesiae. Exterior sensus transeuntem accipiat sonitum, interior animus manentem penetret intellectum. Vox altivoli volatilis, non aera corporeum vel aethera vel totius sensibilis mundi ambitum supervolantis, sed omnem theoriam, ultra omnia quae sunt et quae non sunt, citivolis intimae theologiae pennis (clarissimae superaeque contemplationis obtutibus) transcendentis. Dico autem quae sunt, quae sive humanum sive angelicum non omnino fugiunt sensum; quae vero non sunt, quae profecto omnes intelligentiae vires relinquunt, cum post deum sint et eorum numerum quae ab una omnium causa condita sunt non excedant. Supervolat itaque beatus theologus Iohannes non solum quae intelligi ac dici possunt, verum etiam in ea quae superant omnem intellectum et significationem supervehitur, extraque omnia ineffabili mentis volatu in arcana unius omnium principii exaltatur, incomprehensibilemque ipsius principii et verbi, hoc est patris et filii, unitam superessentialitatem necnon et distinctam supersubstantialitatem pure dinoscens, evangelium suum inchoat dicens: IN PRINCIPIO ERAT VERBUM». Si adotta qui la traduzione di Marta Cristiani, condotta sull'edizione Jeuneau SC, e si dà il corrispettivo latino dell'edizione Jeuneau CCM, evidenziando, ove necessario, le poche modifiche intercorse tra le due edizioni. Ho lievemente modificato la parte finale della traduzione di Marta Cristiani ('nel Principio' invece di 'in principio', per evidenziare che il Principio qui, e in tutta l'*Homilia*, è il Padre (cf. H 5). Per indicare l'unità e distinzione divine l'Eriugena adotta, come di consueto, il linguaggio trinitario greco e parla di *una essentia, tres substantiae* invece che di *una substantia, tres personae*. L'evangelista vede dunque sia l'unità di essenza che la distinzione di sostanze del Padre e del Figlio, ma entrambe sono presentate con il linguaggio dionisiano dell'ulteriorità: *unita superessentialitas* e *distincta supersubstantialitas*.

⁶⁴ Analogamente a Prudenzio. È una delle possibilità prospettate da Contreni e Ó Néill nell'introduzione a [GIOVANNI SCOTO] *Glossae divinae historiae*, cit. (nota 5), pp. 82-84. Per l'apprezzamento del vangelo di Giovanni in area irlandese, si veda J. KELLY, *A catalogue of Early Medieval Hiberno-Latin Biblical Commentaries*, in «Traditio», 44 (1988), pp. 537-571; 45 (1989-1990), pp. 393-434. Sulla caratterizzazione di Giovanni Scoto come esegeta irlandese: R.B. KNOX, *John Scottus Eriugena: An Irish Biblical Scholar*, in «Irish Biblical Studies», 7 (1985), pp. 88-101. Per la discussione sul valore storiografico della categoria di 'esegesi irlandese', si vedano B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, in ID., *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 3 voll., Stuttgart 1966-1981, vol. I (1967), pp. 205-273; trad. inglese, *Turning Points in the History of Latin Exegesis in the Early Middle Ages*, trad. di C. O'Grady, in M. MCNAMARA (ed.), *Biblical Studies: The Medieval Irish Contribution*, Dublin 1976 (Proceedings of the Irish Biblical Association, 1), pp. 73-160; J. KELLY, *Hiberno-Latin Exegesis and Exegetes*, in «Annuaire Mediaevale», 22 (1981), pp. 46-60. Contro la ricostruzione di Bischoff si pone M.M. GORMAN, *A Critique of Bischoff's Theory of Irish Exegesis: The Commentary on Genesis in*

l'amore per Giovanni trova la sua giustificazione se si colloca il discorso dell'*Homilia* nel quadro della gnoseologia neoplatonica eriugeniana, che distingue tre gradi di conoscenza: il *sensus interior*, la *ratio* e l'*intellectus* (o *animus*)⁶⁵. L'evangelista è infatti l'unico ad aver percorso completamente l'itinerario conoscitivo, spingendosi al di là della perfetta conoscenza umana (raggiunta dall'apostolo Paolo), oltre le cause primordiali, fino a vedere Dio in sé. Questa particolare grazia, ricevuta singolarmente da Giovanni, introduce di fatto un ulteriore livello conoscitivo: oltre il sapere a-teologico del *sensus*, oltre la teologia discorsiva e argomentativa della *ratio*, e persino oltre la teologia intuitiva e unificante dell'*intellectus*, un livello più-che-teologico. Le parole rivelatrici dell'evangelista Giovanni hanno dunque uno statuto diverso dalle altre parole, pur ispirate, della Scrittura: esse giungono «Oltre la teologia, oltre il discorso dell'uomo su Dio, fino al discorso che Dio fa con se stesso su se stesso»⁶⁶.

Pertanto, l'*Homilia* va considerata «Non solo come un discorso sull'oggetto divino, ma come una riflessione sulle condizioni di possibilità, sui principi costitutivi e sugli ambiti di esercizio della teologia»⁶⁷. L'attenzione si concentra inizialmente sul livello sopra-teologico della conoscenza giovannea, per poi considerare la forma comunicativa, concretizzata nel testo del prologo, che l'evangelista ha potuto dare al suo sapere. Per rendersi comprensibile agli uomini, la visione di Giovanni deve 'rivestirsi' dei panni della teologia dell'*intellectus* e poi di quella della *ratio*: «È evidente infatti che anche per far assumere forma linguistica, ossia creata, ad una verità non esprimibile, in quanto divina in sé, (...) è necessario ripercorrere in senso discensivo i gradi della gerarchia psicologica umana»⁶⁸. Dal c. 6 in poi, dunque, l'Eriugena commenta frase per frase il dettato del vangelo, cominciando a utilizzare gli strumenti della razionalità e soprattutto le arti del trivio per comprendere il testo biblico e spiegarlo.

Munich CLM 6302 (Wedenpunkte 2), in «Journal of Medieval Latin», 7 (1997), pp. 178-233; ID., *The Myth of Hiberno-Latin Exegesis*, in «Revue Benedictine», 110 (2000), pp. 42-85. Replica a Gorman: G. SILAGI, *Notwendige Bemerkunge Zu Gormans 'Critique of Bischoff's Theory of Irish Exegesis'*, in «Peritia», 12 (1998), pp. 87-94.

⁶⁵ Cf. D'ONOFRIO, *Oltre la teologia*, cit. (nota 59), pp. 294-310.

⁶⁶ Ibidem, p. 299. Cf. M. CRISTIANI, *'Plus quam homo'. Santità e umanità dell'Evangelista Giovanni fra Agostino e Giovanni Eriugena*, in A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1989, pp. 517-522. La presentazione eriugeniana di Giovanni come *theologus* (c. 1) e come colui che ha riposato sul petto del Signore (c. 2) è tradizionale: la seconda caratteristica viene dall'episodio narrato in Gv 13,25 e viene sviluppata soprattutto nella tradizione asiatica che fa capo a Ireneo, mentre l'aggettivo 'teologo' legato a Giovanni si trova nel commento di Origene sul quarto vangelo e nella tradizione alessandrina successiva (Atanasio, Didimo il cieco, Anastasio sinaita, Cirillo): cf. I. DE LA POTTERIE, *Il discepolo che Gesù amava*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del I simposio di Efeso*, Roma 1991, pp. 33-55.

⁶⁷ G.L. POTESTÀ, *Teologia e Rivelazione nell'Omelia di Giovanni Scoto*, in «Cristianesimo nella storia», 4 (1983), p. 294 (tutto 292-333).

⁶⁸ D'ONOFRIO, *Oltre la teologia*, cit. (nota 59), p. 306.

Quanto ai contenuti, nella tradizione teologica latina il prologo giovanneo è considerato il luogo biblico della chiara attestazione della piena divinità e umanità del Cristo, chiuso com'è (nella sua forma liturgica) tra Gv 1, 1 e Gv 1, 14, tra l'affermazione che il *Logos* era in principio presso Dio ed era Dio, e l'affermazione che lo stesso *Logos* si fece carne: «Uno solo e lo stesso è veramente figlio di Dio e veramente figlio dell'uomo: Dio, perché 'In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio'; uomo, perché 'Il Verbo si è fatto carne e ha abitato in mezzo a noi'»⁶⁹.

Questo tema è ben presente anche nel commento eriugeniano. Le due affermazioni corrispondono infatti, secondo Giovanni Scoto, a un doppio movimento dell'evangelista, paragonato al salire e scendere degli angeli secondo l'immagine che Gesù dà a Natanaele: «In verità, in verità io vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sopra il Figlio dell'uomo» (Gv 1, 51). Giovanni, così, sale affermando la generazione divina del Verbo dal Padre e scende annunciando la generazione umana del Verbo da una vergine.

'Nel Principio, dice, era il Verbo'. Ecco il cielo si è aperto, ecco rivelato al mondo il mistero della suprema e santa Trinità nella sua unità. Guarda l'angelo divino salire al di sopra del Figlio dell'Uomo, cioè annunciare a noi che egli è prima di tutte le cose, nel Principio, Verbo, e poi discendere sullo stesso Figlio dell'Uomo per proclamare: 'E il Verbo si è fatto carne'. Discende nel momento in cui insegna, nel suo vangelo, che il Dio Verbo si è fatto uomo fra tutte le cose nascendo da una vergine, in maniera che oltrepassa la natura; sale verso l'alto nel momento in cui leva la sua voce per dire come lo stesso Verbo è generato dal Padre al di sopra dell'essere, prima e al di là di tutte le cose⁷⁰.

Concretamente, l'Eriugena vede il cambiamento di oggetto, l'inizio della discesa dell'evangelista, in Gv 1, 6:

'Vi fu un uomo inviato da Dio, il cui nome era Giovanni'. Ecco l'aquila discendere, con volo sereno, dal più elevato vertice della montagna della teologia fino alla profondissima

⁶⁹ LEONE MAGNO, *Epistola* 28, 4, Ad Flavianum, PL 54, 505B, ed. C. Silva-Tarouca, Roma 1932 (Textus et documenta, 9), p. 26, 98-100: «Unus enim idemque est vere Dei filius et vere hominis filius: Deus per id quod 'In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum', homo per id quod 'Verbum caro factum est et habitavit in nobis'». Cf. LEONE MAGNO, *Tractatus*, 27, 1, De natale domini.

⁷⁰ H 5, 286A-B, trad. Cristiani, pp. 17-19; CCM 166, pp. 10, 16 - 11, 25: «IN PRINCIPIO, inquit, ERAT VERBUM. Intuere caelum apertum, hoc est summae ac sanctae trinitatis et unitatis revelatum mundo mysterium. Animadvertite angelum divinum super filium hominis ascendentem, nobis videlicet annuntiantem ipsum esse ante omnia in principio verbum, ac mox descendentem super eundem filium hominis clamantemque: ET VERBUM CARO FACTUM EST. Descendit evangelizans deum verbum hominem factum supernaturaliter inter omnia ex virgine; ascendit proclamans idem verbum superessentialiter genitum ex patre ante et ultra omnia». In questo caso alla punteggiatura di Jeuneau, che lega la citazione di Gv 1, 1 solo alla frase precedente («pronuntiat: IN PRINCIPIO, inquit, ERAT VERBUM», seguito da punto e a capo), preferisco quella del Migne, che invece la separa con un punto fermo. Il lemma giovanneo viene così a essere, come subito dopo nel c. 6, l'inizio della spiegazione che segue (si lega pertanto a Gv 1, 14) piuttosto che la fine del periodo precedente.

valle della storia, riposare le ali della sua vertiginosa ascesa alla contemplazione, lasciando il cielo per la terra dell'universo spirituale⁷¹.

L'*Homilia* ha così tre parti distinte che Édouard Jeauneau, prendendo spunto dall'immagine dell'aquila che scende dalle vette della montagna della conoscenza di Dio alla valle della storia umana, chiama 'l'elogio dell'evangelista Giovanni' (cc. 1-5); 'la montagna della teologia', ossia il commento a Gv 1, 1-5 (cc. 6-13); e 'la valle della storia', commento a Gv 1, 6-14 (cc. 14-23)⁷².

Come è tipico di Giovanni Scoto, la cristologia si intreccia naturalmente con altri temi filosofico-teologici, che emergono dal testo del prologo: il motivo della contemplazione del divino, esemplificato nella figura dell'evangelista Giovanni (cc. 1-5); la deificazione dell'uomo (cc. 4-5 per Giovanni, 20-21); i rapporti tra la contemplazione e le altre forme di conoscenza, simbolizzate dagli apostoli Pietro e Paolo (cc. 2-4); l'interpretazione e le parti della Scrittura (cc. 3, 14); la creazione di tutto con il Verbo e mediante il Verbo (c. 7), e l'esistenza di tutto nel Verbo a livello causale (cc. 9-10); il peccato originale (cc. 11, 12); la presenza del Verbo nelle creature (cc. 13, 18); la divisione tra coloro che accolgono l'incarnazione del Verbo e coloro che la rifiutano (cc. 12, 20); la persona e la missione del Battista (cc. 15-16); la partecipazione delle creature razionali alla luce divina (cc. 13, 16); la nascita corporale e la nascita spirituale nel battesimo (c. 17); l'uomo come copula del mondo spirituale e di quello materiale (c. 19); la libertà e la grazia (c. 20); il disvelamento dei simboli veterotestamentari nel Cristo (c. 23).

Al contempo, alcune parole-chiave caratteristiche delle opere eriugeniane sono assenti, anche se le idee corrispettive si lasciano indovinare in filigrana: manca il termine *causae primordiales*, ma se ne può individuare il concetto nelle 'cose che non sono' (c. 1) e nell'affermazione dell'esistenza di tutto *causaliter* nel Verbo (cc. 9-10); mancano il termine e il tema del *reditus*, soprattutto sul piano del movimento naturale di tutte le cose verso il loro principio (secondo il ritornello paolino-dionisiano del *Periphyseon*, per cui tutto è da Dio per Dio in Dio e a Dio), ma in un certo senso sono evocati nel motivo della *deificatio* dell'uomo per grazia. Manca anche il termine *theophania*, ma è presente la dottrina dell'automanifestazione del Verbo-verità in tutte le cose create per mezzo di lui e, soprattutto, nell'uomo (c. 11). È possibile che le

⁷¹ H 14, 291B, trad. Cristiani, pp. 41-43; CCM 166, p. 26, 1 - 27, 5: «FUIT HOMO MISSUS A DEO, CUI NOMEN ERAT IOHANNES. Ecce aquilam de sublimissimo vertice montis theologiae leni volatu descendentem in profundissimam vallem historiae, de caelo in terram spiritualis mundi pennas altissimae contemplationis relaxantem». È la struttura letteraria stessa del prologo a suggerire di porre una divisione in Gv 1, 6. Anche Agostino, tra gli autori che sicuramente l'Eriugena prende a modello, considera Gv 1, 1-5 riferiti alla divinità di Cristo: cf. AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, II, 2.

⁷² Cf. JEAUNEAU, introduzione a *Homélie*, pp. 74-77.

assenze siano dovute alla destinazione liturgica dello scritto, e quindi all'intenzione di evitare termini di difficile comprensione⁷³.

Quanto alle citazioni bibliche, la *Vox spiritualis aquilae* contiene diversi riferimenti ad altri passaggi del vangelo di Giovanni⁷⁴. L'Antico Testamento è presente con tre riferimenti ai Salmi (32, 9; 44, 2; 103, 24) e tre al libro di Isaia (7, 9; 9, 2; 11, 2). Il Nuovo, oltre al quarto vangelo, conta tre citazioni di Matteo (10, 20; 16, 16; 21, 15), una di Marco (16, 15), e quattro dell'epistolario paolino (Rm 1, 20; Rm 1, 21-22; Ef 5, 8; Col 2, 9). Una citazione del celebre discorso di Paolo nell'Areopago di Atene (At 17, 28) è seguita dall'unica occorrenza patristica nell'*Homilia*, una frase dello pseudo-Dionigi. Ma proprio la collocazione mostra come l'autorità dionisiana sia qui evocata per il suo legame diretto con la predicazione di Paolo e quindi si avvicini molto a quella apostolica⁷⁵.

5. I tre frammenti del *Commentarius in Iohannem*

Il *Commento a Giovanni* è sopravvissuto in un unico codice ed è stato conosciuto per lo più in forma indiretta per via della *Glossa ordinaria* sul quarto vangelo⁷⁶. Dobbiamo la sua scoperta all'opera del filosofo e archeologo francese Félix Ravaisson (1813-1900): negli anni Quaranta del secolo XIX, durante la preparazione di un catalogo generale dei fondi manoscritti di biblioteche pubbliche francesi, Ravaisson pubblica per la prima volta il testo di un commento anonimo a Giovanni, contenuto in un codice della cattedrale di Laon, riconoscendolo come opera eriugeniana per la presenza di dottrine particolari (come quella delle teofanie).

Il manoscritto, del nono secolo, è occupato per la quasi totalità dal commento eriugeniano, ed è stato trascritto da diverse mani, tra cui quella di *i*¹⁷⁷: si tratta di un

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 74; POTESTÀ, *Teologia e Rivelazione*, cit. (nota 67), p. 318.

⁷⁴ Gv 1, 16-17 in H 23; Gv 1, 27.29 in H 16; Gv 1, 51 in H 5; Gv 8, 12 in H 16; Gv 12, 28 in H 22; Gv 14, 28 in H 7; Gv 15, 5 in H 8.

⁷⁵ JEAUNEAU, introduzione a *Homélie*, p. 68. Nessun padre è citato, nemmeno Agostino, ma solo la Scrittura. Jeauneau ritiene *superessentialis* un progresso nella traduzione, dopo vari tentativi, della frase di Dionigi, partendo dal presupposto che sia posteriore.

⁷⁶ *Homilia et commentarius*, cit. (nota 50). L'edizione corregge e completa la precedente: [GIOVANNI SCOTO] JEAN SCOT, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, ed. É. Jeauneau, Paris 1972 (SC, 180), ristampa 1999 con correzioni e aggiornamenti.

⁷⁷ Si tratta del Ms Laon, Bibliothèque municipale, 81. Il *Commentario* occupa i ff. 1-47^v; i ff. 47^v-48^r riportano un testo anonimo di 23 righe che Floss, editore del volume 122 della *Patrologia Latina*, ha creduto parte del commento di Giovanni Scoto e ha pubblicato come tale (PL 122, 1243B-1244B). Brilliantoff, Cappuyns e Sheldon-Williams hanno dimostrato che il frammento non ha nulla a che vedere con il commento eriugeniano. Il manoscritto termina (f. 48^v) con un frammento di computo per la data della pasqua. Nell'introduzione all'edizione dell'*Homilia* e del *Commentarius* per il *Corpus*

esemplare di lavoro di Giovanni Scoto. Il testo è molto lacunoso, per la perdita di diversi fascicoli, e l'esegesi riguarda solo i primi sei capitoli del vangelo giovanneo; mancano i fogli relativi a Gv 1, 1-10; 1, 30 - 2, 25; 4, 28b - 6, 4 e a tutto ciò che segue (Gv 6, 14 ss.). Abbiamo quindi solo tre frammenti dell'opera.

Vangelo	Episodio evangelico	<i>Commentarius</i>	
[Gv 1, 1-10]		[I, 1-19]	La numerazione del primo libro comincia dal capitolo 20, supponendo per i primi dieci versetti del Prologo una divisione simile a quella dell' <i>Homilia</i> .
Gv 1, 11-29	Seconda parte del Prologo e testimonianza di Giovanni Battista	I, 20-33	
[Gv 1, 30 - 2, 25]		[I, 23 - II]	
Gv 3	L'incontro con Nicodemo	III, 1-12	
Gv 4, 1-28a	L'incontro con la Samaritana	IV, 1-8	
[Gv 4, 28b - 6, 4]		[IV, 8 - V]	
Gv 6, 5-14	La moltiplicazione dei pani	VI, 1-6	

Per farsi un'idea della dimensione complessiva che il *Commentarius* avrebbe potuto avere se fosse stato terminato, si possono sommariamente confrontare le sezioni del testo attuale con quelle equivalenti di altri commenti al quarto vangelo, prendendo come riferimento il Migne: la spiegazione eriugeniana di Gv 1, 11-29 richiede 17 colonne, quella di Agostino 11/12 colonne, quella di Alcuino 9 scarse. La sezione continua più lunga del *Commentarius*, il commento a Gv 3 e 4, 1-28a, occupa 26 colonne del Migne: poco più delle 21 colonne della *Expositio* di Alcuino sulla stessa pericope, e molto meno delle 45 dei *Tractatus* di Agostino, qui più incline alle digressioni. L'ultimo frammento eriugeniano, il commento a Gv 6, 5-14, richiede 8 colonne, contro le 4 di Agostino e di Alcuino⁷⁸. Probabilmente, il *Commentarius* completo sarebbe stato più vicino come mole a quello agostiniano, piuttosto che a quello alcuiniano.

Le quattro lacune che il testo attuale presenta si sono prodotte in epoche diverse⁷⁹. Procedendo a ritroso, la quarta, cioè la mancanza del commento da Gv 6, 14 in poi, sembra dovuta alla sospensione della stesura: l'assenza totale di frammenti successivi al capitolo sesto, insieme al carattere decisamente più incompiuto dell'ultimo fascicolo in nostro possesso (Gv 6, 5-14) rispetto ai precedenti, fa pensare che la parte finale del

Christianorum, Jeauneau fa la storia delle identificazioni di *i*¹ e *i*² e dei suoi cambiamenti di opinione (pp. XCV-CI).

⁷⁸ Per Gv 1, 11-29: C I, 20-33, 297A-314A; cf. AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, III, 6 - IV, 11, PL 35, 1399-1411; ALCUINO, *Expositio super Iohannem*, I, 1-2, PL 100, 747B-756A. Per Gv 3, 1 - 4, 28: C III, 1 - IV, 8, 314A-340A; cf. AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, XI, 3 - XV, 30, PL 35, 1476-1521; ALCUINO, *Expositio super Iohannem*, II, 5-7, PL 100, 778A-799A. Per Gv 6, 5-14: C VI, 1-6, 340A-348B; cf. AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, XXIV, 1-7, PL 35, 1592-1596; ALCUINO, *Expositio super Iohannem*, III, 12, PL 100, 820D-824A.

⁷⁹ Si veda la conclusione dell'analisi del manoscritto in JEAUNEAU, introduzione a *Homilia et Commentarius*, pp. CI-CIII.

testo attuale sia ancora una bozza di lavoro. L'interruzione potrebbe essere dovuta alla morte dell'autore, per cui si tende a considerare il *Commentarius* l'ultimo scritto di Giovanni Scoto. La seconda e la terza lacuna (Gv 1, 30 - 2, 25 e Gv 4, 28b - 6, 4) devono risalire al periodo immediatamente successivo alla composizione dell'opera, tra la fine del secolo IX e l'inizio del X; in quest'epoca, infatti, una serie di codici, tra cui il nostro, passò dalla collezione della scuola cattedrale e da quella privata del vescovo alla biblioteca del capitolo di Laon, dove un bibliotecario segnò i fascicoli con numerazione continua, senza rendersi conto delle mancanze interne del testo⁸⁰. La perdita del commento a Gv 1, 1-10 risale invece all'epoca moderna (secc. XV-XVII): il testo che nel dodicesimo secolo i redattori della *Glossa* avevano davanti, dunque, doveva ancora avere l'inizio del *Commentarius*⁸¹. Il che autorizza a esaminare la *Glossa* a Giovanni in cerca di materiale eriugeniano. Édouard Jeuneau ha attirato l'attenzione in particolare su una glossa marginale a Gv 1, 5:

'Vi fu un uomo inviato'. Dopo essere con alto volo asceso al di là di ogni natura nell'altezza della teologia, mediante la quale contempò che il Verbo è sempre stato presso il Padre, poi discese all'umiltà della natura umana e in specie del Precursore del Verbo, contro coloro che dicevano che la natura umana nel primo genitore si corrippe del tutto e fu ridotta al nulla⁸².

⁸⁰ Cf. B. MERLETTE, *Écoles et Bibliothèques, à Laon, du déclin de l'Antiquité jusqu'au développement de l'Université*, in *Actes du 95^e Congrès national des Sociétés savantes (Reims, 1970). Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, Paris 1974-1975, I (1975), pp. 38-39 n. 100 (tutto 21-53). Il passaggio del codice si inquadra in un grosso e simultaneo trasferimento di testi dalla biblioteca della scuola e da quella del vescovo a quella del capitolo, dovuto probabilmente alla necessità di preservare l'esistenza delle collezioni in momenti di pericolo per le strutture che li ospitavano, a causa di violente lotte per il controllo della città. Potrebbe essere avvenuto nell'892: si veda D. MUZERELLE, *Ex-libris carolingiens et cisterciens de la bibliothèque municipale de Laon. Problèmes de datation et d'attribution*, in S. FELLOUS - C. HEID - M.H. JULLIEN - T. BUQUET (edd.), *Le manuscrit dans tous ses états, cycle thématique 2005-2006 de l'IRHT*, Paris 2006 (Ædilis, Actes, 12) [in linea <http://aedilis.irht.cnrs.fr/manuscrit/exlibris-laon.htm>].

⁸¹ Sul rapporto tra il Commento eriugeniano e la *Glossa ordinaria*, si veda JEAUNEAU, introduzione a *Homilia et Commentarius*, pp. CXI-CXIV, e A. ANDRÉE, *Appendix. On the fortune of John Scot's Homilia and Commentarius: The Glossa ordinaria and the Verbum substantiale*, *ibidem*, pp. 139-150. Il manoscritto non si è mai allontanato da Laon, ed è stato proprio là che fu compilata la glossa su Giovanni, nel secolo XII. Il compilatore, pertanto, ha potuto attingere al commento eriugeniano, assicurandone così la diffusione anonima. Sulla *Glossa* in generale si veda il contributo dell'allieva di Beyl Smalley, L. SMITH, *The Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden 2009 (Commentaria, 3): quanto alla paternità della *Glossa*, tramontata ormai l'ipotesi di Walafrido Strabone, oggi si ritiene che Anselmo di Laon abbia iniziato a scrivere glosse interlineari e marginali ai Salmi, all'epistolario paolino, a Giovanni e forse a Luca; poi Rodolfo di Laon ha lavorato su Matteo e forse su Luca e i profeti minori; poi Gilberto di Auxerre, allievo di Anselmo, ha finito la glossa all'Antico Testamento; il resto è anonimo o incerto (pp. 32-33).

⁸² *Glossa ordinaria*, ed. Douai 1617, col. 1014E-F, cit. in *Commentaire*, p. 380: «FUIT HOMO MISSUS. Postquam sublimes volatu ultra omnem naturam in altitudinem theologiae ascendit, qua verbum semper apud patrem fuisse contemplatus est, mox ad humilitatem humanae naturae et specialiter

È evidente la somiglianza del testo con il commento dell'*Homilia* allo stesso versetto (e con altri passi eriugeniani) ma, al contempo, è chiaro che non si tratta di una citazione della *Vox spiritualis aquilae*: Jeaneau vi riconosce pertanto un brano tratto, non sappiamo quanto fedelmente, dalla prima parte del *Commentarius*⁸³. Ulteriori analisi delle glosse ai primi versetti del quarto vangelo, limitandosi a quelle per le quali non si può indicare un'altra paternità, hanno portato a individuarne quattro riconducibili a Giovanni Scoto, una interlineare e tre marginali.

Interl. (Gv 1, 6) 'Uomo mandato': precursore del Verbo fatto uomo.

Marg. I. (Gv 1, 9) 'Ogni uomo' è detta quella natura che nell'uomo è stata creata a immagine e somiglianza di Dio. Tutte le altre cose che sono nell'uomo sono parti più deboli dell'uomo, e in un certo senso sono fuori dell'uomo. In quella parte superiore, come in un certo mondo superiore, risplende la vera luce e illumina coloro che vengono in quel mondo e rinascono per grazia.

Marg. II. (Gv 1, 10) 'E il mondo (non lo conobbe)' non perché la creatura non lo conobbe, ma l'uomo, che discese nel mondo amando con la mente. Prima era detta 'mondo' la stessa creatura.

Marg. III. (Gv 1, 10) 'Il mondo non lo conobbe', perché la luce divina eccede ogni senso e intelletto⁸⁴.

Il *Commentarius* offre un'esposizione sistematica del testo evangelico e procede con un piglio che potremmo definire 'scolastico': alla citazione del lemma segue la spiegazione, che riporta spesso interpretazioni patristiche, ma ne propone anche molte originali⁸⁵. L'esegesi procede a volte per *quaestiones* sui temi cari a Giovanni Scoto⁸⁶.

praecursoris verbi descendit contra illos, qui dicebant humanam naturam in primo parente ex toto perditam et ad nihilum redactam».

⁸³ Cf. H 14, 291B, nota 71.

⁸⁴ *Glossa ordinaria*, ed. Venezia 1603, tomo V, 1025A: *Interl.* «Homo missus: praecursor humanati verbi». *Ibidem*, 1027-1028: *Marg. I* «Omnis homo dicitur illa natura in homine, quae ad imaginem et similitudinem dei facta est. Alia omnia quae sunt in homine infirmiores partes sunt hominis, et quodammodo extra hominem sunt. In illa superiori velut in quodam mundo superiori vera lux lucet et in illum mundum venientes et per gratiam renascentes illuminat». *Ibidem*, 1027C-1028D: *Marg. II* «Et mundus non quod creatura non cognovit, sed homo, qui in mundum mente amando descendit, prius mundus ipsa creatura dicebatur». *Ibidem*: *Marg. III* «Mundus non cognovit, quia omnem sensum et intellectum divina lux excedit» (cf. CCM 166, p. 149). L'interlineare echeggia alcune espressioni del *Commentarius* come «Rationes inhumanati verbi» (C I, 32) e «Christo inhumanato» (C IV, 2), e dell'*Homilia*: «Gloriam inhumanati filii dei» (H 22, un gruppo di manoscritti legge qui «humanati»).

⁸⁵ Come esempio di approccio 'scolastico', si veda l'elencazione di significati dell'espressione *regnum dei* in C III, 1, 315D-316A, CCM 166, p. 79, 82-88: «Regni dei multiplex intellectus est. Regnum dei est ecclesia fidelium de qua scriptum: 'Regnum dei inter vos est'. Regnum dei universitas corporalis et spiritualis creaturae. Regnum dei caelestes virtutes et iustorum animae. Regnum dei est filius dei, qui 'a fine usque ad finem attingit fortiter et disponit omnia suaviter'. Regnum dei visio veritatis est». Volendo schematizzare, di questa espressione Giovanni elenca un senso ecclesiologico: la chiesa dei fedeli; un senso naturale-cosmico: la totalità delle creature corporali e spirituali; un senso escatologico

Sono presenti diversi temi eriugeniani: la distinzione tra cose che sono e cose che non sono (I, 27; III, 9), differenza tra *datum* e *donum* (III, 9), il parallelismo Natura-Scrittura (I, 29), le teofanie (I, 25), l'uomo come *cosmos* (III, 6), le tre tappe dionisiane della vita spirituale (*purgatio, illuminatio, perfectio*: IV, 7; VI, 2), il grido creatore del Verbo (I, 27), l'interpretazione del paradiso come la natura umana (I, 30), la conoscenza dell'esistenza ma non dell'essenza (il caso dell'autoconoscenza dell'anima: I, 26)⁸⁷.

Gli autori di riferimento sono, in sostanza, gli stessi del *Periphyseon*. Un ruolo particolarmente rilevante hanno i *Tractatus in Iohannem* di Agostino, che costituiscono la fonte principale, il testo di riferimento per l'esegesi eriugeniana. Altri autori molto presenti, esplicitamente e implicitamente, sono: Dionigi, Massimo il Confessore (*Ambigua* e *Quaestiones ad Thalassium*), Gregorio di Nazianzo (frasi desunte dagli *Ambigua* massimiani), Ambrogio, Origene. Tra gli scrittori latini più vicini si può citare almeno Beda, che d'altra parte usa materiale di Gregorio Magno⁸⁸.

6. L'esegesi di Gv 1, 11-14 nell'*Homilia* e nel *Commentarius*

Generalmente si ritiene che le due opere eriugeniane sul quarto vangelo appartengano entrambe all'ultima fase della vita di Giovanni Scoto. Cappuyens propone una datazione comune agli anni 865-870 (gli stessi proposti per le *Expositiones in Ierarchiam coelestem*) sulla base dei seguenti elementi: le due opere sono vicine l'una all'altra nel contenuto e nello stile; sono posteriori alle traduzioni di Dionigi e Massimo, che citano o utilizzano; il *Commentarius* è posteriore alla traduzione di Gregorio di Nissa, dato che ne riporta l'opinione sulla risurrezione dei morti, e al *Periphyseon*, cui sembra riferirsi in modo diretto almeno nel caso della questione sulla risurrezione, e da cui eredita la confusione tra Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo (identificazione che appare per la prima volta alla fine del terzo libro dell'opera maggiore). La ricchezza e l'unità dottrinale delle due opere su Giovanni, inoltre, si spiegano meglio presupponendo la sintesi già compiuta nel *Periphyseon*⁸⁹.

(comunitario): le potenze celesti e le anime dei giusti; un senso cristologico: il figlio di Dio; un senso gnoseologico e – forse – escatologico (individuale): la visione della verità. Non è precisamente un caso di differenti livelli di esegesi di un brano, ma di un concetto in sé già analogo.

⁸⁶ Per esempio: I, 25; I, 27; I, 33.

⁸⁷ Cf. JEAUNEAU, introduzione a *Commentaire*, pp. 18-19.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 25-39.

⁸⁹ CAPPUYENS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5), p. 229. Si accodano JEAUNEAU, introduzione a *Homilia et Commentarius*, e POTESTÀ, *Teologia e Rivelazione*, cit. (nota 67), p. 301. Per il rimando al *Periphyseon*, si veda C III, 1, 315D, CCM 166, p. 79, 80-81: «Quid autem natura confert resurrectioni, et quid gratia, alius disserendi locus est»; cf. PP V, 23, 902D-905A.

L'attenzione al legame tra il *Commentarius* e l'*Homilia*, come anche l'enfasi sui paralleli con il *Periphyseon*, si deve in buona parte al fatto che per entrambe le opere l'attribuzione a Giovanni Scoto è stata una conquista della critica, non un dato di partenza: sottolineare le affinità era in qualche modo necessario per rimarcare l'aria di famiglia⁹⁰. Qui però, data ormai per acquisita la comune appartenenza al *corpus* delle opere di Giovanni Scoto, interessa di più evidenziare le peculiarità dell'esegesi di ciascuna. La somiglianza macroscopica costituita dal fatto che si tratta di due opere esegetiche dello stesso autore sullo stesso testo, porta infatti a prendere particolarmente sul serio le discrepanze: se ovvia è la diversità di stile, per il diverso genere letterario, meno ovvia è un'eventuale diversità di interpretazione del medesimo brano. Confrontando l'esegesi dei pochi versetti giovannei condivisi tra le due opere (Gv 1, 11-14) è possibile cogliere alcune differenze.

- Gv 1, 11: «In propria (ergo) venit. Et sui eum non receperunt». L'*Homilia* interpreta *propria* come riferito a tutte le cose fatte per mezzo del Verbo, mentre i *sui* che non l'hanno accolto sono, paradossalmente, gli uomini che il Verbo volle salvare e salvò. Il *Commentarius*, invece, in modo meno originale, interpreta *propria* come riferito alla natura umana, e quindi pensa qui all'incarnazione, e vede i *sui* che non l'hanno accolto come i giudei e tutti gli empi che non vollero *in eum credere* ed *eum intelligere*⁹¹.
- Gv 1, 12: «Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri, credentibus in nomine eius (C: his qui credunt...)». L'*Homilia* ha spiegato nel c. 19 che il *mundus* che non riconobbe il Cristo è la natura umana; qui specifica che il mondo della natura razionale si divide, relativamente alla volontà, in coloro che hanno accolto (*fideles*) e coloro che hanno respinto il Verbo incarnato (*impii* e *iudaei*). Se a coloro che l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio, a coloro che non l'hanno accolto ha dato ancora spazio per farlo: a nessuno infatti è tolta la possibilità di credere nel figlio di Dio e di diventare figlio di Dio, perché è una possibilità insita nella libertà umana aiutata dalla grazia. Per diventare figli di Dio, conclude l'*Homilia*, è necessario non solo accogliere il Cristo, ma anche credere in lui: ma gli eretici (Ariani) lo accolgono senza credere nel suo nome, cioè negandone la consustanzialità con il Padre. L'esegesi del *Commentarius* sottolinea invece la contrapposizione con Gv 1, 10, affermando che qui

⁹⁰ CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5), pp. 222-229. Cf. JEAUNEAU, introduzione a *Homilia et Commentarius*, pp. VII-XV per l'*Homilia* e LXXXV-LXXXVIII per il *Commentarius*.

⁹¹ H 20, 294C, CCM 166, p. 36, 1-4: «IN PROPRIA VENIT, in ea videlicet quae per ipsum facta sunt ac, per hoc, propria illius non immerito sunt. ET SUI EUM NON RECEPERUNT. Sui sunt omnes homines quos voluit redimere et redemit». C I, 20, 297A, CCM 166, p. 47, 1-6: «IN PROPRIA ERGO VENIT, hoc est, in humana natura incarnatus est. ET SUI EUM NON RECEPERUNT. Hoc dictum est de perfidis iudaeis et omnibus impiis, qui noluerunt dei verbum recipere, hoc est, neque in eum credere neque eum intelligere voluerunt».

l'evangelista intendeva dire che, nonostante il rifiuto degli *impii* e dei *iudaei*, qualcuno ha accolto il Verbo, perché non è mai esistito un tempo in cui non ci fosse nessun disposto ad accogliere il Verbo divino. Ancora, a differenza dell'*Homilia*, si specifica che il potere di diventare figli di Dio non consiste solo nell'essere salvati, né solo nel tornare allo stato primitivo e alla dignità della natura umana, ma significa il diventare figli di Dio per grazia, cosa superiore a qualsiasi potere naturale. Il 'credere nel suo nome', poi, non è una specificazione del modo giusto in cui accogliere il Cristo (credendone la consustanzialità) come nell'*Homilia*, ma l'affermazione che coloro che lo accolgono, cioè che credono, riceveranno la conoscenza *per fidem* in questa vita e quella *per speciem* nell'altra⁹².

- Gv 1,13: «Qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex deo nati sunt». L'*Homilia* nota anzitutto la variante testuale degli antichi codici greci che leggono solo: «Qui non ex sanguinibus sed ex Deo nati sunt». E spiega prima questa forma, che contrappone la procreazione corporale (*sanguis*) all'adozione per fede (*ex Deo*), cioè alla *confilietas* con l'unigenito. La menzione della volontà della carne e di quella dell'uomo specifica la nascita corporale come derivata dalla duplicità sessuale, perché l'evangelista è solito indicare la donna con carne e quindi *vir* vuol dire maschio. Il *Commentarius*, a parte l'assenza della variante greca, presenta una spiegazione analoga, ma aggiunge la possibilità che la menzione della volontà dell'uomo spieghi cosa si debba intendere per volontà della carne, per rimarcare che i moti irrazionali

⁹² H 20, 294C-295A, CCM 166, pp. 37, 5 - 38, 26: «QUOTQUOT AUTEM RECEPERUNT EUM, DEDIT EIS POTESTATEM FILIOS DEI FIERI, CREDITIBUS IN NOMINE EIUS. Iam dividitur, non humanitas rationabilis mundi, sed voluntas. Segregantur receptores incarnati verbi a respuentibus illud. Fideles credunt adventum verbi et libenter recipiunt dominum sui. Impii negant et contumaciter renuunt, iudaei per invidiam, pagani per ignorantiam. Recipientibus dedit potestatem filios dei fieri, non recipientibus dat adhuc spatium recipiendi. A nullo enim aufertur possibilitas credendi in dei filium et possibilitas essendi dei filium: hoc enim in arbitrio hominis et cooperatione gratiae constitutum est. Quibus dedit potestatem filios dei fieri? Recipientibus se videlicet creditibus in nomine eius. Multi recipiunt Christum, sed non credunt in nomine eius. Arriani recipiunt eum, sed non credunt in nomine eius, non credunt unigenitum dei filium patri consubstantialem; OMOOYΣION eum negant, hoc est patri coessentialem, ETEPOYΣION eum affirmant, hoc est alterius essentiae quam pater est. Ac per hoc, non prodest eis Christum recipere, dum conantur veritatem eius negare. Qui vero recipiunt Christum, verum deum et verum hominem, et hoc firmissime credunt, eis possibilitas data est filios dei fieri». C I, 20, 297A-B, CCM 166, p. 47, 6-18: «Et ne quis putaret omnes homines eum non recepisse – nam ab initio mundi nullum tempus erat in quo receptores divini verbi non essent – propterea addidit: QUOTQUOT AUTEM RECEPERUNT EUM, hoc est quicumque crediderunt in eum, DEDIT EIS POTESTATEM FILIOS DEI FIERI. Non dixit: dedit eis potestatem salvari, aut in pristinum statum et dignitatem humanae naturae dedit eis potestatem redeundi, sed – quod ineffabile est et omni naturae per se ipsam impossibile – dedit eis per sublimitatem suae gratiae filios dei fieri. HIS QUI CREDUNT IN NOMINE EIUS, hoc est, his qui credunt notitiam eius et intelligentiam per fidem in hac vita et per speciem in altera se recepturos».

- concepiti nella carne non sono estranei all'anima, ma anzi riguardano l'uomo intero. Concretizza poi la nascita da Dio nel battesimo⁹³.
- Gv 1,14a: «Et verbum caro factum est et habitavit in nobis». Questa è la spiegazione più somigliante tra le due opere. In entrambe il versetto è introdotto dalla stessa nota, di origine agostiniana, che lo legge come prova di ciò che è stato detto immediatamente prima, cioè che l'uomo può nascere da Dio: perché non si pensi che è impossibile, l'evangelista fornisce un *argumentum ex maioribus*⁹⁴. Se è stato possibile che il Verbo si facesse carne, sarà possibile anche che l'uomo si faccia dio: ciò che è più dubbio è avvenuto, dunque anche ciò che è meno dubbio avverrà. In entrambe le opere si dice che il Verbo discese perché l'uomo ascendesse alla dignità di figlio di Dio, ma nell'*Homilia* si sottolinea il tema unomolti: il Verbo è disceso da solo, ascende con molti, echeggiando Ef 4, 8-10 (che, a sua volta, rilegge Sal 67, 19). Il *Commentarius* aggiunge che si può fare la conversione della frase: il verbo si fece carne, la carne si fece verbo. Per la spiegazione dell'*habitare in nobis*, l'*Homilia* interpreta come possedere la nostra natura per farci partecipi della sua, il *Commentarius* come vivere alla maniera degli uomini oppure come possedere la nostra natura⁹⁵.

⁹³ H 21, 295A-B, CCM 166, pp. 38, 1 - 39, 13: «QUI NON EX SANGUINIBUS NEQUE EX VOLUNTATE CARNIS NEQUE EX VOLUNTATE VIRI SED EX DEO NATI SUNT (in antiquis graecorum exemplaribus solummodo scribitur: QUI NON EX SANGUINIBUS SED EX DEO NATI SUNT). NON EX SANGUINIBUS, inquit, hoc est non corporalibus procreationibus, qui adoptionem filiorum dei merito fidei adipiscuntur, sed a deo patre per spiritum sanctum in cohereditatem Christi, hoc est in confiliolitam unigeniti dei filii nati sunt. NEQUE EX VOLUNTATE CARNIS NEQUE EX VOLUNTATE VIRI. Duplex introducitur sexus, ex quo in carne nascentium carnaliter numerositas propagatur: carnis quidem nomine femineum, viri vero masculinum evangelista significavit habitum». C 21, 297B-C, CCM 166, pp. 47, 1 - 48, 14: «QUI NON EX SANGUINIBUS, hoc est qui non ex seminibus NEQUE EX VOLUNTATE CARNIS, hoc est neque ex sexu femineo – caro quippe femineum sexum saepe significat – NEQUE EX VOLUNTATE VIRI, hoc est neque ex semine virili. Potest etiam sic intelligi NEQUE EX VOLUNTATE CARNIS, ut expositio sit quod sequitur: NEQUE EX VOLUNTATE VIRI. Non enim desunt qui irrationabilem motum, quo homines concipiuntur in carne, soli carni attribuunt, quasi nihil ad animam pertineat, dum caro sine anima nihil in talibus praevaleat. Ideoque sequitur: NEQUE EX VOLUNTATE VIRI, hoc est neque ex voluntate totius hominis. Saepe sapientes viri vocabulo hominem solent appellare. SED EX DEO NATI SUNT, per gratiam videlicet baptismatis, in quo incipiunt credentes in Christum ex deo nasci». Cf. AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, II, 15.

⁹⁴ Cf. CICERONE, *Topica*, 18, 68-71. Sul tema si veda G. D'ONOFRIO, Fons scientiae. *La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986 (Nuovo Medioevo, 31), p. 266.

⁹⁵ H 21, 295B-C, CCM 166, pp. 39, 14 - 40, 31: «Et ne forte dicas: Impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filios dei esse, temporales aeternitatem possidere, ex his quae maiora sunt accipe argumentum, quo rei de qua dubitas possis fidem accommodare: ET VERBUM CARO FACTUM EST. Si itaque quod plus est procul dubio praecessit, cur incredibile videtur quod minus est posse consequi? Si filius dei factus est homo – quod nemo eorum qui eum recipiunt ambigit – quid mirum si homo, credens in filium dei, filius dei futurus sit? Ad hoc siquidem verbum in carnem descendit, ut in ipsum caro (id est homo), credens per carnem in verbum, ascendat; ut per naturalem filium unigenitum multi filii efficiantur adoptivi. Non propter seipsum verbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per verbi carnem potuissemus in dei filios transmutari.

- Gv 1, 14b: «Et vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a patre». L'*Homilia* qui passa alla seconda persona e si rivolge all'evangelista Giovanni, enumerando le molte volte in cui ha visto la gloria del Verbo incarnato con gli occhi del corpo (la trasfigurazione, la voce del Padre a Gerusalemme, l'entrata trionfale, la risurrezione, l'apparizione ai discepoli a porte chiuse, infine l'ascensione). Ma la gloria «quasi unigeniti a patre», Giovanni l'ha vista solo con gli occhi della mente in quella visione che gli ha permesso di dire che il Verbo era nel Principio (Gv 1, 1). Il *Commentarius* è molto succinto nella spiegazione: l'evangelista ha visto la gloria del Verbo incarnato nei suoi miracoli, nella trasfigurazione sul monte spirituale e nella luce della risurrezione; ma, contrariamente all'*Homilia*, legge il «quasi unigeniti a patre» in continuità con gli esempi precedenti: in essi non si vedeva altra gloria che quella dell'unigenito dal Padre⁹⁶.
- Gv 1, 14c: «Plenum gratiae et veritatis». L'*Homilia* si conclude con la lunga spiegazione di queste parole, di cui si offrono due interpretazioni legate a due versetti del prologo che non fanno parte del testo liturgico (Gv 1, 16: «De plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia»; Gv 1, 17: «quia lex

Solus descendit, cum multis ascendit. De hominibus facit deos qui de deo fecit hominem. ET HABITAVIT IN NOBIS, hoc est, naturam nostram possedit, ut suae naturae nos participes faceret». C I, 21, 297C-298A, CCM 166, p. 48, 14-32: «Sed ne quis impossibile existimaret hominem mortalem, carnalem, fragilem, corruptibilem, in tantam gloriam exaltari ut filius dei fieret, veluti evangelista respirans occultisque infidelium cogitationibus respondens, fortissimum posuit argumentum: ET VERBUM CARO FACTUM EST. Ac si dixerit: Non mireris carnem (id est mortalem hominem) in filium dei posse transire per gratiam, cum maioris miraculi sit verbum caro factum. Nam si quod superius est ad inferius descendit, quid mirum si quod inferius est in id quod superius, superioris gratia agente, ascendat, praesertim cum ad hoc verbum caro factum sit ut homo filius Dei fieret? Descendit enim verbum in hominem ut per ipsum ascenderet homo in deum. Haec evangelica sententia proloquiorum more recurrit. Sicut enim dicimus 'Verbum caro factum est', ita possumus dicere: 'Et caro verbum facta est'. ET HABITAVIT IN NOBIS, hoc est, conversatum est inter nos homines. Verbum habitavit in nobis, hoc est, naturam nostram possedit». Per la conversione della frase, si veda D'ONOFRIO, *Fons scientiae*, cit. (nota 94), pp. 215-218. In C III, 5, 319C-D, commentando Gv 3, 13, Giovanni Scoto si pone la stessa domanda di Agostino: se nessuno sale al Padre se non colui che è disceso dal Padre (cf. Gv 3, 13), che speranza c'è per gli uomini, dal momento che il Verbo è disceso da solo? Anche la risposta è la stessa: come è disceso da solo, così sale da solo, ma poiché in lui tutti sono uno, in lui tutti salgono, ora nella speranza per mezzo della fede, alla fine dei tempi realmente per mezzo della visione. Cf. AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, XII, 9.

⁹⁶ H 22, 295D-296A, CCM 166, pp. 40, 1 - 41, 16: «ET VIDIMUS GLORIAM EIUS, GLORIAM QUASI UNIGENITI A PATRE. Ubi vidisti, o beate theologe, gloriam incarnati verbi, gloriam inhumanati filii dei? Quando vidisti? Qualibus oculis perspexisti? Corporalibus, ut opinor, in monte, transformationis tempore. Tunc enim tertius aderas testis divinae glorificationis. Praesens eras, ut existimo, in Ierusalem et audisti vocem patris filium suum clarificantis dicendo: 'Clarificavi et iterum clarificabo'. Audisti turmas infantium proclamantium: 'Osanna filio David'. Quid dicam de gloria resurrectionis? Vidisti eum resurgentem a mortuis, dum ad te ceterosque tuos condiscipulos clausis intravit ianuis. Vidisti gloriam eius ascendentis ad patrem, quando ab angelis assumptus est in caelum. Et, super haec omnia, altissimo mentis contuitu contemplatus es illud, dico verbum, in principio suo apud patrem suum, ubi gloriam eius vidisti QUASI UNIGENITI A PATRE». C I, 22, 298B, CCM 166, p. 48, 1-5: «ET VIDIMUS GLORIAM EIUS. Nos videlicet, quos elegit de mundo, vidimus gloriam eius in manifestissimis miraculis, in transfiguratione in monte spirituali, in claritate resurrectionis; et non aliam gloriam, sed GLORIAM UNIGENITI A PATRE».

per Moysen data est gratia et veritas per Iesum Christum»). La prima lettura riferisce la pienezza della grazia all'umanità e la pienezza della verità alla divinità del Verbo incarnato: in tal caso la pienezza della grazia si può intendere in funzione della chiesa e dell'umanità, per cui il Cristo è il primo e maggiore esempio della deificazione gratuita, e al tempo stesso, secondo Gv 1, 16, colui mediante il quale ogni uomo riceve la grazia della deificazione, in cambio della grazia della fede (per cui crede in lui) e dell'azione (per cui obbedisce ai suoi comandamenti). Ma la pienezza della grazia si può anche intendere come riferita allo Spirito, che spesso si indica con il termine 'grazia', e va intesa come la totalità dei doni dello Spirito elencati in Is 11, 2. La seconda interpretazione possibile, suggerita da Gv 1, 17, vede la *plenitudo gratiae et veritatis* nel Nuovo Testamento, che perfeziona l'Antico, che Giovanni Scoto vede affermata in Col 2, 9: «In quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat», ove *corporaliter* significa *veraciter* perché Cristo ha insegnato e mostrato corporalmente/veramente il significato mistico delle ombre della legge. Il brano parallelo del *Commentarius* è particolarmente laconico: il 'pieno di grazia e di verità' sottintende un *vidimus*, la grazia si riferisce all'umanità e la verità alla divinità. Una spiegazione vicina a quella della *Vox spiritualis aquilae* si trova invece, come è logico, nel commento a Gv 1, 16 (I, 24). Qui, come nell'*Homilia*, l'Eriugena cita Col 2, 9, senza però legarlo al rapporto tra Antico e Nuovo Testamento: nel *Commentarius* è riferito alla pienezza che abita in Cristo, pienezza dell'umanità per grazia, pienezza della divinità per natura⁹⁷.

⁹⁷ H 23, 296A-D, CCM 166, pp. 41, 1 - 43, 46: «PLENUM GRATIAE ET VERITATIS. Duplex huius periodi intellectus est. Potest enim de humanitate ac divinitate incarnati verbi accipi, ita ut plenitudo gratiae referatur ad humanitatem, plenitudo vero veritatis ad divinitatem. Verbum quippe incarnatum, dominus noster Iesus Christus, plenitudinem gratiae secundum humanitatem accepit, quoniam caput ecclesiae est et primogenitus universae creaturae, hoc est totius universaliter humanitatis, quae in ipso et per ipsum sanata et restaurata est. In ipso, dico, quoniam maximum et principale exemplum gratiae qua, nullis praecedentibus meritis, homo efficitur deus, ipse est et in ipso primordialiter manifestatum est. Per ipsum vero, quoniam 'de plenitudine eius nos omnes accepimus' gratiam deificationis pro gratia fidei, qua in eum credimus, et actionis, qua mandata eius custodimus. Potest etiam plenitudo gratiae Christi de spiritu sancto intelligi. Spiritus nanque sanctus, qui distributor est et operator donationum gratiae, gratia solet appellari. Cuius spiritus septiformis operatio humanitatem Christi implevit et in eo requievit, sicut ait propheta: 'Et requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum spiritus timoris domini'. Si ergo de Christo per se ipsum vis accipere quod dictum est PLENUM GRATIAE, de plenitudine deificationis et sanctificationis secundum humanitatem cognosce. Deificationis autem, dico, qua homo et deus in unitatem unius substantiae adunati sunt; sanctificationis vero, qua non solum de spiritu sancto conceptus, verum etiam plenitudine donationum eius repletus est ac, veluti in summitate mystici ecclesiae candelabri, gratiarum lampades in ipso et de ipso fulsere. Si vero plenitudinem gratiae et veritatis incarnati verbi de novo testamento mavis intelligere, sicut idem evangelista, paulo post, videtur sensisse – ait enim: 'Lex per Moysen data est, gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est' – non incongrue pronuntiabis plenitudinem gratiae novi testamenti per Christum esse donatam et legalium symbolorum veritatem in ipso esse impletam, sicut ait Apostolus: 'In quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat', plenitudinem

Anche concentrando l'attenzione sulle citazioni bibliche, lo scarto tra le due opere è evidente. Nel passo relativo ai versetti comuni (cc. 20-23), l'*Homilia* echeggia Ef 4, 8 (e, come detto, Sal 67, 19), assente nel *Commentarius*. Sono poi citati esplicitamente: Mt 21, 15 e Gv 12, 28 (c. 22), che mancano del tutto nel *Commentarius*; Is 11, 2 (c. 23), presente vagamente nel *Commentarius*, ma in un altro passo (III, 12); Gv 1, 16 e 1, 17 (c. 23), ovviamente menzionati nel *Commentarius* nel brano che li riguarda; Col 2, 9 (c. 23), che è l'unica citazione presente esplicitamente nel *Commentarius*, ma nel passo concernente Gv 1, 16 (I, 24).

In generale, oltre a essere più sintetica, l'esegesi del *Commentarius* dà un'impressione di minore maturità rispetto a quella dell'*Homilia*, come notato da Johannes Huber⁹⁸. Anche se Cappuyns, prudentemente, osserva che questo non basta per stabilire una cronologia relativa, è lecito chiedersi se non sia possibile pensare a una posteriorità cronologica della *Vox spiritualis aquilae*. D'altra parte, come mostra il caso delle opere di Agostino e di Tommaso, l'incompletezza di un testo, in questo caso del *Commentarius*, non indica necessariamente la morte dell'autore.

7. La questione dei perduti Tractatus in Matheum

Recentemente è stata avanzata la proposta di attribuire a Giovanni Scoto anche un commento sul primo vangelo: nel 1995, nell'ambito del nono colloquio internazionale della SPES (Society for the Promotion of Eriugenan Studies), lo studioso argentino Gustavo Piemonte ha presentato una comunicazione dal titolo *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum' attribués à Jean Scot*⁹⁹. Cinque anni dopo, al successivo colloquio della SPES, il medesimo ha proseguito sulla stessa linea intitolando il suo intervento *Some Distinctive Theses of Eriugena's Eschatology in his Exegesis of the Gospel according to St. Matthew*¹⁰⁰.

La proposta di Piemonte muove dalla constatazione che le prime notizie biografiche che abbiamo su Giovanni Scoto, risalenti al secolo XII, stranamente non

videlicet divinitatis mysticos legalium umbrarum intellectus appellans, quos Christus in carne veniens in se ipso corporaliter (hoc est veraciter) habitasse et docuit et manifestavit, quoniam ipse est fons et plenitudo gratiarum, veritas symbolorum legalium, finis prophetiarum visionum. Cui gloria cum patre et spiritu sancto in secula seculorum. Amen». C I, 22, 298B, CCM 166, p. 49, 6-7: «PLENUM GRATIAE. Subauditur: PLENUM vidimus GRATIAE secundum humanitatem, ET VERITATIS secundum deitatem».

⁹⁸ Cf. J. HUBER, *Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*, München 1862, rist. Hildesheim 1960, p. 123, cit. in CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 5), p. 229.

⁹⁹ G.A. PIEMONTE, *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum' attribués à Jean Scot*, in ISEBH, pp. 321-350.

¹⁰⁰ G.A. PIEMONTE, *Some Distinctive Theses of Eriugena's Eschatology in his Exegesis of the Gospel according to St. Matthew*, in HEJSE, pp. 227-244.

fanno parola delle sue opere esegetiche, né delle *Glossae*, né del *Commentarius*, né dell'*Homilia*, ma si riferiscono piuttosto alle traduzioni di Dionigi. Menzionano però un altro Giovanni Scoto, apparentemente contemporaneo di Beda, autore di un commentario al vangelo di Matteo: «Giovanni Scoto, molto abile nello spiegare le scritture divine e umane, compose dei sermoni su Matteo»¹⁰¹. La notizia è stata ripresa in seguito da altri storiografi, ma di questi trattati non resta concretamente alcuna traccia. Lo studioso argentino affronta dunque anzitutto la questione delle notizie biografiche, secondo cui esisterebbero due personaggi, uno Iohannes Scotus del settimo secolo, autore di trattati su Matteo, e uno Iohannes Erigena del nono secolo, traduttore di Dionigi, e la risolve in senso positivo, argomentando in favore dell'identità delle due figure. Ma, dato che dei *Tractatus in Matheum* non abbiamo traccia, la notizia, che risale a tre secoli dopo l'Eriugena, potrebbe essere falsa in partenza: Giovanni Scoto potrebbe non aver mai scritto nulla sul vangelo di Matteo e sarebbe un caso di attribuzione a Giovanni di un'opera non sua. Comunque mancherebbe, concretamente, questa opera falsamente attribuitagli. Nel caso la notizia fosse attendibile e Giovanni Scoto avesse davvero scritto qualcosa sul Vangelo di Matteo, l'opera potrebbe essere scomparsa, oppure aver perso il riferimento al suo autore ed essere stata trasmessa sotto pseudonimo, caso non infrequente negli studi eriugeniani.

Piemonte propone di cercare i resti dei *Tractatus in Matheum* nell'immensa quantità di scritti attribuiti a Giovanni Crisostomo – alla cui paternità frequentemente nel Medioevo vengono assegnate le opere di Giovanni Scoto, forse perché Eriugena stesso veniva appellato *os aureum* (quindi *Iohannes os aureum*)¹⁰² –, limitando ovviamente il campo a quelle opere di cui non si conosce un originale greco e di cui non

¹⁰¹ SIGEBERTO DI GEMBLoux, *Catalogus de viris illustribus*, 65: «Iohannes Scotus, in exponendis divinis et humanis scripturis satis idoneus, fecit tractatus in Matheum», citato in Piemonte, *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum'*, cit. (nota 99), p. 321. Il problema generale è quello delle notizie biografiche su Eriugena, e in particolare quello della proliferazione degli Iohannes Scotus nei cataloghi medievali.

¹⁰² La possibilità di attribuzione all'Eriugena di opere pseudo crisostomiche era stata già trattata in un articolo precedente: G.A. PIEMONTE, *Ioannes Scotus vel Chrysostomos: acerca de la atribución de obras eriugenianas a Juan Crisóstomo*, in «Stylos», 1 (1992), pp. 37–57. Per la verità i casi non sembrano molti, soprattutto considerata la reale omonimia tra i due. Nel secolo XII Onorio di Autun scrive: «Ioannes Scotus vel Chrysostomus, in scripturis insigniter eruditus, scripsit eleganti stylo librum Περὶ φύσεως, id est de natura omnium rerum» (ONORIO DI AUTUN, *De luminaribus ecclesiae, sive de scriptoribus ecclesiasticis*, III, 13, PL 172, 222C). L'attribuzione del *Periphyseon* al Crisostomo appare altre due volte, ma con formule piuttosto prudenziali: in un codice della *Clavis physicae* dello stesso Onorio di Autun (Ms Zwettl, Stiftsbibliothek, 298 f. 1^v) si legge: «Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libri cuiusdam Chrisostomii» (*Honorius Augustodunensis Clavis Physicae*, ed. P. Lucentini, Roma 1974, p. xvii). Nelle anonime *Sententiae divinae paginae*, appartenenti alla scuola di Laon, si legge: «Liber tamen qui intitulatur *perifision*, quasi de omnibus creaturis vel de phisica omnium, quem crisostomus dicitur fecisse, testatur quod quae dicuntur de fructibus paradisi non ad literam sed ad allegoriam sunt intelligenda»: F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Munster 1919 (BGPMA, 18, 2-3), pp. 22-23.

è provata una datazione anteriore al secolo IX. Nel *mare magnum* degli scritti pseudo crisostomici, Piemonte individua una possibilità in un commentario incompiuto sul primo vangelo, detto *Opus imperfectum in Matthaem*, che costituisce già di per sé un autentico 'giallo storiografico': nonostante la discussione sulla paternità del testo sia stata più volte frequentata nel ventesimo secolo, e nonostante vi abbiano preso parte studiosi di calibro, non si è ancora giunti ad alcuna conclusione. L'editore dell'*Opus*, il gesuita olandese Joop Van Banning, riconosce nell'opera quattro sezioni chiaramente distinte, con storie codicologiche diverse: solo due sezioni, peraltro non molto estese, delle quattro totali, sarebbero secondo Piemonte da considerarsi eriugeniane.

La proposta dello studioso argentino è dichiaratamente incompiuta e non definitiva, probabilmente a causa della mancanza di un testo critico dell'*Opus* su cui basarsi (pur promesso da tempo); ma nell'ambito di una ricerca sull'esegesi eriugeniana la tesi non può non essere discussa perché, nel caso fosse accettabile, ci troveremmo davanti ad un ulteriore, corposo, commento biblico di Giovanni Scoto¹⁰³.

a. *L'Opus imperfectum e la tesi della parziale paternità eriugeniana*

La discussione sulla paternità dell'*Opus* è stata viva soprattutto tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta¹⁰⁴. L'*opinio communis* lo considera opera di un autore ariano

¹⁰³ Tanto lo studioso argentino quanto quello olandese hanno presentato le loro indagini solo come prolegomeni a lavori più ampi che, però, non sono ancora apparsi. Piemonte ha affidato la sua tesi ai due interventi congressuali del 1995 e del 2000, promettendo di pubblicare, *en tempus opportunum*, le analisi dettagliate che la sostengono: cf. *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum'*, cit. (nota 99), p. 329. Van Banning, da parte sua, ha pubblicato nel 1988 (nella *Series latina* del *Corpus christianorum*) un volume di 350 pagine che contiene solo la prefazione all'edizione critica dell'*Opus imperfectum in Matthaem*; prefazione in cui si espone dettagliatamente la storia della trasmissione dei codici e si descrivono le famiglie di manoscritti: *Opus imperfectum in Matthaem. Praefatio*, ed. J. van Banning, Turnhout 1988 (CCL, 87B). Nel volume, la pubblicazione del testo critico è data per imminente, e tale è stata considerata da tutti gli studiosi per i successivi vent'anni. Lo stesso Van Banning è tornato alcune volte sull'*Opus*: in una relazione presentata nel 1999 al convegno patristico di Oxford afferma: «I hope to publish the text of this part of the commentary in the coming years»: J. VAN BANNING, *Gregory the Great and the surviving Arianism of his time: Did he know the Opus imperfectum in Matthaem?*, in in M.F. WILES - E.J. YARNOLD (edd.), SP 38. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999, Leuven 2001, p. 481 (tutto pp. 481-495). Il fatto è che, nel decennio successivo all'uscita della prefazione, sono stati scoperti a Mantova e Novara altri manoscritti contenenti parti dell'*Opus*, alcune assenti nell'edizione del Migne. Le sezioni dell'*Opus* che Van Banning sostiene di ritrovare nelle *Omellie su Ezechiele* di Gregorio Magno (in PG 56, le colonne 691, 53 - 692, 40; 679, 40 - 680, 17; 836, 37-46; 837, 23-20; 838, 10-12. 18-27. 46-75) non sono quelle che interessano Piemonte (le colonne 756-798 e 897-946).

¹⁰⁴ M. SIMONETTI, *Arianesimo latino*, in «SM», 8 (1967), pp. 663-744 (sull'*Opus* in particolare le pp. 691-693); C. LARRAIN, *L'Opus imperfectum in Matthaem. Son utilisation selon les siècles, son contenu, son texte biblique*, Paris 1970 (Thèses Institut catholique); M. SIMONETTI, *Note sull'Opus imperfectum in Matthaem*, in «SM», 10 (1970), *Mélanges Giuseppe Ermini*, t. 1, pp. 117-200; J.-P. BOUHOT, *Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus Imperfectum in Matthaem*, in «VCh», 24 (1970), pp. 197-209; A. STUIBER, *Ein griechischer Textzeuge für das Opus Imperfectum in Matthaem*, in

del secolo v. Dopo la pubblicazione dell'introduzione all'edizione del *Corpus Christianorum* (1988), nell'attesa di conoscere il testo critico (tuttora inedito), i pochi che ne hanno affrontato lo studio si sono limitati ad analizzarne aspetti piuttosto specifici¹⁰⁵. Gli esami codicologici hanno messo in evidenza che il testo presente nel volume 56 della *Patrologia graeca*, che riproduce l'edizione di Montfaucon del 1724, è piuttosto artificiale: risulta infatti dalla collazione di diversi manoscritti, nessuno dei quali riporta tutto il testo ricostruito.

Due tabelle possono riassumere le principali acquisizioni della ricerca: la prima mette in parallelo i brani evangelici commentati, le omelie dell'*Opus*, e le classificazioni proposte: segue quindi l'ordine del testo come si legge in PG 56 (ovvero secondo i capitoli del primo vangelo). La seconda presenta gli stessi dati, ma a partire dalle famiglie di manoscritti, quindi in ordine 'genealogico': si nota immediatamente che non esiste alcuna famiglia che riporta il testo così come si presenta nel Migne¹⁰⁶.

«VCh», 27 (1973), pp. 146-147; M. SIMONETTI, *Per una retta valutazione dell'Opus imperfectum in Matthaem*, in «*Vetera Christianorum*», 8 (1971), pp. 87-97; H.J. SIEBEN, *Pseudo-Chrysostome. 2. Opus imperfectum in Matthaem*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1974, t. VIII, pp. 362-369; R. ÉTAIX, *Fragment inédits de l'Opus imperfectum in Matthaem*, in «*Revue Bénédictine*», 84 (1974), pp. 271-300 (aggiunge 6 nuovi frammenti); F.W. SCHLATTER, *The Opus Imperfectum in Matthaem and the Fragmenta in Lucam*, in «VCh», 39 (1985), pp. 384-392; ID., *The Pelagianism of the Opus Imperfectum in Matthaem*, in «VCh», 41 (1987), pp. 267-284; ID., *The Author of the Opus Imperfectum in Matthaem*, in «VCh», 42 (1988), pp. 364-375.

¹⁰⁵ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 23), pp. 316-321; J. VAN BANNING, *Il Padre Nostro nell'Opus imperfectum in Matthaem*, in «*Gregorianum*», 71 (1990), pp. 293-313; A. GIARDINA, *Il tramonto dei valori ciceroniani (ponos ed emporia tra paganesimo e cristianesimo)*, in M. PANI (cur.), *Continuità e trasformazioni fra repubblica e principato. Istituzioni, politica, società*, Atti dell'incontro di studi organizzato dall'Università di Bari e l'École française de Rome in collaborazione con l'Università di Firenze, Edipuglia 1991, pp. 278-296; F. MALI, *Das 'Opus imperfectum in Matthaem' und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus*, Innsbruck-Wien 1991 (*Innsbrucker theologische Studien*, 34); C. MAGAZZÙ, *Motivi encratici nell'Opus Imperfectum in Matthaem*, in G. SFAMENI GASPARRO (ed.), *Agathé Elpis. Studi storico - religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, pp. 427-441; T. SINDONA, *Aspetti sociali nell'Opus imperfectum in Matthaem*, in «*Koinonia*», 20 (1996), pp. 77-105; M. WILES, *Archetypal Heresy. Arianism Through the Centuries*, Oxford 1996, pp. 27-52 (*The End of Arianism*); M. DULAËY, *Les sources latines de l'Opus imperfectum in Matthaem dans le commentaire de la parabole des dix vierges (Mt 25, 1-13)*, in «*Vetera Christianorum*», 41 (2004), pp. 295-311 (interessante perché riguarda una sezione studiata da Piemonte, evidenziandone le fonti in Girolamo, Vittorino di Petovio, Ilario e il *De decem virginibus*); M. SIMONETTI, *Opus imperfectum in Matthaem*, in *NDPAC*, coll. 3634-3635; S.J. VOICU, *Giovanni Crisostomo (pseudo)*, in *NDPAC*, coll. 2224-2229; C. SPUNTARELLI, *Il Commento a Matteo di Origene e l'Opus imperfectum in Matthaem*, in T. PISCITELLI (ed.), *Il Commento a Matteo di Origene, Atti del X Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008)*, Brescia 2011 (*Supplementi Adamantius*, 2), pp. 196-233.

¹⁰⁶ Si tenga presente che l'omelia 23 del Migne non appartiene all'*Opus* ma è stata riconosciuta come parte del commento a Matteo di Cromazio di Aquileia.

Vangelo di Matteo	Testo Montfaucon (= PG 56)	Famiglie di manoscritti	Class. Lemarié (1975)	Class. Van Banning (1988)
Mt 1,1-8,10	Omèlie 1-22	Fam. 2, 4	Sezione B	Parte A
Mt 10,16-13,13	Omèlie 24-31	Fam. 3 (+ framm. Étaix), 4	Sezione C1	Parte B
Mt 19,1-23,39	Omèlie 32-46a	Fam. 1, 2, 3, 4	Sezione A	Parte C
Mt 24,1-25,46	Omèlie 46b-54	Fam. 3, 4 (tranne 49b, 50, 54)	Sezione C2	Parte D

Famiglia di manoscritti	Provenienza e datazione	Testo Montfaucon (= PG 56)	Class. Lemarié (1975)	Class. Van Banning (1988)
Fam. 1 (17 mss.)	Secc. VIII-XI; secc. XII-XIII	32-46a	Sezione A	Parte C
Fam. 2 (83 mss.)	Secc. xii-xiv	1-22; 32-46a	Sezioni B + A	Parti A + C
Fam. 3 (16 mss.)	Italia (9 mss.) sec. XII	Crom.; 24-31 (+ fr. Étaix); 32-46a; 46b-54	Sezioni C1 (+ fr. Étaix) + A + C2	Parte B + C + D
Fam. 4 (80 mss.)	Inghilterra (58 mss.) secc. xiii-xv	1-22; 32-46a; 24-31; 46b-54	Sezioni B + A + C1-C2	Parte A + C + B + D

Si vede bene che l'unica sezione presente in tutte le famiglie di manoscritti è A (secondo la divisione di Lemarié), che comprende le omèlie 32-46a, e che solo i codici più recenti (fam. 4) riportano tutte le omèlie. Le sezioni C1 e C2 sono accomunate dall'apparire nelle famiglie 3 e 4, mentre la sezione B si trova solo nelle famiglie 2 e 4.

In nessuna famiglia C1 e C2 si presentano come una realtà indipendente, ma sono sempre accostate ad altre parti del futuro *Opus imperfectum in Matthaeum*: la famiglia 4, che non segue l'ordine logico dei capitoli del vangelo di Matteo, dà l'impressione che C1 e C2 siano un corpo unico aggiunto ad un altro corpo unico (A+B) per completarlo. Un esempio di analogo tentativo di 'completamento' al fine di ottenere un commento compiuto al primo vangelo, occorre nella famiglia 2, dove le sezioni B e A sono integrate da versioni abbreviate delle omèlie autentiche di Giovanni Crisostomo su Matteo. Anche l'edizione di Montfaucon ordina le omèlie secondo il testo commentato, in modo da ottenere un'esposizione il più possibile completa del vangelo di Matteo; pur facendo ciò, alcuni capitoli evangelici restano senza esposizione.

Differenze di stile, di vocabolario e di uso delle citazioni bibliche tra le diverse sezioni, sono state segnalate in un vecchio studio di Paas e in un articolo di Bouhot, che contesta esplicitamente l'unità dell'*Opus*¹⁰⁷.

Lo studio della tradizione manoscritta, dunque, autorizza il dubbio sull'unità compositiva: per Piemonte si tratterebbe di dimostrare che parte del materiale ivi confluito sia una produzione carolingia.

L'*Opus*, però, viene generalmente considerato, nella sua interezza, un'opera ariana del quinto secolo¹⁰⁸: ora, è certo che la sezione A è di epoca patristica, sia per la datazione dei codici, sia perché viene utilizzata da autori del nono secolo¹⁰⁹. Bisogna dunque considerare le altre sezioni. Quella che sembra offrire qualche possibilità alla tesi di una paternità erigeniana è la C1-C2, cioè le omelie 24-31 (PG 56, 756-798) e le omelie 46b-54 (PG 56, 897-946). Esiste, tra l'altro, il caso di un manoscritto, appartenente al ramo continentale della famiglia 4, dove mancano B e A, e dove C1-C2 non presentano alcun titolo, né autore, né rinvio ad altre omelie.

Partendo dunque dall'ipotesi (per la verità molto discussa) che l'opera sia composita, Piemonte sostiene che C1-C2 non siano di epoca tardoantica ma altomedievale; per farlo si basa su un testo dell'omelia 52 (C2), cui dà grande importanza:

E davvero non tarda ma sembra tardare per la nostra incostanza. Infatti, se consideriamo da quanto Cristo è asceso al cielo e quanto a lungo vivevano gli uomini prima del diluvio, c'è all'incirca tanto tempo, quanto durava la vita di ciascuno di loro¹¹⁰.

Questo significherebbe che il testo non può essere stato scritto prima dell'anno 810: l'uomo che ebbe la vita più breve tra i prediluviani fu Lamek, che morì a 777 anni,

¹⁰⁷ Cf. T. PAAS, *Das Opus imperfectum in Matthaemum*, Tübingen 1907, pp. 175-223, soprattutto pp. 190 e 198-200; BOUHOT, *Remarques sur l'histoire*, cit. (nota 104). Seguo qui, riassumendo, lo svolgimento di PIEMONTE, *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum'*, cit. (nota 99), pp. 321-50.

¹⁰⁸ La più antica attestazione delle omelie che qui ci interessano compare in un omeliario di Bobbio del nono o decimo secolo, in cui si trovano l'omelia 54 (sezione C2) e l'omelia 30 (C1). Il termine *ante quem* per la composizione è dunque il secolo X. Il termine *post quem* dell'intero *Opus* si ottiene, secondo Nautin, seguito dalla maggior parte degli studiosi, da un testo dell'omelia 24 (C1: PG 56, 758) che afferma l'insegnamento della filosofia in *Capitolio* – il che sarebbe un'allusione al *Capitolium* di Costantinopoli ove tale insegnamento cominciò nel 425 – e da un riferimento agli stiliti (Simeone Stilita muore nel 459). Gli argomenti di Nautin sono piuttosto deboli, ma notiamo che l'omelia 24 fa parte di una delle sezioni che ci interessano e che sarebbe un ostacolo per assegnare a C1-C2 un'origine carolingia; Piemonte risolve dicendo che il collegamento è debole e si potrebbe spiegare anche sulla base delle fonti patristiche, come Girolamo.

¹⁰⁹ Per esempio Rabano Mauro, nella sua *Expositio in Matthaemum*, usa ripetutamente (19 volte) le omelie della sezione A, e in particolare: 32, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45. Cf. l'indice in RABANUS MAURO, *Expositio in Matthaemum*, a cura di B. Löfstedt, Turnhout 2000 (CCM, 174), p. 873.

¹¹⁰ *Opus imperfectum in Matheum*, hom. 52, PG 56, 931 (C2): «Et vere non tardat, sed quantum ad nostram inconstantiam tardare videtur. Nam si consideremus, ex quo Christus in caelum ascendit, et quantum vivebant homines ante diluvium, [et] prope tantum spatium est, quanto tempore erat vita uniuscuiusque eorum».

e Cristo ascese al cielo, tradizionalmente, a 33 anni, quindi 777 più 33 dà 810¹¹¹. Ecco il termine *post quem*!

Piemonte scorge inoltre nel linguaggio delle omelie di C1-C2 delle somiglianze con lo stile di Giovanni Scoto. Un brano dell'omelia 28, che commenta Matteo 11, 25, gli sembra particolarmente evocativo¹¹².

Chi sono i sapienti? Gli antichi filosofi e oratori, che perfezionati con la sapienza naturale e l'esercizio delle lettere, si sforzavano di indagare la natura di Dio, non perché desiderassero trovare Dio, ma perché anelavano discutere di cose altissime, sono stati vinti dall'inclinazione e smisero di parlare: alla fine confessarono di non aver potuto trovare nulla di più ampio, se non che Dio è inconoscibile. E per cosa dunque hai lavorato tanto, se dopo essere andato in cerca sei ignorante, nello stesso modo in cui lo eri prima di ricercare? Come infatti chi pretende di navigare un oceano innavigabile, trovandosi a non poterlo attraversare, è costretto a tornare per la stessa via per cui si è inoltrato, così anche quelli incominciarono dall'ignoranza e nell'ignoranza finirono. O uomo sapiente e tuttavia più insipiente! Dio è invisibile, e chi lo può vedere, se lui stesso non si vede? (...) Dio è incomprendibile. Chi può comprenderlo se nemmeno lui si comprende?¹¹³

Il tema dell'incomprensibilità di Dio ricorre nella stessa omelia 28, alcune linee dopo, a proposito di Mt 11, 27¹¹⁴.

La creatura comprensibile non può comprendere la natura incomprendibile. Perché, anche se il Figlio rivela qualcosa del Padre, o il Padre del Figlio, tuttavia le cose sono rivelate non per quanto sono, ma per quanto colui al quale è rivelato può intendere¹¹⁵.

I due testi presentano, secondo Piemonte, diverse affinità con gli scritti eriugeniani. A livello di idee, immagini e vocabolario si trovano corrispondenze tra questi brani e le opere di Giovanni Scoto. I due attributi negativi *invisibilis* e *incomprehensibilis*, usati insieme in riferimento a Dio, ricorrono ad esempio nel

¹¹¹ Per la verità, immediatamente prima del diluvio, in Gen 6, 3, si legge: «Allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni».

¹¹² Mt 11, 25 (Vulgata): «In illo tempore respondens Iesus dixit: Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis».

¹¹³ *Opus imperfectum in Mattheum*, hom. 28, PG 56, 776 (C1): «Qui sunt sapientes? Antiqui philosophi et oratores, qui naturali sapientia <et> literarum exercitatione exacuminati, de Dei natura quaerere contendebant, non Deum invenire desiderantes, sed altissima disserere cupientes, victi sunt ingenio, defecerunt sermone: in ultimo nihil se amplius invenire potuisse confessi sunt, nisi quia Deus incognoscibilis est. Et ut quid ergo tantum laborasti, si ignorans es postquam requisisti, quemadmodum fueras antequam quaereres? Sicut enim qui innavigabilem oceanum navigare se usurpat, dum non potest eum transire, necesse est ut per eandem viam revertatur, unde ingressus est, sic et illi ab ignorantia coeperunt, et in ignorantia finierunt. O homo sapiens, magis autem insipiens! Deus invisibilis est, et quis eum potest videre, nisi ipse se videat? (...) Deus incomprehensibilis est. Quis enim potest comprehendere eum, nisi ipse se comprehendat?».

¹¹⁴ Mt 11, 27 (Vulgata): «Omnia mihi tradita sunt a Patre meo; et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare».

¹¹⁵ *Opus imperfectum in Mattheum*, hom. 28, PG 56, 778 (sezione C1): «Incomprehensibilem naturam comprehendere non potest comprehensibilis creatura. Quoniam etsi de Patre Filius revelet, aut de Filio Pater, tamen revelata non quantum sunt, sed quantum ille cui revelatur potest capere».

*Commentarius*¹¹⁶. Il tema dell'incomprensibilità divina ha diversi paralleli nel *Periphyseon* e l'immagine della navigazione che fallisce la meta si può mettere in parallelo con l'immagine eriugeniana dell'ascensione mancata nel terzo libro dello stesso *Periphyseon*. In particolare, il tema della ricerca di Dio, della possibilità o impossibilità di trovarlo è tipicamente eriugeniano.

La vaga menzione di *philosophi et oratores* può indicare, secondo l'uso comune degli antichi, un autore ben preciso: secondo Piemonte, l'autore in questione sarebbe Mario Vittorino. L'argomento determinante è la concordanza tra il percorso degli anonimi *philosophi et oratores* e lo sviluppo della prima parte dell'opuscolo *Ad Candidum arrianum*: si ritrovano le quattro fasi della discussione sulla natura di Dio, della conseguente 'sconfitta' dell'intelligenza e del discorso, dell'affermazione dell'inconoscibilità di Dio, e della finale ignoranza. Giovanni Scoto è uno dei pochi lettori medievali di Mario Vittorino, quindi l'identificazione dei pensatori di cui parla l'omelia 28 dell'*Opus imperfectum* con il filosofo neoplatonico africano, è un argomento rilevante¹¹⁷.

In generale, poi, l'immagine della navigazione è ben presente nelle opere di Eriugena, forse anche per la sua origine irlandese. Piemonte nota come tutto il paragrafo dell'*Opus* che ha citato sia una sorta di trasposizione metafisica delle storie irlandesi di navigazione.

Si potrebbe obiettare che tutti questi collegamenti con Giovanni Scoto sono piuttosto deboli. Ma ciò che preme allo studioso argentino, a sua detta, è mostrare l'aria di famiglia che si respira contestualizzando il brano dell'omelia 28 nell'insieme delle opere eriugeniane¹¹⁸; per questo presenta, allargando l'indagine alle sezioni C1-C2 nella loro interezza, tre tabelle di concordanza – temi, metodi, espressioni o formule – per segnalare dei parallelismi che sono importanti non singolarmente, ma presi nella loro totalità¹¹⁹.

Una forte obiezione alla paternità eriugeniana potrebbe essere quella del riconosciuto arianesimo dell'autore dell'*Opus*. Piemonte rileva però che i testi più subordinazionisti appartengono alle sezioni A e B, e che i testi segnalati come ariani

¹¹⁶ Cf. C I, 25, 301C, CCM 166, p. 54, 51-52: «Ne invisibilis et incomprehensibilis aliquo modo videri aut comprehendi posse existimetur» (Eriugena sta riportando un'opinione di Dionigi).

¹¹⁷ Lo stesso Piemonte è autore di due contributi che segnalano la presenza di Mario Vittorino nell'opera eriugeniana: G. PIEMONTE, 'Vita in omnia pervenit'. *El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino*, in «Patristica et Mediaevalia», 7 (1986), pp. 3-48, e 8 (1987), pp. 3-38; ID., *L'expression 'quae sunt et quae non sunt': Jean Scot et Marius Victorinus*, in JSE, pp. 81-113.

¹¹⁸ Cf. PIEMONTE, *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum'*, cit. (nota 99), p. 329: «J'ai voulu m'arrêter quelques instants sur le paragraphe transcrit de l'homélie C1 28 afin d'essayer de montrer que l' 'air de famille' qui semble l'apparenter aux écrits érigéniens, et aux sources, vérifiées ou probables, de Jean Scot, peut s'appuyer sur des rapprochements textuels précis».

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*: «Ce n'est pas chacune de ces ressemblances prise séparément qui est importante, mais leur somme».

nelle sezioni C1 e C2 sono suscettibili di un'altra interpretazione. Altri testi considerati 'ariani' assomigliano a passaggi di testi anti-adozianisti dell'epoca carolingia.

Restano molte differenze tra lo stile delle omelie di C1-C2 e quello di Giovanni Scoto, e una generale assenza di argomenti filosofici che mal si addice alla nostra immagine di Eriugena. L'unica via di uscita da questi appunti è, per Piemonte, quella di ipotizzare che le omelie siano opera della giovinezza di Giovanni, ancora in Irlanda: si potrebbe congetturare che fosse già intellettualmente attivo in patria, prima dell'emigrazione sul Continente (di cui ignoriamo i particolari), e prima di essere chiamato da Incmaro di Reims a partecipare alla disputa sulla predestinazione (851); e si potrebbe dunque immaginare che, accanto allo studio delle arti liberali, il giovane Eriugena si sia dedicato anche al commento biblico.

b. Critica dell'attribuzione a Giovanni Scoto delle sezioni C1-C2 dell'Opus

Alla tesi proposta da Gustavo Piemonte, e qui brevemente riassunta, si possono muovere vari appunti. Anzitutto uno di natura metodologica: Piemonte ha accumulato, con grande acribia, un'abbondante quantità di elementi in favore della sua tesi. Nessuno di questi, però, è determinante: il risultato della sua indagine è, allo stato attuale, l'affermazione della *possibilità* di attribuire a Giovanni Scoto le omelie delle sezioni C1-C2 dell'*Opus imperfectum in Matthaem*. Ma, a ben vedere, tale possibilità è piuttosto remota: Piemonte dimostra, sulla base delle notizie medievali, la *possibilità* che Giovanni Scoto abbia scritto dei *tractatus in Matheum*. Dimostra poi la *possibilità* che questa eventuale opera, se non è andata perduta, sia stata tramandata sotto altro nome e in raccolte più ampie. Dallo studio dello *stemma codicum* dell'*Opus*, ricava la *possibilità* che alcune sezioni siano esistite autonomamente e che siano di origine più recente rispetto al resto (che è *certamente* tardoantico)¹²⁰. Tra queste, individua alcune omelie che hanno elementi vagamente simili ai testi eriugeniani. Dato che, però, le stesse omelie presentano anche molti elementi dissimili, risolve nella *possibilità* che siano opera giovanile di Giovanni Scoto.

È evidente che una catena di possibilità che si incrociano non aumenta il grado di probabilità, anzi: non essendoci nemmeno un elemento certo in tutta questa ricostruzione, ciascuna delle ipotesi potrebbe essere falsa. Ora in una tesi si può accettare *una* ipotesi, non una serie che si appoggiano l'una all'altra. In sintesi, come Piemonte stesso riconosce, manca una 'prova', di critica interna o esterna, che permetta di affermare positivamente la paternità eriugeniana. Diverso fu il caso del *Commento a Giovanni*, scoperto da Félix Ravaisson nel manoscritto di Laon: anche in quel caso mancavano elementi di critica per un'attribuzione immediata a Giovanni Scoto (il

¹²⁰ Contro l'ipotesi di non unità dell'*Opus* si schierano, tra gli altri, Simonetti e Van Banning.

commento è anonimo e mutilo dell'*incipit*), ma nel testo si trovavano dottrine, come quella delle teofanie, inconfondibilmente legate al *Periphyseon*. Nel caso delle omelie studiate da Piemonte mancano collegamenti così evidenti. Soprattutto sono assenti Dionigi e Massimo il Confessore, la cui presenza è così pervasiva nel *Periphyseon*. Di per sé il fatto non sarebbe un problema, perché anche nel *De divina praedestinatione* manca Dionigi. Ma gli elementi filosofici sono poco sviluppati: Piemonte allora suggerisce che si tratti di un'opera giovanile di un Giovanni Scoto 'non filosofico', ma allora non si capisce come tale ipotetico Giovanni Scoto possa aver letto Mario Vittorino – che è decisamente un autore speculativo – e avervi fatto sottile allusione.

Più nel dettaglio, i diversi argomenti, singolarmente presi, sono decisamente deboli: è vero che la rappresentazione della ricerca filosofica o teologica come una navigazione è abbastanza presente nelle opere di Giovanni Scoto, ma è anche vero che questa è un'immagine molto ricorrente negli scritti tardoantichi e altomedievali (soprattutto nei prologhi) per indicare la difficoltà dell'opera che ci si appresta a compiere. Il fallimento della navigazione, anche, è tema comune nella letteratura¹²¹. L'assunto dell'inconoscibilità di Dio, inoltre, è piuttosto frequente nella patristica, sia greca che latina¹²².

Se uno poi legge l'omelia 28 (PG 56, 775 ss) per intero – si veda l'Appendice¹²³ – le vaghe somiglianze notate da Piemonte sfumano ulteriormente. Ma, soprattutto, le dissomiglianze tra le omelie dell'*Opus* e i testi di Giovanni Scoto sono notevoli: a livello di stile, presentano un tono chiaramente polemico e realmente omiletico,

¹²¹ Cf. ad esempio PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, XII, 5-21, cit. (nota 4), p. 1266: «Quondam adhuc puer cum essem et ingens transnatare pelagus vellem, paulo antequam litus attingerem conspicio et ecce eminus videtur nimia surgere altitudo et inaccessibilis fluvii portus crescere. Quo terrore percussus cepi iam multo labore fatigatus dispensare quod nec retrorsus redire possem nec in tante immensitate pelagi boni portus exitum invenire. Ita et nunc mihi carissimi occurrit tandem explicitis in Matheo undecim explanationum libris in hoc ultimo laboris mei opere ut tanta sacramentorum Dei profunditas tantaque divinarum eloquiorum obscuritas restare videatur ut nec omittere queam quae dudum exhortatus hinc inde a vobis inchoaveram nec explere me posse confidam pauca quae restant. Quoniam flebilis et diu iam *ieiuna oratio* secularium rerum curis retro fatigata multum formidat etiam ea quae sentit loqui ubi se videt nec sensu nec ingenio posse sufficere sed quia divina recte querentibus semper indeficiens verbi census adesse promittitur. Unde ait predives Dominus oratori suo: *Aperi os tuum et ego adimplebo illud*». L'immagine del *divinarum rerum pelagus* ritorna in conclusione dell'opera (XII, 5526). Sull'uso del mare come simbolo in Giovanni Scoto, si veda É. JEAUNEAU, *Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Erigène*, in P. HADOT - P.M. SCHUHL, *Le Neoplatonisme. Actes du Colloque international*, Royaumont, 9-13 juin 1969, Paris 1971, pp. 385-394.

¹²² Tra i greci, certamente vanno menzionati i Cappadoci. Tra i latini, oltre a Mario Vittorino, almeno Agostino, in cui il tema dell'inconoscibilità e ineffabilità divina è comune; si veda, ad esempio, il *Sermo* 52, 6, 16 (de trinitate): «Longe sursum es, longe deorsum sum. Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?».

¹²³ *Infra*, pp. 231-235.

sconosciuto alle opere eriugeniane. A livello dottrinale, i testi esibiscono chiari tratti ariani: nell'omelia citata da Piemonte, ad esempio, ricorre due volte l'espressione *purus homo* (PG 56, 777), e appaiono affermazioni subordinazioniste¹²⁴. Infine, l'esegesi è spesso letterale e morale, mentre quella di Giovanni Scoto è tendenzialmente allegorica¹²⁵.

¹²⁴ Gli ariani rimproveravano gli ortodossi di affermare che Cristo fosse *homo purus*, dotato di corpo e anima, e che sulla croce avesse patito l'uomo, non il Dio. Sulla croce, afferma l'*Opus*, non ha patito l'*homo purus*, bensì il Figlio di Dio (919D). Cf. SIMONETTI, *Note sull'Opus*, cit. (nota 104), p. 197. È da notare però che nell'Omelia sul prologo (H 21, 295B) parlando della divinizzazione si legge: «Et ne forte dicas: Impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filios dei esse, temporales aeternitatem possidere...»: ove l'espressione *purus homo* è evidentemente contrapposta a *filius dei*.

¹²⁵ Si veda in proposito SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, cit. (nota 105), pp. 316-321.

Capitolo terzo

Lo spazio dell'ermeneutica biblica: opere speculative

La presenza della Scrittura nell'opera di Giovanni Scoto, come è usuale in un autore altomedievale, non si limita solo a scritti direttamente esegetici, quali l'*Homilia* e il *Commentarius*: il testo biblico viene evocato, citato e interpretato, in forma implicita o esplicita, in tutte le altre opere eriugeniane che conosciamo¹. La fenomenologia di ciò che potremmo definire 'esegesi indiretta' è molto ampia, e spazia dal richiamo agli episodi biblici, comune nei *Carmina*, alla citazione esplicita di versetti della Scrittura nel quadro di un ragionamento teologico, sino alla presenza di vere e proprie sezioni esegetiche, come nel *Periphyseon*².

¹ Se consideriamo la letteratura cristiana tardoantica e altomedievale quanto al suo rapporto con la Scrittura, possiamo molto sommariamente distinguere tra scritti di esegesi diretta e scritti di esegesi indiretta. Del primo gruppo fanno parte opere la cui unità dipende da quella del testo biblico che interpretano: la struttura di un commentario ad esempio, sia esso predicato o scritto a tavolino, si appoggia su quella dell'opera commentata. All'esegesi indiretta appartengono gli scritti che affrontano un proprio tema usando, anche sistematicamente, la Scrittura: l'unità del testo interpretante, in questo caso, non dipende dal testo commentato. Per prendere come modello Agostino, esempio di esegesi diretta potrebbero essere i *Tractatus in Iohannem* o il *De Genesi ad litteram*, esempio di esegesi indiretta il *De Trinitate* o il *De civitate dei*.

² *Iohannis Scotti Eriugena Carmina*, ed. M.W. Herren, Dublin 1993 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 12). Una introduzione generale al tema della poesia biblica altomedievale si trova in A.V. NAZZARO, *Poesia biblica come espressione teologica: fra tardoantico e altomedioevo*, in F. STELLA (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*. Atti del Convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997, Tavernuzze (Firenze) 2001 (*Millennio medievale*, 28. Atti di convegni, 8), pp. 119-154. Per uno studio analitico dei poemi eriugeniani si veda F. COLNAGO, *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena*, Roma 2009 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 11). L'edizione critica distingue una raccolta (carmi 1-25, frammenti 1-3) certamente autentica, messa insieme forse dello stesso Giovanni Scoto, nell'869/870 (HERREN, p. 15): la maggior parte di questi carmi è stata composta tra la fine degli anni Cinquanta e la fine degli anni Sessanta (COLNAGO, 184), per la pubblicazione presso gli amici e gli intellettuali, ma non presso il re, come dimostra il fatto che alcuni contengono note sull'apprezzamento o meno dei carmi da parte di Carlo il Calvo (COLNAGO, 174). Altri 16 carmi sono ritenuti autentici per motivi interni, ma senza argomentazioni paleografiche probanti (Appendice). Non sono compresi in questa raccolta *Aulae Sidereae*, che è successivo alla collezione principale, e i carmi prefatori alle traduzioni di Dionigi e di Massimo. In generale, i componimenti sono inni di corte legati a occasioni contingenti, spesso festività liturgiche, che Giovanni sa innalzare a tematiche ampie, che ruotano

Quest'ultima opera merita certamente una particolare attenzione, non solo perché è lo scritto più ampio e speculativamente complesso della produzione eriugeniana, ma soprattutto per lo spazio del tutto particolare che l'esposizione di alcuni brani scritturistici occupa al suo interno. Cosa ancor più rilevante, in esso è presente, oltre all'esegesi vera e propria, una riflessione 'meta-esegetica' sul valore del linguaggio biblico e sulle regole della sua retta interpretazione. Per la verità, questa non è una peculiarità del *Periphyseon*: anche nelle successive *Expositiones in Ierarchiam coelestem* l'Eriugena ha modo di esporre le sue concezioni in materia, come, del resto, già aveva fatto nel *De praedestinatione*. Da quest'ultimo, dunque, conviene prendere le mosse per studiare lo spazio dell'ermeneutica biblica nelle opere non esegetiche di Giovanni Scoto.

1. La disputa sulla predestinazione e l'intervento di Giovanni Scoto

Come sappiamo, il *De praedestinatione* è l'unica opera eriugeniana di cui si possa dire con una certa esattezza la data³. È infatti uno scritto d'occasione, legato alla più accesa delle discussioni teologiche dei primi anni del regno di Carlo il Calvo, attorno alla metà del secolo IX⁴. Quando Giovanni Scoto venne chiamato in causa (850), la polemica sulla predestinazione andava avanti da almeno un decennio e aveva, ormai, coinvolto tutti i maggiori intellettuali carolingi.

Godescalco, irrequieto monaco educato a Fulda, affermava che Dio predestina i giusti alla beatitudine e i malvagi al castigo. Condannato dal Sinodo di Quierzy (come già in precedenza), nell'849 si trovava recluso nel monastero di Hautvilliers, nella

soprattutto attorno alla Pasqua. Francesco Stella ha parlato della geniale creazione di un genere di «inno esegetico a forte intensità filosofico-simbolica»: F. STELLA (ed.), *La poesia carolingia*, Firenze 1995, p. 101; vedi anche ID., *La poesia carolingia a tema biblico*, Spoleto 1993 (Biblioteca di Medioevo Latino, 9), p. 272. I carmi 1-3, 5-9 e 25 sono quelli che presentano più richiami biblici. Per esempio, il carme 2 sulla croce richiama la figura della Maddalena e diversi episodi dell'Antico Testamento, elencando i simboli che prefigurano la croce, cioè il bastone di Mosè e il serpente di bronzo: cf. COLNAGO, pp. 195-198. Il carme 3 (*Auribus hebraicis*) fa riferimento alla creazione genesiaca, alla pasqua dell'Antico e a quella del Nuovo Testamento: cf. COLNAGO, pp. 198-201. Per le fonti bibliche dei *Carmina*, si veda COLNAGO, pp. 312-319.

³ Per la questione della datazione delle opere eriugeniane, si veda il capitolo secondo, *supra*, pp. 46-51. Il *De praedestinatione* ha avuto due edizioni critiche: [GIOVANNI SCOTO] *Iohannis Scotti de divina praedestinatione liber*, ed. G. Madec, Turnhout 1978 (CCM, 50); GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. trad. E.S. Mainoldi, Firenze 2003 (Per Verba, 18).

⁴ Si veda G. D'ONOFRIO, *Discussioni teologiche nel regno di Carlo il Calvo*, in ID., *Storia della teologia nel Medioevo*, I (*I principi*), Casale Monferrato (AL) 1996, pp. 197-242, in particolare le pp. 204-213 e 224-232. Si veda anche C. SCILIRONI, *Il 'De praedestinatione' di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova 2005 (Materiali di filosofia, 4).

diocesi di Reims, con la consegna del silenzio⁵. Ma Godescalco, irrefrenabile, durante l'estate partecipò a varie discussioni teologiche continuando, soprattutto, a scrivere sulla predestinazione. Il vescovo di Reims, Incmaro, scrisse allora una lettera a tutta la sua diocesi, spiegando l'eresia di Godescalco e confutandola con passi biblici e patristici⁶. In cerca di appoggio teologico, tra l'849 e l'850 Incmaro e il suo suffraganeo Pardulo di Laon, chiesero il sostegno di Rabano Mauro (ex abate di Godescalco a Fulda), di Prudenziario, vescovo di Troyes, di Lupo di Ferrières e di Amalario di Lione, ricevendone solo rifiuti, risposte elusive o dichiarazioni più vicine alla tesi della doppia predestinazione che a quella, da loro sostenuta, dell'unica predestinazione al bene. Nel frattempo Carlo il Calvo interpellò, a sua volta, Lupo di Ferrières e Ratramno di Corbie, che si dimostrarono entrambi favorevoli alla posizione di Godescalco, ritenuta più autenticamente agostiniana rispetto alla tesi contraria.

Laon era una delle sedi della scuola palatina. Incmaro e Pardulo, sentendosi isolati, chiesero al maestro Giovanni Scoto, che doveva già godere di buona stima presso il re, di confutare la teoria di Godescalco usando le arti liberali del *trivium*. Tra la fine dell'850 e l'inizio dell'851 Giovanni compose dunque i 19 capitoli del *De praedestinatione*, in forma di lettera indirizzata ai committenti. L'opera non era destinata a una pubblicazione ampia, e Incmaro provvide a inviarla, a sostegno delle

⁵ Per quanto segue, si veda la particolareggiata ricostruzione di MAINOLDI, introduzione a GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, cit. (nota 3), pp. IX-XVIII. Di nobile origine sassone (il padre è il Conte di Sassonia) Godescalco è mandato contro la sua volontà in monastero a Fulda, dove riceve la tonsura nell'822. Studia con Walafrido Strabone ed è amico di Lupo, futuro abate di Ferrières. Abate di Fulda è Rabano Mauro. Nell'829, contro la volontà di Rabano, Godescalco lascia il monastero e si reca a Corbie. Poi entra nel monastero di Orbais, nella diocesi di Soissons, dove riesce a farsi illecitamente ordinare presbitero. Nell'840 lascia il monastero e va pellegrino a Roma. In quell'anno sappiamo che è presente nella diocesi di Verona perché il vescovo Noting, venuto a conoscenza della predicazione di Godescalco sulla doppia predestinazione, ne informa Rabano Mauro (che formalmente restava abate di Godescalco). Nello stesso 840 Rabano risponde a Noting allegando un trattatello sulla predestinazione. Godescalco lascia la diocesi di Verona e si stabilisce presso il conte del Friuli, Eberardo. Qui Godescalco raccoglie un *dossier* di testi agostiniani in sostegno della sua tesi. Nell'846 Rabano scrive a Eberardo circa gli insegnamenti di Godescalco, e propone un suo contro-*dossier* agostiniano, invitando il conte ad allontanare il monaco. Godescalco parte alla volta dei Balcani. Nell'847 Rabano diventa arcivescovo di Magonza e Hatton gli succede come abate. Nell'848, Godescalco torna dunque a Fulda, dove viene accolto. Dopo poco tempo però ha già riunito un gruppo di monaci attorno alla sua posizione geminopredestinazionistica. Rabano, sentendosi sfidato perché Fulda è ancora sotto la sua giurisdizione, convoca un sinodo a Magonza per condannare Godescalco. Il sinodo si riunisce, sotto gli auspici di Ludovico, nell'ottobre dell'848 e lo condanna come eretico imponendogli di ritrattare. Godescalco rifiuta, abbandona Fulda e i territori di Ludovico il Germanico per tornare nel monastero di Orbais, dove aveva già vissuto fino all'840. Orbais faceva parte della diocesi di Soissons ed era quindi nella giurisdizione dell'arcidiocesi di Reims, il cui vescovo Incmaro, informato della condanna, convoca Godescalco al sinodo di Quierzy, tenuto presso il palazzo reale di Carlo il Calvo, nel febbraio-marzo 849. Il monaco viene di nuovo ascoltato, di nuovo condannato e questa volta frustato, obbligato a bruciare i suoi scritti, ridotto allo stato laicale e recluso nel monastero di Hautvilliers.

⁶ INCMARO DI REIMS, *Ad simplices et reclusos*, ed. E. Perels, in MGH, *Epistolae*, 8 (*Karolini aevi*, 6), Berlin 1939, pp. 12-23.

decisioni del sinodo di Quierzy, a Wenilone/Ganilone vescovo metropolitano di Sens. Ma questi si rese conto che il trattato eriugeniano non era che superficialmente allineato alla posizione di Incmaro: riassunse allora i 19 capitoli estraendone altrettante proposizioni considerate erranee, e invia questa *schedula* a Prudenziario di Troyes, incaricandolo di prepararne una confutazione. La reazione non si fece attendere: Prudenziario conosceva Giovanni dai tempi del loro comune soggiorno alla corte di Laon, prima dell'846 (anno in cui viene eletto vescovo di Troyes) e tra i due dovevano esserci dei dissapori, perché la critica è feroce. Procuratosi una copia del trattato eriugeniano, verso la fine dell'851 Prudenziario scrisse il suo poderoso *De praedestinatione adversus Iohannem Scotum cognomento Erigenam*, accusandolo di usare in modo distorto il metodo dialettico, di usare fonti greche eterodosse (Origene) e di essere pelagiano⁷.

Anche a prescindere dall'acredine di Prudenziario, in effetti, il *De praedestinatione* eriugeniano dà adito a facili critiche: riprende e sostiene la tesi di Incmaro, ma al contempo la stravolge interiormente mediante un diverso uso della dialettica, un diverso modo di leggere i testi agostiniani e una diversa visione dei rapporti tra Dio e le creature. È dunque «una sorta di controversia nella controversia»⁸. La novità del suo insegnamento è evidente: mediante un uso massiccio della dialettica – uso richiesto, rammentiamolo, dai committenti, ma intensivo e rigoroso ben al di là delle loro intenzioni – giunge a conclusioni teologiche eccentriche; le serrate argomentazioni logiche, di cui è intessuta la trama dell'opera, mettono in secondo piano le tradizionali citazioni patristiche che, pur presenti, sembrano relegate al ruolo di conferma delle acquisizioni dialettiche; la soluzione al problema specifico della predestinazione viene data sulla base di un'impostazione rigidamente monistica (semplicità divina, identità di prescienza e predestinazione, inconoscibilità del male da parte di Dio); Godescalco è accusato di sbagliare perché ignora le lettere greche e le arti liberali (il riferimento, non

⁷ PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, praefatio, PL 115, 1011C. Per un'analisi più dettagliata delle critiche di Prudenziario, si veda il cap. 6, *infra*, pp. 197 ss. La controversia non si esaurisce subito: cf. MAINOLDI, introduzione a GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, cit. (nota 3), pp. XXVIII-XLI: Prudenziario invia il suo trattato a Floro, diacono di Lione, il quale aggiunge una sua confutazione, teologicamente migliore, ma inficiata dal fatto di non aver letto il *De praedestinatione* eriugeniano. Politicamente, il risultato è che Floro accusa Incmaro di aver maltrattato Godescalco e di aver fatto intervenire un eretico (Giovanni Scoto) nella questione. Floro scrive anche a Godescalco accusandolo di eresia, ma notando anche che le critiche di Incmaro non colgono nel segno. Incmaro allora fa un colpo di mano e nell'aprile dell'853 fa firmare al re e ad alcuni vescovi e abati un documento che contiene la sua dottrina sulla predestinazione. Anche Prudenziario di Troyes firma, ma continua a essere in disaccordo. Due anni dopo (855), in un concilio a Valence in Lotaringia, Floro ottiene la condanna del documento di Incmaro e del trattato eriugeniano. Incmaro replica rifacendosi alle decisioni del sinodo di Quierzy dell'853 e prendendo le distanze dall'opera di Giovanni Scoto. Negli anni 859-860 c'è di nuovo uno scontro tra le due fazioni, ma Incmaro cerca questa volta di mediare, anche perché pare che lo stesso papa Nicola I abbia espresso posizioni vicine a quelle di Godescalco. Nell'863 Godescalco tenta di sollevare di nuovo il problema presso un sinodo a Metz e poi davanti al papa, ma non riesce per l'assenza di Incmaro. Dopo poco muoiono sia il papa che Godescalco e la questione si appiana.

⁸ MAINOLDI, introduzione a GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, cit. (nota 3), p. XXI.

esplicito, è a Origene e Dionigi per le prime, e a Boezio e Marziano Capella per le seconde).

Il trattato è decisamente polemico, interpella direttamente Godescalco e allude anche ai suoi sostenitori, pur senza citarli o attaccarli apertamente. Ma, criticando l'avversario, di fatto Giovanni Scoto smentisce anche il metodo della propria committenza e, più in generale l'impostazione teologica della sua epoca. Non si fatica pertanto a comprendere la reazione veemente di Prudenziò e il silenzio imbarazzato di Incmaro.

2. *La Scrittura nel De praedestinatione*

La questione della predestinazione nel secolo IX si gioca sull'interpretazione di alcune espressioni di Agostino che, a loro volta, interpretano espressioni della Bibbia. Un doppio problema ermeneutico, dunque. La riflessione di Giovanni Scoto cercherà allora di fornire una teoria generale dell'interpretazione del linguaggio teologico, esponendo congiuntamente la visione metafisica che la fonda. In fondo, vedremo, è il tema che si ritroverà, amplificato, nel *Periphyseon*.

La struttura del *De praedestinatione* è molto coerente e curata: un ragionamento unitario e organizzato che parte dalla tesi avversaria, enuncia la propria, e la dimostra mediante argomentazioni dialettiche e retoriche⁹. All'inizio dell'opera, presentata la teoria di Godescalco, Giovanni espone il suo programma, riassumendo in due versetti biblici il rifiuto della doppia predestinazione da parte della *divina auctoritas*.

Gotescalco ha asserito esserci in Dio due predestinazioni (...) Dice dunque che l'una predestinazione è dei giusti, l'altra degli empi, cosicché nessuno può pervenire alla ricompensa della giustizia né al suo fine, cioè la vita eterna, se non attraverso la necessità immutabile di una delle due predestinazioni, e parimenti nessuno può essere spinto a riscuotere il fio dell'empietà né la sua fine, cioè la sofferenza eterna, se non per la corrispettiva necessità dell'altra predestinazione. Questa stoltissima e disgraziata insulsaggine viene innanzitutto rifiutata dall'autorità divina, quindi viene smentita dalle regole del vero ragionamento. Perché?! Non dice forse il profeta: 'Tutte le vie del Signore sono misericordia e verità'? Altrove viene detto ancor più chiaramente: 'Signore, ti canterò la misericordia e il giudizio'. In queste parole viene fatta rilucere in modo chiarissimo la generosità dei doni di Dio e l'equità della sua giustizia¹⁰.

⁹ Sull'impianto dialettico del *De praedestinatione*, si veda G. D'ONOFRIO, *Disputandi disciplina. Procédés dialectiques et logica vetus dans le langage philosophique de Jean Scot*, in JSE, pp. 229-263, in particolare p. 238; ID., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986 (Nuovo Medioevo, 31), pp. 275-320.

¹⁰ DP I, 4, 359C-360A, trad. Mainoldi, p. 13; ed. Mainoldi, p. 12, l. 8-19: «(Gotescalcus) duas praedestinationes in deo esse asserit (...) Una quippe, ut ait, iustorum est, altera impiorum, in tantum ut nemo nisi necessitate inmutabili unius neque ad iustitiae meritum neque ad finem eius, vitam videlicet

Da qui in poi, due movimenti attraversano il trattato¹¹: una *confutatio*, che muove dalla critica alla tesi di Godescalco sulla predestinazione, si allarga ai difetti metodologici e contenutistici della sua impostazione teologica, e giunge a denunciare l'origine dell'errore nell'ignoranza delle arti liberali e degli autori greci; una *argumentatio* che espone la questione ontologica dell'essenza e della volontà divine in rapporto alle creature (la predestinazione è la volontà divina, e questa è la necessità delle creature), per concentrare poi l'attenzione sui rapporti tra la volontà divina e la volontà umana, e terminare sull'escatologia e, in particolare, sulla questione dei castighi.

La chiave di volta dell'opera è il capitolo IX: qui Giovanni Scoto si interroga sul valore di verità dei testi che sono oggetto della disputa sulla predestinazione.

Il contesto della principale questione vuole che si consideri se nei testi della Sacra Scrittura e dei santi Padri venga detto in senso proprio o in senso improprio che Dio ha conosciuto in anticipo e ha predestinato sia l'universo intero, che egli ha creato sostanzialmente, sia ogni atto della divina operazione che si svolge in esso secondo la temporalità, intendendosi evidentemente nelle cose che egli stesso ha fatto, e non in quelle che tollera che vengano fatte. Va innanzitutto puntualizzato che, dal momento che nulla può essere detto di Dio in senso proprio, nessun segno verbale – che sia nome o verbo o una delle altre parti del discorso – può essere riferito a Dio in senso proprio¹².

La mente umana, infatti, indebolita a seguito del peccato dei progenitori, riesce appena a cogliere qualcosa di Dio ed è costretta a riferirvisi con segni sensibili che,

aeternam, possit pervenire, nemo nisi alterius necessitate pari nec in meritum impietatis nec in eius terminum, aeternum quidem supplicium, compellatur cadere. Quae stultissima crudelissimaque insania primo auctoritate divina refellitur, deinde verę rationis regulis annullatur. Quid enim? Numquid per prophetam dicitur: 'Universae viae domini misericordia et veritas'? Quod apertius alibi aperitur: 'Misericordiam et iudicium cantabo tibi, domine'. Quibus verbis lucidissime et donorum dei largitas et iustitiae eius equitas commendatur» (cf. CCM 50, pp. 8-9, 89-90. 98-110). Le due citazioni (Sal 24, 10 e Sal 100, 1), in quanto esplicite e non inserite in una più ampia citazione patristica (come invece la precedente occorrenza di 1Cor 11, 19 in DP I, 3, 359A), sono le prime del *De praedestinatione*. Mettono insieme alcuni termini chiave (*veritas, misericordia, iudicium*) che tornano alla fine in DP XVIII, 10, 436B. L'edizione critica di Madec distingue tra citazioni dirette e indirette: conta nel complesso 170 citazioni (di 136 versetti biblici), di cui 69 dirette, cioè annunciate da Giovanni Scoto, e 101 indirette. L'edizione critica di Mainoldi distingue invece tra citazioni dirette/esplicite, citazioni indirette e reminiscenze (citazioni non letterali): conta 66 citazioni dirette, 31 indirette e 70 reminiscenze, per un totale di 167 citazioni totali.

¹¹ Cf. MAINOLDI, introduzione a GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, cit. (nota 3), pp. XLI-XLVI. I due movimenti sono l'uno dal particolare (la tesi di Godescalco) al generale (il metodo teologico), e l'altro dal generale (l'ontologia) al particolare (l'esito escatologico negativo).

¹² DP IX, 1, 390A-B, trad. Mainoldi, p. 89; ed. Mainoldi, p. 88, 19-26: «Iam nunc textus principalis quęstionis exigit nos considerare utrum proprie an abusive in sacris litteris et sanctę scripturę et sanctorum patrum dicatur deus praesciisse vel praedestinasse sive omnem universitatem quam ipse condidit substantialiter, sive quicquid administrationis divinę temporaliter apparet in illa, in his videlicet quae ipse facit, non quae fieri sinit. Ubi primum notandum, quoniam nihil digne de deo dicitur, omnia poene sive nominum sive verborum aliarumque orationis partium signa proprie de deo dici non posse» (cf. CCM 50, pp. 55, 5 - 56, 14).

oltretutto, sono stati stabiliti convenzionalmente. Perciò, conclude Giovanni, il massimo che si può ottenere è una predicazione *quodam modo*¹³. Esclusa dunque la prima possibilità prospettata, quella di parlare propriamente di Dio, si dovrà considerare se nel mondo del linguaggio improprio vi siano differenti livelli di improprietà.

L'attenzione si focalizza sui segni verbali *a contrario*, cioè antifrastici; questa è la categoria più interessante ai fini della questione predestinazionista, perché i termini 'prescienza' e 'predestinazione' sono appunto, secondo Giovanni Scoto, antifrastici, ma di una contrarietà particolare, che si specifica ulteriormente in contrarietà analogica e contrarietà assoluta: «Infatti questi nomi o verbi sono in parte presi per analogia, in parte per antifrasi»¹⁴.

I due termini sono senz'altro riferiti a Dio traslatamente dalle creature, perché indicano entrambi una priorità temporale (*pre-*) incompatibile con l'eternità divina, e quindi non sono propri (predicazione *abusive*)¹⁵. Se dunque creature e Creatore, tempo ed eternità, fossero contrapposti, una tale predicazione sarebbe solamente antifrastica. Ma, dato che nelle cose temporali c'è una qualche somiglianza dell'eternità, sia perché ne derivano, sia perché i loro nomi sono dati dall'uomo, che è destinato a somigliare all'eternità, bisogna concludere che è una predicazione per analogia. In particolare, esprime la priorità ontologica dell'eternità sul tempo con una priorità cronologica di un momento su un altro momento¹⁶.

Ma, se 'prescienza' e 'predestinazione' si applicano a ciò che è male in senso proprio, cioè a qualcosa che non proviene da Dio ma unicamente «dal moto perverso della volontà libera e mutevole che si allontana dal Creatore», perdendosi la relazione creaturale si perde del tutto anche l'analogia. Questo è il caso del peccato e della pena¹⁷.

¹³ Cf. *Ibidem*, 390B-C.

¹⁴ DP IX, 5, 392B, ed. Mainoldi, p. 94, 22-23: «Partim quippe eadem nomina seu verba similitudine, partim sumuntur contrarietate» (cf. CCM 50, p. 59, 101-103).

¹⁵ Cf. DP IX, 5-6, 392B-393B.

¹⁶ Cf. DP IX, 7, 393B-C, ed. Mainoldi, p. 98, 4-21: «Conficitur ergo praescientiam et praedestinationem similitudine rerum temporalium ad deum transferri. Qui locus a contrario videretur, si temporalia eternitati contradictorie opponerentur. Iam vero, quoniam aeternitatis quaedam similitudo temporalibus est insita, non solum quod ab ea facta sunt, sed etiam quod temporalium illa pars de qua sumuntur haec nomina, videlicet humana natura, in similitudinem quandam verae eternitatis transitura sit, quomodo a contrario sumitur, dum a temporali ad intemporale aliqua quaedam significatio transferatur? Loco igitur similitudinis veniunt. Sed quis est ille similitudinis modus queri oportet. Et quidem dicimus ante quattuor modis; quorum primus dicitur ante temporis, secundus ante dignitatis, tertius ante originis, quartus ante eternitatis. Illorum exempla fiunt haec: tempore praecedit flos fructum, dignitate praecedit fructus florem, vox origine praecedit verbum, deus eternitate creaturam antecedit. Illo igitur modo, quo deus omnia quae fecit antecedit, id est eternitate, eo scilicet praescivit et praedestinavit ea quae facturus esset. Hinc colligitur talia verba transferri a primo modo ad quartum, a loco videlicet temporis ad locum eternitatis» (cf. CCM 50, p. 61, 143-163).

¹⁷ DP X, 2, 394C, ed. Mainoldi, p. 100, 25-29: «Cetera omnia quae proprie vocantur mala unaque de causa nascentia, perverso scilicet – ut sepe dictum est – motu liberę voluntatis, mutabilis, avertentis se

Insomma, i termini antifrastici di questo particolare genere possono essere intesi per analogia o per contrarietà assoluta, a seconda di ciò di cui si predicano. Di qui, Giovanni Scoto deriva una regola ermeneutica:

Da qui è dato comprendere con chiarezza e tenere per certo che quando questi due termini sono intesi per analogia, non significano altro che ciò che lo stesso Creatore di tutte le cose farà, e – vuoi nel costituire la sostanza dell'universo e le sue qualità naturali, vuoi nella sua amministrazione – le farà soltanto 'In coloro che ha conosciuto in anticipo e predestinato secondo la disposizione della sua grazia a essere conformi all'immagine del Figlio suo'. Quando poi questi stessi due termini vengono intesi per antifrasi, in essi non si deve intendere altro che Dio ha permesso che nella creatura, che egli stesso ha creato, vi fosse un moto proprio e libero mediante cui la natura razionale può utilizzare perversamente i beni naturali che ricevette dal suo Creatore per sua generosità¹⁸.

Se dunque il primo passo del metodo teologico proposto nel trattato consiste nel riconoscere il modo di predicazione dell'*auctoritas* che si usa, applicandolo alla questione della predestinazione Giovanni riconosce che quando si dice che Dio preconosce o predestina il bene, si sta parlando per antifrasi analogica, perché ciò di cui si parla (il bene predestinato) esiste ed è effettivamente creato da Dio; quando, invece, si dice che preconosce e predestina il male, si tratta di un antifrasi assoluta, perché ciò di cui si parla (il male) non esiste. La soluzione eriugeniana sposta la distinzione dal piano dell'agire divino a quello dell'umano parlare: Incmaro affermava che quando si dice che Dio predestina al bene, si intende che insieme preconosce e predestina il bene; quando, invece, si dice che predestina al male, si intende che Dio solo preconosce la libera azione cattiva dell'uomo. Ma l'Eriugena ha escluso la differenza tra predestinazione e prescienza per la perfetta unità di Dio: in realtà, quindi, Dio «non conosce in anticipo il male, né lo predestina»¹⁹; pertanto, Dio fa un solo atto creatore, e l'uomo lo conosce e lo esprime in due modi diversi.

a creatore maleque utentis creatura, inter duos terminos colliguntur, quorum unus peccatus, alter poena est» (cf. CCM 50, p. 63, 37-41).

¹⁸ DP X, 1, 394A-B, trad. Mainoldi, p. 101; ed. Mainoldi, p. 100, 6-15: «Ubi apertissime intelligitur et firmissime tenetur in his verbis, quando similitudine sumuntur, nihil aliud significari praeter quod ipse creator omnium facturus est, et sive in constituenda universitatis substantia naturalibusque eius qualitatibus, sive in eius administratione, in his tantummodo quos praescivit et praedestinavit secundum propositum gratiæ suæ conformes imaginis filii sui esse futuros; quando vero de loco qui est a contrario transferuntur eadem ipsa verba, nihil in eis intelligendum nisi quod deus in creatura, quam ipse condidit, fieri sinit motu proprio liberoque rationalis naturae perverse utentis naturalibus bonis quæ sui creatoris largitate suscepit» (cf. CCM 50, pp. 62, 13-25). L'ordine delle parole nella citazione di Rom 8, 28-29 è modificato rispetto a quello della *Vulgata*: «Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius (...) hos et vocavit».

¹⁹ DP X, 3, 395A, ed. Mainoldi, p. 102, 16: «Deus (...) nec prescius mali nec praedestinans est». Per l'esclusione della distinzione tra prescienza, predestinazione ed essenza divina, cf. DP II, 2, 361A-B (ed. Mainoldi, p. 16, 3-14): «Audi scripturam de christo dicentem: 'In quo sunt omnes thesauri scientiae et sapientiae absconditi'. Dic, quæso, quid in his verbis intelligere conaris? An forte scientiam et

La tesi ha bisogno di argomenti di autorità divini e umani, che vengono portati nei capitoli successivi. Anzitutto la Scrittura:

Dunque, affinché non sembri che questa nostra argomentazione manchi del supporto di una autorità divina oppure umana, dobbiamo cercare cosa possa essere estrapolato dalle pagine della divina Scrittura e cosa dalle parole del santo padre Agostino [...] Bisogna anzitutto notare che l'incontrovertibile autorità della Sacra Scrittura ha parlato della prescienza e della predestinazione alla volta – oppure della sola predestinazione – esclusivamente a proposito di coloro che Dio ha eletto a possedere la felicità eterna. A comprova di ciò bastino le parole che l'Apostolo impiegò nel rivolgersi ai Romani: [...] (Rom 8, 28-30). Similmente agli Efesini: [...] (Ef 1, 3-11). Contro questa così chiara affermazione della verità quale uomo di prudente e vigilante fede oserebbe opporre parole umane? Chi non vi intenderebbe che la predestinazione è in tutto e per tutto dei santi e non può essere in alcun modo dei reprobî?²⁰

Questo è l'unico passo dell'opera in cui Giovanni Scoto riporta estesamente due brani di san Paolo (senza, per altro, spiegarli perché ritenuti autoevidenti se letti in base al discorso precedente) per dimostrare che la Scrittura parla di predestinazione unicamente in relazione alla beatitudine. Non si tratta di una citazione 'originale' perché entrambi i versetti sono menzionati da Agostino nel *De praedestinatione sanctorum* e fanno parte del *dossier* biblico sulla questione, punto di partenza comune per la discussione.

Nonostante l'Eriugena sembri qui dire che i testi che cita non hanno bisogno di interpretazione, tanto sono chiari, in realtà una delle tesi portanti del trattato, e dell'intera opera di Giovanni Scoto, è che qualsiasi affermazione teologica, sia essa biblica o patristica, non può essere presa come comunicazione *immediata* della verità,

sapientiam christi esse iudicas accidentia, non autem eius secundum suam divinitatem substantiam? Quod absurdissime creditur et falsissime suadetur. Summus enim ille intellectus, in quo sunt universa, immo ipse est universa, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quæ ad inquirendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. Quod est ergo deo esse, hoc est ei sapere, et quod est ei sapere, hoc est scire, et quod est scire, hoc est destinare» (cf. CCM 50, pp. 11, 43 - 12, 56). Giovanni nega che ci sia differenza in Dio tra il predestinare e il volere in quanto il primo relativo alle creature e il secondo assoluto (Prudenziò invece riprenderà proprio questa tesi).

²⁰ Cf. DP XI, 2, 398B, trad. Mainoldi, pp. 111-113; ed. Mainoldi, pp. 110, 14 - 112, 22: «Proinde ne nostra ista ratiocinatio videatur nulla divinæ seu humanæ auctoritatis formula esse suffulta, quid divinæ scripturæ paginis, quid sancti patris augustini dictis potest effici investigare debemus [...] Ubi primum notandum est quod sanctæ scripturæ auctoritas inconcusa praescientiam simul et praedestinationem, aut solam absolute praedestinationem, non nisi in his quos deus elegit ad æternam beatitudinem possidendam inveniatur posuisse. Ad quod probandum apostoli dicta sufficiunt. Agens quippe ad romanos: [...] (Rm 8, 28-30). Item ad efesios: [...] (Ef 1, 3-11). Contra istam veritatis tam claram turbam quis homo sobriè vigilantisque fidei voces admittat humanas? Quis in ea non audiat praedestinationem omni modo esse sanctorum, nullo modo posse fieri reprobum?» (cf. CCM 50, pp. 68, 41 - 69, 88). In realtà, in DP XV, 9, 416C, Giovanni si mostra conscio del fatto che la Scrittura afferma chiaramente che Dio ha conosciuto in anticipo e predestinato i peccati e i castighi. Il testo di Efesini viene parzialmente ripreso in DP XVIII, 2, 431A-B a proposito dell'ignoranza del greco.

ma ha bisogno di essere vagliata mediante un discernimento ermeneutico²¹. Che la Scrittura avesse bisogno di una *expositio*, del resto, era opinione comune in ambito cristiano fin dagli inizi; meno pacifica era l'idea che i testi dei Padri dovessero e potessero essere sottoposti al medesimo trattamento e, forse, fu proprio la disputa sulla predestinazione nel secolo IX a costringere il mondo latino a una presa di coscienza in questo senso. Il vero campo di battaglia – una battaglia ermeneutica – sono i testi agostiniani che Giovanni Scoto cita nella seconda parte del *De praedestinatione*, ponendo l'accento in modo particolare sulla necessità di conoscere le tecniche del discorso per intendere rettamente le parole di Agostino, maestro di arte retorica (*doctor propriae et translatae locutionis*)²².

Quanto all'uso della Scrittura, oltre al caso delle due citazioni paoline, i versetti riportati nel trattato eriugeniano sono brevi sentenze che ricoprono, generalmente, tre possibili ruoli: sono passaggi del ragionamento all'interno di un'argomentazione; sono esempi di modi particolari di predicazione di cui si sta discutendo; oppure sono *auctoritates* che confermano quando già dimostrato con la dialettica²³. Manca nel *De praedestinatione* l'interesse per l'esposizione sistematica del testo biblico ed è chiaro il ruolo strumentale dell'esegesi nell'ambito di un discorso teologico. Ben più complessa si presenta la questione del ruolo dell'esegesi se spostiamo l'attenzione sull'opera maggiore di Giovanni Scoto: il *Periphyseon*.

²¹ G. MADEC, *Observations sur le dossier agustinien du Periphyseon*, in ESSQ, p. 84 (tutto 75-84): «Tout discours théologique, en effet, qu'il soit biblique ou patristique, réclame un discernement herméneutique, comme Jean Scot s'était efforcé de le faire comprendre aux théologiens, dans le De divina praedestinatione, sans succès malheureusement. Et ce discernement se fait par l'application de la vera ou recta ratio au donné de l'auctoritas». Si veda il capitolo quinto, *infra*, le pp. 172-181.

²² La definizione di Agostino come maestro del dire letterale e traslato si legge in DP XI, 4, 399B.

²³ Il capitolo XV fornisce esempi di tutti e tre gli usi: l'impiego nell'argomentazione si nota nella dimostrazione che ciò che vale per il peccato vale anche per il castigo del peccato, in DP XV, 8, 416A-B, che include due versetti paolini (1 Cor, 15, 56 e Rom 7, 24-25); l'uso esemplificativo in DP XV, 7, 415C, per la predicazione antifrastica (2 Cor 12, 13; 1 Cor 1, 19; Mt 11, 7; Mt 26, 50); l'uso di conferma in DP XV, 9, 416C, per l'ignoranza divina dei peccati e dei castighi (Sal 18, 13).

3. *Il Periphyseon e le sue interpretazioni*

Il *Periphyseon* si presenta in forma di dialogo in cinque libri tra un Maestro (*Nutritor*) e un Discepolo (*Alumnus*)²⁴. Molto in generale, si può affermare che i cinque libri approfondiscono la divisione del termine 'natura' in quattro specie, tema che viene introdotto fin dall'esordio e riproposto in vari momenti chiave²⁵.

Le parole con cui si apre il dialogo presentano immediatamente il motivo della totalità del reale – che include tanto ciò che è percepibile quanto ciò che è al di là della percezione – e quello della prima divisione che il pensiero vi scorge, tra cose che sono e cose che non sono. La riflessione dell'uomo, affaticandosi su questa divisione in base all'esse, si imbatte in un termine che abbraccia unitariamente il tutto, un *vocabulum generale* denominato in greco φύσις e in latino *natura*²⁶. Nulla di pensabile è escluso dal

²⁴ [GIOVANNI SCOTO] *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*, 5 voll., ed. É. Jeuneau, Turnhout 1996-2003 (CCM, 161-165). Una precedente edizione critica, con traduzione inglese a fronte, si è fermata al terzo libro: *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae)*, 3 voll., ed. I.P. Sheldon-Williams, con la collaborazione di L. Bieler, Dublin 1968, 1972, 1981 (Scriptores latini Hiberniae, 7, 9, 11). L'opera è stata parzialmente continuata da É. Jeuneau che, con la collaborazione di M.A. Zier, ha curato il testo critico del quarto libro, pubblicato con la traduzione di I.P. Sheldon-Williams e J.J. O'Meara, Dublin 1995 (Scriptores latini Hiberniae, 13). Nel volume 122 della *Patrologia latina*, l'edizione Floss del *Periphyseon* occupa le colonne 441-1022. Non esiste, al momento, una traduzione italiana integrale dell'opera. Per una presentazione generale si veda: G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in ID. (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, cit. (nota 4), pp. 260-290; i due interlocutori sono chiaramente delineati quanto a carattere e ruolo: proficua è l'identificazione del ruolo Maestro con quello dell'*intellectus* e del ruolo del Discepolo con quello della *ratio*, per la quale si vedano le pp. 260-261. L'*Alumnus*, nonostante manifesti spesso difficoltà con le dottrine del *Nutritor*, è un interlocutore colto, filosoficamente formato e familiare con la tradizione teologica latina, ma ignorante della produzione patristica greca. Cf. D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989, 2004², p. 77.

²⁵ La *divisio* è una delle due operazioni fondamentali di cui la dialettica dispone per conoscere il reale; essa richiama necessariamente la successiva *reductio* o *adunatio* o *collectio*. Per un inquadramento della divisione erigeniana nella dialettica carolingia, si veda G. SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster 1982; per il rapporto con la più ampia storia della logica altomedievale, G. D'ONOFRIO, *Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken*, in BM, pp. 17-38.

²⁶ PP I, 1, 441A, CCM 161, p. 3, 1-8: «NUTRITOR – Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti rerum omnium quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt horum omnium generale vocabulum occurrit quod graece ΦΥΣΙΣ, latine vero natura vocitatur. An tibi alibi videtur? ALUMNUS – Immo consentio. Nam et ego, dum ratiocinandi viam ingredior, haec ita fieri reperio». Per un'analisi dell'uso del termine 'natura' si veda M. CRISTIANI, *Nature-essence et nature-langage. Notes sur l'emploi du terme «natura» dans le «Periphyseon» de Jean Erigène*, in A. ZIMMERMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin-New York, 1981, II, pp. 707-717; D.J. O'MEARA, *The Concept of Natura in John Scottus Eriugena (De Divisione Naturae Book I)*, in «Vivarium», 19 (1981), pp. 126-145. Sulla divisione tra *ea quae sunt* ed *ea quae non sunt*, si veda G.A. PIEMONTE, *Más allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la 'Vox spiritualis' de Eriúgena*, in «Patristica et Mediaevalia», 4-5 (1983-1984), pp. 3-22; ID., *Las realidades que superan toda inteligencia*.

campo semantico di 'natura': la parola permette così di applicare alla totalità del reale, che essa denomina, le operazioni della dialettica²⁷. Questa è intesa nel *Periphyseon* anzitutto come struttura razionale immanente alla realtà, e solo di conseguenza come arte del trivio: «L'arte che divide i generi in specie e risolve le specie nei generi, e che è detta *dialektiké*, non è stata fatta artificialmente dall'uomo, ma è stata riposta nella natura delle cose dall'autore di tutte le arti, che sono veramente arti, e scoperta dai sapienti e comunemente usata per l'utilità della solerte ricerca delle cose»²⁸.

Il termine 'natura' viene però sottoposto a una divisione alternativa rispetto a quella originaria in cose che sono e cose che non sono, momentaneamente abbandonata. Invece della differenza *esse*, il Maestro introduce la differenza *creare/creari*, la quale, essendo già di per sé duplice (in quanto verbo transitivo), consente di ottenere non due, ma quattro specie: la natura in quanto creante e non creata, la natura creata e creante, la natura creata non creante, la natura non creante non creata. Si ha così una divisione *recta*, in cui i rapporti di opposizione rispecchiano la regola del quadrato aristotelico: la prima si oppone alla terza e la seconda alla quarta²⁹. Il vantaggio di questa seconda

Observaciones sobre el capítulo I de la 'Vox spiritualis' de Eriúgena (segunda parte), in «Patristica et Mediaevalia», 6 (1985), pp. 19-41.

²⁷ PP I, 1, 441A-B, CCM 161, p. 3, 9-18: «NUTRITOR – Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt. ALUMNUS – Est quidem. Nihil enim cogitationibus nostris potest occurrere quod tali vocabulo valeat carere. NUTRITOR – Quoniam igitur inter nos convenit de hoc vocabulo generale esse, velim dicas divisionis ejus per differentias in species rationem; aut, si tibi libet, prius conabor dividere, tuum vero erit recte iudicare. ALUMNUS – Ingredere quaeso. Impatiens enim sum de hac re veram rationem a te audire volens». Giovanni Scoto evita il termine οὐσία, tradizionalmente considerato il più ampio, per integrare il non essere. Il trattato pseudo-agostiniano sulle categorie spiega, invece, che esistono quattro gradi di termini, dai più limitati come i nomi personali, al più comprensivo, che è οὐσία «extra quam nec inveniri aliquid nec cogitari potest»: PSEUDO-AGOSTINO, *Categoriae Decem*, I, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1961 (Aristoteles Latinus, I, 5), pp. 133, 17 - 134, 19 (tutto 133-175).

²⁸ PP IV, 4, 748D-749A, CCM 164, p. 12, 284-288: «NUTRITOR – (Ac per hoc intelligitur quod) Ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quaeque ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem sollertis rerum indagis usitata». Il commento riguarda il racconto della creazione degli animali in Gen 1, ove il testo biblico distingue la creazione secondo il genere e quella secondo la specie. Per la fonte, cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 32, 50; *ibidem*, II, 35, 53; ALCUINO, *Epistola ad Carolum*, 148, in ID., *Epistolae*, ed. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 4 (Karolini aevi, 2), Hannover 1895, p. 239, 19-23. Sul ruolo della dialettica nel *Periphyseon*, si veda G. D'ONOFRIO, *Disputandi disciplina. Procédés dialectiques et logica vetus dans le langage philosophique de Jean Scot*, in JSE, pp. 229-263. Per un inquadramento generale: ID., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986 (Nuovo Medioevo, 31).

²⁹ PP I, 1, 441B-442A, CCM 161, pp. 3, 19 - 4, 33: «NUTRITOR – Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Harum vero quattuor binae sibi invicem opponuntur. Nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae; sed quarta inter impossibilia ponitur, cuius esse est non posse esse. Rectane tibi talis divisio videtur an non? ALUMNUS – Recta quidem. Sed velim repetas, ut praedictarum formarum oppositio clarius elucescat. NUTRITOR – Vides, ni fallor, tertiae speciei primae oppositionem. Prima nanque creat et

divisione rispetto alla prima sta nella sua univocità: il Discepolo individua facilmente le corrispondenze tra la prima specie e la Causa universale, la seconda e le cause primordiali, la terza e gli effetti spazio-temporali; la quarta specie solamente, la natura che non crea e non è creata, gli risulta oscura³⁰. La divisione tra cose che sono e cose che non sono, invece, benché più originaria, pecca di equivocità e il Maestro elenca e spiega cinque possibili modi di intenderla³¹.

La presenza delle due divisioni alternative e lo scarto tra esse sono stati spiegati da Giulio d'Onofrio sulla base della già menzionata impostazione gnoseologica dell'Eriugena. Le due divisioni si riconducono a distinti piani conoscitivi: la divisione in base all'*esse*, immediata, intuitiva ma più oscura, è espressione dell'*intellectus*; quella in base al *creare/creari*, più laboriosa e concettuale, ma alla fine più chiara, è espressione della *ratio*³². Il piano dell'opera seguirà quindi la divisione quadripartita, piuttosto che quella bipartita (la formula «omnia quae sunt et quae non sunt» ricorre però costantemente), proponendo una trattazione più approfondita di ciascuna delle quattro specie e dichiarando che se ne rispetterà l'ordine.

Se l'intento è quello di sviscerare la quadripartizione della natura, ci si aspetterebbe un'opera in quattro libri, anziché in cinque, e, in effetti, il progetto quadripartito viene ribadito più volte. Ma il procedere del discorso è tutt'altro che lineare e il quinto libro – l'unico senza prologo – risulta essere un'aggiunta al piano iniziale, dovuta a un ritardo accumulato nel corso del dialogo, che porta a un progressivo sfasamento tra sezione dell'opera e argomento da trattare³³: il primo libro,

non creatur, cui e contrario opponitur illa quae creatur et non creat; secunda vero quartae, siquidem secunda et creatur et creat, cui universaliter quarta contradicit, quae nec creat neque creatur».

³⁰ PP I, 1-2, 442A-443A, CCM 161, pp. 4, 34 - 5, 50: «ALUMNUS – Clare video. Sed multum me movet quarta species quae a te addita est. Nam de aliis tribus nullo modo haesitare ausim, cum prima, ut arbitror, in causa omnium quae sunt, quae deus est, intelligatur; secunda vero in primordialibus causis; tertia in his quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur. Atque ideo de singulis disputari subtilius necessarium est, ut video. NUTRITOR – Recte aestimas. Sed quo ordine ratiocinationis via tenenda sit, hoc est de qua specie naturae primo discutiendum, tuo arbitrio committo. ALUMNUS – Recte mihi videtur ante alias de prima quicquid lux mentium largita fuerit dicere. NUTRITOR – Ita fiat. Sed prius de summa ac principali omnium, ut diximus, divisione in ea quae sunt et quae non sunt breviter dicendum existimo. ALUMNUS – Iure existimas. Non enim ex alio primordio ratiocinationem inchoari oportere video, non solum quia prima omnium differentia est, sed quia obscurior ceteris videtur esse et est». Sulla quarta natura si veda G. D'ONOFRIO, Cuius esse est non posse esse. *La quarta specie della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia*, in HEJSE, pp. 367-412.

³¹ Cf. M. FOURNIER, *Eriugena's Five Modes (Periphyseon 443A-446A)*, in «The Heythrop Journal», 50 (2009), pp. 581-589.

³² Cf. D'ONOFRIO, Giovanni Scoto, cit. (nota 24), p. 265. Si veda anche, relativamente all'Homilia, ID., Oltre la teologia. Per una lettura dell'«Omelia» di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo, in «SM», 31 (1990), pp. 294-310.

³³ Cf. le introduzioni di É. Jeauneau all'edizione critica del *Periphyseon* da lui curata per il *Corpus Christianorum*: CCM 161, pp. XI-XV; CCM 164, pp. LVII-LVIII; CCM 165, p. VII. Sui 'ritardi' eriugeniani, si veda É. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens*, Paris 1978, ripreso in ID., *Études érigéniennes*, Paris 1987, pp. 275-283 (tutto pp. 213-286). Cf. G.-H. ALLARD, *Quelques remarques sur la disputationis series*

dopo l'introduzione e una serie di brevi questioni, si risolve in gran parte in un'analisi delle dieci categorie e della loro applicabilità a Dio; il secondo esordisce annunciando la trattazione della seconda natura ma poi, di fatto, ritorna lungamente sulla prima, parlando di Dio in relazione alle cause e poi di Dio in sé, per come si manifesta nel creare; il terzo libro intende approfondire la terza natura, ma finisce col parlare prima a lungo delle cause primordiali. Alla natura che è creata e non crea si dedicano la seconda parte del terzo libro e tutto il quarto (incentrato sull'antropologia), che però riprende anche temi dei libri precedenti; infine, la quarta natura viene esposta nel quinto libro, con riprese occasionali di temi anteriori.

I libri secondo, terzo e quarto si aprono con degli interventi del Maestro, che riassume quanto detto in precedenza (spesso con lievi ma significativi cambiamenti)³⁴ e annuncia ciò di cui si tratterà in seguito: in queste occasioni, egli riconosce e giustifica – almeno ci prova – il procedere scompigliato del discorso³⁵. Oltre a questi problemi di collocazione del materiale, altri tratti caratteristici del *Periphyseon* concorrono a dare un'impressione di sostanziale disordine compositivo: il moltiplicarsi di questioni a più livelli, le lunghe digressioni, le frequenti ripetizioni, le ampie citazioni patristiche. Anche ponendosi sul piano del genere letterario, possiamo enumerare almeno il dialogo, il trattato, il commentario e la preghiera³⁶. Insomma, la struttura letteraria dell'opera è, a detta di molti, complessa, per non dire confusa³⁷.

du De divisione naturae, in JSEHP, p. 217 e nota 12 (tutto pp. 211-224): buona parte del ritardo si deve al proliferare di questioni. Oltre che di *quaestiones principales* e *quaestiones incidentes*, alla maniera di Marziano Capella, Giovanni Scoto è originale nel parlare di 'questioni introduttive'. La loro funzione è quella di abituare progressivamente gli occhi allo splendore del vero.

³⁴ Per esempio, in PP II, 1, 523D, il Maestro presenta nuovamente la divisione della natura, precisando però che non si tratta della divisione di un genere nelle sue specie (livello razionale-logico), come faceva pensare il primo libro, né di un tutto nelle sue parti (livello sensibile-corporeo), ma di una divisione operata dalla contemplazione intellegibile della totalità (livello intellettuale-noetico). Sul tema si veda D'ONOFRIO, *Über die Natur der Einteilung*, cit. (nota 25), pp. 26-29.

³⁵ All'inizio del secondo libro (PP II, 2, 528C-D), il Maestro riconosce che il tema principale del libro precedente, piuttosto che l'analisi della natura divina in sé (che promette di esporre al momento di analizzare la quarta natura), è quello della possibilità di usare propriamente le categorie per parlare di Dio. Spiega poi (*ibid.*, 529A) che il secondo libro sarà dedicato alle cause primordiali, ovvero alla processione delle creature da Dio, ma avverte che si dirà qualcosa anche del ritorno finale in Dio (che propriamente riguarderebbe la quarta specie di natura), perché non si può parlare della *processio* senza parlare anche del *reditus*. Di fatto poi, nel riassunto iniziale del terzo libro (PP III, 1, 619B), si ricorda che la trattazione della *quaestio principalis* sulle cause primordiali ha comportato varie *quaestiones incidentes*, che è stato necessario trattare di Dio creatore per poter *recte quid dicere* delle cause create e creatrici, e che si è anticipato qualcosa anche sul *reditus* (*ibid.*, 619C). A metà del libro (PP III, 23, 690A-B) il Maestro spiega di aver introdotto altre questioni per indagare più approfonditamente la *principalis materia*, cioè la terza natura. All'inizio del quarto libro (PP IV, 1, 743C), si ritrova ad ammettere che nel precedente ha parlato molto delle cause primordiali, di Dio e della sua immagine nell'uomo, del nulla, del ruolo del Verbo nella creazione, e poco della terza natura in sé.

³⁶ Cf. J. LEHMANN, *The Dialogical Character of Eriugena's Periphyseon: Expressing Medieval Theology in Neoplatonic Literary Form*, in B. MEZEI - J. KORMOS - C. VIOLA (edd.), *Rationality from*

Inoltre – e questo interessa qui più direttamente – buona parte del *Periphyseon* appare al lettore come un commentario esegetico sistematico sui capitoli 1-3 della Genesi. Già nel libro secondo, infatti, ma soprattutto dal terzo in poi, il Maestro e il Discepolo interpretano in modo continuo le prime pagine della Bibbia³⁸. La spiegazione dei sei giorni della creazione di Gen 1 si amplia anche a Gen 2 e 3, ovvero al secondo racconto di creazione, e al racconto della caduta e dell'esilio dell'uomo dal giardino paradisiaco. La Genesi non è l'unica parte della Scrittura presente nell'opera: molti altri passi dell'Antico e del Nuovo Testamento sono richiamati e commentati, e non si tratta solo di versetti isolati, ma anche di intere sezioni. A ben guardare, però, la loro evocazione è sempre funzionale alla spiegazione e all'approfondimento del testo genesiaco.

Fin qui, potremmo dire, ciò che tutti riconoscono, perché dato di fatto: che il piano generale segua la quadruplica divisione della natura, e che buona parte del dialogo (almeno i libri III-V) si presenti come un esamerone³⁹. Ma le posizioni degli interpreti si dividono, quando, di fronte alla complessità dell'opera, si tratta di esplicitarne un criterio generale di intellegibilità: che cos'è il *Periphyseon*? Le risposte sono varie. Senza pretesa di esaustività, se ne possono indicare alcune.

Sheldon-Williams, rammentando la perizia di Giovanni Scoto nell'arte logica, considera lo schema delle quattro specie della natura come riflesso metafisico della tavola dialettica dei contrari e delle contraddizioni, e sostiene, nell'introduzione alla sua edizione del *Periphyseon*, la possibilità che il primo libro abbia avuto un'originale esistenza autonoma come trattato di dialettica, essendo invece i libri II-V concepiti insieme sulla falsariga del tema neoplatonico della discesa dell'anima e del suo ritorno a

Saint Augustine to Saint Anselm. Proceedings of the International Anselm Conference, Piliscsaba 20-22 June 2002, Piliscsaba (Budapest) 2005, pp. 120-139.

³⁷ Molti commentatori hanno evidenziato lo spaesamento che il lettore del *Periphyseon* prova a causa della difficoltà di seguire il filo del ragionamento. Già Cappuyns notava: «Mais on aurait tort de conclure de ces indices et de ces promesses, que l'exposé lui-même sera un chef-d'œuvre de construction logique et de clarté [...] L'auteur éprouve une peine visible à dominer et à agencer la masse des matières»: M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: Sa Vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933 (ristampa Brussels 1965, 1969), p. 198. Jeauneau si limita a parlare di traiettoria elicoidale della discussione: cf. l'introduzione a *Homélie*, p. 45. Hankey e Gerson, a proposito del continuo lavoro sul *Periphyseon*, notano di Giovanni Scoto che «he found digressions and reconsiderations irresistible»: W.J. HANKEY - L.P. GERSON, *John Scotus Eriugena*, in L.P. GERSON (ed.) *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 voll., Cambridge 2010, p. 837. Sugli antecedenti agostiniani dell'uso erigeniano dei frequenti riassunti e richiami allo schema originario, si veda G.-H. ALLARD, *Pour une nouvelle interprétation de la Cité de Dieu*, in SP 9, Berlin 1966 (TU, 94), pp. 329-339.

³⁸ In PP II, 15, 545B-C, il Maestro introduce il primo versetto della Genesi come punto di partenza del ragionamento che si farà. In PP II, 16, 548A continua con Gen 1, 2. Ma l'analisi porta poi piuttosto lontano e si torna a seguire da vicino il testo biblico solo in PP III, 24, 690B.

³⁹ Recentemente, però, Weiner ha sostenuto che lo schema delle quattro nature non è definitivo, perché Eriugena stesso lo risolve nell'ontologia negativa, che professa l'inconoscibilità di ogni sostanza: cf. S. WEINER, *Eriugena negative Ontologie*, Amsterdam-Philadelphia 2007 (Bochumer Studien zur Philosophie, 46); più in breve: ID., *Eriugenas Innovation*, in «Vivarium», 46 (2008), pp. 1-23.

Dio⁴⁰; ancora, per spiegare la palese tensione interna dell'opera, Sheldon-Williams ritiene che Eriugena usi, insieme, uno schema quadripartito (quello delle nature) di origine forse boeziana, uno tripartito (principio, mezzo, fine) di origine dionisiana, e uno bipartito (processione, ritorno) di origine neoplatonica⁴¹.

La proposta di una pluralità di strutture parallele è accolta, tra gli altri, da Moran, che ritiene evidente che il dialogo segua, oltre allo schema delle quattro specie di 'natura', anche il cammino neoplatonico di unità-diversità-riunificazione o quello cristiano di creazione-caduta-redenzione⁴². In cerca di un possibile elemento unificatore, alcuni studiosi prendono in esame l'aspetto pedagogico: Marenbon ritiene il *Periphyseon* una discussione su temi tradizionali della scuola⁴³; similmente, Schrimpf ne fa un manuale di filosofia cristiana e arti liberali, un esempio di letteratura catechetica nel quadro della riforma alcuiniana⁴⁴. Lehmann assume una fortunata categoria interpretativa di Hadot: focalizzando l'attenzione sulla struttura dialogica e tentando di tenere insieme tutti gli elementi, legge il *Periphyseon* essenzialmente come un esercizio spirituale⁴⁵.

⁴⁰ Cf. I.P. SHELDON-WILLIAMS, *Johannes Scottus Eriugena*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, p. 521 (tutto 518-537); ID., introduzione a *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione naturae)*, cit. (nota 24), I, p. 5. Dermot Moran critica la tesi riferendo l'analisi dell'applicabilità delle categorie a Dio di *Periphyseon* I, più alla tradizione neoplatonica dell'inconoscibilità e ineffabilità di Dio che a quella dialettica dello studio delle categorie; cf. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, cit. (nota 24), p. 59: «This is, however, less a treatise on dialectic than a typical Neoplatonic (both Plotinian and Dionysian) proof that God is beyond being and beyond the grasp of the human mind. Sheldon-Williams is correct in seeing Eriugena's concern with dialectic as fundamental, but it would be a distortion of the *Periphyseon* to say that it grew from an initial study of the Categories». Un altro autore che enfatizza l'importanza della formazione dialettica è Duclow: si veda D.F. DUCLOW, *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, in «Dionysius», 4 (1980), pp. 100-103 (tutto 99-118). L'articolo contesta la lettura della cristologia eriugeniana in rapporto alle fonti greche proposta da Marcia Colish, che accusa Giovanni Scoto di estrarre singoli temi da Dionigi e Massimo, ignorandone o tradendone le idee; posizione espressa compiutamente, poco dopo, in M.L. COLISH, *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, in «Downside Revue», 100 (1982), pp. 138-151.

⁴¹ Nella discussione seguente all'intervento di Allard al convegno di Dublino nel 1970: si veda G.-H. ALLARD, *La structure littéraire de la composition du De divisione naturae*, in TME, pp. 156-157 (tutto 147-157).

⁴² Cf. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, cit. (nota 24), p. 75.

⁴³ Cf. J. MARENBNON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, New York 1981, pp. 12-29.

⁴⁴ G. SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster 1982, pp. 132-39. Moran ne protesta l'originalità e lo spirito di autentica ricerca: cf. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, cit. (nota 24), pp. 67-69.

⁴⁵ Cf. LEHMANN, *The Dialogical Character of Eriugena's Periphyseon*, cit. (nota 36). A questo proposito, Allard ritiene che il *Periphyseon* sia un vero dialogo, contrariamente a quelli platonici che sono monologhi in veste letteraria di dialogo (per minima quantità e qualità dell'intervento dell'interlocutore di Socrate): ALLARD, *Quelques remarques*, cit. (nota 33), p. 216 nota 7. Contro la tesi di Schrimpf che la forma dialogica del *Periphyseon* sia d'ispirazione sia alcuiniana, Madec la riallaccia decisamente ai

Da questo punto di vista, le osservazioni di d'Onofrio sono utili a una lettura unitaria dell'opera. È necessario collocare il percorso del *Periphyseon* nel quadro della prospettiva gnoseologica erigeniana e neoplatonica in generale: l'articolarsi di (*sensus*) *ratio* e *intellectus* struttura il procedere del dialogo sin dall'iniziale divisione quadripartita, di matrice razionale, del termine omnicomprensivo 'natura', frutto di intuizione intellettuale. La distanza tra le due forme di conoscenza è anche lo spazio aperto al consenso tra fonti patristiche divergenti, che si collocano ora sul livello razionale (Padri latini), ora su quello intellettuale (Padri greci). Tutto il *Periphyseon* si muove tra l'intuizione della verità e la sua formulazione discorsiva, nel tentativo di ricostruire, nella conoscenza umana, la totalità del reale per come esiste nella conoscenza divina, operando così il recupero della somiglianza con Dio⁴⁶.

Alcuni autori concentrano l'attenzione sul rapporto fede-ragione, esemplificandolo nell'articolarsi di esegesi e dialettica (ma la sovrapposibilità delle due coppie, come si dirà in seguito, non è affatto sostenibile nel caso dell'Eriugena): Gilson, in polemica con le interpretazioni 'razionaliste' del pensiero di Giovanni Scoto, propone di concepire il *Periphyseon* «come un'esegesi filosofica della Sacra Scrittura»⁴⁷. Allard sviluppa ulteriormente il tema e suggerisce di prendere come modello di intellegibilità globale dell'opera il primo versetto della Genesi: «In principio fecit Deus caelum et terram»⁴⁸. Il primo libro sarebbe allora un commento ai termini *Deus e fecit*, il secondo riguarderebbe l'*in principio* di Gen 1, 1 e il versetto successivo; e i tre ultimi libri espliciterebbero l'espressione *caelum et terram* seguendo il racconto dei primi tre capitoli della Genesi. Scopo primo dell'opera sarebbe parlare di Dio, in sé inconoscibile e inesprimibile (come dimostra il libro primo), ma conoscibile e descrivibile nelle sue teofanie⁴⁹.

Otten critica la proposta di Allard e ritiene che si possa parlare di letteratura esameronale solo a partire da III, 24, 690C, quando, per l'analisi della terza natura, si

dialoghi agostiniani, citando come esempi il *De quantitate animae*, il *De musica*, il *De libero arbitrio*: cf. G. SCHRIMPF, *Die Sinnmitte von Periphyseon*, in JSEHP, p. 295; G. MADEC, *Observations sur le dossier augustinien du Periphyseon*, in ESSQ, p. 82.

⁴⁶ Cf. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto*, cit. (nota 24), in particolare pp. 256-258 e p. 268; sul percorso della gnoseologia neoplatonica nel primo millennio cristiano, cf. G. D'ONOFRIO, *Introduzione*, in ID. (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, cit. (nota 4), pp. 9-25.

⁴⁷ É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1986², p. 204. Per la relazione tra fede-ragione e dialettica-esegesi nel *Periphyseon*, si veda infra, capitolo quinto, pp. 179 ss.

⁴⁸ Secondo la versione citata in PP II, 15, 545B-C, CCM 162, p. 28, 583. Cf. *Genesis*, ed. B. Fischer, Freiburg 1954 (Vetus Latina, 2), p. 3.

⁴⁹ Cf. ALLARD, *La structure littéraire*, cit. (nota 41), pp. 147-157. Anche le sezioni che a un primo sguardo potrebbero sembrare estranee al commentario perché interrompono la lettura continua del testo biblico, come le numerose questioni (alcune di notevole estensione) e i lunghi brani patristici, in realtà fanno pienamente parte del genere letterario del commento esegetico e sorgono naturalmente dall'interpretazione del testo biblico (cfr. l'immagine delle teste dell'idra in PP IV, 7, 770A).

registra il passaggio al commento biblico. Benché sia preparato dalla discussione su Gn 1,1 nel secondo libro, il cambiamento avverrebbe 'inaspettatamente': l'opera avrebbe quindi due parti, caratterizzate l'una dall'approccio dialettico, l'altra da quello esegetico (a sua volta distinto in esegesi letterale nel terzo libro ed esegesi allegorica negli ultimi due)⁵⁰.

Lo stesso Allard, in realtà, oltre alla proposta di comprendere l'intero *Periphyseon* come commento a Gen 1, 1, presenta un'articolata lettura su tre livelli: uno logico basato sulle categorie aristoteliche, uno pedagogico basato sulle prassi retoriche, e uno epistemologico basato sull'idea che la conoscenza proceda dall'oscurità alla chiarezza, cioè per via induttiva e non deduttiva⁵¹.

4. La Scrittura nel *Periphyseon*

Prima di approfondire la questione del ruolo dell'esegesi nella complessa struttura del *Periphyseon*, è necessario chiedersi quando, esattamente, nell'opera la Scrittura entri in scena.

Per certi versi si può rispondere 'da subito', perché una citazione biblica e la relativa spiegazione appaiono già nel primo libro, al termine dell'enumerazione dei possibili modi di interpretare la divisione tra cose che sono e cose che non sono: il quinto modo spiega il non essere come stato della natura umana decaduta che, peccando, ha perso il proprio essere, cioè la dignità di immagine divina; quando poi il Figlio di Dio la restaura nel suo stato primitivo, allora si dice che la natura umana

⁵⁰ Cf. W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden 1991 (Studies in Intellectual History, 20), pp. 100-101: «While treating of *natura non creans et creata* Eriugena unexpectedly passes on from a logical discussion of the division of nature to a scriptural interpretation of the divine creation process. Beginning at Book III ch. 24 the *Periphyseon* embarks on an exegetical exposition of the six days of creatio described in the book of Genesis. Though retaining its dialogue form, the *Periphyseon's* discourse now takes on the well-known shape of a *Hexaameron* [...] When discussing the primordial causes Eriugena had already focused on the first two verses of Genesis, which he used to illustrate how these causes were to be connected with the divine Trinity. Thus he adumbrated a more elaborate usage of Scripture. Still, it is only when elucidating the function of the third species that scriptural exegesis becomes his constant theme». Ancora, p. 105: «The *Periphyseon* becomes transformed into a *Hexaameron*. More importantly, however, the *Hexaameron*-part of the *Periphyseon* is fully integrated into the rest of its dialogue. I think we are justified in speaking of a seamless transition from philosophical discourse to allegorical exposition of a biblical text». Si veda anche EAD., *The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian in Carolingian Theology*, in I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., Leiden 1997, vol. I, pp. 33-34 (tutto 3-51). Stessa idea si legge, senza enfasi, nell'introduzione di Jeaneau al primo volume del *Periphyseon*, CCM 161, p. XIV.

⁵¹ Cf. ALLARD, *Quelques remarques*, cit. (nota 33), pp. 211-224. In quest'ottica, le ripetizioni presenti nel *Periphyseon* sono approfondimenti che fanno parte del piano pedagogico dell'opera (pp. 217-218).

comincia a essere. A questa distinzione Giovanni collega una citazione diretta di Rom 4, 17 (unica occorrenza del versetto nel *Periphyseon*), di cui offre due interpretazioni differenti.

MAESTRO – A questo modo sembra riferirsi ciò che dice l'Apostolo: 'E chiama le cose che non sono come cose che sono'. Ossia: coloro che nel primo uomo sono stati rovinati e caddero a una certa non sussistenza, Dio Padre, mediante la fede nel Figlio suo, li chiama affinché siano, come coloro che sono già rinati in Cristo; tuttavia, ciò si può intendere anche di coloro che ogni giorno Dio chiama dai segreti anfratti della natura, nei quali sono considerati non esistenti, perché appaiano visibilmente nella forma, nella materia e nelle altre (proprietà), nelle quali le cose nascoste possono apparire⁵².

A questa, nel primo libro, seguono poche altre citazioni bibliche: nell'edizione critica se ne contano appena 28, tra dirette e indirette (alcune sono in realtà semplici richiami, più che vere e proprie citazioni). Invece, è nel secondo libro del *Periphyseon* che il testo biblico diventa esplicitamente materia di esegesi, con l'interpretazione di Gen 1, 1 e, subito dopo, di Gen 1, 2.

MAESTRO – La concatenazione di questo presente libro nient'altro esige se non che discutiamo, secondo le nostre forze, qualsiasi cosa la luce degli animi avrà profuso circa le cause primordiali.

DISCEPOLO – Comincia nell'ordine che vuoi. Infatti, penso che sia conveniente spiegare le questioni presenti circa la divisione quadripartita della natura universale, nel modo in cui sono state esposte.

MAESTRO – Ritengo che il principio del ragionamento vada assunto dalle parole divine.

DISCEPOLO – Nulla è più adatto. Da esse, infatti, è necessario che prenda inizio ogni ricerca della verità.

⁵² PP I, 7, 445C-D, CCM 161, p. 8, 143-151: «NUTRITOR – Ad hunc modum videtur pertinere quod Apostolus dicit: 'Et vocat ea quae non sunt tanquam quae sunt', hoc est, eos qui in primo homine periti sunt et ad quandam non subsistentiam ceciderunt deus pater per fidem in filium suum vocat ut sint, sicut hi qui iam in Christo renati sunt, quanquam et hoc ita intelligi possit et de his quos cotidie deus ex secretis naturae sinibus, in quibus aestimantur non esse, vocat ut appareant visibiliter in forma et materia ceterisque, in quibus occulta apparere possunt». Un'interpretazione del versetto in senso creazionista (ma centrata sul Verbo) è proposta anche in C I, 27, 304D, CCM 166, pp. 60, 88 - 61, 96. Sulla 'chiamata all'esistenza', cf. PP II, 24, 580C-D, CCM 162, pp. 74, 1735 - 75, 1745: «Nam et hoc nomen, quod est bonitas, non aliunde originem ducit nisi a verbo graeco quod est ΒΟΩ (hoc est clamo). ΒΟΩ autem et ΚΑΛΩ (id est clamo et voco) unum sensum possident. Etenim qui vocat saepissime in clamorem erumpit. Deus ergo non inconvenienter bonus dicitur et bonitas, quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore clamat; ideoque graece dicitur deus ΚΑΛΩΣ (id est bonus), ΔΙΑ ΤΟ ΠΑΝΤΑ ΚΑΛΕΙ ΕΙΣ ΟΥΣΙΑΝ (hoc est: eo quod omnia vocat in essentiam)». Nella spiegazione del Salmo 104, Agostino riflette sulla forma del versetto paolino, che non dice *ut sint* ma *tamquam sint*, ricavandone che le realtà future sono già presenti nel disegno divino. AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, 104, 11: «Vocavit famem, intellegendum est: 'Dixit ut famem esset'; ut hoc sit vocare, quod appellare; hoc appellare quod dicere; hoc dicere, quod iubere? Nam ille vocavit famem, qui 'vocat ea quae non sunt, tanquam quae sunt'. Nec ibi Apostolus dixit: Qui vocat ea quae non sunt, ut sint; sed, tanquam sint. Apud Deum quippe iam factum est quod eius dispositione futurum est; quia de illo alibi dicitur: 'Qui fecit quae futura sunt'. Et hic quando famem facta est, tunc dicta est vocata, id est, ut adesset quae iam fuerat in eius occulta gubernatione disposita».

MAESTRO – Il divinissimo profeta, intendo Mosè, afferma nella prima pagina del libro della Genesi: ‘In principio Dio fece il cielo e la terra’⁵³.

Il brano ha tutta l'aria di introdurre per la prima volta, con una certa solennità, la fonte biblica nel dialogo. In realtà, si tratta più di una dichiarazione di intenti che dell'inizio vero e proprio del commento: il discorso, infatti, prosegue approfondendo diverse e lunghe questioni, e ritorna a seguire da vicino la Scrittura (Gen 1, 3) soltanto nel libro successivo⁵⁴.

Ma è certamente in questo passaggio del secondo libro che, in modo palese, l'indagine sulle nature si salda con il racconto genesiaco della creazione. Se dunque accettiamo lo schema della natura quadripartita come struttura fondamentale del *Periphyseon*, dobbiamo concludere che solo al momento di studiare la natura creata e creante il ricorso alla Scrittura venga esplicitato come necessario. In questo caso, a livello dell'interpretazione generale dell'opera, si dovrebbe convenire con chi vede l'istanza biblica non estesa quanto il piano dialettico delle nature, ma in questo inclusa e, quindi, secondaria.

Il che è, quanto meno, problematico: come è possibile che Giovanni Scoto prescindendo dal testo biblico al momento di parlare della natura divina, e senta poi la necessità di porlo a fondamento della riflessione sulle cause primordiali?

In realtà la trattazione della prima natura non prescinde affatto dal testo biblico, e la scelta è molto coerente: dovendo trattare della natura creante non creata, il primo libro pone la domanda radicale e previa sulla possibilità o impossibilità di conoscere ed esprimere la natura divina. In questa sorta di ‘critica della ragion teologica’ la Scrittura non può essere, come sarà nei libri seguenti, il fondamento da cui muovere per la riflessione, oppure il testo da interpretare, perché è essa stessa, insieme alla tradizione che ne deriva, a essere oggetto della discussione. Per questo, nonostante la scarsa

⁵³ PP II, 15, 545B-C, CCM 162, pp. 27, 578 - 28, 583: «NUTRITOR – Huius praesentis libri textus nil aliud flagitat quam ut pro viribus nostris quicquid lux animorum largita fuerit de primordialibus causis disputemus. ALUMNUS – Ingrederet quo vis ordine. Eo enim modo, quo praesentes quaestiones de quadripartita universalis naturae divisione propositae sunt, non incongrue explanandas esse opinor. NUTRITOR – Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. ALUMNUS – Nil convenientius. Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. NUTRITOR – Divinissimus propheta, Moysa dico, in prima fronte libri Geneseos: ‘In principio’, inquit, ‘fecit deus caelum et terram’». La spiegazione di Gen 1, 2 si legge in PP II, 16, 548A. Per il ruolo della Scrittura nella ricerca della verità, si veda il capitolo quinto, *infra*, p. 161 ss.

⁵⁴ Cf. PP III, 24, 691A. Il seguito del secondo libro, infatti, tratta più che altro dell'unità e trinità divine, ma il fatto di aver introdotto il versetto genesiaco come principio di ricerca dà al discorso su Dio il sapore di un approfondimento del termine *Deus*, soggetto unitrinitario dell'azione di creare il cielo e la terra. In generale la transizione dal testo commentato al commento avviene mediante formule tradizionali; nell'edizione *Sources Chretiennes*, Jeauneau ne segnala alcune per il *Commentarius*, ma valgono come indicatori anche per il *Periphyseon*: soprattutto «Ac si (aperte) diceret/dixerit/dixisset» per passare dal testo al commento, e «Et hoc est (quod sequitur/ait)» per l'inverso (cf. JEAUNEAU, introduzione a *Commentaire*, pp 40-41).

quantità di citazioni, si può dire che la Scrittura sia quasi onnipresente, ma in chiave problematica: è ciò della cui validità, legittimità e autorità si sta implicitamente dibattendo.

Che la Scrittura stessa sia il tema di fondo si coglie considerando il percorso complessivo del libro primo e il suo ruolo nell'insieme dell'opera. Subito dopo l'introduzione del tema generale delle quattro specie di 'natura', l'esposizione dei cinque possibili modi di intendere l'essere e il non essere dà occasione al Maestro di porre l'assioma dell'inconoscibilità divina; la successiva spiegazione della dottrina delle teofanie spiega che ogni conoscenza di Dio, tanto quella degli angeli, quanto quella futura dei beati, quanto quella ancora incipiente di coloro che ne sono degni, non è una conoscenza di Dio in sé, ma un'automanifestazione del Dio inconoscibile negli intelletti creati, a misura di questi⁵⁵. Si torna così al tema della divisione della natura e si comincia a parlare della natura «*quae creat et non creatur*» a partire dal significato del nome *deus*, frequentissimo nella Scrittura⁵⁶. Da dove cominciare per dire qualcosa della natura divina? Il Discepolo evoca l'insegnamento della teologia.

DISCEPOLO – Fin qui, le cose che sono state dette sembrano probabili, ma vorrei sentire cosa insegni la teologia di questa ineffabile e incomprendibile natura causale, creatrice di tutto, ovvero cosa (o quale) sia, e in che modo si definisca.

MAESTRO – Non è forse vero che proprio la teologia che ora hai nominato (che si occupa o solo o soprattutto della natura divina) ha pienamente convinto coloro che indagano la verità, del fatto che coloro che sono stati creati dalla natura divina ne conoscono solamente la sussistenza nell'essere, e non invece cosa la sua stessa essenza sia?⁵⁷

⁵⁵ La spiegazione dei cinque modi possibili di intendere la divisione in base all'*esse* si legge in PP I, 3-7, 443A-446A; le questioni sulla conoscenza di Dio e l'introduzione alla dottrina delle teofanie in PP I, 7-10, 446A-451C.

⁵⁶ Cf. PP I, 12, 452B, CCM 161, pp. 17, 430 - 18, 434: «NUTRITOR – Primum itaque, si videtur, de ipso nomine quod in sancta scriptura usitatissimum est, quod est deus, considerandum arbitrator. Quamvis enim multis nominibus divina natura denominetur, ut est bonitas, essentia, veritas, ceteraque huiusmodi, frequentissime tamen eo nomine divina utitur scriptura». Nella sezione di cui il brano fa parte si precisa la corrispondenza tra 'natura che crea e non è creata' e Dio creatore, discutendo il senso da dare all'espressione dionisiana che Dio è creato: cf. PP I, 12-13, 452A-455B. Una volta stabilito cosa si intenda dicendo che Dio è creato (senso teofanico), comincia finalmente la trattazione vera e propria della prima natura, con una serie di questioni che il Discepolo pone al Maestro, a partire dall'unità e trinità divine.

⁵⁷ PP I, 13, 455B, CCM 161, p. 22, 558-566: «ALUMNUS – Hactenus quae dicta sunt videntur esse probabilia. Sed velim audire quid de hac ineffabili atque incomprendibili creatrice omnium causalique natura theologia edocet, id est quid sit vel qualis, et quomodo definitur. NUTRITOR – Nonne ab ipsa quam nunc nominasti theologia, quae aut solummodo aut maxime erga divinam naturam versatur, satis ac plane veritatem intuentibus suasum est ex his quae ab ipsa creata sunt solummodo ipsam essentialiter subsistere, non autem quid sit ipsa essentia intelligi?». In effetti, già in PP I, 3, 443B, a proposito del primo modo di intendere la divisione in essere e non essere, il Maestro ha riportato l'opinione in proposito di Gregorio di Nazianzo, ricavata da MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua ad Iohannem*, XIII, PG 91, 1228A-1229C, CCSG 18, pp. 126, 80 - 128, 148.

La richiesta del Discepolo era dunque sbagliata: inutile rivolgersi alla teologia in cerca della definizione della natura divina. Inutile, cioè, avviare il discorso su Dio come una qualsiasi questione dialettica, che comincia dalla *definitio*.

Ma cosa intendono qui i due interlocutori con i termini *theologia* e *theologi*? In Giovanni Scoto, il termine ha un significato ampio, che possiamo ricondurre primariamente alla Scrittura e alla sua interpretazione: la 'teologia' è la globalità del discorso su Dio, contenuto nella Bibbia e sviluppato dai Padri; 'teologi' sono tanto gli autori dei libri biblici quanto i loro commentatori⁵⁸.

Ora, secondo il Maestro proprio la Bibbia, e la tradizione che ne deriva, negano che della natura divina si possa conoscere il *quid est*. Quel poco che i teologi affermano della causa (che esiste, sa e vive), lo affermano a partire dalla considerazione dei suoi effetti. Dall'inconoscibilità deriva logicamente l'ineffabilità: l'essenza divina non è in alcun modo significabile, e le parole che la tradizione religiosa consegna sono state trovate e trasmesse dai teologi, con intelligenza spirituale e indagine razionale, soprattutto per dare ragione della fede cattolica. Né 'unità' e 'trinità', né *Deus*, né i nomi trinitari, né i *divinissima nomina*, come essenza, bontà, verità, ecc., né le categorie: nessun tipo di nome può significare la natura divina⁵⁹. L'analisi che Giovanni Scoto dedica a difendere la sua tesi circa queste particolari parole, vale indirettamente per tutto il linguaggio biblico.

MAESTRO – Poiché le divine significazioni, che nella santa Scrittura sono predicate traslatamente dalla creatura al Creatore – se pure è corretto dire che qualcosa può essere predicato di lui, cosa da considerarsi in altro luogo –, sono innumerevoli e, per la pochezza del nostro ragionare, non possono essere trovate né richiamate insieme, è necessario proporre come esempio pochi vocaboli divini. Dunque, Dio è detto essenza, ma non è propriamente essenza. Essere infatti si oppone a non essere. Dunque è *hyperousios*, cioè superessenziale⁶⁰.

⁵⁸ Il seguito del brano sembra prendere in considerazione più la riflessione patristica che la Scrittura stessa, ma il legame è profondo: Giovanni non separa la Bibbia come fonte della conoscenza teologica, dalla conoscenza teologica stessa. Per il significato di *theologia* e *theologus*, si veda il capitolo quarto, *infra*, pp. 149 ss.

⁵⁹ Per risolvere il problema dei termini predicabili della natura divina, il Maestro ha introdotto la distinzione dionisiana tra teologia catafatica e teologia apofatica, che usa per i nomi divini, includendo *Deus* (PP I, 14, 460A), e per le categorie in generale (PP I, 15, 463D). Il percorso va dai nomi superiori a quelli inferiori, per cui i ragionamenti fatti per i nomi divini valgono a maggior ragione per le categorie, essendo esse predicabili anche di cose materiali.

⁶⁰ PP I, 14, 459C-D, CCM 161, p. 28, 742-750: «NUTRITOR – Sed quoniam divinae significationes quae in sancta scriptura a creatura ad creatorem translatae de deo praedicantur – si tamen recte dicitur aliquid de eo posse praedicari, quod alio loco considerandum est – innumerabiles sunt et parvitate nostrae ratiocinationis nec inveniri nec insimul colligi possunt, pauca tamen exempli gratia divina vocabula ponenda sunt. Essentia igitur dicitur deus, sed proprie essentia non est. Esse enim opponitur non esse. ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ igitur est, id est superessentialis». Anche la precedente analisi di *Deus* era legata alla Scrittura: PP I, 12, 452B, CCM 161, pp. 17, 430 - 18, 434: «NUTRITOR – Primum itaque, si videtur, de ipso nomine quod in sancta scriptura usitatissimum est, quod est deus, considerandum arbitror. Quamvis

La crisi a cui il discorso eriugeniano conduce la *theologia* nel suo complesso (Scrittura e sua interpretazione) riappare esplicitamente nell'ultima parte del primo libro: l'analisi del linguaggio categoriale ha mostrato l'impossibilità di utilizzarlo per esprimere *proprie* la natura divina, apparentemente destituendo la Bibbia e la tradizione patristica di ogni valore conoscitivo. Ma quando il Discepolo protesta che la tesi è contraria all'autorità della Scrittura e dei Padri⁶¹, il Maestro si affretta a spiegare che l'autorità del testo biblico è pienamente confermata, a patto di riconoscerne il carattere per lo più traslato. Anzi, sarebbe assurdo usare, per parlare di Dio, parole diverse da quelle che ha detto lui stesso mediante i teologi⁶².

In tutto il percorso qui riassunto i riferimenti biblici diretti, come accennato, sono pochi. Il Maestro, però, ricordiamolo, ha affermato che è la stessa *theologia* a insegnare l'inconoscibilità e ineffabilità di Dio. Come *auctoritates* patristiche vengono subito in mente Dionigi e Massimo (che cita Gregorio), ma anche rintracciare le affermazioni della Scrittura a cui si riferisce non è affatto difficile. Ancora nella parte iniziale del

enim multis nominibus divina natura denominetur, ut est bonitas, essentia, veritas, caeteraque huiusmodi, frequentissime tamen eo nomine divina utitur scriptura».

⁶¹ Cf. PP I, 62, 504B-D, CCM 161, pp. 86, 2666 - 87, 2680: «NUTRITOR – Si igitur haec verba, sive activae sive passivae significationis sint, non iam proprie sed translate de deo praedicantur – et omnia quae translate praedicantur non re vera sed quodam modo de eo dicuntur – re vera neque deus agit, neque patitur, neque movet, neque movetur, neque amat, neque amatur. ALUMNUS – Haec postrema conclusio non parvae indiget considerationis. Nam huic, ut opinor, totius sanctae scripturae sanctorumque patrum reluctari videtur auctoritas. Quotiens enim, ut nosti, sancta scriptura deum manifeste pronuntiat agere et pati, amare et amari, diligere et diligi, videre et videri, movere et moveri caeteraque id genus! Quorum exempla quoniam innumerabilia sunt passimque quaerenti occurrunt ne nunc prolixitatem gignerent placuit praeterire, satsique hoc uno evangelico utendum est exemplo: ‘Qui deligit me deligetur a patre meo et ego deligam eum et manifestabo me ipsum illi’. Sanctus item Augustinus in exaemero suo de divino motu disserens haec verba protulit: ‘Spiritus quidem creator movet seipsum sine tempore et loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus et locum’. Si itaque agere et pati de deo, ut praediximus, non re vera (id est non proprie) praedicantur, sequitur nec movere nec moveri. Movere enim agere est, moveri vero pati. Item si nec agit nec patitur, quomodo dicitur amare omnia et amari ab omnibus quae ab eo facta sunt?».

⁶² Cf. PP I, 63-64, 508D-509B, CCM 161, pp. 92, 2869 - 93, 2890: «NUTRITOR – Noli expavescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat nulla auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur ne ea quae et studiose ratiocinationum ambitibus inquirunt et laboriose invenit publice aperiat atque pronuntiet. Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. Non tamen ita credendum est ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur divinam nobis naturam insinuans, sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Audi Apostolum dicentem: ‘Lac vobis potum dedi, non escam’. In hoc enim divina student eloquia, ut de re ineffabili incomprehensibili invisibilique aliquid nobis ad nutriendam nostram fidem cogitandum tradat atque suadeat. Siquidem de deo nil aliud caste pieque viventibus studioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum nisi quae in sancta scriptura reperiuntur; neque aliis nisi ipsius significationibus translationibusque utendum his qui de deo sive quid credant sive disputent. Quis enim de natura ineffabili quippiam a se ipso repertum dicere praesumat praeter quod illa ipsa de se ipsa in suis sanctis organis, theologis dico, modulata est?».

primo libro, quando il Discepolo chiede se le categorie si possano predicare *vere proprieque* della natura divina, il Maestro introduce una doppia possibilità.

DISCEPOLO – Vorrei da te sapere brevemente e chiaramente se tutte le categorie, essendo in numero di dieci, possono essere predicate veramente e propriamente della somma e unica essenza della divina bontà in tre sostanze, e delle tre sostanze nella medesima unica essenza.

MAESTRO – Non so chi può dire brevemente e chiaramente qualcosa su questo argomento. Di una causa di tal genere, infatti, o bisogna tacere del tutto e affidarsi alla semplicità della fede ortodossa – infatti supera ogni intelletto, come sta scritto: '(Tu) che solo hai l'immortalità e abiti una luce inaccessibile' –, oppure, se uno avrà cominciato a discutere di essa, potrà raggiungere una conoscenza verosimile, necessariamente con molti modi e molte argomentazioni, usando le due principali parti della teologia, cioè l'affermativa, che è detta *kataphatiké* dai greci, e la negativa, che è chiamata *apophatiké*⁶³.

La citazione biblica, anche se non sembra, è duplice: Fil 4, 7 («exsuperat omnem intellectum») e 1 Tim 6, 16 («qui solus habes immortalitatem et lucem habitas inaccessibilem»: alla seconda persona invece della più comune terza). Ecco i passi della Scrittura che suggeriscono di tacere e affidare alla semplicità della fede la conoscenza della causa prima: notiamo che un tale apofatismo radicale non coincide con la predicazione teologica apofatica, cioè negativa, perché questa fa parte della seconda opzione ed è un momento della ricerca discorsivo-razionale (non intellettuale).

Pertanto, proseguendo la *disputatio* (che è una forma di *praedicatio*), Giovanni Scoto lascia programmaticamente sullo sfondo l'opzione dell'apofatismo radicale, per tornare ad essa, come si vedrà, alla fine del libro: 1 Tim 6, 16, infatti, viene citato anche al termine della lunga analisi delle categorie, generando così una sorta di inclusione. Tale ultima occorrenza associa il versetto a Rm 11, 34. Se teniamo presente che, in un altro passo del primo libro, Rm 11, 34 è legato a Fil 4, 7 (citato in forma estesa), il cerchio si chiude⁶⁴.

⁶³ PP I, 13, 457D-458A, CCM 161, p. 26, 669-682: «ALUMNUS – Nosse (tamen) aperte et breviter per te velim utrum omnes categoriae, cum sint numero decem, de summa divinae bonitatis una essentia in tribus substantiis et de tribus substantiis in eadem una essentia vere proprieque possunt praedicari. NUTRITOR – De hoc negotio nescio quis breviter atque aperte potest dicere. Aut enim de huiusmodi causa per omnia tacendum est et simplicitati orthodoxae fidei commitendum, nam exsuperat omnem intellectum, sicut scriptum est: 'Qui solus habes immortalitatem et lucem habitas inaccessibilem'. Aut si quis de ea disputare coeperit, necessario multis modis multisque argumentationibus verisimile suadebit, duabus principalibus theologiae partibus utens, affirmativa quidem, quae a graecis ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ dicitur, et abnegativa, quae ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ vocatur».

⁶⁴ Cf. PP I, 7, 446B-C, CCM 161, p. 9, 171-178: «NUTRITOR – Causam igitur omnium rerum, quae omnem intellectum exuperat, nulli creatae naturae secundum Apostolum cognitam fieri ratio sinit. 'Quis enim', inquit, 'intellectum domini cognovit?' Et alibi: 'Pax Christi quae exuperat omnem intellectum'. At si causa omnium ab omnibus quae ab ea creata sunt remota est, absque ulla dubitatione rationes omnium rerum, quae aeternaliter et incommutabiliter in ea sunt, ab omnibus, quorum rationes sunt, penitus remotae sunt». Il contesto della citazione è la discussione sull'affermazione di Agostino circa la

Vale la pena, allora, considerare con attenzione il ruolo di questa terna di versetti tra loro collegati. Citandoli insieme a coppie, Giovanni Scoto pone tra essi una sostanziale equivalenza. Inoltre, sono i versetti più citati nel primo libro del *Periphyseon* (e tra i più citati nell'intera opera), appaiono in punti chiave, sono sempre in bocca al Maestro, sono tutti evocati come prove dell'inconoscibilità e ineffabilità divine⁶⁵. Insieme, i tre versetti costituiscono il piccolo *dossier* apofatico della Bibbia eriugeniana, a partire dal quale Giovanni Scoto interpreta tutto il resto della Scrittura. Sono il nucleo teologico che rimanda al livello sopra-razionale, cioè intellettuale, della conoscenza di Dio: 1 Tim 6, 16 enfatizza l'unicità e l'inaccessibilità del divino; Rm 11, 34 la sua inconoscibilità; Fil 4, 7 la sua ulteriorità rispetto a ogni intelligenza⁶⁶.

L'opzione apofatica radicale espressa da 1 Tim 6, 16 riappare alla fine del primo libro. Al termine della trattazione dell'ultima coppia di categorie (*agere/pati*), si afferma che nemmeno il caso del verbo 'amare' costituisce un'eccezione: si deve dire che Dio è amore, che Dio non è amore, che Dio è più-che-amore. E, così, che Dio ama ed è amato, che Dio non ama e non è amato, che Dio più-che-ama ed è-più-che-amato. Il Maestro raccoglie il percorso fatto, in un brano dalla terminologia ridondante, esponendo una sintesi del metodo teologico, cioè della seconda opzione presentata sopra (quella del predicare), che sfocia nella prima (quella del tacere).

MAESTRO – E questo è il modo sicuro, salvifico e cattolico di predicare qualcosa su Dio: che di lui prima predichiamo tutte le cose, sia nominali che verbali, secondo la catafatica (cioè l'affermazione), non in modo proprio ma traslato. In seconda istanza, tutte le cose che di lui si predicano mediante la catafatica, le neghiamo di lui secondo l'apofatica (cioè la negazione), non in modo traslato ma proprio. Infatti, è più vero negare, piuttosto che affermare, che Dio sia una di quelle cose che di lui si predicano. In terza istanza, sopra ogni cosa che di lui si predica, bisogna superlodare superessenzialmente la superessenziale natura, che crea tutte le cose e non è creata. Ciò che il Dio Verbo fatto carne dice ai suoi discepoli, dunque, – 'Non siete voi che parlate, ma lo Spirito del Padre che parla in voi' – la vera ragione ci obbliga a crederlo, dirlo e comprenderlo, similmente delle altre cose simili: non siete voi che amate, che vedete, che muovete, ma lo Spirito del Padre che parla in voi dicendo la verità di me, del Padre mio e di se stesso; è lui che in voi ama e vede me, il Padre mio e se stesso; è lui che in voi muove se stesso perché amiate me e il Padre mio. Se, dunque, in noi e in se stessa la santa Trinità ama, vede e

conoscenza angelica delle cause primordiali. In tutto il *Periphyseon* 1 Tim 6, 16 è citato 12 volte; Fil 4, 7 è citato 10 volte; Rm 11, 34 è citato 6 volte.

⁶⁵ Tutti e tre, infatti, compaiono nella discussione sulle teofanie (insieme a 2 occorrenze di 1 Cor 1, 30), che è il brano del primo libro in cui si concentrano più citazioni bibliche. 1 Tim 6, 16 appare in PP I, 8, 448C; PP I, 13, 458A; PP I, 76, 522C. Rm 11, 34 è citato in PP I, 7, 446B e PP I, 76, 522C. Fil 4, 7 ricorre in PP I, 7, 446B e in PP I, 66, 510B: alla prima andrebbe aggiunto il richiamo al testo qualche riga sopra e un'espressione equivalente, subito prima; la seconda citazione sembra più che altro un'eco del testo dionisiano citato immediatamente prima. Per la forma, si veda *Ad Philippenses*, ed. H.J. Frede, Freiburg 1966 (Vetus Latina, 24/2), p. 239.

⁶⁶ Da Fil 4, 7 deriva l'espressione *superare intellectum*, che diventa un ritornello nel primo libro. Il prefisso *super-* è centrale nel primo libro.

muove se stessa, sicuramente è amata, veduta, mossa da se stessa, secondo un modo eccellentissimo sconosciuto alle creature, mediante il quale ama e vede e muove se stessa, e, in se stessa e nelle sue creature, è da se stessa amata, veduta e mossa, essendo sopra tutte le cose che di essa sono dette. Chi infatti può dire l'indicibile? Colui del quale non si trova né un nome proprio, né un verbo proprio, né alcuna espressione propria, né è né può essere fatto, 'lui che solo ha l'immortalità e abita una luce inaccessibile'. 'Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore?'⁶⁷.

Si torna così al silenzioso punto di partenza, dopo aver a lungo parlato, perché il linguaggio superessenziale è una sorta di parlare-tacendo.

Anche nel primo libro del *Periphyseon*, dunque, la Scrittura ha un ruolo chiave: in quanto per la maggior parte costituita da predicazione catafatica, essa è ciò della cui possibilità e del cui valore si sta discutendo; ma è anche, nei suoi pochi passi apofatici, prova dell'inconoscibilità divina e, al tempo stesso, esempio di predicazione propria su Dio. In questo senso, è evidente che il *Periphyseon* non può seguire da subito il testo della Genesi, che è chiaramente catafatico e, pertanto, traslato. Eriugena affronta la trattazione della prima natura in modo coerente, non parlandone positivamente ma suggerendo l'oltre del linguaggio. Come dirà il Maestro in seguito, tutto il primo libro è all'insegna della teologia apofatica⁶⁸.

A livello di struttura globale dell'opera, il libro iniziale del *Periphyseon* pone la basi per ciò che segue, definendo una teoria generale del pensiero teologico (articolando il rapporto tra *ratio* e *auctoritas*) e una teoria speciale del linguaggio biblico (*artifex scriptura*), prima di cominciare il commento vero e proprio⁶⁹. Infatti, la tesi di fondo che la Sacra Scrittura, in quanto rientra generalmente nella teologia affermativa, parli di Dio

⁶⁷ PP I, 76, 522A-C, CCM 161, pp. 109, 3418 - 110, 3444: «NUTRITOR – Et haec est cauta et salutaris et catholica de deo praedicanda professio: ut prius de eo iuxta catafaticam (id est affirmationem) omnia sive nominaliter sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie sed translative; deinde ut omnia quae de eo praedicantur per catafaticam eum esse negemus per apofaticam (id est negationem) non tamen translative sed proprie. Verius enim negatur deus quid eorum quae de eo praedicantur esse quam affirmatur esse. Deinde super omne quod de eo praedicatur superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est. Quod ergo deus verbum caro factum suis discipulis ait – 'Non vos estis qui loquimini, sed spiritus patris qui loquitur in vobis' – vera ratio cogit nos de aliis similibus similiter credere, dicere, intelligere: Non vos estis qui amatis, qui videtis, qui movetis, sed spiritus patris, qui loquitur in vobis veritatem de me et patre meo et se ipso, ipse amat et videt me et patrem meum et se ipsum in vobis, et movet se ipsum in vobis ut diligatis me et patrem meum. Si ergo se ipsam sancta trinitas in nobis et in se ipsa amat se ipsam et videt et movet, pro certo a se ipsa amatur, videtur, movetur secundum excellentissimum modum nulli creaturae cognitum, quo se ipsam et amat et videt et movet, et a se ipsa in se ipsa et in creaturis suis amatur, videtur, movetur, cum sit super omnia quae de se dicuntur. De ineffabili enim quis et quid potest fieri? Cuius nec nomen proprium, nec verbum, nec ulla vox propria invenitur, nec est nec fieri potest, 'qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem'. 'Quis enim cognovit intellectum Domini?'».

⁶⁸ Cf. PP II, 30, 599B-D, CCM 162, pp. 101, 2443 - 102, 2464.

⁶⁹ Cfr. J.J. O'MEARA, *The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena*, in U.-R. BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays*, Washington 1983, pp. 151-167. É. JEAUNEAU, *Artifex Scriptura*, in ISEBH, pp. 351-365.

in modo traslato, e non proprio, impone e al tempo stesso giustifica il tipo di esegesi che Giovanni Scoto metterà in atto sul testo della Genesi. In questo senso, si può affermare fin d'ora che l'approccio eriugeniano alla Scrittura, come anche quello all'*auctoritas* patristica, è filtrato dalla *ratio*⁷⁰.

Ciò non toglie che, come evidenziato da Allard, il primo libro sembra anticipare, nell'analisi dell'applicabilità delle categorie, in particolare quelle di agire e patire, a Dio, l'esegesi del verbo *fecit* e del termine *Deus* di «In principio fecit Deus caelum et terram» (Gen 1, 1), versetto che sarà preso a fondamento della discussione solo nel secondo libro. Là, infatti, il Maestro e il Discepolo si dedicheranno alla spiegazione di *caelum et terram* (le cause primordiali) e di *in principio* (il Verbo), senza tornare sul significato di *fecit Deus*: i primi due libri potrebbero così essere entrambi ricondotti alle parole di apertura della Bibbia⁷¹.

5. Dialettica ed esegesi nel *Periphyseon*

Torniamo alla questione del criterio di interpretazione generale del *Periphyseon*: la determinazione del ruolo della Scrittura nel primo libro del *Periphyseon* suggerisce una strada per decifrarne il ruolo nell'intera opera. Non è possibile dividere una parte dialettica da una parte esegetica. Il polo speculativo e quello esegetico sono in continua tensione, anche se in modo diverso nei diversi libri: spesso la distanza tra il percorso filosofico delle quattro nature e quello biblico si assottiglia a tal punto che diventa impossibile distinguerli; i due livelli si inseguono continuamente dando l'impressione di trovarsi ora davanti a un'opera di struttura propria che usa sistematicamente la Bibbia, ora davanti a un vero commento biblico di stampo filosofico. L'espressione gilsoniana «esegesi filosofica della Sacra Scrittura» esprime bene l'importanza del momento esegetico nell'opera.

Ma il *Periphyseon* ha almeno due caratteristiche di forte estraneità al genere del commentario: il tema costante della natura quadripartita (è una *physiologia*)⁷² e la struttura che situa il discorso esegetico all'interno del discorso filosofico, e non viceversa. Nella maggior parte dei casi si ha la sensazione della predominanza dell'elemento speculativo su quello esegetico⁷³. Il testo biblico viene posto come fonte

⁷⁰ Si veda il capitolo quinto, *infra*, pp. 179 ss.

⁷¹ Cf. ALLARD, *La structure littéraire*, cit. (nota 41), pp. 147-157. Cf. anche A. BODRATO, *Giovanni Scoto Eriugena: dalla 'Lettura' alla 'Teologia'*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 13 (1977), pp. 437-460.

⁷² PP IV, 1, 741C.

⁷³ Cf. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, cit. (nota 24), p. 68: «Yet notwithstanding Eriugena's seriousness in attempting to understand the secret of Scripture, the impression the dialogue leaves is that Eriugena is reading Scripture from the viewpoint of his own metaphysics. The

per un discorso più ampio, esplicitando il ricorso e pubblicizzando l'introduzione, mantenendo così chiara la distinzione dei due livelli. Inoltre, è necessario prendere sul serio anche la scelta del genere letterario: l'Eriugena è perfettamente in grado di parlare di teologia, e lo fa diffusamente nei *Carmina*, nell'*Homilia* e nel *Commentarius*. Se il *Periphyseon* è un dialogo è perché si tratta di un'opera coscientemente filosofica.

Insomma, la non piena riducibilità del momento esegetico a quello speculativo, e viceversa, suggerisce che la struttura dell'opera sia espressione di un'idea fondante, programmatica. È, infatti, l'amplificazione di un'idea che Giovanni aveva espresso in forma assiomatica nel *De praedestinatione*, quando aveva scritto, a partire da un'espressione agostiniana, che la vera filosofia e la vera religione si equivalgono⁷⁴.

‘Se infatti – come dice sant’Agostino – si crede e si insegna, e questo è il principio dell’umana salvezza, che la filosofia, cioè lo studio della sapienza, non è altro dalla religione, dal momento che quelli di cui non approviamo la dottrina non hanno in comune con noi i sacramenti’, cos’altro è la filosofia se non l’espone i principî della vera religione, con la quale viene umilmente venerata e razionalmente investigata la somma e principale causa di tutte le cose, Dio? Bisogna dunque concludere che la vera filosofia è la vera religione, e, viceversa, che la vera religione è la vera filosofia⁷⁵.

placing of the discussion of the meaning of nature, being and non-being, the categories and essence, at the start of the book forces us to conclude that Eriugena's *Hexaëmeron* is really a vindication of his own independently arrived at metaphysical insights, albeit stimulated by the suggestiveness of the Greek mystics he translated».

⁷⁴ Cf. MAINOLDI, introduzione a GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, cit. (nota 3), p. CXXVI: «Il *De praedestinatione liber*, primo trattato dell'irlandese, può essere considerato come un'anticipazione degli interessi e dei concetti del capolavoro del maestro palatino – preso atto delle differenze esistenti tra le due opere». In effetti, nel contenuto non è difficile notare una certa continuità tra *De praedestinatione* e *Periphyseon*: dal punto di vista teologico, la disputa sulla predestinazione tocca il polo protologico e quello escatologico, entrambi molto presenti nel dialogo tra Maestro e Discepolo. Nel *De praedestinatione* Giovanni Scoto dà una trattazione particolare del problema: la questione della *gemina praedestinatio* è in realtà una falsa questione, perché la predestinazione non è doppia come vuole Godescalco, ma nemmeno singola come vuole Incmaro. Le *praedestinationes* sono infinite, perché sono le idee divine, il progetto che si realizza negli effetti storici. Anche questo tema è molto presente nel *Periphyseon*. Da un'opera all'altra si notano anche alcuni ripensamenti espliciti sui medesimi temi. Certo, ci sono grandi differenze: il *De praedestinatione* è occasionale, e tanto tematicamente quanto metodologicamente determinato da una richiesta; il *Periphyseon* è opera ampia e sistematica, non occasionale nel suo insieme. Uno è un trattato, l'altro è un dialogo, ecc. Insomma, potremmo considerare il *Periphyseon* uno sviluppo coerente e grandioso dell'opera polemica. Suggestiva, per i rapporti tra le due, l'osservazione di Cappuyns a proposito delle quattro parti della dialettica enumerate in *De praedestinatione* I, 1, 358A: *divisoria*, *diffinitiva*, *demonstrativa*, *resolutiva*. Nel trattato Giovanni usa solo la *diffinitiva* e la *demonstrativa*, mentre la *divisoria* e la *resolutiva* saranno onnipresenti nel *Periphyseon*, dove, invece, non c'è quasi spazio per la dimostrazione e la definizione: cf. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 37), p. 306 e nota 3. Allard corregge il tiro, parlando della presenza nel *Periphyseon* di una dimostrazione retorica, cioè dialettica o entimematica, piuttosto che scientifico-sillogistica: cf. ALLARD, *Quelques remarques*, cit. (nota 33), p. 212 e nota 7.

⁷⁵ DP I, 1, 357C-358A, trad. Mainoldi, p. 7; ed. Mainoldi, p. 6, 14-2: «Si enim, ut ait sanctus augustinus, creditur et docetur, quod est humane salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi quorum doctrinam non approbamus nec sacramenta

Nel passo in questione Agostino, che sta discutendo del rapporto tra filosofia, storia della filosofia e cristianesimo, intende con *philosophia* sostanzialmente la dottrina su Dio, e con *religio* la pratica cultuale. Giovanni Scoto, che si appresta a discutere della predestinazione, è invece interessato alla relazione tra linguaggio di fede e metodo dialettico, e ricontestualizza la frase in modo che *philosophia* risulti essere la dialettica e *religio* la dottrina cristiana su Dio, avvicinando piuttosto i due elementi equivalenti alla coppia, sempre agostiniana, *credere e intelligere*⁷⁶.

Dunque la *religio* e la *philosophia*, quando accomunate dal fatto di essere *verae*, si equivalgono. Il 'vera' è determinante, perché indica la necessità di un'ermeneutica dell'*auctoritas*, tanto biblica che patristica, mediante la *recta ratio*. Il *Periphyseon* prosegue dunque una linea che il suo autore vuole agostiniana e, almeno in parte, lo è effettivamente⁷⁷. È il tentativo di dimostrare, sotto la guida della *recta ratio*, che tale

nobiscum communicant', quid est aliud de philosophia tractare, nisi vere religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam». Sulla formula nel *De vera religione* di Agostino si vedano le pagine di A. GHISALBERTI, *Ragione intelletto illuminazione in Anselmo d'Aosta*, in V. MELCHIORRE (ed.), *I luoghi del comprendere*, Milano 2000, pp. 29-33. Sul rapporto tra la formula agostiniana e l'uso eriugeniano, si veda A. BISOGNO, *Sententiae philosophorum. L'alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011 (Collationes, 1), pp. 140-142. Sull'equivalenza tra *vera religio* e *vera philosophia*, si veda J.J. O'MEARA, 'Magnorum virorum quendam consensum velimus machinari' (840D). *Eriugena's Use of Augustine's De Genesi ad litteram in the Periphyseon*, in ESSQ, pp. 108-115 (tutto 105-116).

⁷⁶ La fonte è AGOSTINO, *De vera religione*, V, 8, dove si legge, subito prima: «Sed quoquo modo se habeat philosophorum iactantia, illud cuius intellegere facile est, religionem ab eis non esse quaerendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono, diversas contrariasque sententias in scholis suis, eadem teste multitudine, personabant. Quod si hoc unum tantum vitium christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse, neminem negare oporteret. Haereses namque tam innumerabiles a regula christianitatis aversae, testes sunt non admitti ad communicanda sacramenta eos qui de patre deo, et sapientia eius, et munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat. Sic enim creditur...». Dunque, la filosofia che è passione per la sapienza («Philosophiae, id est sapientiae studium») è la dottrina cristiana su Dio, che racchiude in sé ogni verità filosofica scoperta dai filosofi del passato. Giovanni Scoto invece spiega subito dopo cosa sia la *philosophia*, DP I, 1, 358A, ed. Mainoldi, pp. 6, 21 - 8, 2: «Quae (scil. vera philosophia), dum multifariam diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dinoscitur, quas (...) latialiter possumus dicere divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutivam». Secondo D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto*, cit. (nota 24), p. 247, qui è la premessa metodologica fondante dell'intera speculazione eriugeniana, che porta avanti la corrispondenza di fede e sapere tipica dei carolingi.

⁷⁷ Riprendo qui, in forma più ampia, un bel passo di Madec già citato in precedenza (*supra*, n. 21), G. MADEC, *Observations sur le dossier augustinien du Periphyseon*, in ESSQ, p. 84: «Tout discours théologique, en effet, qu'il soit biblique ou patristique, réclame un discernement herméneutique, comme Jean Scot s'était efforcé de le faire comprendre aux théologiens, dans le De divina praedestinatione, sans succès malheureusement. Et ce discernement se fait par l'application de la *vera* ou *recta ratio* au donné de l'*auctoritas*. Si on admet que le Periphyseon est un mise en œuvre de cette dialectique de l'*auctoritas* et de la *ratio*, ou encore de la *fides* et de l'*intellectus*, de la *vera religio* et de la *vera philosophia*, on reconnaîtra que Jean Scot a trouvé chez Augustin, non seulement quantité de formules et de thèmes qu'il estimait adaptés ou adaptables à son projet doctrinal, mais aussi le principe même du bon usage qu'il

equivalenza è effettiva, che per dire il reale è possibile e necessario costruire un'opera che sia *simul et semel* speculativa e religiosa: speculativa nella forma dialogica e nell'analisi sistematica della natura, religiosa nella forma del commento esegetico e per l'assunzione dell'idea di creazione come differenza divisiva e della lettera biblica come punto di partenza dell'indagine. Si comprende così il ruolo centrale dell'esegesi biblica: è lo strumento che tiene insieme le due nature dell'opera, necessario per dimostrare l'equivalenza tra vera filosofia e vera religione.

Ma bisogna considerare il particolare testo biblico che il *Periphyseon* espone lungamente: il libro della Genesi. Ricordiamo un passo già citato di Alcuino che mette in risalto una particolare caratteristica dell'idea carolingia della Bibbia.

ALBINO – [...] Certamente anche le parole divine si riconducono a questi tre generi della filosofia.

CARLO – In che modo?

ALBINO – In quanto trattano solitamente della natura, come nella Genesi e nell'Ecclesiaste; o dei costumi, come nei Proverbi e in tutti i libri qua e là; o della logica, al posto della quale i nostri (autori) rivendicano per sé la *teologica*, come nel Cantico dei cantici e nel santo Vangelo⁷⁸.

Alcuni libri della Bibbia trattano in modo particolare della natura, della morale e della logica (le tre parti della filosofia). Se pensiamo al titolo del *Periphyseon* e al fatto che Giovanni Scoto definisce l'opera una *physiologia*, ovvero, stando ai primi capitoli, un'indagine sulla totalità del reale, ma limitatamente al piano della natura (escludendo programmaticamente, ad esempio, quello della morale), non può stupire che il dialogo si configuri per buona parte come un commento proprio alla Genesi, cioè al libro biblico che parla della natura. Si vuole parlare della natura, non della Bibbia, ma si 'usa' la Bibbia perché la Bibbia parla, *ex auctoritate*, della natura. Non c'è alcuna possibilità quindi di pensare come alternativi il carattere esegetico e quello speculativo: quella che al lettore moderno sembra una sezione di esegesi biblica, altra rispetto al discorso dialettico, è nell'ottica eriugeniana il passaggio obbligato per trattare coerentemente l'argomento e giungere alla verità.

entendait faire de la tradition patristique et, partant, l'inspiration fondamentale de son épistémologie théologique. On conclura alors que, tout en adoptant des solutions différentes sur plusieurs points de doctrine, Jean Scot pouvait fort bien avoir le sentiment d'être aussi bon augustinien que ses partenaires et de ne pas cesser de l'être en devenant dionysien».

⁷⁸ ALCUINO, *De dialectica*, PL 101, 952C: «ALBINUS – [...] In his quippe generibus tribus philosophiae etiam eloquia divina consistunt. CAROLUS – Quomodo? ALBINUS – Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et in Ecclesiaste; aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris; aut de logica, pro qua nostri theologiam sibi vindicant ut in Canticis Canticorum et sancto Evangelio». Si veda il capitolo primo, *supra*, pp. 16-18.

6. *La Scrittura nelle Expositiones in Ierarchiam coelestem*

Poco dopo il *Periphyseon*, Giovanni Scoto compose le *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, un commento sistematico al primo trattato del *Corpus dionysianum*⁷⁹. Le *Expositiones* riportano interamente il testo di Dionigi, nella prima versione della traduzione latina curata dallo stesso Giovanni Scoto⁸⁰. La struttura dell'opera è quella del commentario: la divisione in capitoli segue in modo regolare quella propria della *Gerarchia celeste* (15 capitoli), il testo è lemmatizzato e ogni lemma è seguito da una o due parafrasi e spesso, ma non sempre, da un commento eriugeniano. I momenti sono ben distinti: traduzione, volutamente molto letterale; parafrasi, distinguibile ulteriormente in una prima glossatura letterale (in pratica una ricostruzione dell'*ordo verborum* con poche sostituzioni lessicali) e una versione equivalente; spiegazione, spesso succinta, di alcuni punti grammaticali, filologici o dottrinali⁸¹.

Il fatto che il commento vero e proprio non sia sempre presente, mostra che l'Eriugena non lo ritiene strettamente essenziale per lo scopo delle *Expositiones*: l'insieme di traduzione latina e parafrasi è sufficiente a rendere comprensibile il testo dionisiano, e la spiegazione sembra aggiungersi come ulteriore riflessione su alcuni punti particolari. La parafrasi, invece, è un passaggio ineludibile, perché la traduzione di Giovanni Scoto è estremamente letterale, condotta parola per parola, rispettando addirittura, per quanto possibile, l'ordine greco dei termini. L'esito di questa scelta è un testo latino decisamente difficile, come più volte è stato rilevato dagli autori medievali e dagli studiosi moderni⁸². L'Eriugena è cosciente dell'astrusità del risultato, e nell'epistola prefatoria alla traduzione del *Corpus* si difende preliminarmente.

⁷⁹ Pubblicate in forma gravemente lacunosa nella Patrologia, sono state edite criticamente nel 1975 da Jeanne Barbet, con le integrazioni già presentate da Henri-François Dondaine nel 1951. L'edizione Floss (PL 122, 125-266) manca della sezione che va dall'inizio del capitolo terzo all'inizio del capitolo settimo, e di buona parte del capitolo quindicesimo. Dondaine ha pubblicato le parti mancanti secondo il testo del Ms Douai, Bibliothèque Municipale, 202: H.-F. DONDAINE, *Les 'Expositiones super ierarchiam coelestem' de Jean Scot Érigène*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 18 (1950-1951), pp. 245-302 (testo 252-301). L'attuale edizione di riferimento è [GIOVANNI SCOTO] *Iohannis Scoti Eriugenaes Expositiones in Ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (CCM 31). Per la datazione, si veda G. THÉRY, *Scot Érigène, traducteur de Denys*, in «ALMA», 6 (1931), pp. 189-192 (tutto 185-278). Sull'opera: P. ROREM, *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Toronto 2005 (Studies and Texts, 150).

⁸⁰ L'Eriugena traduce dal Ms Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 437, regalato dall'imperatore bizantino Michele II il Balbo a Ludovico il Pio nell'827, e conservato presso l'abbazia di Saint-Denis. Per le particolarità e i problemi del testo che questo manoscritto trasmette, si veda ROREM, *Eriugena's Commentary*, cit. (nota 78), pp. 21-46. Alcuni anni dopo la prima versione, Giovanni ne appronterà un'altra, migliorata, cf. BARBET, introduzione a *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, cit. (nota 79), pp. IX-XI.

⁸¹ Cf. BARBET, introduzione a *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, cit. (nota 79), p. x.

⁸² A volte proprio la preoccupazione per la fedeltà al greco porta a errori di traduzione; il risultato generale però resta positivo e, per dirla con Rorem, si ha «The impression of a powerful interpretive mind

Se qualcuno però accuserà il linguaggio di essere troppo lento e inconsueto, badi bene che non solo io, ma anche lui stesso non può ricevere nulla di più, di ciò che distribuisce Colui che assegna a ciascuno le cose proprie come vuole. Ma se (costui) giudicherà enigmatico e oscuro il testo della suddetta traduzione, consideri che io sono il traduttore di quest'opera, non l'espositore. Su questo ho grandissima paura di incorrere nella colpa del traduttore fedele. E se riterrà che sia stato aggiunto qualcosa di superfluo oppure manchi qualcosa all'integrità della costruzione greca, prenda il codice greco su cui ho condotto la traduzione: là forse troverà se le cose stanno così o no⁸³.

L'espressione *culpa fidei interpretis* indica il biasimo, condiviso dai carolingi, per la traduzione meccanica del testo. Di fatto, però, l'opera eriugeniana è proprio quella di una 'traduttore fedele', *verbum de verbo*, del greco di Dionigi: non un *expositor*, ma un *interpretis*. L'aspirazione di Giovanni è quella di fornire un testo così aderente all'originale da permettere di trovare per ogni parola greca l'equivalente latina, senza aggiunte né mancanze: la traduzione dunque non mira primariamente all'intelligibilità, ma a far presente, per quanto possibile, il testo dionisiano, in modo da rendere il ricorso al greco, ultimamente, inutile.

Una versione di tal genere richiede necessariamente di essere completata, proprio in favore dell'intelligibilità, con una parafrasi, che spazia dalla semplice ricostruzione di un ordine dei termini comprensibile a quella che potremmo chiamare una 'traduzione libera'⁸⁴. Le *Expositiones* mancano di prologo, quindi non abbiamo esplicite dichiarazioni di intenti. Ma lo stile dell'opera suggerisce di considerarla un'integrazione alla traduzione. L'intenzione di fedeltà al testo dionisiano appare anche a livello dottrinale: per esempio si può notare, con Tullio Gregory, che nel *Periphyseon* Giovanni riconduce il processo di mediazione tra Dio e il mondo essenzialmente alla generazione del Verbo, che racchiude in modo semplice tutte le cause intellegibili delle creature, mentre nelle *Expositiones* segue fedelmente l'idea dionisiana della mediazione attraverso la processione scalare delle intelligenze celesti⁸⁵. Se, dunque, l'intento sembra

triumphing over minor errors»: ROREM, *Eriugena's Commentary*, cit. (nota 79), p. 74. Cf. R. ROQUES, *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, in ID., *Libres sentiers vers l'erigénisme*, Roma 1975, p. 105 e 130 (tutto 99-130); THÉRY, *Scot Érigène, traducteur*, cit. (nota 78), p. 277.

⁸³ [GIOVANNI SCOTO] *Joannis Scoti versio operum s. Dionysii Areopagitae, praefatio*, 1032C, ed. E. Dümmmler, in MGH, *Epistolae*, 6 (Epistolae karolini aevi, 4), p. 159, 24-32: «Si quis autem nimis tardae aut nimis inusitatae redarguerit elocutionis, attendat non me tantum, sed et se ipsum nihil posse plus accipere, quam quod ipse distribuit, qui dividit singulis propria prout vult. Sin vero obscuram minusque apertam praedictae interpretationis seriem iudicaverit, videat me interpretem huius operis esse, non expositorem. Ubi valde pertimesco, ne forte culpam fidei a interpretis incurram. At, si aut superflua quaedam superadiecta esse aut de integritate Graecae constructionis quaedam deesse arbitratus fuerit, recurat ad codicem Grecum, unde ego interpretatus sum: ibi fortasse inveniet, itane est necne».

⁸⁴ RoREM vede tanto nello stile della traduzione, quanto nell'aggiunta dell'esposizione, un tratto boeziano: cf. ROREM, *Eriugena's Commentary*, cit. (nota 79), pp. 50-51 e 54.

⁸⁵ Cf. T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle 'teofanie' in Giovanni Scoto Eriugena*, in «SM», 4 (1963), pp. 77-78, n. 8.

soprattutto quella di completare il lavoro di traduzione, per rendere comprensibile il trattato di Dionigi, possiamo immaginare che Giovanni Scoto intendesse continuare spiegando anche le successive opere del *Corpus*⁸⁶.

Il 'minimalismo' generale, l'aderenza al testo dionisiano, la relativa brevità delle parti propriamente esplicative, insieme alla posteriorità cronologica rispetto al *Periphyseon* e all'assenza di novità di rilievo a livello di dottrina hanno favorito in letteratura un certo disinteresse per le *Expositiones*, che risultano essere la 'Cenerentola' delle opere di Giovanni Scoto. Nell'ambito di una ricerca sull'esegesi erigeniana, però, è impossibile trascurarle: uno dei principali argomenti trattati da Dionigi nella *Gerarchia celeste*, infatti, è quello del valore simbolico del linguaggio biblico. Il tema appare centrale già dal semplice riassunto dell'opera che l'Eriugena aveva fornito nell'epistola prefatoria alla sua traduzione.

⁸⁶ Cf. ROEM, *Eriugena's Commentary*, cit. (nota 79), p. XII. Del resto, quanto alla datazione, le *Expositiones* si collocano normalmente negli anni successivi al *Periphyseon*, tra l'865 e l'870, dunque verso la fine della vita dell'Eriugena. Tra i vari elementi che distinguono nettamente le *Expositiones* dall'epistola prefatoria alla traduzione (862 circa), ve n'è uno che riguarda indirettamente la datazione del *Commentarius*: nell'epistola prefatoria, Giovanni, riferendosi al secondo trattato del *Corpus*, presenta la gerarchia umana tripartita tra Antico Testamento, Nuovo Testamento e *eschaton*; l'attuale gerarchia ecclesiastica è quindi mediana tra l'antico sacerdozio della legge e il futuro sacerdozio celeste. In realtà, questa lettura va molto oltre il testo dionisiano. L'Eriugena la riprende nel *Commentarius*, spiegando Gv 1, 17, il che potrebbe essere un elemento a favore di una vicinanza cronologica tra *Commentarius* e versione latina del *Corpus dionysianum*, precedente al *Periphyseon*. Nelle *Expositiones*, successive al capolavoro erigeniano, il tema è assente, forse per una ormai migliore comprensione del testo. Cf. [GIOVANNI SCOTO] *Joannis Scoti versio operum s. Dionysii Areopagitae, praefatio*, 1034A-C, ed. E. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 6 (Epistolae karolini aevi, 4), pp. 160, 31 - 161, 8: «Haec itaque nostra ierarchia instar caelestis tripartita est, in tres scilicet ierarchias. Quarum prima temporali quidem ordine, ultima vero dignitate legale sit sacerdotium, quod in variis valdeque obscuris symbolis per legislatorem Moysae plane carnali adhuc populo litteraeque non spiritui servienti distributum est. Cuius maximus character erat tabernaculum illud in Arabico monte figurate monstratum. Secunda vero, quae et media, sacerdotium, quod nunc est, ecclesiam dico novi testamenti, sub gratia quidem constitutam, partim symbolis visibilium sacramentorum dispositam, partim vero veritatis contemplatione perfectam. Et est finis praeteritae primae, initium vero futurae ierarchiae, quae est tertia, nunc ex parte inchoata in primitiis contemplationis, perficiendam vero post gloriam futurae resurrectionis, quando visibilium sacramentorum velaminibus sublatis ipsam veritatem perspicua claritate contemplabimur. Ideoque praesens ecclesiastica ierarchia, ut diximus, media est inter legalem praeteritam et caelestem futuram, quoniam non solum aeternarum rerum symbola peragit et visibiliter considerat, ut legalis praeterita, sed et spiritualem eorum intelligentiam investigare invenireque non cessat, ut caelestis futura, et cetera». Cf. C I, 24, 300B-C, CCM 166, p. 52, 40-54: «Beatus Augustinus ita vetus testamentum discernit a novo. Ait enim: 'Lex data est ut gratia quaereretur; gratia autem data est ut lex impleretur'. Tria itaque proponit: legem, gratiam, veritatem, tres ierarchias insinuans, unam quidem in veteri testamento, in obscurissimis enigmatibus traditam; secundam (quam et mediam dicimus) in novo testamento, in quo abundantia gratiae et eorum quae mystice in lege et dicta et facta sunt apertissima declaratio est; tertiam, caelestem dico, iam in hac vita inchoantem et in altera vita perficiendam, in qua purae veritatis contemplatio in his qui deificantur absque ulla caligine donabitur. Prima itaque ierarchia legis nomine, secunda gratiae, tertia veritatis appellatione insinuatur. De quibus tribus ierarchiis quisquis plenius scire desiderata, legat sanctum Dionysium Ariopagitam» (la citazione agostiniana è tratta da *De Spiritu et littera*, XIX, 34). Sul tema si veda ROEM, *Eriugena's Commentary*, cit. (nota 79), pp. 83-92.

Dunque il primo libro, che si intitola 'La Gerarchia celeste', che in latino possiamo chiamare (traducendo non la parola, ma il senso) 'Il pontificato celeste' oppure 'Il sommo sacerdozio celeste', enumera nove ordini di potenze celesti, e le ordina, le separa, le congiunge, e spiega perfettamente le loro mistiche immagini simboliche (cioè che significano altro), rivelate dai santi teologi per ispirazione divina. Inoltre, ordina le potenze celesti in superiori mediane e ultime, divide in particolare tre volte tre gerarchie, unisce le prime alle ultime e le ultime alle prime attraverso quelle mediane, riunendo con il mirabile rapporto delle nature agli estremi e di quelle mediane. Dimostra pure che, nelle visioni profetiche, le descrizioni delle forme dissimili fanno conoscere le sostanze celesti più chiaramente di quelle delle forme simili, e che non è nominata alcuna delle nature visibili o invisibili, dalla prima creatura intellettuale sino all'ultimo e terreno vermicello, da cui la divina teologia non prenda una qualche similitudine per significare la causa di tutte le cose, cioè Dio, e così via⁸⁷.

Oltre alla suddivisione degli ordini angelici in tre gerarchie, rivelate nella Scrittura (dai santi teologi), Giovanni evidenzia la questione del rapporto tra linguaggio e sostanze intelleggibili, ove la dissomiglianza è più rilevante della somiglianza, e quella della possibilità di significare Dio mediante i termini presi del mondo creaturale, sia esso visibile o invisibile.

Quanto all'uso della Scrittura, data la struttura delle *Expositiones*, bisogna ovviamente distinguere tra citazioni che si trovano nel testo dionisiano e citazioni proprie di Giovanni Scoto. Le occorrenze di versetti biblici nel testo di Dionigi sono, fra dirette e indirette, 53 su 168 totali. Meno di un terzo, dunque. Alcune sono, è vero, riprese e ampliamenti dei brani menzionati nella *Gerarchia celeste*, ma molte sono indipendenti, a dimostrare, se ve ne fosse bisogno, che quanto al rapporto con la Scrittura l'Eriugena non dipende pedissequamente dalla fonte patristica.

⁸⁷ [GIOVANNI SCOTO] *Joannis Scoti versio operum s. Dionysii Areopagitae, praefatio*, 1033B-C, ed. E. Dümmeler, in MGH, *Epistolae*, 6 (*Karolini aevi*, 4), p. 160, 14-25: «Primus itaque liber, qui inscribitur de caelesti ierarchia, quod nos non verbum, sed sensum exprimentes, possumus Latine dicere de caelesti pontificatu seu de caelesti summo sacerdotio, novem caelestium virtutum dispositiones enumerat, ordinat, segregat, coniungit earumque sanctis theologis divinitus manifestatas symbolicas, hoc est significativas, imaginationes mysticas luculenter exponit. Ordinatum quidem in superiores et medias et ultimas, segregat vero in ternas ter ierarchias, coniungit primas ultimis et ultimas primis per medias, mirabili extremitatum et medietatum ratione coadunans. Dissimilium quoque formarum descriptiones in propheticis visionibus plus quam similium caelestes substantias expressius insinuare confirmat nullamque visibilium seu invisibilium naturarum ab initio intellectualis creaturae usque ad extremum terrenumque vermiculum nominari, ex qua divina theologia quandam similitudinem ad significandam omnium rerum causam, Deum videlicet, non introducat et cetera».

PARTE SECONDA

PRINCIPÎ DI ESEGESI ERIUGENIANA

Capitolo quarto

La concezione eriugeniana della Scrittura

A voler essere dei buoni dialettici, alla maniera di Giovanni Scoto, dopo il momento ‘diairetico’, cioè divisorio, della ricerca, è necessario mettere in atto quello ‘analitico’, cioè risolutivo¹. Abbandoniamo dunque la divisione dei generi letterari e la questione della presenza del testo biblico nelle diverse opere eriugeniane, per tentare di tracciare, con sguardo sinottico, una teoria generale della Scrittura e della sua ermeneutica.

Per comprendere la natura del testo biblico prendiamo come guida, dalle *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, un brano che tocca alcuni punti nevralgici della concezione eriugeniana. La struttura è quella consueta del commentario a Dionigi: dopo il lemma e una parafrasi (omessa dalla citazione), Giovanni Scoto fornisce la sua spiegazione, sviluppando un’analogia tra la *theologia* e l’*ars poetica*.

‘Con grande arte, infatti, la teologia ha usato delle forme sacre artificiali per gli spiriti senza forma, rivelando, come è stato detto, il nostro animo, e provvedendogli un adattamento appropriato e connaturale, e a lui conformando le sante scritture anagogiche’.

[...] Come a dire: nello stesso modo in cui l’arte poetica, mediante racconti immaginari e similitudini allegoriche, sviluppa una dottrina morale o fisica per stimolare le menti umane – questo infatti è proprio dei poeti eroici, che celebrano in modo figurato gli atti e i costumi degli uomini forti – così la teologia, simile a una poetessa, adatta con immagini artificiali la santa Scrittura alla capacità del nostro animo, per ricondurlo dai sensi corporali esteriori, come da una certa imperfezione giovanile, alla conoscenza perfetta delle realtà intellegibili, come a una certa maturità dell’uomo interiore.

Infatti non è l’animo umano che è stato fatto per la Scrittura, della quale non avrebbe avuto alcun bisogno se non avesse peccato, ma è la Scrittura che è stata fatta per

¹ Cf. E VII, 2, 184C-185A, CCM 31, pp. 106, 578 - 107, 587: «Due quippe partes sunt dialectice discipline, quarum una ΔΙΑΙΡΕΤΙΚΗ, altera ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ nuncupatur. Et ΔΙΑΙΡΕΤΙΚΗ quidem divisionis vim possidet; dividit namque maximorum generum unitatem a summo usque deorsum, donec ad individuas species perveniat, inque eis divisionis terminum ponat; ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ vero ex adverso sibi posite partis divisiones ab individuus sursum versus incipiens, perque eosdem gradus quibus illa descendit, ascendens cumvolvitur et colligit, easdemque in unitatem maximorum generum reducit, ideoque reductiva dicitur sive reductiva». Cf. E XV, 1, 252B-C; PP I, 25, 472B; PP II, 1, 526A-C; PP IV, 4, 749A.

l'animo umano, intessuta in diversi simboli e dottrine, perché la nostra natura razionale, che peccando è decaduta dalla contemplazione della verità, sia ricondotta di nuovo nella primitiva altezza della pura contemplazione².

In modo schematico, possiamo enucleare da questo passo delle *Expositiones* due ambiti da approfondire, che saranno anche le due parti del presente capitolo.

La prima parte riguarda i temi evidenti del brano: la spiegazione che l'Eriugena dà dell'esistenza della Scrittura (§ 1); il senso dell'accostamento tra la narrativa poetica e quella biblica, per il comune ricorso al linguaggio figurato e immaginifico, adatto all'uomo peccatore (§ 2). A questi si può aggiungere la considerazione della struttura interna della Bibbia, cioè del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, che si allarga a ciò che storicamente la precede e definitivamente la segue (§ 3).

Il secondo ambito concerne questioni apparentemente più tecniche e secondarie: premilinarmente, come vada intesa la contemplazione della verità, a cui la Scrittura vuole ricondurre l'uomo (§ 4); poi, cosa intenda qui Giovanni Scoto con il termine *theologia* e che relazione concepisca tra *theologia* e Scrittura (§ 5); perché abbia scelto di tradurre una parola di Dionigi (l'avverbio greco ἀτεχνῶς) con la locuzione latina *valde artificialiter*, che significa l'esatto contrario; di conseguenza, che senso attribuisca ai termini con radice *artif** in relazione alla Bibbia (§ 6). In realtà, vedremo, tali aspetti apparentemente meno concettuali mostrano con chiarezza che la concezione eriugeniana

² E II, 1, 146A-C, CCM 31, pp. 23, 124 - 24, 158: «ETENIM, VALDE ARTIFICIALITER THEOLOGIA FACTITIIS SACRIS FORMATIONIBUS IN NON FIGURATIS INTELLECTIBUS USA EST, NOSTRUM, UT DICTUM EST, ANIMUM REVELANS, ET IPSI PROPRIA ET CONNATURALI REDUCTIONE PROVIDENS, ET AD IPSUM REFORMANS ANAGOGICAS SANCTAS SCRIPTURAS. [Siquidem, inquit, multum artificiose theologia, illa videlicet virtus que naturaliter humanis inest mentibus ad divinas rationes querendas, investigandas, contemplandas, amandas, factitiis, hoc est fictis sanctis imaginationibus, ad significandos divinos intellectus, qui omni figura et forma scripta et sensibili carent, usa est; tali namque arte fictarum imaginum animum nostrum revelans vel, ut expressius transferri potest, animo nostro consulens, ipsique animo propria et connaturali reductione, que videlicet ingeniose in imaginibus rerum sensibilibus formatur, que nobis adhuc in carne constitutis connaturales propter delicta nostra sunt providens, ad ipsum, hoc est, ad ipsius animi reductionem, sanctas scripturas anagogicas, sursum scilicet animum ducentes, conformavit.] Ac si aperte diceret: quemadmodum ars poetica, per fictas fabulas allegoricasque similitudines, moralem doctrinam seu physicam componunt ad humanorum animorum exercitationem – hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui virorum fortium facta et mores figurate laudant – ita theologia, veluti quedam poetria, sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem a corporalibus sensibus exterioribus, veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quamdam interioris hominis grandevitatem conformat. Non enim animus humanus propter divinam scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret si non peccaret, sed propter animum humanum sancta scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, que praevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam pure contemplationis reduceretur altitudinem». A parte la questione del *valde artificialiter*, René Roques nota la stranezza della traduzione di ἀνασκειψαμένη con *revelans*: R. ROQUES, 'Valde artificialiter'. *Le sens d'un contresens*, in ID., *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975 (Lessico intellettuale europeo, 9), pp. 46-47, n. 3 (tutto 45-98).

della Scrittura non è intellegibile al di fuori della comprensione dei tratti generali del pensiero di Giovanni Scoto.

1. L'uomo, destinatario di una duplice rivelazione

La frase di apertura dell'*Homilia* eriugeniana sul prologo del quarto vangelo – «La voce dell'aquila spirituale risuona all'orecchio della chiesa»³ – evoca la tradizionale immagine teromorfa dell'evangelista Giovanni; l'Eriugena ne segue la salita sino alle massime cime della conoscenza, alla conquista della vetta dell'Origine, e alla vertiginosa affermazione che apre il vangelo: «In principio erat Verbum». L'attenzione del lettore dell'*Homilia* viene rapita dalla suggestiva figurazione del volo e si concentra curiosa sulla dottrina gnoseologica che viene tratteggiata. Per comprendere la concezione eriugeniana della Scrittura, però, è utile soffermarsi anzitutto sull'apparente banalità del riferimento all'*auditus ecclesiae*.

Se Giovanni, infatti, è oggetto di una particolare grazia divinizzatrice – vera anticipazione escatologica – che gli consente di contemplare Dio in sé, al di là di tutte le creature, tale privilegio gli è dato perché torni, dopo l'estasi conoscitiva, al livello della scienza umana e comunichi agli uomini ciò che ha visto (e udito) mediante una *vox* corporea, il cui suono possa essere percepito dai sensi e il cui significato possa essere afferrato dalla mente⁴. L'evangelista contempla e comunica. Contempla per comunicare. La sua vicenda personale ha così un valore funzionale alla missione che deve svolgere: la visione della verità 'allo stato puro', cioè del Verbo divino nel suo Principio (il Padre), è il culmine dell'esperienza che Giovanni fa di Cristo nel periodo del suo discepolato; il corrispettivo narrativo è la scena evangelica in cui poggia il capo *super pectus dominicum* (Gv 13, 25), «quod est contemplationis sacramentum». Questo privilegio fa di lui l'unico *intimae veritatis inspector*⁵. Lo scopo ultimo di tale esperienza è la manifestazione all'uomo di quel tanto di Dio che l'uomo può comprendere. Simbolo del sapere contemplativo perfetto, l'aquila spirituale è in grado di condurre i *fideles* alla conoscenza dell'eterna natura divina di Cristo: «Giovanni, di

³ H 1, 283B, trad. Cristiani, p. 9; CCM 166, p. 3, 1: «Vox spiritualis aquilae auditum pulsat ecclesiae».

⁴ Cf. H 2, 283C-284B, CCM 166, p. 5, 3-6: «Cui enim theologorum donatum est quod tibi est donatum, abdita videlicet summi boni penetrare mysteria et ea quae tibi revelata et declarata sunt humanis mentibus ac sensibus intimare?». Cf. H 1, 283B, CCM 166, p. 3, 1-3: «Exterior sensus transeuntem accipiat sonitum, interior animus manentem penetret intellectum».

⁵ Cf. PP III, 16, 667A; H 22, 295D-296A; H 2, 284B; H 4, 285C.

Cristo, porta a conoscenza delle anime dei fedeli soltanto l'eterno»⁶. Proprio questi *fideles* sono il motivo di esistere del quarto vangelo e, più in generale, di tutta la Sacra Scrittura: sono l'*ecclesia* al cui orecchio bussa («pulsat») la voce dell'evangelista per portare la conoscenza di Dio⁷.

La Scrittura è dunque comunicazione della conoscenza di Dio *a qualcuno*. Il soggetto primario della comunicazione è Dio stesso, in particolare lo Spirito Santo che parla attraverso gli autori sacri⁸; il destinatario è l'uomo, o, più precisamente, l'uomo che si trova nella situazione particolare determinata dal peccato. Seguendo la tradizione della patristica greca, Giovanni Scoto interpreta il dato tradizionale della caduta originaria in chiave soprattutto gnoseologica: l'uomo si è allontanato da Dio tentando di conoscere il mondo in modo autonomo, al di fuori del Verbo creatore, e perciò ha perso la capacità di contemplare nella mente divina le *notiones* delle cose create. «La luce della divina conoscenza si è ritirata dal mondo, quando l'uomo si è allontanato da Dio»⁹. Creato per conoscere la verità, cioè per contemplare Dio e il mondo in Dio, l'uomo vive nell'ignoranza del vero, come immerso in una fitta tenebra.

'La luce risplende nelle tenebre'. Per effetto del peccato originale tutto il genere umano era nelle tenebre, non quelle che oscurano gli occhi del corpo, con i quali si percepiscono le forme e i colori del sensibile, ma quelle che oscurano gli occhi dell'animo, grazie ai quali si distinguono le specie e le bellezze diverse degli intellegibili. Il genere umano non era nelle tenebre di questa atmosfera quando si oscura, ma nelle tenebre dell'ignoranza della verità; non nell'assenza di quella luce che rischiarava il mondo corporeo, bensì nell'assenza della luce che illumina il mondo incorporeo¹⁰.

⁶ H 3, 285B, trad. Cristiani, p. 15; CCM 166, p. 8, 33-34: «Iohannes sola aeterna eius in notitiam fidelium animarum introducit» (il brano contrappone Pietro, simbolo della conoscenza pratica di Dio, e Giovanni, simbolo della contemplazione).

⁷ Per la relazione tra Rivelazione ed ecclesiologia in Giovanni Scoto, si veda H. MOONEY, *Der goldene Leuchter. Die ekklesiale Vermittlung der Offenbarung nach Johannes Scottus Eriugena*, in J. ARNOLD - R. BERNDT - R.M.W. STAMMBERGER (edd.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis zu Gegenwart. Festgabe H.J. Sieben*, Paderborn 2004, pp. 49-67.

⁸ Per l'idea dello Spirito autore della Scrittura, si veda PP II, 15, 545C; PP III, 24, 690B; PP III, 27, 699B; PP IV, 16, 824A; PP V, 38, 1010B-C.

⁹ H 11, 289C, trad. Cristiani, p. 33; CCM 166, p. 21, 11-12 :«Lux divinae cognitionis de mundo recessit, dum homo deum deseruit».

¹⁰ H 12, 290A-B, trad. Cristiani, p. 37; CCM 166, pp. 23, 4 - 24, 11: «LUX IN TENEBRIS LUCET. Totum genus humanum merito originalis peccati in tenebris erat, non exteriorum oculorum quibus sensibilibus formae coloresque sentiuntur, sed interiorum quibus intelligibilium species et pulchritudines discernuntur; non in tenebris huius caliginosi aeris, sed in tenebris ignorantiae veritatis; non in absentia lucis quae mundum corporeum declarat, sed in absentia lucis quae mundum incorporeum illuminat». Una sintesi dell'antropologia eriugeniana si può leggere in B. STOCK, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, in «SM», 8 (1967), pp. 1-57; W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden 1991 (Studies in Intellectual History, 20).

La Scrittura è comunicazione della conoscenza di Dio a un uomo conoscitivamente impoverito. Anzi, proprio l'impoverimento dell'uomo è l'unica ragione di esistere della Bibbia, come afferma il brano delle *Expositiones* sopra citato:

Non è l'animo umano che è stato fatto per la Scrittura, della quale non avrebbe avuto alcun bisogno se non avesse peccato, ma è la Scrittura che è stata fatta per l'animo umano intessuta in diversi simboli e dottrine, perché la nostra natura razionale, che peccando è decaduta dalla contemplazione della verità, sia ricondotta di nuovo nella primitiva altezza della pura contemplazione¹¹.

La Scrittura, la cui necessità è relativa al peccato, rientra nella categoria dei 'rimedi', e serve per elevare di nuovo l'uomo a quella contemplazione che ha perso precipitando nell'ignoranza. Nel regime attuale è, dunque, la mediazione necessaria per conoscere Dio, e si inserisce nel più ampio quadro delle conseguenze del peccato. Secondo Giovanni Scoto, infatti, la stessa attuale esistenza corporea del mondo, nello spazio e nel tempo, non è un dato originario, ma un elemento aggiunto (*superadditus* o *supermachinatus*) dal Creatore alla natura in conseguenza della corruzione gnoseologica dovuta al peccato dell'uomo: la lontananza dalla verità, palese nella dispersione e nella caducità della vita materiale, serve a far riconoscere all'uomo il suo stato decaduto e a stimolare in lui il desiderio di ritornare alla conoscenza¹².

¹¹ E II, 1, 146C, CCM 31, p. 24, 151-158: «Non [enim] animus humanus propter divinam scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret si non peccaret, sed propter animum humanum sancta scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, que praevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam pure contemplationis reduceretur altitudinem».

¹² Cf. PP II, 12, 540, CCM 162, pp. 21, 428 - 22, 439 (n. 41, 210-211): «Etenim, ut ratio edocet, mundus iste in varias sensibiles species diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet, si deus casum et interitum primi hominis unitatem suae naturae deserentis non praevideret, ut saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorruptibilibus ad caduca, de summis ad ima, a spirituali homine in animale, a simplici natura ad sexuum divisionem, ex angelica dignitate et multiplicatione ad pecorinam contumeliosam corruptibilemque secundum corpus generationem, suum miserabilem interitum tali poena admonitus cognosceret et ad suae dignitatis pristinum statum <poenitendo superbiamque suam deponendo divinasque leges quas transgressus fuerat implendo> redire postulare». Cf. anche l'ampia trattazione in PP IV, 12, 799-801. Questo determina anche una visione 'pessimista' del mondo materiale, caratterizzato da mutabilità e temporalità: cf. H 17, 292D-293A, CCM 166, pp. 31, 1 - 32, 16: «ERAT LUX VERA QUAE ILLUMINAT OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM. Et quid est 'venientem in mundum'? Et quis est omnis homo veniens in mundum? Et unde venit in mundum? Et in quem mundum venit? Si de his qui de occultis naturae sinibus in hunc mundum per generationem locis temporibusque veniunt acceperis, qualis illuminatio est in hac vita nascentibus ut moriantur, crescentibus ut corrumpantur, compositis ut solvantur, de quietudine silentis naturae in inquietudinem tumultuantis miseriae cadentibus? Dic, quaeso, qualis lux est spiritualis et vera procreatis in vita transitoria et falsa? Nunquid mundus iste alienatis a vero lumine conveniens habitatio est? Nunquid regio umbrae mortis et lacrimarum vallis, et ignorantiae profundum, et terrena habitatio humanum animum aggravans et ex veri luminis contuitu interiores oculos eliminans non inmerito dicitur?». Lo spazio e il tempo, però, non sono di per sé categorie materiali, ma intellettuali: sul tema si veda l'ampio studio di M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena*, in «SM», 14 (1973), pp. 39-136.

Come la Bibbia – e in modo più fondamentale – l'intera creazione sensibile è un rimedio del peccato e uno strumento anagogico animato dall'intenzione divina di manifestarsi all'uomo decaduto. La rivelazione che Dio fa di se stesso avviene quindi in due modi paralleli, mediante la Scrittura e mediante l'universo creato.

Nel primo libro del *Commentarius*, il parallelismo emerge dalla spiegazione del sandalo di Cristo a cui si riferisce Giovanni Battista: il *calciamentum Christi* può significare tanto il mondo visibile quanto la sacra Scrittura, perché in entrambi il Verbo lascia le sue orme; ambedue infatti, mondo e Scrittura, sono *habitus* che rivestono la Parola; la creatura visibile manifesta con la sua bellezza il Verbo, la Bibbia contiene i suoi misteri¹³.

I piedi del Verbo, dunque, risultano essere la *ratio naturalis* della creatura visibile e il senso spirituale della Sacra Scrittura, ed entrambi sono nascosti: «Sono i due piedi del Verbo, dei quali uno è la ragione naturale della creatura visibile, l'altro il significato spirituale della divina Scrittura. Uno è velato dalle forme sensibili del mondo sensibile, l'altro dalla superficie delle lettere divine (cioè delle Scritture)»¹⁴. E due saranno, allora, anche le forme di incarnazione del Verbo: quella nella natura umana creata, e quella duplice – una 'quasi incarnazione' – nella lettera scritta e nelle creature visibili.

Pertanto, coloro che spiegano la legge divina insegnano l'incarnazione del Verbo in due modi. Dei quali uno è quello che mostra la sua incarnazione dalla Vergine, per la quale unì a sé in unità di sostanza la natura umana. L'altro è quello che asserisce lo stesso Verbo quasi incarnato, cioè ispessito con lettere e forme e ordini delle cose visibili. Il

¹³ Cf. C I, 29, 307A, CCM 166, p. 65, 48-55: «Potest etiam per calciamentum Christi visibilis creatura et sancta scriptura significari; in his enim vestigia sua veluti pedes suos infigit. Habitus quippe verbi est creatura visibilis, quae eum aperte praedicat, pulchritudinem suam nobis manifestans. Habitus quoque eius facta est divina scriptura, quae eius mysteria continet. Quorum omnium (id est creaturae et litterae) corrigiam (hoc est subtilitatem) solvere indignum se praecursor existimat». Da questo discende la polemica contro coloro che contrastavano l'indagine delle creature visibili; si veda, in proposito, il parallelo con le due vesti del Cristo trasfigurato, ripreso da Massimo il Confessore, in PP III, 35, 723D-724A, CCM 163, p. 149, 4351-4356: «Et si duo vestimenta Christi sunt tempore transformationis ipsius candida sicut nix (divinorum videlicet eloquiorum littera et visibilium rerum species sensibilis), cur iubemur unum vestimentum diligenter tangere, et eum cuius vestimentum est mereamur invenire, alterum vero (id est creaturam visibilem) prohibemur inquirere et quomodo et quibus rationibus contextum sit, non satis video». Il parallelismo tra natura e Scrittura non è affatto originale di Giovanni Scoto, né di Massimo il Confessore, sua diretta fonte. È invece un tema comune nell'epoca patristica e medievale, spesso legato all'attribuzione della qualifica di 'libro' al mondo e alla lettura simbolica delle creature: il *liber creaturarum* precede il testo sacro, che si rende necessario solo a causa del peccato. Cf. T. GREGORY, *Il liber creaturarum: dal sacramentum salutaris allegoriae alla physica lectio*, in ID., *Speculum naturae. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 235), pp. 35-45. Benché tradizionale, però, il tema trova nell'Eriugena una particolare enfasi e ben altro fondamento speculativo: si veda, in particolare, D.F. DUCLOW, *Nature as Speech and Book in John Scotus Eriugena*, in «Mediaevalia», 3 (1977), pp. 131-140.

¹⁴ C I, 29, 307B, CCM 166, p. 65, 55-59: «Duo pedes verbi sunt, quorum unus est naturalis ratio visibilis creaturae, alter spiritualis intellectus divinae scripturae. Unus tegitur sensibilis mundi sensibilibus formis, alter divinorum apicum (hoc est scripturarum) superficie».

legaccio di questo biforme sandalo, che il Precursore si giudica indegno di sciogliere, è la ricerca amante della verità e l'indagine molto complicata su tutte queste cose¹⁵.

Ma le due rivelazioni del Verbo sono complicate perché, essendo rivolte ad un essere materiale, entrambe hanno un doppio livello, sensibile e intellegibile. Entrambe richiedono pertanto, da parte dell'uomo, un'operazione complessa, composta di diversi atti, per arrivare alla verità.

Allora la luce eterna rivela sé stessa al mondo in due forme diverse: attraverso la Scrittura e attraverso la creatura. Poiché la divina conoscenza non si rinnova in noi, se non attraverso i segni della Scrittura e le specie della realtà creata. Impara le espressioni del linguaggio divino, e concepisci nel tuo animo l'intelligenza dei loro significati, perché in esse conoscerai il Verbo. Cogli con i sensi del corpo le forme, le bellezze delle cose sensibili, e avrai in esse l'intelligenza del Verbo di Dio. E in tutte queste cose la verità non ti dimostrerà altro se non colui che ha fatto tutte le cose, al di fuori del quale non

¹⁵ *Ibidem*, p. 65, 59-67: «Duobus quippe modis divinae legis expositores incarnationem dei verbi insinuant. Quorum unus est, qui eius incarnationem ex virgine, qua in unitatem substantiae humanam naturam sibi copulavit, edocet. Alter est, qui ipsum verbum quasi incarnatum, hoc est, incrassatum litteris rerumque visibilium formis et ordinibus asserit. Cuius biformis calciamentis corrigia est diligens in his omnibus veritatis inquisitio ac perplexa admodum investigatio, cuius solutione indignum se praecursor iudicat». L'immagine plastica dell'ispessimento della Parola è mutuata da Gregorio di Nazianzo, per il quale *ho logos pachynetai* (ὁ Λόγος παχύνεται: *Orationes*, 38, 2), attraverso il commento di Massimo il Confessore (*Ambigua ad Iohannem*, 33, 1285B-C), ma affonda le sue radici nell'esegesi origeniana che enuncia il principio per il quale, *come* in Cristo altro era l'umanità visibile, altro la divinità invisibile, *nello stesso modo* nella Scrittura altro è la lettera, altro lo spirito. L'Eriugena cita espressamente Massimo nel quinto libro del *Periphyseon*, commentando la parabola del figliol prodigo. Cf. PP V, 38, 1005B-C, CCM 165, p. 203, 6575-6589: «Et tunc vitulus saginatus adducetur et occidetur. Et quis est ille vitulus, nisi homo Christus septena sancti Spiritus gratia plenus, vel certe pinguedine litterae visibilisque naturae incrassatus? His enim duobus, littera videlicet et visibili creatura, veluti quaedam corpulentia Christi apparet, quoniam in eis et per eas intelligitur, quantum intelligi potest. Spiritus enim legis est Christus, et 'invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtutis et aeternitas'. Seu ut beatus Maximus dicit, exponens Gregorium Theologum in sermone de Nativitate dicentem 'Verbum crassatur': 'Verbum', inquit, 'dum simplex et incorporeum et omnes consequenter ac spiritualiter nutriens divinas in caelo potentias, per suam in carne praesentiam ex nobis propter nos secundum nos sine peccato incrassari dignatum est'». Cf. la traduzione eriugeniana di MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua ad Iohannem*, 29, ed. É. Jeaneau, Turnhout 1988 (CCG, 18), pp. 166-167. Da parte sua, il celebre esordio della prima omelia sul Levitico di Origene mette bene in risalto come, nella coscienza cristiana antica, sia la cristologia a condizionare l'esegesi; cf. [ORIGENE] Origène, *Homélies sur le Lévitique*, I, 1, 1-10 a cura di M. Borret, Paris 1981 (SC, 286), p. 66: «Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Maria carne vestitum processit in hunc mundum et aliud quidem erat, quod videbatur in eo, aliud quod intelligebatur – carnis namque adspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio –, ita et cum per prophetas vel legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita hic litterae velamine tegitur, ut littera quidem adspiciatur tamquam caro, latens vero intrinsecus spiritalis sensus tamquam divinitas sentiatur». Continua Origene: «Tale ergo est quod et nunc invenimus librum Levitici revolventes, in quo sacrificiorum ritus et hostiarum diversitas ac sacerdotum ministeria describuntur. Sed haec secundum litteram, quae tamquam caro Verbi Dei est et indumentum divinitatis eius, digni fortassis vel adspiciant, vel audiant et indigni. Sed beati sunt illi oculi, qui velamine litterae obiectum intrinsecus divinum Spiritum vident; et beati sunt, qui ad haec audienda mundas aureas interioris hominis deferunt. Alioquin aperte in his sermonibus occidentem litteram sentient» (*ibidem*, I, 1, 11-20). Cf. anche *Peri Archon*, I, 2,8.

avrà nulla da contemplare, perché è tutte le cose: in tutte le cose che sono, è sempre lui tutto quello che è. Come infatti nessun bene sostanziale esiste al di fuori di lui, così non esiste nessuna essenza né sostanza¹⁶.

La meta del conoscere umano è il Verbo, ma i percorsi sono due: imparare le parole divine, concepirne interiormente il significato intellegibile, e conoscere in esso l'unica Parola; oppure fare esperienza delle cose sensibili, comprenderne le *formae* e le *pulchritudines*, e scoprire in esse il Verbo. All'uomo si apre, quindi, la possibilità di tornare a conoscere il Creatore per mezzo di una duplice *theologia*, biblica e naturale.

C'è però da notare che, di fatto, la doppia possibilità, naturale e scritturistica, di conoscere Dio si rivela in gran parte fallimentare: come imprigionato nei pensieri carnali, il genere umano si ostina nell'ignoranza di Dio, e gli sono inutili tanto le parole della *Lex scripta*, quanto le forme delle creature. Addirittura, è inefficace persino l'incarnazione dello stesso Verbo, massimo atto rivelatore e condizione di possibilità per la conoscenza del vero, perché l'uomo non vuole riconoscere, nell'uomo Gesù, il Figlio di Dio:

È questo il mondo, cioè l'uomo, che non riconobbe il suo creatore: imprigionato e impedito dai pensieri carnali non volle conoscere il suo Dio, né attraverso i simboli della legge scritta né attraverso i modelli eterni della creatura visibile. 'E il mondo non lo ha conosciuto'. L'uomo non ha conosciuto il Dio Verbo, né prima dell'assunzione della natura umana, nella nuda purezza della divinità in sé, né dopo l'assunzione della natura di uomo, rivestito unicamente del suo essere di carne. Ignorava l'invisibile, negava il visibile. Non volle cercare colui che lo cercava, non volle ascoltare chi lo chiamava, non volle rendere onore a chi lo deificava, non volle ricevere chi lo riceveva in sé¹⁷.

In tale invincibile oscurità, l'esperienza dell'evangelista Giovanni assume valore principale: Giovanni vede il Verbo *per se sola divinitate nudum* e comunica la grazia ricevuta nelle parole che aprono il suo vangelo: «In principio erat Verbum». Con queste, secondo Giovanni Scoto, comincia nel mondo qualcosa di completamente nuovo, qualcosa che nessuno degli altri Apostoli ed evangelisti aveva potuto intraprendere.

¹⁶ H 11, 289C, trad. Cristiani, pp. 33-35; CCM 166, pp. 21, 12 - 22, 23: «Dupliciter ergo lux aeterna seipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae scripturae apices et creaturae species. Eloquia disce divina, et in animo tuo eorum concipe intellectum, in quo cognosces verbum. Sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum perspice sensibilibus, et in eis intelliges dei verbum. Et in his omnibus nihil aliud tibi veritas declarabit praeter ipsum qui fecit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse est omnia. In omnibus enim quae sunt, quicquid est, ipse est. Ut enim nullum bonum substantiale, ita nulla essentia praeter ipsum est vel substantia».

¹⁷ H 19, 294B-C, trad. Cristiani, pp. 57-59; CCM 166, p. 36, 25-34: «Homo, creatorem suum non cognovit: neque per legis scriptae symbola, neque per visibilis creaturae paradigmata deum suum voluit cognoscere, carnalium cogitationum vinculis detentus. ET MUNDUS EUM NON COGNOVIT. Non cognovit homo deum verbum, neque ante inhumanationem eius per se sola divinitate nudum, nec post inhumanationem sola incarnatione vestitum. Invisibilem ignorabat, visibilem negabat. Noluit quaerere quaerentem se, noluit audire vocantem, noluit colere deificantem, noluit recipere recipientem».

Nemmeno Pietro, che pure è il primo degli Apostoli e riconosce nell'uomo Gesù il Figlio di Dio¹⁸, neppure Paolo, che fu rapito al terzo cielo e udì parole ineffabili¹⁹, nessuno ha potuto comunicare agli uomini la notizia di Dio in sé, perché nessuno, prima di Giovanni, era stato deificato: «Non avrebbe potuto altrimenti ascendere fino a Dio, se prima non fosse stato fatto Dio»²⁰. È quindi un'incursione della grazia divinizzante che segna la nascita della vera conoscenza di Dio: quella per cui Giovanni, primo uomo divinizzato (oltre, ovviamente, l'umanità del Cristo), vede Dio in se stesso e nel suo vangelo può comunicarlo agli uomini, dando loro la possibilità di essere, a loro volta, divinizzati.

2. Immagini della Scrittura: il mondo e il sepolcro

Il parallelismo tra rivelazione naturale e rivelazione scritturale permette di paragonare i diversi sensi della Scrittura alle diverse parti del cosmo, cioè ai luoghi propri dei quattro elementi. La raffigurazione è quella di una semisfera al cui centro sta la terra circondata dalle acque, avvolte dall'aria, oltre alla quale, infinito, sta il cielo empireo. Ora, la Scrittura è un *mundus intelligibilis*, costituito da quattro elementi o parti: l'*historia* (terra), la *moralis intelligentia* (acqua), la *scientia naturalis* (aria) e la *contemplatio divinae naturae* (empireo).

La divina Scrittura è in realtà un mondo intellegibile, costituito dalle sue quattro parti come dai quattro elementi. All'elemento terra, collocato nel punto mediano e al livello più basso, come al centro, corrisponde la storia; intorno ad essa, a somiglianza delle acque, si distende in cerchio l'abisso dell'intelligenza del senso morale, che per i Greci si chiama etica. Intorno alla storia e all'etica, come intorno alle due parti inferiori di questo mondo, fluisce l'aria della scienza della natura, scienza che i Greci chiamano fisica. Al di fuori e al di là, si colloca la sfera ardente, eterea ed ignea, del cielo empireo, cioè della

¹⁸ Cf. H 3, 285A, CCM 166, p. 7, 14-18: «Petrus quidem Christum deum et hominem iam factum in temporibus cognoscens et dicens 'Tu es Christus, filius dei vivi' altissime volavit, sed altius ille qui eundem Christum deum de deo ante omnia tempora genitum intellexit dicens: IN PRINCIPIO ERAT VERBUM».

¹⁹ Cf. H 4, 285B-C, CCM 166, p. 9, 4-13: «O beate Paule, raptus es, ut tu ipse asseris, in tertium caelum, sed non es raptus ultra omne caelum; raptus es in paradysum, sed non es raptus super omnem paradysum. Iohannes omne caelum conditum omnemque creatum paradysum, hoc est omnem humanam angelicamque transgreditur naturam. In tertio caelo, o vas electionis et magister gentium, audisti verba ineffabilia quae non licet homini loqui. Iohannes, intimae veritatis inspector, ultra omne caelum in paradiso paradysorum, hoc est in causa omnium, audivit unum verbum per quod facta sunt omnia».

²⁰ H 5, 285D, trad. Cristiani, p. 17; CCM 166, p. 10, 6-7: «Non enim aliter potuit ascendere in deum, nisi prius fieret deus». Si veda A. KIJEWKA, *The Eriugenan Concept of Theology: John the Evangelist as the Model Theologian*, in ISEBH, pp. 173-193.

suprema contemplazione della divina natura, che i Greci chiamano teologia; oltre questa, nessun intelletto può spingersi²¹.

La totalità dei sensi della Scrittura coincide con la totalità del sapere, secondo l'ordine gerarchico degli elementi naturali e delle diverse discipline. La quadripartizione della *sapientia* corrisponde alle tradizionali divisioni della filosofia – non ultima quella proposta da Massimo il Confessore nel passo degli *Ambigua* a cui Giovanni Scoto si ispira: «fidei et actionis et naturalis et theologicae philosophiae»²² –, ma si può inquadrare nella dinamica ascensionale della conoscenza teologica secondo i gradi della gnoseologia platonica: sensibile (storia), razionale (morale e fisica), intellettuale (teologia)²³. Per questo, nel parlare di ‘sensi’ del testo biblico non bisogna pensare a una serie di interpretazioni coordinate tra loro, equipollenti, ma a una progressiva elevazione verso la verità, che culmina nella contemplazione del divino.

Il percorso del prologo giovanneo, secondo l'Eriugena, procede in modo opposto, perché l'evangelista passa dalla teologia alla storia:

Ecco dunque il grande teologo – parlo evidentemente di Giovanni –, all'esordio del suo Vangelo, toccare i vertici più eccelsi della teologia, penetrare i segreti del cielo dei cieli spirituali, elevarsi al di sopra di ogni storia, di ogni etica e di ogni fisica, e invertire poi il suo volo intellegibile, come dirigendosi verso terra, per raccontare, secondo la storia, gli avvenimenti accaduti poco prima dell'incarnazione del Verbo²⁴.

Così, dal versetto 6 («fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Iohannes») in poi, il discorso dell'evangelista procede *secundum historiam*, raccontando eventi accaduti nel mondo concreto e temporale degli effetti. L'immagine del mondo intellegibile suggerisce dunque che, oltre a diversi sensi, la Scrittura abbia anche diverse ‘parti’, cioè testi che appartengono a generi letterari diversi – per usare un'espressione anacronistica – e quindi richiedono un'interpretazione adeguata. Nel terzo libro del *Periphyseon*, a chi

²¹ H 14, 291B-C, trad. Cristiani, p. 43; CCM 166, p. 27, 5-17: «Divina siquidem scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quattuor partibus, veluti quattuor elementis, constitutus. Cuius terra est veluti in medio imoque, instar centri, historia; circa quam, aquarum similitudine, abyssus circumfunditur moralis intelligentiae, quae a grecis ΗΘΙΚΗ solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas praefati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiae circumvoluitur, quam (naturalem dico scientiam) graeci vocant ΦΥΣΙΚΗΝ. Extra autem omnia et ultra aethereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est superae contemplationis divinae naturae, quam graeci theologiam nominant, circumglobatur; ultram quam nullus egreditur intellectus».

²² MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua ad Iohannem (iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem)*, XVII, 87, ed. É. Jeaneau, Turnhout 1988 (CCSG, 18), p. 139.

²³ Cf. G. D'ONOFRIO, *Oltre la teologia. Per una lettura dell' 'Omelia' di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo*, in «SM», 31 (1990-1991), pp. 332-334 (tutto 285-356).

²⁴ H 14, 291C, trad. Cristiani, p. 43; CCM 166, p. 27, 17-23: «Magnus itaque theologus, Iohannem dico, in primordio evangelii sui, excelsissimae theologiae cacumina tangens caelique caelorum spiritualium secreta penetrans, ultra omnem historiam et ethicam et physicam ascendens, ad ea quae paulo ante incarnationem verbi facta sunt secundum historiam narranda, veluti in quandam terram, suum intelligibilem deflectit volatum».

gli rimprovera di allegorizzare il testo della Genesi, il Maestro ribatte che la sua è un'interpretazione fisica, perché il racconto della creazione del mondo esige questo approccio²⁵.

L'immagine luminosa del mondo intellegibile si accompagna, nella stessa *Homilia*, a una figura che mette in risalto l'opacità della Scrittura. Nel terzo capitolo della *Vox spiritualis aquilae* si legge il famoso passo della corsa di Pietro e Giovanni al sepolcro. «Entrambi gli apostoli corrono [...] al sepolcro. Il sepolcro di Cristo è la divina Scrittura, nella quale i misteri della sua divinità e umanità sono protetti dallo spessore della lettera come da una pietra tombale»²⁶. Protetti, contenuti, nascosti dalla *densitas litterae*, i misteri di Cristo si trovano nella Scrittura, ma non come dato immediatamente percepibile. È necessario, secondo l'immagine evangelica, entrare nel sepolcro per conoscerli.

Alla duplicità tra esteriorità della lettera e interiorità della verità nell'immagine dell'*Homilia*, corrisponde, nel brano delle *Expositiones* citato in apertura, la duplicità tra dottrina e forma narrativa, secondo il parallelo con la poesia eroica che, mediante il racconto delle gesta, sviluppa in modo figurato un insegnamento sulla morale o sulla natura (la *theologia* si comporta *veluti quedam poëtria*)²⁷.

A ben guardare, tra il contenuto intellegibile e la lettera che lo esprime c'è un ulteriore ambito, perché il linguaggio è l'esteriorizzazione di un *verbum* interno, cioè del sapere discorsivo del *sensus interior*²⁸. Se poi consideriamo anche la *res* che è oggetto di conoscenza, i livelli sono quattro. C'è un rapporto inversamente proporzionale tra la comunicabilità e la vicinanza all'oggetto, perché gli intermediari (la conoscenza allo stato puramente intellettuale, l'espressione interna e poi quella esterna) permettono la trasmissione del sapere ma producono anche una perdita di significazione. Il paragone tra *theologia* e poesia può far pensare all'indole non definitoria e deduttiva del linguaggio che comunica la conoscenza di Dio, non riducibile alle regole della *ratio*; ma, più che altro, pone l'accento sul carattere figurato, comune all'espressione poetica e a quella biblica. Il linguaggio della Scrittura si trova a dover

²⁵ Cf. PP III, 28-29, 705A-C. Si veda il capitolo sesto, *infra*, pp. 182 ss.

²⁶ H 3, 284C, trad. Cristiani, p. 13; CCM 166, pp. 6, 1 - 7, 4: «Ambo [...] currunt ad monumentum. Monumentum Christi est divina scriptura, in qua divinitatis et humanitatis eius misteria densitate litterae veluti quadam muniuntur petra». Subito prima, l'Eriugena ha affermato che «Petrus in forma actionis ac fidei ponitur, Iohannes autem contemplationis atque scientiae typum imitatur»: H 2, 284B, CCM 166, p. 6, 13-14.

²⁷ Cf. E II, 1, 146A-C, citato *supra*, nota 2. Il necessario adattamento del linguaggio biblico alle capacità del destinatario costituisce una *condescensio* divina: cf. PP I, 64, 509A; E I, 3, 136D-137B. Oltre al carattere figurato, in PP IV, 23, 848A-B, si segnala la necessaria temporalizzazione: a causa della nostra incapacità di comprendere, dovuta al peccato, Dio dice cose eterne e simultanee come se fossero temporali e successive.

²⁸ W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano 1998 (Platonismo e filosofia patristica, 13), p. 65 (orig. tedesco: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main 1994).

comunicare mediante parole, quindi in forma limitata, all'uomo, essere limitato, una verità ineffabile come quella divina. Pertanto costituisce una predicazione impropria, anche se vale per la Scrittura quello che vale per qualsiasi discorso su Dio: la negazione è più vicina alla verità dell'affermazione²⁹.

La possibilità di parlare di Dio *proprie* era stata esclusa già nel *De praedestinatione*. Nel mondo del linguaggio improprio l'Eriugena distingueva allora una gerarchia di approssimazioni: alcuni segni verbali della Scrittura o del parlare umano su Dio o sulla sua azione li considerava quasi propri (il verbo 'essere' e i nomi 'essenza', 'verità', 'virtù', 'sapienza', ecc.), in quanto presi dalle perfezioni delle creature. Gli altri segni verbali li riteneva traslati, distinguendoli in analogia, antifrasi e differenza³⁰.

Nelle opere successive l'opzione apofatica si approfondisce. L'analisi della predicabilità delle categorie per significare il divino, condotta nel primo libro del *Periphyseon*, ha relegato ogni dire categoriale a un parlare di Dio solo *translative*, cioè metaforicamente³¹. Anche i nomi che sembrano più 'teologici' (come 'essentia') sono in realtà delle metafore: poiché infatti tutte queste parole hanno dei contrari (per esempio, 'esistenza' è contrario di 'non esistenza'), se fossero predicate propriamente di Dio, vorrebbe dire che Dio ha dei contrari; ma questo è assurdo e quindi anche quelle parole devono essere metafore³².

²⁹ Cf. E II, 3, 154C-D, CCM 31, p. 33, 487-500: «Et quoniam duplex divine significationis ratio est, aut enim affirmative significatur, verbi gratia dum de ipsa praedicatur: essentia est, seu bonitas, seu vita, seu sapientia, seu veritas, ceteraque similium virtutum nomina, que divine altitudini atque subsistentie convenientissima esse videntur, aut negative, ut cum dicitur invisibilis, infinita, incomprehensibilis, invia, et investigabilis, ceteraque, que de ipsa per negationem pronuntiantur. Propterea subnectit: HOC ENIM, UT ESTIMO, POTENTIUS EST IN IPSA. Estimo, inquit, hanc rationem, que est negativa, potentiolem et convenientiolem in ipsa, hoc est in ipsius summe deitatis significatione, dum a nobis colitur et adoratur. Validius quippe et propinquius veritati ineffabilis divina existentia negative quam affirmative insinuatur».

³⁰ Cf. DP IX, 2, 390C-D, ed. Mainoldi, p. 90, 9-19: «Proinde signorum verbalium quibus humanę locutionis consuetudine ad significandum ipsum deum aut eius administrationem in universa creatura utitur divina humanaque industria, quedam sunt quasi propria, quorum exempla sunt in verbis quidem: sum, est, erat, esse, in nominibus vero: essentia, virtus, sapientia, scientia, destinatio, ceteraque huiusmodi, quę – quoniam in natura nostra quicquid primum optimumque sit significant, id est ipsam substantiam et eius optima, sine quibus immortalis esse non potest, accidentia – non absurde referuntur ad unum optimumque principium omnium bonorum, quod est deus; quedam vero aliena, hoc est translata, quę tribus sedibus venire solent, a similitudine videlicet, a contrario, a differentia» (cf. CCM 50, pp. 56, 25 - 57, 38).

³¹ Cf. PP I, 14, 460C; I, 15, 463C-D; I, 16, 465A e 465D; I, 21, 468C; I, 68, 512C; I, 76, 522A-B; II, 23, 574B; II, 28, 588C. Giovanni Scoto conosce e usa anche il termine *metaphora*, come sinonimo di *translatio*. PP I, 12, 453B; I, 13, 458C; I, 14, 461C; I, 15, 463B; I, 16, 464D; I, 62, 504A; I, 68, 512D; III, 17, 673A;

³² Cf. PP I, 13, 458C-459D, CCM 161, pp. 27, 699 - 28, 750: «ALUMNUS – Redeundum sane. Sed prius considerandum, ut arbitror, cur praedicta nomina, essentiam dico, bonitatem, veritatem, iustitiam, sapientiam, ceteraque id genus, quae videntur non solum divina sed etiam divinissima esse, et nil aliud praeter illam ipsam divinam substantiam seu essentiam significare metaphorica fieri, id est a creatura ad

L'Eriugena intende la metafora in senso letterale ed etimologico come *translatio* (*a creatura ad creatorem*), cioè trasferimento di un termine da un ambito a un altro. La metafora si assume da un contesto creaturale e si applica a Dio per significarne, per quanto possibile, un'attività: il procedimento non è arbitrario, perché la logica della metafora corrisponde alla logica dell'atto divino significato³³. Ogni predicazione teologica è metaforica, ed è legittima partendo dal presupposto che Dio sia il creatore di tutto; la predicazione teologica negativa si intende, invece, *per excellentiam*³⁴.

Nel *Commentarius*, Giovanni Scoto si sofferma sul concetto di allegoria, distinguendone due forme³⁵: l'*allegoria facti et dicti*, cioè il *mysterium* o *sacramentum*,

creatorem translata, praedictus sanctissimus pater atque theologus (*scil.* Dionysius) esse pronuntiarit. Non enim sine quadam mystica atque secreta ratione talia dixisse aestimo. (...) NUTRITOR – Recte disceptas, ut aestimo. Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res quae proprie eis significantur oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur. Ac per hoc de deo, cui nil oppositum, aut cum quo coaeternaliter natura differens nil inspicitur, proprie praedicari non possunt. Praedictorum etenim nominum aliorumque sibi similium nullum vera ratio reperire potest, cui non ex adversa parte aut secum in eodem genere differens aliud ab ipso discedens nomen non reperiatur. Et quod in nominibus cognoscimus, necessarium ut in his rebus quae ab eis significantur cognoscamus. Sed quoniam divinae significationes quae in sacra scriptura a creatura ad creatorem translatae de deo praedicantur – si tamen recte dicitur aliquid de eo posse praedicari, quod alio loco considerandum est – innumerabiles sunt et parvitate nostrae ratiocinationis nec inveniri nec insimul colligi possunt, pauca tamen exempli gratia divina vocabula ponenda sunt. Essentia ergo dicitur deus, sed proprie essentia non est. Esse enim opponitur non esse. ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ igitur est, id est superessentialis».

³³ Cf. PP II, 19, 554B-C, CCM 162, pp. 38, 886 - 39, 897: (a proposito della lezione siriana di Gen 1, 2 riportata da Basilio Magno) «NUTRITOR – Si autem, sicut quidam Syrus transtulisse fertur qui, ut ait sanctus Basilius, 'tantum a mundana sapientia recessit quantum verorum doctrinae appropinquavit', sic legatur 'Et spiritus dei fovebat aquas', facilius intellectus occurrit. Spiritus enim sanctus causas primordiales, quas pater in principio (in filio videlicet suo) fecerat, ut in ea quorum causae sunt procederent fovebat, hoc est divini amoris fotu nutribat. Ad hoc nanque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumpta est, foventur, ut intima invisibilisque vis seminum, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines, igne aereque in umoribus seminum terrenaque materia operantibus, erumpat».

³⁴ Cf. PP IV, 5, 757D-758A, CCM 164, p. 25, 652-666: «NUTRITOR – Utrumque igitur verum est 'Deus veritas est', 'Deus veritas non est'. ALUMNUS – Non solum verum, sed etiam verissimum. Unum quidem dictum est secundum affirmationem, per metaphoram, quoniam ipse conditor est et causa primordialis veritatis, cuius participatione vera sunt quaecunque vera sunt omnia; alterum autem per negationem, quae est secundum excellentiam, quia plus est quam veritas. Ac per hoc et verum est 'Deus veritas est', dum sit verorum omnium causa, et verum est 'Deus veritas non est', quia superat omne quod dicitur et intelligitur et est. Nec me latet quod addidisti 'quanquam ambo non eiusdem virtutis sint'. Minus enim valet ad ineffabilis divinae essentiae significationem affirmatio quam negatio, quoniam una ex creaturis ad creatorem transfertur, altera ultra omnem creaturam de creatore per seipsum praedicatur».

³⁵ Édouard Jeuneau, contro le esplicite dichiarazioni di Giovanni Scoto, che la lega al senso morale (si veda il capitolo quinto, *infra*, pp. 182 ss.), ritiene che l'allegoria sia per l'Eriugena sinonimo di *theoria*, *theologia*, *contemplatio*, *speculatio*, ovvero sia il procedimento della comprensione della piena verità del testo biblico: cf. l'appendice III al *Commentaire*, pp. 397-402. Una critica alla posizione di Jeuneau e degli autori che l'hanno seguito (Sheldon-Williams *in primis*) si trova in F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano 2008, pp. 144-147.

e l'*allegoria dicti et non facti*, cioè il *symbolum*³⁶. La prima indica quei brani biblici che raccontano (*dictum*) un evento realmente accaduto (*factum*), in cui si legge un significato mistico ulteriore. I *mysteria* sono presenti tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento: la tenda di Mosè, i sacrifici, la circoncisione, il battesimo, il santo crisma³⁷. La seconda specie di allegoria, il *symbolum*, indica quelle pagine bibliche in cui il *dictum* non corrisponde ad un *factum*, ovvero quei discorsi della Scrittura che mirano unicamente a trasmettere un significato spirituale (in questo vicino al linguaggio poetico)³⁸. Anche di questo genere di allegoria si trovano esempi sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento: alcune espressioni figurate dei salmi, taluni precetti della Legge, le parabole di Gesù³⁹.

³⁶ Sul tema del rapporto tra le diverse forme del dire traslato e dell'origine concettuale e lessicale della distinzione, si veda J. PÉPIN, «*Mysteria*» et «*Symbola*» dans le *Commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Jean*, in TME, pp. 16-29; riedito, in francese, in J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris 1987 (Collection des Études Augustiniennes. Antiquité, 120), pp. 235-250; A. STRUBEL, 'Allegoria in factis' et 'allegoria in verbis', in «Poétique», 23 (1975), pp. 342-357; M.A. RIGONI, *La lettera e la tomba. Nota su «Allegoria» e «Simbolo» nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, in «Conoscenza religiosa», 3 (1978), pp. 267-285; F. ZAMBON, 'Allegoria in verbis': per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale, in D. GOLDIN (ed.), *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Padova 1980, pp. 73-106; P. DRONKE, *Les conceptions de l'allégorie chez Jean Scot Érigène et Hildegarde de Bingen*, in G. DAHAN - R. GOULET, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Etudes sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris 2005, pp. 231-244; PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo*, cit. (nota 35), pp. 141-167. Il termine 'allegoria' non ebbe fortuna nemmeno nella tradizione patristica più incline all'interpretazione allegorica. Manlio Simonetti parla a questo proposito di una 'sfasatura' tra il raro uso del termine allegoria e la diffusa lettura allegorica della Scrittura: cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 23), p. 358.

³⁷ Cf. C VI, 5, 344D-345A, CCM 166, p. 132, 29-43: «Ubi primo quaerendum quid inter mysteria distat utriusque legis, litterae videlicet et gratiae, et symbola. Mysteria itaque proprie sunt quae iuxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est et secundum res gestas facta sunt, et dicta quia narrantur. Verbi gratia: Mosaicum tabernaculum et secundum rem gestam erat constructum, et textu sanctae scripturae dictum atque narratum. Similiter sacramenta legalium hostiarum et secundum historiam facta sunt, et dicta sunt secundum narrationem. Circumcisio similiter et facta est in carne, et narrata est in littera. In novo quoque testamento mysteria baptismatis, dominici quoque corporis ac sanguinis, necnon et sancti chrismatis, iuxta res gestas conficiuntur, et litteris traduntur et dicuntur. Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a sanctis patribus rationabiliter vocitatur».

³⁸ Cf. C VI, 5, 345A, CCM 166, p. 132, 43-47: «Altera forma est, quae proprie symboli nomen accepit, et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur». L'*allegoria dicti et non facti* costituisce una prova della presenza nella Scrittura di argomentazioni adatte alla *ratio*; cf. E II, 3, 158B, CCM 31, p. 37, 648-650: «Has siquidem omnes sacras figurationes divine scripture significativas esse, non autem substantivas, verissima veritatis speculatio acclamat». Secondo la Smalley, la concezione di Giovanni Scoto è globalmente simile alla *theoria* della scuola antiochena. Cf. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, p. 113.

³⁹ Cf. C VI, 5, 345A-C, CCM 166, pp. 132, 47 - 133, 69: «Mysteria itaque sunt quae in utroque testamento et secundum historiam facta sunt, et secundum litteram narrata. Symbola vero, quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur. Verbi gratia, in veteri lege scriptum est: 'non coques hedum in lacte matris suae'. Illud siquidem nunquam secundum historiam legitur fuisse, teste

Come il *symbolum*, anche il *mysterium* richiede, per natura sua, di essere penetrato intellettualmente: un esempio può essere il mistero neotestamentario del corpo e sangue di Cristo⁴⁰. Gli uomini carnali sottomessi ai sensi percepiscono il pane: questo è come un frammento sensibile che sazia il loro pensiero carnale. Per quelli che possono elevarsi a conoscere il senso divino del mistero, è invece un frammento spirituale raccolto perché non si perda: «Infatti il mistero composto dalla lettera e dallo spirito in parte perisce, in parte resta eternamente. Perisce ciò che si vede, poiché è sensibile e temporale; rimane ciò che non si vede, poiché è spirituale ed eterno»⁴¹.

3. Il rapporto tra i due Testamenti e l'allargamento escatologico

Il rimando simbolico funziona anzitutto come ponte tipologico tra Antico e Nuovo Testamento: ad esempio, nel racconto giovanneo del miracolo della moltiplicazione, il ragazzo che ha i cinque pani e i due pesci (Gv 6, 9: *est puerulus unus qui habet quinque panes ordaceos et duos pisciculos*) è l'antitipo di Mosè. Il ragazzo, *iuxta fidem rerum gestarum* è uno dei discepoli, oppure uno della folla, ma *mystice* significa Mosè, autore del Pentateuco: poiché la Legge non conduce alla perfezione, l'autore della Legge è rappresentato da un *puerulus*, che è *unus* perché Mosè prefigurava *con i fatti* e profetava *con i detti* l'unità della chiesa futura⁴².

Augustino. Dictum est tamen et scriptum, ac veluti factum traditur, cum veritas divinae historiae factum fuisse non invenitur narrare. Item in psalmis: 'Montes exultaverunt ut arietes et colles sicut agni ovium'. In his enim divinae scripturae locis et in multis similibus allegoria sola dicti, non autem facti et dicti, intelligitur. In novo testamento multa narrantur, quae secundum fidem historiae non sunt facta, sed solummodo dicta ac veluti facta. Quorum exempla maxime in allegoria parabolarum dominicarum reperiuntur. Verbi gratia, parabola de divite et Lazaro paupere in sinu Abraham, deque interposito chasmate, de flamma, de lingua, de digito, quae omnia nulla auctoritas secundum res gestas fuisse tradit, sed figurate omnino dicta sunt. Quae forma in omnibus fere parabolis cognoscitur, proprieque symbolica nominatur, quamvis usus divinae scripturae sit symbola pro mysteriis, et mysteria pro symbolis vicinitate quadam atque similitudine ponere». Per questo brano cf. T. GREGORY, 'Contemplatio Theologica' e Storia Sacra, in ID., *Giovanni Scoto Eriugena. Quattro studi*, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 24), pp. 45-63.

⁴⁰ Cf. C VI, 6, 347A-348A, CCM 166, p. 136, 76-86: «Item in novo testamento, ut et inde exemplum accipiamus, corpus et sanguis domini nostri et sensibiliter secundum res gestas conficitur (mysterium), et secundum spirituales intellectus investigatur (cerebrum). Quod extrinsecus sentitur et percipitur carnalibus hominibus quinquepartito corporeo sensui subditis ordaceus panis est, quia altitudinem spiritualis intelligentiae non valent ascendere, ac veluti quoddam fragmentum est, quibus carnalis illorum cogitatio satiatur. Fragmentum spirituale est his qui altitudinem divinorum ipsius mysterii intellectuum valent cognoscere, ideoque ab eis colligitur ne pereat».

⁴¹ C VI, 6, 348A, CCM 166, p. 137, 86-89: «Nam mysterium ex littera et spiritu confectum partim perit, partim aeternaliter manet. Perit quod videtur, quia sensibile est et temporale; manet quod non videtur, quia spirituale est et aeternale».

⁴² Cf. C VI, 2, 341A-B, CCM 166, p. 124, 25-36: «EST PUERULUS UNUS HIC, QUI HABET QUINQUE PANES ORDACEOS ET DUOS PISCICULOS (...) Puerulus iste, qui iuxta fidem rerum gestarum aut unus ex

Giovanni Scoto enuncia insomma la classica dottrina che vede nei fatti, nei precetti e nei riti dell'Antico Testamento le ombre e i simboli del Nuovo: per tale carattere relativo, le realtà veterotestamentarie erano destinate a passare quando fossero arrivati il *corpus* dell'ombra e la *veritas* del simbolo, cioè Cristo stesso⁴³. I due ordini sono molto distanti come livello di verità: «C'è grande differenza tra la lettera e lo spirito, tra la figura e la verità, tra l'ombra e il corpo»⁴⁴.

Al contempo, è chiaro che la legge fu data *per mezzo* di Mosè, ma fu data *da* Cristo, ed è quindi, ultimamente, legge *di* Cristo: «Lui stesso ha dato la legge per mezzo di Mosè, e pertanto si dice che è la legge di colui che l'ha data, non di colui mediante il quale, come servitore, è stata data»⁴⁵. Per questo, se la si considera in Cristo, anche la legge diventa grazia e verità⁴⁶.

Tale concezione, molto tradizionale, dei rapporti tra i due Testamenti, si 'allarga' però in due terne concettuali, che testimoniano il fatto che la Bibbia non è un evento isolato, ma parte integrante di un agire divino che non si esaurisce in essa. La coppia Antico-Nuovo Testamento si apre, ora verso il passato, ora verso il futuro, acquistando in entrambi i casi un terzo elemento. Dal punto di vista della legge, la Scrittura non è originaria: prima di essa, infatti, esiste la legge naturale, che comanda a tutti gli uomini di amarsi a vicenda in quanto tutti partecipano della stessa natura⁴⁷. Ma la legge naturale

discipulis intelligitur aut puerulus quidam ex turba quae eos sequebatur, mystice legislatorem significat, Mosea videlicet, qui veluti quidam puerulus non incongrue dicitur, quia ipsa lex, quae per eum data est, neminem ad perfectam iustitiae aetatem perduxit. Unus puerulus dicitur legislator, quia unitatem ecclesiae futuram praefigurabat factis dictisque prophetabat».

⁴³ Cf. C I, 24, 300A, CCM 166, p. 52, 31-34: «Lex tantummodo per Moysen data est, quae nullam gratiam accipientibus eam secundum litteram impertitur, quoniam nihil aliud est, nisi umbra quaedam et symbolum novi testamenti». Il concetto ha il suo fondamento in Eb 10, 1. Per il compimento, cf. le ultime frasi dell'*Homilia*, H 23, 296D, CCM 166, p. 43, 36-45: «Non incongrue pronuntiabis plenitudinem gratiae novi testamenti per Christum esse donatam et legalium symbolorum veritatem in ipso esse impletam, sicut ait Apostolus: 'In quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat', plenitudinem videlicet divinitatis mysticos legalium umbrarum intellectus appellans, quos Christus in carne veniens in se ipso corporaliter (hoc est veraciter) habitasse et docuit et manifestavit, quoniam ipse est fons et plenitudo gratiarum, veritas symbolorum legalium, finis prophetarum visionum».

⁴⁴ C III, 5, 320B-C, CCM 166, pp. 87, 57 - 88, 62: «Magna distantia est inter litteram et spiritum, inter figuram et veritatem, inter umbram et corpus. Littera est factum quod sancta narrat historia; spiritus est mors Christi quam tradit evangelium. Serpens figuratus in ligno suspensus aspicientibus se vitam praestabat temporalem. Mors Christi credentibus in eam vitam praestat aeternam». Il contesto è la spiegazione del collegamento che Gv 3 pone tra l'episodio del serpente di bronzo e la vicenda di Gesù.

⁴⁵ C VI, 3, 342D, CCM 166, p. 127, 30-32: «Ipse legem per Mosen dedit, ita ut lex illius proprie dicatur qui dedit, non illius per quem veluti ministrum data est».

⁴⁶ Cf. C I, 24, 300A-B, CCM 166, p. 52, 35-40: «GRATIA ET VERITAS PER IESUM CHRISTUM FACTA EST. Potest et sic intelligi quia lex, dum consideratur in Moysi, id est in littera nuda, solummodo lex est; dum vero in Christo, gratia et veritas est. Spiritus enim legis gratia et veritas est in Christo Iesu. Lex itaque, considerata in Moysi, non est gratia et veritas, in Christo autem gratia et veritas est».

⁴⁷ Cf. C I, 30, 309A, CCM 166, p. 68, 74-78: «Sed si quaeris harum trium legum (naturalis dico et scriptae et gratiae) differentiam, breviter cognosce. Lex naturae est quae imperat omnes homines se invicem aequaliter diligere ut quemadmodum una eademque natura omnibus idem, ita et communis

non basta a correggere l'uomo, e allora Dio promulga mediante i profeti la legge scritta, che sanziona l'infrazione della prima e traghetta verso la grazia⁴⁸. La legge scritta viene dunque data, a causa del fallimento della legge naturale, come *adiutorium*. Per ultima viene la stessa legge di grazia, che radicalizza la legge naturale e viene compiuta da Cristo⁴⁹. Legge di natura, legge scritta, legge di grazia: questa la prima terna, che mette in relazione la Bibbia con la sua preistoria.

La seconda terna considera invece il futuro della Scrittura, partendo dal presupposto che essa non sia definitiva: il Nuovo Testamento, a cui l'Antico tendeva, è solo uno stato provvisorio dell'economia, e mira a sua volta al compimento escatologico, quando l'uomo contemplerà di nuovo Dio. Richiamandosi direttamente ad Agostino e Dionigi, Giovanni Scoto nota che la dinamica che si riscontra tra Antico e Nuovo Testamento o, in termini paolini, tra legge e grazia, prosegue verso l'*eschaton*; la serie acquista così un terzo elemento: legge, grazia, verità. La grazia manifesta la legge, la verità compie la grazia⁵⁰. La stessa struttura triadica, l'Eriugena ottiene considerando le due Betania del Vangelo di Giovanni, che sono cose «plenissima mysteriorum»⁵¹, a cui aggiunge anche Gerusalemme: «E mediante ciò, in quest'unica frase

omnium ad omnibus dilectio fiat». Il brano dipende, forse, da MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, 64, PG 90, 724B-727A.

⁴⁸ Cf. C I, 30, 309A-B, CCM 166, p. 68, 79-87: «Lex scripta est quae prohibet legem naturae violari et discernit inter virtutes et vitia et figuram legis gratiae gerit. Ipsamque legem scriptam dico adiutorium esse legis naturae ut, quoniam lex naturae per seipsam solummodo humanam naturam corrigere non valuit, violentia legis scriptae quae prohibenda sunt coherceret, et quae adimplenda doceret. In tantum quippe lex naturae in hominibus paene abolita est, ut neque conditorem suum cognosceret neque inter virtutes et vitia ullam differentiam habere posset». Per l'idea di legge come *adiutorium*, si veda: AGOSTINO, *Sermones*, 156, 1, 1 e 156, 2, 2. Agostino però non dice che la legge scritta fu data come *adiutorium* della legge naturale.

⁴⁹ Cf. C I, 30, 309B, CCM 166, pp. 68, 87 - 69, 93: «Lex gratiae est quae docet non solum homines se invicem diligere et virtutes et vitia discernit, verum etiam supra haec – quod soli divinae gratiae possibile est – pro hominibus, non solum bonis verum etiam et malis, si necesse est, mori. Quam legem Christus in se ipso adimplevit, quando non solum pro omnibus hominibus, verum etiam pro omnibus impiis passus est». Per un'analogia scansione triadica, si veda PP III, 23, 689D-690A, ove le tre fasi della conoscenza di Dio sono simboleggiate da Abramo, Mosè e gli Apostoli testimoni della trasfigurazione.

⁵⁰ Cf. C I, 24, 300B-C, CCM 166, p. 52, 40-54: «Beatus Augustinus ita vetus testamentum discernit a novo. Ait enim: 'Lex data est ut gratia quaeretur; gratia autem data est ut lex impleretur'. Tria itaque proponit: legem, gratiam, veritatem, tres ierarchias insinuans, unam quidem in veteri testamento, in obscurissimis enigmatibus traditam; secundam (quam et mediam dicimus) in novo testamento, in quo abundantia gratiae et eorum quae mystice in lege et dicta et facta sunt apertissima declaratio est; tertiam, caelestem dico, iam in hac vita inchoantem et in altera vita perficiendam, in qua purae veritatis contemplatio in his qui deificantur absque ulla caligine donabitur. Prima itaque ierarchia legis nomine, secunda gratiae, tertia veritatis appellatione insinuatur. De quibus tribus ierarchiis quisquis plenius scire desiderata, legat sanctum Dionysium Ariopagitam». La citazione agostiniana è tratta da *De Spiritu et littera*, XIX, 34.

⁵¹ C I, 30, 307C, CCM 166, p. 66, 9-10.

dell'evangelista sono simbolicamente significate le tre gerarchie, cioè i tre sacerdozi⁵². Betania oltre il Giordano, lontana da Gerusalemme, rappresenta il sacerdozio della legge (Antico Testamento), quella vicino a Gerusalemme il sacerdozio della grazia (Nuovo Testamento o 'regno dei cieli', che comincia con il Battista, secondo Lc 16,16), e Gerusalemme stessa rappresenta il sacerdozio della vita futura, dove non ci saranno simboli né figure⁵³. I tre sacerdozi, equivalenti a tre momenti storici diversi, sono tre fasi dell'educazione della natura umana da parte di Dio: nella prima, *sub lege naturae et sub lege scripta* (ricordiamo il parallelismo), la natura umana corrotta a causa del peccato viene erudita e corretta; nella seconda viene illuminata ed educata; nell'*eschaton* verrà perfezionata e ammessa alla visione di Dio⁵⁴.

4. Il carattere teofanico della conoscenza di Dio

In cosa consiste la visione di Dio? Essa, ricordiamolo, è lo scopo stesso della Scrittura, che vuole ricondurre, secondo il brano delle *Expositiones* con cui abbiamo aperto il capitolo, la natura razionale decaduta «all'altezza della pura contemplazione»⁵⁵. Ma il fatto che l'esistenza del testo biblico, come anche della natura sensibile, sia legata alla situazione lapsaria dell'uomo, non vuol dire che questi, in un'ipotetica assenza del peccato originale, avrebbe potuto conoscere Dio senza mediazioni. L'essenza divina è infatti inconoscibile da parte di qualsiasi creatura razionale o intellettuale, cioè umana o angelica. Come afferma il versetto paolino spesso citato da Giovanni Scoto, Dio «abita una luce inaccessibile» (1Tim 6, 16): pertanto, l'ignoranza di Dio non è anzitutto l'effetto del peccato – in tal caso, infatti, gli angeli ne sarebbero esclusi, mentre invece

⁵² C I, 30, 308B, CCM 166, p. 67, 37-38: «Ac per hoc, in hac una sententia evangelistae tres ierarchiae (hoc est tria sacerdotia) mystice insinuantur».

⁵³ Cf. C I, 30, 308B-C. La gerarchia ecclesiastica si pone così come *medium* tra la gerarchia della legge e quella celeste: in alcune cose considera la verità come qualcosa che deve ancora essere, in altre invece celebra ministerialmente la verità come qualcosa di già avvenuto: cf. *Ibidem*, 308C.

⁵⁴ Cf. C I, 30, 308C-309A, CCM 166, p. 68, 60- 73: «Bethania itaque trans Iordanem sacerdotium legis, Bethania citra Iordanem non longe ab Hierusalem sacerdotium gratiae, Hierusalem praefigurat futuram beatorum vitam. In sacerdotio igitur legis, quasi trans Iordanem, sub lege naturae et sub lege scripta erudita est et correctata ipsa humana natura, quae imaginem dei post praevaricationem in se obscuravit per veritatis ignorantiam et contaminavit per rerum temporalium concupiscentiam. In sacerdotio novi testamenti, sub Christo, eadem natura illuminata et sub lege gratiae educata et futuro sacerdotio veluti proxima atque perfecta facta est, illuminata quidem per fidem, educata vero per spem, et proxima facta divinae visioni per caritatem, in quantum divinarum <rerum> intellegendarum sublimitates, adhuc in carne posita, sinitur penetrare».

⁵⁵ E II, 1, 146C, CCM 31, p. 24, 153-158: «Propter animum humanum sancta scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, que praevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam pure contemplationis reduceretur altitudinem».

la condividono –, ma la «condizione trascendentale di tutte le intelligenze create»⁵⁶. Anche nel caso in cui l'uomo non avesse peccato, la conoscenza diretta della natura divina gli sarebbe stata preclusa. Il che non vuol dire che Dio sia del tutto inconoscibile: piuttosto, significa che la conoscenza di Dio, anche per una creatura intellettuale o per una razionale non decaduta, non potrà mai essere conoscenza diretta di Dio in sé, ma sempre e soltanto conoscenza di Dio in altro da lui.

Il discorso si collega a una tensione interna alla Scrittura stessa: come conciliare le affermazioni bibliche sull'inconoscibilità di Dio e le affermazioni, altrettanto bibliche e più numerose, del suo essersi manifestato agli uomini nella storia sacra e del suo futuro mostrarsi 'faccia a faccia' ai beati? Trovandosi a spiegare proprio una frase sull'incomprensibilità dell'essere divino, «Deum nemo vidit unquam» (Gv 1, 18a), Giovanni si chiede nel *Commentarius* a cosa si riferiscano i molti brani della Scrittura in cui si parla dell'apparire di Dio e della possibilità, almeno escatologica, di vederlo. La soluzione della questione sta nel concetto di 'teofania', derivato dallo pseudo-Dionigi e da Massimo il Confessore⁵⁷.

Apparirà dunque nelle sue teofanie (cioè nelle divine apparizioni), nelle quali Dio apparirà secondo la misura di purezza e di virtù di ciascuno. D'altra parte sono teofanie tutte le creature visibili e invisibili, mediante le quali e nelle quali spesso Dio è apparso, appare e apparirà. Ancora, sono teofanie le virtù delle anime completamente purificate e degli intelletti angelici, e Dio manifesta se stesso in coloro che lo cercano e lo amano, nei quali, come in delle nubi, i santi saranno rapiti incontro a Cristo, come dice l'Apostolo: 'Saremo rapiti nelle nubi incontro a Cristo', chiamando nubi le altitudini splendenti della divina contemplazione, nella quale saranno sempre con Cristo. Questo è ciò che dice Dionigi: 'E se qualcuno avrà detto di averlo visto (cioè di aver visto Dio), non vide lui, ma qualcosa fatto da lui'. È infatti del tutto invisibile, lui 'che si conosce meglio non sapendo', e 'la cui non conoscenza è vera sapienza'⁵⁸.

⁵⁶ T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle 'teofanie'*, in «SM», 4 (1963), p. 81 (tutto 75-91).

⁵⁷ Cf. T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle 'teofanie'*, cit. (nota 56), pp. 75-91. Si vedano anche: J.M. ALONSO, *Teofanía y visión beata en Escoto Erigena*, in «Revista Española de Teología», 10 (1950), pp. 361-389, e 11 (1951), pp. 255-282; J. TROUILLARD, *Érigène et la thèophanie créatrice*, in TME, pp. 98-113; R. HOEPS, *Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der creatio ex nihilo*, in «Theologie und Philosophie», 67 (1992), pp. 161-191, in particolare pp. 171 ss.; H.A.-M. MOONEY, *Theophany. The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scotus Eriugena*, Tübingen 2009 (Beiträge zur historischen Theologie, 146).

⁵⁸ C I, 25, 302A-B, CCM 166, pp. 55, 77 - 56, 92: «Apparebit itaque in theophaniis suis (hoc est in divinis apparitionibus) in quibus iuxta altitudinem puritatis et virtutis uniuscuiusque deus apparebit. Theophaniae autem sunt omnes creaturae visibiles et invisibiles, per quas deus – et in quibus – saepe apparuit et apparet et appariturus est. Item virtutes purgatissimarum animarum et intellectum theophaniae sunt, et in eis quaerentibus et diligentibus se deus <se ipsum> manifestat, in quibus, veluti quibusdam nubibus, rapiuntur sancti obviam Christo, sicut ait Apostolus: 'Rapiemur in nubibus obviam Christo', nubes appellans altitudines clarissimas divinae theoriae, in qua semper cum Christo erunt. Hinc est quod Dionysius ait: 'Et si quis eum (deum videlicet) vidisse dixerit, non eum vidit, sed aliquid ab eo factum'. Ipse enim omnino invisibilis est, 'qui melius nesciendo scitur', et 'cuius ignorantia vera est sapientia'».

Vidit aliquid ab eo factum, dice Dionigi. L'affermazione di aver visto Dio, dato che Dio è invisibile, va interpretata: chi vede Dio vede in effetti una creatura, nella quale e mediante la quale Dio si rivela. Ogni apparizione divina raccontata dalla Scrittura, come anche l'apparizione escatologica ai beati, è il mostrarsi di Dio in una realtà creata. La teofania è l'oggetto della visione della creatura; d'altra parte, la teofania è Dio che, come soggetto, appare, si fa vedere in qualcosa di altro da lui. L'essere divino inconoscibile o, meglio, il sopraessere divino, diventa conoscibile solo in un essere non divino, che costituisce così la mediazione necessaria per l'autorivelazione di Dio e per l'umana conoscenza di lui.

Il concetto di teofania, infatti, non si applica solo alle vicende della storia sacra o al caso della visione escatologica dei beati. Sul piano ontologico, l'essere stesso a tutti i suoi livelli, causali ed effettuali, è teofania, cioè automanifestazione dell'inconoscibile natura divina creatrice: l'essere è strutturalmente teofanico, dalle cause primordiali all'ultimo dei corpi. Anzi, proprio la sua natura teofanica è il motivo per cui l'essere è, dato che non esisterebbe nulla oltre Dio se Dio, non essere inconoscibile, non avesse voluto 'negarsi' nell'essere-conoscibile⁵⁹.

Dunque, ogni creatura è teofania, un farsi vedere di Dio. Ma, prima ancora, ogni creatura è anzitutto vista da Dio, perché Giovanni Scoto identifica il creare con il divino vedere: vedendo, cioè conoscendo le cose, Dio le fa esistere; e vedendo la creatura, Dio vede in realtà se stesso, perché lui solo in tutte le cose è⁶⁰. Pensiamo alla doppia

⁵⁹ Si veda il capitolo *Mondo come teofania e simbolica neoplatonica nel 'Periphyseon'*, in C. MARTELLO, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania-Roma 1986 (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 5), pp. 33-62. La posizione di una creatura nella gerarchia degli enti, è inversamente proporzionale al livello di manifestazione; cf. E IV, 2, CCM 31, pp. 72, 293 - 73, 309: «Ipsum siquidem summum bonum quod Deus est, per seipsum invisibile est et occultum; verumtamen in participationibus suis, quarum prime et sublimissime sunt celestes essentie, seipsum ineffabili modo manifestat. Omnis siquidem creatura, sive visibilis sive invisibilis, ratione approbante, theophania, hoc est Dei apparitio, et est et dicitur. 'Invisibilia enim eius, ait Apostolus, a creatura mundi', hoc est a constitutione mundi, 'per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur'. Non tamen equaliter theophanie sunt; copiosius enim celestes essentie et manifestius, quoniam proxime sunt et immediate post Deum, deinde gradatim descendunt usque ad extremum universalis creature ordinem, qui corpora continentur. Ubi mirabiliter intuendum quod divine theophanie, in quantum cause omnium per se invisibili proxime sunt, in tantum obscuriores; in quantum vero elongantur ab ea, in tantum manifestiores humanis mentibus, que adhuc non omnino sensibus corporis absolute sunt» (ed. Dondaine, p. 267).

⁶⁰ Cf. PP III, 28, 704B, CCM 163, pp. 122, 3542 - 123, 3553: «NUTRITOR –'Et vidit Deus quod esset bonum'. Visio dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud est ei videre et aliud facere, sed visio illius voluntas eius est, et voluntas operatio. Merito autem omne quod vidit deus est bonum. Divina siquidem bonitas bonorum omnium causa est, immo etiam omnia bona ipsa est. Nullum enim per se bonum est, sed in quantum bonum est, participatione illius boni, quod per se solummodo substantiale bonum est, bonum est. 'Nemo' enim 'bonus nisi solus deus'. 'Vidit' ergo 'deus quod esset bonum', hoc est: Vidit se ipsum in omnibus bonum. Non enim deus vidit nisi se ipsum, quia extra ipsum nihil est; et omne quod in ipso est ipse est simplexque visio ipsius est, et a nullo alio formatur ipsa nisi a seipso». Per comprendere l'idea della coincidenza tra ente e teofania, è necessario ricordare che non si intende l'ente in sé, in quanto semplicemente esistente a prescindere dal suo essere conosciuto, ma l'ente in quanto

etimologia del nome *theos*, spiegata nel primo libro del *Periphyseon*: Dio è ‘colui che vede’ e ‘colui che corre’ in tutte le cose, colui che fa e colui che è fatto⁶¹. Se l’atto creativo è una discesa del principio dal sopraessere e dalla sopraintellegibilità nell’essere e nell’intellegibilità, il principio resta però in se stesso trascendente e, procedendo nell’essere e presente nell’essere, conduce ogni realtà verso di sé in un movimento di ritorno alla causa⁶².

Considerando, dunque, Dio in sé, lo si deve ritenere semplicemente non essere, perché è oltre l’essere; ma se lo si pensa nell’altro da sé che egli stesso pone, Dio è l’unica cosa che realmente è. In questo senso, il fondamento assoluto del reale è il *nihil* da cui provengono tutte le creature, rappresentato nel libro della Genesi dal vuoto e dalle tenebre (Gn 1, 3). Il teologumeno della *creatio ex nihilo* viene così tradotto da Giovanni Scoto come un *procedere* del principio *ex nihilo in aliquid*⁶³.

Considerando la creatura, invece, a seconda dello ‘sguardo’ la si riconosce come altra da un Dio che è incomprendibilmente oltre, oppure, con sguardo più profondo,

esistente e conosciuto, perché l’essere e l’essere conosciuto coincidono. Il tema del creare-vedere ha una lunga storia, precedente e successiva all’Eriugena.

⁶¹ Cf. PP I, 12, 452B-C, CCM 161, p. 18, 436-446: «NUTRITOR – Huius (*scil.* deus) itaque nominis etymologia a graecis assumpta est. Aut enim a verbo quod est ΘΕΩΡΩ (hoc est video) derivatur, aut ex verbo ΘΕΩ (hoc est curro), aut – quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest – ab utroque derivari recte accipitur. Nam cum a verbo ΘΕΩΡΩ deducitur, ΘΕΟΣ videns interpretatur. Ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt, dum nihil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra ipsum est. Cum vero a verbo ΘΕΩ ΘΕΟΣ deducitur, currens recte intelligitur. Ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet, sicut scriptum est: ‘Velociter currit sermo eius’. Attamen nullo modo movetur».

⁶² Cf. PP V, 3, 866C-D, CCM 165, p. 11, 260-270: «NUTRITOR – Ac simpliciter dicendum: Nulla corporea creatura est vitali motu vegetata, quae non ad principium motus sui revertatur. Finis enim totius motus est principium sui. Non enim alio fine terminatur, nisi suo principio, a quo incipit moveri, et ad quod redire semper appetit, ut in eo desinat atque quiescat. Et non solum de partibus sensibilis mundi, verum etiam de ipso toto id ipsum intelligendum est. Finis enim ipsius principium suum est, quod appetit, et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur. ‘Praeterit enim’, ait Apostolus, ‘figura huius mundi’». La dinamica dell’Assoluto può essere paragonata a quella dell’intelletto umano nel suo comunicarsi: l’intelletto produce e utilizza la mediazione sensibile per avvicinare il mondo, ma facendo questo non abbandona il suo assoluto. Il risultato è ossimorico: un silenzio che si dice, un’infinità che si circoscrive e un’incorporeità che si fa corpo: cf. M. CRISTIANI, ‘*Et dum silet clamat*’. *Silence et transcendance de l’intellect chez Jean Scot Érigène*, in «*Micrologus*», 18 (2010), pp. 47-58.

⁶³ Cf. PP III, 19, 680C-681A, CCM 163, pp. 88, 2538 - 89, 2555: «ALUMNUS – Quid autem eo nomine, quod est nihilum, sancta significat theologia, explanari a te peto. NUTRITOR – Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibleque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam – superessentialis est enim et supernaturalis – eo nomine significatam crediderim, quae, dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Dum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea quae sunt mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus invenitur esse, et est, et erat, et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocatur. At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere; et quae proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur. Ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania (id est divina apparitio) potest appellari». *Nihil* è la medesima essenza divina, che è detta ‘nulla’ per eccellenza, né un puro nulla di assenza, né un nulla per privazione

come simulacro dell'unica vera presenza divina. Altrimenti detto: se si pensa la cosa in sé, essa semplicemente è, ma, se la si pensa in quanto causata e, dunque, abitata dalla sua causa, la si scopre attraversata da una tensione tra positivo e negativo:

MAESTRO – Ogni cosa infatti che viene conosciuta e sentita non è nient'altro che apparizione del non apparente, manifestazione del nascosto, affermazione del negato, comprensione dell'incomprensibile, espressione dell'inesprimibile, accesso dell'inaccessibile, intelletto dell'inintellegibile, corpo dell'incorporeo, essenza del sovraessenziale, forma dell'informe, misura dell'immisurabile, numero dell'innumerabile, peso dell'imponderabile, ispessimento dello spirituale, visibilità dell'invisibile, localizzazione del senza luogo, temporalità del senza tempo, definizione dell'indefinito, circoscrizione dell'incircoscritto⁶⁴.

Poiché ogni cosa è teofania *in quanto conosciuta in relazione al principio divino*, l'automanifestazione di Dio ha due versanti, è il risultato dell'incontro tra Dio che scende in una immagine e l'intelligenza che viene elevata a quell'immagine. Dio appare e la teofania lo manifesta secondo la purezza dell'intelletto, cioè secondo la capacità di ciascuno. Tale capacità non è un puro dato umano, ma essa stessa un prodotto dell'azione divina, della grazia. L'auto-manifestazione di Dio ha dunque due movimenti simultanei e convergenti, uno discensionale e uno ascensionale: Dio appare in modo adatto alla capacità del destinatario e, al contempo, genera nel destinatario la capacità di riconoscerlo. Giovanni trova in Massimo una utile spiegazione della duplice dinamica della teofania:

MAESTRO – Trovo che il monaco Massimo, divino filosofo, abbia trattato con grande sublimità e acutezza di questa teofania nella spiegazione dei Discorsi di Gregorio il teologo. Dice infatti: 'La teofania non è causata da altro se non da Dio, ma risulta dal discendere del Verbo divino, cioè del Figlio unigenito, che è la sapienza del Padre, come dall'alto verso la natura umana da lui creata e purificata, e dal movimento di salita verso l'alto della natura umana verso il suddetto Verbo mediante l'amore divino'. Condiscendenza qui intendo non quella che già è stata fatta mediante l'incarnazione, ma quella che avviene per la *theosis*, cioè la deificazione della creatura. Dunque dalla stessa condiscendenza della sapienza di Dio alla natura umana per grazia e dall'esaltazione della stessa natura alla stessa sapienza per dilezione, risulta la teofania⁶⁵.

⁶⁴ PP III, 4, 633A-B: «NUTRITOR – Omne namque, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti definitio, incircumscripsi circumscripio». Cf. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti*, cit. (nota 28), pp. 135-136.

⁶⁵ PP I, 9, 449A-B, CCM 161, p. 13, 294-306: «Maximum monachum divinum philosophum in expositione sermonum Gregorii theologi de hac theophania altissime atque subtilissime disputasse reperimus. Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri vero ex condiscensione divini verbi, hoc est unigeniti filii, qui est sapientia patris, veluti deorsum versus ad humanam naturam a se conditam

Dunque l'origine della teofania è puramente divina, ma la dinamica è duplice: il primo movimento è la *condescensio* (συγκατάβασις) *per gratiam* del Verbo, il secondo è la *deificatio* (θέωσις) *per dilectionem* della natura umana⁶⁶.

Il tema della deificazione ci riporta all'esperienza unica dell'evangelista Giovanni, «trasmutato in Dio, partecipe della verità»⁶⁷. La sua conoscenza della generazione eterna del Verbo va inserita nel quadro del principio teofanico: si tratta di una teofania altissima o, andando «al di là di tutte le cose che sono e che non sono», l'aquila spirituale ha superato anche l'ultima teofania per contemplare, finalmente, Dio in sé? Ma cosa resta della teologia negativa, se si accetta che un uomo possa affermare con verità che «Nel Principio era il Verbo»?⁶⁸

La questione in realtà riguarda la natura del concetto di Trinità: se si mantiene ferma la divisione statica tra increato inconoscibile e creato teofanico, diventa incomprendibile come si possa conoscere l'unità e trinità divine. Anche ammettendo che non si tratta delle medesime unità e trinità che si trovano nel mondo, l'affermazione trinitaria resta una predicazione su Dio in sé. Né è sufficiente dire che la conosciamo perché Dio stesso ce l'ha rivelata – seppure è vero che lo conosciamo solo per rivelazione⁶⁹ –, perché il punto è che, stando agli assunti eriugeniani, dovrebbe essere intrinsecamente inconoscibile.

atque purgatam, et exaltatione sursum versus humanae naturae ad praedictum verbum per divinum amorem. Condescensionem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem, sed eam quae fit per theosin (id est per deificationem) creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania». L'Eriugena cita qui Massimo il Confessore e Agostino, che commenta 1Cor 1, 30.

⁶⁶ La *condescensio* della Scrittura e il riferimento al testo paolino è un motivo comune nella patristica, secondo R. ROQUES, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*, in *Miscellanea André Combes*, Roma-Paris 1967, vol. I = «Divinitas», 2 (1967), p. 267 (tutto 245-329); Goulven Madec però contesta la banalità del tema e ne fa un motivo chiaramente agostiniano: G. MADEC, *Observations sur le dossier augustien du Periphyseon*, in *ESSQ*, p. 81 (tutto 75-84). I testi di riferimento sono AGOSTINO, *De trinitate*, I, 1, 2-3; ID., *De genesi ad litteram*, V, 3, 6; ID., *Confessiones*, XII, 27, 37. Cf. anche GREGORY, *Note sulla dottrina delle teofanie*, cit. (nota 56), pp. 83-84. Altri aspetti eriugeniani: *condescensio* è quella per cui Dio è presente sostanzialmente (lui solo è veramente) in tutte le cose per farle essere: PP III, 17, 678D e PP III, 18, 681A; *condescensio* è la misericordia divina, che promette il *reditus* all'uomo peccatore: PP V, 2, 862B; *condescensio* è la continua venuta spirituale del Verbo: PP V, 38, 1011B; *condescensio* verso chi interpreta carnalmente i simboli, è l'affermazione di Dionigi di essere costretto dalla deformità a non restare nei significati dissimili: E II, 5, 173A.

⁶⁷ H 5, 286A, trad. Cristiani, p. 17; CCM 166, p. 10, 13-14: «In deum transmutatus, veritatis particeps».

⁶⁸ Si veda la nota di Jeuneau alle parole *pure dinoscens* di H 1, 283C (*Homélie*, pp. 207-208, n. 5) e M. CRISTIANI, introduzione a GIOVANNI SCOTO, *Omelia sul prologo di Giovanni*, Milano 1987, 2001⁴, pp. XLII-L.

⁶⁹ Anche se uno degli scopi della Scrittura è quello di informare sugli *impossibilia*, come la unità e trinità divina, l'incarnazione e la deificazione: cf. PP II, 31-32, 607D-608A; H 21, 295B-C. Per la spiegazione della funzione della Scrittura e del passaggio *argumentum-argumentatio* in questi casi, si veda G. D'ONOFRIO, *Cuius esse est non posse esse. La quarta species della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia*, in HEJSE, pp. 380-386 (tutto 367-412).

In realtà, il caso di Giovanni non costituisce una deroga al principio teofanico, anzi, ne costituisce l'esponenziale realizzazione. Da un lato, infatti, la visione dell'evangelista è il risultato di una piena deificazione, cioè di uno dei due movimenti teofanici⁷⁰. Dall'altro, l'oggetto della sua conoscenza non è una teofania, ma è indubbiamente un processo teofanico. Superando decisamente la povera teologia trinitaria di Dionigi, l'Eriugena riflette più approfonditamente, con Gregorio di Nazianzo e Massimo il Confessore, sulla dinamica interna del principio sopraessenziale, e scopre che la processione creaturale e teofanica che comincia con la natura, creata e creante, delle cause primordiali, si fonda su una processione interna a Dio stesso, altrettanto teofanica seppur non creaturale⁷¹. Prima (in senso logico) di dispiegarsi in altro da sé, Dio si dispiega interiormente in se stesso, e questo movimento teofanico costituisce un *continuum* che sussiste insieme alla cesura statica tra increato-inconoscibile e creato-teofanico⁷². Lo sguardo divinizzato di Giovanni coglie il movimento teofanico interno alla natura divina, per cui Dio si manifesta a se stesso⁷³.

La conoscenza di Giovanni, come del resto le conoscenze (inferiori) degli altri autori sacri, vengono messe per iscritto a formare il testo biblico. Ma, rispetto alla conoscenza ottenuta, la comunicazione agli uomini della verità contemplata è necessariamente limitata: Giovanni traduce in *verba* (e poi in *voces*) il *Verbum*, in parole temporali la Parola eterna creatrice: «Ha udito il Verbo unico e solo, attraverso il quale sono state fatte tutte le cose. A lui è stato permesso di pronunciarlo e di annunciarlo agli uomini, per quanto agli uomini può essere annunciato, quindi con fondata sicurezza innalza la sua voce: 'Nel Principio era il Verbo'»⁷⁴.

⁷⁰ Caso primo di una deificazione che sarà comune agli eletti. La *deificatio* va al di là del paradiso-natura promesso a tutte le creature: PP V, 36, 979B. La *deificatio* è il matrimonio mistico delle vergini prudenti: PP V, 38, 1015B e 1017C-D. «Dionisianamente, l'infinita e mai totalmente raggiunta approssimazione al Verbo si configura come progressiva abolizione delle forme simboliche del divino (E VII, 540-551)» (n. 25 p. 479).

⁷¹ Per la teologia trinitaria di Giovanni Scoto, si veda L. SCHEFFCZYK, *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena. Untersuchungen ihrer traditionellen Elemente und ihrer spekulativen Besonderheit*, in J. AUER - H. VOLK (edd.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*, München 1957, pp. 497-518; M. CRISTIANI, *Itinerari e potenzialità del pensiero cristiano in età carolingia*, in GSST, pp. 337-363; W. BEIERWALTES, *Unity and Trinity in East and West*, in EEW, pp. 209-231; BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti*, cit. (nota 28), pp. 231-290.

⁷² Cf. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti*, cit. (nota 28), p. 302: «Questa processione interna di Dio in se stesso [...] questo atto creatore di una interna autocostruzione di Dio è il presupposto ontologico del suo dispiegarsi creatore 'all'esterno' o è il Fondamento implicativo della *theophania*».

⁷³ Cf. CRISTIANI, introduzione a GIOVANNI SCOTO, *Omelia*, cit. (nota 68), pp. XLII-L. Forse a questo si riferisce l'espressione *theophaniae theophaniarum* nel quinto libro del *Periphyseon* (PP V, 23, 905C).

⁷⁴ H 4, 285C, trad. Cristiani, p. 17; CCM 166, p. 9, 13-16: «Audivit unum verbum per quod facta sunt omnia, et licuit ei illud verbum dicere hominibusque praedicare quantum hominibus praedicari potest, ac fiducialiter clamat: IN PRINCIPIO ERAT VERBUM».

La Scrittura viene così a toccarsi con il principio teofanico non solo per la questione degli episodi che sono oggetto di narrazione e per la natura della conoscenza divina a cui porta l'uomo, ma anche perché, in sé, è teofanica⁷⁵. Costituisce infatti la mediazione per la manifestazione del *Verbum* divino, che si incarna nei *verba* creati: mediazione necessaria e al contempo limitante e metaforica.

5. I nomi della Scrittura: Theologia

Nelle sue opere, l'Eriugena si riferisce agli autori e ai testi biblici in diversi modi. Per gli scrittori sacri sono frequenti *evangelista*, *apostolus*, *psalmista*, *propheta*, *theologus*; per il testo si trovano *sancta auctoritas*, *scriptura* da solo, *sacra* o *divina scriptura*, *divina eloquia*, *divina* o *prophetica verba*, e *theologia*. Molte di queste parole sono comuni nel mondo latino tardoantico e altomedievale. Vale invece la pena soffermarsi a considerare, per la sua originalità, la coppia *theologia* e *theologus*.

Theologia è infatti termine poco utilizzato nella patristica latina⁷⁶. Agostino mostra di conoscerlo nel senso di *sermo de divinitate* o *ratio de divinitate*, ma lo usa, secondo la distinzione varroniana, per indicare o la teologia mitica/*fabulosa* dei poeti, o quella fisica/*naturalis* dei filosofi o quella politica/*civilis* del popolo. Le tre non sono egualmente valide: mentre quella mitica e quella politica sono false, la teologia naturale è, almeno nei suoi migliori rappresentanti, cioè i Platonici, vera⁷⁷. Quando

⁷⁵ Cf. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti*, cit. (nota 28), pp. 66 e 71. Otten parla della «theophanic nature of Scripture»: OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, cit. (nota 10), p. 103.

⁷⁶ In ambito greco, *θεολογία* appare in Platone come generico 'discorso su Dio' e in Aristotele come uno dei nomi del sapere metafisico; in Plotino non è usato in senso tecnico. È con Proclo, che intitola la sua *summa* del platonismo, letteralmente, 'La teologia secondo Platone', che la parola viene adoperata nel senso tecnico di ricerca razionale su Dio. Sul tema si veda R. ROQUES, *Téatologie et théologie chez Jean Scot Érigène*, in ID., *Libres sentiers*, cit. (nota 2), pp. 13-43; G.L. POTESTÀ, *Teologia e rivelazione nell'Omelia di Giovanni Scoto*, in «Cristianesimo nella storia», 4 (1983), pp. 294-298 (tutto 293-333); G. D'ONOFRIO, *I fondatori di Parigi: Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo*, in GSST, pp. 428-429 (tutto 413-456); G. MADEC, *Theologia. Note augustino-érigénienne*, in F.X. MARTIN - J.A. RICHMOND, *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington D.C. 1991, pp. 117-125; G. D'ONOFRIO, *Theological Ideas and the Idea of Theology in the Early Middle Ages (9-11th centuries)*, in «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie», 38 (1991), p. 276 (tutto 273-297).

⁷⁷ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 1, PL 41, 223-224, ed. B. Dombart - A. Kalb, Turnhout 1955 (CCL, 47), p. 216, 3-32: «De theologia quippe, quam naturalem vocant, non cum quibuslibet hominibus (non enim fabulosa est vel civilis, hoc est vel theatra vel urbana; quarum altera iactat deorum crimina, altera indicat deorum desideria criminiosiora ac per hoc malignorum potius daemonum quam deorum), sed cum philosophis est habenda collatio; quorum ipsum nomen si latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei. Sed quia res ipsa, cuius hoc nomen est, non est in omnibus, qui hoc nomine gloriantur (neque enim continuo verae sapientiae sunt amatores,

parla di *theologia* o anche di *vera theologia*, Agostino non intende quindi la dottrina cristiana, ma la dottrina platonica sul divino⁷⁸. Quanto a *theologus*, in un caso, nel *De civitate*, Mosè è detto *verus theologus*, ma l'impiego del termine è dovuto alla contrapposizione che si pone con i poeti-teologi greci come Orfeo⁷⁹. Per significare quella che in seguito si chiamerà 'teologia', Agostino preferisce parlare di *sapientia* delle cose eterne, distinguendola dalla *scientia* delle cose temporali⁸⁰. Nei secoli successivi, le occorrenze del termine tra gli autori latini sono sporadiche e ricalcano l'uso agostiniano: «Plato theologus, Aristoteles logicus», scrive Cassiodoro a Boezio a proposito degli autori tradotti da quest'ultimo⁸¹, mentre Isidoro di Siviglia chiama *theologi* gli scrittori pagani che hanno parlato degli dei⁸². Da parte latina, dunque, non sembra venire a Giovanni Scoto alcuna indicazione per un impiego tecnico della parola.

L'uso eriugeniano dipende infatti dallo studio degli autori greci, in particolare di Dionigi: la radice *theolog** è frequente nella versione eriugeniana del *corpus dionysiacum* e delle opere di Massimo, come calco ormai tradizionale del greco, e appare spesso nel *Periphyseon*, nelle *Expositiones* e nell'*Homilia*, scritti contemporanei o posteriori alle traduzioni. Negli scritti pseudo-dionisiani *θεολογία* può significare la Scrittura nel suo complesso o, più precisamente, i brani biblici in cui è Dio stesso a parlare, ma anche la scienza del divino in generale, nei suoi tre gradi (teologia simbolica, teologia affermativa e teologia negativa)⁸³.

quicumque appellantur philosophi): profecto ex omnibus, quorum sententias litteris nosse potuimus, eligendi sunt cum quibus non indigne quaestio ista tractetur. Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum, quae ad theologian pertinent, quo verbo Graeco significari intellegimus de divinitate rationem sive sermonem; nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam etiam post mortem beatam, sed multos ab illo sane uno conditos atque institutos ob eam causam colendos putant. Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt; si quidem ille totam theologian naturalem usque ad mundum istum vel animam eius extendere potuit, isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit. Hos philosophos Platonicos appellatos a Platone doctore vocabulo derivato nullus, qui haec vel tenuiter audivit, ignorat. De hoc igitur Platone, quae necessaria praesenti quaestioni existimo, breviter attingam, prius illis commemorans, qui eum in eodem genere litterarum tempore praecesserunt». Cf. *ibidem*, VI, 5, 2-3: Varrone ritiene vera solo la *theologia naturalis*.

⁷⁸ In questo senso *theologia* appare in AGOSTINO, *Contra Faustum manichaeum*, XII, 40 e XIII, 15; ID., *Epistola* 149, 2, 25. *Vera theologia* appare in ID., *De civitate Dei*, VI, 8, 1.

⁷⁹ Cf. ID., *De civitate Dei*, XVIII, 37.

⁸⁰ Cf. ID., *De trinitate*, XII, 15, 25 e XIV, 1, 3.

⁸¹ Cf. CASSIODORO, *Variarum libri XII*, I, 40, ed. Th. Mommsen, in MGH, *Auctores antiquissimi*, XII, Berlino 1894, p. 40, 12.

⁸² Cf. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, VIII, 6-7. Gregorio Magno non usa né *theologia* né *theologus*.

⁸³ Cf. CRISTIANI, commento a GIOVANNI SCOTO, *Omelia*, cit. (nota 68), pp. 75-76.

Parallelamente, nel *Periphyseon* e nelle *Expositiones* Giovanni Scoto impiega di frequente *theologia* per indicare la Scrittura, come autocomunicazione di Dio⁸⁴. Ma non è l'unico uso del termine: attorno a questo significato ne ruotano altri, che declinano variamente il tema del sapere dell'uomo su Dio. Anzi, si può dire che il significato di testo biblico sia *quantitativamente* predominante, ma speculativamente secondario.

Torniamo al testo delle *Expositiones* che fa da guida al nostro discorso. Tanto la frase di Dionigi quanto il commento affermano che la *theologia* conforma la Scrittura all'animo umano. Nella parafrasi che segue immediatamente il lemma dionisiano (omessa dal testo citato sopra), Giovanni glossa il termine, facendo della teologia la *virtus* di ricercare, investigare, contemplare e amare le divine *rationes*, facoltà che si trova naturalmente nella mente umana.

Dice (Dionigi): senza dubbio con molta arte la teologia, ovvero quella virtù che naturalmente è nelle menti umane per ricercare, investigare, contemplare e amare le divine ragioni, ha usato sante immagini artificiali, cioè inventate, per significare gli intelletti divini che mancano di qualsiasi figura sensibile e forma delineata; e infatti rivelando il nostro animo (o, come si può tradurre in modo più chiaro, avendo cura del nostro animo) con una tale arte di immagini inventate, e provvedendo allo stesso animo con una riconduzione propria e connaturale, che cioè è formata ingegnosamente nelle immagini delle cose sensibili, le quali sono connaturali a noi che ancora viviamo nella carne a causa dei nostri peccati, ha conformato per lui, ovvero per la riconduzione dello stesso animo, le sante Scritture anagogiche (cioè che portano l'animo in alto)⁸⁵.

⁸⁴ Almeno i seguenti: PP II, 20, 555B; II, 22, 562C; II, 22, 566A; II, 23, 568B; PP III, 3, 631D; III, 16, 668B; III, 17, 679C; III, 19, 680C e 681B; PP V, 25, 910D; E II, 3, 160A; II, 4, 163A; II, 5, 167A; VII, 1, ed. Dondaine, p. 284; VII, 4, 192A; IX, 2, 215B; IX, 4, 221C e 222A, 222B, 222C; XII, 3, 233B; XIII, 4, 249B. Nell'*Homilia*, invece, il termine ricorre 7 volte, ma mai in questo significato. Cf. POTESTÀ, *Teologia e rivelazione*, cit. (nota 76), pp. 294-295; D'ONOFRIO, *I fondatori di Parigi*, cit. (nota 76), pp. 428-430.

⁸⁵ E II, 1, 146A-B, CCM 31, pp. 23, 124-141: «[ETENIM, VALDE ARTIFICIALITER THEOLOGIA FACTITIIS SACRIS FORMATIONIBUS IN NON FIGURATIS INTELLECTIBUS USA EST, NOSTRUM, UT DICTUM EST, ANIMUM REVELANS, ET IPSI PROPRIA ET CONNATURALI REDUCTIONE PROVIDENS, ET AD IPSUM REFORMANS ANAGOGICAS SANCTAS SCRIPTURAS.] Siquidem, inquit, multum artificiose theologia, illa videlicet virtus que naturaliter humanis inest mentibus ad divinas rationes querendas, investigandas, contemplandas, amandas, factitiis, hoc est fictis sanctis imaginationibus, ad significandos divinos intellectus, qui omni figura et forma scripta et sensibili carent, usa est; tali namque arte fictarum imaginum animum nostrum revelans vel, ut expressius transferri potest, animo nostro consulens, ipsique animo propria et connaturali reductione, que videlicet ingeniose in imaginibus rerum sensibilibus formatur, que nobis adhuc in carne constitutis connaturales propter delicta nostra sunt providens, ad ipsum, hoc est, ad ipsius animi reductionem, sanctas scripturas anagogicas, sursum scilicet animum ducentes, conformavit». Traducendo il passo, Roques identifica immediatamente la *theologia* con la Scrittura, come è comune in Dionigi, ma Allard, a ragione, nota che qui l'Eriugena abbandona l'uso dionisiano: cf. ROQUES, *Valde artificialiter*, cit. (nota 2), p. 55; G.-H. ALLARD, *Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l'Écriture*, in ESSQ, p. 29, n. 122 (tutto 15-32). Roques però è cosciente della distanza tra i due autori, si veda p. 56.

È una definizione che non si trova in alcun luogo dionisiano, e che rende impossibile l'identificazione tra la *theologia* e la Bibbia, come testo che trasmette dall'esterno all'uomo la conoscenza di Dio. La teologia qui è anzitutto un aspetto della natura umana, una *virtus*. In questo senso, nelle stesse *Expositiones*, la teologia, la fisica e la morale indicano le tre serie di virtù insite nell'uomo e nelle intelligenze celesti: sono le *virtutes qui virium suarum peragunt officia circa Deum* (teologia), *circa naturam* (fisica), *circa mores* (morale)⁸⁶. La teologia corrisponde quindi all'atto proprio dell'*intellectus*, e al terzo grado di progresso nel pensiero dionisiano (la *perfectio*)⁸⁷. L'effettivo avvenire della conoscenza teologica, però, non è il risultato della capacità naturale dell'anima, ma della grazia divina che le va incontro: pertanto, per *theologia* si può intendere sia la *gnostica virtus* dell'uomo e dell'angelo, sia Dio stesso in quanto fonte di tale *gnostica virtus*⁸⁸. Nessuna creatura, infatti, ha *naturaliter* la capacità di superare se stessa e attingere Dio immediatamente⁸⁹.

In atto, dunque, la *theologia* è la *divinae essentiae investigatio*: «Ma, come dice il santo padre Agostino nei libri sulla Trinità, quando si giunge alla teologia, cioè all'investigazione della divina essenza, la capacità significativa delle categorie si estingue del tutto»⁹⁰. È sinonimo quindi dell'agostiniana *sapientia*, e si distingue dalla *scientia*: la sapienza è la potenza conoscitiva propria dell'animo contemplativo, che ha per oggetto le realtà divine, eterne e immutabili; la scienza è la potenza propria dell'animo teoretico, che ha per oggetto le realtà che procedono dalle cause

⁸⁶ Cf. E X, 3, 227C-228A, CCM 31, p. 157, 199-209: «Et prime quidem propterea prime quia circa Deum, medie vero quia circa naturam conditam, ultime quia circa mores qui naturam sequuntur, virium suarum peragunt officia, non incongrue vocatae sunt. Nam inter Deum et mores medietas quaedam nature data est. Ut enim Deus qui supernaturalis est precedit naturam, ita natura precedit mores. Et quemadmodum virtutes morum sequuntur naturales virtutes, ita naturales sequuntur divinas».

⁸⁷ Cf. PP II, 23, 574A-B, CCM 162, p. 65, 1505-1515: «NUTRITOR – Animae igitur purgatae per actionem, illuminatae per scientiam, perfectae per theologiam motus, quo semper circa deum incognitum aeternaliter volvitur ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum deum omnino absolutum ab omnibus quae et dici et intelligi possunt nec non omnibus quae nec dici nec intelligi possunt et tamen quodam modo sunt intelligens, eumque esse aliquid eorum quae sunt et quae non sunt denegans, et omnia quae de ipso praedicantur non proprie sed translative de eo praedicari approbans, ΝΟΥΣ a graecis, a nostris intellectus vel animus vel mens dicitur et substantialiter est, et principalis pars animae esse intelligitur».

⁸⁸ Cf. E IV, 3, pp. 76, 457 - 77, 463: «Ipsa sapientissima theologia, sive quaedam gnostica virtus sit angelicis humanisque mentibus naturaliter insita, sive ipsa divinitas que, sicut ierarchia, quoniam totius ierarchie principium est, ita etiam theologia, quoniam totius gnostice virtutis fons et illuminatio, non irrationabiliter vocatur; revelavit dum reduxit, hoc est sursum duxit videntes, prophetas plane, in Deum» (ed. Dondaine, p. 271). Rivelare è ricondurre, ovvero condurre in alto coloro che vedono (i profeti) in Dio. A questo si può collegare l'affermazione di E VI, 2, CCM 31, p. 89, 86-87: «Theologia, hoc ΘΕΟΥ ΛΟΓΙΑ, hoc est Dei ratio que etiam Deus est» (ed. Dondaine, p. 281).

⁸⁹ Cf. PP II, 23, 576B. L'*Homilia* affronta proprio il problema del rapporto tra l'impossibile aspirazione umana e la grazia divina: cf. POTESTA, *Teologia e rivelazione*, cit. (nota 76), p. 297.

⁹⁰ PP I, 15, 463B, CCM 161, p. 33, 903-905: «Sed, ut ait sanctus pater Augustinus in libris de trinitate, dum ad theologiam (hoc est ad diuinae essentiae inuestigationem) peruenitur, kategoriarum uirtus omnino extinguitur». Cf. PP I, 13, 455B-C; PP III, 3, 629A.

primordiali nei generi e nelle specie⁹¹. Inoltre, come approssimazione alla verità di Dio, la *theologia* ha delle *disciplinae*, cioè delle regole, la prima delle quali è che la negazione è più veritiera dell'affermazione⁹².

Alle diverse potenze dell'animo corrispondono tre ambiti del sapere, considerati a prescindere dal soggetto conoscente, a cui se ne può aggiungere un quarto, logico⁹³. Nell'ambito della divisione classica in pratica, fisica, teologia e logica, la *theologia* è

⁹¹ L'accostamento con Agostino è esplicito quando, nel terzo libro del *Periphyseon*, Giovanni identifica la *theologia* con la *sapientia*, cioè con quella capacità di conoscere Dio che si distingue dalla *scientia*, che riguarda la creazione. Come la sapienza è chiamata anche *theologia*, la scienza *physica*. La fisica riguarda l'ambito del conoscibile sensibilmente o intellettivamente, e ad essa segue l'etica. La prima concerne le ragioni sostanziali della natura, la seconda i moti razionali o irrazionali della stessa. Cf. PP III, 3, 629A-B, CCM 163, p. 17, 431-447: «ALUMNUS – Rationis item duplex species ardet, una sapientia, altera scientia. Sapientia nanque proprie dicitur virtus illa, qua contemplativus animus sive humanus sive angelicus divina aeterna et incommutabilia considerat, sive circa primam omnium causam versetur, sive circa primordiales rerum causas, quas pater in verbo suo semel simulque condidit. Quae species rationis a sapientibus theologia vocitatur. Scientia vero est virtus, qua theoreticus animus, sive humanus sive angelicus, de natura rerum ex primordialibus causis procedentium per generationem inque genera ac species divisarum per differentias et proprietates tractat, sive accidentibus succumbat sive eis careat, sive corporibus adiuncta sive penitus ab eis libera, sive locis et temporibus distributa sive ultra loca et tempora sui simplicitate unita atque inseparabilis. Quae species rationis physica dicitur. Est enim physica naturarum sensibus intellectibusque succumbentium naturalis scientia, quam semper sequitur morum disciplina». Per una fonte della distinzione si veda AGOSTINO, *De trinitate*, XII, 15, 25, ove però la scienza concerne esclusivamente le realtà temporali (cf. anche *De trinitate*, XIV, 1, 3). Il passo agostiniano tende a concretizzare la scienza nell'agire ragionato, cioè morale (cf. *Ibidem*, XII, 14, 22), e dunque coloro a cui Giovanni rimprovera (in PP III, 27, 700B) di allegorizzare perché non sanno distinguere la fisica dall'etica, sono decisamente in linea con l'Agostino del *De trinitate*. In *De civitate* VII le *interpretationes physicae* sono quelle date da Varrone alla mitologia romana. Conformemente a questa definizione, di *physica* si parla sovente nel terzo e nel quarto libro del *Periphyseon*, dedicato allo studio degli effetti, dove spesso Giovanni cita i *physici* e i *philosophi* (PP III, 33, 716A: *physici aut philosophi*). Cf. PP III, 27, 700B, CCM 163, p. 116, 3367-3369: «NUTRITOR – Physica siquidem substantiales naturae rationes, ethica vero rationabiles ipsius vel irrationabiles motus considerat». Quando invece si riferisce al *Periphyseon* nel suo complesso usa il termine *physiologia*: PP IV, 1, 741C. In PP IV, 5, 750A è più incerto se si riferisca a tutta l'opera o alla parte propriamente fisica. Su *scientia* e *sapientia* si veda MADEC, *Theologia*, cit. (nota 76).

⁹² Cf. PP III, 20, 684D, CCM 163, p. 93, 2716-2718: «NUTRITOR – In theologicis siquidem regulis ad investigandam divinae naturae sublimitatem et incomprehensibilitatem plus negationis quam affirmationis virtus valet». Cf. PP II, 28, 586C-D.

⁹³ Cf. Cf. PP III, 28-29, 705A-B; Cf H 14, 291B-C; cf anche i Carmina ed. MGH p. 550; matrice platonica dello schema M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: Sa Vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, p. 297, n. 1. La quadripartizione della *sophia* nasce, dal punto di vista logico, da un'estensione della *physica*: Agostino espone nel *Contra Academicos* (III, 17, 37; cf. *De ordine*, II, 12, 35) l'origine socratico-platonica della struttura tripartita della filosofia in morale, *naturalium divinarumque rerum peritia*, e dialettica; la fonte è il *Varro* di Cicerone, si veda M. CUTINO, *Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino*, in «Revue des Études Augustiniennes», 44 (1998), pp. 77-100. Si veda anche G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in ID. (ed.), *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Letture di testi medievali (VI-XIII secolo)*. Atti del VII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Assisi, 14-15 novembre 1997, Cava dei Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e testi, 5), pp. 11-63.

la *speculatio* o la *investigatio* sulla natura divina, *pars prima sophiae*⁹⁴. Le tre sfere conoscitive – la logica è considerata forma di tutto – sono gerarchicamente ordinate come le *virtutes* a cui corrispondono. Alcuni versi del *carmen* 24 (*Quisquis amat*), il terzo dei carmi collegati alla traduzione degli *Ambigua*, mostrano bene i tre metodi diversi della pratica, della fisica e della teologia:

Qui rifulge la Pratica, splendida maestra di moralità, / custode vigilante delle virtù, ella che è conveniente. / Qui la Fisica investiga le cause nascoste delle cose / e, trovatele, nello stesso tempo le separa e le unifica. / Qui la teologia, di tutte la più bella, porta la palma della vittoria: / ciò che è e ciò che non è, li nega entrambi nello stesso momento⁹⁵.

Nel brano dell'*Homilia* che definisce la Scrittura come mondo intellegibile, citato in precedenza, 'teologia' è il nome greco della *supera contemplatio divinae naturae*, a cui è riservato il paragone con il cielo empireo. Infine, come sapere elaborato su Dio, la *theologia* viene trasmessa, oltre che dalla Scrittura, anche dai Padri, tanto greci che latini⁹⁶.

Per il termine *theologus* si osserva un'analogia ampiezza di significato. Come per Dionigi, i teologi sono gli scrittori della Bibbia⁹⁷. Sono gli *organa*, cioè gli strumenti musicali mediante cui il Dio ineffabile ha cantato se stesso⁹⁸. Sono quindi letteralmente 'coloro che dicono Dio'. Ma sono anche, più in generale, tutti quelli che

⁹⁴ Cf. PP II, 30, 599B-C.

⁹⁵ Carme 24 (*Quisquis amat*), trad. Colnago, p. 251; ed. Herren, 24, 15-20: «Practica hic ducet morum praeclara magistra, / Custos virtutum pervigil, idonea. / Hic Physice causas rerum vestigat opacas / Inventasque simul segregat, unificat / Hic theo- fert palmam cunctis perpulchra -logia: / On quid, quid non ON, denegat omne simul»:

⁹⁶ Cf. PP II, 34, 613A, CCM 162, p. 120, 3023: «ALUMNUS – De differentia diuinae essentiae atque substantiarum docuit me theologia ex sanctis patribus utriusque linguae, graecae videlicet atque latinae, tradita. Sanctus siquidem Dionysius Ariopagita et Gregorius theologus eorum que elegantissimus expositor Maximus differentiam esse dicunt...». In corrispondenza, esiste una *theologorum traditio* (PP V, 8, 876C), espressione che sembra indicare l'insieme dei Padri, d'accordo su alcuni punti, in contrasto su altri.

⁹⁷ Alcuni esempi: PP I, 9, 449A; PP I, 509B; PP II, 21, 560C; PP II, 565C; PP I, 64, 509C; PP II, 21, 560C; PP II, 594C; E I, 1, 130A. In un brano del quinto libro del *Periphyseon*, a proposito della cacciata dal paradiso, *theologus* è chiaramente l'autore sacro che profetizza – diremmo noi 'il narratore' del racconto biblico – distinto dalla voce stessa di Dio; cf. PP V, 1, 860D-861A, CCM 165, p. 3, 15-21: «NUTRITOR – Quod itaque scriptum est 'Nunc ergo ne forte mittat manum suam' et reliqua usque 'et vivat in aeternum', posset venire in ambiguum cuius personae dicta sint, utrum theologi prophetantis an domini loquentis, si non aperte in septuaginta editione distingueretur, in qua scriptum est: 'Et nunc, inquit deus, ne aliquando extendat manum et sumat de ligno vitae?'». L'evangelista Giovanni è il teologo per antonomasia: PP III, 16, 667A; H I, 283C.

⁹⁸ Cf. PP I, 64, 509B, CCM 161, p. 93, 2888: «NUTRITOR – Siquidem de deo nil aliud caste pie que viventibus studiose que veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum, nisi quae in sancta scriptura reperiuntur; neque aliis nisi ipsius significationibus translationibus que utendum his qui de deo sive quid credant sive disputent. Quis enim de natura ineffabili quippiam a se ipso repertum dicere praesumat praeter quod illa ipsa de se ipsa in suis sanctis organis, theologis dico, modulata est? Sed ut hoc firmiter et credas et teneas, sancti Dionysii theologi testimonium huic loco inserendum, si tibi videtur, arbitror».

investigano e conoscono i misteri divini; così, Abramo è detto «magnus et sapiens theologus» perché conobbe Dio non dalla Scrittura, che ancora non c'era, ma dal movimento delle stelle⁹⁹. Il senso è quindi molto esteso e anche i Padri (che del resto spesso spiegano il testo biblico), sono a pieno titolo *theologi*¹⁰⁰.

Provando dunque a schematizzare l'uso eriugeniano del termine: la teologia è anzitutto la capacità e la tensione naturale dell'anima umana che si rivolge alla conoscenza di Dio (atto dell'*intellectus*); da questa *virtus* e dall'azione della grazia divina risulta un sapere ordinato su Dio (parte della *sophia*), che si può trasmettere; tale conoscenza dà forma alla Sacra Scrittura, provvedendola di immagini sensibili per significare le realtà intelleggibili, altrimenti non conoscibili dall'uomo decaduto a causa del peccato. Di qui, in ultimo, l'uso relativamente comune di *theologia* per indicare il testo biblico che scaturisce da questo processo¹⁰¹.

Il paragone che il passo delle *Expositiones* istituisce tra il procedere della *theologia* e quello dell'*ars poetica*, suggerisce che la natura della teologia sia simile a quella delle *artes*. È necessario, a questo proposito, approfondire la relazione che intercorre tra la Scrittura e le arti liberali.

⁹⁹ PP III, 35, 724A, CCM 163, p. 149, 4362. *Theologus* è anche Carlo il Calvo; cf. Carmen 10 (*Graculus Iudaeus*), ed. Herren, 10, 9-11: «Cui lux interior donavit mentis acumen, / Quo divina simul tractans humana gubernet / Vere subsistens rex atque theologus idem».

¹⁰⁰ Alcune ricorrenze di *theologus* come sinonimo di Padre della chiesa: gli interpreti greci della Scrittura in PP V, 8, 877C; i *summi theologii graecorum*, gli autori greci seguiti da Ambrogio, in PP IV, 16, 817A; i *divini sapientes* di E II, 5, 168C; Dionigi in PP I, 64, 509C e PP III, 9, 644B; Agostino in PP IV, 14, 803B; Massimo il Confessore è *Maximus monachus divinus philosophus*, ma in PP V, 13, 884B-C, è anche *theologus*, insieme a Gregorio di Nazianzo, che Giovanni confonde con Gregorio di Nissa (ad esempio in PP III, 38, 735D). Nel caso di Gregorio di Nazianzo, l'appellativo 'teologo' è tradizionale. Cf. il Concilio di Aquisgrana dell'809: *Decretum Aquisgranense de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio*, 3, 12, ed. H. Willjung, in MGH, *Concilia*, Suppl. 2, p. 242, 19. Il Nazianzeno è confuso con Gregorio di Nissa: «Gregorius Nazianzenus vel Nisenus»: Arnone di Salisburgo, *Testimonia ex sacris voluminibus collecta*, 7, in *Ibidem*, p. 256, 20; Test. 24: «Gregorium theologum et Gregorium Nazanzenum», anche se con un po' di incertezza nei codici, p. 267, 17-18). Per il motivo della confusione in Giovanni Scoto si veda É. JEAUNEAU, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène*, in ESSQ, pp. 33-54.

¹⁰¹ È sapere vulgato nei manuali che *theologia* assuma un senso vicino a quello moderno solo con Abelardo. In Giovanni Scoto però si trova un senso (tra i vari) della parola che prelude al significato che assumerà stabilmente nel Basso Medioevo: il termine viene anche a indicare quella particolare forma di sapere cristiano su Dio, che procede razionalmente a partire dai dati di fede. L'Eriugena stesso è definito *theologus nostri temporis* da Ugo di San Vittore nel *Didascalicon* a proposito del *De decem categoriis in Deum* (cioè del primo libro del *Periphyseon*). Cf. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon. De studio legendi*, III, 2, PL 176, 765C, ed. C.H. Buttmer, Washington D.C. 1939 (*Studies in medieval and Renaissance Latin*, 10), p. 49, 3-4: «Theologus apud graecos Linus fuit, apud Latinos, Varro, et nostri temporis, Ioannes Scotus de decem categoriis in Deum». La notizia dipende da Agostino per Lino (*De civitate dei*, XVIII, 14; XVIII, 37) e Varrone (*ibidem*, VI, 2).

6. Valde artificialiter: la Scrittura, le arti, l'anima umana

Torniamo ancora una volta al testo delle *Expositiones* citato in apertura. La frase dionisiana «Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νόων ἐχρήσατο» è resa in latino come «Etenim valde artificialiter theologia factitiis sacris formationibus in non figuratis intellectibus usa est»¹⁰². L'avverbio ἀτεχνῶς diventa *valde artificialiter*: un controsenso, perché il significato ovvio di ἀτεχνῶς è l'esatto contrario, cioè 'semplicemente', 'senza artificio' (Ilduino lo rende con *inartificiose*). E così, il procedimento per cui la teologia significa realtà spirituali per mezzo di immagini inventate, da *inartificiosus* diviene *artificiosus*. Ma è un controsenso che, pure, ha un senso, come notato da René Roques, perché nella visione erigeniana non è possibile che la Scrittura si esprima 'senza arte', cioè al di fuori delle regole delle *artes liberales*¹⁰³.

Le arti liberali, infatti, non sono una creazione dell'intelligenza umana, ma una scoperta che l'intelletto fa in se stesso. Le arti costituiscono l'*operatio* dell'anima umana, in diversi gradi¹⁰⁴: nell'*intellectus* le arti sussistono in unità e semplicità; dall'intelletto procedono nella *ratio*, dove poco a poco si differenziano continuando a restare del tutto prive di immagini; dalla *ratio* procedono nella *memoria*, in cui si rivestono di immagini e forme, rivelandosi; dalla memoria infine discendono nei sensi corporali dove svelano la loro *virtus* con segni sensibili attraverso generi e specie, divisioni e suddivisioni¹⁰⁵. Tradurre letteralmente Dionigi, quindi, affermando che la

¹⁰² Il testo greco del Ms Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 437, f. 3^f, è riportato in ROQUES, 'Valde artificialiter', cit. (nota 2), p. 46.

¹⁰³ Per le arti liberali, si tenga presente che, secondo Ilsetraut Hadot, che critica la tesi di Henri-Irénée Marrou, lo schema delle sette *artes* nasce in ambiente neoplatonico già con una chiara impronta filosofica, e non costituì mai il reale piano di studi della classe colta nella tardoantichità. L'educazione altomedievale non si colloca quindi in continuità con quella ellenistica e romana. Dell'autrice si veda, oltre l'ormai classico *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris 1984 (Collection des Études Augustiniennes. Antiquité, 107) e Paris 2006² (Textes et traditions, 11), il recente *Martianus Capella: Mittler zwischen Griechisch-Römischer Antike und Lateinischem Mittelalter*, in A. SCHMITT - G. RADKE-UHLMANN (edd.), *Philosophie im Umbruch: der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter - seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzbewusstseins von Antike und Moderne*. 6. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung am 29. und 30. November 2002 in Marburg, Stuttgart 2009 (Philosophie der Antike, 21), pp. 15-33.

¹⁰⁴ Cf. PP I, 44, 486A-D.

¹⁰⁵ Cf. PP III, 12, 658A, CCM 163, pp. 57, 1617 - 58, 1644: «Nam quemadmodum, ut exemplo utamur, consilium quoddam seu qualiscunque ars naturalis, dum in secretissimis intellectualis naturae sinibus continetur, simul est et unum quoddam simplex sine partibus seu divisionibus, sine quantitate seu qualitate, sine loco, sine tempore, et omnino omnibus accidentibus absolutum ac vix soli intellectui cognitum (non enim intellectus naturalium artium factor est sed inventor, non tamen extra se sed intra se eas invenit), dum vero ipsa ars ab archanis suis in quibus simul est in animo in quo est in rationem intelligibili progressionem incipit descendere, mox paulatim suas occultas regulas apertis divisionibus atque differentiis inchoat aperire, adhuc tamen purissimas omnique imaginatione alienas (et haec processio

Scrittura è estranea alle *artes*, significherebbe stabilire una reciproca estraneità fra il testo biblico e l'intelligenza umana.

Allard ha studiato il vocabolario utilizzato da Giovanni Scoto per la Scrittura, concentrandosi sulla famiglia di termini con radice *machin** e su quella con radice *artif**. Quest'ultima indica, appunto, la presenza delle arti liberali *nella* Scrittura, idea che supera per intensità l'immagine carolingia (derivata dal *De doctrina christiana*) delle *artes* come propedeutiche alla comprensione della Bibbia. Per l'Eriugena i libri biblici non sono solo testi di storia, di poesia o di fede, ma servono, contrariamente a quanto pensano Dionigi e la tradizione agostiniana, come mediazione sapienziale alla *mens*: sono testi *anche* filosofici, che fondano intrinsecamente l'attività teologica della mente¹⁰⁶. La scelta di forzare la traduzione del testo dionisiano era dunque obbligata: Giovanni Scoto non poteva accettare che l'evidente natura retorica della Bibbia, piena di storia, di parabole, di simboli e di racconti, significata da Dionigi con l'avverbio ἀτεχνῶς, esaurisse la Scrittura. Bisognava affermare che essa contiene anche insegnamenti che si indirizzano non all'uomo carnale, ma direttamente a quello spirituale, e argomentazioni adatte alla ragione¹⁰⁷.

D'altra parte, la Bibbia non è una necessità assoluta, ma relativa alla situazione di peccato. A questa inferiorità fa riferimento la famiglia di termini con radice *machin**, che indica il dominio della arti 'servili' legate alla materia e alla costruzione, e a cui si legano anche *officina* e *fabrica*. A volte anche le parole con radice *artif** vengono usate in questo senso che, genericamente, potremmo definire opposto a naturale. Evocando l'abilità, ma anche la capacità di progetto, senza alcun senso negativo, i termini *machin** sono impiegati per la creazione del mondo materiale e per le arti del trivio. Se li rapportiamo alla tripartizione dell'uomo interiore, si collegano in particolare al rapporto tra *intellectus* (o *mens*) e *ratio*, ove

prima artis ab ipsa scientia, in qua primitus subsistit, per intellectum in rationem ipsius intellectus actu perficitur: Omne siquidem quod ex secretis naturae in rationem provenit, per intellectus actionem accedit), iterum autem veluti secundo descensu eadem ars ex ratione in memoriam descendens paulatim apertius in phantasiis veluti in quibusdam formis se ipsam luculentius declarat, tertio vero descensu ad corporales sensus diffunditur, ubi sensibilibus signis virtutem suam per genera et species omnesque divisiones suas et subdivisiones et partitiones exerit, ita intellectuales numeri ex monade se diffundunt ut in animo quodam modo splendescant, deinde ex animo in rationem profluentes apertius se patefaciunt, mox de ratione in memoriam decurrentes phantasticas ex ipsius memoriae natura excipiunt apparitiones, in quibus virtutes multiplicium suarum formarum inquisitoribus suis luculenter aperiunt, deinde in sensus, postremo in figuras». Cf. ROQUES, 'Valde artificialiter', cit. (nota 2), pp. 65-66. Per la sussistenza nell'animo, cf. PP I, 28, 475B.

¹⁰⁶ Cf. ALLARD, *Vocabulaire érigénien*, cit. (nota 85), p. 32. Questo è ovvio per le arti del quadrivio, meno per quelle del trivio: le parole con radice *artif** si riferiscono in senso ampio a tutte le arti (come equivalenti del concetto di *disciplina*), e in senso più stretto e tecnico fanno riferimento soprattutto alla grammatica. Anche il paragone con la poesia si riferisce all'ambito grammaticale (nelle *Annotationes*, infatti, *poetria* è sinonimo di grammatica), cioè alla pratica della *artificiosa nominatio*: *ibidem*, pp. 26-28

¹⁰⁷ ALLARD, *Vocabulaire érigénien*, cit. (nota 85), pp. 31-32.

quest'ultima ha la doppia funzione di essere il *verbum mentale* dell'intelletto, manifestandone a lui stesso il contenuto, e di rivelare lo stesso contenuto esteriormente, per mezzo della *sensus* nel linguaggio proferito (il discorso vale in particolare per le regole della arti liberali, implicite nella *mens*). Anche la Scrittura dunque – come la creatura sensibile – è frutto di una *machinatio*, nel senso che non è 'naturale' ma pensata e prodotta con arte: «La teologia conoscendo dapprima in modo purissimo le virtù proprie e comuni degli intelletti divini, ha subito escogitato per noi dei termini significanti, mediante i quali farcele conoscere»¹⁰⁸.

Ora, l'applicazione di questo vocabolario alla Scrittura richiama la generale sfiducia platonica verso il linguaggio esteriore: secondo la concezione boeziana, i quattro livelli presenti in ogni conoscenza (*res, intellectus, vox, littera*) si dividono in naturali e artificiali: la *res* e l'*intellectus* sono naturali, mentre la *vox* e la *littera* sono artificiali¹⁰⁹. L'Eriugena condivide l'idea dei quattro livelli e la convinzione che il linguaggio esteriore sia il grado più basso. Per la distanza tra la *res* e la *littera*, la comunicazione della conoscenza di Dio – seppur da Dio stesso voluta e guidata – comporta un'alterazione rispetto all'inconoscibile essenza divina, un movimento verso l'esteriorità e la metaforicità¹¹⁰. Un brano del *Periphyseon* applica con chiarezza le tre 'fasi' di progressivo allontanamento dall'essenza al caso del sapere teologico:

MAESTRO – Ma queste cose sono pensate più profondamente e più veramente rispetto a come sono espresse nel linguaggio, e sono contemplate più profondamente e più veramente rispetto a come sono pensate, e tuttavia esistono più profondamente e più veramente rispetto a come sono contemplate; poiché superano ogni contemplazione. Infatti, tutte le cose che possono essere dette, o pensate, o contemplate della trinità della semplicissima bontà, sono tracce e teofanie della verità, non la verità in se stessa, che supera ogni conoscenza, non solo della creatura razionale, ma anche di quella intellettuale. Infatti l'unità o trinità non è tale, quale può essere pensata o contemplata da qualche creatura, e nemmeno raffigurata con qualche immagine, benché luminosissima e somigliantissima al vero. Tutte queste cose infatti ingannano, quando si pone in esse il fine della contemplazione. Dal momento che è più che unità e più che trinità. Tuttavia siamo esortati a dire e pensare e contemplare qualcosa di essa, per quanto l'intelligenza la raggiunge, guidati e istruiti dalla sacra teologia, per avere in qualche modo motivo di lodarla e di benedirli¹¹¹.

¹⁰⁸ E VII, 1, CCM 31, p. 92, 19-22: «Theologia siquidem divinorum intellectuum proprias et communes virtutes purissime primum cognoscens, significativas subinde voces, quibus eas nobis insinuaret, propter nos machinata est» (ed. Dondaine, p. 284).

¹⁰⁹ BOEZIO, *In librum Aristotelis de interpretatione libri duo*, editio prima, I, PL 64, 297B-C: «Rem concipit intellectus, intellectum vero voces designant, ipsas vero voces litterae significant [...] Horum autem rursus quatuor, duae sunt naturales, duae secundum hominum positionem. Voces namque et litterae secundum hominum positionem sunt. Intellectus autem et res naturaliter».

¹¹⁰ Cf. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti*, cit. (nota 28), pp. 65-74.

¹¹¹ PP II, 35, 614B-D, CCM 162, p. 122, 3081-3095: «NUTRITOR – Sed haec altius ac verius cogitantur quam sermone proferuntur, et altius ac verius intelliguntur quam cogitantur, altius autem ac

«Dicere et cogitare et intelligere», seppur limitatamente la natura divina: la ricerca del vero deve percorrere al contrario il processo comunicativo, andando invece che dalla *res* alla *littera*, dalla *littera* alla *res*. La coscienza del carattere teofanico della Scrittura spinge il pensiero a cercare di risalire per avvicinarsi il più possibile alla conoscenza della natura divina, con la fiducia che il rapporto intrinseco tra Scrittura e arti liberali, cioè tra Scrittura e pensiero razionale, permette di delineare un percorso razionale verso il vero che trova nell'intelligenza del testo biblico il suo fondamento e il suo culmine. Sarà argomento del prossimo capitolo.

verius sunt quam intelliguntur; omnem siquidem intellectum superant. Nam quaecunque de simplicissimae bonitatis trinitate dicuntur seu cogitantur seu intelliguntur vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam non solum rationalis verum etiam intellectualis creaturae. Neque enim talis unitas est seu trinitas, qualis ab ulla creatura potest excogitari seu intelligi, seu aliqua phantasia, quamvis lucidissima et verisimillima, formari. Haec enim omnia fallunt, dum in eis finis contemplationis ponitur. Siquidem plus quam unitas est et plus quam trinitas. Iubemur tamen aliquid de ea dicere et cogitare et intelligere, quantum intellectus eam attingit, sacra theologia duce atque magistra, ut quodam modo materiam habeamus laudandi eam atque benedicendi». Cf. AGOSTINO, *De trinitate*, VII, 4, 7.

Capitolo quinto

Ermeneutica biblica e ricerca della verità

Per il suo carattere inscindibilmente dialettico ed esegetico, il *Periphyseon* dà occasione di riflettere sulla relazione che Giovanni Scoto pone tra ermeneutica biblica e ricerca della verità. Il dialogo permette infatti di individuare delle note di metodo che nelle opere solo esegetiche, che pure ne condividono principî generali e dottrine particolari, sono meno esplicite per via del diverso genere letterario.

L'acquisizione di questa prospettiva porta a studiare l'atto esegetico e a descriverne la dinamica, in un certo senso, 'dall'esterno', inquadrato nella cornice dialettica della divisione della *natura*: proprio per l'intento dichiarato di perseguire la comprensione della *physis*, l'ermeneutica biblica del *Periphyseon* desidera mantenersi sistematicamente tra il terzo e il quarto livello di senso, tra la fisica e la teologia.

L'istanza che avvia l'opera è la ricerca della verità del tutto da parte della razionalità umana. Dal punto di vista dell'oggetto di studio, l'investigazione si allarga, seppur con molta difficoltà, anche alla considerazione delle creature corporali, che costituiscono l'estrema propaggine della progressiva discesa e manifestazione di Dio¹. Così, il processo di ricerca e scoperta del vero si delinea come non immediatamente né totalmente esegetico, ma risulta trascendere, tanto nell'origine quanto nel suo svolgersi, l'atto di interpretazione. La *ratio* investigante 'ricorre' alla Scrittura.

¹ Cf. PP III, 23, 689C-690A, CCM 163, p. 100, 2916-2935: «Omnis creatura corporalis atque visibilis sensibusque succumbens extremum divinae naturae vestigium non incongrue solet in scripturis appellari. Quod omnis contemplativus animus, veluti quidam Moyses, ascendens in summitatem theoriae permittitur inspicere, et quod adhuc vix a sapientibus animis potest ad purum dinosci, fumigationibus terrenarum phantasiarum strepitibusque mutabilium necnon coruscationibus subito nascentium subitoque transeuntium impredientibus. Paucissimorum nanque terrenis cogitationibus penitus remotorum, virtute et scientia purgatorum est deum in his visibilibus creaturis cognoscere, sicut Abraham patriarcha ex conversione siderum cognovit lege naturali duce, ceterique sancti patres ante legem scriptam, et in lege quemadmodum Moyses in rubo et in montis cacumine. Apostoli deinde post legem sub gratia cum Christo in monte per visibilia symbola in divina mysteria introducti sunt. 'Vestimenta' enim 'eius candida sicut nix' visibilem creaturam, in qua et per quam dei verbum quod in omnibus subsistit intelligitur, significabant. Audi Apostolum dicentem: 'Invisibilia eius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et aeternitas'».

Dal punto di vista del soggetto conoscente, la pratica esegetica va collocata nel fenomeno generale della conoscenza umana, che si configura come partecipazione propria della creatura razionale al processo universale di ritorno nel Principio, processo che l'Eriugena denomina, via via, *adunatio*, *conversio*, *congregatio*, *recapitulatio*, *reditio*, *resolutio*, *restauratio*, *restitutio in integrum*, *reversio*, *transmutatio*, *deificatio*². Nell'uomo il ritorno si compie nei tre momenti individuati dallo pseudo-Dionigi: la *purgatio*, l'*illuminatio* e la *perfectio*, che altro non sono se non una progressiva partecipazione al *Logos* divino³.

Dunque, rispetto al *reditus* della creatura razionale e data la situazione di peccato, la Scrittura è il mezzo necessario e appositamente predisposto per favorire il ritorno, perché veicola in forma sensibile e simbolica la conoscenza di Dio. Ma, d'altra parte, la ricerca della verità non è un movimento a senso unico per cui l'uomo si muove e la verità attende inerte di essere trovata. Al contrario, è anzitutto la verità che è in cerca, e l'esistenza stessa della Bibbia lo testimonia. Il fine dell'esegesi non è quindi il rinvenimento di una dottrina, ma l'incontro contemplativo con il Verbo. In questo senso la Scrittura è il luogo dell'incontro, che è tanto più incontro quanto più l'uomo è deificato e pertanto simile alla Verità. Tutto si compie all'interno dei significati del testo biblico, cosicché questo costituisce, nella sua letteralità, l'inizio e, nella sua piena inteliezione, il fine e la fine dell'indagine razionale.

² Cf. W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano 1998 (Platonismo e filosofia patristica, 13), p. 79 e p. 150. Si veda anche J. MCEVOY, *Reditus omnium in supersensentialem unitatem: Christ as universal Saviour in Periphyseon V*, in GSST, pp. 365-381; S. GERSH, *The Structure of the Return in Eriugena*, in BM, pp. 108-125.

³ Cf. E XIII, 4, 246D, CCM 31, p. 181, 543-544: «Hec est ipsarum purgatio et illuminatio et perfectio, ipsius videlicet participatio». Cf. E X, 3, 227B. Per le tre fasi si veda, a proposito della salvezza in Cristo, PP V, 36, 981D, CCM 165, p. 170, 5535-5536: «Ipse est redemptio et salus, purgatio, et illuminatio, et perfectio universae humanitatis in omnibus et singulis». Cf. E III, 1, 176A; E IX, 4, 222C. Il soggetto che compie nell'uomo le tre azioni è la *scientia divina*, secondo E VII, 3, 189C. La *purgatio* è il processo che avviene *per virtutem et scientiam* (PP III, 23, 689C-D), oppure *per actionem et scientiam* (PP IV, 26, 858B). La *illuminatio* avviene mediante la *scientia divinorum intellectuum*, secondo E VII, 2, 179A, CCM 31, pp. 99, 324 - 100, 329: «In prefato tertio capitulo hunc triplicem totius ierarchie predixit modum, purgationem videlicet, et illuminationem, et perfectionem. Primo enim purgat participantem se, deinde illuminat divinorum intellectuum scientia, postremo perficit in ipsius scientie incommutabili habitu». La *perfectio* coincide con il possesso stabile della conoscenza di Dio (*supra*) e lo stato di quiete: *perfectionis stabilitas* (PP I, 11, 452A). Per l'origine dionisiana si veda: *De coelesti hierarchia*, III, 2, PG 3, 165C; *ibidem*, VII, 2, 208A; *De ecclesiastica hierarchia*, V, 3, 504A.

1. *L'itinerario attraverso la Scrittura*

Il rinvio al fondamento scritturale è uno dei pilastri della struttura sapienziale carolingia, la prima di quelle che potremmo chiamare le 'regole teologiche', insieme al ricorso continuo alle interpretazioni dei Padri e all'uso delle discipline liberali⁴.

A livello di percorso, però, si può dire che l'itinerario per giungere al vero, il 'metodo' eriugeniano, procede per tre tappe: l'assunzione della Scrittura come fondamento della ricerca, la determinazione del significato dei termini biblici, la discussione delle questioni che il testo pone.

a. *La Scrittura come exordium ratiocinationis*

Il ruolo di fondamento della ricerca viene affermato esplicitamente quando nel secondo libro del *Periphyseon*, lasciata in sospeso la spiegazione dei punti oscuri della teoria di Massimo il Confessore sulla *adunatio*, gli interlocutori passano a discutere il tema proprio del libro, le cause primordiali.

DISCEPOLO – Comincia nell'ordine che vuoi. Infatti, penso che sia conveniente spiegare le questioni presenti circa la divisione quadripartita della natura universale, nel modo in cui sono state esposte.

MAESTRO – Ritengo che il principio del ragionamento vada assunto dalle parole divine.

DISCEPOLO – Nulla è più adatto. Da esse, infatti, è necessario che prenda inizio ogni ricerca della verità.

MAESTRO – Il divinissimo profeta, intendo Mosè, afferma nella prima pagina del libro della Genesi: 'In principio Dio fece il cielo e la terra'⁵.

Le parole della Scrittura sono l'*exordium ratiocinationis*: il termine *exordium*, di per sé, vuol dire semplicemente 'inizio', 'punto di partenza', e Giovanni Scoto lo usa

⁴ Sulle *regulae theologicae*, cf. G. D'ONOFRIO, *I fondatori di Parigi: Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo*, in GSST, pp. 432 ss (tutto 413-456). Il lettore del *Periphyseon* è chiamato a verificare la fedeltà del testo all'insegnamento dei Padri, come afferma il maestro alla fine della trattazione sul paradiso; cf. PP IV, 16, 829A-B, CCM 164, p. 124, 3764-3770: «Sed quisquis haec, quae inter nos tractamus, non dedignatus fuerit legere ac diligenter intueri, eligat ex praedictis sanctorum patrum sententiis quod sibi sequendum videtur; videatque ne incaute nos laceret, aestimans ea quae a nobis dicta sunt nullius auctoritatis auxilio esse munita, ac veluti praesumptive contra sanctorum patrum traditiones machinata». Simili richiami ai lettori si trovano, ad esempio, in PP III, 33, 721B; PP IV, 15, 809C; PP V, 36, 978C; e nell'epistola a Vulfado: PP V, 40, 1022B-C.

⁵ PP II, 15, 545B-C, CCM 162, pp. 27, 575 - 28, 583: «ALUMNUS – Ingredere quo vis ordine. Eo enim modo, quo praesentes quaestiones de quadripartita universalis naturae divisione propositae sunt, non incongrue explanandas esse opinor. NUTRITOR – Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. ALUMNUS – Nil convenientius. Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. NUTRITOR – Divinissimus propheta, Moysea dico, in prima fronte libri Geneseos: 'In principio', inquit, 'fecit deus caelum et terram'».

diverse volte⁶; *ratiocinatio* indica il calcolo razionale, il ragionamento o, più tecnicamente, il sillogismo: è un termine comune nel *Periphyseon* e può avere senso generico oppure essere sinonimo di *collectio* e indicare quindi, nella dialettica, la fase successiva alla *definitio* e alla *divisio*⁷.

Sulla base della risposta dell'alunno, *ratiocinatio* è sinonimo di *inquisitio veritatis* ed *exordium* equivale a *initium*. La *ratiocinatio* – afferma esplicitamente l'Eriugena in un altro passo del *Periphyseon* – va cominciata da ciò che precede logicamente⁸. Pertanto, *ratiocinationis exordium* ha valore di premessa logica superiore, come del resto è evidente negli altri due passi del *Periphyseon* in cui ricorre (anche se entrambi si riferiscono a una premessa assunta dai Padri e non dalla Scrittura)⁹.

L'inizio in questione ha, quindi, un duplice valore: è il punto di partenza del percorso, punto che si abbandona per il procedere delle argomentazioni; ed è anche, essendo l'inizio di un ragionamento, il fondamento logico su cui si regge il tutto, fondamento che quindi continua a sussistere nello svolgersi del pensiero.

Un uso simile è attestato già in Agostino per le espressioni *ratiocinationis* o *disputationis exordium*, che indicano la premessa iniziale di un ragionamento, accettata

⁶ Cf. PP II, 6, 532A; PP II, 6, 533A; PP II, 23, 577C; PP IV, 19, 833D; PP IV 26, 859A; PP IV, 26, 860A; E I, 3, 142B; E VIII, 2, 206C. *Exordium*, del resto, è sia parola di uso comune che termine tecnico della retorica, a indicare l'apertura dell'orazione.

⁷ PP I, 62, 505C, CCM 161, p. 88, 2722-2723: «NUTRITOR – Miror quomodo eorum quae in praedictis ratiocinationibus et quaesita et inventa, ut arbitror, et diffinita sunt oblitus es». Al posto della *quaestio* si trova anche l'*investigatio*. La terna di verbi *quaerere*, *invenire*, *diffinire* equivale a quella *quaerere*, *reperire*, *concludere*, cf. PP III, 39, 739B, CCM 163, p. 172, 5059-5060: «Quod veris ratiocinationibus quaesitum et repertum et conclusum». Ancora i termini in PP V, 20, 893A-B, CCM 165, p. 48, 1502-1506: «Hinc etiam breviter colligere possumus quod multis ratiocinationibus suadere conamur, ac sic diffinire: Ab ipso et ad ipsum omnia, est enim principium et finis. Quod etiam Apostolus apertissime conclusit dicens: 'Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum omnia'». L'uso è già agostiniano, per esempio in *Soliloquia*, II, 11, 20-21. Cf. G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986 (Nuovo Medioevo, 31), p. 46. La *ratiocinatio* vuole *suadere* (PP III, 9, 647B) e perciò usa esempi comprensibili; cf. PP III, 10, 651A, CCM 163, p. 47, 1347-1349: «Proinde naturalibus exemplis, quibus nisi nimia stultitia excaecatus nemo resistit, primo ratiocinationis via incipienda est».

⁸ Cf. PP III, 8, 639A, CCM 163, p. 30, 827-829: «Ab eo enim quod praecedit ratiocinatio est inchoanda. Praecedit autem aeternitas facturam. Ab ea igitur est inchoandum». Similmente Boezio tratta l'aritmetica prima della musica, della geometria e dell'astronomia, perché il numero precede logicamente gli oggetti delle altre discipline: BOEZIO, *De institutione arithmetica*, I, 1, 12, PL 63, 1083A: «Quare, quoniam prior, ut claruit, arithmeticae vis est, hinc disputationis sumamus exordium».

⁹ Cf. PP I, 39, 481B-C, CCM 161, p. 55, 1667-1672: «NUTRITOR – Accipe igitur tale *ratiocinationis* huiusmodi *exordium*, quam a sanctis patribus, Gregorio videlicet theologo sermonumque eius egregio expositore Maximo, sumpsimus: 'Omne quodcumque est praeter deum, qui solus super ipsum esse proprie subsistit, intelligitur in loco. Cum quo (videlicet loco) semper et omnino cointelligitur tempus»; PP II, 23, 572C, CCM 162, p. 63, 1465-1468: «NUTRITOR – Itaque *ratiocinationis* nostrae *exordium* ex verbis venerabilis Maximi sumamus, non eisdem sermonibus connexim, sed eodem sensu utentes. ALUMNUS – Ingredere, quoquo modo vis, ratiocinandi viam». In PP IV, 26, 860A si parla di *ratiocinationis occasio*, anch'essa presa dai Padri.

la quale, il resto segue necessariamente¹⁰. Analogamente, nel *Periphyseon*, il versetto biblico svolge funzione fondativa: se si accetta che *in principio deus fecit caelum et terram* ne deriverà, ragionando correttamente, una conclusione vera¹¹.

Dicendo che il principio del ragionamento va preso dalle parole bibliche, dunque, il Maestro non si riferisce solo al versetto che apre il libro della Genesi. Da questo punto in poi il *Periphyseon* segue passo passo il racconto biblico, fino al momento dell'espulsione dei progenitori dal paradiso (Gen 3, 24): la Scrittura è sistematicamente assunta come inizio della conoscenza di Dio¹².

b. La ricerca della significatio ulteriore

Una volta assunta la *sententia* biblica – qui Gen 1, 1 – come premessa, l'operazione da fare è stabilire la *significatio* dei termini: è questo il secondo passo del 'metodo'. La questione riguarda qualsiasi vocabolo usato per parlare, ma nel caso della

¹⁰ Consideriamo quattro testi agostiniani in cui ricorre l'espressione (corsivi redazionali), AGOSTINO, *De immortalitate animae liber unus*, 8, 14, PL 32, 1028, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89), pp. 115, 7 - 116, 4: «Sit igitur nostrae *ratiocinationis exordium*, quod nulla res se facit aut gignit, alioquin erat antequam esset: quod si falsum est, illud est verum. Item quod factum ortumve non est, et tamen est, sempiternum sit necesse est. [...] Verissimum est enim quod in *exordio ratiocinationis* huius posuimus, nullam rem a se posse fieri»; ID., *De unico baptismo contra Petilianum*, 4, 6, PL 43, 598, ed. M. Petschenig, Wien-Leipzig 1910 (CSEL, 53), p. 7, 13-19: «Multo autem mirabilius est quod fecit Apostolus, ut eorum fana circumiens, ara quadam inter aras daemonum inventa, in qua scriptum esset: 'Ignoto Deo'; neque hoc negando et refellendo destruxerit, sed potius confirmando hinc etiam repererit opportunissimum suae *disputationis exordium* dicens: 'Quem vos ignorantes colitis, hunc ego annuntio vobis';»; ID., *De trinitate*, XIII, 4, 7, PL 42, 1019, ed. W.J. Mountain, Turnhout 1968 (CCL, 50A), pp. 390, 32 - 391, 36: «Itane falsum erit, unde nec ipse (cum Academicis omnia dubia sint) Academicus ille Cicero dubitavit, qui cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae *disputationis exordium*: 'Beati certe', inquit, 'omnes esse volumus?';»; ID., *De civitate dei*, VI, 1, 1, PL 41, 175, ed. B. Dombart - A. Kalb, Turnhout 1955 (CCL, 47), p. 164, 1-7: «Nunc ergo quoniam deinceps, ut promissus ordo expetit, etiam hi refellendi et docendi sunt, qui non propter istam vitam, sed propter illam, quae post mortem futura est, deos gentium, quos christiana religio destruit, colendos esse contendunt: placet a veridico oraculo sancti psalmi sumere *exordium disputationis* meae: 'Beatus, cuius est Dominus Deus spes ipsius et non respexit in vanitates et insanias mendaces'» (in quest'ultimo caso, l'esordio è costituito da un versetto biblico). Come *ratiocinatio*, anche il vocabolo *disputatio* richiama immediatamente l'ambito dialettico: Quintiliano chiama *disputatrix* la disciplina logica, per rendere in latino il vocabolo greco *dialectica* (*Institutio oratoria*, XII, 2, 13). In Agostino la dialettica è la *disputationis* o *disputandi disciplina*.

¹¹ Un altro esempio di assunzione della Scrittura come inizio si legge in PP V, 25, 910C, CCM 165, p. 71, 2282-2286: «ALUMNUS – Ad hoc sane perductus sum, in tantum ut prius dicam me penitus non esse quam illud ignorare posse, audiens Apostolum dicentem: 'In quo vivimus et movemur et sumus'. Si enim in ipso non sum, omnino non sum; et si hoc ignoro, insipientiae et ignorantiae interitu perditus sum». Ci si potrebbe chiedere se l'assunzione di un versetto come *exordium* di un certo ragionamento non presupponga già un'interpretazione del versetto. Certamente. Ma, da un lato, la tradizione collega determinati versetti a determinati temi, dall'altro, nello scrivere l'autore ripercorre e formalizza un itinerario già compiuto.

¹² Si veda quanto detto in proposito nel capitolo terzo, *supra*, pp. 104-113. Il tema si collega a quello dell'*auctoritas*, per il quale si veda, *infra*, pp. 179 ss.

Scrittura si intreccia con la consapevolezza del carattere simbolico del linguaggio biblico: perciò, anche laddove i termini usati hanno una *significatio* comune e immediata – per esempio il cielo e la terra creati da Dio evocano immediatamente questo cielo e questa terra che conosciamo, e che normalmente chiamiamo con questi nomi – è lecito e opportuno cercarne un'altra.

Il Maestro si chiede dunque cosa abbia voluto significare il profeta o, meglio, lo Spirito Santo mediante il profeta, nei nomi 'cielo' e 'terra', ed elenca alcune delle interpretazioni proposte dagli *expositores*, cioè dai Padri, per poi proporre la sua: il principio in cui sono create tutte le cose è il Verbo, il cielo sono le cause primordiali delle realtà intelleggibili, la terra quelle delle realtà sensibili.

MAESTRO – Su questo versetto gli espositori della santa Scrittura hanno esercitato la finezza del proprio ingegno e hanno spiegato con diverse interpretazioni cosa il profeta, o piuttosto lo Spirito Santo mediante il profeta, volesse significare con il nome di cielo e cosa con il nome di terra. [...] Ma è lungo e non è adatto all'intenzione di quest'opera estendere il discorso alle molte e varie opinioni dei diversi autori, «e sembra superfluo introdurre interpretazioni di altri sullo stesso argomento, se non dove lo esige la massima necessità». A me però, che considero i pensieri di molti, nulla sembra più probabile e verosimile che intendiamo nelle suddette parole della santa Scrittura, cioè 'il cielo e la terra', le cause primordiali di ogni creatura, che il Padre aveva creato nel suo Figlio unigenito (che è chiamato con il nome di 'principio') prima di tutte le cose che sono state create; e capiamo che con il nome di cielo sono significate le cause principali delle realtà intelleggibili e delle essenze celesti, mentre con il nome di terra quelle delle realtà sensibili, che compongono la totalità di questo mondo corporale¹³.

La frase «In principio Dio creò il cielo e la terra» viene, in sostanza, tradotta parola per parola come «Nel Verbo il Padre creò le cause primordiali delle realtà intelleggibili e quelle delle realtà sensibili». Sembra escluso dalla ricerca della *significatio* soltanto il *fecit* che indica l'agire creativo, ma qui il Maestro e il Discepolo possono procedere speditamente, perché nel primo libro hanno già discusso il significato del *creare/creari* o *facere/fieri* divino, e perché poco dopo approfondiranno

¹³ Cf. PP II, 15, 545C-546B, CCM 162, pp. 28, 584 - 29, 614: «NUTRITOR – Quo in loco omnes sanctae scripturae expositores ingenii sui acumen exercuerunt diversisque intelligentiae modis quid caeli nomine quid terrae propheta, immo etiam sanctus spiritus per prophetam voluit significari exposuerunt. [...] Sed longum est et praesentis operis proposito inconueniens per diversas diversorum opiniones multas ac varias sermonem extendere (superfluumque videbitur aliorum intellectus de eiusmodi negotio, nisi ubi summa necessitas exigit, introducere). Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius nil verisimilius occurrit quam ut in praedictis sanctae scripturae verbis, significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas, quas pater in unigenito suo filio qui principii appellatione nominatur ante omnia quae condita sunt creaverat, intelligamus, et caeli nomine rerum intelligibilium caelestiumque essentialium, terrae vero appellatione sensibilibus rerum, quibus universitas huius mundi corporalis completur, principales causas significatas esse accipiamus».

il valore del creare trinitario, spiegando in che senso Dio abbia fatto tutte le cose nel Principio¹⁴.

Il versetto seguente viene sottoposto al medesimo trattamento: elenco delle principali opinioni degli *expositores* e proposta della propria, che vede nella terra vuota e nelle tenebre sull'abisso l'immaterialità e l'inconoscibilità delle cause primordiali, e nello spirito di Dio che è sopra le acque, ovviamente, lo Spirito Santo¹⁵. La relazione tra Gen 1, 1 e Gen 1, 2 viene spiegata dal Maestro come un passare dal parlare *generaliter* delle cause primordiali al distinguere *specialiter* i diversi aspetti della loro natura¹⁶. La sezione su Gen 1, 1-2 termina con una delle *anakephalaiosis* tanto amate dal Discepolo, che riassume le corrispondenze stabilite tra termini biblici e realtà.

MAESTRO – Ecco, se non sbaglio, le suddette parole della teologia significano chiaramente e distintamente sia le cause primordiali che la causa delle cause.

DISCEPOLO – Mi sembra chiaro, e volentieri accetto che con il nome di 'Dio' sia stato significato il Padre, con quello di 'principio' il Figlio, con quello di 'spirito di Dio' lo Spirito Santo; le cause delle realtà visibili sono state indicate con la parola 'terra', quelle delle realtà intellegibili con 'abisso', e il simbolo della superiorità, o della cova o della

¹⁴ Cf. PP I, 12, 452A-454D; PP I, 71, 516C ss; PP II, 20, 556B ss.

¹⁵ Cf. PP II, 16, 549A-B, CCM 162, p. 32, 703-716: «NUTRITOR – Si quis dixerit praedicta prophetae verba non aliud quam primordiales rerum causas innuere, non videbitur ex veritate deviare. Quid enim? Num incredibile est ΠΡΩΤΟΤΥΠION (hoc est principale exemplar) corporalis naturae, quod significatur terrae nomen, quodque ante hunc mundum sensibilem perpetuo perfectissimeque deus in principio (hoc est pater in filio) condiderat, vacuum atque inane posse vocari? Vacuum quidem, quoniam omni sensibili suo effectu vacabat, priusquam in genera formasque sensibilis naturae per generationem locis temporibusque prodiret; inane vero, quia nullam qualitatem, nullam quantitatem, nil corporali mole densum, nil locis dispersum, nil temporibus mobile adhuc in eo intellectus propheticus, qui in divina mysteria est introductus, aspexerat».

¹⁶ Cf. PP II, 20, 554C-555B, CCM 162, pp. 39, 905 - 40, 931: «NUTRITOR – Primitivas causas, quas sanctus Dionysius principia rerum omnium vocat, simpliciter generaliterque significatas esse his verbis intellige: 'In principio fecit deus caelum et terram', hoc est, deus in verbo suo intelligibilium essentiarum sensibilibusque universaliter causas condidit. Sed propheta quae generaliter pronuntiavit, specialiter dividere voluit. Causas itaque sensibilibus rerum, quibus mundus iste conficitur praeque nimia suae naturae subtilitate mentis oculis incontemplabiles eximiaque sui puritate omni corporea crassitudine carentes, his verbis significatas esse intellige: 'Terra autem erat invisibilis et incomposita' – sic enim transtulerunt Septuaginta – seu secundum hebraicam veritatem: 'Terra autem erat inanis et vacua'. Deinde caelestium intelligibiliumque essentiarum primitiva principia tanta altitudine tantaque subtilitate obscuritateque suae conditionis omnem intellectum superantia his verbis intellige esse significata utriusque interpretationis consonantia: 'Et tenebrae erant super abyssum'. Quoniam vero causarum omnium causa omniumque principiorum principium singularisque fons, ex quo omnia quae in caelo et in terra sunt profluunt, inaccessibili incomprehensibilique lucis suae excellentia omnia quae in primordialibus causis condidit superexaltat et supercognoscit, superessentialitatem superexcellitiamque ipsius his verbis intellige esse significatam: 'Et spiritus dei superferebatur super aquas'. Nam quod specialiter theologia de spiritu sancto protulit, hoc communiter de summa sanctaque trinitate sana fides et credit et intelligit. Sancta etenim et inseparabilis trinitas infinitae abyssos a se conditae excellentiae suae essentiae sapientiaeque superfertur».

fecondazione, afferma la sovraeminenza della natura divina (cioè l'altezza della causa delle cause)¹⁷.

La ricerca mira a ricostruire la logica del testo; per questo il Maestro espone, trattando il secondo giorno della creazione, un criterio generale per stabilire la *significatio* del racconto di Gen 1: ogni volta che il testo dice frasi come 'E Dio disse: Sia la luce' si deve intendere la creazione speciale delle cause primordiali, significate genericamente con 'cielo e terra' in Gen 1, 1; ogni volta che si leggono frasi come 'E la luce fu' si deve intendere la processione delle cause negli effetti per generi e specie¹⁸.

La traduzione del linguaggio biblico corrisponde a spogliare la verità delle *significationes* di cui la teologia affermativa l'ha rivestita per trasmetterla: «Dionisianamente, l'infinita e mai totalmente raggiunta approssimazione al Verbo si configura come progressiva abolizione delle forme simboliche del divino»¹⁹. Se dunque dovessimo affermare un principio generale, si potrebbe dire che l'atto esegetico ripercorre al contrario le fasi dell'atto che ha portato all'esistenza del testo. È dire un'ovvietà affermare che, se nell'atto dell'autore biblico la formazione della Scrittura è stata un passaggio della conoscenza teologica dall'*intellectus*, al *verbum*, alla *vox*, sino alla *littera*, l'interpretazione deve fare il percorso inverso. Ma questo è possibile perché nell'esegeta sussiste la medesima *virtus theologica* che c'è nell'autore sacro: entrambi sono teologi. Ed entrambi sono illuminati dalla grazia divina, che presiede tanto alla formazione quanto all'interpretazione della Scrittura²⁰.

¹⁷ PP II, 20, 555D-556A, CCM 162, p. 40, 950-958: «NUTRITOR – Ecce habes et causas primordiales et causarum causam praedictis theologiae verbis aperte distincteque, ni fallor, declaratas. ALUMNUS – Habeo plane, libenterque accipio dei nomine patrem, principii filium, spiritus dei spiritum sanctum significatos; terrae vero vocabulo visibilium causas, abyssi intelligibilium indicatas, divinae vero naturae supereminentiam (hoc est altitudinem causae causarum) superlationis seu fatus seu foecundationis symbolo esse suasam». Altri esempi di *anakephalaiosis*: PP II, 20, 554C; PP III, 23, 688A; PP IV, 17, 829B; PP V, 38, 1019A.

¹⁸ Cf. PP III, 27, 696D-697A, CCM 163, p. 111, 3217-3225: «NUTRITOR – Generaliter autem in omnibus sex primorum dierum operibus intelligendum est, ubicunque scriptura commemorat 'Dixit deus, Fiat lux, Fiat firmamentum', et caetera in reliquis diebus, primordialium causarum specialem conditionem significari, quarum universaliter creatio nomine caeli et terrae praemissa est; ubicunque vero 'Et facta est lux, Et fecit deus firmamentum, Et factum est ita', earundem primordialium causarum in effectus suos per genera et species processionem».

¹⁹ M. CRISTIANI, 'Mysticus Moyses'. *Escatologia ed Esodo nel 'Periphyseon' di Giovanni Scoto*, in «Cristianesimo nella storia» 10 (1989), p. 479 n. 25 (tutto 467-484). Cf. PP I, 14, 461A-462A.

²⁰ Cf. ad esempio E I, 2, 132D-133A, CCM 31, p. 8, 264-269: «Et quoniam principium et fons est totius illuminationis invisibilium substantiarum, sive prius in theologorum visionibus, sive posterius in spiritualium virorum mentibus, quibus datum est divina nosse arcana, Pater luminum, a quo omnia proveniunt et in quam omnia recurrunt, propterea subjunct:...».

c. *La quaestio*

Il passo successivo del ‘metodo’ consiste, una volta tradotta *verbum pro verbo* la frase biblica, nell’approfondimento per mezzo di *quaestiones*. La trattazione richiama, eventualmente, altri versetti biblici, che entrano a far parte del ragionamento. A proposito delle cause primordiali, ad esempio, ci si chiede se esse diventino comprensibili nel momento in cui procedono negli effetti, cessando quindi di essere tenebra in conoscibile, oppure permangono incomprensibili²¹; poi se conoscano se stesse prima di procedere negli effetti. Questa seconda questione fornisce un esempio di funzione argomentativa della Scrittura.

MAESTRO – A questo bisogna rispondere brevemente. Se, infatti, Dio ha creato tutto ciò che ha creato nella sua Sapienza, come attesta la Scrittura che dice ‘Tutto hai creato nella Sapienza’, a chi è permesso di dubitare a proposito di tutto ciò che è stato creato nella Sapienza che, come la Sapienza conosce se stessa, anche le cose in essa create non solo conoscono se stesse, ma anche non ignorano le realtà di cui sono principi? Non si può pensare, infatti, che nella divina Sapienza sia stato creato qualcosa di insipiente e che ignora se stesso²².

Il versetto del Salmo svolge in modo evidente il ruolo di premessa logica del ragionamento. Nel quinto libro del *Periphyseon* si esplicita un procedimento analogo per la questione della risurrezione di tutta la realtà sensibile nell’uomo, dottrina che il Discepolo fatica ad accettare:

MAESTRO – E se desideri ascoltare la massima prova argomentata di questo, stai attento, e concentrati sulle cose che restano. E, per cominciare a disputare con la semplicità della fede cattolica, dalla quale inizia ogni ascesa alla conoscenza purissima della realtà, tu credi, ritengo, che tutte le cose che sono e che non sono (cioè quelle che sottostanno al senso e all’intelletto e quelle che superano ogni senso e intelletto e tuttavia sono dopo Dio e, per usare le parole di san Dionigi Areopagita, si muovono intorno a Dio) sono state create nel Verbo di Dio in modo sconosciuto alle nature inferiori a loro.

DISCEPOLO – Questo credo indubitalmente e, per quanto sono illuminato dalla luce superiore, comprendo, ascoltando la santa Scrittura che dice: ‘In principio Dio fece il cielo e la terra’, chiamando ‘principio’ il Verbo unigenito, nel quale il Padre fece tutte le cose, e significando con i termini ‘cielo e terra’ la creatura invisibile e visibile. E altrove semplicemente, cioè universalmente, dice: ‘Hai fatto tutte le cose nella Sapienza’. Dicendo ‘tutte le cose’, ha compreso la totalità di tutte le creature fatte nel Verbo di Dio.

²¹ Cf. PP II, 18, 551A-552A.

²² PP II, 18, 552A-B, CCM 162, p. 36, 825-832: «NUTRITOR – Ad hoc breviter respondendum. Si enim deus in sapientia sua fecit omnia quae fecit, teste scriptura quae dicit ‘Omnia in sapientia fecisti’, cui dubitare permittitur omnia quae in sapientia facta sunt, sicut ipsa sapientia se ipsam cognoscit, et quae in ipsa facta sunt non solum se ipsa cognoscere, sed et rerum quarum principia sunt notitia non carere? Non enim credendum est in divina sapientia aliquod insipiens et se ipsum ignorans conditum fuisse». Il versetto (Sal 103, 24) è citato molte volte nelle opere eriugeniane, riferito alla creazione di tutto nel Verbo divino.

MAESTRO – Dunque, ritieni che tutte le cose create nella Sapienza vivano oppure manchino di vita?²³

La domanda del *Nutritor* avvia il percorso, che si protrae a lungo, intervallando citazioni bibliche e patristiche, tra continue esitazioni del *Alumnus*, finché la questione non viene risolta²⁴.

L'intero ragionamento si fonda sulla fede dei due interlocutori, che a sua volta proviene dall'ascolto della Scrittura, interpretata secondo la *regula fidei*. Al percorso sono infatti legati i gradi della conoscenza, la *fides*, l'*actio*, la *scientia* e la *contemplatio*, elencati sempre nello stesso ordine, ma mai tutti insieme (a volte *actio* e *scientia*, a volte *fides* e *scientia*, a volte *actio scientia theologia*). Prendere la Bibbia come prima conoscenza di Dio, su cui fondare il proprio ragionare, è atto della *fides*, che accoglie il senso storico del testo²⁵. La corrispondenza tra l'assunzione della Scrittura e la fede si mostra anche nell'equivalenza dei termini: *exordium* o *initium* della ricerca della verità il testo biblico, *principium* della conoscenza del Creatore la fede.

DISCEPOLO – Si dice anche che (Dio) 'è fatto' nelle anime dei fedeli, quando o è concepito in loro mediante la fede e la virtù, oppure quando in qualche modo comincia a essere inteso mediante la fede. Mi sembra infatti che la fede non sia altro se non un certo principio dal quale nella creatura razionale comincia la conoscenza del Creatore²⁶.

²³ PP V, 23, 907A-C, CCM 165, p. 67, 2126-2142: «NUTRITOR – Et si maximam argumentationem de hoc audire desideras, attentus esto, et in ea quae restant intueri. Ac, ut fidei catholicae simplicitate disputare incipiamus, ex qua omnis ascensus in purissimam rerum cognitionem inchoat, credis, ut opinor, omnia quae sunt et quae non sunt (hoc est quae sensui et intellectui succumbunt, et quae sensum omnem et intellectum superant et tamen post deum et, ut verbis sancti Dionysii Ariopagitae utar, circa deum voluntur) inferioribus se naturis incognite in verbo dei facta esse. ALUMNUS – Hoc incunctanter et credo et, quantum illuminor superno lumine, intelligo, audiens sanctam scripturam dicentem: 'In principio fecit Deus caelum et terram', principium appellans unigenitum verbum, in quo pater fecit omnia, caeli vero terraeque vocabulis invisibilem et visibilem creaturam significans. Et alibi simpliciter (hoc est universaliter) ait: 'Omnia in sapientia fecisti'. 'Omnia' dicens, omnium creaturarum universalitatem in verbo dei factam conclusit. NUTRITOR – Putasne igitur omnia quae in sapientia dei facta sunt vivere an vita carere?».

²⁴ L'intera *quaestio* si sviluppa in PP V, 23, 906C - 25, 916D.

²⁵ Cf. G.L. POTESTÀ, *Teologia e rivelazione nell'Omelia di Giovanni Scoto*, in «Cristianesimo nella storia», 4 (1983), p. 306 (tutto 293-333). Sulla necessità dell'azione e della scienza per giungere alla contemplazione, si veda la spiegazione della parabola delle dieci vergini, in PP V, 38, 1011A-1018D. La *fides* ha un riferimento intrinseco alla tradizione e alla chiesa: la fede è *catholica* in PP I, 13, 456D; I, 67, 511C; I, 72, 517B; II, 23, 567C; II, 23, 575A; II, 29, 599B; II, 30, 600A; II, 31, 601B; II, 31, 601C; II, 32, 609C; II, 33, 611B; II, 34, 614A; IV, 7, 768A; IV, 15, 814A; V, 13, 884B; V, 23, 907B; V, 24, 909C; V, 25, 911D; V, 32, 950A; V, 33, 951A; V, 36, 980C; V, 37, 996B; V, 37, 997B; V, 38, 1004C; V, 38, 1009D; V, 38, 1018A; V, 40, 1021C. La fede è *orthodoxa* in PP I, 13, 458A; II, 29, 599A, II, 34, 613D; V, 26, 921A.

²⁶ PP I, 71, 516C, CCM 161, p. 102, 3193-3195: «ALUMNUS – Dicitur etiam in animabus fidelium fieri, dum aut per fidem et virtutem in eis concipitur, aut per fidem quodam modo inchoat intelligi. Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam, ex quo cognitio creatoris in natura rationabili

Si entra poi nel campo della *significatio* ulteriore: all'*actio* si collega il senso morale (il meno studiato dall'Eriugena), alla *scientia* quello fisico. Il discorso del *Periphyseon* si colloca a questo livello, e mal sopporta le interpretazioni che non riescono a lasciarsi alle spalle il senso storico²⁷.

Ora, si può tradurre – noi diremmo allegorizzare – il testo biblico in diversi modi, con diversi livelli di coerenza: c'è chi mantiene la coerenza del testo interpretato ma non si preoccupa della coerenza del risultato; Giovanni Scoto, partendo dall'idea che il testo biblico abbia in sé una logica e vada semplicemente risolto e tradotto per passare dal linguaggio simbolico al linguaggio filosofico, tenta di ricostruire un discorso a sua volta logico.

In apertura del quinto libro del *Periphyseon*, a proposito del racconto dell'esilio dell'uomo dal paradiso, si pone esplicitamente il problema della coerenza. La materia dell'esegetico contendere è il *ne* della frase «Nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum...» (Gen 3, 22); la lettura comune lo vuole congiunzione negativa e quindi si ritiene che Dio abbia espulso Adamo ed Eva dal giardino perché non mangino dell'albero della vita e non vivano in eterno. Giovanni assegna al *ne* in questione senso interrogativo, in modo da farne un annuncio del ritorno dell'uomo in paradiso. Ciò che spinge a sostenere questa tesi è il fatto che l'interpretazione letterale o, meglio, materiale dell'espulsione porta a un serie di aporie: se l'uomo non ha mangiato dell'albero della vita prima del peccato (il che è evidente, altrimenti non avrebbe peccato) come potrebbe mangiarne dopo aver peccato? E se si considera il paradiso in modo materiale, non sarebbe stato più logico segregare l'uomo in un'altra parte dello stesso luogo? Alle contraddizioni dell'interpretazione letterale-fisicista, Giovanni contrappone una *theoria* «più alta» o «più profonda»²⁸.

fieri incipit». Cf. J.L. CANTÓN ALONSO, *Le rôle herméneutique de la foi dans la pensée érigénienne*, in ISEBH, pp. 127-153.

²⁷ In PP IV, 26, 859A, benché l'Eriugena affermi che la sua interpretazione di 'polvere sei e polvere tornerai' non è una confutazione di quelli che affermano che la frase si riferisce ai quattro elementi in cui tornerà il corpo dell'uomo dopo la morte, tuttavia dice chiaramente che questi interpretano solo *secundum historiam*, la loro è *simplicitas*, e denuncia le incongruenze della loro lettura, per concludere: *sed eligat quis quod sequatur*. Si veda anche, ad esempio, l'apertura del quinto libro: PP V, 1, 861A-862A.

²⁸ Cf. PP V, 1, 861A-862A, CCM 165, pp. 3, 24 - 4, 63: «NUTRITOR – Non enim mihi videntur diligenter inspicere qui illam particulam, quae est 'ne', negandi intellectum, non autem interrogandi ac veluti dubitandi in hoc loco arbitrantur obtinere, et quod ideo expulsus sit homo de paradiso, ne posset de ligno vitae sumere vivereque in aeternum. Qua enim possibilitate post peccatum humana natura de ligno vitae valeret sumere ac comedere et vivere in aeternum nondum liberata a peccato et morte, quae est poena peccati, quando nec ipsa ante peccatum de eodem ligno vel sumpserit vel comederit, ut diligens divinae scripturae inquisitio subsinuat? Si enim sumeret et comederet, profecto neque peccarit neque ruerit, sed in aeternum feliciter vixerit. Additur: si paradisi ille, de quo homo expulsus est, localis erat terrenusque, et si lignum vitae, quod in medio ipsius plantatum est, terrenum fuit atque sensibile fructumque corporeis usibus aptum protulerit, cur non ab ipso solo vitae ligno deus hominem expulerit et in aliqua parte paradisi eum sepperit, ne lignum illud posset attingere? Si enim nulla alia causa feliciter et

Il problema dei letteralisti, o fisicisti, sembra insomma la superficialità, la rinuncia alla coerenza, al sistema, mentre Giovanni Scoto è convinto che sia possibile, conoscendo a fondo il meccanismo metaforico della *littera* biblica, scoprire il significato ulteriore senza rinunciare alla coerenza del sistema.

Lo *spiritualis intellectus* del testo biblico, insegnato dalla verità, si può mettere in parallelo con la descrizione dell'uomo spirituale che, come dice san Paolo, «giudica ogni cosa» (1Cor 2,15).

MAESTRO – L'uomo spirituale entra nelle cause delle cose che giudica con la forza della speculazione intima. Infatti non discerne tutte le cose secondo le sembianze esteriori delle cose sensibili, ma secondo le loro ragioni interiori e immutabili circostanze e principali esempi, nei quali tutte sono simultaneamente e una cosa sola²⁹.

2. Il ruolo della tradizione patristica

Nel *Periphyseon*, i personaggi in scena non sono solo la ragione filosofica e la Bibbia. Sistematicamente, infatti, Giovanni Scoto elenca alcune interpretazioni patristiche del versetto che va a interpretare³⁰. Il collocare la propria interpretazione nel

aeternaliter vivendi in paradiso fuerit praeter esum ligni vitae, qui solis rationabilibus creaturis concessus est, cur homo post peccatum in aliqua paradisi parte miser atque mortalis degere temporaliter non potuerit? Nam si cetera animalia praesertimque serpens ille, quo antiquus hostis malitiam suam exercuit, in paradiso fuisse nec tamen aeternaliter et feliciter vivere posse creduntur, quoniam non ad esum ligni vitae creata sunt, cur etiam homo delinquens inter illa vivere non sineretur, cum vera ratio docuerit rationabilem creaturam, etsi peccatricem, omnem irrationabilem peccato carentem naturae dignitate antecedere? Si ergo irrationabilia animalia, homine depulso, in paradiso remanserunt, dum sit caeteris praestantior, qua ratione non et ille, etiam peccator, inter illa in paradiso remanere permissus est? An forte cum illo cetera animalia de paradiso expulsa sunt? Sed si quis hoc dixerit, quaerat ex divina scriptura aut sanctorum Patrum auctoritate aut ex utroque unde approbet expulsionem animalium, quibus homo in paradiso ante peccatum nomina imposuit, simul cum homine peccante de paradiso fuisse. Quod si hoc non potuerit, carnaliter de paradiso eiusque animalibus sentire desinat, et ad spirituales intellectus, quos veritas edocet, promptus accedat, qua una et sola via mysticarum literarum penetrantur adita. Veni igitur, divinorumque verborum virtutem diligentius intuerere». Il vizio di interpretare le negazioni per affermazioni e viceversa gli è stato rimproverato da Prudenziò: PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, 11, PL 115, 1154B-1155C.

²⁹ Cf. PP V, 36, 970C, CCM 165, p. 154, 5008-5018: «NUTRITOR – Virtute siquidem intimae speculationis spiritualis homo in causas rerum, de quibus iudicat, intrat. Non enim iuxta exteriores sensibilibus rerum species discernit omnia, verum iuxta interiores earum rationes et incommutabiles occasiones principaliaque exempla, in quibus omnia simul sunt et unum sunt».

³⁰ Per una problematizzazione del rapporto tra influenza quantitativa (citazioni letterali) e influenza qualitativa dei vari autori patristici su Giovanni Scoto, si veda W. OTTEN, *Eriugena and the Concept of Eastern versus Western Patristic Influence*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), SP 28. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991, Leuven 1993, pp. 217-224; EAD., *The Texture of Tradition: The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology*, in I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., Leiden 1997, I, pp. 3-51, soprattutto le pp. 31-44. Cf. anche É. JEAUNEAU, *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena*, in U.-

quadro della letteratura patristica fa parte del complessivo radicamento in quella che comunemente chiamiamo 'tradizione' e che, concretamente, consiste negli scritti dei Padri, nei pronunciamenti dottrinali dei concili e, più in generale, nel *corpus* di idee, problemi, strumenti concettuali e luoghi di pensiero, che gli autori cristiani precedenti hanno trasmesso all'epoca carolingia. Il discorso filosofico eriugeniano non pretende di porsi senza presupposti o senza pregiudizi: i testi biblici che interpreta sono quelli che la tradizione gli consegna come da interpretare quando si parla di determinati argomenti, e Giovanni Scoto si inserisce coscientemente nella *traditio theologorum*³¹.

Se teniamo presente quanto detto sul significato del termine *theologia*, non è difficile comprendere come il testo biblico e l'interpretazione patristica non possano essere considerati dall'Eriugena come due istanze estranee l'una all'altra. La Scrittura è teologia in quanto prodotto, artefatto proprio, di un'*ars theologica* che la precede, in cui confluiscono una capacità naturale dell'anima razionale e la grazia divina (in particolare lo *spiritus propheticus*)³². Gli scritti patristici costituiscono una subordinata estensione nel tempo degli effetti di tale *ars theologica*, sulla base dell'effetto primo che è la Scrittura: anch'essi sono frutto della *divina humanaque industria*³³.

La grande vicinanza emerge, ad esempio, da un brano in cui il Maestro, a proposito della dottrina della divisione proposta da Massimo il Confessore, osserva:

MAESTRO – Nel capitolo trentasettesimo degli *Ambigua* dice: I santi, che ricevono molte conoscenze dei divini misteri da coloro che furono seguaci e servi del Verbo, e di là immediatamente (da coloro che furono) istruiti (nella) scienza delle cose che sono, distribuita in loro mediante la successione di quelli che erano prima di loro, dicono che la sostanza di tutte le cose create si divide con cinque divisioni³⁴.

La nota esplicativa di *i*² non fa che ripetere con maggiore chiarezza:

R. BLUMENTHAL (ed.), *CAROLINGIAN ESSAYS*, Washington D.C. 1983, pp. 137-149, soprattutto le pp. 143-149.

³¹ Cf. PP V, 8, 876C.

³² Cf. PP III, 26, 696B; V, 33, 951D; V, 37, 989C; 38, 996D. Cf. anche PP, II, 16, 549B: *intellectus propheticus*.

³³ Cf. DP IX, 2, 390C, ed. Mainoldi, p. 90, 9-12: «Proinde signorum verbalium quibus humane locutionis consuetudine ad significandum ipsum deum aut eius administrationem in universa creatura utitur divina humanaque industria, quedam sunt quasi propria» (cf. CCM 50, p. 56, 25-28). Seguono esempi biblici che spingono a vedere nella *divina humanaque industria* il testo della Scrittura in quanto ispirato da Dio, ma l'espressione va letta anche alla luce di quanto si legge subito prima, *ibidem* IX, 1, 390A, ed. Mainoldi, p. 88, 19-21: «Iam nunc textus principalis questionis exigit nos considerare utrum proprie an abusive in sacris litteris et sancte scripture et sanctorum patrum dicatur deus praescisse vel praedestinasse» (cf. CCM 50, p. 55, 5-8).

³⁴ PP II, 3, 529C-530A, CCM 162, p. 9, 155-161: «NUTRITOR – Tricesimo et septimo capitulo De ambiguis: 'Qui', inquit, 'multa divinatorum mysteriorum ex his qui pedisequi et ministri fuerunt verbi, et inde immediate eorum quae sunt eruditi scientiam, per successionem per eos qui ante se erant in se ipsos distributa(m) accipiunt, sancti dicunt omnium quae facta sunt quinque divisionibus segregari substantiam'».

MAESTRO – Vedi con quanta autorità raccomanda l'origine della sua divisione? Ricorda infatti che incominciò dallo stesso Verbo, cioè dal Figlio di Dio, che è la fonte di tutta la perfetta dottrina – giustamente poiché egli è la sapienza di cui tutti i sapienti partecipano – mediante i suoi seguaci, cioè i discepoli che lo videro vivente nella carne e lo udirono insegnante, ed è stata tramandata fino ai suoi tempi mediante i successori degli apostoli nella dottrina e nella sapienza, immediatamente, cioè senza alcuna altra autorità interposta³⁵.

La comunicazione parte dalla Sapienza stessa incarnata e passa – potremmo dire 'per contatto' (visivo e auditivo) – nei primi discepoli e poi nei loro successori, fino a Massimo. Se si accetta questa interpretazione della pretesa di Massimo, leggere il Confessore equivale quasi, di fatto, a leggere un Vangelo, perché tanto nell'uno quanto nell'altro risuona la voce del Verbo.

La consonanza tra la dottrina di Massimo e quella della Scrittura viene colta poco dopo, quando commentando un brano degli *Ambigua* sull'uomo, si legge:

MAESTRO – Per quanto è dato di capire dalle parole del suddetto maestro, l'uomo dunque è stato creato ad immagine di Dio tra le cause primordiali delle cose, perché in lui ogni creatura sia intellegibile che sensibile – dalle quali come da diverse estremità è composto – diventasse un'unica realtà inseparabile e perché fosse il centro e la riunione di tutte le creature. Non c'è infatti alcuna creatura che non possa essere pensata nell'uomo, da cui anche nelle sante Scritture suole essere chiamato 'ogni creatura'. Dato che nel vangelo è scritto: 'Predicate il vangelo ad ogni creatura'. Ancora nell'Apostolo: 'Ogni creatura geme fortemente e soffre fino ad ora'³⁶.

Il fatto che spesso nella Scrittura *homo* e *omnis creatura* siano sinonimi interscambiabili concorda con la dottrina massimiana che vede nell'uomo il compendio di tutto il creato: la ragione della concordanza sta nella comune origine, tanto della dottrina di Massimo, quanto di quella del Vangelo e di Paolo³⁷.

³⁵ PP II, 3, 530A, CCM 162, p. 9 «n14: 75-82»: «NUTRITOR – Videsne quanta auctoritate divisionis suae originem commendat? Ab ipso enim verbo, hoc est dei filio, qui est fons totius perfectae doctrinae – merito quia ipse est sapientia quam omnes sapientes participant – per pedisequos suos, hoc est discipulos qui eum et in carne viventem viderunt et docentem audierunt, inchoasse commemorat, et per apostolorum successores in doctrina et sapientia immediate, hoc est nulla alia auctoritate interposita, usque ad sua tempora traditam fuisse».

³⁶ PP II, 9, 536A-B, CCM 162, p. 17, 325-335: «NUTRITOR – Ad hoc igitur, quantum ex praedicti magistri sermonibus datur intelligi, inter primordiales rerum causas homo ad imaginem dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit, unde etiam in sanctis scripturis omnis creatura nominari solet. In evangelio siquidem scriptum est: 'Praedicate evangelium omni creaturae'. Item in Apostolo: 'Omnis creatura congemescit et dolet usque adhuc'».

³⁷ Il tema dell'equivalenza tra *omnis creatura* e *homo* torna in PP IV, 5, 760A; PP IV, 8, 774B; PP V, 25, 911D-912A. Almeno in un caso, poi, il Confessore è anche oggetto di un'identificazione esplicita con la *recta ratio*: cf. PP III, 16, 671A-B.

Notiamo che per l'Eriugena si tratta qui di rafforzare non tanto l'autorità patristica in generale, quanto quella di Massimo in particolare, che non era certo una fonte comune nel mondo latino. Ma il ragionamento si può estendere a tutti i Padri, la cui autorità si colloca in continuità con quella biblica.

Gli scritti patristici sono una felice sintesi di conoscenza delle arti liberali e adesione alla verità rivelata nella Scrittura e devono pertanto essere presi in considerazione quando si interpreta la Bibbia. Ma di fatto, in quanto *auctoritates*, anche essi hanno bisogno di interpretazione, e spesso sono tanto oscuri quanto la Scrittura³⁸.

Ma il caso su cui Giovanni Scoto costruisce buona parte del *Periphyseon* non è tanto la possibilità di diverse letture di un testo, poniamo, di Agostino, com'era nel *De praedestinatione*, quanto piuttosto l'esistenza di tradizioni patristiche radicalmente divergenti. Le diversità di interpretazione tra i Padri non erano sconosciute ai carolingi, che professavano una moderata libertà di scelta tra le contrastanti citazioni patristiche che avevano messo insieme per formare il commentario biblico: era chiaro che nessun Padre possedeva la verità tutta intera ed era infallibile³⁹.

Ora, Giovanni Scoto sembra da un lato enfatizzare l'autorità patristica, dall'altro accentuare il conflitto. Ma il pluralismo insidia l'autorità: se infatti i Padri hanno tutti ricevuto la dottrina mediante la tradizione apostolica, come è possibile che siano in disaccordo? Il dissenso, è stato scritto, richiede un'ermeneutica⁴⁰.

La dialettica contrappone Padri latini e Padri greci, ed è spesso serrata. In modo un po' banale si può dire che i due schieramenti sono allineati su letture opposte dei testi della Genesi, proponendo i latini un'interpretazione sostanzialmente materialista, i greci una spiritualista. Due casi anomali sono costituiti da Ambrogio, latino e spiritualista, e da Basilio, greco e materialista. Il dissenso però si manifesta anche all'interno delle due tradizioni, riguardo a questioni particolari⁴¹. Il 'fronte greco' è

³⁸ Cf. PP II, 7, 533C-534A, CCM 162, p. 14, 248-249: «Quae sententia valde obscura videtur. Non enim facile patet quid suadere velit»; PP II, 8, 535B, CCM 162, p. 15, 299-300 «n27: 144-145»: «Huius sententiae altitudo incomprehensibilis mihi videtur «et maxime ubi ait: 'secundum scientiam et ignorantiam aequali sibi ad angelos gnostica scientia', et merito».

³⁹ Cf. D'ONOFRIO, *I fondatori di Parigi*, cit. (nota 4), pp. 438-439.

⁴⁰ Cf. G. D'ONOFRIO, *La 'concordia' di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso fra le fonti patristiche nel 'Periphyseon' di Giovanni Scoto Eriugena*, in «Medioevo», 19 (1993), pp. 1-25.

⁴¹ Cf. D'ONOFRIO, *La 'concordia' di Agostino e Dionigi*, cit. (nota 40), pp. 4-8. Agostino, e in particolare il suo *De Genesi ad litteram*, sono certamente un riferimento fondamentale dell'opera eriugeniana. Sull'uso eriugeniano di Agostino e dello pseudo-Agostino, cf. B. STOCK, *In Search of Eriugena's Augustine*, in ESSQ, pp. 85-104. Per il *De praedestinatione* si veda il capitolo *Agostinismo e ispirazione neoplatonica nel De praedestinatione*, in C. MARTELLO, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania - Roma 1986 (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 5), pp. 63-91. Per il rapporto tra il *De genesi ad litteram* e il *Periphyseon* si veda J.J. O'MEARA, *'Magnorum virorum quendam consensum velimus machinari' (804D). Eriugena's Use of Augustine's De Genesi ad litteram in the Periphyseon, ibidem*, pp. 105-116 (ripreso in J.J. O'MEARA, *Studies in Augustine and Eriugena*, a cura di Th. Halton, Washington D.C. 1992, pp. 269-283). Le due opere agostiniane più citate sono il *De Genesi ad litteram* e il *De civitate dei*, ma Eriugena si riferisce alla prima normalmente

costituito soprattutto dallo pseudo-Dionigi, da Gregorio di Nissa e da Massimo il Confessore⁴².

Allard ritiene che la soluzione eriugeniana alla contraddizione, inaccettabile, consista in una gerarchizzazione dei Padri, in corrispondenza con i livelli conoscitivi del *sensus*, della *ratio* e dell'*intellectus*. Non solo i latini si pongono a un livello inferiore, ma anche tra gli stessi greci si può individuare un livello basilare, a cui si pone Dionigi

come all'*Exameron*, tranne che in PP IV, 14, 804D. O'Meara suggerisce che, essendo spesso Agostino insoddisfatto delle sue stesse spiegazioni nel *De genesi*, gli abbandoni eriugeniani delle posizioni agostiniane sono coerenti con la posizione dello stesso Agostino. L'insistenza di Agostino nel riflettere sulla creazione è notevole: si dedicò quattro volte all'esegesi del racconto biblico, nel giovanile *De Genesi contra Manichaeos libri duo* (di cui poi si dichiarò insoddisfatto: cf. *De Genesi ad litteram*, VIII, 2, 5), nel *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (391-392ca.), nei libri XI-XIII delle *Confessiones* (esegesi tendenzialmente allegorica), e nel maturo *De Genesi ad litteram*. Si veda, in proposito, R. ARTEAGA NATIVIDAD, *La creación en los comentarios de san Agustín al Génesis*, Marcilla 1993; D. WEBER, *Die Genesisauslegung*, in V.H. DRECOLL (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, pp. 275-279. Otten sostiene che, quanto al modo di 'leggere' la Scrittura, l'influenza dell'agostiniano *De doctrina christiana* sul *Periphyseon* sia stata addirittura più rilevante di quella del *De genesi ad litteram*: W. OTTEN, *Anthropology between Imago Mundi and Imago Dei: The Place of Johannes Scottus Eriugena in the Tradition of Christian Thought*, in F. YOUNG - M. EDWARDS - P. PARVIS (edd.), SP 43. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, Leuven 2006, pp. 459-472, soprattutto le pp. 467-469.

⁴² Per Massimo il Confessore si veda il capitolo secondo (dedicato all'ermeneutica delle *Quaestiones ad Thalassium*) di V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di S. Massimo*, Milano 1974. Sul rapporto con Massimo si veda: C. KAVANAGH, *The influence of Maximus the Confessor on Eriugena's treatment of Aristotle's Categories*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 79 (2005), pp. 567-596. È soprattutto mediante i Cappadoci e Massimo che giunge a Giovanni Scoto anche l'influenza di Origene: B. MCGINN, *The spiritual Heritage of Origene in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI, *Origene. Maestro di vita spirituale*, Milano 2001 (Studia patristica mediolanensia, 22), pp. 263-291. Per l'esegesi rivestono un'importanza particolare le questioni bibliche a Talassio: [MASSIMO IL CONFESSORE] Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium. Una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugene iuxta posita*, 2 voll., edd. C. Laga - C. Steel, Turnhout-Leuven 1980-1990 (CCG, 7 e 22). Specificatamente sul testo della traduzione eriugeniana le pp. XCI-CIX. Si veda P.M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, Notre Dame (Indiana) 1991 (Christianity and Judaism in Antiquity, 7). Nelle opere di Giovanni Scoto le *Quaestiones ad Thalassium* sono citate molto meno degli *Ambigua*. Alla lista fornita da Laga e Steel a p. XCVIII del vol. 1, va aggiunto quanto scritto in *Addenda et corrigenda*, vol. 2, p. 347. L'elenco delle citazioni: PP I, 13: cf. QTh q. 13, 19-26 (senza riferimento); PP II, 22: cf. QTh q. 63, 665B-672D con citazioni letterali intermittenti; PP II, 23: cf. QTh q. 13 (teste Maximus venerabili magistro); PP II, 31: cf. QTh q. 13 (ita enim hunc locum sanctae scripturae beatus Maximus exponit); PP IV, 22 (PL 122, 842B-843C) = QTh *Introd.* 286-306 (nobilissimi magistri Maximi monachi sensum introducentes); PP IV, 26, 857A-858A = QTh q. 5 intera (Maximus proponit in quinto scholiorum); PP V, 20, 895D-896A = QTh q. 48, 51-62 (Maximus in scholiis quadragesimo octavo capitulo); PP V, 25, 916B = QTh q. 1, 2-4 e 18-23 (senza riferimento); PP V, 26, 919A-B = QTh *Prol.* 48-49 (senza riferimento); C IV, 6: cf. QTh q. 41, 27-43 (Maximus asserit); H 23: cf. QTh q. 63, 668 (senza riferimento). Cf. F. HEINZER, *Zu einem unbeachteten Maximuszitat im Periphyseon des Johannes Scottus Eriugena*, in «Traditio», 40 (1984), pp. 301-302 (tutto 300-306). Gli editori notano che citazioni letterali delle *Quaestiones* si trovano solo nei libri II, IV e V del *Periphyseon*, perché gli altri passaggi citano molto liberamente e non presuppongono una traduzione già compiuta. Per questo, affermano, si può supporre che l'Eriugena abbia terminato la traduzione prima della stesura di PP II (Laga-Steel, I, p. XCVIII, e II, p. 347).

con il suo linguaggio enigmatico e la sua teologia biblica che mira a persuadere, un livello razionale, ove si colloca Gregorio di Nissa per i suoi discorsi logici, fondati su prove e argomenti, e un livello intellettuale che appartiene a Massimo, divino filosofo, il cui discorso è il più alto e il più saggio⁴³.

In realtà la gerarchizzazione, precisa d'Onofrio, riguarda esclusivamente la modalità espressiva della propria dottrina: alcuni Padri, come Basilio, trovandosi a parlare a gente semplice, esposero in modo semplice, a volte addirittura carnale, la propria dottrina, che però in sé era spirituale. A chi non è in grado di pensare se non cose temporali, Basilio ha spiegato ciò che è istantaneo (e lui lo sapeva bene), come se fosse avvenuto per successione. Ma è la dinamica stessa della narrazione sacra a procedere così – Mosè non poté raccontare *simul et semel* ciò che, pure, è avvenuto *simul et semel* – e, in ultimo, la dinamica stessa dell'insegnamento di una qualsiasi *ars*. C'è infatti una distanza tra il sapere interiore, che si avvicina all'istantaneo, e la sua comunicazione⁴⁴.

⁴³ Cf. G.-H. ALLARD, *Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l'Écriture*, in ESSQ, pp. 30-31 e n. 138. In realtà, nota Allard, all'Eriugena anche Massimo sembra troppo descrittivo e legato alla storia della salvezza quando propone la sua divisione della natura. Quanto a Dionigi, in effetti, «Non solum theologus erat, verum etiam et summus rethor»: E IV, 2, CCM 31, p. 72, 271-272 (ed. Dondaine, p. 267).

⁴⁴ Cf. PP III, 30-31, 708B-709B, CCM 163, pp. 128, 3701 - 129, 3740: «NUTRITOR – Haec autem, ut dixi, subiungere volui, ne forte quis diceret: Quare gloriosissimi sacrae scripturae expositoris sensum omnino praeterire ausi sumus? ALUMNUS – Provide cauteque. Non enim debemus divinorum patrum intellectus ullo modo negligere seu annullare, praesertim cum nos non lateat eos saepissime simpliciter disputasse, capacitatem audientium non satis idoneam ad profundissimos spiritualis virtutis naturalium rationum percipiendos intellectus praevidentes. Atque ideo non temere dixerim, ut opinor, deiferum Basilium superna gratia illuminatum simplicius exposuisse sex primorum dierum intelligibilium operationes quam intellexerat, sermonem simplicitati auditorum coaptans. Siquidem omiliariter ad populum locutus est; et quod simul et semel a deo factum fuisse altius cognoverat, veluti temporum morulis dispertitum, propter eos quorum sensus moras temporum locorumque distantias superare nescierat, exposuit. Quod et ipse sublimissimus prophetarum Moyses fecisse dignoscitur. Non enim semel et simul potuit narrare quod semel et simul deus potuit facere. Siquidem et nos, qui adhuc in tenebris ignorantiae palpebrantes lucem veritatis conamur aspicere, non omne quod simul mente concipimus verbis explanare simul valemus. Omnis namque ars in animo sapientis universaliter formata diversis literarum et syllabarum dictionumque temporalibus morulis necessario particulariter ordinateque in aures discentium diffunditur. Non ergo praedictum patrem debemus arbitrari simpliciter intellexisse quod simpliciter videtur exposuisse. Quis enim audebit divinum luminare reprehendere, dum nesciat quantum in seipso potuit lucere lumenque suum minus capacibus temperanter voluit distribuere? Neque enim facile crediderim magnum praeconem sapientiae plenissimum virtute intellexisse aut cogitasse innormem molem telluris tenebrosam, infinita adhuc abyssi inundatione undique coopertam, per moras temporum prius fuisse conditam, ac postea peracto duorum dierum spatio per intervalla temporum transactorum, veluti inchoante tertia luce denudatam abysso illa, qua tegebatur, in congregationem unam collectam. Haec enim omnia et cetera, quae de sex primordialium dierum operibus divina scriptura commemorat, simul et semel divino praecepto absque ullis temporalibus intervallis suis rationibus, secundum quas condita sunt, distincta et facta fuisse, et in species suas producta beatissimus perspexerat, ut arbitror, Basilius». L'idea è ribadita, poco dopo, in PP III, 32, 711A-B.

Per comporre il dissenso tra le due tradizioni non serve dunque approvarne una e rifiutarne l'altra: Giovanni Scoto rinuncia esplicitamente a formulare un giudizio. Ma considerando la diversità di espressione, si può di fatto considerare vera, al suo livello, ognuna delle interpretazioni, che possono essere elencate e poi superate da un'ulteriore lettura che ascenda ai gradi superiori del sapere⁴⁵.

A questa impostazione si ricollega l'idea di un'infinita ricchezza di significati presente nel testo biblico.

MAESTRO – Ma prima, se dobbiamo mantenere ciò che abbiamo promesso, bisogna parlare brevemente della quantità senaria dei giorni intellegibili in cui si legge che Dio fece le sue opere; (ne parleremo) in parte seguendo le interpretazioni dei santi Padri, in parte non tenendo celato ciò che viene nell'animo da Colui che illumina le nostre tenebre e desidera essere cercato e trovato nelle sue Scritture. Dato che l'infinito creatore della santa Scrittura nelle menti dei profeti, lo Spirito Santo, costituisce in essa infiniti significati. E perciò il senso di nessun espositore rimuove il senso di un altro purché ciò che ognuno dice, sia prendendo da altri che trovandolo in se stesso, ma illuminato da Dio, convenga alla sana fede e alla professione cattolica.

DISCEPOLO – Vai avanti nell'ordine che preferisci e attirami. Ti seguirò infatti per conoscere il pensiero degli altri e il tuo in queste cose, e sceglierò ciò che la vera ragione, che in tutti sia cerca che trova la verità, insegnerà. Non perché io sia già idoneo a discernere le interpretazioni vere da quelle false, ma perché, interpellata la verità, non oserei senza riflettere proporre le cose più simili al vero a quelle più dissimili.

MAESTRO – Senza riflettere e sconsideratamente non voglio approvare nulla⁴⁶.

L'affermazione che l'interpretazione della Scrittura è infinita o *multiplex* (come i colori nelle penne di un pavone) torna diverse volte sotto la penna di Giovanni Scoto⁴⁷.

⁴⁵ Cf. D'ONOFRIO, *La 'concordia' di Agostino e Dionigi*, cit. (nota 40), pp. 15-18.

⁴⁶ PP III, 690B-C, CCM 163, pp. 101, 2947 - 102, 2965: «NUTRITOR – Sed prius de senaria quantitate dierum intelligibilium, in qua deus opera sua fecisse legitur, si quod promissimus implere debemus, breviter dicendum, partim quidem sanctorum patrum intellectus sequentes, partim quod in animo venit ab eo qui illuminat nostras tenebras, et quaerit in scripturis suis quaeri et inveniri non celantes. Infinitus siquidem conditor sanctae scripturae in mentibus prophetarum spiritus sanctus infinitos in ea constituit intellectus. Ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive in se ipso, a deo tamen illuminatus, inveniens. ALUMNUS – Praeceede quo vis ordine, meque attrahe. Te enim sequar, ut sensum aliorum sive tuum in talibus cognoscam, et quod vera ratio, quae in omnibus et quaerit veritatem et invenit, edoceat, eligam. Non quia iam veraces intellectus discernere a fallacibus idoneus sim, sed quod similia veri dissimilibus praeponere consulta veritate non temere ausim. NUTRITOR – Temere quoque et inconsiderate nil velim approbare».

⁴⁷ Cf. PP II, 20, 559C-560A, CCM 162, p. 46, 1067-1070 <n89: 377-387>: «NUTRITOR – Sed quis est iste lucifer ante cuius ortum praedicta omnia intelliguntur esse, multis variisque modis a sapientibus tractatur. Quorum sententias longum est modo introducere. <Nam quod per Isaiam prophetam dicitur 'Quomodo cecidit de caelo lucifer mane oriens?' de diabolo aperte intelligitur deque eius corpore, quod maxime in impiis et apostatis et haeticis dignoscitur constitutum. Psalmistae autem lucifer quibusdam videtur in significatione diaboli, quibusdam in significatione ipsius clarissimae stellae quae solet ortum solis praecedere, ante cuius stellae apparitionem sursum versus horizontem Christus secundum carnem ex virgine natus traditur, sicut sanctus pater Augustinus in Decadibus suis scribit. Sed quoniam sanctae

Il fatto che i sensi siano infiniti li relativizza tutti, e li sottopone a un tribunale esterno, che è anzitutto quello della convenienza con la tradizione (*sana fides et catholica professio*) e poi quello della ragione. La struttura dialogica pone il discepolo in condizione di arbitro tra i diversi significati che verranno proposti, tra i quali sceglierà secondo verità. Formalmente l'esegesi propria del Maestro si presenta così come una proposta accanto ad altre proposte, tutte appellandosi alla ragione. Convieni, dunque, soffermarsi a considerare il peculiare legame tra ragione e autorità descritto da Giovanni Scoto.

3. La relazione tra Scrittura e verità: l'articolazione di auctoritas e ratio

Che relazione c'è tra Scrittura e verità? Notiamo anzitutto che la Scrittura non è, né contiene, *sic et simpliciter*, la verità. La Scrittura ha in sé la verità, certamente, ma in modo non immediato, ancora-da-trovare. Secondo il metodo esposto nel *Periphyseon*, essa è l'inizio della ricerca della verità. In che senso dunque è necessario, come diverse volte afferma l'Eriugena, 'seguirne l'autorità'?

Un brano del primo libro chiarisce il senso dell'espressione e presenta tutti gli elementi del problema. L'intento del discorso non è quello di affermare il valore autoritativo della Scrittura, cosa scontata, ma di specificare che ruolo abbia la ragione nella ricerca della verità. Il contesto prossimo è la protesta del Discepolo contro l'idea che di Dio non si possa predicare in modo proprio nessuna azione o passione: questa tesi va contro molte chiare affermazioni bibliche, da ogni parte si griderà che è falso, i semplici non potranno mai essere convinti, i sapienti – o meglio quelli che sembrano tali – inorridiranno⁴⁸. Il maestro risponde:

scripturae interpretatio infinita est, quod praesenti disputationi magis convenire videtur dicendum esse arbitror». Cf. PP III, 26, 695D-696A, CCM 163, p. 110, 3187-3195: «NUTRITOR – Spirituales vero omnium visibilium rationes superiorum aquarum nomine appellari ratio edocet. Ex ipsis enim omnia elementa, sive simplicia sive composita, veluti ex quibusdam magnis fontibus defluunt, indeque intelligibili quadam virtute rigata administrantur. Nec hoc silet scriptura clamans: 'Et aquae, quae super caelos sunt, laudent nomen domini'. Quamvis enim hoc de caelestibus virtutibus quis intelligat, praedicto sensui non repugnat, dum sit divinorum eloquiorum multiplex interpretatio». In PP III, 24, 691A è l'interpretazione patristica a essere molteplice. Cf. PP IV, 5, 749 C, CCM 164, p. 13, 312-316: «NUTRITOR – Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae». Cf. G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in ID. (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, I: *I principi*, Casale Monferrato (AL) 1996, p. 278 (tutto 243-303). In C VI, 2 si dice che la lettera biblica contiene una *multiplex theoria*. Sull'immagine del pavone, ma in relazione al Salterio, si veda CASSIODORO, *Institutiones*, I, 4, 3, PL 70, 1115D.

⁴⁸ Cf. PP I, 63, 508C-D.

MAESTRO – Non temere. Ora infatti dobbiamo seguire la ragione, che investiga la verità delle cose e non viene oppressa da nessuna autorità, non le viene in alcun modo impedito di manifestare pubblicamente e proclamare quelle cose che con impegno ricerca, mediante movimenti razionali, e con fatica trova. Dobbiamo seguire in tutte le cose l'autorità della santa Scrittura, poiché la verità risiede in essa come in certi suoi luoghi segreti. Tuttavia non bisogna credere che essa, comunicandoci la natura divina, usi sempre segni propri dei verbi o dei nomi; anzi, usa certe similitudini e vari modi di parole o nomi traslati, adattandosi alla nostra debolezza, ed elevando i nostri ancora rozzi e infantili sensi con la semplice dottrina. Ascolta l'Apostolo che dice: 'Vi ho dato da bere latte, non cibo'. Infatti le parole divine si sforzano di trasmetterci e offrirci da pensare qualcosa della realtà ineffabile, incomprendibile e invisibile, per nutrire la nostra fede. Poiché coloro che vivono castamente e piamente, e alacramente cercano la verità, non devono dire e pensare di Dio null'altro, se non le cose che si trovano nella santa Scrittura; né coloro che credono o dissertano a proposito di Dio devono usare altre significazioni e traslazioni se non le sue. Chi infatti presumerà di dire sulla natura ineffabile qualcosa trovato da lui stesso al di là di ciò che essa ha suonato di se stessa nei suoi santi strumenti musicali, cioè i teologi?⁴⁹

La risposta sintetizza la teoria eriugeniana a riguardo, che già conosciamo: la natura divina è invisibile, incomprendibile, ineffabile; l'uomo è debole nel comprendere ma Dio intende comunicargli la conoscenza del suo Creatore. Per questo, Dio si avvicina al comprendere umano abbassando e semplificando la notizia di se stesso nel linguaggio metaforico. Questa intenzione anima la Scrittura che, quindi, non può usare nomi e parole appropriati per parlare di Dio, ma solo metafore. Pur non essendo un linguaggio proprio, è tuttavia un linguaggio normativo perché preparato da Dio stesso. Pertanto, seguire l'autorità della Scrittura e seguire la *ratio*, di fatto coincidono, perché le metafore bibliche sono decifrabili e comunicabili solo mediante la *ratio*. Dunque con 'seguire' l'autorità della Scrittura non si intende dire che si può *direttamente* prendere il testo biblico, senza mediazione, come verità.

⁴⁹ PP I, 64, 508D-509B, CCM 161, pp. 92, 2869 - 93, 2890: «NUTRITOR – Noli expavescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat nullaue auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur ne ea quae et studiose ratiocinationum ambitibus inquirat et laboriose invenit publice aperiat atque pronuntiet. Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. Non tamen ita credendum est ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur divinam nobis naturam insinuans, sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Audi Apostolum dicentem: 'Lac vobis potum dedi, non escam'. In hoc enim divina student eloquia, ut de re ineffabili incomprendibili invisibilique aliquid nobis ad nutriendam nostram fidem cogitandum tradat atque suadeat. Siquidem de deo nil aliud caste pieque viventibus studioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum nisi quae in sancta scriptura reperiuntur; neque aliis nisi ipsius significationibus translationibusque utendum his qui de deo sive quid credant sive disputent. Quis enim de natura ineffabili quippiam a se ipso repertum dicere praesumat praeter quod illa ipsa de se ipsa in suis sanctis organis, theologis dico, modulata est?». Il verbo *sequi* è associato a *consuetudo*, *ratio*, o *auctoritas*. Spesso si seguono le orme dei Padri: PP I, 25, 471B; I, 31, 477A-B; I, 59, 502A-B.

L'autorità e la ragione, spiega il Maestro, vengono dalla stessa fonte, cioè la divina sapienza, e hanno ruoli complementari perché l'autorità fornisce materia per la conoscenza di Dio al pensiero e al discorso, e la ragione insegna a leggere tale materia senza prendere alla lettera il suo linguaggio, per non cadere in errori grossolani⁵⁰. Di qui una necessaria complementarità anche tra i verbi *credere* et *intelligere*, che infatti sono spesso accoppiati⁵¹.

Un esempio di intreccio tra *ratio* e *auctoritas* si può trarre dalla lunga *quaestio* sul soggetto dei supplizi infernali, nel quinto libro. In apertura vengono citati i versetti scritturistici interessati (Mt 25, 41; Ap 20, 9-10; Mt 25, 46) e si dà l'interpretazione generale sulla base delle dimostrazioni precedenti. Posto che le pene debbano essere spirituali, perché tutto sarà spirituale, quale sarà il soggetto spirituale punito?⁵² La domanda è interna alla fede: cosa esattamente crediamo, quando crediamo che...? Anzitutto il termine 'eternità' va tradotto: l'eternità della pena affermata esplicitamente dalla Scrittura, nel versetto di Matteo e in quello dell'Apocalisse, non va intesa come perpetuità, ma come simbolo della irrevocabilità della sentenza e dell'incommutabilità della pena: poiché solo Dio è eterno, coll'aggettivo 'eterno' ci si riferisce necessariamente a lui, o alla severità del suo giudizio verso i dannati o alla sua grazia verso i salvati. Dunque la domanda è: posto che Dio non può punire ciò che lui stesso ha fatto, cioè la creatura, e posto che il supplizio è un accidente che deve inerire a un qualche soggetto, come intendere le affermazioni bibliche⁵³?

La risposta finale del Maestro enuncia i principî a cui è giunto con il ragionamento e allude al versetto di Mt 25, 41 ('Via da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli'), più volte citato in precedenza: l'autorità divina

⁵⁰ PP I, 66-67, 511B-512A, CCM 161, p. 96, 2973-2995 : «NUTRITOR – Nulla itaque auctoritas te terreat ab his quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. Una quidem de natura incomprehensibili ineffabilique pie quaerentibus multa concessit ac tradidit et cogitare et dicere, ne verae religionis studium in omnibus sileat, ut et rudes adhuc in fidei simplicitate doctrina nutriat, et catholicae fidei aemulis instructa armataque divinis propugnaculis munita respondeat. Altera vero ut simplices adhuc in cunabulis ecclesiae nutriti pie casteque corrigat, ne quid indignum de deo vel credant vel aestiment, ne omnia quae sanctae scripturae auctoritas de causa omnium praedicat proprie praedicari examinent, sive gloriosissima et summa omnium sint (...); sive media (...); sive ex inferioribus visibilis creaturae motibus (...) caeteraque innumerabilia quae ex natura condita ad naturam conditricem transformatione quadam figurataque significatione transferuntur».

⁵¹ Cf. PP I, 15, 464D; I, 71, 516B; I, 72, 518A; II, 19, 553B; II, 20, 555B; II, 22, 562C; *ibidem*, 566C; II, 28, 586C; II, 29, 599A; II, 32, 609A-B; II, 33, 611C; II, 34, 613A; *ibidem*, 614B; III, 17, 674B; III, 20, 685A; IV, 8, 773D; IV, 9, 780D; IV, 14, 807B; IV, 20, 837A; IV, 24, 852C; IV, 27, 860C; V, 2, 865A; V, 6, 871C; V, 15, 887B; V, 18, 889B; V, 25, 912C; V, 26, 921A-B; V, 30, 939B (*vel*); V, 36, 964C; *ibidem*, 973A; V, 38, 994A; *ibidem*, 999D. Per *infidelis* e *insipiens*, cf. PP V, 21 898A

⁵² Cf. PP V, 30, 939B, CCM 165, p. 111, 3544-3547: «ALUMNUS – Non itaque te nunc interrogo de corporalitate seu localitate seu temporalitate suppliciorum. Spiritualiter enim futura impiorum tormenta intelligenda sunt. Sed adhuc quaero in qua re debemus ea credere vel intelligere futura esse». La questione si apre in PP V, 29, 938B e si conclude in PP V, 35, 960A.

⁵³ PP V, 29-30, 938B-939C.

afferma che i supplizi degli empi ci saranno. Il brano è un esempio di metodo e di sintesi.

MAESTRO – Pertanto la ragione non consente alla possibilità che sia punito ciò che non può essere corrotto. Ma tutto ciò che è stato fatto dall'unica causa di tutte le cose è necessario che sia incorruttibile. Quindi tutto ciò che è stato fatto dall'unica causa di tutte le cose è impossibile che subisca pene.

D'altra parte se l'autorità divina, che in nessun modo inganna o è ingannata, attesta (nella Scrittura) l'esistenza futura dei supplizi degli empi, *ne segue che* tu poni le corruzioni, le pene e i supplizi in qualche cosa che è stato fatto da Dio (e quindi si può dire non impropriamente che è, e si conclude verosimilmente che è impassibile), e (così facendo) torni intrepido a ciò su cui sembravi essere incerto e dici senza esitazione che solamente può essere punito ciò che non è in ciò che è, ovvero la volontà perversa (che non è affatto sostanziale) nelle immagini delle cose sensibili. Le quali fantasie, poiché sono formate nella memoria a partire dalle forme naturali, non si devono intendere come del tutto non esistenti. Ciò che è, invece, non può che essere del tutto impassibile, anche se la sua potenza sostiene ciò che viene punito e permette che lo sia. E perciò si dice con totale verità che la giustizia divina in nessuna creatura che ha fatto permette che sia punito ciò che essa ha creato; punisce invece ciò che non ha fatto⁵⁴.

Il versetto biblico viene collocato in un intreccio di affermazioni della *ratio* che ne determina l'interpretazione corretta: l'autorità della Scrittura, non passibile di errore, fornisce un dato vero ma ancora ambiguo e oscuro; solo la contestualizzazione 'filosofica' ne sprigiona la verità.

4. Allegoria e senso fisico

Se consideriamo l'allegorico un testo dove *aliud dicitur ut aliud intellegatur*, come spiega Agostino nel *De doctrina christiana*, allora possiamo tranquillamente

⁵⁴ PP V, 35, 959C-960A, CCM 165, p. 139, 4502-4520: «NUTRITOR – Omne itaque quod corrumpi non potest, puniri posse ratio non sinit. Omne autem quod ex una omnium causa factum est incorruptibile esse necesse est. Omne igitur quod ex una omnium causa factum est poenas pati impossibile est. Porro si impiorum supplicia futura esse divina testatur auctoritas, quae nullo modo fallit vel fallitur, sequitur ut in aliquo, quod ex deo factum est et ideo non abusive dicitur esse et probabiliter concluditur impassibile, corruptiones poenasque atque supplicia constituas, et ad id de quo haesitare videbaris intrepidus redeas, et incunctanter dicas solummodo posse puniri quod non est in eo quod est, hoc est perversam voluntatem (quae penitus substantialis non est) in phantasiis rerum sensibilium. Quae (phantasiae), quoniam de naturalibus formis in memoria exprimuntur, non omnino non esse intelligendae sunt. Quod autem est, omnino impassibile esse necesse est, dum virtute sua quod punitur sustineat et puniri sinat. Ac per hoc verissime de divina praedicatur iustitia, quod in nulla creatura quam fecit puniri permittit quod fecit; punit autem quod non fecit». Poco prima è stato dato come verisimile e probabile che venga punito il non essere, cioè il vizio, nell'essere che, di per sé, è impassibile: PP V, 30, 940C.

affermare che Giovanni Scoto considera il testo della Genesi un testo allegorico, e come tale lo tratta decifrandone il messaggio⁵⁵.

Eppure, diverse volte nel *Periphyseon* l'Eriugena protesta il carattere non allegorico della sua spiegazione dei giorni della creazione. L'interpretazione allegorica, infatti, si identifica per lui con il senso morale della Scrittura e, accingendosi a spiegare il secondo giorno, dichiara di non volervi ricorrere perché è una lettura già molto praticata dai Padri: a lui interessa trattare della creazione *secundum historiam*⁵⁶.

Ma sa bene di non essere compreso, perché gli 'interlocutori' che ha in mente non comprendono un discorso che si concentri esclusivamente sulla sostanza, e lo risolvono considerandolo o insignificante o allegorico-morale. Esponendo il terzo giorno, il Maestro lamenta la non comprensione e ne spiega la causa: non sono capaci di pensare altro se non le cose sensibili, e quindi non sanno distinguere il piano della sostanza da quello dei suoi moti.

MAESTRO – Ma chi avrà reso ragioni fisiche di queste cose, poiché non possono essere comprese con il senso corporeo da quelli che pensano solo cose sensibili, o sarà disprezzato come se non dicesse nulla o sarà ritenuto allegorizzare, poiché non sanno distinguere la natura dai suoi moti. La fisica infatti considera le ragioni della natura sostanziale, l'etica invece i suoi moti razionali o irrazionali⁵⁷.

Dall'incapacità di pensare bene, dall'ignoranza della struttura ontologica delle creature, deriva un appiattimento dell'esegesi sul senso morale. Il Discepolo risponde:

DISCEPOLO – Desidero che tu esponga qualunque cosa ti sembri verisimile per risolvere tale questione; e non temere nessuno, in qualunque modo parli, sia che non capisca ciò che dici, accecato dalla luce della verità, sia che lo disprezzi, corrotto dal veleno dell'invidia, sia che polemizzi per amore di antiche opinioni⁵⁸.

⁵⁵ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, III, 37, 56.

⁵⁶ Cf. PP III, 26, 693C, CCM 163, p. 107, 3092-3098: «NUTRITOR – Transeamus igitur ad secundi diei considerationem. Ac prius dicendum quod de allegoricis intellectibus moralium interpretationum nulla nunc nobis intentio est, sed de sola rerum factarum creatione secundum historiam pauca disserere, deo duce, conamur. ALUMNUS – Nec hoc quaero. Satis enim a sanctis patribus de talium allegoria est actum». Sul tema si veda l'edizione di Sheldon-Williams, p. 317, n. 43; Jeauneau, Appendice III in *Commentaire*, p. 398, e Appendice III in *Homelie*, pp. 327-328. L'intenzione di spiegare il testo genesiaco in modo letterale non è affatto nuova nella tradizione latina. La dichiarazione eriugeniana echeggia AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, I, 17, 34. Tra i commentatori latini di Genesi 1, simile programmatico rifiuto dell'allegoria, al seguito di Basilio, in AMBROGIO, *Exameron*, VI, 4 e VI, 6.

⁵⁷ PP III, 27, 700B, CCM 163, p. 116, 3363-3369: «NUTRITOR – Sed si quis de talibus physicas reddiderit rationes, quia sensu corporeo comprehendere non possunt ab his qui solummodo sensibilia cogitant, aut spernetur tanquam nihil dicat aut allegorizare putabitur, nescientes naturam ex motibus suis discernere. Physica siquidem substantiales naturae rationes, ethica vero rationabiles ipsius vel irrationabiles motus considerat».

⁵⁸ Cf. PP III, 27, 700B, CCM 163, p. 117, 3370-3374: «ALUMNUS – Edissere, quaeso, quodcunque de hac quaestione solvenda videtur tibi verisimile; neminemque verearis, quoquo modo ferat, sive non intelligat quod dicas luce veritatis repercussus, sive spernat veneno invidiae corruptus, sive veterum opinionum zelo contentiosus».

I motivi dell'opposizione sembrano dunque essere la semplice incomprendione (un'incomprendione materialista, stando a quel che dice il Maestro), l'invidia o la difesa a oltranza di vecchie opinioni.

Poco dopo torna la protesta sul carattere non allegorico della propria esegesi: all'obiezione che la sua sarebbe una spiegazione del racconto biblico *secundum leges allegoriae* e non *secundum historiam* – evidentemente un'obiezione critica, forse un'accusa di sminuire il valore veritativo del racconto – Giovanni risponde che, data la classica quadripartizione della filosofia in pratica fisica teologia e logica, il racconto storico della creazione del mondo fa parte della fisica (o *naturalis*)⁵⁹. Ciò che spinge i suoi critici a considerare allegorica la spiegazione eriugeniana, è il fatto che questa introduce un significato altro rispetto a quello letterale immediato. Su questo Giovanni concorda: nelle pagine precedenti il maestro ha affermato che la creazione della luce il primo giorno significa la processione generale delle cause primordiali negli effetti, che la separazione delle acque il secondo giorno significa la creazione di questo mondo, che la raccolta delle acque nei mari e l'apparizione della terra asciutta il terzo giorno significano la divisione degli accidenti mutabili dalle sostanze immutabili. Ma il passaggio dal significato immediato a quello ulteriore non è allegoria, perché risponde alla logica simbolica del testo stesso⁶⁰.

⁵⁹ Cf. PP III, 28-29, 705A-C, CCM 163, pp. 123, 3579 - 124, 3594: «NUTRITOR – Si cui autem videtur quod ista explanatio, quam de tribus primis diebus iuxta vires intentionis nostrae protulimus, non secundum historiam sit sed secundum leges allegoriae, intentus perspiciat quadriformem sophiae divisionem – Et est quidem prima ΠΡΑΚΤΙΚΗ (activa), secunda ΦΥΣΙΚΗ (naturalis), tertia ΘΕΟΛΟΓΙΑ (quae de deo disputat), quarta ΛΟΓΙΚΗ (rationalis), quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum sophiae partium disputandum. Quarum una virtutes, quibus supplantantur vitia penitusque eradicantur, investigat; altera rationes naturarum, sive in causis, sive in effectibus; tertia quid de una omnium causa quae deus est pie debeat aestimari. Quomodo autem et virtus et natura et deus rationabiliter quaeritur, quarta, ut diximus, edocet, diligenterque considerat cui praedictarum sophiae partium narrationem historicam de conditione rerum adiungere debeat – et si non penitus philosophiae expertus est, non alicui nisi physicae copulabit». La quadripartizione sembra risalire all'unione di due schemi triadici: quello etica fisica logica, attestato da Cicerone e Seneca, ma che la tradizione affermava risalire a Platone stesso (cf. CICERONE, *Academica*, I, 5, 19; SENECA, *Epistola* 89; AGOSTINO, *De civitate dei*, VIII, 10, 2; ISIDORO, *Etymologiae*, II, 24, 3-4) e quello etica fisica teologia, testimoniato da Origene, Evagrio e Massimo (cf. ORIGENE, *Commento al Cantico*, prologo; EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 1; MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 6; 33 e 63). Si vedano P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum», 36 (1979), pp. 201-233; ALCINOO (o Albino), *Enseignement des doctrines de Platon*, a cura di J. Whittaker, trad. fr. J. Louis, Paris 1990, pp. 78-79.

⁶⁰ Cf. PP III, 29, 705C-706A, CCM 163, pp. 124, 3594 - 125, 3609: «NUTRITOR – Et si ita est, intueatur quod a nobis allegorice dictum, et, ut opinor, inveniet. In prima siquidem die primordialium causarum generaliter in effectus suos sensibus vel intellectibus comprehensibilem processionem conditione lucis significatam diximus. In secunda triformem mundi huius constitutionem, ex rationibus videlicet suis simplicibusque elementis corporibusque compositis perfectam, aquarum vocabulo firmamentique in medio earum facti non incongrue, ut reor, descriptam existimavimus. Tertiam vero, mundi huius considerationem in segregatione eorum, quae in eo mutabilia sunt, ab his, quae naturae suae subsidiis custodita incommutabiliter in eodem permanent statu, constitutam (hoc est in discretione omnium mutabilium accidentium rationabili contuitu ab immutabili substantialium formarum soliditate)

MAESTRO – E non senza ragione, perché è uso comunissimo delle parole divine, ad esercitazione di coloro che filosofeggiano piamente, indicare con parole che significano cose visibili le sussistenze naturali e le ragioni delle cose invisibili. È normale dal momento che spessissimo indica cose corporali e sensibili con i nomi delle spirituali e invisibili. Sembra lungo e superfluo al presente negozio elencare gli esempi di questa metafora reciproca, perché sono molti e innumerevoli, notissimi a tutti quelli che sono pratici della divina Scrittura⁶¹.

Ancora una volta, è l'ignoranza della natura del linguaggio biblico a trarre in inganno gli interpreti, e tale ignoranza è il riflesso di una concezione materialista della realtà. Senza la certezza dell'esistenza di un contenuto intellegibile diverso dal senso immediato delle parole, la lettera della Bibbia è incomprendibile⁶². Conclude il Maestro:

MAESTRO – Dunque non abbiamo allegorizzato quando abbiamo detto che la divina Scrittura introduce le specie visibili e intellegibili delle cose con il nome di luce, con quello di tenebre le cause sostanziali che superano ogni senso e intelletto sussistenti eternamente nella mente divina, con le denominazioni simboliche di acque e di firmamento in mezzo a loro la sussistenza triplice di questo mondo visibile. [...] Poiché la considerazione di queste cose visibili soggette ai sensi corporei è duplice – in un modo infatti consideriamo in esse le sussistenze soggette e immutabili, per le quali propriamente sussistono, in un altro gli accidenti, che patiscono aumento o diminuzione e non smettono di variare sempre con moto instabile – era necessario che fossero separate le realtà mutabili da quelle immutabili, cioè fossero divisi con un atto dell'intelletto gli accidenti dalle sostanze, e le realtà mutabili fossero significate con la parola delle acque, instabili e sempre fluttuanti, le realtà immutabili e quelle sussistenti per la stabilità della loro natura, invece, con la parola della solida e arida terra. In tutte queste cose dunque,

aquarum congregatione terraeque apparitione divinam scripturam insinuasce arbitrati sumus». Notiamo che il non saper distinguere il piano fisico da quello morale è molto facile avendo un'impostazione agostiniana, perché Agostino tende a concretizzare la *scientia* nell'agire ragionato e, quindi, a non distinguere fisica ed etica: cf. *De trinitate*, XII, 14, 22.

⁶¹ PP III, 29, 706A, CCM 163, p. 125, 3610-3618: «NUTRITOR – Nec immerito, quoniam frequentissimus divinatorum eloquiorum usus est visibilium rerum significativis vocibus invisibilium rerum naturales subsistentias rationesque ad exercitacionem pie philosophantium significare. Nec mirum, cum saepissime spiritualium et invisibilium rerum nominibus corporales sensibilesque assuescat innuere. Cuius reciprocae metaphora dum sunt multa exempla et innumerabilia, praesenti negotio cumulare, omnibusque in divina scriptura exercitatis manifestissima, longum videtur atque superfluum».

⁶² Nonostante l'affermazione dell'inutilità del portare esempi, il Maestro ne cita uno giovanneo (Gv 3, 6), spiegandolo come sineddoche e metafora. Cf. PP III, 29, 706A-C, CCM 163, p. 125, 3618-3631: «NUTRITOR – Paucis tamen exemplis utamur. 'Quod natum est ex carne, caro est': Hic totus homo originali peccato nascens carnis nomine vocatur. 'Et quod natum est ex spiritu, spiritus est': Totus homo ex regeneratione in Christo renascens vocabulo spiritus exprimitur. Et si quis dixerit: 'Non totus homo ex carne nascitur, sed sola hominis caro', respondebo: Non igitur totus homo ex spiritu nascitur, sed sola anima. Et si ita est, sequitur gratia baptismatis corporibus non prodest. Si autem totus homo, anima videlicet et corpus, in Christo renascitur et spiritus efficitur, necessario totus homo in Adam ex carne nascitur et caro est. Ac sic concluditur et carnem appellari spiritum, et spiritum carnem. Verbum dei vocatur caro, et caro verbum, et similia, in quibus simul et ΣΥΝΕΚΔΟΚΗ intelligitur et ΜΕΤΑΦΟΡΑ».

assunti i nomi dei sensibili per significare gli invisibili per l'uso frequentissimo della divina Scrittura, non si tratta di allegoria, ma soltanto di semplice considerazione fisica⁶³.

Non si tratta qui solo dell'affermazione del significato simbolico dei fatti, su cui tutti concordano: riguardo alle sezioni narrative della Scrittura, la tradizione latina tendeva a seguire Agostino nell'affermare che il senso figurato è scontato, mentre su quello storico si può discutere⁶⁴: il punto è quale sia il piano a cui viene riportato il senso del testo. Tullio Gregory individua bene il problema:

Può notarsi che tutta la concezione cristiana della storia comporta il costante riferimento dei singoli riferimenti ad un loro significato metastorico, al piano divino da cui traggono significato, e quello è il senso della dicotomia – cui restano fedeli tutti gli esegeti e i teologi – tra 'lettera' e 'spirito': ma la differenza tra le diverse prospettive esegetiche e teologiche sta proprio nella diversa valutazione del significato 'spirituale' della storia, ora ricercato nell'ambito della tipologia e dell'escatologia, ora sviluppato in un senso più nettamente 'speculativo' come contemplazione di 'intellegibilia' e 'invisibilia', tendente ad abbandonare la dimensione escatologica (i *futura*) per ritrovare le intemporalità 'strutture' della realtà. In quest'ultima direzione si muove il pensiero dell'Eriugena, tutto teso a riferire simboli e misteri scritturali ad una generale concezione della realtà quale si scandisce nella processione delle 'nature': si può cogliere dunque un motivo centrale della sua speculazione se si chiarisce il rapporto che egli pone tra la storia sacra – quale si esprime nella Bibbia – e la *contemplatio* o *theoria*⁶⁵.

In sé dunque quello che altri intendevano come senso letterale, e che noi potremmo dire immediato, è aperto tanto all'inverarsi nel senso fisico, quanto allo sclerotizzarsi in un'interpretazione materialista e diventare così il senso carnale della Scrittura, irrazionale. L'asse della questione esegetica non è dunque la distanza tra senso letterale e senso allegorico, dove il primo può avere più o meno valore del secondo, ma tra lettura carnale della Bibbia, del tutto inadeguata, e lettura spirituale: *carnaliter-spiritualiter, simpliciter-profundius*. Il significato immediato resta sempre il punto di

⁶³ PP III, 29, 706C-707B, CCM 163, pp. 125, 3632 - 127, 3660: «NUTRITOR – Non ergo allegorizavimus, dum nomine lucis species rerum visibiles et intelligibiles, tenebrarum vero significatione causas substantiales, omnem sensum et intellectum superantes, in mente divina aeternaliter substitutas, divinam scripturam insinuassemus diximus, aquarum vero et firmamenti in medio earum symbolicis appellationibus huius mundi visibilis triplicem substitutionem [...] Quoniam vero harum rerum visibilium corporeis sensibus subiectarum duplex speculatio est – aliter enim in eis subiectas et immutabiles subsistentias, quibus proprie subsistunt, aliter accidentia, quae augeri et minui patiuntur instabilique motu semper variari non desinunt, speculamur – necessarium erat mutabilia ab immutabilibus segregari, hoc est, accidentia a substantiis intellectuali diiudicatione discerni, et mutabilia quidem veluti instabilium aquarum ac semper fluctantium, immutabilia vero suaeque naturae stabilitate subsistentia solidae telluris aridaeque vocabulo significari. In his ergo omnibus nulla allegoria, sed nuda solummodo physica consideratio tractatur, mutuatis sensibilium nominibus ad significanda invisibilia frequentissimo divinae scripturae usu».

⁶⁴ Cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, I, 1, 1. Si vedano i contributi in F. VAN FLETEREN - J.C. SCHNAUBELT (edd.), *Augustin Biblical Exegete*, New York 2004.

⁶⁵ T. GREGORY, 'Contemplatio theologica' e storia sacra, in ID., *Giovanni Scoto. Quattro studi*, p. 46 (tutto 45-64).

partenza, ma lo si accoglie, nella *fides*, per poi abbandonarlo. Il *Periphyseon* si presenta proprio come una elevazione della semplicità della fede all'*altior theoria*⁶⁶.

5. Immagini del lavoro esegetico

Abbiamo considerato, nel capitolo precedente, due immagini della Scrittura: il mondo e il sepolcro di Cristo. Sono, inscindibilmente, anche immagini del lavoro esegetico. Se l'icona del sepolcro indica la necessità di entrare nella Scrittura, di scavare nella densità della lettera per trovare l'intimo mistero divino, l'immagine del mondo suggerisce la necessità di percorrere l'universo di significati biblici, andando *extra omnia et ultra*, oltre la fede e la conoscenza, verso la contemplazione⁶⁷. Che si tratti di entrare nel sepolcro o di uscire dal mondo attraverso il mondo, di scavare in profondità o di sollevarsi all'empireo, l'esegesi è un cammino conoscitivo *attraverso* la Bibbia, in cerca della verità. Il movimento intellettuale dell'uomo nella Scrittura, infatti, incrocia il movimento di Cristo, e si realizza così l'incontro teofanico personale tra la creatura razionale e il Verbo creatore: l'idea compare alla fine di una vera e propria 'preghiera dell'esegeta', pronunciata dall'*alumnus* nel quinto libro del *Periphyseon*.

DISCEPOLO – O Signore Gesù, nessun altro premio, nessun'altra beatitudine, nessun'altra gioia ti chiedo, se non di comprendere fino in fondo, senza alcun errore di falsa contemplazione, le tue parole, che sono state ispirate mediante il tuo Spirito Santo. Questa è infatti tutta la mia felicità e il fine della perfetta contemplazione, poiché l'anima razionale, anche la più pura, non trova nulla oltre, perché oltre è il nulla. Come infatti non c'è luogo più appropriato per cercarti che le tue parole, così non c'è luogo in cui ti si trova più chiaramente che in esse. Là infatti abiti, e in quel luogo fai entrare coloro che ti cercano e ti amano; là prepari ai tuoi eletti i banchetti spirituali della vera conoscenza; in quel luogo, passando, li servi⁶⁸.

⁶⁶ Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: Sa Vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, pp. 291-302.

⁶⁷ Cf. A. KIJEWKA, *The Eriugenan Concept of Theology: John the Evangelist as the Model Theologian*, in ISEBH, pp. 186-188.

⁶⁸ PP V, 38, 1010 B-C, CCM 165, p. 210, 6818-6828: «ALUMNUS – O domine Iesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae finisque perfectae contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est. Ut enim non alibi aptius quaereris quam in verbis tuis, ita non alibi apertius inveniris quam in eis. Ibi quippe habitas, et illuc quaerentes et diligentes te introducis, ibi spirituales epulas verae cognitionis electis tuis praeparas, illic transiens ministras eis». Willemien Otten mette in contrasto la preghiera con il testo di E II, 1, 146C (citato *supra*, pp. 125-126), vedendo in questo un modello anagogico di Scrittura, e in quella un modello salvifico. Cf. W. OTTEN, *The Parallelism of Nature and Scripture: Reflections on Eriugena's Incarnational Exegesis*, in ISEBH, pp. 82-85. Si potrebbe obiettare che le frasi immediatamente precedenti alla preghiera presentano chiaramente una visione anagogica della Bibbia.

Le Scritture sono parole dello stesso Signore Gesù (*verba tua*), ispirate dallo Spirito Santo: *intelligere* queste parole, senza cadere in errore, è la massima aspirazione del discepolo, che pone un'equivalenza tra la loro piena e corretta interpretazione, la somma felicità e la perfezione della contemplazione. La natura umana, essendo razionale, non può aspirare a nulla di più alto dell'intelligenza delle Scritture, semplicemente perché, oltre esse, non esiste nulla o, meglio, esiste il nulla sopraessenziale di Dio. In assoluto, immaginando che l'uomo non avesse peccato, si potrebbe ammettere una conoscenza più diretta del Creatore: e, del resto, l'evangelista Giovanni, per una grazia particolare, è stato elevato ad una contemplazione senza intermediari del Verbo nel suo principio. Ordinariamente, però, Dio non si conosce nella sua essenza incomprensibile, ma solo nelle sue infinite teofanie, e la Scrittura è appunto un mezzo che Dio ha confezionato 'su misura' per farsi conoscere dall'uomo peccatore.

L'identità tra comprensione biblica, compimento della natura umana e beatitudine, è dovuta al fatto che le Scritture sono il luogo in cui Cristo abita («ibi quippe habitas»)⁶⁹: in esse, come nel giardino del Paradiso, il Signore si incontra con coloro che lo amano e lo cercano, in una sorta di convito spirituale in cui lui stesso passa a servirli. Il riferimento al banchetto escatologico è chiarissimo⁷⁰: in quanto la ricerca esegetica è il modo più diretto per incontrare il *Verbum* nei suoi *verba* («non alibi apertius inveniris quam in eis»), l'interpretazione biblica stessa è una pratica anticipatoria dell'*eschaton*. Giocando con gli usi del verbo *transire*, Giovanni Scoto si sofferma ulteriormente a spiegare l'immagine del Signore che, nel banchetto finale, passa a servire i suoi eletti («illic transiens ministras eis»). C'è un *transitus* di Cristo *in intellectibus*, ovvero il passaggio che lui stesso fa negli uomini che compiono il *transitus* nelle Scritture per ricercarlo: a costoro, rivelandosi in modo infinito, il Verbo si manifesta, *ministrans praesentiam suam*, nelle sue teofanie. Ma c'è anche un *transitus ab eis* perché, pur apparendo ai suoi cercatori, Cristo resta sfuggevolmente oltre la loro capacità quanto alla sua essenza divina inconoscibile.

DISCEPOLO – E cos'è, Signore, il tuo passaggio, se non la salita per gli infiniti gradini della tua contemplazione? Sempre infatti fai un passaggio negli intelletti di coloro che ti cercano e ti trovano. Sei infatti sempre cercato da quelli, e sempre trovato e non trovato. Sempre trovato senza dubbio nelle tue teofanie nelle quali in molti modi, come in degli specchi, ti presenti alle menti di coloro che ti conoscono in quel modo in cui lasci conoscere di te, non cosa sei ma cosa non sei, e che esisti. Non sei trovato invece nella tua

⁶⁹ Cf. OTTEN, *The Parallelism of Nature*, cit. (nota 67), p. 82: «Nowhere in Eriugena's entire oeuvre is it stated more suggestively that the pure understanding of the Bible may equal the actual achievement of the mystical return to paradise».

⁷⁰ L'immagine è di Lc 12,37: «Beati quei servi che il padrone al suo ritorno troverà ancora svegli; in verità vi dico, si cingerà le sue vesti, li farà mettere a tavola e passerà a servirli». Per il concetto di *transitus* nell'opera eriugeniana, si veda BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, cit. (nota 2), pp. 78-81.

sopraessenzialità, per la quale passi e superi ogni intelletto che ascende e vuole comprenderti. Offri dunque ai tuoi la presenza tua della tua apparizione in un certo modo ineffabile, passi da loro con l'incomprendibile altezza e infinità della tua essenza⁷¹.

La simultanea presenza e assenza del Verbo nelle Scritture, il suo mostrarsi *multipliciter* nelle teofanie e il suo sfuggire sempre, fanno dell'esegesi un lavoro infinito, al tempo stesso gioioso e faticoso. Lo studio del significato delle parole divine, infatti, è *multiplex et infinitus*, mirabilmente ricco, bello e vario, tanto nella globalità della Bibbia, quanto nella singola parola. Ma, al tempo stesso, è anche difficile e laborioso. Nel prologo del libro quarto del *Periphyseon*, prospettandosi il commento alle opere del sesto giorno della creazione, il *Nutritor* si lancia in un retorico lamento sulla crescente difficoltà dell'impresa: se i tre libri precedenti si potevano paragonare ad una tranquilla navigazione in un mare calmo e piatto, il quarto è simile alla traversata di una burrasca, con alto rischio di naufragio; solo confidando nell'aiuto di Dio e nel soffio dello Spirito, si può sperare di giungere al porto desiderato⁷². Il Discepolo risponde ardimentoso, pieno di slancio e di fiducia nella *ratio*, riprendendo la metafora del Maestro:

DISCEPOLO – Dobbiamo spiegare le vele e navigare. Si affretta la ragione esperta del mare, senza temere alcuna minaccia, senza spaventarsi delle insenature e delle sabbie e degli scogli: per essa è più piacevole esercitare la sua capacità nelle segrete onde dell'oceano divino, piuttosto che riposare oziosa nelle acque piatte e facili, dove non può mettere in luce la sua forza⁷³.

⁷¹ PP V, 38, 1010 C-D, CCM 165, pp. 210, 6828 - 211, 6841: «ALUMNUS – Et quis est, domine, transitus tuus, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et invenientium te transitum facis. Quaereris enim ab eis semper, et semper inveniris et non inveniris. Semper inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mentibus intelligentium te eo modo quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es et quia es. Non inveniris autem in tua superessentialitate, qua transis et exuperas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae, transis ab eis incomprendibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae».

⁷² Cf. PP IV, 2, 743C-744A, CCM 164, pp. 4, 59 - 5, 74: «NUTRITOR – (Liber) quartus [...] cuius difficultas diversorumque sensuum occursum atque colluctatio tantum terroris nobis incutit, ut in comparatione ipsius tres praecedentes libri, instar plani pelagi fluctuumque serenitate absque ullo naufragio navigabilis, totum legentibus meatum praebere videantur; ipse vero tortuosis anfractibus inivius, obliquitate sententiarum proclivus, tractibus syrtium (hoc est incognitae doctrinae ductus) periculosus, subtilissimorum intellectuum, instar cautium latentium navesque repente frangentium, caliginositate naufragiis promptus. Divina tamen clementia ducente et gubernante, prosperoque flatu divini spiritus nostrae navis carbasum implente, tutum inter haec rectumque iter carpentes ad portum quem petimus leni cursu liberi atque illaesi perventuri sumus».

⁷³ PP IV, 2, 744 A, CCM 164, p. 5, 75-79: «ALUMNUS – Tendenda vela navigandumque. Accelerat nanque ratio perita ponti, nullas veretur minas, nullos anfractus syrtisve cautesve formidat, cui delectabilius est in abditis divini oceani fretibus virtutem suam exercere, quam in planis apertisque otiosa quiescere, ubi vim suam non valet aperire». Per l'espressione *tendenda vela*, cf. [TEODULFO DI ORLEANS] *Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini)*, I, 30, PL 98, 1066C.

Ma passa velocemente a evocare l'immagine di Adamo, cacciato dal Paradiso, e costretto a procurarsi il cibo 'con il sudore della fronte'.

DISCEPOLO – Le è comandato di nutrirsi del suo pane del sudore del suo volto, ed esaminare/rischiare la terra della santa Scrittura che germina per lei spine e cardi (cioè la scarsa abbondanza dei significati divini) ed è inaccessibile a coloro che disprezzano lo studio della sapienza con i passi costanti della *theoria*, 'finché non trovi il luogo del Signore, un tabernacolo per il Dio di Giacobbe', cioè finché giunga, ritornando, alla contemplazione della verità, che aveva perso per la caduta del primo uomo, con lo studio frequente e laborioso delle lettere divine, condotta e aiutata e cooperata e mossa a questo dalla divina grazia, e giungendo ami e amando rimanga e rimanendo riposi⁷⁴.

Anche qui, è molto evidente il riferimento escatologico dello studio della Bibbia, che porta, se assiduo, alla contemplazione della verità, e quindi alla quiete del *reditus* compiuto.

Il Discepolo ama molto il duplice aspetto, bello e difficile, delle parole divine, particolarmente evidente nelle parabole evangeliche: ciò che nel linguaggio biblico lo affascina sono soprattutto i passaggi repentini, inaspettati e continui, da un livello di senso ad un altro, avanti e indietro, non solo di frase in frase, ma anche di parola in parola. Proprio questa caratteristica rende così complessa l'interpretazione e così facile l'errore⁷⁵. Ma è una difficoltà voluta dallo stesso Spirito Santo perché l'uomo possa esercitare la sua natura razionale e meritare così il premio, che poi altro non è che quella perfetta comprensione della Scrittura che coincide con la beatitudine.

DISCEPOLO – L'intreccio di parole della divina Scrittura è senza dubbio concatenato e intricato da labirintiche vie secondarie e pieghe. Ma lo Spirito Santo non ha fatto questo per invidia della comprensione (non sia mai che lo pensiamo) ma per desiderio di

⁷⁴ PP IV, 2, 744 B, CCM 164, p. 5, 79-89: «ALUMNUS – In sudore enim vultus sui panem suum iussa est vesci, terramque sanctae scripturae, spinas et tribulos (hoc est divinarum intellectuum exilem densitatem) sibi germantem studiumque sapientiae spernentibus inviam assiduis theoriae gressibus lustrare, 'donec inveniat locum domini, tabernaculum deo Iacob' (Ps. 131,5), hoc est, donec ad veritatis contemplationem, quam lapsu primi hominis perdiderat, frequenti litterarum divinarum laboriosoque studio, ducente et adiuvante et cooperante et ad hoc movente divina gratia, redeundo perveniat, perveniendo deligat, deligendo permaneat, permanendo quiescat».

⁷⁵ Cf. PP V, 38, 1010 A-B, CCM 165, p. 210, 6798-6811: «ALUMNUS – Et mihi valde arridet duplex ista evangelicarum parabolarum species. Non enim solummodo in parabolis, verum etiam in multis divinae scripturae locis talis formae locutionis divinum nectar eructat; facilemque interpretationis viam studiosi mysticorum sermonum theoriae praestant. Non enim alio modo sanctorum prophetarum multiplex in divinis intellectibus contextus potest discerni, nisi per frequentissimos non solum per periodos verum etiam per cola et commata transitus ex diversis sensibus in diversos, et ab eisdem iterum in eosdem occultissimas crebrissimasque reversiones. Saepissime enim unam eandemque expositionis speciem absque ullo transitu in diversas figurationes sequentibus aut error aut maxima difficultas innascitur interpretandi».

esercitare la nostra intelligenza e di rendere il premio della fatica e della scoperta. E il premio di coloro che si affaticano nella sacra Scrittura è la pura e perfetta comprensione⁷⁶.

6. *Il ruolo educativo dell'esegeta*

Il percorso che l'esegeta compie dal senso letterale a quello spirituale non è solo in funzione sua: come l'esperienza dell'evangelista Giovanni mirava a una comunicazione del mistero divino alla chiesa, così la scoperta dei significati celati nella Bibbia è destinata all'intera compagine cristiana.

Il commento al racconto della moltiplicazione dei pani e dei pesci, dà occasione a Giovanni Scoto di esporre anche la sua idea sul ruolo degli 'intellettuali'. Avendo in mente l'intero svolgersi dell'episodio nel quarto vangelo – in cui, al segno della moltiplicazione, fa seguito il lungo discorso sul pane di vita – l'Eriugena nota che Cristo agisce con la folla in modo graduale, dandole prima da mangiare il pane perché si sazi, e poi conducendola agli alimenti spirituali. Così agisce anche la chiesa: nel racconto evangelico, infatti, Gesù non dà lui stesso da mangiare ai presenti, ma si serve dei discepoli: questi sono immagine dei dottori della chiesa che, come il Maestro, cominciano la loro opera con l'erudizione, passano poi all'illuminazione, per portare infine alla contemplazione.

Il percorso è continuo e crescente, e non si possono saltare i gradini: «nemo ad altitudinem virtutum et contemplationum sinitur ascendere, nisi prius sensibilium rerum significationibus nutriatur»⁷⁷. Il concetto ritorna varie volte, riferito all'attività graduale dei *magistri veritatis*, o *magistri ecclesiae* nei confronti degli uomini: la chiesa partecipa all'educazione della natura umana insegnando a decifrare il doppio binario della rivelazione divina. Il primo gradino gnoseologico è la conoscenza della lettera biblica e della forma sensibile della creatura (*eruditio*), il secondo è l'intelligenza del

⁷⁶ PP V, 38, 1010 B, CCM 165, p. 210, 6811-6817: «ALUMNUS – Concatenatus quippe est divinae scripturae contextus daedalicisque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hoc spiritus sanctus fecit invidia intelligendi (quod absit existimari), sed studio nostram intelligentiam exercendi sudorisque et inventionis praemii reddendi. Praemium quippe est in sacra scriptura laborantium pura perfectaue intelligentia».

⁷⁷ Cf. C VI, 2, 341D-342A, CCM 166, p. 126, 62-76: «Quoniam itaque nemo ad altitudinem virtutum et contemplationum sinitur ascendere, nisi prius sensibilium rerum significationibus nutriatur, pulchre dominus sequenti se turbae fidelium panes distribuit ordaceos, ut prius inde satiati, si fidem quam acceperant servaverint, ad spiritualia et altiora rationabilis creaturae alimenta perducatur, quibus, priusquam corporeos sensus omniaque quae per eos accipiunt transcendunt, nutriri non possunt. Quod ergo ait: SED HOC QUID EST IN TANTOS, tale est ac si diceret: Legis littera seu corporei sensus et corporalia, quid sunt, quid prosunt ad tantam multitudinem fidelium qui in te credituri sunt et spiritualia alimenta petaturi, quae omnem litteram omnemque corporeum sensum superant? 'Nec enim oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit deus diligentibus se'».

senso spirituale della Scrittura e della *ratio creaturae (illuminatio)*, il terzo, in cui le strade si riuniscono, è la contemplazione del Verbo (*contemplatio*)⁷⁸.

L'Eriugena interpreta come vero e proprio mandato teologico il fatto che Gesù ordini di raccogliere ciò che avanza dalla moltiplicazione, *ne quid pereat*, e che i discepoli portino via dodici ceste piene di pezzi avanzati. I semplici fedeli, infatti, si saziano della lettera, della creatura visibile e dei simboli, ma i *magistri* o *doctores ecclesiae* raccolgono tutti gli altri significati più profondi per saziare così il desiderio razionale delle anime spirituali, capaci di sensi intelleggibili, con la contemplazione divina⁷⁹.

‘Quando si furono saziati, dice ai suoi discepoli: Raccogliete i frammenti che sono avanzati perché non si perdano’. La semplice massa dei fedeli, è sazia e soddisfatta della sola lettera, della creatura visibile e dei simboli visibili. Come se fossero dei frammenti che gli uomini carnali non possono prendere, è comandato ai maestri della chiesa di raccogliere i significati spirituali della lettera, della creatura e dei simboli, perché non succeda che qualcosa di non compreso dalla loro comprensione si perda, e perché sia saziato da loro il desiderio razionale delle anime spirituali di contemplare Dio. I frammenti dei pani d'orzo sono i significati sottili e difficili della santa Scrittura e dei sacramenti sensibili, che i dottori della chiesa raccolgono in un unico (cesto), ‘perché non si perda nulla’, cioè perché non resti nulla che loro non distribuiscono a quelli che sono capaci di significati intelleggibili⁸⁰.

Pertanto le dodici ceste in cui si raccolgono i frammenti rappresentano simbolicamente gli stessi maestri, divinizzati dalla loro ricerca e conoscenza del divino

⁷⁸ Cf. C VI, 3, 342B, CCM 166, pp. 126, 2 - 127, 15 : «Foenum multum legis litteram significat, quae multiplex erat in symbolis. Foenum quoque multum <tumultum> carnalium cogitationum, quae per corporeos sensus animae ingeruntur ab eaque iterum citissime labuntur, non incongrue significat. Pulchre quoque discipuli iubentur facere homines recumbere, quoniam magistri veritatis, nisi prius, veluti in infimis locis, in simplicitate litterae et visibilis creaturae eos quos nutriverant erudire incipiant, in altitudinem contemplationis erigere non valent. Primus quippe gradus est ad ascendendam altitudinem virtutum sanctae scripturae littera rerumque visibilium species, ut, prius lecta littera seu creatura inspecta, in spiritum litterae et in rationem creaturae, rectae rationis gressibus, ascendant».

⁷⁹ Il concetto è presente anche nella glossa a 2 Sam 23,1 (GL 230, *Glossae divinae historiae*, edd. Contreni – Ó Néill, p. 134): «Psalta: psaltae dicuntur qui divinam legem intellegunt et perficiunt. Psaltes est qui per acta bona divinis respondet verbis. Psaltades vero qui non solum operibus bonis divinis verbis respondet, sed ipsorum verborum mysticos sensus aliis introducit». Cf. la versione eriugeniana di MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, LV, 272-276, edd. C. Laga – C. Steel, Turnhout 1980 (CCSG, 7), p. 500; E XV, 4, 260D-261A; C VI, 6, 345C-348B.

⁸⁰ C VI, 4, 343A-B, CCM 166, pp. 128, 1 - 129, 15: «UT AUTEM SATURATI SUNT, DICIT DISCIPULIS SUIS: COLLIGITE QVAE SUPERAVERTANT FRAGMENTA, NE QUID PEREAT. Simplex fidelium turba, sola littera, visibilis creatura necnon et visibilibus symbolis saturata atque contenta. Litterae et creaturae symbolorum spirituales intellectus, veluti residua quaedam fragmenta quae adhuc carnales non possunt assumere, magistri ecclesiae colligere iubentur, ne quid ex ipsis intellectibus non intellectum pereat, sed ex eis spiritualium animarum rationabile desiderium in divinis contemplationibus satiatur. Fragmenta itaque sunt ordaceum panum subtiles ac difficiles intellectus sanctae scripturae et sensibilium sacramentorum, quos doctores ecclesiae in unum colligunt, NE QUID ex eis PEREAT, hoc est, ne aliquid ex eis remaneat, quod capacibus intellegibilium sensuum non distribuatur».

(*divini homines*)⁸¹. La sapienza dei *magistri* ha anche una dimensione che potremmo dire morale: le ceste che conservano le briciole spirituali dei significati divini sono dodici per significare che i sapienti, nel compiere il duplice precetto della carità, compiono tutto il Decalogo⁸².

Giovanni Scoto conclude: «Ceste spirituali dunque sono coloro che, in forza dell'azione e della scienza, giungono all'unico fine dell'eterna contemplazione»⁸³. È questo l'unico fine del sapere teologico, concepito nei termini di un ritorno dell'uomo allo stato originario: se l'effetto della caduta della natura umana è stato il piombare nell'ignoranza, in un disgregante *exitus* gnoseologico *a Deo*, il progredire nella conoscenza di Dio costituisce un vero *reditus in Deum* che, unificando le conoscenze umane, tende ad anticipare lo stato escatologico di conoscenza perfetta⁸⁴.

⁸¹ Cf. C VI, 4, 343B-C, CCM 166, p. 129, 16-24: «COLLIGEBANT ERGO, ET IMPLEVERUNT DUODECIM COFINOS FRAGMENTORUM EX QUINQUE PANIBUS ORDACEIS, QUI SUPERAVERANT MANDUCANTIBUS. Duodenarius cofinorum numerus capacitatem sapientum spirituales intellectus colligentium typice figurat. Duodenarius quippe numerus perfectissimus est, multisque modis consideratus (in actione virtutum et in scientia rerum et in theologia, quae circa divina solummodo versatur), praedictos divinatorum hominum intellectus significat».

⁸² Cf. C VI, 4, 343D-344A, CCM 166, p. 130, 40-46: «Duodenarius quoque numerus in decem dividitur et duo. Propterea et legem significat litterae, quae denaria est, et caritatis praeceptum, quod in se geminatur et in quo 'lex pendunt et prophetae'. Ideoque qui legem praecepto caritatis adimplent, ipsi sunt cofini, in quibus spiritualia fragmenta divinatorum intellectuum et colliguntur et salvantur, NE QUID eorum PEREAT».

⁸³ Cf. C VI, 4, 344A-B, CCM 166, p. 131, 57-59: «Spirituales igitur cofini sunt qui virtute actionis et scientiae ad unum finem aeternae contemplationis perveniunt».

⁸⁴ Cf. D'ONOFRIO, *I fondatori di Parigi*, cit. (nota 4), p. 432: «La conseguenza del peccato è stata la perdita della sapienza teologica. La teologia dell'uomo in questa vita è dunque il suo processo di ritorno ad una conoscenza di tipo unitario, non divisa in varie facoltà conoscitive, e quindi capace di cogliere direttamente le ragioni naturali dell'essere, il che significa il pensiero stesso di Dio, il Verbo».

Capitolo sesto

Ermeneutica biblica e discussioni teologiche

1. L'uso della Scrittura nelle discussioni teologiche

Istruiti dall'autorità di Agostino, i carolingi della generazione di Carlo il Calvo sono consci del valore positivo della discussione teologica. Benché, infatti, la posta in gioco sia sempre la difesa e l'affermazione della verità della fede, all'eresia si riconosce volentieri, almeno *a posteriori*, una certa utilità: la presenza dell'eretico stimola un approfondimento della dottrina e un maggior impegno nell'interpretazione della Scrittura.

Non c'è setta eretica che non abbia contribuito, suo malgrado, a un avanzamento dell'intelligenza della fede, ricorda Incmaro di Reims a Godescalco, collazionando una serie di affermazioni agostiniane sul tema.

‘Infatti molte verità attinenti alla fede cattolica, quando sono messe in discussione dalla focosa inquietudine degli eretici, proprio per difenderle contro costoro sono esaminate con maggior attenzione, comprese con maggior chiarezza ed esposte con maggior premura’. E ‘nel popolo di Dio c'erano molti che potevano penetrare e spiegare benissimo le Scritture, ma stavano nascosti; e non trovavano la soluzione delle questioni difficili, quando non c'era alcun calunniatore che si opponeva. Si discusse forse in modo completo della Trinità, prima che gli ariani facessero sentire i loro latrati? Si discusse forse a fondo della penitenza, prima che insorgessero i Novaziani? Parimenti, non si trattò in modo completo del battesimo, prima che sollevassero obiezioni gli scomunicati ribattezzatori, e non si è parlato in modo esauriente dell'unità del corpo di Cristo, se non dopo che i fratelli più deboli hanno cominciato ad essere turbati da quei fatti’. ‘In realtà, molti significati delle sante Scritture rimangono nascosti e sono conosciuti solo da pochi animi più acuti, e non vengono spiegati in maniera più agevole e più comprensibile, se non quando la necessità di rispondere agli eretici spinge a farlo. Allora infatti anche coloro che trascurano gli studi della dottrina, scosso il sonno, sono spinti ad ascoltare con diligenza per poter ribattere gli avversari. E quanti significati delle sante Scritture sul Cristo Dio sono stati messi in rilievo nel confutare Fotino? Quanti sul Cristo uomo nella polemica contro Manicheo? Quanti a proposito della Trinità, contro Sabellio? E quanti sull'unità della Trinità, contro gli Ariani, gli Eunomiani e i Macedoniani? Quanti (significati delle sante Scritture sono stati affermati) contro i Donatisti e tutti gli altri (se

ve ne sono) che, con errore somigliante, dissentono dalla verità, a proposito della chiesa cattolica diffusa in tutto il mondo, e della mescolanza dei buoni e dei cattivi nella chiesa sino alla fine del mondo, e del fatto che non nuoce ai buoni la comunione dei suoi sacramenti (con i cattivi)?¹.

L'approfondimento dell'intelligenza del testo biblico si deve al fatto che, concretamente, nell'epoca patristica la discussione teologica si configura soprattutto come un dibattito sull'interpretazione da dare a determinati passi della Scrittura.

Nel secolo IX, come nella tarda patristica, oggetto di discussione sono anche le affermazioni dei Padri della chiesa. Buona parte delle questioni, infatti, si presentavano ai carolingi come già effettivamente dibattute, e quelle che non lo erano, come la realtà della presenza eucaristica, erano comunque riconducibili a trattazioni patristiche. Così, la selezione dei passi biblici da interpretare passava attraverso il filtro delle opere patristiche, che però erano, a loro volta, oggetto di florilegi e soprattutto di *collectanea*, veri prontuari che organizzavano i testi dei Padri ordinandoli per argomento².

A livello di uso della Scrittura, la pratica della discussione teologica altomedievale si caratterizza per il processo, da lungo tempo avviato in ambito cristiano (e presente all'interno della Bibbia stessa), di atomizzazione del testo biblico. In generale, infatti, il testo biblico che l'autore carolingio ha in mente (in questo erede dell'epoca patristica) non è tanto quello della Bibbia nel suo complesso, la *bibliotheca*, e nemmeno quello del singolo libro biblico nella sua unità. Sono invece dei versetti

¹ INCMARO DI REIMS, *De una et non trina deitate*, prologus, PL 125, 481D-482B = epistola 141, ed. E. Perels, MGH, *Epistolae*, 8, 1 (*Karolini aevi*, 6), Berlin 1939, pp. 113-114: «Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haeticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelleguntur clarius et instantius praedicantur» (AGOSTINO, *De civitate dei*, XVI, 2, 1). Et 'multi, qui optime possunt scripturas dinoscere et pertractare, latebant in populo Dei nec asserebant solutionem quaestionum difficultium, cum calumniator nullus obstaret. Numquid enim perfecte de trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Arriani? Numquid enim perfecte de paenitentia a tractatum est, antequam obsisterent Novatiani? Sic non perfecte de baptisate tractatum est, antequam contradicerent foris positi rebaptizatores, nec de ipsa unitate Christi enucleate dictum est, nisi posteaquam separatio illa urgere coepit fratres infirmos' (AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, LIV, 22). 'Multos enim sensus sanctarum scripturarum latent et paucis intellegentioribus noti sunt nec asseruntur commodius et acceptabilius, nisi cum respondendi haeticis cura compellit. Tunc enim etiam qui neglegunt studia doctrinae sopore discusso ad audiendi excitantur diligentiam, ut adversarii repellantur. Denique quam multi scripturarum sanctarum sensus de Christo Deo asserti sunt contra Fotinum? Quam multi de homine Christo contra Manicheum? Quam multi de trinitate contra Sabellium? Quam multi de unitate trinitatis adversus Arrianos, Eunomianos, Macedonianos? Quam multi de catholica ecclesia toto orbe diffusa et de malorum commixtione usque in finem saeculi, quod bonis in sacramentorum eius societate non obsint, adversus Donatistas aliosque, si qui sunt, qui simili errore a veritate dissentiunt?' (AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, LXVII, 39).

² Un esempio può essere proprio la raccolta di testi agostiniani che Incmaro elenca a riguardo l'utilità delle eresie. Conosciamo vari *collectanea*, come quelli di Rabano Mauro, la *Expositio libri comitis* di Smaragdo, oppure i successivi *Collectanea* di Enrico di Auxerre: si veda R. QUADRI, *Aimone di Auxerre alla luce dei 'Collectanea' di Heirico di Auxerre*, in «Italia Medievale e Umanistica», 6 (1963), pp. 1-48; ID., *I 'Collectanea' di Eirico di Auxerre*, Freiburg 1966 (Spicilegium friburgense, 11).

singoli che lo interessano. Questo è vero persino quando si accinge a scrivere un commentario esegetico, che non analizza brani ma frasi disgiunte (i lemmi).

La Rivelazione è proposizionale: dato che è vera nella sua totalità, è vera in ogni sua singola parte³. Le frasi bibliche semplicemente stanno, come *sententiae*, senza bisogno di appoggiarsi su ciò che, nel brano da cui sono tratte, le precede o le segue; così, in quanto unità di senso autonome, versetti di libri diversi vengono riassembleati per entrare a far parte della struttura di alcuni teologumeni, a cui si legano in modo inscindibile. Quanto più la costruzione teologica ha successo, quanto più viene condivisa e ripetuta, tanto più il legame tra il versetto e il teologumeno si fa stretto. In questo senso, la questione teologica è il luogo dove appare il versetto biblico, che ne fa strutturalmente parte in quanto singolo versetto.

Questo vale, ovviamente, anche per brani più lunghi, assunti come testi fondativi rispetto a un dato problema. Alcuni testi patristici avevano imposto un canone biblico teologico, per cui certi temi teologici venivano trattati sempre a partire dall'esegesi continuativa di un particolare testo: pensiamo a Gen 1 e 2 per la creazione, la struttura del mondo e l'antropologia, e Gen 3 per il problema del male e della salvezza⁴. L'autorità di Agostino, ad esempio, detta legge: i temi trattati nel *De Genesi ad litteram* impongono, a chiunque voglia trattare i medesimi argomenti, di farlo a partire dallo stesso testo biblico.

Tanto nel caso di singoli versetti, quanto in quello di passi più estesi, il legame che si instaura tra Scrittura e tema teologico si rafforza nella misura in cui il tema diventa oggetto di controversia. Un testo insomma, soprattutto se è solo una frase, porta con sé un problema, per cui citarlo è evocare il problema. Se poi il problema è attuale o recente, citare il testo equivale a entrare nella discussione.

2. Giovanni Scoto e le discussioni del suo tempo

Un breve e conosciuto passaggio del secondo *De praedestinatione* di Incmaro di Reims (859) riassume le discussioni teologiche che agitavano gli animi a metà del secolo IX: la liceità della formula *trina deitas*, la realtà del sacramento eucaristico, la natura degli angeli, le pene infernali e la visione beatifica⁵.

³ Si veda il contributo di T. O'LOUGHLIN, *Biblical Contradictions in the Periphyseon and the Development of Eriugena's Method*, in ISEBH, pp. 120-121 (tutto 103-126). L'aspetto narrativo della Scrittura, oggi considerato fondamentale, è privo di interesse per la maggior parte dei teologi antichi.

⁴ Cf. T. O'LOUGHLIN, *Teachers and Code-Breakers: the Latin Genesis Tradition, 430-800*, Brepols, Turnhout 1998.

⁵ INCMARO DI REIMS, *De Praedestinatione dissertatio posterior*, 31, PL 125, 296D-297A: «Sunt et alia quae vobis novitatibus delectantes, unde sibi inanes comparent ramusculos, contra fidei catholicae veritatem dicunt. Videlicet quod trina sit Deitas, quod Sacramenta altaris non verum corpus et verus

Si può discutere sull'eventuale presa di posizione di Giovanni Scoto nella disputa eucaristica⁶: non abbiamo notizie di un suo coinvolgimento diretto, ma nelle *Expositiones in Ierarchiam coelestem* compaiono due chiari riferimenti alla polemica; in essi Giovanni si schiera, in modo coerente con la sua impostazione teologica generale, per l'interpretazione simbolica del sacramento, accusando il partito contrario di affermare che le specie sensibili non significano altro oltre se stesse, ingannando così i semplici e impedendo loro di passare dalle figure alla realtà⁷. La questione risaliva agli ultimi anni di regno di Ludovico il Pio (†840), quando Floro di Lione accusò Amalario di Metz di negare la presenza reale del corpo storico di Cristo, riducendolo a un simbolo⁸.

sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus, quod angeli natura sint corporales, quod anima hominis non sit in corpore, quod non aliae poenae sint infernales, nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum. Et forte qui non satagunt ut post finitum universale judicium Dominum videant, qualiter videri debeat, mordaci contentione disquirunt. Et plura alia contra quae orthodoxos Ecclesiae catholicae rectores necesse erit solerti studio vigilare».

⁶ Prima di Cappuyns, Poole scriveva: «That John took part in the controversy raised by Paschasius Radbert is certainly to be inferred from the title of the work of Adrevald, *De corpore et sanguine Christi contra ineptias Ioannis Scoti*, printed in d'Achery, *Spicilegium* 1. 150 sqq.; ed. 1723. The conclusion is not invalidated but confirmed by the fact that in after years the book of Ratramnus on the subject was attributed to the Scot. It was known that he had written a treatise, and therefore the only appropriate treatise that came to hand was fathered upon him. This obvious argument seems to have escaped nearly all the modern writers who decide the point in the negative. The penetration of Noorden has further discerned certain peculiarities in the view ascribed by contemporaries to John Scotus which are inapplicable to Ratramnus: see his *Hinkmar Erzbischof von Rheims*, 103, n. 2» (R.L. POOLE, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, New York 1920, p. 51 nota 11; alla trattazione del pensiero di Giovanni Scoto sono dedicate le pp. 47-68).

⁷ Cf. E I, 3, 140C-141A, CCM 31, p. 17, 584-594: «Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii preclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare preter se ipsam volunt asserere, dum clarissime prefata tuba clamat, non illa sacramenta visibilia colenda neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis finis intelligentie non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem que Christus est in unitate humane divineque sue substantie, ultra omne quod sensu sentitur corporeo, super omne, quod virtute percipitur intelligentiae. Deus invisibilis in utraque sua natura»; E II, 5, 170D-171B, CCM 31, pp. 51, 1162 - 52, 1178: «Talis siquidem error multos ac pene omnes invasit et adhuc invadit, existimantes sensibilia sacramenta nil altius significare preter seipsa, ac per hoc approbantes falsa pro veris; et seipsos fallunt et simpliciores se decipiunt, remanentes in figuris, in earum vero mysticum intellectum mentis aciem infingere negligentes. De talibus ait apostolus: 'Littera occidit, spiritus autem vivificat'. Omnis quippe nihil ultra quod sentit existimat esse, littera occiditur, quoniam spiritum, id est ipsius littere intellectum, neque valet neque vult attingere. Ubi notandum quod beatus Apostolus non illam solummodo litteram que imago vocis est appellat, sed generaliter omnes mysticas figuras, sive in dictis, sive in factis, sive in rerum sensibilibus imaginationibus descriptas, in totius divine scripture serie, per quas veritas rerum spiritualium et supermundalium arcana ad exercitationem humani animi et a terrenis ad caelestia subvectionem significantur». Per l'uso della Scrittura nella disputa eucaristica, si veda C. CHAZELLE, *Exegesis in the Ninth-Century Eucharist Controversy*, in C. CHAZELLE - B. VAN NAME EDWARDS (edd.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003, pp. 167-187.

⁸ FLORO DI LIONE, *Epistola de corpore Domini tripartito*, PL 119, 71D-80A, in *Opuscula adversus Amalarium*, ed. E. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 5 (*Karolini aevi*, 3), Berlin 1899, pp. 267-273. Cf. G. PICASSO, *Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato del trattato eucaristico di Pascasio*

Nell'843 Carlo il Calvo sottopose ai monaci di Corbie il quesito sul carattere simbolico (*in mysterio*) o materiale (*in veritate*) del corpo e sangue di Cristo. Conosciamo due risposte alla domanda del re, una di Ratramno di Corbie e una di Pascasio Radberto (abate di Corbie dall'843 all'847), che riadatta un trattato scritto in precedenza: la prima sulla linea simbolica di Amalario, la seconda su quella materialista di Floro. Ratramno scrisse di nuovo in seguito, e anche Godescalco intervenne, schierandosi a favore della posizione materialista. Ma i riferimenti eriuigeniani datano probabilmente agli anni '60, quindi dobbiamo immaginare che la polemica, dopo la sua fase acuta, si sia protratta ancora per qualche tempo. Uno degli autori materialisti criticati dall'Eriugena potrebbe essere Pascasio (†865), il quale, al corrente della questione della predestinazione se non altro perché presente al Concilio di Querzy dell'849, conosceva qualcosa della posizione di Giovanni Scoto e non si lasciò sfuggire l'occasione di una critica alle affermazioni del *De praedestinatione* eriuigeniano⁹.

Potrebbero poi esserci state discussioni sul *filioque* a cui l'Eriugena partecipò sostenendo la posizione filo-orientale che difendeva la formula nicena¹⁰. Cappuyns nota che Giovanni Scoto non poté essere del tutto estraneo alle ultime due controversie dell'elenco di Incmaro: quella sulle pene infernali e quella sulla visione beatifica.

Quest'ultima è trattata in modo approfondito nel *Periphyseon*, e il riferimento di Incmaro all'opinione che le pene infernali altro non sono se non la memoria dolorosa dei propri peccati («quod non aliae poenae sint infernales, nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum») sembra, infatti, un accenno al capitolo XIX del *De praedestinatione* eriuigeniano, ove si tratta della natura del fuoco eterno¹¹.

Quanto alla discussione sulla *trina deitas*, vi si potrebbe leggere un accenno in un passo del terzo libro del *Periphyseon* dove, alla fine di una lunga *quaestio de nihilo*, il

Radberto, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*. Atti delle Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, XXXIII, 11-17 aprile 1985, 2 voll., Spoleto 1987, II, pp. 505-526; M. CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto 1997.

⁹ PASCASIO RADBERTO, *De benedictionibus patriarcharum Iacob et Moysi*, II, 3, ed. B. Paulus, Turnhout 1993 (CCM, 96), p. 42: «In omnibus istis pater amantissime patriarcharum dictis obscura interdum obscurioribus succedunt et difficilia difficilioribus iunguntur quae non quodam quadrivio – ut nuper quidam male praesumpsit – quattuor regularum totius philosophiae dilucidantur neque pro humano ingenio enigmata valde obstrusa in eisdem regularum doctrinis solvuntur rethoricis verum nec intelleguntur quia non in humanae sapientiae persuasibilibus verbis placuit Deo ea reserare aut salvos facere credentes sed in eo a quo prolata sunt et qui omnem scientiam habet vocis». La fonte di Pascasio non è direttamente il *De Praedestinatione*, ma la *Recapitulatio* con cui Prudenzius di Troyes chiude il suo *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam*.

¹⁰ Cf. É. JEAUNEAU, *Nisifortinus: le disciple qui corrige le maître*, in J. MARENBOON (ed.), *Poetry and philosophy in the Middle Ages: a Festschrift for Peter Dronke*, Leiden 2001, p. 125 (tutto pp. 113-130). Sul cosiddetto 'Nisifortinus' (cioè *i*²), si veda quanto detto nel capitolo secondo, *supra*, pp. 43-44, n. 1.

¹¹ Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, pp. 94-99.

Maestro enumera una serie di opinioni sbagliate, riferendosi ad alcuni che spargono errori a proposito dell'unità e trinità divine.

MAESTRO – Chi però dice che ‘Un uno genera un uno uguale a sé; infatti anche Dio Padre, essendo uno, genera un solo dio Figlio uguale a sé’, sappia che si sta completamente sbagliando. Dal momento che la somma e santa Trinità non è uno e uno e uno, ma un uno semplice e indivisibile in tre inseparabili sostanze. E quell'uno è molteplice per virtù, non per numero, e non è un uno qualsiasi, ma uno in modo universale e infinito, e sopra ogni uno che può essere detto o pensato. Ma ora il nostro discorso non si rivolge contro coloro che spargono tali errori¹².

3. *Tracce di discussioni teologiche nel Periphyseon: l'uso della dialettica e l'interpretazione allegorica*

L'opera maggiore di Giovanni Scoto è stata composta in un periodo in cui, per quanto è dato sapere, il suo autore non fu implicato in alcuna discussione teologica pubblica. Nondimeno, la tensione dialettica del *Periphyseon* non è solo interna: da una parte le posizioni teologiche esplicitamente disapprovate nell'opera eriugeniana sono, di fatto, professate dalla quasi totalità dei pensatori contemporanei, dall'altra affiora a volte un tono apologetico che fa pensare a un'autodifesa¹³. Qui interessa rilevare soprattutto l'uso della Scrittura.

Dopo l'intervento nella disputa predestinazionista, Giovanni Scoto era stato bersagliato dalle critiche di Prudenziò di Troyes e Floro di Lione, ed era stato abbandonato da Incmaro¹⁴. Accomunato a Giuliano d'Eclano come nemico della grazia e della giustizia divine, come negatore della dottrina del peccato originale e come dialettico vaneggiante che perverte il significato della Scrittura e delle affermazioni patristiche¹⁵, Giovanni viene però accusato soprattutto di un errore metodologico, da cui

¹² PP III, 22, 687B-C, CCM 163, p. 97, 2833-2841: «NUTRITOR – Si autem quis dixerit ‘Unum aequale sibi unum gignit; nam et deus pater, dum sit unum, aequale sibi unum deum filium gignit’, cognoscat se nimium errare. Summa siquidem sanctaque trinitas non est unum et unum et unum, sed simplex et individuum unum in tribus inseparabilibus substantiis. Et illud unum multiplex virtute est, non numero, et non aliquid unum est, sed universaliter et infinite unum, et super omne unum quod dici vel intelligi potest. Sed contra eos, qui talia dogmatizant, nunc nobis sermo non est». Per il senso esplicitamente negativo di *dogmatizzare*, cf. Du Cange *et alii*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883-1887, t. 3, col. 156b. Sulla controversia, si veda G.H. TAVARD, *Trina deitas: The Controversy between Hincmar and Gottschalk*, Milwaukee 1996 (Marquette Studies in Theology, 12).

¹³ Cf. F. PAPARELLA, *Dialettica come metodo: struttura e limiti epistemici della filosofia prima eriugeniana*, in «Quaestio» 5 (2005), pp. 183-200.

¹⁴ Cf. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 11), pp. 126-127.

¹⁵ Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, praefatio, PL 115, 1011C: «Nam et gratuitam Dei gratiam pariliter impugnant, et Dei justitiam similiter denegant, et originale peccatum, quod nascentes trahimus, quoque non nisi coelesti gratia per mysterium baptismatis solvimur, indissimili

derivano gli altri: la sua pretesa di risolvere ogni questione con l'aiuto del quadruvio filosofico, enunciata in apertura del *De praedestinatione*, si attira la critica di Prudenziio di stravolgere l'autorità della Scrittura e dei Padri cambiando il significato delle parole e inventando, per interpretare la Scrittura, uno strumento del tutto sconosciuto ai Padri, che pure hanno spiegato le regole dell'esegesi¹⁶.

Non si tratta di una critica generica per l'uso della dialettica: d'Onofrio nota che l'equazione tra *vera philosophia* e *vera religio*, espressa nel *De praedestinatione* sulla scorta di Agostino, non viene contestata da Prudenziio e Floro, e che pertanto la corrispondenza di fede e sapere è apparsa molto più ardita agli studiosi moderni che ai contemporanei¹⁷. Prudenziio in questo senso è esplicito: Giovanni Scoto è nel vero quando sostiene che la vera filosofia è la vera religione, ma erra nell'affermare che ad essa si arrivi mediante l'erudizione delle discipline secolari. È quindi un problema di ambito di utilizzo: è vero che la Scrittura consente l'uso delle arti, ma la dialettica non ha la medesima funzione nelle cose umane e in quelle divine; la *vera religio* è garantita dalla *fides* e dalla grazia divina, non dalle *humanae adinventiones*¹⁸.

garrulitate dissuadent, argutiisque dialecticis simillima vanitate desipiunt. Rectissimum etiam sanctarum Scripturarum intellectum, Patrumque catholicorum sensum sanissimum tam concinna varicositate pervertunt ac si nunquam adversus eorum errores quidpiam fuerit actitatum».

¹⁶ Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, 1, PL 115, 1011D-1013B: «Quippe qui in tantum vesaniae proruperis, ut gravissimam sanctarum Scripturarum auctoritatem tuis pravis interpretationibus detorques, sensaque catholicorum Patrum perversis invertenda sensibus edoceres: nimirum quadrivium quoddam nobis intelligendi Scripturas affingens, quod patres nostri, videlicet omnes catholici tractatores, divina humanaque sapientia praevalentes, cum multa eruditissime luculentissimeque coelitus imbuti exponendo, atque intelligendi regulas modosque locutionum multiplices aperiendo reliquerint, in quibus nullam tui quadrivii mentionem fecisse probantur, penitus contempserunt: proponentes nobis videlicet et multo meliores, sanctiores doctioresque vias, quarum opitulatione subnixi, et stropharum tuarum feculentias evitare, et puritatem simplicissimae fidei clarissimis ac suavissimis fontibus haurire et propinare in nomine et adjutorio auxiliatricis, imo praeventricis, gratiae Dei possimus». Per la posizione dell'Agostino dei dialoghi, si veda G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986 (Nuovo Medioevo, 31), pp. 37-55. Per una valutazione globale, J. PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova (Pennsylvania) 1976: Pépin vede un cambiamento di posizione riguardo all'uso della dialettica in teologia, tra il *De doctrina christiana* e il *Contra Cresconium*, opere in cui è valutato positivamente, e gli scritti antipelagiani, in cui l'ormai anziano Agostino è decisamente contrario. La tesi è criticata da G. CAPATANO, *Sull'utilità e il danno della dialettica per la teologia. La posizione di Agostino*, in «Problémata», 1 (2001), pp. 63-87; ID., *Augustine, Julian, and Dialectic: A Reconsideration of J. Pépin's Lecture*, in «Augustinian Studies», 41 (2010), pp. 241-253. Capatano ritiene che le critiche degli scritti antipelagiani siano rivolte alla 'falsa dialettica', cioè all'uso perverso dell'argomentazione logica, e non alla dialettica in sé. La posizione di Agostino resta dunque sostanzialmente la stessa.

¹⁷ Cf. G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in ID. (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. I. *I principi*, Casale Monferrato (AL) 1996, p. 247.

¹⁸ Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, 1, PL 115, 1020D-1021A: «Veram philosophiam veram esse religionem veraciter astruis, sed inveniendam disciplinarum saecularium eruditione fallaciter affirmas, cum vera religio fide et Dei gratia, non humanis adinventionibus assequatur atque approbetur». Sull'autorizzazione biblica all'uso delle arti, cf. *ibidem*, 1020C-D.

La *forma mentis* di Prudenziò, dunque, è di base la stessa di Giovanni: Sacra Scrittura, Padri e arti liberali sono i tre pilastri della cultura cristiana¹⁹. Ciò che li separa è, più limitatamente, la concezione ‘estrinsecista’ o ‘intrinsecista’ del ruolo da attribuire alla dialettica nell’indagine teologica, cioè, concretamente, nell’interpretazione della Scrittura e dei Padri: per l’Eriugena le arti non sono esterne e propedeutiche alla Scrittura, ma interne e connaturali. L’affermazione del metodo dialettico nell’indagine teologica rientra tra i propositi fondamentali del *De praedestinatione* eriuigeniano, insieme alla reinterpretazione grammaticale e retorica degli scritti di Agostino e all’espressione di una posizione in merito alla vera e propria questione della predestinazione²⁰. Non a caso Giovanni insiste spesso proprio sulla necessità delle arti del *trivium* per la teologia e l’interpretazione degli scritti dei Padri (probabilmente già in chiave polemica contro gli agostinisti del sud)²¹.

Nel *Periphyseon* si ritrova un’eco lontana della polemica quando, nella spiegazione del quarto giorno della creazione, dopo essersi attardato discutendo di orbite, intervalli e dimensioni dei corpi celesti, Giovanni nota che nella Scrittura non si trova «nil diffinitum» a questo proposito e che però essa non vieta ma anzi esorta a investigare il mondo visibile, come mostra il caso di Abramo, che conobbe Dio dal moto delle stelle. Perché rinunciare a questa forma di conoscenza?²². «E se qualcuno ci fa una colpa dell’uso di ragioni filosofiche», continua l’Eriugena, si rammenti delle spoglie degli egiziani che il popolo di Israele fuggendo prese con sé per ordine divino e utilizzò; eccezion fatta per Platone, i sapienti di questo mondo non hanno errato perché hanno indagato il mondo naturale, ma perché non hanno cercato né trovato, a partire da esso, il Creatore²³.

¹⁹ Cf. A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3), pp. 362-363: «Questa metodologia, e le conoscenze che il suo utilizzo richiedeva, sono insomma divenuti elementi talmente costitutivi della preparazione e dei procedimenti speculativi condivisi dagli intellettuali carolingi, da poter dare luogo anche allo svilupparsi in modo parallelo di due argomentazioni contrapposte, ma scaturite dallo stesso presupposto metodologico».

²⁰ Cf. E.S. MAINOLDI, Introduzione a GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all’apogeo della rinascenza carolingia*, a cura di E.S. Mainoldi, Firenze 2007, p. XXI.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. XXVIII.

²² Cf. PP III, 35, 723B-724A.

²³ Cf. PP III, 35, 724A-B, CCM 163, p. 150, 4363-4371: «NUTRITOR – Et si quis nobis in culpam reputaverit quod philosophicis ratiocinationibus usi sumus, videat populum dei Aegyptio fugientem, eiusque divino consilio admonitum spolia ferentem, ipsisque spoliis inreprehensibiliter utentem. Praesertim cum et ipsi mundanae sapientiae periti non in hoc reprehensibiles facti sunt, quasi in rationibus visibilis creaturae errarint, sed quia auctorem ipsius creaturae non satis ultra eam quaesierint, cum creatorem ex creatura deberent invenire. Quod solus Plato legitur fecisse». L’applicazione dell’esempio degli oggetti egiziani all’uso delle scienze profane è comune, tanto che Prudenziò stesso, attaccando direttamente Giovanni Scoto per l’uso della filosofia, aveva dovuto giustificarsi davanti al versetto ormai tradizionale fornendone un’interpretazione restrittiva: come mostra la pratica dei Padri, l’uso delle scienze profane è consentito, sulla base dell’esempio dell’*Esodo*, solo *pro tempore, fideliter, prudenter*, e

Un'altra traccia di polemica legata alla Scrittura riguarda l'uso dell'allegoria. Abbiamo notato in precedenza come Giovanni Scoto rigetti sistematicamente l'opinione di chi ritiene che la sua interpretazione del testo biblico sia *secundum leges allegoriae* e *non secundum historiam* – evidentemente un'obiezione critica, forse un'accusa di sminuire il valore veritativo del racconto. L'Eriugena collega infatti immediatamente l'allegoria al senso morale, e quindi, ontologicamente, al piano degli effetti mutabili e contingenti. Ma se si colloca il racconto genesiaco della creazione nel quadro della classica quadripartizione della filosofia in pratica, fisica, teologia e logica, è evidente che bisogna riferirlo alla fisica (o *naturalis*) perché ha come oggetto la natura delle cose, cioè il piano delle sostanze²⁴.

Non è impossibile che la ripetuta negazione del carattere allegorico della propria esegesi risponda a una reale 'accusa' di *allegorizzare*. Il senso negativo del verbo appare, in ambito cristiano, nel *De haeresibus* agostiniano, a proposito dell'esegesi degli eretici origeniani. Agostino ha come fonte Epifanio: ciò che gli origeniani allegorizzano è anzitutto il paradiso («paradisum autem et caelos et alia omnia allegorizantes»). Agostino conosce anche i difensori di Origene, e ricorda di aver lui stesso criticato nel *De civitate* l'idea di apocatastasi, che Origene desume dai filosofi²⁵.

per difendere la fede dagli attacchi di chi la disprezza come stolta. Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, 1, PL 115, 1016C.

²⁴ Cf. il capitolo quarto, *supra*, pp. 133 ss; e il capitolo quinto, *supra*, pp. 182 ss.

²⁵ Cf. AGOSTINO, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*, 42-43, PL 42, 33-34, edd. R. Vander Plaetse - C. Beukers, Turnhout 1969 (CCL, 46), pp. 309, 1 - 311, 26: «ORIGENIANI a quodam Origene dicti sunt, non illo qui fere omnibus notus est, sed ab alio nescio quo, de quo vel sectatoribus eius Epiphanius loquens: 'Origeniani', inquit, 'cuiusdam Origenis, turpis autem sunt operationis, isti sunt inenarrabilia facientes, sua corpora corruptioni tradentes'. Alios autem ORIGENIANOS continuo subiciens: 'Origeniani', inquit, 'alii, qui et Adamantii tractatoris, qui et mortuorum resurrectionem repellunt, Christum autem creaturam et Spiritum Sanctum introducentes, paradisum autem et caelos et alia omnia allegorizantes'. Haec quidem de Origene Epiphanius. Sed qui eum defendunt unius eiusdemque substantiae esse dicunt docuisse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, neque resurrectionem reppulisse mortuorum; quamvis et in istis eum convincere studeant qui eius plura legerunt. Sed sunt huius Origenis alia dogmata quae catholica Ecclesia omnino non recipit. In quibus nec ipsum falso arguit, nec potest ab eius defensoribus falli, maxime de purgatione et liberatione, ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universae creaturae. Quis enim catholicus christianus vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat eam quam dicit purgationem malorum, id est, etiam eos qui hanc vitam in flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietatibus quamlibet maximis finierint, ipsum etiam postremo diabolium atque angelos eius, quamvis post longissima tempora, purgatos atque liberatos regno Dei lucique restitui, et rursus post longissima tempora omnes qui liberati sunt ad haec mala denuo relabi et reverti, et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturae semper fuisse, semper fore? De qua vanissima impietate adversus philosophos a quibus ista didicit Origenes in libris De civitate Dei diligentissime disputavi». *Ibidem*, 70, 2, PL 42, 44, CCL 46, p. 334, 26-30, a proposito dei Priscillanisti: «Hoc versutiores etiam Manichaeis quod nihil Scripturarum canonicarum repudiant, simul cum apocryphis legentes omnia et in auctoritatem sumentes, sed in suos sensus allegorizando vertentes quidquid in sanctis libris est quod eorum evertat errorem». Si veda V. GROSSI, *L'origenismo latino negli scritti agostiniani: dagli origenisti agli origeniani*, in «Augustinianum», 46 (2006), pp. 51-88.

Tra gli autori carolingi contemporanei di Giovanni Scoto, il verbo *allegorizzare* in senso negativo è usato da Incmaro di Reims che, nell'*Opuscolo dei 55 capitoli* a Incmaro di Laon, nota che «I dottori cattolici e i presuli della santa chiesa che scrissero a proposito delle eresie, ascrivono nel catalogo di coloro che interpretano empianamente, enumerandoli tra gli eretici, coloro che non intendono rettamente o non traducono rettamente le parole del divino eloquio, ma le allegorizzano in modo che dicano ciò che loro vogliono»²⁶.

Dato che in epoca carolingia sono anche i testi patristici a essere oggetto di interpretazione e discussione, l'accusa di allegorizzare può riguardare anche questi. Prudenziò attacca direttamente Giovanni sul piano dell'interpretazione biblica e patristica:

E perciò sarebbe certamente meglio dolersi, più che stupirsi, della tua cecità, tu che con un'invenzione sconosciuta a tutti gli uomini prima di te ti sforzi di sovvertire ogni incrollabile verità delle sante Scritture con un'interpretazione sbagliatissima, insegnando che si devono comprendere falsamente le cose dette veracemente, anche da noi, ignoranza scagliata da te tante volte e con malevolenza contro di noi che, illuminati dal Signore per quanto si degna di concedere e aiutare, affermiamo e manteniamo la stessa verità immutabilmente²⁷.

²⁶ INCMARO DI REIMS, *Opusculum LV capitulorum*, 38, PL 126, 448, ed. R. Schieffer, in MGH, *Concilia*, 7 (*Supplementa*, 2): *Die Streitschriften Hinkmar von Reims und Hinkmar von Laon 869-871*, Hannover 2003, p. 302: «Catholici doctores et ecclesiae sanctae rectores, qui de heresibus scripserunt, eos, qui verba divini eloquii non recte intellegunt vel non recte interpretantur, sed ad suos sensus illa allegorizant, in catalogo prave sentientium hereticis connumerantes adscribunt». Nella stessa opera, Incmaro di Reims accusa il nipote, tra le altre cose, di utilizzare inutilmente parole greche e irlandesi quando potrebbe usare parole latine: «Qui enim linguam, in qua natus es, non solum non loqui, verum nec intelligere nisi per interpretem potes, cum suppeterent sufficienter verba latina, quae in his locis ponere poteris, ubi graeca et obstrusa et interdum scottica et alia barbara, ut tibi visum fuit, nothata atque corrupta posuisti». È interessante notare che Incmaro di Laon potrebbe essere stato allievo di Giovanni Scoto, prima di diventare vescovo nell'858: si veda l'introduzione a *Glossae Divinae Historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, edd. J.J. Contreni - P.P. Ó Néill, Firenze 1997 (Millennio Medievale, 1 [Testi, 1]), p. 72. Proprio a lui (piuttosto che allo zio, al quale si ritiene che sia dedicato l'epitaffio anticipatorio 9b) potrebbe essere dedicato il carne greco-latino 12 (nelle due versioni 12a e 12b), fortemente encomiastico: F. COLNAGO, *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena*, Roma 2009 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 11), pp. 263-264. Stesso concetto esprime Pascasio Radberto nel *Commento a Matteo*, a proposito dell'interpretazione di una parabola: PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo. Libri xii*, IX-X. Il verbo è accostato all'accusa di tradimento del senso autentico anche in ILDEMARO, *Epistola a Pacifico di Verona*, (ca. 841-846), ed. E. Dümmler, in MGH *Epistolae*, 5 (*Karolini aevi*, 3), Berlin 1899, p. 357 (*Epistolae variorum*, 33): «Cum igitur tam doctus quondam vir (scil. Origene) [...] hunc locum de primo homine intelligat, quis hoc de alio dictum intelligens allegorizando, immo divinando, apertissimam historię veritatem evacuare audeat?».

²⁷ Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, 10, PL 115, 1134C-D: «Quamobrem tua potius miranda, imo dolenda est caecitas, qui omnibus hominibus ante te inauditò portento moliris omnem sanctarum Scripturarum veritatem inconcussam sensu pravissimo pervertere, docens veraciter dicta, fallaciter debere intelligi, etiam nostra, a te nobis toties malevoleque impacta inscitia, qui illuminante Domino tenebras nostras quantum ipse dare et adjuvare dignatur, eandem

Pur senza accusarlo espressamente di allegorizzare, Prudenziò rimprovera a Giovanni Scoto, come già detto sopra a proposito della dialettica, di pervertire il senso del testo biblico usando il suo quadripartito, cioè la quadripartizione della filosofia che appare all'inizio del *De praedestinatione*, e di stravolgere la chiarezza delle frasi dei Padri interpretandole *figurate*, dimostrandosi in questo perfettamente in linea con tutti gli eretici²⁸.

Il fatto che l'accusa di allegorizzare il testo, eliminando il senso letterale e mischiandoci la propria interpretazione precostituita, sia conosciuta e legata tradizionalmente a Origene, si sposa bene con le ripetute accuse di origenismo che Prudenziò rivolge a Giovanni Scoto²⁹. Tra le critiche del vescovo di Troyes e le pagine del *Periphyseon* passano circa dieci anni, ma l'accusa di stravolgere il senso del testo restava valida, dato che lo stile esegetico eriugeniano non era mutato, anzi. Se pensiamo alla trattazione del paradiso nel quarto libro del *Periphyseon* e alle varie menzioni positive di Origene che vi si trovano (come anche nel quinto libro), non è difficile immaginare una certa tensione a questo riguardo, anche se i tempi della polemica esplicita e violenta sono ormai alle spalle³⁰.

veritatem immutabiliter et asserimus et tenemus». Per il tema in generale vedi H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Milano 2006, vol. III, pp. 150 ss.

²⁸ Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, 1, PL 115, 1011D-1013B, citato, *supra*, nota 16. Cf. *Ibidem*, 11, 1154B-1155C, dove Prudenziò accusa Giovanni di smontare completamente le affermazioni bibliche e patristiche negando il valore delle affermazioni positive o negative e interpretando allegoricamente le frasi patristiche: se i padri hanno scritto proprio per spiegare le allegorie, come possono aver parlato allegoricamente? Cf. *Ibidem*, 1161B-1162A: «Iste quippe mos cunctis haereticis fuisse dignoscitur, ut quaecunque prophetica et apostolica Patrumque orthodoxorum dicta suis figmentis contraria, aut de suis codicibus eraderent, aut eosdem libros exauctorarent, aut certe perversis interpretationibus depravarent, suisque erroribus confirmandis quocunque colludio agglutinare satagerent: cui te vitio ultra caeteros inservisse, nullus, qui tua legit, ignorat. Positis igitur testimoniis memorati Patris, quibus impios ad interitum praedestinos vel praeparatos creberrime dixerit, quia negare nullatenus poterat, depravare contendit, ut eum figurate, id est a contrario ea dixisse mentiaris, quod nec ille, nec quispiam doctorum duntaxat catholicorum fecisse convincitur [...] Figuratis locutionibus nec Augustinum nec caeteros adeoque sanctos Patres, maximeque isto contrariorum genere in tractatibus suis sermonibusque ad populum enuntiatis, usos fuisse jam diximus».

²⁹ Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, praefatio, PL 115, 1011A; *ibidem*, 5, 1087A; 10, 1132C; 12, 1175B; 16, 1225C; 17, 1289A; 19, 1323C-D; 19, 1338B-C.

³⁰ Per le menzioni di Origene, cf. PP IV, 16, 818B (*summus sanctae scripturae expositor*); 16, 818D; 18, 838D; PP V, 27, 922C (*beatus Origenes*); 27, 929A (*diligentissimus rerum inquisitor*); 27, 930D-931A. Nel quarto libro, l'Eriugena polemizza con chi si basa su un brano di Ambrogio per affermare che il paradiso originario era materiale (PP IV, 16, 816 D): a questi oppone un brano in cui Ambrogio legge spiritualmente il paradiso. Quelli ribattono che Ambrogio non ha negato la corporeità del paradiso, ma l'ha allegorizzata, e citano un brano di Ambrogio fortemente materialista. PP IV, 16, 816C-D, CCM 164, p. 107, 3191-3197: «NUTRITOR – Cum his qui talia volunt non est nostrum colluctari. Neque enim duos paradisos esse, unum quidem corporalem, alterum vero spiritualement negamus, nec affirmamus. Sanctorum autem patrum solummodo sententias interim inter nos conferimus. Qui autem magis sequendi sunt, non est nostrum iudicare: 'Unusquisque suo sensu abundet', et quos sequatur eligat, litigationibus relictis». Ambrogio, conclude Giovanni, segue i *graeci theologoi*, e soprattutto Gregorio di Nissa, che parlano di due creazioni dell'uomo. Poco dopo si legge che Ambrogio segue Origene (PP IV,

4. La polemica escatologica nel Periphyseon

La discussione escatologica è quella in cui maggiormente si concentra lo scontro di metodo. La questione delle cose ultime sembra costituire un interesse costante dell'Eriugena e le *Annotationes in Marcianum* conservano forse la prima traccia di attenzione per la tematica escatologica e la prima critica a una concezione fisicista dell'aldilà. A proposito delle spiegazioni di Marziano, Giovanni afferma:

HI IGITUR CURSUS da qui fino a GURGITE FERIATA sono follie poetiche, piene di false opinioni, e tuttavia coloro che plasmano queste cose sono ritenuti essere sorretti da una qualche opinione razionale, per la quale pensano falsissimamente che le Parche/i flagelli (*fata*) e le anime miserrime che da loro sono vessate dopo la morte del corpo, sono o puniti o purificati dentro l'ambito di questo mondo nei cerchi dei pianeti, come in dei fiumi, e sono sempre rinchiusi in essi a causa della loro cattiva condotta oppure sono da essi liberate a causa della loro buona condotta nel corpo. Infatti, anche Macrobio Teodosio pensa che l'inferno sia dentro l'ambito della luna, e non dubita che il fiume di fuoco di questo, nel quale le anime sono punite, che dai Greci è chiamato ΠΥΡΙΦΛΕΓΕΘΩΝ, cioè scoppiante di fuoco, fuoriesca dal circolo di Marte che si ritiene essere infuocato. Pensa che anche i Campi elisi, cioè 'del dissolvimento', nei quali ritiene che riposino le anime purificate, siano dentro l'ambito di Giove. Anche la setta platonica che dice parecchie stupidaggini dell'*apostrophia*, cioè del ritorno delle anime in altri corpi, insegna che le anime, purificate e come liberate dalle macchie della vita precedente e tranquille, di nuovo tornano nei corpi nei quali una volta si macchiarono, e perciò sono punite dopo quel corpo, e questo è ciò che Marziano si sforza di insegnare in questo brano, insegnando le sorti delle anime, che alcune si quietano e si rallegrano in certi fiumi dei pianeti, altre in altri (fiumi) sono punite e contristate, altre ancora passano di fiume in fiume affinché quella che ora è beata sia una volta misera e quella misera sia beata, secondo i cicli temporali e i ritorni delle anime nei corpi, nei quali dopo la morte segue la vita, nella misura in cui vissero beate o misere³¹.

18, 838D). L'accenno alle liti da abbandonare fa pensare a polemiche recenti. Ci potrebbe quindi essere stata una discussione sulla materialità o meno del paradiso che si basa sui testi di Agostino e coinvolge anche quelli di Ambrogio: in PP IV, 16, 818C Giovanni nota che alcuni dicono che Ambrogio afferma l'esistenza di due paradisi, uno corporale e uno spirituale (come Agostino nel *De civitate* del resto) e che non vuole contrapporsi alla loro interpretazione. Sull'uso di Rom 14, 5, si veda L.M. HARRINGTON, 'Unusquisque in suo sensu abundet': *Human Perspective in Eriugena's Periphyseon*, in «Dionysius», 16 (1998), pp. 123-140.

³¹ GIOVANNI SCOTO, *Annotationes in Marcianum*, I, 13, 1, ed. C.E. Lutz, Cambridge (Massachusetts) 1939, pp. 21-22: «HI IGITUR CURSUS Ab hoc loco usque GURGITE FERIATA poetica deliramenta sunt, falsis opinionibus plena, et tamen opinione veluti quadam rationabili qui talia fingunt fulciri existimantur, qua fata miserrimeque anime quae ab eis post mortem corporis vexantur intra ambitum huius mundi in planetarum circulis veluti in quibusdam fluminibus vel puniri vel purgari et semper in eis detineri merito male vivendi seu ab eis liberari merito bene vivendi per corpus mendacissime putant. Nam et Macrobius Teodosius intra ambitum lune infernum arbitratur esse, eiusque flumen igneum in quo anime puniantur quod a Grecis ΠΥΡΙΦΛΕΓΕΘΩΝ, id est ignis flagrans, nominatur ex Martis circulo qui igneus esse perhibetur manare non dubitat. Eliseos quoque campos, hoc est solutionis in quibus purgatas animas quiescere existimet, intra ambitum Iovialis circuli arbitratur esse. Secta quoque

Il tema escatologico fa poi certamente parte della disputa predestinazionista, che prosegue anche dopo l'intervento di Giovanni Scoto (che esce di scena come attore, ma continua a essere criticato almeno fino all'859) sino agli inizi degli anni '60, quando muore Godescalco.

Arrivando al *Periphyseon*, allusioni a problemi escatologici, a volte in chiave polemica, sono presenti in tutto il dialogo e non, come ci si potrebbe aspettare, solo nell'ultimo libro, dedicato al *reditus* universale in Dio³². In generale, le note eriugeniane sembrano criticare concezioni materialiste degli ultimi tempi. Due esposizioni sostanzialmente parallele delle stesse dottrine, nel terzo e nel quinto libro, sono il luogo di maggior evidenza della controversia, che si presenta anzitutto come diatriba sull'interpretazione da dare ad alcuni versetti biblici.

Nel terzo libro lo spunto è dato dal Discepolo, che obietta ai ragionamenti precedenti del Maestro che il concetto di creato/*factum* e quello di eterno/*aeternum* sono opposti, e quindi una cosa non può essere al tempo stesso fatta ed eterna, come il *Nutritor* sostiene³³. Altrimenti, rileva il Discepolo, la posizione del Maestro coinciderebbe con quella di coloro che affermano che le cose sono create ed eterne perché il mondo, creato dal nulla, nella sua globalità resterà perpetuamente.

L'*Alumnus* continua descrivendo nel dettaglio la dottrina di questi autori: verranno distrutte le singole cose, ma la terra e il cielo resteranno in eterno. Sul modo della permanenza, però, i sostenitori di queste idee si dividono in due partiti, perché

Platonica quae de apostrophia, id est de reversione animarum in alia corpora, nimium insanit, docet purgatas animas ac veluti prioris vite maculis liberatas atque quietas iterum redire in corpora in quibus iterum pollutantur, ac per hoc post illud corpus puniantur, et hoc est quod in hoc loco Martianus machinatur docere, docens animarum fortunas quasdam in quibusdam fluminibus planetarum quiescere atque letari, quasdam in quibusdam torqueri et contristari, quasdam de flumine in flumen relabi ut que nunc beata mox fiat misera et que misera fiat beata, iuxta revolutiones temporum et reversiones animarum in corpora, in quibus prout vixerint aut beata aut misera, post mortem sequitur vita». Come esempio di rifiuto dell'idea di una punizione fisica dopo la morte, Lutz dà come parallelo di questo testo PP V, 35, 954-955. Si veda anche E V, 37. L'espressione *poetarum deliramenta* appare anche in 10, 20. Il tema ritorna in *Annotationes*, 68, 16 - 69, 2, ed. Lutz, pp. 69-70: «Tripto inde TRIPTES lusores dii. Iam modo describit corpulentum aerem qui circa terras <est> ubi gravantur et torquentur animae ne reddeant ad superiores sedes».

³² La questione di come sia possibile la visione beatifica di Dio compare proprio all'inizio dell'opera in PP I, 8, 447A-448B, e trova soluzione nella dottrina delle teofanie. È anticipato qui il tema del Verbo come 'casa del Padre' (cf. Gv 14, 2), presente già nel *De praedestinatione* e approfondito nel quinto libro del *Periphyseon*. Da queste pagine Cappuyns ricavava che Giovanni Scoto fosse almeno a conoscenza delle discussioni, cosa del resto molto plausibile. Cf. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit. (nota 11), pp. 98-99. Cappuyns riporta la notizia di Mabillon sul trattato di Eriugena sulla visione di Dio, aggiungendo che potrebbe essere un estratto del *Periphyseon*. L'impostazione del problema fa riferimento a un nota contraddizione tra versetti biblici (*antikeimenon*), testimoniata in Giuliano di Toledo, Beda, e vari anonimi altomedievali. Cf. O'LOUGHLIN, *Biblical Contradictions*, cit. (nota 3), pp. 117-119.

³³ In *De genesi ad litteram*, VI, 10, 17, Agostino distingue quattro modi di esistenza delle cose e sostiene che in quanto sono nel Verbo, il primo modo, le cose sono eterne e non create. Beda, in *De natura rerum*, 1, cita esplicitamente Agostino e ripete la dottrina. La dipendenza di Beda da Agostino è segnalata da G. MADEC, *Observations sur le dossier augustiniien du Periphyseon*, in ESSQ, pp. 80-81.

alcuni ritengono che il cielo si fermerà, altri che continuerà a muoversi naturalmente; gli uni si appoggiano sul versetto biblico «Erunt omnia quieta» (2Cr 14, 7) riferendolo alla stasi degli elementi mutevoli, gli altri al versetto «Concentum caeli quis dormire faciet?» (Gb 38, 37)³⁴ riferendolo al moto eterno degli elementi mutevoli³⁵.

Il versetto biblico «Generatio venit, generatio vadit, terra vero in aeternum stat» (Qo 1,4)³⁶ sta alla base dell'affermazione che la mole quantitativa della terra resta perpetuamente identica, mentre cambia la qualità, perché viene resa più bella dell'attuale. Anche il cielo sarà abbellito, ma con una distinzione: le parti superiori resteranno senza alcuna perdita nella bellezza delle stelle e delle costellazioni; le parti inferiori, invece, cioè il cielo sublunare, si trasformeranno in fuoco, come un tempo, nel diluvio, si trasformarono in acqua e caddero sulla terra. Cesserà quindi tutto l'avvicinarsi di animali e piante nel mondo sublunare, ormai infuocato e l'aria sarà il carcere in cui saranno imprigionati i demoni e i dannati loro consimili, e in cui saranno torturati localmente e visibilmente, mentre l'etere sarà il possesso degli angeli e dei beati loro consimili³⁷.

³⁴ Quanto al versetto del secondo Libro delle cronache, abbiamo in realtà un problema nel reperire l'origine della forma citata (l'edizione di Jeaneau non aiuta) perché la Vulgata legge «quieta sunt omnia» e il versetto non sembra citato nella letteratura patristica (e non appare in *Biblia patristica*). 2Cr 14, 7 ricorre altre due volte nel *Periphyseon*, per indicare la definitività e l'immutabilità dello stato finale conseguente al *reditus* universale nella causa, e quindi l'assenza di ogni ulteriore generazione e corruzione (citazioni non indicate nell'edizione critica): PP II, 2, 527A (cf. CCM 162, p. 6, 78); PP V, 23, 906A (cf. CCM 165, p. 65, 2079-2081). Il versetto di Giobbe, citato dai sostenitori della tesi costraria, appare anche in PP III, 34, 722A. Cf. *Liber de ordine creaturarum*, 5, 5, *infra*, n. 51.

³⁵ Cf. PP III, 9, 648B-C, CCM 163, pp. 43, 1223 - 44, 1245: «ALUMNUS – Non enim parva distantia est inter ea quae nec incipiunt esse nec desinunt et ea quae inchoant esse et non possunt semper manere. Non igitur sine causa acies mentis minus talia intelligentium repercutitur, quando ei aeterna esse facta et facta aeterna suadetur. Nam non facile crediderim te consentire his qui volunt intelligere multa ex his quae facta sunt, immo paene omnia semper permansura, ac per hoc futura esse aeterna. Verbi gratia, universitas ista, quae constat ex caelo et terra, quattuor elementis in speciem orbis absoluti conglobata mundique nomine vocitata, et de nihilo facta est, ut aiunt, et aeternaliter mansura praeter quasdam suas particulas, hoc est corruptibilia corpora generationi et corruptioni subiecta, quae negare non possunt peritura, caelum vero cum suis sideribus semper fore, sive volubile sit, sive moveri desinat. In hoc nanque sensus eorum variatur, quibusdam affirmantibus statum mutabilium futurum, quibusdam vero naturalem motum elementorum semper non cessaturum; illi quidem sequentes quod scriptum est 'Erunt omnia quieta', et hoc de statu mutabilium intelligentes, illi vero 'Concentum caeli quis dormire faciet?' de aeterno mutabilium motu dictum esse accipientes. Armonia siquidem caelestis sine motu aetheriae sphaerae omniumque siderum quomodo poterit concinere, cum musica semper in motu sit, quemadmodum geometria in statu?».

³⁶ La *Vulgata* legge: «Generatio praeterit et generatio advenit terra vero in aeternum stat». Qo 1,4 appare una seconda volta in PP V, 18, 891D, come possibile opposizione all'idea che tutto l'universo materiale finirà, e Giovanni Scoto si preoccupa di reinterpretare il termine *terra* intendendo con esso non il mondo sublunare ma la stabilità della natura nelle cause primordiali (si veda tutto il brano 890C-892C).

³⁷ Cf. PP III, 9, 648C-649B, CCM 163, pp. 44, 1245 - 45, 1269: «ALUMNUS – Terrenam quoque molem suam propriam quantitatem semper habituram indubitanter affirmant, sequentes quod scriptum est 'Generatio venit, generatio vadit, terra vero in aeternum stat', eo excepto quod superficies eius undique planabitur, ut pulchrior quam nunc est efficiatur, ac veluti nova quadam partium aequalitate renovata, non

Nel futuro escatologico ci saranno luogo e tempo analoghi agli attuali e per questo le cose risulteranno essere create ed eterne: create perché un tempo non esistevano, ed eterne nel senso che, una volta che hanno cominciato a esistere, continueranno senza fine³⁸. Tutti gli elementi corporei e composti si dissolveranno negli elementi che li compongono, ma la natura di questo mondo rimarrà, perché è incorruttibile e incorporea. Non si sostiene dunque una reale eternità del mondo, ma una sorta di semi-eternità. Terminata l'esposizione, il Discepolo si dichiara certo che queste idee non siano quelle del Maestro³⁹.

Ma il *Nutritore* si lascia andare a una confidenza autobiografica, ammettendo di aver un tempo pensato cose del genere, e di essersi poi convertito, leggendo i Padri.

MAESTRO – Non posso negare di essere stato un tempo ingannato dai falsi ragionamenti delle opinioni umane, molto distanti dalla verità, perché effettivamente sono stato ingannato: ancora inesperto, infatti, ho prestato assenso a tutti o quasi questi ragionamenti, sedotto da una certa somiglianza del vero e dalle interpretazioni carnali, come a molti accade. Ma ora, seguendo le orme dei santi Padri, richiamato dagli errori miei e di altri dal raggio del lume divino e condotto sulla retta via, torno un po' indietro. La divina clemenza non lascia errare nelle tenebre dell'ignoranza coloro che umilmente e piamente ricercano la verità, e non li lascia cadere e morire nelle fosse delle false opinioni. Non c'è infatti morte peggiore dell'ignoranza della verità, non c'è voragine più

ut intereat quod nunc est, sed ut mutata in melius quantitas eius et aequalitas permaneat. Quod etiam de caelo volunt intelligi, hoc est, quod eius pulchritudo, in qua nunc sensibus corporeis arridet, in fine mundi cumulabitur absque ullo globatae suae figurae stellataeque picturae interitu, quoniam scriptum est, ut aiunt: 'Erit caelum novum et terra nova'. Caelos autem perituros non de superioribus mundi partibus, verum de spatiis huius aeris infra lunam intelligunt, ut quemadmodum in diluvio versa sunt in aquam, ita in mundi fine vertantur in flammam. Omnium vero animalium et fruticum herbarumque generationem et incrementa et decrementa cunctorumque quae intra circulum lunae continentur vicissitudinem cessaturam non solum non denegant, verum etiam affirmant. Spatia item aeris et aetheris distribuenda fore arbitrantur, aetheris quidem in aeternam possessionem beatorum angelorum hominumque sibi similium, aeris vero inferioris circa terram undique diffusi in aeternum carcerem aeternasque flammam localiter visibiliterque arsuras torquendo diabolo cum membris suis, hoc est apostatis angelis similibusque sibi hominibus impiis».

³⁸ Cf. PP III, 9, 649B-C, CCM 163, p. 45, 1269-1278: «ALUMNUS – Ac per hoc, quoniam omnem creaturam localem et temporalem et esse et futuram esse cogitant, loca et tempora (hoc est mundi spatia motumque eius morularum intervallis distinctum) semper esse mansura non dubitant. His atque huiusmodi falsis opinionibus conantur asserere ea quae non erant et inchoaverunt esse et facta simul et aeterna dici posse, quia semper in eodem statu, in quo temporaliter creata sunt, manebunt; et quae principio non carent fine carere arbitrantur, ita ut et facta sint quia esse inchoavere, et aeterna quia non desinent subsistere».

³⁹ Cf. PP III, 9-10, 649C-D, CCM 163, p. 45, 1278-1291: «ALUMNUS – Veruntamen neque talibus opinionibus, quas vera deridet ratio, te assentire aestimarim, neque talem aeternitatem vel, ut verius dicam, semiaeternitatem praedictis tuis rationibus suasisse, neque sic et facta simul et aeterna docuisse, sed altiori naturarum contuitu ultra humanas opiniones modo quodam adhuc nobis incognito divinorum arcanorum adita penetrare te sentio, vestigia patrum, qui talia scrutati sunt, altius sequendo. Aiunt enim naturam huius mundi semper mansuram, quia incorporea est et incorruptibilis, cetera vero quibus constat peritura, hoc est, omne, quod in eo est compositum. Et quia in eo nullum corpus est quod non sit compositum, et omne compositum solvetur in ea ex quibus componitur, totus igitur mundus iste visibilis corporeus compositus solvetur, sola simplici natura manente».

profonda che assentire alle cose false come se fossero vere, che è proprio dell'errore. A causa di questi infatti vengono immaginate cose contro natura, ignobili e odiose, nei pensieri umani. Quando l'anima carnale le ama e vi acconsente come vere, voltando le spalle alla vera luce e volendo e non potendo abbracciare le ombre fugaci, cade stabilmente nel baratro dell'infelicità⁴⁰.

Lasciamo per il momento in sospeso la valutazione di questo passo e consideriamo l'analoga e più dettagliata esposizione di dottrine escatologiche materialiste che si trova nel quinto libro del *Periphyseon*: dopo aver splendidamente descritto la casa del Padre, che è Cristo stesso, in cui tutti gli uomini si troveranno con un diverso grado di vicinanza a Cristo a seconda dei loro meriti, Giovanni Scoto affronta la posizione contraria alla sua. Alcuni, nota il Discepolo, ritengono «incredibilia ac vana deliramenta» le cose che il Maestro insegna, perché hanno una concezione materialista e ritengono che il mondo non tornerà nelle sue cause e nemmeno finirà, ma resterà con le sue qualità mutate in meglio, ugualmente composto, diviso, scandito, molteplice e finito. La parte inferiore del mondo sarà riservata al fuoco che tormenta gli empi, e sarà quindi l'inferno⁴¹.

Sulla localizzazione precisa dell'inferno, però, costoro sono divisi: alcuni pongono il luogo dei tormenti nello spazio che separa la luna dalla terra, altri solo nella parte inferiore di questo spazio, quella che è detta 'aria', altri ancora in luoghi sotterranei, caverne amplissime e oscure. I corpi dei dannati risorgeranno con il sesso e le caratteristiche quantitative che avevano al momento della morte, solo resi immortali ed eterni, spirituali invece che animali. E la materialità del corpo risorto la attribuiscono non alla capacità della natura e alla benevolenza divina (come il Maestro), ma alla durezza del giudizio di Dio, che risuscita all'immortalità solo per punire senza fine.

⁴⁰ Cf. PP III, 10, 649D-650A, CCM 163, p. 46, 1292-1308: «NUTRITOR – Falsis ratiocinationibus humanarum opinionum longe a veritate distantium quondam me deceptum esse negare non possum, quia deceptus sum. His enim omnibus aut pene omnibus rudis iam assensum praebui, quadam similitudine veri carnalibusque sensibus, ut multis evenit, seductus. Nunc vero sanctorum patrum vestigia sequens, divini luminis radio ab erroribus meis et aliorum me revocante inque viam rectam ducente, paululum pedem retraho. Divina siquidem clementia veritatem pie atque humiliter quaerentes in tenebris ignorantiae non sinit errare inque foveas falsarum opinionum cadere et in eis perire. Nulla enim peior mors est quam veritatis ignorantia, nulla vorago profundior quam falsa pro veris approbare, quod proprium est erroris. Ex his enim turpissima et abominabilia monstra in humanis cogitationibus solent fingi. Quae dum carnalis anima veluti vera et amat et sequitur, dorsum convertens vero lumini umbrasque fugaces comprehendere volens et non valens, in barathrum miseriae consuevit ruere».

⁴¹ Cf. PP V, 37, 984B-C, CCM 165, p. 174, 5653-5667: «ALUMNUS – Quae a te dicta sunt recta fide credentibus rectoque intuitu rerum naturam perspicientibus non solum rationabilia, verum etiam verisimilia probantur esse, quamvis his, qui nihil esse extra ea quae localiter et temporaliter intra hunc mundum sensibilem continentur cogitant, incredibilia ac veluti vana deliramenta videantur, affirmantes hunc mundum sensibilem in suas causas non rediturum neque penitus periturum, sed suis qualitatibus solummodo permutatis in melius permansurum, suis corporibus compositum, suis locis discretum, suis temporibus distinctum, suis numeris multiplicatum, suis extremitatibus ambitum, in parte sui veluti inferiori corporibus animabusque impiorum aeterni ignis ardore torquendis locum praebentes. De quo et in superioribus libris tractavimus, et nunc iterum in memoriam revocantes breviter repetimus».

L'aspetto esteriore del corpo immortale di ognuno sarà lo stesso, sia nei maschi che nelle femmine, e resteranno persino le funzioni delle singole membra del corpo (tranne quelle non più necessarie)⁴². Il fuoco e gli altri supplizi saranno corporei e sensibili. Persino le immagini bibliche del verme che non muore e dello stagno di fuoco – sospetta il Discepolo – trovano un'interpretazione materialista e letterale. Queste teorie, continua l'*alumnus*, sono irrazionali e insostenibili⁴³.

⁴² Il partito dei materialisti sostiene che le funzioni degli organi che non saranno più necessarie mancheranno, come la riproduzione, pur essendoci gli organi. Sul tema cf. GIROLAMO, *Commentariorum in epistolam ad Galatas libri tres*, III, 6, 15, PL 26, 436B-D: «Cum enim sancto mundus fuerit crucifixus, nequaquam est ei circumcisio et praeputium: non iudaeus, neque gentilis: sed nova creatura in quam transfiguratur corpus humilitatis nostrae, conforme corporis gloriae christi: vetera quippe transierunt, ecce facta sunt omnia nova. Et quomodo alia est gloria solis, alia lunae, alia stellarum: stella quippe a stella differt in gloria: sic et resurrectio mortuorum. De qua et Daniel pari voce concordat, dicens: 'Plurimi dormientium de terrae pulvere surgent: hi in vitam aeternam, et hi in opprobrium et in confusionem aeternam'; et: 'Intelligentes fulgebunt sicut splendor firmamenti'. Et de iustis: 'Multi sicut stellae in sempiternum'. Neque enim in sole et luna, firmamento et stellis, circumcisio aliquid valet, aut praeputium: sed est nova conditio sine his partibus corporum, quae possunt secari. Ita igitur et nos, qui diligimus deum, et praeparata sunt nobis quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, cum de corpore humilitatis transformati fuerimus in corpus gloriae domini Iesu Christi, illud habebimus corpus quod nec iudaeus possit incidere, nec cum praeputio custodire gentilis. Non quod aliud iuxta substantiam sit: sed quod iuxta gloriam sit diversum». Prudenzio cita questo brano nel suo *De praedestinatione* contro la teoria "origeniana" del corpo risorto avanzata da Giovanni Scoto. Agostino respinge, in *De civitate dei*, XIII, 20 e 22 e ss., l'idea che il corpo diventi una sostanza spirituale dopo la risurrezione. Nel libro XIV del *De civitate* discute degli organi genitali ma non tratta della genitalità dei risorti. Nel libro XXII affermata la sessualità dei corpi risuscitati, spiega il caso della donna: «Non est autem vitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit; erunt tamen membra feminea, non accommodata usui veteri, sed decori novo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit» (*De civitate dei*, XXII, 17).

⁴³ Cf. PP V, 37, 984C-985B, CCM 165, pp. 174, 5668 - 175, 5693: «ALUMNUS – Quidam enim spatium, quod lunam segregat a terra, tormentorum loco distribuunt; quidam inferiorem corpulentiorumque, umbrarum capacem terrisque proximam, praefati spatii (quod aeris vocabulo nuncupatur) partem; quidam intimos telluris sinus, veluti profundissima et amplissima antra densissimarumque perpetuo caliginum plena ac veluti filiis tenebrarum condigna. Ipsa autem impiorum corpora in ea quantitate qua ceciderunt inque eorum sexu ac forma numeroque membrorum resurrectura eodemque omnino modo, quo in hac vita vivere, futura praedicant, eo excepto quod de mortalibus temporalibusque in immortalia mutabuntur et aeterna, de animalibus in spiritualia. Neque hoc ad virtutem naturae divinaeque bonitatis referunt largitatem, sed ad strenui iudicis durissimam et incommutabilem austeritatem, data naturae et dona gratiae in crudelitatem vindictae transfundentes. Aiunt enim impiorum corpora non aliam ob causam immortalia, aeterna spiritualiaque resurrectura, nisi ut perpetua sustineant supplicia. Ignem quoque, in quo ardebunt, corporeum sensibilemque esse non dubitant. Similiter de vermibus non morituris deque stagno sulphureo nescio quid somniant. Corporalia tamen atque localia haec omnia esse incunctanter affirmant. Masculos in sexu masculino, feminas in sexu femineo propriosque singulorum habitus resurrecturos publice clamant, nec non et singulorum membrorum officia, sed non necessaria non defutura, ceteraque quae vera plus deridet quam astruit ratio». A smentire tali dottrine, continua l'*alumnus*, bastano due frasi di san Paolo, dalle quali si deduce che, nella risurrezione generale, tutto risorge in gloria e in forza (*virtus*): cf. PP V, 37, 985B-986A. Non vale, continua il Discepolo, obiettare con Rm 9, 21, perché il contesto del versetto è diverso (da notare l'uso della contestualizzazione). Rm 9, 21 viene citato nel concilio di Savonniers a sostegno della predestinazione doppia.

Ma l'esposizione dell'escatologia fisicista continua, puntigliosamente, toccando la sorte dei beati: a loro spetta la parte superiore del mondo sensibile, lo spazio tra il sopra della luna e le stelle che è detto 'etere'. Come i corpi dei dannati, quelli dei santi conservano il loro sesso, le loro membra, le loro proprie caratteristiche e quantità corporee, solo mutati in corpi spirituali (corpi eterei). I movimenti dei corpi dei santi sono velocissimi, come quelli dei raggi oculari⁴⁴.

Ciò che turba il Discepolo è che queste teorie siano insegnate dai Padri. Perché gli uomini più spirituali, dediti alla contemplazione, si sono espressi in questi termini e hanno affidato ai posteri tali idee? Partendo dal presupposto che non potevano veramente pensare queste cose, l'unica soluzione è che lo facessero per venire incontro agli ascoltatori più carnali, quelli che concepiscono solo l'esistenza materiale e, sentendosi dire che dopo la fine del mondo non ci sarà più nulla di materiale, pensano che quindi non ci sarà proprio nulla. Per evitare questo, i Padri hanno ritenuto più utile (il minore dei mali, *tolerabilior*) insegnare un mutamento del corpo, una sua spiritualizzazione, piuttosto che la negazione della corporalità⁴⁵.

⁴⁴ Cf. PP V, 37, 986A-B, CCM 165, p. 176, 5724-5743: «ALUMNUS – Superiora vero mundi sensibilis spatia, quae dicuntur aetheria, a luna videlicet sursum versus usque ad extremum stelligerae sphaerae ambitum, corporibus sanctorum in possessionem segregant, rationabili (ut eis videtur) distributione, infimas quidem caliginosasque mundi partes dignis supplicio, summas vero lucidasque praemio honorificandis ordinare. Ipsa etiam sanctorum corpora localia suisque quantitativibus corporalium membrorum propriisque staturis circumscripta, sexu quoque virili femineoque discreta futura esse praedicare non trepidant, mutata tamen in spirituales qualitates subtilissimasque substantias, aetheriorum corporum instar, ita ut quae hic terrena et caduca, illic caelestia et aeterna, quae hic gravia et corruptibilia, illic omni pondere carentia, omni corruptione libera, ut mirabili celeritate quorsumcunque velint motum suum oculorum radiis simillima exerceant; omnia tamen corporalia organa (id est corporalia membra) suis discreta locis habitura, oculos videlicet ceteraque sensuum instrumenta, caput humerorum tenus, brachia, thoracem, pedes, ceteraque membra suis sedibus disposita». La distinzione tra spazio sopra la luna detto 'etere' e spazio sotto la luna detto 'aria', appare già in PP II, 16, 549C, e nel materiale eriugeniano contenuto nel Codice di Prisciano copiato da Dubthach. Cf. P.E. DUTTON, *Evidence that Dubthach's Priscian Codex once belonged to Eriugena*, in H.J. WESTRA (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*. Studies in Honour of Édouard Jeuneau, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 32, 51 - 33, 58 (tutto pp. 15-45): «Intelligamus a terra usque ad extremas mundi partes uno nomine aeris appellari meruit. Aer enim Graece spiritus interpretatur Latine. Sed propter differentiam spatiorum praedictorum idem infra lunam et supra distinguntur quasi quaedam duo nomina, aer et aether, ut aeris nomine inferior pars, quasi solius spiritus, superior autem aetheris, id est purus spiritus, nomen habere dinoscitur. Atque ideo ipsa summa pars mundi aetheris nomine usitato appellatur, cum etiam nomine aeris appellari possit». Per l'equivalenza tra 'aria' e 'spirito': PP III, 32, 714C.

⁴⁵ Cf. PP V, 37, 986B-987B, CCM 165, pp. 176, 5744 - 177, 5783: «ALUMNUS – Sed dum talia in libris sanctorum patrum lego, stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo. Et dum intra me ipsum cogito cur spiritualissimi viri, ultra omnes opiniones localium temporaliumque cogitationum ascendentes totumque sensibilem mundum virtute contemplationis superantes, huiusmodi suis scriptis commendaverunt posteritati tradiderunt, facilius ducor existimare non aliam ob causam ad haec excogitanda et scribenda attractos fuisse, nisi ut saltem vel sic terrenis carnalibusque cogitationibus deditos simplicisque fidei rudimentis nutritos ad spiritualia cogitanda sublevarent. Nam qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant promptiores sunt ad negandam quam ad confitendam veridicam naturarum speculationem. Audientes siquidem neque loca neque tempora neque corpora neque corporalia

Sono quindi senza senso le teorie che sostengono che la gerarchia dei beati sarà questione di luminosità, intesa in senso corporale, e parimenti i dannati saranno oscuri. Tutti i corpi, invece, risorgeranno con la stessa gloria e virtù e con la stessa spiritualità, e la loro gloria non sarà questione di luminosità, ma di contemplazione, né la loro vergogna sarà l'oscurità, ma l'ignoranza⁴⁶. L'esempio più ovvio è quello di due uomini in tutto identici nel corpo, ma opposti quanto a vita morale. Il Discepolo conclude: «Toglimi Cristo e non mi resterà nulla di buono. Nessun tormento mi spaventa. Perché penso che questo sia l'unico tormento della creatura razionale: la privazione e l'assenza di Cristo»⁴⁷.

Ma, nonostante la lunghezza dell'esposizione, il Maestro sente il bisogno di approfondire ulteriormente un punto *adversus eos qui nobis obiiciunt quasdam divinae*

post finem huius mundi esse futura, confestim inflammati erumpunt et proclamant dicentes: Nihil igitur erit, si nihil talium remanserit. Et insultant his qui sola spiritualia promittunt rerumque sensibilibus auferunt opiniones. Haec itaque, ut opinor, magni divinique viri considerantes, timidisque simplicium fidelium cogitationibus consulentes, utilius visum est eis praedicare terrenorum sensibilibusque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora praedicare, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia numquam esse futura. Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus videtur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio. Eodem condensationis modo locutus est Apostolus, ut existimo, de resurrectione terreni corporis disputans: 'Seminatur', inquit, 'corpus animale, surget corpus spirituale'. Ac si dixisset: Corpus terrenum et animale, quod seminatur in mortis et corruptionis solutione, surget corpus spirituale et caeleste, terrena videlicet quantitate et qualitate in caelestem qualitatem et quantitatem transmutata, et ut breviter dicam, sicuti multi ac paene omnes haec verba Apostoli volunt intelligere, de terreno erit caeleste, de corporali erit spirituale, semper tamen corpus erit; de ponderoso in subtile mutabitur, nunquam tamen aetherea corpora transcensurum neque corporales qualitates amissurum, sed a terrenis qualitibus in caelestes transiturum, sicut fumus vertitur in flammam». L'atteggiamento dei Padri è una *condescensio* che già san Paolo ha usato affermando 'si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale' (1Cor 15, 44), frase che sembra dire che in fondo quello che risorge è sempre un corpo, quindi un'entità materiale, seppure di una materialità diversa. Ai Padri che si abbassano al linguaggio degli uomini carnali, il Discepolo oppone quelli, come Ambrogio, Gregorio e Massimo, che insegnano chiaramente il passaggio dal corporale allo spirituale. Anche le parole dell'Apostolo si possono interpretare nel senso che il corpo diventerà spirito: cf. PP V, 37, 987B-988A.

⁴⁶ Cf. PP V, 37, 988A-B, CCM 165, pp. 178, 5817 - 179, 5835: «Non enim audiendi sunt qui autumant humana corpora post futuram regenerationem ita in aetheriis spatiis fulsura, ut unumquodque tantum claritatis accipiat quantum in hac vita conversationis merito gessit, sive bene sive male, et iustorum corporalis claritas soli lunaeque fulgentibusque stellis, impiorum vero obscuritas minus splendentibus comparetur. Contra quos vera ratio ait, divinis adiuta scripturis, manifeste docens omnium humanorum corporum communem eandemque gloriam et virtutem in eadem spiritualitate, immortalitate, aeternitate futuram. Haec enim omnia generaliter omnibus et indifferenter ex natura praestabuntur et gratia. Et quid lucris confert iusto radiosum corpus instar solis, aut quid damni impio caliginosum veluti quaequam obscurissimarum stellarum habere, cum neque iusti gloria in claritate corporis sed in puritate contemplationis, qua deus facie ad faciem videbitur, neque impii contumelia in membrorum turpitudine, sed in divinae speculationis privatione futura sit? Praesentia siquidem veritatis faciet beatum, absentia miserum».

⁴⁷ PP V, 37, 988B-989A, CCM 165, pp. 179, 5835 - 180, 5867: «ALUMNUS – Tolle a me Christum, nullum bonum mihi remanebit, nullum tormentum me terret. Eius siquidem privatio et absentia totius rationabilis creaturae tormentum est, et nullum aliud, ut opinor».

scripturae sententias. Alcuni infatti oppongono alle teorie eriugeniane dei passi scritturistici con cui si sforzano di provare che gli elementi sensibili e il mondo intero resteranno sempre, che lo stare e il muoversi dei corpi umani dopo la rigenerazione saranno ordinati al suo interno, e che nessun corpo diventerà spirito. La prova scritturistica che gli avversari adducono è il versetto ‘Erit caelum novum et terra nova’⁴⁸, che insegna un rinnovamento e non una distruzione del cielo e della terra: se non ci fossero più corpi, luoghi, quantità, tempi, movimenti e distanze, come insegna l’Eriugena, allora non ci sarebbero cielo e terra nuovi, e la Scrittura sarebbe annullata⁴⁹.

Questo ragionamento, commenta il Maestro, non tiene conto del modo di esprimersi della Scrittura, che molto spesso prende la parte per il tutto, o il genere sommo per la totalità. Con ‘cielo e terra’, che sono gli estremi superiore e inferiore del mondo sensibile, intende dunque la totalità della creazione visibile, la quale sarà rinnovata, cioè trasformata in spirituale, tornando alle sue cause. Lo stesso versetto si potrebbe anche spiegare interpretando il cielo come la natura spirituale e la terra come quella corporale, perché entrambe torneranno nelle loro cause. O, ancora, come riferito, *specialiter*, al rinnovamento della natura umana, ora composta a causa del peccato, quando il corpo passerà nell’anima e insieme passeranno nello spirito e lo spirito in Dio (come già avvenuto in Cristo)⁵⁰.

⁴⁸ Is 65, 17: in questa forma esatta il versetto è usuale in Agostino: cf. *De civitate dei*, XXII, 2, 3; *De doctrina christiana*, III, 34, 49; *Retractationes*, I, 3, 2 (*De ordine*); I, 4, 2 e 3 (*Soliloqui*); *Sermones*, 161, 3, 3; ecc. Ma già così legge la traduzione latina di Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 35, 2, 83. Molto vicini i versetti di Ap. 21, 1: *Et vidi caelum novum et terram novam*; e 2Pt 3, 13: *Novos vero caelos et novam terram et promissa ipsius expectamus*.

⁴⁹ Cf. PP V, 37, 989A-B, CCM 165, p. 180, 5868-5882: «NUTRITOR – Priusquam ad finem praesentis libri perveniamus, pauca, ut existimo, dicenda sunt adversus eos qui nobis obiiciunt quasdam divinae scripturae sententias, quibus conantur astruere sensibilia ista elementa totamque mundanae molis amplitudinem semper mansuram, intra quam humanorum quoque corporum post regenerationem stationes motusque (ut dicunt) ordinabuntur, nulla corpora ultra hunc mundum ascensura credentes vel in spiritum transitura. Aiunt itaque: Si caelum et terra peribunt, ita ut nihil de corporalitate vel localitate vel de quantitate vel de motibus temporalibus vel localibus vel de spatiis magnitudinum vel de intervallis positionum in eis remanserit, quid est quod ait scriptura: ‘Erit caelum novum et terra nova?’ Quibus verbis non solum caeli et terrae non promittitur destructio, verum etiam in novitatem quandam certa perhibetur restauratio».

⁵⁰ Cf. PP V, 37, 989A-990B, CCM 165, pp. 180, 5882 - 182, 5927: «NUTRITOR – Quibus respondemus quod usitatissimus in divina scriptura loquendi modus est totum a parte significari vel partibus, vel ex maxima divisione universae creaturae ipsam universitatem simpliciter comprehendi. Itaque quoniam totius mundi sensibilis constitutio inter duas extremas sui partes sibi invicem oppositas ac veluti contrarias (caelum dico et terram) disposita est, pulchre propheticus spiritus totius visibilis conditionis innovationem (hoc est in spirituales substantias transmutationem) caeli novi terraeque novae typo significavit, ut caeli vocabulo aethera caelestiaque omnia corpora extrema, terrae vero inferiora mediaque intelligas, ac per hoc simul totum visibilem mundum in suas spirituales causas transiturum. Si autem quis dixerit hac divisione caeli novi terraeque novae universitatem visibilis et invisibilis creaturae significatam esse, non elongabitur a veritate, ut opinor. Rationabiliter quippe per innovationem caeli spiritualis naturae, terrae autem innovatione corporalium rerum restitutio praefiguratur. Testatur siquidem Apostolus omnia quae in terra sunt et in caelo in Christo et per Christum restaurari. Non enim sensibiles

Gli avversari hanno un'altra argomentazione, che ritengono cogente, e che il Maestro riassume in una catena logica: se finisse la terra avrebbe fine anche la parte del cielo immediatamente adiacente alla terra, cioè la luna e le stelle vicine alla terra; e se finisse la luna che è il luminare piccolo, a maggior ragione finirebbe anche il sole che è il luminare grande, e non rimarrebbe più alcuna parte del cielo. Ma questo è contro l'affermazione del profeta che dice che la luce della luna sarà come quella del sole, e quella del sole sette volte maggiore (cfr. Is 30, 26), affermazione che i sostenitori di questa teoria interpretano alla lettera come aumento della luminosità dei due corpi celesti, e non allegoricamente vedendo nella luna la chiesa e nel sole Cristo⁵¹. Se questo vale per il sole e la luna, vale anche per il resto del mondo che dunque non perirà ma resterà e aumenterà in splendore. A sostegno portano due testi di Agostino: gli ultimi libri del *De civitate* e la lettera a Dardano⁵².

solummodo, verum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo, deoque soli cognito, in suas causas transibunt, hoc est in suarum causarum purissimam cognitionem, per quam eis adunabuntur ea ratione, qua id quod pure intelligit et id quod pure intelligitur unum efficiuntur. Quod etiam, ut arbitror, dominus in evangelio significare voluit, dicens: 'Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transient'. Potest etiam specialiter intelligi 'Erit caelum novum et terra nova' de humanae naturae innovatione et in se ipsam adunatione. Nostra siquidem natura adhuc in hac vita ex duabus substantiis composita est; constat enim ex corpore et anima. Et quoniam haec tanta dissimilitudo nostrarum substantiarum, ex quibus nunc constituimur, ex praevaricatione humanitatis in prima conditione processerat, ad veterem hominem pertinere testatur Apostolus, docetque nos spoliari veterem hominem et indui novum, Christum videlicet, in quo nostra natura (corpus dico et animam et intellectum) renovata est, et in unum simplicata, et de composita incomposita facta. Et quod in capite totius humanae naturae (in ipso videlicet domino nostro Iesu Christo) iam peractum est, in tota natura perficietur, dum terra nova corporis nostri in caelum novum (hoc est in novitatem animae) mutabitur, ac deinde superiori ascensu corpus simul et anima in spiritum, spiritus in ipsum deum. Et hoc totum in Christo et per Christum perficietur, qui finis est nostrae naturae et consummatio».

⁵¹ L'idea era diffusa: creati a servizio dell'uomo, il sole e la luna attuali non hanno lo stesso splendore che avevano all'inizio della creazione, avendo perduto la loro luminosità a seguito del peccato e dell'espulsione dell'uomo dal paradiso; ma quando ci sarà la restaurazione del genere umano promessa dal Redentore, anche i due luminari torneranno al primitivo splendore. Gli astri si fermeranno, perché cesserà la mutabilità della natura umana. Cf. (PSEUDO-ISIDORO) *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*, 5, 2-7, ed. M.C. Diaz y Diaz, Santiago de Compostela 1972, pp. 112-116. L'editore lo data 680-700 (p. 27) e afferma che fu conosciuto nel secolo IX come opera di Isidoro.

⁵² Cf. PP V, 37, 990B-991A, CCM 165, p. 182, 5928-5959: «NUTRITOR – Et iterum dicunt, veluti fortissimis acutissimisque ac necessariis argumentationibus nos convincere posse sibimet promittentes: Si terra ista omnium corporum gravissima, medium inumque in creaturis obtinens locum, peritura sit, necessario confinis ei luna proximaque siderum terris peribit. Et si luminare minus, profecto etiam et luminare maius. Nam si totum perierit, nulla pars remanebit. Et si ita evenerit, quid est quod per prophetam promittitur: 'Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septemplex, sicut lux septem dierum'? Non enim hic quaerimus, inquiunt, allegoriam lunae intelligi de ecclesia, quae in Christo (qui est Sol iustitiae) fulgebit, et de ipso Christo, in quo septem dona spiritus sancti manifestissime omnibus qui eum contemplaturi sunt apparebunt, sed nudam historiam de amplificatione claritatis duorum maximorum caelestium corporum. Si autem haec duo luminaria non solum non peribunt, verum etiam manentibus illorum corporibus splendoris eorum gratia cumulabitur, quid obstat si similiter quod de mediis mundi partibus credimus de extremitatibus quoque eiusdem credamus? Praesertim cum beatus Augustinus in ultimis De civitate dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in

Giovanni risponde con ordine, anzitutto fornendo un'interpretazione alternativa del versetto di Isaia, coerente col suo sistema⁵³; riprende poi la questione agostiniana:

E quelli che ci oppongono Agostino come se loro volessero prestare alla sua dottrina un maggior riguardo di quanto ne prestiamo noi e come se leggessero più spesso e con maggior attenzione le sue affermazioni su tali questioni, considerino cosa egli abbia detto proprio nei libri della *Città di Dio* circa la fine e la distruzione del cielo sensibile e corporeo e di tutte le cose che sono entro il suo circolo (tra le quali ritengono che il beato maestro includesse anche la carne di Cristo dopo la risurrezione), e in che modo quell'uomo di acutissima intelligenza abbia considerato tra loro contrarie le due cose, cioè il cielo corporeo che finirà completamente e la carne di Cristo, che dopo la risurrezione è stata in esso collocata localmente e in modo circoscritto in quella forma nella quale visse tra gli uomini, vero uomo fatto dagli uomini⁵⁴.

A sua discolpa, Giovanni prende dunque la sentenza di Agostino su cui si appoggiano gli avversari e ne mostra la compatibilità con la propria posizione: quando Agostino dice che ciò che passa è la figura del mondo e non la natura, sta chiamando

melius mutandas videatur docere, quemadmodum et humanorum corporum neque formae neque quantitates neque sexus transibunt, sed solummodo spirituales qualitates et immortales induentur. Et in epistola ad Dardanum incunctanter astruit corpus domini post resurrectionem in caelo localiter esse in eadem forma carnis atque substantia, in qua apparuit mundo, adiecta solummodo immortalitate, non ablata natura, ac per hoc non ubique esse sicut deus, neque in divinitatem conversum ultra omnia loca et tempora, ultra omne quod dicitur et intelligitur; sed de aliquo loco visibiliter et corporaliter descendet iudicare vivos et mortuos». I riferimenti agostiniani sono *De civitate dei*, XX, 14; *Epistola* 187, 3, 10.

⁵³ Cf. PP V, 37, 991A-C, CCM 165, p. 183, 5960-5988: «NUTRITOR – Sed huic argumentationi non tantum laboriose quantum illi existimant possumus occurrere. Dicimus enim universam sensibilem creaturam lunae tropo insinuari – Nec immerito. Ut enim luna incrementis detrimetisque obnoxia est, sic et totus mundus iste generationi et corruptioni partium sui. Nihil enim in eo est firmum vel stabile. Omne quippe quod comprehendit, quoniam incipit oriri, necessarium est occidere – solaris autem cursus et claritatis typo spiritualium rerum (quae uniformiter et stant et moventur) pulcherrimam dispositionem significari. 'Erit' ergo 'lux lunae sicut lux solis', quando transmutabitur corporalium rerum multiformis mutabilisque varietas et incomprehensibilis discursio, nunc sensibus apparens nunc ab eis recedens, nunc perfectam nunc imperfectam speciem praestans, in spiritualium substantiarum plenissimam immutabilemque claritatem uniformemque pulchritudinem et honestatem. 'Lux' vero 'solis (hoc est spiritualium rerum pulchra formositas) erit septempliciter sicut lux septem dierum', hoc est principalium causarum, quae in sublimissimae sapientiae claritate substitutae sunt. Quae etiam septenario numero typice solent figurari, quoniam sex primis mysticis intelligibilibusque diebus in verbo dei factae sunt, septimoque die earum perfecta consummatio in eo in quo creatae sunt requievit. Et hoc est intelligibile sabbatum, quod et in conditione rerum praefiguratum est et inchoatum, et in earum fine manifestabitur et perficietur, quando omnis sensibilis creatura in intelligibilem, et omnis intelligibilis in causas, et causae in causarum causam (quae Deus est) mutabuntur aeternaque requie gaudebunt ineffabilique claritate fulgebunt et sabbatizabunt».

⁵⁴ Cf. PP V, 37, 991C-992A, CCM 165, pp. 183, 5988 - 184, 6001: «NUTRITOR – Et qui nobis Augustinum opponunt, tanquam ipsi maiorem doctrinae illius reverentiam quam nos praebere voluerint et frequentius studiosiusque sententias eius de talibus legerint, videant quid ipse in eisdem libris *De civitate dei* de interitu deque destructione illius sensibilis et corporei caeli omniumque quae intra ambitum eius, in quibus etiam carnem Christi post resurrectionem includi ipsum beatum magistrum putant existimasse, disseruerit, et quomodo acutissimae intelligentiae homo senserit duo sibimet contraria, caelum scilicet corporeum penitus interiturum et carnem Christi post resurrectionem in eo constitutam localiter et circumscripte in ea forma, qua inter homines verus homo ex hominibus factus vixit».

‘natura’ le cause e quindi concorda con lui che insegna il ritorno universale nelle cause⁵⁵.

Seguono due note sulla localizzazione del corpo risorto del Cristo: se uno poi dicesse che Cristo risorto nel suo corpo è in questo mondo secondo la carne, in attesa del giorno del giudizio, quando ascenderà oltre tutto, sarebbe in palese contrasto con la fede nell’ascensione alla destra del Padre; né sarebbe logico porre il corpo di Cristo nel mondo se riteniamo che le virtù celesti siano oltre il mondo⁵⁶. Un’ulteriore possibilità sarebbe considerare il Cristo nel mondo per la carne, mentre per la divinità o l’anima è ovunque, sulla base del paragone con gli angeli, la cui sostanza è superiore al mondo ma che appaiono in questo mondo con i loro corpi⁵⁷. A questo si può rispondere che il corpo angelico è spirituale e risiede nei loro intelletti, è totalmente trascendente e per questo può apparire ai sensi umani veramente e non come pura immagine. Così anche il corpo di Cristo risorto. E così sarebbe stato anche il corpo umano se l’uomo non avesse peccato⁵⁸.

⁵⁵ Cf. PP V, 38, 992D-993B, CCM 165, p. 185, 6002-6026: «NUTRITOR – Sat est igitur praefati magistri unam sententiam, cum multae sint, ponere de caelo et terra quae nunc sunt, quid post iudicium futura erunt. In vicesimo De civitate dei libro, XIII capitolo: ‘Postea’, inquit, ‘peracto iudicio, tunc esse desinet hoc caelum et haec terra, quando incipiet esse caelum novum et terra nova. Mutatione nanque rerum non omni modo interitu transibit hic mundus. Unde et Apostolus dicit: *Praeterit figura huius mundi; volo vos sine sollicitudine esse*. Figura ergo praeterit, non natura’. Dic, quaeso, ubi dissonat ab his quae diximus de transitu mundi huius in suas causas, quas ipse naturam vocavit? Ille dicit hoc caelum et hanc terram post iudicium esse desitura, solam vero eorum naturam immutabiliter manere. Similiter et nos docuimus, vestigia eius et aliorum similium sequentes, omne quod in hoc mundo sensibile et locale et temporale omnique mutabilitati obnoxium perituum, hoc est transitorium in ipsam substantiam, naturam vero eius, quae incorporaliter et intelligibiliter in primordialibus rerum omnium causis immutabiliter et incorruptibiliter continetur, semper mansuram. Si quis autem dixerit huius mundi naturam atque substantiam sensibilem corporeamve esse locis temporibusque generationibus et corruptionibus subditam, vera ratione elongatus, omni responso indignus efficietur, omnibus physicis sapientibus dum sit diffinitum naturam substantiamque corporum incorporam esse». Questa interpretazione della frase agostiniana era già stata proposta all’inizio del quinto libro, sulla base dell’uso equivalente di *physis* e *ousia* da parte dei greci: cf. PP V, 3, 866D-867B.

⁵⁶ Cf. PP V, 38, 993B-C, CCM 165, pp. 185, 6026 - 186, 6036: «NUTRITOR – Si autem dixerit carnem Christi post resurrectionem intra ambitum huius corporei caeli usque ad diem iudicii mansuram, eo vero defecturo ultra omnia loca et tempora, ultra omnes virtutes caelestes ascensuram, profecto non intelligit quod de toto Christo catholica confitetur ecclesia dicens: ‘Ascendit in caelum, sedet ad dextram patris’. Et quis, nisi amens, dixerit caelestes virtutes ultra hunc mundum esse, intra ipsum vero carnem Christi versam iam in spiritum, immo in ipsum deum, detineri, cum videamus crassissimas nubes solari igne consumi inque eum converti?».

⁵⁷ Agostino tratta di sfuggita la questione dei corpi angelici: cf. AGOSTINO, *Enchiridion de fide spe et caritate*, 15, 59, e *Sermones*, 277, 9, 9.

⁵⁸ Cf. PP V, 38, 993C-994B, CCM 165, pp. 186, 6037 - 187, 6078: «NUTRITOR – Si dixerit: quid mirum si Christum secundum carnem in aliquo loco huius corporei caeli, vel ubicunque in eo voluerit, localiter stare vel moveri credamus, secundum vero animam vel divinitatem ubique esse, si tamen anima eius sicut et divinitas ubique praesens est atque diffusa, cum confiteamur angelicos spiritus ultra omnem corpoream creaturam subsistere et ultra omnem locum illocaliter moveri, eorum vero corpora, quibus hominibus solent apparere, et localia esse, et intra ambitum sensibilis creaturae contineri, respondemus neque angelicos spiritus neque spiritualia eorum corpora, quae causaliter in ipsis spiritibus subsistunt,

Il Maestro critica poi Agostino che, interpretando letteralmente le parole dell'Apostolo sulla pienezza dell'età di Cristo, afferma che i corpi risorgeranno tutti trentenni: Paolo, invece, si riferisce alla Chiesa che giungerà alla pienezza della conoscenza di Cristo⁵⁹. La causa dell'errore è l'ignoranza del greco e quindi l'impossibilità di tradurre bene il testo⁶⁰.

intra septa corporeae creaturae omnino comprehendendi. Non enim materialia ex qualitatibus mundi huius elementorum composita possident corpora, sed spiritualia, intellectibus suis coadunata, in quibus quando et ubi et quomodo volunt humanis sensibus ad tempus apparent, nec tamen phantastice sed veraciter. Ex veris quippe rationibus vera corpora procedere et spiritualia dubium non est. In tali corpore Christum suis discipulis post resurrectionem apparuisse credimus, non quod aliud illud, aliud quod natum est ex virgine, suspensum in cruce, resuscitatum a mortuis, sed id ipsum de mortali in immortale, de animali in spirituale, de terreno in caeleste mutatum. In talibus corporibus humanae naturae numerositas ex secretis suis sinibus, si non peccaret, pullularet. Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur, et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt. Nulla itaque ratio nobis obstat, ut non incunctanter et credamus et intelligamus, dominum nostrum Iesum Christum in duabus suis naturis, in inseparabilem suam substantiam adunatis, ubique esse, nullamque sui partem ullo vel loco vel tempore seu aliquo modo quo creatura definitur circumscribi. Totus enim deus est, totus ubique, totus super omne quod dicitur et intelligitur exaltatus, totus in patre et cum patre unum effectus, totus deus in toto homine et totus homo in toto deo, rationibus utriusque naturae in semetipsis permanentibus. Ac sic ineffabiliter et supernaturaliter nostri capitis armonia coaptata est, in quam omnia membra ipsius sibi invicem coadunata reversura sunt quando occurrent in virum perfectum, in plenitudinem aetatis Christi, et unus in omnibus et omnes in uno et erit et apparebit et erunt et apparebunt». (citazioni non segnalate *aequales angelis erunt e quando occurrent in virum perfectum, in plenitudinem aetatis Christi*). Per la polemica, cf. AGOSTINO, *De civitate dei*, XIII, 22. Giovanni aveva già menzionato coloro che ritengono che dopo la risurrezione il corpo del Signore sia in qualche luogo fisico, sia maschile, si muova localmente e temporalmente, sia insomma contenuto nel mondo, in PP V, 20, 894C.

⁵⁹ Cf. PP V, 38, 994B-995B, CCM 165, p. 188, 6079-6118: «NUTRITOR – Non enim audiendi sunt qui aliter putant accipiendum quod ait Apostolus: ‘Donec occurramus omnes in unitatem fidei et cognitionis filii dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi’. Arbitrantur quippe hoc dictum fuisse de perfecta statura corporis Christi xxx° anno aetatis suae in carne, in qua statura et aetate corporali omnes homines resurrecturos conantur asserere, sive abortivi sive decrepiti sive in quibuslibet incrementis detrimentisve corporalibus solvantur a corpore. Quorum falsissima deliramenta ipsius Apostoli verba manifestissime destruunt atque convincunt. Non enim de incrementis Christi secundum carnem quam acceperat, seu mensura eius vel aetate, sed de corpore eius, quod est ecclesia, talia sunt dicta. Cuius corporis (ecclesiae videlicet) mensura et perfectio et plenitudo aetatis spiritualis ipse est, qui et caput perfectissimum et intellectuale est sui corporis intellectualis, qui est finis omnium et consummatio. Intuere Apostolum ad Ephesios dicentem: ‘Omnia dedit sub pedes eius, et eum dedit caput super omnia ecclesiae, quae est corpus eius et plenitudo omnia in omnibus implentis’. Et post aliquanta, iterum in eadem epistola, intuere quibus membris Christus corpus sibi aedificare voluit et aedificat: ‘Ipse dedit’, inquit, ‘quosdam quidem apostolos, quosdam vero prophetas, quosdam evangelistas, quosdam pastores et magistros’. Vidisti membra, vidisti materiem. Interroga eundem Apostolum ad quid haec membra parantur. Respondet: ‘Ad perfectionem sanctorum in opus administrationis, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et cognitionis filii dei’. Vide initium aedificationis, unitatem quidem fidei; aedificationis perfectionem cognosce, unitatem videlicet cognitionis filii dei. Hic igitur incrementa corporis Christi incipiunt; illic perficientur, quando Christus cum toto et in toto suo corpore quidam perfectus et unus vir, caput in membris et membra in capite, apparebit, quando mensura et plenitudo aetatis Christi non corporalibus oculis, sed virtute contemplationis in omnibus sanctis suo capiti adunatis clarissime videbitur, quando spiritualis aetas, hoc est virtutum plenitudo, quae in Christo et ecclesia sua constituta est, consummabitur, et cetera quae de

Ovviamente, come Giovanni Scoto deve interpretare figuratamente il brano in cui si parla di nuovi cieli e nuova terra, gli avversari devono allegorizzare i passi evangelici che affermano la distruzione di tutto, per salvare la loro concezione fisicista dell'aumento di luce dei luminari. Quando il vangelo dice che dopo la persecuzione dell'Anticristo il sole si oscurerà e la luna non darà luce e le stelle cadranno dal cielo, i materialisti interpretano ciò come crisi di fede. I luminari, affermano distruggendo il senso letterale del vangelo, non smetteranno di brillare, ma la loro luce sarà superata da quella di Cristo giudice, così come il sole che sorge fa scomparire la luce delle stelle, che pure continuano a brillare perché ricevono sempre luce dal sole, nonostante la luna a volte la tolga alla terra. L'interpretazione allegorica, nota il Maestro, non sarebbe sbagliata, se eliminasse completamente il senso letterale che parla della fine dei luminari⁶¹.

L'errore fondamentale degli avversari è che pensano il giudizio in modo materiale, come evento che avverrà sulla terra, secondo alcuni al confine tra aria ed etere, secondo altri (d'accordo con i Giudei) nella valle di Giosafat. Il che è un errore: il 'verrà a giudicare' del Simbolo non significa un moto locale, ma la manifestazione nella coscienza⁶².

aeterna felicitate et perfectione beatitudinis in dei filio intelligi possunt». L'Eriugena contestualizza il brano paolino per criticare la lettura agostiniana.

⁶⁰ Cf. PP V, 38, 995B-D.

⁶¹ Cf. PP V, 38, 995D-996C, CCM 165, pp. 189, 6146 - 190, 6180: «Nutritor – Et miror de his qui talia nobis opponunt de amplificatione corporalium mundi luminum. Cur non intendunt quod in evangelio de defectu totius mundi sensibilis per defectum partium ipsius dominus ipse prophetat dicens: 'Statim autem post tribulationem dierum illorum (hoc est post persecutionem antichristi) sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo'? Quibus verbis intelligimus solem et lunam post defectum sui luminis non remansuros, neque stellas deficiente aethere et sphaera in quibus dispositae sunt. Neque enim in hac dominica prophetia allegoricum solummodo sensum, verum etiam totius mundi destructionem solutionemque corporum accipimus. Quam (destructionem dico) multi nolentes credere ad solius allegoriae leges recurrunt, et per defectum solis titubationem fidei etiam perfectissimorum virorum, qui tunc temporis, quando filius iniquitatis apparebit, futuri sunt. Cuius persecutio in tantum tenebras erroris et perfidiae inducet, ut non solum in caelo ecclesiae carnales, qui per lunam, verum etiam spiritualiores, qui per stellas, summi quoque et spiritualissimi doctores eius, qui per solem mystice praefigurantur, lumen orthodoxae fidei aut ad tempus abscondent, aut territi minuent, aut ab eo penitus labentur. Quam theoriam neque nos refellimus. Veruntamen audiendi non sunt qui hunc locum evangelicum violenter secundum historiam conantur astruere, putantes quod nunquam caelestium corporum casus luminis in fine mundi futurus sit, sed illorum splendor superabitur nimia claritate supervenientis iudicis caelestiumque essentiarum cum ipso descendendum, quando venturus est iudicare vivos et mortuos. Addunt etiam paradigma ex orientis solis radiis, qui impetu suo fulgorem aliorum siderum obtundunt, immo etiam ab oculis nostris auferunt; in se nanque ipsis sui luminis vibratum indiminutum semper custodiunt, quoniam sol a quo lumen accipiunt semper praesens eis est, nec obstat, quod aliquoties lunari globo interiectus terrae solares aufert radios».

⁶² Cf. PP V, 38, 996C-997B, CCM 165, pp. 190, 6181 - 191, 6221: «NUTRITOR – Erroris autem eorum qui talia somniant causa est, ut opinor. Arbitrantur enim iudicium futurum in aliquo loco intra septa huius mundi agendum fore, iudicem quoque cum suis sanctis angelis de superioribus sensibilis naturae partibus localiter et corporaliter descensurum. Hinc est quod quidam sedem iudicii in confinio

Questa compatta sezione polemica si può collegare ad altri brani del quinto libro del *Periphyseon*, in cui Giovanni Scoto riporta in serie opinioni contrarie alle sue, tutte in qualche modo legate all'escatologia (essendo il tema del libro il *reditus*), criticandole⁶³.

aeris et aetheris (quo physici lunarem circulum describunt), quidam, iudaeis consentientes, in valle Iosaphat delirant (...) Hos itaque, qui talia somniant, clara veraque deridet ratio. Quomodo enim dominus noster Iesus Christus, cui pater dedit iudicium, localiter et temporaliter movebitur, postquam humanitatem suam super omnia loca et tempora, super omne quod dicitur et intelligitur, in unitatem suae divinitatis exaltavit, ubi sedet aeternaliter et incommutabiliter ad dextram sui patris et sessurus est, unde regit et iudicat omnia, et rector et iudicaturus est? Nam quod in ecclesiastico symbolo fides catholica confitetur dicens: 'inde venturus iudicare vivos et mortuos', non ita debemus cogitare ut localem motum ipsius seu ex intimis naturae sinibus in hunc mundum processionem quandam intelligamus, donec visibilibus membris corporeis sensibus iudicandorum appareat. Sed adventum ipsius unusquisque bonorum et malorum intra seipsum videbit in sua conscientia, quando aperientur libri, et revelabit dominus abscondita tenebrarum, et unusquisque suarum actionum et cogitationum iudex erit». (Non convince del tutto la sostituzione di *visibilis* all'*invisibilis* di PL: perché si tradurrebbe *invisibile iudicium*?). Forse, continua il Maestro, la fiamma finale che consumerà tutto il mondo è proprio l'apparizione della verità del Verbo: PP V, 38, 997B-998A.

⁶³ Per esempio, l'opinione che le cose cattive diminuiscono la bellezza e la giustizia dell'universo, che Dio ha fatto molte cose (quelle cattive) per punirle e trovare così un via alla sua ira, che Dio ha predestinato al bene e al male per poter giustamente premiare e punire, che Dio è ingiusto perché distribuisce in modo diseguale i beni tra gli uomini: cf. PP V, 36, 968B-970A. L'espressione *via dell'ira* («Ad hoc multos deus fecit, ut eos puniret, eo modo irae suae viam invenire volens») è desunta da un salmo: «Viam fecit semitae irae suae» (Sal 77, 50); Gregorio Magno cita il versetto per spiegare che il peccatore viene punito con un altro peccato, cioè abbandonato alla propria volontà perversa così da aumentare la sua colpa; cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXV, 9, 23. Anche Beda commenta il salmo 77 e l'espressione. La citazione del salmo appare anche nel *De praedestinatione* di Prudenzio (PL 115, 1093C). A queste opinioni si può aggiungere, poco dopo, l'affermazione che ci saranno eternamente tempi e luoghi e che l'inferno sarà un luogo sotto terra, un'idea che fa parte dell'escatologia materialista descritta; cf. PP V, 36, 970D-971A, CCM 165, p. 155, 5030-5042: «NUTRITOR – Quomodo enim remanebunt tempora secularia, quando nihil erit temporale? Quomodo loca, ubi nihil locale? Et haec est ratio quae nullum locum sensibilem et corporalem in natura rerum inferno permittit vanasque opiniones eorum destruit, qui infernum vel sub terris vel terrarum in gremio fallacibus suis cogitationibus autumant, ignorantes quod ipsa terra, subtus quam vel intra quam infernum constituunt, penitus sit peritura. Si autem terra peribit, profecto nihil sub ipsa et in ipsa, quod inferni vocabulo dignum sit, relinquetur. Ac per hoc nullus locus intra sensibilem corporalemque creaturam inferno datur, neque aeterno igni in quo impii ardebunt, neque vermibus nunquam morituris». Ancora un altro tema di polemica escatologica nel quinto libro è la possibilità che i corpi si mutino in vita o meno (8, 876C); la questione del rapporto tra luogo e tempo e creatura corporale (17, 888B; cf. PP I, 475B); un'anticipazione del tema della fine della terra (18, 889B-892C e 20-21, 897A-898C); l'Eriugena afferma che i corpi risorti saranno spiritualizzati e quindi carenti di luogo-tempo-aspetto proprio *versus* coloro che pensano che si risorge esattamente così come si muore (25, 914B-C). C'è poi il tema dei supplizi. Alcuni, afferma Giovanni, vogliono insegnare che la natura razionale sempre resterà e sempre brucerà per le fiamme dei supplizi e portano come esempio la pietra di asbesto (materiale simile all'amianto): in DP XIX lui stesso aveva usato questo esempio, ma ora non è più d'accordo. L'esempio si può usare in modo più razionale per convincere che non solo la natura razionale resta sempre, ma anche che nei beati la fiamma della grazia divina brillerà eternamente in loro (PP V, 36, 961B). Cf. DP XIX, 4, 437C-438A, ed. Mainoldi, p. 206, 17-23: «Quod si alicui incredibile videtur corpora quidem semper arsura et de ipsorum nihil periturum natura, videat illum lapidem qui in arcadia sub monte nascitur erimanti qui cum sit ferrei nitoris, tacto accensus, ab igni exstingui nequitur, quem grai nomine vero asbestum, id est inestinguibile memorant, ita ut et color ei

L'errore nel pensare le realtà ultime accomuna i cristiani materialisti ai giudei, ai musulmani e ai pagani: tutti coloro che pensano male in questa vita, nel giorno dell'apparizione della verità, si troveranno improvvisamente privi degli oggetti a cui hanno sempre pensato, perché risorgendo in spirito resterà loro solo l'ombra vana di ciò che credevano essere futuro. Così, soffriranno nello stesso modo i 'perfidi giudei', gli 'arroganti musulmani', i 'pagani accecati dall'empietà' e «coloro che professano la fede cattolica, e tuttavia ritengono che saranno carnali e che i beni futuri saranno locali temporali e sensibili, e similmente pensano anche dei supplizi infernali»⁶⁴.

5. *Sull'identificazione dei sostenitori dell'escatologia materialista*

È possibile interrogarsi sul valore 'storico' della lunga trattazione dell'escatologia materialista e tentare di individuare gli autori a cui Giovanni Scoto si riferisce. Varie sono le questioni a cui rispondere: se gli autori a cui si riferisce siano Padri della chiesa o carolingi, se sia un solo scrittore o una cerchia, se la discussione sia reale o 'accademica', ovvero se il *Periphyseon* rifletta critiche che sono state effettivamente rivolte dai contemporanei a Giovanni Scoto per le sue dottrine.

In primo luogo consideriamo la questione metodologica: prendere in esame le varie opinioni, contrarie fra loro, fa parte del metodo esegetico e teologico di Giovanni Scoto, che all'esposizione della sua idea fa precedere la trattazione dei *sensus patrum*. Il caso dell'esposizione dell'escatologia materialista però non ha eguali nel *Periphyseon*: l'analisi ampia e sistematica di un *corpus* di dottrine, ripetuta due volte nel corso dell'opera – il Discepolo è esplicito nel collegare la trattazione del quinto libro a quella del terzo (tra l'altro fuori contesto in un libro dedicato alla creazione)⁶⁵ – mette in campo una dialettica più serrata rispetto a quella puramente metodologica.

Non è detto, ovviamente, che esista un unico pensatore che ha sostenuto tutti i punti enumerati dal Giovanni Scoto. Anzi, è certo che si tratti di uno schieramento non compatto (ricordiamo la discordanza a proposito della stasi o del movimento del cielo)

praebeatur ignea natura et nihil minuat de eius substantia; videat salamandram in igne viventem». L'asbesto viene portato come esempio di fenomeno naturale incomprensibile da AGOSTINO, *De civitate dei*, XXI, 5. La notizia originale si legge in PLINIO, *Naturalis historia*, 37, 54; ripresa da ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, XIV, 4 e XVI, 4; poco dopo da EUGENIO DI TOLEDO, *Carmina*, 61, ed. F. Vollmer, in MGH, *Auctores antiquissimi*, 14, Berlin 1905, p. 261; ma nessuno la usa come immagine del supplizio eterno. In realtà neanche Agostino lo fa.

⁶⁴ Cf. PP V, 32, 950A, CCM 165, p. 125, 4040-4043: «NUTRITOR – Ut non dicam de his qui fidem catholicam profitentur, carnalia tamen sibi et localia et temporalia et sensibilia bona futura esse existimant, similiter etiam de suppliciis infernalibus arbitrantur» (il brano completo sui dannati: PP V, 32, 949B-950A).

⁶⁵ PP V, 37, 984C, CCM 165, p. 174, 5665-5667: «ALUMNUS – De quo et in superioribus libris tractavimus, et nunc iterum in memoriam revocantes breviter repetimus».

ma unito dalla comune impostazione materialista, rilevata dall'Eriugena come caratteristica accomunante. Probabilmente si tratta di un modo di pensare diffuso, che solo nel testo eriugeniano acquista la compattezza e la coerenza di una corrente di pensiero. Ma non è facile considerare l'opposizione una pura finzione letteraria. Nel filone antieresiologico si chiamavano i personaggi del passato a sostenere le loro teorie, discutendoci come se fossero vivi e presenti; Giovanni Scoto però deve difendersi dall'accusa di essere 'poco agostiniano': è un'accusa carolingia⁶⁶.

Consideriamo la questione dell'origine patristica delle dottrine fisiciste esposte nel *Periphyseon*: la teoria è certamente coerente con le affermazioni di buona parte della letteratura patristica latina. Agostino, ispiratore dei carolingi, è nel complesso decisamente materialista quanto a concezioni escatologiche⁶⁷: insegna chiaramente la localizzazione fisica dei beati nell'etere, essendo l'aria infuocata⁶⁸, e la distruzione unicamente dei cieli inferiori, perché quelli superiori resteranno⁶⁹. La tradizione latina,

⁶⁶ Può sembrare strano però che nel *De praedestinatione* Eriugena non si faccia scrupolo a chiamare per nome il suo avversario, Godescalco, e invece nel *Periphyseon* taccia il nome dei suoi oppositori. La differenza tra un'opera scritta su commissione per una pubblica discussione e un'opera scritta in ambito scolastico sembra sufficiente a spiegare il diverso atteggiamento.

⁶⁷ Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, pp. 144-145. Cfr. Girolamo, *Lettere*, 104 *Ad Avitum quid cavendum sit in libris 'peri archon'*: tutti gli errori di Origene, alcuni interessanti sull'escatologia. Interessante una lettera di Alcuino (*Epistola* 203, *Ad Carolum*) in cui enumera le fonti che ha usato per scrivere il trattato *Contra Felicem* e si 'giustifica' per aver usato un autore controverso come Origene adducendo l'uso fattone da Girolamo: in MGH, *Epistolae*, 4 (*Karolini aevi*, 2), p. 337, 10-18.

⁶⁸ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XX, 18, PL 41, 684-685, ed. B. Dombart - A. Kalb, Turnhout 1955 (CCL, 48), pp. 729, 23 - 730, 54: (A proposito di 2Pt 3, 3-13) «Nihil hic dixit de resurrectione mortuorum, sed sane de perditione mundi huius satis. Ubi etiam commemorans factum ante diluvium videtur admonuisse quodam modo, quatenus in fine huius saeculi mundum istum perituum esse credamus. Nam et illo tempore perisse dixit, qui tunc erat, mundum; nec solum orbem terrae, verum etiam caelos, quos utique istos aërios intellegimus, quorum locum ac spatium tunc aqua crescendo superaverat. Ergo totus aut paene totus aër iste ventosus (quod caelum vel potius caelos vocat, sed utique istos imos, non illos supremos, ubi sol et luna et sidera constituta sunt) conversus fuerat in umidam qualitatem atque hoc modo cum terra perierat, cuius terrae utique prior facies fuerat deleta diluvio. 'Qui autem nunc sunt', inquit, 'caeli et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservandi in diem iudicii et perditionis hominum impiorum'. Proinde qui caeli et quae terra, id est, qui mundus pro eo mundo, qui diluvio periit, ex eadem aqua repositus est, ipse igni novissimo reservatur in diem iudicii et perditionis hominum impiorum. Nam et hominum propter magnam quamdam commutationem non dubitat dicere perditionem futuram, cum tamen eorum quamvis in aeternis poenis sit mansura natura. Quaerat forsitan aliquis, si post factum iudicium iste mundus ardebit, antequam pro illo caelum novum et terra nova reponatur, eo ipso tempore conflagrationis eius ubi erunt sancti, cum eos habentes corpora in aliquo corporali loco esse necesse sit. Possumus respondere futuros eos esse in superioribus partibus, quo ita non ascendet flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluvii. Talia quippe illis inerunt corpora, ut illic sint, ubi esse voluerint. Sed nec ignem conflagrationis illius pertimescent immortales atque incorruptibiles facti, si virorum trium corruptibilia corpora atque mortalia in camino ardenti illaesa vivere potuerunt».

⁶⁹ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XX, 24, 1, PL 41, 697, CCL 48, pp. 744, 26 - 745, 50: «Et in litteris quidem sacris, quae proprie nostrae sunt, non Hebraeis nobisque communes, id est, in evangelicis et apostolicis Libris legitur: 'Praeterit figura huius mundi'; legitur: 'Mundus transit'; legitur: 'Caelum et terra transibunt'. Sed puto, quod 'praeterit', 'transit', 'transibunt' aliquanto mitius dicta sunt quam

passando poi per Gregorio Magno e Beda, non fa che accettare e accentuare questi tratti⁷⁰. Dall'altra parte c'è la tradizione greca con una diversa impostazione. Ora, Giovanni Scoto ha piena coscienza delle divergenze e il *Periphyseon* costituisce spesso il terreno su cui far affrontare le contrarie posizioni dei Padri.

Trovandoci però a parlare di carolingi, il fatto che una teoria si trovi in un Padre della chiesa non vuol dire in alcun modo che non sia una teoria effettivamente affermata, sostenuta e insegnata da persone concrete. Sappiamo che la teologia carolingia era piuttosto appiattita sui testi patristici e le opere a volte non sono altro che centoni di citazioni. Non sussiste in linea di principio una distinzione tra Padre e autore carolingio: il carolingio argomenta citando i Padri e la discussione si svolge sul piano dell'ermeneutica patristica, in un tentativo, a volte affannoso, di ammassare testimonianze in favore della propria tesi, come è evidente nella questione sulla predestinazione. In qualsiasi disputa teologica, i contendenti sono teologi che citano Padri diversi, o citano gli stessi Padri interpretandoli in modo diverso. Il fatto che spesso l'opinione contraria sia quella di un Padre non significa dunque necessariamente che non ci sia una reale discussione all'orizzonte, anzi. Nel *Periphyseon*, opera il cui carattere sistematico e non occasionale è evidente, si può leggere l'intenzione di giustificare la propria posizione e la propria spregiudicatezza agli occhi di un pubblico in grado di comprendere ciò che legge e di compararlo con le nozioni teologiche comunemente accettate. Insomma, la discussione può essere reale, perché le tesi

'peribunt'. In epistula quoque apostoli Petri, ubi aqua inundatus qui tunc erat perisse dictus est mundus, satis clarum est, et quae pars mundi a toto significata, et quatenus perisse sit dicta, et qui caeli repositi igni reservandi in diem iudicii et perditionis hominum impiorum; et in eo quod paulo post ait: 'Veniet dies Domini ut fur, in quo caeli magno impetu transcurrent, elementa autem ardentia resolventur, et terra et quae in ipsa sunt opera exurentur'; ac deinde subiecit: 'His omnibus pereuntibus quales oportet esse vos?' possunt illi caeli intellegi perituri, quos dixit repositos igni reservandos, et ea elementa accipi arsura, quae in hac ima mundi parte subsistunt procellosa et turbulenta, in qua eosdem caelos dixit esse repositos, salvis illis superioribus et in sua integritate manentibus, in quorum firmamento sunt sidera constituta. Nam et illud quod scriptum est, stellas de caelo esse casuras, praeter quod potest multo probabilius et aliter intellegi, magis ostendit mansuros esse illos caelos, si tamen stellae inde casurae sunt; cum vel tropica sit locutio, quod est credibilis, vel in isto imo caelo futurum sit, utique mirabilis quam nunc fit» (gli avversari di Agostino sono i pagani che dicono non ci sarà la fine del genere umano né del mondo).

⁷⁰ Gregorio Magno sostiene che il fuoco della pena è corporeo (*Dialoghi*, IV, 30), come quello del purgatorio (IV, 41), che l'inferno è sottoterra (IV, 44), che un solo fuoco tormenta in modo diverso i dannati, ma tutti eternamente (IV, 45-46). Beda raccoglie l'idea che il cielo inferiore aereo, un tempo inondato dalle acque diluviane, sarà invaso dal fuoco, secondo le parole della 2 Pt. Mette apertamente in contrapposizione il versetto evangelico 'caelum et terra transibunt' e quello del Qoélet 'generatio praeterit et generatio advenit, terra uero in aeternum stat', risolvendo con la distinzione tra immagine transeunte del cielo e della terra, ed essenza permanente. A riprova cita il paolino 'Praeterit enim figura huius mundi'. Il cielo nuovo e la terra nuova dell'Apocalisse sono la rinnovazione degli attuali, che dunque passeranno e al contempo resteranno, come dice il Salmo: 'mutabis ea, et mutabuntur'. Cf. BEDA, *In Marci evangelium expositio*, 13. Stessa spiegazione si legge in *In Lucam evangelium expositio*, 6, 47-52.

eriugeniane sono realmente in contrasto col pensare comune, e perché il richiamo agli autori del passato è l'armamentario dei contendenti.

Stabilito che è quantomeno possibile che Giovanni Scoto abbia di mira dei contemporanei nell'espone e criticare l'escatologia materialista, possiamo domandarci chi siano costoro.

Le teorie agostiniane in materia escatologica sono, ovviamente, riprese da molti in epoca carolingia. Ad esempio, nel *De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae*, parlando dei giudizi umani mediante acqua o fuoco, Incmaro di Reims ripete la dottrina classica (che si ispira a 2 Pt 3, 5-13) e legge il futuro giudizio mediante il fuoco in parallelo con quello avvenuto mediante l'acqua nel diluvio: lo stesso cielo che fu oggetto di quel giudizio, sarà oggetto di quello futuro, il cielo sublunare, lo spazio aereo con nubi e venti. La terra muterà di aspetto, ma resterà la sua essenza⁷¹. Stesse identiche idee Incmaro espone nella lettera a Ildegardo vescovo di Melda sul giudizio dell'acqua fredda⁷². Sedulio Scoto, nel commento a Matteo riprende quasi alla lettera la spiegazione di Beda⁷³.

La discussione interna allo schieramento materialista a proposito del moto o della stasi del cielo fa perno su due citazioni bibliche. Il versetto «Omnia quieta erunt» (2 Cr 14, 7; la *Vulgata* legge «Quieta sunt omnia») è difficile da rintracciare perché non compare nella letteratura patristica (almeno in *Biblia patristica*). Ma, pur non avendo un riscontro puntuale nei testi, si può affermare che l'idea circolasse: è attestata nel

⁷¹ Cf. INCMARO DI REIMS, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae. Interrogatio VI - Responsio*, PL 125, 663B-665A, ed. L. Böhringer, in MGH, *Concilia*, 4 (*Supplementa*, 1), 1992. Capitulatio, Praefatio, Interrogatio/Responsio 1-23 (S. 101-234). Anhang: Interrogatio/Responsio 1-7 (S. 235-261). Il riferimento è al passo di 2Pt 3, 5-13, secondo la *Vulgata*: «Latet enim eos hoc volentes, quod caeli erant prius, et terra de aqua, et per aquam consistens Dei verbo: per quae, ille tunc mundus aqua inundatus, periit. Caeli autem, qui nunc sunt, et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem iudicii, et perditionis impiorum hominum. Unum vero hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus. Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant: sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. Adveniet autem dies Domini ut fur: in quo caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera, exurentur. Cum haec igitur omnia dissolvenda sunt, quales oportet esse vos in sanctis conversationibus, et pietatibus, expectantes, et properantes in adventum diei Domini, per quem caeli ardentis solventur, et elementa ignis ardore tabescent? Novos vero caelos, et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus iustitia habitat». Dei versetti biblici portati dai sostenitori dell'escatologia materialista secondo Giovanni Scoto, Incmaro ne usa due: *Terra vero in aeternum stat* (Sir 1,4) e *Et erunt coelum novum et terra nova* (2Pt 3).

⁷² Cf. INCMARO DI REIMS, *Epistola 25*, PL 126, 161C-171D (il testo è praticamente uguale a quello del *De divortio*). Più vago il collegamento con il *De cavendis vitiis et virtutibus exercendiis ad Carolum calvum regem*, nel capitolo che riguarda le opere di misericordia e il giudizio finale, in cui Incmaro cita i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno che riportano il versetto biblico dell'Ecclesiaste. Cf. INCMARO DI REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, ed. D. Nachtmann, in MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 16, München 1998, pp. 101-268.

⁷³ Cf. SEDULIO SCOTO, *In evangelium Matthaei*, IV, 24, 34. Cf. anche il carme *De Enoch et Haeliae*, ed. K. Strecker, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, IV/2, Berlin 1923, pp. 491 ss. che utilizza molti temi e versetti del 'partito materialista'.

Comento alla lettera agli Ebrei di Aimone di Halberstadt († 853), un benedettino compagno di studi di Rabano Mauro, che afferma che l'aspetto del mondo cambierà e resterà la sostanza, e che «coelum et terra immobiliter permanebunt post immutationem». A livello di concetto, qualcosa di simile è espresso dalla Glossa ordinaria in relazione ad At 2, 25: «Post resurrectionem omnia erunt immobilia»⁷⁴. Il versetto di coloro che sostengono che il cielo si muoverà eternamente, «Concentum caeli quis dormire faciet?» (Gb 38, 37), è ugualmente raro nei testi escatologici patristici o medievali: Gregorio Magno ne dà un'interpretazione spirituale, non escatologica, ripresa alla lettera da Ratramno di Corbie⁷⁵.

Tre punti sembrano particolarmente rilevanti per stabilire la concretezza della discussione: l'accusa di essere poco agostiniano, l'esplicita opposizione alla teoria eriugeniana, il brano autobiografico.

Cominciando da quest'ultimo, l'affermazione del Maestro di aver lui stesso approvato in passato tutte o quasi queste teorie, e di essersi poi discostato da tali errori, suoi e di altri, non è un lamento retorico, che condisce l'esposizione della dottrina errata, ma un riferimento autobiografico: la dottrina concorda con la generale concezione della patristica latina (Agostino compreso) e dell'epoca altomedievale (anche se non troviamo relazioni così dettagliate) ed è quindi il punto di partenza

⁷⁴ AIMONE DI HALBERSTADT, *In divi Pauli expositio. In epistolam ad Hebraeos*, 12, PL 117, 927D-928C: «Unde et sequitur: *Quod autem adhuc semel dicit, ostendit mobilium translationem tanquam factorum, ut maneant ea quae sunt immobilia. Ista motio coeli et terrae ad innovationem et meliorationem illorum pertinet. Terra quidem, appropinquante die iudicii, motum sustinebit, sed pariter movebuntur coelum ac terra: et mutabuntur ab hac specie in meliorem, juxta quod Apostolus dicit alibi: Praeterit figura hujus mundi. Mutata figura, remanebit substantia, eritque postea coelum novum et terra nova. Coelum autem hic non sidereum neque aethereum, sed istud aereum accipe, a quo et aves coeli dicuntur. Itaque regnum immobile suscipientes, subaudis nunc in spe, quod percepturi sumus in re, habemus gratiam per quam serviamus placentes Deo cum metu et reverentia. Regnum immobile, Ecclesia est coelestis quae constat ex angelis et hominibus justis. Regnum autem Dei Ecclesia ista est, et regnum Ecclesiae omnipotens Deus est. Hoc regnum modo suscipimus in spe, tunc autem percipiemus in re, cum tradiderit Christus regnum Deo et Patri. Idcirco autem appellatur regnum immobile, quoniam si coelum et terra immobiliter permanebunt post immutationem, multo magis electi post resurrectionem immobiliter immortalitatem in corpore, et incommutabilitatem in anima percipient, regnaturi cum Deo aeternaliter: eruntque ipsi regnum immobile omnipotentis Dei, et regnum illorum contemplatio sanctae Trinitatis. Et quod istud regnum immobile suscipiamus in re, hortatur Apostolus ut habeamus gratiam, per quam serviamus Deo, placentes illi». Per la glossa ad Atti si veda PL 114, 432D.*

⁷⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, 30, 5; RATRAMNO DI CORBIE, *De praedestinatione Dei libri duo*, I. Eriugena cita il versetto anche in un altro brano del *Periphyseon* (PP III, 34, 722A) a proposito della struttura musicale, cioè numericamente armonica, dell'universo, per affermare la concordanza tra la dottrina di Pitagora e quella della Scrittura. Cf. P. DRONKE, *Forms and Imaginings. From Antiquity to the Fifteenth Century*, Roma 2007 (Raccolta di studi e testi, 243), p. 98 (tutto 87-112 = *La persistenza di miti musicali greci attraverso la letteratura mediolatina*, in «Musica e storia», 1 [1998], pp. 55-80). Recentemente: G.I. CURRIE, *Concentum caeli quis dormire faciet? Eriugenan Cosmic Song and Carolingian Planetary Astronomy*, in D.B. CANNATA - G. ILNITCHI CURRIE - R. CHARNIN MUELLER - L. NADAS (edd.), *Quomodo cantabimus canticum? Studies in Honor of Edward H. Roesner*, Middleton (Wisconsin) 2008, pp. 15-35.

obbligato per tutti i carolingi, Giovanni Scoto compreso. Pur non potendo parlare di una ‘conversione’ dell’Eriugena dal pensiero materialista a quello spiritualista, conosciamo alcune opinioni espresse nel *De praedestinatione* che vengono ritratte nel *Periphyseon*. Ad esempio, nel primo trattato si affermava che il fuoco eterno, cui si riferisce Mt 25, 41, è corporeo, e viene detto incorporeo solo perché è molto sottile, e coincide con il quarto elemento del mondo. I corpi risuscitati infatti, continuava nel *De praedestinatione*, si ricomporranno nei quattro elementi e patiranno eternamente nel fuoco ma, mentre i corpi degli empì saranno aerei e puniti dal fuoco che è superiore all’aria, quelli dei santi saranno eterei. Così lo stesso fuoco etereo farà rifulgere i corpi eterei dei santi e tormenterà i corpi aerei degli empì (come tormenta il demonio, che possiede anch’egli un corpo aereo, che gli fu aggiunto contro la sua volontà quando venne precipitato dalla regione eterea a quella aerea). Queste idee sono decisamente abbandonate nel *Periphyseon* che, lasciando da parte ogni materialismo, interpreta il fuoco come la luce intellegibile del Verbo⁷⁶.

La nota autobiografica, del resto, concorda con la conoscenza approfondita che Giovanni mostra di avere della dottrina, tanto da poterla esporre globalmente in modo sistematico, appunto come una dottrina che tenta di essere coerente, e dettagliatamente nei particolari (p.e. le diverse posizioni circa il moto o la stasi del cielo). E concorda soprattutto con il grande spazio che il *Periphyseon* dedica alla sua spiegazione e confutazione, incomprensibile se la questione non stesse, in qualche modo, ‘a cuore’ all’autore.

I materialisti, ma potremmo semplicemente dire ‘agostiniani’, sono quelli che lo criticano apertamente («Qui nobis obiiciunt quasdam divinae scripturae sententias») e lo accusano di ‘scarso agostinismo’ («Qui nobis Augustinum opponunt, tanquam ipsi maiorem doctrinae illius reverentiam quam nos praebere voluerint et frequentius studiosiusque sententias eius de talibus legerint»)⁷⁷.

Il rimprovero di non leggere abbastanza e con sufficiente attenzione gli scritti di Agostino richiama immediatamente il clima polemico della questione predestinazionista. Goulven Madec ritiene speculari la protesta dell’Eriugena contro l’accusa e la critica rivoltagli da Prudenziò a proposito delle molte citazioni agostiniane presenti nel *De praedestinatione* eriugeniano. Conclude: «Il y a là trace de discussion qui ont précédé ou accompagné l’élaboration de l’ouvrage. Le *Periphyseon* n’est pas l’œuvre d’un solitaire; et il me paraît probable que le disciple, en rapportant ou en

⁷⁶ Cf. DP XIX e PP V, 38, 997D: con un *fortassis* prudenziale. Per altre cfr. V.V. PETROFF, *Theoriae of the Return in John Scotus’ Eschatology*, in HEJSE, pp. 545 ss. (tutto 527-580).

⁷⁷ PP V, 37, 989A-B, CCM 165, p. 180, 5868; PP V, 37, 991C, CCM 165, pp. 183, 5988.

défendant souvent le point de vue augustinien, reprend de propos qui ont été réellement tenus au maître palatin»⁷⁸.

Non è possibile dunque identificare esattamente gli interlocutori/oppositori di Giovanni Scoto. L'ipotesi che si può azzardare è che, prese le distanze dall'impostazione teologica agostiniana che aveva condiviso con altri pensatori, l'Eriugena porti con sé, come istanza interna al suo pensiero, l'opposizione che da quella parte gli sarebbe potuta provenire, e al contempo che riceva realmente delle critiche da coloro che venivano a sapere degli sviluppi del suo pensiero.

⁷⁸ G. MADEC, *Observations sur le dossier augustinien du Periphyseon*, in ESSQ, pp. 82-83. Il *Periphyseon* ebbe una scarsissima circolazione durante la vita di Giovanni Scoto, quindi dobbiamo ipotizzare che le critiche venissero rivolte non tanto all'opera (che del resto deve essere successiva, se le raccoglie) quanto al suo insegnamento. Cf. PRUDENZIO, *De praedestinatione*, 5, PL 115, 1078B-C: «Quasi vero aut quisquam tam dementis animi sit, qui id negare praesumat, aut libros memorabilis Augustini praeter te nullus aut legerit aut intellexerit; concludis ergo et dicis...». A questo si può aggiungere - è *i*² a parlare - che le contraddizioni interne allo stesso Agostino sono dovute al fatto che ha scritto a misura dei suoi uditori perché certo non avrebbe voluto coscientemente dissentire dai padri a lui precedenti, come Ambrogio e Gregorio. Cf. PP V, 37, 992A-C, CCM 165, p. 184 «n11: 56-88»: «NUTRITOR - Itaque credibilis arbitrandum est de magno divinarum humanarumque rerum et sollertissimo inquisitore et copiosissimo expositore secundum capacitatem singulorum quibus scripsit scripsisse, quam a sanctis patribus qui eum praecesserunt ordine temporum, ab Ambrosio dico Gregorioque theologo, quorum auctoritate in aliis locis non discrepat, dissensisse».

APPENDICE

BIBLIOGRAFIA

INDICE

Appendice

I. Opus imperfectum in Mattheum, Homilia 28

PG 56, 775-780 [C1]

(N.B. I brani sottolineati con linea continua sono quelli riportati da Gustavo Piemonte in *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum' attribués à Jean Scot*; i brani sottolineati con linea tratteggiata presentano elementi ariani)

In illo tempore respondens Jesus dixit: Confiteor [col. 776] tibi, Domine, Pater caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis, et reliqua. Postquam improperavit civitatibus, magis autem civibus, quod totiens seminati sunt in doctrina, et numquam germinaverunt in fide, qui virtutes et miracula Christi non quasi aedificamenta spiritualia, sed quasi delectamenta carnalia susceperunt: respondens ait, quasi ad sensum discipulorum secundum Lucam exponentium: Confiteor tibi, Domine, Pater caeli et terrae. Considerandum est, quoniam Lucas sic introducit hunc sensum: In illa hora exsultavit in spiritu Jesus, et dixit: Confiteor tibi, Pater (Lc 10,21): iste autem sic dicit: Respondens Jesus ait. Sicut et diversis itineribus venientes ad unam mansionem contendunt: sic et evangelistae ex diversis occasionibus loquentes in unum sensum ingrediuntur. Ille ergo sic introducit: Postquam reversi sunt discipuli, gratias agentes, et dicentes: Domine, in nomine tuo etiam daemonia nobis obediunt (Lc 10,47): videns gratias discipulorum Christus, quomodo in consummatione commissi mysterii fuerint fideles, quomodo in gratiarum actionibus erant devoti, quasi congaudens discipulis suis, Exsultavit, et dixit: Confiteor tibi, Pater. Iste autem, postquam implacabiles animos Judaeorum et duras mentes ostendit, quos tot miracula ad fidem flectere non potuerunt: respondit excitatus discipulorum suorum suasu, illorum bonas imprecationes suscipiens, ad quorum nuntium bonum respondit. Alterum, duritia compulsus Judaeorum. Ergo ille gratias agit, quia illuminati sunt rustici et simplices homines, qui totum quicquid fecerint boni imputant auctori. Iste autem gratias agit, non solum quia illuminati sunt parvuli, sed quia excaecati sunt literati et sapientes Judaeorum, et qui omnem gratiam Dei imputant sibi. Confiteor tibi, Domine, Pater caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Quantum ad propositum quidem Christi in hoc loco loquentis, talis est intellectus verborum istorum. Postquam improperavit incredulis civitatibus, occasionem accipiens ab incredulitate earum, justam dispositionem Dei introducit in medium, gratias agens dicit. Quia placuit enim Deo Judaeos quidem repellere, qui prius sapientibus dabantur in eloquiis Dei, cum essent insipientes (sapientia quidem est, non eloquia Dei scire, sed secundum eloquia Dei vivere), et recipere gentes, quia parvuli erant in scientia Dei, et parvuli per

ignorantiam, non per contumaciam. Tu autem ad quascumque volueris personas, potes dilatare tractatum, quoniam et ab omnibus sapientibus, qui secundum sensum carnis sunt sapientes, et non secundum spiritum cordis, abscondit Deus semper mysterium veritatis, et parvulis illud revelat, qui parvuli malitia sunt. Qui sunt sapientes? Antiqui philosophi et oratores, qui naturali sapientia literarum exercitatione exacuminati, de Dei natura quaerere contendebant, non Deum invenire desiderantes, sed altissima disserere cupientes, victi sunt ingenio, defecerunt sermone: in ultimo nihil se amplius invenire potuisse confessi sunt, nisi quia Deus incognoscibilis est. Et ut quid ergo tantum laborasti, si ignorans es postquam requisisti, quemadmodum fueras antequam quaereres? Sicut enim qui innavigabilem oceanum navigare se usurpat, dum non potest eum transire, necesse est ut per eandem viam revertatur, unde ingressus est, sic et illi ab ignorantia coeperunt, et in ignorantia finierunt. O homo sapiens, magis autem insipiens! Deus invisibilis est, et quis eum potest videre, nisi ipse se videat? Serva ergo mandata Dei, sanctifica cor tuum, ita ut inhabitet Deus in te, et videas Deum. Magis autem non tu vides, sed Deus, qui est in te, ipse videt te. Deus incomprehensibilis est. Quis enim potest comprehendere eum, nisi ipse se comprehendat? Serva ergo mandata Dei, sanctifica cor tuum, ita ut Deus habitet in te, et quotidie magis ac magis invenies Deum. Non ergo tu Deum, sed Deus invenit te. Qui sunt parvuli? Christiani, qui nihil pos- [col. 777] -sunt amplius aestimare de Christo, nisi quod vident in eo, et nihil amplius credere possunt, nisi quod audiunt in libris de ipso. Talis enim natura infantium: cum viderint rem aliquam, animus eorum simplex nihil potest amplius considerare de ea, quam quod oculi eorum vident: et quod audierint ab aliquo nihil amplius in sermonibus exponentis intelligunt, neque possunt discutere rem auditam, sed quidquid audierint, credunt. Si bonum, toto corde laetantur: si malum, sine consolatione tristantur. [Sic et infideles, si audierint Christum dicentem, Non sum solus sed qui misit me Pater mecum est: non possunt intelligere putantes quia non unus est Deus Pater et Filius. Si enim esset unus, numquam diceret, Non sum solus. Qui enim unus est, et solus est: qui autem solus non est, nec unus est.] Si videmus Christum in cruce pendentem, non possumus intelligere ex nobis, quia homo purus est ille qui pendet. Nam recessisse majestatem Dei de corpore nec vidimus, nec audivimus. Sed forte dicis, Quomodo ergo clamabat in cruce, Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti (Mt 27,46; Sal 21,2), si non esset corpus derelictum? Et non audisti quomodo ad latronem dicebat, Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso (Lc 23,43)? Homo purus, qui se derelictum dolebat, sicut tu dicis, quomodo ad paradysum ducatum praestabat? Clamabat ergo Filius ad Patrem, ut se ex infirmitate corporis pati probaret hominibus; non ut corpus a divinitate derelictum ostenderet. Item qui sunt sapientes, a quibus mysterium Christi absconditum est? Sacerdotes, scribae et Pharisei, qui congregati in templo, dicebant: *Quousque animam nostram tollis? Dic nobis palam, si tu es Christus.* Quibus respondit: *Et dixi vobis, et non creditis. Opera quae ego facio in nomine Patris mei, ipsa testificantur de me (Gv 10,24-25). Et tulerunt lapides, ut lapidarent eum, dicentes: Propter bonum opus non lapidamus te, sed propter blasphemiam: quia tu cum sis homo, facis teipsum Deum (Gv 10,31.33).* Qui sunt parvuli quibus est revelatus? Quos dominus interrogat dicendo, Vos autem quem me esse dicitis (Mt 16,15-16): Respondens dixerunt: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Si ergo quod Judaei quotidie meditantes legem Dei invenire non potuerunt, piscatores et rustici invenerunt, quotidie tractantes retia in manibus suis: *(Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te. Non dicit, qua ratione sic ei placuit, sed tantum gratias agit Patri, quia sic ei placuit.)* Ita et tu numquam discutias consilia Dei, in operibus ejus quid fecit, aut qua ratione sic fecit: sed quomodocumque sic voluit rem suam ordinare, gratias agens sufficiat tibi ad testimonium ipsa Dei natura: quia Deus sine ratione et sine justitia nihil facit. Non enim ad discussionem suam, sed ad honorem suum creavit te. Nec judicem te esse voluit actuum suorum, sed servum praeceptorum suorum. Boni enim domini est omnia providere, quae ad utilitatem pertinent servi. Boni autem servi est, fideliter operari, et non

discutere domini sui actus. *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. A quo illa tradita sunt, si unus est Pater et Filius? Aut quare habere non poterat, nisi tradita illi fuissent, si per omnia Patri suo erat aequalis? Nam significatio traditionis tam unitatis rationem, quam aequalitatis excludit. Nam nec qui accipit, unus est cum dante: nec qui traditum acceperit, aequalis est ei qui tradidit. Tradita sunt ei secundum quod *Minoratus est paulo minus ab angelis* (Eb 2,9). Nam secundum illud, quod *Non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo* (Fil 2,6), cum eo Deus unus et aequalis est, qui tradidit omnia. Omnia mihi tradita sunt, caelestia, terrestria et infernalicia. Caelestia quidem, ut jam numquam sint rebelantia: nec dicat aliquis eorum, *Ponam sedem meam in nube, et ero similis Altissimo* (Is 14,14). Terrestria, ut relinquentes idola et peccata credant in me, et obaudiant meis mandatis. Infernalicia, ut vocentur ad vitam, *Ut in nomine meo omne [col. 778] genu flectatur, caelestium, terrestrium, et infernorum* (Fil. 2,10). Caelestia, ut sint in adiutorio terrestribus; terrestria autem, ut fiant imitatores caelestium; infernalicia, ut jam non expugnatione hominum proficiant, sed ad probationem sanctorum. Et vide, non dixit, Omnes homines mihi traditi sunt: ut tantummodo de hominibus credituris, sed etiam et de rebus omnibus, quae ad gloriam ejus fuerant convertendae, cum essent adversae, diabolo subvertente: utputa, omnia ei tradita sunt, caelum et terra, sol, luna, stellae, aer et ignis, aquae, flumina, infernus et mors, ut jam nemo haec omnia deos esse, aut ingenita esse, suggerente diabolo, arbitretur, sed omnes Christi esse opera, sancto Spiritu docente, cognoscant et fateantur. Non ergo tradita sunt, ut modo Christi secundum naturam fiant quae semper ejus fuerant, sed ut modo ejus esse credantur, et modo ad ejus gloriam convertantur: sicut et homini semper existit Deus, sed usque tunc cognitus non erat. Nunc autem traditi sunt ei absolute, ut cognoscant eum suum Factorem Deum, sicut scriptum est: sicut dedisti mihi potestatem omnis carnis, ut omne, quod dedisti mihi, dem eis vitam aeternam. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum et verum Deum, et quem misisti Jesum Christum* (Gv 17,2-3). Mihi tradita est vita et mors, ut nec vita ad peccatum sit hominum, nec mors ad poenam: sed ut, qui vivunt, lucrum justitiae bene viventes faciant, et qui mortui fuerint, melius vivant, mecum regnantes in caelo. Mihi traditae sunt divitiae et paupertas. Usque nunc enim paupertas blasphemare cogebat, furtum committere suadebat: divitiae autem inflabant, nocendi virtutem praestabant. Nunc autem mihi traditae sunt, ut paupertas dum magnanimitate sustinetur, ad gloriam Dei proficiat: et divitiae dum misericorditer dispensantur, ad gloriam Dei proficiant. Mihi traditi sunt servi et reges, ut nec servi in suo servitio erubescant, sed in me Domino gloriantur: et reges non in sua potentia extollantur, sed mihi genua curventur. *Et nemo novit Filium, nisi Pater: neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*. Ita intelligendum est: Nemo ex se potest cognoscere quemquam illorum, nisi Patrem Filius revelaverit et Filium Pater. Nam de Patris quidem persona Christus ipse dixit, quia nemo scit Patrem, nisi Filius revelaverit: de Filii autem persona ideo non dixit, nisi Pater revelaverit, quia jam superius dixerat: *Confiteor tibi, Pater, quia abscondisti haec sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis*, scilicet haec eadem quae dispensata sunt in adventu meo de me. Nam et ad Petrum confitentem se dixit: *Non caro et sanguis revelaverit tibi, sed Pater meus* (Mt 16,17). Et Isaias dixit: *Ego dominus sanctus vester, qui ostendit Israel regem vestrum* (Is 43,15). Aut certe ita, secundum plenitudinem Patris: Patrem nemo cognoscit, nisi Filius. Et secundum plenitudinem Filii: Filium nemo cognoscit, nisi Pater: quia incomprehensibilem naturam comprehendere non potest comprehensibilis creatura. Quoniam etsi de Patre Filius revelet, aut de Filio Pater, tamen revelat non quantum sunt, sed quantum ille, cui revelatur, potest capere. Aut certe sic datur intelligi ex his quae praecedunt, quoniam dicit: *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*. Et ex his quae sequuntur, quoniam dicit: *Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis*. Puto quod secundum hoc nemo cognoscit Filium, secundum quod ei omnia tradita sunt, *Ut omne genu in nomine ejus flectatur, caelestium, terrestrium, et infernorum: et omnis lingua confiteatur, quia Dominus*

Jesus Christus est in gloria Dei Patris (Fil 2,10-11). Quae omnia futura erant, tunc adhuc nemo sciebat. Et secundum hoc nemo cognoscit Patrem, eo quod statuit in Filio suo omnibus dare salutem. Unde Apostolus dicebat: *Mysterii temporibus aeternis taciti, manifestati autem nunc* (Rom 16,25-26), etc. *Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis*. Qui sunt qui laborant? Qui legis justitiam operantur. Et qui sunt [col. 779] qui onerati sunt? Ipsi Judaei, quibus post idololatriam vituli talia legis mandata imposuit Moses, in quibus numquam se explicarent. De quibus et Petrus ait: *Quid tentatis Deum, et vultis imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri potuimus portare? Sed per gratiam Domini nostri Jesu Christi credimus nos salvos fieri* (At 15,10-11). Ideo sic dicit: *Qui laboratis*, id est, Qui contenditis justitiam esse, et non potestis: quia praeceptum legis dum expleri non potest, semper conscientiam facit obnoxiam. Et apud Judaeos quidem erat lex levis et justa, id est, decalogus, quem ante idololatriam acceperunt; sed sine gratia inveniebatur gravis. Sine gratiae enim auxilio omnis justitia hominibus gravis est: quia lex praeceptum est nudum, gratia autem virtus est Dei. Lex in libro conscribitur, gratia autem in corde plantatur. Ideo lex insufferibile pondus est, gratia autem delectatio cordis est, dicente Domino per Salomonem: *Transite ad me omnes, qui concupiscitis me; spiritus meus super mel dulcis* (Sir 24, 26-27). Ergo lex non solum ideo gravis est, quia gravia praecipit observationis mandata: sed et quia praecipit fieri, et faciendi non praestat auxilium. Nec ideo solum gratia levis est, quia levia ponit mandata: sed quod fieri praecipit, et ipsa in nobis faciendi operatur virtutem. Ecce enim lex praecipit, *Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum* (Lv 19,18); gratia autem jubet, *Diligite inimicos vestros* (Mt 5,44). Nonne gravius est gratiae mandatum, quam legis? Et tamen facilius est nobis per gratiam haec impossibilia adimplere, quam Judaeis per legem illa possibilia: quia in gratia Dei totum possumus, sine gratia autem nihil, dicente Apostolo: *Omnia possum in eo, qui me confortat* (Fil 4,13). Adhuc autem dico: et si impleverit quis omnem justitiam legis, vivit quidem in ea, non tamen justificatus est. Unde adolescenti Dominus sic respondit, dicens: *Haec fac, et vives* (Lc 10,28). Non dixit, Et justus erit, quoniam lex abstinentiam mandat malorum, utputa, *Non occides*, et caetera. Non justitiae opus injungit, sicut gratia, ut non irascaris sine causa, nec concupiscas. Qui autem abstinet se a malis, innocens quidem est: justus autem non est, nisi et justitiae opus impleverit. Non quidem morietur, tamen nec gloriam habebit. Propterea dicebat Apostolus, qui erat filius Abrahae, qui conversatus fuerat in lege sine reprehensione (Fil 3,6): *Nos, inquit, Judaei, et non de gentibus peccatores, scientes quia in lege nemo justificatur, credimus Jesum Christum, ut ex fide Christi justificemur* (Gal 2,15-16). Omnis autem, qui contendit justitiam facere, et non justificatur, laborat in opere, quia fructu laboris sui non fruitur: qui autem et contendit et justificatur, non laborat, sed delectatur in opere suo, quia operis sui fruitur fructu. Deinde quis nescit, quia minor est justitia legis, quam gratiae? Utputa, non occides, non adulterabis: hoc facilius est, quam non irasci, aut non concupiscere. Ab hoc enim multi se abstinere, etiam qui non timent Deum. Ab ira autem vel concupiscentia vix etiam spirituales viri: tamen difficilior et onerosior invenitur lex, quia opera quaerit, non voluntatem. Justitia autem gratia licet major sit, tamen facilius invenitur, quia voluntatem, non opera quaerit. Utputa, si quis non iratus, sed propter disciplinam palmam alicui dederit, et eventu occiderit, sicut fieri solet, quantum ad gratiam innocens est, quia voluntatem, non opus requirit: quantum autem ad legem reus est, quia opera quaerit. Item si in persecutione prostituta fuerit virgo, in lege quasi non virgo jam repellitur, quia opus aspicit, non voluntatem: in gratia autem quasi virgo suscipitur, quia non opera quaerit, sed voluntatem. Vides quia injusta est lex et onerosa? Ideo homines de sub pondere Judaicae legis hortatur Christus exire, et ad delectabilem gratiam pervenire, dicens: *Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos, id est, repausabo*. Et vide quomodo dicit, *Quia laboratis? Qui est qui laborat? Qui festi-* [col. 780] *-nat adimplere justitiam, et non praevalet*. Qui autem non vult facere justitiam, ille non laborat sub

pondere legis. Utpote, si ante te videris aliquem ponderis fascem: siquidem contendisti eum tollere super te, et non potes, laboras: si autem nec tentas, nullum sentis laborem de pondere. Ergo non illos vocabat Christus ad se, qui omnino non concupiscebant facere justitiam, sed qui festinabant, et qui laborabant, et praevalere non poterant. Adhuc etiam sermonibus istis etiam Christianos peccatorum pondere peregravatos ad requiem poenitentiam vocat. Putas quod peccatores istius mundi non laborant? Vere enim majores labores et sollicitudines habent, quam servi Dei, dicente propheta: *Contritio et infelicitas in viis eorum, et viam pacis non cognoverunt* (Sal 13,3). Item ex persona peccatorum poenitentiam agentium dicit Salomon: *Ergo erravimus a via veritatis, et lumen justitiae non luxit nobis, et sol non ortus est nobis: lassati sumus in iniquitatis via et perditionis, ambulavimus solitudines desertas, difficiles autem vias Domini ignoravimus. Quid nobis profuit superbia nostra, aut quid divitiarum jactatio contulit nobis? Transierunt omnia illa tamquam umbra* (Sap 5,6-9). Ergo laborant multum, et conteruntur in saeculo, sed laborem non sentiunt: spiritus enim qui seducit eos, ipse delectat in malo. Sicut enim qui suscipiunt jugum Christi, Christus eos delectat in spiritu, ne fatigentur in bonis operibus: sic et qui jugum suscipiunt diaboli, diabolus eos delectat et decipit, ne discedant a malo impii usque ad mortem suam. Ideo dicit Christus, *Jugum enim meum suave est et onus meum leve*. Nam etsi corpore non gravantur peccatores, nec laborant, animae tamen eorum gravatae sunt et laborant, dicente propheta de onere peccatorum: *Quoniam iniquitates meae superposuerunt caput meum, sic ut onus grave gravatae sunt super me* (Sal 37,5). Et iterum Zacharias iniquitatem super talentum plumbi sedere conscribit (Zac 5,7). *Tollite jugum meum super vos: et discite a me, quia mitis sum, et humilis corde*. O gratissimum pondus, quod magis confortat portantes! Nam pondus terrestrium dominorum atterit paulatim ministrantium vires: pondus autem Christi magis adjuvat bajulantem, quia non nos portamus gratiam, sed gratia nos. Nec nos ad auxilium gratiae dati sumus, sed gratia magis ad nostrum. *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve*. Suscipite jugum meum: et a me discite; id est, Ex ipso jugo meo, quia suave est, et ex ipso onere meo, quia leve est, experimentum accipite, quia mitis sum, et humilis corde. Consequenter et propheta dicit de Christo: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (Sal 33,9). Inexpertis enim gravis est justitia Christi, expertis autem suavis est. Ergo lex immitis fuit, quia quicquid mandavit, in ira sua mandavit post idolum fabricatum, non ut salvet, sed ut puniat eos secundum duritiam cordis eorum. Christus autem mitis est, quoniam quicquid mandat, propter misericordiam suam mandat, non ut puniat, sed ut salvet. Item lex superba est. Vetat enim omnem hominem accedere ad sancta, praeter pontificem. Item mulieres menstruatas, vel virum in fluxu seminis, vetat intrare in templum. Luscum, vel leprosum, vel aliquo membro debilem, vetat sacerdotio fungi (Lv 12; 16). Vides quomodo superba est lex? Christus autem humilis, qui nihil aliud quaerit, nisi fidem integram, et conscientiam mundam. Et invenietis, inquit, requiem animabus vestris. Non dixit, *Invenietis requiem*, et tacuit: sed addidit, *Animabus vestris*: quoniam mandata Christi in hoc saeculo animarum requies sunt, non corporum: quoniam, etsi laborant et tristantur in corpore, animae eorum requiescunt, et gaudent in spiritu et in spe. Ideo alibi dicit: *Haec autem loquutus sum vobis, ut in me pacem habeatis, in hoc autem mundo tribulationes* (Gv 16,33).

II. Expositiones in Ierarchiam coelestem
Citazioni bibliche proprie del testo dionisiano

<i>Gen 14,18 (cf.)</i>	E IX, 3, 218B (menzione di Melchisedec)	<i>Mt 1 (cf.)</i>	E IV, 4, ed. Dondaine, p. 274
<i>Gen 41 (cf.)</i>	E IX, 4, 219B-C (menzione del Faraone)	<i>Mt 2 (cf.)</i>	E IV, 4, ed. Dondaine, p. 275
<i>Es 33, 20 (cf.)</i>	E IV, 3, ed. Dondaine, p. 269	<i>Mt 7, 6 (cf.)</i>	E II, 5, 173C
<i>Dt 32, 8 (cf.)</i>	E IX, 2, 215A-B [LXX]	<i>Lc 1 (cf.)</i>	E IV, 4, ed. Dondaine, p. 273
<i>Dt 32, 9 (cf.)</i>	E IX, 4, 221C-D	<i>Lc 2 (cf.)</i>	E IV, 4, ed. Dondaine, p. 274
<i>Sal 82, 6 (cf.)</i>	E XII, 3, 233B	<i>Lc 15, 4-7 (cf.)</i>	E XV, 9, ed. Dondaine, p. 299 (la pecora perduta [anche Mt 18, 12-13])
<i>Sal 109, 4 (cf.)</i>	E IX, 3, 218B (menzione di Melchisedec)	<i>Lc 15, 11-32 (cf.)</i>	E XV, 9, ed. Dondaine, p. 299 (il figliol prodigo)
<i>Is 6, 3</i>	E VII, 4, 192A; (cf.) E X, 2, 226B	<i>Gv 1, 9</i>	E I, 2, 131D
<i>Is 6, 6 (cf.)</i>	E XIII, 1-2, 234A-C	<i>Gv 1, 18 (cf.)</i>	E IV, 3, ed. Dondaine, p. 269
<i>Is 9, 6 (LXX)</i>	E IV, 4, ed. Dondaine, p. 275	<i>Gv 3, 8</i>	E XV, 6, ed. Dondaine, p. 292
<i>Is 63, 2 (cf.)</i>	E VII, 3, 188A	<i>Gv 10, 34 (cf.)</i>	E XII, 3, 233B
<i>Ez 1, 5.13 (cf.)</i>	E XV, 2, 255C	<i>Gv 14, 23 (cf.)</i>	E VII, 4, 193A
<i>Ez 1, 19-21 (cf.)</i>	E XV, 9, ed. Dondaine, p. 298	<i>Gv 15, 15 (cf.)</i>	E IV, 4, ed. Dondaine, p. 275
<i>Ez 3, 12</i>	E VII, 4, 192A	<i>At 7, 53 (cf.)</i>	E IV, 2, ed. Dondaine, p. 268
<i>Ez 9, 1-4 (cf.)</i>	E VIII, 2, 202A	<i>Rm 11, 36</i>	E I, 1, 131C
<i>Ez 9, 4-6 (cf.)</i>	E VIII, 2, 203A	<i>1Cor 3, 9 (cf.)</i>	E III, 2, ed. Dondaine, p. 256
<i>Ez 10, 2.7 (cf.)</i>	E VIII, 2, 206B; E XV, 2, 255C	<i>Gal 3, 19 (cf.)</i>	E IV, 2, ed. Dondaine, p. 268
<i>Ez 10, 13 (cf.)</i>	E XV, 9, ed. Dondaine, p. 298	<i>Eb 5, 6 o 7, 1.17</i>	E IX, 3, 218B (menzione di Melchisedec)
<i>Ez 43, 2 (cf.)</i>	E VII, 4, 192A	<i>Gc 1, 17</i>	E I, 1, 127B
<i>Dn 2 o 4 (cf.)</i>	E IX, 4, 219B-C (menzione di Nabucodonosor)	<i>1Gv 4, 12 (cf.)</i>	E IV, 3, ed. Dondaine, p. 269
<i>Dn 7, 9-10 (cf.)</i>	E XV, 2, 255C	<i>Ap 1, 15 (cf.)</i>	E VII, 4, 192A
<i>Dn 8, 16</i>	E VIII, 2, 206B	<i>Ap 19, 6 (cf.)</i>	E VII, 4, 192A
<i>Dn 9, 23</i>	E VIII, 2, 206B		
<i>Dn 10, 13.20-21</i>	E IX, 2, 215A-B		
<i>Dn 10, 21 (cf.)</i>	E IX, 4, 221C-D		
<i>Os 4, 6 (cf.)</i>	E IX, 2, 216B		
<i>Zc 1, 22 (cf.)</i>	E VIII, 2, 200B		
<i>Zc 2, 4 (cf.)</i>	E VIII, 2, 201C (LXX: Zc 2, 8)		
<i>Mal 2, 7 (cf.)</i>	E XII, 1, 231A-B		

Bibliografia

Fonti

- AGOSTINO, *Acta contra Felicem Manichaeum*, PL 42, 517-552, ed. J. Zycha, Wien 1892 (CSEL, 25/2).
- , *De civitate dei*, PL 41, 13-803, ed. B. Dombart - A. Kalb, 2. voll., Turnhout 1955 (CCL, 47).
- , *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*, PL 42, 21-50, edd. R. Vander Plaetse - C. Beukers, Turnhout 1969 (CCL, 46).
- , *De immortalitate animae liber unus*, PL 32, 1021-1034, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89).
- , *De ordine*, PL 32, 977-1020, ed. W.M. Green, Turnhout 1970 (CCL, 29).
- , *De trinitate*, PL 42, 815-1099, ed. W.J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCL, 50-50A).
- , *De unico baptismo contra Petilianum*, PL 43, 595-613, ed. M. Petschenig, Wien-Leipzig 1910 (CSEL, 53).
- , *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 67-1027 e PL 37, 1033-1967, ed. D.E. Dekkers - J. Fraipont, Turnhout 1956, 1990² (CCL, 38, 39, 40).
- PSEUDO-AGOSTINO, *Categoriae Decem*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1961 (Aristoteles Latinus, I, 5).
- AIMONE DI HALBERSTADT, *In divi Pauli epistolas expositio*, PL 117, 361-938B.
- ALCUINO DI YORK, *Opera omnia*, PL 100-101.
- , *Disputatio de vera philosophia (= De grammatica, prologus)*, PL 101, 849C-854A.
- BEDA, *Homeliarum evangelii libri II*, PL 94, 9-516A, ed. D. Hurst, Turnhout 1955 (CCL, 122).
- , *In Lucae Evangelium expositio*, PL 92, 301-634D, ed. D. Hurst, Turnhout 1960 (CCL, 120).
- BOEZIO, *De institutione arithmetica*, PL 63, 1079-1167, ed. H. Oosthout - J. Schilling, Turnhout 1999 (CCL, 94A).
- BOEZIO, *In librum Aristotelis de interpretatione libri duo*, editio prima, I, PL 64.
- CARLO MAGNO, *Admonitio generalis*, ed. A. Boretius, in MGH, *Leges*, 2 (*Capitularia regum Francorum*, 1), Hannover 1883.
- CASSIANO, *Collationes*, ed. E. Pichery, Paris 1955-1969 (SC 42, 54, 64).
- CASSIODORO *Expositio Psalmorum*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1958 (CCL, 97-98).
- Concilium rispacense*, ed. A. Weminghoff, in MGH, *Leges*, 2 (*Concilia aevi karolini*, 2/1), Hannover-Leipzig 1906.
- Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, ed. Ph. Chevallier, 2 voll., Bruges 1937 (I), 1950 (II).

- EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, ed. G.H. Pertz - G. Waitz, in MGH, *Scriptores rerum germanicarum*, 25, Hannover-Lipsia 1911.
- FLORO DI LIONE, *Adversus Joannis Scoti Erigenae erroneas definitiones liber*, PL 119, 101-250A.
- , *Epistola de corpore Domini tripartito*, PL 119, 71D-80A, in *Opuscula adversus Amalarium*, ed. E. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 5 (*Karolini aevi*, 3), Berlin 1899, pp. 267-273.
- FRECUFLO DI LISIEUX, *Opera omnia*, ed. M.I. Allen, Turnhout 2002 (CCM, 169, 169 A).
- GALILEO GALILEI, *Opere*, ed. A. Favaro, 20 voll., Firenze 1890-1909, ristampa 1968.
- Gesta episcoporum Autissiodorensium*, ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, XIII (*Supplementa*, 1), Hannover 1881, pp. 393-400.
- GIOVANNI SCOTO, *Opera quae supersunt omnia*, PL 122.
- , *Annotationes in Marcianum*, ed. C.E. Lutz, Cambridge (Massachussets) 1939, ristampa New York 1970.
- , *Periphyseon (De divisione naturae)*, 3 voll., ed. I.P. Sheldon-Williams, con la collaborazione di L. Bieler, Dublin 1968, 1972, 1981 (*Scriptores latini Hiberniae*, 7, 9, 11).
- , *Homélie sur le prologue de Jean*, ed. É. Jauneau, Paris 1969 (SC, 151).
- , *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, ed. É. Jauneau, Paris 1972 (SC, 180), ristampa 1999 con correzioni e aggiunte.
- , *Omelia sul prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Roma-Milano 1987, 2001⁴,
- , *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (CCM 31).
- , *Carmina*, ed. M.W. Herren, Dublin 1993 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 12).
- , *Periphyseon*, 5 voll., ed. É. Jauneau, Turnhout 1996-2003 (CCM, 161-165).
- , *Glossae Divinae Historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, edd. J.J. Contreni e P.P. Ó Néill, Firenze 1997 (*Millennio Medievale*, 1 [Testi, 1]).
- , *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. trad. E.S. Mainoldi, Firenze 2003 (*Per Verba*, 18).
- , *Homilia et commentarius in evangelium Iohannis. Editiones novas*, edd. É. Jauneau - A.J. Hicks, Turnhout 2008 (CCM, 166).
- GIROLAMO, *Commentariorum in epistolam ad Galatas libri tres*, PL 26, 307-438D.
- ILDEMARO, *Epistola a Pacifico di Verona*, (ca. 841-846), ed. E. Dümmler, in MGH *Epistolae*, 5 (*Karolini aevi*, 3), Berlin 1899, p. 357 (*Epistolae variorum*, 33).
- INCMARO DI REIMS, *Epistolae*, PL 126, 9-280A.
- , *Opera omnia*, PL 125.
- [PSEUDO-ISIDORO] *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*, ed. M.C. Diaz y Diaz, Santiago de Compostela 1972.
- LEONE MAGNO, *Epistolae*, PL 54, 551-518B.
- , *Epistola 28, Ad Flavianum*, ed. C. Silva-Tarouca, Roma 1932 (*Textus et documenta*, 9).
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium. Una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugene iuxta posita*, 2 voll., edd. C. Laga - C. Steel, Turnhout-Leuven 1980-1990 (CCG, 7 e 22).
- , *Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugene latinam interpretationem*, ed. É. Jauneau, Turnhout 1988 (CCG, 18).
- ORIGENE, *Homélie sur le Lévitique*, ed. M. Borret, Paris 1981 (SC, 286-287).
- ONORIO DI AUTUN, *De luminaribus ecclesiae, sive de scriptoribus ecclesiasticis*, PL 172.
- Opus imperfectum in Matthaem. Praefatio*, ed. J. van Banning, Turnhout 1988 (CCL, 87B).
- OTFRIDO DI WEISSENBURG, *Glossae in Matthaem*, ed. C. Grifoni, Turnhout 2003 (CCM, 200).

- PAOLINO DI AQUILEIA, *Epistolae*, ed. E. Dümmler, in MGH, *Epistolae*, 4 (*Karolini aevi*, 2), Berlin 1895.
- , *Liber exhortationis*. Cum translatione italica, ed. A. De Nicola, Trieste 2005 (Centro di antichità altoadriatiche. Monografie, 2).
- , *Opera*, 1, ed. G. Cuscito, Roma-Gorizia 2007 (Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis, 10/1).
- PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, PL 120, 31A-994C, ed. B. Paulus, Turnhout 1984 (CCM, 56, 56 A, 56 B).
- , *De benedictionibus patriarcharum Iacob et Moysi*, ed. B. Paulus, Turnhout 1993 (CCM, 96).
- PRUDENZIO DI TROYES, *De praedestinatione contra Joannem Scotum*, PL 115, 1009C-1366A.
- RABANO MAURO, *De institutione clericorum*, PL 107, 293-420A, 2 voll., ed. D. Zimpel, Turnhout 2006 (FC, 61/1-2).
- , *Expositio in Matthaëum*, 2 voll., ed. B. Löfstedt, Turnhout 2000 (CCM, 174, 174 A).
- [TEODULFO DI ORLEANS] *Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini)*, PL 98, 999-1248; ed. A. Freeman - P. Meyvaert, in MGH, *Leges*, 4 (*Concilia*, 2; *Suppl.*, 1), Hannover 1998.
- Tutti i commenti a Marziano Capella*, a cura di I. Ramelli, Milano 2006, pp. 17-580 (ed. Lutz 1939) e 767-779 (ed. Jeaneau 1978).
- UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon. De studio legendi*, PL 176, 739-838D, ed. C.H. Buttimer, Washington D.C. 1939 (Studies in medieval and Renaissance Latin, 10).

Studi

- G.-H. ALLARD, *Pour une nouvelle interprétation de la Cité de Dieu*, in SP 9, Berlin 1966 (TU, 94), pp. 329-339.
- , *La structure littéraire de la composition du De divisione naturae*, in TME, pp. 147-157.
- , *Quelques remarques sur la disputationis series du De divisione naturae*, in JSEHP, pp. 211-224.
- , *Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l'Écriture*, in ESSQ, pp. 15-32.
- (ed.), *Jean Scot Écrivain, Actes du IV^e colloque international, Montreal, 28 août-2 septembre 1983*, Montréal-Paris 1986 (Cahiers d'études médiévales. Cahier special 1).
- J.M. ALONSO, *Teofanía y visión beata en Escoto Erigena*, in «Revista Española de Teología», 10 (1950), pp. 361-389, e 11 (1951), pp. 255-282.
- R. ARTEAGA NATIVIDAD, *La creación en los comentarios de san Augustin al Génesis*, Marcilla 1993.
- M. BANNIARD, Viva voce. *Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris 1992 (Collection des Études Augustiniennes. Moyen Âge et Temps Modernes, 25).
- M. BASSETTI, *Bibbie 'imperiali' carolingie e ottoniane. Con tre saggi intorno alle Bibbie del Medioevo latino*, Terni 2005.
- W. BEIERWALTES (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, Heidelberg 1980.
- (ed.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-29. Juli 1989, Heidelberg 1990 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 3).

- , *Unity and Trinity in East and West*, in EEW, pp. 209-231.
- , *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano 1998 (Platonismo e filosofia patristica, 13); orig. tedesco: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main 1994.
- H. BETT, *Johannes Scotus Erigena: A Study in Medieval Philosophy*, Cambridge 1925.
- La Bibbia nell'Alto Medioevo*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, X, 26 aprile - 2 maggio 1962, Spoleto 1963.
- L. BIELER, *Remarks on Eriugen's Original Latin Prose*, in TME, pp. 140-146.
- B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, in «Sacris Erudiri», 6 (1954), pp. 189-281; ripreso in ID., *Mittelalterliche Studien*, vol. I (1967), pp. 205-273; trad. inglese, *Turning Points in the History of Latin Exegesis in the Early Middle Ages*, trad. di C. O'Grady, in M. MCNAMARA (ed.), *Biblical Studies: The Medieval Irish Contribution*, Dublin 1976 (Proceedings of the Irish Biblical Association, 1), pp. 73-160.
- , *Scriptoria e manoscritti mediatori di civiltà dal VI secolo alla riforma di Carlo Magno*, in *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto medioevo*. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XI, 18-23 aprile 1963, Spoleto 1964, pp. 479-504; ristampato in ID., *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 3 voll., Stuttgart 1966-1981, vol. II (1967), pp. 312-327; riedito come ID., *Centri scrittorii e manoscritti mediatori di civiltà dal VI secolo all'età di Carlomagno* (prima parte), in G. CAVALLO (ed.), *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Roma-Bari 2003, pp. 27-72.
- , *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen*, in ID. (ed.), *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben, II, Das geistige Leben*, Düsseldorf 1965, pp. 233-254; riedito come ID., *Centri scrittorii e manoscritti mediatori di civiltà dal VI secolo all'età di Carlomagno* (seconda parte), trad. di M. Sampaolo, in G. CAVALLO (ed.), *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Roma-Bari 2003, pp. 27-72.
- B. BISCHOFF - É. JEAUNEAU, *Ein neuer Text aus der Gedankenwelt des Johannes Scottus*, in JSEHP, pp. 109-116.
- A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3).
- , *Sententiae philosophorum. L'alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011 (Collationes, 1).
- F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Munster 1919 (BGPMA, 18, 2-3).
- P.M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, Notre Dame (Indiana) 1991 (Christianity and Judaism in Antiquity, 7).
- , *The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism*, in R.J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta*, Leuven 1992 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 105), pp. 570-576.
- , *The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), SP 27. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991, Leuven 1993, pp. 145-149.
- , *The Anagogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics*, in G. DORIVAL - A. LE BOULLUEC (edd.), *Origeniana Sexta: Origène et la Bible/Origen and the Bible*. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993, Leuven 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 118), pp. 639-654.

- , *Realized Eschatology in Maximus the Confessor*, Ad Thalassium 22, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), SP 32. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995, Leuven 1997, pp. 258-263.
- , *The World in the Mirror of Holy Scripture: Maximus the Confessor's Short Hermeneutical Treatise in Ambiguum ad Joannem 37*, in P.M. BLOWERS - A. RUSSELL CHRISTMAN - D.E. HUNTER - R. DARLING YOUNG (edd.), In *Dominico Eloquio / In Lordly Eloquence*. Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken, Grand Rapids 2002, pp. 408-426.
- A. BODRATO, *Giovanni Scoto Eriugena: dalla 'Lettura' alla 'Teologia'*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 13 (1977), pp. 437-460.
- P. BOUCAUD, *Tous libres devant Dieu. Société carolingienne, Église et esclavage d'après l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/828)*, in «Revue de l'histoire des religions», 228 (2011), pp. 349-387.
- J.-P. BOUHOT, *Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus Imperfectum in Matthaeum*, in «VCh», 24 (1970), pp. 197-209.
- M. BRENNAN, *Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena*, in «SM», 27 (1986), pp. 413-460.
- P. BUC, *L'ambiguïté du livre: prince, pouvoir et peuple dans le commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris 1994.
- P. BURTON, *The Old Latin Gospels. A Study of their Texts and Language*, Oxford 2000 (Oxford Early Christian Studies).
- S. CANTELLI (BERARDUCCI), *L'esegesi ai tempi di Ludovico il Pio e Carlo il Calvo*, in GSST, pp. 261-336.
- , *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, 2 voll., Spoleto 1990.
- , *L'esegesi della Rinascita carolingia*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna 1996, pp. 167-198.
- , *Lo studio della Bibbia da Isidoro di Siviglia alla Glossa ordinaria*, (Quaderni di cultura mediolatina), Spoleto 1996.
- J.L. CANTÓN ALONSO, *Le rôle herméneutique de la foi dans la pensée érigenienne*, in ISEBH, pp. 127-153.
- M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: Sa Vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, ristampa Brussels 1965, 1969.
- , *Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in «RTAM», 32 (1965), pp. 205-262.
- , *Les 'Bibli Vulfadi' et Jean Scot Eriugène*, in «RTAM», 33 (1966), pp. 137-139.
- C. CHAZELLE, *Exegesis in the Ninth-Century Eucharist Controversy*, in C. CHAZELLE - B. VAN NAME EDWARDS (edd.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003, pp. 167-187.
- C. CHAZELLE - E. BURTON VAN NAME (edd.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, (Medieval Church Studies, 3), Turnhout 2003.
- B. CLAUSI, *'Rerum naturae', 'verborum proprietates' e 'mystica significatio': esegesi biblica e geografia nel De rerum naturis di Rabano Mauro*, in «ASE», 6 (1989), pp. 203-216.
- , *Lecture antiche e medievali di Gal 4,24*, in «ASE», 8 (1991), pp. 385-404.
- M.L. COLISH, *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, in «Downside Revue», 100 (1982), pp. 138-151.
- F. COLNAGO, *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena*, Roma 2009 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 11).
- J.J. CONTRENI, *A propos de quelques manuscrits de l'école de Laon au IXe siècle: Découvertes et problèmes*, in «Le Moyen Age», 78 (1972), pp. 6-39.

- , *The Biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Eriugena*, in «Speculum», 51 (1976), pp. 411-434.
- , *Carolingian Biblical Studies*, in U.-R. BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, Washington DC 1983, pp. 71-98; ristampa in J.J. CONTRENI, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, Aldershot 1992, pp. 71-98.
- , *Carolingian Biblical Culture*, in ISEBH, pp. 1-23.
- , *Eriugena*, in J.H. HAYES (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, 2 voll., Nashville 1999, vol. I, pp. 342-343.
- , *Glossing the Bible in the Early Middle Ages: Theodore and Adrian of Canterbury and John Scottus (Eriugena)*, in C. CHAZELLE - B. VAN NAME EDWARDS (edd.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003, pp. 19-38.
- , *The Patristic Legacy: Exegesis to c. 1000*, in R. MARSDEN - E.A. MATTER (edd.), *The New Cambridge History of the Bible. Vol. II: From 600 to 1450*, in corso di stampa.
- J.J. CONTRENI - P.P. Ó NÉILL, *The Early Career and Formation of John Scottus*, in J.J. CONTRENI, *Learning and Culture in Carolingian Europe. Letters, Numbers, Exegesis, and Manuscripts*, Aldershot 2011 (Variorum Collected Studies Series, 974), pp. 1-24.
- G. CREMASCOLI, *Tradizione esegetica e teologia nell'Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Congresso tenuto a Roma, CNR, 12-16 novembre 1979*, Roma 1981, vol. II, pp. 713-729.
- , *I commenti al Vangelo di Giovanni in età carolingia*, in A. CERESA GASTALDO (ed.), *Lingua e stile del Vangelo di Giovanni*, Genova 1991 (Dipartimento di Archeologia, Filologia classica e loro tradizioni. Nuova serie, 140), pp. 137-154.
- G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna 1996.
- M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena*, in «SM», 14 (1973), pp. 39-136.
- , *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica nella cultura del secolo IX*, Roma 1978 (Studi storici, 100-102).
- , *Nature-essence et nature-langage. Notes sur l'emploi du terme «natura» dans le «Periphyseon» de Jean Erigène*, in A. ZIMMERMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin-New York, 1981, II, pp. 707-717.
- , *Itinerari e potenzialità del pensiero cristiano in età carolingia*, in GSST, pp. 337-363.
- , *'Plus quam homo'. Santità e umanità dell'Evangelista Giovanni fra Agostino e Giovanni Eriugena*, in A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1989, pp. 517-522.
- , *'Mysticus Moyses'. Escatologia ed Esodo nel 'Periphyseon' di Giovanni Scoto*, in «Cristianesimo nella storia» 10 (1989), pp. 467-484.
- , *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Roma 1995.
- , *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto 1997 (CISAM, Collectanea, 8).
- , *'Et dum silet clamat'. Silence et transcendance de l'intellect chez Jean Scot Érigène*, in «Micrologus», 18 (2010), pp. 47-58.
- V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di S. Massimo*, Milano 1974.
- G.I. CURRIE, *Concentum caeli quis dormire faciet? Eriugenan Cosmic Song and Carolingian Planetary Astronomy*, in D.B. CANNATA - G. ILNITCHI CURRIE - R. CHARNIN MUELLER - L. NADAS (edd.), *Quomodo cantabimus canticum? Studies in Honor of Edward H. Roesner*, Middleton (Wisconsin) 2008, pp. 15-35.

- M. CUTINO, *Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino*, in «Revue des Études Augustiniennes», 44 (1998), pp. 77-100.
- G. D'ONOFRIO, *I fondatori di Parigi: Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo*, in GSST, pp. 413-456; ripubblicato in I. BIFFI - C. MARABELLI (edd.), *Figure del pensiero medievale. Vol I. Fondamenti e inizi. IV-IX secolo*, Milano 2009, pp. 435-470.
- , *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986 (Nuovo Medioevo, 31).
- , *Disputandi disciplina. Procédés dialectiques et logica vetus dans le langage philosophique de Jean Scot*, in JSE, pp. 229-263.
- , *Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken*, in BM, pp. 17-38.
- , *Oltre la teologia. Per una lettura dell' 'Omelia' di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo*, in «SM», 31 (1990-1991), pp. 285-356.
- , *Theological Ideas and the Idea of Theology in the Early Middle Ages (9th-11th centuries)*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 38 (1991), pp. 273-297.
- , *La 'concordia' di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso fra le fonti patristiche nel 'Periphyseon' di Giovanni Scoto Eriugena*, in «Medioevo», 19 (1993), pp. 1-25 [trad. ingl.: *The 'Concordia' of Augustine and Dionysius: Toward a Hermeneutic of the Disagreement of Patristic Sources in John the Scot's 'Periphyseon'*, in EEW, pp. 115-140.
- , *Introduzione*, in ID. (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo, I: I principi*, Casale Monferrato (AL) 1996, pp. 9-33.
- , *La teologia carolingia, ibidem*, pp. 107-196.
- , *Discussioni teologiche nel regno di Carlo il Calvo, ibidem*, pp. 197-242.
- , *Giovanni Scoto Eriugena, ibidem*, pp. 243-303.
- , *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in ID. (ed.), *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Letture di testi medievali (VI-XIII secolo)*. Atti del VII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Assisi, 14-15 novembre 1997, Cava dei Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e testi, 5), pp. 11-63.
- , *Cuius esse est non posse esse. La quarta species della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia*, in HEJSE, pp. 367-412.
- , *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, in P. PORRO (ed.), *Metaphysica - sapientia - scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*. Atti del XIV Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004, Turnhout-Bari 2005 = «Quaestio», 5 (2005), pp. 103-144.
- G. DAHAN, *L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge*, in G. DAHAN - R. GOULET (dirr.), *Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris 2005, pp. 205-230.
- , *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Geneve 2009.
- B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
- M.-TH. D'ALVERNY, *Les Solutiones ad Chosroem de Priscianus Lydus et Jean Scot*, in JSEHP, pp. 145-160
- J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

- D. DE BRUYNE, *Étude sur le Liber de divinis scripturis*, in «Revue bénédictine», 43 (1931), pp. 124-141.
- C. DELCORNO, *Bibbia e generi letterari nel Medio Evo*, in «ASE», 8 (1991), pp. 547-564.
- , *La trasmissione nella predicazione*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna 1996, pp. 65-86.
- P. DIETRICH - D. DUCLOW, *Virgins in Paradise : Deification and Exegesis in 'Periphyseon V'*, in JSE, pp. 29/30-49.
- A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano, 1988, 2006-2010².
- H.-F. DONDAINE, *Les 'Expositiones super ierarchiam celestem' de Jean Scot Érigène*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 18 (1950-1951), pp. 245-302.
- P. DRONKE, *'Theologia veluti quaedam poetria': Quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot*, in JSEHP, pp. 243-252.
- , *La persistenza di miti musicali greci attraverso la letteratura mediolatina*, in «Musica e storia», 1 [1998], pp. 55-80.
- , *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World. The First Nine Centuries A.D.*, Firenze 2003 (Millennio medievale, 42).
- , *Les conceptions de l'allégorie chez Jean Scot Érigène et Hildegarde de Bingen*, in G. DAHAN - R. GOULET, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Etudes sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris 2005, pp. 231-244.
- , *Forms and Imaginings. From Antiquity to the Fifteenth Century*, Roma 2007 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 243).
- D.F. DUCLOW, *Nature as Speech and Book in Johannes Scottus Eriugena*, in «Mediaevalia», 3 (1977), pp. 131-140.
- , *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, in «Dionysius», 4 (1980), pp. 99-118.
- M. DULAËY, *Les sources latines de l'Opus imperfectum in Matthaëum dans le commentaire de la parabole des dix vierges (Mt 25, 1-13)*, in «Vetera Christianorum», 41 (2004), pp. 295-311.
- P.E. DUTTON, *Eriugena, the Royal Poet*, in JSE, pp. 51-80.
- , *Evidence that Dubthach's Priscian Codex once belonged to Eriugena*, in H.J. WESTRA (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeuneau*, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 15-45.
- , *John Scottus Eriugena*, in J. HACKETT (ed.), *Medieval Philosophers*, Detroit-London 1992 (Dictionary of Literary Biography, 115), pp. 168-184.
- P.E. DUTTON - É. JEAUNEAU, *The Verses of the 'Codex Aureus' of Saint-Emmeram*, in «SM», 24 (1983), pp. 75-120.
- P.E. DUTTON - A. LUHTALA, *Eriugena in Priscianum*, in «Mediaeval Studies», 56 (1994), pp. 153-163.
- G. EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947, riedito in ID., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1966, pp. 9-27.
- R. ÉTAIX, *Fragment inédits de l'Opus imperfectum in Matthaëum*, in «Revue Bénédictine», 84 (1974), pp. 271-300.
- G.R. EVANS, *The Language and Logic of the Bible. The Earlier Middle Ages*, Cambridge 1984.

- M.C. FERRARI, *Bibelhandschriften im Frühmittelalter*, in R. NOLDEN (ed.), *Die touronische Bibel der Abtei St. Maximin von Trier. Faksimile der erhaltenen Blätter, Farbtafeln mit den Initialen*, Trier 2002, pp. 185-203.
- A. FIREY, *The Letter of the Law: Carolingian Exegetes and the Old Testament*, in J.D. MCAULIFFE - B.D. WALFISH - J.W. GOERING (edd.), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2003, pp. 204-224.
- M. FOURNIER, *Eriugena's Five Modes (Periphyseon 443A-446A)*, in «The Heythrop Journal», 50 (2009), pp. 581-589.
- E. FRANCESCHINI, *La Bibbia e i Padri nell'Alto Medioevo*, in *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, IX, 6-12 aprile 1961, Spoleto 1962, pp. 296-328.
- H.J. FREDE, *Leteinische Texte und Texttypen im Hebräerbrief*, in R. GRYSOEN - P.-M. BOGAERT (edd.), *Recherches sur l'histoire de la Bible latine*, Louvain-la-neuve 1987 (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 19), pp. 137-153.
- D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen 1990.
- , *Mass Production of Early Medieval Manuscripts: The Carolingian Bible from Tours*, in R. GAMESON (ed.), *The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration and Use*, Cambridge 1994 (Cambridge Studies in Paleography and Codicology, 2), pp. 53-62.
- F. GASPARRI, *Lo scriptorium di Corbie*, in «Scrittura e Civiltà», 15 (1991), pp. 289-306.
- S. GERSH, *The Structure of the Return in Eriugena*, in BM, pp. 108-125.
- A. GHISALBERTI, *Ragione intelletto illuminazione in Anselmo d'Aosta*, in V. MELCHIORRE (ed.), *I luoghi del comprendere*, Milano 2000, pp. 29-33.
- A. GIARDINA, *Il tramonto dei valori ciceroniani (ponos ed emporia tra paganesimo e cristianesimo)*, in M. PANI (ed.), *Continuità e trasformazioni fra repubblica e principato. Istituzioni, politica, società*. Atti dell'incontro di studi organizzato dall'Università di Bari e l'École française de Rome in collaborazione con l'Università di Firenze, Edipuglia 1991, pp. 278-296.
- M.T. GIBSON - J.L. NELSON (edd.), *Charles the Bald: Court and Kingdom*, Aldershot 1981, 1990².
- , *The Bible in the Latin West*, Notre Dame (Indiana) - London 1993.
- É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1986².
- J.W. GOERING, *An Introduction to Medieval Christian Biblical Interpretation*, in J.D. MCAULIFFE - B.D. WALFISH - J.W. GOERING (edd.), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2003, pp. 197-203.
- M.M. GORMAN, *The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pius*, in «Speculum», 72 (1997), pp. 279-329.
- , *A Critique of Bischoff's Theory of Irish Exegesis: The Commentary on Genesis in Munich CLM 6302 (Wendepunkte 2)*, in «Journal of Medieval Latin», 7 (1997), pp. 178-233.
- , *Wigbod and the Biblical Study under Charlemagne*, in «Revue Bénédictine», 107 (1997), pp. 40-76.
- , *The Myth of Hiberno-Latin Exegesis*, in «Revue Bénédictine», 110 (2000), pp. 42-85.
- , *Biblical Commentaries from the Early Middle Ages*, Firenze 2000.

- , *From the Classroom at Fulda under Hrabanus: the Commentary on the Gospel of John prepared by Ercanbertus for his praeceptor Ruodulfus*, in «Augustinianum», 44 (2004), 471-502 [testo: 485-502].
- M.-O. GOULET-CAZÉ ET AL. (dir.), *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)*, Paris 2000.
- R. GRÉGOIRE, *Semantica del cielo e della terra nell'esegesi biblica medievale*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della XIII Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995, Milano 1998, pp. 3-29.
- T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle 'teofanie' in Giovanni Scoto Eriugena*, in «SM», 4 (1963), pp. 75-91.
- , *Il liber creaturarum: dal sacramentum salutaris allegoriae alla physica lectio*, in ID., *Speculum naturae. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 235), pp. 35-45.
- , *Giovanni Scoto. Quattro studi*, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 24); comprende i saggi: *Dall'uno al molteplice*, pp. 1-20; *Mediazione e incarnazione*, pp. 21-44; *'Contemplatio Theologica' e Storia Sacra*, pp. 45-64; *L'escatologia di Giovanni Scoto*, pp. 65-110. I primi tre facevano già parte del volume ID., *Giovanni Scoto Eriugena. Tre Studi*, Firenze 1963.
- V. GROSSI, *L'origenismo latino negli scritti agostiniani: dagli origenisti agli origeniani*, in «Augustinianum», 46 (2006), pp. 51-88.
- G. GUSDORF, *Storia dell'ermeneutica*, Roma-Bari 1989; orig. francese, *Les origines de l'herméneutique*, Paris 1988.
- I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris 1984 (Collection des Études Augustiniennes. Antiquité, 107) e Paris 2006² (Textes et traditions, 11),
- , *Martianus Capella: Mittler zwischen Griechisch-Römischer Antike und Lateinischem Mittelalter*, in A. SCHMITT - G. RADKE-UHLMANN (edd.), *Philosophie im Umbruch: der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter - seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzbewusstseins von Antike und Moderne*. 6. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung am 29. und 30. November 2002 in Marburg, Stuttgart 2009 (Philosophie der Antike, 21), pp. 15-33.
- P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum», 36 (1979), pp. 201-233.
- W.J. HANKEY - L.P. GERSON, *John Scotus Eriugena*, in L.P. GERSON (ed.) *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 voll., Cambridge 2010.
- L.M. HARRINGTON, *'Unusquisque in suo sensu abundet': Human Perspective in Eriugena's Periphyseon*, in «Dionysius», 16 (1998), pp. 123-140.
- , (ed.), *A thirteenth-century textbook of mystical theology at the University of Paris: the Mystical theology of Dionysius the Areopagite in Eriugena's Latin translation with the scholia translated by Anastasius the Librarian and excerpts from Eriugena's Periphyseon*, Paris-Leuven-Dudley 2004 (Dallas Medieval Texts and Translations, 4).
- R. HEINZ, *Hrabanus Maurus als Exeget*, in W. BÖHNE (ed.), *Hrabanus Maurus und seine Schule: Festschrift der Rabanus-Maurus-Schule Fulda*, Fulda 1980, pp. 64-76.
- F. HEINZER, *Zu einem unbeachteten Maximuszitat im Periphyseon des Johannes Scottus Eriugena*, in «Traditio», 40 (1984), pp. 300-306.
- M.W. HERREN, *Eriugena's 'Aulae Sidereae', the 'Codex Aureus', and the palatine Church of St. Mary at Compiègne*, in «SM», 28 (1987), pp. 593-608.

- , *St. Gall 48: A Copy of Eriugena's Glossed Greek Gospels*, in G. BERNT - F. RÄDLE - G. SILAGI (edd.), *Tradition und Wertung: Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1989, pp. 97-105.
- , *The Study of Greek in Ireland*, in *L'irlanda e gli irlandesi nell'alto Medioevo*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, LVII, 16-21 aprile 2009, Spoleto 2010, pp. 511-532.
- M.W. HERREN - S.A. BROWN (edd.), *The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, London 1988 (King's College London Medieval Studies, 2), pp. 1-56.
- R. HOEPS, *Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der creatio ex nihilo*, in «Theologie und Philosophie», 67 (1992), pp. 161-191.
- A. HOFMEISTER, *Puer, iuuenis, senex: Zum verständnis der mittelalterlichen Alterbezeichnungen*, in A. BRACKMANN (ed.), *Papsttum und Kaisertum*, Munich 1926, rist. 1973, pp. 287-316.
- L. HOLTZ, *Les manuscrits latins à gloses et à commentaires de l'antiquité à l'époque carolingienne*, in *Il libro e il testo*. Atti del Convegno Internazionale. Urbino, 20-23 settembre 1982, Urbino 1984, pp. 139-147.
- J. HUBER, *Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*, München 1862, rist. Hildesheim 1960.
- E. JAMES, *Childhood and Youth in the Early Middle Ages*, in P.J.P. GOLDBERG - F. RIDDY (edd.), *Youth in the Middle Ages*, New York 2004, pp. 11-23.
- É. JEAUNEAU, *Dans le sillage de l'Érigène: une homélie d'Héric d'Auxerre sur le prologue de Jean*, in «SM», 11 (1970), pp. 937-955.
- , *Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Erigène*, in P. HADOT - P.M. SCHUHL, *Le Neoplatonisme*. Actes du Colloque international, Royaumont, 9-13 juin 1969, Paris 1971, pp. 385-394.
- , *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène*, in ESSQ, pp. 33-54.
- , *Jean Scot Érigène et le grec*, in «ALMA», 41 (1977-1978), pp. 5-50; ripreso in ID., *Études érigéniennes*, Paris 1987, pp. 87-122.
- , *Le commentaire érigénien sur Martianus Capella (De Nuptiis, lib. I) d'après le manuscrit d'Oxford (Bodl. Libr. Auct. T.2.19, fol. 1-31)*, in É. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris 1978, pp. 91-166.
- , *Un 'dossier' carolingien sur la création de l'homme (Genèse I, 26 - III, 24)*, in «ReAug», 28 (1982), pp. 112-132.
- , *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scotus Eriugena*, in U.-R. BLUMENTHAL (ed.), *CAROLINGIAN ESSAYS*, Washington D.C. 1983, pp. 137-149.
- , *Vox Spiritualis Aquilae. Quelques épis oubliés*, in F.X. MARTIN - J.A. RICHMOND (edd.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington DC 1991, pp. 107-116.
- , *Sensus dans l'exégèse biblique du haut Moyen Age (IX^e-XII^e siècle)*, in M.L. BIANCHI (ed.), *Sensus-Sensatio*. Atti dell'VIII Colloquio Internazionale, Roma, 6-8 gennaio 1995 (Lessico Intellettuale Europeo), Roma 1996, pp. 25-35.
- , *Artifex Scriptura*, in ISEBH, pp. 351-365.
- , *Nisifortinus: le disciple qui corrige le maître*, in J. MARENBOON (ed.), *Poetry and philosophy in the Middle Ages: a Festschrift for Peter Dronke*, Leiden 2001, pp. 113-

- 130; ripreso in É. JEAUNEAU, 'Tendenda vela'. *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout 2007, pp. 585-603.
- É. JEAUNEAU - P.E. DUTTON, *The Verses of the 'Codex Aureus' of Saint-Emmeram*, in «SM», 24 (1983), pp. 75-120.
- É. JEAUNEAU - P.E. DUTTON, *The Autograph of Eriugena*, Turnhout 1996 (CCAMA, 3).
- M. DE JONG, *The Empire as Ecclesia: Hrabanus Maurus and Biblical Historia for Rulers*, in Y. HEN - M. INNES (edd.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, pp. 191-226.
- C. KAVANAGH, *The influence of Maximus the Confessor on Eriugena's treatment of Aristotle's Categories*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 79 (2005), pp. 567-596.
- J. KELLY, *A catalogue of Early Medieval Hiberno-Latin Biblical Commentaries*, in «Traditio», 44 (1988), pp. 537-571; 45 (1989-1990), pp. 393-434.
- , *Hiberno-Latin Exegesis and Exegetes*, in «Annuaire Mediaevale», 22 (1981), pp. 46-60.
- A. KIJEWSKA, *The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian*, in ISEBH, pp. 173-193.
- R.B. KNOX, *John Scottus Eriugena: An Irish Biblical Scholar*, in «Irish Biblical Studies», 7 (1985), pp. 88-101.
- T. KRPIVINA, *Exegesis According to the Rules of Philosophy or the Rule of Faith? Methodological Conflict in the Ninth-Century Predestination Controversy*, Saarbrücken 2010.
- P.-Y. LAMBERT, *Les gloses bibliques de Jean Scot Érigène*, in «Études celtiques», 24 (1987), pp. 326-327.
- G.W.H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. II, *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge 1969, 1988².
- C. LARRAIN, *L'Opus imperfectum in Matthaëum. Son utilisation selon les siècles, son contenu, son texte biblique*, Paris 1970 (Thèses Institut catholique).
- J. LEHMANN, *The Dialogical Character of Eriugena's Periphyseon: Expressing Medieval Theology in Neoplatonic Literary Form*, in B. MEZEI - J. KORMOS - C. VIOLA (edd.), *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm, Proceedings of the International Anselm Conference, Piliscsaba 20-22 June 2002*, Piliscsaba (Budapest) 2005, pp. 120-139.
- P. LENDINARA, *On John Scottus's Authorship of the Biblical Glosses*, in «SM», 33 (1992), pp. 571-579.
- C. LEONARDI, *La scuola nella civiltà altomedievale. Discorso di chiusura*, in *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIX, 15-21 aprile 1971, 2 tomi, Spoleto 1972, pp. 861-871.
- , *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*. Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXVII, 19-25 aprile 1979, Spoleto 1981, pp. 459-96.
- , *Martianus Capella et Jean Scot: nouvelle présentation d'un vieux problème*, in JSE, pp. 187-207.
- C. LEONARDI - E. MENESTÒ (edd.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*. Atti del XXIV Convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina e Centro di studi sulla spiritualità medievale (e VI convegno SPES), Todi, 11-14 ottobre 1987, Spoleto 1989.

- H. LIEBESCHÜTZ, *The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought*, in TME, pp. 49-58.
- L. LIGHT, *Versions et révisions du texte de la Vulgate*, in P. RICÉ - G. LOBRICHON (dirr.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984 (Bible de tous le temps, 4), pp. 55-93.
- H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 4 voll., Milano 1979, 2006; orig. francese, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 voll. in 4 tomi, Paris 1959-1964.
- G. MADEC, *Observations sur le dossier augustinien du Periphyseon*, in ESSQ, pp. 75-84.
- , *Theologia. Note augustino-erigenienne*, in F.X. MARTIN - J.A. RICHMOND, *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington D.C. 1991, pp. 117-125.
- C. MAGAZZÙ, *Motivi encratiti nell'Opus Imperfectum in Matthaëum*, in G. SFAMENI GASPARRO (ed.), *Agathé Elpis. Studi storico - religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, pp. 427-441.
- E.S. MAINOLDI, *Le fonti del De praedestinatione liber di Giovanni Scoto Eriugena*, in «SM», 45 (2004), pp. 651-697.
- , *L'influenza letteraria e dottrinale del pensiero e dell'opera di Giovanni Scoto Eriugena nel Medioevo (secc. IX-XV)*, pro manuscripto 2005.
- , *Metabolé e metánoia. Il ruolo dell'antropologia biblico-patristica nelle stazioni del pensiero teologico medievale a fronte del problema cosmologico*, in C. MARTELLO - C. MILITELLO - A. VELLA (edd.), *Cosmogonie e cosmologie. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale. Catania, 22-24 settembre 2006* (FIDEM. Textes et études du moyen âge, 46), Louvain-la-Neuve 2008, pp. 215-252.
- F. MALI, *Das "Opus imperfectum in Matthaëum" und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus*, Innsbruck-Wien 1991 (Innsbrucker theologische Studien, 34).
- J.E. MANIERES, *L'exameron de Jean Scot. Les Rapports de l'être et du néant che Jean Scot Erigène*, tesi dottorale, Montpellier 1944.
- J. MARENBNON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, New York 1981.
- J.C. MARLER, *Scriptural Truth in the 'Periphyseon'*, in ISEBH, pp. 155-172.
- C. MARTELLO, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania-Roma 1986 (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 5).
- , *Analogia e fisica in Giovanni Scoto*, Firenze 1990 (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 11),
- J. MCEVOY, *Reditus omnium in superessentialem unitatem: Christ as universal Saviour in Periphyseon V*, in GSST, pp. 365-381.
- , *Biblical and Platonic Measure in John Scottus Eriugena: The Meeting of East and West*, in EEW, pp. 153-177.
- J. MCEVOY - M. DUNNE (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*. Proceedings of the Tenth International Conference for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000, Leuven 2002 (Ancient and Medieval Philosophy. Series I, 30).
- B. MCGINN, *The Originality of Eriugena's Spiritual Exegesis*, in ISEBH, pp. 55-80.
- , *The spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI, *Origen. Maestro di vita spirituale*, Milano 2001 (Studia patristica mediolanensia, 22), pp. 263-291.

- B. MCGINN - W. OTTEN (edd.), *Eriugena: East and West*, Chicago - Notre Dame 18-20 october 1991, Notre Dame (Indiana) 1994.
- R. MCKITTERICK, *Charles the Bald (823-877) and his library: the patronage of learning*, in «English Historical Review», 95 (1980), pp. 29-47.
- , *Carolingian Bible production: the Tours anomaly*, in R. GAMESON, *The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration and Use*, New York 1994, pp. 67-77.
- R.E. MCNALLY, *The Bible in the Early Middle Ages*, Westminster 1959.
- M. MCNAMARA (ed.), *Biblical Studies: The Medieval Irish Contribution*, Dublin 1976 (Proceedings of the Irish Biblical Association, 1).
- E. MÉGIER, *The Bible in Medieval World Chronicles: Historiography and/or Exegesis? A Study of the Work of Frechulf of Lisieux and Ado of Vienne, with Reference to Hugh of Fleury and Hugh of St.-Victor*, in M. BUDNY - P.G. REMLEY, *The Transmission of the Bible in Word, Image, and Song*, Tempe (Arizona), in corso di stampa.
- B. MERLETTE, *Écoles et Bibliothèques, à Laon, du déclin de l'Antiquité jusqu'au développement de l'Université*, in *Actes du 95^e Congrès national des Sociétés savantes (Reims, 1970). Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, Paris 1974-1975, I (1975), pp. 21-53.
- H.A.-M. MOONEY, *Der goldene Leuchter. Die ekklesiale Vermittlung der Offenbarung nach Johannes Scottus Eriugena*, in J. ARNOLD - R. BERNDT - R.M.W. STAMMBERGER (edd.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis zu Gegenwart. Festgabe H.J. Sieben*, Paderborn 2004, pp. 49-67.
- , *Theophany. The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*, Tübingen 2009 (Beiträge zur historischen Theologie, 146).
- D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989, 2004².
- P. MORAN, 'A living speech'? *The Pronunciation of Greek in Early Medieval Ireland*, in «Ériu», 61 (2011), pp. 29-57.
- L. MUNZI, *Prologhi poetici latini di età carolingia*, in J. HAMESSE (ed.), *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998)*, Turnhout 2000 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 15), pp. 87-111.
- D. MUZERELLE, *Ex-libris carolingiens et cisterciens de la bibliothèque municipale de Laon. Problèmes de datation et d'attribution*, in S. FELLOUS - C. HEID - M.H. JULLIEN - T. BUQUET (edd.), *Le manuscrit dans tous ses états, cycle thématique 2005-2006 de l'IRHT*, Paris 2006 (Ædilis, Actes, 12) [in linea <http://aedilis.irht.cnrs.fr/manuscrit/exlibris-laon.htm>].
- A.V. NAZZARO, *Poesia biblica come espressione teologica: fra tardoantico e altomedioevo*, in F. STELLA (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica. Atti del Convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997*, Tavernuzze (Firenze) 2001 (Millennio medievale, 28. Atti di convegni, 8), pp. 119-154.
- J.L. NELSON, *Charles the Bald*, London 1992.
- L. NEES, *Problems of Form and Function in Early Medieval Illustrated Bibles from Northwest Europe*, in J. WILLIAMS (ed.), *Imaging the Early Medieval Bible*, University Park (Pennsylvania) 1999, pp. 121-177.
- T. O'LOUGHLIN, *Biblical Contradictions in the 'Periphyseon' and the Development of Eriugena's Method*, in ISEBH, pp. 103-126.

- , *Teachers and Code-Breakers: the Latin Genesis Tradition, 430-800*, Brepols, Turnhout 1998.
- , *Tradition and Exegesis in the Eighth Century: The Use of Patristic Sources in Early Medieval Scriptural Commentaries*, in ID. (ed.), *The Scriptures and Early Medieval Ireland*. Proceedings of the 1993 Conference of the Society for Hiberno-Latin Studies on Early Irish Exegesis and Homiletics, Turnhout 1999 (Instrumenta patristica, 31), pp. 217-239.
- D.J. O'MEARA, *The Concept of Natura in John Scottus Eriugena (De Divisione Naturae Book I)*, in «Vivarium», 19 (1981), pp. 126-145.
- J.J. O'MEARA, 'Magnorum virorum quendam consensum velimus machinari' (840D). *Eriugena's Use of Augustine's De Genesi ad litteram in the Periphyseon*, in ESSQ, pp. 105-116; ripreso in ID., *Studies in Augustine and Eriugena*, a cura di Th. Halton, Washington D.C. 1992, pp. 269-283.
- , *The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena*, in U.-R. BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, Washington DC 1983, pp. 151-167.
- , *Eriugena*, Oxford 1988.
- J.J. O'MEARA - L. BIELER (edd.), *The mind of Eriugena*. Papers of a colloquium, Dublin, 14-18 July 1970, Dublin 1973.
- E. ORTIGUES, *Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres*, in D. IOGNA-PRAT - C. JEUDY - G. LOBRICHON, *L'école carolingienne d'Auxerre de Muretach à Rémy, 830-908*, Paris 1991, pp. 181-227.
- W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden 1991 (Studies in Intellectual History, 20).
- , *The Parallelism of Nature and Scripture: Reflections on Eriugena's Incarnational Exegesis*, in ISEBH, pp. 81-102.
- , *The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian in Carolingian Theology*, in I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., Leiden 1997, vol. I, pp. 3-51.
- , *Eriugena and the Concept of Eastern versus Western Patristic Influence*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), SP 28. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991, Leuven 1993, pp. 217-224.
- , *Anthropology between Imago Mundi and Imago Dei: The Place of Johannes Scottus Eriugena in the Tradition of Christian Thought*, in F. YOUNG - M. EDWARDS - P. PARVIS (edd.), SP 43. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, Leuven 2006, pp. 459-472.
- T. PAAS, *Das Opus imperfectum in Matthaem*, Tübingen 1907.
- F. PAPARELLA, *Dialettica come metodo: struttura e limiti epistemici della filosofia prima eriugeniana*, in «Quaestio» 5 (2005), 183-200.
- , *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano 2008.
- G. PENCO, *La vita ascetica come 'filosofia' nell'antica tradizione monastica*, in «Studia monastica», 2 (1960), pp. 79-93.
- J. PÉPIN, *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, in SP 1, Berlin 1957 (TU, 63), pp. 395-413.
- , *Theologie cosmique et theologie chretienne (Ambroise, Exam. I, 1-4)*, Paris 1964.
- , 'Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfuso aer'. *L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, in «Divinitas», 11 (1967), pp. 331-375 [Miscellanea André Combes, vol. 1].

- , «Mysteria» et «Symbola» dans le *Commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Jean*, in TME, pp. 16-29; riedito in J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris 1987 (Collection des Études Augustiniennes. Antiquité, 120), pp. 235-250.
- , *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris 1987.
- , *Humans and Animals: Aspects of Scriptural Reference in Eriugena's Anthropology*, in EEW, pp. 253-270.
- P. PETITMENGIN, *Les plus anciens manuscrits de la Bible latine*, in J. FONTAINE - CH. PIETRI (edd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985 (Bible de tous les temps, 2), pp. 89-127.
- V.V. PETROFF, *Theoriae of the Return in John Scottus' Eschatology*, in HEJSE, pp. 527-580.
- G. PICASSO, *Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato del trattato eucaristico di Pascasio Radberto*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale. Atti delle Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo*, XXXIII, 11-17 aprile 1985, 2 voll., Spoleto 1987, II, pp. 505-526.
- , *La Bibbia nelle collezioni canoniche e nei concili medievali*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna 1996, pp. 87-99.
- G.A. PIEMONTE, *Mas allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la 'Vox Spiritualis' de Eriúgena*, in «Patristica et Mediaevalia», 4-5 (1983-1984), pp. 3-22.
- , *Las realidades que superan toda inteligencia. Observaciones sobre el capítulo I de la 'Vox Spiritualis' de Eriúgena (segunda parte)*, in «Patristica et Mediaevalia», 6 (1985), pp. 19-41.
- , «Vita in omnia pervenit». *El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino*, in «Patristica et Mediaevalia», 7 (1986), pp. 3-48, e 8 (1987), pp. 3-38;
- , *L'expression 'quae sunt et quae non sunt': Jean Scot et Marius Victorinus*, in JSE, pp. 81-113.
- , *Ioannes Scotus vel Chrysostomos: acerca de la atribución de obras eriugenianas a Juan Crisóstomo*, in «Stylos», 1 (1992), pp. 37-57.
- , *Recherches sur les 'Tractatus in Matheum' attribués à Jean Scot*, in ISEBH, pp. 321-50.
- , *Some Distinctive Theses of Eriugena's Eschatology in his Exegesis of the Gospel according to St. Matthew*, in HEJSE, pp. 227-244.
- A.-O. POILPRÉ, *La visibilité de Dieu dans les Bibles Carolingiennes*, in J.-P. CAILLET - M.P. LAFITTE (edd.), *Les manuscrits carolingiens. Actes du Colloque de Paris, Bibliothèque Nationale de France le 4 mai 2007, Turnhout 2009* (Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia, 27), pp. 185-202.
- A. POPPI, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli 2001.
- G.L. POTESTÀ, *Teologia e Rivelazione nell'Omelia di Giovanni Scoto*, in «Cristianesimo nella storia», 4 (1983), pp. 292-333.
- I. DE LA POTTERIE, *Il discepolo che Gesù amava*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del I simposio di Efeso*, Roma 1991, pp. 33-55.
- A.M. PRASTARO, *Introduzione, traduzione e commento a Scoto Eriugena: Omelia al prologo del Vangelo secondo Giovanni*, tesi di laurea inedita, Lecce 1980.
- R. QUADRI, *Aimone di Auxerre alla luce dei 'Collectanea' di Heirico di Auxerre*, in «Italia Medievale e Umanistica», 6 (1963), pp. 1-48.
- , *I 'Collectanea' di Eirico di Auxerre*, Freiburg 1966 (Spicilegium friburgense, 11).

- O. RAMONAT, *Lesarten der Schöpfung. Moses als Autor der Genesis im Mittelalter*, Berlin 2010 (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 36).
- H.G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica. II: Dalla tarda antichità alla fine del Medioevo*, trad. di E. Gatti, Casale Monferrato (AL) 1999; orig. tedesco *Epochen der Bibelauslegung. II: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994.
- E.K. RAND, *How Much of the Annotationes in Marcianum Is the Work of John the Scot?*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 71 (1940), pp. 501-523.
- P. RICHÉ, *Charles le Chauve et la culture de son temps*, in R. ROQUES (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 7-12 luglio 1975, Paris 1977, pp. 37-46.
- , *Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne*, in P. RICHÉ - G. LOBRICHON (edd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 147-161.
- , *La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge*, in P. RICHÉ - G. LOBRICHON (edd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 385-400.
- , 'Divina pagina, ratio et auctoritas' dans la théologie carolingienne, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: una equazione da verificare*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXVII, 19-25 aprile 1979, Spoleto 1981, pp. 719-763.
- , *Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIII^e et IX^e siècles*, in ID., *Education et culture dans l'Occident médiéval*, London 1993, pp. 735-745.
- M.A. RIGONI, *La lettera e la tomba. Nota su «Allegoria» e «Simbolo» nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, in «Conoscenza religiosa», 3 (1978), pp. 267-285.
- A.M. RITTER, *Ist Dogmen Geschichte der Schriftauslegung?*, in G. SCHÖLLGEN - C. SCHOLTEN (edd.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, Münster 1996 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 23), pp. 1-17.
- R. ROQUES, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*, in *Miscellanea André Combes*, Roma-Paris 1967, vol. I = «Divinitas», 2 (1967), pp. 245-329.
- , *L'Écriture et son traitement chez Jean Scot et chez Saint Anselme*. Conférence donnée à l'École pratique des Hautes Études, in «Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses 1967-68», 75 (1967), pp. 189-193.
- , *L'Écriture et son traitement chez Jean Scot Erigène*. Conférence donnée à l'École pratique des Hautes Études, in «Annuaire de l'École pratique des Hautes Études 1969-70», 77 (1969), pp. 304-315.
- , *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975 (Lessico intellettuale europeo, 9): comprende saggi già pubblicati altrove: *Théologie et théologie chez Jean Scot Érigène*, pp. 13-43; *Valde artificialiter: le sens d'un contresens*, pp. 45-98; *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, pp. 99-130; *Genèse 1,1-3 chez Jean Scot Erigène*, pp. 131-194.
- (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 7-12 luglio 1975, Paris 1977
- P. ROREM, *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Toronto 2005 (Studies and Texts, 150).
- R. SAVIGNI, *Uso della Scrittura e 'societas christiana' carolingia in Giona d'Orléans*, in «ASE», 8 (1991), pp. 631-655.

- , *Tradizione patristica e cultura carolingia in alcune opere esegetiche di Alcuino e Rabano Mauro*, Bologna 1991.
- , *Il commentario di Alcuino al libro dell'Ecclesiaste e il suo significato nella cultura carolingia*, in *Lectures cristiane ai Libri Sapienziali. XX incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 9-11 maggio 1991, Roma 1992 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 37).
- , *L'interpretazione dei libri sapienziali in Rabano Mauro: tradizione patristica e 'moderna tempora'*, in «ASE», 9 (1992), pp. 557-587.
- , *Esegesi medievale ed antropologia biblica: l'interpretazione di Genesi 1-3 nei commentari carolingi ed i suoi fondamenti patristici*, in «ASE», 10 (1993), pp. 571-614.
- , *Istanze ermeneutiche e ridefinizione del canone in Rabano Mauro: il commentario ai Libri dei Maccabei*, in «ASE», 11 (1994), pp. 571-604.
- , *Purità rituale e ridefinizione del sacro nella cultura carolingia: l'interpretazione del Levitico e dell'Epistola agli Ebrei*, in «ASE», 13 (1996), pp. 229-255.
- , *Il tema del millennio in alcuni commentari altomedievali latini*, in «ASE», 15 (1998), pp. 231-273.
- L. SCHEFFCZYK, *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena. Untersuchungen ihrer traditionellen Elemente und ihrer spekulativen Besonderheit*, in J. AUER - H. VOLK (edd.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*, München 1957, pp. 497-518.
- R. SCHIEFER, *Regno e Chiesa sotto Carlo il Calvo*, in GSST, pp. 1-24.
- F.W. SCHLATTER, *The Opus Imperfectum in Matthaeum and the Fragmenta in Lucam*, in «VCh», 39 (1985), pp. 384-392.
- , *The Pelagianism of the Opus Imperfectum in Matthaeum*, in «VCh», 41 (1987), pp. 267-284.
- , *The Author of the Opus Imperfectum in Matthaeum*, in «VCh», 42 (1988), pp. 364-375.
- G. SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster 1982.
- C. SCILIRONI, *Il 'De praedestinatione' di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova 2005 (Materiali di filosofia, 4).
- S. SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, London 1990.
- I.P. SHELDON-WILLIAMS, *A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 10 (1959), pp. 198-224.
- , *Johannes Scottus Eriugena*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, pp. 518-537.
- S. SHIMAHARA, *Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne? L'apport de quelques sources exégétiques*, «Temas Medievales» [on line], 14 (2006), pp. 99-138, ISSN 1850-2628.
- (dir.), *Études d'exégèse carolingienne: autour d'Haymon d'Auxerre*. Atelier de recherches, 25-26 avril 2005, Centre d'Études Médiévales d'Auxerre, Turnhout 2007 (Haut Moyen Âge, 4).
- , *Lectures carolingiennes du jardin d'Eden*, «Graphè», 17 (2008), pp. 127-149.
- , *Daniel et les visions politiques à l'époque carolingienne*, «Médiévales», 55 (2008), pp. 19-31.
- , *Exégèse et politique: Haymon d'Auxerre*, in «Revue de l'histoire des religions», 225 (2008), pp. 471-486.

- , *L'exégèse biblique et les élites: qui sont les recteurs de l'Eglise à l'époque carolingienne?*, in F. BOUGARD - R. LE JAN - R. MCKITTERICK (edd.), *La culture du haut Moyen Age, une question d'élites?* Actes du Colloque Cambridge 6-8 settembre 2007, Turnhout 2009 (Haut Moyen Âge, 7), pp. 201-218.
- H.J. SIEBEN, *Pseudo-Chrysostome. 2. Opus imperfectum in Matthaëum*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1974, t. VIII, pp. 362-369.
- G. SILAGI, *Notwendige Bemerkunge Zu Gormans 'Critique of Bischoff's Theory of Irish Exegesis'*, in «Peritia», 12 (1998), pp. 87-94.
- M. SIMONETTI, *Arianesimo latino*, in «SM», 8 (1967), pp. 663-744.
- , *Note sull'Opus imperfectum in Matthaëum*, in «SM», 10 (1970), *Mélanges Giuseppe Ermini*, t. 1, pp. 117-200.
- , *Per una retta valutazione dell'Opus imperfectum in Matthaëum*, in «Vetera Christianorum», 8 (1971), pp. 87-97.
- , *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 23).
- , *Opus imperfectum in Matthaëum*, in *NDPAC*, coll. 3634-3635.
- T. SINDONA, *Aspetti sociali nell'Opus imperfectum in Matthaëum*, in «Koinonia», 20 (1996), pp. 77-105.
- B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, a cura di G.L. Potestà, trad. di V. Benassi, Bologna 2008²; orig. inglese, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941, 1983³.
- L. SMITH, *The Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden 2009 (*Commentaria*, 3).
- C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944 (*Bibliothèque thomiste*, 26).
- C. SPUNTARELLI, *Il Commento a Matteo di Origene e l'Opus imperfectum in Matthaëum*, in T. PISCITELLI (ed.), *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008)*, Brescia 2011 (*Supplementi Adamantius*, 2), pp. 196-233.
- T. STANCATI, *Alle origini dell'Escatologia cristiana sistematica: Il Prognosticon futuri saeculi di San Giuliano Di Toledo (sec. VII) = On the Origins of the Christian Systematic Eschatology: the Prognosticon futuri saeculi by saint Julian of Toledo (7th century)*, «Angelicum», 73 (1996), pp. 401-433.
- F. STELLA, *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto 1993 (*Biblioteca di 'Medioevo Latino'*, 9).
- (ed.), *La poesia carolingia*, Firenze 1995.
- B. STOCK, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, in «SM», 8 (1967), pp. 1-57.
- , *In Search of Eriugena's Augustine*, in *ESSQ*, pp. 85-104.
- , *Augustine the Reader, Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge 1996.
- A. STRUBEL, 'Allegoria in factis' et 'allegoria in verbis', in «Poétique», 23 (1975), pp. 342-357.
- A. STUIBER, *Ein griechischer Textzeuge für das Opus Imperfectum in Matthaëum*, in «VCh», 27 (1973), pp. 146-147.
- A. TARABOCHIA CANAVERO, *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Genesi 1, 2*, Milano 1981.
- G.H. TAVARD, *Trina deitas: The Controversy between Hincmar and Gottschalk*, Milwaukee 1996 (*Marquette Studies in Theology*, 12).

- G. THÉRY, *Scot Érigène, traducteur de Denys*, in «ALMA», 6 (1931), pp. 185-278.
- A. TRAPÈ, *Augustinus et Varro*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani, Rieti 1974*, 2 voll., Rieti 1976, pp. 553-563.
- J. TROUILLARD, *Érigène et la thèophanie créatrice*, in TME, pp. 98-113.
- J.H.A. VAN BANNING, *Il Padre Nostro nell'Opus imperfectum in Matthaem*, in «Gregorianum», 71 (1990), pp. 293-313.
- , *Gregory the Great and the surviving Arianism of his time: Did he know the Opus imperfectum in Matthaem?*, in M.F. WILES - E.J. YARNOLD (edd.), SP 38. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999, Leuven 2001, pp. 481-495.
- F. VAN FLETEREN - J.C. SCHNAUBELT (edd.), *Augustin Biblical Exegete*, New York 2004.
- G. VINAY, *Epilogo*, in *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, X, 26 aprile - 2 maggio 1962, Spoleto 1963, pp. 751-768 (= *La Bibbia nell'alto medioevo*, in «SM», 3 [1962], pp. 351-360).
- S.J. VOICU, *Giovanni Crisostomo (pseudo)*, in NDPAC, coll. 2224-2229.
- D. WEBER, *Die Genesisauslegung*, in V.H. DRECOLL (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, pp. 275-279.
- S. WEINER, *Eriugena negative Ontologie*, Amsterdam-Philadelphia 2007 (Bochumer Studien zur Philosophie, 46).
- , *Eriugenas Innovation*, in «Vivarium», 46 (2008), pp. 1-23.
- M. WILES, *Archetypal Heresy. Arianism Through the Centuries*, Oxford 1996.
- F. ZAMBON, 'Allegoria in verbis': *per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale*, in D. GOLDIN (ed.), *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Padova 1980, pp. 73-106.

Indice

Premessa	3
Abbreviazioni e convenzioni grafiche	5

PARTE PRIMA

BIBBIA ED ESEGESI NELL'EPOCA CAROLINGIA E NELLE OPERE DI GIOVANNI SCOTO

Capitolo primo	
Bibbia ed esegesi in epoca carolingia	11
1. <i>L'ideale culturale carolingio e la relazione tra Bibbia e filosofia</i>	12
2. <i>Lo strano caso di Freculfo e il posto della Bibbia nella società carolingia</i>	19
3. <i>La forma del commento carolingio</i>	24
4. <i>Le fonti dell'esegesi: il ruolo degli scritti patristici</i>	29
5. <i>La ricerca dei sensi e l'esegesi come theoria</i>	36
6. <i>L'evoluzione dell'esegesi carolingia</i>	40
Capitolo secondo	
Lo spazio dell'ermeneutica biblica: opere esegetiche	43
1. <i>Datazione delle opere di Giovanni Scoto</i>	46
2. <i>Le Glossae divinae historiae e il testo biblico usato da Giovanni Scoto</i>	51
3. <i>L'uso eriugeniano di fonti patristiche greche</i>	55
4. <i>L'Homilia sul prologo di Giovanni</i>	58
5. <i>I tre frammenti del Commentarius in Iohannem</i>	66
6. <i>L'esegesi di Gv 1, 11-14 nell'Homilia e nel Commentarius</i>	70
7. <i>La questione dei perduti Tractatus in Matheum</i>	76
a. <i>L'Opus imperfectum e la tesi della parziale paternità eriugeniana</i>	78
b. <i>Critica dell'attribuzione a Giovanni Scoto delle sezioni C1-C2 dell'Opus</i>	84
Capitolo terzo	
Lo spazio dell'ermeneutica biblica: opere speculative	87
1. <i>La disputa sulla predestinazione e l'intervento di Giovanni Scoto</i>	88
2. <i>La Scrittura nel De praedestinatione</i>	91
3. <i>Il Periphyseon e le sue interpretazioni</i>	97
4. <i>La Scrittura nel Periphyseon</i>	104
5. <i>Dialettica ed esegesi nel Periphyseon</i>	113
6. <i>La Scrittura nelle Expositiones in Ierarchiam coelestem</i>	117

PARTE SECONDA
PRINCIPI DI ESEGESI ERIUGENIANA

Capitolo quarto

La concezione eriugeniana della Scrittura	125
1. <i>L'uomo, destinatario di una duplice rivelazione</i>	127
2. <i>Immagini della Scrittura: il mondo e il sepolcro</i>	133
3. <i>Il rapporto tra i due Testamenti e l'allargamento escatologico</i>	139
4. <i>Il carattere teofanico della conoscenza di Dio</i>	142
5. <i>I nomi della Scrittura: Theologia</i>	149
6. <i>Valde artificialiter: la Scrittura, le arti, l'anima umana</i>	155

Capitolo quinto

Ermeneutica biblica e ricerca della verità	161
1. <i>L'itinerario attraverso la Scrittura</i>	163
a. <i>La Scrittura come exordium ratiocinationis</i>	163
b. <i>La ricerca della significatio ulterior</i>	165
c. <i>La quaestio</i>	169
2. <i>Il ruolo della tradizione patristica</i>	172
3. <i>La relazione tra Scrittura e verità: l'articolazione di auctoritas e ratio</i>	179
4. <i>Allegoria e senso fisico</i>	182
5. <i>Immagini del lavoro esegetico</i>	187
6. <i>Il ruolo educativo dell'esegeta</i>	191

Capitolo sesto

Ermeneutica biblica e discussioni teologiche	195
1. <i>L'uso della Scrittura nelle discussioni teologiche</i>	196
2. <i>Giovanni Scoto e le discussioni del suo tempo</i>	197
3. <i>Tracce di discussioni teologiche nel Periphyseon: l'uso della dialettica e l'intepretazione allegorica</i>	200
4. <i>La polemica escatologica nel Periphyseon</i>	206
5. <i>Sull'identificazione dei sostenitori dell'escatologia materialista</i>	221

APPENDICE BIBLIOGRAFIA INDICE

Appendice

I. <i>Passi dell'Opus imperfectum in Matthaem</i>	231
II. <i>Expositiones in Ierarchiam coelestem. Citazioni proprie del testo dionisiano</i>	236

Bibliografia	237
--------------	-----

Indice	257
--------	-----