

Laura Busetto

## L'ANALOGIA NEL *PERIPHYSEON* DI ERIUGENA COME STRUTTURA COSMOLOGICA E DISPOSITIVO SPECULATIVO

### *THE ANALOGY IN THE ERIUGENA'S PERIPHYSEON AS A COSMOLOGICAL STRUCTURE AND SPECULATIVE DEVICE*

#### Abstract

Il sistema speculativo di Giovanni Scoto Eriugena è tra i più complessi del panorama medievale. Nel *Periphyseon*, la grande opera sistematica dell'Irlandese, l'analogia occupa un ruolo centrale. Seguendo il neoplatonismo, Eriugena utilizza l'analogia come legge cosmica che governa la processione del molteplice dall'Uno e organizza la relazione tra natura e Principio. Nel procedere delle nature dall'Uno, invece, si articola come partecipazione; in ultima istanza soggiace come fondamento della dialettica in quanto arte del ragionare aprendo a un complesso discorso sulla relazione tra dialettica e retorica.

Questo articolo vuole analizzare due questioni: quali siano le basi testuali attraverso cui i medievali hanno potuto utilizzare l'analogia come strumento argomentativo e filosofico; in che misura, nell'opera eriugeniana, l'analogia divenga da un lato metodo della rappresentazione del mondo, dall'altro strumento cognitivo.

*The speculative system of Giovanni Scoto Eriugena is one of the most complex in the medieval panorama. In the Periphyseon, his greatest systematic work, analogy occupies a central role. Following Neoplatonism, Eriugena uses analogy as a cosmic law that governs the procession of natures from the One and organizes the relationship between reality and its origin. In the proceeding of natures from One, however, the analogy is articulated as participation. The analogy is underlain as the foundation of dialectics as the art of reasoning, leading to a complex discourse on the relationship between dialectic and rhetoric.*

*This article aims to analyze two issues in particular: what are the textual bases through which the medieval thinkers were able to use analogy*



*as an argumentative and philosophical device; to investigate how, in the Eriugenian work, the analogy becomes both a method of representing the world and a cognitive device.*

### Keywords

Eriugena; *Periphyseon*; analogia speculativa; struttura cosmica; partecipazione

Eriugena; *Periphyseon*; Speculative Analogy; Cosmic Structure; Participation

## 1. *L'analogia nella tradizione antica e neoplatonica*

Per comprendere in che modo l'analogia svolga un ruolo cruciale nella speculazione di Giovanni Scoto, pare opportuno innanzitutto ripercorrere la genealogia di tale dottrina, evidenziando alcuni snodi fondamentali a partire dall'antichità fino al suo utilizzo nella teorizzazione dell'Irlandese. Si possono delineare di fatto tre accezioni della nozione di analogia: la prima è quella matematica, detta di proporzione; la seconda è quella di attribuzione o partecipativa che ha come precorritrice la filosofia neoplatonica, in particolare quella di Proclo; l'ultima invece, legata alla seconda, è l'analogia come dispositivo speculativo di cui si trovano i primi accenni nell'opera dello Pseudo Dionigi l'Areopagita. Si vedrà come queste tre istanze convergano nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena che con il *Periphyseon* dà luogo all'opera sistematica più originale dell'alto medioevo.

Il concetto di analogia si radica nelle scienze matematiche: Eudosso di Cnido, matematico e astronomo del VI secolo definì l'analogia come invarianza al di sotto di un'apparente difformità; teoria ripresa negli *Elementi* di Euclide come proporzione matematica, ovvero come identità di rapporti.

Nel *Timeo* di Platone è possibile cogliere un'applicazione filosofica dell'analogia, nel rapporto tra mondo iperuranio e terreno. Il

Demiurgo, che appartiene alla condizione divina, plasma la materia informe originaria preesistente portandola all'ordine e dotandola di vita. L'azione del Demiurgo si svolge a partire dalle realtà intelligibili che divengono modello paradigmatico per quelle sensibili.

Nonostante Platone utilizzi la proporzione analogica in senso metafisico, il potenziale speculativo dell'analogia è stato indagato in particolar modo da Aristotele. L'intero *corpus* aristotelico è permeato da passi attraverso cui è possibile rintracciare il nucleo della dottrina analogica<sup>1</sup>. Nei testi dello Stagirita, infatti, non è presente una esplicita teoria dell'analogia, che viene sistematizzata invece dai suoi commentatori, a partire da Alessandro di Afrodisia. Celebre a questo proposito è la classificazione logica dei termini nell'esordio delle *Categorie*<sup>2</sup>. Il rapporto semantico, ovvero la relazione che deve instaurarsi tra il segno e ciò che da esso viene designato si articola in tre forme. La prima riguarda il caso del nome proprio dove a ogni diverso nome corrisponde un unico individuo. La seconda si ha quando a un nome corrispondono più oggetti: si ha l'omonimia quando tra i due referenti è comune il nome e non la definizione, mentre la sinonimia quando sia nome che definizione degli oggetti sono i medesimi. Il terzo rapporto che si può delineare tra termine e referente è quello della paronimia, che si ottiene per flessione di una parola originaria da cui ne derivano altre che traggono il significato dalla sua radice, come nel caso di *grammatica* e *grammatico*.

Severino Boezio nel *Commento alle Categorie di Aristotele* traduce *homônyma*, *synônyma*, *parônyma* con *aequivoca*, *univoca*, *denominativa*, trasmettendo al medioevo latino la classificazione dei termini trattati nella tradizione commentaristica greca e apportando alcune modifiche che risentono dell'influenza porfiriana. Boezio, inoltre, distingue l'equivocità in casuale e intenzionale. I termini

<sup>1</sup> Cfr. R. Salis, *Aristotele*, in G. Catapano, C. Martini, R. Salis (a cura), *L'analogia dell'essere. Testi antichi e medievali*, Padova University Press, Padova 2020, pp. 20-21.

<sup>2</sup> Aristotele, *Categorie*, 1, 1a1-15; trad. it. M. Zanatta in *Aristotele, Le Categorie, testo greco a fronte*, BUR, Milano 1997, p. 301.

possono essere equivoci in modo intenzionale, se presentano una somiglianza reciproca ovvero *secundum similitudinem*; per relazione analogica, cioè *secundum proportionem*; discendendo *ab uno*; riferendosi *ad unum*, cioè *pros hen*. L'intenzionalità che si pone tra univocità ed equivocità comprende dunque la relazione analogica come proporzione, ovvero uguaglianza tra rapporti<sup>3</sup>. Sono di fatto queste le basi per il dire traslato nell'opera erigeniana.

Nella *Metafisica*, Aristotele indaga come l'essere venga detto in molti modi non per omonimia ma in riferimento a uno (*pros hen*). L'essere è detto primariamente sostanza: da essa, infatti, derivano e si riferiscono il dire secondo accidente, vero e falso, potenza e atto.

*L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere quindi non si dice per mera omonimia ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla.*<sup>4</sup>

Si tratta di un caso di equivocità in cui tutti i termini sono in relazione al bene come *pros hen*: da esso, infatti, gli altri termini derivano o a esso tendono.

Nella *Poetica*, Aristotele tratta del rapporto analogico come fondamento del dire metaforico. Lo Stagirita ragiona sulla locuzione *sera della vita*, desunta da Empedocle. Considerando il rapporto tra giorno e sera rispetto a quello tra vita e vecchiaia (giorno: sera = vita: vecchiaia), afferma che, scambiando i due termini medi, si dà luogo alla relazione di identità tra primo estremo e secondo medio (giorno: vita = sera: vecchiaia), ottenendo la metafora secondo cui la vecchiaia è *sera della vita*.

<sup>3</sup> Cfr. E. Moro, *Severino Boezio*, in G. Catapano, C. Martini, S. Ralis, *L'analogia dell'essere ... cit.*, pp. 63-65.

<sup>4</sup> Aristotele, *Metafisica*, Γ 2, 1003a33-b1; trad. it. G. Reale in G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004.

Infine, nei *Topici*, Aristotele si spinge ad affermare che il meccanismo analogico è il principio per ogni atto di pensiero in quanto permette di cogliere la somiglianza tra diversi elementi.

L'analogia rappresenta così in Aristotele uno strumento di natura matematica e logica in grado di mettere in evidenza la somiglianza tra determinazioni diverse; la similitudine individuata rende poi possibile la *translatio* tra i termini posti in relazione dalla proporzione stessa. Nelle opere dello Stagirita, dunque, si trova la relazione analogica proporzionale e al contempo un accenno dell'analogia come dispositivo speculativo.

Un altro grande apporto alla dottrina analogica proviene da Plotino, che impiega la relazione analogica per rendere ragione del legame che intercorre tra le ipostasi, introducendo la proporzione aristotelica per sviluppare l'intuizione platonica della relazione di similitudine tra mondo iperuranio e sensibile. Nella sesta *Enneade* viene discussa la relazione tra l'essere intellegibile e l'essere materiale che si traduce nel rapporto tra paradigma ed effetto sensibile, nell'articolazione dell'essere dall'uno alla molteplicità<sup>5</sup>. L'analogia è dunque una relazione di similitudine che implica una difformità quale proprio presupposto. L'essere sensibile è omonimo rispetto all'essere intellegibile poiché ha lo stesso nome ma diversa definizione e dunque essenza. L'analogia è il meccanismo di esplicazione del cosmo nelle sue ipostasi in quanto ogni livello henologico è in relazione analogica con quello superiore.

Proclo, sulla scia di Plotino, sviluppa ulteriormente le intuizioni platoniche e aristoteliche intendendo l'analogia sia come struttura cosmica che come meccanismo speculativo che permette all'intelletto di comprendere il reale. La speculazione procliana, mediata poi dall'opera dello Pseudo Dionigi, costituisce la fonte diretta della teoria analogica eriugeniana per quanto concerne il processo cosmologico. In Proclo, l'analogia opera nella relazione tra Uno e monadi e, al contempo, tra enti che appartengono a livelli emanazionistici

<sup>5</sup> Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, ed. P. Henry, H-R. Schwyzer, Oxford, E. Typographeo Clarendoniano 1964-1982, VI, 3,1.

diversi. Si tratta dunque di una legge che pone in relazione reciproca tutte le parti del cosmo. Elemento fondamentale per la processione analogica è la difformità che permane nella somiglianza, si tratta infatti della caratteristica intrinseca dell'Uno e al contempo della condizione di esistenza della molteplicità.

Un esempio della relazione analogica procliana si ha con la cosiddetta metafisica della luce<sup>6</sup> che propone una somiglianza tra le funzioni del Bene in quanto principio e della luce del sole. L'immagine viene utilizzata a più riprese dai pensatori successivi, tra cui Dionigi ed Eriugena<sup>7</sup>.

La luce del sole rende possibile la vista poiché illumina le cose sensibili: è condizione di conoscenza, e al contempo mantiene la sua absolutezza. Il bene, che nei pensatori cristiani corrisponde a Dio, opera nella medesima maniera vivificando il mondo sensibile. Ogni realtà vi partecipa ricevendo da esso bontà e dignità.

Negli scritti dionisiani la nozione di analogia è legata al concetto di *dynamis*. René Roques<sup>8</sup> spiega come il rapporto tra differenti gerarchie del cosmo (celeste, ecclesiastica e legale) sia dato dalla struttura analoga interna che pone in relazione di somiglianza le diverse serie di enti. In questo modo vi è ordine e continuità tra sensibile e intellegibile. Ogni elemento possiede un posto nell'ordine cosmico che è sancito dalla legge di Dio. La *taxis*, ovvero l'ordine impartito, è strutturata analogicamente. L'analogia è infatti il modo relazionale proprio della *dynamis* che regola i rapporti tra realtà intellegibile e realtà sensibile<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Roberto Grossatesta, *Metafisica della luce. Opuscoli filosofici e scientifici*, Milano 1986 (in particolare l'introduzione di Pietro Rossi).

<sup>7</sup> S. Gieben, *Das Licht als Entelechie bei Robert Grosseteste*, in *La filosofia della natura nel medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale. Passo della Mendola (Trento) 31 agosto - 5 settembre 1964*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 372-378.

<sup>8</sup> R. Roques, *L'universo Dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo pseudo Dionigi l'Areopagita*, cur. C. Ghielmetti, G. Girgenti, C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 10-13.

<sup>9</sup> F. Paparella, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriu-*

Dionigi utilizza la metafisica della luce per spiegare come agisca la potenza divina sulla molteplicità che da essa deriva. L'unità del principio si articola frammentandosi in una molteplicità dove ciascuna ipostasi opera come potenza mediatrice verso le ipostasi inferiori. La catena di mediazioni che si viene a creare tra Dio e le sue manifestazioni sensibili si struttura per mezzo della *ratio* analogica che rende possibile, per partecipazione, l'esistenza della molteplicità così come la luce rende possibile la vista delle diverse forme. Le prime gerarchie partecipando al Principio colgono la pienezza e la luce che trasmettono poi a quelle inferiori. Le gerarchie sono ordine, attività e scienza, ma anche immagini del principio. Essendo *εικόων*, sono tra loro simili poiché ciò che lega i tre momenti gerarchici consiste nella presenza di una medesima struttura interna, e allo stesso tempo sono diverse in base al loro grado di partecipazione alla luce divina. In ultima istanza, le intelligenze angeliche sono in grado di contemplare il principio solo mediante le sue manifestazioni inferiori. Cogliendo per mezzo dell'intelletto l'immagine del principio, esse potranno avere scienza della Tearchia<sup>10</sup>.

L'analogia di derivazione procliana si articola dunque come legge cosmica che regola la *dynamis* dall'Uno alla molteplicità. Il Principio è causa e fine: tutto ciò che da esso procede nel movimento dell'*exitus*, a esso stesso torna per necessità attraverso il *reditus*. Ogni manifestazione della potenza divina partecipa della luce originaria che ne è di fatto condizione di esistenza.

In Dionigi, presentato da studiosi quali Beierwaltes e Coreth come caso esemplare di mediazione fra cristianesimo e platonismo<sup>11</sup>, Dio in sé si articola nella Trinità, mentre la necessità naturale del *reditus* per quanto riguarda l'uomo è data dall'intervento della

gena, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 49.

<sup>10</sup> Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia*, in *Corpus dionysiacum II*, ed. G. Heil, A.M. Ritter, Berlin 1991.

<sup>11</sup> W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 49-57; E. Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004, p. 81; G. Frosini, *Dio il Cosmo l'Uomo: exitus redivus*, EDB, Bologna 2011, p. 65.

grazia che si esplica per mezzo dei sacramenti. L'uomo che ascende a Dio attraverso la divinizzazione si libera della mondanità entrando nella luce divina e divenendo tutt'uno con il Padre.

Queste dottrine neoplatoniche cristianizzate, grazie alla traduzione in latino del *Corpus Dionysianum* per opera di Giovanni Scoti Eriugena, verranno accolte dal pensiero medievale occidentale. Centrale in questo transito delle istanze neoplatoniche nella filosofia e teologia medievale è anche l'opera di Massimo il Confessore che pone l'accento, come Gregorio di Nissa, sulla figura umana: elemento che si ritrova anche in Eriugena. Come è noto, invece, il *corpus* aristotelico non era disponibile al tempo dell'Irlandese.

La struttura universale esplicata nel *Periphyseon* si articola attraverso un processo che dall'unità conduce alla molteplicità come discesa verso la materia. Il momento dell'uscita dalla pura identità che, come si vedrà successivamente, suscita diverse problematiche, prende il nome di *exitus*. A esso logicamente e, nel tempo della vita dell'uomo, anche cronologicamente, segue il momento del *reditus*, in apparenza più lineare ma altrettanto denso di difficoltà speculative.

Il movimento di *exitus* e *reditus*, come sinonimo del processo che porta dall'unità alla differenza e viceversa, si concretizza da un lato attraverso la storia dell'uomo e dall'altro sul piano cosmico. Ciò che procede dall'Uno, infatti, è in relazione causale e riflessiva con la sua origine in quanto, contemplando il principio, si mantiene in esso. La legge che struttura la realtà si riassume nella triade *μωνὴ-πρόδοϋ-ἐπιστροφὴ*. Questa *dynamis* si ritrova in Eriugena sia per quanto concerne la processione di Dio in se stesso come Trinità, sia per quanto riguarda la creazione del mondo: movimento di differenziazione di Dio nelle nature come *exitus*, che si converte poi nel ritorno del creato al proprio principio come *reditus*.

## 2. L'analogia nel *Periphyseon* di Eriugena

La grande opera sistematica di Giovanni Scoto Eriugena, il *Periphyseon*, si apre con l'annuncio di un progetto che mira ad analizzare e ricondurre la totalità entro una descrizione unitaria. Il genere sommo, da cui ogni specie è derivata, è la *natura*. La prima divisione riguarda le cose *che sono* e quelle *che non sono* ovvero quelle che stanno al di là dell'essere. Accanto a questa *diairesis* vi è quella che distingue i quattro generi di natura e si costituisce secondo la differenza specifica data dal verbo *creare*<sup>12</sup>.

L'Uno si autodischiude per mezzo di una differenziazione interna come Trinità ed esterna come mondo. L'unità di Dio può essere compresa, nei limiti della comprensione umana possibile, solo attraverso il suo dispiegamento nel mondo. Per mezzo della creazione Dio si rende manifesto a sé e all'uomo: facendosi altro, si realizza nella sua unità che abbraccia l'intera complessità.

Il movimento dell'Essere assoluto al contempo come trinità e mondo è ciò che caratterizza il Principio nel platonismo e Dio nel cristianesimo. Per risolvere il grande quesito circa il rapporto tra Creatore e creato, Eriugena introduce il concetto di teofania, grazie alla mediazione di Massimo il Confessore, per mezzo dell'immagine della luce che si è menzionata precedentemente in Proclo e in Dionigi. Per la comprensione umana, il creato è figura che indica la via maestra del percorso ascetico, il quale conduce alla ricostituzione della propria immagine a immagine di Dio, per tornare a lui ed essere in lui riaccolti. Il mondo articolato nella quadruplici prospettiva delle nature nel *Periphyseon* è teofania dell'Unità<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Eriugena riprende la divisione tipica dell'albero di Porfirio: uno schema che esplicita la relazione tra genere e specie partendo dal genere sommo fino alla specie specialissima secondo *diairesis*, seguendo il criterio della differenza specifica.

<sup>13</sup> W. Beierwaltes, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 35.

*Quando non c'è luce l'aria è oscura, e la luminosità del sole che sussiste da sé non può essere percepita da nessuno dei sensi corporei; ma quando la luminosità del sole si mescola con l'aria, comincia a farsi visibile; dunque di per sé non può essere compresa dai sensi ma quando è mescolata con l'aria lo può. Da questo esempio puoi comprendere che l'essenza divina è di per sé incomprendibile, ma unita alla creatura intellettuale si mostra in maniera mirabile, sicché quella, voglio dire l'essenza divina, si fa visibile soltanto in questa, cioè nella creatura intellettuale. La sua ineffabile eccellenza supera infatti ogni natura che ne partecipa, cosicché in tutti coloro che la comprendono non si trova nient'altro che essa, mentre di per sé, come si è detto, non è visibile in nessun modo.<sup>14</sup>*

In Eriugena, l'Unità assoluta è al di sopra di ogni molteplicità e dunque sovraessenziale. Per spiegare in che modo il principio si articola, Eriugena riprende l'immagine della luce.

Mantenendo la sua trascendenza, l'Uno è immanente in ogni suo dispiegamento. La processione della natura increata che crea implica la presenza di Dio nel mondo, che a sua volta è orientato finalistamente a rientrare in lui. Dio si trova in un rapporto di non-identità con le cose del mondo poiché, se vi fosse identità, non ne sarebbe più il principio; allo stesso tempo, in virtù della presenza di esso in tutto, è fondamento dell'unità nella molteplicità, che è tale solo in quanto dispiegata: natura decaduta, sensibile e corporea. Questo processo è di tipo analogico. Nella molteplicità è celato il seme dell'unità che verrà ricostituita attraverso il *reditus*. L'Unità di Dio si legge nella natura increata che crea, mentre il Nulla è Dio come fine e scopo, natura increata che non crea. La processione si articola nel mondo, terza natura e teofania, mentre il ritorno della natura creata e non creante aspira all'Unità originaria che è Dio come fine.

*Chi mai, fra quanti discutono attentamente sulla natura di questa macchina visibile e fra i cattolici che indagano con gli occhi*

<sup>14</sup> Eriugena, *Periphyseon*, I, 450b, ed. P. Dronke, trad. it. M. Pereira, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2012, p. 27.

*della mente la sua sottigliezza e per così dire incorporeità, non affermerebbe senza esitazione che l'aria sottilissima penetra tutte le cose celesti e terrestri, aeree e liquide senza alcun ostacolo, e che più mirabile di essa e più vicino alla sottigliezza spirituale il semplice spirito igneo, puro, inafferrabile da ogni senso corporeo, non solo riempie e circonda tutti gli spazi del mondo, ma penetra anche quell'aria sottilissima in virtù della sua sottigliezza ancora maggiore e della sua somiglianza con le nature incorporeali, stando nell'intimo di tutte? Analogamente si devono considerare l'acqua semplice e la terra. Poiché in maniera simile anch'esse ineriscono a tutti i corpi ovunque.<sup>15</sup>*

Il concetto di analogia è posto in relazione alla manifestazione teofanica. Si tratta infatti del modo attraverso cui Dio si determina nelle nature, che sono teofanie. La teofania è la legge che garantisce continuità e somiglianza tra le diverse nature e al contempo è il meccanismo speculativo per mezzo del quale l'uomo può ripercorrere le teofanie per aspirare alla verità. L'essenza divina, penetrando ogni elemento, regge la struttura del cosmo in virtù della somiglianza. In questo senso l'essenza di ogni natura è simile a quella di ogni altra, poiché sostenuta e vivificata dalla luce divina che vi inerisce.

*Di qui il grande Dionigi Areopagita nel libro Sulla gerarchia (cioè l'ordine episcopale) celeste, nel quarto capitolo: "La prima verità" dice "fra tutte è dire come sostanziando con la bontà universale le essenze delle cose che sono la divinità superessenziale le portò all'essere. Questo chiamare alla comunione con sé le cose che sono è proprio infatti della causa di tutte le cose e della bontà a tutte superiore, in quanto a partire dall'analogia propria si definisce in rapporto a ciascuna di esse. Perché tutte le cose partecipano della provvidenza che si effonde dalla divinità superessenziale che è la causa suprema ...". ... Sono sufficienti queste parole, penso, a quanti hanno buona intelligenza per riconoscere che la permanenza della bontà divina è causa immutabile di tutte le cose, mentre il suo*

<sup>15</sup> Ivi, V, 902a-902b, pp. 121-123.

*processo e movimento ineffabile porta a compimento gli effetti di tutte. Di più, la partecipazione e ricezione non è altro che l'essenza di tutte le cose.*<sup>16</sup>

Eriugena in questo passo, per spiegare il meccanismo della teosi, cioè della risalita speculativa dell'intelletto che per mezzo della comprensione teofanica aspira a Dio, riprende un passo del *De coelesti hierarchia* di Dionigi di cui si è detto poco sopra. Seguendo l'Areopagita, infatti, l'analogia è la legge secondo cui ogni determinazione partecipa del Principio, che è Dio come causa, e allo stesso tempo è anche legge che governa la processione stessa della potenza divina.

Nel *Periphyseon*, secondo analogia, ogni ente riceve e assume in sé l'essenza divina la quale al contempo, in virtù della somiglianza insita in ogni sua teofania, si esplica. Questo meccanismo di dispiegamento rimanda alla creazione a immagine, che Eriugena riprende da Gregorio di Nissa ma che di fatto si articola mediante la relazione tra paradigma ed *εἰκὼν* di stampo neoplatonico.

### 3. Analogia come dispositivo speculativo

Nel *Periphyseon* si possono rintracciare le tre accezioni dell'analogia: analogia di proporzione come legge cosmica che pone in rapporto il principio con le sue manifestazioni e le teofanie tra loro; analogia di attribuzione o partecipazione, poiché in virtù della somiglianza ogni elemento partecipa alla luce divina; e in ultima istanza analogia come dispositivo speculativo.

Secondo Eriugena l'arte che meglio di ogni altra è in grado di spiegare il movimento di *exitus-reditus* è la dialettica che procede dal genere sommo, la natura, fino alla specie ultima, per poi ricondurre ogni divisione nuovamente alla natura generale che è Dio. Attraverso la dialettica, infatti, l'intelletto può risalire le differenze

<sup>16</sup> Ivi, III, 644a- 645c, pp. 67-71.

specifiche dell'articolazione in generi e specie per giungere a cogliere l'unità che regge e governa la natura.

L'uomo è al centro del processo di *exitus* e *reditus*: egli tornando in Dio porta in sé l'intero creato nella comunione con la propria origine. Dio, per mezzo dell'atto creativo che in sé coincide con l'atto conoscitivo e volitivo, si esplica nel mondo al contempo trascendendo. Dal punto di vista conoscitivo dell'uomo, Dio è in sé sovraesistenziale e ineffabile, ma nel suo farsi altro (*ex nihilo in aliquid*) si rende accessibile allo sguardo della ragione. L'apparire di Dio agli occhi dell'uomo nel mondo è teofania; Dio che si fa immagine e l'uomo che per mezzo di quell'immagine si eleva a Dio. La teofania si articola dunque in un doppio movimento: il principio si apre come comprensibile all'uomo, il quale è dotato provvidenzialmente dei dispositivi gnoseologici utili a scorgere Dio stesso oltre le immagini. Un fenomeno che si compone di volontà e grazia da parte del Creatore; di volontà e *scientia* da parte dell'uomo.

*Da questo abbassarsi della sapienza divina verso la natura umana per grazia e dall'elevazione di questa natura verso la sapienza stessa per amore si produce la teofania.*<sup>17</sup>

La conoscenza, nel *Periphyseon*, si articola in due percorsi che utilizzano l'analogia speculativa: uno razionale-dimostrativo che rileva ciò che di simile a Dio è presente in ogni teofania, e uno intuitivo, che coglie l'essenza di Dio analogicamente rispetto alle sue manifestazioni senza mediazione concettuale. Entrambi i percorsi sono retti dalla grazia, intesa come un *venire incontro* di Dio all'uomo nel suo farsi altro e rendersi manifesto.

In questo processo di conoscenza, le arti liberali svolgono un ruolo fondamentale in quanto riflettono la struttura del mondo, ognuna nel suo proprio campo di pertinenza. Esse trattano infatti la relazione tra unità e differenza nell'esplicitazione della legge naturale della

<sup>17</sup> Ivi, I, 449b, p. 25.

processione e del ritorno. Mirano dunque a ricostruire la catena di similitudini che rende le determinazioni del mondo analoghe tra loro.

Nel *quadrivium* l'aritmetica mostra la molteplicità del reale in rapporto all'uno; la geometria studia lo spazio delle forme nel rapporto con l'unità spaziale che è il punto; la musica articola le note rispetto al tono come riferimento dell'unità armonica; l'astronomia invece tratta del movimento degli astri intorno alla propria orbita.

Nel *trivium*, invece, la dialettica permette all'uomo, attraverso l'analisi e la sintesi, di comprendere il mondo nella divisione delle nature così come Dio l'ha creato. La dialettica è dunque sia struttura cosmica e paradigma attraverso cui il mondo è creato, sia metodo logico di conoscenza razionale in quanto arte.

Una considerazione a parte va fatta per la grammatica e per la retorica: al contrario delle altre arti, infatti, non rispecchiano la struttura dell'universo, bensì permettono di interpretarlo attraverso regole convenzionali di natura umana.

La dialettica, *mater artium*, permette all'uomo di comprendere non solo il movimento dell'Uno che discende nel molteplice, da genere a specie, ma garantisce anche la possibilità di custodire la differenza specifica delle divisioni nell'intelletto, così da consentire a esso di risalire le specie e tendere all'Uno da cui le distinzioni derivano.

Se il *Periphyseon* è da intendersi come una complessiva indagine circa la Verità<sup>18</sup>, o meglio, un tentativo di tendere alla comprensione della Verità, questa aspirazione si esplicita a partire dall'*incipit* stesso dell'opera: *racchiudere nella portata semantica di un solo termine l'assoluta e onnicomprensiva conoscibilità di tutto ciò che è o può essere considerato 'vero'*<sup>19</sup>.

Il nome *natura* è ciò mediante cui l'intelletto riesce a raggruppare *ea quae sunt* ed *ea quae non sunt*. Si tratta di un termine gene-

<sup>18</sup> Cfr. G. d'Onofrio, *Il sistema speculativo di Eriugena e la tradizione della Vera Philosophia*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 109 (2017), pp. 705-724, in particolare p. 707.

<sup>19</sup> Ivi, p. 707.

rale che va indagato secondo le regole della dialettica, la quale, per determinare il significato di un genere generalissimo, lo indaga per mezzo della suddivisione in termini comprensibili. Poiché la prima divisione tra *cose che sono* e *cose che non sono* risulta ancora inefficace alla comprensione, si prosegue con la *divisio* per mezzo della differenza specifica del *creare*. Lo scopo della dialettica, infatti, è ricondurre il particolare all'unità dell'*essentia* universale attraverso un metodo razionale che possa essere esaustivo. Queste sono le premesse dalle quali si sviluppa l'intero dialogo del *Periphyseon*.

Nell'*ars dialectica* alto medievale, la *divisio* logica, erede degli insegnamenti provenienti dalla tradizione latina<sup>20</sup>, si articola in due possibili metodi: la *partitio*, ovvero la divisione del tutto nelle sue parti, la quale viene applicata perlopiù all'analisi della materia e degli oggetti immanenti in modo pressoché arbitrario; e la *divisio* in senso proprio, esposta nell'*Isagoge* porfiriana, che scinde le specie dal genere secondo differenza.

Nel quarto libro del *Periphyseon*, il Maestro spiega chiaramente che, se l'uomo non avesse peccato, avrebbe potuto contemplare direttamente l'universale per mezzo dell'intelletto, ma poiché la sua condizione è quella di natura decaduta, la speculazione razionale (*ratiocinatio*)<sup>21</sup>, cioè mediata dalle *phantasiae*, è necessaria.

Il criterio che nega una deriva solipsistica consiste nelle Sacre Scritture, che Dio ha donato all'uomo come teofania e rivelazione di sé al pari di come si è manifestato nel mondo<sup>22</sup>. Dio si rende presente nel mondo facendosi intellegibile all'uomo, così come riportato dalle Sacre Scritture che egli stesso ha ispirato e che contengono una rivelazione.

La dottrina della teofania mostra come ogni tipo di conoscenza di Dio, persino quella angelica e dei beati nel *reditus*, non è una conoscenza di Dio in sé, bensì essa è limitata alle capacità intellettuali delle sue creature. Dall'inconoscibilità di Dio deriva che l'essenza

<sup>20</sup> Ci si riferisce in particolare ai *Topica* di Cicerone.

<sup>21</sup> Eriugena, *Periphyseon* ... cit., IV, 855a, p. 301.

<sup>22</sup> Ivi, V, 864c-864d, p. 17.

divina in sé non sia in alcun modo significabile: i teologi, ispirati da Dio, per mezzo delle arti liberali hanno reso visibile grazie all'utilizzo del linguaggio naturale i misteri di fede approssimandosi quanto più possibile alla Verità

La teologia, che nel *Periphyseon* è intesa letteralmente come discorso su Dio, si compone di due vie per aspirare a significare il Principio: quella catafatica mediante la quale Dio è detto *essenza* in modo improprio; e quella negativa di stampo neoplatonico. Il linguaggio categoriale, affermativo e dianoetico, infatti, concerne l'impossibilità di predicare propriamente la natura divina, tanto che per Eriugena le categorie possono essere applicate a Dio solo metaforicamente. Di conseguenza anche le parole presenti nella Bibbia non possono realmente esprimere l'essenza di Dio<sup>23</sup>.

Le parole contenute nelle Sacre Scritture e professate dai teologi sono da considerarsi veridiche e corrette, a patto di riconoscerne il carattere traslato<sup>24</sup>: è stato lo stesso Dio a ispirarle nelle Scritture.

Se teologia catafatica e teologia apofatica sembrano dire e negare di Dio, in realtà per chi sa ragionare rettamente, appaiono come opposte ma non contraddittorie. Il connubio tra predicare circa l'essenza divina e tacere è espresso nel linguaggio superessenziale<sup>25</sup>.

La Scrittura ha un ruolo chiave nel sistema speculativo, non solo perché attraverso la sua interpretazione è possibile conoscere Dio, ma anche perché racchiude il patrimonio di conoscenze mediate che nella storia dell'uomo sono state raccolte e custodite.

Questa teoria generale del pensiero teologico esposta nel primo libro del *Periphyseon* colloca la Sacra Scrittura nella teologia affermativa, e al contempo nel dire traslato, giustificando il tipo di esegesi che Giovanni Scoto metterà in pratica nei seguenti libri dell'opera. Il ruolo della Scrittura esposto nel primo libro del *Periphyseon* introduce al tema del suo rapporto con la conoscenza razionale delle arti liberali.

<sup>23</sup> Ivi, I, 461c, p. 59.

<sup>24</sup> Ivi, I, 459c, p. 53.

<sup>25</sup> Ivi, I, 522b, p. 227.

*E che dire delle arti, quelle che i sapienti chiamano le discipline liberali, che diciamo esser mosse, mentre invece rimangono piene, integre e immutabili in sé da sé, e sono esse a muovere, attraendolo a sé, l'occhio dell'animo razionale che le cerca e le trova, cosicché di per sé immutabili, come abbiamo detto, sembrano muoversi nelle menti dei sapienti, mentre sono esse stesse che le muovono. Anche in molte altre cose si può cogliere un'oscura similitudine della potenza divina. Essa infatti è al di sopra di ogni similitudine, oltre qualsiasi esempio.<sup>26</sup>*

Eriugena in precedenza aveva affermato che il luogo delle sette arti liberali è la mente, e che le stesse arti a loro volta sono il luogo della definizione in relazione a ogni proprio dominio<sup>27</sup>.

Le arti, dunque, sono immutabili in sé ma allo stesso tempo mutano quando sono mosse dalla ragione che le utilizza come strumento per indagare il reale. La natura duplice della contemplazione garantisce l'impossibilità di una deriva solipsistica: vi è coerenza, similitudine e dunque analogia tra i principi immutabili presenti nell'animo umano e la loro coerenza nell'applicabilità al mondo. Questo è possibile in virtù della somiglianza tra l'essenza divina e ogni elemento cosmico. Secondo l'immagine altomedievale delle arti liberali, infatti, queste ultime sono figlie della Sapienza e procedono da essa per ritornare in lei. La Sapienza Divina è la medesima contenuta nelle Scritture che allo stesso modo sono chiave di contemplazione tanto quanto il reale.

La differenza tra il modo di comprendere il reale per mezzo delle arti e la capacità di conoscere attraverso la Scrittura si riunifica nella Sapienza Divina: da essa derivano le sette arti come figlie e al contempo essa stessa è contenuta nella Scrittura. Si tratta di un rapporto analogico.

Nel *Periphyseon* risulta di fatto impossibile scindere l'anima dialettica da quella esegetica. Il polo speculativo e quello scrittura-

<sup>26</sup> Ivi, I, 521b, pp. 222-225.

<sup>27</sup> Ivi, I, 475a-475b, pp. 95-97.

le sono in continua tensione e dialogo. Nel sistema eriugeniano le due vie per tendere alla conoscenza di Dio corrono parallele, spesso sono complementari e a volte si intersecano: la Bibbia, così come l'*auctoritas* dei teologi, è infatti da vagliare per mezzo della ragione.

Questo ragionamento si basa su due premesse eriugeniane fondamentali: da un lato la corrispondenza tra vera filosofia e vera religione, dall'altro il parallelismo tra Scrittura e Creato<sup>28</sup>. Si tratta di fatto della prima vera analogia che regge l'intero sistema eriugeniano. La filosofia sta al creato come la religione sta alle Sacre Scritture.

Nel *De praedestinatione*, il rapporto di uguaglianza tra *vera philosophia* e *vera religio*, dove il termine *vera* funge da costante nel rapporto come termine medio, sottintende la verità come oggetto dei due termini *philosophia* e *religio*<sup>29</sup>. Nel *Periphyseon*, sebbene questa equivalenza non sia esplicitata, viene resa attraverso la struttura dell'opera. Innanzitutto, si tratta di un'equivalenza che non comporta identità tra le due vie per giungere alla Verità, bensì permette di articolare un vero e proprio dialogo tra le due vie, che solo per mezzo della loro differenza e somiglianza possono far tendere l'intelletto alla più alta comprensione della Causa Prima. Il Creato e la Scrittura sono teofanie che vanno percorse e comprese in parallelo, la prima con l'*ars dialectica* e la seconda con l'esegesi.

Se la dialettica corrisponde alla struttura della realtà, la retorica e la grammatica sono convenzioni universali di origine umana<sup>30</sup> per mezzo delle quali è possibile sussumere la realtà per indagarla conoscerla e rielaborarla rendendola comunicabile. Nell'anima umana sussistono tre aspetti, che Eriugena riprende da Dionigi l'Areopagita: essenza, potenza e operazione. Le arti appartengono all'operazione, definita come movimento dell'animo che trasferisce le nozioni nella memoria dove acquisiscono un'immagine e successivamente

<sup>28</sup> Cfr. A. Cavallini, *La penna del Pavone. Bibbia ed Esegesi in Giovanni Scoto Eriugena*, Città Nuova, Roma 2016, p. 121 e sgg.

<sup>29</sup> Eriugena, *De praedestinatione liber*, i, 357D-358A, ed. E.S. Mainoldi, Simmel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, p. 7.

<sup>30</sup> Cfr. Eriugena, *Periphyseon* ... cit., V, 870a, p. 33.

ordinano quelle immagini e le comunicano per mezzo di simboli e parole.

Per quanto concerne le arti, i loro principi giacciono in unità nell'intelletto, che è il *locus* primario; vengono poi trasferite alla ragione dove l'unità si scinde in molteplicità la quale è organizzata e ordinata *perché tutto ciò che arriva alla ragione dai segreti della natura, vi giunge mediante l'azione dell'intelletto*<sup>31</sup>. La seconda discesa consiste nel movimento dell'arte dalla ragione alla memoria, all'interno della quale *si mostra più apertamente e chiaramente in immagini come in determinate forme*<sup>32</sup>. Infine, *si diffonde nei sensi corporei, dove mette in mostra mediante segni sensibili la propria virtù nei generi e nelle specie e in tutte le sue divisioni e suddivisioni e partizioni*<sup>33</sup>. La Scrittura, sebbene ispirata da Dio nell'intelletto, affinché venisse resa in forma scritta e attraverso il linguaggio potesse essere comunicabile a ogni uomo, ha subito la medesima *operatio*.

Dopo aver compreso in che modo si vengano a istituire le arti liberali e la Scrittura, è necessario vedere ora quale ruolo svolgano come mezzo per giungere alla conoscenza, seppur limitata, della Verità. La teofania presente nella scrittura è coerente con la teofania presente nella realtà. La Scrittura, infatti, nel *Periphyseon* è il punto di avvio per l'argomentazione razionale. L'esegesi non è fine a se stessa ma funge da *principium* per l'ascesi speculativa<sup>34</sup>.

#### 4. L'analogia come fondamento del dire allegorico e parabolico

Se è vero che nulla può essere predicato di Dio in senso proprio, è possibile utilizzare i segni sensibili al fine di approssimarsi al dire rispetto all'essenza divina:

<sup>31</sup> Ivi, III, ed. P. Dronke, trad. it. M. Pereira, 658c, p. 103.

<sup>32</sup> Ivi, III, 658c, p. 103.

<sup>33</sup> Ivi, III, 658c, p. 103.

<sup>34</sup> Ivi, II, 545b, p. 39.

*Di questi segni si avvale tuttavia l'arrancante debolezza del ragionamento umano in seguito al peccato del primo uomo, affinché l'immensa sublimità del Creatore venga creduta ed indicata almeno in un qualche modo.*<sup>35</sup>

Le arti secondo questa concezione, tipicamente altomedievale, vennero infatti donate all'uomo come mezzo per avvicinarsi a Dio in seguito alla caduta. Reo di essersi allontanato da Dio, l'uomo non può più cogliere senza mediazione l'essenza divina, né avvicinarsi a essa se non mediante l'utilizzo della ragione.

Già a partire dal *De praedestinatione*, Eriugena tratta la questione del dire traslato costituendo una sorta di gerarchia tra approssimazioni linguistiche. Sebbene la forma del dire sia limitata, vi sono alcuni termini che possono predicare più propriamente di altri il principio assoluto. Questo accade sia nelle parole usate quotidianamente, sia nelle Sacre Scritture. Al contempo vi sono segni verbali più lontani dalla predicabilità vera, che si applicano a Dio per mezzo del dire traslato; si tratta dell'analogia, dell'antifresi e della differenza<sup>36</sup>. La prima consiste nel parlare di Dio analogamente a come si parla dell'uomo, attribuendo ad esempio alla divinità parti del corpo umano. Questa concezione sarà sviluppata nel *Periphyseon* attraverso la possibilità di parlare di Dio metaforicamente secondo il linguaggio categoriale.

*Ma se qualcuno spiegasse le ragioni fisiche di tali cose, poiché esse non possono essere comprese coi sensi corporei da quanti pensano soltanto alle cose sensibili, verrà disprezzato come se non dicesse niente oppure si riterrà che parli allegoricamente, da parte di coloro che non sanno distinguere fra la natura e i suoi movimenti. La fisica infatti prende in considerazione le ragioni sostanziali della natura, l'etica invece i movimenti razionali o irrazionali di essa.*<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Eriugena, *De praedestinatione liber* ... cit., ix, 390B, p. 91.

<sup>36</sup> Ivi, ix, 391A, p. 91.

<sup>37</sup> Eriugena, *Periphyseon* ... cit., III, 700b, p. 209.

Eriugena ribadisce però come il fatto che la sua esegesi introduca un significato ulteriore rispetto a quello letterale immediato, non si riduca a un fine morale quanto piuttosto a una vera e propria spiegazione dell'andamento delle cose: un fine speculativo. Nel dialogo, infatti, il Maestro specifica come il passaggio dal significato immediato a quello ulteriore non risponda alle leggi dell'allegoria morale, bensì a quelle del simbolo metaforico<sup>38</sup>.

Alla base del dire traslato vi è il processo analogico proprio dell'intelletto che riconosce l'unità insita in ogni determinazione. Pare infatti che Eriugena rifiuti il senso allegorico morale attribuito alla sua esegesi, per ribadire che il dire traslato utilizzato è quello simbolico. In realtà il simbolo è diverso rispetto al dire allegorico con fine morale, ma non è diverso rispetto a una seconda accezione di allegoria che Eriugena utilizza, anzi, ne è una specie. Comunque, quando nell'alto medioevo si trattava di allegoria, si intendeva quel meccanismo di esegesi che trova dietro alla *littera* un significato etico utile alla vita pratica del fedele<sup>39</sup>. Ciò che allora nel *Periphyseon* viene rifiutato è il senso morale, non il meccanismo allegorico di traslazione di significato. Il significato immediato del referente corporeo resta per buona parte dei testi biblici il punto di partenza, ma accogliendolo nella fede e vagliandolo attraverso la dialettica, lo si abbandona tendendo al referente intellegibile.

Il tema dell'allegoria viene affrontato da Eriugena nei testi più tardi, come si nota in conclusione al *Periphyseon* e soprattutto nel *Commento sul Vangelo di Giovanni*, lasciato incompiuto probabilmente a causa della morte dell'autore. In particolare, possono individuarsi due dottrine allegoriche: la prima riguarda l'allegoria intesa come metodo per cogliere oltre alla lettura letterale della Bibbia un significato morale utile alla vita pratica. Si tratta della dottrina che Eriugena afferma esplicitamente e ripetutamente di non utilizzare nel *Periphyseon*. La seconda dottrina invece assume l'allegoria come genere del dire traslato che contiene al suo interno due specie:

<sup>38</sup> Ivi, III, 706a, p. 223.

<sup>39</sup> Cfr. A. Cavallini, *La penna del pavone ... cit.*, pp. 201-203.

una è il simbolo, l'altra è il *mysterium* che verrà chiamato *allegoria* in senso proprio.

Simbolo e allegoria (*mysterium*) possono essere, allora, usati entrambi dall'Irlandese in quanto dispositivi capaci di produrre un meccanismo di riferimento dalla lettera all'oggetto referente. Questa seconda accezione di allegoria viene elaborata in modo più chiaro nelle *Expositiones* e nel *Commentarius*. Proprio nel *Commentarius*, esponendo l'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci narrato in Gv 6,5-13 Eriugena spiega che la Scrittura è allegorica, intendendo questo come dispositivo del dire traslato<sup>40</sup>, che ha sempre come referente ultimo una realtà spirituale ovvero un oggetto di natura intellegibile. Dunque, rispetto alla definizione generica di allegoria intesa come riferimento ad altro, al di là di ciò che si comprende nell'immediato, il maestro palatino precisa che quell'*altro*, cioè il referente, è qualcosa di eterno e intellegibile.

Il genere allegoria si suddivide in due specie: l'una consiste nel transito di significato dalla parola al referente intellegibile per mezzo di un elemento materiale o storico; l'altra traspone il significato direttamente al referente ultimo.

La prima specie di allegoria è detta *in factis* e non *in dictis*, chiamata anche *mysterium* o *sacramentum* e indica le verità rivelate da Dio attraverso il suo manifestarsi in teofanie. Nella Sacra Scrittura questo tipo di allegoria si trova in quei passi che presentano un *dictum* cioè un racconto che narra di un evento storicamente accaduto, ovvero un *factum*, il quale rimanda a un significato spirituale altro. Nel *Periphyseon*, ad esempio, il racconto della fuga degli Ebrei dall'Egitto guidati da Mosè, e l'attraversamento del Mar Rosso appartengono a questa specie di dire allegorico. L'allegoria misterica, che va indagata per mezzo della teologia, ha quindi tre termini: la *littera*, la storia dell'uomo o della salvezza, e la realtà intellegibile che è il referente ultimo.

<sup>40</sup> Eriugena, *Commentarius in Euangelium Iohannis*, VI,5,344 D-345A, ed. É. Jeauneau, Brepols, Turnhout 2008, p. 132.

La seconda specie di allegoria è detta *in dictis et non factis*, chiamata anche *symbolum*. Questa specie di allegoria è quella utilizzata anche nel linguaggio poetico e si trova nella Sacra Scrittura precisamente in quei passi dove il *dictum* non corrisponde a un *factum*, ma rimanda direttamente al significato spirituale. Un esempio nel *Periphyseon* è la spiegazione del Paradiso fatta nel IV libro, dove il *Magister* elenca i significati intellegibili che sono stati individuati per ogni elemento del racconto biblico: Il Paradiso in primo luogo è simbolo della natura umana fatta a immagine di Dio; la fonte da cui sgorgano i quattro fiumi, cioè le virtù, è la Sapienza che invita a berne le acque; l'albero della vita è simbolo di Cristo<sup>41</sup>.

La differenza tra allegoria simbolica e misterica viene spiegata in modo molto efficace da Eriugena proseguendo nel commento al racconto della moltiplicazione dei pani e dei pesci<sup>42</sup> all'interno del *Commentarius*. Il simbolo corrisponde ai pesci, dei quali non rimane nulla dopo esser stati moltiplicati e consegnati alla folla dai discepoli; al contrario, dei pani rimangono alcuni pezzi, come accade per i *mysteria*. Mentre infatti i simboli sono interamente fatti propri dalla mente dell'uomo che li divora tendendo al referente ultimo, i misteri transitano per un medium corporeo che avanza dopo esser stato superato per giungere al significato ultimo.

Se si analizzano le parabole conclusive del *Periphyseon*, si scopre un'allegoria intesa come una forma di analogia *ad infinitum* estesa, cioè un discorso traslato che ingloba un intero testo. In questo senso il racconto diviene segno per un ulteriore meccanismo di significazione; la parabola è allegorica in senso speculativo se viene intesa come meccanismo di traslazione retto dall'analogia.

La Bibbia, ricca di figure retoriche, in particolare metafore e allegorie, può essere interpretata e compresa da un'intelligenza istruita all'uso del raziocinio. In questo passo si comprende perfettamente il processo attraverso cui un tropo viene sciolto; senza entrare nel me-

<sup>41</sup> Eriugena, *Periphyseon* ... cit., IV, 829c, p. 233.

<sup>42</sup> Cfr. T. Gregory, *Giovanni Scoto. Quattro studi*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011, pp. 46-64.

rito del contenuto, interessa notare come la figura retorica, in questo caso una sineddoche relativa al racconto della creazione della Terra e del Cielo in *Genesi*, possa essere indagata e spiegata solo *rationabiliter*:

*A costoro rispondiamo che nella divina scrittura viene usata spessissima la figura del linguaggio secondo cui il tutto viene indicato da una parte o da alcune parti, ovvero dalla divisione più ampia dell'intera creazione si intende la totalità presa in assoluto ... Razionalmente dunque nel rinnovamento del cielo viene prefigurato quello della natura spirituale, e nel rinnovamento della terra la reintegrazione delle cose corporali.*<sup>43</sup>

Per mezzo della ragione, dunque, è possibile estrapolare dalla lettera i messaggi spirituali ed elevarsi oltre l'apparenza. La ricerca nella Sacra Scrittura, specchio del creato, conduce l'uomo alla conoscenza per mezzo delle arti e del sostegno della fede: *per quanti infatti si affaticano sulla sacra scrittura il premio è la pura e perfetta comprensione*<sup>44</sup>.

Nel quarto libro del *Periphyseon*, Eriugena paragona la Bibbia alla piuma colorata di un pavone che è in grado di riflettere un'infinità di colori e di tinte quando è illuminata da un unico raggio di Sole:

*Non solo, ritengo, niente lo impedisce, ma anzi la ragione stessa ci invita, dopo aver preso in considerazione tali cose con maggior attenzione, a comprendere in questo modo ciò che è stato scritto secondo la verità delle cose che sono state fatte. Poiché l'interpretazione delle parole divine è molteplice e infinita, proprio come in un'unica e identica piuma di pavone, addirittura in uno stesso unico punto di una piccolissima porzione di quella piuma, si vede una varietà di colori innumerevoli meravigliosa nella sua bellezza.*<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Eriugena, *Periphyseon* ... cit., V, 989b-989, pp. 353-355.

<sup>44</sup> Ivi, V, 1010b, p. 407.

<sup>45</sup> Ivi, IV, 749c, p. 23.

Così la Sacra Scrittura, illuminata dalla grazia di Dio, permette all'intelletto umano di cogliere le sue inesauribili sfumature. Ciò significa che, se da un lato è possibile sciogliere i nodi dei tropi, dall'altro i significati ulteriori intellegibili rimangono infiniti: si fa largo nuovamente l'inafferrabilità dell'essenza divina, mai completamente abbracciabile.

Per spiegare come sia possibile cogliere alcune delle infinite gradazioni afferrabili di Dio, nel quinto libro del *Periphyseon* Eriugena presenta la dottrina del *transitus*, proprio quando la conoscenza logico-argomentativa si scopre come limitata: la dialettica non è più sufficiente per elevarsi a Dio e comprendere il mistero del *reditus* finale.

Lo studio della retorica, che prende allora le parti della dialettica<sup>46</sup>, consente di individuare e analizzare i *simboli, che sono contenuti nella scrittura in luoghi diversi*<sup>47</sup>. Il *transitus* consiste nel passaggio che l'intelletto umano compie a partire dallo studio letterale dei passi biblici al loro significato altro, per mezzo della comprensione allegorica: in tal modo la mente può contemplare il significato spirituale e tendere a Dio, trascendendo la *littera*<sup>48</sup>. Il termine latino *transitus* è la traduzione proposta da Eriugena del termine greco *διάβασις*, utilizzato da Massimo il Confessore a più riprese negli *Ambigua*, opera che lo stesso Giovanni Scoto aveva tradotto.

L'operazione intellettuale del *transitus* è possibile poiché Dio, per mezzo della sua Parola, ha precedentemente operato una serie di *translationes* nel testo sacro. In questo modo Egli si è reso comprensibile all'uomo, manifestandosi e al contempo nascondendosi nel linguaggio immediato: ha realizzato un ponte che l'essere umano decaduto può percorrere per giungere nuovamente al suo stato originario.

<sup>46</sup> Ivi, V, 870a, p. 31.

<sup>47</sup> Ivi, V, 1008 a, p. 401.

<sup>48</sup> W. Beierwaltes, *Eriugena ... cit.*, pp. 365-369.