

*Alessandro Valsecchi*

UOMO, ANALOGIA DI DIO: DIALETTICA UNIVERSALE E  
CREAZIONE IN GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

*MAN, ANALOGY OF GOD: UNIVERSAL DIALECTICS AND  
CREATION IN JOHN SCOTTUS ERIUGENA*

Abstract

Nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena si può ritrovare un rapporto analogico sussistente tra Dio e la natura umana. Ultimo dei grandi neoplatonici, egli propone un sistema filosofico caratterizzato da un movimento universale distinto in tre momenti: la creazione, lo sviluppo e il ritorno. Essi sono identificati rispettivamente al pensiero, alla parola e alla comprensione; tutti e tre mostrano l'analogia tra il creatore e la sua creatura. Nel principio, le cause primordiali di tutte le cose consistono in definizioni, pensate da Dio tramite l'intelletto umano. Nell'operazione che le sviluppa nei loro effetti, queste cause sono pronunciate nel e dal Verbo secondo le regole della dialettica, per essere ricevute e intese dall'uomo. Infine, il ritorno all'unità originaria coincide con la comprensione dell'universo, attraverso uno studio della scrittura e della natura, strumenti necessari a ricostituire la natura umana infranta dal peccato originale e permetterne la deificazione. Lo studio dei rapporti analogici che si presentano costantemente in queste tre tappe universali permette di mostrare l'originalità della filosofia eriugeniana e la sua capacità di rielaborare in maniera inedita alcuni tra i maggiori concetti filosofici della tradizione tardoantica.

*In the thought of John Scottus Eriugena, an analogical relationship may be found between God and human nature. Last of the great Neo-Platonists, he proposes a philosophical system distinguished by a universal movement divided into three moments: creation, development and return. They are identified respectively with thought, speech and understanding; all three show the analogy between the creator and his creature. In the beginning, the primordial causes of all things consist in definitions, conceived by God through the human intellect. In the operation that develops them*



*into their effects, these causes are pronounced in and by the Verb according to the rules of dialectics, to be received and understood by Man. Finally, the return to the original unity coincides with the understanding of the universe, through a study of scripture and nature, instruments necessary to reconstitute human nature shattered by the original sin and allow its deification. The study of the analogical relationships that constantly arise in these three universal stages allows us to show the originality of Eriugenian philosophy and its ability to rework philosophical concepts from the late antique tradition in a novel way.*

### Keywords

Giovanni Scoto Eriugena; neoplatonismo; antropologia; dialettica; esegesi; deificazione

*John Scottus Eriugena; Neoplatonism; Anthropology; Dialectics; Exegesis; Deification*

### *Uomo, analogia di Dio*

Qual è la definizione dell'uomo? Giovanni Scoto offre a questa domanda una risposta sorprendente, e assolutamente inedita per il Medioevo: l'uomo è *una certa nozione intellettuale creata eternamente nella mente di Dio*<sup>1</sup>. L'essenza autentica della natura umana non dev'essere dunque ricercata nelle sue qualità (la razionalità, ad esempio), in niente che dipenda dagli individui. Ciò che designa specificatamente la natura umana è il suo essere un'idea nella mente di Dio: non essere capace di intelletto, ma di essere, lei stessa, intelligibile. È proprio questo che rende la formula eriugeniana una definizione, nel senso più stretto di questo termine: il termine *notio* de-

<sup>1</sup> L'edizione di riferimento del *Periphyseon* è Iohannes Scotus Eriugena, *Periphyseon*, 5 voll., Brepols, Turnhout 1996-2003. Le traduzioni citate sono estratte da Giovanni Scoto, *Sulle nature dell'universo*, 5 voll., P. Dronke (a cura), Mondadori, Milano 2012-2017. Il presente passaggio è in *Periphyseon* IV, 768b, trad. it. p. 71. Traduzione leggermente modificata.

signa, nel vocabolario del filosofo irlandese, l'identità tra l'essenza della cosa e l'espressione che la descrive, l'idea che la comprende. L'essenza dell'uomo è essa stessa una definizione: ciò che l'uomo è veramente, dunque, è un'idea nel Verbo divino; il suo *essere* è nel pensiero di Dio.

Giovanni Scoto sviluppa immediatamente questa dottrina, estendendo la definizione di *nozione intellettuale* a tutte le cose create, all'universo. La sostanza di ogni cosa che è, è anch'essa una nozione nella mente divina<sup>2</sup>. La creazione consiste nella formazione di tutte le cose, ovvero nella loro definizione da parte di Dio. Formare e definire sono termini equivalenti, ed Eriugena considera questa operazione nel suo senso più profondo: il mondo ottiene l'esistenza solo grazie al pensiero divino. L'Irlandese riprende varie volte questa idea, senza mostrare alcuna esitazione:

*Dio è detto intelletto di tutte le cose;*<sup>3</sup>

*Dio conosce le cose che sono non perché sussistono, ma esse sussistono perché Dio le conosce. La causa del loro essere è in realtà la scienza divina;*<sup>4</sup>

*Nulla è stato fatto al di fuori di [Dio], perché Lui circonda tutte le cose al suo interno, comprendendole tutte;*<sup>5</sup>

*Le cause primordiali della realtà ... possono essere chiamate idèa (cioè specie o forma in cui sono state poste le ragioni immutabili di tutte le cose destinate a essere fatte);*<sup>6</sup>

<sup>2</sup> La differenza tra *essenza* e *sostanza* è percepita e problematizzata da Giovanni Scoto, in polemica con la tradizione latina. K. Trego, *La subsistence des existants. La contribution de Jean Scot Érigène à la constitution d'un vocabulaire latin de l'être*, in "Chôra" 6 (2008), pp. 143-179.

<sup>3</sup> *Periphyseon* I, 486a, trad. it. p. 125.

<sup>4</sup> *Periphyseon* II, 596b, trad. it. p. 143.

<sup>5</sup> Giovanni Scoto Eriugena, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, in Id., *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, G. Mandolino (a cura), Brepols, Turnhout 2018, VIII, p. 65.

<sup>6</sup> *Periphyseon* II, 529bc, trad. it. p. 13. Trad. leggermente modificata.

*Nessuno che comprenda rettamente la natura delle cose dubita che tutte siano contenute nella mente divina;<sup>7</sup>  
[Il Cristo è] quel sommo intelletto in cui tutte le cose sono.<sup>8</sup>*

Questi pochi esempi rappresentano alcuni tra i passaggi più emblematici di una convinzione profonda di Giovanni Scoto: le cose che sono, sono perché Dio le ha pensate<sup>9</sup>. E ciò è valido principalmente e soprattutto per l'uomo: infatti, una distinzione fondamentale persiste tra la condizione della natura umana e quella d'ogni altra natura. Non a caso il discorso sulle nozioni viene introdotto proprio a partire da quella di uomo<sup>10</sup>. Benché effettivamente l'uomo sia una nozione come le altre (come ogni altra cosa è stato creato), egli è al contempo una nozione particolare, una nozione che può conoscere tutte le altre nozioni, ma che non può comprendere la propria definizione. Che può pensare tutto il reale<sup>11</sup> ma che al contempo ignora sé stessa. La mente umana può contenere ogni nozione che sia stata creata eternamente nella mente di Dio, tranne la propria: *infatti la mente umana conosce sé stessa e non conosce sé stessa. Sa che è, ma non sa che cos'è*<sup>12</sup>. Questa caratteristica peculiare della natura umana è avanzata da Eriugena come prova del fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio: come la divinità che pensa e defini-

<sup>7</sup> *Periphyseon* V, 925a, trad. it. p. 179.

<sup>8</sup> Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber: dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, E.S.M. Mainoldi (a cura), SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, I, 361b, p. 17.

<sup>9</sup> Su questo tema si veda il recente studio di W. Otten, *Thinking Nature and the Nature of Thinking. From Eriugena to Emerson*, Stanford University Press, Stanford 2020.

<sup>10</sup> E inversamente, quando in *Periphyseon* IV, 782a dovrà spiegare la ragione per la quale l'uomo è stato creato per ultimo nel racconto del *Genesi*, considererà la separazione dell'uomo dalle altre creature come segno e indice evidente del primato della natura umana. Ciò che conta, per Giovanni Scoto, non è l'ordine della creazione o della spiegazione, ma l'evidenza della priorità dell'uomo.

<sup>11</sup> Vedremo a breve come la natura umana *debba* pensare il reale, definirlo, per permettergli di essere.

<sup>12</sup> *Periphyseon* IV, 771b, trad. it. p. 79.

sce il mondo non può pensarsi e definirsi, così la sua immagine nel mondo, l'uomo, può pensare e definire ogni cosa tranne la divinità e la propria essenza: *l'uomo e l'angelo possono essere definiti soltanto da colui che li creò a sua immagine*<sup>13</sup>.

L'idea che l'uomo sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio viene rielaborata da Giovanni Scoto, commentata in modo innovativo rispetto alle sue fonti filosofiche e utilizzata per giustificare degli sviluppi originali del suo pensiero. Lo stesso procedimento viene applicato da Eriugena a moltissime altre dottrine della tradizione cristiana. L'Irlandese rovescia la definizione della natura umana, spostando la sua qualità specifica dall'essere razionale all'essere intellegibile. Allo stesso modo, l'immagine di Dio nell'universo non rinvia più a una conoscenza comune a Dio e all'uomo, ma alla loro comune ignoranza. L'essenza di Dio è inconoscibile, persino per l'intelletto divino. È ciò che lo distingue dalla sua creazione. A sua volta l'uomo non può conoscere né il proprio creatore, né la propria essenza, ovvero il proprio intelletto: *infatti νοῦς e οὐσία (cioè l'intelletto e l'essenza) significano la parte più elevata della nostra natura. Perché l'essenza della nostra anima è l'intelletto, che presiede all'intera natura umana*<sup>14</sup>. Ciò che l'uomo può conoscere sono tutte le cose che sono e che non sono, tutto ciò che non è il Dio superessenziale. Conseguentemente, Dio gli è ignoto, e gli è ignota la creatura che ne è l'immagine, ovvero sé stesso. La conoscenza dell'uomo può estendersi fino a comprendere alcune qualità specifiche del suo essere. In particolare, può perfino arrivare a sapere che egli è, che può sapere di essere, che sa di essere<sup>15</sup>. Specularmente, la natura umana può conoscere delle qualità specifiche di Dio, e, attraverso la propria conoscenza, manifestarle a Dio stesso.

<sup>13</sup> *Periphyseon* I, 485b, trad. it. p. 123.

<sup>14</sup> *Periphyseon* II, 570ab, trad. it. pp. 87-89. Su intelletto ed essenza, si veda G. D'Onofrio, *Vera philosophia, Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Brepols, Turnhout 2008, pp. 186-194.

<sup>15</sup> *Periphyseon* I, 490b, trad. it. p. 137. È evidente l'origine agostiniana di questa triade.

L'uomo è infatti la creatura per eccellenza alla quale Dio mostra le proprie teofanie. O meglio, la creatura alla quale si mostra: e ciò, attraverso le teofanie<sup>16</sup>. L'universo descritto da Eriugena è un universo teofanico, un universo formato dalla manifestazione del suo creatore in e a ogni creatura. Il *fondamento* delle cose che sono è nella mente divina; la loro *realizzazione* è nello sviluppo teofanico delle nozioni. Ora, queste manifestazioni non possono avvenire unicamente in virtù dello sviluppo del principio divino: la partecipazione della natura umana è necessaria affinché la teofania, ogni teofania, avvenga. La prima volta che Giovanni Scoto tratta questa nozione fondamentale per la sua filosofia ne spiega i fondamenti necessari: l'abbassamento di Dio verso l'uomo, e la risalita della natura umana verso il suo creatore:

*La teofania non si forma da nient'altro che da Dio, e avviene per l'abbassarsi del verbo divino, cioè del figlio unigenito che è la sapienza del padre che discende verso il basso, verso l'umana natura da lui stabilita ed emendata; e per l'elevazione dell'umana natura verso l'alto, verso il verbo, a opera dell'amore divino. Dico qui abbassarsi non intendendo quello che avvenne nell'incarnazione, ma quello che avviene nella teosi (cioè nella deificazione) della creatura.*<sup>17</sup>

<sup>16</sup> La nozione di teofania è una delle più importanti e studiate del pensiero eriugeniano. Ci limitiamo a segnalare: T. Gregory, *Note sulla dottrina delle teofanie in Giovanni Scoto Eriugena*, in "Studi medievali" 3a s. IV (1963), pp. 75-91; J. Trouillard, *La notion de théophanie chez Érigène*, e Id., *Érigène et la théophanie créatrice*, entrambi ristampati in Id., *Jean Scot Érigène. Études*, Hermann, Paris 2014; H.A.-M. Mooney, *Theophany: The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009. Ci permettiamo inoltre di segnalare il nostro articolo A. Valsecchi, *Visions de Dieu, visions par Dieu : Théophanie et déification chez Jean Scot Érigène*, in "Lo Sguardo" 33/2 (2022), pp. 69-89.

<sup>17</sup> *Periphyseon* I, 449ab, trad. it. pp. 23-25. Come accade spesso per le sue idee più radicali, Giovanni Scoto presenta questa dottrina nella forma di una citazione, completamente inventata, di Massimo il Confessore. Ma i termini sono assolutamente ed esclusivamente eriugeniani.

Perché le teofanie siano, l'uomo deve essere pronto a riceverle. Senza la natura umana verso la quale abbassarsi, Dio non potrebbe manifestarsi. Così, secondo Eriugena, l'uomo è certamente una nozione nella mente divina; eppure, Dio pensa la natura umana al fine di potersi manifestare a essa, di poter sviluppare teofanicamente le nozioni grazie a questo doppio movimento di discesa e di elevazione. Di conseguenza, se le cose che esistono sono appunto nozioni divine, tuttavia la loro essenza risiede propriamente nella manifestazione di questa stessa mente alla prima e principale tra le nozioni, alla natura umana. Quando Giovanni Scoto sostiene che Dio manifesta all'uomo le teofanie affinché esse esistano, intende che Dio *spiega* l'universo all'uomo, per farlo esistere veramente<sup>18</sup>. La differenza tra l'entità nelle cause (le nozioni) e quella negli effetti (le teofanie) è solo una differenza dei modi di considerare il mondo<sup>19</sup>. Le cose sono sempre le stesse, e siccome per essere hanno bisogno e delle proprie cause, e del proprio sviluppo, Dio e l'uomo partecipano entrambi attivamente alla creazione e all'essenzializzazione dell'universo.

Per questa ragione possiamo sostenere che l'uomo, nel pensiero eriugeniano, non è solamente un'immagine di Dio, ma che egli ne è l'*analogia*. Egli ne è l'immagine per quanto riguarda l'ineffabilità del principio, la sua inconoscibilità e la totale trascendenza divina rispetto alla creazione; ne è l'analogia per quanto riguarda la manifestazione del principio, la sua conoscenza nel reale, la sua partecipazione nell'universo. Se definiamo l'analogia come l'uguaglianza di un rapporto tra termini differenti, possiamo dimostrare che questa definizione si adatta perfettamente al rapporto che lega Dio, l'uomo e il mondo: l'eternità, l'unità, l'intelligibilità, il principio delle cause nella mente di Dio da una parte; la temporalità, la moltepli-

<sup>18</sup> E, inoltre, affinché Dio stesso possa esistere. Egli non è mai, non può essere, senza la propria manifestazione. O meglio, non può essere altrimenti che nella propria manifestazione. Possiamo dunque affermare che Dio *si* spiega all'uomo, nelle teofanie.

<sup>19</sup> *Periphyseon* IV, 770c-771a.

cià, la sensibilità, la materialità degli effetti nella mente dell'uomo dall'altra. Le nozioni in Dio corrispondono esattamente agli effetti nell'uomo.

Giovanni Scoto presenta questa dottrina attraverso un'altra formula sorprendente che propone come definizione della natura umana: l'uomo è *l'officina di tutte le cose*<sup>20</sup>, il luogo in cui la creazione viene posta da Dio al fine di esistere. Dio fa pensare all'uomo le cause primordiali, affinché egli le contempi nel proprio animo: lo stesso universo la cui sostanza, come abbiamo visto, è una nozione eternamente creata nella mente di Dio, viene essenzializzato nell'officina della natura umana per poter essere definito, ovvero formato. Pertanto, è solamente nella misura in cui le cose sono pensate dall'uomo che esse cominciano veramente a essere, che sono create. Il *Nutritore* e il suo *Alunno*, il Maestro e l'Allievo che dialogano nel *Periphyseon*, si divertono a riconoscere che si creano l'uno nell'altro attraverso la comprensione reciproca delle loro conversazioni<sup>21</sup>. L'intelletto umano si rivela dunque capace di creare: non conduce le cose dal non-essere assoluto all'esistenza, come opera quello divino; al contrario, il tentativo di contemplare l'unità ineffabile al di là di tutte le cose che sono e che non sono si rivela impossibile per la natura umana<sup>22</sup>. È tuttavia capace di portare tutte le cose dal non-essere d'eminenza (l'unità del Principio) verso l'essere pieno degli effetti. Dunque si rivela non identico a Dio, ma la sua analogia.

Le due definizioni dell'uomo si riflettono l'una nell'altra, evidenziando il rapporto profondo che sussiste tra Dio e l'uomo. L'intelletto umano è un agente necessario del processo teofanico, e al

<sup>20</sup> *Omelia sul prologo di Giovanni XIX*, p. 84: *Per questo l'uomo è detto 'ogni': ogni creatura si riunisce in lui come in una sorta di officina*. Cfr. anche *Periphyseon* II, 531ab. Giovanni Scoto incontra questa idea traducendo Massimo il Confessore; ma la interiorizza nella propria filosofia in una maniera radicalmente più originale rispetto al suo ruolo nel pensiero del monaco costantinopolitano.

<sup>21</sup> *Periphyseon* IV, 780bc.

<sup>22</sup> Nell'*Omelia*, Giovanni l'Evangelista accede agli arcani della Trinità per la grazia di Dio, che lo deifica e lo rende *più che uomo*: *Omelia sul Prologo di Giovanni V*, p. 60.

contempo esso è l'officina nella quale le cose che compongono il mondo sensibile ottengono il proprio essere. Infatti tutte le cose che sono, sono teofanie. Siamo così di fronte a una nozione che ignora la propria essenza, ma che al contempo può conoscere tutto l'universo e produrne la sostanza.

La natura umana è al centro dell'universo, e nella sua contemplazione la creazione sussiste. Con il suo pensiero, l'uomo permette alla creazione di essere, e così facendo permette a Dio stesso di essere. Dio non può infatti essere distinto né dall'operazione creatrice, né dall'essenza della creazione:

*N: Allora Dio non c'era prima di fare tutte le cose?*

*A: Non c'era. Infatti, se ci fosse stato, fare tutte le cose gli sarebbe stato accidentale ...*

*N: E dunque il suo fare è coeterno e coesenziale a Dio?*

*A: Lo credo e lo penso.*

*N: E Dio e il suo fare (cioè la sua azione) sono due cose oppure una unica, semplice e indivisa?*

*A: Una, mi pare ...*

*N: Pertanto in Dio l'essere non è cosa diversa dal fare, ma essere è per lui lo stesso che fare.*

*A: Non mi oppongo a questa conclusione.*

*N: Perciò quando sentiamo dire che Dio fa tutte le cose, non dobbiamo pensare altro se non che Dio è in tutte le cose, cioè sussiste come essenza di tutte.<sup>23</sup>*

La creazione, intesa al contempo come l'atto creativo e il suo prodotto, non può dunque essere altrimenti che grazie alla natura umana, all'officina di tutte le cose. Dunque, mentre Dio crea la natura umana e (in essa) tutto l'universo, pensandoli nella propria mente come nozioni, al contempo egli si crea, si pensa nell'animo dell'uomo attraverso le teofanie: *Dio è in tutte le cose, perché egli stesso, che è veramente unico, è l'essenza di tutto*<sup>24</sup> dirà altrove l'Irlandese.

<sup>23</sup> *Periphyseon* I, 517c-518b, trad. it. p. 215.

<sup>24</sup> *Periphyseon* IV, 759a, trad. it. p. 49.

Mentre Dio pensa, ovvero si pensa, nell'uomo, a sua volta quest'ultimo pensa l'universo, e così contempla il Dio creatore; attraverso questa duplice operazione avviene la creazione. Per questa ragione l'uomo erigeniano ha una doppia definizione: egli è pensiero (*notio*), egli è pensante (*officina*). Questa duplicità riflette quella divina e si rivela ugualmente nella loro opera comune, la sostanza dell'universo.

La convergenza tra l'ontologia e la noetica è così forte in Eriugena che la filosofia dell'Irlandese è stata considerata un vero e proprio idealismo medievale<sup>25</sup>. La ragione di questa corrispondenza dell'essere e del pensiero diventa comprensibile una volta presa in considerazione l'analisi delle due tradizioni patristiche che più influenzano lo sviluppo del pensiero di Giovanni Scoto, ovvero l'agostinismo da una parte, e il neoplatonismo cristiano dello Pseudo-Dionigi dall'altra<sup>26</sup>. L'identificazione dell'uomo con Dio può essere compiuta attraverso un'introspezione nel proprio animo, che lo mostri come l'immagine di Dio<sup>27</sup>; al contempo, l'uomo segue le illuminazioni delle intelligenze intermedie della gerarchia universale, attraverso *la negazione dell'inferiore, [che] è affermazione del superiore*<sup>28</sup>, fino a ottenere un'uscita da sé stesso nell'unione ineffabile ed extra-razionale.

<sup>25</sup> Questa tesi è stata avanzata soprattutto da D. Moran. In particolare il suo D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; o ancora, S. Gersh, D. Moran (a cura), *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.

<sup>26</sup> Il problema della doppia influenza greco-latina in Eriugena è discusso in G. D'Onofrio, *The Concordia of Augustine and Dionysius: Toward a Hermeneutic of the Disagreement of Patristic Sources in John the Scot's Periphyseon*, in B. McGinn, W. Otten (a cura), *Eriugena, East and West*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1994, pp. 115-140.

<sup>27</sup> Nell'opera di Agostino si può leggere la discussione teorica di questo assunto nel *De Trinitate*, e la sua messa in pratica nelle *Confessiones*.

<sup>28</sup> *Periphyseon* I, 444a, trad. it. p. 11. Eriugena tratta qui del secondo modo di contemplare l'opposizione tra le cose che sono e quelle che non sono.

Giovanni Scoto accoglie così gli insegnamenti di entrambi i suoi maestri spirituali, li fonde e li oltrepassa: ricercare le strutture gerarchiche dell'universo e contemplare il proprio animo divengono la stessa operazione, in quanto possono essere identificati. Riassumendo: Dio pensa l'uomo, per fargli pensare l'universo, e così tutte le cose vengono ad essere. L'uomo, pensando l'universo e tentando di pensare la propria essenza, riconosce Dio nella sua immagine. L'equilibrio tra le cose create e il principio ineffabile è reso possibile dalla natura umana che li mette in contatto. Il pensiero umano è analogico a quello divino, poiché attraverso il suo pensiero l'uomo rende da una parte le cose esistenti, dall'altra Dio creatore. Per manifestare meglio il rapporto di analogia sussistente tra Dio e l'uomo, è necessario studiare con attenzione il ruolo della dialettica nel sistema metafisico eriugeniano.

### *Dialettica universale*

Consideriamo l'incipit del *Periphyseon*:

*Spesso, mentre rifletto con la massima diligenza di cui sono capace e indago sulla prima e più generale suddivisione di tutte le cose che possono essere concepite nell'animo o che superano la sua capacità, quella fra le cose che sono e le cose che non sono, mi viene in mente la parola generale che le comprende tutte, che in greco suona φύσις e in latino natura.*<sup>29</sup>

Questo testo, che inaugura la riflessione magistrale che guiderà il *Periphyseon*, presenta una serie di scelte lessicali molto interessanti. Il *Nutritor* riflette<sup>30</sup>, e indagando<sup>31</sup> gli viene in mente<sup>32</sup> una parola

<sup>29</sup> *Periphyseon* I, 441a, trad. it. p. 5.

<sup>30</sup> *Cogitans*.

<sup>31</sup> *Inquirens*.

<sup>32</sup> *Occurro*.

*generale*<sup>33</sup>, che riunisce tutte le cose che sono e quelle che non sono. Giovanni Scoto comincia il proprio capolavoro con la riproduzione testuale dell'operazione che fa cominciare l'universo: un pensiero (una nozione concettuale) viene studiato e moltiplicato fino all'apparizione di qualcosa che non vi era presente in precedenza: il termine *occurro* significa senza dubbio *venire in mente*, ma più precisamente ed etimologicamente *venire incontro*. E ciò che viene incontro al filosofo è una parola, che appare dalla riunificazione di quella molteplicità per eccellenza che è l'opposizione tra l'essere e il non-essere. La parola è, per l'appunto, *natura*. Eriugena ha insegnato a lungo le arti liberali; è stato poeta di corte; celebre traduttore dal greco e rinomato esegeta biblico; ma soprattutto è stato filosofo: in tutti questi ruoli, l'attenzione al significato dei termini utilizzati è grande e significativa. Ciò che egli vuole rappresentare in questa frase posta in apertura del suo studio *Sulle nature*<sup>34</sup> non è nient'altro che lo sviluppo sostanziale dell'universo, il quale avviene attraverso la parola. Non dunque la creazione, che consiste in un pensiero; ma la diffusione nelle cose (che sono e che non sono) di questo stesso pensiero, attraverso espressioni dotate di senso. Per dirlo altrimenti, proprio come la parola *natura* significa tutte le cose, e viene in mente a chi indaga sul proprio pensiero, nella realtà la *natura*, cioè la totalità delle cose stesse, si sviluppa negli effetti a partire dalle cause, le nozioni nella mente divina, secondo le regole del discorso. L'inizio del capolavoro eriugeniano può dunque essere interpretato come il vero e proprio fondamento del sistema del suo autore: l'unità superessenziale della natura è fondata e creata da Dio e dall'uomo, e può e dev'essere divisa e moltiplicata per iniziare realmente a essere<sup>35</sup>. Dio e l'uomo pensano entrambi, nelle rispettive menti, le nozioni dell'universo; facendo ciò, essi lo creano nei suoi due

<sup>33</sup> *Vocabulum*.

<sup>34</sup> Questa infatti la traduzione di *Periphyseon*.

<sup>35</sup> E.S.M. Mainoldi, *Creation in Wisdom: Eriugena's Sophiology beyond Ontology and Meontology*, in W. Otten, M.I. Allen (a cura), *Eriugena and Creation*, Brepols, Turnout 2014, pp. 183-222.

modi d'esistenza, l'intelligibile e il sensibile. Tuttavia è la parola che permette la comprensione del pensiero: il linguaggio esprime ciò che è invisibile e nascosto. Il pensiero si rivela, dunque, nella parola divina accolta dagli uomini; e si compie in quella degli uomini che, capendo, analizzano il mondo. Le parole di Dio e degli uomini, come i loro pensieri, sono analoghe, e coincidono con il movimento universale di moltiplicazione e riunificazione<sup>36</sup>.

Le nozioni devono essere sviluppate perché manifestino il loro senso, e ciò può avvenire unicamente attraverso la parola. Eriugena è estremamente esplicito a questo proposito<sup>37</sup>, arrivando perfino ad affermare che il Verbo divino è una vera e propria parola pronunciata: [*Giovanni*] *ha udito l'unica Parola per mezzo della quale tutte le cose sono state create, e gli è stato permesso dire quella Parola e predicarla agli uomini*<sup>38</sup>. È per mezzo del Verbo (qui tradotto *parola*) che le cose sono create. Per dirlo altrimenti: tutte le cose dell'universo hanno la loro sostanza nella mente di Dio, ove sono una nozione; ma ottengono la loro autentica esistenza grazie alla sua parola. Per di più, la comprensione giovannea di questa parola è volta alla sua riproduzione, nella (e per la) natura umana, attraverso la redazione del Vangelo. Infatti una delle funzioni di questo testo è di rivelare lo svolgimento della creazione. È attraverso la parola di Dio che il mondo, fondato nell'unità del pensiero, procede nella sua molteplicità. Questi due momenti, il pensiero e il suo sviluppo, possono e devono essere distinti. Scrive Eriugena, sempre nell'*Omelia*,

<sup>36</sup> W. Beierwaltes, *Language and Object. Reflexions on Eriugena's Valuation of the Function and Capacities of Language*, in G.-H. Allard (a cura), *Jean Scot, Écrivain*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris 1986, pp. 209-228; G. D'Onofrio, « Disputandi disciplina ». *Procédés dialectiques et « logica vetus » dans le langage philosophique de Jean Scot*, in G.-H. Allard (a cura), *Jean Scot, Écrivain ... cit.*, pp. 229-263.

<sup>37</sup> Cfr. ad esempio *Periphyseon* I, 454bc.

<sup>38</sup> *Omelia sul prologo di Giovanni* IV, p. 58. L'importanza del motivo della parola e della voce nell'*Omelia* non deve essere sottovalutata. L'opera è stata tramandata a lungo sotto il titolo *Vox spiritualis aquilae*, dalle prime parole del testo: *La voce dell'aquila spirituale*. Ivi, I, p. 49.

che noi esseri umani *dobbiamo credere e capire tre cose: il Padre che parla, il Verbo pronunciato, le cose che vengono fatte per mezzo del Verbo. Il padre parla, il Verbo è generato, tutte le cose vengono fatte*<sup>39</sup>. Ciò che il filosofo fa nel *Periphyseon*, ma più in generale ciò che la natura umana è capace di fare, ovvero dividere la natura per comprenderla e spiegarla, è il riflesso analogo di ciò che è fatto da Dio nell'universo per farlo esistere: la sua comprensione e la sua spiegazione.

Abbiamo visto come il pensiero di Dio e quello dell'uomo producano la sostanza di tutte le cose; ebbene, è solamente attraverso le loro parole che questa stessa sostanza può formarsi nell'universo. Il Verbo, letteralmente, informa l'essere. Eriugena presenta questa dottrina attraverso un'etimologia curiosa, che rinviando a temi di evidente tradizione neoplatonica<sup>40</sup> fa risalire il senso profondo di bontà all'idea del grido e del richiamo:

*È proprio della divina bontà, infatti, chiamare dalla non esistenza all'esistenza le cose che vuole siano fatte. In realtà questo nome, bontà, non ha origine da altro che dal verbo greco βοῶν, cioè grido. βοῶν dunque e καλῶν (cioè grido e chiamo) hanno lo stesso significato ... Non è infatti sconveniente dire di Dio che è buono e bontà, perché chiama con un grido intelligibile tutte le cose affinché vengano dal niente all'essenza. Perciò Dio in greco è detto καλῶς, (cioè buono).*<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Ivi, VIII, p. 65.

<sup>40</sup> Basti pensare ai *Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi, ma senza sottovalutare l'originalità dell'Irlandese; in ultima istanza, l'origine di questo pensiero può essere ritrovata nel *Cratilo* di Platone, che Giovanni Scoto non conosce. Per il platonismo di Eriugena, si veda C. Martello, *Platone latino. Forme di teoresi nel medioevo "alto" e "centrale"*, Academia-Verlag, Sankt Augustin 2013, in particolare le pp. 68-85. Per il suo neoplatonismo, M. Harrington, *Eriugena and the Neoplatonic Tradition*, in A. Guiv (a cura), *A Companion to John Scottus Eriugena*, Brill, Leiden 2020, pp. 64-92.

<sup>41</sup> *Periphyseon* II, 580c, trad. it. p. 109.

Questo legame tra la parola e una qualità propria di Dio (la bontà) permette di mettere in evidenza un aspetto potenzialmente problematico del pensiero erigeniano. Ovvero, se la condizione autentica di Dio è l'ineffabile superessenzialità, identificata con il non-essere, come può trasmettere la sostanza alle cose che crea? La risposta è, per l'appunto, attraverso la parola: parlando, chiamando, gridando, Dio esce dal principio e si manifesta, nelle teofanie, all'uomo. Come Dio non può essere creatore senza manifestare il proprio pensiero nella mente dell'uomo attraverso il processo teofanico, specularmente questi pensieri acquisiscono un senso grazie alla voce, ai vocaboli. Il principio super-intellettuale si comprende attraverso la parola, ovvero il Verbo. È questa l'interpretazione erigeniana dell'immagine biblica<sup>42</sup> della voce che grida nel deserto:

*La voce è interprete dell'animo: tutto ciò che l'animo prima pensa e ordina invisibilmente in sé stesso, lo proferisce sensibilmente attraverso la voce ai sensi di chi la ascolta ...*

*Per "deserto" si può intendere l'ineffabile altitudine della natura divina, che è lontana da tutte le cose. È infatti deserta di ogni creatura, perché supera ogni intelletto, pur senza abbandonare alcun intelletto ... Nel deserto dell'altitudine divina, quindi, grida il Verbo attraverso cui sono state fatte tutte le cose.<sup>43</sup>*

Dio pensa, e il mondo arriva all'esistenza; Dio grida, e il mondo si organizza. Analogamente, l'uomo può e deve fare la scienza del mondo per comprenderlo, governarlo, renderlo quale deve essere. Ovvero, ordinato: infatti, questo sviluppo di tutte le cose non è caotico, né abbandonato al caso. Al contrario, lo sviluppo del mondo intellegibile e sensibile avviene attraverso un procedimento estremamente tecnico. Sia la natura sia la scrittura (vedremo a breve il rapporto peculiare tra queste due nozioni) sono entrambe governate

<sup>42</sup> Isaia, ripreso nel racconto evangelico da Giovanni Battista, qui interpretato da Eriugena.

<sup>43</sup> *Commento al Vangelo di Giovanni I, 27*, pp. 107-108.

in maniera perfettamente equilibrata dalle arti liberali<sup>44</sup>. Tutto ciò che è prodotto dal principio divino è organizzato secondo un ordine preciso<sup>45</sup>. Questa idea è così importante per Giovanni Scoto che egli si spinge fino a invertire il senso di un passaggio dionisiaco per sostenerla, come è stato magistralmente dimostrato da René Roques<sup>46</sup>. La sacra scrittura, proprio come la natura, è strutturata secondo le regole delle arti liberali. Queste ultime non sono dunque inventate dagli uomini per capire o spiegare il mondo o i testi, ma sono scoperte, nella natura, dai filosofi: *quell'arte ... che è chiamata διαλεκτική, non è stata prodotta da ingegnose invenzioni umane, ma è stata istituita in natura dall'autore di tutte le arti ... ed è stata scoperta dai sapienti*<sup>47</sup>. Addirittura, le *discipline liberali ... rimangono piene, integre e immutabili in sé da sé, attraendo l'occhio dell'animo razionale che le cerca e le trova ... Vi si può cogliere un'oscura similitudine della potenza divina*<sup>48</sup>. Secondo Eriugena, la creazione avviene seguendo un'operazione dialettica. I movimenti descritti da questa disciplina come analisi e sintesi non servono, metaforicamente, a insegnare lo sviluppo dal principio di tutte le cose e il relativo ritorno: piuttosto, essi sono letteralmente la *spiegazione* dell'universo. Dall'uno al molteplice, e inversamente dal molteplice all'uno: nella realtà e nel pensiero, questo movimento è definito da Giovanni Scoto come dialettico<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> J.J. Contreni, *John Scottus, Nutritor, and the Liberal Arts*, in A. Guiu (a cura), *A Companion to John Scottus ... cit.*, pp. 31-63.

<sup>45</sup> É. Jeauneau, "Artifex scriptura", in G. Van Riel, C.G. Steel, J. McEvoy (a cura), *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 351-365.

<sup>46</sup> R. Roques, « valde artificialiter » : *le sens d'un contresens*, in Id., *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Edizioni dell'Ateneo Roma, Roma 1975, pp. 45-98.

<sup>47</sup> *Periphyseon* IV, 749a, trad. it. p. 23.

<sup>48</sup> *Periphyseon* I, 521b, trad. it. pp. 223-225. Cfr. *De praedestinatione* VII, dove la dialettica è presentata come un dono divino, per la salvezza dell'universo.

<sup>49</sup> La dialettica (qui intesa come arte liberale) è a sua volta definita come la *vera contemplazione delle cose*: *Periphyseon* I, 486b, trad. it. p. 127.

Poiché il pensiero e la parola dell'uomo sono analoghi al pensiero e alla parola di Dio, l'uso e l'applicazione delle arti liberali sul mondo produce un effetto importante e profondo sulla natura umana. Le arti liberali, scoperte dai filosofi all'interno dello sviluppo causale dell'universo, permettono all'uomo di riunificare nel proprio intelletto (ovvero, lo ricordiamo, nella propria essenza) la *natura*, tutte le cose che sono e che non sono. Così facendo, egli può riconoscersi come *officina di tutte le cose*; e dunque, secondo l'inarrrestabile logica neoplatonica dell'Irlandese, trasformarsi in Dio. La deificazione è un processo conoscitivo, possibile unicamente attraverso la scienza<sup>50</sup>. È attraverso la comprensione dell'equivalenza delle regole universali e delle proprie regole particolari che l'uomo può accedere alla sua condizione di eccellenza, dove non contemplerà nient'altro che Dio<sup>51</sup>. L'accesso a questa beatitudine suprema è possibile solamente attraverso la scienza, e ne costituisce il compimento. Giovanni Scoto lo afferma in ogni sua opera, dalle giovanili *Note a Marziano Capella*, dove scrive la celeberrima frase: *nessuno entra in cielo se non attraverso la filosofia*<sup>52</sup> fino all'ultimo lavoro, il *Commento al vangelo di Giovanni*<sup>53</sup>. L'uomo è creato da Dio come

<sup>50</sup> La deificazione non condurrà in ogni caso a una conoscenza di Dio, poiché anche l'animo umano è ignoto a sé stesso. R. Schmitz-Perrin, « Θεωσις hoc est deificatio ». *Dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Érigène*, "Revue des Sciences Religieuses" 72/4 (1998), pp. 420-445.

<sup>51</sup> *Periphyseon V*, 926cd. Su questo tema, si veda D. Carabine, *Occulti Manifestatio: the Journey to God in Dionysius and Eriugena*, in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (a cura), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 315-327.

<sup>52</sup> Iohannes Scotus Eriugena, *Annotationes in Marcianum*, C.E. Lutz (a cura), The Medieval Academy of America, Cambridge 1939, II, 57,15, p. 64. Trad. it. in Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e Anonimi, *Tutti i commenti a Marziano Capella*, I. Ramelli (a cura), Bompiani, Milano 2006, p. 207. Con questa frase, Giovanni Scoto non pretende assolutamente che solamente i filosofi abbiano accesso al paradiso; piuttosto, che ogni tappa del percorso che conduce alla salvezza debba considerarsi un'istruzione, un apprendimento.

<sup>53</sup> *Commento al vangelo di Giovanni*, I, 32.

la sua immagine e la sua analogia; grazie alla dialettica universale, egli ritorna al suo principio e vi si unifica.

*Esplorare la scrittura, commentare la natura*

Un evento metastorico<sup>54</sup> interviene a rompere l'equilibrio della dialettica universale, e provoca l'occultazione del rapporto analogico sussistente tra il principio e la sua immagine. Si tratta del peccato originale.

Se la creazione dell'universo è un processo dialettico, la caduta della natura umana è a sua volta la conseguenza di un errore intellettuale: la natura umana, piuttosto che contemplare nella propria interiorità le nozioni delle cose per farle essere, ha preferito considerare nella propria mente le cose temporali: *la natura umana dopo il peccato originale ha oscurato in sé l'immagine divina per ignoranza della verità, e l'ha contaminata per brama delle cose temporali*<sup>55</sup>. La caduta della natura umana e la sua moltiplicazione hanno poi come effetto, a loro volta, una moltiplicazione universale nella materialità, un'autentica divisione di e in tutta la natura: nei corpi, nel tempo, nella materia, nel *Periphyseon* stesso<sup>56</sup>. L'uomo postlap-

<sup>54</sup> Utilizziamo il termine *metastorico* per riferirci agli eventi che non rientrano nella dimensione temporale, ma che la delimitano: il peccato originale, che causa la moltiplicazione nella materialità e nella temporalità; e la riunificazione, che situandosi alla fine dei tempi conclude il processo moltiplicativo e cronologico. Al di là di questi due estremi, nel pensiero di Giovanni Scoto, è presente soltanto l'unità dell'eternità.

<sup>55</sup> *Commento al vangelo di Giovanni* I, 30, p. 115. Trad. leggermente modificata. Cfr. anche *Periphyseon* IV, 844c-845a.

<sup>56</sup> È possibile che il progetto originario del *Periphyseon* consistesse in quattro libri soltanto. Tuttavia le prolungate discussioni sul peccato, le sue conseguenze e la possibile redenzione rendono il quarto libro troppo voluminoso, e i dialoganti stessi richiedono la redazione di un quinto e ultimo volume per concludere l'opera: cfr. *Periphyseon* IV, 860b. Questo episodio è studiato da É. Jeuneau, *Le Periphyseon : son titre, son plan, ses remaniements*, "Les Études Philosophiques" 104/1 (2013), pp. 13-28.

sario non riconosce più la propria analogia con Dio, e il peccato ha perfino profonde conseguenze in termini ontologici: uno dei modi possibili di pensare la divisione tra *le cose che sono e quelle che non sono* proposto all'inizio del dialogo si riferisce all'uomo prima del peccato (ciò che è) e l'uomo dopo il peccato (ciò che non è)<sup>57</sup>. L'uomo deve dunque tornare a essere. Per farlo, deve divenire capace di comprendere i fondamenti noetici dell'universo. Ed è solamente attraverso il riconoscimento (nel senso letterale del termine: il conseguimento di una nuova conoscenza) della condizione della natura che l'uomo può ottenere la propria salvezza, e ristabilire l'equilibrio tra il creatore e sé stesso e la creazione. In altre parole, l'uomo ottiene la deificazione, la sua unione con Dio, attraverso l'unificazione nel proprio intelletto dell'unità della natura. Con la comprensione del proprio rapporto analogico originale, egli può realizzare l'unità di tutte le cose.

L'universo erigeniano presenta tre momenti distinti: il pensiero umano fonda l'universo; lo rompe attraverso il peccato; lo ricostituisce attraverso lo studio della natura. Il movimento creativo è possibile solamente alla natura umana extratemporale, la quale riceve da Dio nel proprio animo l'unità delle cause primordiali e le sviluppa nella molteplicità dei loro effetti grazie alle sue operazioni razionali, alla sua capacità dialettica. Il paradigma di questa condizione è il Cristo: uomo e Dio, egli contiene tutte le nature. Non soltanto conosce tutto l'universo, ma vi si identifica in quanto Verbo: *allorché il Padre pronuncia il suo Verbo, ossia allorché il Padre genera la sua sapienza, tutte le cose vengono fatte*<sup>58</sup>. È attraverso un movimento speculare che l'uomo ottiene la salvezza: grazie alla conoscenza della natura, egli la riunifica, diventa il Cristo e si deifica. Questi tre momenti vengono percorsi, sempre grazie alla dialettica, in senso inverso: dalla temporalità all'eternità.

La natura umana nella sua vera essenza contiene e contempla nel proprio animo la creazione. Essa partecipa al suo sviluppo ac-

<sup>57</sup> *Periphyseon* I, 445c.

<sup>58</sup> *Omelia sul prologo di Giovanni VII*, p. 63.

cogliendo e comprendendo la parola di Dio. Tuttavia, la condizione dell'umanità postlapsaria e temporale è differente: gli individui devono riunire nelle proprie menti attraverso i sensi del corpo le molteplici nature, per potere accedere essi stessi alla riunificazione della natura umana, riconoscersi quindi come immagine e analogia di Dio e ottenere così la deificazione.

Pertanto, il ritorno dell'uomo alla sua condizione originaria ne manifesta con evidenza l'analogia con Dio. Esso avviene grazie alle arti liberali e attraverso la ricostituzione del rapporto originario intrattenuto dal pensiero dell'uomo e dalla natura creata. Le regole della logica permettono di capire il mondo perché è attraverso di esse che il mondo è organizzato. Quando l'uomo comprende il fondamento dialettico dell'universo, dunque, egli ne acquisisce l'intelligenza, e riconoscendo l'analogia entro le cause del mondo (le nozioni divine) e la propria comprensione di esse (lo sviluppo teofanico di tutta la creazione) può ricominciare davvero l'operazione del ritorno. Lo studio della dialettica e la sua corretta applicazione coincidono con la salvezza<sup>59</sup>, e ciò è valido sia per l'umanità intera che per ogni singolo individuo. Nel suo primo vero trattato di filosofia, il *De praedestinatione*, Eriugena sostiene che Godescalco<sup>60</sup> potrebbe salvare la propria anima ed evitare l'*anatema*<sup>61</sup> solamente se studiasse la dottrina dei Padri greci, e se comprendesse il senso

<sup>59</sup> La salvezza consiste nell'accesso al Paradiso: il quale non è, secondo Eriugena, un qualche luogo ma corrisponde alla natura umana riunita e deificata. Cfr. *Periphyseon* V, 980c.

<sup>60</sup> Godescalco d'Orbais, sostenitore della dottrina della doppia predestinazione i cui scritti fanno divampare la controversia sulla predestinazione alla quale partecipa anche Giovanni Scoto con il suo trattato, tra l'850 e l'851. Per il pensiero di Godescalco, si veda J. Jolivet, *Godescalc d'Orbais et la trinité : la méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Vrin, Paris 1958. Per la storia della controversia sulla predestinazione, W. Pezè, *Le virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination. Essai d'histoire sociale*, Brepols, Turnhout 2017.

<sup>61</sup> La minaccia, nient'affatto in suo potere, con la quale Eriugena termina il suo trattato. *De praedestinatione*, epil., 438c, p. 209.

autentico dell'insegnamento agostiniano attraverso l'applicazione dell'arte retorica e di ogni altra arte liberale:

*Credo che l'imperdonabile errore di quelli che volgono gli insegnamenti dei venerabili Padri, e soprattutto di sant'Agostino, in modo confuso – e perciò dannoso – al proprio distorto pensiero, abbia preso origine dall'ignoranza di quelle utili discipline che la Sapienza stessa ha voluto che fossero sue compagne e investigatrici, nonché dalla mancanza di conoscenza dei testi in lingua greca.<sup>62</sup>*

Soltanto attraverso la conoscenza della verità l'individuo può riconoscere l'analogia tra il proprio pensiero e il pensiero che fonda l'universo, e così partecipare all'unificazione. Sempre nel *De prae-destinatione*, ciò è presentato con una sorprendente riformulazione di un passaggio emblematico di Agostino: *la vera religione è la vera filosofia, e viceversa la vera filosofia è la vera religione*<sup>63</sup>. La salvezza (l'accesso all'unità di Dio) è letteralmente identificata con la conoscenza filosofica, con il suo studio, con la sua applicazione sul reale, sul naturale e sul soprannaturale. È grazie alle arti liberali che l'uomo può diventare Dio, e sono queste stesse arti che permettono all'uomo di capire quale sia la vera sostanza dell'universo. Il pensiero dell'uomo non è solamente agente nella creazione dell'universo, ma è anche operatore della propria deificazione, della propria rifondazione. E in questo si mostra, di nuovo, analogo a quello divino, che gli si spiega per salvarlo.

<sup>62</sup> Ivi, XVIII, 430cd, p. 189. È altresì interessante notare il senso profondo della critica erigeniana a Godescalco. Secondo l'Irlandese, Godescalco teorizza due predestinazioni là ove non ve n'è che una sola: egli dunque *errando divide*, Ivi, III, 365a, p. 25. Per dirlo altrimenti, l'errore del monaco consisterebbe nel moltiplicare oltre misura e disordinatamente un'unità fondamentale dell'universo. L'unica divisione accettabile da Giovanni Scoto è quella che può e che deve essere ricondotta all'unità originaria.

<sup>63</sup> Ivi, I, 358a, p. 7. Trad. leggermente modificata.

Su che cosa deve dunque vertere questa scienza riunificatrice? Sulle due parole pronunciate da Dio: la natura e la scrittura<sup>64</sup>. *Natura et scriptura* sono due termini associati spessissimo da Giovanni Scoto; si riflettono l'uno nell'altro, e l'uomo deve applicarsi nello stesso modo: abbiamo visto che essi sono stati composti con le arti liberali; le stesse discipline devono servire ad apprenderli, o meglio a ricomporli<sup>65</sup>. La loro equivalenza è assoluta: la natura è un libro scritto con gli elementi, redatto da Dio nell'eternità, la scrittura un universo creato da lettere e frasi, che si può spiegare quasi infinitamente<sup>66</sup>.

Il ritorno alla condizione originaria avviene con la comprensione del libro della natura (e del suo contenuto particolare), e delle regole con le quali esso è stato scritto. Pertanto il *Periphyseon* stesso si rivela agli occhi del suo autore come lo specchio della natura, e anche del percorso che la conduce dall'unità alla molteplicità fino alla riunificazione finale. Il dialogo comincia, come abbiamo visto, con una riflessione attorno all'unità della natura e delle sue possibili divisioni, che permettono di comprenderla meglio<sup>67</sup>, e termina con la celebrazione della divinità, *luce che trasforma in tenebre la luce*

<sup>64</sup> Omelia sul Prologo di Giovanni XI, p. 71: *La conoscenza divina, infatti, non si rinnova in noi se non attraverso il testo della divina Scrittura e l'osservazione del creato.*

<sup>65</sup> A. Guiu, "Reading the Two Books": *Exegesis and Natural Contemplation in the Periphyseon*, in W. Otten, M.I. Allen (a cura), *Eriugena and Creation ... cit.*, pp. 263-290; W. Otten, *The Parallelism of Nature and Scripture: Reflections on Eriugena's Incarnational Exegesis*, in G. Van Riel, C.G. Steel, J. McEvoy (a cura), *Iohannes Scottus Eriugena: the Bible and Hermeneutics ... cit.*, pp. 81-102.

<sup>66</sup> *Periphyseon* IV, 749c, trad. it. p. 25: *Poiché l'interpretazione delle parole divine è molteplice e infinita, proprio come in un'unica e identica piuma di pavone ... si vede una varietà di colori innumerevoli meravigliosa nella sua bellezza.* Questo passaggio dà il titolo allo studio dell'esegesi eriugeniana di A. Cavallini, *La penna del pavone. Bibbia ed esegesi in Giovanni Scoto Eriugena*, Città Nuova, Roma 2016.

<sup>67</sup> *Periphyseon* I, 441a. Su questo tema, S. Delcomminette, *La division créatrice dans le Periphyseon de Jean Scot Érigène*, in Id. e R. Van Daele (a cura), *La méthode de division de Platon à Érigène*, Vrin, Paris 2021, pp. 106-118.

di quanti filosofano nell'errore, e trasforma le tenebre di quanti le riconoscono in luce<sup>68</sup>. Grazie alla lettura di questo testo, come di ogni altra opera filosofica, i sapienti partecipano alla salvezza della propria anima e di quella della natura umana.

La scrittura sacra necessita di uno studio simile: *la divina Scrittura è una sorta di mondo intelligibile, costituito da quattro parti che sono come i suoi quattro elementi*<sup>69</sup>. Essa è un mondo che bisogna esplorare continuamente, interpretando e reinterpretando lo stesso passaggio al fine di estrarne il senso profondo<sup>70</sup>. L'ingiunzione divina di lavorare la terra con il sudore della fronte, punizione esplicita per il peccato originale, è commentata da Giovanni Scoto come la necessità di studiare il testo delle sacre scritture con la fatica dell'esegesi per estrarne le verità contenute, nascoste dal peso della lettera: *le è stato infatti comandato di nutrirsi del pane guadagnato col sudore della fronte, e di coltivare con i passi costanti della speculazione la terra della sacra scrittura*<sup>71</sup>. La punizione della natura umana è intellettuale, come il suo peccato: essa consiste nella fatica e nell'incertezza del lavoro interpretativo, necessarie per ottenere un sapere che sarebbe stato immediato senza la caduta – e che sarà nuovamente immediato dopo la riunificazione. La scrittura è un corpo pesante che nasconde ciò che dovrebbe essere evidente, l'analogia tra gli esseri creatori. Nell'*Omelia*, Eriugena scrive: *il sepolcro di Cristo è la divina scrittura, nella quale i misteri della sua divinità e*

<sup>68</sup> *Periphyseon* V, 1022c, trad. it. p. 441.

<sup>69</sup> *Omelia sul Prologo di Giovanni XIV*, p. 78.

<sup>70</sup> La sacra scrittura, i suoi misteri e i turbamenti che possono offrire all'intelletto umano sono paragonati da Giovanni Scoto a un oceano. Dal quale, tuttavia, non intende ritrarsi restando in porto *Ancorato*, secondo il titolo dell'opera di Epifanio di Salamina che Eriugena ha probabilmente tradotto in latino. Al contrario, bisogna *spiegare le vele e navigare*, attraversando il mare della parola divina. *Periphyseon* IV, 743d-744a. Quest'immagine ha colpito Édouard Jeuneau a tal punto che vi ha dedicato il titolo di una delle proprie raccolte di articoli: É. Jeuneau, "Tendenda vela": *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2007.

<sup>71</sup> *Periphyseon* IV, 744b, trad. it. p. 9.

della sua umanità vengono protetti dalla densità della lettera come una pietra<sup>72</sup>. Nessun altro autore medievale ha mai considerato il testo biblico come un impedimento alla comprensione della divinità e del suo autentico rapporto con l'umanità. Giovanni Scoto, invece, allo stesso tempo offre quest'interpretazione e celebra lo sforzo intellettuale che ne svela i misteri, attraverso la stessa disciplina dialettica che organizza il mondo creato<sup>73</sup>.

La natura e la scrittura sono la comunicazione che Dio offre agli uomini per ricondurli a sé. È pertanto necessario che, nelle discipline che le studiano, esse possano essere sviluppate infinitamente: la parola di Dio e la capacità di comprensione dell'uomo sono produttrici di essere, il loro lavoro sugli oggetti produce un'infinità di sensi. In sintesi, l'uomo deve riconoscere nella natura e capire attraverso la scrittura il rapporto analogico che esiste tra lui e Dio, tra i due principi dell'universo; comprendendolo, egli lo fa esistere in un'unità presente nel suo intelletto; e così facendo diventa veramente *officina di tutte le cose*, e ritrova il proprio stato originario. Nel pensiero, nella parola, e infine nella comprensione di questa stessa parola si ritrova un'analogia tra Dio e l'uomo.

Possiamo concludere attraverso la formulazione della tesi seguente: queste tre operazioni si manifestano come un'autentica rielaborazione erigeniana della tradizione neoplatonica. Pensiero, parola, comprensione: essi rappresentano, non solo metaforicamente, il principio, lo sviluppo e il ritorno, ovvero le tre tappe che caratterizzano il fondamento della speculazione del neoplatonismo. L'analogia tra l'uomo e Dio si ritrova in ogni singolo elemento della triade: la fondazione dell'essere, l'operazione dell'emanazione, il ritorno nell'unità. L'originalità di Eriugena risiede nella sua capacità

<sup>72</sup> *Omelia sul Prologo di Giovanni III*, p. 55.

<sup>73</sup> Questo argomento è studiato nel breve ma brillante saggio di É. Jeuneau, *L'effort et la labeur*, in Id., *Quatre thèmes érigéniens*, Institut d'études médiévales Albert-le-Grand et librairie J. Vrin, Montréal-Paris 1978, pp. 47-59.

di produrre nuovi concetti a partire da strutture filosofiche preesistenti. Una tale rielaborazione fa di Giovanni Scoto Eriugena l'ultimo dei neoplatonici greci.