

SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA DELLA FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE
XXV Ciclo

*

ERIUGENA COME FONTE DI CUSANO

Commento ai *marginalia* autografi in *ms. London, Brit. Lib. Add. 11035*
(*ff. 9^r – 85^v*)

*

Candidato

Dott. Mauro Ferrante

Direttore di Tesi

Prof. Maria Muccillo

INDICE

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI	p. 4
PREMESSA	p. 5

PARTE PRIMA

Aspetti della biblioteca di Cusano

La biblioteca di Cusano	p. 9
Platone	p. 12
Proclo	p. 18
Pseudo-Dionigi	p. 25
Eriugena	p. 31
Il metodo eriugeniano: controversie e condanne	p. 31
Il <i>Periphyseon</i>	p. 49
Cusano e il <i>Periphyseon</i> : il ms. London, Brit. Lib. Add. 11035	p. 65
Cusano e la <i>Clavis physicae</i> : il ms. Paris, BNF 6734	p. 75
Altre testimonianze della conoscenza di Eriugena da parte di Cusano	p. 78

PARTE SECONDA

Commento ai marginalia autografi in ms. London, Brit. Lib. Add. 11035

(ff. 9^r – 85^v)

Sul quinto modo di interpretare la differenza fra ciò che è e ciò che non è	p. 83
Sulla teologia negativa	p. 86
Sulle teofanie	p. 89
Sul moto e la quiete in Dio	p. 106
Sull' <i>amor</i>	p. 113
APPENDICE ICONOGRAFICA	p. 128

INDICE DEI NOMI

p. 141

BIBLIOGRAFIA

p. 149

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

- PL* = J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*
- PG* = J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*
- MFCG* = *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft*
- SLH* = *Scriptores Latini Hiberniae*
- CCCM* = *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*
- h* = *Nicolai de Cusa Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner*

PREMESSA

Con questo lavoro si vogliono definire alcuni aspetti dell'influenza esercitata dalle opere di Giovanni Scoto Eriugena sul pensiero di Niccolò Cusano, tema che spesso è stato affrontato nella letteratura storico-filosofica della seconda metà del Novecento, ma che di rado è stato sistemato nella forma di una trattazione organica.

Senza voler proporre un esame esaustivo di tutti gli aspetti in cui si esplica tale influenza, si vuole, piuttosto, offrire un'analisi relativa ad alcune aree tematiche. Spesso, infatti, il confronto fra questi due autori non ha tenuto conto, in letteratura, di uno dei problemi con cui chiunque voglia intraprendere un lavoro del genere deve confrontarsi, vale a dire il lungo lasso di tempo che li separa. È chiaro infatti che, se si vogliono evitare errori interpretativi, talvolta grossolani, occorre tenere ben saldi dei criteri storico-filosofici e filologici adeguati, in modo tale da poter trasformare i sei secoli che passano fra la Rinascenza carolingia e il primo Rinascimento da causa di possibili errori a strumento per una più feconda ricerca.

*

Nella prima parte di questo lavoro ci si propone di ricostruire alcuni caratteri salienti della ricca biblioteca di Cusano, tutt'ora conservata a Bernkastel-Kues e nota oggi come Hospitalsbibliothek, soffermandosi in particolare su quegli autori che egli, avendo conosciuto e studiato, avrebbero potuto rendere complicata l'identificazione della fonte eriugeniana in seno ai suoi scritti. Autori come Platone, Proclo e lo Pseudo-Dionigi, essendo fonti comuni ai due, avrebbero meritato una trattazione più ampia e che qui è stata parzialmente toccata.

Una notazione autonoma ha meritato poi il ruolo svolto dalla *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis, unico tramite attraverso il quale il Cardinale entrò in contatto con i libri II-V del *Periphyseon*, che, come si avrà modo di vedere nel corso di questo lavoro, giocò un ruolo di grande importanza nella produzione filosofica cusaniiana.

La seconda parte verte invece sull'analisi di alcuni gruppi di *marginalia* autografi di Cusano

contenuti nel *ms. London, Brit. Lib. Add. 11035*, il quale, ai ff. 9^r-85^v, tramanda, sotto il nome di *Liber physiologiae Iohannis Scottigenae*, il primo libro del *Periphyseon*.

PARTE PRIMA

ASPETTI DELLA BIBLIOTECA DI CUSANO

La biblioteca di Cusano

Il modo più appropriato per ricostruire il pensiero di un autore, soprattutto quando si vuole isolare una delle sue fonti per valutarne l'incidenza all'interno delle sue opere, è senza dubbio quello di ricostruire la sua biblioteca. Le informazioni che si possono ricavare da uno studio di questo tipo sono a volte persino maggiori di quelle che derivano dalla lettura diretta delle opere, in quanto prescindono dalla prudenza che questo o quell'autore possono avere usato, per molteplici circostanze.

Nel caso di Cusano, si dispone di una grande quantità di studi sull'argomento¹ e, attraverso essi, è possibile capire ciò che rappresentò la sua nota passione per i libri.

Come disposto nel suo testamento, la maggior parte della sua biblioteca sopravvive in quella che oggi è l'Hospitalbibliothek di Bernkaste-Kues, dove si contano ben trecentoquattordici codici², fra opere dei Padri della Chiesa³, di autori medievali⁴, antichi⁵, ebrei ed arabi⁶. Sono presenti peraltro anche opere che sono testimonianza degli innumerevoli altri interessi di Cusano, come ad esempio quelli di diritto⁷ o quelli di astronomia⁸.

1

La prima ricostruzione sistematica delle fonti e della biblioteca di Cusano si trova nell'imprescindibile ed ormai classico E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – La pensée*, Champion, Paris 1920, pp. 409-440. Si vedano anche: P. ROTTA, "La biblioteca del Cusano", in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 21 (1927), pp. 22-47; C. BIANCA, "Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, 'notabilia', glosse", in E. CANONE (cur.), *Bibliothecae selectae: da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 1-11; C. BIANCA, "La biblioteca romana di Niccolò Cusano", in *Scrittura, Biblioteche e Stampa a Roma nel Quattrocento. Atti del 2° Seminario, 6-8 maggio 1982*, Città del Vaticano 1983, pp. 669-708; B. L. ULLMAN, "Manuscripts of Nicholas of Cues", in *Speculum*, 13 (1938), pp. 194-197; G. MANTESE, "Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegeständen aus dem Nachlass des Nikolaus von Kues", in *MFCG*, 2 (1962), pp. 86-116; P. VOLKELT, "Der Bilderschmuck der Cusanus-Bibliothek", in *MFCG*, 4 (1964), pp. 230-253; H. J. HALLAUER, "«Habent sua fata libelli». Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St. Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana", in *MFCG*, 17 (1986), pp. 21-56.

² Il catalogo della biblioteca è stato pubblicato agli inizi del Novecento da Jakob Marx. I codici ivi presenti sono suddivisi per argomento e, per ciascuno, vengono indicate, corredate dall'*incipit* e dall'*explicit*, le opere in esso contenute. Qualora invece si tratti di una traduzione viene indicato anche il nome del traduttore. Cfr. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Selbstverlag des Hospitals, Trier 1905.

³ Cfr. *ibid.*, pp. 21-63 (*codd. cus.* 28-57).

⁴ *Ibid.*, pp. 64-114 (*codd. cus.* 58-117).

⁵ *Ibid.*, pp. 160-192 (*codd. cus.* 171-206).

⁶ *Ibid.*, pp. 304-307 (*codd. cus.* 3011-314).

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 220-268 (*codd. cus.* 223-278) per il diritto ecclesiastico e *ibid.*, pp. 269-281 (*codd. cus.* 269-281) per il diritto civile.

⁸ *Ibid.*, pp. 193-212 (*codd. cus.* 207-2016).

D'altra parte è possibile averne un riscontro anche dall'esame delle sue stesse opere. Ad esempio, l'interesse giuridico è testimoniato dalla sua prima opera (eccezion fatta per i sermoni e le Prediche), il *De concordantia catholica* (1433), scritta in occasione del concilio di Basilea; quello scientifico ed astronomico dalla *Reparatio kalendarii* (1436)⁹; quello per le altre religioni e dottrine filosofiche diverse dal Cristianesimo dal *De pace fidei* (1453) e dal *Cribratio Alkorani* (1460-61).

Per dare un'idea di quanto vasti fossero questi interessi, e di quanto forte fosse la sua passione per i libri, basta ricordare le parole di Edmond Vansteenberghe, quando afferma che

Nicolas de Cues, aisément conquis, devient l'un des chercheurs les plus passionnés et les plus heureux de la première moitié du XV^e siècle. Dès l'année 1426, tous les humanistes italiens connaissent «le Tréviran», comme ils l'appellent, et s'intéressent à ses recherches. Rien de suggestif comme la lecture de leur correspondance¹⁰ pour faire comprendre à quel point était intense la passion qui animait ces «découvreurs».¹¹

Stante dunque l'ampio spettro di interessi che contraddistingue il pensiero di Cusano e, volendo con questo lavoro mettere in luce, attraverso un metodo filologico e storiografico che privilegia la ricerca terminologica, quale fu l'influenza di Giovanni Scoto Eriugena nello sviluppo e nell'elaborazione del pensiero del Treverense, mi limiterò in questa sezione ad esaminare esclusivamente le fonti che possono essere di aiuto in questa ricerca.

Ad essere privilegiato sarà il filone platonico e neoplatonico che, come Werner Beierwaltes osserva, arriva, ininterrotto, a fare da collegamento fra il pensiero dei due autori, nella

⁹ Gli interessi scientifici di Cusano, con le implicazioni in campo astronomico, non si riducono a questa opera. Basti pensare, ad esempio, a quanto afferma nel *De docta ignorantia* a proposito della dimostrazione del moto della terra, che gli valse peraltro la successiva qualifica di precursore di Galilei e di Copernico: «[...] Ex hiis quidem manifestum est terram moveri. [...]»; cfr. NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia*, ed. E. Hoffmann – R. Klibansky (h D), II, 11, p. 102. In questo senso, sono degne di nota le parole che Descartes usa nella lettera a Chanut del 6 giugno 1647, cfr. RENÉ DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Pléiade, Paris 1949, pp. 10-33.

¹⁰ Segnalo qui, come esempio dei rapporti intrattenuti da Cusano con gli umanisti dell'epoca, le due lettere inviate dal Cardinale a Lorenzo Valla nel 1450, dopo che egli fu insignito del cappello cardinalizio e prima della sua partenza, nel dicembre dello stesso anno, per una legazione in Germania. Le lettere si trovano nell'*Antidotum IV* di Lorenzo Valla e sono riportate in LAURENTII VALLAE, *Epistole*, ed. O. Besomi – M. Regoliosi, Antenore, Padova 1984, pp. 127-128. La trascrizione è corredata da ricche indicazioni cronologiche relative alla corrispondenza epistolare fra i due.

¹¹ E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues* cit., p. 18. Vale la pena di ricordare le parole con le quali Enea Silvio Piccolomini definiva Cusano in una lettera del 21 maggio 1437 a Pietro da Noceto: «[...] homo in omni genere litterarum tritus [...] et priscarum litterarum eruditissimus et multarum rerum usu perdoctus»; cfr. R. VOLKAN (ed.), *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, I, Wien 1909, p. 65 e C. BIANCA, “Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, notabilia, glosse”, pp. 3-4.

duplice declinazione della conoscenza diretta delle opere di Platone e di quella dei commentatori e traduttori neoplatonici che rappresentarono, nel corso del Medioevo e del primo Rinascimento, l'unico tramite per la loro conoscenza in Occidente.

Platone dunque, ma anche lo Pseudo-Dionigi e Proclo; fonti sia di Eriugena che di Cusano, lo studio dei quali permette di distinguere quei concetti, dottrine e terminologie da loro veicolate da quelle di squisita provenienza eriugeniana.

Non si tratterà invece dell'influenza esercitata dagli scritti dei Padri della Chiesa, dei quali è possibile rintracciare una qualche occorrenza nel *corpus eriugenianum*¹², in quanto un'analisi di questo tipo costituirebbe un diverso ed autonomo lavoro di ricerca, sia per contenuto che per estensione.

Un'attenzione particolare sarà invece, come si è detto, riservata al ruolo svolto da Honorius Augustodunensis e dalla sua *Clavis physicae*, attraverso la quale Cusano venne a conoscenza del contenuto dei libri II-V del *Periphyseon*.

¹² A tal proposito cfr. lo studio, ormai di riferimento: É. JEAUNEAU, “Les auteurs cités par Jean Scot”, in M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain – Paris 1933, pp. 387-392. In esso si prendono in considerazione, come campione, le seguenti opere di Giovanni Scoto: *Annotationes in Marcianum*, il *De praedestinatione*, le *Expositiones super Hierarchiam caelestem*, il *Commentarius in S. Evangelii secundum Iohannem* e l' *Homilia in Prologum S. Evangelii secundum Iohannem*. Ciò, per i nostri fini, è del tutto appropriato, visto che, come avremo modo di vedere, Cusano, delle opere “originali” di Eriugena, con ogni probabilità non ebbe conoscenza diretta che del primo libro del *Periphyseon*, delle *Expositiones* e dell'*Homilia*.

Platone

Come è noto, Cusano ebbe conoscenza diretta di alcune opere di Platone attraverso le traduzioni latine del *Fedone*, dell'*Apologia di Socrate*, del *Critone*, del *Menone*, del *Fedro* e della *Repubblica*¹³. Tranne quest'ultima, tradotta da Pietro Candido Decembrio, le altre versioni sono tutte ad opera di Leonardo Bruni.

Di seguito un prospetto delle traduzioni delle opere di Platone possedute da Cusano, comprensivo dei codici che attualmente non si trovano più presso l'Hospitalbibliothek di Kues. Mi rifaccio pertanto alle informazioni contenute nell'ormai classico studio di J. Hankins in proposito della fortuna delle traduzioni latine delle opere di Platone nella prima età moderna¹⁴ e, in particolare, nelle sezioni “*Index of Owners or Vendors of Manuscripts*¹⁵” e “*Census of Manuscripts*¹⁶”.

<i>London, Harl. 3261</i> ¹⁷
<i>ff. 2^r-155^r: Leges</i> , traduzione di Giorgio di Trebisonda;
<i>ff. 155^r-164^v: Epinomis</i> ¹⁸ , traduzione di Giorgio di Trebisonda.
<i>Bressanone, Arch. Sem. A14</i> ¹⁹
<i>ff. 1^r-176^r: Respublica</i> , traduzione di Pier Candido Decembrio ²⁰ .

¹³ Sono i *codd. Cus.* 177 e 178; cfr. J. MARX, *Verzeichnis*, pp. 164-167. Cfr., inoltre, E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues* cit., p. 29 n. 2; p. 129.

¹⁴ J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990.

¹⁵ *Ibid.*, II, pp. 824 e ss.

¹⁶ *Ibid.*, II, pp. 669 e ss.

¹⁷ Il codice proviene dall'Hospitalbibliothek. Fu scritto in Italia su commissione di Cusano, il quale, in seguito, ne fece dono a Jean Jouffroy, vescovo di Arras, tra il 1453 e il 1462.

¹⁸ L'opera va annoverata, insieme con molte altre, fra le opere pseudo-platoniche che nel corso del Rinascimento ebbero grande fortuna presso i traduttori e gli intellettuali. Per una conferma di ciò basti pensare che, come ricorda anche Hankins, dell'*Axiochus*, oltre alla prima traduzione ad opera di Rinuccio Aretino (1426-1431), se ne contano ben altre tredici, tutte rinascimentali; cfr. J. HANKINS – A. PALMER, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide*, Olschki, Firenze 2008, pp. 12-13.

¹⁹ Il codice, appartenuto a Cusano, presenta una serie di suoi *marginalia* autografi.

²⁰ Il codice contiene inoltre prefazioni, annotazioni e lettere di trasmissione di Decembrio, di Francesco Piccolpasso e Humfrey, duca di Gloucester.

<i>Kues, cod. cus. 177</i> ²¹
<i>ff. 1^r-29^r: Phaedrus</i> , traduzione di Leonardo Bruni ²² ;
<i>ff. 29^v-41^r: Apologia Socratis</i> , traduzione di Leonardo Bruni ²³ ;
<i>ff. 41^v-47^r: Crito</i> , traduzione di Leonardo Bruni ²⁴ ;
<i>ff. 48^r-53^r: Axiochus</i> , traduzione di Rinuccio Aretino ²⁵ .
<i>Kues, cod. cus. 178</i> ²⁶
<i>Respublica</i> , traduzione di Pier Candido Decembrio ²⁷ .
<i>London, Harl. 3551</i> ²⁸
<i>Phaedo</i> , traduzione di Leonardo Bruni ²⁹ .
<i>Volterra, Guarn. 6210</i> ³⁰
<i>ff. 61^r-86^v: Parmenides</i> , traduzione di Giorgio di Trebisonda ³¹ .

Caso interessante è quello del *Parmenides*, conservato nell'esemplare della biblioteca Guarnacci di Volterra (*ms. Guarn. 6210*). Cusano era già in possesso del *Commento al Parmenide* di Proclo³², ma commissionò, in linea con i suoi interessi, la traduzione completa

²¹ Il codice contiene dei *marginalia* autografi di Cusano.

²² La traduzione del *Phaedrus* di Bruni è preceduta da una sua prefazione.

²³ Si tratta di una seconda versione della traduzione di Bruni dell'*Apologia Socratis*.

²⁴ Come per l'*Apologia Socratis*, anche qui siamo di fronte ad una seconda versione della stessa traduzione dell'opera.

²⁵ La traduzione dell'*Axiochus* di Rinuccio Aretino è preceduta da una prefazione di Angelotto Fosco (†1444).

²⁶ Il codice contiene dei *marginalia* autografi di Cusano.

²⁷ Come per il *ms. Bressanone, Arch. Sem. A14*, il codice contiene anche prefazioni, annotazioni e lettere di Decembrio, di Piccolpasso e del duca di Gloucester.

²⁸ Il codice, databile al 1416, fu scritto in Crimea da Niccolò Schiaffini da Camogli, cancelliere della Repubblica di Genova.

²⁹ La traduzione del *Phaedo* di Bruni è preceduta da una sua prefazione.

³⁰ Il codice presenta numerose correzioni autografe di Cusano e del Bessarione.

³¹ Stando a quanto si legge in HANKINS – PALMER, *The Recovery of Ancient Philosophy* cit., p. 0, la traduzione del *Parmenides* è preceduta da una prefazione ad opera dello stesso Cusano, ma nel citato e più recente contributo di Ruocco la questione della paternità cusaniiana di questa porzione di testo non è trattata e neppure menzionata.

³² *Cod. Cus.* 186; cfr. J. MARX, *Verzeichnis* cit., p. 173. Si tratta della traduzione latina del *Commento al Parmenide* di Proclo fatta da Guglielmo di Moerbeke, nel XIII secolo; cfr. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, in *Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 1928-29. Con ogni evidenza, dunque, alla traduzione del *Commento*, e non a quella del *Parmenides*, intende riferirsi Ruocco quando, parlando della prima traduzione integrale in latino dell'opera

dell'opera che ricevette da Giorgio di Trebisonda non prima del 1459. Essa è contenuta, appunto, nell'attuale *ms. Volterranus 6201*³³(ff. 61^r-86^v, compresi dei ff. 62 e 63 che sono bianchi) conservato nella biblioteca Guarnacci di Volterra³⁴. La traduzione si apre con un proemio nello stile di una lettera dedicatoria di stampo umanistico nella quale si tessono le lodi di Cusano, esaltando tanto le sue capacità di filosofo e teologo, quanto il suo impegno verso il bene della Chiesa. Credo qui sia opportuno soffermarsi brevemente sul primo genere di elogi al Cardinale, al fine di chiarire, prendendo il *Parmenides* come esempio, l'effettivo peso che i testi di Platone ebbero nella formazione e nello sviluppo del suo pensiero e delle sue opere.

Scriva Giorgio di Trebisonda:

Hunc autem librum de rebus altissimis tibi potissimum dedicavi, qui et philosophorum et theologorum ita facile principatum tenes, ut non solum multa videris, legeris, docueris, verum etiam ipse conscripseris atque pepereris. Accedit quod antiquitas Platonica eo tibi commendatior sit, quanto mirabiliores qui philosophari ceperunt videtur quam qui posterius effluserunt. Nec id iniuria, siquidem Aristoteles etiam invenire difficillimum, inventis vero addere facillimum ducit.³⁵

Ruocco, nell'*Introduzione* alla sua edizione di questa prima versione latina del *Parmenides*, sostiene essere «curiosa la motivazione data da Giorgio alla sua [*scil.* di Cusano] passione per Platone, che sarebbe costituita da un interesse prettamente storico verso la *antiquitas Platonica*»³⁶, richiamando anche l'opinione di Klibansky, secondo la quale da ciò si potrebbe trarre testimonianza dell'atteggiamento “umanistico” di Cusano, che prenderebbe il posto di quello dello studioso medievale che avrebbe invece «raccomandato l'opera per le verità che

compiuta da Giorgio di Trebisonda, afferma: «Ci si è chiesto se la traduzione di Giorgio sia in qualche rapporto con quella di Guglielmo di Moerbeke, tanto studiata dal Cusano.»; cfr. I. RUOCCO, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Olschki, Firenze 2003, p. 27.

³³ Per una descrizione dettagliata del codice si vedano: I. FUNAIOLI, “Index codicum latinorum qui in bibliotheca Guarnacciana adservantur”, in *Studi italiani di filologia classica*, 18 (1910), pp. 77-169; P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, IV, Brill-Warburg Institute, London-Leiden 1992, p. 309; G. FIACCADORI (cur.), *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della mostra (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 27aprile-31 maggio 1994)*, Vivarium («Saggi e Ricerche», 1), Napoli 1994, p. 463; J. MONFASANI (ed.), *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton 1984, p. 74.

³⁴ Come segnala Hankins e ribadisce Ruocco, il fascicolo contenente il *Parmenides* è stato con ogni evidenza aggiunto alle altre opere che costituiscono il codice. Prova ne è una riduzione del formato delle carte in questione, resa evidente dalla mutilazione dei *marginalia* ivi presenti. In merito cfr. I. RUOCCO, *Il Platone latino*, cit., pp. 14-15.

³⁵ Cfr. I. RUOCCO, *Il Platone latino*, cit., pp. 35-36.

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

contiene»³⁷. Credo sia un altro il modo di intendere questa affermazione di Giorgio di Trebisonda.

Cusano ricevette infatti questa traduzione del *Parmenides* nel 1459, e cioè quando aveva già quasi sessant'anni e, dunque, non solo quando il suo pensiero era già definitivamente formato, ma quando le opere più “speculative” o, se vogliamo dir così, più dense di significato filosofico, erano già state scritte. Egli dunque era già venuto in contatto con la filosofia del “divino Platone” attraverso molteplici tramiti, come peraltro tutti i pensatori che lo avevano preceduto. Escludendo le traduzioni medievali e i commenti ai più noti, va inoltre tenuto a mente che egli conobbe, e profondamente assimilò, il Platone dei neoplatonici: il Platone di Proclo, dello Pseudo-Dionigi, di Agostino e, cosa che qui più ci interessa, il Platone di Eriugena.

Vorrei dunque dare prova che non vi è nulla di strano nelle parole di Giorgio di Trebisonda attraverso un'analisi delle correzioni e dei *marginalia* presenti in *ms. Volterranus 6201*, le trascrizioni delle quali si trovano peraltro già pregevolmente edite nel più volte menzionato contributo di Ilario Ruocco³⁸.

Nella prima parte del suo *Apparato critico* vengono riportate le correzioni al testo apportate rispettivamente da Nicola Cusano, da Giovanni Bessarione e da una terza persona la cui mano non è possibile identificare, almeno allo stato attuale delle conoscenze. Ebbene, su un totale di 156 interventi di questo tipo ben 88 sono riconducibili al Treverense, a fronte dei 30 ad opera del Bessarione e dei 38 di paternità ignota. Va notato che queste correzioni sono per la maggior parte orientate verso una *emendatio* del testo, in modo tale da poterlo rendere il più possibile filologicamente corretto.

Ben diversa è invece la situazione descritta nella seconda parte del medesimo *Apparato critico*, nella quale si dà ragione delle glosse a margine ad opera dei medesimi personaggi. Qui risulta infatti che Cusano, notoriamente incline ad annotare i suoi testi di studio, soprattutto nei passaggi che potevano essere più utili alla messa a punto della sua filosofia e dei suoi scritti, risulta non aver apposto più di 9 glosse (o forse 11, se si tiene conto delle due di cui non è possibile risalire all'autore), mentre al Bessarione se ne ascrivono ben 22³⁹.

Dunque Cusano, e qui è evidente, dimostra il suo interesse verso i testi platonici in quel senso “umanistico” che per tutta la vita si è manifestato nella sua costante ricerca di codici e

³⁷ *Idem*, n. 44.

³⁸ Cfr. I. RUOCCO, *Il Platone latino*, cit., rispettivamente pp. 85-93 e pp. 95-99.

³⁹ Irrilevante, in questo secondo caso, il numero di glosse prodotte dall'autore incerto, riducendosi qui esse al numero di 3. Cfr. *ibid.*, pp. 96 e 98.

non, come avviene quando si trova dinanzi ad opere di altri autori, per trarne preziosi strumenti utili alla sua speculazione scientifica e filosofica. D'altronde aveva già imparato tutto ciò che gli serviva sapere su Platone attraverso Agostino, Proclo, lo Pseudo-Dionigi ed Eriugena. Di questi ultimi tre parleremo nei capitoli seguenti.

Correzioni al ms. Volterranus 6201



Glosse al ms. Volterranus 6201



Proclo

In questa sede è interessante e d'obbligo esaminare la fortuna e la diffusione dei commentari di Proclo sulle opere di Platone nel periodo umanistico e rinascimentale. Nel capitolo precedente abbiamo infatti visto quale importante ruolo abbiano svolto tanto il *Parmenide* quanto il *Commento al Parmenide* di Proclo nell'evoluzione del pensiero di Cusano⁴⁰. Oltre ad esso, fra le opere procliane note in Occidente grazie alle traduzioni di Guglielmo di Moerbeke, vi è, ovviamente, anche il noto *Commento al Timeo*, unico tramite attraverso il quale, insieme con la parziale traduzione di Calcidio, il *Timeo* fu conosciuto nel corso del Medioevo⁴¹.

Non parlerò qui né del *Commento sul primo Alcibiade*, né del *Commento sulla Repubblica*, i quali, ancorché oggetto di intenso studio nel Rinascimento da parte di Marsilio Ficino, videro la luce nelle versioni latine solo in anni successivi alla morte di Cusano.

Vorrei invece esaminare un aspetto relativo alla questione dei frammenti delle *Lecture sul Cratilo*, testo che, come si legge paraltro anche in Hankins, non sembra, almeno allo stato attuale delle conoscenze, essere stato studiato in periodo rinascimentale⁴². Sapendo inoltre che anche lo stesso *Cratilo* non fu tradotto che dopo la morte di Cusano⁴³, imbattendosi nella lettura del sermone *Una oblatione consummavit in aeternos sanctificos* (1455) si potrebbe essere indotti a sostenere il contrario, asserendo il Cardinale che, in proposito alla

⁴⁰ A completamento di quanto detto sopra, aggiungo qui alcune notazioni relative al *Commento al Parmenide*. Carlos Steel, nell'appendice alla sua edizione dell'opera, fornisce alcune notizie circa le fasi di studio del testo da parte di Cusano. Risulta infatti che egli, prima di venire in possesso di una copia personale (l'attuale *cod. cus.* 186) ne avrebbe dapprima copiato alcuni estratti sui fogli di guardia del *cod. Argentoratensis* 84, mentre più tardi ne avrebbe annotato qualche passaggio nel *cod. Vat. Lat.* 3074. Steel nota inoltre che questi *marginalia* in *cod. cus.* 186 contengono solo in rari casi dei commenti personali di Cusano, mentre per la maggior parte si riducono a delle copie dei passaggi per lui interessanti o a dei riassunti di quelli più complicati. Non è qui però l'originalità che mi interessa, ma il modo e la reiterazione con i quali Cusano venne in contatto con Proclo. Riporto qui le parole conclusive di Steel su questo punto, in quanto costituiscono un ulteriore punto dal quale ciò che si leggerà nelle pagine seguenti a proposito del *De principio* trova conferma: «Bien que l'originalité de toutes ces annotations marginales soit limitée, elles font du codex *Cusanus* 186 un document de premier ordre si l'on veut étudier l'influence de Proclus sur la pensée de Nicolas, influence qui est surtout évidente dans les œuvres de la dernière période. Ainsi, J. Koch a pu démontrer comment Nicolas a utilisé ces *marginalia* pour composer son propre traité *De principio*.»; cfr. C. STEEL, *Appendix (Nicolai de Cusa marginalia ad textum Procli quae inveniuntur in cod. cusano 186 et vaticano Lat. 3074)*, in PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, II, ed. C. Steel, Leuven University Press, Leuven 1985, p. 529.

⁴¹ Come è noto sia il commento di Proclo che la traduzione di Calcidio si riferiscono solo ad una parte del *Timeo*. Il primo infatti si arresta in corrispondenza del passo 44C-D, mentre la seconda in corrispondenza di .53E

⁴² J. HANKINS – A. PALMER, *The Recovery*, cit., p. 18.

⁴³ *Ibid.*

spiegazione dei nomi divini,

Plato concordat in Cratylo, dicens primo adorasse superiora quae videbant thein, id est currere et revolvere, et hinc eos theos appellarunt.⁴⁴

Il passo si riferisce con ogni evidenza a *Cratylus* 397B-C⁴⁵, e la citazione può essere ritenuta storicamente significativa. In proposito vorrei si richiama l'attenzione su quanto si legge, in merito alla conoscenza del *Cratilo* da parte di Cusano, nell'*Introduzione* alla traduzione italiana del *De ludo globi*, ad opera di Graziella Federici Vescovini⁴⁶. Anche se non in relazione a questo specifico tema, bensì in ordine a questioni antropologiche, l'autrice afferma che Cusano sviluppa «in senso forte alcune idee centrali di Platone del *Cratilo*, del *Fedro* e del *Fedone* (di cui possedeva le opere) [...]»⁴⁷. Questa frase, nel corso della mia ricerca, ha rappresentato un problema non secondario sia da un punto di vista storico, sia da un punto di vista linguistico-grammaticale. Ad una prima lettura, chiunque si avvicini a questa *Introduzione* del *De ludo globi* sarà indotto a pensare che “Cusano possedesse le opere di Platone, nella fattispecie negli esemplari del *Cratilo*, del *Fedro* e del *Fedone*”, ma così non è. Egli infatti possedeva di certo il *Fedro*⁴⁸ ed il *Fedone*, quest'ultimo in una duplice versione⁴⁹; ma, stando a quanto sono stato in grado di rilevare, studiare e verificare, il Cardinale non ebbe mai conoscenza diretta, né tantomeno possedette il testo, del *Cratilo*: il testo non è infatti presente né nel già più volte citato catalogo del Marx del 1905, né nella rassegna proposta da Hankins, quindi non è possibile rintracciarlo né nell'*Hospitalbibliothek*, né in nessuna delle biblioteche europee che conservano i codici appartenuti a Cusano.

Passando poi al problema di ordine linguistico-grammaticale. Come si deve intendere allora l'affermazione della Vescovini? Quel “di cui” a cosa o a chi si riferisce? Le ipotesi sono tre: 1) si riferisce a Platone; 2) si riferisce alle opere di Platone che vengono citate (*Cratilo*, *Fedro*, *Fedone*); 3) si riferisce al solo *Fedone*.

⁴⁴ NICOLAUS CUSANUS, *Una oblatione consummavit in aeternos sanctificos*.

⁴⁵ Il passo, ripreso più volte in età medievale, e soprattutto da autori che si rifacevano allo Pseudo-Dionigi (primariamente in relazione al *De divinis nominibus*) è quello che tenta di dare una spiegazione al processo attraverso il quale vennero attribuiti i nomi agli dèi.

⁴⁶ NICOLAUS CUSANUS, *Il gioco della palla. Introduzione, traduzione e note a cura di Graziella Federici Vescovini*, Città Nuova, Roma 2001.

⁴⁷ *Ibid.*, *Introduzione*, p. 26.

⁴⁸ *Cod. Cus.* 177.

⁴⁹ *Cod. Cus.* 177. La prima versione, con prefazione di Leonardo Bruni, si trova ai ff. 1^r-29^r, la seconda invece ai ff. 58^r-89^r.

Tutte e tre vanno scartate:

- 1) ciò implicherebbe che Cusano avesse posseduto, in senso ampio, *tutte* le opere di Platone (circostanza impossibile) o, in un senso più ristretto, almeno il *Cratilo*, il *Fedro* e il *Fedone* (e questo non è verificabile per il *Cratilo*);
- 2) se la locuzione si riferisse all'intera terna di opere platoniche varrebbero le medesime obiezioni di cui al punto 1);
- 3) qualora Graziella Federici Vescovini avesse voluto riferirsi al solo *Fedone*, ultima delle opere citate, l'indicazione parrebbe comunque non verificata. Infatti che, già dal solo esame dell'ormai datato catalogo del Marx, Cusano possedesse, nello stesso *cod. cus. 177*, sia il *Fedro* che il *Fedone*⁵⁰.

Si può notare che nel *cod. cus. 177* sono presenti due *versiones* del *Fedone*, e credo che forse sia per questo che la studiosa parla al plurale delle opere platoniche possedute da Cusano.

Dunque, credo che la frase citata della suddetta *Introduzione* dovrebbe essere letta, e forse riscritta, in questo modo:

“Cusano sviluppa in senso forte alcune idee centrali di Platone del *Cratilo*, del *Fedro* e del *Fedone* (poiché, di queste ultime due opere, possedeva i manoscritti) [...]”.

Ebbene, dunque, anche qualora Cusano avesse avuto conoscenza del testo del *Cratilo*⁵¹, l'ipotesi più convincente per giustificare il suo riferimento all'opera nel citato sermone del 1455, è quella che, a mio avviso, ne identifica la fonte nella *Theologia Platonis* di Proclo.

Appare utile fornire il passo del *Cratilo* al quale si riferisce Cusano nel sermone in questione, affiancato dalle parole che nella *Theologia Platonis* precedono la citazione. Con

⁵⁰ Cfr. J. MARX, *Verzeichnis*, cit., pp. 164-167.

⁵¹ Ci tengo a sottolineare come la Vescovini, nelle sue note al testo, che seguono la menzionata *Introduzione*, non manca di citare i codici (corredati dall'indicazione dei *folia*) che rimandano al *Fedone* e al *Fedro* (*cod.cus. 177*). Utile sarebbe stato, alla luce delle sue affermazioni, qualora fossi io in errore, un analogo riferimento ai codici contenenti anche il *Cratilo*.

ogni evidenza, non può che essere stata tratta da qui.

PLATO, <i>Cratylus</i> , 397C	PROCLUS, <i>Theologia Platonis</i> , I, 29, 17-20
<p>ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ δίκαιον ἀπὸ τῶν θεῶν ἄρχεσθαι, σκοπομένους πῆ ποτε αὐτὸ τοῦτο τὸ ὄνομα οἱ "θεοὶ" ὀρθῶς ἐκλήθησαν. ΕΡΜ. Εἰκός γε. ΣΩ. Τοιόνδε τοίνυν ἔγωγε ὑποπτέω· φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοὺς] ἠγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν "θεοὺς" αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν. ἔοικέ τι ὃ λέγω τῷ ἀληθεῖ ἢ οὐδέν. ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν ἔοικεν.</p>	<p>Περὶ μὲν οὖν τῆς ἀγεννήτου τῶν θεῶν ὑπάρξεως καὶ ταῦτα ἱκανά λείπεται δὲ, οἶμαι, καὶ περὶ τῶν ὀνομάτων τῶν θεῶν εἰπεῖν. Καὶ γὰρ ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς θεοῖς διαφερόντως ἐκφαίνειν ἀξιοῖ [...].</p>

La traduzione in latino della *Theologia Platonis* fu commissionata al Traversari dallo stesso Cusano nel 1440, di ritorno dal viaggio a Costantinopoli, per essere poi portata a compimento dalla mano di Pietro Balbi, nel 1462⁵².

Largamente utilizzata e studiata dal Cardinale, essa fu il tramite attraverso il quale il suo interesse per Proclo ricevette nuova linfa. Una dimostrazione può essere tratta dai relativi alla frequenza con cui l'autore viene nominato nelle opere cusani. Risulta infatti che egli, menzionato già tre volte nel *De Beryllo* (1458) e sei volte nel *De principio* (1459), è presente in ben tredici occorrenze solo a partire dal *De venatione sapientiae* (1463), ovvero a partire dalla prima opera composta dopo la comparsa della traduzione del Balbi. Inoltre solamente in quest'ultima si fa riferimento alla *Theologia Platonis*, mentre nelle altre due Proclo è citato esclusivamente in relazione al *Commento al Parmenide*.

⁵² J. HANKINS – A. PALMER, *The Recovery*, cit., p. 57.

PROCL*
<i>De beryllo</i> (1458)
1. Recte igitur, ut Proclus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam affirmativae. ⁵³
2. Quae igitur in re publica reperiuntur distincta, prioriter et coniuncte in ipso sunt ipse et vita, ut addit Proclus. ⁵⁴
3. Etiam Socrates iuvenis et senex, ut Proclus dicit, de hoc dubitavit. ⁵⁵
<i>De principio</i> (1459)
1. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex superiori causa in esse prodiisse [...]. ⁵⁶
2. Proclus ubi supra hoc tali ostendit ratione: Si enim forent plura principia, utique in eo uno similia forent, quia principia; uno igitur participarent. Participatum utique prius participantibus. ⁵⁷
3. Et haec est Zenonis subtilis hypothesis, qui aiebat: Si plura quae entia, simile est dissimile. Quam hypothesim Proclus, ut praemisi, explanat. ⁵⁸
4. Proclus autem dicit primo hoc nomen authypostaton convenire tantum ut causae per se subsistentium, ut hominis per se subsistentis, quia aeternus. ⁵⁹
5. Hinc unum et bonum ipsum deum dicimus; nec illa sunt in ipso diversa, sed sunt ipsum unum, quod autonomum Proclus nominat. ⁶⁰
6. Quod autem deus non accedatur intellectualiter Proclus aiebat ideo, quia tunc solum intellectualis natura ferretur ad ipsum [...]. ⁶¹
<i>De venatione sapientiae</i> (1463)

⁵³ NICOLAUS CUSANUS, *De beryllo*, ed. L. Baur (h. XI. 1), p. 15.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁶ NICOLAUS CUSANUS, *De principio*, ed. R. Steiger (h. X. 2b), p. 3.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁶¹ *Ibid.*

1. Proclus latius explanat quomodo principia essentialia sunt intrinseca et non extrinseca [...]. ⁶²
2. Et hos conditorios deos Proclus nominat, quorum participatione omnia quae sunt existunt, quae vivunt vivunt et quae intelligunt intelligunt. ⁶³
3. Hunc Proclus Iovem, omnium regem et principalem, credit. Posuit sic caelestes et mundanos et alios varios et aeternos deos, prout haec extense Proclus in sex libris De theologia Platonis expressit. ⁶⁴
4. Hoc autem verbum platonici conditorem intellectum appellant, quem et unigenitum dicunt, atque dominum universorum, ut Proclus credit. ⁶⁵
5. Visum est Proclo, quomodo quid sit id quod est principaliter, omnium repertu difficillimum, non esse aliud quam unum plura: unum in essentia, plura in potentia. ⁶⁶
6. Refert Proclus in primo libro Theologia Platonis Socratem, qui vices Platonis tenet, in Alcibiade dicere intellectivam animam, cum intra se conspicit, deum et omnia speculari. ⁶⁷
7. Est enim ante finem et infinitatem, ut dicit Dionysius, qui in hoc Platonem imitatur, quando – ut refert Proclus – post primum principium posuit finitum et infinitum principia, quoniam ex illis omne existens mixtum est: a finito essentiam, ab infinito virtutem seu potentiam habens. ⁶⁸
8. Supervacuos igitur fecit Proclus labores in sex libris De theologia Platonis volens investigare ex coniecturis incertis deorum illorum aeternorum differentias et ordinem ad unum deum deorum, cum non sit nisi deus unus aeternus, qui ad omnia, propter quae ipse deos ponit, sufficientissimus est huius totius mundi administrator. ⁶⁹
9. Quomodo autem venationem suam per logicam de uno fecerit, liber Parmenidis ostendit. Et Proclus secundo libro De theologia ipsius epilogat et dicit: Qui Platoni credit, in negationibus remanet. ⁷⁰

⁶² NICOLAUS CUSANUS, *De venatione sapientiae*, ed. R. Klibansky – H. G. Senger (h. XII), p. 6.

⁶³ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 59.

10. Proclus vero, qui Origenem allegat, post Dionysium venit. ⁷¹
11. Unde, ad hoc posse fieri infinitum et interminatum respicientes Platonici, ut Proclus refert, dicebant omnia ex finito seu determinato et infinito esse; finitum ad determinatum essentiam, infinitum ad potentiam et posse fieri referentes. ⁷²
12. [...] sicut secundum Proclum est li unum absolutum per se intelligibile et intellectui conforme [...]. ⁷³

Dai passi riportati appare dunque evidente che Cusano non solo studiò a fondo Proclo, ma che egli rappresentò una fonte di primaria importanza per la conoscenza delle opere di Platone, sia per quanto riguarda i commenti al *Parmenide* e alla *Repubblica*, ma, e forse soprattutto, anche grazie alla *Teologia platonica*.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 84.

⁷³ *Ibid.*, p. 101.

Pesudo-Dionigi

A proposito delle traduzioni latine del *corpus dionysianum* si dispone di una quantità di studi la cui trattazione sarebbe difficilmente possibile esaurire entro i limiti di poche pagine. È però importante parlare qui dell'interesse e dell'impegno profusi da Cusano nello studiare queste opere e nel commissionarne nuove traduzioni, ammirato da quello che a ben ragione si potrebbe definire essere stato ai suoi occhi il “*divus Dionysius*”.

Vorrei precisare anche che, per necessità note soprattutto agli specialisti, a partire da questo momento si comincerà a trattare di questioni che investono direttamente proprio la figura di Giovanni Scoto. Già dai tempi della mia tesi di laurea mi è parso infatti adeguato riassumere l'intera attività culturale, filosofica e letteraria di Eriugena affermando che essa si muove costantemente, e per tutta la vita dell'autore, su un “doppio binario”. Con ciò intendevo, e ne sono tutt'ora convinto, che se da un lato, accostandosi a questo autore, si ha a che fare con i suoi scritti “speculativi” e “originali”, dall'altro troveremo un mai sopito interesse verso lo Pseudo-Dionigi. Interesse questo che si concretizza nello studio appassionato, nelle traduzioni e nei commenti dell'intero *corpus dionysianum* e che questo, sovente, è il punto di partenza da cui egli prende le mosse per l'elaborazione degli scritti “originali”.

Fra le opere che vedono Giovanni Scoto cimentarsi nell'attività di traduttore, di certo la versione latina del *Corpus dionysianum* che egli offrì al mondo occidentale è quella che occupa il primo posto, sia per dimensioni che per significato filosofico. Se infatti il *Periphyseon* rappresenta il culmine della attività più propriamente “filosofica”, questa *Versio* è il suo corrispettivo per quanto riguarda quella di traduzione.

Spesso quando si parla delle fonti di un autore si abusa di aggettivi quali “fondamentale”, “insostituibile” e via dicendo, ma di rado si può, come in questo caso, affermare senza ombra di dubbio che le opere dello Pseudo-Dionigi che Eriugena tradusse sono il presupposto essenziale dal quale dipendono tanto il *Periphyseon* quanto ogni altra sua opera. Inoltre, come avremo modo di vedere, e forse questo è quello che mi interessa di più sottolineare, è che ciò è valido anche per quanto riguarda Cusano.

Lungi dal volere qui dilungarmi sull'importanza dell'Areopagita quale fonte principale del pensiero eriugeniano, è mia intenzione soltanto rimarcare che la sua penetrazione in esso è

talmente profonda e compiuta che spesso è impossibile distinguere dove finisce Dionigi e dove inizia Eriugena. Circostanza questa che facilmente può complicare, e non poco, il compito di valutare l'importanza della fonte eriugeniana negli scritti del Cardinale senza però confonderla con quella dionisiana.

Di questo mi occuperò in questa sezione, riservando all'influenza esercitata su Cusano dal “lato speculativo” una ben più ampia trattazione nel prosieguo di questo lavoro⁷⁴.

*

La traduzione del *corpus* è iniziata in seguito alla richiesta fatta ad Eriugena, allora maestro palatino alla corte dei Franchi, da Carlo il Calvo. L'evento va collocato negli anni immediatamente successivi all'851, ovvero subito dopo la disputa sulla predestinazione⁷⁵. Come è noto una traduzione in latino di questi testi, quella dell'abate Ilduino di St.-Denys⁷⁶, era già disponibile, ma a causa del latino “fort barbare”⁷⁷ che comprometteva la comprensione stessa del testo non fu mai destinata al pubblico. Eccone un esempio:

PSEUDO-DIONIGI	ILDUINO	ERIUGENA
«Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθεν ἔστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων». Ἄλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφαφείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀφατατικῶς ἡμᾶς	Sed et omnis a patre motus et <u>apparentis</u> luminis processio, in nos <u>benigno dato</u> veniens sicut et <u>coadunatrix</u> virtus, <u>proposite</u> nos replet et convertit ad congregatoris patris unitatem et deificam simplicitatem. Etenim ex ipso	Sed et omnis patre moto <u>manifestationis</u> luminum processio, in nos <u>optime ac large</u> <u>proveniens</u> , <u>iterum</u> ut <u>unifica</u> virtus <u>restituens</u> nos replet et convertit ad congregantis patris

⁷⁴ Se infatti per Cusano fu molto importante l'Eriugena “pensatore”, altrettanto, e, forse, in qualche occasione anche di più lo fu, l'Eriugena “traduttore” e “commentatore”. Sottolineerò qui in che modo ciò avvenne, non dimentico delle circostanze che poterono limitare questo aspetto dell'influenza eriugeniana sul suo pensiero.

⁷⁵ Cfr. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 14 e ss. Cfr. inoltre l'introduzione di E. S. N. Mainoldi in IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, ed. E. S. N. Mainoldi, pp. I-CXXVI.

⁷⁶ La traduzione fu commissionata all'abate Ilduino di Saint-Denys da Ludovico il Pio nella prima metà del IX secolo, come si legge in una lettera dello stesso sovrano: «[...] quod ex libris ab eo [*scil.* Dionysio] patrio sermone conscriptis et auctoritatis nostrae iussione ac tuo seguaci studio interpretumque sudore in linguam nostram explicatis, huic negotio inseri fuerit congruum [...]», cfr. LUDOVICUS PIUS, *Epistola ad Hilduinum*, ed. E. Dümmler, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, 4 (1895), p. 327.

⁷⁷ M. CAPPUYNS, *Jean Scot* cit., p. 150. Cappuyns, parlando della differenza fra le due traduzioni, fornisce un utile spunto per verificare quanto si sta dicendo in proposito. Riportiamo anche noi qui il passo del *De coelestis hierarchia* nelle due diverse traduzioni.

<p>ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα. Καὶ γὰρ «Ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν» ὡς ὁ ἱερὸς ἔφη λόγος. Οὐκοῦν Ἰηροῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν «τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον», δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεῦσωμεν καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἱοί τε ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν, ἣ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας [...].⁷⁸</p>	<p>omnia et in ipso, <u>sicut sacer inquit sermo</u>. Ergo Ihesum invocantes, paternum lumen, quod est verum, quod illuminat omnem hominem venientem in mundum, per quem ad principem luminis, patrem, accessum habuimus, in <u>sacrorum serminum, a patribus traditas illustraciones, ut licitum est, contemplabimur</u> et ab ipsis symbolice nobis <u>et anagogice proditos celestium spirituum sacros principatus, sicut potentes sumus perspiciemus</u> [...].</p>	<p>unitatem et deificam simplicitatem. Etenim ex ipso omnia et in ipsum, ut <u>divinum ait Verbum</u>. < <u>Non</u>⁷⁹ > ergo Jesum invocantes, paternum lumen, quod est quod verum <u>est</u>, quod illuminat omnem hominem venientem in mundum, per quem ad principale lumen, patrem, accessum habuimus in <u>sacratissimorum eloquiorum patre traditas illuminationes, quantum possibile, respiciemus</u> et ab ipsis symbolice nobis <u>ac anagogice manifestatas caelestium animorum Ierarchias, quantum potentes sumus, considerabimus</u> [...].</p>
---	---	---

Negli anni nei quali Cusano fu attivo esistevano però anche altre traduzioni del *corpus*. Per sapere con esattezza di quali si trattasse rimane fondamentale il prezioso lavoro di P.

⁷⁸ PESUDO DIONYSIUS, *De caelestis hierarchia*, 1. Per la traduzione italiana, a cura di P. SCAZZOSO, cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 82-83: «Come ogni illuminazione divina, procedendo secondo bontà in modo vario verso le cose a cui provvede, rimane semplice, non solo, ma unifica le creature illuminate. Ogni grazia eccellente, ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre delle luci; anzi, ogni processione di manifestazione luminosa mossa dal Padre, venendo a noi come dono di bontà, a sua volta in quanto forza unitiva ci rende semplici spingendoci verso l'alto, e ci si converte verso l'unità e la semplicità deificante del Padre che unisce tutto a sé. Infatti, come dice la Sacra Scrittura, *tutto esiste da Lui e per Lui*. Allora, dopo aver invocato Gesù, luce paterna che è la vera luce che illumina ciascun uomo che viene in questo mondo, a opera del quale noi abbiamo ottenuto l'accesso al padre, principio della luce, eleviamoci per quanto possibile alle illuminazioni delle Santissime Scritture tramandate a noi dai Padri, e secondo la nostra capacità fissiamo lo sguardo alle gerarchie delle intelligenze celesti manifestate a noi dalle scritture simbolicamente e analogicamente. E dopo aver ricevuto con gli occhi immateriali e immobili dell'intelligenza il dono della luce principale del Padre, principio tearchico, la quale ci mostra le beatissime gerarchie angeliche sotto forma di simboli e figure, di nuovo eleviamoci da lei verso il raggio semplice [...].».

⁷⁹ Cfr. ivi, pp. 152-153, n. 4: la giustificazione data da Cappuyns per "Non" anteposto ad "ergo" è che «[...] nous suppléons non avant ergo, avec le plus ancien manuscrit de Floss (l'apparat donne, il est vrai, nos), conformément à la manière dont habituellement Scot traduit οὐκοῦν [...]» e richiama inoltre gli errori commessi dallo stesso Eriugena nel tentativo di correggere la *versio* di Ilduino..

Chevallier⁸⁰. Sappiamo dunque che egli poteva avere a disposizione le seguenti traduzioni dello Pseudo-Dionigi:

1. quella di *Ilduino*, 832 ca. (È da escudere che Cusano la avesse letta sia per le note vicende dell'opera dell'abate di Saint-Denys, sia perché, come poco oltre si leggerà in un passaggio tratto da una sua lettera, è egli stesso ad affermare che Eriugena sia stato il primo a tradurre lo Pseudo-Dionigi);
2. quella di *Eriugena*, 867 ca.;
3. quella di *Giovanni Saraceno*, 1167 ca. (Non risulta che egli l'avesse conosciuta);
4. quella di Roberto Grossatesta, 1235 ca.;
5. quella di *Ambrogio Traversari*, 1436.

Dal catalogo dei manoscritti a lui appartenuti, sappiamo però che egli ebbe di certo accesso, oltre che alla traduzione di Roberto Grossatesta, anche a quella di Eriugena. Studiò infatti il commento di Ugo di San Vittore alla *Mysthica theologia* basato su quest'ultima⁸¹.

È interessante peraltro che lo stesso Cusano, in una lettera a Bernardo di Waging⁸²

⁸⁰ PSEUDO-DIONYSIUS, *Corpus dionysianum*, ed. P. Chevallier, *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, 2 voll., Desclée de Brouwer & C., Bruges 1937.

⁸¹ Cfr. *cod. cus.* 45 (*Dionysii Areopagite Opera extracta, translata, commentata*):

- ff. 1^r-59^r: *Extractio abbatis verzellensis super quatuor libris Dionysii*;
- ff. 59^v-68^r: *Translacio lyncolniensis de angelica hierarchia*;
- ff. 68^v-79^r: *Translacio lyncolniensis de mistica theologia dyonisii episcopi*;
- ff. 79^r-86^r: *Commentum domini mag. Hugonis de s. Victore super translacionem Joannis Scoti in misticam theologiam dyonisii ad tymotheum cum textu interlinealiter glosato*;
- ff. 86^v-89^r: *Epistolae octo Dionysii Areopagite*;
- ff. 89^v-182^r: *Hugonis de s. Victore Commentarii in Hierarchiam coelestem s. Dionysii Areopagite*.

⁸² Bernardo di Waging, nato a Eichstätt intorno al 1400, appartenne all'ordine dei Benedettini. Fu dapprima monaco (1446-1452) e poi priore (1452-1465) presso il monastero di Tegernsee. Amico e coetaneo di Cusano, scrisse in sua difesa due opuscoli intitolati *Laudatorium doctae ignorancie, necnon invitatorium ad amorem eiusdem*, editum per Bernardum priorem in Tegernsee (1451-1459) e *Defensorium laudatorij doctae ignorancie per patrem Bernardum in Tegernsee priorem compilatum* (1459); cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la doctae ignorance*, cit., rispettivamente pp. 163-168 e pp. 169-188.

(Bressanone, 9 settembre 1454), menzioni Eriugena proprio su questo argomento. In essa egli, oltre a fornire notizie circa il libro di Eusebio di Cesarea domandato da Bernardo, nonché precisazioni sullo stato del suo lavoro sul *De Beryllo*, mostra di aver riconosciuto, attraverso le frasi usate nel carteggio, un passaggio del *Periphyseon*, usato per parlare del miracolo delle ostie di Andechs.

Ago gracias pro moneribus, et maxime pro munuscolo precioso, nam complectitur omnia quam breviter; puto ex Iohanne Scoterigena, qui primo transtulit Dionysium tempore Karoli magni, in libro peri fiseas esse abstracta; memor sum me illa ibi ad littera legisse. Nescio si habetis expositionem meam super pater noster in vulgari; si non, mittam. Alia ad presens non occurrunt.⁸³

Il Cardinale, oltre a quella di Eriugena, possedeva tuttavia anche la “*nova translatio*” di Ambrogio Traversari, di ricevere la quale fu senza dubbio contento, non ignaro che essa sarebbe andata a sostituirla un'altra che, seppur pregevole, era vecchia di ben sei secoli.

Si legge infatti nell'*Apologia doctae ignorantiae*:

Frater tamen cum Avicenna ista adversario non congruere, qui de vulgo est et ad vulgares conceptus Deo improportionales propheticas altissimas visiones retorquet contra omnium sapientium et magni Dionysii doctrinam, qui decimo capitulo De divinis nominibus⁸⁴ – in novissima Ambrosii Camaldulensis⁸⁵ translatione, quam a

⁸³ Cfr. "Correspondance de Nicolas de Cuse avec Gaspard Aindorffer et Bernard de Waging", in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Aschendorff, Münster 1915, pp. 150-151.

⁸⁴ Cusano si riferisce al passo del *De divinis nominibus* in cui lo Pseudo-Areopagita afferma che per quanto concerne l'indagine *in divinis* si deve superare il modo umano di comprendere, che ha come misura lo stesso uomo, "fuoriuscendo" da se stessi fino a congiungersi con il divino. Cfr. PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, ed. P. Chevallier, VII, 1: «Δέον εἶδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ. Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοῦς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν». In proposito cfr. *2Cor.* 5, 13.15; *Rom.* 14, 7, 8.

⁸⁵ Ambrogio Traversari (†1439), appartenne all'ordine dei Camaldolesi presso il monastero di Santa Maria degli Angeli, a Firenze. Partecipò al Concilio di Basilea, dove conobbe Cusano, in qualità di legato pontificio. Terminò la traduzione del *corpus dionysianum* nel 1436. In proposito cfr. l'attuale *cod. cus.* 43 [*Dionysii Areopagitae opuscula (translata ab Ambrosio Traversari)*]:

- ff. 1^r-16^r: *De coelesti hierarchia*;
- ff. 16^r-36^r: *De ecclesiastica hierarchia*;
- ff. 36^r-62^v: *De divinis nominibus*;
- ff. 62^v-64^r: *De mystica theologia*.
- f. 64^r: «Absolvi ambrosius peccator dyonysii opuscula in monasterio fon | tis boni XV kl. Aprilis Anno dominice incarnationis 14 | 36, Indictione XV, emendavi et cum greco contuli in he | remo III Ydus aprilis. Laus deo sit semper.».

sanctissimo domino nostro Papa Nicolao⁸⁶ recepimus, – sic ait: "Itaque divina oportet ut intelligamus non humano more, sed toti integre a nobisipsis excedentes atque prorsus in Deum transeuntes." Ubi de hoc plura.⁸⁷

Va inoltre aggiunto che Cusano possedeva nella sua biblioteca altri due codici contenenti opere dello Pseudo-Dionigi. Il primo⁸⁸ è corredato da un commentario e da una serie di glosse e tramanda una versione che solo in apparenza è riconducibile alla traduzione di Eriugena, ma che è stato convincentemente datato da J. Marx al periodo rinascimentale⁸⁹. Il secondo, invece, contiene i commenti di Alberto Magno al *corpus dionysianum*⁹⁰.

⁸⁶ Si tratta di papa Niccolò V (Tommaso Parentucelli, Sarzana 1397 – Roma 1455).

⁸⁷ NICOLAUS CUSANUS, *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky (h. II), p. 10.

⁸⁸ *Cod. cus. 44 (Opera Dionysii Areopagitae cum commentario et glossa)*:

- ff. 2^r-130^r: *De divinis nominibus*;
- ff. 130^r-140^v: *De mistica theologia*;
- ff. 141^r-235^r: *De angelica hierarchia*;
- ff. 235^r-321^v: *De ecclesiastica hierarchia*.

⁸⁹ Cfr. J. MARX, *Verzeichnis*, cit., p. 40.

⁹⁰ *Cod. cus. 96 (Alberti Magni Commentarii in Areopagitam)*:

- ff. 1^v-77^v: *Super coelestem hierarchiam*;
- ff. 79^r-223^v: *De divinis nominibus*;
- ff. 223^v-232^r: *In mysticam theologiam*;
- ff. 232^r-257^r: *Commentarius in epistolas*.

Eriugena

1. Il metodo eriugeniano: controversie e condanne.

Il ruolo ricoperto da Giovanni Scoto Eriugena nel panorama filosofico altomedievale è senza dubbio di primissimo piano. In questo periodo storico è infatti raro trovare un sistema filosofico e teologico tanto complesso ed articolato come quello che egli propone.

Se da un lato in esso si trova la costante preoccupazione dell'Irlandese di tenere in considerazione la tradizione patristica, assumendola quale linea guida del proprio percorso speculativo, dall'altro, è altrettanto evidente la presenza di un forte impulso innovativo.

La sintesi proposta da Paolo Lucentini ben spiega i motivi dei forti scandali provocati dalle “innovazioni”, se così si possono chiamare, contenute negli scritti eriugeniani. Se si prende ad esempio in considerazione il contenuto del *De praedestinatione*, appare chiaro che esso rappresenta un netto superamento metodologico nel campo delle dispute filosofiche e teologiche, in quanto

l'introduzione della dialettica e delle *regulae disputatoriae artis* nell'elaborazione teologica, il ricorso alla sapienza greca e alle arti liberali, la negazione di un inferno locale, determinano aspre reazioni nei due fronti della controversia.⁹¹

Sono, più di tutte le altre, significative le reazioni dei sostenitori della teoria della doppia predestinazione, in quanto esse costituiranno il punto d'inizio di quel movimento che si opporrà alle innovazioni speculative (tanto concettuali quanto metodologiche) apportate da Giovanni Scoto e che, per un lungo periodo di tempo, sfocerà nelle varie condanne delle sue dottrine.

Tra i maggiori oppositori troviamo, nel IX secolo, Prudenziò di Troyes⁹² e Floro di Lione⁹³. Quest'ultimo, in particolare, fu tanto ostile alla posizione eriugeniana che si fece il più appassionato promotore della condanna delle tesi dell'Irlandese in occasione del Sinodo di Valenza dell'855.

Se è vero che il peso delle tesi che si propongono si misura anche dalle reazioni che esse

⁹¹ P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, cit., pp. 14-15, in riferimento alla disputa sulla *gemina praedestinatio*.

⁹² Prudenziò di Troyes (†861), vescovo di Troyes a partire dall'846.

⁹³ Floro di Lione (†860), studente e poi capo della scuola cattedrale di Lione.

suscitano, la portata del pensiero eriugeniano fu enorme, viste le disposizioni adottate dal Concilio: fu infatti stabilito che venisse interdetta la lettura del *De praedestinatione*, cosa che rende palese l'attenzione che veniva rivolta a questo scritto. Non solo le opere, ma anche la persona stessa di Giovanni Scoto venne colpita dai provvedimenti conciliari. A questo proposito è assai significativo il Concilio di Langres dell'859 il quale, con grande asprezza, accusa l'Irlandese di essere un ignorante tanto in campo filosofico quanto in campo teologico. A mio avviso questo giudizio, che a prima vista si potrebbe essere indotti a sottovalutare, denota quanto la personalità dell'autore del *De praedestinatione* fosse di spicco. La decisione conciliare non si limita infatti alla condanna dello scritto, ma va ben oltre, muovendosi nella direzione di un attacco personale volto a screditare l'Eriugena stesso e come teologo e come filosofo. Si tentò in questo modo di rendere totalmente non credibile il suo sforzo nell'uso della sapienza e della ragione per muoversi nel campo dei misteri divini.

È altrettanto evidente che con una mossa di questo tipo il concilio era intenzionato a porre una pesante ipoteca non solo sul *De praedestinatione*, ma anche sulle future opere dell'Irlandese: infatti come si sarebbero potuti considerare attendibili degli scritti usciti dalla penna di un ignorante?

La serie delle vicende conciliari che ebbero luogo durante la vita dell'Eriugena si concludono nell'860 con il Concilio di Touzy, nel quale

Giovanni non subisce attacchi, ma le accuse rivolte al *De praedestinatione* non vengono dimenticate e sembrano risuonare in una lettera di Nicola I a Carlo il Calvo: «[...] praesertim cum idem Iohannes, licet multae scientiae esse praedicetur, olim non sane sapere in quibusdam frequenti rumore diceretur».⁹⁴

È evidente in queste parole la preoccupazione che suscitò il sistema di pensiero proposto da Giovanni Scoto, una preoccupazione tale che spinse il pontefice in persona a citarlo in una lettera al sovrano dei Franchi. Fu però proprio la permanenza alla corte di Carlo il Calvo, in qualità di Maestro palatino, a costituire una garanzia per l'incolumità stessa dell'Eriugena dopo le numerose pronuncie dei concili contro di lui. Non sorprenda dunque se, dopo la morte del re, si perdono le notizie sul suo conto e dunque non risulta che abbia prodotto qualche altra opera dopo il *Periphyseon*.

⁹⁴ P. LUCENTINI, *Platonismo medievale* cit., p. 18.

La situazione si presenta tuttavia assai diversa in occasione della comparsa del *Periphyseon*⁹⁵, opera assai più imponente di quanto non lo fosse il *De praedestinatione*. Per quanto in quest'ultima l'impatto innovativo delle tesi proposte si facesse sentire con più vigore, nell'opera di 'fisiologia' esse vengono riprese e sviluppate in un'articolata descrizione di un sistema-mondo che risulta peraltro essere costruito su basi inequivocabilmente neoplatoniche e che, altrettanto inequivocabilmente, obbedisce alle leggi della filosofia e della ragione.

Sarebbe dunque stato logico aspettarsi delle reazioni, anche in questa circostanza, analoghe, o forse anche più forti, di quelle che si erano avute in precedenza, ma ciò non avvenne. Tralasciando le contingenze, rappresentate dalla morte di Floro di Lione e Prudenziolo di Troyes, che favorirono questo clima più "tollerante", il motivo principale per il quale non si ebbero di nuovo aspre reazioni non può che essere identificato con l'accresciuto prestigio di Giovanni Scoto. Non si deve infatti dimenticare che per tutto il periodo della controversia predestinazionistica, l'Irlandese continuò a svolgere le sue funzioni di maestro palatino alla corte di Carlo il Calvo, ruolo questo di primo piano nell'ambiente culturale del tempo. La posizione garantita da questa carica fu senza dubbio alcuno lo strumento più efficace per garantire la diffusione delle dottrine eriugeniane. La corte dei Franchi, all'epoca della rinascenza carolingia, rappresentava infatti uno dei maggiori centri culturali di tutta l'Europa occidentale, anche per via della fitta rete di rapporti che si intrattenevano con la Cattedra di Pietro, già dal tempo di Pipino il Breve.

È quindi certo che venne prestata un'attenzione grandissima al *Periphyseon*, anche grazie al rumore prodotto in occasione del precedente trattato. D'altra parte, quando fece la sua comparsa il *De praedestinatione*, sarebbe stato inevitabile per i sostenitori dell'ortodossia agire diversamente, da una parte a causa della portata della controversia, dall'altra per via dell'importanza della dottrina in questione.

La preoccupazione di Roma era allora innegabile, visti i ricorrenti periodi di crisi di prestigio che il papato si trovava a dover gestire in epoca altomedievale. Si consideri poi che la situazione di perenne disaccordo in materia di dottrina e liturgia con l'Oriente⁹⁶ non consentiva, soprattutto in relazione all'immagine di autorità che il pontefice doveva incarnare, che si tollerasse una qualsivoglia situazione di eterodossia in seno allo stesso

⁹⁵ Il *Periphyseon* fa la sua comparsa tra l'862 e l'866.

⁹⁶ Si ricordi, in proposito, la secolare contraversia tra la Sede di Pietro e l'Impero d'Oriente in merito al culto delle immagini a seguito dell'emanazione del decreto iconoclastico del 726 da parte dell'imperatore Leone III l'Isaurico.

Occidente, che rappresentava l'area di più marcata influenza romana.

Furono questi i motivi che concorsero a generare l'accesa disputa in occasione della comparsa del *De praedestinatione*.

In generale, la figura dell'Irlandese fu molto significativa nel panorama filosofico e teologico del IX secolo. Si pensi solo al fatto che le sue opere furono, nonostante le ripetute ingenerose critiche e le innumerevoli condanne, introdotte nel programma di studi di importantissime scuole cattedrali quali quella di Parigi e quella di Reims⁹⁷.

L'influenza eriugeniana nel Medioevo non si esaurisce però nemmeno con il periodo immediatamente successivo alla sua morte⁹⁸. Al contrario,

nella prima metà del secolo XII l'intensa circolazione di dottrine eriugiane costituisce un aspetto significativo del nuovo clima intellettuale. La lettura di Giovanni Scoto alimenta e testimonia la 'rinascita' degli studi filosofici e la comparsa di molti orientamenti dottrinali nell'elaborazione teologica [...].⁹⁹

Dunque, il silenzio sulla figura di Eriugena, tra i secoli X e XI, è senza dubbio dovuto al più ampio e generalizzato declino della cultura e alla conseguente crisi delle scuole. Fu però la profonda e prolungata influenza dei suoi scritti a determinare che continuasse ad essere presente, in ambito ecclesiastico, la preoccupazione circa l'ortodossia di tali dottrine. I fatti di Valenza e Langres furono, pur se assai incisivi, soltanto gli esiti più immediati: gli episodi relativi alle condanne conciliari a carico di Giovanni Scoto continuarono infatti anche secoli dopo la sua morte.

In questo caso le sue dottrine si trovarono coinvolte nell'accesissima disputa in materia eucaristica, alla quale peraltro il nostro autore non aveva preso parte quando era in vita e che, nel secolo XI, vide come protagonista Berengario di Tours¹⁰⁰. La vicenda in questione sfociò nella condanna postuma dell'Irlandese, bollato persino come eretico, in occasione del Concilio di Bordeaux del 1080. È stato però dimostrato che il suo coinvolgimento fu dovuto

⁹⁷ Cfr. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale* cit., p. 27.

⁹⁸ L'anno della morte di Giovanni Scoto Eriugena può essere solamente supposto, vista la mancanza di informazioni relativa all'ultima parte della sua vita. Come sostiene il Gilson "l'ipotesi meno avventurosa, che non è però necessariamente la vera, è quella che lo fa morire in Francia, circa allo stesso tempo di Carlo il Calvo, cioè verso l'877.", cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, I, *De Scot Érigène a S. Bonaventure*, Champion, Paris, 1922.

⁹⁹ P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, cit., p. 40.

¹⁰⁰ Berengario di Tours (†1088), a causa delle sue tesi circa la transustanziazione, fu condannato, in seguito alla denuncia di Lanfranco di Canterbury, dai concili di Vercelli (1050), di Parigi (1051), di Poitiers (1075) e di Saint Maixeut (1076).

esclusivamente ad un equivoco per via del quale gli fu attribuita la paternità del *De corpore et sanguine Domini*, in realtà scritto da Ratramno di Corbie¹⁰¹.

Questo episodio, a prescindere dal malinteso che lo determinò, dimostra quanto la figura di Giovanni Scoto fosse ancora presente nell'ambiente culturale dell'XI secolo, senza considerare il fatto che anche questa circostanza sicuramente contribuì a mantenere vivo l'interesse per questo personaggio. Peraltro, quello del Concilio di Bordeaux, non fu l'unico episodio di provvedimenti postumi adottati nei confronti di Eriugena; a tal proposito si considerino anche i concili di Vercelli, del 1050 e, soprattutto, quello di Parigi, del 1225.

*

L'attività di traduzione, che costituisce parte integrante della produzione culturale eriugeniana, non si limita solamente a mettere a disposizione del mondo latino una parte consistente quanto essenziale del patrimonio filosofico di lingua greca¹⁰².

¹⁰¹ Per le motivazioni circa l'erronea attribuzione dello scritto all'Eriugena si veda P. LUCENTINI, *Platonismo medievale* cit., p. 37, n. 99.

¹⁰² I tre maggiori autori greci cui Eriugena fa ricorso nella stesura del *Periphyseon* sono senza dubbio lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa. Stando alle statistiche riportate da Édouard Jeuneau le citazioni tratte dalle loro opere costituiscono rispettivamente l'1,69%, l'1,55% ed il 2,66% della *summa* eriugeniana nel suo complesso. Se si prendono poi direttamente in considerazione i testi di questi autori, risulterà che viene citato il 6,5% del *Corpus dionysianum*, il 5% degli *Ambigua ad Iohannem* e ben il 25% del *De imagine*. Pur rappresentando dunque una delle fonti greche più importanti per Giovanni Scoto, Gregorio di Nissa non può tuttavia considerarsi come colui che, fra i Padri greci, ha maggiormente influenzato il suo pensiero. Per usare ancora le parole di Jeuneau, la percentuale, così alta, delle citazioni tratte dal *De imagine*, non sta certo a significare una preminenza di questo autore rispetto allo Pseudo-Dionigi o a Massimo il Confessore, bensì questo dato va letto come la dimostrazione che le dottrine di Gregorio non hanno sì influenzato il pensiero eriugeniano, ma che non sono state “assorbite” al pari di quelle degli altri due i quali, per questo, non hanno bisogno di essere citati per essere rappresentati nel *Periphyseon*. Ciò è vero soprattutto per lo Pseudo-Areopagita, in quanto, come afferma O'Meara, «the influence of the Pseudo-Dionysius was the formative one for Eriugena. This was so not only because he appears to have been the first in time of the three read and translated by Eriugena [...] but also because the Pseudo-Dionysius provided him with basic elements of his system [...]»; cfr. J. J. O'MEARA, *Eriugena* cit., p. 54. La traduzione del *De imagine*, o *De opificio hominis*, di Gregorio di Nissa, “the most profound of the Cappadocian Fathers”, è da collocare negli anni 862-4, cioè negli stessi che vedono Eriugena impegnato nella redazione del *Periphyseon*. Forse anche per questa sua “fresca acquisizione” le idee non erano state completamente assorbite e ben sedimentate, dando vita, come si è appena visto, a delle citazioni talmente estese? Sembra peraltro che essa non fosse destinata al pubblico (come testimoniato dall'assenza sia di un'introduzione quanto dell'usuale dedica), bensì ad un uso privato e personale di Giovanni Scoto. Oltre a questo, un altro aspetto interessante segnalato da M. Cappuyens nel suo monumentale studio del 1933 è quello che riguarda la confusione che Eriugena tradisce in merito alla esatta conoscenza di Gregorio di Nissa come personaggio storico: «[...] dans son *De divisione*, Jean Scot attribue le *Sermo de imagine* à Grégoire, dit le Théologien. C'est qu'à certains moments il confond ce dernier avec l'évêque de Nysse. [...] Au reste, il ne fut pas seul à commettre cette erreur. On la trouve également chez le Pseudo-Alcuin et chez Isidore.»; cfr. Cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène* cit., pp. 176-177. Di certo l'estrema somiglianza fra i nomi dei due Gregorio e il fatto che entrambi avessero scritto dei “sermones” sono le ragioni più probabili che hanno condotto Eriugena a confondere Gregorio di Nissa, che egli ben conosce e ampiamente cita, con

Le ripercussioni dell'ingresso di testi come il *Corpus Areopagiticum* nella gamma di quelli fruibili dalle persone di lingua latina non restano circoscritti esclusivamente nel campo degli studi.

Anche in questi termini, dunque, si definisce l'apporto fornito dall'attività eriuigeniana nell'arricchimento della corte carolingia di Carlo il Calvo, poiché anche la cultura può costituire uno strumento assai potente della politica e, di conseguenza, può accrescere sia il prestigio che l'influenza di uno stato.

Martello nota che:

come è noto, sin dai primi secoli dell'era cristiana, i contatti e le reciproche influenze tra le due lingue colte d'Europa erano diventati precari a causa del numero estremamente esiguo di dotti in grado di possederle entrambe in modo adeguato; tuttavia è opportuno ricordare che la storiografia più accreditata [...] ha riconosciuto la funzione storica dell'oriente medievale nel suo prevalente carattere europeo e nell'aver trovato dei canali di irradiazione in Occidente sin dai secoli più alti del medioevo.¹⁰³

Gregorio di Nazianzo, del quale ha notizia, pare, esclusivamente attraverso «les citations et commentaires de Maxime». Le fonti cui fa ricorso Gregorio sono molte e spesso di difficile identificazione, essendo egli vissuto in un'epoca di sincretismo nella quale idee platoniche, aristoteliche e stoiche erano già penetrate a fondo nel Cristianesimo. Le idee principali che Eriugena riprende dal *De imagine* sono: a) la nozione di materia quale unione di realtà invisibili, b) il concetto di uomo considerato come *imago dei*, c) la posizione sulla divisione dei sessi, d) il concetto di ἐπέκτασις. È chiaro che, considerato il carattere dell'opera in questione e, di conseguenza, i temi che da essa vengono mutuati, fra i Padri greci Gregorio di Nissa rappresenta per Eriugena la fonte di riferimento per la parte relativa alle teorie antropologiche che viene trattata nel libro IV del *Periphyseon*. Si può fare l'esempio del tema della trasmissione del peccato originale che, come ebbe cura di segnalare il Professor Gregory, spesso «veniva risolto con la dottrina platonica, o meglio neoplatonica, degli universali, per cui l'idea è unica e insieme realmente moltiplicata nei molti senza perdere il suo essere identico»; cfr. T. GREGORY, «La dottrina del peccato originale e il realismo platonico: Oddone di Tournai», in T. GREGORY, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1958, pp. 31-51, p. 35. In questo modo si giustificava la sua trasmissione in virtù della creazione di un'unica natura rappresentata dalla creazione del primo uomo e, dunque, era stata quest'unica natura ad essere stata oggetto di corruzione in seguito al *lapsus*, al peccato di Adamo. Su questo tema è per noi significativa la posizione di Gregorio di Nissa in quanto ampiamente ripresa da Giovanni Scoto. Egli sostiene che quando si legge che Dio creò l'uomo si deve intendere la parola *uomo* come *genere umano*, non come *Adamo*: «sicché nella prima creazione, nel primo uomo, è implicata tutta la natura umana»; cfr. Cfr. GREGORIVS NYSSENVVS, *De hominis opificio*, 16, PG 44, 185. L'accettazione di questa posizione da parte dell'Irlandese è chiara quando dice che il versetto biblico riferito alla creazione del primo uomo è da leggersi come il processo di creazione dell'idea di uomo esistente nelle cause primordiali: «Porro si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in seipsa vel in aliquo suae uniformiter simplicitatis divisionem vel partitionem, seu possibilitate dividendi vel partiendi, seu actu et opere recipiens. Si enim una et individua divinitas est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et individua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt.»; cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, ed. É. Jeauneau, p. 000. Questo tema è presente, oltre che nel già citato *liber quartus* del *Periphyseon* stesso, anche nel *De praedestinatione liber* e nel *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, a dimostrazione della grande influenza che questo Cappadoce ebbe sul pensiero eriuigeniano.

¹⁰³ C. MARTELLO, *Simbolismo e Neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania, Università di Catania, 1986, p. 99.

Si pensi inoltre all'aspetto più strettamente politico dei rapporti fra le due parti d'Europa e ai ben noti e continui scontri fra la massima autorità occidentale (il papa) e la massima autorità orientale (l'imperatore).

Da una parte dunque sussiste un fitto reticolo di rapporti fra le due parti, mentre dall'altra è presente un limitatissimo scambio culturale.

Questa discordanza salta ancora di più agli occhi se si considera che dopo la caduta dell'impero nel 476 è l'Imperatore d'Oriente ad essere formalmente e giuridicamente il sovrano anche della parte occidentale ed il garante dell'unità delle terre dei cesari. Questo in virtù del principio giuridico della *continuatio imperii* che era stato ripristinato a seguito della riconquista dell'Italia attuata dall'imperatore Giustiniano.

In questo contesto si inserisce la inestimabile attività di mediatore svolta da Giovanni Scoto Eriugena. Ad un livello più generale essa risiede nell'essere, allo stesso stempo, sia un pensatore cristiano, sia un neoplatonico. Se invece si considerano un po' più da vicino, e sotto questo punto di vista, le vicende che segnano la sua attività in Francia, l'importanza del suo ruolo emergerà nella sua pienezza.

Parlando della presa di posizione dell'Irlandese in merito alla disputa predestinazionistica ci accorgiamo di come egli risponda a problemi attuali e propri dell'Occidente cristiano in cui vive con un metodo che gli deriva dal bagaglio filosofico e culturale palesemente greco.

Nello stesso *Periphyseon* viene proposta l'idea di un mondo che porta la firma di Platone e dei neoplatonici greci, ma che al tempo stesso si volge e si ordina in funzione del Dio cristiano. L'Eriugena coniuga in questo modo l'irrinunciabile uso della sapienza filosofica di tradizione greca con la preoccupazione di non tradire i Padri fondatori della Chiesa cui appartiene e di cui si sente figlio. Questo suo modo di operare determina senza dubbio il recupero di quella tradizione di pensiero che per secoli era stata comune a tutto il territorio dell'Impero romano.

Ciò che l'Irlandese cerca di offrire (e che rappresenta la vera base del suo intero sistema) è un modello astratto di ragionamento, che prescinde dal singolo caso di applicazione. In altre parole la ragione è alla base dell'essere uomo ed essa può senza timori essere applicata senza

forzature a qualsiasi problema si presenti all'uomo, anche di natura teologica. Questo si configura senza dubbio come il punto che più di ogni altro esprime il ruolo primario che Eriugena attribuisce alla ragione umana e dunque alla filosofia. Ruolo questo destinato a restare fondamentale indipendentemente dal campo di applicazione cui di volta in volta si presta ad essere applicato.

La concezione che Eriugena elabora della natura è fra le più "inclusive" che si possano offrire; essa viene infatti definita come la totalità o l'insieme di tutte le cose, sia di quelle che sono (*quae sunt*) sia di quelle che non sono (*quae non sunt*). La Natura "universale" si divide in quattro nature che, neoplatonicamente, rappresentano il risultato del movimento di divisione dall'Uno al molteplice. *La prima* è la natura che non è creata e crea: questa prerogativa è propria di Dio, il quale né è creato, né dipende da una causa superiore. *La seconda* è rappresentata dalla natura che è creata e che al tempo stesso crea. *La terza* natura è creata e non crea, ovvero il mondo sensibile, il molteplice, che procede dalle forme o cause primordiali, che ne costituiscono insieme il modello e la struttura. È qui che si colloca il momento della caduta dell'uomo a seguito del peccato derivante dal cattivo uso del libero arbitrio. *La quarta* natura, infine, quella che non è creata e che non crea, rappresenta l'ultimo stadio del processo della *dialektikè*. Essa viene a coincidere con il primo momento dell'*analitikè*.

La dialettica è, per il nostro autore, lo strumento fondamentale per conseguire la conoscenza e consta di due momenti essenziali: la *divisione* e l'*analisi*. Entrambe, insieme, legate da un nesso di complementarità, formano un unico movimento che rispecchia esattamente la legge stessa che governa il mondo.

Scrive Gilson:

La divisione e l'analisi non sono semplicemente dei metodi astratti di decomposizione e composizione delle idee, ma la legge stessa degli esseri. L'universo è una vasta dialettica [...]. Essa s'impone come vera alla ragione, perché è inscritta nelle cose, dove la ragione non ha fatto che scoprirla. La spiegazione dell'universo deve seguire le vie della divisione e dell'analisi¹⁰⁴.

In accordo con la tradizione dei Padri greci e del platonismo tardoantico, Eriugena concepisce Dio come l'Uno, la causa prima che trascende qualsiasi cosa. Egli però ritiene

¹⁰⁴ É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, cit.; cito dalla trad. it. Scandicci (Firenze), La Nuova Italia Editrice, 1973, p. 235.

che le categorie aristoteliche non siano uno strumento appropriato per parlarne, in quanto la loro utilità è circoscritta al campo delle cose create. Questo perché, a proposito di Dio, proprio per via del suo essere trascendente, non si può a pieno diritto parlare di sostanza o essenza, *ὄσια*, ma piuttosto di *superessentialis et occulta divinitas*, espressione peraltro notoriamente già dionisiana.

Credo che questa sia l'espressione che meglio rende l'idea della concezione eriugeniana della divinità e della sua essenza che trascende la conoscenza da parte delle creature: il postulare la superessenzialità di Dio significa scegliere infatti la strada della teologia iperaffermativa, che, fondamentalmente, rappresenta un superamento dell'approccio proprio della teologia negativa.

Il tema della conoscenza assume, nel sistema eriugeniano, un peso notevole, soprattutto se si considera il suo stretto legame con il concetto di *beatitudo*, cui si può far corrispondere il termine greco *eudaimonìa*. L'influenza neoplatonica, e in special modo procliana, risulta ancor più evidente se si considera il concetto di *veritas* che il nostro autore propone. Il "vero" è concepito come inconoscibile per via diretta e cioè, in altre parole, la verità non può essere colta "in sé".

Sarebbe quindi impossibile per l'uomo accedere ad una qualsivoglia conoscenza, ma è qui che interviene la concezione eriugeniana della creazione come manifestazione divina, o meglio come *auto*-manifestazione di Dio. Questa è quella che si è soliti definire come la concezione delle cose create come teofanie. Particolarmente significativo è il passo tratto dal *Periphyseon* che qui riportiamo, anche per il fatto che da esso si evince che la conoscenza delle creature di Dio da parte dell'uomo permette a quest'ultimo di accedere, seppur in modo indiretto e approssimativo, ad un qualche aspetto della divinità creatrice:

Nam quaecunque de simplicissimae bonitatis trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam non solum rationalis, verum etiam intellectualis creaturae¹⁰⁵.

Dunque Eriugena, salvando l'uomo da una inevitabile condizione di ignoranza, riconosce la necessità di ricercare quella che potremmo definire una "verità seconda" che possa essere attingibile per l'uomo. Qui si definisce la teofania essere una verità seconda nel senso che

¹⁰⁵ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, II, ed. É. Jeuneau, p. 122.

essa possiede sia una relazione con il vero trascendente, sia un legame con il mondo finito che la rende conoscibile da parte dell'uomo. Questo allontanamento dalla Causa Prima trascendente non è altro che il processo attraverso il quale il mondo viene all'essere.

Come sostiene Paparella il movimento teofanico è composto da tre diverse modalità dell'azione divina: quella della manifestazione, quella della creazione e quella dell'autocoscienza. Nel passo seguente sono esplicitati con chiarezza i momenti che sono diretta conseguenza di quello della creazione.

In virtù di queste tre modalità, attraverso cui la teofania interviene sul principio divino del mondo, la teofania può essere descritta come quel processo che permettendo al divino di manifestarsi al mondo (manifestazione) e a se stesso (autocoscienza) fa sì che il divino stesso giunga alla pienezza ontologica¹⁰⁶.

La teofania appare dunque una traccia al tempo stesso sia gnoseologica sia ontologica dell'essere divino. Asserendo ciò, non si è però legittimati a identificarla con la stessa divinità di cui, in ogni caso, resta, nel creato, soltanto un'immagine: l'essenza divina mantiene intatta la sua condizione di inaccessibilità alla ragione umana, mentre quel che viene posto in atto in questo processo è, invece, l'abbandono dell'*ab*-solutezza da parte di Dio, il quale entra, mediante la teofania, nella dimensione dell'opposizione dialettica.

L'intera storia del mondo può dunque essere interpretata come nient'altro che questo movimento di cui il *reditus* costituisce l'ultimo atto.

Solitamente, nel trattare il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena, in special modo la parte che riguarda la creazione, si segue l'ordine espositivo del *Periphyseon*, il quale tratta prima ad un livello generale della creazione dell'universo sensibile e poi, in modo via via più specifico, giunge nei libri IV e V a parlare del caso dell'uomo.

Penso che, ai fini di questa dissertazione, sia più chiaro ed utile trattare in primo luogo della condizione umana, non solo perché in ambito escatologico questa rappresenta la chiave di volta di tutto il sistema, ma anche perché, come si dirà meglio in seguito, "all creatures will be saved in man"¹⁰⁷. Per parlare poi della creazione dell'uomo, è opportuno prendere le mosse da quella che si è soliti definire la dottrina della *doppia creazione*, non soltanto per

¹⁰⁶ F.D. PAPARELLA, "La questione della «beatitudo» in Giovanni Eriugena", in *Le felicità nel medioevo, atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale, Milano, 12- 13 settembre 2003*, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2005, pp. 87-122, p. 112.

¹⁰⁷ J. J. O'MEARA, *Eriugena*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 129.

muoversi con sufficiente agio nell'ambito dell'escatologia eriugeniana, ma anche e soprattutto perché essa rappresenta la base della dinamica di divisione e di analisi nel suo complesso.

In accordo con la tradizione dei Padri, Eriugena fa proprio il concetto di creazione dell'uomo da parte di Dio *ad imaginem suam*. Fin qui nessuna difficoltà, ma immediatamente si presenta la necessità di fare una precisazione fondamentale. La creazione dell'uomo, immagine di Dio, ha luogo in paradiso. Come definire dunque la condizione umana dopo la caduta a seguito del peccato? Proprio questo si intende per doppia creazione: la distinzione dello *status* naturale dell'uomo, in paradiso, da quello *extra naturam*, nel mondo sensibile. Lo stato naturale è detto *prima conditio*, mentre quello *extra naturam* è detto *secunda conditio*.¹⁰⁸

L'accettazione del principio della creazione ad immagine e somiglianza è ricca di conseguenze, sia sul piano antropologico, sia su quello strettamente escatologico.

Spesso, nella tradizione greca e patristica, Dio viene identificato con la suprema Volontà e con la suprema Libertà. Ora, essendo l'essere umano una creatura fatta *ad imaginem et similitudinem suam* (di Dio), non si può non riflettere sulla presenza e sulle caratteristiche di questi due attributi in esso, nonché sulle modalità e sui limiti entro i quali gli è dato di esercitarle; in breve, non si tratta altro che della quasi onnipresente questione del libero arbitrio.

Il tema è in gran parte sviluppato nel *De praedestinatione*, di cui costituisce il cardine forse più importante per poter dirimere la controversia a proposito della doppia predestinazione. Essa vede Eriugena opporsi alla posizione di coloro i quali sostenevano la tesi secondo cui la salvezza o la dannazione degli uomini dipendono dal fatto che Dio predestina a l'uno o all'altro destino; in questa visione, infatti, è negato qualsivoglia valore al retto agire umano, rendendo di conseguenza irrilevante il ruolo del libero arbitrio, fattore costitutivo dell'essere uomo.

¹⁰⁸ La *prima conditio* nel sistema eriugeniano coincide con la condizione edenica dell'uomo. Come si vedrà anche più avanti per l'Irlandese il paradiso, al pari dell'inferno, non si configura quale luogo fisico, bensì come la condizione in cui si viene a trovare l'anima della creatura. Più precisamente il paradiso potrebbe essere definito, con una buona approssimazione, come la condizione nella quale si sarebbe trovato l'uomo se non avesse peccato e dunque se non fosse di conseguenza "caduto".

La tesi principale è costituita dalla dottrina del *donum* e, come precisa il Mainoldi nell'introduzione alla traduzione italiana del *De praedestinatione*, con questo termine «si intendono tanto il libero arbitrio quanto la grazia divina» e, prosegue:

la predestinazione divina consiste nella creazione della “creatura razionale” tale che questa sia priva del vincolo di una necessità che la costringa a compiere il bene (ciò che annullerebbe la libertà della creatura), oppure che la costringa a compiere il male (ciò che comporterebbe l'iniquità del Creatore): nel caso della creazione dell'uomo il *donum* della libera volontà risulta essere effetto della predestinazione¹⁰⁹.

Ciò che emerge, nell'uomo, è il suo carattere di creatura libera e razionale, cui è concesso di operare una scelta priva di qualsiasi costrizione tra il bene e il male, rivelando la centralità, nel pensiero eriugeniano, del libero arbitrio.

Il libero arbitrio, quindi, oltre a non essere minimamente negato, è necessario per fornire sostegno tanto alle tesi escatologiche quanto a quelle gnoseologiche, in ordine alle quali le tematiche della salvezza e della dannazione sono la naturale evoluzione.

In merito l'Irlandese è molto esplicito:

Nam qua iustitia futurum est iudicium, si non est liberum arbitrium? Simul uero fieri possunt: et liberum arbitrium est, et iudicium futurum. Si ergo mundi iudicium est futurum, necessario erit liberum uolontatis arbitrium. Futurum autem de mundo iustum iudicium impium est negare. Liberum ergo arbitrium homini a deo datum impium est non credere. Conclusum est igitur et liberum hominis esse arbitrium et gratiaę donum, ex eo quod concessum est et salutem mundi uenisse et iudicium esse futurum¹¹⁰.

Dal passo citato emerge che, pur essendo la grazia divina necessaria alla salvezza, non viene con ciò lesa la prerogativa umana della libera volontà. L'uomo dunque, essendo una creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio (*imago Dei*), è dotato di conseguenza di una libertà

¹⁰⁹ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, ed. E. S. N. Mainoldi, *Introduzione*, p. LXXXIX.

¹¹⁰ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV, 3, ed. E. S. N. Mainoldi. Cfr. trad. Mainoldi: “Con che giustizia si avrebbe il giudizio del mondo, se non esistesse il libero arbitrio? Al contrario è possibile asserire che c'è libero arbitrio e che ci sarà il giudizio. Se dunque ci sarà il giudizio del mondo, necessariamente esiste il libero arbitrio della volontà. E' d'altronde empio negare che dovrà esserci il giusto giudizio del mondo. Di conseguenza è empio non credere che Dio abbia dato all'uomo il libero arbitrio. Si conclude che il libero arbitrio dell'uomo e il dono della grazia sono concomitanti, questo dal momento che si è ammesso che è venuta la salvezza del mondo e che vi sarà il giudizio.”; ivi, pp. 41 e 43.

e di una volontà anch'esse fatte ad immagine e somiglianza della Volontà e della Libertà divine¹¹¹. Qual è ora il ruolo proprio del libero arbitrio? E' bene a questo proposito partire dalla distinzione di due diverse modalità di creazione da parte di Dio: una *ex natura* e una *ex dono*. La prima comprende in sé tutti quei caratteri che sono propri della creatura, in quanto fanno parte, appunto, della sua stessa natura (*data*), mentre la seconda, quella *ex dono*, comprende tutti quegli attributi che la creatura riceve tramite la grazia. Questi ultimi si vanno poi ad aggiungere a quelli che fanno parte della natura della creatura in quanto tale al fine di migliorarla.

Nullus enim pacto deus destruit quod in natura creauit, sed quidam bona naturalia que condidit, in melius eadem conuertit, non ut ab eis quod fecit eruat, sed ut eis quod addere uoluit adiiciat¹¹².

In particolare, la libertà umana si configura come un bene *ex natura*, che però viene predisposto per essere accresciuto e perfezionato in un secondo momento, per mezzo del *donum* inteso come grazia divina. Questa svolgerà la funzione essenziale di conferire alla volontà la forza che le sarà necessaria per continuare ad orientarsi nelle scelte verso il bene, per il quale è predisposta e per il quale è stata creata.

Su questo punto le parole di Ernesto Sergio Mainoldi sono illuminanti, quando afferma che

la volontà umana ha qualcosa per natura e qualcosa per dono, Eriugena intende in questo “qualcosa” proprio il libero arbitrio della volontà, che in virtù di questa posizione intermedia tra il bene naturale e il bene per grazia funge da intermediario tra la volontà umana e quella divina, consentendo alla libertà naturale della prima di confermarsi e corroborarsi nella libertà soprannaturale concessa dalla seconda¹¹³.

Il libero arbitrio è infatti definito da Eriugena come un *motus* della volontà dell'uomo, ovvero ciò che ne costituisce l'attuazione nello spettro di quanto gli è possibile:

¹¹¹ Sempre nell'ambito delle facoltà intellettive dell'uomo, lo stesso si deve dire a proposito dell'uso della ragione, che l'Eriugena ritiene lecito, ed anzi indispensabile, anche nel campo della ricerca teologica. Credo che questa convinzione sia, se non derivata, almeno intimamente connessa con la teoria appena esposta secondo cui l'uomo dispone di una ragione che è una *imago* di quella divina. Questo uso della ragione è confermato dalla lettera dell'Irlandese e viene legittimato dalla sua connotazione di carattere irrinunciabile per la stessa natura umana.

¹¹² IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, ed. E. S. N. Mainoldi VIII, 4.

¹¹³ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, ed. E. S. N. Mainoldi, p. XCVII.

Qui motus merito uocatur liberum arbitrium nostrae uoluntatis, quoniam potestati nostrae subiectus est¹¹⁴.

In altre parole all'uomo è data la facoltà di accettare la grazia divina e conseguentemente di perseguire il bene, oppure, parimenti, di discostarsene scegliendo la via della corruzione. La scelta di questa seconda strada è la causa della caduta del primo uomo, caduta questa che ha determinato non la perdita del libero arbitrio come si potrebbe essere indotti a pensare, ma la perdita di quel *uigor* indispensabile per attuare le proprie scelte.

Può essere qui utile considerare brevemente la dottrina eriugeniana della trinità dell'uomo, quale diretta conseguenza della sua creazione ad immagine e somiglianza di Dio.

Questa trinità risulta essere costituita da essenza, volontà e scienza (*esse, uelle, scire*). Essendo queste tre componenti delle caratteristiche integranti della natura umana, a seguito della caduta l'uomo non avrebbe potuto perderle senza che venisse radicalmente compromesso il suo stesso essere uomo. Ciò che qui ci interessa è il fatto che non potendo egli perdere la sua natura intesa unitariamente, egli non poté perdere neppure la volontà (*uelle*).

Servendoci ancora della distinzione tra attributi *ex natura* e attributi *ex dono* possiamo ora precisare che parlando del libero arbitrio ciò che in esso si configura quale componente naturale (*datum*) è la libertà, mentre ciò che è dato per grazia (*donum*) è il *uigor*. Il testo del *De praedestinatione* non potrebbe essere più chiaro:

Hinc dominus in euangelio¹¹⁵ suis ait discipulis: *Sine me nihil potestis facere*; non dixit: nihil potestis uelle; et apostolus: *Uelle adiacet mihi, perficere autem non*. [...] Naturaliter enim hec duo insita sunt homini, siquidem uult unde est uolens, et appetit beatitudinem unde est currens. Non tamen uolentis neque currentis bona opera uel inchoare uel agere uel perficere; hoc enim est miserentis dei donum¹¹⁶.

¹¹⁴ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII, 7, ed. E. S. N. Mainoldi. Cfr. trad. E.S.N. Mainoldi: "Questo moto viene a ragione chiamato libero arbitrio della nostra volontà, poiché è soggetto al nostro potere"; ivi, p. 45.

¹¹⁵ Questo passo dimostra, come si è detto nell'Introduzione, che Eriugena, pur facendo largo uso della ragione e della dialettica in materia di indagine teologica non prescinde mai dai Padri o, in questo caso, dalle Scritture: di fatti egli usa la ragione guidato dalla convinzione di muoversi nel solco tracciato dalla tradizione.

¹¹⁶ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV, 8, ed. E. S. N. Mainoldi. Cfr. trad. Mainoldi del secondo capoverso citato: "Per natura infatti queste due cose sono insite nell'uomo: il volere (onde 'vuole') e il perseguire la felicità (onde 'si mette in cammino'). Tuttavia non è in potere di chi vuole o di chi si mette in cammino intraprendere, fare e portare a compimento le buone opere; questo è infatti il dono di Dio misericordioso." Ivi, pp. 49 e 51.

La configurazione della libertà costitutiva del libero arbitrio come condizione sostanziale dell'essere umano fornisce un argomento forte alla tesi secondo la quale la caduta dell'uomo a seguito del peccato non avrebbe potuto determinare la perdita della libertà e del libero arbitrio. Quello che può venir meno, a seguito della scelta peccaminosa, potranno essere, come è logico che sia, soltanto quegli attributi che la creatura uomo ha ricevuto *ex dono*, e non certo quelli che possiede *ex natura*.

Ritengo che questo sia dovuto al semplice fatto che l'ipotesi della perdita di un attributo posseduto per natura porterebbe alla lesione della creatura nel suo stesso statuto ontologico. In altre parole in questa ipotesi non si avrebbe più a che fare con la medesima creatura, come ben illustra il seguente passo:

Quamuis enim beatam uitam peccando perdidit, substantiam suam non amisit que est esse, uelle, scire¹¹⁷.

Lo stesso Eriugena si serve di un'analogia molto efficace per far comprendere meglio il concetto per il quale la volontà non perde niente in termini di libertà nel momento in cui viene meno il *uigor*.

Assumendo la luce¹¹⁸ come condizione della vista, un uomo che si trovi in un ambiente che ne è privo non potrà essere in grado di vedere, anche se, in assoluto, e cioè in circostanze in cui la luce è presente, ne sarebbe in grado. Qui, naturalmente, la luce rappresenta la grazia, la vista rappresenta la volontà e il poter vedere costituisce il *uigor*.

È interessante notare come sul tema del libero arbitrio Giovanni Scoto dia prova di tutta la sua originalità, dimostrandosi un vero maestro delle arti liberali, visto il metodo con il quale porta avanti la sua analisi¹¹⁹, pur permanendo una profonda affinità con la tradizione patristica. Ad esempio egli fa suo l'argomento agostiniano secondo il quale nessuno dei

¹¹⁷ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV, 6, ed. E. S. N. Mainoldi. Cfr. trad. Mainoldi: "Sebbene egli infatti peccando perdetto la vita felice, tuttavia non perdetto la propria sostanza, la quale è essere, volere e conoscere." Ivi, p. 46.

¹¹⁸ La luce è spesso, in ambito cristiano, assunta quale simbolo della grazia. Altra testimonianza, questa, dello stretto legame che l'Irlandese sente avere con il Padri.

¹¹⁹ Si tenga sempre presente che il *De praedestinatione*, fin qui utilizzato a sostegno delle tesi addotte, fu redatto in occasione della controversia a proposito della doppia predestinazione che infuriava alla corte di Carlo il Calvo, presso la quale Eriugena ricopriva la carica di maestro palatino. Questo spiega l'impronta fortemente logico-dimostrativa che caratterizza il trattato.

doni divini può, in nessun caso, costituire una qualsivoglia sorta di male. Questa, in merito alla scelta della via peccaminosa che portò alla caduta del primo uomo (scelta possibile in quanto l'uomo è provvisto del libero arbitrio che comunque rimane un dono divino), è senza dubbio una precisazione molto importante. Come qualificare dunque il libero arbitrio che si volge verso il male? La risposta è che in questo caso non è il libero arbitrio ad essere male, ma l'uso che se ne fa¹²⁰.

Mettendo a confronto due passi rispettivamente di Agostino e di Eriugena è impossibile non cogliere l'accordo. Infatti in quello appartenente all'Ipponate è negata l'attribuzione del male e dunque del peccato a Dio, mentre in quello di Eriugena è esplicitamente affermato che i peccati derivano esclusivamente dalla volontà degli uomini.

Cum autem audimus: 'Omnia ex ipso et per ipsum et in ipso', omnes utique naturas intelligere debemus quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant sed vitiant. Quae peccata ex voluntate esse peccantium multis modis Sancta Scriptura testatur [...]¹²¹.

Omnis malefacti occasio poenaeque eius omnis in propria hominis uoluntate¹²².

Per concludere questa breve disamina sui temi più importanti che riguardano la creazione dell'uomo e che spero renderanno più agevole la comprensione del confronto con Cusano, vorrei accennare ora alle conseguenze della caduta dell'uomo a seguito del peccato commesso per sua libera volontà.

Si è detto del mutamento della condizione umana a seguito della caduta (*lapsus*) e della conseguente perdita della sua condizione edenica in paradiso. Soprattutto per via della relazione che intercorre fra questa *secunda conditio* e un altro tema centrale per Eriugena, quello del *reditus*¹²³, è importante considerare l'argomento del corpo, così da capire quale possa essere il suo destino all'interno della prospettiva escatologica eriugeniana.

¹²⁰ Si veda a tal proposito IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, ed. E. S. N. Mainoldi, p. XCII.

¹²¹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *La natura del bene. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati di Giovanni Reale, con appendice di Werner Beierwaltes*, Milano, Bompiani Testi a fronte, 2001, p. 162. Cfr. trad. it.: "Quando sentiamo: 'Tutte le cose vengono da lui, e sono in lui e per lui' dobbiamo intendere tutte le realtà che sono per natura. Infatti, non vengono da lui i peccati, che non conservano la natura, ma la viziano. Che questi peccati dipendano dalla volontà dei peccatori, la Scrittura lo attesta in molti modi [...]" Ivi, p. 163.

¹²² IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VI, 1, ed. E. S. N. Mainoldi.

¹²³ Cusano ha conosciuto la dottrina del *reditus* attraverso il quinto libro della *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis.

Dopo aver presentato la dottrina della doppia creazione dell'uomo e aver analizzato la prima parte di essa, è ora necessario capire la condizione della creatura uomo nel molteplice, in cui si ritrova immerso e dal quale dovrà partire per potersi ricongiungere a Dio. È stato detto che l'uomo è una *imago dei*, ma, nel momento in cui è parte del mondo sensibile, egli si trova in un corpo mortale che lo accomuna anche agli altri animali. Egli risulta quindi essere costituito di due parti, una ad immagine divina ed una ad immagine "animale". Usando una diversa e più corrente terminologia, egli è costituito dall'anima e dal corpo, legati fra loro da un nesso del tutto particolare, assente in qualsiasi altra creatura e che costituisce la peculiarità del suo statuto ontologico.

Una parte dell'uomo si volge dunque verso le intelligenze angeliche, alle quali è accomunato dalla ragione, mentre tuttavia un'altra si volge verso il senso degli animali, ai quali è accomunato dal corpo mortale, che parimenti costituisce parte integrante del suo essere "uomo" sulla terra.

In questo modo egli si configura come una sorta di "creatura universale", appartenente di fatto sia al mondo sensibile, per ciò che concerne la sensibilità peraltro derivata dal peccato, sia al mondo intelligibile, per quanto concerne la ragione¹²⁴.

A questo punto viene spontaneo domandarsi se l'uomo al momento della sua creazione in paradiso fosse provvisto di un corpo o se invece la sua acquisizione fu una conseguenza della sua caduta. Su questo punto le parole di O'Meara sono molto chiare; infatti è espressamente detto che il corpo dell'uomo in origine era spirituale ed immortale. Non solo, questo corpo cui si è aggiunto quello materiale come conseguenza della caduta, potrà essere riconquistato al momento della resurrezione, cioè una volta che avrà avuto luogo il *reditus*.

The body created at the establishment of man at the beginning was spiritual [...] and immortal, and either like to or identical with that which we shall possess after the resurrection. He believes that body remains incorruptible and is to be distinguished

¹²⁴ Questo è un tema che verrà ripreso per secoli, contenendo il germe di quella che verrà interpretata come la massima dignità dell'uomo. Facendo un esempio possiamo citare addirittura un autore di età umanistica come Giovanni Pico della Mirandola, che nel suo *Discorso sulla dignità dell'uomo* scrive: "Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu le determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnerai." IOHANNES PICUS MIRANDULAE, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari; Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (testo latino a fronte), a cura di G. Tognon, introduzione di E. Garin, Brescia, La Scuola, 1987, p. 52.

from the body superadded because of the Fall¹²⁵.

Si parla qui non di due diversi tipi di corpo naturale, in quanto ne esiste soltanto uno che, assieme all'anima, costituisce la sola natura possibile dell'uomo, ed è il corpo "spirituale".

Il punto è che a seguito della caduta l'uomo riceve *anche* un corpo materiale e corruttibile, che costituisce qualcosa di estraneo alla propria natura. Perfettamente calzante è il termine erigeniano che viene usato in relazione al corpo materiale: *superadditus*.

Il corpo è dunque sempre stato parte dell'uomo, ciò che invece gli è per natura estraneo e che deriva dal peccato è la sua materialità e corruttibilità:

The material and external body is like a garment and is the outward expression of the internal and natural body¹²⁶.

Eriugena è molto esplicito nell'affermare il proprio disgusto per questa condizione che ci accomuna al mondo animale e che niente ha a che fare con lo *status* dell'uomo quale immagine di Dio: egli vede la sessualità come ciò che più ci accomuna alle bestie.

Sul tema della divisione dei sessi l'Irlandese riprende ed accoglie la dottrina di Gregorio di Nissa, discostandosene però sotto un profilo interpretativo, affermando che questa divisione preclude una qualsivoglia possibilità di innocenza dell'uomo nello stato in cui viene a trovarsi a seguito della caduta (*secunda conditio*). Tale innocenza potrebbe sussistere soltanto nel suo stato originario, in paradiso (*prima conditio*), ove egli è provvisto esclusivamente del vero corpo immateriale, incorruttibile e non diviso in sessi¹²⁷.

Il tema è affrontato nel *Periphyseon*, del quale ci si occuperà nel prossimo paragrafo, al fine di dare una rapida panoramica del contenuto complessivo dei cinque libri che lo compongono, prima di addentrarci nel confronto puntuale fra essi e quelli ripresi nelle opere di Cusano.

¹²⁵ J. J. O'MEARA, *Eriugena* cit., p. 130.

¹²⁶ J. J. O'MEARA, *Eriugena* cit., p. 131.

¹²⁷ Cfr. É. JEAUNEAU, "La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène", in *Quatre thèmes érigéniens*, Institut d'études médiévales, Montreal 1978. Anche in *Eriugena. Studien zu seinen quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 17.-30. august 1979*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1980, pp. 33-54.

2. *Il Periphyseon*

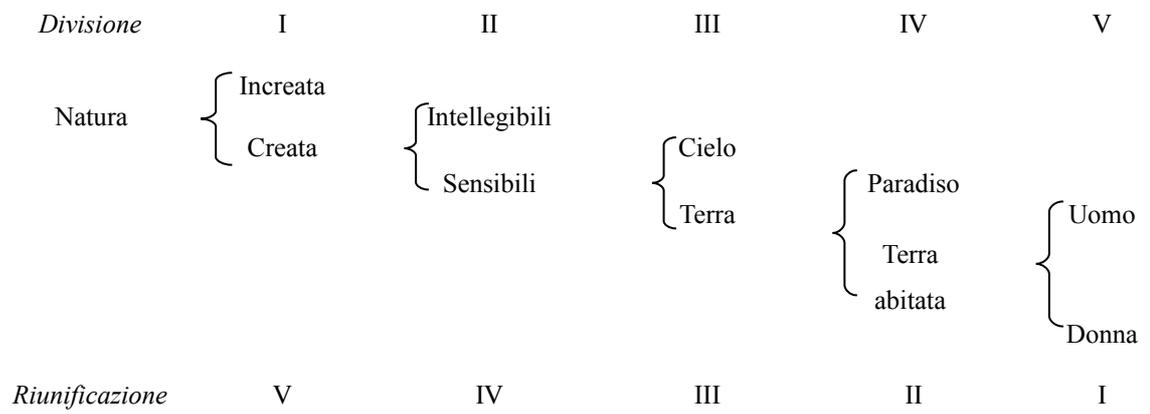
L'intera opera costituisce un trattato completo di “fisiologia”, del quale cercherò di offrire qui una panoramica generale in ordine al contenuto dei cinque libri che lo compongono. Seguirò l'ordine espositivo della presentazione proposta da O'Meara nell'introduzione alla traduzione inglese del *Periphyseon*¹²⁸.

Il *primo* libro tratta del concetto di Dio quale Causa prima e inaccessibile alla conoscenza da parte delle creature. Qui Eriugena si concentra anche sulla questione delle teofanie, di cui si dirà in modo più approfondito nella seconda parte di questa dissertazione¹²⁹, quale strumento per poter raggiungere una, seppur pallida, idea di Dio. Nel *secondo* libro si passa alla descrizione della creazione da parte di Dio per mezzo delle cause primordiali; si passa cioè da queste cause “comuni” alla molteplicità differenziata delle creature. Eriugena su questo punto accoglie e fa suo lo schema proposto da Massimo il Confessore, dove viene effettuata una divisione tra natura increata e natura creata. Quest'ultima è divisa tra intelligibili e sensibili, i sensibili in cielo e terra, la terra in Paradiso e terra abitata e, infine, la terra abitata in uomo e donna. Ricorriamo ad una rappresentazione grafica mutuata da Édouard Jeuneau¹³⁰ per essere più chiari.

¹²⁸ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon (the division of nature)*. Translation by I.P. Sheldon-Williams. Revised by John J. O'Meara, Montréal- Washington, Bellarmin-Dumbarton Oaks, 1987, pp. 11- 21. La redazione di questa parte della dissertazione è antecedente la pubblicazione della prima traduzione italiana del primo libro del *Periphyseon*, la quale offre una panoramica puntuale del contenuto dell'opera; cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA *Periphyseon (sulle nature dell'universo)*, libro primo, a cura di Peter Dronke trad. it. di Michela Pereira, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2012, pp. X-LXXIII.

¹²⁹ Cfr. *infra*, Parte Seconda, adnn. 3-15.

¹³⁰ Cfr. É. JEAUNEAU, “La division des sexes” cit., p. 52.



L'aspetto più interessante è certamente rappresentato dalla nozione di Trinità che viene data in questo libro. Come infatti evidenzia O' Meara:

Eriugena adopts the Greek formula describing the Trinity as three substances in one essence as against the Latin one of three persons in one nature. The Father is the cause of the Son begotten of him; the Son is the cause of the Holy Spirit who proceeds from him through the Son: the Holy Spirit is the cause of the division, multiplication and distribution of all causes into their effects, both in genus, species and individuals according to nature and grace¹³¹.

Ancora una volta, dunque, l'influenza del mondo greco sull'Irlandese è palpabile, ma in questo caso si fa ancora più significativa, in quanto investe un dogma fondamentale dell'intera fede cristiana. Nel *terzo* libro l'accento viene posto invece sulle creature e sul concetto neoplatonico di partecipazione (alla grazia) di Dio.

I libri *quarto* e *quinto* trattano infine del ritorno di tutto la *universitas* del creato all'Uno, e, in special modo, del ritorno della creatura uomo.

Il procedimento dialettico del quale si è appena data un'idea attraverso l'esposizione del contenuto dei cinque libri, specialmente del secondo, può essere semplicemente letto in senso inverso e divenire procedimento di riunificazione, di analisi.

Come in tutta l'opera, anche nella parte conclusiva contenente l'escatologia, Eriugena usa uno stile letterario caratterizzato da una forte simbologia e da molti riferimenti biblici.

Per mezzo del processo di riunificazione dei sensibili con le proprie cause prime e, in ultima istanza, con Dio stesso, viene proposta una originale quanto controversa visione dell'uomo che *si fa* Dio (*theosis*), in quanto in un certo senso ne è una parte che non fa altro che tornare alla propria origine.

Si è detto che la fine della vita terrena vedrà la fine del corpo mortale dell'uomo, che verrà "cambiato" in qualcosa di migliore. Come sottolinea O'Meara a tal proposito, non si tratta in questo passaggio di accettare una confusione o trasmutazione di sostanze, bensì di

¹³¹ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon (the division of nature)*, ed. I. P. Sheldon-Williams, p. 17.

un'incomprensibile ed ineffabile divenire *uno* delle nostre sostanze¹³². Di fatti, come appare logico se si riflette sul concetto di *corpo naturale*, nella stessa natura umana che, rammentiamo, non ha nulla a che fare con la condizione dell'uomo che abbiamo definito "nel molteplice", non può sussistere alcunché di non appartenente alla sfera spirituale, giacché lo stesso corpo, quello "vero", appartiene al mondo intelligibile.

Il passaggio è abbastanza delicato, in quanto nell'affermare che le sostanze che abbiamo detto essere intelligibili e costituenti la natura umana, vengono unificate in un processo di *reductio ad unum*, non si deve affatto pensare alla creazione di una sorta di unità diversa dalle singole componenti distinte che vi confluiscono, ma piuttosto ad un qualcosa che può essere assimilato al concetto matematico di "sommatoria". Detto diversamente, ciò che si vuole esprimere è che le singole componenti non perdono alcunché della propria identità nel momento in cui vengono cambiate in questa sostanza unitaria migliore di ciascuna di esse presa singolarmente: le loro peculiarità restano intatte in questo processo. Si potrebbe cioè dire che l'inferiore è contenuto nel superiore senza che il primo venga assorbito nel secondo in modo tale da perdere la propria identità.

L'analogia proposta da O'Meara, mutuata da Sant'Agostino e ripresa dalla dottrina di sant'Ambrogio, in questo caso è perfettamente calzante: l'aria non perde nulla della propria essenza quando è completamente convertita nella luce del sole. Come l'aria non perde nulla, in questo processo, di ciò che la fa essere "aria", così l'essenza delle varie nature create non viene meno nel momento in cui verranno riassorbite in Dio.

Air does not lose its substance when it is wholly converted into the light of the sun, even though nothing appears in it what is not light: but the light is one thing, the air another. It is only because the light prevails over the air the the light alone appears to exist. [...]

And not otherwise is the transference of all rational substance into God, in whom all things shall find their end, and shall be one¹³³.

Questa *reductio ad unum* vale naturalmente anche per il genere umano oltre che per il resto della natura; anzi, varrà a maggior ragione per l'uomo, in virtù di quella sorta di posizione mediana di cui gode e della quale si è detto.

Analizzando la condizione dell'uomo sulla terra lo abbiamo visto composto di un corpo

¹³² J. J. O' MEARA, *Eriugena* cit., p. 138.

¹³³ J. J. O' MEARA, *Eriugena* cit., 139.

mortale e di un'anima immortale destinata a riunirsi, *post mortem*, con il vero corpo ormai libero da tutte le forme superaddite che caratterizzano quello corruttibile. Dobbiamo quindi sempre concepire la creatura uomo nella sua totalità, ossia composta di anima e corpo, anche dopo il processo di unificazione. Questa unità inscindibile di anima e corpo continuerà quindi sempre a costituire la peculiarità di questa creatura del tutto particolare.

Il ritorno della natura umana si configura nel pensiero eriugeniano come diviso in cinque tappe che vanno dalla dissoluzione del corpo mortale al ricongiungimento con Dio, passando attraverso il ricongiungimento della "tunica di pelle" con gli elementi del mondo sensibile e della natura umana con le cause primordiali.

La lettera del *Periphyseon* è illuminante nello spiegare queste varie tappe della *reductio*:

Prima igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur, et in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communiione quatuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicans, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem, erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus¹³⁴.

Per interpretare correttamente il pensiero di Eriugena, questo movimento di ritorno va pensato come coincidente con l'ultimo stadio del movimento della divisione.

La seconda tappa di cui egli parla è sostanzialmente il concetto di "resurrezione" in senso stretto proprio della religione cristiana, tramite cui l'uomo verrà restituito alla sua *prima conditio*; in altre parole egli si verrà nuovamente a trovare nel suo stato originario antecedente al peccato e alla caduta.

La seconda tappa si completa nella terza, quando l'anima di ciascuno si ricongiungerà al proprio corpo, riconoscendolo grazie a quella sorta di nozione che ne aveva acquisito nel

¹³⁴ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, IV, ed. É. Jeuneau, p. 24. Cfr. trad. ing. in IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon (the division of nature)* ed. I. P. Sheldon-Williams, p. 541: "The first step in Return of our human nature is taken when the body suffers dissolution and turns back into the four elements of the sensible world from which it was composed. The second is fulfilled at the Resurrection when each shall take his own body out of the common found of the four elements. The third when body is changed into soul. The fourth when soul, and in fact the whole human nature, shall revert to its Primordial Causes, which ever and immutably abide in God. The fifth when that spirit with its Causes is absorbed into God as air is absorbed in light. For when there is nothing but God alone, God will be att things in all things."

corso della vita terrena. Già Étienne Gilson ben spiegava questa dinamica nel suo *La philosophie au moyen âge*, affermando che

questa reintegrazione comporterà parecchie tappe di ritorno, opposte a quelle di andata: il corpo diventerà vita; la vita diventerà senso; il senso ragione; la ragione pensiero puro.¹³⁵

Infine, la quarta e la quinta tappa del processo consistono rispettivamente nel ricongiungimento dell'anima (che ormai ha assorbito il corpo) con la sua Causa prima e di quest'ultima con Dio.

Spesso, nella letteratura, prevalentemente anglosassone, che riguarda l'escatologia eriugeniana, e in particolar modo la teoria del *reditus*, si è soliti distinguere due momenti nel movimento di analisi: il *general return* (*reditus generalis*) e lo *special return* (*reditus specialis*).

A mio avviso su questo punto è bene fare molta attenzione alla terminologia che si usa, vista la complessità e l'importanza della tesi. Iniziamo con il proporre due esempi di quanto si sta dicendo. O'Meara, presentando la bipartizione in esame afferma che

The return of all things to their causes is to be understood in two senses: there is a general return and a special return. The general return is of all things which will be brought back to the principle of their creation; the special return is of those which will not only be restored to the primordial causes of their nature, but will achieve the consummation of their return, beyond every rank in the hierarchy of nature, in the Cause of all things, which is God¹³⁶.

Willemien Otten invece parla di una analoga distinzione distinguendo un *reditus generalis*, che è il ritorno di *tutti* gli uomini al loro *status* originario in paradiso, precisando che questo tipo di ritorno sembra essere uguale a quello della natura in genere nelle sue cause primordiali. Per quanto concerne invece il *reditus specialis*, prosegue la Otten, esso riguarda solamente gli eletti, e si differenzia da quello *generalis* in quanto

the special return aims at the actual consummation of the human paradisaical happiness

¹³⁵ É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, cit., p. 250.

¹³⁶ J. J. O' MEARA, *Eriugena*, cit., p. 152.

through deification¹³⁷.

Credo sia indispensabile la precisazione di Otten appena riportata, in quanto ci consente di affermare che la resurrezione generale della creatura uomo è un caso particolare del processo che coinvolge l'intera natura creata e che, per contro, la resurrezione speciale degli eletti si configura quale caso ancor più particolare della resurrezione dell'uomo. In altre parole il movimento di ritorno del creato all'Uno è completo già nel *reditus generalis*, mentre il *reditus specialis* si configura "solamente" come passaggio aggiuntivo che è proprio esclusivamente di quegli uomini che potremmo definire retti e per il compimento del quale è indispensabile l'intervento della grazia divina.

Chiarito questo punto, possiamo ora ad esaminare quali siano le condizioni necessarie affinché il *reditus* possa avere luogo.

Avendo già detto della onnipresente preoccupazione dell'Eriugena a muoversi nel solco della tradizione patristica e scritturale possiamo iniziare il discorso con un versetto evangelico cui l'autore fa chiaro riferimento:

Caelum et terra transibunt, verba mea non transibunt¹³⁸.

In questo breve passo l'accento è posto da Eriugena sul verbo *transire*, che viene associato al mondo quale suo destino. Nel cercare di comprendere come questo mondo possa "cessare di essere", egli mostra come questo sia il momento della sua elaborazione nel quale si avverte maggiormente il distacco dalla concezione dei Padri e da quella di Sant' Agostino in maniera particolare.

Nello specifico, il punto di disaccordo è da ravvisarsi nell'interpretazione della promessa da parte di Dio di un nuovo paradiso e di una nuova terra. Sostanzialmente l'Irlandese critica la concezione, a suo avviso eccessivamente spazio- temporalmente orientata, secondo la quale questo nostro mondo sarà trasformato in un paradiso incorruttibile.

Questa critica mossa dall'Eriugena non ci meraviglierà se continuiamo a tenere presente l'impostazione di fondo del suo intero sistema di pensiero che cerca continuamente di

¹³⁷ W. OTTEN, "The Dialectic of the Return in Eriugena's Periphyseon", in *The Harvard Theological Review*, 84, 1991, pp. 399- 421.

¹³⁸ *Mt*, 24,35.

prendere quanto più possibile le distanze dal mondo sensibile che accomuna l'uomo alle bestie.

Lo abbiamo rilevato a livello generale e sottolineato nello specifico: una volta compiutosi il *reditus* rimarrà solo e soltanto Dio e, come è ovvio che sia a questo punto, nulla di sensibile potrà più trovare posto nella nuova ed eterna realtà che si sarà ricostituita.

Come suggerisce Carlos Steel¹³⁹, *transire* è inteso dunque da Eriugena come sinonimo di *perire* e, nel medesimo senso, è orientata una frase di O'Meara a proposito della teoria del ritorno:

Death, then, is the liberation from death¹⁴⁰.

In queste sole sette parole è racchiusa l'intera essenza della dottrina in questione: il perire di tutto ciò che è corruttibile, di ciò che ci lega al mondo sensibile (molteplice), e che di contro ci allontana dalla perfetta unità di Dio, è esattamente ciò che ci apre la via verso una nuova realtà che non conosce imperfezione e morte.

Salta agli occhi la concezione neoplatonica che sta dietro alla convertibilità dei termini *transire* e *perire*: *perire*, ovvero cessare di essere corporeo, equivale a *transire*, inteso come "passare", o meglio "ritornare", dalla *secunda conditio* alla *prima*, ovvero quella intelligibile.

To cease to be (*perire*) in this corporeal mode is for a thing not to pass away to nothing, but to return to its intelligible essence. This is not a destruction, but a rising to a higher perfection¹⁴¹.

Per poter intendere diversamente, ossia nel senso corrente, il termine *perire* si renderebbe necessario postulare il non avere luogo del ritorno, generale o speciale che sia, della natura alla sua causa originaria. Altrimenti detto, la convertibilità dei due termini in questione è resa possibile dalla sussistenza del movimento di analisi quale *reductio ad unum*.

E' in questo senso che si rende possibile l'uso del termine *resurrectio*, grazie cioè al

¹³⁹ C. STEEL, "The return of the Body into Soul: Philosophical Musings on the Resurrection", in J. McEVOY-M. DUNNE (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Leuven, Leuven University Press, 2002, pp. 586- 611, p. 588.

¹⁴⁰ J. J. O' MEARA, *Eriugena* cit., p. 138.

¹⁴¹ C. STEEL, "The return of the Body into Soul: Philosophical Musings on the Resurrection" cit., p. 588

passaggio attraverso la morte per giungere ad un nuovo e migliore statuto ontologico. Questo punto rivela la grande originalità terminologica dell'Irlandese, attestata anche da un'osservazione dell'Alunno contenuta nel libro quinto del *Periphyseon*, dove afferma che

Adhuc tamen haesito, quoniam non clare contemplor, quomodo non solum humanae naturae resurrectionem, verum etiam omnium rerum sensibilium, quas huius mundi ambitus comprehendit, videris asserere¹⁴².

Senza dubbio, pensando al concetto di resurrezione, la prima cosa alla quale si pensa è la creatura uomo e non certo il resto dei sensibili, come tra l'altro è confermato dalla dottrina cattolica. Questa estensione del termine alla totalità del creato non è però fuori luogo se pensiamo che, come sostiene Eriugena, la resurrezione dell'uomo, pur costituendo la fattispecie più importante dell'intero processo, visto il ruolo della creatura coinvolta, non è altro che un caso particolare di un processo assai più ampio.

Si è già accennato che ogni creatura verrà salvata “nell'uomo” e, dunque, osserva ancora Steel:

it is not unreasonable to say that, starting with the resurrection of the human body, the totality of all the sensible things should rise again “*generali quadam resurrectionis specie*” and pass over into whatever state human body passes into¹⁴³.

Come il lavoro di Steel mostra chiaramente, Eriugena è molto esplicito in questa parte del quinto libro circa il tema della resurrezione universale, orientandosi verso una convertibilità dei termini *perire* e *transire* e del *transire* in qualcosa di più “alto” che formerà un'unità insieme con ciò che è in esso confluito.

Nec [...] substantiam rerum perituram, sed in melius redituram. Quomodo potest perire, quod in melius probatur redire?¹⁴⁴

Omnia que ex fonte omnium manant, vilescent, immo etiam penitus perirent, si non ad fontem suum redirent.¹⁴⁵

¹⁴² IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, ed. É. Jeauneau, p. 66.

¹⁴³ C STEEL, “The return of the Body into Soul: Philosophical Musings on the Resurrection” cit., p. 588-589 Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, ed. É. Jeauneau, pp. 66-67.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 129.

Post hanc quinque ueluti partium nostrae adunationem (corporis uidelicet et uitalis motus sensusque rationisque intellectusque) ita ut non quinque sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut, non sint, sed ut unum sint.¹⁴⁶

Un altro punto che merita attenzione è la teoria secondo la quale la natura creata subisce, nella dinamica del *reditus*, una sorta di trasformazione nei suoi elementi costitutivi. Si tratta del secondo gradino della scala relativa alle tappe del movimento di ritorno, in cui il sensibile viene riassorbito negli elementi primari. Ora, sembra trattarsi di quelli che potremmo definire degli “elementi superiori” come il fuoco, ora essi sarebbero assimilabili a qualcosa come delle qualità. Con “qualità” non intendiamo un attributo particolare, ma l’assolutezza di uno stato. Qualcosa di assimilabile all’idea platonica.

Questo approccio “scientifico”, sotto il punto di vista metodologico, nota Steel, è mutuato da autori anteriori come Sant’Agostino e Origene. Lo suggeriscono due frammenti di due loro opere.

[...] aer iste uentosus... conuersus fuerat in humidam qualitatem.¹⁴⁷

[...] ignem, aerem, aquam terramque mutari in semet ipsa inuicem ac resolui in aliud elementum mutua quadam consanguinatione docuimus.¹⁴⁸

Come si vede la citazione origeniana è molto significativa in quanto da una parte esprime perfettamente il contenuto della dottrina erigeniana in merito e, dall’altra, attesta inequivocabilmente la stretta parentela, più volte citata, con la tradizione patristica.

Da Origene Giovanni Scoto mutua un’altra teoria, questa volta per spiegare come sia possibile che nella dinamica del *reditus* gli elementi costitutivi del corpo materiale possano trovare posto in qualcosa di migliore e diverso ontologicamente, pur senza perdere, come si è specificato sopra, la propria identità.

Per risolvere questo problema Eriugena ricorre alla teoria secondo la quale il corpo materiale non rimarrebbe il medesimo durante l’intero corso della vita, ma sarebbe qualcosa

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴⁷ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Civitate Dei*, XX, 24.

¹⁴⁸ ORIGENES, *De Principiis*, IV, 4, 6. Il *De Principiis* di Origene è conosciuto solamente nella traduzione latina resa da Rufino.

di paragonabile ad un flusso. Egli sostiene che durante questa vita nessun elemento resta immutato, ed è per questo che non dobbiamo provare meraviglia di fronte alla reintegrazione delle particelle materiali del corpo superaddito nel corpo risorto¹⁴⁹.

Quando l'anima coesiste con il corpo terreno è legata ad esso da un rapporto del tutto particolare, una sorta di simbiosi che determina il costituirsi, come sostiene anche lo Steel¹⁵⁰, di una certa "nozione", o riconoscimento, da parte dell'anima nei confronti di quel particolare corpo. Questa relazione sarà mantenuta anche *post mortem*, e sarà questo che permetterà all'anima di riconoscere e finalmente ricongiungersi con il *proprio* corpo risorto.

Abbiamo parlato a lungo del concetto di corpo, ma cosa si intende per "vero" corpo? Scrive Eriugena:

Vniversaliter autem in omnibus corporibus humanis una aedemque forma communis omnium intelliguntur, et semper in omnibus incommutabiliter stat.¹⁵¹

Questo corpo risorto, unico per tutti gli individui, non sarà affetto da differenziazioni di alcun genere e, soprattutto che non sarà soggetto a mutamento alcuno: in altre parole verrà finalmente meno ciò che Eriugena più di ogni altra cosa riteneva ci accomunasse alle bestie. D'altronde è naturale che sia così, perchè si deve tenere presente che, a differenza del corpo terreno, questo è il solo che faccia veramente parte della natura umana. Non c'è più nulla di "aggiunto"; una volta perfezionatosi il procedimento del *reditus* viene meno qualsiasi conseguenza della caduta a seguito del peccato. Va da sé che una volta rimosso qualsiasi legame con il molteplice non resta altro che l'uomo nella sua *prima conditio*, ossia come Dio lo ha creato. Dunque sarà impossibile, in questo stato, qualsivoglia mutamento della perfezione già raggiunta.

Da un altro passo del *Periphyseon* possiamo ricavare altre caratteristiche di questo corpo che non sarà né un corpo celeste né sarà costituito di etere, ma sarà puramente intelligibile:

¹⁴⁹ Questa dottrina, condannata ufficialmente dal Concilio ecumenico di Costantinopoli del 553, esercitò una forte influenza su pensatori come ad esempio Gregorio di Nissa. La ricezione di questa teoria da parte di Giovanni Scoto Eriugena ritengo sia stata facilitata anche dall'assimilazione che ne fece Gregorio, vista l'influenza che questi esercitò sull'Irlandese.

¹⁵⁰ C. STEEL, "The return of the Body into Soul: Philosophical Musings on the Resurrection" cit., p. 595.

¹⁵¹ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, IV, ed. É. Jeuneau, p. 85.

invenient profecto non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum purum non in illum, qui aether, sed in illum, qui intellectus vocitatur.¹⁵²

Qui troviamo conferma di ciò che dicevamo a proposito dell'impossibilità di postulare la presenza di alcunché di materiale una volta che il *reditus* ha avuto luogo. Il corpo risorto sarà infatti immateriale, come era stato creato in principio. Esso sarà dunque sottratto alla corruttibilità che caratterizza la materia.

La centralità della figura della creatura uomo nel *reditus* universale è attestata da Giovanni Scoto anche e soprattutto nel modo in cui egli mette in risalto nella sua opera la parte relativa al *reditus* umano¹⁵³.

Willemien Otten è forse la studiosa che maggiormente si è occupata della questione. Dopo aver illustrato le differenze che intercorrono tra *reditus generalis* e *reditus specialis*, ella si occupa approfonditamente, in ordine alla resurrezione speciale, del concetto di deificazione, *theosis*, che concerne esclusivamente gli “eletti”, ossia coloro i quali sono destinati alla salvezza da parte della grazia di Dio.

Questo termine indica esattamente ciò che intendevamo in precedenza affermando che l'uomo *si fa* Dio. La Otten propone¹⁵⁴ un passo eriuigeniano davvero illuminante dove Eriugena afferma che anche se tutti gli uomini prendono parte alla dinamica del *reditus*, solo alcuni (gli eletti) potranno gioire dell'albero della vita, cioè di Cristo:

Omnes quippe in paradisum, ut praedeximus, sunt reversuri, sed non omnes de ligno vitae sunt fruituri; vel certe omnes de ligno vitae sunt accepturi, sed non aequaliter¹⁵⁵.

È interessante poi spendere qualche parola anche a proposito del largo uso che Eriugena fa di allegorie testamentarie a proposito del *reditus*.

La più evidente è senza dubbio quella riguardante l'attraversamento del Mar Rosso da parte del popolo d'Israele, ma quella che qui ci preme maggiormente mettere in evidenza è quella del *lignum vitae*.

¹⁵² IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, ed. É. Jeuneau, p. 164.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 165.

¹⁵⁴ W. OTTEN, “The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*” cit., p. 406.

¹⁵⁵ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, ed. É. Jeuneau, p. 210.

È forte il richiamo alla condizione edenica della *prima conditio* dell'uomo in paradiso, condizione che sappiamo verrà ritrovata a compimento del ritorno. L'albero della vita inoltre unirà le varie regioni dell'universo partendo dal centro della terra. Questo carattere unificante non poteva non portare all'identificazione dell'*arbor* con la figura del Figlio. Questo è senza dubbio alcuno, come notano Adam Dietrich e Donald F. Duclow¹⁵⁶, un concetto ripreso dal *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa e dal *De paradiso* di Sant'Ambrogio. Il fatto che nel *Periphyseon* venga specificato che gli eletti mangeranno i frutti dell'albero della vita rende inequivocabile il richiamo alla dottrina del ricongiungimento dell'uomo con Dio, nei termini di quello che Eriugena definisce come *reditus specialis* e di cui si dirà tra poco.

Esso viene configurato come qualcosa di più del semplice tornare all'Uno, esso si identifica con la pace eterna che deriva dalla contemplazione della Verità che è Dio.

Aliud enim est in paradisum redire, aliud de ligno vitae comedere. [...] Ligni autem vitae, quod est Christus, fructus est beata vita, pax aeterna in contemplatione veritatis, quae proprie dicitur deificatio¹⁵⁷.

L'apparente chiarezza dell'Eriugena scompare tuttavia se si tiene in considerazione l'impianto stilistico ed argomentativo del resto dell'opera.

Per usare una frase di Dietrich e Duclow per Eriugena “the *reditus specialis* is cloaked in theophanies”, e queste sono da intendersi come manifestazioni individuali dal momento che ogni eletto, che alla fine del *reditus* potrà essere chiamato “santo”, avrà potere su una determinata teofania.

Otten afferma che questa soluzione non si addice al complesso sistema di allegorie interconnesse che popola il *Periphyseon*, in quanto essa non risulta soddisfacente non soltanto dal punto di vista stilistico, ma anche da quello argomentativo e soprattutto concettuale.

Infatti l'Irlandese postula, una volta compiutosi il *reditus*, una serie di differenti teofanie, ciascuna corrispondente ad un particolare eletto. Questo punto, a prima vista insignificante, comprometterebbe, secondo la studiosa, il rigore logico che per il resto pervade le opere

¹⁵⁶ P. A. DIETRICH- D. F. DULCLOW, “Virgins in Paradise: deification and exegesis in «Periphiseon V»”, in G.-H. ALLARD (ed.), *Jean Scot écrivain. Actes du 4 Colloque international. Montréal 28 août-2 sept. 1983*, Montreal-Paris, Bellarmin, 1986, pp. 29-49, p. 32.

¹⁵⁷ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, ed. É. Jeuneau, p. 210.

eriugeniane.

Questo perchè, se fin dall'inizio della trattazione si è annunciato che a partire dal mondo sensibile e quindi molteplice, quale conseguenza della caduta, si sarebbe giunti alla fine del processo di analisi al ricongiungimento con la semplicità e l'unità della Causa Prima, è quantomeno contraddittorio configurare l'ipotesi di una qualsivoglia sorta di pluralità nella realtà che si è detto sarebbe stata interamente contenuta in Dio.

Questo non significa soltanto che sarebbe presente in questa parte finale del *Periphyseon* un errore logico, ma che tale errore potrebbe correre il rischio di ripercuotersi addirittura sul concetto stesso di Dio. Questo perchè se si è detto in precedenza che a seguito del *reditus* ci sarebbe stato solamente Dio, egli non potrà, proprio in virtù della definizione che se ne è data, contenere alcunché di molteplice.

Finally it is to be said that the theophanies of which Eriugena speaks at the end of the *Periphyseon*, though fantasies by nature, are to be distinguished sharply from the fantasies with which the memory of the condemned is filled¹⁵⁸.

Credo che, a questo punto della speculazione, per comprendere le parole dell'Eriugena, possa essere utile richiamarsi mentalmente al concetto di sommatoria cui si accennava in precedenza, per il quale l'unità costituitasi alla fine del *reditus* non è compromessa dal fatto che i suoi singoli elementi costitutivi non perdono la propria identità.

Secondo la studiosa tedesca queste teofanie non sono comunque da considerare come equivalenti della promessa visione della divinità, proprio per via della loro molteplicità la quale, in questa vita terrena come in quella a venire, precluderà all'uomo una qualsiasi nozione della semplicità divina.

Mi sento però di concordare con la Otten quando afferma che la discordanza tra l'ultima parte del *Periphyseon* ed il resto dell'opera è evidente sia dal punto di vista dello stile espositivo che da quello dell'argomentazione logica che qui si fa meno incisiva.

Ciò che lascia più perplessi è che una contraddizione di questo tipo venga da un autore che sostiene la dialettica, e dunque la ragione, essere lo strumento per capire non soltanto le leggi che governano questo mondo terreno, ma anche quello per muoversi sul terreno dell'indagine teologica.

È estremamente interessante il punto di vista proposto dalla Otten, in quanto costituisce un

¹⁵⁸ W. OTTEN, "The Dialectic of the Return in Eriugena's *Periphyseon*" cit., p. 421.

importante spunto di riflessione sull'opera nel suo insieme.

Ella sostiene che la soluzione offerta dall'Eriugena fa del *Periphyseon* una grande opera di “fisiologia” che offre la visione dell'infinità della natura, all'interno della quale la semplicità di Dio costituisce solamente un aspetto.

Ciò che in ogni caso importa maggiormente, al di là delle incoerenze argomentative, è che la “deificazione” può essere identificata con il risultato del processo durante il quale le virtù umane vengono perfezionate, mentre i vizi vengono estirpati. E' esattamente quello che intendevamo in precedenza dicendo che le qualità umane (virtù) verranno cambiate in qualcosa di migliore e che tutto ciò che di corruttibile lega l'uomo al mondo terreno (vizio) non potrà più trovare posto nell'eternità e nella perfezione di Dio.

In questo processo la creatura uomo si ricongiunge con la dimensione delle cose intellettuali, riconquistando il suo *status* originario (*prima conditio*). Insomma l'Irlandese tende ad identificare la deificazione con la visione di Dio, dove con “visione” si intende “ricongiungimento”.

Abbiamo discusso dell'impossibilità di conoscere di fronte alla quale si trova l'intelletto umano nel momento in cui volge la propria indagine in direzione di Dio; ebbene è proprio a questo punto, attraverso la *theosis* che la ragione umana viene illuminata. In altre parole questa unione col divino, questo *diventare* divino dell'uomo, è l'unica via per poter accedere alla conoscenza della Causa Prima. A questo punto non sarà più dunque necessaria la mediazione delle teofanie: l'uomo è ora, in un certo senso, al di sopra di esse. Senza alcun dubbio il concetto di deificazione rappresenta uno dei punti più originali della speculazione eriugeniana. Lo stesso Scoto afferma nel *Periphyseon* che è molto raro incontrare il termine nella tradizione latina.

Dietrich e Duclow propongono nella loro analisi un passo particolarmente incisivo che qui riportiamo in chiusura della trattazione sul *reditus* umano.

Sed hujus nominis, deificationis dico, in latinis codicibus rarissimus est usus; intellectum vero ejus apud multos et maxime apud Ambrosium invenimus. Sed quare hoc evenit, non satis nobis patet. An forte quia sensus ipsius nominis, quod Theosis, quo maxime Graeci utuntur, significantes sanctorum transitum in Deum non solum anima, sed etiam et corpore, ut unum in ipso et cum ipso sint [...].¹⁵⁹

¹⁵⁹ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, ed. É. Jeaneau, pp. 217-218. Cfr. Trad. Ing. di Dietrich e Duclow in P. A. DIETRICH- D. F. DULCLOW, “Virgins in paradise: deification and exegesis in «Periphiseon V»” cit.: “The word *deification* is very rarely used in Latin books, but its meaning is found in

Troviamo in queste parole un'altra conferma di un tema abbondantemente trattato, quello del corpo. Infatti, viene qui detto chiaramente che nel processo di ricongiungimento dell'uomo con Dio egli manterrà anche il corpo, quale elemento costitutivo ed irrinunciabile del suo essere *uomo*.

many authors, especially Ambrose. I do not understand very well the reason of this very rare usage. Perhaps it is that the meaning of the word *theosis* commonly used by Greeks to designate the passing of the saints into God non only in soul but also in body, so that they are one in Him and with Him [...].”; *ivi*, p. 37.

3. Cusano e il *Periphyseon*: il ms. London, Brit. Lib. Add. 11035, ff. 9^r-85^v

Che Cusano sia stato un grande collezionista di manoscritti è un fatto noto, come è noto, del resto, che egli avesse l'abitudine di annotare praticamente ogni testo che costituiva oggetto del suo studio. La sua biblioteca, che ancora oggi sopravvive quasi intatta a Bernkastel-Kues, ne è la testimonianza più evidente¹⁶⁰. In proposito sono illuminanti le parole di Concetta Bianca quando afferma che “il Cusano tracciava sui margini dei codici i propri appunti, lasciava i propri ricordi, elaborava i propri pensieri”¹⁶¹ e che, “come ricordava Giovanni Andrea Bussi nella dedica a Paolo II, il Cusano, anche se stanco dopo giornate di faticosi trasferimenti, non mancava di scrivere «manu propria», non più dettando all'uso dei dottori medievali, ma annotando di persona secondo i modi del moderno umanista, le «quaestiones» che maggiormente lo incuriosivano e tormentavano”¹⁶².

Questa è certamente una circostanza che favorisce molto uno studio che voglia esaminare con precisione e correttezza sia storiografica che filologica le fonti del suo pensiero. In molte occasioni infatti è Cusano stesso a fornire indicazioni precise di quelli che furono i suoi interessi, gli autori e i temi che maggiormente influenzarono lo sviluppo della sua filosofia. Opportunità questa che consente di orientarsi in modo certo e sicuramente produttivo fra le diverse opere che compongono la sterminata produzione letteraria del Treverense.

Il Codex Additivus 11035 conservato alla British Library di Londra¹⁶³ è uno degli esempi più significativi. Esso tramanda (ff. 9^r-85^v) infatti, sotto il titolo di *Liber physiologiae Iohannis Scottigenae*, il primo libro del *Periphyseon*, l'opera maggiore di Giovanni Scoto Eriugena¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Per un elenco completo dei testi della biblioteca di Nicola Cusano si veda il già citato catalogo di Jacob Marx.

¹⁶¹ C. BIANCA, “Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, *notabilia*, glosse”, cit., p. 11.

¹⁶² *Ibid.* Cfr. il testo del Bussi riportato da Bianca: “Usqueadeo vero studiosus ut meipso praesente et maxime admirante, in hyberno quoque longo itinere, totum diem ultra milia passum quadraginta germanica transigens equitatione, quae solet esse laboriosior, noctibus tamen et senex et, quod credi poterat, defatigatus, strato se proripiens suo, gravissimas theologiae interdiu secum obiter commentatas manu sua scriberet quaestiones nobisque audiendi eius percupidis in via, postridianis semper mansionibus faciendis, divini animi sui inventiones explicaret”, in G. A. BUSSI, *Prefazioni alle edizioni di Sweyheym e Pannartz prototipografi romani*, a cura di M. Miglio, Milano 1978, pp. 11-19, p. 17.

¹⁶³ Gli studi che menzionano questo manoscritto continuano a riportare la sigla «Brit. Mus. Add. 11035», ma attualmente esso fa parte di un fondo ad accesso ristretto non più del British Museum, bensì della British Library, nella quale è stato spostato in seguito all'apertura della nuova sede della biblioteca.

¹⁶⁴ Il *Periphyseon*, noto anche con il titolo latino di *De divisione naturae*, è comunemente ritenuto il più alto prodotto filosofico che il Medioevo abbia conosciuto dopo Sant'Agostino. Venne composto fra l'860 e l'864 alla corte di Carlo il Calvo, dove Eriugena presumibilmente ricopriva la carica di maestro palatino e, pertanto, si è soliti vedere in quest'opera l'espressione più matura di tutta la cultura filosofica carolingia. Per una trattazione esaustiva di questo tema si vedano: A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e*

Esso rappresenta dunque lo strumento più importante per ogni ricerca, fra cui la mia, che verte sul rapporto fra questi due autori.

Si daranno qui preliminarmente delle informazioni su questo manoscritto per poi, in un secondo momento, fornire una descrizione dei gruppi di annotazioni in esso presenti, soffermandosi, fra quelle autografe di Cusano, su alcune delle più significative.

I. Descrizione del manoscritto.

La datazione del *Codex Additivus 11035* si fa comunemente risalire agli anni a cavallo tra la fine del X secolo e gli inizi dell'XI. L'unica eccezione è rappresentata dalla posizione di Bernhard Bischoff, il quale sostiene che sia più esatto collocarlo alla fine del 1000¹⁶⁵. Di questo codice costituito da 120 piccoli fogli (230/235 x 117 mm) di pelle di pecora, si hanno tre descrizioni principali alle quali si può fare riferimento: quella dell'Institut für Cusanusforschung¹⁶⁶, quella di Inglis-Patrick Sheldon-Williams¹⁶⁷ e quella di Édouard Jeuneau¹⁶⁸. Con ogni probabilità esso fu scritto presso l'abbazia di Sant'Eucario a Trier, dove deve essere rimasto fino al secolo XV. Esso fu poi acquistato dal British Museum nel 1837, come testimoniato dal catalogo delle acquisizioni dello stesso per il quinquennio 1836-1840. Nel codice sono presenti più opere¹⁶⁹:

- 4) f. 1^r: frammento di un trattato sulla Trinità
- 5) f. 1^v: frammento di un *Accessus* al *Somnium Scipionis*
- 6) ff. 1^v-8^v: *Somnium Scipionis* di Cicerone
- 7) f. 8^v: quattro esametri relativi al tema “quod est, quod non est”
- 8) ff. 9^r-85^v: *Liber physiologiae Iohannis Scottigenæ* (libro I del *Periphyseon* di

dibattito teologico nel secolo nono, Brepols, Turnhout 2008 (Nutrix 1); oltre alle diffuse e ricche informazioni presenti nel già menzionato M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*.

¹⁶⁵ B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 2 (1976), p. 254.

¹⁶⁶ INSTITUT FÜR CUSANUSFORSCHUNG, “Kritisches Verzeichnis der londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues”, in *MFCG*, 3 (1963), pp. 16-100, pp. 84-86.

¹⁶⁷ I.-P. SHELDON-WILLIAMS, *Introduction to Books I-III*, in IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. I.-P. Sheldon-Williams, Dublin 1968 (*SLH* 7), pp. 1-31, pp. 17-18.

¹⁶⁸ É. JEAUNEAU, *Introduction*, in IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, Turnhout 1996 (*CCCM* 161), pp. LVII-LVIII.

¹⁶⁹ Sul retro di copertina è scritto: «Hic codex constans 110 foliis continet: 1° excerptum e Somnio Scipionis, 2° Joannis Scottigenae physiologiam, 3° Varia excerpta Lactantii de metrica contra varias haereses. Hic codex scriptus fuit Saec. 10, et quidem treviris an abbatia S. Eucharii, ut constat folio 93 recto. Scriptus ibi oblatas fuerat ad SS. Patronos Coenobialis aulae Euchario favente [...]». Cfr. anche É. JEAUNEAU, *Introduction*, cit., p. LVII.

Eriugena)¹⁷⁰

- 9) f. 85^v: cinque esametri sulla Trinità
- 10) ff. 86^r-103^v: Estratti dal *Liber Apotheosis* e dall'*Amartigenia* di Prudenzio
- 11) f. 103^v: otto righe intitolate *Proportio de monochordo*
- 12) ff. 104^r-120^v: compendio in versi ad intento didattico che riassume il primo libro del *Periphyseon* ad opera di un monaco treverense del X-XI secolo.

L'indizio principale circa la provenienza di questo manoscritto è contenuta all'inizio del compendio in versi di cui al poco sopra citato punto 9. Al f. 104^r si legge infatti:

DEPRESSVS usquequaque	Omnis pondere noxae
Heu gratiae perennis	Factus prosus inanis
Verbo nec absque quoque	Dictus nomine quippe
Oblatus et perenni	Rerum cunctipotendi
Sanctos et ad patronos	Hac in parte τόπαρχος
Coenobialis aulae	Torpens incola ualde
Eucharior fauente	Tandem ualerioque
Expergefactus egre	Gliscens seu studiose
Patraram hunc libellum	Indagem sapientum ¹⁷¹

Inoltre, se si considera la glossa presente al f. 70^v, dove si menzionano proprio i primi tre

¹⁷⁰ Il testo tramandato da questo manoscritto è stato ricondotto nel 1996 da Édouard Jeauneau a quella che nella *synopsis versionum* della sua edizione critica è indicata come la *versio* IV. Tuttavia si riscontrano notevoli variazioni tra questa ed il testo presentato dal copista di Treviri. Anche volendo dare poco peso ad errori, aggiunte ed interpolazioni personali, ciò che nell'edizione Jeauneau non si segnala è che in questo codice esistono delle anomalie nella trasmissione del testo dovute probabilmente ad un difetto nella rilegatura dei *folia* del codice dal quale fu copiato, palesemente mescolati in un modo che interrompe e fa riprendere il testo a più riprese, compromettendo in questo modo la chiarezza di svariati passaggi. La prima volta si interrompe al f. 25^r (riga 5), la seconda al f. 29^r (riga 4), la terza al f. 33^r (riga 4) e, infine, la quarta al f. 37^r (riga 1). Ho ricomposto il testo del manoscritto di Londra in base all'edizione Jeauneau, in modo tale da dare un senso alla trattazione.

- I ff. da 9^r a 25^r corrispondono alle pp. 3-28 dell'edizione Jeauneau;
- i ff. da 25^r a 29^r alle pp. 39-45;
- i ff. da 29^r a 33^r alle pp. 33-39;
- i ff. da 33^r a 37^r alle pp. 28-33;
- i ff. da 37^r a 85^v alle pp. 45-111.

¹⁷¹ I primi e gli ultimi versi di questo compendio sono stati pubblicati da I.-P. Sheldon-Williams in *Introduction*, cit., p. 17.

arcivescovi di Treviri (Eucario, Valerio e Materno)¹⁷², non rimane più alcuno spazio per dubbi circa la sua provenienza¹⁷³. Come ha segnalato anni fa il Professor Lucentini, la nota di possesso presente al f. 1^r testimonierebbe anche il fatto che esso deve essere rimasto nel luogo in cui era stato scritto secoli prima almeno fino agli anni 1550-1575¹⁷⁴.

Detto ciò, la cosa più importante, comunque, è che esso sia stato di proprietà di Cusano, che, come mi accingo a spiegare, ne fece di certo uno dei suoi testi di studio prediletti.

II. I diversi gruppi di annotazioni contenuti nel codice.

Prima di considerare le annotazioni autografe di Cusano va sottolineata la circostanza che non le vede le uniche presenti in questo documento di grande valore. Esistono diversi gruppi di annotazioni, di mani diverse, che possono essere raggruppate nel seguente modo:

1. Annotazioni del copista (X secolo): le annotazioni di questo gruppo riproducono per lo più i lemmi che accompagnano il dialogo eriugeniano.
2. *Marginalia* di un lettore del secolo X o XI: si tratta della serie di glosse più consistente presente in questo manoscritto. A volte molto lunghe, pur costituendo uno dei rari esempi dell'interesse rivolto a Giovanni Scoto fra IX e XII secolo, non risultano sempre corrette dal punto di vista dottrinale e filosofico¹⁷⁵. Proprio una di queste glosse sarà infatti oggetto della critica di Cusano che, al f. 80^r, scriverà :

«Corrector destruxit textum negaciones apponendo»

¹⁷² Sant'Eucario, o Eucherio (†250 ca.), è ritenuto essere il primo vescovo di Treviri. Suoi successori furono San Valerio (†250 ca.) e Materno (†300 ca.).

¹⁷³ f. 70^v: «Nota trinitatem, id est trinam rerum intelligentiam, essentiae virtutis operationisque, inmutabilem substistentiam firumque fundamentum rerum a conditore omnium constitutum, in cunctis, id est in singulis, considerari posse. In figura denique summae trinitatis tres angelos abraham suscepit. Abraham, isaac et iacob, genealogiae christi parentes existunt. Noe, daniel et iob, in divino iudicio liberales existunt. David, ezechias et iosias, perfectis sacramentorum in signibus processerunt. Eucharius, valerius et maternus, in decessoribus ac successoribus suis eadem speciali preminent patriarchia, quia sanctae trinitatis configuratores veluti illa<e> id est principalis praecedentis causae effectus eiusque primordialis motus quaedamque primordialia accidentia existunt». Si tratta di una glossa che fa parte di quel gruppo che non è riconducibile alla mano di Nicola Cusano e che si data intorno al X secolo.

¹⁷⁴ Cfr. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale* cit., p. 113, n. 219.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 114-115.

3. *Marginalia* autografi di Nicola Cusano: per questo gruppo è più corretto parlare di “annotazioni” piuttosto che di “glosse”, in quanto per lo più essi non hanno un'estensione considerevole. Il loro significato, tuttavia, è indiscutibile, come la loro importanza, e meritano di essere esaminati autonomamente.

III. Le annotazioni autografe di Cusano.

Questa serie di *marginalia* furono identificati per la prima volta nel 1935 da Raymond Klibansky¹⁷⁶ e successivamente pubblicati nella serie *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*¹⁷⁷, a cura dell'Institut für Cusanusforschung, sotto la direzione del Professor Joseph Koch.

Questa testimonianza è, come già ricordato, la più importante dimostrazione dell'interesse del Cardinale tedesco per Giovanni Scoto, nonché, insieme con l'esemplare parigino della *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis¹⁷⁸, la fonte diretta dei motivi erigeniani presenti nella sua filosofia¹⁷⁹.

¹⁷⁶ *Deutsche Literatur-Zeitung*, 52 (1935), p. 2283.

¹⁷⁷ Nella citata pubblicazione diretta da J. Koch si fornisce la trascrizione di questi marginalia accompagnata dal relativo passo del *Periphyseon* cui si riferiscono. Contestualmente viene segnalata anche la relativa collocazione nella *Patrologia Latina* (vol. 121), non esistendo ancora, all'epoca, un'edizione critica. Segnalo in proposito che la terza annotazione del f. 82r («nota cur deus amor») si riferisce al passo del *Periphyseon* che si trova in corrispondenza della col. 520A e non, come viene detto, della 250A; cfr. INSTITUT FÜR CUSANUSFORSCHUNG, *MFCG* 3 (1963), p. 99.

¹⁷⁸ Si tratta del *ms. Paris, Bibl. Nat. Lat. 6734*. Anche questo manoscritto appartenne a Cusano, che ha lasciato, anche qui, una lunga serie di glosse. In linea di massima queste annotazioni sono più consistenti di quelle che si trovano nel manoscritto di Londra. L'importanza della *Clavis* per il mio studio su Eriugena come fonte di Cusano sta nel fatto che essa costituisce l'unico mezzo a disposizione del Cardinale per venire a conoscenza del contenuto dei libri II-V del *Periphyseon*. Non solo: essa, per noi, rappresenta l'unica testimonianza certa della sua conoscenza di questa porzione dell'opera. Tralasciando le vicende relative alla condanna ufficiale del testo erigeniano, giunta nel 1225 con l'allora papa Onorio III, è innegabile, sia per la struttura che per le caratteristiche intrinseche ed estrinseche della *Clavis*, che il suo studio è indispensabile e complementare a quello del *Liber physiologiae*. Per una descrizione del manoscritto di Parigi si veda l'introduzione di Paolo Lucentini all'edizione critica del testo in HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, ed. P. Lucentini, Roma 1974, pp. IX-XV.

La trascrizione delle annotazioni al manoscritto di Parigi sono state edite nel 1980 in P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, cit., pp. 77-109.

¹⁷⁹ Nella prefazione all'edizione della *Clavis Physicae* si legge infatti: «[...] quando i codici del *De divisione* scampati al rogo decretato da Onorio III vivono in clandestinità, la *Clavis* svolge un ruolo decisivo nella trasmissione della filosofia erigeniana: così, nella prima metà del sec. XIV, Bertoldo di Moorsburg conosce le tesi fondamentali del *De divisione* attraverso il compendio di Honorius. E non si tratta di un caso isolato: eruditi leggono e annotano la *Clavis*, Nicola Cusano la studia con attenzione e la vuole nella sua biblioteca, Johann Eck la conosce negli anni che precedono la Riforma»; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis Physicae*, ed. P. Lucentini, p. V.

Diciamo sin da ora che non tutte queste annotazioni presentano una struttura omogenea: si va dalle semplici sottolineature o righe a margine del testo a riassunti dei passaggi più significativi a richiami terminologici relativi alle parole più rilevanti alla segnalazione delle *auctoritates* filosofiche e patristiche¹⁸⁰ usate nel testo eriugeniano a rimproveri che, come si è visto, sono indirizzati a chi prima di lui studiò il testo apportando correzioni che ne stravolgono il significato. Mettendo insieme questa serie di testimonianze, si arriva a contare ben 120 interventi di questo tipo operati da Cusano.

Oltre al numero di interventi è interessante notare che egli lavorò a più riprese su questo testo, come testimoniato dall'utilizzo di diversi tipi di inchiostro: tre, secondo gli studiosi dell'Institut für Cusanusforschung. È possibile che si possa trattare di più di tre o, più precisamente almeno di quattro, considerata l'impossibilità, in molti casi, di distinguere l'uno dall'altro. Sottigliezze a parte, ciò che importa qui è che di certo Cusano ha lavorato più volte e con interesse sempre vivo su questo testo del maestro irlandese.

Infatti, tutti i temi affrontati nel primo libro del *Periphyseon* si ritrovano con una assoluta puntualità nelle opere del Treverense: il concetto di teologia negativa, la divinità concepita come entità “superessenziale”, l'inapplicabilità delle categorie aristoteliche al divino, la dottrina dell'amore e via dicendo. Non solo: molto spesso l'eco eriugeniana si traduce nelle opere del *corpus* cusano in una ripresa terminologica in grado di fugare ogni dubbio circa la provenienza delle dottrine che vengono presentate. È questo, ad esempio, il caso della dottrina dell'*amor* sviluppata dal Cardinale.

IV. Un esempio: la dottrina dell'amor.

L'interesse di Cusano per questo tema è testimoniato in primo luogo dalla concentrazione di annotazioni a margine in corrispondenza dei *folia* che contengono questa porzione del testo del *Liber physiologiae*: se ne contano ben undici tra i ff. 81^v e 83^v. È proprio a partire da questa osservazione che è possibile ricostruire l'affinità dei due autori su questo¹⁸¹.

Con la precisione e la decisione che contraddistinguono il suo linguaggio, Eriugena, nella

¹⁸⁰ Fra i più importanti esempi si possono citare Gregorio Magno (f. 17^v), Boezio (f. 61^r), Massimo il Confessore (f. 77^v) e lo Pseudo-Dionigi (ff. 79^r e 80^v).

¹⁸¹ Sottolineo che Giovanni Scoto, pur recependo la posizione dionisiana sul tema dell'amore, procede ad una sua personale elaborazione del tutto originale. Pertanto ritengo corretto parlare qui esclusivamente del rapporto Eriugena – Cusano, lasciando fuori dall'indagine su questa dottrina lo pseudo-Dionigi, che pure è, fuori da ogni dubbio, la fonte principale di entrambi questi pensatori.

parte finale del primo libro del *Periphyseon*¹⁸², fornisce una dettagliata definizione dell'amore nei termini di “connessione” e “vincolo”.

Amor est connexio ac vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. Potest et sic diffiniri: Amor est naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus.¹⁸³

La concezione eriugeniana di un Dio che viene definito essere il luogo di tutti i luoghi (*locus locorum*)¹⁸⁴ è importante sia perché esplicitamente accettata da Cusano, sia perché costituisce un presupposto essenziale affinché possa essere sviluppata una dottrina dell'amore così come la si ritrova presso questi due autori. In vari scritti di Cusano è ravvisabile l'influenza di Giovanni Scoto in merito: è possibile dunque mettere in luce una stretta affinità fra le due concezioni, sostenuta da forti concordanze testuali. L'analisi delle opere di Cusano e dei relativi passaggi in cui egli si mostra interessato, direttamente o indirettamente a seconda delle circostanze, al tema dà immancabilmente lo stesso risultato: *amor* è sempre accompagnato da *connexio*. Come si è visto poco sopra l'accostamento è già presente nel passo del *Periphyseon* che il Cardinale legge e annota, ma questi ne fa uno dei momenti più importanti e pregni di significato della sua speculazione. Basti pensare al diciassettesimo capitolo del secondo libro del *De coniecturis*: in queste poche pagine l'autore fa un uso a dir poco intenso del sostantivo (28 occorrenze) e del relativo verbo (4 occorrenze). È evidente come questa insistenza sia indice di quanto questo tema sia per lui fondamentale.

Il punto di partenza è la definizione di Dio quale infinita unità e, allo stesso tempo, infinita connessione le quali, in un essere assolutamente semplice quale solo egli può essere, coincidono.

Divinitas autem est unitas infinita, aequalitas atque conexio, ita quidem quod in unitate sit aequalitas et conexio, in aequalitate unitas et conexio, in conexione unitas et aequalitas.¹⁸⁵

¹⁸² IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, pp. 105 e ss..

¹⁸³ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸⁵ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* II, 17, ed. J. Koch – K. Bormann – H. G. Senger (h III), p. 174.

È appunto il concetto di *connexio* ciò che rende possibile ogni successiva elaborazione sul tema dell'*amor*. La connessione, l'atto dell'unire, è il più evidente atto di amore che Dio compie nei confronti del mondo, delle creature e di se stesso, il tutto in accordo con la tradizione filosofica che, come è noto, risale fino a Proclo. È in questo modo che l'umanità intesa nel senso di *deiformitas* può essere definita come un qualcosa «*quae virtus est conectendi seu amandi*»¹⁸⁶. Questa partecipazione dell'unità e della perfezione divina si ripercuote dunque inevitabilmente (e non potrebbe essere altrimenti in un'elaborazione, come quella cusana, costruita sui concetti di *complicatio* ed *explicatio*) sull'essere umano e, nello specifico, si traduce anche in una partecipazione dell'amore divino. La connessione amorosa divina che unisce tutto il creato e che, appunto, lo ama, unisce ed ama anche gli esseri umani che del creato fanno parte e li connette non solo con il resto del mondo, ma inevitabilmente anche con l'infinità di Dio ed il suo infinito amore.

Scrivo ad esempio Cusano:

Habes ergo, Iuliane pater¹⁸⁷, te virtutem eam participare, quae in se gestat aequalitatis atque connexionis naturam, ut sic intellectus tuus divinum esse suo modo participans in eius aequalitate intelligere amplectique possit intellectum, ut non aliud sit tuum intelligere quam aequalitas participatae unitatis tui intellectus. In aequalitate igitur seu similitudine divini luminis intellectualiter participati te noscas intelligendi virtutem assecutum, ita quidem et ratiocinandi sentiendique. Quoniam autem tanto perfectius unitas ipsa participatur, quanto aequalitas conexioque in ipsa maior fuerit, hinc intelligere atque conectere sine perfectione unitatis intellectus nequeunt adaugeri. Inclinator igitur intellectus ad intelligere et amare, ut perficiatur natura eius, ita ratio ad ratiocinari, sensus ad sentire.¹⁸⁸

Cusano, in queste poche pagine, fa altresì un dono di chiarezza alla sua esposizione, procedendo, sul finale, ad una più esplicita spiegazione dei punti in questione. Egli dà sostanzialmente le due definizioni essenziali: quella di connessione e quella di amore, entrambe messe in relazione con l'unità di Dio.

In primo luogo è da vedere come il Cardinale identifichi *connexio* ed *amor*, entrambi aspetti

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸⁷ Si tratta di Giuliano Cesarini (1398-1444), cui è dedicato anche il *De docta ignorantia*. I rapporti fra i due risalgono al periodo in cui Cusano studiò a Padova e, in seguito, al Concilio di Basilea cui quest'ultimo prese parte e del quale Cesarini fu Presidente.

¹⁸⁸ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* II, 17, ed. J. Koch – K. Bormann – H. G. Senger (h III), pp. 177-178.

dell'unitaria ed essenziale forza divina che pone in essere il mondo e che lo fa persistere nel suo stato:

Elicis ex te ipso equidem hanc amoris conexionem firmissimam esse, quae est in unitate. Nam amorem conexionemve unitatem dicere vides. Unit enim amor amantem cum amabili. Non est autem amor seu naturalis conexio, qua caput corpori tuo unitur, alius amor quam ille, qui ex unitate atque aequalitate procedit.¹⁸⁹

Il passaggio decisivo è però un altro, quello che identifica Dio con l'infinita connessione e l'infinito amore. È qui che la dipendenza dal passo del *Periphyseon* citato si fa inequivocabilmente chiara. Dio è qui definito come un amore “non contratto”, il che fa pensare alle parole di Giovanni Scoto Eriugena quando giustifica la sua equazione *Dio = amore* con il suo essere *causa* di ogni amore. Si può riassumere così la precisazione cusana dell’“opposizione”, se così la si può chiamare, fra un amore «contratto» ed uno «non contratto» o, se si vuole, tra uno «complicato» ed uno «esplicito».

Ex te ipso igitur electiones deiformes intueri valebis. Nam conspicias deum, qui est infinita conexio, non ut contractum amabile aliquod diligendum, sed ut absolutissimum infinitum amorem. In eo igitur amore, quo deus diligitur, esse debet simplicissima unitas infinitaque iustitia. Necesse est igitur omnem amorem, quo deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest. Cognoscis etiam hoc esse deum amare quod est amari a deo, cum deus sit caritas¹⁹⁰. Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat.

Ita etiam ex divini luminis participatione hoc iustum atque aequum esse conspicias, quod in se unitatem conexionemque continet.¹⁹¹

Se dunque Cusano ha ripreso la dottrina dell'amore tramandata da Giovanni Scoto e l'identificazione di esso con Dio secondo i termini e le modalità di cui si è detto, va sottolineato che egli compie l'ultimo passaggio che si rende necessario per armonizzare alla

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 181. Di questo passaggio fa parte anche un ulteriore richiamo, di poco successivo a questa citazione, alla partecipazione dell'amore divino da parte del genere umano della quale abbiamo parlato. Cfr. *ibid.*: «[...] conectuntur igitur a radice entitatis tuae et aequalitate ordinis ad ipsam unitatem. Vides igitur non esse amorem divinam conexionem participantem, qui est extra unum et ordinem ad unum. Nihil igitur universi diligendum est nisi in unitate atque ordine universi. Nullus homo amandus est nisi in unitate atque ordine humanitatis.».

¹⁹⁰ L'uso di *caritas* in seno alla discussione sull'amore divino è evidentemente da inserire nel quadro che abbiamo citato parlando della terna agostiniana *amor, dilectio, caritas*.

¹⁹¹ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* II, 17, ed. J. Koch – K. Bormann – H. G. Senger (h III), pp. 181-182.

perfezione questa concezione con il resto del suo edificio filosofico. È Cusano ad identificare esplicitamente Dio e l'infinita connessione la quale poi, a sua volta, si identifica con lo stesso amore.

*

Le indicazioni sul tema dell'*amor* mostrano, mi sembra, seppur in modo molto parziale e non esaustivo¹⁹², come sia possibile, a partire dalle annotazioni autografe di Cusano, ricostruire l'influenza che Eriugena ha avuto sul suo pensiero.

Questi *marginalia* indicano la via da seguire per affrontare uno studio che voglia mettere a confronto in un modo rigoroso sotto l'aspetto filologico le filosofie di Eriugena e Cusano: queste annotazioni sono lo strumento essenziale per questo tipo di lavoro. È Cusano stesso ad indicare quanti e quali temi, quanti e quali termini, quanti e quali sintagmi di origine eriugeniana debbano essere ricercati fra le numerose sue opere, opuscoli, libelli, lettere.

¹⁹² Per una trattazione più dettagliata cfr. *infra*, pp. 113 e ss.

4. Cusano e la *Clavis Physicae*: il ms. Paris, BNF Lat. 6734

Per usare un'espressione di Paolo Lucentini, si può definire la *Clavis physicae* di Onorio di Autun un *liber excerptus* del *Periphyseon*, composto con ogni evidenza fra il 1125 e il 1130¹⁹³. L'opera, attualmente conservata in nove esemplari, rivela l'intento dell'autore di fornire uno strumento di accesso alla conoscenza della natura, conoscenza questa da divulgare quanto più possibile:

Cum multos mente intuear, non solum indoctos sed etiam nitore summe sapientie claros, nimium a tramite phisice rationis exorbitare, per ea que divina gratia illuminante perspicaci ratione inspexi omnes me sequi volentes accingor ad viam veritatis, Deo duce, revocare.¹⁹⁴

Nel complesso, la *Clavis* segue l'andamento espositivo del *Periphyseon*, del quale restituisce letteralmente più della metà¹⁹⁵. Questo dato è legato alla disomogeneità dell'opera di Honorius, che, nella prima parte (i. e. libri I – IV del *Periphyseon*) propone un compendio e un rifacimento della *summa* eriugeniana, mentre nella seconda (i. e. libro V del *Periphyseon*) l'autore si limita a fornire una riproduzione letterale della stessa.

La ragione di questo duplice trattamento, in luogo di una rielaborazione completa del testo, risiede probabilmente nella difficoltà riscontrata da parte di Honorius nel compendiare la teoria del *reditus*, contenuta, appunto, nel *liber quintus*.

Le tesi e il lessico di Giovanni Scoto sono riprodotti da Honorius con grande precisione, ma, come mostra Lucentini, il suo interesse non è omogeneamente distribuito fra le varie parti dell'opera¹⁹⁶. Se si considera infatti l'ampiezza riservata al riassunto dei vari libri, si noterà che la rielaborazione dei primi due è piuttosto discontinua e inadeguata alla portata speculativa dell'opera, mentre quella del quarto può dirsi equilibrata. Tralasciando il quinto libro che, essendo una trascrizione, non può essere preso ad esempio, risulta che l'interesse maggiore, e di conseguenza la rielaborazione più completa, è riservata da Honorius al terzo libro, ovvero al problema della creazione e del rapporto fra Dio e il mondo, alla filosofia

¹⁹³ Cfr. P. LUCENTINI, "La *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana nel secolo XII", in R. ROQUES ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, (Colloque International du CNRS, Laon, juillet 1975), pp. 405-414, p. 411, n. 7.

¹⁹⁴ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis Physicae*, I, 2-6.

¹⁹⁵ Cfr. P. LUCENTINI, "La *Clavis physicae*", cit., p. 412.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 413.

della natura, alla fisica, alla biologia e all'astronomia.

Pur dunque carente per valore filosofico, la seconda parte della *Clavis physicae* è di grande importanza per valutare la portata dell'influenza esercitata da Giovanni Scoto sul pensiero di Nicola Cusano, essendo infatti essa l'unico tramite attraverso il quale egli venne a contatto con i libri II – V del *Periphyseon*.

La lotta contro l'eresia, che già aveva colpito gli almariciani, finì infatti per colpire anche il *Periphyseon*, dato alle fiamme nel 1225 per ordine di Onorio III, che così si esprime in una lettera alle gerarchie ecclesiastiche francesi:

Nuper siquidem, sicut nobis significavit venerabilis frater noster Parisiensis episcopus, est quidam liber, qui *perifisis* titulatur, inventus totus scatens vermibus heretice pravitatis. Unde a venerabili fratre nostro archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus in provinciali concilio congregatis justo est judicio reprobatus. Quia igitur idem liber, sicut accepimus, in nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et nonnulli claustrales et viri scolastici novitatum forte plus quam expediat amatores, se studiosius occupant dicti libri, gloriosum reputantes ignotas proferre sententias, cum apostolus profanas novitates doceat evitare [...].¹⁹⁷

La condanna papale non riuscì tuttavia ad impedire che la circolazione del *Periphyseon* continuasse nel tardo medioevo come nel primo rinascimento, per vie clandestine, ad esempio per mezzo degli *excerpta* dello Pseudo-Massimo e, soprattutto, della *Clavis physicae*.

*

Cusano ebbe accesso alla *Clavis* nell'esemplare parigino Bibl. Nat. Lat. 6734, scoperto verso il 1327 dal domenicano Bertoldo di Moosburg, e che largamente annotò e studiò. Questi *marginalia* sono stati pubblicati nel 1979 da Paolo Lucentini, corredati da una pregevole ricostruzione delle vicende relative alla fortuna dell'eriugenismo fra il X e il XV secolo. Vorrei qui soffermarmi su due di queste annotazioni, in quanto mai analizzate da un punto di vista critico; si tratta di due passaggi, nella fattispecie riprodotti letteralmente e non rielaborati da Honorius, in corrispondenza dei quali Cusano pone a margine il laconico

¹⁹⁷ DENIFLE – CHATELAIN, *Chartularium*, I, pp. 106 – 107.

commento "error".

<i>Clavis physice</i>	Glosse
<i>f. 120^r</i> : Qua propter si homo non peccaret, nullus utriusque sexus copula nec ullo semine nasceretur [...].	error
<i>f. 154^v</i> : Imago autem Dei non est masculus neque femina: ista enim divisio naturae propter peccatum est.	error

Si tratta una testimonianza dell'attenzione riservata da Cusano allo studio delle dottrine in questione. In corrispondenza di questi passaggi Honorius riporta le parole di Eriugena, il quale afferma che la divisione dei sessi nel genere umano è da imputarsi esclusivamente al *lapsus* conseguente il peccato originale (con riferimento alla perdita del vero corpo, quello spirituale, che non prevede distinzione fra i sessi). In questo caso è evidente che Cusano si fa portatore di una lettura ortodossa dei testi sacri, contro i quali i passi riportati si scontrano: all'inizio del libro della *Genesi* è infatti esplicitamente affermato che Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza e che fu creato machio e femmina¹⁹⁸. Cusano, testimoniando in questo modo il proprio interesse per le dottrine eriugeniane, che egli ben sapeva essere tramandate nella *Clavis physicae*, fornisce ulteriori prove per sostenere la paternità, o almeno l'ascendete, di molte delle sue tesi sia da individuarsi proprio in Giovanni Scoto.

Resta una considerazione di ordine filologico per quanto riguarda la *Clavis*.

È di certo vero che Honorius cerca di rimanere il più fedele possibile al lessico e all'esposizione di Eriugena, ma la sua ricerca di una forma espositiva semplificata, più agile, che passa per la correzione di errori sintattici e grammaticali, per l'introduzione della forma sillogistica, la traslitterazione di vocaboli greci e l'uniformazione del lessico può produrre, come peraltro non si può escludere che sia avvenuto nel caso di Cusano, effetti negativi sulla comprensione del testo nella sua organicità ed autenticità. Nota ad esempio Lucentini, parlando di questo problema, che spesso "il riassunto o l'omissione di alcuni testi [...] altera il ruolo degli interlocutori nel dialogo o determina fratture nel processo argomentativo"¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Cfr. *Gn* 1, 27.

¹⁹⁹ Cfr. P. LUCENTINI, "La *Clavis physicae*", cit., p. 414.

5. Altre testimonianze della conoscenza di Eriugena da parte di Cusano.

Oltre alle annotazioni ai manoscritti di Londra e Parigi e alla menzione presente nelle lettere a Bernardo di Waging, esistono altre due occasioni nelle quali Cusano mostra di conoscere tanto il personaggio quanto le opere di Giovanni Scoto. La prima e più famosa è quella contenuta nell'*Apologia doctae ignorantiae*, dove raccomanda di proteggere gli intelletti deboli da opere complesse, come appunto il *Periphyseon*, la cui lettura potrebbe farli cadere in errore.

Accidit autem hoc viris parvi intellectus, ut in errores incidant, quando altiora sine docta ignorantia perquirunt; et fiunt ab infinitate lucis summe intelligibilis in oculo mentis caeci et suae caecitatis scientiam non habentes credunt se videre et quasi videntes indurantur in assertionibus, sicut Iudaei per litteram non habentes spiritum ducuntur in mortem.

Sunt alii, qui illos videntes sapientes putant ignorantes et errantes, quando in eis legunt eis insolita, et maxime, quando reperiunt eos tunc se doctos credere, quando cognoscunt se ignorantes. Unde recte admonent omnes sancti, quod illis debilibus mentis oculis lux intellectualis subtrahatur. Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae περί φύσεως, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi.²⁰⁰

La seconda testimonianza, meno conosciuta, è contenuta invece in un sermone del 25 dicembre 1438, intitolato *Verbum caro factum est*. Esso contiene una lunga e letterale citazione dell'*Omelia sul prologo del vangelo di Giovanni* di Eriugena, citato da Cusano come Origene (qui lo Pseudo-Origene è da identificarsi con Giovanni Scoto).

<i>Sermo XIX</i>	<i>Homilia</i>
«Unde Origenes super "In principio erat Verbum": "Vox altivoli volatilis non <u>aerem</u> corporeum vel aethera vel totius sensibilis mundi ambitum	Vox altivoli volatilis, non <u>aera</u> corporeum vel aethera vel totius sensibilis mundi

²⁰⁰ NICOLAUS CUSANUS, *Apologia doctae ignorantiae*, ed. E. Hoffmann – R. Klibansky (h II), pp. 29-30.

<p><u>supervolitans</u>, sed omnem theoriam ultra omnia, 'quae sunt et < quae > non sunt', intimae theologiae pennis, clarissimae <u>supremaeque</u> contemplationis obtutus transcendens. Dico <u>vero</u> 'quae sunt', quae sive humanum sive angelicum non omnino fugiunt sensum; 'quae' vero 'non sunt' <u>voco</u>, quae profecto omnis intelligentiae vires reliquunt. Supervolat beatus <u>Iohannes</u> theologus non solum, quae dici <u>aut</u> intellegi possunt, verum etiam < in > ea, quae superant omnem intellectum et significationem, <u>supervehitur</u>; <u>extraque</u> omnia ineffabili mentis volatu in arcana unius omnium principii exaltatur, incomprehensibilemque ipsius principii et Verbi, <u>id</u> est < Patris et > Filii, unitam supersubstantialitatem pure dinoscens evangelium suum inchoat: in principio erat Verbum.</p> <p>O Iohannes beate, <u>merito ita vocaris</u>, quoniam interpretatur 'Cui donatum est' latine. Cui enim theologorum donatum est, quod tibi donatum est, abdita videlicet summi boni penetrare!», etc.²⁰¹</p>	<p>ambitum <u>supervolantis</u>, sed omnem theoriam, ultra omnia quae sunt et quae non sunt, <u>citivolis</u> intimae theologiae pennis, clarissimae <u>superaeque</u> contemplationis obtutus transcendentis. Dico <u>autem</u> quae sunt, quae sive humanum sive angelicum non omnino figiunt sensum; quae vero non sunt, quae profecto omnes intelligentiae vires reliquunt, <u>cum post deum sint et eorum numerum quae ab una omnium causa condita sunt non excedant</u>. Supervolat <u>itaque</u> beatus theologus <u>Iohannes</u> non solum quae intelligi <u>ac</u> dici possunt, verum etiam in ea quae superant omnem intellectum et significationem <u>supervehitur</u>, <u>extraque</u> omnia ineffabili mentis volatu, in <u>archana</u> unius omnium principii exaltatur, incomprehensibilemque ipsius principii et verbi, <u>hoc</u> est patris et filii, unitam <u>superessentialitatem necnon et distinctam</u> supersubstantialitatem pure dinoscens, evangelium suum inchoat <u>dicens: In principio erat verbum</u>.</p> <p>2. O beate Iohannes, <u>non inmerito vocitaris Iohannes</u>. <u>Hebraeum nomen est Iohannes, cuius interpretatio</u> <u>ὁ ἔχαρισατο</u>, latine vero «cui donatum est». <u>Cui enim theologorum donatum est</u> quod tibi est donatum, abdita videlicet summi</p>
---	---

²⁰¹ NICOLAUS CUSANUS, *Sermo XIX (Verbum caro factum est)*, ed. R. Haubst (h XVI, 1), p. 294.

Nei passi citati saltano è evidente tanto la precisione della citazione che Cusano riprende dall'*Homilia* quanto la cura riservata all'utilizzo di termini di squisita paternità eriugeniana (o di derivazione dionisiana), come ad esempio *supersubstantialitas*. È chiaro che questo testo, così largamente utilizzato già in questo sermone del 1438, e dunque prima della comparsa del *De docta ignorantia* e delle altre opere della maturità, contiene in sé il germe di quelle dottrine che, una volta sviluppate, saranno il fulcro di quasi tutto il pensiero di Cusano.

²⁰² IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Iohannem*, ed. M. Cristiani, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 1999, pp. 8-10.

PARTE SECONDA

COMMENTO AI MARGINALIA AUTOGRAFI DI CUSANO IN *ms. London,*
Brit. Lib. Add. 11035, ff. 9^r-85^v.

Sul quinto modo di interpretare la suddivisione fra ciò che è e ciò che non è

f. 12^r

Testo ²⁰³	Annotazione
<p>Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, que cum diuinae imaginis in qua proprie substetit peccando deseruit merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse. Cum uero unigenitii filii dei gratia restaurata ad pristinum suae sbstantiae statum in qua secundum imaginem dei condita est reducitur, incipit esse, cum in eo qui secundum imaginem dei conditus est incipit uiuere.²⁰⁴</p>	<p>Nota hoc bene (*)²⁰⁵</p>

Il testo del *Periphyseon* qui riportato fa riferimento al quinto dei modi in cui, secondo Eriugena, si esplica la prima e fondamentale divisione (*partitio*) di ogni cosa, ovvero quella che le vede distinte nelle "cose che sono" (*quae sunt*) e nelle "cose che non sono" (*quae non sunt*). Si contano cinque diversi modi di interpretazione cui si presta questa distinzione, ed Eriugena si sofferma a spiegarli nel dettaglio all'inizio della sua opera.

Il *primo modo* in cui interpretare questa teoria della divisione consiste nel definire le cose che sono (*quae sunt*) come tutto ciò che può essere oggetto di percezione da parte dei sensi (*quae corporeo sensui uel intelligentiae perceptioni succumbunt*), mentre, di contro, tutto ciò che per via della sua natura sfugge tanto al senso quanto all'intelletto, sembra debba annoverarsi fra le cose che non sono (*iure uideri non esse*)²⁰⁶.

Il *secondo modo* è da ricercarsi nell'ordine²⁰⁷ e nelle differenze fra le diverse nature create (*qui in naturam creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur*), in quanto una stessa affermazione fatta a proposito di un ordine inferiore è allo stesso tempo una negazione, qualora riferita ad uno superiore.

Eriugena esemplifica questo concetto affermando che "uomo" è la negazione di "angelo" e,

²⁰³ Il testo cui si riferiscono le annotazioni di Cusano, e che è qui riportato, è una mia trascrizione di quello tramandato in *Cod. Add. 11035*. In nota è comunque sempre riportata l'indicazione del luogo del *Periphyseon* nella edizione critica di riferimento (Jeauneau). Si rinvia ad essa per eventuali varianti occorrenti nel testo.

²⁰⁴ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeauneau, p. 8.

²⁰⁵ Nella schematizzazione adottata si è scelto di rifarsi, per quanto concerne il citato uso dei diversi gruppi di inchiostro, al sistema utilizzato nella prima pubblicazione della loro trascrizione dell'Institut für Cusanusforschung; cfr. *MFCG*, 3 (1963), pp. 84-86.

²⁰⁶ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeauneau, p. 5.

²⁰⁷ Il concetto di *ordo* è mutuato, come è noto, dallo Pseudo-Dionigi e da Agostino.

viceversa, la sua negazione ne è l'affermazione. Evidentemente l'autore si riferisce qui ad affermazioni e negazioni che si basano su attributi propri di questa o quella creatura: se si afferma cioè, ad esempio, che l'uomo è un animale razionale, mortale e capace di ridere, è evidente che queste non potranno che divenire delle negazioni qualora fossero riferite ad un angelo²⁰⁸.

Il *terzo modo* è manifesto qualora si considerino tutte le cose visibili che compongono il creato, nonché le rispettive cause che precedono l'esistenza di ognuna di esse (*in his huius mundi uisibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus*). Per una convenzione umana (*quadam humana consuetudine*), dunque, si può dire che qualsiasi unione di materia e forma immersa nello spazio e nel tempo può dirsi essere, mentre tutto ciò che è nascosto non è. Ad esempio, Dio, creando il primo uomo, creò tutti gli uomini, ma non li portò all'essere nel mondo allo stesso momento, piuttosto creò la natura umana. Secondo questo modo di interpretare la fondamentale distinzione tra ciò che è e ciò che non è, va considerato esclusivamente l'essere umano dal momento esatto in cui entra a fare parte del mondo e si rende manifesto²⁰⁹, che peraltro, è lo stesso modo che appartiene alla potenza contenuta nei semi e vale allo stesso modo anche per animali, alberi e piante²¹⁰ e in virtù del quale anche essi si può dire che “siano”.

Il *quarto modo* è quello più vicino ai filosofi²¹¹. Secondo esso esclusivamente le cose che possono essere contemplate solo dall'intelletto sono veramente. Le realtà corporee, dunque, non possono essere dette essere veramente²¹².

Il *quinto modo*, che in questo passo annotato da Cusano viene considerato, è invece quello che riguarda nello specifico la sola natura umana (*in sola humana natura*). Dal momento in cui, con il peccato, si ebbe la rinuncia dell'uomo alla somiglianza con Dio, ad immagine del

²⁰⁸ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeaneau, p. 6: «Inferioris enim affirmatio superioris est negatio. Itemque inferioris negatio superioris est affirmatio. Eodemque modo superioris affirmatio inferioris est negatio, negatio uero superioris erit affirmatio inferioris. Affirmatio enim hominis negatio est angeli, negatio uero hominis affirmatio est angeli et uicissim».

²⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p. 7: «Cum enim deus omnes homines in illo primo atque uno, quem ad imaginem suam fecit, simul constituit, sed non simul in hunc mundum uisibilem produxit, certis uero temporibus locisque naturam quam simul condiderat quadam ut ipse nouit serie ad uisibilem essentiam adducit, hi qui iam in mundo uisibiliter apparuerunt dicuntur esse, qui uero adhuc latent futuri tamen sunt dicuntur non esse».

²¹⁰ Cfr. *ibid.*: «Ad hunc modum pertinet ratio illa quae uirtutem seminum considerat siue in animalibus siue arboribus siue in herbis».

²¹¹ Qui Eriugena si rifà ad un ben preciso orientamento filosofico, quello neoplatonico.

²¹² IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeaneau, p. 7: «Quartus modus est qui secundum philophos non improbabiler ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu dicit uere esse; quae uero per generationem materiae distensionibus seu detractionibus locorum quoque spatiis temporumque motibus uariantur, colliguntur, soluuntur uere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt».

quale fu creato, non è più possibile dire che l'uomo sia veramente e in senso pieno. Solo attraverso la grazia divina e, quindi, la liberazione dalla condizione post-lapsaria che lo vincola a questo mondo, sarà possibile ristabilire la sua condizione originaria, restituendogli la stessa pienezza dell'essere. Qui si fa riferimento a una dottrina assai importante, esposta in modo particolare ed inserita nella complessa visione del mondo che propone Eriugena. Va dunque tenuta a mente la sua importanza e la grande quantità di implicazioni che essa può aver avuto nello sviluppo del pensiero del Cardinale dal momento in cui essa attirò il suo interesse.

f. 12'

Testo	Annotazione
<p>Causam igitur omnium rerum, quae omnem intellectum exuperat, nulli creatae naturae secundum Apostolum cognitam fieri ratio sint. "Quis enim", inquit, "intellectum domini cognouit?" Et alibi: "Pax Christi quae exuperat omnem intellectum". At si causa omnium ab omnibus quae ab ea creata sunt remota est, absque ulla dubitatione rationes omnium rerum, quae aeternaliter atque incommutabiliter in ea sunt, ab omnibus quorum rationes sunt penitus remotae sunt²¹³.</p>	<p>Nota quomodo deus exuperat omnem intellectum nulli create remota est</p>

Questo passo tocca uno dei temi fondamentali della filosofia eriugeniana, quello della *superessentialitas dei*, per il quale la fonte principale è lo Pseudo-Dionigi²¹⁴. L'autore fa qui ricorso all'autorità di S. Paolo e, nello specifico, cita dei passi dalla *Lettera ai Filippesi* (4:7) proprio per affermare che "la pace di Cristo supera ogni intelletto". Ciò sta a significare che la causa di ogni creatura è sconosciuta alla creatura stessa, il che, in altre parole, sta a significare l'inaccessibilità di Dio da parte dell'intelletto umano.

Si tratta di uno dei temi più cari non solo a Giovanni Scoto, ma anche a Cusano che più volte lo riprende nelle sue opere. Nel *De docta ignorantia* si legge infatti che l'intelletto umano, in quanto finito, non può intendere la verità in sé. Questo perché il suo metodo conoscitivo consiste in un procedere per similitudini che si rivela inadeguato nel momento in cui l'oggetto di conoscenza trascende il mondo delle realtà cui esso appartiene. In altre parole, l'intelletto, non essendo la verità stessa, non può mai raggiungerla, pur avvicinandovisi sempre più. Cusano fa peraltro ricorso alla celeberrima immagine del poligono inscritto nel cerchio; per quante volte possa essere moltiplicato il numero dei suoi lati, esso, restando un poligono, non potrà mai coincidere con la circonferenza del cerchio. In questo modo l'unica cosa che l'intelletto può arrivare a comprendere con precisione è che

²¹³ Cfr. *ibid.*, p. 9.

²¹⁴ Cfr. PSEUDO-DIONYSIUS, *De mystica theologica*, V, ed. P. Chevallier, in *Dyonisiaca: recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps. Remis enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, Desclée de Brouwer, Bruges 1937, vol I, pp. 563-602: pp. 601-602.

il Vero in sé è per se stesso incomprensibile:

Non potest igitur intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. [...] Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendere possit habens se ad veritatem sicut polygona ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.

Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprendibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate²¹⁵.

Nel *De docta ignorantia* c'è inoltre un intero capitolo dedicato esclusivamente al tema della teologia negativa.

Cusano qui cita l'autorità del “santo” Dionigi per affermare l'inadeguatezza dell'intelletto nella ricerca *in divinis*: essendo Dio ineffabile (*ineffabilem*) e assolutamente superiore (*maior est per infinitum omnibus*) ad ogni cosa della quale si può parlare, egli rimane e rimarrà per sempre incomprensibile e sarà noto esclusivamente a se stesso:

Docunt nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, qua maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit [...]. Et non reperitur in Deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas. Quare secundum illam nec cognoscibilis est in hoc saeculo neque in futuro, quoniam omnis creatura tenebra est eo respectu, quae infinitum lumen comprehendere nequit, sed sibi solus notus est²¹⁶.

Oltre che nel *De docta ignorantia* questo tema è ripreso da Cusano anche altrove. E' questo il caso dell'opuscolo intitolato appunto *De Deo abscondito*. Nel dialogo tra un Gentile ed un Cristiano vediamo quest'ultimo affermare che non è possibile sapere che cosa sia Dio, in quanto egli *exuperat*²¹⁷ ogni cosa:

²¹⁵ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia*, 1, 3, ed. Hoffmann – Klibansky (h I), p. 9.

²¹⁶ *Ibid.*, I, 26, pp. 54-56.

²¹⁷ L'uso di questo verbo richiama con maggiore evidenza, rispetto al *De docta ignorantia*, il passo del *Peryphyseon* annotato da Cusano.

GENTILIS: Rogo te, frater. Ad hoc ut me ducas, ut te de Deo tuo intelligere queam.

Responde mihi: quid scis de Deo quem adoras?

CHRISTIANUS: Scio quod omne id quod scio non esse deum ed quod omne id quod concipio non esse simile ei, sed quia exuperat²¹⁸.

E ancora, nel *De quaerendo deum*:

Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas dum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae²¹⁹.

Un ultimo riferimento sulla presenza esplicita del tema della teologia negativa è un passo del *Triialogus de possess* nel quale il Cardinale afferma che Dio *antecedit* lo stesso non essere e, dunque, resta inconoscibile e impredecabile. Motivo questo per credere che la sola teologia negativa sia la strada per un'indagine a proposito del divino.

CARDINALIS: Sic verius video deum quam mundum. Nam non video mundum nisi cum non-esse et negative, ac si dicerem: Mundum non video non esse deum. Deum autem video ante non-esse; ideo nullum esse de ipso negatur. Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut quoquomodo possunt. Hoc nulla alia via absque phantasmate simplicius et verius videri potest. Per negativam enim praesuppositum ipsum, quod non esse antecedit, entitatem omnis esse in aeternitate simplici intuitu vides, a quo omne quod non-esse sequitur negas²²⁰.

²¹⁸ NICOLAUS CUSANUS, *De Deo abscondito*, ed. Wilpert (h IV), pp. 6-7.

²¹⁹ NICOLAUS CUSANUS, *De quaerendo deum*, ed. Wilpert (h IV), p. 34.

²²⁰ NICOLAUS CUSANUS, *Triialogus de possess*, ed. Steiger (h XI. 2), pp. 78-79.

Sulle teofanie

Raggruppo qui tredici annotazioni (ff. 13^v-17^v) particolarmente significative per il tema cui si riferiscono. In questa parte del primo libro del *Periphyseon* Eriugena introduce infatti una delle dottrine più caratteristiche e fraintese²²¹, quella delle teofanie²²². È peraltro lo stesso autore a ritenere l'argomento tanto importante quanto complesso. Il *Magister* infatti, facendo seguito alla richiesta del *Discipulus* di avere delucidazioni “*de hac theophania*”, non nasconde le difficoltà che risiedono sia nel trattare un simile tema sia quelle, per l'intelletto umano, di capirlo appieno:

A. Sed uelim quid de hac theophania conicere possis breuiter aperias, hoc est, quid sit, unde sit, ubi sit, utrum extra nos an intra nos formatur.

N. Altum quaeris, et nescio quid altius humanis inquisitionibus fieri possit. Dicam tamen quod super hac re in libris sanctorum patrum qui talia ausi sunt dicere potui inuenire.²²³

In un contributo offerto in occasione del decimo Colloquio internazionale della SPES Francesco Paparella definisce addirittura il concetto di teofania come la chiave di volta dell'intero meccanismo metafisico eriugeniano della creazione²²⁴. È peraltro affascinante la descrizione delle tre “dimensioni” proprie del movimento teofanico (manifestazione, creazione, autocoscienza), secondo l'autore fondamentali, in quanto

221

Per lungo tempo la dottrina delle teofanie, così come elaborata da Giovanni Scoto, è stata spesso eletta a prova delle sue presunte posizioni panteistiche. Pur non esistendo più la tendenza, oggi, a vedere nella sua filosofia un esplicito orientamento di questo tipo, si veda sul tema almeno il classico M. DAL PRA, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, F.lli Bocca, Milano 1941.

²²² Sulla dottrina delle teofanie si vedano: T GREGORY, “Note sulla dottrina delle teofanie in Giovanni Scoto Eriugena”, in *Studi medievali*, 3 (1963), pp. 75-91; J. TROUILLARD, “Érigène et la théophanie créatrice”, in J. J. O'MEARA – L. BIELER edd., *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium (Dublin, 14-18 July 1970)*, Irish University Press for Royal Irish Academy, Dublin 1973, pp. 98-113; J. M. ALONSO, “Teofanía y visión beata en Escoto Eriugena”, in *Revista Española de Teología*, 10 (1950), pp. 361-389; F. D. PAPARELLA “La storia in Eriugena come autocoscienza divina”, in J. McEVOY – M. DUNNE (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time: Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Maynooth and Dublin august 16-20, 2000)*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 39-57.

²²³ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, pp. 12-13.

²²⁴ F. D. PAPARELLA “La storia in Eriugena come autocoscienza divina” cit., p. 39.

in virtù di queste tre modalità, [...] la teofania può essere descritta come quel processo che permettendo al divino di rivelarsi al mondo (manifestazione) e a se stesso (autocoscienza) fa sì che il divino stesso giunga alla pienezza ontologica.²²⁵

Questa dottrina, mi sembra, sia ciò da cui molti altri aspetti della filosofia di Eriugena trovano la loro giustificazione. Grazie ad una teofania così intesa si possono infatti risolvere non solo i problemi legati alla conoscenza umana, ma anche quelli relativi al linguaggio *in divinis*: ovvero tutte quelle questioni che derivano dall'accettazione di una teologia negativa (che ha come presupposto la radicale incolmabilità del divario fra lo statuto ontologico di Dio e quello di qualsiasi altro essere) che poi viene rielaborata sfociando in un teologia cosiddetta “superaffermativa”.

Su questo scrive Carlo Riccati quando nota, sulla base del primo libro del *Periphyseon* che:

[...] Érigène affirme que l'intelligence (même l'intelligence angélique) ne peut atteindre Dieu et les raisons éternelles, qui sont en lui, que par les théophanies. [...] Les théophanies sont donc les images, les apparitions où l'intelligence peut contempler Dieu. Tous les noms, toutes les catégories de l'être, ne sont que des métaphores, des transpositions de la créature au créateur, étant donné que la nature ineffable ne peut être signifiée par aucun verbe, par aucun nom, et en général rien ne peut être affirmé au sens propre de Dieu.²²⁶

L'interpretazione di Paparella è peraltro in linea con quanto affermato dallo stesso Riccati nel 1983: il raggiungimento da parte di Dio della “pienezza ontologica” per mezzo delle teofanie non significa altro che:

elle [la nature divine] commence à apparaître dans ses théophanies. Dieu se crée lui-même dans ce qu'il crée.²²⁷

Il che si ritrova nello stesso primo libro del *Periphyseon*²²⁸ e, cosa che qui maggiormente

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ C. RICCATI, “*Processio*” et “*explicatio*”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 13-14.

²²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²²⁸ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeauneau, p. 21: «Hac similitudine, quamvis a diuina natura remota sit, suaderi tamen posse arbitror quomodo ipsa, dum omnia creat et a nullo creari nesciat, in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur, ut, quemadmodum mentis intelligentia seu propositum seu consilium seu quoquo modo motus ille noster intimus et primus dici possit dum in cogitationem, ut diximus, uenerit quasdamque phantasiarum formas acceperit deindeque in signa uocum seu sensibilibus motuum indicia processerit, non incongrue dicitur fieri – fit enim phantasiis formatus qui

interessa, in corrispondenza di un passaggio annotato da Cusano²²⁹.

Tralascio di parlare approfonditamente delle fonti dalle quali Eriugena riprende il concetto di teofania²³⁰, in quanto ciò che mi preme sottolineare è come egli fornisca, attraverso la sua originale elaborazione del tema, la soluzione al problema dell'inconoscibilità divina. Attraverso il contatto del divino con la dimensione creaturale si rende possibile alla sfera di ciò che è mondano quella partecipazione del divino che consente di conoscerlo, seppur indirettamente, mai cioè in modo perfetto nella sua sostanza.²³¹

È importante segnalare fin da ora che dopo un esame del manoscritto, tutti questi *marginalia* sono scritti con il medesimo tipo di inchiostro: “(*)”. In questo caso credo sia possibile avanzare un'ipotesi di datazione. Dopo una ricerca terminologica del termine *theophania* e dei suoi correlati il risultato è stata una sua presenza non solo nelle opere maggiori o della maturità, ma anche nelle primissime opere e sermoni. Non solo, in questi ultimi testi le occorrenze sono molto significative e rivelano sia la presenza di concordanze testuali sia l'esposizione dei medesimi concetti presenti nei passi del *Periphyseon* che seguono. Credo dunque che potrebbe essere possibile affermare da un lato che l'inchiostro “(*)” è uno dei più vecchi tra quelli utilizzati da Cusano per questi *marginalia* e, dall'altro, che la dottrina delle teofanie di Eriugena sia stata fra le prime ad entrare a far parte del suo

per se omni sensibili caret forma – ita diuina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his quae at se et per se et in se et ad se facta sunt recte dicitur creari, ut in eis siue intellectu si solummodo intelligibilia sunt, siue sensu si sensibilia sint, ab his qui eam recto studio inquirunt cognoscatur.»; corsivo mio, ad indicare il passo annotato da Cusano al f. 20^r (adn. 22).

²²⁹ Cfr., *infra*, adn. 22.

²³⁰ È lo stesso Eriugena, nel primo libro del *Periphyseon*, a citare in merito Massimo il Confessore. Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. Jeauneau, pp. 13-14 e MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, III, 293-307; VI, 131-145; LVI, 22-31, ed. Jeauneau, Brepols – Leuven University Press, Turnhout – Leuven 1988 (CCSG 18), pp. 30-31; pp. 48-49; p. 237. Per questi testi di Massimo il Confessore si veda *infra*, n. 28. Nel contributo citato Paparella propone delle indicazioni di passi dal *De genesi ad litteram* e dal *De civitate Dei* in cui Agostino affronta questo problema, indicando come il vescovo di Ippona sia, oltre a Massimo il Confessore uno degli autori dai quali Eriugena parte per affrontare in modo originale la dottrina delle teofanie. Cfr. F. D. PAPARELLA “La storia in Eriugena come autocoscienza divina” cit., p. 41, n. 5.

²³¹ Eriugena lo dirà anche più avanti nel *Periphyseon*, in un passo sicuramente noto a Cusano, in quanto ripreso alla lettera nella *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis. Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* III, ed. É. Jeauneau, p. 22: «Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio, et cetera quae puro intellectu et cogitantur et perspicuntur et memoriae finibus capi nesciunt, et mentis aciem fugiunt.»; HONORIUS AVGVSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, ed. P. Lucentini, p. 95: l'unica variante è costituita dall'occorrenza di *sinibus* in luogo di *finibus*.

pensiero e ad influenzarlo.

A conferma di quanto detto, è utile il commento dei passi e delle annotazioni, corredato dall'indicazione dei luoghi delle opere di Cusano dove si ritrovano le occorrenze in questione.

Adnn. 3, 4 (f. 13^r)

Testo	Annotazioni
<p>Non <i>solum</i> essentia diuina deus modo dicitur, sed etiam modus ille, quo a se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscuiusque ostendit deus saepe a sancta scriptura uocitatur. Qui modus a graecis theophania, hoc est dei apparitio, solet appellari. Cuius exemplum “Vidi dominum sedentem”²³² et caetera huiusmodi, cum non ipsius essentiam, sed aliquid ab eo factum uiderit. Non est <i>mirum ergo</i> si trina quaequam cognitio in angelo intelligatur [...].²³³</p>	<p><i>Nota intellectum</i> [+ linea laterale a margine]; (*)</p> <p><i>Trina angeli cognitio</i>; (*)</p>

Questi due *marginalia* sono molto ravvicinati nel manoscritto, per questo ho preferito riportare per intero il passo del *Periphyseon* in modo da renderne più agevole la comprensione e per evidenziare questa porzione di testo molto importante che non è riportata nella più volte citata pubblicazione dell'Institut für Cusanusforschung²³⁴. Importante è anche la parte in cui Eriugena parla della derivazione dal greco della parola *theophania*, in quanto la si può ritrovare con grande precisione in almeno due scritti di Cusano.

Il primo è il *De dato patris luminum* (1446), dove si legge:

Sed omnis creatura est ostensio patris participans ostensionem filii varie et contracte; et aliae creaturae obscuris, aliae clarius ostendunt eum secundum varietatem theophaniarum seu apparitionum dei.²³⁵

²³² Cfr. *Is.* VI, 1: «Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et ea quae sub ipso erant replebant templum.».

²³³ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 9.

²³⁴ Cfr. *MFCG*, 3 (1963), p. 87.

²³⁵ NICOLAVUS CUSANUS, *De dato patris luminum*, ed. P. Wilpert (h. IV), p. 82

Sempre nel *De dato patris luminum*, il concetto di *apparitio dei* è espresso ancor più precisamente. In questo caso il Cardinale non usa però “*apparitio*”, bensì “*manifestatio*”, che ne richiama in modo più preciso l'etimologia. Inoltre è interessante sottolineare che quelle molteplici manifestazioni che vanno sotto il nome di teofanie sono qui definite anche come *varia lumina*, nel senso che esse debbono intendersi come gli unici mezzi in grado di illuminare l'intelletto delle creature.

Absolute enim deus noster est infinita virtus penitus in actu, quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere. In quibus omnibus luminibus notas facit divitias luminis gloriae eius.²³⁶

L'altra opera in cui si trova una corrispondenza testuale è il *Dialogus de ludo globi* (1463), dove la definizione di *theophania* è riproposta con i medesimi termini:

Novem igitur sunt ordines et deus in se omnia includens et continens quasi denarius figuratur. Habet igitur quisque novem ordinum suam theophaniam sive divina apparitionem et deus decimam, a qua omnes emanant.²³⁷

Analoghe affermazioni si possono peraltro trovare in altre parti del primo libro del *Periphyseon*, sempre in prossimità delle annotazioni che stiamo analizzando. Ad esempio, poco prima del passo appena riportato, il *Magister* usa queste parole per spiegare il tipo di teofanie presenti nell'intelletto angelico:

In angelicis uero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam diuinas apparitiones, non autem ipsas rationes, id est principalia exempla, quisquis dixerit non, ut arbitror, a ueritate errabit.²³⁸

Parole cui fanno eco, poco oltre, quelle del *Discipulus*, che ribadisce:

Vtique recordor, si me memoria non fallit. Dicebas enim non ipsas causas rerum quae in diuina essentia subsistunt angelos uidisse, sed quasdam apparitiones diuinas quas, ut ais, theophanias graeci appellant, causarumque aeternarum quarum imagines sunt nomine appellatas.²³⁹

²³⁶ Ivi, p. 80.

²³⁷ NICOLAUS CUSANUS, *Dialogus de ludo globi*, ed. H. G. Senger (h IX), p. 94.

²³⁸ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, p. 9.

²³⁹ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, p. 11.

*

La conoscenza teofanica si rende dunque necessaria nel momento in cui, accettando la posizione pseudo-areopagita²⁴⁰, si postula l'esistenza di un Dio la cui caratteristica principale consiste nella *superessentialitas* da cui deriva, inevitabilmente, l'*incomprehensibilitas*. Questa si esplica nell'impossibilità, tanto per l'intelletto umano quanto per quello angelico, di comprendere l'essenza divina *per se ipsam*.

Inoltre, il concetto di *theophania* ha, come è noto, correlazioni molto forti con la dottrina del linguaggio. Entrambe possono essere considerate conseguenze dell'accettazione della teologia negativa (apofatica, ἀποφατική) che caratterizza tanto il pensiero dello Pseudo-Dionigi quanto quello di Giovanni Scoto che se ne fa portatore.

Questi due aspetti si ritrovano nella coppia annotazioni che segue e nei relativi passi del *Periphyseon*.

Adn. 5 (f. 14^r)

Testo	Annotazione
Nonne universaliter diffinimus diuinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationi, nulli seu humano seu angelico intellectui per se ipsam comprehensibilem esse? ²⁴¹	<i>Deus incomprehensibilis</i> [+ linea verticale a margine lungo tutto il passo]; (*)

Questo passo è uno di quelli in cui la comune fonte dionisiana si fa più evidente, tanto per Eriugena quanto per Cusano. L'incomprensibilità divina, postulata già chiaramente del primo capitolo del *De coelesti hierarchia* e ripresa costantemente in tutti gli altri scritti del *corpus dionysianum*, è, come si è accennato, il presupposto che rende necessaria l'elaborazione della dottrina delle teofanie al fine di salvare gli intelletti creati da una radicale e totale ignoranza *in divinis*. L'annotazione a margine di Cusano può sembrare a prima vista poco significativa, ma non è così. Certo, leggendo le sue opere il suo interesse per il tema appare subito chiaro, ma una ricerca terminologica di “*deus*” e “*incomprehensibilis*” rivela una frequenza altissima nell'utilizzo dei due termini, spesso

²⁴⁰ Sul tema si vedano, fra gli altri, C. A. BERNARD, “Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite”, in *Gregorianum*, 58 (1978), pp. 39-69; J. W. DOUGLASS, “The Negative Theology of Dionysius the Areopagite”, in *Downside Review*, 81 (1963), pp. 115-124; V. LOSSKY, “La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939); R. ROQUES, “Note sur la notion de «Théologie» selon le Pseudo-Denys”, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25 (1949), pp. 200-212.

²⁴¹ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 11.

anche uniti in sintagma.

Non è possibile qui esaminare per esteso ogni loro singola occorrenza, in quanto il solo termine *incomprehensibilis* è usato dal Cardinale 139 volte nell'intero *corpus*. Mi limito dunque a riportare per esteso uno dei passi in cui ciò è più evidente: un passaggio del *De dato patris luminum*, dove è evidente anche il riferimento alla *manifestatio* dell'essenza divina che, in sé incomprendibile ed inaccessibile, *sceglie* di discendere e manifestarsi agli intelletti creati.

Descendunt igitur varia lumina rationalia syllogistica ab intellectu tali, qui est pater luminum, ut sic se manifestet. Est unitas, simplex principium numeri, maximae et incomprehensibilis virtutis, cuius virtutis apparitio non nisi in varietate numerorum ab ea virtute descendentium ostenditur. Est puncti simplicissimi virtus incomprehensibilis, quae solum in quantitativis ab ipso simplicissimo puncto descendentibus quasi luminibus variis notificatur. Est praesentialitas simplicissima virtus incomprehensibilis, quae solum in temporali successione deprehendi potest.²⁴²

Per dare un'idea del peso che questo concetto ha per il Cardinale si fornisce un prospetto nel quale è riportato il numero delle occorrenza del termine *incomprehensibilis* in ogni sua singola opera.

²⁴² NICOLAUS CUSANUS, *De dato patris luminum*, ed. P. Wilpert (h IV), p. 80.

Opera	n. occorrenze (<i>incomprehen*</i>)
<i>Apologia doctae ignorantiae</i>	17
<i>Compendium</i>	4
<i>Coniectura de ultimi diebus</i>	1
<i>Cribatio Alkorani</i>	6
<i>De aequalitate</i>	1
<i>De apice theoriae</i>	3
<i>De concordantia catholica</i>	2
<i>De dato patris luminum</i>	3
<i>De docta ignorantia</i>	19
<i>De filiatione dei</i>	1
<i>De pricipio</i>	4
<i>De theologicis complementis</i>	3
<i>De venatione sapientiae</i>	6
<i>De visione dei</i>	10
<i>Dialogus de genesi</i>	1
<i>Directio speculantis seu de non aliud</i>	9
<i>Idiota de sapientia</i>	8
<i>Sermo IV</i>	3
<i>Sermo XI</i>	2
<i>Sermo XVI</i>	1
<i>Sermo XIX</i>	1
<i>Sermo XX</i>	4
<i>Sermo XXIII</i>	1
<i>Sermo XXVIII</i>	2
<i>Sermo LXI</i>	1
<i>Sermo LXVII</i>	1
<i>Sermo XC</i>	1
<i>Sermo CI</i>	1
<i>Sermo CXII</i>	2
<i>Sermo CXIV</i>	1
<i>Sermo CXXX</i>	1
<i>Sermo CXXXV</i>	1
<i>Sermo CLXXIX</i>	1
<i>Sermo CLXXXVII</i>	2
<i>Sermo CXCIII</i>	1
<i>Sermo CCX</i>	1

<i>Sermo CCXXXIV</i>	1
<i>Sermo CCLIII</i>	1
<i>Sermo CCLVII</i>	1
<i>Sermo CCLVIII</i>	6
<i>Sermo CCXC</i>	1
<i>Triologus de possest</i>	3
Totale	139

La conoscibilità di Dio, in misura limitata sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, è dunque garantita dall'esistenza delle teofanie, che sotto un certo punto di vista possono considerarsi esse stesse Dio, in quanto sue manifestazioni. Questa posizione di Eriugena è certamente facilmente fraintendibile: se non la si interpreta correttamente, ovvero tenendo presenti tutte le altre parti della sua filosofia in cui questo aspetto assume un particolare significato gnoseologico teso a salvare l'uomo dalla radicale ignoranza *in divinis*, può portare all'assimilazione di questa con le tesi panteistiche cui abbiamo accennato. Essendo questo accaduto non sorprende dunque che Cusano nel già ricordato passo dell'*Apologia doctae ignorantiae*²⁴³ raccomandi prudenza nell'uso di alcuni libri, fra i quali il *Periphyseon*. È bene ricordare qui questa cautela, in quanto la dottrina eriugeniana delle teofanie, che certamente ha esercitato una notevole influenza sul suo pensiero, è uno dei punti più contestati e controversi che hanno spesso gettato ombre, a volte assai persistenti, sull'opera dell'Irlandese.

Significativo passo dove emerge con chiarezza la valenza delle teofanie dal punto di vista gnoseologico, ma si capiscono anche le implicazioni relative al linguaggio teologico.

Adn. 6 (f. 14^v)

Testo	Annotazione
Sed etiam ipsas theophanias quae ex ea et de ea in natura intellectuali exprimuntur, dei nomine predicari. ²⁴⁴	[linea verticale a margine lungo tutto il passo, con segni di richiamo]; (*)

Le teofanie, essendo creazioni e allo stesso tempo manifestazioni di Dio, non sono soltanto vie per conoscere ciò che altrimenti non potrebbe mai essere raggiunto dall'intelletto, ma in un certo senso (in quanto *apparitiones* appunto) sono Dio. Di conseguenza, allo stesso modo in cui esse consentono di conoscere in maniera approssimativa il divino, esse *sono*, nella stessa maniera approssimativa, il divino. In altre parole *metaphorice* esse possono essere chiamate Dio.

La totalità del mondo inteso come teofania sfocia nella molteplicità delle teofanie che corrisponde alla molteplicità dei modi in cui queste *apparitiones* si manifestano:

²⁴³ NICOLAUS CUSANUS, *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky (h. II), p. 29.

²⁴⁴ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, p. 11.

Adn. 7 (f. 15^r)

Testo	Annotazione
Quot enim numerus electorum est, tot numerus mansionum est. Quanta fuerit sanctarum animarum multiplicatio, tanta erit diuinarum theophaniarum possessio. ²⁴⁵	<i>Nota</i> [+ linea verticale a margine comprendente 3 righe di testo]; (*)

*

Conscio della complessità della dottrina che sta esponendo, Giovanni Scoto fa ricorso a varie *auctoritates* che cita a sostegno della proprio posizione. Autorità alle quali, peraltro, Cusano appare particolarmente interessato, come testimoniano i *marginalia* ai passi che seguono.

Il primo ad essere chiamato in causa è Massimo il Confessore.

Adn. 8 (f. 15^r)

Testo	Annotazione
Ait enim, theophaniam effici non aliunde, sed ex deo, fieri uero ex condensione diuini uerbi, hoc est unigeniti filii dei, qui est sapientia patris,	<i>Nota quomodo fit theofania</i> ; (*)

²⁴⁵ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 12.

ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a seconditam atque purgatam, et exaltatione sursus uersus humanae naturae ad praedictum uerbum per diuinum amorem. ²⁴⁶	
---	--

In questo passo che rinvia agli *Ambigua ad Iohannem*²⁴⁷ le teofanie sono messe in relazione con l'incarnazione del Verbo intesa come discesa di Dio nel mondo, come manifestazione. A questo movimento di discesa si contrappone quello di ascesa dell'uomo e del suo intelletto che, per effetto di questo atto di amore da parte di Dio può far sì che la sua stessa natura si esalti e si elevi alla comprensione e alla partecipazione del divino.

In Cusano, molto attento all'uso che Eriugena fa di queste *auctoritates*, possiamo ritrovare lo stesso binomio discendere / ascendere in un passo del *De coniecturis*, in cui questi due termini sono usati proprio mentre egli parla delle teofanie:

Et haec est ultima perfectio intellectus, quoniam per theophaniam in ipsum
descendentem continue ascendit ad approximationem assimilationis divinae atque
infinite unitatis, quae est vita infinita atque veritas et quies intellectus.²⁴⁸

²⁴⁶ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeauneau, p. 13.

²⁴⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, III, 393-307, ed. É. Jeauneau, pp. 30-31: «Hic quidem iam secundum impassibile ualde habitum idipsum sibimet et incommotabilis est, in futuro uero saeculo secundum datam theosin (id est deificationem) praedictas in Deo antecedentes causas, magis autem Deum in quo causae bonorum praefixae sunt in caritate amans salutaturus, et est pars Dei ut est per essentiae suae in Deo rationem, et ut bonus per bene essendi in Deo rationem, et ut deus per demper essendi in Deo rationem, merito eas honorans et secundum eas operans, et per eas seipsum quidem Deum soli per totum inserens, Deum uero solum sibimet per totum et imaginans et formans, ita ut et ipse sit gratia et uocetur Deus, et Deus sit condescensione et uocetur per se homo, et mutuo in hoc affectu ostendatur uirtus quae et hominem Deo per diuinum amorem deificat, et Deum homini per humanum amorem inhumanat, et facit per bona conuersionem Deum quidem hominem per hominis deificationem, et hominem Deum per Dei inhumanationem.»; VI, 131-145, pp. 48-49: «Sensum quidem simpliciter spirituales solas rationes sensibilibus habentem per mediam rationem ad animum referentes, rationem uero uniformiter per unam simplamque atque inseparabilem prudentiam eorum quae sunt habentem ratione animo adunantes, ipsum autem animum circa omnia quae sunt motu pure absolutum et ab ipsa secundum se naturali operatione quietum Deo offerentes, per eum universaliter ad Deum condescendentes, toti toto Deo contineri per spiritum digni facti sunt, totam caelestis quantum hominibus possibile imaginem ferentes, et tantum attrahentes diuina notitia, si fas est hoc dicere, quantum ipsi attracti Deo inserti sunt. Dicunt enim inter se inuicem esse paradigmata Deum et hominem, et tantum homini Deum per misericordiam humanari, quantum homo seipsum Deo per caritatem confortatus consecrauit, et tantum a Deo hominem secundum animum rapi ad incognitum, quantum homo inuisibilem natura Deum per uirtutes fecit manifestum.»; LVI, 22-31, p. 237: «Et secretius adhuc de his discendum. Qui potest ab ipsa administrationis scientia, et qua carnis Verbi mundus factus est ad Patrem, in ipsam ante hunc mundum Verbi carnis essendo apud Patrem gloriae intelligentiam ascendere, secundum ueritatem is reuersus est in caelos cum descendente propter eum in terram Deo et Verbo, implens hominibus locabilis secundum hoc saeculum scientiae mensuram, et factus tantum deus quantum ille homo, exaltando tantum diuinis ascensionibus propter Deum, quantum propter hominem Deus ad nouissimum nostrae naturae seipsum inconuersibiliter exinaniens descendit.».

²⁴⁸ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis*, ed. J. Koch – R. Klibansky – H. G. Senger (h. III), p. 169. Eriugena ribadisce il concetto poco più avanti, quando per bocca dell'*alumnus* dice: «Ex deo itaque theophaniae in natura angelica atque humana illuminata, purgata, perfecta per gratiam fiunt ex descensione

Il presupposto è dunque un atto di grazia da parte di Dio, attraverso il quale egli si rende manifesto alle creature:

Adn. 9 (f. 15^v)

Testo	Annotazione
In quantum enim ut ait Maximus humanus intellectus ascendit per karitatem, in tantum diuina sapientia descendit per misericordiam; et haec est causa omnium uirtutum et substantia. ²⁴⁹	<i>Que virtutum substantia</i> [+ linea verticale a margine comprendente 3 righe]; (*)

Ancora una volta nel *De dato patris luminum* Cusano evidenzia come la complementarità della discesa divina e dell'ascesa umana è resa possibile esclusivamente da un atto di carità, bontà e amore da parte di Dio:

Absolute enim deus noster est infinita virtus penitus in actu, quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere. In quibus omnibus luminibus notas facit divitias luminis gloriae eius.²⁵⁰

Dunque, attraverso questo atto di grazia all'uomo è data la possibilità di innalzarsi a contemplare la divina virtù, divenendo egli stesso, in un certo senso, virtù. Questo concetto, espresso nel passo che segue, prelude a nient'altro che alla *theosis* eriugeniana²⁵¹ che Cusano recepisce già in un sermone del 15 agosto 1431:

Et tota fuit vestita claritate <solis iustitiae> sic, quod indesinenter in lumine contemplationis altissimo modo perstetit in raptu et mentis excessu secundum altissimum theophaniae et deificationis modum, quia coronata stellis duodecim super omnes puros homines et creaturas iuxta duodecim privilegia.²⁵²

diuinae sapientiae et ascensione humanae intelligentiae»; cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeauneau, p. 14.

²⁴⁹ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeauneau, p. 14.

²⁵⁰ NICOLAUS CUSANUS, *De dato patris luminum*, ed. P. Wilpert (h. IV), p. 80.

²⁵¹ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeauneau, p. 13: «Condescensionem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem, sed eam quae fit per theosin (id est deificationem) creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania».

²⁵² NICOLAUS CUSANUS, *Sermo VIII* (15 agosto 1431: giorno dell'Assunzione della Vergine), in *MFCG* 7 (1969), pp. 18-23.

Adn. 10 (f. 16^r)

Testo	Annotazione
Sane, nam huic rationi conuenit, quod idem Maximus ait, quia quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit. In quantum ergo animus uirtutem comprehendit, in tantum ipse uirtus fit. ²⁵³	<i>Quomodo anima fit uirtus</i> [+ linea verticale a margine in corrispondenza della citazione da Massimo il Confessore]; (*)

*

Le annotazioni che seguono si riferiscono ad esempi riportati da Massimo il Confessore negli *Ambigua ad Iohannem*²⁵⁴. Soprattutto l'esempio della luce e del ferro ricorrono più volte in quest'opera cui Eriugena fa spesso riferimento e alla quale, a giudicare dal numero delle annotazioni in corrispondenza di questa porzione di testo, Cusano sembra molto interessato.

Adn 11 (f. 16^r)

Testo	Annotazione
Cum uero solare lumen aeri miscetur, tunc incipit apparere, ita ut in se ipso sensibus sit incomprehensibilis, mixtum uero aeri sensibus	<i>Nota exemplum istud</i> ; (*)

²⁵³ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeauneau, p. 14.

²⁵⁴ Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, ed. É. Jeauneau, III, 120-130, p. 25: «Si autem intendit ualidum motum, non stat quosque fiat totum in toto amato, et a toto comprehendatur libenter totum secundum uoluntatem salutarem accipiens circumscriptionem, ut totum toto afficiatur circumscribente, ut nihil nomnino restet uelle ex seipso, seipsum totum cognoscere ualendo circumscriptum, sed ex circumscribente, sicut aër per totum illuminatus lumine, et igne ferrum totum toto liquefactum, aut si quid aliud talium est, ex quibus speculatiue futura sed non iam factam et corruptam dignis bonitatis participationem per similitudinem solummodo accipimus, quoniam et super omnia haec sunt quae speranda sunt, merito dum sint summa uisionis, sicut scriptum est, et auditus et intellectus.»; III, 390-395, p. 34: «[...] secundum redditam aëris ad lucem et ad ignem ferri paradigmaticam causam et credibilem naturaliter ac uere neque aliud quid esse praeter hoc eorum quae sunt capitulum (hoc est consummationem), quam impassibilitas oportune sequitur, gaudium quoque iure dum nihil habeat contrapositum neque praetertium neque futurum.»; VI, 620-626, p. 64: «[...] et toti, secundum quod possibile est insita eis naturali potentia, toto adunati, intantum acceptabiliter ab ipso effecti sunt, ut etiam a solo cognoscatur, ueluti specula clarissima, tatam inspicientis Dei Verbi speciem sine defectione per diuinas ipsius cognitiones manifestam habentes, in nullo deficientes antiquorum characterum, quibus significari consueuit humanitas, omnibus formatis ex melioribus, sicut aër illuminatus lumini per tutum commixtus.»; VI, 662-669, p. 66: «In talibus non es iustum laudare proprietatem eorum quae relictas sunt ueluti insignia, sed magis eorum quae assumpta sunt magnitudinem, ex quibus et in quibus solummodo sunt de caetero et cognoscuntur, quoniam et nos naturaliter ex uisibilibus addentes ex coloribus corpora et cognoscimus et nominamus, uerbi gratia, sicut lucem illuminatum aëra, et ignem qualemcunque ab igne comprehensam materiam, et album dealbatum corpus, et quaecunque aliae huiusmodi conuersiones.».

possit comprehendi [...]. ²⁵⁵	
--	--

Adn. 12 (f. 16^v)

Testo	Annotazione
Per corpora ergo in corporibus, non per se ipsum uidebitur. Similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per se ipsam diuina essentia apparebit. ²⁵⁶	<i>Per corpora in corporibus, per intellectum in intellectibus etc. deus videtur; (*)</i>

Questa annotazione che richiama alcuni passi scritturali²⁵⁷ rivela il carattere della teofania di apparire a ciascuna delle creature a seconda della rispettiva capacità di comprenderla.

La medesima posizione si ritrova in Cusano, nel *De coniecturis*, proprio nel capitolo intitolato “*De participatione*”:

Visio enim in variis videntibus differenter participatur, et visibilium varietas in unitate visus concordanter complicatur, sicut et videntium diversitas in unitate visionis absolutae concorditer continetur. Et quoniam divina ipsa mens omnium est absolutissima praecisio, ipsam omnes creatae mentes in alteritate variationis differenter participare contingit illa ipsa ineffabili mente imparticipabili perdurante, condicione participantium hoc agente.²⁵⁸

È questo lo scopo delle teofanie: rendere possibile la partecipazione delle creature del Dio inconoscibile. Attraverso le diverse modalità in cui si manifestano queste *apparitiones* divine, dunque, ogni creatura, secondo il modo particolare che le è proprio, può giungere a quella limitata ed approssimativa conoscenza di Dio che è concesso avere nel mondo terreno²⁵⁹.

Adn 13 (f. 17^r)

²⁵⁵ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 14.

²⁵⁶ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 15.

²⁵⁷ *Rm* 1, 20; *Cor* 13, 12.

²⁵⁸ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis*, I, 11, ed. J. Koch – C. Bormann – J. G. Senger (h III), pp. 56-57.

²⁵⁹ Su questo punto si veda anche PSEUDO-DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* I, 2, ed. P. Chevallier, in *Dionysiaca*, II, p. 733: «Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτίνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ’ ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῆ συμφῶς καὶ οἰκέιυς διεσκευασμένην.»; cfr., *ibid.*, la traduzione di Giovanni Scoto Eriugena: «Etenim neque possibile est aliter lucere nobis divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, et his quae secundum nos sunt, providentia paterna, connaturaliter et proprie praeparatum.».

Testo	Annotazione
Praesertim cum, ut ait magnus Gregorius theologus ²⁶⁰ , corpora sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in deum, ac per hoc tota illorum natura in ipsum deum mutabitur. ²⁶¹	<i>Gregorius theologus</i> ; (*)

Adn. 14 (f. 17^v)

Testo	Annotazione
Nam cum ferrum conflatum in igne in liquorem soluitur, nihil de natura eius remanere sensibus uidetur, sed totum in igneam qualitatem uertitur, sola uero ratione suam naturam quamuis liquefactam seruare cognoscitur. ²⁶²	<i>Exemplum de ferro candenti etc.</i> ; (*)

Il discorso sulle teofanie si chiude con un intervento del *discipulus* che precisa che la vera conoscenza di Dio, nonostante tutte le approssimazioni di cui è capace l'intelletto umano, sarà possibile solo nella vita a venire e non in questa.

Adn. 15 (f. 17^v)

Testo	Annotazione
Praesertim cum nulla alia promittitur nobis gloria praeter eorum, quae hic per fidem creduntur et ratione quaeruntur et quantum licet suadentur, in futura uita per experimentum cognoscentur. ²⁶³	<i>Nota que promittuntur nobis per fidem</i> [+ linea verticale a margine comprendente tutto il passo]; (*)

Quasi per mettere al riparo la dottrina appena esposta Eriugena fa riferimento²⁶⁴ ad un passo del *De civitate Dei*, in cui Agostino contrappone nettamente la conoscenza che si può avere di Dio in questo mondo a quella vera che verrà concessa dopo la morte e alla quale si deve credere per fede:

²⁶⁰ Cfr. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes* VII, 21, PG XXXV, 781C-784A.

²⁶¹ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 15.

²⁶² Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 16.

²⁶³ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeuneau, p. 16.

²⁶⁴ Eriugena poco prima cita proprio dal «uicesimo secundo de urbe dei»: cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, p. 15.

Quam ob rem fieri potest ualdeque credibile est sic nos uisuros mundana tunc corpora caeli noui et terrae nouae, ut Deum ubique praesentem et uniuersa etiam corporalia gubernantem per corpora quae gestabimus et quae conspiciemus, quaqua uersum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate uideamus, non sicut nunc inuisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur per speculum et in aenigmate <et> ex parte, ubi plus in nobis ualet fides, qua credimus, quam rerum corporalium species, quam per oculos cernimus corporales. Sed sicut homines, inter quos uiuentes motusque uitales exerentes uiuimus, mox ut aspiciamus, non credimus uiuere, sed uidemus, cum eorum uitam sine corporibus uidere nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspiciamus: ita quaecumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur. Aut ergo sic per illos oculos uidebitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis siue scripturarum testimoniis diuinarum uel difficile est uel impossibile ostendere; aut, quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut uideatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, uideatur ab altero in altero, uideatur in se ipso, uideatur in caelo nouo et terra noua atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, uideatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perueniente directi. Patebunt etiam cogitationes nostrae inuicem nobis. Tunc enim implebitur, quod apostolus, cum dixisset: *Nolite ante tempus uidicare quicquam*, mox addidit: *Donec ueniat Dominus, et inluminabit abscondita tenebrarum et manifestabit cogitationes cordis, et tunc laus erit unicuique a Deo.*²⁶⁵

Dai testi proposti e dai riferimenti dati appare dunque chiara l'importanza che la dottrina eriugeniana delle teofanie ha negli scritti di Cusano, nonostante la ricordata cautela che questi usa ogni qual volta che si serve di questo autore 'difficile'.

²⁶⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De ciuitate Dei* XXII, 29 ed. B. Dombart – A. Kalb, pp. 861-862.

Sul moto e la quiete di Dio

Queste sei note marginali si riferiscono ad una porzione di testo relativamente breve (sono tutte concentrate tra il f. 18^v e la prima metà del f. 19^r) che verte in particolare sui concetti di moto e quiete in Dio.

Questo paragrafo ha lo scopo di mostrare come essi, pur essendo strettamente legati ad altri concetti centrali per il pensiero di Eriugena (teofanie, teoria del linguaggio, teologia negativa), abbiano un discreto margine di autonomia. Si sceglie dunque di riservare loro una trattazione autonoma, alla luce di una corrispondente autonomia concettuale, terminologica e di scelta delle fonti rispetto agli altri argomenti.

Testo	Annotazioni
<p><i>Magister:</i> [...] De deo siquidem uerissime dicitur motus stabilis, et status mobilis. Stat in se ipso incommutabiliter nunquam naturalem suam stabilitatem deserens. Mouet autem se ipsum per omnia, ut sint ea quae a se ipso essentialiter subsistunt. Motu enim ipsius omnia fiunt, ac per hoc unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus eiusdem nominis quod est deus. Non enim est aliud deo currere per omnia quam uidere omnia, sed sicut uidendo, ita et currendo fiunt omnia</p>	<p><i>Nota contraria de deo dici</i> [+ segno di richiamo a margine]; (**)</p> <p><i>currere et uidere in deo idem;</i> (**)</p>
<p><i>Alumnus:</i> De ethimologia nominis satis ac probabiliter suasum est. Sed non satis uideo quo se moueat qui ubique est, sine quo nihil esse potest, et extra quem nihil extenditur. Est enim locus omnium, atque circumscriptio.</p>	<p><i>deus locus omnium;</i> (**)</p>
<p><i>Magister:</i> Deum moueri non extra se dixi, sed a se ipso in se ipso, ad se ipsum. Non enim alium motum in eo oportet credi preter suae uoluntatis appetitum, quo uult omnia fieri, sicut status eius non quasi post motum stet sed eiusdem suae uoluntatis incommutabile propositum intelligitur, quo omnia in incommutabili rationum suarum stabilitate permanere diffinit. Non enim in ipso proprie status aut motus dicitur. Haec</p>	<p><i>quid motus dei sit;</i> (**)</p>

<p>enim duo opposita sibi inuicem esse uidentur. Opposita autem in eo cogitari uel intelligi uera ratio prohibet, presertim cum status proprie finis motionis sit. Non autem deus moueri incohat, ut ad statum quendam perueniat. Haec igitur nomina sicut et multa similia, ex creatura per quendam diuinam metaphoram ad creatorem referuntur, nec irrationabiliter, quoniam omnium quae statu et motu sunt causa est, ab eo enim incipiunt currere ut sint, quoniam principium est omnium, et per eum ad eum naturali motu feruntur ut in eo incommutabiliter atque aeternaliter stent, quam finis quiesque omnium est, nam ultra eum nil appetunt, in eo enim, sui motus principium finemque inueniunt. Deus ergo currens dicitur, non quia extra se currit qui semper in se ipso incommutabiliter stat qui omni implet, sed quia omnia currere facit ex non existentibus in existentia.²⁶⁶</p>	<p><i>proprie nota; (**)</i></p> <p><i>nota [+ lineae verticale lungo due righe]; (**)</i></p> <p><i>quomodo dicitur deus currens; (**)</i></p>
--	---

La giustificazione di questo passo risiede nel presupposto etimologico che lo precede: come per il termine *theophania*, anche qui Eriugena manifesta la sua predilezione per la lingua greca, sostenendo la posizione per cui il nome *deus*, *θεος*, deriverebbe dal verbo *θεωρω* (vedere) oppure dal verbo *θεω* (correre).

Huius itaque nominis etymologia a graecis assumpta est. Aut enim a uerbo quod est ΘΕΩΡΩ (hoc est uideo) deriuatur, aut ex uerbo ΘΕΩ (hoc est curro), aut – quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest – ab utroque deriuari recte accipitur.²⁶⁷

La questione del nome di Dio è presente già nel *Cratilo*²⁶⁸ di Platone, di cui Eriugena era a

²⁶⁶ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, pp. 18-19.

²⁶⁷ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, p. 18.

²⁶⁸ In Platone la questione del nome degli dèi è legato, come lo continua ad essere in Eriugena e in Cusano, legato ai concetti di moto/corsa e quiete: cfr. PLATO, *Cratylus* 397 c-d: «ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ δίκαιον ἀπὸ τῶν θεῶν ἄρχεσθαι, σκοπούμενους πῆ ποτε αὐτὸ τοῦτο τὸ ὄνομα οἱ "θεοὶ" ὀρθῶς ἐκλήθησαν. ΕΡΜ. Εἰκός γε. ΣΩ. Τοιόνδε τοίνυν ἔγωγε ὑποπεύω· φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοὺς] ἡγεῖσθαι οὐσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν "θεοὺς" αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν. εἰσὶ τίς ὁ λέγων τῷ ἀληθεῖ ἢ οὐδέν. ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν εἰσὶ κε».

conoscenza per il tramite di autori a lui noti²⁶⁹, che aveva certamente letto e che influenzarono il suo pensiero. Questo vale tanto per i Padri greci, notoriamente sue fonti predilette, quanto per Macrobio, che nei *Saturnalia* scrive:

[...] nam quod ait θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἔποντο, sidera intelleguntur, quae cum eo ad occasus ortusque cotidiano impetu caeli feruntur eodemque aluntur umore. Θεοὺς enim dicunt sidera et stellas ἀπὸ τοῦ θεείν id est τρέχειν quod semper in cursu sint, ἢ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖσθαι.²⁷⁰

Cusano riprende esplicitamente questo concetto molte volte nelle sue opere e difficilmente poteva essere altrimenti. Vista infatti la sua grande attenzione per la teoria del linguaggio *in divinis* l'etimologia ed il significato del nome stesso di Dio erano sicuramente considerate questioni di non secondaria importanza.

Nel *De theologicis complementis*²⁷¹, nel *De visione Dei*²⁷², nel *Sermo I* (1430) e nel *Sermo CLXXXIII* (1455)²⁷³ lo schema che viene seguito è semplicemente quello *Deus* → *theos* → *video*.

Esiste però un nutrito gruppo di opere in cui la duplice derivazione del nome di Dio da *theos* e *theo* è presentata esattamente nello stesso modo in cui la si legge nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto. Si tratta del *De quaerendo Deum*, del *De Deo abscondito*, del *Directio speculantis seu de non aliud*, del *Sermo XX* (1439/40) e del *Sermo CCLXVI* (1457).

*

²⁶⁹ Cfr. MACROBIUS, *Saturnalia*, I, 23, 3; GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes*, XXX, 18 e IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, I, 9.

²⁷⁰ MACROBIUS, *Saturnalia*, I, 23, 3, ed. J. Willis, p. 123.

²⁷¹ NICOLAUS CUSANUS, *De theologicis complementis*, ed. D. Bormann-Kranz (h X/2A), p. 70: «Deus enim a theos dicitur, quod est videre, quia omnia videt, et ita unico intuitu fixo omnia videt per omnes differentias positionis loci et temporis, ita quod omnia, quae intuetur, sic videt, quasi non alia videat et totaliter sit conversus ad solum videndum istud et non aliud multo verius [...]».

²⁷² NICOLAUS CUSANUS, *De visione Dei*, I, ed. A. D. Riemann (h VI), p. 10: «Primo loco praesupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quin verius sit in vero visu dei. Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ob hoc dicitur, quia omnia intuetur. Quare, si visus pictus apparere potest in imagine simul omnia et singula inspiciens, cum hoc sit perfectionis visus, non poterit veritati minus convenire veraciter quam eiconae seu apparentiae apparenter.».

²⁷³ Per questi due sermoni, di cui non si darà citazione dei passi che stiamo menzionando, mi limito a dare indicazione della numerazione adottata in Cusanus-Portal.

A partire dalla questione del nome di Dio è possibile condurre qui una ricerca terminologica che prenda in considerazione proprio la sua etimologia come sia Eriugena che Cusano la studiano.

Si procederà dunque in questo modo: dapprima mi concentrerò sulle occorrenze del verbo *curro*, ovvero quello più strettamente legato a *theos/deus*, analizzando i passi in cui Cusano parla di “*deus*” in questo senso. In seguito passerò ai sintagmi *locus omnium* e *motus stabilis*, l'utilizzo dei quali mostra la diretta dipendenza del Cardinale da Eriugena, e, probabilmente, da lui soltanto.

Se ci soffermiamo sul *De quaerendo Deum* troveremo la stessa definizione di *theos* che si legge nel *Periphyseon*:

Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit.²⁷⁴

E poco oltre:

Pateris itaque currere in hac via, per quam invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, afflatum, sensum, rationem et intellectum.²⁷⁵

La fonte è chiaramente il *Cratilo* di Platone, che Cusano mostra di conoscere e dal quale riprende esplicitamente questa teoria che accosta fra loro i concetti di moto, stato e visione su basi linguistiche ed etimologiche. Tale rimando si trova in un sermone del 30 marzo del 1455, pronunciato in Brixinia in occasione della domenica delle Palme²⁷⁶. Oltre alla citazione esplicita dell'opera platonica in questione è possibile anche cogliere il riferimento alla derivazione del nome *theos* proprio da quell'osservazione del moto dei corpi celesti che viene descritta nel *Cratilo*.

Plato concordat in Cratylo, dicens primas adorasse superiora, quae videbant 'thein', id est currere et revolvere, et hinc eos 'theos' appellarunt.

²⁷⁴ NICOLAUS CUSANUS, *De quaerendo Deum*, ed. L. Baur (h V), pp. 14-15.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁷⁶ Il sermone è tramandato dal cod. vat. lat. 1245, il numero CLXXXIIA secondo la numerazione adottata in Cusanus-Portal.

Come si vede la concezione adottata si inserisce perfettamente nella tradizione del neoplatonismo che accomuna Eriugena e Cusano.

Esistono altri due passi su questo argomento che meritano qui di essere riportati: uno dal *De visione Dei* e uno dal *Triologus de Possess.*

[...] et habere dei est esse eius et movere est stare et currere est quiescere est ita de re-
quis attributis.²⁷⁷

Nel *Triologus* l'accento è invece posto maggiormente sui concetti di moto e quiete e specificatamente sulle caratteristiche che essi assumono quando si riferiscono a Dio.

Chiaramente il sostrato delle affermazioni che fa Cusano è la sua dottrina della *coincidentia oppositorum*, trattando qui proprio di due opposti, moto e quiete, che in Dio non possono altro che coincidere:

CARDINALIS: Iam intelligentis facilius, quomodo concordabitis theologos, quorum alter dicit sapientiam quae deus omni mobili mobiliorem et verbum velociter currere et omnia penetrare atque a fine ad finem pertingere atque ad omnia progredi. Alius vero dicit primum principium fixum immobile stare in quiete, licet det omnia moveri, quidam quod simul stat et progreditur, et adhuc alii quod neque stat neque movetur.²⁷⁸

In questo *principium*, definito come *fixus e immobilis*, in cui gli opposti coincidono, non possono che essere la medesima cosa anche la quiete ed il moto e, ovviamente, allo stesso modo, il correre e il vedere, (*theo e theoro*). È dunque proprio per questo motivo che la tesi della doppia etimologia del nome di Dio tramandata da Eriugena non solo assume validità, ma anche una grande rilevanza in Cusano. In altre parole egli vede che essa ben si inserisce nel suo più ampio schema della *coincidentia oppositorum*. Un'ulteriore conferma in tal senso è il passo del *De visione Dei* poco sopra citato.

*

Fino ad ora si è parlato della concezione di Dio come *principium*, in cui tutti gli opposti coincidono.

È bene però richiamare qui l'attenzione su una frase in particolare che Eriugena fa

²⁷⁷ NICOLAUS CUSANUS, *De visione Dei*, ed. A. D. Riemann (h VI), pp. 12-13.

²⁷⁸ NICOLAUS CUSANUS, *Triologus de Possess.*, ed. R. Steiger (h. XI, 2), pp. 26-27.

pronunciare all'*Alumnus* nel passo sopra citato: «*Est [scil. Deus] enim locus omnium, atque circumscriptio.*»²⁷⁹.

Questo concetto è molto importante, soprattutto se accostato a quelli di moto e quiete considerati come opposti che coincidono.

In una recente pubblicazione Massimo Luigi Bianchi nota come il concetto di “*deus locus omnium*” assuma pieno significato se considerato in relazione alla teoria del *reditus*²⁸⁰. Ciò risulta ancor più evidente qualora si consideri la concezione eriugeniana di una storia del mondo fatta di due momenti che costituiscono un unico movimento circolare. Essi, complementari l'uno all'altro, altro non sono che la dialettica e l'analisi, la *processio* ed il *reditus*²⁸¹.

Dunque Dio era e sarà luogo di tutte le cose o, più esplicitamente, è il luogo da cui tutto procede ed il luogo in cui tutto si risolve²⁸².

Eriugena, dunque, definisce Dio come *locus omnium* (e come *locus locorum*) ancor prima di specificare che egli è ciò «*in quo acquiescunt omnia*»²⁸³. Sarà invece Cusano, nel *De docta ignorantia*, a porre maggiormente l'accento sull'aspetto del fine come cessazione del moto e come punto di arrivo, definendolo come «*locus et statio omnium*»²⁸⁴.

Dunque, per parlare in termini eriugeniani, Dio è *locus omnium* quando è considerato essere la prima e la quarta natura, ovvero, appunto, come principio e come fine di tutto.

²⁷⁹ Anche in questo caso si è di fronte ad un'affermazione che assai facilmente potrebbe essere intesa in senso panteistico: come visto riguardo la dottrina delle teofanie (cfr. *supra*, p./pp. 00000), anche qui Eriugena, ben consapevole del rischio, si affretta ad aggiungere, per bocca del *Magister*: «*Deus moueri non extra se dixi, sed a se ipso in se ipso, ad se ipsum*», in quanto «*Non enim in ipso proprie status aut motus dicitur*».

²⁸⁰ Cfr. M. L. BIANCHI, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima modernità. Paracelsus, Weigel, Böhme, Olschki*, Firenze 2011, pp. 242 e ss..

²⁸¹ L'immagine di questo movimento circolare composto dal momento della dialettica e da quello dell'analisi è magistralmente illustrato in É. GILSON, “*Jean Scot Érigène*”, in *La philosophie au moyen âge*, cit..

²⁸² Va da sé, dunque, che non vi è nulla di panteistico in una visione di Dio e del mondo così formulata. Anzi, se si leggono correttamente queste righe del *Periphyseon* e le si mettono in relazione con la dottrina delle teofanie che abbiamo analizzato in precedenza e che abbiamo visto aver causato non pochi problemi all'Irlandese, si capirà che essa dipende dalla concezione di Dio inteso come *locus omnium*, *locus locorum*, e che dunque, pur prestandosi a fraintendimenti, non ha nulla di eretico. È il caso di richiamare qui l'attenzione anche sulle belle pagine di M. L. Bianchi dove si nota come la filosofia neoplatonica, grazie alla dottrina della fuoriuscita dal proprio sé superessenziale la parte dell'Uno (e della sua conseguente *manifestatio*), fornisca a gran parte della teologia cristiana lo strumento grazie al quale si può giustificare una ricerca (per approssimazione) della verità, altrimenti inaccessibile, a partire dalle realtà sensibili che fungono da *signa*; cfr. M. L. BIANCHI, *Natura e sovrannatura*, cit., pp. 133-134. si deve peraltro aggiungere che per questa via è possibile salvare l'uomo da una condizione di radicale ignoranza in materia divina e, parzialmente, mondana. Sul concetto di *signum*, che è al centro della filosofia di Giovanni Scoto, si vedano anche i passi di tre delle sue fonti predilette: PSEUDO-DIONISIUS, *Ep. III, PG 3*, p. 1070; MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, 146, P. G. 91, p. 1129 e PROCLUS, *Elementatio theologica*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963², pp. 34-36.

²⁸³ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, ed. É. Jeuneau, I, 62, 96, 98; II, 8; III, 80, 82.

²⁸⁴ NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia*, ed. E. Hoffmann – R. Klibansky (h I) p. 47.

Come si già ricordato, Cusano probabilmente non ebbe la possibilità di leggere direttamente il quinto libro del *Periphyseon*, che contiene la teoria del *reditus*, ma di certo lo lesse per il tramite di Honorius Augustodunensis²⁸⁵, che riproduce alla lettera l'ultima parte della *summa* eriugeniana. La prova ci è data da alcuni *sermones*²⁸⁶.

Nel *sermo* n. CCXVI, del 6 gennaio 1456, sono presenti due passi in cui, mentre li scrive, il Treverense mostra di avere in mente Eriugena:

[...] Deus, qui est omnium locus.²⁸⁷

[...]

Unitas igitur, quae est et entitas sue essentiae, est una, quae est principium et finis et locus omnium entium seu omnis numeri numerabilis. Deus igitur, ut est essentia entium numerabilium, dicitur entitas seu unitas seu unus Deus, qui est sua unitas.²⁸⁸

*

Una considerazione.

Le questioni del moto, della quiete, di *deus locus omnium*, sono di certo presenti in Cusano già delle prime opere della maturità, come testimoniato dal passo del *De docta ignorantia* ricordato poco sopra. Sembra però che vi siano una maggiore insistenza e precisione terminologica in quelle più tarde, posteriore all'anno 1453. Sulla base di queste osservazioni è possibile formulare una ipotesi che avrebbe sicuramente bisogno di ulteriori studi e verifiche, ma di certo affascinante: quale relazione sussiste fra questa intensificazione di interesse e l'ingresso in Occidente di una gran quantità di testi greci (e fra quelli di Platone vi è anche il *Cratilo*) in seguito alla caduta di Bisanzio del 1453?

²⁸⁵ Cfr. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, 316-529. L'edizione critica della seconda parte della *Clavis physicae* è stata già oggetto della seconda parte della Tesi di Dottorato di Pasquale Arfè (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2005), sotto la direzione di Paolo Lucentini. Ad oggi è in via di pubblicazione per i tipi di Brepols. L'opera di Honorius Augustodunensis è tramandata nel codice *ms. Paris, Bibl. Nat. Lat. 6734*, appartenuto a Cusano e, come da sua abitudine, glossato di sua mano.

²⁸⁶ Non verrà citato il *Sermo* n. CXXIV (del 31 luglio del 1452) dove, verso la metà, mostra una porzione di testo dipendente dal *Periphyseon*, ma di scarso interesse in questa sede.

²⁸⁷ NICOLAUS CUSANUS, *Sermo CCXVI*, p. 83.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 86.

Sull'amor

Per affrontare i problemi della nascita, dell'introduzione e della diffusione del tema dell'amore nel mondo cristiano *Eros und Agape* di Anders Nygren²⁸⁹, nonostante risalga agli anni Cinquanta del secolo scorso, è ormai classica. In essa emerge con chiarezza l'esistenza di due distinte vie attraverso le quali il tema dell'*amor* viene introdotto e diffuso in seno alla cultura cristiana. Da un lato ciò avviene grazie agli scritti di Sant'Agostino, mentre dall'altro appare decisivo il contributo dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita: due vie che differiscono sotto numerosi aspetti, sia metodologici che contenutistici. La principale differenza, che già da sola è sufficiente a chiarire la necessità di indugiare su questa distinzione, è il modo in cui questi due autori introducono, in un sistema filosofico-teologico di stampo cristiano, il concetto di ἔρωϛ. Se per Agostino si può parlare di una sintesi fra l'*agape* cristiano e l'*eros* di derivazione neoplatonico-ellenistica, che sfocia essenzialmente nella sua dottrina della *caritas*²⁹⁰, per Dionigi, che introduce l'età medievale a questa tematica in un modo assai più diretto, è più esatto parlare di una "confusione" dovuta al reciproco ed ormai irreversibile processo di contaminazione fra Neoplatonismo e Cristianesimo. Inoltre è bene sottolineare che lo Pseudo-Areopagita si inserisce, in merito alla dottrina dell'*amor* (ἔρωϛ), in una tradizione ininterrotta ed omogenea che, partendo da Plotino e passando per Proclo, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, arriva fino a Giovanni Scoto Eriugena.

L'obiettivo è quello di mostrare con chiarezza che in questo filone, che giunge fino al Rinascimento, è da inserire anche Nicola Cusano. Ciò grazie alla sua conoscenza e alla sua

²⁸⁹ A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955; trad. it.: *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971.

²⁹⁰ Sul piano terminologico Sant'Agostino non concepisce distinzione fra *amor*, *dilectio* e *caritas*. Nell'analizzare l'*amor Dei* quale unica specie buona di amore in contrapposizione all'*amor sui*, egli sostiene esplicitamente che queste tre espressioni sono equivalenti, anche se in questo senso nelle Scritture è utilizzato esclusivamente *caritas*. Se ne trova conferma in: AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei* XIV, 7, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout 1960, p. 422: «Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem siue caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec ipsos auctores saecularium litterarum locutos esse certissimum est. Sed uiderint philosophi utum uel qua ratione ista discernant; amorem tamen eos in bonis rebus et erga ipsum Deum magni pendere, libri eorum satis loquuntur. Sed scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris omnibus litteris anteponimus, non alid dicere amorem, aliud dilectionem uel caritatem, insinuandum fuit». In questo modo l'Ipponate introduce il termine *amor* in seno alla dottrina cristiana. In questo caso Agostino non si preoccupa del fatto che il termine sia utilizzato anche dai filosofi per definire l'amore secondo la sua definizione ellenistica, ma piuttosto egli se ne avvale nel momento in cui vuole dimostrare la praticabilità del suo utilizzo in questo ambito. Tale circostanza appare tuttavia singolare qualora si consideri il fatto che con altri vocaboli solitamente appannaggio della tradizione più squisitamente filosofica egli è critico verso un loro utilizzo in senso cristiano: è questo il caso, ad esempio, di *θεολογία*.

venerazione per l'Areopagita e, soprattutto, alla attenta lettura delle parole dell'Irlandese su questo tema.

Il motivo dionisiano dell'ἔρως

Da un lato i reciproci scambi fra Cristianesimo e Neoplatonismo plotiniano e dall'altro le innovazioni apportate da Proclo all'edificio filosofico di Platone, sono i due presupposti essenziali per comprendere la dottrina dell'amore quale viene concepita dallo Pseudo-Dionigi. Di certo la prima circostanza favorì l'assorbimento della dottrina dell'ἔρως da parte cristiana, visto che ormai questi due mondi non erano più così distanti, ma anzi alcuni dei loro tratti essenziali derivavano dal reciproco scambio. Per quanto concerne invece Proclo, si può affermare che il suo contributo si riduce ad una, essenziale, modifica dell'impianto platonico in cui trova posto il ruolo dell'amore. Se tanto per Platone quanto per Plotino l'ἔρως entra in gioco esclusivamente nel movimento di ascensione dettato dal desiderio di ricongiungimento delle creature con l'Uno, con Proclo le cose cambiano: egli postula l'esistenza di un amore che dal mondo superiore è indirizzato a quello inferiore²⁹¹. In questo modo non si mina l'assoluta perfezione dell'Uno, in quanto lo stato di desiderio (e dunque di insufficienza ontologica) che produce l'ἔρως nelle creature non è applicabile al divino: l'Uno si interessa al mondo inferiore, indirizzandovi il suo amore, solo allo scopo di prepararlo in vista del ricongiungimento con esso. È quello che in altre parole può essere definito un amore *estatico*.

È facile comprendere come questo aspetto sia di grande importanza per la successiva speculazione di matrice cristiana, ma il merito del Diadoco in questo ambito non si esaurisce con questa innovazione. Credo infatti che importanza ben maggiore abbiano le caratteristiche che egli attribuisce a questo amore. Esso è una forza di coesione universale, che *connette* il mondo inferiore a quello superiore, che li unisce e che unisce ogni cosa nell'universo. Elementi questi che vengono recepiti *in toto* dallo Pseudo-Dionigi.

Fondamentale nella sua speculazione è in primo luogo l'impegno profuso a favore dell'introduzione del termine ἔρως nel linguaggio cristiano a partire dall'analisi delle Scritture. Nella traduzione greca dei LXX infatti esso compare solo due volte, a causa

²⁹¹ Cfr. PROCLUS, *In primum Platonis Alcibiadem Commentarius*, in *Procli Opera*, ed. V. Cousin, tomo II, Paris 1820, p. 141: «ἀνωθεν οὖν ὁ ἔρως ἀπὸ τῶν νοητῶν μέχρι τῶν ἐγκοσμίων φοιτᾷ, πάντα ἐπιστρέφον ἐπὶ τὸ θεῖον κάλλος». Riferimenti diffusi al carattere connettivo dell' ἔρως si possono rintracciare anche nel *Commentario all'Alcibiade II*: cfr., nella medesima edizione, p. 142, p. 173, p. 179, p. 189.

dell'idea di volgarità che suscitava. A questo proposito l'Areopagita è molto chiaro: egli afferma che sarebbe sciocco badare solamente ai vuoti nomi, ai suoni e a ciò che essi suscitano senza guardare piuttosto all'intenzione di colui che li usa. Lo scopo non è però quello di andare contro il Testo sacro (e anche questo è esplicitamente sottolineato), ma di rendere il linguaggio *in divinis*²⁹², per quanto consente il suo sistema di pensiero, più preciso.

Καὶ μὴ τις ἡμᾶς οἰέσθω παρὰ τὰ λόγια τὴν τοῦ ἔρωτος ἐπωνυμίαν πρεσβεύειν. Ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον, ὡς οἶμαι, καὶ σκαιὸν τὸ μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσιν. Καὶ τοῦτο οὐκ ἔστι τῶν τὰ θεῖα νοεῖν ἐθελόντων ἴδιον, ἀλλὰ τῶν ἤχους ψιλοῦς εἰσδεχομένων καὶ τούτους ἄχρι τῶν ὅτων ἀδιαβάτους ἔξωθεν συνεχόντων καὶ οὐκ ἐθελόντων εἰδέναι, τί μὲν ἢ τοιαύδε λέξις σημαίνει, πῶς δὲ αὐτὴν χρῆ καὶ δι' ἐτέρων ὁμοδύμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι, προσπασχόντων δὲ στοιχείοις καὶ γραμμαῖς ἀνοήτοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσιν ἀγνώστοις μὴ διαβαινούσαις εἰς τὸ τῆς ψυχῆς αὐτῶν νοερόν, ἀλλ' ἔξω περὶ τὰ χειρὶ καὶ τὰς ἀκοὰς αὐτῶν διαβομβουμέναις.²⁹³

Al di là di questa, seppur fondamentale, questione terminologica, va precisato che tutta la concezione dello Pseudo-Dionigi muove dal medesimo presupposto esplicitato da Proclo: l'unitarietà connettiva dell'essere e degli esseri incarnata dall'ἔρωτος²⁹⁴.

²⁹² Il tentativo di creare un spazio entro il quale possa avere validità, seppure approssimativa, il linguaggio in materia teologica è importante anche in questa sede, in quanto non soltanto esso ebbe una enorme risonanza sulla filosofia di Giovanni Scoto, ma anche su quella di Cusano, il quale ne condivide pienamente i tratti fondamentali.

²⁹³ PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* IV, 11, ed. P. Chevallier, *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, Bruges 1937, vol. I, pp. 202-204. Cfr. la traduzione di Giovanni Scoto Eriugena ivi presente: «Et ne quis nos arbitretur contra eloquia amoris cognominationem honorificare. Est quidem enim irrationabile (ut arbitror) et stultum non virtuti intentionis attendere, sed dictionibus. Et hoc non est divina intelligere volentium proprium, sed sonos leves recipientium, et hos usque ad aures transeuntes forinsecus continentium, et nolentium scire quid quidem talis dictio significet, quomodo jam oporteat et per alias aequipotentes et manifestiores dictiones declarare; patetiumque elementis et litteris non intellectis, et syllabis et dictionibus incognitis, non ingredientibus in animae suae intellectuale, sed foris circa labia et auditus eorum percipientibus [...].».

²⁹⁴ *Ibid.*, IV, 15, pp. 225-226: «Τὸν ἔρωτα εἴτε θεῖον εἴτε ἀγγελικὸν εἴτε νοερόν εἴτε ψυχικὸν εἴτε φυσικὸν εἵπομεν, ἐνωτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν, τὰ μὲν ὑπέριστα κινουῦσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων, τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλλελουχίαν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρείττωνων καὶ ὑπεκειμένων ἐπιστροφήν». Cfr. la traduzione di Giovanni Scoto Eriugena ivi presente: «Amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive animale sive naturalem dicamus, unitivam quadam et continuativam intelligimus virtutem, superiora quidem moventem in providentiam inferiorum, aequiformia iterum in sociabilem vicissitudinem, et novissima objecta ad meliorum et superpositorum conversionem.».

È facile immaginare in che misura l'accoglimento di una forza che connette ogni livello dell'esistenza abbia consentito all'Areopagita una sua originale, ulteriore, elaborazione. Se si considera infatti la sua visione rigorosamente gerarchica del mondo, si può capire senza sforzo che un ἔρωσ concepito in questi termini vi si inserisce armoniosamente e che inoltre rappresenta il completamento e la giustificazione di un tale ordine.

In seno al *corpus dionysiacum* la trattazione circa il tema dell'amore è concentrata nel quarto libro dei *Nomi divini*, dove l'autore procede per gradi²⁹⁵ nella trattazione di quello che viene definito l'amore universale di Dio. Dopo aver affermato, in accordo con la tradizione aristotelica²⁹⁶, che tutti gli esseri desiderano naturalmente Dio, egli diversifica questo appetito in relazione alle rispettive nature. Successivamente questo desiderio naturale viene esteso sia alla sfera del non-essere che alle azioni dei dèmoni. In sintesi questo moto degli esseri è fatto derivare dalla partecipazione, secondo diversi gradi, di Dio alla quale nulla può sottrarsi.

In questo schema se dunque da un lato sono precisati i caratteri di questo ἔρωσ onnicomprensivo, dall'altro si procede all' identificazione di questo con l'Uno divino, il che rappresenta di certo il punto cardine della speculazione dionisiana.

Και ἔστι τοῦτο δυνάμεως ἐνοποιοῦ καὶ συνδετικῆς καὶ διαφερόντως συγκρατικῆς, ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν προουφαστώσης, καὶ ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν εκδιδομένης, καὶ συνεχούσης μὲν τὰ ὁμοταγῆ κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, κινούσης δὲ τὰ πρῶτα πρὸς τὴν τῶν υφειμένων πρόνοιαν, καὶ ἐνιδρυσούσης τὰ καταδεέστερα τῇ ἐπιστροφῇ τοῖς ὑπερτέροις.²⁹⁷

È dunque chiaro il duplice ruolo svolto dallo Pseudo-Dionigi: egli ha aperto la strada al tema dell'amore oltre che da un punto di vista speculativo, tramite la definizione precisa del concetto di ἔρωσ, anche e soprattutto da un punto di vista terminologico che, con il cadere della pregiudizialità associata alla parola in questione, ha certamente facilitato il confluire di

²⁹⁵ Una chiara esposizione del procedimento seguito dallo Pseudo-Dionigi è offerta in P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Aschendorff, Münster 1908 (BGPMA 6.6), pp. 33-34.

²⁹⁶ Si veda in proposito Aristoteles, *Metaphysica*, Λ, 7, 1072a 26-30: «κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ νικούμενα τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. Ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις».

²⁹⁷ PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* IV, 12, ed. P. Chevallier, pp. 213-215. Cfr. la traduzione di Giovanni Scoto Eriugena ivi presente: «Et est hoc virtutis unificae et conjunctivae et differenter contemperativae, in bono et optimo per bonum et optimum ante substitutae, ex bono et optimo per bonum et optimum editae et continentis quidem aequipotentia secundum socialem vicissitudinem, moventis autem prima ad minorum providentiam, et collocantis inferiora conversione superioribus.».

“ἔρωσ” nel latino “*amor*”. Ciò appare evidente specialmente a partire dai contributi degli autori che per primi recepirono le tesi del *corpus dionysiacum*. In sintesi, dunque, pur muovendosi nel solco tracciato dai suoi predecessori, lo Pseudo-Dionigi è fondamentale per le speculazioni successive su questo tema in quanto è fra i primi (e forse il primo) ad applicare in modo esplicito la nozione di ἔρωσ a Dio che, attraverso il suo amore estatico verso le sue creature, è in un certo senso proteso verso il basso, a creare quella “catena dell'amore”²⁹⁸ che, anche in pensatori successivi, sarà il *nexus* che consentirà al mondo di permanere nell'essere.

L'amor nella filosofia di Giovanni Scoto Eriugena

È noto come Giovanni Scoto sia stato il pensatore che maggiormente contribuì alla diffusione delle idee dionisiane nel Medioevo latino. Questo vale senza dubbio anche per la dottrina dell'*amor*. Tralasciando in questa sede i suoi commenti al *Corpus dionysianum*, si deve rilevare che nel *Periphyseon* egli affronta diffusamente il problema e ne propone un'interpretazione nuova che, come vedremo, ha avuto una certa risonanza sul pensiero di Cusano.

Con la precisione e la decisione quasi brutali che contraddistinguono il suo linguaggio, Eriugena, nella parte finale del primo libro di quest'opera, fornisce una dettagliata definizione dell'amore nei termini di “connessione” e “vincolo”.

Amor est connexio ac vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. Potest et sic diffiniri: Amor est naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus.²⁹⁹

La presa di posizione, come spesso accade presso l'Irlandese, è immediatamente giustificata per mezzo dell'autorità dell'Areopagita e, in questo caso, egli viene citato in modo molto significativo: Eriugena inserisce infatti nel testo ben tre citazioni. È qui sufficiente leggere la prima, sia perchè la più significativa, sia perchè le altre due si collocano sulla sua scia

²⁹⁸ L'idea della “catena dell'amore” è stata ripresa, fra gli altri, da Giovanni Climaco (†650 ca.) e, soprattutto, da Massimo il Confessore (†662), importante tramite nel processo di diffusione del *corpus dionysiacum* e fonte principale del pensiero di Giovanni Scoto Eriugena.

²⁹⁹ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I, ed. É. Jeauneau, p. 106.

fungendo da ulteriore conferma.

His diffinitionibus aperte sanctus Dionysius astipulatur in amatoriis ymnis sic dicens: “Amorem, siue diuinum siue angelicum siue intellectualem siue animale siue naturalem dicamus, unitiuam quandam et continuatiuam intelligamus uirtutem superiora quidem mouentem in prouidentiam inferiorum, et aequiformia iterum in sociabilem uicissitudinem, et nouissima subiecta ad meliorum et superpositorum conuersionem”.³⁰⁰

Senza dubbio questo è un chiaro esempio dell'importanza dell'elaborazione dionisiana come canale di diffusione in Occidente della tematica dell'*amor*. Inoltre è certo che il reiterato richiamo allo Pseudo-Areopagita non poté che rendere queste pagine ancora più interessanti agli occhi di Cusano che, notoriamente e senza riserve, accetta e fa proprio l'intero sistema filosofico dionisiano.

L'elemento della connessione, dell'*amor* concepito come *virtus unitiva*, come *vinculum*, è il primo e fondamentale aspetto che ci interessa e che vedremo ripreso senza sostanziali modifiche da parte del Cardinale. C'è però un altro punto, un'ulteriore elaborazione interessante, che merita di essere considerata: l'identificazione dell'*amor* con Dio. In che modo è possibile dire che Dio è amore? La questione è significativa perché, volendosi così dare essenzialmente una definizione, seppur parziale, di Dio, qualsiasi soluzione andrebbe facilmente a contrastare con il sistema dionisiano-eriugeniano della teologia negativa e delle conseguenti affermazioni in merito al linguaggio umano in materia divina. Eriugena condensa tutte le spiegazioni di cui sto parlando in poche righe del *Periphyseon*. Subito dopo il citato richiamo all'Areopagita, si legge:

Merito ergo amor deus dicitur, quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu reuoluitur, totiusque creaturae amatorius motus in se ipso terminat. Ipsa quoque diuinae naturae in omnia quae in ea et ab ea sunt diffusio omnia amare dicitur, non quia ullo modo diffundatur quod omni motu caret omniaque simul implet, sed quia rationabilis mentis contuitum per omnia diffundit et mouet, dum diffusionis et motus animi causa sit ad eum inquirendum et inueniendum et quantum possibile est intelligendum, qui omnia implet ut sint et uniuersalis ueluti amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem, quae est quod

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 106.

ipse est, uniuersa colligit et inseparabiliter comprehendit. Amari item dicitur ab omnibus quae ab eo sunt, non quod ab eis aliquid patiatur qui solus impassibilis est, sed quia eum omnia appetunt ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit. Ipse enim solus uere amabilis est, quia solus summa ac uera bonitas et pulchritudo est.³⁰¹

Ecco dunque in che modo Dio può essere detto “amore”: esclusivamente in virtù del suo essere causa di ogni cosa e, di conseguenza, di ogni amore. D'altra parte non potrebbe essere diversamente, in quanto qualsiasi altra soluzione significherebbe il postulare l'esistenza di un'azione, di un movimento, da parte di Dio e questo, come è evidente, sarebbe incompatibile con la concezione eriugeniana della divinità come *superesse* immobile ed immutabile.

Così facendo la *virtus unitiva* altri non è che Dio: egli tiene insieme, unisce le creature e l'universo tutto. Egli è amore perché causa di ogni amore, crea il mondo per un atto di amore e, infine, per un altro, complementare, atto di amore il mondo ritorna in lui che è la Perfezione somma (in questo caso di ogni bontà, bellezza e amore) verso la quale ogni cosa per sua natura tende.

Un'ultima fondamentale caratteristica del concetto di *amor* elaborato da Giovanni Scoto è l'assenza dell'aspetto caritativo orientato verso il basso che lo contraddistingue generalmente in seno al Cristianesimo. Questo amore infatti è definibile piuttosto come un *amor sui* di Dio e della Trinità, che sussiste sia di per se stesso, sia nel momento in cui le creature amano il proprio Creatore. Questo in virtù di quella onnipresenza del divino nel mondo (e del mondo nel divino) che per lunghi anni è stata erroneamente ricondotta ad un'orientamento semplicemente panteistico³⁰². Questo amore che risulta dalla coincidenza di quello di Dio per se stesso, di quello delle creature per Dio e di quello di Dio per le creature è, in sostanza, un amore *divino*, nel senso che pur essendo parte di questo insieme, alle creature non è dato conoscerne la vera essenza. L'incomprensibilità e l'impenetrabilità di questo amore in sé e per sé mostra, ancora una volta, quanto fosse forte l'apporto dionisiano in merito allo sviluppo di questo tema nell'Occidente latino. Difficilmente le parole che Eriugena usa alla

³⁰¹ *Ibid.*, p. 107.

³⁰² Per lungo tempo l'onnicomprendività e l'onnipresenza del Dio eriugeniano sono stati ricondotti ad un esplicito orientamento panteistico dell'autore. Oggi si tende a ridimensionare un così drastico giudizio, soprattutto alla luce delle intenzioni di Giovanni Scoto, sempre tese ad un rispetto dell'ortodossia. Per un esempio di lettura panteistica della sua filosofia si veda il già citato M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris-Louvain 1933. Un'analisi che inizia ad affrontare la questione in termini meno radicali è già presente in M. DAL PRA, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, cit., in particolare le pp. 271-282.

fine del primo libro del *Periphyseon* potrebbero essere più esplicative:

Si ergo seipsam sancta Trinitas in nobis et in seipsa amat, seipsam et videt et movet: pro certo a seipsa amatur, videtur, movetur, secundum excellentissimum modum, nulli creaturae cognitum, quo seipsam et amat et videt et movet, et a seipsa, in seipsa, et in creaturis suis amatur, videtur, movetur, cum sit super omnia, quae de se dicuntur. De ineffabili enim quis et quid potest fari, cujus nec nomen proprium, nec verbum, nec ulla vox propria invenitur, nec est, nec fieri potest, *qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem? Quis enim cognovit intellectum Domini?* Sed priusquam praesentem disputationem terminemus, sancti Dionysii de divino statu motuque capitulum visum est mihi huic loco inserendum, si tibi videtur.³⁰³

Cusano e il Periphyseon

È indispenabile, al fine di tracciare una buona linea di ricerca che ci conduca da Eriugena a Cusano, fare alcune osservazioni sullo stato delle conoscenze relative ai testi eriugeniani delle quali era in possesso il Cardinale. In questo caso un esame dei manoscritti posseduti ed effettivamente letti dal Treverense è uno strumento molto importante per una corretta interpretazione e valutazione della portata del suo debito nei confronti di Giovanni Scoto. Nello specifico si è molto dibattuto, e ancora si dibatte, su quanti e quali libri del *Periphyseon* egli abbia effettivamente conosciuto. In questo senso spesso si è dato troppo peso a delle affinità, certo evidenti, trascurando un criterio di indagine che si servisse di una metodologia corretta dal punto di vista filologico.

Come abbiamo più volte affermato, ciò che è certo è che Cusano conobbe il primo libro del *Periphyseon*, contenuto nel codice di Londra a lui appartenuto e ripetutamente annotato, mentre per quanto concerne invece gli altri libri dell'opera, in mancanza di elementi per provare che egli ebbe modo di leggerli direttamente, le concordanze effettivamente esistenti fra essi e molti degli scritti del Cardinale vanno ricondotte alla *Clavis physicae*³⁰⁴ di

³⁰³ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. É. Jeuneau, p. 110.

³⁰⁴ Il ruolo svolto dalla *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis diviene di importanza capitale a partire dal 1225, data che vede la censura ufficiale del *Periphyseon* da parte di papa Onorio III. È sufficiente dire in questa sede che la struttura della *Clavis* si presenta come un compendio della *summa* eriugeniana per quanto concerne i libri I-IV, mentre il libro V è copiato letteralmente. Si presume che tale cambio di intenti da parte di Honorius sia riconducibile all'eccessiva complessità della parte conclusiva dell'opera. Di tale avviso è anche il Professor Lucentini, alla cui edizione del testo e ai cui studi si rinvia. Cfr.: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, ed. P. Lucentini; P. LUCENTINI, "La *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis" cit., pp. 411-414.

Honorius Augustodunensis. Essa è contenuta in un altro codice in suo possesso che fu, anche in questo caso, largamente annotato³⁰⁵ e che corrisponde all'attuale Ms. Paris, Bibliothèque Nationale Latin 6734. Pertanto è a mio avviso opportuno, qualora se ne verifici la necessità, rimandare a quest'ultima piuttosto che ai libri II-V del *Periphyseon*, quantomeno fino a quando si potrà disporre di informazioni che consentiranno di provare una eventuale loro conoscenza da parte di Cusano.

Anche in questo breve contributo, dunque, si è voluto seguire questo rigoroso criterio di indagine, anche a costo di tralasciare aspetti di certo interessanti, ma che sarebbero stati privi di una solida base filologica e storiografica.

Come si è accennato l'interesse del Cardinale per questo tema è testimoniato in primo luogo dalla concentrazione di annotazioni a margine in corrispondenza dei *folia* che contengono questa porzione del testo³⁰⁶, ed è su questo che si intende basarsi per giustificare l'evidente affinità che intercorre fra le posizioni di questi due autori.

Amor e connexio: il contributo di Cusano alla dottrina dell'amor

La concezione eriuigeniana di un Dio che viene definito essere il luogo di tutti i luoghi (*locus locorum*) è importante per la nostra ricerca, sia perché esplicitamente accettata da Cusano, sia perché costituisce un presupposto essenziale affinché possa essere sviluppata una dottrina dell'amore così come la si ritrova presso questi due autori.

Werner Beierwaltes ha notato che, essendo la divinità Luogo di tutto, lo è anche e soprattutto nel momento in cui essa viene considerata come Fine di ogni cosa, come punto di arrivo del *reditus* (specularmente al suo essere punto di partenza della *processio*). Il “Dio-Amore” ha, in questi termini, la triplice funzione di stabilire (*processio*), conservare e guidare verso la fine (*reditus*) la *universitas rerum* da e verso la propria absolutezza di Dio – Origine – Fine.³⁰⁷ È questo il *trait d'union* tra l'*amor* di Eriugena e quello di Cusano: la

³⁰⁵ Le note di Cusano alla *Clavis physicae* sono state pubblicate, corredate da una breve introduzione sulle condanne e sulle varie modalità della circolazione del *Periphyseon* nel Medioevo, dal Professor Paolo Lucentini in P. LUCENTINI, *Platonismo medievale* cit., pp. 77-109.

³⁰⁶ Cfr. *supra*, n. 19.

³⁰⁷ Cfr. W. BEIERWALTES, “Eriugena und Cusanus”, in W. BEIERWALTES (ed.), *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens in Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. internationalen Eriugena-Colloquiums 1985*, hg. Von W. Beierwaltes («Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse», Jg. 1987, 1), Heidelberg 1987, pp. 311-343. Rist. con ampliamenti in BEIERWALTES W., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, pp. 266-312. In particolare alle

concezione di Dio come *absolutus, infinitus, simplicissimus* e *perfectissimus amor* che guida il mondo in ogni stadio della sua circolare esistenza.

In vari scritti di Cusano è ravvisabile l'influenza di Giovanni Scoto in ordine a questa dottrina: è possibile dunque mettere in luce una stretta affinità fra le due concezioni, sostenuta da forti concordanze testuali.

L'argomento in questione è stato affrontato con i criteri che qui ci proponiamo di seguire solamente da Beierwaltes nel suo "Eriugena und Cusanus"³⁰⁸. Si tratta però, anche in questo caso, di un approccio circostanziato: il tema dell'*amor* serve solo per una più precisa definizione dell'intera panoramica dell'influenza di Eriugena sul Cardinale. Ad ogni modo questo contributo, pur non prendendo in considerazione tutti i passaggi degli scritti cusani nei quali è ravvisabile questa eco, vuole cogliere l'occasione per affrontare un tema altrimenti pressochè privo di studi. In molti infatti hanno analizzato la ricezione dell'*amor* procliano e dionisiano da parte dell'Irlandese, ma mai si fa riferimento alle ripercussioni che questa ebbe su Cusano, uno dei maggiori interpreti rinascimentali di Dionigi e Giovanni Scoto.

Già a partire dalla sua prima e più famosa opera della maturità, il *De docta ignorantia* del 1440, si può individuare l'interesse di Cusano per il tema dell'amore e per il rapporto di questo con il concetto di connessione. Certo in queste pagine i riferimenti non sono né estesi né tantomeno di importanza centrale in relazione all'argomentazione portata avanti. Egli ne parla anzi esclusivamente in relazione alla spiegazione della sua posizione in materia trinitaria e, nella fattispecie, solo in un'occasione i due termini formano un binomio che può essere considerato rilevante per lo scopo che tentiamo di raggiungere.

Si parte con l'accogliere la classica concezione cristiana delle tre persone della Trinità che procede all'identificazione del Padre con la Potenza, del Figlio con la Sapienza e dello Spirito Santo con l'Amore (o Connessione)³⁰⁹. Il riferimento esplicito allo Spirito presente

pp. 303-304 si legge: «„Ort von Allem“ aber ist Gott auch als das *anziehende* (attrahere) und selbst *liebende*, Alles in sich selbst versammelnde Ziel des ‚reditus‘. Seine „*Liebe*“ (amor) hat neben der Seinsmitteilung (diffusio – bonitas) auch die Funktion, die ‚universitas omnium rerum‘ als eine mit sich selbst und ihrem Ursprung harmonisierende Einheit herzustellen und zu Bewahren. Der liebenden ‚diffusio‘ oder ‚extensio‘ entspricht und antwortet die Bewegung des Geschaffenen und deren Ursprung hin: als bonitas schlechthin und als absolute Schönheit in einem ‚zieht er an‘ – ein dionysisches Motiv – wie ein „Magnet“ [...]».

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 302-304.

³⁰⁹ Chiamando in causa anche l'autorità del Santo Agostino in merito ai nomi che si possono attribuire o meno a Dio egli dice: «Et ob hoc Augustinus Verbum etiam artem ac ideam in respectu creaturarum affirmat. Unde ex eo Deus pater est, quia genuit aequalitatem unitatis; ex eo autem Spiritus sanctus, quod utriusque amor est; et haec omnia respectu creaturarum. Nam creatura ex eo, quod Deus Pater est, esse incipit; ex eo, quod Filius, perficitur; ex eo, quod Spiritus sanctus est, universali rerum ordini concordat.». Cfr. Nicolaus

all'inizio in seguito viene meno in virtù dell'identificazione trinitaria delle tre persone divine³¹⁰. Ciò porta l'autore a riferirsi, con la parola *amor*, a Dio in un modo più “generico” e in un modo che, soprattutto negli scritti successivi, fanno eco a quelle già usate sei secoli prima da Giovanni Scoto Eriugena.

In sintesi l'*amor* e la *conexio* divine che pervadono il mondo e le creature che lo popolano sono l'elemento essenziale che non solo crea il mondo (atto di amore) e che lo mantiene nel suo essere (connessione amorosa), ma che ne costituiscono anche l'essere stesso.

Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis. Et hic nexus determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit, quoniam posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur ex unione ipsius determinantius formae et determinabilis materiae. Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est.³¹¹

L'interesse che Cusano riserva all'*amor* nel *De docta ignorantia* si riduce a queste poche testimonianze. Altre se ne possono trovare anche in alcuni dei suoi opuscoli come il *De visione dei*³¹², del 1453, ma la concentrazione maggiore di passi relativi a questo tema è da ricercare nell'altra sua grande opera, il *De coniecturis*, risalente agli stessi anni del *De docta ignorantia* (1440-1442).

Amor e connexio: *il De coniecturis*

L'analisi delle opere di Cusano e dei relativi passaggi in cui egli si mostra interessato, direttamente o indirettamente a seconda delle circostanze, al tema dell'amore dà immancabilmente lo stesso risultato: *amor* è sempre accompagnato da *connexio*. Come si è

NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* I, XXIV, ed. E. Hoffmann – R. Klibansky (h I), p. 51.

³¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 82: «Propterea quaelibet personarum est ipsa unitas; et quoniam unitas est Trinitas, una persona non est alia. In universo vero non potest ita esse. Propter hoc tres illae correlationes, quae in divinis personae vocantur, non habent esse actu nisi in unitate simul.».

³¹¹ *Ibid.*, p. 83.

³¹² Cfr. NICOLAUS CUSANUS, *De visione dei*, 8, ed. A. D. Reiamann (h VI), p. 41: «Amare tuum est videre tuum; paternitas tua est visio, quae nos omnes amplectitur paterne. Dicimus enim: pater noster. Es enim universalis pater pariter et singularis. Quisque enim dicit, quia tu es pater noster. Paternus amor omnes et singulos filios comprehendit. Ita enim diligit omnes pater quod singulos, quia ita omnium pater quod singulorum. Ita unumquemque filium diligit, quod quisque filiorum se omnibus praeferrere concipit.».

visto poco sopra l'accostamento è già presente nel passo del *Periphyseon* che il Cardinale legge e annota, ma questi ne fa uno dei momenti più importanti e pregni di significato della sua speculazione. Basti pensare al diciassettesimo capitolo del secondo libro del *De coniecturis*: in queste poche pagine l'autore fa un uso a dir poco intenso del sostantivo (28 occorrenze) e del relativo verbo (4 occorrenze). Al di là dello stile letterario ivi usato, è palese che questa insistenza, difficilmente superabile, è indice di quanto questo tema sia per lui fondamentale.

Il punto di partenza è la definizione di Dio quale infinita unità e, allo stesso tempo, infinita connessione le quali, in un essere assolutamente semplice quale solo egli può essere, coincidono.

Divinitas autem est unitas infinita, aequalitas atque conexio, ita quidem quod in unitate sit aequalitas et conexio, in aequalitate unitas et conexio, in conexione unitas et aequalitas.³¹³

È appunto il concetto di *connexio* ciò che rende possibile ogni successiva elaborazione sul tema dell'*amor*. La connessione, l'atto dell'unire, è il più evidente atto di amore che Dio compie nei confronti del mondo, delle creature e di se stesso, il tutto in armonia con la tradizione filosofica che, come abbiamo visto, risale fino a Proclo. È in questo modo che l'umanità intesa nel senso di *deiformitas* può essere definita come un qualcosa «*quae virtus est conectendi seu amandi*»³¹⁴. Questa partecipazione dell'unità e della perfezione divina si ripercuote dunque inevitabilmente (e non potrebbe essere altrimenti in un'elaborazione, come quella cusaniiana, costruita sui concetti di *complicatio* ed *explicatio*) sull'essere umano e, nello specifico, si traduce anche in una partecipazione dell'amore divino. La connessione amorosa che unisce tutto il creato e che, appunto, lo ama, unisce ed ama anche gli esseri umani che del creato fanno parte e li connette non solo con il resto del mondo, ma inevitabilmente anche con l'infinità di Dio ed il suo infinito amore. L'influsso neoplatonico che qui si manifesta, è bene precisarlo, si esaurisce nella presa in considerazione del solo aspetto razionale dell'uomo: la sua similitudine con Dio, il suo esserne una *imago*, è limitata necessariamente al suo intelletto.

³¹³ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis*, II, 17, ed. J. Koch – K. Bormann – H. G. Senger, (h III), p. 174.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 177.

Habes ergo, Iuliane pater³¹⁵, te virtutem eam participare, quae in se gestat aequalitatis atque conexionis naturam, ut sic intellectus tuus divinum esse suo modo participans in eius aequalitate intelligere amplectique possit intellectum, ut non aliud sit tuum intelligere quam aequalitas participatae unitatis tui intellectus. In aequalitate igitur seu similitudine divini luminis intellectualiter participati te noscas intelligendi virtutem assecutum, ita quidem et ratiocinandi sentiendique. Quoniam autem tanto perfectius unitas ipsa participatur, quanto aequalitas conexioque in ipsa maior fuerit, hinc intelligere atque conectere sine perfectione unitatis intellectus nequeunt adaugeri. Inclinator igitur intellectus ad intelligere et amare, ut perficiatur natura eius, ita ratio ad ratiocinari, sensus ad sentire.³¹⁶

Cusano, in queste poche pagine, fa altresì un dono di chiarezza alla sua esposizione, procedendo, sul finale, ad una più esplicita spiegazione dei punti in questione. Egli dà sostanzialmente le due definizioni essenziali per noi che trattiamo di questo tema: quella di connessione e quella di amore, entrambe, ovviamente, messe in relazione con l'unità di Dio. In primo luogo è da vedere come il Cardinale identifichi *connexio* ed *amor*, entrambi aspetti dell'unitaria ed essenziale forza divina che pone in essere il mondo e che lo fa persistere nel suo stato.

Elicis ex te ipso equidem hanc amoris conexionem firmissimam esse, quae est in unitate. Nam amorem conexionemve unitatem dicere vides. Unit enim amor amantem cum amabili. Non est autem amor seu naturalis conexio, qua caput corpori tuo unitur, alius amor quam ille, qui ex unitate atque aequalitate procedit.³¹⁷

Il passaggio decisivo è però un altro, quello che identifica Dio con l'infinita connessione e l'infinito amore. È qui che la dipendenza dal passo del *Periphyseon* che abbiamo letto si fa inequivocabilmente chiara. Dio è qui definito inoltre come un amore “non contratto”, il che fa pensare alle parole di Giovanni Scoto Eriugena quando giustifica la sua equazione *Dio =*

³¹⁵ Si tratta di Giuliano Cesarini (1398-1444), cui è dedicato anche il *De docta ignorantia*. I rapporti fra i due risalgono al periodo in cui Cusano studiò a Padova e, in seguito, al Concilio di Basilea cui quest'ultimo prese parte e del quale Cesarini fu Presidente.

³¹⁶ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* II, 17, ed. J. Koch – K. Bormann – H. G. Senger (h III), pp. 177-178.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 181. Di questo passaggio fa parte anche un ulteriore richiamo, di poco successivo a questa citazione, alla partecipazione dell'amore divino da parte del genere umano della quale abbiamo parlato. Cfr. *ibid.*: «[...] conectuntur igitur a radice entitatis tuae et aequalitate ordinis ad ipsam unitatem. Vides igitur non esse amorem divinam conexionem participantem, qui est extra unum et ordinem ad unum. Nihil igitur universi diligendum est nisi in unitate atque ordine universi. Nullus homo amandus est nisi in unitate atque ordine humanitatis.»

amore con il suo essere *causa* di ogni amore. Credo che si possa riassumere così la precisazione cusana dell'«opposizione», se così la si può chiamare, fra un amore «contratto» ed uno «non contratto» o, se si vuole, tra uno «complicato» ed uno «esplicito».

Ex te ipso igitur electiones deiformes intueri valebis. Nam conspicias deum, qui est infinita conexio, non ut contractum amabile aliquod diligendum, sed ut absolutissimum infinitum amorem. In eo igitur amore, quo deus diligitur, esse debet simplicissima unitas infinitaque iustitia. Necesse est igitur omnem amorem, quo deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest. Cognoscis etiam hoc esse deum amare quod est amari a deo, cum deus sit caritas³¹⁸. Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat.

Ita etiam ex divini luminis participatione hoc iustum atque aequum esse conspicias, quod in se unitatem connexionemque continet.³¹⁹

Se dunque Cusano ha ripreso la dottrina dell'amore tramandata da Giovanni Scoto e l'identificazione di esso con Dio secondo i termini e le modalità di cui abbiamo detto, va sottolineato che egli compie l'ultimo passaggio che si rende necessario per armonizzare alla perfezione questa concezione con il resto del suo edificio filosofico. È lui ad identificare esplicitamente Dio e l'infinita connessione la quale poi, certo, si identifica con lo stesso amore.

Alla luce dei testi portati in questa sede come prova della parentela fra i due autori è però necessario fare una precisazione. Se per Eriugena la dottrina dell'*amor* è affrontata principalmente con l'intento di cogliere, seppur in modo umano ed impreciso, qualche carattere della divinità, per Cusano le cose stanno in modo diverso. Quello che si verifica è un cambio di prospettiva che si inserisce nel suo essere un umanista. L'idea di fondo che lo guida è infatti quella che l'uomo, concepito come *imago Dei*, attraverso la conoscenza di se stesso, è in grado di elevarsi fino al divino. Nello specifico si tratta sempre del tentativo di avvicinarsi al divino, ma in questo caso al centro della sua concezione c'è l'uomo che prova ad incamminarsi in questa ascesa guidata da quella forza che è l'*amor*. Per trovare conferma di quanto si sta dicendo basta pensare al titolo del diciassettesimo capitolo del *De coniecturis* del quale abbiamo provato a dare un'interpretazione: *De sui cognitione*.

³¹⁸ L'uso di *caritas* in seno alla discussione sull'amore divino è evidentemente da inserire nel quadro che abbiamo citato parlando della terna agostiniana *amor, dilectio, caritas*.

³¹⁹ NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* II, 17, ed. J. Koch – K. Bormann – H. G. Senger(h III), pp. 181-182.

Tenendo presente dunque questo necessario scarto fra i due autori, dettato certamente dai sei secoli che li dividono, è possibile leggere in modo corretto i testi che trattano dell'*amor* come forza ontologica che connette il mondo in ogni sua parte, mantenendolo nell'essere.

APPENDICE ICONOGRAFICA

LIBER PHISIOLOGIAE.

DE NATURA SCOTICAE HAE.

SPE MIHI COGITANTI DILIGENTIBUS
quod quatuor uires suppetunt in quatuor reru
omnium quae l' animo percipi possunt l' inten
tione ei supant. pma summa q' diuisione ce
mea quae s. et mea quae n' sunt. h' est omnium
generale uocabulu occurrit. qd' grece φυσις
latine u' natura uocat. An tibi alit uidet. **A**
Immo esentio. Na et ego du' ratione manduicam
ingredua. haec u' reperio. **E**st q' na
tura generale nom' ut dixim'. omnia quae s.
et quae n' sunt. **E**st q' d'c. Nihil em' in unu
uerso cogitationib' n'is potest occurrere.
qd' tali uocabulo ualeat capere. **E**st q' d'c
int' nos euenit de hoc uocabulo generale esse.
uelim d'cas diuisionis ei p' differentias in specib'
ratione. aut sibi libet. p' conabos diuide
re. tui u' erat diuisa iudicare. **A** Ingrede
re quae s. In paciens em' su. de his uera ratio
ne ate audire uolens. **E**st q' d'c in diu
sio nature p' iiii. differentias. iiii. species
capere. Quarta p' m. a. c. in ea quae creat et
necreat. Secda. in ea quae creat et creat.
Tercia. in ea quae creat et n' creat. Quarta
quae nec creat nec creat. **H**aru. iiii. binc

qd ipse n̄e. aut si quippia ei accid. pfecto
 neq. infinit e neq. simplex. qd fides catholi
 ca ueriq. ratio firmissime denegat. facit
 eni d̄m̄ infinitu ee. plusq. q̄ infinitu. Infini
 tas eni infinitoy e. Isimplit. & plusq. sim
 plice. Om̄iu eni simpliciu simplicitas e. Et si
 ne. ^{ipso} cu ipso nul ee credit. Intellegit. Qm̄
 ipse ab̄it e om̄iu q̄s & q̄n̄s. i q̄ ee poss. i
 q̄ ee n̄ poss. i q̄ ei seu c̄tra seu opposita ui
 dent ee. ut adica similia l̄dissimilia. e eni
 ipse similiu similitudo. l̄dissimilitudo
 dissimiliu. oppositoy oppositio. c̄tray c̄
 tritetas. hec eni om̄ia. pulchra ineffabiliq.
 armonia in una e cordia colligit. atq. c̄po
 nit. Naq. in partib. uniuersitat̄ opposita
 sibi m̄e uident atq. c̄traria lase iuce
 dissona. d̄u i gen̄alissima ipsi uniuersita
 tis armonia e siderant. euenientia e sona q.
 f. Recte intelligit. i uide neqd det̄q.
 q̄ n̄c dederit. deceto te dedisse penit̄at.
 Ingredere quis ordine. te seq̄r. i qd cu ha
 ecesserit. non reperit. D̄s g. non p̄us q. om̄ia
 faceret n̄erat. Si eni eēt. facere om̄ia. et n̄
 accideret. I si et accidit om̄ia facere. mot̄
 it̄ep̄ incātelligerent. Moueret eni sen
 a dea facienda que ia n̄fecerat. t̄pore

de infinitoy
i infinitoy

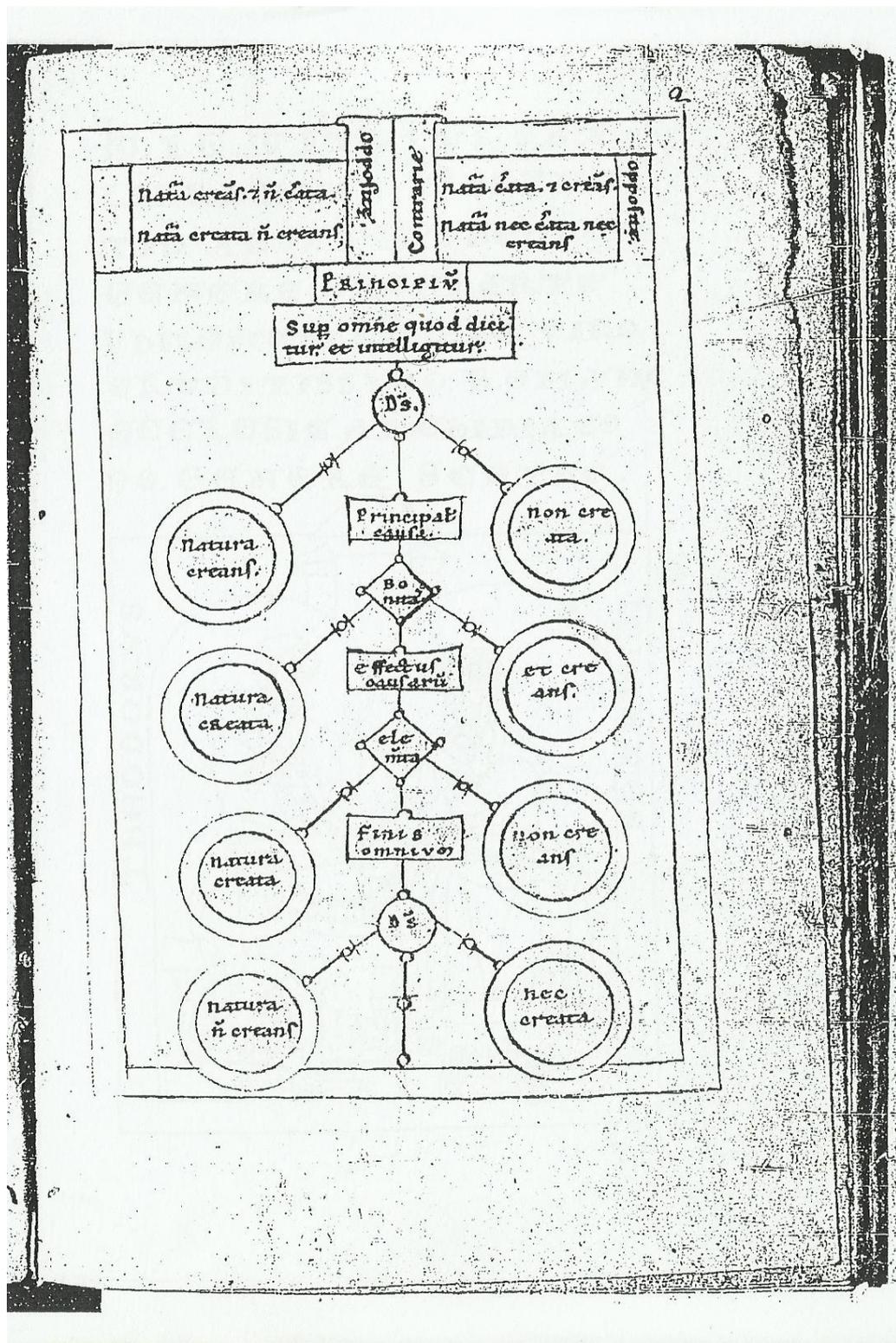
de q̄ uide q̄n̄c̄tas

no ip̄ singulari

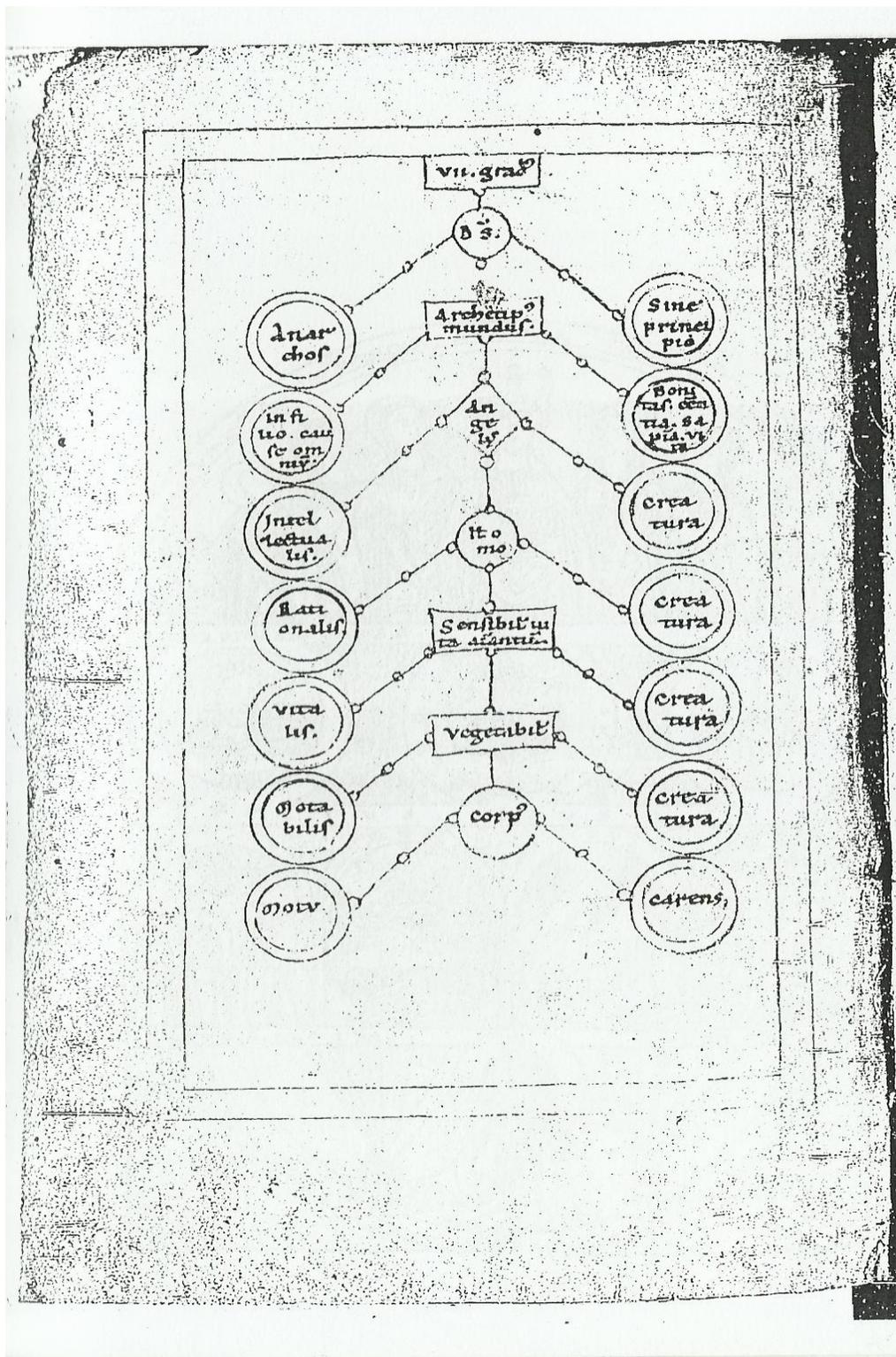
conuictor de p̄ma
 de q̄. negat̄ q̄s
 p̄m̄ d̄ q̄ d̄ d̄
 p̄ q̄ n̄ p̄ q̄
 oia facit. q̄ p̄
 et ei dei uniu p̄

104

OPRESSVS USQ; QUAE. Omnis pondere noxe
 Heugrae pennis factus prorsus inanis
 Verbo nec absq; qf. Dilutus nomine qppe
 Oblat' r penni Rexu cuncti potosi.
 Scos r adpatronos Hac in parte topaycoo
 Coenobialis aulae Tacens incola ualde
 Eucharis fauente Tandem ualero q.
 Ex pge factus egre Gliscens seu studiose
 Parraram hunc libellu. Indagem sapientu.
 Qui physica iohannis. Amm philosophantus
 Speces quaestatec. Clare philosophis
 Oboporia plane. Quia declarat habunde
 Summe phisi supna. Manifestans in ipsa
 Que causa principalis. Est necn ootapio
 Oegentis ee inse. Ex se non secus ee.
 Diserone quadra. Landet qd' uia dupla.
HEC PHYSIOLOGIA Dat reru obopoma
 Cum queqd' ootia Phisic claudat osuama.
 Nam etinet suprema Contingens mediana
 Com prendome sursu. Atq; cuncta deorsum.
 Noscunt unde quales Consistant o motarbo.
 Inasse in creatte Hinc paratw rna inse
 Que sint obw pamae In summa ratione
 Diuinitus reduce Ceterus obopate
 Ten triplicans pennē Actra cognitionem
 Diuinaus notatur In qua deq; tenetur
 Iuxta tuenda iustus Ne apparet ut anglis
 Formata nosmet int' Exe non melitanda
 Sine fine nos habenda Lam diuini fanda.
 Tunc cloza nos beabit Cum e digna maneb
 Per cuncta cu sacerdos Rex regnat' anaxoc
 Obwe quis obando Necn obobando
 E oimopria ergo A. setur r e. w.

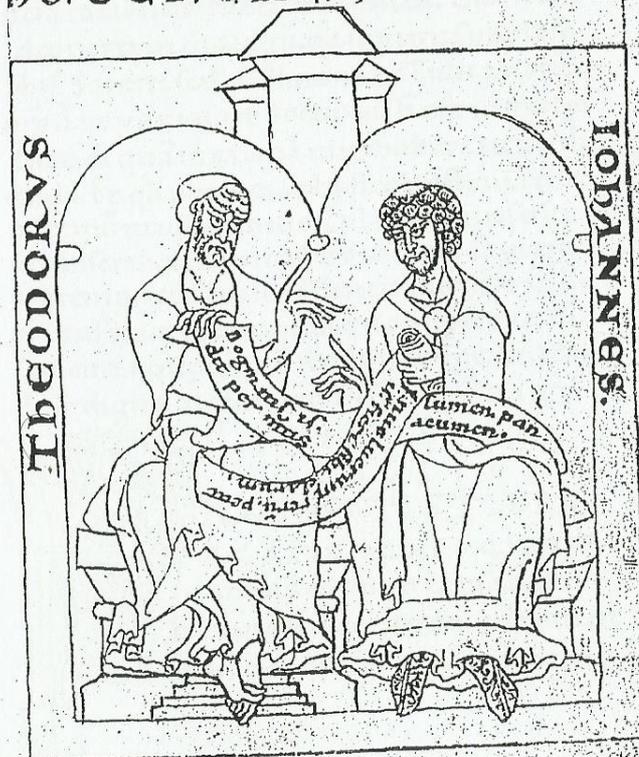


ms. Paris, BNF Lat. 6734, f. 2^r

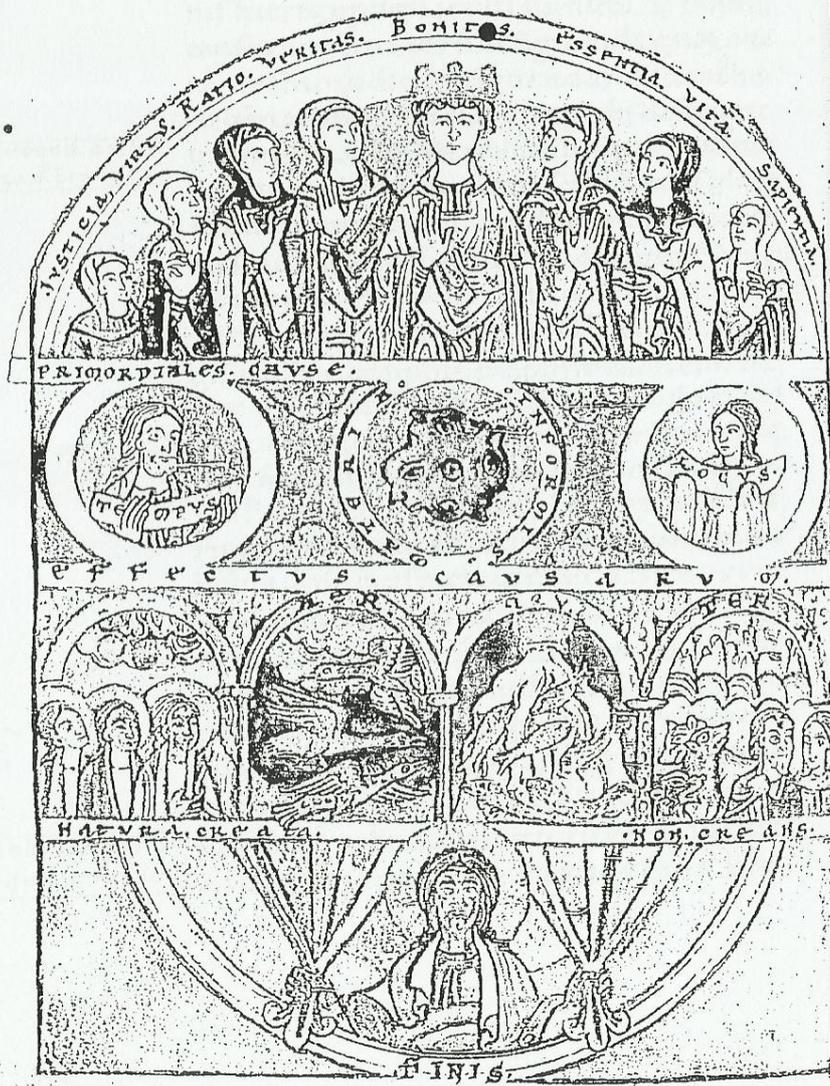


ms. Paris, BNF Lat. 6734, f. 2^v

HIC TITVLVS EST
 LIBRI HVIVS. **D**ISPVTATIO
 ABBATIS THEODORI.
 GENERE GRECIARTE
 PHILOSOPHI. CVIUSDE. VIRO
 ERVDITISSIMO. ROMANE
 ECCLESIE. ARCHIDIACO
 NO. GENERE SCOTHO.



ms. Paris, BNF Lat. 6734, f. 3r



ms. Paris, BNF Lat. 6734, f. 3^v

uisione non pateret q̄ diuisio oīno diuine nat̄e
uīgnī. ⁊ similitudinē exp̄f̄ē. ⁊ nullo m̄ eēt si hō
n̄ peccaret. si ē nullo m̄ erit p̄restauratiōē na
t̄e i p̄stinū statū. q̄ p̄ catholicā resur̄fōnē cunctoz
hōiū manifestabit. C̄p̄t̄ si hō n̄ peccaret null⁹
ut usq; sex copla nec ullo semine nascēt. s; quē
admodū anglica eētia dū sit una ī finitā
miriades null⁹ tēp̄oz morut̄ iterecti. simul
et semel multiplicata ē ita humana nat̄a. si
mandatū seruare uellet ⁊ seruaret. in p̄cognitū
soli s̄ditori numerū simul. et semel erūpet. qm̄
p̄uid̄ d̄s. q̄ nec fallit. nec fallit hōem s̄ditionis
sue ordinē. ⁊ dignitatē deseruātū sup̄ machi
nat̄ ē alim̄ multiplicatiōis humane nat̄e mo
dū. q̄ mund⁹ iste lo coz. ⁊ tēp̄oz inuallis p̄
agetur. ut hōies gn̄at̄ d̄ cl̄cti gen̄ale luere
penā. ex corruptibili semine. sic ⁊ c̄ta aīa lia
nascēt̄. D. G. ulte q̄stioēs h̄c undiq; p̄silunt
q̄rū. i. ac maxima impetū ualidissimū facit
s̄. n. oīs hōies n̄ solū q̄ fuerit. ⁊ q̄t̄. uerū ⁊ q̄
futuri s̄t. simul et semel creati s̄t. in illa di
uina uoce faciam⁹ hōiem. ⁊ si ista corpa cor
ruptibilia eis sup̄ addita nullo m̄ esset. si hō
n̄ peccaret non sup̄ uacue queritur. quom̄
p̄ma s̄ditio. ad imaginē d̄i facta ē. si sc̄da
n̄ ad imaginē. s; p̄p̄t̄ p̄ fatā causā sup̄ addi
ta ē. An in sola anima erat. sine ullo corpe
an in aīa simul et corpe. Et si in sola aīa.
qm̄ hō appellat̄ ē cū s̄t̄et hōiem eē ex duab⁹
nat̄is cōpositū. ex uisibili q̄ d̄ē. sc̄dm̄ aīam
⁊ uisibili sc̄dm̄ corpe. s̄on n. parte hōis tē q̄t̄
atā fuisse edidim. cū dictū ē faciam⁹ hōiem

120

120

homines septem
angeli equales.

Et in tra. liqda
corpora

resurrexerunt natura hominum omni sexu hinc virili et femi-
nina forma carerebunt. quoniam ipsa forma que ad imaginem
dei facta est resurrexerunt. Imago autem dei non est masculina neque
femina. Ita enim diuisio nature propter peccatum facta est
D. In resurrectione itaque uita neque masculina erit neque femi-
nina. si sola simplicitas nature duplicem quoniam est sexum
et se ipsa absorberet. Q. Cur de his hesitas eundem de hominibus
in resurrectione generatim uitas dicat neque nubent neque
nubentur? et sic angelus in celo. Numquid angelos ex in-
tellectu et spiritali corpore ostendit? et credimus. Omni enim eorum
septem forma eos carere non dubitamus. Nam quod sepe in
humana effigie apparuisse illos diuina narrat his-
toria non nos cogit estimare eos tali effigie naturaliter
decimus. Illud enim propter factum est quoniam aliter hominibus appare-
re et eorum hominibus loqui aut impossibile aut non facile erat. Si
ergo angeli omni forma eorum septem carere. quod mirum ho-
mines dum eorum angelus fuerint omni sexu et formam
eorum septem carere. Neque enim aliter eorum septem erant
neque incredibile uideri. Quodam namque corpora liquida
et spiritalia eorum septem formis carere. Quod autem liquidum
spiritaliter purissimeque subest corporalibus quantitatibus
ac limitatis seu aliqua mole eorum septem contineri pos-
se non uideo. quoniam uera ratio talia estimare non me sinat.
Quatuor siquidem mundi simplicia elementa nullis
coartantur formis. Vnde enim in mundo si eorum nulla pars
est illorum uersu carere. Ad autem uideamus quod in mundo quoniam aliter
qua forma eorum septem possit. Et ergo corpora formis
sensibilibus carere. Quod de radiis oculorum dionysius
dixit. Nonne ipsi corpora si omni forma carere. Si autem
dixerit angelos intelligibiles formas habere omni-
no concedo. ac pro his homines in resurrectione simul intel-
ligibiles formas habituros esse non solum non denego.

CATALOGUS
CODICUM
MANUSCRIPTORUM
BIBLIOTHECÆ REGIÆ.

PARS TERTIA.
TOMUS QUARTUS.



PARISIIS,
E TYPOGRAPHIA REGIA.

M. DCCXLIV.

Frontespizio del Catalogo della BNF

272 CODICES MANUSCRIPTI.

1.º *Francisci Petrarche* liber de vita solitaria, ad Philippum, Cavallicensem Episcopum : finis desideratur.

2.º Eiusdem liber de otio Religiosorum, ad germanum suum, Cartusiensem Monachum.

3.º Eiusdem de conflictu propriarum curarum dialogorum libri tres.

4.º Eiusdem psalmi septem.

5.º Eiusdem ad Monachum Cisterciensem epistola exhortatoria ad perseverantiam religiosi principii.

Is codex sæculo decimo quinto videtur exaratus.

viM DCCXXIX.

Codex chartaceus, olim Colbertinus. Ibi continetur liber cuius is est titulus : Tranquillitatis animi præservatio & munimentum, ad serenissimam Principem dominam Mariam, Scotorum Reginam : auctore *Joanne Lesleo*, Episcopo Rossensi.

Is codex anno 1573. exaratus est.

viM DCCXXX.

Codex chartaceus, olim Philiberti de la Marc. Ibi continentur :

1.º Theatrum vitæ humanæ, è lingua gallica in latinum conversum à *Claudio Sajevo*.

2.º Anonymi libellus de hominis præfiantia.

Is codex anno Christi 1566. exaratus videtur.

viM DCCXXXI.

Codex chartaceus, olim Colbertinus. Ibi continentur :

1.º Philosophiæ morales compendium è variis Tullii, Senecæ, aliorumque prophanorum scriptorum locis contextum : auctore Fratre *Thoma Valleis*, Anglico.

2.º Eiusdem sermo in illud : *Implebit illum spiritus sapientiæ & intellectus*.

3.º Sermo in festo Innocentium : auctore *Philippo de Monte Calerio*, ordinis Fratrum Minorum, Ministro provinciæ Mediolanensis.

4.º Anonymi dictionarium, in quo voces à Theologis usurpari solitæ explicantur.

5.º Anonymi quæstiones ad historiam naturalem pertinentes.

Is codex sæculo decimo quinto exaratus videtur.

viM DCCXXXII.

Codex partim membranaceus, partim chartaceus, quo continentur :

1.º *Jacobi*, Abbatis monasterii Aquæ-

Nigræ, florinus; sive excerpta è Poëtarum & Philosophorum scriptis, ad mores informandos idonea.

2.º *Plurarchi* apophthegmata.

Is codex decimo quinto sæculo exaratus videtur.

viM DCCXXXIII.

Codex chartaceus, olim Colbertinus. Ibi continentur :

1.º Sententiæ morales, à *Petro Alexandro* collectæ.

2.º Triomphe de *Petrarque* translâté en rondeau.

3.º *Petri Alexandri* liber cuius is est titulus : Ephemerides illustrium Romanorum & Græcorum, à Valerio medico volumine, & à Tito Livio obscuro stilo ultra vires neotericorum literariæ sectæ prolixius ductæ; nunc postremùm limpidiori situ ac elucidatis ad umbilicum scabrosi sententis pro sætura tyrunculorum à *Petro Alexandro* evigilata.

4.º Eiusdem liber de inventibus cæmoniarum Ecclesiæ christianæ, & de summis Pontificibus.

Is codex decimo quinto sæculo exaratus videtur.

viM DCCXXXIV.

Codex membranaceus, quo continetur *Abbatis Theodori*, genere Græci, arte Philosophi, disputatio cum Joanne Scoto, Romanæ Ecclesiæ Archidiacono, de clavi physica.

Is codex duodecimo sæculo videtur exaratus.

viM DCCXXXIV. 4.

Codex chartaceus, olim Baluzianus. Ibi continetur *Averrois* expositio media super libros physicorum; sive introductio ad Aristotelis physicam: interprete *Jacobo Moanin*; finis desideratur.

Is codex decimo sexto sæculo exaratus videtur.

viM DCCXXXV.

Codex chartaceus, quo continetur Patris *Dandini* explanatio in universam Aristotelis physicam.

Is codex decimo sexto sæculo exaratus est.

viM DCCXXXVI.

Codex chartaceus, olim Tellerianus. Ibi continentur *Anonii Honorati Noguere* commentarii in octo Aristotelis physicorum libros: præmittuntur prolegomena.

Is codex

INDICE DEI NOMI

A

- AGOSTINO DI IPPONA* – 15, 16, 46, 52, 58 e n, 65n, 83n, 104, 105n, 113 e n, 122n
AINDORFFER, Gaspard – 29n
ALBERTO DI BOLLSTÄDT (Alberto Magno) – 30 e n, 70n
ALCIBIADE – 23
ALLARD, Guy H. – 61n
ALONSO, Joaquin M. – 89n
AMBROGIO, santo – 52, 61, 63, 64n
ARFÉ, Pasquale – 112n
ARISTOTELE – 14
AVICENNA – 29

B

- BAUR, Ludwig* – 22n, 109n
BEIERWALTES, Werner – 10, 46n, 121 e n, 122
BERNARD, Charles A. – 94n
BERENGARIO DI TOURS – 34 e n
BERNARDO DI WAGING – 28 e n, 29 e n, 78
BERTOLDO DI MOOSBURG – 69n, 76
BESOMI, Ottavio – 10n
BESSARIONE, Basilio (Giovanni Bessarione) – 13n, 14n, 15, 17
BIANCA, Concetta – 9n, 10n, 65 e n
BIANCHI, Massimo L. – 111 e n
BIELER, Ludwig – 89n
BISCHOFF, Bernhard – 66 e n
BISOGNO, Armando – 65n
BOEZIO, Anicio Manlio Torquato Severino – 70n
BORMANN, Karl – 71n, 72n, 73n, 103n, 108n, 124n, 125n, 126n

BRUNI, Leonardo (Leonardo Aretino) – 12, 13 e n, 19n
BUSSI, Giovanni A. – 65 e n

C

CALCIDIO – 18 e n
CANDIDO, Pietro Decembrio – 12 e n, 13 e n
CANONE, Eugenio – 9n
CAPPUYNS, Maïeul – 11n, 26n, 27n, 35n, 66n, 119n
CARLO IL CALVO (re dei Franchi) – 26, 32, 33, 34n, 36, 65n
CARLO MAGNO (imperatore del Sacro Romano Impero) – 29
CESARINI, Giuliano – 72 e n, 125 e n
CHEVALLIER, Philippe – 28n, 29n, 86n, 103n, 115n, 116n
CICERONE – 66
CRISTIANI, Marta – 80n

D

DAL PRA, Mario – 89n, 119n
DAVIDE DI DINANT – 78
DESCARTES, René – 10n
DIETRICH, Adam – 61 e n, 63 e n
DOMBART, Bernhard – 105n, 113n
DOUGLASS, John W. – 94n
DRONKE, Peter – 49n
DUCLOW, Donald F. – 61 e n, 63 e n
DÜMMLER, Ernst – 26n
DUNNE, Michael – 56n, 89n

E

ECK, Johann – 69n

EUCHERIO (EUCARIO) DI LIONE (santo) – 68 e n

EUSEBIO DI CESAREA – 29

F

FEDERICI-VESCOVINI, Graziella – 19 e n, 20 e n

FIACCADORI, Gianfranco – 14n

FICINO, Marsilio – 18

FLORO DI LIONE – 31 e n, 33

FLOSS, Heinrich J. – 27n

FOSCO, Angelotto – 13n

FUNAIOLI, Hygino – 14n

G

GARIN, Eugenio – 47n

GILSON, Étienne – 34n, 38 e n, 54 e n, 111n

GIOVANNI DI DAMASCO (Damasceno) – 108n

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA – 47n

GIOVANNI SARACENO – 28

GIUSTINIANO I (imperatore d'Oriente) – 37

GREGORIO DI NAZIANZO (il Teologo) – 35n, 36n, 103 e n, 108n

GREGORIO DI NISSA – 35n, 48, 59n, 61, 113

GREGORY, Tullio – 36n, 89n

GROSSATESTA, Roberto (vescovo di Lincoln) – 28

H

HALLAUER, Hermann J. – 9n

HANKINS, James – 12 e n, 13n, 14n, 18 e n, 19, 21n

HAUBST, Rudolf – 79n

HOFFMANN, Ernst – 10n, 78n, 87n, 111n, 123n

HUMFREY DI LANCASTER (duca di Gloucester) – 12n, 13n

I

ILDUINO (abate di St. Denys) – 26 e n, 28

J

JEAUNEAU, Édouard – 11n, 35n, 39n, 48n, 49 e n, 53n, 57n, 59n, 60n, 61n, 63, 66 e n, 67n, 71n, 83n, 84n, 89n, 90n, 91n, 92n, 93n, 94n, 98n, 99n, 100n, 101n, 102n, 103n, 107n, 111n, 117n, 120n

JOUFFROY, Jean (vescovo di Arras) – 12n

K

KALB, Alfons – 105n, 113n

KLIBANSKY, Raymond – 10n, 13n, 14, 23n, 30n, 69, 78n, 87n, 98n, 100n, 111n, 123n

KOCH, Joseph – 18n, 69, 71n, 72n, 73n, 100n, 103n, 124n, 125n, 126n

KRISTELLER, Paul O. – 14n

L

LATTANZIO – 66n

LEONE III ISAURO (imperatore d'Oriente) – 33n

LUCENTINI, Paolo – 26n, 31 e n, 32n, 34n, 35, 68 e n, 69n, 75n, 77 e n, 91n, 120n

LUDOVICO IL PIO (re dei Franchi) – 26n

M

MACROBIO, Ambrogio Teodosio – 108 e n

MAINOLDI, Ernesto S. – 26n, 42 e n, 43n, 44n, 45n, 46n

MARTELLO, Concetto – 36 e n

MARX, Jacob – 9n, 12n, 13n, 19, 20 e n, 30 e n, 65n

MASSIMO IL CONFESSORE – 35n, 49, 70n, 91n, 99 e n, 100, 101 e n, 111n, 113, 117n

MATERNO DI COLONIA – 68 e n

McEVOY, James – 56n, 89n

MIGLIO, Massimo – 65n

MOERBEKE, Guglielmo di – 13n, 18

MONFASANI, John – 14n

N

NOCETO, Pietro da – 10n

NYNGREN, Anders – 113 e n

O

O'MEARA, John J. – 35n, 40n, 47, 48n, 49 e n, 51, 52 e n, 54 e n, 56 e n, 89n

ONORIO III (papa) – 69n, 76, 120n

ONORIO DI AUTUN (Augustodunensis) – 11, 46n, 69 e n, 75 e n, 76, 77, 78, 91n, 112 e n, 120n

ORIGENE DI ADAMANZIO (di Alessandria) – 24, 58 e n, 78

OTTEN, Willemien – 54, 55 e n, 60 e n, 62 e n

P

PALMER, Ada – 12n, 13n, 18n, 21n

PAOLO DI TARSO (San Paolo) – 86

PAPARELLA, Francesco D. – 40 e n, 89 e n, 90, 91n

PARENTUCELLI, Tommaso (papa Niccolò V) – 30 e n

PEREIRA, Michela – 49n

PICCOLOMINI, Enea Silvio (papa Pio II) – 10n

PICCOLPASSO, Francesco – 12n, 13n

PIPINO III (il Breve) – 33

PLATONE – 10, 11, 12, 14 e n, 15 e n, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 107 e n, 109, 114

PROCLO – 11, 13 e n, 15, 16, 18 e n, 21, 22, 23, 24, 72, 111n, 113, 114 e n, 124

PRUDENZIO DI TROYES – 31 e n, 33

PRUDENZIO, Aurelio C. – 67

PSEUDO-ALCUINO – 35n

PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA – 11, 15, 16, 19n, 22, 23, 24, 25, 26, 27n, 28 e n, 29 e n, 30 e n, 35n, 70n, 78, 83n, 86 e n, 87, 94, 103n, 104n, 111n, 113, 114, 115 e n, 116 e n, 117, 118

PSEUDO-MASSIMO – 76

PSEUDO-ORIGENE (= Giovanni Scoto Eriugena)

R

RATRAMNO DI CORBIE – 35

REGOLIOSI, Mariangela – 10n

RICCATI, Carlo – 90 e n

RIEMANN, Adelaida D. – 108n, 110n, 123n

RINUCCIO ARETINO – 12n, 13 e n

ROQUES, René – 75n, 94n

ROTTA, Paolo – 9n

RUOCCO, Ilario – 13n, 14n, 15 e n

S

SCAZZOSO, Piero – 27n

SENGER, Hans G. – 23n, 71n, 72n, 73n, 93n, 100n, 103n, 124n, 125n, 126n

SHELDON-WILLIAMS, Inglis-P. – 49n, 51n, 53n, 66 e n

SOCRATE – 22, 23

STEEL, Carlos – 18n, 56 e n, 57n, 58, 59 e n

STEIGER, Renate – 22n, 88n, 110n

T

TEODORO; v. ONORIO DI AUTUN

TOGNON, Giuseppe – 47n

TRAVERSARI, Ambrogio (Ambrogio di Camaldoli) – 28, 29 e n

TREBISONDA, Giorgio di – 12, 13, 14 e n, 15

TROUILLARD, Jean – 89n

U

UGO DI SAN VITTORE – 28 e n

ULLMAN, Berthold L. – 9n

V

VALERIO DI TREVIRI (santo) – 68 e n

VALLA, Lorenzo – 10n

VANSTEENBERGHE, Edmund – 9n, 10 e n, 28n, 29n

VOLKAN, Rudolf – 10n

VOLKELT, Peter – 9n

W

WILPERT, Paul – 88n, 92n, 95n, 101n

Z

ZENONE di Cizio – 22

BIBLIOGRAFIA

I. *Fonti manoscritte*

- *London, Brit. Mus. Add. 11035*: il manoscritto contiene il '*Liber physiologiae Iohannis Scottigenae*', corrispondente al primo libro del *Periphyseon* di Eriugena. Il codice è largamente annotato da Cusano.
- *Paris, Bibl. Nat. Lat. 6734*: il manoscritto trasmette la *Clavis physicae* di Onorio di Autun. Il codice è largamente annotato da Cusano.

II. *Testi*

ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. W. Ross, Clarendon Press, Oxford 1958.

ARISTOTELES, *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paulello, Clarendon Press, Oxford 1949.

AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 32).

AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, Brepols, Turnhout 1995 (CCSL 47-48).

MACROBIUS AMBROSIUS AURELIUS THEODOSIUS, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. I. Willis, B. G. Teubneri, Leipzig 1970.

MARTIANUS MINEUS FELIX CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. Dick – J. Preaux, B. G. Teubneri, Stuttgart 1978.

MAXIMVS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, ed. É. JEAUNEAU, Brepols, Tournhout 1988.

NICOLAUS CUSANUS, *Opera omnia*, ed. E. Hoffmann, Meiner, Hamburg – Lipsia, 1932 e ss..

IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, ed. É. Jeaneau, Brepols, Turnhout 1996-2003 (CCCM 161-165); ed. I.-P. Sheldon Williams (libri I-III), The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1968-1981 (SLH 7, 9, 11).

IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, Brepols, Turnhout 1975, (CCCM 31).

IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Homilia in prologum sancti evangelii secundum Iohannem*, ed. É. Jeuneau, Cerf, Paris 1969.

ANONIMO, *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. P. Lucentini, Adelphi, Milano 1999.

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis Physicae*, ed. P. Lucentini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974.

PROCLUS DIADOCHUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, ed. E. Diehl, A. M. Hakkert, Amsterdam 1965.

PROCLUS DIADOCHUS, *In Platonis Rem publicam Commentarii*, ed. W. Kroll, A. M. Hakkert, Amsterdam 1965.

PROCLUS DIADOCHUS, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, Olms, Hildesheim 1967.

PROCLUS DIADOCHUS, *Theologia platonica*, ed. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris 1968-1987.

PSEUDO-DIONYSIUS, *Corpus Dionysianum*, ed. P. Chevallier, *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, Desclée de Brouwer & C., Bruges 1937.

ANONIMO, *Corpus hermeticum*, ed. I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.

IOHANNES WENCK, *De ignota litteratura*, ed. E. Vansteenbergh, Aschendorff, Munster 1910.

III. Repertori bibliografici

*

Eriugena
(1800-2000)

BRENNAN M., "A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenic Studies: 1800-1975", in *Studi Medievali* 18 (1977), pp. 401-447.

_____, *Guide des études érigéniennes. Bibliographie commentée des publications 1930-1987*, Editions du cerf, Paris 1989.

VAN RIEL G., "A Bibliographical Survey of Eriugenic Studies 1987-1995", in G. VAN RIEL – C. STEEL – J. McEVOY edd., *Iohannes Scottus Eriugena: the Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for*

the Promotion of Eriugenian Studies held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 367-400.

_____, “Eriugenian Studies 1995-2000”, in J. McEVOY – M. DUNNE edd., *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies - Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*, Leuven University Press, Leuven 2000, pp. 611-636.

*

Cusano (1800-2007)

VANSTEENBERGHE E., *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action, la pensée*, Alcan, Paris 1920 [fino al 1920].

INSTITUT FÜR CUSANUSFORSCHUNG, *Cusanus-Bibliographie in MFCG 1 e ss.* (1961 e ss.) [dal 1920 al 1995].

HOPKINS J., *Supplementary Cusanus Bibliography*,
<<http://www.cla.umn.edu/sites/jhopkins/cusabibliography.pdf>> [dal 2000 al 2007]

IV. Studi

ALLARD G.-H., “La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*”, in J. J. O'MEARA – L. BIELER edd., *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquim. Dublin, 14-18 July 1970*, Irish University Press, Dublin 1973, pp. 147-157.

ANDRÉ J. M., “L'actualité de la pensée de Nicolas de Cues: *La docte ignorance* et sa signification herménétique, éthique et esthétique”, in K. YAMAKI ed., *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, Curzon, Richmond UK 2002, pp. 185-200.

ARFÉ P. ed., *Horizonte. Nikolaus von Kues in seiner Welt. Eine Ausstellung zur 600. wiederkehr seines Geburtstages* (Katalog zur Ausstellung im Bischöflichen Dom – und Diözesanmuseum Trier und im St. Nikolaus – Hospital in Bernkastel-Kues. 193 Mai – 30. September 2001), Diözesanmuseum, Trier 2001.

_____, “Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'*Asclepius*”, in M. THUNER ed., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 129-151.

_____, “Ermete Trismegisto e Nicola Cusano”, in P. LUCENTINI – I. PARRI – V. PERRONE COMPAGNI edd., *La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico*

all'Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli 20-24 Nov. 2001, Brepols, Turnhout 2003, pp. 223-243.

BALDACCHINI L., “Le edizioni di Lullo e Cusano nel primo secolo della stampa e un dialogo di Giovanni Bracesco”, in E. BIDESE ed., *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 247-260.

BAUCHWITZ O. F., “Nicolás de Cusa y Escoto Eriúgena: aportes para una metafísica más allá de la ontoteología”, in MACHETTA J. M. – D'AMICO C. edd., *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 41-48.

BEIERWALTES W., “«Negati affirmatio»: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Aesthetik”, in R. ROQUES ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Actes du Colloque international, Laon, 7-12 juillet 1975*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 263-276.

_____, “The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism”, in J. J. O'MEARA – L. BIELER edd., *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium. Dublin, 14-18 July 1970*, Irish University Press, Dublin 1973, pp. 190-199.

_____, “Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, IV (1984), pp. 523-543.

_____, *Eriugena. Grundzüge seines denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994.

_____, “Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud”, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale di Bressanone 1964*, Firenze 1970, pp. 137-140.

_____, “Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius”, in W. BEIERWALTES ed., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, pp. 130-171.

_____, “Mystische Elemente im Denken des Cusanus”, in W. HAUG – SCHNEIDER-LASTIN W. edd., *Deutsche Mystik im abenländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Niemeyer, Tübingen 2000, pp. 425-448.

_____, “Centrum Tocius Vite'. Zur Bedeutung von Proklos' 'Theologia Platonis' im Denken des Cusanus”, in A. SEGONDS – C. STEEL edd., *Actes du Colloque International de Louvain, 13-16 mai 1998*, Louvain University Press, Louvain 2000, pp. 629-651.

_____, “Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicholas Cusanus”, in *MFCG* 28 (2003), pp. 65-102.

_____, “*Visio Dei*. Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus im Kontext

benediktinischer Spiritualität”, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 117 (2006), pp. 81-96.

_____, “Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio”, in K. REINHARDT – H. SCHWAETZER edd., *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Pletonismus*, Roderer-Verlag, Regensburg 2007, pp. 103-133.

BENZ H., *Individualität und Subjektivität: Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1999.

BERTIN F., “Les origines de l'homme chez Jean Scot”, in R. ROQUES ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Actes du Colloque international, Laon, 7-12 juillet 1975*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 307-314.

BIANCA C., “La biblioteca romana di Niccolò Cusano”, in *Scrittura, Biblioteche e Stampa a Roma nel Quattrocento. Atti del 2° Seminario, 6-8 maggio 1982*, Città del Vaticano 1983, pp. 669-708.

_____, “Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, 'notabilia', glosse”, in E. CANONE cur., *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 1-11.

_____, “Le Cardinal de Cuse en voyage avec ses livres”, in R. DE SMET ed., *Les humanistes et leur bibliothèque. Humanists and their Libraries*, Peeters, Louvain 2002, pp. 25-36.

BOCKEN I., *L'art de la colletion: introduction historico-éthique à l'herménetique conjecturale de Nicolas de Cues (traduit du néerlandais par Jean-Michel Counet)*, Louvain-La-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 2007.

BRAUN W., “Die kosmologische Bedeutung der 'coincidentia oppositorum' bei Nikolaus von Kues”, in *Grenzgebiete der Wissenschaft* 51 (2002), pp. 347-363.

BREIDERT W., “Mathematik und symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues”, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 12 (1972), pp. 116-126.

BUFO G., *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Seghers, Paris 1964.

BURCH G. B., “The Christian Non-dualism of Scotus Eriugena”, in *Philosophical Quarterly* 26 (1954), pp. 209-214.

CAPPUYNS M., *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1964.

CANTELLI S., “L'esegesi ai tempi di Ludovico il Pio e di Carlo il Calvo”, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV convegno storico internazionale. Todi, 11-14 Ottobre 1987*, CISAM, Spoleto 1989, pp. 209-228.

CASARELLA P. J., "Eastern Influence on Nicholas of Cusa", *Eastern Churches Journal* 10 (2003), pp. 25-34.

_____, ed., *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, The Catholic University Press of America, Washington D. C., 2006.

CASSIRER E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Meiner 1927.

CATÀ C., *La croce e l'inconcepibile. Il pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, EUM, Macerata 2009.

CORTESI M., "La letteratura cristiana tra i libri di Niccolò Cusano", in M. CORTESI ed., *Padri Greci e Latini a confronto (secoli XIII-XV)*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 113- 132.

COUNET J.-M. – MERCIER S. edd., *Nicolas de Cues, les methodes d'une pensée: actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 30 novembre et 1 décembre 2001*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005.

COUNET J.-M., *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, Vrin 2000.

_____, "Prédication et pensée conjecturale chez Nicolas de Cuse", in M.-A. VANNIER ed., *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cuse*, Cerf, Paris 2008, pp. 131-152.

CRISTIANI M., "Le problème du lieu et du temps dans le livre Ier du 'Periphyseon'", in J. J. O'MEARA – L. BIELER edd., *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium. Dublin, 14- 18 July 1970*, Irish University Press, Dublin 1973, pp. 41-48.

CUOZZO G., "Aspetti della teologia 'in circolo' di Nicola Cusano", in M. ÁLVAREZ GOMEZ – J. M. ANDRÉ edd., *Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 2002, pp. 163-178.

_____, "Il tema del 'peccato originale' nella teoria della conoscenza di Cusano", in J. M. MACHETTA – C. D'AMICO edd., *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 121-139.

CÜRSGEN D., *Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues*, Lang, Frankfurt am Main 2007.

_____, "Nikolaus von Kues als Leser von Proklos", in K. REINHARDT – H. SCHWAETZER edd., *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Roderer, Regensburg 2007, pp. 33-64.

DAL PRA M., *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1941.

DANZER R., “Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz”, in *MFCG*, 4, (1964), pp. 137-161.

DE BERNART L., *Cusano e i matematici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.

_____, “Cusano e l'archimedisimo del Rinascimento. Ibridazioni teoriche, eredità contese, sperimentazioni e polemiche nella matematica europea del XVI secolo”, in M. THUNER ed., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 339-381.

DE GANDILLAC M., “Platonisme et aristotelisme chez Nicolas de Cuse”, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris 1976, pp. 7-23.

_____, *Nicolas de Cues*, Ellipses, Paris 2001.

DE CARVALHO M. S., “Das metamorfoses da possibilidade à possibilidade das metamorfoses. Nicolau de Cusa e a transformação da polémica 'de aeternitate mundi'”, in J. M. ANDRÉ – M. ÁLVAREZ GOMEZ edd., *Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Faculdade de Letras, Coimbra 2002, pp. 141-172.

DIETRICH P. A. – DUCLOW D. F., “Virgins in Paradise: Deification and Exegesis in «Periphyseon V»”, in G.-H. ALLARD ed., *Jean Scot écrivain. Actes du 4 Colloque international. Montréal, 28 août – 2 septembre 1883*, Bellarmin, Montréal – Paris 1986, pp. 29-49.

_____, “Hell and Damnation in Eriugena”, in J. Mc EVOY – M. DUNNE edd., *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 347-367.

DUCLOW D. F., “Pseudo Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: an Approach to the Hermeneutic of the Divine Names”, in *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), pp. 260-278.

_____, “Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the Via Negativa”, in *The Downside Review*, 92 (1974), pp. 102-108.

_____, *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Ashgate, Burlington VT 2006.

_____, “Nicholas of Cusa's Conjectural Neoplatonism”, in I. BOCKEN *et al.* edd., *On Cultural Ontology: Religion, Philosophy and Culture*, Uitgeverij Shaker, Maastricht 2002, pp. 71-87.

_____, “Eckhart and Nicholas of Cusa. Eucharist and Mystical Transformation”, in

Eckhart *Review* 17 (2008), pp. 44-61.

DUPRÉ L., “Prolegomena to Nicholas of Cusa's Theory of Religious Symbols”, in T. M. IZBICKI – C. M. BELLITTO edd., *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Brill, Boston 2002, pp. 19-28.

FEDERICI VESCOVINI G., *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino 1998.

_____, “Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts”, in M. THURNER ed., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 93-113.

_____, “nicolas de Cues et les transcendentaux”, in G. FEDERICI VESCOVINI ed., *Le problème des transcendentaux du XIVe au XVIIe siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 103-120.

FILIPPI E., “Im Zeichen des Timaios: Cusanus, Alberti, Dürer”, in H. SCHWAETZER – K. ZEYER edd., *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Aschendorff, Münster 2008, pp. 147-173.

FLASCH K., *Nicolaus Cusanus*, C. H. Beck oHG Verlag, München 2001.

_____, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 1973.

_____, “Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento”, in C. VASOLI (cur.), *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192.

FRANTZKI E., *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Hain, Meisenheim am Glan 1972.

FROST S., *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart: Rezeption der Marginalien zum Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Aschendorff, Münster 2006.

GARIN E., “Cusano e i platonici italiani del '400”, in AA. VV., *Atti del Convegno di Bressanone*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 75-96.

GLEMI J., *Nicolaus Cusanus 1401-1464. ein Universalgelehrter auf dem Brixener Bischofsstuhl*, Cusanus-Akademie, Brixen 2001.

GERSH S., *From Iamblicus to Eriugena: an Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978.

GILSON É. – BOHNER P., *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1952.

GIRGENTI G., “Due fonti indirette di Cusano: Porfirio e Giamblico”, in M. THURNER ed., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 445-461.

- GREGORY T., *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Le Monnier, Firenze 1963.
- _____, “L'escatologia di Giovanni Scoto”, in *Studi Medievali* 16 (1975), pp. 497-535.
- _____, *'Mundana sapientia': forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992.
- HALLAUER H. J., “«Habent sua fata libelli». Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St. Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana”, in *MFCG*, 17 (1986), pp. 21-56.
- HANKEY W. J., “Misrepresenting Neoplatonism in Contemporary Christian Dionysian Polemic: Eriugena and Nicholas of Cusa versus Vladimir Lossky and Jean-Luc Marion”, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), pp. 683-703.
- HARRIES K., “Cusanus and the Platonic Idea”, in *New Scholasticism*, 37 (1975), pp. 188-203.
- HAUBST R., *Die christologie des Nikolaus von Kues*, Herder, Freiburg 1956.
- HEIDELBERGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, *Acta cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Meiner, Hamburg 1976.
- HENKE N., *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1969.
- HOPKINS J., *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, translation and Interpretative Study of De visione Dei*, Banning, Minneapolis 1985.
- HORN G., “Amour et extase d'après Denys l'Areopagite”, *RAM* 6 (1925), pp. 278-289.
- HUBER J., *Johannes Scotus Erigena: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Olms, Hildesheim 1960 [ristampa dell'edizione del 1861].
- HUDSON N. J., “Divine Immanence: Nicholas of Cusa's Understanding of Theophany and the Retrieval of a 'New' Model of God”, in *Journal of Theological Studies* 56 (2005), pp. 450-470.
- HUIZINGA J., *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Haarlem 1919.
- INSTITUT FÜR CUSANUSFORSCHUNG, “Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften”, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 3 (1963), pp. 16-100.
- INSTITUT FÜR CUSANUSFORSCHUNG, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 29 (2003): *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-Theologische Dimensionen. Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003 Trier*, Paulinus 2005.

JEAUNEAU É., *Quatre thèmes érigéniens*, Vrin, Paris 1978.

JEAUNEAU É. – DUTTON P. E., *The Autograph of Eriugena (Corpus Christianorum Autographa Medii Aevi III)*, Brepols, Turnhout 1996.

KAZUHIKO Y. ed., *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, Curzon, Richmond UK 2002.

KIJEWSKA A., “Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus”, in *Philotheos* 2 (2002), pp. 155- 167.

KRCHNAK A., “Neue Handschriftenfunde in London und Oxford”, in *MFCG*, 3 (1963), pp. 101- 108.

KREMER K., *Praegustatio naturalis sapientiae: Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2004.

_____, “Der Begriff *visio intellectualis* in der cusanischen Schriften”, in *MFCG* 30 (2005), pp. 201-231.

LILLA S., “Alcune corrispondenze tra il «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica”, in *Differenze* 9 (1970), pp. 149-177.

_____, “Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi”, in *Augustinianum* 13 (1973), pp. 609-623.

_____, “The notion of infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita”, in *The Journal of Theological Studies* 31 (1980), pp. 93-103.

LUCENTINI P., *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

_____, “La *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana nel secolo XII”, in R. ROQUES ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Actes du Colloque international, Laon, 7-12 juillet 1975*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 411-414.

LUDEÑA E., “Teología mística y cristología. El Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa”, in J. M. MACHETTA – C. D'AMICO edd., *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 109-117.

MANTESE G., “Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegegenständen aus dem Nachlass des Nikolaus von Kues”, in *MFCG*, 2 (1962), pp. 86-116.

MANZO S., “Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon”, in J. M. MACHETTA – C. D'AMICO edd., *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 377-393.

MARENBO J., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3rd ser., vol. 15, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

MARTELLO C., *Simbolismo e Neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Università di Catania, Catania 1986.

MARX J., *Verzeichnis der Handschriften-Stammlung des Hospital zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Selbstverlag des Hospitals, Trier 1905.

MILLER C. L., “Meister Eckhart in Nicholas of Cusa's 1456 Sermon: *Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*”, in T. M. IZBICKI – C. M. BELLITO edd., *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Brill, Boston 2002, pp. 105-125.

_____, *Reading Cusanus: Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Catholic University of America Press, Washington D. C. 2003.

MORITZ A., *Explizite Komplikatione: der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2006.

MORAN D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

_____, “Nicholas of Cusa and Modern Philosophy”, in J. HANKINS ed., *The Cambridge Companion to Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 173-192.

_____, “Nicholas of Cusa (1401-1464): Platonism at the Dawn of Modernity”, in D. HEDLEY – S. HUTTON edd., *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 9-29.

MOSCHINI M., *Il principio e la figura: ontologia e dialettica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Carabba, Lanciano 2008.

MURARO L., “Congettura e precisione matematica in Nicolò Cusano”, in *Rivista di filosofia neoscolastica* 1970, pp. 163-172.

NAVAREZ M., “Le triangle hermétique dans le 'De la docte ignorance' de Nicolas de Cues”, in J.-M. COUNET – S. MERCIER edd., *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*, Université Catholique, Louvain-La-Neuve 2005, pp. 117-134.

O'MEARA J. J., *Eriugena*, Clarendon Press, Oxford 1988.

OTTEN W., “The Dialectic of the Return in Eriugena's *Periphyseon*”, in *The Harvard Theological Review* 84 (1991), pp. 399-421.

_____, “Realized Eschatology or Philosophical Idealism: The Case of Eriugena's

Periphyseon”, in J. A. N. AERTSEN – M- PICKAVÉ edd., *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven in Mittelalter*, De Gruyter, Berlin – New York 2001, pp. 373-387.

PAPARELLA F. D., “La questione della «beatitudo» in Giovanni Eriugena”, in *Le felicità nel medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale. Milano, 12 – 13 settembre 2003*, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Luvain-La-Neuve 2005, pp. 85-131.

_____, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

PERINI L., “Niccolò da Cusa nello specchio delle sue edizioni”, in M. THURNER ed., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 289-301.

PIAIA G. (cur.), “*Concordia discors*”. *Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Ateneo, Padova 1993.

POMARO G., “‘Licet ipse fuerit, qui fecit omnia’: il Cusano e gli autografi lulliani”, in E. BIDESE et al. edd., *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 175-204.

RICCATI C., “*Processio*” et “*explicatio*”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliopolis, Napoli 1983.

_____, “Eriugena e Cusano: due concezioni del mondo come esplicazione della natura intellettuale”, in *Memorie della Accademia delle Scienze di Torino* vol. 1 (1976-1977), pp. 85-161.

ROQUES R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris 1954.

_____, *Libres sentiers vers l'érigensme*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975.

ROSE P., “Nicholas of Cusa: Human Nature and the Image of God”, in *The Dalhousie Review* 82 (2002), pp. 127-151.

ROTTA P., *Il pensiero di Niccolò da Cusa nei suoi rapporti storici*, F.lli Bocca Editori, Torino 1911.

_____, “La biblioteca del Cusano”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 21 (1927), pp. 22-47.

_____, *Il Cardinale Niccolò di Cusa. La vita ed il pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1928.

RUH K., “Johannes Scotus Eriugena deutsch”, in *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 99 (1988), pp. 24-31.

_____, “Die vaterunser-Erklärung des Nikolaus von Kues in ripuarischer Überlieferung”, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 124 (1995), pp. 163-170.

RUOCCO I., *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Olschki, Firenze 2003.

SANTI F., “I metodi della teologia e i Padri in Niccolò Cusano”, in M. CORTESI – C. LEONARDI edd., *Tradizioni patristiche nell'umanesimo*, Siemel, Firenze 2000, pp. 193-210.

_____, “Congetture su numero, armonia e musica. Cusano e la trattatistica musicale italiana del suo tempo”, in M. THURNER ed., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 463-479.

SANTINELLO G., *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958.

_____, *Introduzione a Nicola Cusano*, Laterza, Bari 1987.

SCHNARR H., *Modi Essendi: Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, de coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1973.

SCHRIMPF G., *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit: Eine Hinführung zu Periphyseon*, Aschendorff, Münster 1982.

SCHWARZ W., *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 1970.

SCHWAERTZER H., *Aequalitas: Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues: eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*, Olms, Hildesheim – Zurich – New York 2000.

SENGER H. G., *Ludus sapientiae: Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 2002.

STALLMACH J., *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens: Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1989.

STAUDENMAIER F. A., *Johannes Scotus Eriugena und die Wissenschaft seiner Zeit mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf den Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der spekulativen Theologie*, Minerva, Frankfurt 1966 [ristampa dell'edizione del 1834].

STEEL C., “The Return of the Body into Soul: Philosophical Musings on the Resurrection”,

in J. Mc EVOY – M. DUNNE ed., *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 586-611.

STULOFF N., “Matematische Tradition und ihr Fortleben bei Nikolaus von Kues”, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4 (1964), pp. 420-436.

TAKASHIMA K., “Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartes”, in K. YAMAKI ed., *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, Curzon, Richmond UK 2002, pp. 97-105.

THÉRY G., “Documents concernant Jean Sarrazin, reviseur de la traduction érigénienne du *Corpus dionysiacum*”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 18 (1950-1), pp. 45-87.

THURNER M., “Explication der Welt und mystische Verinnerlichung. Die hermetische des Menschen als 'secundus deus' bei Cusanus”, in P. LUCENTINI – I. PARRI – V. PERRONE COMPAGNI ed., *La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli 20-24 Nov. 2001*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 223-243.

TROTTMANN C., “La docte ignorance dans le *De Icona*: l'humanisme de l'au delà du concept”, in J.-M. COUNET – S. MERCIER ed., *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*, Université Catholique, Louvain-La-Neuve 2005, pp. 105-116.

TROUILLARD J., “Érigène et la théophanie créatrice”, in J. J. O'MEARA – L. BIELER ed., *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium. Dublin, 14-18 July 1970*, Irish University Press, Dublin 1973, pp. 98-113.

ULLMAN B. L., “Manuscripts of Nicholas of Cues”, in *Speculum*, 13 (1938), pp. 194-197.

VAN DE VYVER E., “Die Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues in der königlichen Bibliothek zu Brüssel”, in *MFGC*, 7 (1969), pp. 129-145.

VENZEON F., “L'acte noétique chez Nicolas de Cues: la conjecture en première personne”, in J.-M. COUNET – S. MERCIER ed., *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*, Université Catholique, Louvain-La-Neuve 2005, pp. 89-103.

VEZIN J., “A propos des manuscrits de Jean Scot: quelques remarques sur les manuscrits autographes du haut moyen âge”, in R. ROQUES ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Actes du Colloque international, Laon, 7-12 juillet 1975*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 95-100.

VOLKELT P., “Der Bilderschmuck der Cusanus-Bibliothek”, in *MFCG*, 4 (1964), pp. 230-253.

VOLKMANN-SCHULUCK K. H., *Nicolò Cusano: la filosofia nel trapasso dal Medioevo*

all'Età Moderna, Morcelliana, Brescia 1993.

WINAU R., "Medizinische Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues im British Museum", in *MFCG*, 5 (1965), pp. 137-161.

WOHLMAN A., *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jen Scot Erigène* (Études de Philosophie Médiévale LXIII), Vrin, Paris 1987.

WOLTER J., *Apparitio Dei: der Theophanische Charakter der Schopfunf nach Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2004.

ZELLINGER E., *Cusanus-Konkordanz. Und Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke*, Heuber, München 1960.

V. Atti della Society for the Promotion of Eriugenian Studies (SPES)

O'MEARA J. J. – BIELER L. edd., *The Mind of Eriugena*. Papers of a Colloquium, Dublin 14-18 July, 1970, Irish University Press, Dublin 1973.

BEIERWALTES W. ed., *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Voträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau 27.-30. August 1979, Carl Winter, Heidelberg 1980.

ALLARD G.-H. ed., *Jean Scot écrivain*. Actes du IV. Colloque International, Montreal 28 août – 2 septembre 1983, Vrin, Paris 1983.

BEIERWALTES W. ed., *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im übergang zur Neuzeit*. Voträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-30. August 1985, Carl Winter, Heidelberg 1987.

BEIERWALTES W. ed., *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Voträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-29. juli 1989, Carl Winter, Heidelberg 1990.

McGINN B. – OTTEN W. edd., *Eriugena: East and West*. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.

VAN RIEL G. – STEEL C. – McEVOY J. edd., *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and hermeneutics* Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995, Leuven University Press, Leuven 1996.

McEVOY J. – DUNNE M. edd., *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time*.

Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000, Leuven University Press, Leuven 2002.