

ANTROPOLOGIA ED ESCATOLOGIA NEL « PERIPHYSEON » DI GIOVANNI SCOTO

1. *Cenni di storiografia eriugeniana*

Non è possibile determinare quale diffusione abbiano avuto e quale peso abbiano esercitato nella successiva riflessione teologica e filosofica le opere di Giovanni Scoto. Egli influì certo sulla cultura occidentale sino alla fine del secolo XII, contribuendo a introdurre in maniera stabile e definitiva le concezioni di Dionigi lo Pseudoareopagita, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, a ciascuno dei quali si era ispirato ampiamente, traducendone anche le opere principali (¹). Ma quando, agli inizi del Duecento, Amalrico di Bène venne accusato di panteismo, e le sue dottrine collegate a quelle dell'Eriugena, anche le opere di quest'ultimo furono colpite dalla censura ecclesiastica. Dal 1225, anno in cui Onorio III ne vieta la lettura e la diffusione, la loro presenza diviene sotterranea e difficilmente attestabile: solo per Maestro Eckhart e i mistici renani e per Nicolò da Cusa, fra XIV e XV secolo, si ha la prova che essi le abbiano conosciute direttamente.

La prima edizione del *Periphyseon* (opera già nota sotto il titolo, sicuramente posteriore, di *De divisione naturae*) è curata nel 1681 da Thomas Gale (²), ma la vera e propria « riscoperta » di Giovanni Scoto avviene nella prima metà dell'Ottocento col tentativo di hegelizzare il suo pensiero condotto da studiosi tedeschi. È noto come questa lettura abbia nuociuto alla piena comprensione delle sue dottrine, coartate da quel momento e per lungo tempo entro schemi riduttivi, preoccupati ora di rico-

(1) Per la presenza di Giovanni Scoto nella cultura del secolo XII, rinvio a M. TH. D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 28 (1953), pp. 31-81; M. D. CHENU, *Erigène à Cîteaux. Expérience intérieure et spiritualité objective*, in *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr R. Jolivet*, Paris-Lyon 1960, pp. 99-107; P. LUCENTINI, *La « Clavis physicae » di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana nel secolo XII*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie. Laon 7-12 juillet 1975. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique*, Paris 1977, pp. 405-414; nel medesimo volume, J. CHÂTILLON, *Hugues de Saint-Victor critique de Jean Scot*, pp. 415-432.

(2) Su questa figura singolare di erudito inglese, cfr. E. JEAUNEAU, *La traduction érigénienne des Ambigua de Maxime le Confesseur: Thomas Gale (1636-1702) et le Codex remensis*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, cit., in part. pp. 136 ss.

noscere nell'Eriugena (come pure in Eckhart) l'hegeliano *ante litteram*, ora, sul versante opposto, di rivendicarne l'ortodossia cristiana ⁽³⁾.

Un nuovo ciclo di studi, aperto da M. Cappuyns, ha permesso nell'ultimo quarantennio una migliore comprensione della speculazione erigeniana, consentendo attraverso l'esame del suo linguaggio neoplatonico di superare da una parte la vecchia polemica teismo-panteismo, dall'altra di ridimensionare il presunto isolamento di Giovanni Scoto e la sua estraneità rispetto alla cultura carolingia del IX secolo, su cui molto si era insistito in passato ⁽⁴⁾. In questo clima di rinnovato interesse sono state anche avviate le edizioni critiche dei suoi scritti. L'edizione del *Periphyseon* è stata iniziata ma non ancora completata ⁽⁵⁾.

I principali motivi di interesse offerti da Giovanni Scoto non provengono pertanto dalla « fortuna », che in realtà la sua opera ha conosciuto solo di recente; essi derivano direttamente dalla « modernità » del metodo ermeneutico e dall'originalità del suo tentativo di inscrivere in schemi neoplatonici i momenti centrali della Rivelazione cristiana. Per ciò che riguarda il metodo, la storiografia più accorta ha ormai superato la polemica fra sostenitori del « razionalismo » di Giovanni e assertori del suo pieno ossequio alla fede cattolica, alle Scritture e all'autorità dei Padri ⁽⁶⁾. L'Eriugena infatti non può essere compreso né ritenendo che abbia voluto esercitare la ragione filosofica al di fuori o in opposizione alla fede cristiana, né accostandolo come se egli si ponesse nella medesima prospettiva da cui la scolastica successiva e in particolare Tommaso af-

(3) Si veda a questo proposito nel saggio di A. KLEIN, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano 1978, la nota su *Eckhart, Hegel e il problema del panteismo*, pp. 153-156.

(4) Dopo la fondamentale ricerca di M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain 1933, altri studi hanno contribuito in maniera decisiva allo sviluppo delle ricerche su Giovanni Scoto. Tra essi, ricordiamo quelli di M. DAL PRA, *Scoto Eriugena*, Milano 1951, di T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Firenze 1963, e di R. ROQUES, *Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène*, in *Miscellanea André Combes*, I, Roma 1967, pp. 245-329. Negli anni più recenti hanno costituito occasioni importanti di confronto i congressi di Dublino (1970) e Laon (1975). Ne sono stati pubblicati gli atti, rispettivamente *The mind of Eriugena*, ed J. J. O'MEARA and L. BIELER, Dublin 1973 e *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, cit., Paris 1977. Per una panoramica complessiva delle ricerche e delle edizioni, cfr. J. J. O'MEARA, *The present state of Eriugenian studies*, « Bulletin de philosophie médiévale », 16-17 (1974-1975), pp. 86-89.

Quanto ai legami di Giovanni Scoto con la cultura del tempo, si vedano le sintetiche osservazioni di F. CORVINO, in *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, V, Milano 1976, pp. 81 ss.

(5) Dei cinque libri del *Periphyseon* sono stati editi il primo e il secondo: IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Periphyseon (De divisione naturae)*, ed. I. P. SHELTON-WILLIAMS with coll. L. BIELER, *Scriptores Latini Hiberniae*, VII, Dublin 1968 e IX, Dublin 1972 (D'ora in avanti, abbreviati in *Per. I* e *Per. II*). L'opera, il cui compimento è ora rallentato dalla scomparsa dell'editore avvenuta nel 1973, è l'edizione critica del testo con l'indicazione delle fonti e la traduzione inglese a fronte. Per i libri terzo, quarto e quinto è necessario ricorrere ancora all'edizione curata da H. J. FLOSS, nella *Patrologia Latina* di J. P. Migne, 122, Parisiis 1853 (D'ora in avanti, PL). Il *Periphyseon* vi si trova alle coll. 441-1022.

(6) Di tale polemica è tardivo esempio la voluminosa opera di C. ALLEGRO, *Giovanni Scoto Eriugena. Fede e ragione*, Roma 1974, tutta tesa a dimostrare che « Scoto non fa parte dei razionalisti, e il suo nome dev'essere posto accanto a quello dei numerosi, grandi figli della fede e della Chiesa » (p. 429).

fronteranno il problema dei rapporti tra ragione e fede. Entrambi questi approcci ne rendono impossibile una comprensione piena. Rileva a questo proposito Tullio Gregory che « non c'è in Giovanni Eriugena — come non c'è nella Patristica greca e latina e nel Medioevo fino all'ingresso di Aristotele — una separazione tra filosofia e teologia come discipline "formalmente" distinte; la filosofia... è esercizio dell'*intellectus* che, corroborato dalla luce divina, muove dalla fede (cioè dalla Bibbia, fonte di ogni verità) e ne approfondisce i misteri fino alla beatifica visione della verità: "a fide inchoans, ad speciem tendens"... E poiché la Sacra Scrittura è la fonte di ogni verità, anzi rivelazione della verità stessa, la religione cristiana e la filosofia coincidono » (7). La duplice esigenza, presente in Giovanni Scoto, di proporre un universo razionale logicamente articolato e nello stesso tempo di rispettare il dato delle Scritture, non dà vita quindi a due piani epistemologici distinti: l'esercizio della ragione si dispiega a partire dalla precomprensione di fede sintetizzata in quell'espressione di Isaia che Giovanni ricorda spesso: se non crederete, non comprenderete. In questo quadro la ragione sottomette al proprio giudizio anche le autorità dei Padri (8).

Nel *Periphyseon* la realtà è metafisicamente concepita da Scoto nei termini di un dinamismo processuale in cui l'intelletto umano può distinguere quattro zone: la natura che crea e non è creata, Dio in quanto principio di tutto ciò che è e di tutto ciò che non è; la natura creata che crea, le cause primordiali (i prototipi, le idee divine che sono nel Verbo e determinano e creano gli esseri); la natura creata che non crea, tutto ciò che esiste, visibile o invisibile; la natura non creata e non creante, Dio fine ultimo di tutte le cose, a cui tutta la realtà deve ritornare attraverso la duplice via dell'intelligenza e dell'amore (9).

(7) T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena*, cit., pp. 60-61.

(8) Fede e intelligenza formano quindi una coppia di nozioni che si richiamano vicendevolmente, in un gioco reciproco che permette al fedele di elevarsi e comprendere. Va in questo senso il celebre commento di Giovanni Scoto al racconto di Pietro e Giovanni al sepolcro (Cfr. *Gv*, 20, 4-8): « I due apostoli corrono al sepolcro. Il sepolcro di Cristo è la Sacra Scrittura in cui, protetti dal peso della lettera come lo era la tomba dalla pietra, sono chiusi i misteri della sua divinità e umanità. Giovanni vi arriva prima di Pietro. Perché la contemplazione, essendo già pienamente purificata, penetra con maggiore acutezza e prontezza nel segreto delle divine Scritture di quanto non faccia l'azione, che deve ancora essere purificata. Pietro tuttavia entra per primo nel sepolcro, Giovanni viene dopo. Così corrono entrambi, ed entrambi entrano. Pietro è il simbolo della fede, Giovanni significa l'intelligenza. E poiché è scritto: *se non crederete, non comprenderete* (*Is.*, 7,9), la fede entra necessariamente per prima nel sepolcro della Scrittura; poi vi penetra l'intelligenza, ed è la fede a prepararne l'ingresso », JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*, ed. E. Jeuneau, Paris 1969, pp. 212-214. Questa lettura del passo resterà classica per tutto il Medioevo, benché ad essa se ne affianchino più tardi altre. Per Beato di Lieban Pietro figura i gentili, Giovanni, partito prima di lui ma entrato dopo, figura il popolo giudeo, che aveva goduto per primo dell'annuncio profetico ma aveva tardato a credere. Per Arno di Reichersberg Giovanni è l'ordine monastico, dedito allo studio e alla contemplazione, Pietro è l'ordine canonico, dedito al ministero della parola; tutti e due corrono egualmente, ma diversamente, entrambi sono amati da Dio e lo amano allo stesso modo. Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I/1, Paris 1959, p. 65 e *Id.*, I/2, Paris 1959, pp. 529 e 578.

(9) Cfr. *Per. I*, p. 36 = PL, 441b; *Per. II*, pp. 4-10 = PL, 523d-527d; PL, 620ab e 688a-690b.

Nella quadripartizione della natura, più che una divisione gerarchica in zone distinte — che creerebbe notevoli difficoltà concettuali, in quanto la prima e la quarta zona coincidono — bisogna intendere la dialettica ontologica, il movimento incessante di uscita e di ritorno delle cose a Dio ⁽¹⁰⁾. Ma, di nuovo, è opportuno chiarire che tale processo non riguarda la sostanza della realtà, che è essenzialmente tutta ricompresa nel piano dell'essere, ma la sua apparenza, il molteplice diveniente quale teofania limitata nelle dimensioni spazio-temporali.

2. Cristo paradiso degli uomini

Le linee costitutive della riflessione di Giovanni Scoto sull'uomo sono esposte nel secondo libro del *Periphyseon*, in un lungo commento ad alcuni passi degli *Ambigua* di Massimo il Confessore, opera già precedentemente tradotta dall'Eriugena ⁽¹¹⁾.

La caratteristica comune a tutta la natura creata che non crea nel suo processo di uscita da Dio è che, nelle sue diverse forme, essa è attraversata dalla separazione, che culmina nella divisione dell'uomo in maschio e femmina ⁽¹²⁾. Ma proprio dall'uomo potrà riprendere il processo di riunificazione del cosmo. Legato agli esseri sensibili per il corpo, al mondo intellegibile per l'anima, creata ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è il punto della realtà in cui le note opposte del creato si congiungono e si armonizzano. Per questo la sua dignità è altissima, e si può dire che non esista creatura visibile o intellegibile che non possa trovarsi in lui. In questa sua collocazione unica egli è il microcosmo platonico, a cui è possibile ricondurre ogni creatura ⁽¹³⁾.

Un immaginario alunno, che nel corso di tutto il *Periphyseon* dialoga con un maestro, chiede chiarimenti ⁽¹⁴⁾. Il maestro risponde che « poiché

(10) Cfr. *Per II*, pp. 8-10 = PL, 527b-528a. Il fatto che Dio sia incluso sia nella prima che nella quarta divisione della natura pone diversi problemi: da una parte, esso risulta classificato come una forma o una specie alla stregua delle nature stesse, dall'altra è segnato egli stessi alla divisione in quanto considerato separatamente come causa efficiente e come causa finale. Per la discussione di tali difficoltà, rinvio a R. ROQUES, *Remarques*, cit., pp. 254 ss.

(11) Della traduzione eriugeniana degli *Ambigua* E. Jeuneau ha promesso più volte l'edizione critica. Cfr. E. JEAUNEAU, *La traduction érigénienne des Ambigua*, cit., p. 135. In attesa, si cita l'opera secondo la PL, 122, 1193-1222.

(12) La concezione secondo cui le diversità esistenti nel cosmo e in particolare fra uomo e donna vadano intese come il frutto negativo di una divisione che ha rotto l'unità originaria è presente in diverse tradizioni filosofiche e religiose; ne è una delle espressioni più note e suggestive quel passo del *Convivio* (189c-190a) in cui Platone espone il mito dell'androgino. Su di esso come mito della perfezione originaria, cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 438 ss. e ID., *Méphisophèles et l'Androgyne*, Paris 1962. Interessanti, da un punto di vista teoretico, le riflessioni di V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Milano 1977, pp. 59 ss. e 69 ss.

(13) « Creatus est ut nulla creatura sive visibilis sive intelligibilis sit quae in eo reperiri non possit », *Per II*, p. 18 = PL, 531ab.

(14) Sulla funzione della disputa nel *Periphyseon* e il ruolo dominante che ha in essa la ragione come regolatrice della discussione fra maestro e discepolo ha compiuto interessanti osservazioni G. H. ALLARD, *Quelques remarques sur la « disputationis series » du « De divisione naturae »*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 215 ss.

la divisione delle sostanze ebbe inizio da Dio e scendendo per gradi ebbe termine nella divisione dell'uomo in maschio e femmina, di nuovo la riunificazione delle medesime sostanze dovette ricominciare dall'uomo e salire per i medesimi gradi a Dio stesso, in cui, come egli stesso dice, non c'è divisione perché in lui tutto è una cosa sola; pertanto la riunificazione delle medesime sostanze comincerà dall'uomo per grazia del Salvatore, in cui, come afferma l'Apostolo non c'è maschio né femmina, quando la natura umana sarà restaurata nello stato originario. Infatti se il primo uomo non avesse peccato non avrebbe sofferto la divisione della propria natura nei due sessi, ma sarebbe rimasto immutabilmente nelle sue ragioni primordiali, in cui fu creato ad immagine di Dio » (15). « L'uomo infatti sarebbe stato creato nella semplicità della sua natura e si sarebbe moltiplicato in numeri intelleggibili nello stesso modo in cui si moltiplicano gli angeli santi; ma rovinato dal peccato della sua disobbedienza, ha subito la divisione della propria natura, e poiché non volle osservare il modo divino di moltiplicarsi fu ridotto da maschio e femmina con giusto decreto all'attività procreativa bestiale e corruttibile: divisione, questa, che divenne inizio di riunificazione in Cristo Gesù, che mostrò in se stesso un vero esempio della restaurazione della natura umana a somiglianza della resurrezione futura » (16).

Nei passi riprodotti sono ben riconoscibili le quattro tappe della vicenda cosmica, osservate in questo caso secondo la prospettiva della condizione dell'uomo: 1) Dio creatore 2) l'uomo archetipo nello stato anteriore alla previsione del peccato, creato ad immagine di Dio e simile agli angeli 3) la realtà delle sostanze disperse, in particolare dell'uomo rovinato dal peccato e attraversato dalla divisione anche all'interno di ciascun individuo, nelle *multiplices varietates qualitatum et quantitatum differentiarumque unius formae* (Per II, p. 22 = PL 533a) 4) la restaurazione dell'uomo nello stato originario. Ma a voler applicare rigidamente questo schema, si perde di vista proprio ciò che preme maggiormente a Giovanni Scoto: non la considerazione statica delle singole zone, ma il movimento dialettico, le condizioni del passaggio dall'una all'altra. In particolare, tra la seconda e la terza, il peccato quale motivo di degradazione progressiva del cosmo (17); tra la terza e la quarta, l'Incarnazione quale inizio della riunificazione universale (18).

Nella concezione eriugeniana dell'uomo si rivela così un complesso riannodarsi di elementi cristiani, platonici e neoplatonici. Cristo è la chiave di volta del creato, la figura cosmica in cui sono unite, come si dirà più oltre, le quattro parti della natura umana: corpo, senso, ani-

(15) Per II, p. 20 = PL 532 ab.

(16) Per II, p. 22 = PL 532d-533a.

(17) « Si non peccaret, non esset in eo divisio sexuum... non separaretur in eo orbis terrarum a paradiso sed omnis terrena natura in eo esset paradisis, hoc est spiritualis terra et conversatio; caelum et terra in eo non segregarentur... omnisque creatura quae in eo condita est nullam divisionem in eo pateretur... », Per II, pp. 28-30 = PL, 536bc.

(18) « Divina clementia novum hominem in quo ipsa natura quae in veteri homine dispersita est ad pristinam unitatem revocaretur in mundo nasci constituit », Per II, p. 30 = PL 536c.

ma, intelletto. Egli è il *novus homo*, a cui l'uomo storico sarebbe identico se non avesse peccato (si intravede qui l'immagine paolina del Cristo-nuovo Adamo). La realtà appare distinta su due piani: quello originario delle cause primordiali, cui Cristo è il *primus homo*, *si non peccaret*, appartengono, e quello delle sostanze disperse, che al primo stato devono ritornare. La dottrina neoplatonica del ritorno di tutte le cose all'Uno è orientata e caratterizzata da Giovanni Scoto in senso biblico: il ritorno non è infatti concepito come lo sforzo del singolo individuo di purificarsi o di semplificare la realtà alla sfera dell'intelligibile, ma è inteso come lo sforzo collettivo della natura di giungere escatologicamente all'unità con Dio. « Ogni creatura geme e ha le doglie sino ad oggi » (*Rom* 8, 22), ricorda Scoto ⁽¹⁹⁾.

In particolare, vi è una concezione del Paradiso che Giovanni Scoto vuole affermare e un'altra a cui intende opporsi. Seguendo Massimo, Scoto Eriugena dà gran peso all'espressione paolina (*Gal* 3, 28) secondo cui « in Cristo non vi è maschio né femmina », « cosicché risorse dai morti non come sesso corporeo ma semplicemente come uomo ». Naturalmente questa espressione non va interpretata in senso fisiologico, come potrebbe intendere un'esegesi ingenuamente letteralista. Vi è un senso più profondo in *Gal* 3, 28: Cristo ha superato la distinzione dei sessi in quanto ha ricongiunto in se stesso ciò che era separato nella dispersione generale: « Dopo la resurrezione, unì in se stesso la terra degli uomini al paradiso. Ritornato dai morti in paradiso, conversò in questo mondo con i suoi discepoli, mostrando loro apertamente che non c'è altro paradiso al di fuori della gloria della resurrezione che prima apparve in lui e che egli darà a tutti i fedeli, e insegnando che secondo ragione il nostro mondo non differisce dal paradiso... Infatti il paradiso non si distingue da questo mondo abitato per materia o distanza spaziale, ma per la diversità dei rapporti interpersonali e per il diverso grado di felicità » ⁽²⁰⁾.

Se è vero che esistono due piani della realtà, cause primordiali e sostanze disperse, paradiso e mondo, pure questa distinzione non ha nulla di dualistico: essa è superata da Cristo, « che nello stesso tempo era in paradiso e in terra coi discepoli » (Cfr. *Per* II, p. 34 = PL 538c), e lo sarà definitivamente per ogni uomo quando il molteplice sarà riassunto nell'Uno. Il paradiso è la condizione esistenziale realizzata da Cristo nella resurrezione. Quest'idea, Giovanni la trasmetterà a un intero filone

(19) Questo aspetto è stato efficacemente posto in evidenza nel fondamentale saggio di T. GREGORY, *L'escatologia di Giovanni Scoto*, « Studi medievali », 3a serie, 16 (1975), pp. 497-535, in particolare alle pp. 498 ss. *Rom* 8, 22 è citato in *Per* II, p. 28 = PL 536b.

(20) « Deinde post resurrectionem nostrum orbem terrarum paradiso in se ipso copulavit. Nam ex mortuis in paradysum rediens in hoc orbe cum discipulis suis conversatus est, ostendens eis manifeste non aliud esse paradysum praeter resurrectionis gloriam quae primum in eo apparuit et quam omnibus fidelibus daturus est docensque nostrum orbem terrarum differentiam in paradiso iuxta rationem [naturae] non habere... Non enim mole vel spatiis discernitur paradysus ab isto habitabili orbe terrarum sed diversitate conversacionis differentiaque beatitudinis », *Per* II, p. 32 = PL 122, 538ab.

di pensiero mistico cristiano: « Il Regno di Dio è il Cristo che vive in noi. Lui è il paradiso vivente », affermerà Ruysbroeck ⁽²¹⁾.

Il paradiso non va quindi ingenuamente concepito come situato in uno spazio e in un tempo diversi. Cristo era in paradiso mentre, passando nei panni del giardiniere, si faceva riconoscere dai discepoli: « Era, dunque, contemporaneamente in paradiso e in terra coi discepoli. Non bisogna infatti credere che venisse da un altro luogo nello spazio, apparisse ai suoi discepoli e si allontanasse altrove quando non appariva » ⁽²²⁾. Il paradiso è la verità di questo mondo. Si potrebbe dire con Dostoevskij: « La vita è il paradiso, e noi tutti siamo in paradiso, eppure non vogliamo riconoscerlo; ma se volessimo riconoscerlo, domani stesso il mondo diventerebbe un paradiso » ⁽²³⁾.

Si tratta allora di comprendere perché per l'uomo non sia possibile « riconoscere » ciò e far sì che la verità divenga realtà: bisogna ritornare innanzitutto al racconto della creazione e del peccato originale — intendendo la portata cosmica di quella caduta; per poi seguire modi e gradi del ritorno della natura umana alla sua condizione primitiva e autentica

3. Racconto dell'Eden e condizione escatologica

Nel quarto libro del *Periphyseon* Giovanni Scoto sviluppa le proprie concezioni antropologiche in un ampio e personale commento al *Genesi*. In considerazione delle finalità di questa ricerca non è indispensabile ripercorrere particolareggiatamente le sue dottrine filosofiche. Dal punto di vista ontologico, egli richiama la concezione dell'uomo microcosmo, insi-

(21) Cit. da G. DURAND, *Du paradis des anges au paradis des hommes*, « La vie spirituelle » 59 (1977), pp. 56-68 (p. 66).

(22) « Simul enim et in paradyso erat et in hac terra cum discipulis moratus est. Non enim credendum est aliunde venisse localiter [ut] suis discipulis appareret et aliorum recessisse quando non apparebat », *Per II*, p. 34 = PL 122, 538c.

Questa ricerca mira a enucleare un duplice tema a mio parere particolarmente « attuale » dell'antropologia erigeniana: da una parte, per Giovanni il Paradiso — che è la condizione originaria dell'uomo e la verità di questo mondo — altro non è che l'esperienza di intersoggettività e di felicità in cui si trovò Cristo risorto, mentre l'Inferno è l'assenza di tale condizione. D'altro lato, a questa condizione (simboleggiata nel racconto dell'Eden, che prefigura la condizione escatologica) l'uomo può giungere partecipando del *reditus* universale che si compie lungo il tempo. Scelta tale prospettiva, non era possibile approfondire il tema, pur strettamente connesso a quello preso in esame, della concezione erigeniana dello spazio e del tempo. Perciò ho adottato a questo riguardo espressioni generiche, limitandomi a segnalare come la critica erigeniana prenda di mira concezioni antropomorfiche e ingenui che collocano Eden, Paradiso e Inferno in un « altro » spazio e un « altro » tempo. In realtà, la critica di Giovanni si collega strettamente alla sua concezione scientifica dello spazio e del tempo, che è assai originale e complessa: superando Aristotele e Agostino, egli rifiuta di considerare il tempo e lo spazio come il prodotto della relazione degli oggetti materiali fra loro e ritiene che siano il risultato dell'azione creatrice dell'intelletto (divino, e conseguentemente umano); per usare un'espressione impropria, lo spazio e il tempo dell'Eriugena sono una sorta di categorie kantiane. Per questi problemi rinvio allo studio definitivo di M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena*, « Studi medievali », 3a serie, 14 (1973), pp. 39-132.

(23) F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Torino 1976⁶, p. 384 (ho leggermente modificato la traduzione); questo tema è fondamentale e ricorrente nel

stendo sulla presenza in esso di una natura intellettuale e una sensuale governate da un'unica anima: « Capisce, infatti, e ragiona come un angelo; sente e conduce il corpo come un animale; e perciò ogni natura è compresa in lui » ⁽²⁴⁾. Ogni creatura può essere infatti corporea, vitale, sensitiva, razionale o intellettuale. Eppure, tutti questi aspetti sono egualmente presenti nell'uomo. La coesistenza all'interno dell'uomo di questo duplice piano comporta per esso l'impossibilità di conoscersi perfettamente: considerato dal punto di vista intellettuale, egli è semplice, privo di mutabilità e di accidenti, mentre dal punto di vista sensibile è limitato, soggetto alle quantità e qualità. Certo, « l'uomo è una nozione intellettuale prodotta in eterno nella mente di Dio » ⁽²⁵⁾. Ma questa definizione non afferma ancora nulla sulla conoscibilità della sua essenza, poiché la nozione dell'uomo nella mente di Dio è diversa da quella presente nella mente dell'uomo, che da essere limitato e sensibile conosce sempre limitatamente se stesso. Accogliendo alcune suggestioni sulla relatività della conoscenza provenienti da Boezio, Giovanni dichiara che l'uomo deve ammettere che la propria sostanza è quanto egli riesce a conoscere di sé, in uno sforzo incessante simile a quello di Ercole contro l'idra, le cui teste sempre sono troncate, e sempre ricrescono ⁽²⁶⁾.

Successivamente Giovanni passa a esaminare la creazione dell'uomo, problema per cui segue da vicino il *περί κατασκευῆς ἀνθρώπου* di Gregorio di Nissa, dal quale riprende in particolare la dottrina della duplice creazione, o, più propriamente, delle due successive condizioni dell'uomo volute da Dio ⁽²⁷⁾. Nella prima condizione, l'uomo, progettato ad immagine di Dio, è dotato di un corpo spirituale e incorruttibile: in questa condizione angelica egli sarebbe rimasto se non avesse peccato. Ma Dio sapeva che l'uomo avrebbe peccato. Si pone qui il problema del rapporto fra volere divino e libero arbitrio dell'uomo. Per Giovanni, la previsione del peccato da parte di Dio non implica che l'uomo sia stato determinato a compierlo. Appunto in previsione del peccato (inteso come il libero distaccarsi dell'uomo dall'unità e semplicità divina) e della perdita della condizione angelica, Dio fornisce l'uomo, nella seconda condizione, degli organi sessuali con cui procreare in maniera diversa dalla

pensiero russo (per un quadro d'assieme si vedano i riferimenti in P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972), ma sarebbe interessante sapere, a questo specifico riguardo, se e quale risonanza avessero alla fine dell'Ottocento in ambienti letterari e teologici le ricerche storiche sull'Eriugena e le sue fonti compiute in quegli anni da A. I. Brilliantov.

(24) « Intelligit enim et ratiocinatur, ut angelus; sentit et corpus administrat, ut animal; ac per hoc omnis creatura in eo intelligitur », PL 755b.

(25) « Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta », PL, 768b.

(26) PL, 770a. Per un'esposizione approfondita di questi aspetti rinvio a B. STOCK, *The philosophical anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, « Studi medievali », 3a serie, 8 (1967), in part. pp. 18-27; B. MC GINN, *The negative element in the anthropology of John the Scot*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 315-325.

(27) Anche quest'opera era già stata precedentemente tradotta da Giovanni. La traduzione è edita da M. CAPPUYNS, *Le De l'Image de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 32 (1965), pp. 205-262.

riproduzione numerica caratteristica degli angeli; con questi vengono all'uomo gli elementi mutevoli e le innumerevoli differenze che derivano dalle qualità dei semi corruttibili: « consequentia peccati propter peccatum, priusquam fieret peccatum » (PL, 807c). Cosicché, persa la condizione corporea incorruttibile e spirituale originaria, l'uomo sarà caratterizzato, dopo il peccato, da corpo materiale e corruttibile, organi sessuali maschili e femminili, modo di riprodursi simile agli animali, scarsità di cibo, bevande e indumenti, modificazioni corporee, alternarsi inevitabile di veglia e sonno (Cfr. PL, 807d). In questa seconda condizione, il rapporto dell'uomo con Dio è piuttosto definibile come *similitudo*, cioè come una relazione meno stretta e speculare rispetto a quella dell'*imago* che caratterizzava la prima condizione.

Una precisazione importante caratterizza il pensiero di Giovanni Scoto: la distinzione tra prima e seconda condizione è puramente ideale. Non vi è alcun tempo storico che separi l'uomo originario dall'uomo peccatore, poiché l'uomo non è mai storicamente esistito privo di peccato: lo escludono considerazioni da parte di Dio (non vi può essere un « prima » e un « poi » temporale nell'atto creativo eterno di Dio) e dalla parte del creato. Infatti l'uomo non avrebbe potuto peccare, né il diavolo assumere forma di serpente per tentarlo, se essi si fossero realmente trovati nell'Eden in presenza e contemplazione di Dio: davanti all'essere pieno, al bene assoluto, non vi è possibilità di scegliere il male, che è per Giovanni come per Agostino pura privazione di essere ⁽²⁸⁾.

Il rifiuto di adottare categorie spazio-temporali antropomorfe svolge la stessa funzione demitizzante — questa volta all'indietro — già operata a proposito della realtà del Paradiso. Ma mentre prima era criticata prevalentemente una concezione del Paradiso che lo voleva ingenuamente separato nello spazio, in questo caso Giovanni critica la convinzione di chi ritiene che l'Eden sia definibile in termini di distanza nel tempo dal mondo attuale. Il racconto del *Genesi* significa solo che il bene è l'originario. Esso ha l'assoluta priorità ontologica (non cronologica) rispetto al male, che invece non ha consistenza ontologica; visibile e percettibile unicamente dal punto di vista limitato del tempo, il male è tendenzialmente destinato ad annullarsi.

Il fatto che l'uomo non si sia mai trovato storicamente nella prima condizione, spirituale e incorruttibile, significa in particolare che quella condizione non può essere riferita specificamente ad un tempo primitivo, ma che essa va ricercata come nascostamente presente nella condizione attuale dell'uomo: di nuovo, ciò che separa l'Eden dalla realtà del mondo non è un intervallo diacronico, ma una diversa condizione esistenziale. Se lo stato dell'Eden non si riferisce a un improbabile tempo passato, esso prefigura piuttosto la condizione futura dell'uomo. È costante nel Cristianesimo dei primi secoli la tendenza a rappresentare la condizione escatologica nelle forme dell'Eden primitivo ⁽²⁹⁾. Giovanni Scoto ha lucida consapevolezza di questo

(28) La questione è già stata discussa da R. ROQUES, *Remarques*, cit., p. 301; T. GREGORY, *L'escatologia*, cit., pp. 502 ss.

(29) Cfr. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, pp. 3-5.

meccanismo di « inversione ». L'escatologia si costruisce concettualmente immaginando che nel passato si sia già realizzato ciò che in realtà non è mai avvenuto, proiettando all'indietro l'immagine di un uomo storico e privandolo di ogni limite e negatività: « Chi lo può affermi pure che Adamo visse per un certo tempo in paradiso, prima che dalla sua costola venisse prodotta la donna. Da parte mia, ritengo piuttosto che la lode di quella vita paradisiaca dell'uomo vada riferita più alla sua condizione futura, se fosse restato obbediente, che a quella trascorsa, che egli aveva solo cominciato senza rimanervi... Preferisco quindi credere che (il racconto) abbia inteso porre il passato in luogo del futuro, piuttosto che dare insegnamenti riguardo alla condizione umana nella felicità del paradiso, nello spazio di tempo anteriore al peccato » (30).

4. *L'inferno come « tristezza »*

Il peccato originale, che Giovanni interpreta come la seduzione della ragione da parte della sensualità che stravolge la volontà umana, e la attrae all'albero proibito in cui era celata la *malitia in phantasia boni colorata* (cfr. PL, 824b-827a), allontana l'uomo dal bene.

Escluso dal paradiso, l'uomo ha perso la felicità, ma non la propria natura che, essendo stata creata da Dio a propria immagine e somiglianza, non è stata integralmente corrotta. È dunque aperta la strada del ritorno all'Uno: ma se il peccato era in un certo senso « indipendente » dal tempo, in quanto si poneva assolutamente « all'inizio » dell'esperienza umana, la liberazione dal peccato dovrà avvenire nel tempo e attraverso il tempo. Tale ritorno è inteso da Giovanni come lo sforzo della natura umana, e con essa di tutto il creato, di ritornare nella condizione originaria. Ogni uomo ha il compito di ricercare la verità, facendosi spingere dalle parole di Cristo, che Giovanni come Agostino ripete insistentemente: chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto (Mt 7,7; Lc 11,9) (31). Ma per quanto l'uomo possa avanzare, con l'aiuto di Dio, nella ricerca della verità, pure per raggiungere la conoscenza piena egli dovrà attendere il *reditus* universale, che come tale trascende l'iniziativa morale e intellettuale del singolo. Il ritorno è la struttura stessa della realtà, la tensione e la regola incluse nella necessità delle cose. Tullio Gregory ha di recente insistito proprio sulla dimensione collettiva di tale processo, per cui, nella linea dei padri greci, Giovanni non si interroga tanto sul destino dell'anima dopo la morte, quanto sui modi e i gradi del generale ritorno del molteplice all'Uno, reso possibile e avviato dall'Incarnazione del Verbo (32).

(30) « Fuisse autem Adam temporaliter in paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat qui potest. Proinde plus, ut arbitror, laus illa vitae hominis in paradiso referenda est ad futuram ejus vitam, si obediens permaneret, quam ad peractam, quae solummodo inchoaverat, nec unquam steterat... Plus crediderim praeteritum pro futuro posuisse, quam statum hominis temporali spatio in felicitate paradisi ante peccatum docuisse », PL 809bc.

(31) Cfr. D. O'MEARA, *L'investigation et les investigateurs dans le De Divisione naturae de Jean Scot Erigène*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 226-227 (con una lista dei passi in cui è citata l'espressione evangelica).

(32) Cfr. T. GREGORY, *L'escatologia*, cit., pp. 497 ss.

Il ritorno è innanzitutto indicato da quanto avviene nei processi naturali e nello studio delle arti liberali. In ognuno di questi campi « il termine del moto è il suo principio »: il ciclico ripetersi delle rivoluzioni celesti, delle stagioni, della vita vegetale e animale è segno del generale ricorso cosmico (cfr. PL, 866cd). Questo è diviso da Giovanni in tre, cinque oppure otto tappe; partizioni tutte possibili, poiché esse non dipendono da incertezze dottrinali dell'autore, ma dal diverso valore simbolico dei numeri. Per ciò che riguarda l'uomo, l'Eriugena propone cinque gradi successivi. La dissoluzione del corpo nei quattro elementi di cui è composto è l'unica tappa legata alla vicenda individuale, l'ultima manifestazione della terza natura e condizione per l'avvio della quarta. Poi vengono la resurrezione, quando ciascuno riceverà il proprio corpo dai quattro elementi; la trasformazione del corpo in spirito, cioè il ritorno alla sua primitiva condizione spirituale; il ritorno dello spirito e di tutta la natura umana alle cause primordiali, che sono sempre e immutabilmente in Dio; il passaggio in Dio della natura nelle sue cause primordiali, come l'aria passa nella luce. Allora Dio sarà tutto in tutti, e non vi sarà nulla se non Dio solo (Cfr. PL 876b).

È già stato accennato il ruolo di Cristo in tale processo di riunificazione della natura umana e dell'intero creato: nel quinto libro del *Periphyseon* Giovanni non si distacca dalle spiegazioni fornite nel primo commentando il testo di Massimo il Confessore. Ciò che conta qui rilevare è la dimensione universale della salvezza che Cristo prefigura, avvia e compie riportando all'Uno tutto ciò che prima era disperso nella molteplicità: « Tutto il mondo che ora è stato restituito alla sua condizione specialmente nell'unigenito Verbo di Dio incarnato e fatto uomo, sarà in verità restaurato generalmente e universalmente alla fine del mondo. Ciò che egli ha compiuto in specie in se stesso, compirà in genere in tutti gli uomini. Anzi, non dico solo in tutti gli uomini, ma in ogni creatura sensibile. Infatti quando il Verbo di Dio assunse la natura umana, non lasciò da parte nessuna creatura, ma le assunse tutte in questa. E perciò, se ha accolto e restaurato la natura umana che ha assunto, ha certo restaurato ogni creatura visibile e invisibile » (33). È qui sottintesa una specie di dimostrazione a carattere argomentativo: l'uomo è microcosmo, poiché comprende in sé ogni creatura sensibile e intellegibile; Cristo ha assunto e redento la natura umana; quindi egli avvia la salvezza degli uomini e dell'intero creato. Il male sarà eliminato non solo nell'uomo, ma in ogni creatura: l'escatologia di Scoto Eriugena si collega consapevolmente all'intera tradizione patristica greca in polemica sottile ma esplicita con Agostino e gran parte della tradizione latina, che accentuava la distinzione ultraterrena tra visione celeste e dannazione eterna e, ragionando in termini ancora « carnali », si interrogava sulla futura sede dei corpi dei beati e sulla condizione dei dannati sottoposti a supplizi corporali perpetui. « Quando leggo queste cose nei libri dei santi Padri esito stupefatto e mi fermo colto da grandissimo orrore » (34).

(33) PL 912bc.

(34) « Sed dum talia in libris sanctorum Patrum lego, stupefactus haesito, maximo horrore concussus titubo », PL, 986b.

Giovanni riprende e conclude in queste pagine la polemica nei confronti delle ingenue concezioni spazio-temporali già fatte oggetto di critica a proposito del paradiso e dell'Eden. A questo punto del quinto libro la sua riflessione demitizzante si volge alla questione dell'inferno. I Greci, considerando come al solito le cose in modo più acuto ed esprimendole in modo più chiaro, denominarono l'inferno « Ade », cioè tristezza; compresero, infatti, che esso non è un luogo di tormenti, ma è la condizione di dolore e di tristezza che prova la volontà dedita ai piaceri quando è privata delle cose che ha amato senza misura. Questa tristezza non ha nulla in comune né con quella di chi si pente dei propri errori, a cui Cristo si rivolge dicendo: « beati coloro che piangono, perché verranno consolati » (Mt 5,5); né col *cupio dissolvi* dell'Apostolo che si addolora per non essere ancora giunto alla beatitudine promessa; né ancora con le sofferenze di chi soffre come martire di Cristo (Cfr. PL, 955ab e 971ad).

Queste sofferenze non possono essere localizzate in qualche luogo infernale poiché riguardano la coscienza: i tormenti consistono negli atteggiamenti perversi delle cattive volontà e delle coscienze corrotte, nella penitenza tardiva e senza frutto ⁽³⁵⁾.

Giovanni si colloca così consapevolmente nell'ambito della tradizione dei Padri greci. Tale tradizione, come è noto, non si affermerà mai in Occidente e resterà nei secoli successivi patrimonio quasi esclusivo della chiesa ortodossa. Per Gregorio di Nissa l'inferno è la « vita morta »; Macario il Grande lo simboleggia con figure di schiavi che non possono mai guardarsi in volto perché sono legati schiena contro schiena ⁽³⁶⁾. Giovanni si muove lungo questa linea, con la propria consueta attenzione ai problemi dello spazio e del tempo. Se l'inferno non può essere inteso in termini di diversità spaziale, neppure ha senso parlare di inferno riferendosi alla condizione escatologica. Allora, infatti, il male sarà pienamente vinto, e l'intera creazione ricondotta all'Uno per opera di Cristo; non vi saranno più due città né due regni, ma tutta l'umanità risorgerà alla vita eterna. Ciò non significa che ogni differenza verrà annullata: altro è la piena restaurazione della natura umana, altro la deificazione degli eletti. Giovanni interpreta a modo proprio quei versetti del secondo capitolo del *Genesi* in cui, rileva, è scritto che l'uomo fu collocato nel-

(35) « Diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, vel in toto huius visibilis creaturae et, ut simpliciter dicam, neque intra universitatem totius naturae a Deo conditae futuras esse credimus; et neque nunc esse, et nusquam, et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus, tardaque poenitentia et infructuosa, inque perversae potestatis omnimoda subversione, sive ab humana sive angelica creatura... Autem non in localibus spatiis corporalibusve carceribus diabolus cum membris suis punietur, sed unusquisque intra suae malae voluntatis terminos poenas luet », PL, 935d-936b.

(36) Su quest'aspetto si veda O. CLEMENT, *Dioniso e il Risorto. Saggio di risposta cristiana all'ateismo contemporaneo*, in AA.VV., *Vangelo e Rivoluzione: nel cuore della nostra crisi spirituale*, Milano 1969, pp. 49-88 (per i riferimenti a Gregorio e Macario, cfr. pp. 68 ss.). Per il significato dell'inferno nella tradizione ortodossa, cfr. P. ЕВДОКИМОВ, *L'Ortodossia*, Bologna 1965, pp. 470-483; *Id.*, *Le età della vita spirituale*, Bologna 1968, pp. 95-113; O. CLEMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1975, pp. 145-155.

l'Eden, ma non che egli mangiò dell'albero della vita. Riferendoli alla condizione escatologica, egli avverte che tutti gli uomini, anzi, la natura umana nella sua interezza ritornerà alla condizione originaria, ma solo alcuni mangeranno dell'albero della vita, godranno cioè della visione di Dio (PL 978d-979a).

Quel tempo futuro può essere allora prefigurato ricorrendo fra le altre all'immagine del tempio di Salomone. Mentre i primi resteranno nella parte più esterna, e la loro « punizione » sarà il ricordo triste della vita trascorsa e l'assoluta ignoranza del presente, i secondi potranno accedere alla parte più interna del tempio, in cui troveranno gioia, letizia, pace, beatitudine, felicità, gloria, eguaglianza coi beatissimi angeli: in breve, visione di Dio (*theosis*), cioè deificazione (PL 972bd).

GIAN LUCA POTESTÀ

Università Cattolica S. Cuore - Milano