

Francesco Paparella

Le teorie neoplatoniche del simbolo: il caso di Giovanni Eriugena
prefazione di Maria Bettetini

Milano
Vita e Pensiero
2008

Collezione Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e
problemi del pensiero antico 111

ISBN - 9788834317099

1. Introduzione

2. Le fonti del dire traslato in Eriugena: Agostino e il retaggio neoplatonico

- 2.1 Agostino tra esegesi e semiotica
 - 2.1.2 La semiotica di Agostino
 - 2.1.2.1 I *signa translata*: una prima definizione
 - 2.1.2.2 I rischi dei segni traslati: confondere il segno con la cosa
 - 2.1.2.3 Natura dei segni traslati e metodologie di decodifica
 - 2.1.3 L'esegesi di Agostino: il *De utilitate credendi*, il *De Trinitate* e le *Enarrationes in Psalmos*
 - 2.1.4 L'importanza della dottrina agostiniana sul dire traslato
- 2.2 Proclo: immagine e simbolo
 - 2.2.1 La simbologia procliana e la nozione di 'simile'
- 2.3 Dionigi Areopagita: simbolo, immagine, gerarchia
 - 2.3.1 La natura del simbolo e dell'immagine in Dionigi e la loro decodifica
 - 2.3.2 Simboli e immagini dissimili
 - 2.3.3 Il funzionamento dei simboli dissimili
- 2.4 Simbolo neoplatonico e analogia
 - 2.4.1 Platone e l'analogia nel *Timeo*
 - 2.4.2 Aristotele e il problema dell'analogia
 - 2.4.3 Analogia e ordine cosmico in Plotino
 - 2.4.4 Proclo e la struttura ipostatica
 - 2.4.5 Dionigi e l'analogia
 - 2.4.6 Analogia: proporzione e struttura cosmica

3. Il problema della significazione traslata e del simbolo nelle opere di Giovanni Eriugena

- 3.1 Il dire traslato nelle *Glossae divinae historiae*
 - 3.1.1 La storia delle *Glossae divinae historiae*
 - 3.1.2 Il significato del *symbolum* nelle *Glossae*
- 3.2. Il dire traslato nelle *Annotationes in Marcianum*
 - 3.2.1 Le *Annotationes* e il dire traslato
 - 3.2.2 Le fonti delle *Annotationes*
- 3.3 Il dire traslato nel *De praedestinatione*
 - 3.3.1 Il contesto e l'occasione del *De praedestinatione*
 - 3.3.2 Similitudine e antifrasi nel *De praedestinatione*
 - 3.3.3 Le fonti del dire traslato nel *De praedestinatione*
- 3.4 Il dire traslato nel *Periphyseon* di Eriugena
 - 3.4.1 La metafora nel *Periphyseon*
 - 3.4.1.1 La fondazione ontologica del dire metaforico
 - 3.4.1.2 La natura della metafora in Eriugena
 - 3.4.2 Il simbolo nel *Periphyseon*
 - 3.4.2.1 Simbolo e Assoluto

- 3.4.2.2 Simbolo e *reditus*
- 3.4.2.3 Simbolo e sineddoche
- 3.4.2.4 La complessa natura del simbolo nel *Periphyseon*
- 3.4.3 *L'allegoria nel 'Periphyseon'*
 - 3.4.3.1 Il ruolo dell'allegoria nel *Periphyseon* erigeniano
- 3.5 Il dire traslato nelle *Expositiones in Ierarchiam coelestem*
 - 3.5.1 La funzione del simbolo
 - 3.5.1.1 Simboli simili e simboli dissimili
 - 3.5.2 Simbolo ed ontologia
 - 3.5.3 Simbolo e teofania
 - 3.5.4 La dottrina del simbolo nelle *Expositiones*
- 3.6 Il dire traslato nell'*Homilia* al prologo di Giovanni
 - 3.6.1 Sensi della Scrittura e ipostasi dell'essere
 - 3.6.2 Lettura tipologica e simbolo: il rapporto tra legge mosaica e nuovo Testamento
 - 3.6.2 Il simbolo nell'*Homilia* erigeniana
- 3.7 Il dire traslato nell'*In Iohannis evangelium*
 - 3.7.1 I tre stadi della manifestazione della verità: legge, grazia, verità
 - 3.7.2 *Symbolum, mysterium, sacramentum*: la tassonomia del dire traslato nell'*In Iohannis Evangelium*
 - 3.7.3 Simbolo e mistero nell'*In Iohannis Evangelium*

4. Simbolo, metafora, allegoria: ipotesi di una sintesi critica della dottrina del simbolo in Eriugena

- 4.1 Ipotesi per una tassonomia del dire traslato in Eriugena: l'allegoria
 - 4.1.1 Simbolo e metafora vs. allegoria
 - 4.1.2 Allegoria e tropologia
 - 4.1.3 Allegoria come meta-genere del dire traslato: l'*In Iohannis Evangelium* e le *Expositiones in Ierarchiam coelestem*
- 4.2 La natura del simbolo in Eriugena
 - 4.2.1 La due accezioni di simbolo in Eriugena: simbolo intelligibile e simbolo sensibile
 - 4.2.2 I simboli dissimili
- 4.3 Simbolo e metafora
- 4.4 Un bilancio critico

5. L'importanza del retaggio neoplatonico per Eriugena: analogia e funzionamento del simbolo

- 5.1 Simbolo e analogia nel neoplatonismo: il caso di Eriugena
 - 5.1.1 Analogia in Eriugena

5.2 Il leone come simbolo di Dio: il simbolo in Eriugena

6. Conclusioni

6.1 La dottrina del simbolo in Eriugena

6.2 Il ruolo dell'analogia

7. Bibliografia

7.1 Testi originali

7.2 Traduzioni di testi originali utilizzate

7.3 Testi sulla dottrina del dire traslato in Eriugena

7.4 Testi sulla dottrina del dire traslato nell'età antica, tardo-antica e medievale

7.5 Testi teorico-generalisti sul dire traslato

7.6 Testi sulla storia della retorica, della grammatica e dell'esegesi biblica

7.6.1 Testi su retorica e grammatica

7.6.2 Testi sull'esegesi

7.7 Testi sul simbolismo nella tradizione neoplatonica

1. Introduzione

La visione del mondo elaborata nella cultura medievale, nonostante la complessità e la plurivocità che la critica storiografica ha insegnato a riconoscere all'interno dell'etichetta apparentemente monolitica di "epoca di mezzo"¹, appare caratterizzata da una tensione alla trascendenza e al divino. L'uomo medievale² è, infatti, dotato di una peculiare mentalità che Jacques Le Goff definisce, con un termine ampiamente utilizzato e abbastanza vago, simbolica³; in ragione di tale mentalità le cose del mondo fisico non devono essere considerate come autentiche realtà, *res*, dotate di un effettivo valore al quale l'uomo può fermarsi e che possono appagare la sua ricerca, ma semplici *signa*, che rinviano ad altro e disvelano, senza mai renderla del tutto conoscibile, la verità trascendente, il mistero del divino.

Anche Umberto Eco coglie nel pensiero e nella cultura dell'epoca di mezzo la medesima attitudine: egli parla, infatti, di un pansimbolismo e di un allegorismo universali, per indicare l'atteggiamento "semiotizzante" che l'uomo medievale aveva nei confronti del proprio mondo⁴.

In effetti, la tendenza a individuare in ogni realtà un dispositivo semiotico e segnico capace di rivelare un sapere nascosto diviene, nel Medioevo, un fenomeno onnipervasivo.

La mentalità simbolica ha come esperienza fondante e luogo di riflessione metodologica la meditazione sulle Scritture. La Bibbia come testo sacro è il luogo, fisico e metafisico al tempo stesso, in cui la verità divina è rivelata, in cui il *Verbum*, il Cristo Sapienza del Padre, parla nei *verba* finiti della ragione creaturale. L'esegeta attento e pio si deve perciò sforzare di comprendere bene ciò che essa dice e di coglierne tutti gli insegnamenti. Ma la Scrittura spesso è oscura e, a volte, appare contraddire in alcuni suoi passaggi quelle verità evangeliche e divine che in altri luoghi vengono invece affermate; nasce, quindi, la necessità di interpretare il testo sacro. Unitamente ad una competenza filologica, che richiede anche la conoscenza di lingue diverse dal

¹ Sui risultati della recente indagine medievistica e sulla conseguente ridefinizione della fisionomia dell'esperienza filosofica e culturale nell'epoca di mezzo cfr. A. de Libera, *Archéologie et reconstruction. Sur le méthode en histoire de la philosophie médiévale*, in *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard 2000, pagg. 584 – 587 e L. Bianchi, *Renaissance und 'Ende' des Mittelalters: Betrachtungen zu einem historiographischen Pseudoproblem*, in E. Rudolph (ed.), *Die Renaissance und ihre Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung I*, Tübingen, Mohr Siebek 1998, pagg. 123 – 125.

² Anche la formula "uomo medievale" non indica una realtà unitaria ma possiede natura multivoca. Secondo il famoso schema tripartito delle classi e funzioni sociali medievali chiaramente formulato nell'opera di Adalberone di Laon (*il Poème au roi Robert* scritto intorno al 1030), che Georges Dumézil ha indicato come una delle strutture fondamentali della cultura europea, l'uomo medievale si può articolare per lo meno in tre tipi distinti: gli *oratores*, coloro che possiedono il potere della parola e che svolgono una funzione di "sovranità magica" all'interno del gruppo sociale, i *bellatores*, coloro che possiedono la forza fisica, e i *laboratores* che, secondo Dumézil, devono essere collegati con la funzione fecondatrice. È, d'altronde, possibile segmentare ulteriormente queste categorie pensando, ad esempio, a quanto variegata risulta essere la classe degli *oratores*, intesa in senso molto generale come coloro che erano detentori del sapere e della conoscenza: di tale classe, durante i quasi mille anni dell'epoca di mezzo, può fare parte, infatti, un nobile romano come Boezio, un abate come Anselmo, un monaco e professore a Parigi come Tommaso d'Aquino o Mesiter Eckhart, un filosofo e teologo interessato ai problemi di catottrica come Grossatesta o un logico quale Ockham. Cfr. G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles, Latomus 1958 (trad. it.: G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, Rimini, Il Cerchio 2003) e Idem, *Apollon sonore et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard 1987. Cfr. anche G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard 1974 (trad. it.: G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo: sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Roma – Bari, Laterza 1998).

³ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale* in J. Le Goff (ed.), *L'uomo medievale*, Roma – Bari, Laterza 1990, pagg. 11 – 38, pagg. 34 – 35.

⁴ Cfr. U. Eco, *L'epistola XIII, l'allegorismo medievale, il simbolismo moderno* in U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani 1985, pagg. 225 - 229 e Idem, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano, Bompiani 1987, pagg. 75 – 79 e 88 – 90. Conclusioni analoghe, sebbene con toni differenti, sono quelle di Costantino Marmo il quale parla di "pansematicismo" e "pansemosi"; cfr. C. Marmo, *The Decline of Symbols in XIIIth Century Theology*, intervento presentato al XIII colloquio annuale SIEPM, *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology* (27 Settembre – 1 Ottobre, 2005, Kyoto).

latino (in particolare l'ebraico e il greco), l'esegeta preparato deve apprendere inoltre gli espedienti del ragionamento, gli artifici dell'argomentazione e le tecniche per arricchire ed abbellire lo stile. Lo studio della Bibbia richiede, così, che si divenga capaci di comprendere in quali passi sono celati sensi nascosti e come decifrarli⁵.

Le tecniche esegetiche per la comprensione del significato figurato, nascosto sotto la lettera del testo, che l'ermeneutica biblica permette di sviluppare, divengono, tuttavia, strumenti semiotici anche per l'interpretazione della realtà fisica. La capacità di intuire dietro a certi oggetti o fatti che la Bibbia descrive, il riflesso di una verità divina, nonché il possesso delle competenze semiotiche per la decifrazione di tale senso recondito, possono essere facilmente applicati all'analisi della realtà concreta. Tutto l'universo si presenta allora come un atto di parola che si offre alla lettura di colui che è in grado di cogliere l'intrinseca insufficienza della *res* mondana: piante, luoghi e animali, pietre preziose e nomi, numeri e colori sono tutti occasioni per esercitare l'abilità esegetica ed accedere ad una teofania del numinoso.

Il pansimbolismo medievale possiede, quindi, anche un preciso significato "ideologico" e uno specifico messaggio filosofico: la realtà mondana non è autosufficiente, non basta a se stessa ma è in sé intrinsecamente manchevole. Il mondo fa segno ed è segno verso l'altro da sé, verso l'alterità somma dalla creatura che è il Creatore.

Un'analisi più attenta della "mentalità simbolica" medievale porta alla luce, tuttavia, la complessità e la frammentarietà nascoste al di sotto di tale categoria critica.

L'individuazione di un "senso secondo" celato sotto la superficie delle *res* mondane rimanda alla tradizione dell'*ars* del *bene dicere* e di quegli strumenti retorici in grado di produrre un discorso traslato-figurato.

Il genere rappresentato da tale discorso, tuttavia, raccoglie sotto di sé un intricato intreccio di varie tipologie di fenomeni linguistici la cui identità specifica e le cui reciproche relazioni sono di difficile definizione: al simbolo, categoria utilizzata dalla critica per definire la mentalità dell'uomo medievale e presente in alcuni testi nell'epoca di mezzo, devono essere affiancate l'allegoria e la metafora – di certo le categorie di dire figurato di maggiore interesse e più ampiamente impiegate – unitamente ad altre forme del dire improprio come la sineddoche, la metonimia, l'ironia e l'antifrasì (solo per citarne alcune).

L'insieme di tali prassi linguistiche che sembrano poter essere raccolte sotto l'unica dicitura di "dire traslato" appaiono al tempo stesso uguali e diverse tra loro; da un lato esse sono accomunate, per utilizzare la famosa espressione wittgensteiniana, da una certa "aria di famiglia" e, dall'altro, distinte da confini incerti. Non è facile, quindi, capire a quale classe assegnare un certo fenomeno e quali siano le precise differenze che separano una tipologia di espressioni traslate dalle altre. Il classico studio di Jon Whitman dedicato all'analisi dei fenomeni allegorici dall'antichità al XII secolo, *Allegory. The dynamics of an Ancient and Medieval technique*, offre in questo senso una chiara testimonianza. Whitman, infatti, inizia il suo saggio riconoscendo il carattere inafferrabile dell'allegoria come "way of writing": "Sin dall'inizio" egli scrive, "l'allegoria è stata conosciuta come una forma di scrittura obliqua. Nonostante i tentativi di spiegarla nella sua forma letteraria, essa nasconde ancora molti segreti"⁶.

Anche Eco sottolinea le difficoltà che gli studiosi hanno incontrato nel tentativo di analizzare in modo soddisfacente i fenomeni del dire traslato. Esaminando approfonditamente il caso della metafora, Eco mette in evidenza come le incertezze tassonomiche prodotte da tale forma di discorso

⁵ Nasce così il problema della affidabilità e correttezza dell'operazione ermeneutica, che andrà compiuta secondo particolari regole e dovrà essere accettata dall'autorità della Chiesa, l'unica autorizzata a determinare il senso autentico del messaggio scritturale.

⁶ Cfr. J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford, Clarendon Press 1987, pag. 1 (la traduzione è nostra).

siano state tali da portare a volte a definizioni puramente tautologiche: la metafora è stata, così, descritta come il dispositivo grazie a cui si può parlare metaforicamente⁷.

D'altra parte la stessa definizione e denominazione del genere all'interno del quale i differenti casi concreti di significazione impropria possono essere raccolti presenta, a ben vedere, delle difficoltà teoriche. Catalogare i fenomeni linguistici di cui ci si vuole occupare come specifiche occorrenze di "dire traslato" o di "significazione figurata" oppure ancora di "discorso obliquo" rappresenta, infatti, una precisa scelta critica che predefinisce la natura e i caratteri salienti dei fenomeni che si vogliono analizzare.

Il problema dello studio della mentalità simbolica medievale diviene, così, il problema dell'individuazione delle differenze specifiche, in grado di distinguere le molteplici forme nelle quali la generica categoria di "dire traslato" appare articolata.

Una seconda questione che il tema dell'atteggiamento pan-semiotizzante proprio del mondo medievale solleva è quella dei meccanismi che rendono possibile la stessa significazione traslata. Se gli oggetti mondani sono percepiti dalla mentalità simbolica come *signa*, il problema che uno studio critico di tale atteggiamento pansemiotico deve porsi è la definizione della tipologia di tali *signa* e, quindi, delle modalità semiotico-filosofiche che rendono possibile alle realtà concrete e al mondo finito di operare come un dispositivo segnico rimandando alla sfera delle sostanze invisibili.

Prendendo le mosse dall'agnizione della complessità e delle difficoltà connesse ad una indagine sulla natura del dire traslato nel Medioevo questo lavoro ha quale intento quello di offrire un'analisi della natura del dispositivo simbolico nel suo rapporto con allegoria e metafora, limitatamente a uno dei casi più interessanti dell'atteggiamento pansimbolico medievale: l'opera di Giovanni Eriugena.

Giovanni Eriugena rappresenta, infatti, uno degli esempi più ricchi e speculativamente più complessi della "mentalità simbolica" medievale. Il maestro palatino è il primo autore latino a utilizzare in modo sistematico e non generico il termine *symbolum*, non attribuendo a tale espressione il solo significato di "segno", come avevano fatto altri teologi alto-medievali quali Rabano Mauro e Massenzio di Aquileia⁸, né indicando con essa semplicemente il credo della chiesa romana (*symbolum fidei*)⁹. All'interno dei testi eriugeniani il termine "simbolo" rinvia sia alla sfera dell'attività semiotica del significare, sia al tema del discorso figurato e della rivelazione misterica propria della tradizione greca dalla quale l'espressione proviene. Costantino Marmo nota, infatti, riprendendo le indicazioni di Peter Dronke¹⁰, che il *symbolum* eriugeniano deve essere messo in relazione con espressioni quali *typus*, *allegoria*, *velamen*, *visio*, *imaginatio*, *agalma*, *figura*, *figuratio*, *forma*, *umbra*, *enigma*; tali termini appartengono tutti al lessico del dire figurato¹¹.

Il tema del *symbolum*, inoltre, viene ripensato da Eriugena all'interno di un peculiare orizzonte filosofico attribuendo a tale forma di significazione figurata uno specifico significato speculativo e

⁷ Cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi 1997, pag. 147. L'osservazione viene ripresa anche da altri studiosi che si sono occupati del problema del dire metaforico come Garavelli; cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani 2003, pag. 160.

⁸ Una ricostruzione storiografica del simbolismo medievale sviluppata a partire da tale accezione del termine è quella di Johan Chydenius; cfr. J. Chydenius, *The Theory of Medieval Symbolism*, in «Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum» XXVII (2), Helsingfors 1960.

⁹ Tale seconda valenza del "simbolo" può essere fatta derivare da due significati che il termine possedeva nel lessico greco: quello di collazione o unione e quello di segno contraddistintivo. I padri della chiesa riunendo in un'unica formula tutti gli articoli della fede cattolica crearono, quindi, un simbolo in un duplice senso: essi non solo predisposero una *collatio* delle verità che il credente deve conoscere, ma crearono anche un segno di riconoscimento che permetteva di distinguere gli autentici fedeli da coloro che non lo erano. Su questo punto cfr. S. Bonfiglioli, C. Marmo, *Symbolism and Linguistic Semantics. Some Questions (and Confusions) from Late Antique Neoplatonism up to Eriugena*, intervento presentato al XV Simposio europeo sulla Logica e la Semantica medievali (Cambridge, 2 – 4 Luglio 2004). Desidero ringraziare Stefania Bonfiglioli e Costantino Marmo per avermi gentilmente concesso di leggere e studiare il loro articolo benché esso non sia ancora stato pubblicato negli atti del simposio.

¹⁰ Cfr. P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden – Köln, Brill 1974. Cfr. anche P. Dronke, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World. The First Nine Centuries A. D.*, Firenze (Tavarnuzze), SISMEL 2003.

¹¹ Cfr. S. Bonfiglioli, C. Marmo, *Symbolism and Linguistic Semantics*, cit..

teologico. Il simbolo diviene, nel ricco e complesso orizzonte teoretico eriugeniano, dispositivo metafisico che agisce come occasione e strumento per una relazione tra finito e infinito: le proprietà semiotico-linguistiche del *symbolum* fanno del simbolo stesso uno strumento teologico capace di rivelare alla razionalità finita l'essenza divina sebbene in modo sempre parziale.

L'importanza delle opere eriugeniane quali casi concreti della "mentalità simbolica" medievale, inoltre, è determinata dal fatto che il maestro palatino impiega nei suoi scritti non solo il termine *symbolum* ma anche altre tipologie del dire traslato, in particolare "metafora" e "allegoria". La presenza nei testi del maestro palatino delle tre più rilevanti categorie del discorso figurato rende possibile, quindi, sviluppare un'analisi comparata tra di esse, al fine di comprenderne le peculiarità e i caratteri comuni.

Sarà necessario, tuttavia, quale operazione preliminare per definire la peculiare natura che il maestro palatino attribuisce al dispositivo simbolico, procedere a una ricognizione sulle fonti che maggiormente influenzarono le scelte teoriche del maestro palatino; centrali, in questo senso, si sono rivelate la sintesi agostiniana, da un lato, e quella neoplatonica, segnatamente dionisiana, dall'altro.

Una volta esaminato il contesto dottrinale nel quale Eriugena sviluppa la sua dottrina sulla significazione traslata, si prenderanno in considerazione le singole opere eriugeniane per definire in che modo, in ciascuna di esse, vengano analizzate le diverse forme del discorso figurato e quale ruolo sia assegnato al simbolo in relazione all'allegoria e alla metafora, tentando alla fine di tracciare un bilancio critico sulla base dei dati raccolti.

Dopo aver ricostruito in questo modo la dottrina eriugeniana sul dire traslato e aver tentato di individuare la specificità della significazione simbolica, sarà possibile definire i meccanismi interni sui quali si fonda il funzionamento dello stesso dispositivo simbolico.

2. Le fonti del dire traslato in Eriugena: Agostino e il retaggio neoplatonico

Il problema del dire traslato ha rappresentato nel mondo antico e tardo-antico, a partire per lo meno dal VI secolo a. C., tema di discussione e indagine per una molteplicità di campi disciplinari diversi. Dottrine più o meno organiche sui fenomeni linguistico-letterari legati al discorso improprio, infatti, sono state elaborate da autori appartenenti a differenti settori del sapere; filosofi, eruditi e filologi, oratori e teorici della retorica, studiosi di grammatica, teologi ed esegeti hanno fornito nei secoli indicazioni sull'articolazione tassonomica e sulla natura intrinseca della significazione traslata¹².

Le analisi più sistematiche sui diversi meccanismi che producono forme di discorso traslato si trovano negli scritti di retorica i quali, trattando della λέξις (la latina *elocutio*), forniscono una catalogazione degli espedienti linguistici per rendere più ricco e alto lo stile del testo¹³. Le profonde osservazioni di Aristotele¹⁴ in questo campo sono arricchite dall'indagine intorno a σχήμα e τρόπος,

¹² La letteratura secondaria sul dire traslato, in particolare su allegoria e metafora, è vastissima. Ci limitiamo a richiamare alcuni studi specialistici sul dire allegorico e metaforico nell'antichità e nel mondo medievale unitamente ad alcuni contributi di carattere più generale (altri titoli verranno citati di volta in volta quando la trattazione lo renderà necessario). Cfr. J. Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to Modern Period*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2000 (nel quale vengono passate in rassegna, attraverso studi critici specialistici, diverse dottrine sull'allegoria giungendo sino alle riflessioni contemporanee di Benjamin); J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris, Etudes augustiniennes 1987 (testo che raccoglie tutti i lavori che lo studioso francese ha dedicato al tema dell'allegoria e del dire traslato nel mondo tardo-antico e medievale); G. R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, Oxford university press 2003 (che contiene oltre a ricognizioni storiografiche anche riflessioni sulla relazione tra metafora e metonimia a partire dagli studi di Jakobson); P. Rollinson, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh, Duquesne university press 1981 (un utile sommario delle diverse teorie del dire traslato nel mondo antico e tardo antico analizzate come retaggio per le dottrine allegorico-esegetiche cristiane); J. S. Russell (ed.), *Allegoresis: the Craft of Allegory in Medieval Literature*, New York, Garland 1988 (il primo saggio della raccolta, *Faith in the Darkness: Allegorical Theory and Aldhelm's Obscurity*, contiene una interessante analisi dell'opera di Aldelmo, pensatore carolingio autore di una dottrina del linguaggio traslato come strumento teologico vicina, in modo singolare, ai risultati eriugeniani). Testimonianza fondamentale delle più recenti prospettive nello studio della metaforologia è rappresentata dalla serie di scritti pubblicati da Andrew Ortony: A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge university press, 1993. Fra le opere generali sul dire traslato fondamentali sono gli studi di Hans Blumenberg: cfr. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt, Suhrkamp 1979 (trad. it.: H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, a cura di F. Rigotti, B. Argenton, Bologna, il Mulino 2001); Idem, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979 (trad. it.: H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Bologna, il Mulino 1991); Idem, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981 (trad. it.: H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, Bologna, il Mulino 1984); Idem, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, H. Bouvier u. Co. 1960 (trad. it.: H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino 1969). Di particolare interesse sono le prospettive cognitive sul dire metaforico per le quali si può vedere: G. Lakoff, *Metaphors We Live By*, Chicago-London, The university of Chicago press 2003 (trad. it.: G. Lakoff, *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani 2004) e G. Lakoff, *More Than Cool Reason: a Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago – London, The university of Chicago press 1989. Si possono ancora ricordare, inoltre, i lavori di Paul Ricoeur: cfr. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Editions de Seuil 1975 (trad. it.: P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaca Book 2001). Cfr. anche R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone d'Alessandria. Commentario al 'Legum allegoriae'*, Milano, Vita e Pensiero 2000 e P. A. Rovatti, *Il declino della luce: saggi su filosofia e metafora*, Genova, Marietti 1988.

¹³ Sulla storia della retorica si può vedere R. Barilli, *Corso di retorica: l'arte della persuasione da Aristotele ai giorni nostri*, Milano, Mondadori 1995; A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Roma – Bari, Laterza 1996 (di Plebe cfr. anche: A. Plebe, *Manuale di retorica*, Roma – Bari, Laterza 1989); B. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon press 1988 (trad. it.: B. Vickers, *Storia della retorica*, Bologna, il Mulino 1994); W. Covino, *The Art of Wondering: a Revisionist Return to the History of Rhetoric*, Portsmouth, Boynton 1988; A. Michel, *La parole et la beauté: rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*, Paris, Albin Michel 1994. Si può ricordare anche A. Scaglione, *The Classical Theory of Composition from its Origins to the Present. A Historical Survey*, Chapel Hill, The university of North Carolina Press 1972. Più datato e meno ricco di materiali è invece: V. Florescu, *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna, il Mulino 1971.

¹⁴ Sulla retorica aristotelica si veda per lo meno A. Laks, *Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore*, in D. J. Furley, A. Nehamas (ed.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, Princeton university press 1994, pagg. 283 – 305; A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on*

che sarà sviluppata specialmente dalla scuola stoica¹⁵, dando inizio ad un processo di tassonomizzazione dagli esiti spesso ipertrofici¹⁶. A partire dal IV secolo d. C., tuttavia, i tropi e i *colores* stilistici divengono oggetto di indagine anche per la grammatica, la quale avendo come proprio fine lo studio e la descrizione delle regole da osservare per produrre un discorso corretto, inizia ad analizzare anche gli errori e i *vitia* della lingua (i tropi della retorica sono, d'altronde, licenze linguistiche, errori calcolati). Il terzo libro della *Ars grammatica* (noto come *Barbarismus* dalla parola con cui lo scritto inizia) di Elio Donato (attivo a Roma tra il 354 e il 363 d. C.) è l'esempio più cospicuo dell'interesse dei grammatici tardo-antichi per il tema delle forme improprie di significazione¹⁷. L'analisi retorica e grammaticale intorno ai tropi e alle figure del discorso si intreccia, infine, con le dottrine sulla decodifica del senso recondito di un testo elaborate all'interno della tradizione ermeneutico-esegetica tra mondo pagano e cultura giudaico-cristiana. La necessità di un'adeguata comprensione del messaggio veicolato dal testo scritto diviene con le "religioni del libro" (giudaismo e cristianesimo) esercizio soteriologico fondamentale per cogliere autenticamente il messaggio salvifico che la rivelazione scritturale contiene. Tale decodifica consiste spesso nell'individuazione di un messaggio segreto, celato sotto la superficie della lettera. La riflessione esegetico-ermeneutica sviluppa, quindi, una teoria del duplice piano espressivo del testo scritto; essa nasce già con la prima esegesi greca volta allo studio delle opere omeriche ed esiodiche e,

Aristotle's Rhetoric, London, University of California press 1996. Di particolare interesse nella raccolta curata da Rorty è il saggio di R. Moran, *Artifice and Persuasion. The Work of Metaphor in the Rhetoric*, pagg. 385 – 398, che offre una discussione generale del problema della metafora e del suo funzionamento nel pensiero dello Stagirita; J. T. Kirby, *Aristotle on Metaphor*, in «American Journal of Philosophy», CXVIII (1997), pagg. 517 – 554. Nel *De interpretatione*, 16a 4 sgg. Aristotele parla della relazione tra il segno (σύμβολον), le cose che esso denota (πράγματα) e le affezioni che le cose stesse producono nell'anima umana (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων) che Kirby fa corrispondere alla triade segno, oggetto, interpretante in Peirce. Si devono ricordare anche J. Atwill, *Rhetoric Reclaimed: Aristotle and the Liberal Arts Tradition*, Ithaca – London, Cornell UP 1998 e i saggi di Giovanni Manetti e Lucia Calboli Montefusco; cfr. G. Manetti, *Aristotele e la metafora. Conoscenza, similarità, azione, enunciazione*, in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora e conoscenza*, Milano, Bompiani 2005, pagg. 27 – 67 e L. Calboli Montefusco, *La percezione del simile: metafora e comparazione in Aristotele*, in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora, cit.*, pagg. 69 – 86.

¹⁵ Sul complesso tema dell'apporto stoico allo sviluppo della retorica cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1959 (trad. it. dalla quale si cita: M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, a cura di O. De Gregorio e B. Proto, Milano, Bompiani 2005). Gli studi specialistici sulla retorica stoica non sono numerosissimi; a parte il datato F. Striller, *De Stoicorum studiis rhetoricis*, Breslau, W. Koebner 1886 dedicato allo studio dei tropi e della linguistica stoica e C. N. Smiley, *Seneca and the Stoic Theory of Literary Style*, in «University of Wisconsin studies» III (1919), pagg. 50 – 61 (anch'esso datato) si possono ricordare K. Barwick, *Remmius Palaemon und die römische 'Ars grammatica'*, Leipzig, Dietrichsche Verlagsbuchhandlung 1922 e Idem, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin, Akademie 1957; V. Goldschmidt, *Logique et rhétorique chez les Stoiciens*, in *Mélanges Ch. Perelman* («Logique et analyse» VI, 1963), pagg. 450 – 456; A. Setaioli, *Teorie artistiche e letterarie di L. Anneo Seneca*, Bologna, Patron 1971 e C. Atherton, *Hand over Fist. The Failure of Stoic Rhetoric*, in «Classical Quarterly» XXXVIII (1988), pagg. 392 – 427.

¹⁶ A questo proposito Roland Barthes parla di "furia tassonomica" (cfr. R. Barthes, *La retorica antica*, Milano, Bompiani 1979, pag. 100). Esempio paradigmatico dei risultati ipertrofici ai quali giunge tale "furia" è l'opera di Pierre Fontanier, *Le figures du discours* (cfr. P. Fontanier, *Le figures du discours*, Paris, Flammarion 1977. Il testo, scritto nel 1827, è stato ripubblicato e presentato alla fine degli anni Settanta da Gérard Genette).

¹⁷ Sulla biografia di Donato e per uno studio dettagliato della sua opera cfr. L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV^e - IX^e siècle) et édition critique*, Paris, Centre national de la recherche scientifique 1981, in particolare pagg. 15 sgg. L'importanza del ruolo dei grammatici nella codifica e trasmissione dei tropi e delle figure retoriche è confermata anche da altre opere come quella di Diomede. Le notizie sulla vita di questo erudito non sono molte: si sa con certezza solamente che fu attivo nel IV secolo d. C., quindi in un periodo pressoché analogo a quello di Donato. La sua *Ars Grammatica*, giunta integra, fornisce una tassonomia del genere letterari e anche un'ampia disamina dei tropi. Una versione con traduzione inglese è reperibile in P. Rollinson, *Classical Theories of Allegory, cit.*, Appendix I, pagg. 89 sgg. La ricostruzione di Diomede ha, d'altronde, numerosissimi punti di contatto con quella di Donato e condivide con le altre opere della tarda-antichità sui *colores* retorici il carattere compilativo e non originale. Il sovrapporsi di grammatica e retorica diverrà nei secoli una costante della cultura occidentale e porterà ad una ridefinizione delle competenze tematico-dottrinali di ciascuna *ars*; tale processo, tuttavia, avverrà in modo progressivo sicché la retorica occuperà anche per molto tempo (sino al VII secolo) un ruolo centrale nell'economia della cultura occidentale; cfr. R. Barthes, *La retorica antica, cit.*, pag. 34.

fondendosi con lo studio rabbinico della Torah, grazie all'opera di autori quali Filone d'Alessandria, diviene parte centrale nell'esegesi scritturale cristiana¹⁸.

All'interno di tale articolato dibattito intorno al tema dei tropi retorici e delle differenti forme di significazione impropria è possibile individuare alcune teorie che, per la loro peculiare importanza e il loro peso nello sviluppo di una dottrina eriugeniana sul dire traslato, richiedono una speciale attenzione: la dottrina semiotico-esegetica agostiniana e la simbologia neoplatonica. L'insegnamento del vescovo di Ippona e gli scritti dionisiani, fonti centrali per la formazione intellettuale di Eriugena, rappresentano dottrine di grande ricchezza teoretica e profondità speculativa: è a partire dallo studio di queste fonti che si deve ricostruire il pensiero eriugeniano sul discorso improprio.

2.1 Agostino tra esegesi e semiotica

Le arti liberali in generale, e le discipline del trivio in particolare, costituiscono un elemento di grande importanza nell'elaborazione della filosofia e della teologia agostiniane¹⁹. Educato in

¹⁸ Su questo argomento cfr. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris, Aubier 1959 – 1964, (trad. it.: H. de Lubac, *Esegesi medievale: i quattro sensi della scrittura*, Roma, Edizioni Paoline 1972) datato ma ancora utile; H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, München, Verlag C. H. Beck 1994 – 2001 (trad. it.: H. G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, 4 voll., Casale Monferrato, Piemme 1999 – 2004, Voll. I e II: *Dall'antico testamento a Origene e Dalla tarda antichità alla fine del Medioevo*) e B. Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exégèse*, Paris, Le éditions du Cerf 1980 (trad. it.: B. Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, Roma, Borla 1983). Cfr. anche P. C. Bori, *L'interpretazione infinita: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, il Mulino 1987. Ancora utile per orientarsi negli studi sulla tradizione esegetica è il saggio bibliografico, ormai un po' datato, di Josef Hermann Sieben; cfr. H. J. Sieben, *Exegesis Patrum: saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Roma, Istituto patristico Augustinianum 1983. Si devono ricordare, inoltre, le opere di Simonetti; cfr. ad esempio M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Istituto patristico Augustinianum 1985 e Idem, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma, Istituto patristico Augustinianum 1981. Sul rapporto tra ermeneutica ed esegesi cristiana cfr. P. Ricouer *L'Herméneutique biblique*, Paris, Editions du Cerf 2001 e M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Roma – Bari, Laterza 1992. Cfr. anche Idem, *L'ermeneutica*, Roma – Bari, Laterza 2004. Su questo argomento si veda, infine, M. Ercoleo, *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*, Palermo, Edizioni della Fondazione nazionale Vito Fazio 2004. Come già osservato la lezione dell'esegesi scritturale può essere considerata come l'esperienza culturale che permise di sviluppare gli strumenti ermeneutici per analizzare l'intera Natura come un immenso atto di parola: se gli eventi e gli oggetti del mondo materiale che si trovavano descritti nella Scrittura potevano essere interpretati come segni che permettevano di cogliere gli *invisibilia bona* del regno celeste allora le medesime realtà conservavano un identico valore traslato anche all'interno dell'esperienza concreta non mediata dal testo sacro (se il leone di cui parla il salmo 21 è simbolo del diavolo ogni leone empirico dovrà avere questa natura semiotica). Testimonianze di questo "allegorismo universale", come lo definisce De Brune, sono le opere enciclopediche e i numerosi bestiari che vengono prodotti a partire dal II e d. C come l'*Historia naturalis* di Plino il Vecchio e il *Physiologus* (redatto in ambiente siriano o egiziano). Un esempio particolarmente interessante di questa tipologia di testi è *De rerum naturis* di Rabano Mauro, composto tra l'842 e l'847 d. C., quando Giovanni Eriugena era già attivo alla scuola palatina di Carlo il Calvo. Sull'opera di Rabano cfr. G. Cavallo, *L'universo medievale. Il manoscritto cassinese del «De rerum naturis» di Rabano Mauro*, Ivrea, Priuli & Verlucca 1996, pag. 9. e C. Leonardi, *Il «De rerum naturis» e la tradizione enciclopedica altomedievale*, in Rabano Mauro, *De rerum naturis, Cod. Cassin. 132 / Archivio dell'abbazia di Montecassino. Commentari*, ed. G. Cavallo, Pavone Canavese, Priuli & Verlucca 1994, pagg. 14 – 23.

¹⁹ Fondamentale per lo studio della riflessione agostiniana sulle arti del trivio sono i lavori di Maria Bettetini. Cfr. Agostino, *Il maestro e la parola. Il maestro, La dialettica, La retorica, La grammatica*, a cura di M. Bettetini, Milano, Rusconi 1993. Su tale questione si può, inoltre, fare riferimento ai lavori di Flood (cfr. E. T. Flood, *Augustine and the Classical Tradition of Rhetoric*, in «History of Education» XI (1982) pagg. 237 – 250) e di Fortin (Cfr. E. L. Fortin, *Augustine and the Problem of Christian Rhetoric*, in «Augustinian Studies», V (1974), pagg. 85 – 100) dedicati proprio al rapporto tra cristianesimo e tradizione retorica antica in Agostino, che possono essere integrati con l'articolo di De Oliveira (Cfr. X. M. L. L. De Oliveira, *Trivium et philosophie. Le 'De magistero' de saint Augustin* in S. Knuutila, R. Työrinpä, S. Ebbesen (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy II. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy, Helsinki, 24 – 29 August 1987*, Helsinki, Publications of Luther Agricola Society 1990, pagg. 535 – 548) sulla relazione tra arti liberali e filosofia nell'Ipponate. Alcuni articoli di Beierwaltes come *Zu Augustinus Metaphysik der Sprache* (Cfr. W. Beierwaltes, *Zu Augustinus Metaphysik der Sprache*,

giovinezza a utilizzare in modo efficace la parola, Agostino, infatti, farà dello studio e dell'analisi degli strumenti materiali del comunicare un tema centrale della propria indagine filosofico-teologica, componendo anche un trattato di arte retorica (il *De rhetorica*), e uno di grammatica (il *De grammatica*²⁰).

La centralità all'interno dell'economia del pensiero dell'Ipponate delle regole retorico-grammaticali sui *vitia* linguistici e sulle forme di dire traslato diviene evidente, tuttavia, nelle riflessioni agostiniane intorno alla corretta interpretazione della Scrittura.

Spinto inizialmente a rifiutare la verità della Bibbia a causa dell'oscurità del contenuto (spesso osceno e rozzo) e della povertà dello stile della Rivelazione scritturale, Agostino, una volta convertitosi alla fede cristiana, trova nella lezione ambrosiana sulla decifrazione del significato figurale-recondito della narrazione biblica una via esegetica per cogliere la ricchezza del testo sacro: la verità del messaggio scritturale va cercata procedendo oltre l'immediato senso delle *litterae* nella decodifica del significato allegorico veicolato dalla superficie del testo²¹.

in «Augustinian Studies», II (1971), pagg. 179 – 185) forniscono, invece, una ricognizione sul valore metafisico del linguaggio nel pensiero agostiniano; a tale proposito cfr. anche Idem, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in «Wissenschaft und Weisheit», XXXVIII (1975), pagg. 140 – 157 (trad. it.: W. Beierwaltes, *Aequalitas numerosa. L'idea della bellezza in Agostino*, in *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Milano, Vita e Pensiero 1995, pagg. 159-186). Una ricostruzione generale della tradizione retorica nel mondo cristiano è offerta, invece, da J. J. Murphy, *Rethoric in the Middle Ages: a History of Rethorical Theory from Saint Augustin to the Renaissance*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California press 1974 (trad. it.: J. J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da S. Agostino al Rinascimento*, Napoli, Liguori 1983)

²⁰ L'attribuibilità delle due opere ad Agostino è stata a lungo materia di discussione; recenti studi, tuttavia, hanno dimostrato come la paternità agostiniana degli scritti in questione sia probabile. Per una rassegna delle posizioni e una loro analisi cfr. Agostino, *Il maestro e la parola*, cit., pag. XVIII e pag. 127 e 163. Il *De grammatica*, in particolare, può essere identificato con l'*Ars Augustini pro fratrum mediocritate breviata* (la cosiddetta *Ars breviata*) sulla cui stesura lo stesso Agostino ci informa nelle *Retractationes*. Tale scritto termina con una trattazione del “barbarismo”, definito come un errore nella traduzione di un testo straniero, e del “termine barbaro”, inteso da Agostino quale utilizzo non consentito di una espressione appartenente ad una lingua diversa da quella in cui si scrive; cfr. *Ars Sancti Augustini pro fratrum mediocritate breviata*, ed. C. F. Weber, Marburg, N. G. Elwert Bibliopolae Academici 1861, 6 (tra. it. dalla quale si cita: Agostino, *Il maestro*, cit., pag. 171).

²¹ In questo modo Agostino contribuirà in modo decisivo alla ripresa della tradizione retorico-grammaticale pagana da parte della nascente cultura cristiana. Questa operazione di recupero e riutilizzo della sapienza antica sarà poi sviluppata da Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Cassiodoro (nato nel 490 circa a Squillace, l'odierna Catanzaro) dopo una carriera politica alla corte del re ostrogoto Teodorico fondò, intorno al 540, il monastero di *Vivarium* e l'annesso *scriptorium* per la raccolta e la riproduzione di manoscritti. Cassiodoro diede un fondamentale apporto alla “cristianizzazione” della tradizione retorica pagana affermando che la stessa rivelazione scritturale giudaica e cristiana conteneva al suo interno tutti i dispositivi linguistici e gli strumenti retorici di cui avevano parlato anche gli autori pagani. La dignità e la perfezione dei Testamenti, inoltre, impongono di vedere nella rivelazione scritturale cristiana non solo una applicazione delle figure e delle soluzioni stilistico-argomentative pagane, ma la vera fonte di tali dispositivi semiotici; Cassiodoro nella sua *Expositio psalmodum* afferma, infatti, che dai Salmi, testo poetico per eccellenza della tradizione scritturale giudaica, sono nate le figure del discorso (*schemata*), le diverse forme di argomentazione (*argomenta*), le definizioni (*definitiones*) e tutte le dottrine di ogni disciplina (*disciplinarum omnium...doctrinae*) (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *Magni Aurelii Cassiodori Expositio psalmodum*, in *Magni Aurelii Cassiodori senatoris opera*, 2.1 (1-70)/2.2 (71-150), CCSL 98, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols 1958 XXIII, 10, 192 – 196, d'ora in poi citato come *Expositio*). Le *artes* possono, quindi, essere studiate e utilizzate dai cristiani, ma unicamente in quanto strumenti per la crescita spirituale e la migliore conoscenza della stessa rivelazione biblica (cfr. *Expositio* VI, 2, 98 – 100).

L'attenzione per il patrimonio delle *artes* pagane informa le opere di Cassiodoro come le *Institutiones divinarum et secularium litterarum* (il cui pubblico ideale sono i monaci del *Vivarium*) e l'*Expositio psalmodum* (nel quale egli inserisce a margine delle pagine del suo commento una serie di *notae* che indicano quali dispositivi retorici risultano impiegati nei passaggi scritturali esaminati).

Proprio nelle *Institutiones* lo stesso Cassiodoro fornisce indicazioni sulle fonti dalle quali egli trae la propria dottrina sull'*ars bene dicendi* (cfr. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *Institutiones*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon press 1961, II, 10, d'ora in poi citato come *Institutiones*): Cassiodoro si serve soprattutto di Cicerone (in particolare il *De inventione* con il commento di Mario Vittorino), Fortunaziano e Quintiliano, benché sia quest'ultimo la fonte più importante per l'opera cassiodorea. Tale dipendenza dall'opera quintiliana è chiaramente manifesta nella definizione che Cassiodoro dà di allegoria come *inversio*, ovvero come quel *genus dicendi*, in virtù del quale *aliud dicens aliud intelligitur* (cfr. *Institutiones* VII, 1; cfr. anche XXXI, 9 e XCIX, 2).

Il luogo in cui Agostino illustra più ampiamente tale metodologia esegetica è il *De doctrina christiana*; nel secondo libro di questo testo, infatti, egli fonda il progetto ermeneutico di decifrazione del messaggio recondito del testo sacro attraverso una complessa riflessione sulla natura dei segni, proponendo così un'interessante semiotica di derivazione stoica.

2.1.2 La semiotica di Agostino

Diversamente da quanto accade per le cose (*res*), dei segni, osserva il vescovo di Ippona, non ci si deve chiedere che cosa sono, ma a che cosa rimandano. Segno, infatti, è una realtà che oltre a produrre una certa impressione sui sensi permette alla mente di chi lo coglie di conoscere qualcosa d'altro²².

Agostino divide poi i segni in “naturali” e in “dati”; i primi non sono elaborati programmaticamente da un soggetto, ma si producono spontaneamente in natura, mentre i secondi hanno la loro origine nella volontà di un essere vivente. I segni dati, i più significativi per l'analisi delle pratiche esegetiche che l'Ipponate si appresta a fare, hanno come fine il comunicare ciò che un individuo ha nel proprio animo. I segni possono essere rivolti ai diversi sensi dell'uomo, ma le parole, i segni dati più importanti, sono percepibili solo con le orecchie. Poiché, continua Agostino, le parole perdurano per breve tempo dissolvendosi subito dopo essere state pronunciate, l'uomo ha inventato la scrittura per fissare e conservare più a lungo i segni e i messaggi che questi veicolano.

Chiarito così il preliminare contesto teorico nel quale si colloca lo studio del messaggio scritturale, Agostino inizia a trattare della Bibbia. L'Ipponate precisa, innanzitutto, che la Bibbia presenta alcune difficoltà interpretative; certi passi sono di facile comprensibilità, mentre altri richiedono una più attenta analisi e, in questo modo, una volta compresi, rendono più interessante la verità da essi comunicata, evitando la noia nel lettore o ascoltatore.

La principale causa dell'oscurità dei passi biblici è la natura ambigua di alcuni segni. Tale ambiguità può essere dovuta o al fatto che il segno (la parola, il termine) impiegato in un certo passaggio deriva da una lingua che non si conosce (nel caso della Scrittura il greco o l'ebraico), oppure al fatto che il segno non è utilizzato in senso proprio, ma in senso traslato. Agostino spiega, infatti, a questo punto che si possono dire “propri” i segni *cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta*²³, ovvero quando essi si riferiscono a quelle cose per rimandare alle quali sono stati creati: se si utilizza il termine “bue” per indicare quello specifico animale, allora il segno (la parola “bue”) è stato impiegato in modo proprio. Traslati, invece, sono i termini *cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur*²⁴; Agostino afferma, quindi, che è traslato un segno il quale denota una realtà che verrà utilizzata, in un secondo tempo, per significare un altro oggetto. Il segno “bue” composto da due sillabe rimanda ad un certo animale il quale, però, a sua volta può essere impiegato per indicare, in modo traslato, una differente realtà, come l'Apostolo²⁵.

Su Cassiodoro cfr.: M. Agosto, *Impiego e definizione di tropi e schemi retorici nell' 'Expositio Psalmorum' di Cassiodoro*, Montella, Accademia Vivarium novum 2003; L. Holtz, *Échos de l'enseignement de la rhétorique antique dans les Institutiones de Cassiodore*, in «Ktèma» XV, 1989, pagg. 301 – 308; C. D. Lanham (ed.), *Latin Grammar and Rhetoric: from Classical Theory to Medieval Practice*, London – New York, Continuum International Publishing 2002, pagg. 92 - 108.

²² Cfr. cfr. Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana in Aureli Augustini Opera* 4.1 (*Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana, De vera religione*), CCSL 32, ed. J. Martin, Turnhout, Brepols 1962, II, I, 1 (d'ora in poi citato come *De doctrina christiana*).

²³ Cfr. *De doctrina christiana* II, X, 15.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Agostino riprende qui la lettura che Paolo fa nella prima lettera ai Corinzi (1 Corinzi 9, 8) di un passo del Deuteronomio (25, 4) nel quale si prescrive di lasciare libero di nutrirsi il bue impiegato, secondo l'usanza ebraica, nella trebbiatura del grano. L'insegnamento vetero-testamentario affermava che il bue ha diritto a nutrirsi come ricompensa per il servizio reso dal momento che lavora per trebbiare il grano. Paolo riprende l'antica prescrizione giudaica e ne fa una legge di giustizia sociale riferita, in modo particolare, alla vita dei presbiteri: come chi lavora ha diritto ad essere ricompensato così anche i presbiteri, che si impegnano per la salvezza delle persone a loro affidate, devono essere

2.1.2.1 *I signa translata: una prima definizione*

Una simile impostazione apre la possibilità a una allegorizzazione di tutto il reale: ogni oggetto concreto, infatti, possiede alcune caratteristiche peculiari e proprietà contraddistintive, le quali possono essere messe in relazione con analoghe qualità di una differente *res*, rendendo così possibile il movimento traslativo dal primo alla seconda. Agostino, così, in alcuni paragrafi del *De doctrina christiana*²⁶, consiglia al lettore del testo sacro di studiare la natura degli animali, delle pietre o delle erbe, in modo da apprendere per ciascuna realtà le sue proprietà caratterizzanti: attraverso una simile indagine diviene chiaro perché alcune *res* possono agire come segni in grado di rimandare alla sostanza divina. Il serpente, ad esempio, è indicato dallo stesso Cristo come modello di comportamento (cfr. Matteo 10, 16). Quest'animale, infatti, protegge il proprio capo con il suo corpo e in questo modo riproduce in maniera traslata la condotta del vero credente che deve difendere la propria fede (ovvero Cristo, capo del corpo spirituale della chiesa), offrendo se stesso per il martirio. Non solo: il serpente si libera della vecchia pelle, come deve fare il fedele il quale, secondo il detto paolino nella lettera agli Efesini (4, 22 – 24) e in quella ai Colossesi (3, 9 – 10), deve spogliarsi dell'uomo vecchio e rivestirsi di quello nuovo. Analoghi esempi di significazione traslata riguardano, per Agostino, il carbonchio (pietra preziosa che le Scritture citano insieme al berillo e al diamante) o l'isoppo (pianta medicinale di cui si parla nei Salmi). Anche i numeri devono essere studiati e conosciuti nella loro valenza traslata; ad esempio, nota Agostino, il digiuno del Signore nel deserto durato 40 giorni è un riferimento, mediante l'unione del 4 e del 10, al tempo nel suo fluire (quattro le parti del giorno e quattro le stagioni dell'anno) e al rapporto tra creatura e Creatore.

Tale ricostruzione agostiniana sulla natura e il funzionamento dei *signa translata* fornisce indicazioni anche sui meccanismi linguistico-semiotici che permettono il passaggio traslativo tra la realtà che agisce come *signum* e la sua *figura*. La legge che governa la significazione traslativa, infatti, viene individuata dall'Ipponate nella similitudine: *verba...aut a similibus rebus ducta aut ab aliqua vicinitate attingenta*²⁷. Il processo del dire figurativo, nel quale un nome non è riferito più alla realtà che convenzionalmente indica, ma a un diverso referente, è fondato sulla comparazione delle qualità delle due *res* che la stessa significazione traslata mette in relazione: il possesso, da parte delle due realtà coinvolte nella significazione traslata, di attributi analoghi permette il passaggio dall'una all'altra. Agostino, d'altronde, è consapevole che, in base a tale meccanismo fondativo, una medesima realtà può significare in modo figurale due *res* differenti o persino tra loro contrarie, divenendo in tal modo potenzialmente *signum* per una molteplicità di diversi oggetti; caso emblematico di questa polivocità della significazione figurale è quello del leone, che può essere figura di Cristo ma anche del diavolo; Agostino, tuttavia, non si ferma ad analizzare dettagliatamente nel *De doctrina christiana* le relazioni di *similitudo* che fondano le due significazioni traslate prese in considerazione ma si richiama solamente ai passi scritturali, ovvero Apocalisse 5, 5 e la prima lettera di Pietro 5, 8, nei quali si trova la duplice interpretazione della figura del leone.

2.1.2.2 *I rischi dei segni traslati: confondere il segno con la cosa*

La disamina di tali tematiche introduce il problema della corretta decodifica dei segni traslati o figurati (come li definisce ora il vescovo di Ippona²⁸), che viene analizzato nel III libro del *De doctrina christiana*. Agostino si preoccupa, innanzitutto, di ammonire il fedele ricordandogli come i segni e le intere locuzioni figurate non debbano mai essere intese in senso letterale. Poiché il dire figurato, servendosi di nomi correttamente impiegati per denotare determinate realtà, rimanda a *res*

sostenuti dalla comunità nella quale operano. In questo modo il bue diviene segno traslato per lo stesso Paolo e per ogni persona che serve Dio.

²⁶ Cfr. *De doctrina christiana* XVI, 24 – 25.

²⁷ Cfr. *De doctrina christiana* III, 25, 34.

²⁸ Cfr. *De doctrina christiana* III, 5, 9.

altre rispetto a quelle associate, secondo il codice della lingua, ai medesimi termini²⁹, è necessario interpretare le locuzioni traslate cogliendo l'autentico referente al quale i *signa* non propri rimandano. Agostino pone, infatti, come epitome per la sua trattazione su questo tema il passo paolino dalla seconda lettera ai Corinzi: “La lettera uccide, lo spirito dà vita” (2 Corinzi 3, 6). Ad esempio, i termini “Sabato” o “sacrificio”, che si trovano nelle Scritture, non indicano sempre un certo giorno della settimana o l'azione di immolare animali e offrire i prodotti della terra; designando certe realtà (un giorno o un peculiare atto) essi indicano, per il tramite delle medesime *res* denotate da questi nomi, un diverso referente.

La scorretta decodifica dei *signa translata* viene descritta da Agostino come confusione tra *signa* e *res*. Intendere un'affermazione traslata come se in essa i *signa* avessero il loro significato convenzionale equivale, nota Agostino, a confondere il segno con la cosa alla quale il segno medesimo rimanda (*signa pro rebus accipere*³⁰): nel segno traslato, infatti, la cosa denotata possiede una *virtus* semiotica ed è essa stessa segno, per così dire, di secondo grado, di un'altra *res*. Decifrando il segno figurato come se avesse un valore non traslato il lettore si ferma alla cosa alla quale il *signum* stesso rimanda e, quindi, si ferma al segno di secondo grado (la cosa stessa denotata da quel segno).

Agostino complica ulteriormente tale analisi dei segni propri e figurati introducendo nella sua tassonomia semiotica un'ulteriore dicotomia, quella tra *signa* inutili e *signa* utili. I “segni inutili” vengono identificati da Agostino con le statue e gli idoli pagani che rappresentano una qualche divinità. Il caso citato da Agostino è, infatti, quello del simulacro di Nettuno: esso può essere inteso come rappresentazione di una vera divinità oppure quale figura di tutte le acque e dei diversi mari. Nel primo caso il segno è proprio in quanto denota semplicemente un referente particolare identificabile con uno degli dei del pantheon pagano, mentre nel secondo caso il segno è semplice *figura*, costruita mediante i principi di allegorizzazione, ampiamente impiegati dal pensiero stoico, di una diversa realtà. In questo caso, osserva Agostino, una scorretta decifrazione traslata del segno preso in considerazione (la statua di Nettuno intesa non quale allegoria dell'elemento primigenio dell'acqua, ma come semplice raffigurazione di una concreta realtà), conduce a un grave errore: il dio Nettuno è, infatti, una falsa divinità del mondo pagano, e come tale non merita alcuna venerazione. Nei *signa inutilia*, tuttavia, in ragione della loro peculiare natura, anche l'individuazione del significato traslato del termine di partenza non permette di cogliere una qualche verità evitando di cadere in errore; i segni inutili, infatti, sono tali proprio perché il referente da loro denotato *figuraliter* non permette di acquisire nessun sapere autentico. Agostino sta riflettendo, in queste pagine, sui *signa translata* scritturali e sulla possibilità da essi offerta di rendere più salda la fede nell'unico Dio, creatore di tutte le cose: il *simulacrum* di Nettuno permette a colui che lo osserva di venerare o una falsa divinità o l'elemento dell'acqua, entrambe *res* che non possono essere autentici oggetti di culto.

I segni utili, invece, sono identificati, nel testo del *De doctrina christiana*, con i *sacramenta* istituiti dalla tradizione giudaica. Essi possono essere interpretati in modo carnale, ovvero senza cogliere il loro valore di segno, oppure conosciuti in modo spirituale intuendo la realtà alla quale rimandano.

La condizione del popolo ebraico prima dell'annuncio del Vangelo era quella, dice Agostino, di coloro che credevano in segni utili, ma che non comprendevano le *res* alle quali i segni stessi rinviavano. I Giudei intendevano i propri riti e le loro pratiche religiose come se essi fossero *signa propria* che non possedevano, quindi, altro contenuto al di là del loro più immediato significato. I segni dell'antica Alleanza devono, invece, essere decifrati secondo una *ratio* traslata che ne colga il carattere di prefigurazioni della futura venuta del Cristo e della Chiesa³¹ (in ciò consiste l'“utilità” di tali segni sacramentali). Quando la Rivelazione della verità salvifica giunge alla pienezza nella predicazione evangelica, il senso spirituale, figuralmente veicolato dai *signa* vetero-testamentari, può essere pienamente colto.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. *De doctrina christiana* III, 6, 10.

2.1.2.3 Natura dei segni traslati e metodologie di decodifica

La significazione mediante *signa translata* è considerata da Agostino come un caso di tropo linguistico, ovvero come un trasferimento di significato da un'espressione a un'altra. L'Ipponate afferma, infatti, che la Scrittura impiega diverse forme di tropi e di figure retoriche, quali la metafora, l'enigma, la parabola e la cataresi. In certi casi i due Testamenti, osserva ancora Agostino, indicano esplicitamente la tipologia di dispositivo linguistico utilizzato (è questo il caso dell'allegoria). Particolare spazio viene poi dedicato dal *De doctrina christiana* alla discussione di due tropi: l'ironia e l'antifrasi, nell'illustrazione dei quali il vescovo di Ippona segue la dottrina di Donato esposta nel III libro dell'*Ars maior*. Ironia e antifrasi si producono quando attraverso un enunciato si vuole significare qualcosa di opposto a quanto l'enunciato stesso esplicitamente afferma. L'ironia ottiene questo effetto di inversione attraverso il tono della voce; l'antifrasi si produce, invece, mediante l'utilizzo di certe parole che, benché convenzionalmente utilizzate per denotare una determinata realtà, possiedono (in particolare in ragione del loro etimo) un significato originale contrario a quello riconosciuto dal codice della lingua (il caso citato da Agostino è quello del *lucus*, il bosco, l'origine del cui nome può essere fatta derivare da *lux*, ovvero luce, sebbene la foresta sia normalmente un luogo buio, nel quale i raggi del sole sono bloccati dal groviglio degli alberi e dei rami).

Agostino propone, inoltre, alcune regole funzionali a rendere più facile la decifrazione di brani e passaggi scritturali nei quali vengono impiegati tropi e segni traslati.

L'Ipponate, innanzitutto, fornisce un criterio regolativo per decidere quali siano i luoghi testuali veramente bisognosi di una decifrazione secondo la *ratio* della traslazione. Tutto ciò che nella Bibbia è conforme nella sua lettera all'onestà e alla verità della fede, ovvero è detto secondo l'amore di Dio e del prossimo e secondo la vera conoscenza sul Creatore, osserva Agostino, non deve essere interpretato in senso traslato. La lettura allegorica diviene necessaria solamente quando il significato esplicito del testo biblico, in particolare di quello vetero-testamentario, sia indecente o contrario alla verità della fede; tali passi scritturali non possono essere accettati e devono venire correttamente interpretati al fine di coglierne in un successivo livello di senso l'autentico messaggio. Tale messaggio è identificato da Agostino essenzialmente con la carità; il desiderio di congiungersi con Dio come Sommo Bene mediante l'amore per il prossimo³² è, infatti, la prima legge insegnata dalla Bibbia e in base a essa tutto deve essere giudicato.

Agostino espone poi alcune norme per la decifrazione dei passi scritturali dal significato traslato; egli riprende in questo caso le sette regole di Ticonio esposte nel *Liber regularum*. Con tali regole, afferma Agostino: "come con delle chiavi, si potrebbero aprire tutti i segreti delle Scritture divine. Per prima [Ticonio] pose quella concernente il Signore e il suo corpo; per seconda, il corpo del Signore nelle sue due sezioni; per terza, le promesse e la Legge; per quarta, il genere e la specie; per quinta, i tempi; per sesta, la ricapitolazione; per settima, il diavolo e il suo corpo"³³. Le regole ticoniane rappresentano, quindi, una serie di norme ermeneutiche per comprendere i passi ambigui del testo sacro; nonostante l'oscurità dell'esposizione agostiniana, le regole di Ticonio appaiono come principi esegetici fondati sulle analisi dell'*ars rhetorica* intorno ai tropi e alle figure del discorso. Si possono così riconoscere, ad esempio, la sinedocche (utilizzata sia nella quinta sia nella prima regola) e la metafora (presente, invece, nella quarta regola).

2.1.3 L'esegesi di Agostino: il *De utilitate credendi*, il *De Trinitate* e le *Enarrationes in Psalmos*

La complessa dottrina semiotica e le indicazioni sui meccanismi logico-semantiche del discorso figurato che Agostino propone nel *De doctrina christiana* possono essere considerati come l'orizzonte teorico che ricostruisce il funzionamento e la natura della significazione traslata.

Gli scritti agostiniani, tuttavia, contengono anche numerosi esempi di concrete analisi ermeneutiche del testo sacro, nelle quali l'Ipponate decifra l'autentico senso scritturale veicolato dai *signa*

³² Cfr. *De doctrina christiana* III, 10, 16.

³³ Cfr. *De doctrina christiana* III, 30, 42 (la traduzione è nostra).

translata. Riprendendo le precedenti dottrine sulle tecniche e le metodologie esegetiche Agostino propone, inoltre, una tassonomia delle diverse tipologie di significati figurati che possono essere individuati nel testo sacro.

Un primo esempio di tale concreta prassi esegetica si può trovare nel *De utilitate credendi*³⁴. In questo scritto Agostino propone una quadriple via per leggere le Scritture: il testo sacro può essere interpretato in modo storico, eziologico, analogico ed allegorico. Gli esempi che Agostino trae dalle Scritture per illustrare ciascuna di tali tipologie di significato recondito del testo sacro sono quasi tutti ripresi dal nuovo Testamento. La modalità storica consiste nel cogliere come narrazione di eventi realmente avvenuti quanto è narrato dalla Scrittura (come accade in Matteo 12, 3 – 4 quando Gesù replica ai farisei, che lo accusavano di aver permesso ai suoi discepoli di raccogliere alcune spighe di Sabato, ricordando un'azione compiuta dal re David). La modalità eziologica consiste, invece, nel fornire la spiegazione di un passo scritturale indicando le cause concrete di una certa azione o situazione (Agostino riprende, in questo caso, la condanna pronunciata da Cristo contro il divorzio, che era stato concesso agli israeliti da Mosè per la “durezza del loro cuore”; cfr. Matteo 19, 9). Il metodo analogico è discusso molto brevemente: la trattazione su questo punto si concentra sulle critiche manichee all'antico Testamento e alle presunte manipolazioni e falsificazioni di questa parte della Scrittura. All'allegoria è, invece, dedicato un maggiore spazio. Pur non dandone una precisa definizione, Agostino riprende un passo evangelico dove il Cristo legge tipologicamente l'episodio di Giona nel ventre della balena come prefigurazione della sua morte e risurrezione; l'Ipponate cita, poi, la lettura allegorica che Paolo fa dell'esodo del popolo ebraico.

All'interno del *De utilitate credendi* la peculiare attenzione che Agostino dedica all'allegoria testimonia la particolare rilevanza che allo stesso dire allegorico viene riconosciuta nella riflessione esegetica agostiniana.

Tale centralità dell'allegoria è, d'altronde, confermata dal quindicesimo libro del *De Trinitate*³⁵. L'occasione per un'indagine sul tema dell'allegoresi è fornita dal passo paolino 1 Corinzi 13, 12 (“Vediamo ora attraverso uno specchio, in un enigma, allora faccia a faccia”³⁶), espressione intensa e complessa, che verrà ripresa e analizzata anche da Eriugena nel suo commento alla *Gerarchia celeste* di Dionigi. Prendendo le mosse dall'analisi del termine *aenigma*, Agostino sviluppa una riflessione sull'allegoria, della quale lo stesso Paolo parla esplicitamente in un famoso passo della lettera ai Galati (cfr. Galati 4, 24). Allegoria ed enigma, infatti, sono termini, spiega Agostino, che derivano dalla tradizione retorica antica e per i quali non esistono esatte traduzioni in latino. L'allegoria non può che essere definita come *tropus ubi ex alio aliud intellegitur*, ovvero quel tropo che mette in relazione determinazioni diverse permettendo di cogliere una differente realtà per il tramite di un dato elemento. La definizione di allegoria fornita da Agostino è conforme a quelle tratte dalla tradizione retorico-grammaticale³⁷. Agostino osserva, quindi, che enigma e allegoria sono legate da una relazione simile a quella che intercorre tra specie e genere: l'enigma è la specie del genere “allegoria” e, come tale, ogni enigma deve essere considerato anche una forma di significazione allegorica mentre un'allegoria può anche non avere natura di *aenigma*. L'enigma, quindi, è un'allegoria oscura della quale è difficile cogliere il significato (secondo una definizione molto vicina a quella di Quintiliano³⁸).

³⁴ Aurelius Augustinus, *De utilitate credendi* in *Aureli Augustini opera* 6.1 (*De utilitate credendi; De duabus animabus; Contra Fortunatum; Contra Adimantum; Contra epistulam fundamenti; Contra Faustum*) CSEL 25, ed. J. Zycha, Vindobonae, F. Tempsky, Lipsiae, G. Freytag, 1891 III, 5 – III, 8.

³⁵ Cfr. Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri 15. Libri 13.-15.*, in *Sancti Aurelii Augustini Opera* 16.2, ed. W. J. Mountain, Turnhout, Brepols 1968 XV, 9, 15 (d'ora in poi citato come *De Trinitate*).

³⁶ Cfr. *De Trinitate* XV, 8, 14.

³⁷ La definizione di allegoria che Agostino dà in questo caso si avvicina in particolare a quella di Quintiliano; cfr. Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria libri duodecim, 2: Libri 7-12*, ed. M. Winterbottom, Oxford, E typographeo Clarendoniano 1970, VIII, 6, 44 (d'ora in poi citato solamente come *Institutio*).

³⁸ Cfr. *Institutio oratoria* VIII, VI, 52. Marco Fabio Quintiliano nacque a Calagurris (l'odierna Calahorra nella Spagna Nord-orientale) tra il 30 e il 40 d. C.; a Roma, dopo una carriera come oratore e avvocato, l'imperatore Vespasiano gli

Agostino a questo punto afferma, continuando l'analisi del passo paolino, che il termine "enigma" può essere compreso pienamente solo se viene posto in relazione con il tema dello specchio, al quale lo stesso Apostolo fa riferimento. La corrispondenza tra *aenigma* e *speculum* suggerisce che, come lo specchio restituisce un'immagine, così anche l'enigma dovrà essere pensato come una sorta di raffigurazione dotata di somiglianza rispetto a una realtà rappresentata. La *similitudo* che intercorre tra l'espressione enigmatica e la *res* che essa riflette, tuttavia, dovrà essere oscura e incerta. Per approfondire la natura dell'enigma nel suo rapporto con i dispositivi catottrici, Agostino richiama il tema dell'uomo come "immagine di Dio". L'uomo, osserva l'Ipponate, può essere vera immagine, non aberrata o corrotta, di Dio quando giunge alla totale purificazione e viene "giustificato dall'empietà". L'immagine del Creatore che la creatura umana *in via* reca in sé risulta, quindi, distorta dal peccato originale, ma comunque disponibile a una escatologica palingenesi per divenire, come dice ancora l'Apostolo (cfr. 1 Corinzi 11, 7) citato da Agostino, gloria divina.

L'enigma viene così descritto come una forma di dire allegorico retta da una *similitudo* analoga a quella che intercorre tra specchio e realtà in esso riflessa. Nell'enigma, tuttavia, la somiglianza tra i termini posti in relazione dalla traslazione figurale risulta in una qualche misura distorta e, quindi, difficile da comprendere. La stessa relazione tra *aenigma* e *speculum*, messa in evidenza da Agostino, sottolinea, d'altronde, come nei fenomeni di significazione enigmatico-allegorica la *similitudo* tra realtà-espressione esplicita e realtà-contenuto recondito costituisca un importante meccanismo che può rendere ragione della traslazione figurale.

La riflessione intorno al passo paolino permette ad Agostino, inoltre, di porre a tema la distinzione tra *allegoria in factis et in verbis*, la quale avrà grande importanza all'interno delle riflessioni sull'esegesi scritturale nei secoli successivi e verrà ripresa anche da Eriugena. Dopo aver distinto allegoria ed enigma indicando nel secondo una specie della prima Agostino, osserva che quando lo stesso Paolo parla di allegoria, ovvero il famoso passo della lettera ai Galati (cfr. Galati 4, 22 – 24), essa non è costituita da semplici parole (*non in verbis reperit*), ma da reali fatti storici (*sed in facto*)³⁹. L'Apostolo legge la vicenda dei due figli di Abramo, uno (Ismaele) avuto dalla schiava Agar e l'altro (Isacco) dalla moglie Sara, come *allegoria in facto* delle due alleanze strette dal Signore con gli uomini: Ismaele rappresenta l'antica Alleanza del popolo ebraico, mentre Isacco è figura della nuova Alleanza che si compie con la venuta del Cristo. L'*allegoria in facto* consiste, quindi, nella possibilità di leggere in modo traslato gli eventi della storia della salvezza intendendoli quali prefigurazioni di fatti futuri: il veicolo della significazione figurale non è più la sola *littera* del testo sacro, ma i fatti storici narrati dalla Scrittura e dai suoi *verba*.

La concezione del dispositivo allegorico che Agostino sviluppa nel *De Trinitate* appare, d'altra parte, ripresa nell'analisi del medesimo fenomeno linguistico-stilistico elaborata nelle *Enarrationes in Psalmos*. Commentando il salmo 103 (104), infatti, Agostino si sofferma sull'espressione *qui ambulat super pennas ventorum* con la quale la Scrittura descrive la natura divina (Dio è colui che "cammina sulle ali dei venti"). L'esegesi agostiniana del passaggio biblico pone a tema il problema della corretta interpretazione dell'immagine scritturale: prioritaria questione ermeneutica è per l'Ipponate, quindi, la definizione dell'esatto valore da attribuire all'espressione biblica. Agostino afferma subito che una interpretazione solamente letterale del passo, per la quale l'espressione biblica deve essere intesa come la semplice affermazione che la parola divina è veloce e infallibile (in ragione del riferimento ai venti), è azzardata e pericolosa. Il testo sacro, osserva l'Ipponate, spinge, invece, il lettore a scoprire un significato figurato, nascosto a un livello più profondo sotto la superficie della *littera*⁴⁰. In base a tale lettura figurale, i venti di cui parla il passo del Salterio devono essere intesi come immagine dell'anima (anch'essa invisibile, ma capace di agire sui corpi), mentre le penne rimandano alle buone azioni attraverso le quali le anime stesse possono innalzarsi

affidò dal 70 al 90 d. C. una cattedra pubblica (ovvero pagata con i soldi del fisco imperiale; lo stipendio si aggirava sui 100.000 sesterzi annui) di retorica (probabilmente la prima). Morì nel 96 d. C..

³⁹ Cfr. *De Trinitate* XV, 9, 15.

⁴⁰ Cfr. Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in psalmos 1- 150 in Aurelii Augustini opera*, 10, 1-3, CCSL 38 – 40, Turnhout, Brepols, 1956 103 I, 12 (d'ora in poi citato solamente con *Enarrationes*).

sino a Dio. Agostino afferma che tale interpretazione figurale *ad aliquid interius* dell'espressione biblica rappresenta una forma di allegoria, ovvero un fenomeno linguistico nel quale si produce una differenza tra ciò che le parole esprimono (*videtur sonare in verbis*) e ciò che l'intelletto deve cogliere come autentico significato dell'espressione (*in intellectu significare*)⁴¹. In modo simile a quanto viene detto nel *De Trinitate*, quindi, il testo delle *Enarrationes* descrive l'allegoria come un dispositivo che duplica i piani del senso contrapponendo al contenuto manifesto un significato ulteriore, da considerare l'autentico messaggio che l'espressione voleva comunicare⁴². Agostino, inoltre, pone in relazione il dispositivo allegorico con le forme del dire figurale. Dopo aver parlato di un contenuto recondito suggerito dal testo sacro, infatti, l'Ipponate afferma nuovamente che l'allegoria è una *figura*: l'allegoria può essere considerata come un *sacramentum figuratum*, un mistero espresso in forma figurata. Agostino porta altri esempi di tale modalità di significazione impropria tratti dalle Scritture: Cristo può, infatti, essere detto leone, agnello, roccia e montagna benché il Messia non sia, in senso proprio, nessuna di queste cose⁴³.

2.1.4 L'importanza della dottrina agostiniana sul dire traslato

Le riflessioni esegetico-semiotiche agostiniane, delle quali si è offerta qui solo una sintetica ricostruzione, costituiscono una dottrina destinata ad esercitare una duratura influenza sulle successive generazioni di pensatori: la dignità della filosofia agostiniana, infatti, interlocutore fondamentale per le successive generazioni di pensatori cristiani, unitamente allo spessore teorico e alla complessità analitica della dottrina che l'Ipponate sviluppò intorno alle forme di significazione traslata fecero delle riflessioni agostiniane su allegoria, *figura* e tropi retorici un punto di riferimento teorico imprescindibile.

Agostino individua nella *translatio* il meccanismo linguistico più importante, che fonda e rende possibile la significazione impropria e obliqua. In questo modo (come appare chiaramente dal *De doctrina christiana* e dal *De Trinitate*) i *signa translata* e le diverse tipologie di espressione figurale vengono indicati come tropi linguistici (in modo simile a quanto accade nella dottrina di Quintiliano, la quale definisce il tropo come *verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio*⁴⁴).

Fra le diverse forme di discorso traslato, particolare spazio è riservato nelle opere agostiniane all'allegoria (indicata dallo stesso vescovo di Ippona come *figura*)⁴⁵. L'allegoria è definita (nel *De Trinitate* e nelle *Enarrationes in Psalmos*) come un *tropus* nel quale si duplicano i piani di senso. Tale duplicazione viene descritta, nella ricostruzione agostiniana, come quel fenomeno che permette di significare una certa *res* (il senso ultimo dell'espressione allegorica) per il tramite del referente denotato dal *signum* allegorico stesso; la realtà significata dal segno traslato (ad esempio il serpente, secondo l'esempio del *De doctrina christiana*) deve a sua volta agire come un dispositivo semiotico (un segno di secondo grado) rimandando ad una *res* ulteriore (il vero fedele in Cristo pronto a rivestirsi dell'uomo nuovo e ad affrontare il martirio).

⁴¹ Cfr. *Enarrationes* 103 I, 13.

⁴² Agostino, tuttavia, distingue l'allegoria e l'utilizzo delle forme di discorso figurato che si trovano nelle Scritture da quelle impiegate dagli scrittori profani, in particolare dagli autori di drammi e opere teatrali; l'Ipponate osserva che nella Rivelazione biblica, in quanto testo scritto con *verba* umani, si possono trovare espressioni e dispositivi che vengono utilizzati anche da arti *ludicres et non honestes*, volte al divertimento e immorali. L'Ipponate riprende, qui, le sue posizioni più intransigenti contro le opere teatrali e il mondo della finzione scenico-letteraria.

⁴³ *Ibidem*; cfr. anche P. Rollinson, *Classical Theories of Allegory*, cit., pag. 53.

⁴⁴ Cfr. *Institutio* VIII, 6, 1.

⁴⁵ La decisione tassonomica di inserire l'allegoria tra i tropi non è propria solo di Agostino; già Quintiliano parlava dell'allegoria come *tropus* (cfr. *Institutio* VIII, 6, 44) e tale soluzione è presente anche in Donato (Elius Donatus, *Ars maior* in L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, cit., III, 6, 401, 12, 14 – 401, 28, 2). La *Rhetorica ad Herennium*, invece, considera l'allegoria come una figura di pensiero (cfr. Cornificius, *Cornifici Rhetorica ad Herennium*, ed. G. Calboli, Bologna, Patron 1993, IV, 45). La classificazione delle diverse forme di *colores* del discorso e l'inserimento di un peculiare fenomeno linguistico nell'una o nell'altra delle tipologie individuate dai critici è, d'altronde, questione estremamente complessa; sul caso dei tropi e delle figure di parola cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale*, cit., pag. 184.

Agostino, in questo modo, concepisce la *translatio* allegorica come un processo non più solamente linguistico. La *mutatio* nella significazione del *verbum* avviene in virtù dell'attribuzione di una *virtus* semiotica alla realtà denotata dal segno medesimo: è lo stesso referente del segno, infatti, come notano diversi studiosi dell'ermenutica agostiniana, da Robert Markus a Therese Fuhrer⁴⁶, a rimandare ad una nuova realtà, vero oggetto del processo di significazione.

Diviene così centrale, quale meccanismo che fonda la traslazione allegorico-figurale, la categoria di *similitudo*. Secondo la dottrina agostiniana, alcune *res* naturali possono agire semioticamente, grazie alla somiglianza che le lega ad altri oggetti e cose; la condivisione di proprietà e qualità da parte di realtà differenti rende possibile il passaggio (la *translatio*, appunto) dalle une alle altre in un reticolo di rimandi incrociati che mette in dialogo materiale e spirituale⁴⁷.

2.2 Proclo: immagine e simbolo

Il fondamentale contributo di Proclo alla riflessione antica e tardo-antica sulle differenti forme di dire traslato consiste nella ripresa della precedente disamina neoplatonica intorno al problema del simbolo⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. R. A. Markus, *Signs and Meanings. World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool, Liverpool university press, 1996, pag. 28; T. Fuhrer, *Zu Form und Funktion von Augustinus exegetischen Schriften* in M. F. Wiles, E. J. Yarnold (ed.), *Studia patristica XXXVIII*, Leuven, Peeters 2001, pagg. 136 – 152; Idem, *Augustinus*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. Markus, in particolare, per spiegare la prassi esegetica agostiniana sviluppa l'idea di una "comunità semiotica"; partendo dall'osservazione che in Agostino una comunità umana è fondata sulla condivisione di una stessa lingua (la quale ha nella prospettiva dell'ipponate un fine essenzialmente comunicativo, ovvero permettere l'espressione dei moti dell'animo) Markus sottolinea come si possano distinguere per lo meno due comunità nel De doctrina christiana: una composta da quanti parlano la lingua latina e una seconda (superimposed, la definisce Markus) fondata sulla conoscenza di quel codice che permette di leggere il reale come signum. Cfr. R. A. Markus, *Signs and Meanings, cit.*, pag. 28.

⁴⁷ Interessanti spunti intorno al tema delle forme traslate e improprie di significazione sono presenti anche nella riflessione agostiniana sulla menzogna e sui miti pagani. In questa sede è possibile, tuttavia, unicamente dare alcune indicazioni bibliografiche: cfr. Augustinus, Aurelius *De civitate dei libri 1 – 22* in *Aurelii Augustini Opera* 14.1 – 14.2, CCSL 48, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout, Brepols 1955, IV – VII; Idem, *Contra Faustum* in *Aurelii Augustini opera* 6.1, *cit.*, XII, XXXIX – XLI; Idem, *De mendacio* in *Sancti Aurelii Augustini opera* 5.3, CSEL 41, ed. I. Zycha, Vindobonae, F. Tempisky 1900. Sul tema della menzogna in Agostino fondamentali sono i lavori di Maria Bettetini in particolare cfr. M. Bettetini, *Il lecito piacere della finzione artistica*, in M. Bettetini, F. Paparella (ed.), *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, FIDEM 2005, pagg. 53 – 67, Maria Bettetini, *Figure di verità: finzione nel Medioevo occidentale*, Torino, Einaudi 2004, Introduzione e note a Agostino, *Sulla bugia*, Milano, Bompiani 2001; cfr. anche Maria Bettetini, *Breve storia della bugia: da Ulisse a Pinocchio*, Milano, Cortina 2001.

⁴⁸ Proclo Licio Diadoco, nato intorno al 412 e morto nel 480 d. C., studiò ad Alessandria, ma fu poi allievo di Plutarco e Siriano, al quale successe nella direzione della scuola di Atene (da qui deriva l'appellativo Diadoco, con il quale fu poi ricordato: il termine indica, infatti, colui che succede ad una persona assumendone il ruolo e i compiti). Marino, suo discepolo e biografo, narrando la vita del maestro con l'intento di offrire, secondo un modello agiografico, l'edificante quadro della storia di una compiuta perfezione morale descrive Proclo quale l'ultimo degli antichi, colui con il quale si conclude la tradizione del pensiero e della civiltà greco-pagana. Marino narra, infatti, che arrivato ad Atene Proclo salì sull'Acropoli, luogo terrestre della dimora di Atena, dea della filosofia, protettrice della città e simbolo della tradizione speculativa ellenica, dove il custode lo accolse dicendogli che se non fosse arrivato avrebbe chiuso i cancelli che conducevano al luogo sacro; Marino legge come vaticino l'evento vedendo in Proclo l'ultimo adepto dei culti antichi e della razionalità greca. Sul pensiero procliano si possono vedere: W. Beierwaltes, *Proklos' Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung* in A. Kijewska (ed.), *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, Lublin, Wydawnictwo K UL, 2004; L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2004; J. Dillon, L.P. Gerson (eds.) *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, Hackett, 2004; R. Pichler, *Allegorese und Ethik bei Proklos. Untersuchungen zum Kommentar zu Platons Politeia* (Klassische Philologie 2), Frank & Timme, 2005; M. Perkams, R.M. Piccione (eds.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Akten der Konferenz in Jena am 18-20 September 2003, (Philosophia antiqua 98), Leiden-Boston, Brill, 2006. Mi permetto di rimandare anche ai miei: Proclo Licio Diadoco, *Sulla provvidenza, libertà e male*, traduzione, introduzione, note e apparati a cura di F. Paparella, Milano, Bompiani, 2004; Francesco Paparella, *Analisi semiologica delle immagini matematiche in Proclo*, in «Schede Medievali», 40 (2002), pagg. 143 – 154; Idem, *La metafora del cerchio: Proclo e il Liber XXIV philosophorum*, in P. Lucentini, I. Parri, V.

Una preliminare definizione di σύμβολον è fornita da Proclo nel commentario alla *Repubblica* di Platone. Trattando degli antichi miti che i poeti, primo fra tutti Omero, hanno ripreso e fatto oggetto delle loro composizioni, il Diadoco osserva che tali fantasie (φαντασίαι⁴⁹) possono essere considerate come dei simboli (σύμβολα⁵⁰). Proclo poi si sofferma sul funzionamento di tali simboli mitici e fornisce indicazioni sulla loro peculiare natura. Le fantasie degli antichi creatori di miti non devono essere considerate come normali narrazioni nelle quali i segni della lingua denotano i referenti che normalmente ad essi sono connessi: nei simboli alcune cose sono indicate attraverso realtà diverse (ἀλλὰ ἐξ ἄλλων ἐνδείκνυται⁵¹).

Il simbolo è descritto da Proclo, quindi, come una forma di dire traslato che permette di indicare, attraverso il riferimento a un certo oggetto o realtà, un diverso referente⁵².

Le opere procliane forniscono molteplici esempi di questa concezione del simbolo.

Nello stesso commento alla *Repubblica*, il Diadoco parla, ad esempio, delle lacrime degli dei, alle quali fa riferimento una poesia di Orfeo, come simboli della provvidenza divina⁵³, oppure afferma che il bronzo per le sue proprietà può divenire simbolo della terza specie degli uomini (secondo il mito esiodeo nelle *Opere e i giorni*, vv. 109 sgg.), indicando una condotta conforme alla ragione⁵⁴.

Nel commento al primo libro degli *Elementi* di Euclide, invece, Proclo sviluppa l'idea di una sorta di geometria simbolica nella quale le stesse figure geometriche vengono intese come σύμβολα di processi metafisici e verità filosofiche. In questo modo la linea retta deve essere interpretata come simbolo della Provvidenza divina⁵⁵, mentre i poli e i centri della sfera rimandano simbolicamente agli "dei incantatori" e agli "dei perfezionatori"⁵⁶.

Una più approfondita comprensione del simbolo procliano è possibile solo attraverso un'analisi comparata che cerchi di distinguere la specifica natura di tale dispositivo semiotico dai fenomeni linguistici ad esso analoghi. Spesso il Diadoco, infatti, impiega in modo sinonimico σύμβολα e le altre tipologie di discorso traslato quale immagine, analogia, σύνθημα (*segno convenuto*) etc., creando una costellazione di vocaboli che è difficile rinchiudere in una tassonomia coerente⁵⁷.

Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 20 – 24 Novembre 2001, Tournhout, Brepols, 2003, pagg. 127 – 135.

⁴⁹ Cfr. Proclus Diadochus, *In Platonis Rem publicam Commentarii*, ed. W. Kroll, 2 voll., Amsterdam, A. M. Hakkert 1965, I, pag. 86, 16 (d'ora poi citato come *In Rem publicam*).

⁵⁰ *In Rem publicam* I, pag. 86, 18

⁵¹ *In Rem publicam* I, pag. 86, 16 – 17.

⁵² Si può notare come la definizione di simbolo che il Diadoco fornisce nel suo commentario alla *Repubblica* sia molto vicina alla descrizione dell'allegoria fornita da Agostino nel quindicesimo libro *De Trinitate* (cfr. *supra*). Come l'Ipponate, infatti, parlava dei fenomeni allegorici identificandoli con quel tropo nel quale *ex alio aliud intellegitur* così Proclo descrive il simbolo in termini di un indicare (ἐνδείκνυμαι) certe realtà per mezzo di altre (ἀλλὰ ἐξ ἄλλων)

⁵³ *In Rem publicam* I, pag. 125, 5.

⁵⁴ *In Rem publicam* II, pag. 76, 12.

⁵⁵ Cfr. Proclus Diadochus, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Hildesheim, Olms 1967, pag. 108, 10 (d'ora in poi citato come *In Euclidis librum*); per la traduzione italiana, da noi utilizzata, cfr. Proclus Diadochus, *Commento al 1 libro degli 'Elementi' di Euclide*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Pisa, Giardini, 1978, pag. 104.

⁵⁶ Cfr. *In Euclidis librum* pag. 91, 2; Proclus Diadochus, *Commento, cit.*, pag. 91. Ma il testo offre numerosi altri esempi: cfr. *In Euclidis librum* pag. 128, 26 per quanto riguarda l'angolo; pag. 133, 12 – 15 per le rette perpendicolari; pag. 214, 11 per il triangolo.

Anche nel commento al *Timeo*, d'altronde, il Diadoco impiega il termine σύμβολον per indicare una realtà la quale è in grado di rimandare semioticamente a differenti referenti concreti; cfr. Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum Commentarii*, ed. E. Diehl, 3 voll., Amsterdam, A. M. Hakkert 1965, I, pag. 104, 14 sgg.; pag. 125, 1 sgg.; pag. 205, 11 (d'ora in poi citato come *In Timaeum*).

⁵⁷ Una simile operazione di precisazione semantico-concettuale potrà, inoltre, offrire importanti spunti per l'individuazione di una possibile specificità del *symbolum* erigeniano.

Alcuni studiosi, tuttavia, ritengono che in Proclo, al di sotto delle ambiguità semantiche, sia formulata una dottrina del simbolo quale modalità di espressione dalle peculiari e specifiche caratteristiche⁵⁸.

Testo fondamentale per tale tentativo di definizione tassonomica risulta essere un passo del commentario al *Timeo* platonico, dove Proclo si sofferma a riflettere sull'immagine (εἰκών) e il simbolo (σύμβολον).

Proclo, analizzando il discorso riepilogativo sulla natura dello stato ideale che Socrate propone a partire da *Timeo* 17 B – C, afferma che a tale sintesi è stato attribuito un valore etico da Porfirio, mentre altri (probabilmente Giamblico) l'hanno vista quale immagine (εἰκών) dell'organizzazione dell'universo. Proclo riporta anche la tradizione pedagogica propria dei Pitagorici, i quali prima esponevano le loro dottrine ai neofiti con similitudini ed immagini (ομοῖα ed εἰκόνες), poi attraverso simboli (σύμβολα), sino a arrivare ad una esposizione diretta della vera scienza. A questo punto Proclo, riprendendo i termini così introdotti nel testo, afferma che la ricapitolazione della dottrina dello stato ideale che precede lo studio della Natura nel *Timeo* deve essere considerata un'immagine (εἰκονικῶς), mentre il racconto della sorte di Atlantide, anch'essa inserita nel medesimo dialogo platonico, è una narrazione simbolica (σύμβολικῶς): entrambi questi racconti servono per illustrare la dottrina sui principi del reale e sulla Natura che costituisce il nucleo dottrinale del *Timeo*⁵⁹.

Proclo, in questo modo, introduce una differenza tra una denotazione attraverso immagini e una denotazione attraverso simboli; egli aggiunge, inoltre, che i miti si servono in genere di dispositivi simbolici attraverso cui rivelano le verità ultime sul reale.

Il testo procliano tuttavia, non permette, come nota John Dillon⁶⁰, di chiarire ulteriormente la differenza tra questi due termini e tra le rispettive modalità di significazione (entrambi d'altra parte hanno come referente il medesimo "oggetto": la Natura e i suoi principi).

Nel commento alla *Repubblica* platonica, Proclo riprende la discussione sulla comunicazione simbolica fornendo indicazioni significative⁶¹.

Nell'analisi del testo platonico, Proclo si trova a dover conciliare la chiara critica che lo stesso Platone rivolge ai racconti mitici e alla poesia (la quale fa di tali racconti il proprio oggetto), come quella omerica o esiodea, e la dignità che a tali antiche opere era sempre stata attribuita, facendone, specie nel pensiero neoplatonico, testi ispirati e dotati di un valore teologico. La questione che veniva posta da Platone e che Proclo cerca di risolvere nel suo commento alla *Repubblica*, verteva intorno al carattere immorale e scabroso delle narrazioni mitologiche presenti in Omero, Esiodo e Orfeo; le opere dei grandi poeti del passato raccontavano, infatti, di adulteri, furti, lotte e in essi erano presenti particolari indecenti, come la castrazione di Urano. Platone rifiutava simili scritti e li bandiva dalla città ideale perché contrari a una corretta condotta etica. La questione che si presentava a Proclo era, quindi, spiegare in che modo questi racconti mitici parlassero delle divinità olimpiche e quale relazione esistesse tra la vera condotta degli dei e le storie indecenti narrate da Omero; lo stesso Proclo, infatti, pensava alla natura divina come a una condizione perfetta e riteneva che gli esseri celesti vivessero nella massima armonia.

La soluzione procliana consiste nel rifiutare un rapporto mimetico o di somiglianza tra le storie mitiche narrate dai poeti e l'autentica natura divina. Le vicende che Omero o Esiodo attribuiscono agli dei olimpici non devono essere intese come descrizioni fedeli della natura e della condotta degli dei, ma come segni difformi rispetto all'oggetto che essi denotano. È tale tipologia di segni a essere qualificata con il termine σύμβολον⁶².

⁵⁸ Cfr. ad esempio J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, Brill 1976, pag. 30.

⁵⁹ Cfr. *In Timaeum* I, pag. 29, 31 sgg.

⁶⁰ Cfr. J. Dillon, *Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis*, in R. Baine Harris, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, International society for neoplatonic studies 1976, pagg. 247 – 262, pagg. 249 – 250.

⁶¹ Cfr. *In Rem publicam* I, pagg. 71 – 96.

⁶² Cfr. *In Rem publicam* I, pag. 73, 11 sgg.

Proclo afferma che i σύμβολα presenti nelle storie poetiche non hanno alcuna somiglianza (ου...εοικότα) con le vere essenze divine; al tempo stesso, però, egli si preoccupa di precisare che tra i σύμβολα mitici e gli oggetti da essi denotati deve sussistere una forma di relazione o somiglianza. Il Diadoco, infatti, asserisce che il σύμβολον assomiglia (απεικάζω) alla realtà simboleggiata: il termine fa pensare non a una relazione arbitraria, ma a un rapporto motivato e quasi “naturale”.

I simboli, quindi, ου...εοικότα, non sono simili al proprio referente e appaiono così contrapposti alle εικόνες (le immagini). Mentre le εικόνες riproducono in modo chiaro gli oggetti significati, risultando immediatamente ad essi simili, nei σύμβολα segno e referente risultano collegati da una relazione “motivata”, ma che esclude un’autentica similarità.

La medesima dialettica tra somiglianza e differenza, quale cardine concettuale della significazione simbolica nella sua opposizione alle immagini (εικόνες), compare in un altro passo della sesta dissertazione sulla *Repubblica*⁶³.

Proclo, infatti, dopo aver dedicato buona parte del suo sesto saggio sul testo platonico principalmente alla discussione del secondo e terzo libro della *Repubblica*, si concentra sulla critica che lo stesso Platone rivolgeva ancora, all’interno del decimo libro del medesimo dialogo, alla tradizione poetica antica e a Omero in particolare. Platone elabora un attacco centrato sullo statuto metafisico dell’imitazione poetica; per rispondere alle critiche platoniche e conciliare la tradizione della rivelazione poetica con l’insegnamento filosofico dell’Accademia, Proclo sviluppa una più articolata teoria della poesia.

Il Diadoco riconosce nell’attività poetica tre diversi “generi”. La prima tipologia di espressione poetica è quella ispirata; si tratta della poesia alla quale Platone accenna nel *Fedro*⁶⁴ e nello *Ione*. Tale tipologia di attività poetica permette di attingere al sommo livello del sapere e corrisponde alla più perfetta forma di vita nella quale si raggiunge il contatto con il divino. Essenziale, però, per ottenere tale illuminazione mediante la rivelazione poetica, è una corretta decodifica del testo poetico stesso che deve essere letto in modo traslato.

La seconda tipologia di attività poetica è quella didattica. Questo genere poetico sembra essere caratterizzato, stando alle indicazioni procliane, dal fatto che i suoi contenuti sono costituiti da dottrine relative al mondo fisico o a precetti morali; si tratta di una forma di poesia che non si avvale di discorsi traslati e nella quale la lettera non nasconde sensi secondi. A tale modalità della composizione artistica è associata la vita regolata dal *nous*.

Infine, il terzo genere di poesia individuata dal Diadoco è quella mimetica che viene, però, ulteriormente diviso in poesia eicastica e fantastica. La prima include tutte le narrazioni poetiche che descrivono il mondo sensibile in maniera realistica e fedele⁶⁵; la seconda, invece, ultimo livello dell’attività poetica, descrive la realtà così come appare ai sensi, con il fine di produrre reazioni emotive negli ascoltatori ed è associata alla più bassa forma di vita, guidata dalla parte irrazionale dell’anima e governata dall’immaginazione.

Proclo utilizza le tre differenti tipologie di discorso poetico, enucleate attraverso l’analisi dei testi platonici, per elaborare una lettura del decimo libro della *Repubblica* che, pur rimanendo fedele alla dottrina platonica, ribadisca, al tempo stesso, il valore della tradizione poetica antica. Il Diadoco asserisce, infatti, che l’attacco rivolto da Platone contro la poesia deve essere riferito unicamente al terzo genere di discorso poetico fra quelli individuati dallo stesso Platone: la poesia mimetica e, in particolar modo, quella fantastica sono l’autentico obiettivo della critica platonica e solamente a esse si devono riconoscere i limiti e i difetti che il testo della *Repubblica* elenca⁶⁶.

⁶³ Cfr. *In Rem publicam* I, pag. 177, 7 – 196, 13.

⁶⁴ Cfr. Platone, *Fedro*, 245 a.

⁶⁵ L’esempio per questa tipologia di discorso poetico proposto da Proclo consiste nei passi in cui Omero descrive il comportamento dei diversi eroi in modo conforme al carattere che ciascuno di essi possiede.

⁶⁶ Proclo afferma, d’altronde, non solo che la tassonomia dei diversi generi poetici è presente nei dialoghi platonici ma anche che essa è in realtà già elaborata dallo stesso Omero. Nell’*Odissea*, osserva infatti il Diadoco, si può ritrovare la tassonomia dei tre generi di discorso poetico simboleggiata dai diversi aedi che vengono citati nell’opera: Demodoco

L'elemento di tale tassonomia procliana intorno alle diverse forme di arte poetica più rivelante per una riflessione sulla natura del simbolo è rappresentato dalla categoria di "mimesi". Proclo sottolinea che la poesia ispirata, per la sua peculiare natura, non può essere letta in modo semplicemente mimetico, come fosse rappresentazione eicastica di determinate realtà, ma richiede una lettura allegorico-traslata. In modo del tutto analogo anche i simboli non devono essere intesi come una descrizione "somigliante" o mimetica dell'oggetto al quale rimandano ma, piuttosto, come una sorta di enigma che necessita di una particolare decodifica. Anche Anne Sheppard nel suo studio sulla quinta e sesta dissertazione sulla *Repubblica* sottolinea come proprio nel sesto saggio dedicato alla grande opera politica platonica Proclo identifichi la poesia ispirata con la comunicazione attraverso simboli⁶⁷.

La medesima distinzione tra rappresentazione eicastica e significazione traslata viene messa a tema da Proclo, ancora all'interno del commentario alla *Repubblica*, attraverso la distinzione tra due differenti tipologie di racconti mitici. Il Diadoco, infatti, afferma che esistono miti di natura *paidetica*, ovvero adatti all'educazione dei più giovani, e quelle *enteastici*, ispirati dalla divinità⁶⁸. I miti paidetici corrispondono alla dimensione della comunicazione mediante εἰκόνες, immagini⁶⁹; tale tipologia di miti si fonda su una somiglianza e una relazione evidente e diretta tra segno (il discorso mitico) e il suo referente (la verità che viene espressa nel mito stesso). I miti educativi, quindi, utilizzano simboli simili (letteralmente "l'elemento più simile all'interno dei simboli"⁷⁰) e immagini (εἰκόνες⁷¹) per dare indicazioni morali ai giovani.

I miti enteastici, invece, sono definiti da Proclo come "simboli dissimili" (ἀπεμφανόντοι⁷²) e segni segreti ed indicibili (ἀπόρρητα συνθήματα⁷³). Tali miti permettono di cogliere una parziale manifestazione della monade originaria e delle realtà divine (Proclo precisa, infatti, che essi

rimanda alla poesia ispirata, Femio a quella didattica, il bardo che Agamennone lascia con Clitemnestra alla poesia eicastica e Tamiri al genere fantastico.

⁶⁷ Cfr. A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980 pag. 175. Una simile distinzione tra immagine e simbolo è presente anche nella *Teologia platonica*. Proclo afferma che vi sono diversi modi di comunicare le verità teologiche: esiste un metodo basato sui simboli e i miti proprio della tradizione orfica, un metodo fondato sull'impiego di immagini (che venne utilizzato dai Pitagorici i quali si servivano delle nozioni matematiche per far ricordare i principi divini), un terzo detto ispirato (enteastico), proprio di alcuni poeti nonché dei teurgi, e infine un metodo dialettico. Platone, nota Proclo, si servì di tutte e quattro queste forme di comunicazione: la metodologia ispirata, infatti, è presente nel *Fedro*, quella dialettica nel *Sofista* e nel *Parmenide*, il linguaggio simbolico è impiegato, invece, nel *Gorgia*, nel *Simposio* e nel *Protagora*, mentre la comunicazione mediante immagini caratterizza il *Timeo* e il *Politico*. Cfr. Proclus Diadocus, *Théologie platonicienne*, ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, Paris, Les belles lettres 1968 – 1987 I, 4, pag. 20 (d'ora in poi citato come *In Platonis Theologiam*). Trouillard nota che tale classificazione permette di asserire che "il simbolo non è un segno qualunque" e viene chiaramente distinto dall'immagine; cfr. J. Trouillard, *Le symbolisme chez Proclus*, in «Dialogues d'histoire ancienne» VII (1981), pagg. 297 – 307, pag. 298. Il passaggio ora analizzato solleva, tuttavia, una difficoltà. Come nota Sheppard (cfr. A. Sheppard, *Studies, cit.*, pag. 175), nella tassonomia proposta nella *Teologia platonica* il livello della conoscenza ispirata e quello del sapere simbolico non coincidono, mentre i testi procliani dei commentari alla *Repubblica* suggeriscono chiaramente l'identità della poesia ispirata e di quella simbolica, nonché del mito enteastico e della denotazione mediante simboli. Trouillard afferma semplicemente che il metodo "ispirato" e quello "simbolico" di cui si parla nella *Teologia platonica* devono essere considerati in una sorta di unità. Sheppard, invece, cercando di risolvere la difformità dottrinale che emerge dai passi dell'*In Rem publicam* e della *Teologia platonica*, ipotizza che l'ispirazione di cui parla Proclo per il *Fedro* platonico quale caso di metodologia di esposizione del sapere teologico sia diversa e più alta rispetto a quella propria della condizione enteastica in poesia. Platone parlando in modo divinamente ispirato si servirebbe di una ἐρωτική μανία, la quale sarebbe superiore alla significazione simbolica; Omero e i teurghi (ai quali fa riferimento Proclo nella *Teologia platonica*), invece, opererebbero mediante una μουσική μανία la quale corrisponderebbe, quanto alla capacità di cogliere la verità divina, al discorso simbolico (cfr. A. Sheppard, *Studies, cit.*, pag. 175).

⁶⁸ *In Rem publicam* I, pag. 76, 19 – 86, 23.

⁶⁹ Il parallelo, di per sé abbastanza evidente, è confermato dalla lettura del passo da parte di critici e studiosi. Cfr., ad esempio, J. A. Coulter, *The Literary Microcosm, cit.*, pag. 49.

⁷⁰ Cfr. *In Rem publicam* I, pag. 84, 5 – 6

⁷¹ Cfr. *In Rem publicam* I, 84, 26.

⁷² Cfr. *In Rem publicam* I, 83, 30.

⁷³ Cfr. *In Rem publicam* I, 84, 28.

racchiudono una grande potenza, ηλίκη δύναμις⁷⁴), mediante un complesso meccanismo semiotico. Le vicende simboliche narrate nei miti ispirati sono dissimili rispetto ai reali referenti ai quali esse rimandano; il meccanismo che fonda il rapporto tra simbolo e realtà simboleggiata deve, infatti, essere identificato con il principio dell'opposizione, in ragione del quale il dissimile è richiamato dal dissimile⁷⁵. I simboli, quindi, nella misura in cui sono simboli, afferma Proclo, non possono essere immagini somiglianti (μιμήματα) delle cose da essi simboleggiate, ma rimandano attraverso una apparenza mostruosa (φανόμενα τερατολογία⁷⁶) alle realtà intelligibili, veicolando una superiore conoscenza teologica.

Il Diadoco, tuttavia, descrivendo la natura del simbolo e le modalità attraverso le quali esso rinvia al proprio referente, afferma che la relazione simbolica si fonda su un rapporto di analogia (δι'αναλογίας μονῆς⁷⁷) e di simpatia, del tutto identico al principio metafisico che congiunge le ipostasi superiori del cosmo con quelle inferiori. I simboli, quindi, benché siano difforni dalla realtà alla quale rimandano, risultano a questa legati da un rapporto di analogia che fonda e rende possibile la stessa significazione simbolica⁷⁸.

Se, quindi, Proclo descrive l'immagine come la tipologia segnica che è genericamente somigliante alla realtà alla quale rimanda, il rapporto tra simbolo e cosa simboleggiata appare più complesso. Nel simbolo, segno e referente appaiono del tutto dissimili e opposti: i σύμβολα, al pari della poesia ispirata e dei miti enteastici, non devono essere decifrati secondo le leggi dell'imitazione (non sono una semplice mimesi delle realtà significate: in questo caso sarebbero veramente racconti scabrosi ed inaccettabili). Al tempo stesso, tuttavia, il simbolo appare connesso al proprio referente da una qualche similitudine, da una *ratio* analogica che Proclo avvicina alla "simpatia" universale.

Una autentica comprensione del meccanismo della significazione simbolica richiede, quindi, una più approfondita analisi della categoria del "simile", che pur comparando più volte nei testi del Diadoco non è mai oggetto di una sistematica discussione che ne definisca la natura e faccia chiarezza della sua ambiguità semantica.

2.2.1 La simbologia procliana e la nozione di 'simile'

Proclo distingue nettamente tra la somiglianza che connette l'immagine (εἰκόν) alla realtà che da essa è significata e l'analogia simbolica, che è sempre connessa alla relazione del dissimile con il dissimile.

Per comprendere quale sia in Proclo la differenza tra la somiglianza dell'εἰκόν e l'analogia del σύμβολον, nonché la specifica natura del simbolo stesso, si deve far nuovamente riferimento al passo del commento del Diadoco al *Timeo*.

Analizzando questo passo e ponendolo in relazione con altri luoghi del medesimo testo, James Coulter⁷⁹, infatti, nota che la differenza tra immagine e simbolo in Proclo è quella tra una δῆλωσις, ovvero un mostrare e un far apparire chiaramente (qualifica che conviene all'immagine), e un indicare segretamente (definizione che spetta al simbolo). I due elementi a cui Proclo fa riferimento nel primo libro del commento al *Timeo* – la sintesi della dottrina intorno allo stato ideale descritto nella *Repubblica* e la leggenda della lotta tra Ateniesi e abitanti di Atlantide – costituiscono esempi di entrambe le tipologie di discorso: la ricapitolazione della natura dello stato ideale è una δῆλωσις e viene definita da Proclo un'immagine (εἰκόν) dell'interna organizzazione del cosmo, mentre il resoconto della battaglia tra cittadini di Atene e di Atlantide rappresenta una ἐνδειξις, ovvero una indicazione misteriosa, da considerarsi espressione simbolica dei medesimi processi cosmici. Nel primo caso l'immagine si fonda su una somiglianza (ομοῖα) tra i termini che essa pone in relazione (organizzazione dello stato e processi naturali); nel secondo tale affinità non è più riscontrabile.

⁷⁴ Cfr. *In Rem publicam* I, 85, 24.

⁷⁵ Cfr. *In Rem publicam* I, pag. 198, 13 – 19.

⁷⁶ Cfr. *In Rem publicam* I, pag. 74, 3.

⁷⁷ Cfr. *In Rem publicam* I, 84, 7.

⁷⁸ Cfr. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm, cit.*, pagg. 50 – 51.

⁷⁹ Cfr. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm, cit.*, pag. 42.

Coulter poi sottolinea l'ambiguità che il termine "somiglianza" possiede, sia nel lessico greco che in molte lingue moderne. L'espressione "rassomigliare" o "essere simile" può essere intesa come una replica o un facsimile di una realtà che è modello della propria copia. La nozione di simile, tuttavia, può essere impiegata, con uguale legittimità, anche in similitudini o analogie che non producono una copia mimetica del proprio referente; dire, ad esempio, come fa Platone nel *Fedro*, che l'anima assomiglia a una biga trainata da due cavalli, non significa pensare che tale immagine sia una replica esatta di natura fotografica o enantiomorfica (una *one-to-one likeness*, come la definisce Coulter) della sostanza psichica umana⁸⁰. La somiglianza e la nozione di "immagine" che ad essa si lega, quindi, indicano in Proclo non la copia, ma una similitudine che si fonda su una *relazione analogica* (per impiegare ancora l'espressione di Coulter); questa seconda valenza del termine "immagine" si colloca così in un'area semantica molto vicina a quella del moderno concetto di allegoria⁸¹.

Tanto la nozione di εἰκών quanto quella di σύμβολον sembrano essere fondate su tale particolare accezione di "somiglianza".

Nel commento procliano al *Timeo*, infatti, il parallelo tra stato ideale della *Repubblica* e natura del cosmo (l'εἰκών) non sembra poter essere affatto inteso come una immagine enantiomorfica, ma piuttosto come una forma di relazione analogica o di allegoria.

Alla medesima nozione di somiglianza rinvia, d'altronde, anche un'altra peculiare accezione di εἰκών che è presente nei testi procliani, ovvero quella in cui è considerato immagine ogni livello inferiore della realtà nel suo rapporto con le ipostasi ad esso superiori.

Proclo fornisce un interessante esempio di tale valore di εἰκών nel commento al primo libro degli *Elementi* di Euclide. Il Diadoco afferma in questo scritto, infatti, che le figure geometriche e le nozioni matematiche sono immagini del superiore mondo intelligibile; la conoscenza dei λόγοι matematici fornisce un sapere attraverso immagini (διὰ τῶν εἰκόνων) delle sostanze intelligibili⁸².

Tale natura dell'εἰκών è ulteriormente chiarita nella *Elementatio theologica*. In questo scritto viene posta a tema una divisione triadica della realtà; all'interno di tale struttura, l'inferiore è presente nel superiore in quanto esso è sua causa e archetipo, ma il superiore è presente nell'inferiore attraverso la partecipazione secondo l'immagine. Esempio significativo di tale rapporto tra superiore ed inferiore è costituito, all'interno della stessa *Elementatio*, dalla natura e dai caratteri dell'anima; ogni sostanza psichica, viene infatti affermato nella proposizione 195, è al tempo stesso modello e immagine. L'anima precontiene gli enti ai quali preesiste, divenendo paradigma delle realtà ad essa inferiori; la presenza nella sostanza psichica degli enti a lei gerarchicamente sottoposti avviene in modo conforme alla natura dell'anima stessa, cosicché essa precontiene in modo immateriale le cose materiali, in modo incorporeo le cose corporee e in modo adimensionale le cose spazialmente determinate (cfr. anche *Teologia platonica* I, 29, 124 12 – 21). L'anima possiede, invece, come derivati, i principi appartenenti al mondo intelligibile dai quali ha tratto la propria esistenza. L'anima è così immagine della sfera noetica che viene riprodotta in modo depotenziato e frammentato.

La ragione per cui il rapporto tra differenti livelli ipostatici è definito come una relazione tra un oggetto e la sua immagine, è data proprio dalla similarità che unisce i due termini della relazione κατά εἰκόνην. Declinata all'interno della relazione causale tra enti appartenenti a diversi livelli cosmici, l'immagine, in quanto realtà causata, possiede le medesime caratteristiche del proprio principio, sebbene in una forma depotenziata⁸³.

Tale similarità, tuttavia, non può essere concepita come quella che si produce in una copia mimetica perfetta o in un facsimile. La similitudine che intercorre tra effetto e causa sembra essere definita

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *In Euclidis librum* pag. 22, 2 – 6.

⁸³ Cfr. Proclus Diadocus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera inedita (pars tertia)*, Hildesheim, Olms 1961, pagg. 617 – 1258, pag. 816, 26 – 28 (d'ora in poi citato come *In Parmenidem*).

dalla stessa analogia che regola l'εἰκόν quale discorso traslato: si tratta di una condivisione di determinate proprietà e di un'uguale organizzazione interna propria del modello rappresentato e della sua immagine. In questo modo, in Proclo la stessa realtà concreta, in quanto immagine inferiore di un superiore livello dell'essere, si presenta quale similitudine fondata sulla *ratio* dell'analogia.

La riflessione di Coulter sull'ambiguo valore semantico della similitudine e sulla necessità dell'attribuzione di un corretto significato all'ομοῖα di cui parla Proclo, conduce a ripensare la differenza tra simbolo e immagini comprendendo meglio la natura della stessa significazione simbolica.

Il σύμβολον, d'altra parte, opera, come più volte sottolineato, in base ad un nesso analogico (*analogically grounded similarity*) che unisce segno e referente.

Se anche l'εἰκόν non è copia enantiomorfica della realtà che riproduce, ma risulta fondata su una similitudine allegorico-analogica nei confronti della realtà della quale è immagine la differenza tra la *similitudo* diretta e chiara, che si può rinvenire nell'εἰκόν stesso e quella oscura e dissimile propria del σύμβολον, deve consistere unicamente in un differente grado di complessità nella decifrazione dell'allegoria alla base dell'immagine e del simbolo⁸⁴.

La somiglianza che intercorre tra l'immagine e la realtà da essa raffigurata, elemento che caratterizza l'εἰκόν e lo distingue dal simbolo, deve essere intesa come la facilità di decodifica dell'allegoria costruita dall'εἰκόν stesso quale dire traslato, il cui referente nascosto è di immediata individuabilità. Il σύμβολον, invece, sarà rappresentato da quei casi di significazione traslata la cui decifrazione è complessa; la similarità tra σύμβολον e simboleggiato, ovvero la relazione allegorica dei termini nella significazione simbolica fondata su un nesso analogico, infatti, risulta celata al di sotto di un'apparente difformità e opposizione. Il simbolo, quindi, è caratterizzato da un'analogia "difficile": il σύμβολον è sì simile (απεικάζω) al proprio referente, ma tale rassomiglianza non è a "prima vista" evidente, risultando celata sotto il velo di particolari scabrosi e immagini mostruose⁸⁵.

⁸⁴ Le osservazioni di Coulter risolvono le difficoltà sollevate da Dillon nel suo già citato articolo sulla differenza tra immagine e simbolo (cfr. J. Dillon, *Image, Symbol and Analogy*, cit., pag. 250). Dillon registra indirettamente l'ambiguità del termine εἰκόν. Egli traduce, infatti, l'espressione greca sottolineando il carattere di replica che una realtà così definita possiede nei confronti di un certo modello o paradigma (Dillon porta l'esempio della statua di Winston Churchill che raffigura in modo efficace, se ben realizzata, il proprio modello). Subito dopo, tuttavia, Dillon sottolinea come l'impiego che lo stesso Platone fa dell'espressione εἰκόν nella *Repubblica*, quando indica il sole quale "immagine" dell'idea di Bene, contraddica la precedente definizione di "immagine"; in questo caso, infatti, non si può affermare che il sole come εἰκόν copi o riproduca il sommo Bene. Anche Dillon giunge, così, ad asserire la labilità della distinzione tra immagine e simbolo.

⁸⁵ Sheppard, sviluppando le sue osservazioni sulla differenza tra mimesi e analogia e la conseguente distinzione tra due tipologie di immagini, afferma, che il simbolo non opera assolutamente mediante nessi analogici; secondo Sheppard le immagini rette da *ratio* analogica possiederebbero una somiglianza con il proprio referente che il dispositivo simbolico non avrebbe. Tale interpretazione di Sheppard si fonda su una particolare traduzione del medesimo passo dei commentari procliani alla *Repubblica* (cfr. pag. 86, 15 – 18), partendo dal quale Coulter asserisce il legame tra dire simbolico e relazione analogica. Sheppard legge le due serie di μέν e δέ del passaggio in questione come se non fossero parallele e non introducessero a due periodi dall'uguale struttura, ma preferisce rompere la simmetria del testo; invece di intendere *ἀλλὰ τὰ μὲν σύμβολα, τὰ δὲ ἐξ ἀναλογίας...* come il precedente *οὐ τὰ μὲν εἰκόνες, τὰ δὲ παραδείγματα* (il quale pone chiaramente in relazione le immagini con i paradigmi, asserendo che nel mito non si tratta di questa tipologia di significazione), Sheppard preferisce opporre i σύμβολα alle τὰ δὲ ἐξ ἀναλογίας (cfr. A. D. R. Sheppard, *Studies*, cit., pag. 197). Tale soluzione, che contraddice la traduzione di Festugière, sembra ispirata non tanto da un'analisi grammaticale del passo, ma ad una pregressa convinzione di Sheppard secondo la quale, poiché la relazione tra εἰκόνες e παραδείγματα è di tipo analogico, la significazione simbolica opera mediante un'altra *ratio*. Sheppard, tuttavia, è costretta altrove a notare come in Proclo non sia mai presente un'esplicita distinzione tra simbolo e analogia. Così, commentando pag. 77, nell'edizione Kroll, del sesto saggio del Diadoco sulla *Repubblica*, Sheppard osserva come lo stesso Proclo non affermi la differenza tra modo simbolico e relazione analogica (cfr. A. D. R. Sheppard, *Studies*, cit., pag. 199); ancora, anche nel commento al *Cratilo* platonico, Sheppard si stupisce che, benché venga messo a tema il problema della differenza tra analogia e εἶδωλον, non si tratti della distinzione tra la medesima analogia e il simbolo (cfr. A. D. R. Sheppard, *Studies*, cit., pag. 200). Per confermare la sua interpretazione del passo procliano Sheppard cita un passo del saggio di Beierwaltes su Proclo dove viene messa a tema la differenza tra σύμβολον e εἰκόν (cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann 1965; trad. it. dalla quale si cita:

Lo stesso Proclo fornisce un'illustrazione del funzionamento del dire simbolico nei commentari alla *Repubblica*, permettendo così di comprendere meglio la *ratio* che lo sostiene. Gli eventi scabrosi e indecenti narrati nei miti, continua Proclo, devono essere riferiti alla natura degli dei: poiché tale natura è perfetta e pura, quei fatti devono essere riletti in modo ermeneuticamente adeguato. Proclo fornisce la sua interpretazione dei miti omerici e antichi decifrandoli, quindi, come veli che nascondono la vera conoscenza di natura intellettuale sugli dei⁸⁶. In questo modo la caduta di Efesto dall'Olimpo allude alla processione di tutto il reale, sin agli enti più umili, dal divino; l'essere gettati non deve, allora, essere concepito come un moto violento, ma quale riferimento al procedere della *dynamis* divina che conduce tutte le cose alla generazione. L'essere ridotto in catene, di cui si parla nel racconto mitico di Crono, invece, significa nel mondo materiale l'impossibilità di muoversi liberamente; quando tale stato è riferito alla dimensione intelligibile propria degli dei, però, deve essere letto come il costante contatto e l'unione con le cause e l'Uno ineffabile. Sia nella caduta di Efesto che nell'incatenamento di Crono, i fatti mitici possiedono una somiglianza con le verità metafisiche che l'interprete deve cogliere in essi: l'azione del cadere "rimanda" alla discesa della *dynamis* dai principi divini in quanto entrambe compiono il percorso dall'alto verso il basso; l'incatenamento di Crono "riproduce" il rapporto di costante comunicazione tra tutti gli esseri del cosmo, dal momento che entrambi si presentano come un "restare uniti".

2.3 Dionigi Areopagita: simbolo, immagine, gerarchia

L'eredità della dottrina procliana intorno al simbolo e alle forme del dire traslato a esso collegate viene raccolta da un autore che rimane, quanto alla sua biografia, sostanzialmente sconosciuto, a dispetto della grandissima fama di cui godette lungo tutto il Medioevo e della durevole influenza esercitata anche al di fuori dei confini dell'epoca di Mezzo: lo pseudo-Dionigi Areopagita⁸⁷.

W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1988 pagg. 212 – 213, nota 23). Sheppard, tuttavia, enfatizza eccessivamente le asserzioni di Beierwaltes; in quel passaggio, infatti, lo studioso tedesco afferma semplicemente la differenza tra simbolo ed εἰκόων e ricorda come la seconda operi attraverso il meccanismo dell'analogia. Beierwaltes non afferma, però, che il simbolo non possa essere retto a sua volta da una forma di analogia, anche se l'esito finale che la significazione simbolica produce è quello di un velamento della realtà denotata. In altri passi del medesimo testo, d'altronde, Beierwaltes collega esplicitamente simbolo e analogia considerando il sistema di rimandi simbolici nel mondo sensibile come lo strumento per la risalita analogica verso il Principio (cfr. *Proclo, cit.*, pagg. 362 sgg.). La posizione della Sheppard appare, pertanto, poco condivisibile e ispirata a un pregiudizio critico. Posto che vi sia in Proclo una struttura analogica nel rimando operato dalle εἰκόωνες (giustamente considerate non come segni mimetici ma allegorici), tale struttura non deve essere considerata esclusiva delle εἰκόωνες medesime, ma può venir indicata quale *ratio* anche della significazione simbolica. L'interpretazione del passo del commentario alla *Repubblica* in questione, che si può trovare in Coulter, invece, permette di intuire la complessità del dire simbolico, identificando il suo meccanismo semiotico portante con una relazione tra segno e referente di tipo analogico.

⁸⁶ Cfr. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm, cit.*, pag. 53 e J. Trouillard, *Le symbolisme chez Proclus, cit.*, pagg. 301 – 302.

⁸⁷ L'identità di Dionigi è incerta a partire dal suo nome; sebbene, infatti, il filosofo e teologo studiato da generazioni di maestri durante il Medioevo si presenti come il Dionigi discepolo di S. Paolo, convertito al cristianesimo dall'Apostolo durante la sua predicazione nell'Areopago di Atene (da qui il nome "Areopagita"), la critica ha da tempo mostrato il carattere pseudo-epigrafico del *corpus dionysiacum* (*De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia* e dieci *Epistulae*). Già nella prima apparizione degli scritti di Dionigi nella storia del pensiero occidentale, ovvero il confronto tra calcedoniani (i seguaci della cristologia elaborata nel concilio di Calcedonia del 451) e severiani (sostenitori del vescovo Severo che rifiutava gli esiti dottrinali di quel concilio preoccupato di salvaguardare maggiormente l'unità del Cristo), voluta dall'imperatore Giustiniano (527 – 565) vengono sollevati dubbi sulla reale identità di Dionigi; i calcedoniani, infatti, notarono che Dionigi non era citato né da Atanasio né da Cirillo di Alessandria, pur essendo un'autorità così importante. In epoca rinascimentale, poi, Lorenzo Valla aveva sollevato il dubbio sulla possibilità di individuare realmente nell'autore dei testi speculativi a lungo studiati dalla cultura cristiana il convertito di Atene. Valla, infatti, nota che il Dionigi dell'Areopago, divenuto dopo la conversione primo vescovo di Atene, era un giudice e non un filosofo; ugualmente anche il fatto che Dionigi dica di aver assistito all'eclissi di sole seguita alla morte del Cristo (Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula VII*, in *Corpus dionysiacum 2*, (*De coelesti hierarchia*; *De ecclesiastica hierarchia*; *De mystica theologia*; *Epistulae*), ed. G. Heil, A. M. Ritter,

La concezione del simbolo sviluppata dall'Areopagita è profondamente dipendente dal generale sistema metafisico, di chiara ispirazione neoplatonica, che egli elabora. L'Uno divino, trascendente e ineffabile nella sua potenza ipersostanziale, porta all'essere la totalità della realtà procedendo oltre di sé ed effondendo la sua *dynamis* in una gerarchia di differenti ipostasi o livelli onto-henologici⁸⁸: Creatore e creatura sono, così, legati da un nesso ontologico e causale, in virtù del quale il singolo ente partecipa della potenza generativa e dell'essere divini. All'interno di queste coordinate metafisiche tutte le molteplici realtà che compongono il mondo sensibile, ultima propaggine della processione dall'Uno, possono essere simboli del divino.

Dionigi identifica così, come notava già René Roques⁸⁹, i simboli con le realtà sensibili⁹⁰.

Le singole realtà materiali possono agire come segni che rinviano a un contenuto nascosto, il quale non appartiene alla dimensione immanente, ma al regno dell'intelligibile e dello spirituale; secondo la tradizione platonica, infatti, le cose *di quaggiù* significano ciò che sta *in alto*.

In realtà Dionigi qualifica le realtà concrete, che operano semioticamente rimandando alla dimensione angelico-divina, sia come simboli (σύμβολα) sia come immagini (εἰκόνες); i due termini, che risultavano connessi già nella dottrina procliana, divengono nel *corpus* dell'Areopagita pressoché sinonimi⁹¹. Tale sovrapposizione tra immagine e simbolo è particolarmente chiara in alcuni passaggi del *De ecclesiastica hierarchia*. Dionigi, analizzando il significato autentico e nascosto del battesimo, associa il rito quale atto simbolico alle immagini. Tale sacramento, infatti, è costituito da una serie di simboli i quali, osserva Dionigi, si sviluppano in immagini sensibili in grado di restituire un riflesso della verità divina⁹². L'Areopagita definisce gli stessi σύμβολα sacramentali nella loro capacità di comunicare un sapere sui principi superiori come immagini: i simboli sono εἰκόνες dell'invisibile θεωρία divina⁹³.

Le realtà materiali che operano come immagini e simboli del divino costituiscono, tuttavia, segni traslati ed enigmatici i quali, per essere autenticamente compresi, richiedono una particolare decodifica. Roques sottolinea come questo processo di lettura e decifrazione si articoli in un duplice movimento: è necessario, innanzitutto, enucleare il vero referente del dire simbolico, ovvero individuare la sostanza celeste alla quale il dispositivo simbolico rinvia; la decriptazione del σύμβολον conduce poi alla risalita anagogica verso le realtà divine che nel simbolo stesso erano segretamente nascoste.

Berlin, W. de Gruyter 1991, 2 – 3, 1081 B – C) appare improbabile, poiché tale fenomeno doveva essere limitato alla Palestina. La prima circostanziata analisi delle opere di Dionigi volta a dimostrarne il carattere pseudo-epigrafico fu quella di Jean Daillée (Dallaeus) in un lavoro del 1666; solamente con le edizioni dei testi plotiniani e procliani all'inizio dell'Ottocento emerse la prossimità tra il pensiero neoplatonico e la teologia di Dionigi. Stiglmayr e Koch dimostrarono, infine, indipendentemente l'uno dall'altro, che le opere dionisiane dovevano essere state composte tra il V e il VI secolo d. C.; la forte dipendenza della dottrina dionisiana sul male da alcuni passaggi di uno scritto procliano dedicato al medesimo argomento ha suggerito di identificare lo stesso Dionigi con un monaco, forse di origine siriana, educato nelle scuole neoplatoniche di Proclo o di Damascio (per alcuni accenni alla storia dell'identità dell'Areopagita cfr. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, traduzione di P. Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici a cura di E. Bellini, Milano, Rusconi 1981, Introduzione, pagg. 7 – 17).

⁸⁸ Il termine "henologico" indica la concezione neoplatonica dell'universo. Il neoplatonismo organizza il cosmo in una serie di livelli gerarchicamente organizzati al cui vertice vi è la realtà ineffabile dell'Uno (Ev), causa dalla quale discendono tutti gli altri esseri; la natura e la perfezione di ogni ente è determinata dal livello gerarchico al quale appartiene e, quindi, dalla maggiore o minore prossimità all'Uno. Al paradigma ontologico è affiancato, quindi, quello henologico. Cfr. G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio: mediazione tra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano, Vita e Pensiero 1996.

⁸⁹ Cfr. R. Roques, *Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» I (1957), pagg. 97 – 112, pag. 98.

⁹⁰ Cfr. Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* in *Corpus dionysiacum 2, cit.*, XV, 3 329 C – 5 333 C (d'ora in poi citato solo con *De coelesti hierarchia*).

⁹¹ Si confronti ad esempio *De coelesti hierarchia* II, 3, 141 A – 141 B.

⁹² Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, in *Corpus dionysiacum 2, cit.*, II, III, 1, 397 A – B (d'ora in poi citato solo come *De ecclesiastica hierarchia*).

⁹³ Cfr. *De ecclesiastica hierarchia* II, III, 2, 397 C.

Tale operazione esegetica di decifrazione del messaggio simbolico deve essere intesa quale purificazione e liberazione del recondito nucleo del σύμβολον stesso dal velo materiale che lo nascondeva. Il simbolo, infatti, è al tempo stesso manifestazione e nascondimento del proprio referente: la realtà concreta dotata di *virtus* semiotica è occasione per una teofania della natura angelico-divina la quale, tuttavia, si realizza unicamente attraverso la dissimulazione della stessa sostanza trascendente nelle sembianze dell'altro da sé.

Un'analogia dialettica di similarità e differenza tra segno e suo referente caratterizza, d'altronde, nella dottrina dionisiana, anche l'immagine (εἰκών). Al termine εἰκών, infatti, viene attribuito da Dionigi (in linea con la precedente tradizione filosofica neoplatonica) il valore di riflesso deformato, di similitudine imperfetta che non può riprodurre pienamente la sovrabbondante ricchezza del Modello divino, al quale pure rimanda.

Se, quindi, la natura divina può essere conosciuta solo attraverso le creature che da essa procedono⁹⁴, in quanto nulla è privo di bellezza (a partire dalle perfette sostanze angeliche, incorrotti riflessi del "Bene nel silenzio", sino alle più umili realtà⁹⁵), al tempo stesso le *res* finite non possono essere del tutto simili al Principio primo: i due termini del processo generativo sono separati da un profondo iato metafisico. L'εἰκών riassume tale ambivalente natura dell'ente materiale nel suo rapporto con le sostanze celesti che l'hanno prodotto: in quanto semplice immagine ogni realtà causata è costantemente dissimile dal proprio Principio trascendente e sarà in grado di riprodurre la natura in modo solamente parziale⁹⁶.

2.3.1 La natura del simbolo e dell'immagine in Dionigi e la loro decodifica

Immagini e simboli appaiono, quindi, come segni impropri e spesso oscuri, la cui corretta comprensione richiede competenza filosofica e preparazione teologica: la natura materiale di tali σύμβολα, così difforni dalla perfezione divina, rischia di suscitare lo scandalo dei fedeli meno dotti, che possono rifiutare le εἰκόνες mistiche.

Dionigi si preoccupa, quindi, nella sua opera di analizzare e spiegare le immagini simboliche che la Scrittura utilizza, al fine di mostrare chiaramente quali realtà celesti si celino dietro le raffigurazioni materiali. In questo modo l'Areopagita fornisce, anche se in modo indiretto, una descrizione dei meccanismi logico-linguistici che presiedono al funzionamento della significazione simbolica.

Dionigi, nel *De coelesti hierarchia*, inizia ad elencare i diversi simboli con i quali le gerarchie celesti sono state descritte nel testo sacro.

Prima fra le immagini esaminate è quella del fuoco. Dopo aver sommariamente passato in rassegna i molteplici modi in cui tale εἰκών viene impiegata nei testi sacri (carrì fiammeggianti, ruote di fuoco, creature splendenti di fiamme etc.), Dionigi inizia a individuare le similitudini che permettono di associare il fuoco alla natura angelica e divina. Il fuoco sta in tutte le cose e passa attraverso tutte le cose senza mescolanza con esse; è in grado di trasformare le cose con le quali si unisce rendendole a lui simili; è sempre dinamico e mobile e tende verso l'alto; è dotato di grande potenza e rimane spesso nascosto manifestandosi all'improvviso. Tali attributi, tuttavia, sono i medesimi che si possono ritrovare nella sostanza "tearchica"⁹⁷, la quale trasforma le realtà materiali e le rende a lei simili con la sua infinita potenza. Il fuoco è, quindi, immagine sensibile della potenza tearchica, in quanto dell'uno e dell'altra sono predicate qualità analoghe⁹⁸.

⁹⁴ Cfr. Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* in *Corpus dionysiacum 1*, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, W. de Gruyter 1991, V, 7, 821 B – 821 C (d'ora in poi citato come *De divinis nominibus*).

⁹⁵ Cfr. *De divinis nominibus* IV, 22, 724 B.

⁹⁶ Cfr. *De divinis nominibus* II, 8, 645 C.

⁹⁷ Il termine tearchico è più volte utilizzato da Dionigi nei suoi scritti. Composto dalla radice dei termini greci θεός (Dio) e ἀρχή (principio) l'espressione fa riferimento alla realtà divina e alla sostanza trinitaria intesa quale principio creatore e forza che rende possibile l'anagogia dell'anima umana.

⁹⁸ Cfr. *De coelesti hierarchia* XV, 2, 328 D – 329 C. Ad esempio al pari della capacità proprio dell'elemento igneo che passa attraverso tutte le cose senza mescolarsi con esse anche la sostanza divina attraversa il creato portandolo all'essere ma non si confonde con esso.

In modo simile, l'Areopagita passa in rassegna le altre immagini e simboli che la Scrittura impiega per parlare, in modo misterioso e traslato, della natura divina. La figura umana, le verghe e le lance con le quali le creature angeliche vengono descritte, il cuore umano, il leone sono εἰκόνες e σύμβολα, ovvero realtà sensibili che possono riflettere la *dynamis* del Principio grazie ad alcune loro peculiari proprietà: la relazione semiotica che si instaura tra ente concreto e sostanza divina è fondato sulla presenza in entrambi i termini di qualità analoghe, che fanno del primo un riflesso della seconda. Il cuore umano è così simbolo di Dio in quanto rimanda all'idea di una vita perfetta, che si diffonde e si prende cura delle realtà create⁹⁹; gli oggetti con i quali le figure angeliche appaiono (come la verga), invece, evocano la giustizia divina che punisce e ricompensa gli uomini¹⁰⁰; il battesimo, infine, è σύμβολον dell'ingresso nel novero dei salvati, in quanto il nome di colui che ha ricevuto il sacramento viene iscritto in uno speciale registro, mentre ricevere il battesimo senza abiti e rivolti a Occidente significa la liberazione dalla vita precedente e il tendere verso la sorgente della vera luce¹⁰¹.

2.3.2 Simboli e immagini dissimili

Lo sforzo ermeneutico dionisiano per illustrare la corretta decodifica delle immagini simboliche scritturali, tuttavia, ha come oggetto privilegiato d'analisi una peculiare categoria di σύμβολα, la cui natura bizzarra e scabrosa richiede una particolare attenzione esegetica: i simboli dissimili.

Mentre il fuoco, il sole o le figure angeliche costituiscono casi di realtà dotate di una qualche nobiltà, in alcuni capitoli del *De coelesti hierarchia* e nell'*Epistula IX* vengono prese in considerazione le immagini, come il verme, l'orso, la pantera e l'ebbrezza che, pur rimandando a Dio, come attestano le Scritture, appaiono del tutto difforni dalla perfezione della natura tearchica. Dionigi attribuisce a tali immagini sconvenienti una particolare importanza e una grande utilità teologica.

La dignità dei simboli simili (caratterizzati, in ragione della propria nobiltà, da una qualche somiglianza con il loro referente ultimo¹⁰²), nota Dionigi, produce il rischio che l'esegeta incauto li consideri riflessi adeguati e pieni della realtà tearchica alla quale rimandano, facendo, così, dimenticare l'insuperabile dissomiglianza tra ogni εἰκόν e il paradigma da essa riprodotto; ogni significazione simbolico-immaginale, infatti, è irrimediabilmente segnata dall'inadeguatezza tra la sostanza significata, appartenente a un superiore livello onto-teleologico, e la realtà significante, proveniente da un inferiore ordine cosmico.

Il simbolo dissimile, invece, in quanto costituito da realtà vili o mostruose, impedisce a colui che lo interpreta di cadere nell'errore di ritenere il segno traslato (il dispositivo simbolico quale realtà sensibile) capace di esprimere in modo adeguato il proprio referente (la sostanza celeste).

Il simbolo dissimile, nota Roques, mostra così il limite proprio di ogni dispositivo simbolico: il σύμβολον non può significare pienamente l'autentica natura della realtà simboleggiata. Roques sintetizza bene tale condizione del dire simbolico, affermando che il simbolo stesso opera solo sul piano della relazione di similitudine, capace di evocare, e non su quello dell'identità univoca¹⁰³.

In questo modo simboli dissimili e teologia negativa appaiono come metodologie di indagine del divino tendenzialmente convergenti.

Il movimento della teologia negativa, infatti, si configura come una sottrazione progressiva di ogni positività alla realtà divina. L'esempio che Dionigi porta per illustrare questo processo è quello, già plotiniano, della scultura¹⁰⁴: per trovare la bellezza che si cela nel marmo lo scultore toglie le parti

⁹⁹ Cfr. *De coelesti hierarchia* XV, 3 332 C.

¹⁰⁰ Cfr. *De coelesti hierarchia* XV, 5 333 B – 333 C.

¹⁰¹ Cfr. *De ecclesiastica hierarchia* II, III, 4 400 D – 5 401 A.

¹⁰² Cfr. R. Roques, *Symbolisme et théologie*, cit., pag. 101.

¹⁰³ Cfr. R. Roques, *Symbolisme et théologie*, cit., pag. 103.

¹⁰⁴ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, ed. P. Henry, H – R. Schwyzer, Oxford, E Typographeo Clarendoniano 1964 – 1982, I, 6, 9 (d'ora in poi citato semplicemente come *Enneadi*).

di materia in eccedenza sino a condurre alla luce la forma in esso nascosta¹⁰⁵. Il termine dionisiano per indicare l'operazione di eliminazione della materia in eccesso nell'esempio della statua è proprio ἀφαίρεσις, ovvero "negazione": la bellezza divina si disvela nel negare tutte le qualità e i predicati finiti lasciando il divino nella sua trascendenza inesprimibile.

Il simbolo dissimile costituisce, invece, il tentativo di elaborare una definizione della natura divina attraverso il *medium* di realtà semioticamente qualificate, la cui natura mostruosa denuncia la difformità di ogni creatura rispetto al proprio Creatore. Questo tentativo, quindi, si accompagna sempre alla coscienza della sua insufficienza aprendo la via a una sospensione apofatica del dire e al raggiungimento del silenzio mistico.

La teologia negativa appare, così, come la verità del dire simbolico: ogni tentativo di descrivere il divino deve essere colto nella sua inadeguatezza attraverso la coscienza dell'ineffabilità del referente ultimo di ogni discorso simbolico¹⁰⁶.

2.3.3 Il funzionamento dei simboli dissimili

Un'importante indicazione per la comprensione del funzionamento della simbologia teratologica è fornita, tuttavia, dalla stesso Dionigi all'interno del *De coelesti hierarchia*¹⁰⁷.

Nel secondo capitoletto di quest'opera, infatti, le εἰκόνας difformi e mostruose sono definite come *similitudini dissimili*¹⁰⁸: anche i simboli difformi, quindi, sono affini alle realtà da essi denotate, ma tale similarità è unita sempre a una condizione di differenza e di disuguaglianza.

¹⁰⁵ Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, in *Corpus dionysiacum* 2, cit., II, 1025 B (d'ora in poi citato solo come *De mystica theologia*).

¹⁰⁶ Cfr. R. Roques, *Symbolisme et théologie*, cit., pag. 110; cfr. *De coelesti hierarchia* II, 3, 140 D – 4, 144 C. Roques nota anche nella disamina intorno alla questione del simbolo la prossimità tra l'impostazione dionisiana e quella eriugeniana.

¹⁰⁷ Il simbolo dissimile ha costituito argomento di riflessione per gli studiosi del pensiero areopagitico i quali hanno sottolineato in modo pressoché univoco i medesimi caratteri di tale categoria dionisiana. Tutti i critici impegnati nell'analisi del *corpus areopagetico*, infatti, hanno sottolineato, riprendendo il pensiero dionisiano, come il simbolo dissimile operi come strumento che impedisce a coloro che non ne sono degni di conoscere i misteri divini; tale tipologia di simboli, inoltre, è vista come dispositivo anagogico privilegiato, in quanto spinge a superare la materia e a denunciare i limiti di ogni catafasi intorno a Dio. Cfr. in questo senso, ad esempio, P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio nello pseudo-Dionigi: introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*, Milano, Vita e Pensiero, 1967, pagg. 111 – 127 (Scazzoso mette in rilievo l'esistenza di una tradizione apofatica greca e cristiana antecedente a Dionigi; per Scazzoso, tuttavia, è l'Areopagita insieme a Gregorio di Nissa a sviluppare appieno la via negativa a Dio); M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Milano, Marzorati, 1963, pagg. 187 – 191 (dove si sottolinea l'apporto della tradizione esegetica con Clemente e Origene); A. Brontesi, *L'incontro misterioso con Dio: saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*, Brescia, Morcelliana, 1970, pagg. 45 – 48 e 88 – 92. Solamente René Roques, tuttavia, analizza il rapporto che intercorre tra simboli dissimili e simbologia teratologica; lo studioso francese sottolinea come in Dionigi i termini legati alla sfera semantica della teratologia compaiano raramente (si può trovare una sola occorrenza riferita alle figure dei Cherubini con sei ali) e come all'Areopagita interessi prevalentemente affermare il carattere mostruoso, ovvero inadeguato e parziale, di ogni tentativo simbolico di parlare del divino. Roques, d'altra parte, sottolinea l'originalità di Giovanni Eriugena nel riprendere da Dionigi tale tematica; il maestro palatino, infatti, introdurrebbe la dottrina del simbolo mostruoso come immagine costituita da una realtà non assoluta, ovvero una realtà "ibrida" prodotta dalla fusione di tratti propri di creature diverse. Cfr. R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1976, pagg. 13 – 43. Sull'importanza dell'apofasi e della simbologia dionisiana nel Medioevo cfr. Y. de Andia, *Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*, in Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997 e E. H. Weber, *L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école*, in Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, cit., pagg. 379 – 403. Cfr. anche Y. de Andia, *Henosis: l'union a Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996. Particolare rilievo è riconosciuto alla teologia negativa e al simbolo dissimile, a partire da un'impostazione più teoretica, anche da Edith Stein; cfr. E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, hrsg. von B. Beckmann, V. Ranff in E. Stein, *Gesamtausgabe 17 (Auftrag des Internationalen Edith Stein Instituts Würzburg von M. Linssen)*, Freiburg, Herder, 2003 (trad. it: E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio. La "teologia simbolica" dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, a cura di F. De Vecchi, R. De Monticelli, Bologna, Dehoniane, 2003).

¹⁰⁸ Cfr. *De coelesti hierarchia* II, 3, 141 A – 141 B.

L'analisi di alcuni simboli dissimili proposta da Dionigi permette di chiarire ulteriormente l'ossimorica natura della similitudine difforme.

L'ira ad esempio – sentimento di certo negativo e condannabile –, attribuito dalle Scritture a Dio, può essere intesa in senso traslato: mediante tale emozione si può indicare una forma di forza e coraggio, che per Dionigi è possesso saldo delle virtù razionali. In modo analogo la concupiscenza, della quale a volte la Rivelazione parla quale qualità delle realtà intelligibili¹⁰⁹, è per le creature finite un atteggiamento biasimevole, rappresentato da un desiderio corporeo di ciò che è mutevole e puramente materiale; tale affezione dell'anima, però, può venire intesa come riferimento a un diverso tipo di amore, ovvero come l'attaccamento alle cose spirituali e lo slancio verso la bellezza soprasensibile.

L'analisi condotta nell'*Epistula IX* su due altre immagini difformi del divino propone un'identica ricostruzione dell'interna struttura propria del simbolo dissimile. Dionigi prende in considerazione, da un lato, l'immagine della coppa e del cibo preparati, secondo Proverbi 9, 2 – 5, dalla Sapienza divina e, dall'altro, l'immagine dell'ebbrezza di Dio (cfr. Salmi 78, 65) definendole σύμβολα del divino. Dionigi fornisce una interpretazione di tali simboli osservando che la coppa, in quanto è tondeggiante e ricurva, deve rimandare alla provvidenza divina: in ragione della sua forma, infatti, essa richiama la capacità propria dell'azione divina di giungere a tutte le creature. Il cibo solido e quello liquido, di cui si dice nello stesso passo delle Scritture, rimandano rispettivamente, secondo la lettura dell'Areopagita, al sapere intellettuale delle cose divine e al procedere e ritornare della potenza divina, che riconduce all'origine trascendente le diverse realtà. La conoscenza intellettuale delle realtà divine è solida, come stabile è anche la Sapienza divina, perché essa produce un'unità immutabile con le essenze celesti; il moto di processione e ritorno al divino è simile a un liquido che ha una natura mobile e dinamica. In modo del tutto simile l'ebbrezza di Dio va intesa, secondo un'accezione positiva, quale ricchezza e pienezza: come l'ebbrezza nell'uomo è un essere pieni e un perdere l'intelligenza, così in Dio l'ebbrezza è un essere ricchi e colmi di ogni bene, superando ogni capacità conoscitiva in ragione della propria eccellenza.

I casi concreti di simboli dissimili analizzati e decodificati dall'Areopagita permettono così di individuare il dispositivo semiotico che fonda tali immagini, tutte motivate da una precisa "logica" interna.

Alcune realtà materiali, infatti, possono agire come σύμβολα difformi del divino, in quanto possiedono qualità analoghe a quelle che vengono rinvenute anche nelle sostanze intelligibili e nella medesima essenza divina; tale similitudine tra le proprietà peculiari delle realtà mostruose e quelle proprie della sostanza divina, tuttavia, risulta inizialmente nascosta e richiede uno sforzo di decodifica per essere resa evidente.

La definizione di *similitudini dissimili* proposta dall'Areopagita del *De coelesti hierarchia* può così essere meglio compresa. La dissimilitudine tra ente concreto quale "superficie significante" ed essenza celeste deve essere considerata solamente momentanea e parziale; l'apparente difformità tra realtà materiale e sostanza tearchica nasconde, infatti, una più profonda analogia fondata sulla presenza di proprietà simili in entrambi i termini del discorso simbolico.

Simbolo simile e simbolo dissimile sono fondati, quindi, su un identico meccanismo semiotico di natura traslativa: una certa realtà rimanda a una differente sostanza (il fuoco, la pantera e il verme rimandano tutti a Dio) in ragione di proprietà comuni possedute da entrambi i termini del processo traslativo (simbolo e simboleggiato).

2.4 Simbolo neoplatonico e analogia

L'analisi della dottrina del simbolo in Proclo e Dionigi e le riflessioni di Coulter hanno permesso di mettere in luce come una ricostruzione del funzionamento del dispositivo simbolico richieda un

¹⁰⁹ Cfr. *De coelesti hierarchia* II, 4, 144 A.

preliminare studio del concetto di “somialianza” in generale e di quello di analogia in particolare. L’importanza di tali categorie è ben messa in luce, d’altra parte, già da John Dillon il quale (in sintonia con le indicazioni di Coulter sulla natura del concetto di “simile” in Proclo), nel ricostruire la dottrina procliana su σύμβολον ed εἰκών, sottolinea come concetto chiave per comprendere la complessa dottrina del Diadoco su tali forme di significazione indiretta sia l’analogia (ἀναλογία), che va considerata “principio sul quale l’esegesi allegorica si fonda”¹¹⁰.

Per comprendere l’esatta valenza dell’analogia e la funzione che essa svolge nel pensiero neoplatonico, tuttavia, è necessario ricostruire la storia di tale categoria attraverso gli autori che diverranno fonti centrali per la sintesi neoplatonica in generale e procliano-dionisiana in particolare.

2.4.1 Platone e l’analogia nel *Timeo*

L’analogia rappresenta un termine che il linguaggio metafisico desume dalle scienze matematiche. Lo Piparo mette in rilievo¹¹¹ l’apporto che Eudosso, matematico contemporaneo di Platone, diede allo sviluppo di tale concetto. Nella formulazione eudossiana la proporzione permette di asserire l’invarianza, al di sotto di una apparente difformità, tra rapporti che coinvolgono determinazioni differenti o appartenenti a generi diversi. L’analogia è, quindi, una proporzione geometrica. Gli elementi di una coppia di grandezze risultano, in certe condizioni, tra loro in relazione nel medesimo modo in cui sono connessi altri due elementi di una seconda coppia di grandezze: $A : B = C : D$. Questa è, d’altronde, la concezione euclidea dell’analogia; Euclide nei suoi *Elementi* definisce la proporzione come un’identità tra rapporti¹¹².

Il *Timeo* platonico sviluppa una delle prime sistematiche applicazioni filosofiche di tale categoria matematica, ricorrendo all’analogia nella trattazione di una questione dal notevole interesse speculativo e dalla grande influenza per le successive dottrine neoplatoniche: l’organizzazione del cosmo fisico nel rapporto tra intelligibile e sensibile. Nel dialogo cosmologico, infatti, Platone cerca di illustrare, come è noto, la creazione del cosmo fisico ad opera del Demiurgo, divinità buona che plasma una materia eterna (la quale, quindi, preesiste alla sua operazione) prendendo a modello i paradigmi ideali. Platone asserisce che la creazione demiurgica è un atto finalizzato a creare un universo di bellezza e perfezione: il Demiurgo, infatti, è buono e libero da ogni forma di invidia, cosicché non può che essere spinto nel suo atto creativo a rendere ogni cosa il più simile possibile alla condizione divina alla quale egli stesso partecipa, donandole la massima armonia. In questo modo l’azione demiurgica porta tutte le cose dal disordine, proprio della materia originaria, all’ordine e dota ogni realtà di intelligenza e anima. Il cosmo, quindi, sarà una totalità ordinata e regolata da un’interna intelligenza, espressione di una sostanza psichica universale (non esiste, nota infatti Platone, atto intellettivo senza anima)¹¹³.

Poiché il modello guardando al quale il cosmo è creato deve venir identificato con le realtà intelligibili, lo stesso mondo fisico dovrà possedere qualità simili a quelle della dimensione noetica. Il cosmo creato dal Demiurgo, quindi, sarà una totalità in sé risolta e dotata di massima coesione interna: unitaria nella differenza delle parti e priva di qualsiasi manchevolezza.

Platone osserva poi che il prodotto dell’attività creatrice del Demiurgo deve essere “corporeo, visibile e tangibile”¹¹⁴. Queste caratteristiche, tuttavia, possono derivare al cosmo fisico unicamente dalla partecipazione agli elementi del fuoco e della terra; il principio materiale del fuoco è, infatti, responsabile della visibilità, mentre l’elemento rappresentato dalla terra produce la solidità.

Platone nota, però, come due realtà diverse, quali sono il fuoco e la terra, non possono combinarsi e comporsi in maniera bella e perfetta se non attraverso un terzo elemento; il rapporto tra differenti,

¹¹⁰ J. Dillon, *Image, Symbol and Analogy*, cit., pag. 257 (la traduzione è mia).

¹¹¹ Cfr. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma – Bari, Laterza 2003, pag. 131 – 132.

¹¹² Cfr. Euclides, *Elementa*, ed. I. L. Heiberg, E. S. Stamatis, Leipzig, B. G. Teubner 1970, V, def. 8.

¹¹³ Cfr. Platone, *Timeo*, 29 E – 30 C.

¹¹⁴ Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B, 3.

infatti, si realizza solamente attraverso la mediazione di un terzo termine che agisce come “potenza congiungente”.

Tale rapporto a tre termini non rappresenta ancora, tuttavia, la forma più completa di legame tra realtà diverse; l'autentica relazione perfetta tra differenti elementi è, invece, prodotta dall'*ἀναλογία*. L'analogia è in grado, asserisce Platone, di produrre una vera fusione tra i termini presi in questione, facendo delle “determinazioni legate” e del “legame stesso” un'unica cosa¹¹⁵.

Platone fa riferimento prima a una analogia a tre termini, ovvero una proporzione nella quale i termini medi sono rappresentati da una stessa cifra, e poi alla proporzione a quattro termini. In entrambi i casi il meccanismo del calcolo proporzionale non cambia.

L'analogia a tre termini, infatti, permette di istituire una relazione tra due termini differenti attraverso la mediazione di un terzo elemento che sta in rapporto con entrambi nella medesima maniera: il termine mediano consente di individuare una sorta di continuità tra le determinazioni di partenza, permettendo di scoprire un nesso reciproco che le congiunge in una relazione. Platone illustra il funzionamento della proporzione sottolineando la convertibilità tra tutti i termini che la costituiscono: nella proporzione il medio sta all'ultimo termine come il primo sta al medio stesso; ma ancora il medio sta all'ultimo termine come il primo termine sta al medio. In questo modo primo e ultimo divengono medio e il medio diviene sia il primo che l'ultimo termine del rapporto proporzionale. Platone ritiene, allora, che così si produca una sorta di perfetta identificabilità di tutti gli elementi dell'analogia in un farsi uno e medesimo del differente.

L'analogia a tre termini deve, però, essere sostituita, nella spiegazione della creazione del corpo del mondo, con un'analogia nella quale i termini medi siano differenti. Platone argomenta laconicamente la necessaria diversità tra le determinazioni che costituiscono i medi proporzionali, ricordando che il cosmo deve essere una realtà solida e tridimensionale: corpi costituiti da lunghezza, larghezza e profondità devono essere congiunti da due medi tra loro non uguali.

Fuoco e terra occupano i due estremi della proporzione cosmica, mentre fra di essi si pongono acqua e aria: il fuoco sta all'aria come l'aria sta all'acqua, e come l'aria sta all'acqua così l'acqua sta alla terra. La perfetta unione tra i diversi elementi che così si ottiene produce l'indissolubilità delle differenti componenti dell'universo fisico.

In questo modo l'universo materiale, organizzato attraverso la *ratio* analogica come un Tutto razionale e armonioso, è un riflesso efficace della perfezione della dimensione iperuranica e ideale. La proporzione è, in questo modo, lo strumento teorico per pensare in modo rigoroso la connessione tra il mondo superiore e quello inferiore, tra l'intelligibile e il sensibile, tra l'ideale e il concreto, descrivendo matematicamente la continuità dei differenti livelli del cosmo tutti governati dalla medesima armonia.

2.4.2 Aristotele e il problema dell'analogia

Aristotele sviluppa la propria dottrina sull'analogia, fonte importantissima per il successivo impiego neoplatonico di tale categoria, in diverse opere e all'interno della trattazione di differenti questioni speculative.

Un primo contesto teorico in cui lo Stagirita esamina la questione del dire secondo analogia può essere individuato nella discussione sulla nozione di essere che occupa il quarto libro della *Metafisica*. Mettendo a tema il problema dell'essere e della scienza, Aristotele sottolinea come quest'ultima dovrà divenire studio dell'essere in quanto essere, ovvero dell'essere inteso nella sua accezione più propria e generale. Dell'essere, nota infatti Aristotele, non si può parlare in modo semplice, come se esso avesse un solo significato; tale nozione, infatti, presenta una certa molteplicità di significati e si dice in molti modi (*λέγεται μὲν πολλαχῶς*)¹¹⁶.

Aristotele elenca in realtà quattro modi del darsi dell'essere. L'essere si può dire come accidente (quella forma di essere che compare nell'asserzione “l'uomo è bianco”), come vero o falso (quando

¹¹⁵ Cfr. Platone, *Timeo*, 31 C, 3.

¹¹⁶ Cfr. Aristoteles, *Metaphysics*, ed. W. Ross, Oxford, Clarendon press 1958 IV, 1003 a, 33 (d'ora in poi citato come *Metafisica*).

si asserisce la verità o meno di una proposizione), come potenza e atto (per cui un certo attributo non appartiene attualmente a un soggetto ma gli potrà appartenere in potenza) e come sostanza, l'essere vero e in sé autosufficiente. Lo Stagirita puntualizza anche che quest'ultimo significato dell'essere, ovvero l'essere come *ὄυσία* o sostanza, costituisce il primo significato dell'essere; tutti gli altri modi in cui l'essere si dà dipendono dalla sostanza e devono come tali essere ricondotti ad essa¹¹⁷.

Il problema che deve essere risolto dalla metafisica aristotelica è ora quale rapporto abbiano tra loro i diversi modi di darsi dell'essere e soprattutto quale sia la relazione che tutti li unisce con la sostanza. La questione ontologica dei nomi dell'essere si lega così alla questione logico-semantiche dei differenti rapporti che i nomi possono avere tra di loro e con le cose che essi denotano. Aristotele nelle *Categorie* distingue a questo proposito i termini in equivoci, univoci e paronimici. I nomi equivoci sono espressioni tra loro identiche, da un punto di vista linguistico-fonetico, ma che possiedono differenti referenti reali: l'equivocità si produce, quindi, quando un solo e identico nome comune denota determinazioni che richiedono definizioni differenti, in quanto concretamente distinte. L'esempio aristotelico è quello della locuzione ζῷον che in greco significa sia "vivente" – e quindi "uomo" – sia "dipinto". Un termine è, invece, univoco quando indica due differenti realtà che però possono avere la medesima definizione: l'espressione ζῷον è univoca quando denota sia un uomo che un bue (in questo caso la definizione è la medesima in quanto l'uomo e il bue sono entrambi viventi nella stessa maniera). La paronimia si produce, infine, nei casi in cui due realtà siano denotate da uno stesso termine che però muta la sua desinenza grammaticale (il medico dalla medicina ad esempio)¹¹⁸.

L'analisi della questione ontologica si dovrà, quindi, trasformare nella definizione della natura dei diversi nomi attraverso i quali l'essere può essere detto; si dovrà cioè scoprire, applicando gli strumenti elaborati nelle *Categorie*, se i molti nomi dell'essere costituiscono casi di equivocità (per cui non c'è niente di comune a livello essenziale e di discorso definitorio tra l'essere come accidente e quello come sostanza) o di univocità (nel qual caso si darebbe una completa sovrapposibilità e sinonimia tra i vari modi dell'essere).

Aristotele ritiene che nessuna delle due soluzioni sia praticabile e pertanto introduce una "terza via" tra equivocità e univocità. Partendo dall'esempio della salute, lo Stagirita afferma che i molteplici modi in cui l'essere può darsi e venire inteso sono tutti unificati dal riferimento alla sostanza, che costituisce – come visto – il fondamento di ogni altro significato dell'essere. Come il cibo si dice sano perché aiuta il recupero o il possesso di uno stato di salute e l'urina è sana se costituisce un indizio della buona condizione del paziente in riferimento all'unico concetto di salute, così anche l'essere accidentale o secondo il vero e il falso rimandano alla primaria accezione di *ὄυσία*. In questi casi, infatti, c'è il riferimento ad un'unica cosa, un tendere πρὸς ἓν¹¹⁹.

La relazione tra tale discussione aristotelica sui modi dell'essere e il problema dell'analogia diviene chiara facendo riferimento a un passaggio dell'*Etica Nicomachea*, dove lo Stagirita riprende le riflessioni su equivocità e univocità elaborate nella *Metafisica*.

Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, Aristotele, dopo aver affermato che il bene si predica in tutti i modi (ἰσαχῶς)¹²⁰ dell'essere, cerca di comprendere in che modo piacere, onore e saggezza siano detti tutti "bene" benché abbiano definizioni differenti. Aristotele descrive questa situazione come un caso di equivocità dove tutti i termini sono omonimi. Lo Stagirita spiega, però, che non si tratta di omonimie casuali (ἀπὸ τύχης), ma fondate tutte sul fatto che i diversi elementi presi in considerazione nell'analisi (onore, piacere etc.) derivano da un unico bene o a un unico bene tendono. Tale condizione è illustrata poco dopo dallo stesso Aristotele come un caso di equivocità

¹¹⁷ Cfr. *Metafisica* VII, 1028 a, 13 – 15.

¹¹⁸ Cfr. Aristotele, *Aristotelis Categoriae*, ed. L. Minio – Paluello, Oxford, E typographeo clarendoniano 1980 I, 1 a, 1 sgg. (d'ora in poi citato come *Categorie*).

¹¹⁹ Cfr. *Metafisica* I, 1060 b, 36 – 1061 a, 7.

¹²⁰ Cfr. Aristotele, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. F. Susemihl, O. Apelt, Lipsiae, B. G. Teubner 1912 I, 4, 1096 a, 23 (d'ora in poi citato come *Etica Nicomachea*).

analogica (κατ'αναλογίαν). L'analogia è intesa da Aristotele, in questo caso, come una relazione tra quattro termini; l'esempio che lo Stagirita porta è quello della vista e dell'intelletto: si può affermare proporzionalmente che la vista è nel corpo come l'intelletto è nell'anima¹²¹.

È, tuttavia, in un altro passaggio dell'*Etica Nicomachea* che Aristotele fornisce una definizione dell'analogia molto chiara.

La proporzione infatti è un'uguaglianza di rapporti e comporta per lo meno quattro termini. Ora, che la proporzione discontinua richiede quattro termini, è chiaro. Ma li richiede anche la proporzione continua; essa infatti utilizza un solo termine come se fossero due e lo chiama in causa due volte; ad esempio la linea A sta alla linea B come la linea B sta alla linea C. Due volte è perciò chiamata in causa la linea B; di modo che, se la linea B è posta due volte, i termini in proporzione saranno quattro¹²².

Tale definizione dell'analogia, quale “uguaglianza di rapporti” organizzata secondo una struttura quadripartita, è presente anche in altre opere aristoteliche.

L'analogia, infatti, compare in questi termini anche nella *Poetica* e nella *Retorica*. La proporzione a quattro termini desunta dalle scienze matematiche costituisce uno dei meccanismi che lo Stagirita individua come base del dire metaforico. Dopo la metafora da genere a specie, da specie a genere e da specie a specie, Aristotele introduce il dire metaforico fondato sull'analogia. L'esempio addotto dallo Stagirita per illustrare la natura e il funzionamento di questa tipologia di metafora è “lo scudo di Dioniso” e “la coppa di Ares”, traslazione resa possibile dall'osservazione che la coppa sta a Dioniso come lo scudo sta ad Ares¹²³.

Nella *Retorica*, poi, Aristotele, oltre a riprendere la tassonomia sul dire metaforico elaborata nella *Poetica*¹²⁴, tratta della proporzione riflettendo sui *topoi* mediante i quali è possibile sviluppare un discorso argomentativo. Lo stagirita individua, fra gli altri “luoghi” dell'argomentare, anche il ragionamento εκ τοῦ ἀνάλογον¹²⁵, “per analogia”; tale procedimento argomentativo consiste nella scoperta di un rapporto di somiglianza tra termini differenti al fine di ottenere un incremento conoscitivo e di convincere i propri ascoltatori.

Un'analisi dettagliata dei meccanismi logici che rendono possibile l'analogia e le forme di discorso che su di essa si fondano si trova, infine, nei *Topici* e negli *Analitici secondi*. Nei *Topici*, infatti, Aristotele, soffermandosi sugli strumenti che rendono possibile il ragionamento, nota come la scoperta di una somiglianza tra elementi differenti sia un principio della massima importanza per ogni atto di pensiero. L'individuazione di una similitudine è, tuttavia, il risultato o di una semplice induzione o di un più articolato processo di ricostruzione dei rapporti tra i termini in questione; tale “ricostruzione” è possibile mediante una proporzione analogica a quattro termini¹²⁶. Il meccanismo logico che permette, attraverso il ricorso all'analogia, la scoperta di questa similitudine tra diversi

¹²¹ Cfr. *Etica Nicomachea* I, 4, 1096 b, 26 – 33.

¹²² Cfr. *Etica Nicomachea* V, 6, 1131 a, 33 sgg. (trad. it., da noi utilizzata: Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Roma – Bari, Laterza 1986, I, pag. 337).

¹²³ Cfr. Aristoteles, *Poetica*, ed. R. Kassel, E typographeo clarendoniano Oxford, 1965 21, 1457 b, 17 – 22 (d'ora in poi citata come *Poetica*)

¹²⁴ Al di sotto delle differenze superficiali, infatti, anche il trattato aristotelico sull'*ars rhetorica* riprende materiali e schemi relativi alla metafora presenti nella *Poetica*. Diverso è nei due trattati, però, l'ordine con cui vengono prese in considerazione e analizzate le diverse forme di dire metaforico: la *Retorica* inizia la sua ricognizione proprio dalla metafora per analogia. Questo trattato aristotelico, infatti, organizza le tipologie del dire metaforico in senso decrescente, dalla più perfetta alla meno perfetta, a seconda del grado di adeguatezza che ciascuna di esse manifesta rispetto alle regole della δίαυοτα. L'analogia rappresenta così il meccanismo di generazione delle migliori metafore e degli ἄσπεϊα, i moti di spirito studiati in modo particolare proprio dalla *Retorica*, più arguti e interessanti; cfr. Aristoteles, *Aristotelis Ars rhetorica*, ed. W. D. Ross, Oxford, E typographeo clarendoniano 1991, III, 10, 1410 b, 6 – 1411 b, 21 (d'ora in poi citato come *Retorica*). Sulla continuità tra *Poetica* e *Retorica* in Aristotele, cfr. G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e Stilistica di Aristotele*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1967, pagg. 245 sgg. Le conclusioni di Morpurgo-Tagliabue sono accettate anche da Manetti, cfr. G. Manetti, *Aristotele e la metafora*, cit., pagg. 48 – 49.

¹²⁵ Cfr. *Retorica* II, 23, 1399 a, 35 sgg.

¹²⁶ Cfr. Aristoteles, *Aristotelis Topica*, ed. W. Ross, Oxford, E typographeo clarendoniano 1970 I, 17, 108 a, 7 sgg. (d'ora in poi citato come *Topici*).

termini è descritto da Aristotele negli *Analitici secondi*. Riprendendo le indicazioni già fornite nei *Topici*, dove la scoperta della similitudine tra determinazioni era definita come l'individuazione di un genere comune ai diversi termini analizzati, negli *Analitici secondi* Aristotele sottolinea come il procedimento analogico permetta di raccogliere realtà diverse sotto un unico genere. Tale operazione è resa possibile, nota lo Stagirita, dall'individuazione di attributi comuni nelle diverse determinazioni che vengono poste in relazione dal discorso analogico.

L'analogia costituisce, quindi, nei *Topici* e negli *Analitici secondi*, il procedimento attraverso il quale si ricostruiscono i predicati posseduti da determinazioni differenti. In tal modo, la proporzione rende possibile procedere all'individuazione del genere comune di appartenenza delle determinazioni stesse e al finale disvelamento della similitudine nascosta¹²⁷.

Diviene così chiaro il meccanismo logico attraverso il quale l'analogia opera e sul quale si fonda la possibilità, propria del discorso proporzionale, di sostituire il primo estremo con il secondo medio della proporzione stessa. Formalizzato il discorso analogico nell'espressione matematica $A : B = C : D$, la somiglianza – quale appartenenza ad un medesimo genere – di A e C permette, infatti, il reciproco scambio tra questi termini: poiché *la coppa : Dioniso = lo scudo : Ares*, la coppa è lo scudo di Dioniso e lo scudo è la coppa di Ares (A è sostituito a C e C ad A).

L'analogia rappresenta così in Aristotele uno strumento di natura matematica e logica in grado di mettere in evidenza la somiglianza tra determinazioni diverse; la similitudine così individuata rende poi possibile la *translatio* tra i termini posti in relazione dalla proporzione stessa.

2.4.3 Analogia e ordine cosmico in Plotino

Il retaggio platonico e le riflessioni aristoteliche sulla natura del rapporto proporzionale costituiscono entrambi importanti fonti per la dottrina dell'analogia in Plotino¹²⁸.

La nozione di relazione analogica viene impiegata nella terza *Enneade* discutendo del problema della provvidenza e dei vaticini¹²⁹.

Per spiegare come sia possibile, per l'indovino, cogliere attraverso i movimenti celesti le proprietà di ogni essere prima che esse si manifestino concretamente, Plotino deve spiegare quali sia il legame che congiunge le ipostasi inferiori e quelle superiori. Il rapporto che unisce fenomeni terrestri e mondo celeste è individuato nell'analogia.

Tale nozione viene impiegata da Plotino, innanzitutto, come sinonimo di "somiglianza" e "affinità": i livelli henologici più bassi dell'universo sono simili a quelli superiori.

L'universo si presenta così come un Tutto omogeneo e organico nel quale la differenza tra materiale e immateriale appare ridotta in ragione di una sorta di continuità. Plotino, così, per illustrare il meccanismo di processione delle realtà molteplici dall'Uno sostituisce il legame di somiglianza al nesso di tipo causale, nel quale il susseguente dipende dall'antecedente, introducendo il parallelo tra i diversi livelli e ipostasi del cosmo e le parti di un unico animale.

Analizzando la natura di questa similitudine, Plotino descrive l'analogia in termini aristotelici; l'analogia, infatti, è definita, nel medesimo passo delle *Enneadi*, come identità tra rapporti a quattro grandezze secondo il modello della proporzione discontinua. Gli esempi plotiniani sono eloquenti: un occhio sta all'altro come un piede sta all'altro piede, oppure la virtù sta alla giustizia come il vizio all'ingiustizia.

Sebbene Plotino non fornisca maggiori indicazioni, gli esempi portati per illustrare la nozione di analogia suggeriscono di fondare la similitudine trans-ipostatica che collega mondo celeste e mondo terrestre sull'idea dell'invarianza dei rapporti. L'analogia asserisce, quindi, che determinazioni appartenenti a ipostasi differenti si organizzano in rapporti tra loro identici.

¹²⁷ Cfr. Aristoteles, *Aristotelis Analytica posteriora*, in *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. W. Ross, L. Minio – Paluello, Oxford, E typographeo clarendoniano 1968 II, 17, 99 a, 16 (d'ora in poi citato come *Analitici secondi*).

¹²⁸ Per il ruolo della dottrina peripatetica nella trattazione plotiniana del tema dell'analogia e per l'importanza della stessa nozione di analogia nell'economia dell'intero pensiero di Plotino, cfr. R. Chiaradonna, *Sostanza, Movimento, Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis 2002.

¹²⁹ Cfr. *Enneadi* III, 3, 6.

La nozione di analogia quale strumento concettuale per spiegare il rapporto tra differenti ipostasi del reale e in particolare tra intelligibile e sensibile viene impiegata anche all'inizio della sesta *Enneade*. La questione che viene discussa in queste pagine è l'articolazione e la natura dell'Essere (οὐσία) nel mondo sensibile nei suoi rapporti con l'Essenza in sé della dimensione intelligibile¹³⁰. Il problema messo a tema in queste pagine è, quindi, chiaramente quello della relazione tra paradigma immateriale ed effetto sensibile; posta la dipendenza della realtà fisico-concreta dall'essere del Nous, Plotino verifica le corrispondenze e le difformità tra l'Essere materiale e l'Essere intelligibile cercando di definire la struttura in grado di garantire la continuità tra differenti livelli ipostatici del cosmo.

Tale relazione è definita da Plotino come analogica. *Ἀναλογία* sta a significare, in questo caso, una somiglianza tra termini differenti alla quale si accompagna sempre anche una certa difformità; le realtà sensibili non sono del tutto simili agli enti intelligibili in quanto tra i due termini sussiste uno iato, il quale però non annulla la residuale affinità riscontrabile tra inferiore e superiore.

Il valore che Plotino attribuisce in questo caso al termine "analogia" è prossimo al significato che alla medesima espressione viene dato da Aristotele nella discussione sulla nozione di Bene elaborata all'interno dell'*Etica Nicomachea*. Plotino, infatti, associa al termine *ἀναλογία* le nozioni di omonimia e sinonimia (come faceva Aristotele occupandosi del bene e definendolo coestensivo all'essere). Attraverso il ricorso alla categoria di "analogia" Plotino, quindi, vuole indicare il carattere ambivalente dell'essere sensibile, non del tutto omonimico né sinonimico rispetto al vero Essere, proprio della dimensione del Nous.

Plotino afferma, quindi, che l'Essere sensibile è, per certi versi, semplicemente omonimo rispetto all'Essenza intelligibile, ovvero che tra i due termini vi è identità nel nome, ma diversità per quanto riguarda la loro autentica natura individuata dal discorso definitorio, intendendo così ribadire la differenza radicale che intercorre tra materiale e immateriale (la qualifica di "essere" che si predica dell'esistenza delle realtà fisiche è del tutto differente dall'"essere" degli enti intelligibili).

Plotino, d'altra parte, mediante la nozione di "analogia", asserisce che tra inferiore e superiore esiste una sorta di continuità: tra l'Essere sensibile e quello intelligibile si può rinvenire una somiglianza, un elemento comune che consente di avvicinare l'uno all'altro.

Plotino associa poi al concetto di analogia l'immagine (εἰκόν). In questo modo non solo viene asserita la natura "iconica" degli enti sensibili, ma si precisa con grande chiarezza la natura dell'εἰκόν stessa. L'εἰκόν, infatti, deve essere intesa come una realtà materiale, che si trova in rapporto con il mondo noetico e i modelli ideali in esso contenuti, in ragione di un legame analogico attraverso il quale l'immagine è al tempo stesso sempre affine e difforme dal proprio paradigma. La condizione "iconica", propria della dimensione sensibile, deve essere interpretata così come riflesso che riproduce in modo impreciso e in parte distorto la realtà dalla quale dipende, al pari della natura analogica dell'ente fisico, in parte omonima e in parte sinonima rispetto all'essere noetico.

Plotino così fa dell'analogia uno dei meccanismi che regolano e fondano l'intero ordine cosmico: attraverso tale categoria, infatti, egli spiega il rapporto tra le diverse ipostasi del Tutto, sviluppando l'intuizione platonica del *Timeo* (al quale esplicitamente Plotino si richiama nel terzo trattato della terza *Enneade*). Ogni livello della catena onto-henologica mantiene una relazione di somiglianza con i livelli superiori; tale relazione è definita nei termini del discorso proporzionale che istituisce una similitudine sempre parziale tra i termini della proporzione stessa. Ciascun elemento degli ordini henologici più bassi costituisce così un'immagine che, precisa Plotino, agisce come un segno che rimanda alla sostanza superiore della quale è riflesso.

La dottrina dell'analogia sviluppata in queste pagine delle *Enneadi*, tuttavia, mostra chiaramente il suo debito rispetto alla dottrina aristotelica sulla proporzione e le sue applicazioni filosofiche. Aristotele, come visto, definisce l'analogia quale dispositivo che permette di cogliere, al di sotto di una difformità puramente superficiale, l'identità di due rapporti tra coppie di determinazioni; tale identità permette di individuare la somiglianza tra i termini proporzionali, cogliendo il genere

¹³⁰ Cfr. *Enneadi* VI, 3, 1.

comune mediante l'attributo condiviso. Anche l'analogia tra mondo celeste e dimensione terrestre di cui parla Plotino si struttura come uguaglianza tra coppie di rapporti che fonda la similitudine tra primo estremo e secondo medio della proporzione (A e C nella formula $A : B = C : D$).

La similitudine che in questo modo si produce non sarà, quindi, identità assoluta dei termini proporzionali; la sostituibilità di A e C è, infatti, resa possibile unicamente dall'identità (questa sì assoluta) del rapporto che congiunge A con B e C con D. L'identificazione di A e C è, quindi, relativa unicamente al loro rapporto, rispettivamente, con il primo medio e il secondo estremo della proporzione.

2.4.4 Proclo e la struttura ipostatica

La dottrina dell'analogia sviluppata da Proclo riprende l'insegnamento plotiniano sviluppando appieno sia l'eredità platonica che quella aristotelica.

In Proclo l'analogia può essere definita, innanzitutto, come il legame che unisce le diverse ipostasi e i differenti enti particolari all'Uno. Nell'*Elementatio theologica*, ad esempio, Proclo afferma che le diverse monadi, ovvero i vertici di ciascuna serie gerarchica in cui si organizza il cosmo, sono tutte congiunte con l'Uno sommo attraverso una relazione analogica; nell'analogia tra finito ed Infinito la realtà monodica che procede dall'Uno è ad esso ricondotta¹³¹.

L'analogia opera, tuttavia, non solo tra le monadi e l'Uno, ma anche tra i diversi enti particolari appartenenti a classi gerarchicamente differenti, producendo il medesimo effetto di conversione dell'inferiore verso il superiore. Sebbene, nota Proclo, vi sia una differenza tra un ente della classe inferiore e la monade della gerarchia superiore (i due termini sono differenti in quanto uno è universale e l'altro è particolare e in quanto appartengono a due diverse classi), tale ente è in realtà simile sia alla monade della propria classe sia alla corrispondente realtà particolare nell'ordine superiore¹³².

L'analogia, quindi, è per Proclo, come nota Beierwaltes, sia metodo del pensare sia regola ontologica generale¹³³. La similitudine tra elementi gerarchicamente differenti è, infatti, una relazione ontologicamente fondata che rappresenta la modalità di organizzarsi dell'essere cosmico: l'analogia può operare quale metodo conoscitivo solo perché l'oggettiva struttura della processione dei molti dall'Uno ha originariamente un carattere analogico. La similitudine tra derivato e Principio è, infatti, determinata dalla relazione causale che lega il secondo al primo; il paradigma precontiene il suo effetto il quale, in una certa misura, rimane sempre nella realtà dalla quale è proceduto.

La somiglianza che l'analogia fonda e rende conoscibile è, tuttavia, sempre commista alla difformità. Nel commento al *Parmenide* platonico, Proclo afferma chiaramente che la somiglianza partecipa anche della diversità: l'una è sempre legata all'altra perché le due non possono definirsi se non nella relazione reciproca¹³⁴. Nella relazione analogica tra causa ed effetto, la dissomiglianza diviene una necessità ontologica determinata dalla costante differenza che separa l'inferiore dal superiore. Tale difformità risulta assoluta quando, attraverso il rapporto di analogia, l'Uno sommo è posto in relazione con il suo effetto determinato; l'analogia non può, infatti, superare e negare la meravigliosa sovrabbondanza del Principio e la sua trascendenza¹³⁵.

Tale dialettica di somiglianza e difformità trova una propria sintesi, come accadeva già in Plotino, nell'*εἰκόων*: lo status di immagine rappresenta la condizione peculiare di ogni realtà determinata in rapporto al suo paradigma noetico, secondo modalità che sono prossime a quelle di determinati

¹³¹ Cfr. *Elementatio* prop. 100.

¹³² Cfr. *Elementatio* prop. 108. Poco dopo, nella proposizione 110, Proclo precisa in maggiore dettaglio la natura e l'organizzazione di tali relazioni analogiche tra ordini. All'interno di una medesima serie solamente gli elementi che hanno un più stretto rapporto con la propria monade possono partecipare delle realtà della serie superiore grazie al rapporto analogico, mentre gli elementi distanti dalla monade stessa non possiedono tale relazione di somiglianza con le realtà superiori.

¹³³ Cfr. W. Beierwaltes, *Proclo, cit.*, pag. 362.

¹³⁴ Cfr. *In Platonis Parmenidem* pag. 756, 12 – 14.

¹³⁵ Cfr. W. Beierwaltes, *Proclo, cit.*, pag. 364.

fenomeni allegorico-linguistici (ἐκκῶν, infatti, indica in Proclo sia gli enti materiali sia una particolare tipologia di discorso traslato). L'analogia, quindi, costituisce il principio che giustifica e rende decifrabile la relazione tra immagine e modello, quale schema che definisce la relazione tra causa e causato nell'universo procliano.

I testi procliani, tuttavia, forniscono ulteriori indicazioni sull'analogia, sulla sua autentica natura e sui meccanismi che la rendono possibile. Indicazioni preziose in questo senso si possono trovare in alcuni passi del commento al *Timeo*, la cui centralità per la ricostruzione della concezione procliana del dire analogico è stata messa in evidenza da Stephen Gersh¹³⁶.

Descrivendo nell'*In Timaeum* la relazione tra la sostanza indivisibile e la natura corporea, frammentata e molteplice, Proclo rileva la presenza in entrambi i termini dell'analisi di una identica organizzazione interna: se nella realtà indivisibile è presente l'articolazione in Essere, Vita e Intelletto, anche nell'essere divisibile si può cogliere sotto una differente forma tale tripartizione. La relazione che intercorre tra diversi livelli ipostatici viene descritta in modo del tutto identico nella novantaseiesima proposizione dell'*Elementatio theologica*; Proclo sottolinea qui, infatti, l'identità tra la posizione di un elemento della serie inferiore e quella di un membro della serie immediatamente superiore "secondo l'analogia propria dell'intera serie"¹³⁷. Proclo, inoltre, descrive tale relazione analogica tra differenti ordini cosmici definendola come la similarità di posizione degli elementi costitutivi di ciascun ordine¹³⁸. Il termine utilizzato da Gersh per descrivere tale concezione dell'analogia che emerge dai passi procliani esaminati è quello di "parallelismo": le realtà appartenenti a un inferiore piano dell'essere corrispondono nella loro posizione, all'interno della serie di appartenenza, a quelle presenti in un ordine superiore.

L'analogia viene così ad assumere la fisionomia di una regola che permette di associare elementi differenti appartenenti a ordini ipostatici diversi in ragione dell'identico posto che essi occupano nelle loro serie. Tale condizione è quella di un isomorfismo cosmico fondato sulla ripetizione della struttura della serie in diversi livelli ipostatici¹³⁹.

La relazione tra due termini e la loro reciproca similitudine si fonda, quindi, esattamente come accade nella proporzione matematica, sul rapporto che intercorre tra tali termini e tutti gli altri elementi (appartenenti alla medesima ipostasi cosmica) con i quali essi entrano in relazione: l'analogia è così basata sulla serie dei rapporti che legano una realtà e il "tutto che la contiene"¹⁴⁰.

Nel suo articolo sul pensiero seriale e l'analogia in Proclo, Annick Charles nota come tale concezione dell'analogia permetta di creare relazioni tra ordini diversi e anche tra le catene orizzontali all'interno dello stesso ordine in un intreccio di rimandi orizzontali e verticali. L'universo procliano viene così descritto per mezzo della *ratio* analogica come una rete di corrispondenze multiple.

Viene così descritta un'unica organizzazione strutturale che si ripete sempre uguale nei diversi livelli gerarchici in cui l'universo procliano è articolato. Definita come il rapporto tra un elemento della gerarchia e gli altri elementi che con questo entrano in relazione, tale organizzazione infatti rimane identica anche se le singole realtà concrete che sono presenti in ciascuna gerarchia cambiano, similmente a quanto accade con una serie di funzioni svolte di volta in volta da elementi diversi¹⁴¹.

L'analogia così intesa è perfettamente espressa attraverso la relazione identitaria dei rapporti tra due coppie di elementi differenti in una proporzione a quattro termini.

¹³⁶ Cfr. S. Gersh, ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. *A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, Brill 1973, pagg. 86 sgg.

¹³⁷ Cfr. *Elementatio* prop. 96.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Cfr. A. Charles, *Analogie et pensée serielle chez Proclus*, in «Revue Internationale de Philosophie» XXIII (1969), pagg. 69 – 88, pag. 82. Charles utilizza l'espressione "un certain isomorphisme".

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ È quanto accade anche nella struttura tripartita di Essere, Vita e Intelletto che è presente tanto nella dimensione intelligibile quanto in quella sensibile.

Tale definizione dell'analogia in Proclo diviene chiaramente visibile se si analizza il più significativo caso concreto di discorso analogico offerto dagli stessi testi procliani: l'immagine della luce (parallelo centrale più volte ripreso dagli autori neoplatonici nel corso dei secoli).

Tale similitudine, già presente nella *Repubblica* platonica, mette in relazione Bene e Luce. La similitudine tra il Bene e la Luce è fondata sulla presenza in entrambi i termini di uguali caratteristiche. Il sole, manifestazione sensibile della luce intelligibile, da un lato rende possibile, a chi è dotato della vista, di vedere in quanto illumina le forme delle cose, dall'altro sostiene e vivifica le realtà concrete pur rimanendo in sé increato e indipendente. Il Bene nella sfera intelligibile rappresenta il principio che genera e sostiene; esso elargisce la propria potenza rendendo, attraverso la partecipazione a sé, buona ogni cosa e rimanendo al tempo stesso non commisto e perfetto¹⁴².

Luce e Bene sono definiti dalla relazione che ciascuno di essi intrattiene con gli altri elementi nel proprio sistema di appartenenza (la sfera intelligibile per il secondo, la realtà sensibile per il primo); come la Luce del sole è, per gli esseri corporei, principio di vita e conoscenza, così il Bene rappresenta per le realtà intelligibili la causa dell'essere.

2.4.5 Dionigi e l'analogia

La nozione di analogia compare solamente in alcuni scritti dionisiani: il *De divinis nominibus*, il *De coelesti hierarchia* e il *De ecclesiastica hierarchia*.

Le occorrenze di questo concetto in Dionigi rimandano in modo pressoché sempre uguale all'idea di una partecipazione alla *dynamis* e alla luce divina da parte di ciascuna realtà, secondo una modalità commisurata e calibrata alle possibilità gerarchico-henologiche della realtà medesima. Ogni ente, quindi, può cogliere l'irradiarsi del principio tearchico così come gli è consentito dalla propria condizione gerarchica e dall'appartenenza al suo specifico livello henologico.

L'analogia è così in Dionigi dispositivo che regola la partecipazione di ogni ente alla *dynamis* proporzionalmente alle possibilità analogiche dell'ente medesimo. La possibilità di ciascuna realtà di ricongiungersi con la propria causa prima, possibilità che Dionigi descrive come l'autentica esistenza di ogni ente finito dipende proporzionalmente dal livello henologico della realtà in questione (κατὰ τὴν ἐκάστου...ἀναλογίαν)¹⁴³. Valore del tutto simile acquista il termine analogia in altri passi del *De coelesti hierarchia* come IV 1, 177 C o del *De ecclesiastica hierarchia* quale III, III, 6 432 C: ἡ ἀναλογία ἐστὶν ἡ μέτρον ἧς ἕκαστος δύναται καὶ ἀπολαύει τῆς θεοῦ φωτός¹⁴⁴.

Tale dottrina viene sviluppata in modo più articolato in un passo del *De coelesti hierarchia*. Fornendo una lettura dei simboli presenti nelle sacre scritture, Dionigi si sofferma sull'esegesi di quelle immagini (εἰκόνας) del divino rappresentate dal corpo umano; Dionigi, ritenendo che anche le singole parti dell'uomo siano dotate di un significato secondo, si applica a una decodifica di ciascun elemento della figura umana. Le palpebre e le sopracciglia vengono letti in questo modo come segreti riferimenti alla capacità delle realtà angeliche di custodire la conoscenza derivata dalle visioni divine; il gusto simboleggia la capacità di ricevere la potenza vivificante della sostanza tearchica; le spalle, le mani e le braccia indicano la capacità di agire e fare. Analizzando l'immagine del dente, infine, Dionigi afferma che tale simbolo rimanda alla capacità di dividere il nutrimento spirituale che si riceve.

Dionigi fa qui riferimento alla processione della *dynamis* e della luce divina oltre se stessa e al meccanismo metafisico che la rende possibile. Il dispiegarsi della potenza tearchica, che elargisce l'essere e guida provvidenzialmente le realtà create, è possibile mediante una divisione e moltiplicazione: l'unità originaria si frammenta, disperdendosi in una pluralità segnata dal molteplice e dal diverso. Ciascuna ipostasi opera come potenza mediatrice che, ricevuta la *dynamis*

¹⁴² Cfr. *In Platonis Theologiam* II, 7, pag. 99.

¹⁴³ Cfr. *De coelesti hierarchia* III 2, 165 B.

¹⁴⁴ Molteplici potrebbero essere gli esempi che illustrano, negli scritti dionisiani, questo significato del termine "analogia". Si può ricordare ancora ad esempio *De ecclesiastica hierarchia* IV, III, 4, 477 C, dove si parla della partecipazione al profumo divino in proporzione alle capacità del singolo.

originaria dal grado henologico superiore, la trasmette ulteriormente, “traducendola” in uno stato di maggiore frammentazione e molteplicità. Tale dispiegamento della potenza divina, trasmessa agli ordini successivi, avviene secondo una *ratio* analogica differente in ogni livello gerarchico (πρὸς τὴν τῆς καταδεστέρα ἀναγωγικὴν ἀναλογίαν)¹⁴⁵. La posizione gerarchica definisce l’analogia della processione della potenza divina, ovvero la “forma” assunta dalla *dynamis* del Principio e la quantità dell’originaria luce trascendente che tale forma rende visibile; in questo modo, la singola realtà raggiunge un determinato grado di contemplazione anagogica del Principio stesso¹⁴⁶.

L’analogia esprime così non solo la quantità di *dynamis* divina che il singolo livello ipostatico e le singole realtà in esso presenti possono attingere, ma diviene anche la legge che regola la processione della potenza divina. Posto che il dispiegarsi della *dynamis* tearchica comporta un suo impoverirsi, cosicché ciascun livello ipostatico superiore riceve la luce originaria in modo più velato, lo stesso velamento del luore di Dio è regolato πρὸς τὴν ἀναλογίαν.

Roques, individuando nella gerarchia il concetto cardine della filosofia di Dionigi¹⁴⁷, illustra molto bene tale meccanismo metafisico. Le gerarchie cosmiche nel pensiero dell’Areopagita, osserva Roques, sono unite da un legame di natura ontologica: esse, infatti, non sono altro che il risultato del dispiegarsi dell’essenza divina. La catena ontologica discendente che si produce in ragione di tale processione del Principio divino si organizza necessariamente in una serie di operazioni di mediazione: ogni livello prodottosi dal fluire della *dynamis* dell’Uno si configura come il discendere della potenza dell’Uno medesimo e il suo organizzarsi ad un più basso livello di unità interna¹⁴⁸. La mediazione è così non solo la legge ontologica che presiede alla processione della *dynamis* divina e al suo ri-ordinarsi (dando luogo ai diversi gradi ipostatici e alle realtà in essi contenute), ma anche il meccanismo attraverso cui ogni realtà può partecipare della luce divina e conoscere la verità della manifestazione di Dio. In questo modo, dice Dionigi, ogni ordine è “rivelatore e messaggero” delle gerarchie più perfette: i primi ordini rivelano Dio, gli altri unicamente ciò che possono cogliere della luce che discende su di loro da queste superiori gerarchie¹⁴⁹. Le prime manifestazioni della potenza divina sono le più perfette e piene; Dionigi parla di raggi più nascosti perché più prossimi alla sfera dell’intelligibilità e della semplicità divina e più brillanti perché più vicini alla sorgente.

L’analogia così intesa può, d’altra parte, essere messa indirettamente in relazione con la nozione di εἰκών. La capacità di ogni ente di cogliere una quantità della potenza divina proporzionale al suo grado gerarchico rimanda, infatti, all’idea di una organizzazione scalare del cosmo, che è sintetizzata dalla nozione di εἰκών: ogni realtà inferiore è immagine del suo modello superiore e,

¹⁴⁵ Cfr. *De coelesti hierarchia* XV, 3, 332 C.

¹⁴⁶ L’impoverimento dell’essenza tearchica nella sua processione, in questo modo, non è definito solamente come un decremento della quantità di *dynamis* trasmessa agli ordini gerarchici inferiori, ma anche come una progressiva deformazione dell’immagine dell’essenza stessa rappresentata dai singoli ordini e realtà. La processione comporta la trasformazione della potenza stessa e la sua manifestazione in forme sempre più distanti dal modello originario.

¹⁴⁷ Cfr. R. Roques, *L’Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier 1954 (trad. italiana dalla quale si cita: R. Roques, *L’universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi l’Areopagita*, a cura di C. Ghielmetti, G. Girgenti, C. Moreschini, Milano, Vita e Pensiero 1996, pagg. 10 sgg.). Roques spiega tale nozione ricorrendo alle idee di τάξις e di κόσμος. Il termine greco τάξις indica nell’uso comune sia una disposizione ordinata, simile a quella dei soldati sul campo di battaglia, sia una legge o una costituzione; il termine italiano “ordine” mantiene entrambi questi sensi dell’originale espressione greca. La gerarchia dionisiana come disposizione ordinata e legge suprema deriva dalla volontà divina e ne costituisce l’espressione. Ogni gerarchia è una ordinata serie di enti e realtà che esistono secondo un preciso disegno e agiscono nell’armonia di questa disposizione; al tempo stesso la disposizione organizzata significa una legge divina, ovvero un decreto di Dio che si identifica con il progetto provvidenziale sul mondo. In questo modo la dialettica di ordine e legge si chiarisce: ogni cosa possiede un proprio “posto” nell’universo in quanto esiste secondo il progetto e la volontà divina che ne stabilisce natura e fini.

Il κόσμος è al tempo stesso la τάξις e l’effetto di questo ordine. Nella tradizione greca antica il κόσμος è il giusto ordine, ovvero l’organizzazione di tutte le parti che sono disposte secondo regole e in modo armonioso; l’universo è un κόσμος perché tutto il mondo obbedisce alle medesime leggi ed è organizzato secondo il medesimo ordine divenendo, per questo motivo, bello (il verbo greco κοσμέω significa, infatti, anche abbellire e ornare).

¹⁴⁸ Cfr. R. Roques, *L’universo dionisiano*, cit., pag. 53.

¹⁴⁹ Cfr. *De coelesti hierarchia* X 1, 273 A.

quindi, appare a questo in parte simile e in parte dissimile. Anche Roques, d'altronde, sottolinea come il rapporto ontologico di continuità e somiglianza tra differenti livelli del Tutto sia concepito da Dionigi nei termini di una relazione tra immagine e modello¹⁵⁰.

Tale concezione dionisiana dell'analogia fornisce, tuttavia, poche indicazioni sulla natura del dispositivo analogico. Dionigi non fa mai riferimento alla natura quadripartita del discorso proporzionale e usa il termine "analogia" per lo più in forme avverbiali (πρός τὴν ἀναλογίαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν, ἀνάλογως) che denotano un utilizzo stereotipato del termine.

Indicazioni più complesse sulla natura dell'analogia e sulle modalità concrete in cui essa interviene, quale principio del dispiegamento dell'essenza divina, sono tuttavia presenti in alcuni passaggi delle opere dionisiane.

Nel quinto capitolo del *De ecclesiastica hierarchia*, infatti, vengono messe a confronto le tre gerarchie nelle quali si articola la storia della salvezza: la gerarchia legale, quella ecclesiastica e quella celeste. Tali momenti, come nota Roques¹⁵¹, sono disposti secondo una progressione crescente di sempre maggiore perfezione: la prima gerarchia è inferiore alla seconda e la seconda alla terza. Ciascuna di esse costituisce, nell'ordine definito dal corrispettivo grado di importanza, una prefigurazione e un'immagine della successiva: la gerarchia legale anticipa quella ecclesiastica e quest'ultima quella celeste. In tutte e tre le gerarchie brilla una medesima verità costituita dalle teofanie angeliche; esse a loro volta "traducono", secondo le forme determinate ed esprimibili del dispiegarsi molteplice dell'unità somma, la potenza tearchica dell'Uno. Ciascuna gerarchia inferiore riproduce la verità ultima in una forma diminuita e secondo immagini che risultano al tempo stesso più comprensibili (in quanto conformi al livello henologico dei loro destinatari) e bisognose di una opportuna decodifica (a causa della loro distanza dal modello che riproducono; la gerarchia legale è per questo costituita da enigmi difficili e figure di una contemplazione occulta¹⁵²). Le diverse gerarchie sono, quindi, tra loro tutte simili e al tempo stesso diverse le une dalle altre secondo la logica dell'εἰκόων¹⁵³.

La somiglianza che lega i tre momenti gerarchici si esprime, tuttavia, attraverso la presenza in ciascuno di essi di una medesima struttura interna: ogni gerarchia, infatti, consiste di misteri divini (iniziazioni), di coloro che li conoscono e li insegnano e di coloro che ricevono tale insegnamento; ciascuno di questi momenti si articola, poi, in inizio, mezzo e fine.

Tale invariante organizzazione interna, propria delle tre gerarchie, viene ricondotta da Dionigi al meccanismo dell'analogia¹⁵⁴.

La *ratio* analogica si presenta, quindi, come il principio che assicura la similitudine tra differenti livelli ipostatici, secondo la dialettica di somiglianza e differenza propria dell'εἰκόων; tale similitudine consiste nell'identità di organizzazione interna dei diversi gradi gerarchici, i quali possiedono tutti una medesima struttura, uguali funzioni e una identica organizzazione.

L'analogia è, perciò, il principio che presiede alla processione della *dynamis* divina, assicurando per ogni momento del dispiegarsi dell'essenza tearchica una identica strutturazione interna, ovvero il rispetto di un unico modello per la disposizione dei differenti elementi concreti. La similitudine tra livelli consiste, quindi, in una identica organizzazione delle diverse gerarchie secondo una

¹⁵⁰ Cfr. R. Roques, *L'universo dionisiano*, cit., pag. 167.

¹⁵¹ Cfr. R. Roques, *L'universo dionisiano*, cit., pagg. 32 sgg.

¹⁵² Cfr. *De ecclesiastica hierarchia* V, I, 2, 501 B.

¹⁵³ Roques nota che in Dionigi la distinzione tra serie gerarchiche intelligibili e sensibili non significa una frattura tra le due dimensioni in cui si ripartisce la realtà universale, in quanto sensibile e intelligibile restano profondamente interconnessi in ragione dell'analogia strutturazione interna delle ipostasi superiore e inferiori (secondo un modello già presente nel pensiero di Platone, che afferma nel *Gorgia* che "uomini e dei sono legati dall'amicizia", in quanto entrambi rispettano l'ordine e la giustizia; cfr. Platone, *Gorgia*, 507 A – 508 A). Roques osserva poi che alle realtà appartenenti a ciascuna delle tre gerarchie in cui Dionigi divide il reale (quella celeste, quella ecclesiastica e quella legale, di cui l'Areopagita parla in modo non sistematico all'interno dei suoi scritti) sono affidate funzioni simili mediante la distinzione tra sacramenti divini, esseri che conoscono tali sacramenti e hanno il compito di insegnarli, e coloro i quali vengono iniziati.

¹⁵⁴ Cfr. *De ecclesiastica hierarchia* V, I, 2, 501 D – 504 A.

medesima struttura; la differenza, propria dell'immagine, è dovuta alla difficoltà di cogliere la struttura invariante celata sotto la difformità dei singoli enti concreti che occupano le differenti posizioni all'interno della struttura stessa.

L'analogia permette di esprimere questa struttura costante grazie all'identità tra coppie di rapporti nella proporzione a quattro termini: la presenza in ogni livello ipostatico di una medesima struttura può essere espressa come l'invarianza tra relazioni che coinvolgono due termini. Il secondo momento proprio di ogni gerarchia, ovvero coloro che conoscono i sacri misteri ed educano gli altri alla loro pratica, si definisce come il rapporto che alcune realtà della gerarchia stessa intrattengono con altre realtà in essa presenti: l'agire come divulgatori della conoscenza misterica divina è una modalità del rapporto tra elementi presenti in ogni gerarchia. In questo modo, pur nel trasformarsi e mutare delle realtà concrete che nei diversi livelli ipostatici agiscono come divulgatori dei sacri misteri, l'organizzazione strutturale rimane immutata.

In termini matematici, la relazione che intercorre tra una certa realtà (A) nel livello gerarchico superiore e altri termini (B) nel medesimo livello è la stessa che unisce una realtà (C), appartenente a una inferiore gerarchia, con i suoi termini omoipostatici (ovvero appartenenti allo stesso livello gerarchico) (D).

L'analogia descrive, in questo modo, una costanza di funzioni che definiscono strutture invarianti tra diversi piani del reale.

Tale spiegazione del funzionamento del dire analogico in Dionigi permette di rendere ragione dell'analogia stessa come principio che regola la processione dell'essenza tearchica. L'identità tra rapporti, ovvero tra funzioni strutturali proprie di gerarchie diverse, costituisce l'elemento che permette di asserire l'identità tra i differenti momenti ipostatici del reale; in questo modo il dispiegarsi della *dynamis* originaria è articolato come il riprodursi, a livelli distinti, di una medesima organizzazione interna.

2.4.6 Analogia: proporzione e struttura cosmica

Una ricognizione storica sulla nozione di analogia, per quanto limitatamente agli autori che hanno avuto maggiore importanza nel pensiero neoplatonico, mette in luce come a questa nozione siano stati attribuite, a partire dal suo originario significato matematico, due accezioni differenti ma complementari.

L'analogia, infatti, è primariamente una nozione matematica: essa esprime l'identità tra due rapporti che coinvolgono determinazioni differenti.

A partire da tale accezione, la tradizione filosofica greca ha sviluppato la riflessione sull'analogia analizzandone la natura e indagandone il potenziale significato speculativo. Aristotele fornisce in questo senso il contributo maggiore, approfondendo lo studio dei meccanismi logici dell'analogia e sottolineandone l'importanza per la teoria della letteratura, per la poesia e per la teoria dell'argomentazione.

L'analogia quale strumento dell'indagine logico-matematica diviene poi legge che regola la nascita e la vita del cosmo. Già nel *Timeo* platonico l'analogia si presenta come legge che permette di spiegare l'ordine universale, divenendo regola che presiede al fondersi degli elementi naturali e principio capace di garantire l'armonia e la coesione della realtà fisica (specchio in questo modo della perfezione celeste). La *ratio* analogica come legge universale viene impiegata chiaramente poi da Plotino e dopo di lui da Proclo e da Dionigi.

L'attribuzione all'analogia del ruolo di principio organizzativo dell'universo trova, quindi, all'interno della riflessione platonica e neoplatonica, la propria giustificazione teoretica nel funzionamento matematico e logico del dispositivo analogico stesso. L'analogia, infatti, quale identità tra i rapporti che intercorrono tra due realtà differenti, permette di pensare in modo rigoroso l'idea di similitudine: due enti risultano simili in ragione della relazione che li lega con altre realtà appartenenti alla loro stessa dimensione. La similitudine diviene così identità di funzioni.

Aristotele poi aveva individuato nell'analogia lo strumento che permetteva di cogliere la similitudine tra differenti determinazioni mediante la definizione del genere comune e delle

proprietà condivise. Gli esempi portati per illustrare tale funzione del discorso analogico, come quello dell'osso di seppia negli *Analitici secondi*, sottolineano come le proprietà condivise tra i termini della proporzione, in grado di fondare la loro similitudine, possano essere concepite quali funzioni svolte dai termini stessi¹⁵⁵.

Tale accezione di "simile" permette di creare rapporti di affinità anche tra realtà all'apparenza molto diverse le une dalle altre. È questo il caso degli enti che appartengono a differenti piani o livelli della gerarchia cosmica nella quale il pensiero neoplatonico organizza l'universo. In questo modo risulta garantita, al tempo stesso, la continuità tra le varie ipostasi dell'essere che procedono dall'Uno e la differenza tra l'immateriale e il sensibile.

L'analogia manifesta, così, il suo legame con l'εἰκὼν. L'immagine, infatti, è pensata, nella tradizione neoplatonica quale copia di un modello con il quale intrattiene un complesso rapporto di similitudine e differenza, di sinonimia e omonimia (secondo l'espressione plotiniana che reimpiega il lessico aristotelico). L'εἰκὼν indica, quindi, ciò che è simile al modello in modo non perfetto, ciò che manifesta una similitudine nascosta sotto una difformità superficiale che non può mai essere del tutto superata.

L'analogia rappresenta il dispositivo logico-ontologico che fonda tale ambigua similitudine tra immagine e paradigma e che permette di pensare l'oscillazione tra sinonimia e omonimia.

L'espressione εἰκὼν, tuttavia, rimanda nella tradizione neoplatonica a due referenti oggetti. Εἰκὼν indica, infatti, sia una peculiare tipologia di discorso, una allegoria o similitudine, sia le realtà concrete, gli enti del mondo terrestre e ogni determinazione di un livello ipostatico inferiore nel suo rapporto con gli enti di quello superiore. Ciascuna creatura, infatti, è immagine ambigua, allegoria che deve essere sciolta per cogliere il riflesso della superiore natura che l'ha prodotta.

La stessa nozione di analogia costituisce l'elemento in grado di disambiguare la valenza dell'espressione "simile". La proporzione individua, infatti, come notato precedentemente, una somiglianza mediante l'individuazione di un predicato posseduto dai termini differenti coinvolti nel rapporto analogico; tale predicato permette la definizione del genere comune al quale i termini stessi appartengono. La possibilità di sussumere realtà differenti sotto un unico genere permette, infine, di asserire la similitudine tra i medesimi termini proporzionali.

La tradizione neoplatonica sviluppa la *ratio* analogica facendone il principio per la definizione di una omologia strutturale, cioè un'identità tra gerarchie ipostatiche differenti. La presenza di una certa organizzazione interna propria di un livello henologico è, infatti, spiegabile come una serie di rapporti che legano termini appartenenti all'ordine in questione. In questo senso, la struttura è un insieme di funzioni quali relazioni tra elementi.

La similitudine che l'analogia permette di cogliere consiste, quindi, nell'identità tra le funzioni che due termini eterogerarchici svolgono, identità che permette di cogliere alcune proprietà condivise dai termini stessi.

L'analisi degli esempi concreti di σύμβολα in Proclo e Dionigi confermano che è questa nozione di similitudine a rendere possibile la significazione simbolica.

Il "simbolo" dionisiano e procliano operano, infatti, per mezzo di un rimando analogico. La relazione del dissimile con il dissimile, con la quale Proclo definisce il funzionamento delle immagini mitiche sconvenienti e scabrose, è quindi unicamente quanto si manifesta superficialmente nel dire simbolico (la lettera del simbolo). Alla difformità tra i termini congiunti dalla significazione simbolica è sottesa una più profonda similitudine: simbolo e simboleggiato sono congiunti da una reciproca relazione di somiglianza, definita secondo l'identità funzionale propria dell'analogia.

Se si fa riferimento, infatti, alla decifrazione di alcuni miti sconvenienti che Proclo propone nei suoi scritti, si vede come la similitudine che unisce le realtà coinvolte nel dire simbolico si possa esprimere nei termini di un'identità delle relazioni che uniscono simbolo e simboleggiato.

¹⁵⁵ Cfr. *Analitici secondi* II, 14, 98 A 20 sgg.; l'analogia tra l'osso di seppia e lo scheletro umano permette di comprendere che la proprietà dell'osso è quella di sorreggere il corpo dell'animale; tale proprietà può essere espressa come la funzione svolta dall'osso nei confronti dell'intero corpo della seppia.

L'interpretazione dell'incatenamento di Urano come corrispondente al rapporto che le cause hanno tra loro e con l'unità ineffabile costruisce, infatti, un'identità tra rapporti: la relazione che unisce Urano e le catene è la stessa che intercorre tra una causa e tutte le altre o tra le cause medesime e l'Uno ineffabile.

3. Il problema della significazione traslata e del simbolo nelle opere di Giovanni Eriugena

Il problema del dire traslato e delle forme di significazione impropria era destinato a rappresentare una questione di particolare importanza e interesse nell'opera filosofica di Giovanni Eriugena¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Cfr. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, Culture et civilisation 1969; R. Roques, *Jean Scot (Érigène)*, in M. Viller (ed.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne 1974, pagg. 735 – 736.

I due nomi con i quali questo autore è più diffusamente conosciuto e citato negli scritti medievali (“Scoto” o “Scotto” ed “Eriugena”) attestano la sua origine irlandese (Eriugena è un patronimico composto dal suffisso greco *gena-* ovvero “nato” e *Eriu-*, nome celtico che indicava la terra irlandese).

Nato intorno al primo quarto del IX secolo, Giovanni si trasferì in Francia, molto probabilmente per sfuggire ai continui attacchi dei popoli scandinavi in Irlanda. Contreni e O'Neill, nella loro introduzione alle *Glossae divinae historiae* (cfr. Ioannes Scotus Erigena, *Glossae Divinae historiae: the Biblical glosses of John Scottus Eriugena*, ed. J. J. Contreni, P. P. O'Neill, Firenze (Tavarnuzze), SISMEL 1997, pagg. 77 – 79; d'ora in poi citato come *Glossae*), ipotizzano, sulla base anche di un passo delle *Gesta episcoporum Autissiodorensium*, che Eriugena sia arrivato sul continente intorno agli anni venti o trenta del IX secolo.

A partire probabilmente dall'847 questo *vir barbarus in finibus mundi positus*, come Anastasio il Bibliotecario definisce Eriugena, è nominato maestro alla scuola palatina da Carlo il Calvo (figlio di secondo letto di Ludovico il Pio).

L'unica data certa della biografia eriugeniana è, tuttavia, l'851: in questo anno il filosofo irlandese interviene con il *De divina praedestinatione liber* nella disputa sulla predestinazione dei dannati e dei beati, che costituiva un tema di accesa discussione nel mondo franco. Lo scritto viene attaccato aspramente (cfr. ad esempio il *De praedestinatione contra Johannem Scottum* di Prudenzius di Troyes) e condannato per eresia in due diversi concili (quello di Valenza nell'855 e quello di Langres nell'859), ma Eriugena, godendo della protezione di Carlo, non subisce alcuna conseguenza concreta (su questo scritto e il dibattito teologico all'interno del quale la sua composizione si colloca cfr. *infra*).

Incerti sono anche data e luogo in cui Eriugena morì. Se una tradizione storiografica che lo vuole dopo la morte di Carlo il Calvo (nell'877) a Malmesbury chiamato dal re inglese Alfredo il Grande e qui ucciso dai suoi stessi allievi è poco affidabile, più probabile è che Eriugena sia morto a Parigi o a Laon (dove aveva insegnato e vi erano *enclave* irlandesi) dopo l'870.

Maggiormente sicura la lista delle opere da lui scritte: le *Annotationes in Marcianum*, un commento al *De nuptiis Philologiae et Mercuri* di Marziano Capella, opera giovanile (probabilmente risalente al 859 – 60); il *Periphyseon* (scritto forse tra l'864 e l'866), suo testo più importante; un commento al Prologo del Vangelo di Giovanni (*Homilia in prologum S. Evangelii secundum Iohannem*) e un commentario allo stesso Vangelo (*Commentarius in Iohannis evangelium*), entrambe opere tarde (la stesura del *Commentarius* forse fu interrotta dalla morte dello stesso Eriugena), che testimoniano il grande interesse del maestro irlandese per questo evangelista. A tali scritti vanno aggiunte le traduzioni di opere greche che Eriugena, grazie alla sua sorprendente erudizione, portò a termine: la prima *versio* latina del corpo areopagitico (tra l'860 e l'862) dopo quella, in buona parte scorretta, di Ilduino dell'832 – 35 (il manoscritto contenente le opere del *corpus* era stato donato nell'827 dall'imperatore di Bisanzio Michele III al re franco Ludovico il Pio), il *De hominis officio* di Gregorio di Nissa (re-intitolato da Eriugena *De imagine*), unitamente agli *Ambigua* di Massimo il Confessore (tra l'862 e l'864) e, nell'864 – 866, le *Questiones ad Thalassium*, anch'esse di Massimo il Confessore (è attribuita a Eriugena, inoltre, anche una traduzione, a noi non pervenuta, dell'*Ancoratus* di Epifanio di Salamina). Eriugena realizza, infine, anche un commentario a uno dei testi dionisiani tradotti, le *Expositiones super coelestem hierarchiam* (tra l'865 e l'870).

Recentemente Anneli Luhtala ha affermato la possibilità di attribuire a Eriugena anche un commento, da poco scoperto, alle opere del grammatico Prisciano (già Manitius aveva ipotizzato l'esistenza di un simile scritto eriugeniano; cfr. M. Cappuyns, *Jean Scot, cit.*, pagg. 74 – 75.); cfr. A. Luhtala, P. E. Dutton, *Eriugena in Priscianum*, in «Medieval Studies», LVI (1994), pagg. 153 – 163). Il testo di queste glosse è stato pubblicato in forma provvisoria dalla stessa Luhtala: A. Luhtala, *Early Medieval Commentary on Priscian's 'Institutiones grammaticae'*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin», LXXI (2000), pagg. 115 – 188.

Contreni e O'Neill, invece, hanno cercato di dimostrare che una serie di glosse alla Bibbia nelle quali sono presenti termini ed espressioni caratteristiche dell'antico idioma irlandese possono essere un'opera giovanile (anteriore probabilmente alle stesse *Annotationes*) del maestro palatino: cfr. *Glossae, cit.*

Eriugena fu, infine, autore tra l'860 e l'866 di poesie e carmi, che, benché abbiano una natura più che altro encomiastica (si tratta di componimenti in onore di Carlo il Calvo), riprendono anche questioni speculative di grande intensità. Su Eriugena si possono vedere: S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: an investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*, Leiden, Brill, 1978; J. J. O'Meara, *Studies in Augustine and Eriugena*, Washington, The catholic university of America press, 1992; W. Beierwaltes, *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am

Le dottrine sulla natura dei *signa translata* e sul loro funzionamento semiotico, frutto di una indagine condotta per secoli sia nel mondo antico che in quello tardo-antico e medievale (dalla retorica e poetica aristoteliche, attraverso la scuola stoica sino alla latinità romana), erano divenute strumenti per la riflessione teologica cristiana: la conoscenza delle leggi del dire traslato in Agostino è mezzo per la decifrazione del messaggio biblico (sia quello veicolato dalla Scrittura che quello rappreentato dalla Natura) e diviene, con Dionigi, risorsa indispensabile per elaborare un corretto discorso teologico, in costante dialogo con i misteri della Scrittura.

L'indagine logico-grammaticale sui fenomeni più peculiari e complessi della parola – quali le forme di significazione obliqua – diviene, quindi, momento della ricerca teologica che cerca di attingere l'autentico messaggio del *Verbum* scritturale, la Parola o il *Logos* di Dio, seconda persona della relazione trinitaria, elevandosi alla contemplazione della stessa natura divina.

La questione del dire traslato e della significazione mediante simboli toccava così due tematiche che avevano, per Eriugena e per l'orizzonte culturale carolingio tra VIII e IX secolo, un'eccezionale rilevanza: l'indagine teologico-esegetica e lo studio delle arti della parola, le *artes sermocinales*, intese non come percorsi formativo-analitici distinti, ma quali parti sinergiche di un unico *curriculum studiorum*.

Per comprendere tale peculiare importanza che nel mondo franco al tempo di Eriugena doveva avere, in ragione delle questioni ad esso connesse, il tema del simbolo bisogna ricordare l'ambizioso progetto politico-culturale iniziato da Carlo Magno¹⁵⁷.

Dopo il 773 (con la campagna d'Italia e la difesa della Chiesa di Roma), il regno franco si avviava a divenire una realtà politicamente e militarmente forte. Carlo Magno, tuttavia, era consapevole che la nuova entità geo-politica da lui creata non era ancora un autentico *imperium*, ovvero non aveva ancora raggiunto un'unità interna, apparendo, piuttosto, come un insieme di territori dalle tradizioni culturali e religiose profondamente differenti (nel giro di alcuni anni Carlo Magno sottometterà definitivamente anche i Sassoni, che non erano ancora stati convertiti al cristianesimo). Al fine di creare un'autentica coesione politica nei territori da lui conquistati, lo stesso Carlo promuove un progetto di rinnovamento culturale per la formazione di una comune base "ideologica" nella quale tutti i sudditi avrebbero potuto riconoscersi: nasce, così, l'idea dell'*unanimitas*.

L'intento di Carlo Magno era quello di creare un *ethos* culturale che agisse come uno sfondo di significato condiviso, riconosciuto e accettato da tutti i popoli riuniti sotto la corona imperiale carolingia.

Una simile omologazione culturale non avrebbe semplicemente trasformato in una vera entità nazionale una congerie di popoli differenti, ma avrebbe anche prodotto una legittimazione dello stesso potere franco: poiché, infatti, era l'autorità centrale carolingia a promuovere e a difendere tale *ethos*, i sudditi dell'*imperium*, imparando a riconoscersi nel progetto di civilizzazione promosso da Carlo Magno, ne avrebbero accettato il potere politico.

L'*unanimitas* voluta da Carlo Magno prevedeva, quindi, innanzitutto una unificazione linguistica dei territori controllati dalla corona franca, mediante la promozione di un corretto latino

Main, Klostermann, 1994 (W. Beierwaltes, *Eriugena: i fondamenti del suo pensiero*, Milano, Vita e pensiero, 1998); D. Carabine, *John Scottus Eriugena*, Oxford, Oxford University press, 2000; D. F. Duclow, *Masters of learned ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Aldershot, Ashgate, 2006. Mi permetto, inoltre, di rimandare ai miei saggi: Francesco Paparella, *La storia in Eriugena come autocoscienza divina*, in J. McEvoy e M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his time*. Atti del 10° convegno internazionale della Società per la Promozione degli studi eriugeniani (S.P.E.S.), Maynooth-Dublin 16 – 20 Agosto 2000, Leuven, Leuven University Press, 2002, pag. 39 – 57; Idem, *Il tema della "beatitudo" in Giovanni Scoto Eriugena*, in M. Bettetini, F. Paparella (eds.), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del XIII Convegno della società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 12 – 13 Settembre 2003, Louvain, F.I.D.E.M. (Federation internationale des Instituts d'études medievals), 2005, pagg. 145-157; Idem *Dialettica come metodo: struttura e limiti epistemici della filosofia prima eriugeniana* in «Questio. Annuario di storia della metafisica» 5 (2005), P. Porro (ed.), *'Metaphysica sapientia scientia divina': soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*. Atti del XV convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Bari, 9 – 11 giugno 2004, pagg. 183 – 200.

¹⁵⁷ Per una ricostruzione della cultura carolingia e del ruolo che in essa ebbe Giovanni Eriugena cfr. G. D'Onofrio, *Storia della Teologia. Età medievale*, Casale Monferrato, Piemme 2003 pagg. 64 – 94.

ecclesiastico, e l'unificazione della scrittura con la creazione di una grafia chiara ed efficace che potesse essere impiegata in tutto il regno. Altro importante obiettivo dell'operazione culturale carolingia era la preparazione di una nuova versione, filologicamente corretta e sicura, del testo biblico, che tutti potessero adottare come riferimento autoritativo e, parallelamente, una omologazione della liturgia e del calendario. L'*Admonitio generalis* del 789 e l'epistola *De litteris colendis* (più o meno coeva), sono i documenti che meglio testimoniano l'impegno della corte franca nel realizzare tale riforma culturale di base.

Gli obiettivi dell'*unanimitas* voluta da Carlo, ovvero la promozione delle discipline della parola e la diffusione di una fede ortodossa, permettono di cogliere un fondamentale presupposto dottrinale dell'orizzonte culturale carolingio: la convergenza di fede e conoscenza razionale.

Il progetto carolingio si fonda così sul presupposto che la vera fede possa essere in qualche modo appresa e che le arti liberali siano gli strumenti per portare il fedele alla comprensione della Rivelazione. Da un lato, infatti, una buona erudizione nelle discipline della parola è condizione indispensabile per poter conoscere la verità del Vangelo, che è stata trasmessa attraverso i *verba* umani nei testi sacri; dall'altro, lo studio della sapienza secolare, qualora sia autentico e non erroneo, non può che condurre l'uomo a riconoscere le verità di fede¹⁵⁸. Come emerge chiaramente dalle pagine di Alcuino di York, il vero coordinatore e promulgatore del progetto culturale franco, in particolare da quelle del *De vera philosophia*, le arti del trivio (grammatica e dialettica *in primis*), al pari di tutte le arti liberali, non sono create dall'uomo, ma derivano dalla stessa Sapienza divina: esse sono un riflesso della verità del Verbo e rappresentano le stesse leggi con cui il cosmo è stato creato¹⁵⁹.

Tale impostazione filosofico-teologica, che non portò mai, nonostante la fiducia nelle *artes* profane, a una negazione iper-razionalista della trascendenza divina¹⁶⁰, costituisce una cifra caratteristica delle opere realizzate nel mondo franco a partire dall'VIII secolo e degli stessi scritti eriugeniani.

Il simbolo e le diverse forme di significazione traslata, quindi, quali fenomeni linguistici la cui corretta decifrazione poteva garantire l'accesso a una superiore conoscenza teologica, rappresentavano un oggetto di indagine speculativa di primario interesse e fascinazione per Giovanni Eriugena, protagonista del progetto pedagogico-politico della corte carolingia centrato sullo studio delle arti della parola.

3.1 Il dire traslato nelle '*Glossae divinae historiae*'

3.1.1 La storia delle *Glossae divinae historiae*

L'attribuzione a Giovanni Eriugena delle *Glossae divinae historiae* era stata suggerita già da Bruno Güterbock¹⁶¹, a partire dall'annotazione che si trovava a margine di un codice del nono secolo nel quale l'opera era conservata.

¹⁵⁸ La finalità politica dell'*unanimitas* poteva essere raggiunta, d'altronde, solo se il nuovo orizzonte culturale carolingio fosse stato accettato in modo spontaneo e autonomo dalle diverse popolazioni sottoposte al dominio franco: la creazione di un *ethos* diffuso esclude ogni forma di imposizione violenta. Se l'ortodossia cattolica era uno degli elementi centrali del programma carolingio di civilizzazione, era necessario che essa venisse pensata come una materia da insegnare, la cui superiorità rispetto ai culti pagani poteva essere oggetto di "dimostrazione", con prove e argomenti; una conversione forzata avrebbe fatto del credo cristiano un corpo estraneo nel tessuto culturale nei popoli assoggettati. In modo molto significativo Alcuino rimprovererà Carlo Magno per aver imposto la confessione della nuova fede sotto minaccia di morte ai Sassoni appena conquistati.

¹⁵⁹ Tale dottrina alcuiniana sul ruolo e il significato dell'erudizione secolare, d'altronde, riprende le indicazioni di Boezio e Agostino: il primo con il suo modello di Filosofia, il secondo con la dottrina di una armonia cosmica, fatta di numeri e proporzioni, specchio della razionalità del Verbo, che si manifesta anche attraverso le regole del pensiero.

¹⁶⁰ L'alcuiniano *De fide sanctae Trinitatis* è, in questo senso, paradigmatico: in questo scritto Alcuino ribadisce il carattere misterioso dei dogmi della fede la cui profonda verità non può essere pienamente compresa dalla mente finita.

¹⁶¹ Cfr. B. Güterbock, *Aus irischen Handschriften in Turin und Rom*, in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», XXXIII (1895), pagg. 103 – 105.

Contreni e O'Neill, che per primi hanno editato il testo delle *Glossae*, ritengono che la paternità eriugeniana dell'opera possa essere affermata con certezza. I due autori escludono innanzitutto che si tratti di un lavoro "collettivo"; Contreni e O'Neill affermano, infatti, che vi è una certa uniformità lessicale nelle *Glossae* e che per termini uguali anche le spiegazioni fornite dal testo sono molto simili. Successivamente i due autori restringono ulteriormente il campo delle possibili attribuzioni dell'opera, facendo notare come la massiccia presenza nel testo in questione di espressioni in antico irlandese (unitamente ad altri elementi quale il luogo di creazione delle prime copie e riferimenti specifici all'interno del testo) diano chiare indicazioni sul luogo di provenienza del glossatore. Infine Contreni e O'Neill ritengono di poter attribuire con sicurezza l'opera a Eriugena sulla base di alcuni parallelismi tra il contenuto delle *Glossae* e quello di altre opere eriugeniane; gli autori vedono somiglianze tra passi delle glosse bibliche e alcuni luoghi testuali sia delle *Annotationes in Marcianum*¹⁶², sia delle *Questiones ad Thalassium*¹⁶³ e del *Periphyseon*¹⁶⁴. Prova definitiva per l'attribuzione dell'opera a Eriugena è, tuttavia, per Contreni e O'Neill, la glossa 230; nella spiegazione del lemma *psalta*, Eriugena non si richiama alla tradizionale etimologia diffusa tra i Padri della Chiesa, ma afferma, concentrandosi sulle forme *psaltes* e *psaltades*, che i termini indicano rispettivamente chi agisce bene di fronte a Dio e chi, oltre ad assumere una condotta corretta, conduce altri alla comprensione della parola di Dio. Questa peculiare spiegazione dei termini in questione trova la sua fonte nelle *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore (cfr. *Questiones* LV, 272 – 6 della versione latina del testo elaborata da Eriugena¹⁶⁵).

Contreni e O'Neill sottolineano inoltre che nella edizione degli *Scholica graecarum glossarum* nel manoscritto Vaticano (MS Barb., lat. 477, f. 54v), l'autore del testo attribuisce a Eriugena due definizioni dell'espressione *a commentario*: la prima dice *minister et custos librorum*, mentre la seconda recita *cartarum magister*. Poiché entrambe queste definizioni compaiono nelle *Glossae* (rispettivamente nella glossa 222 e nella glossa 518), si può concludere che questa stessa opera sia la fonte del manoscritto degli *Scholica graecarum glossarum*. L'attribuzione di tali definizioni al maestro palatino permetterebbe di concludere per la paternità eriugeniana delle *Glossae* stesse.

Il periodo di composizione di quest'opera secondo i due autori dovrebbe essere collocato all'inizio della carriera eriugeniana, intorno agli anni quaranta dell'ottavo secolo (ovvero nel ventennio che va dall'830 all'850, quando divengono certi i contatti del maestro irlandese con la corte di Carlo il Calvo e il suo insegnamento alla scuola palatina). Le motivazioni addotte da Contreni e O'Neill per questa datazione dell'opera consistono, innanzitutto, nella marcata presenza all'interno delle *Glossae* di elementi propri della cultura irlandese, a partire da alcune caratteristiche forme linguistiche; tale elemento fa pensare a una maggiore prossimità temporale tra la stesura dello scritto in questione e la partenza dai luoghi di origine e formazione dello stesso Eriugena. Un secondo motivo che spinge gli autori a collocare le *Glossae* all'inizio dell'attività eriugeniana è il livello della conoscenza del greco che Eriugena dimostra di possedere: il testo evidenzia, infatti, una ancora limitata familiarità con la lingua greca. Infine, il terzo elemento che motiva la collocazione temporale dell'opera, per Contreni e O'Neill, può essere identificato con le analogie tra le *Glossae* e le *Annotationes*, scritto che per i due studiosi può essere fatto risalire agli anni quaranta dell'800.

3.1.2 Il significato del *symbolum* nelle *Glossae*

Nelle *Glossae divinae historiae* il termine *symbolum* compare una sola volta. Non si danno occorrenze, invece, per gli altri termini della costellazione semantica del dire traslato che vengono utilizzati in differenti opere eriugeniane.

¹⁶² Cfr., ad esempio, *Glossae* pag. 6 e Iohannes Scottus, *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, New York, Kraus reprint 1970 46, 16, (d'ora in poi citato con *Annotationes*) o ancora *Glossae* 523 e *Annotationes* 363, 15.

¹⁶³ Cfr. *Glossae* 127 e Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 56 - 65, in *Maximi Confessori Opera* 1,2, CCSG 7, ed. C. Steel, C. Laga, Turnhout, Brepols 1990 LXV, 564 – 5.

¹⁶⁴ Cfr. *Glossae* 371 e Ioannes Scotus Eriugena, *Periphyseon, liber quintus*, CCCM 165, ed. E. Jeuneau, Turnhout, Brepols 2003 V, 38 (d'ora in poi citato come *Periphyseon* V).

¹⁶⁵ Cfr. *Glossae*, pagg. 25 – 26.

L'espressione *symbolum* compare nella glossa 457, in riferimento a un passo del libro dei Proverbi. Il commento eriugeniano è conciso, ma nondimeno interessante: per il maestro palatino, in questo caso, i *symbola* devono essere considerati identici ai *signa*. *Symbola, id est signa*¹⁶⁶.

Eriugena, quindi, elimina qui ogni differenza tra segno e simbolo, identificando il secondo con il primo. Così facendo il maestro palatino riprende e riafferma una lunga tradizione di pensiero, per la quale il simbolo rinvia semplicemente alla normale attività di denotazione segnica.

Il valore della concezione eriugeniana del simbolo nelle *Glossae* può essere correttamente compreso se si tiene presente che l'opera in questione rappresenta una prova giovanile del maestro palatino. Si deve notare, in particolare, che lo scritto è stato composto con ogni probabilità prima che lo stesso Eriugena studiasse in modo sistematico e approfondito i testi della patristica greca: dal momento che il confronto con il *corpus* dionisiaco e con le opere del Confessore si può collocare intorno all'860, l'attività di spiegazione e integrazione del testo biblico compiuta da Eriugena non poteva ancora avvalersi della sistematica conoscenza del pensiero di questi autori¹⁶⁷.

La posizione teorica sul simbolo nelle *Glossae* può, allora, essere letta come una testimonianza dell'importanza della tradizione patristica orientale per la formazione di una dottrina eriugeniana sul dire simbolico: Eriugena troverà il termine "simbolo", quale peculiare forma di dispositivo linguistico connesso con i fenomeni di significazione traslata, nella tradizione orientale e nelle opere dionisiane, contribuendo, con la sua traduzione del *corpus dionysiicum*, all'introduzione di questa espressione nella cultura latina. Le fonti per una riflessione eriugeniana sul dire traslato in questo periodo sono, quindi, quelle del retaggio retorico-grammaticale latino, del quale il commento eriugeniano al *De nuptiis* è un ottimo esempio¹⁶⁸.

3.2 Il dire traslato nelle 'Annotationes in Marcianum'

Le *Annotationes in Marcianum*¹⁶⁹, opera giovanile del filosofo irlandese, costituiscono un'efficace testimonianza dell'attenzione per le arti liberali e le discipline *sermocinales* che caratterizza sia la riflessione eriugeniana sia, come visto, l'orientamento culturale dell'intero mondo carolingio.

¹⁶⁶ Cfr. *Glossae*, pag. 178.

¹⁶⁷ La conoscenza della lingua greca e di alcune opere patristiche orientali che il maestro palatino probabilmente possiede già nel periodo in cui compone le *Glossae* (conoscenza testimoniata, come notano Contreni e O'Neill, dalla presenza nell'opera eriugeniana di alcuni riferimenti alle *Questiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore) sono, infatti, ancora troppo limitate per sortire degli effetti sull'impostazione dottrinale dello stesso Eriugena.

¹⁶⁸ La mediazione tra due tradizioni, quella occidentale e quella orientale, quella della semiotica agostiniana e di una metafisica compiutamente neoplatonica, non sarà facile e produrrà, nell'uso dei termini *metafora*, *allegoria* e *simbolo* una costante oscillazione presente, d'altro canto, lungo tutta la storia del pensiero occidentale.

¹⁶⁹ Il testo delle eriugene *Annotationes in Marcianum* è conservato in due differenti manoscritti. Il manoscritto parigino BN lat. 12960, risalente al IX secolo che fu pubblicato nell'edizione delle *Annotationes* curata da Cora Lutz nel 1939 (al quale si è fatto riferimento) e quello oxoniense MS Auct. T. 2.19 che venne rinvenuto nel 1943 da Lotte Labowsky. I manoscritti presentano due versioni del testo eriugeniano che sono sostanzialmente uguali per quanto riguarda il commento del maestro palatino ai libri II – IX (nei quali vi sono anche le parti del *De nuptiis* dove Marziano riprende le dottrine sul dire traslato, ovvero i libri quarto e quinto). Il testo delle *Annotationes* conservato nel manoscritto parigino differisce, tuttavia, dal testo oxoniense soprattutto per la parte relativa al commento al primo libro; in questo caso le due versioni sono abbastanza difformi.

Dal punto di vista dottrinale una delle differenze più significative tra le due versioni del testo eriugeniano è quella messa in luce da Hans Liebeschütz. Liebeschütz nota che nel solo manoscritto di Oxford è presente una particolare dottrina cosmologica la quale sosteneva la non esistenza di un luogo fisico dove avrebbero potuto raccogliersi le anime dei dannati e dei beati. Liebeschütz afferma che tale differenza tra i manoscritti deve essere considerata come prova dell'esistenza di due differenti versioni del commento eriugeniano, elaborate dal maestro palatino in diversi momenti della sua attività. La ragione per la quale Eriugena produsse due diverse versioni del suo commento è individuata da Liebeschütz nell'attacco che Prudenzius di Troyes rivolse contro il *De praedestinatione* eriugeniano; Prudenzius, infatti, imputa alla lettura di Marziano la dottrina eriugeniana della non esistenza di un luogo fisico per la punizione dei dannati (il loro castigo per Eriugena sarà di natura solamente "psichica"). Poiché solo la versione oxoniense delle *Annotationes* conserva una simile dottrina Liebeschütz conclude che il manoscritto di Oxford rappresenta la più antica versione dell'opera eriugeniana, risalente agli anni anteriori all'846, ovvero quando Prudenzius era anch'egli alla corte di Carlo e

L'opera consiste, infatti, in un commento, strutturato per la maggior parte come un insieme di glosse discontinue, al *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, il compendio di arti liberali scritto sotto forma di racconto allegorico nel IV secolo d. C. da Marziano Capella.

Nelle *Annotationes*, quindi, il maestro palatino si confronta con il modello tardo-antico di una educazione “enciclopedica” (ovvero “a tutto tondo”, “universale” come si potrebbe tradurre il termine, di origine greca, “enciclopedia”), trovando in esso fondamentali informazioni sulle discipline della parola, ovvero grammatica, retorica e dialettica, e incontrando preziose dottrine sulle forme del dire traslato.

3.2.1 Le *Annotationes* e il dire traslato

Il commento eriugeniano alle parti dell'opera di Marziano dedicate allo studio della retorica e all'analisi delle forme del dire traslato non è molto ampio.

Eriugena, tuttavia, coglie molto abilmente l'essenza teorica della trattazione di Marziano Capella, soffermandosi nel suo commento su alcuni elementi chiave del *De nuptiis*.

Il maestro palatino, infatti, concentra la sua attenzione sulla nozione di traslazione retorica e di similitudine.

Eriugena nel suo commento decide di analizzare lo stesso testo ciceroniano utilizzato da Marziano come esempio per illustrare il meccanismo retorico della *translatio*. Nel passo ripreso da Marziano, Roma è paragonata ad una nave; tanto Roma quanto un vascello devono seguire una rotta, ovvero avere una propria direzione politica, ed entrambe hanno bisogno di un comandante capace. In ragione di tale affinità tra le caratteristiche proprie dello stato e quelle di un'imbarcazione si può affermare che chi cerca di turbare le giuste attività delle istituzioni è simile a un pirata che vuole togliere il timone (la guida dello stato) al legittimo nocchiero (il senato, nel caso dell'esempio ciceroniano).

Eriugena riprende ed esplicita la relazione tra la figura della nave e quella della città, proponendo a sua volta dei nuovi traslati che possono significare in modo improprio alcune espressioni del testo di Marziano Capella. L'espressione *plenissima vela*, ad esempio, è resa con *prosperitas ventorum*¹⁷⁰; in modo simile, il termine *gurguliones* è reso con la locuzione *arteriae*¹⁷¹. Il maestro palatino, quindi, sottolinea come, in base a un fenomeno di traslazione, uno stesso termine possa acquisire, oltre al suo significato letterale, anche un senso secondo. Tale ulteriore significato si produce quando il segno in questione viene impiegato per denotare una realtà diversa da quella che ne costituisce il normale referente. Un simile spostamento nell'attività denotativa stabilita nel linguaggio normalizzato può avvenire in virtù di una similitudine tra i segni (e i rispettivi referenti) coinvolti nella relazione di traslazione.

Nell'esempio del *De nuptiis* ripreso da Eriugena, il segno “nave” può denotare la realtà normalmente indicata dal segno “Roma”, cosicché a “Roma” si può sostituire “nave”. “Roma” e “nave” manifestano (proprio attraverso il gioco della *translatio*) una sostanziale identità che è

aveva potuto ascoltare la dottrina cosmologica eriugeniana; il manoscritto delle *Annotationes* parigino dovrebbe, invece, essere successivo e in esso non si trovano riferimenti a tale dottrina perché Eriugena la avrebbe eliminata al fine di evitare ulteriori polemiche (cfr. H. Liebeschütz, *The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought*, in J. J. O'Meara, L. Bieler (ed.), *The Mind of Eriugena, Papers of a Colloquium, Dublin, 14 – 18 July 1970*, Dublin, Irish university press for Royal Irish Academy 1973, pagg. 49 – 57). Liebeschütz in questo modo afferma anche che la datazione della composizione della prima versione delle *Annotationes* dovrebbe essere rivista.

Jeaneau, tuttavia, critica i risultati di Liebeschütz affermando, nella sua edizione del commento eriugeniano al primo libro del *De nuptiis* conservato nel codice oxoniense, che le due versioni delle *Annotationes* devono essere intese come “deux abrégés d'un même commentaire érigénien” (cfr. E. Jeaneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal – Paris, Vrin 1978, pagg. 94 – 95, nota 13). Le differenze tra i due manoscritti sono imputabili per Jeaneau unicamente al fatto che entrambe le versioni a noi pervenute rappresentano manipolazioni e riassunti, preparate da diversi copisti, di un originale testo eriugeniano; cfr. E. Jeaneau, *Quatre thèmes, cit.*, pagg. 96 sgg (la tesi di Jeaneau sembra confermata dal carattere poco perspicuo e frammentario dello scritto eriugeniano giunto sino a noi).

¹⁷⁰ Cfr. Iohannes Scottus, *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, New York, 1970 252, 16 e 252, 17 (d'ora in poi citato con *Annotationes*)

¹⁷¹ Cfr. *Annotationes* 250, 24.

fondata sulla similitudine esistente tra i due termini. Nella relazione traslativa, infatti, tratti caratterizzati e proprietà di una delle due realtà vengono riconosciuti anche nell'altro termine del rapporto costruito dal dire traslato: sia Roma sia le navi devono seguire un cammino sicuro; sia Roma sia una nave hanno bisogno, per questo, di una guida capace (un nocchiero o un uomo di stato retto e abile); sia Roma sia le imbarcazioni sono, infine, esposte a diversi pericoli (i nemici dell'ordine repubblicano e i pirati).

Sebbene, quindi, la natura della *translatio* retorica non sia esplicitamente trattata, gli esempi che vengono offerti nel quinto libro del *De nuptiis* permettono di definire tale fenomeno linguistico come la denotazione di una realtà mediante un segno non convenzionalmente legato a essa.

3.2.2 Le fonti delle *Annotationes*

L'analisi e il commento eriugeniano al *De nuptiis* permettono, inoltre, di gettare un po' di luce sulle fonti della dottrina del dire traslato nell'opera del maestro palatino.

Il *De nuptiis Philologiae et Mercuri*, al pari di altre opere enciclopediche del mondo tardo-antico, infatti, non elabora dottrine originali ma è concepito, piuttosto, come una raccolta di diversi materiali già elaborati in scritti precedenti; la stessa trattazione dei *colores* retorici e delle forme di discorso improprio presente in Marziano si limita a riprendere indicazioni e spiegazioni proposte da altri autori¹⁷². Marziano, d'altronde, unicamente di rado indica esplicitamente le fonti dalle quali attinge i materiali per la propria opera, citando apertamente solo gli autori più importanti e passando sotto silenzio quegli "strumenti testuali", quali raccolte, manuali o scritti divulgativi, che costituiscono spesso la fonte diretta della sua trattazione.

Punto di riferimento marziano per le teorie sull'*elocutio* e l'*ornatus* è Cicerone: non solo gli esempi dei diversi tropi e delle significazioni traslate vengono ripresi dalle opere ciceroniane, ma da queste (in particolare dal *De inventione*, dal *De oratore* e dall'*Orator*; saranno proprio questi ultimi due testi a costituire le fonti privilegiate per l'esposizione dell'*elocutio*) sono derivati anche l'apparato teorico e la riflessione critica sulla dottrina dell'*ars*. Secondo Hinks, Marziano si servì anche dei commenti di Mario Vittorino al *De inventione* e ai *Topica*¹⁷³ ciceroniani.

L'elenco delle figure retoriche proposte nel *De nuptiis* deriva, invece, da Aquila Romano: i paragrafi dal 523 al 537 delle *Nozze* sono interamente ripresi dal manuale di Aquila *Sulle figure retoriche*, scritto probabilmente intorno al III secolo come adattamento di precedenti lavori sull'*ars rhetorica*.

Eriugena, quindi, attraverso l'opera marziana entra in contatto con le dottrine ciceroniane sull'*elocutio* del *De oratore* e dell'*Orator*, testi che il mondo medievale non conoscerà mai direttamente, e con le tassonomie tardoantiche su figure e tropi.

¹⁷² Le informazioni su Marziano Capella non sono molte: avvocato nell'Africa romana del IV secolo d. C., attivo tra il sacco di Roma (410 d. C.) e il sacco di Cartagine ad opera dei Vandali (439 d. C.), Marziano probabilmente scrisse la sua opera allegorica sulle nozze di Mercurio e Filologia quando era ormai anziano. Lo scritto marziano, che fissa il numero delle *artes liberales* a sette (eliminando dall'eleneco di Varrone l'architettura e la medicina), costituì il manuale fondamentale per la conoscenza delle discipline della parola nell'alto Medioevo. Il *De Nuptiis*, inoltre, suggerisce una particolare gerarchia tra le *artes*: influenzato dalle dottrine neoplatoniche e neopitagoriche, Marziano pone al vertice delle arti del quadrivio la musica, disciplina immateriale che favorisce la liberazione dalla corporeità e insegna a cogliere l'ordine cosmico, mentre la prima fra le *artes* del trivio è la retorica (come è testimoniato dalla peculiare ampiezza della parte dell'opera dedicata appunto alla retorica, coincidente con il V libro del *De nuptiis*).

L'intera trattazione delle arti è inserita all'interno di una *fabula* dal complesso impianto allegorico, che descrive lo sposalizio di Mercurio con la dotta Filologia; il percorso di divinizzazione che Filologia, di stirpe umana, deve compiere per unirsi al suo promesso rimanda miticamente al destino dell'anima umana, che attraverso il sapere può raggiungere la condizione divina. Cfr. Martianus Mineus Felix Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani 2001, *Introduzione* e M. Bovey, *Disciplinae cyclicae: l'organisation du savoir dans l'oeuvre de Martianus Capella*, Trieste, EUT 2003.

¹⁷³ Cfr. D. A. G. Hinks, *Martianus Capella on Rhetoric*, Cambridge, Diss. Trinity college 1935, pagg. 38 – 41 e pagg. 63 – 65. Benché datato, questo testo è ancora uno studio centrale per l'analisi delle fonti della retorica di Marziano. Altra opera classica in questo senso è H. W. Fischer, *Untersuchungen über die Quellen der Rhetorik des Martianus Capella*, Breslau, Eschembagen 1936.

3.3 Il dire traslato nel 'De praedestinatione'

3.3.1 Il contesto e l'occasione del *De praedestinatione*

Il *De divina praedestinatione liber* rappresenta l'opuscolo con il quale Eriugena intervenne nel dibattito sulla predestinazione dei dannati e dei beati, accesa disputa che attraversò il mondo carolingio sotto il regno di Carlo il Calvo. La controversia teologica, scatenata dalla predicazione del monaco Godescalco (o Gotescalco), verteva sul destino ultraterreno dell'anima umana: Godescalco, infatti, sosteneva che Dio predestina, secondo il suo perfetto giudizio e in modo del tutto insondabile, i giusti alla beatitudine eterna e i malvagi alla dannazione eterna. In questo modo la condotta moralmente buona del singolo era resa del tutto irrilevante per la salvezza dell'anima individuale¹⁷⁴.

Eriugena, già famoso come maestro di arti liberali presso la scuola palatina, venne invitato da Incmaro di Reims a prendere posizione sulla questione e a difendere la dottrina ortodossa della Chiesa, dimostrando con gli strumenti della razionalità filosofica la falsità della teoria di Godescalco. L'estrema complessità teoretica dello scritto che il maestro palatino compose rispondendo all'invito di Incmaro nonché l'audacia di alcune dottrine che in questa opera venivano esposte, tuttavia, determinarono la reazione dello stesso Incmaro e di altri studiosi carolingi: il *De praedestinatione* fu condannato nel concilio di Valenza nell'855 e in quello di Langres nell'859.

Il *De praedestinatione*, infatti, si presentava agli occhi dei contemporanei come un testo ricco di sottigliezze dialettiche e di erudizione speculativa, una "complessa macchina dimostrativa" al servizio del fondamentale principio: "l'assoluta e incontrovertibile unità del divino"¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Le prime notizie sulla disputa predestinazionista si hanno intorno all'847, anno in cui Notingo, vescovo di Verona, invia una lettera a Rabano Mauro esprimendo la sua preoccupazione per l'operato del monaco Godescalco.

I rischi della dottrina di Godescalco sono chiari. Senza la prospettiva di una remunerazione *post mortem* l'uomo può assumere un atteggiamento lassista e fatalista, disinteressandosi sostanzialmente della propria salute spirituale dal momento che la condotta *in via* non ha alcuna rilevanza nella definizione del destino ultraterreno. Viene meno, poi, la semplicità della natura divina: la volontà divina decide la salvezza dei giusti e la dannazione dei reprobri, biforcandosi in differenti atteggiamenti e risoluzioni. Al tempo stesso, inoltre, la chiesa perde il proprio ruolo di guida dei credenti e di istituzione in grado di elargire la grazia divina sulla terra.

Rabano Mauro, che quando era abate a Fulda ha conosciuto Godescalco, fa condurre il monaco ribelle presso di lui a Magonza e lo fa condannare da un sinodo nell'848; Rabano poi invia Godescalco nel monastero di Orbais in Francia. Ad Orbais Godescalco viene nuovamente giudicato da un altro sinodo, indetto da Incmaro, vescovo di Reims, metropolita del territorio di Orbais e rigido difensore del potere religioso e arcivescovile: qui Godescalco è riconosciuto ancora colpevole di eresia, pubblicamente fustigato, costretto a bruciare i propri libri e incarcerato nel monastero di Hautvillers, dove rimarrà fino alla morte (intorno all'868).

Godescalco anche dalla prigione continua a sostenere la sua dottrina. Riesce, infatti, a scrivere e a far circolare una *Confessio brevior*, una *Confessio prolixior* e un *De praedestinatione* dove riprende le proprie teorie e sostiene anche che la semplicità della natura divina non viene inficiata dalla presenza di un duplice giudizio, di condanna per i dannati e di elezione per i giusti. Godescalco, sostenendo la possibilità di tenere insieme unità della natura divina e duplicità della predestinazione, suggerisce di definire *gemina* la predestinazione stessa voluta da Dio. Il termine latino *gemina* è, infatti, un aggettivo singolare, capace quindi di affermare l'unità della natura divina, ma al tempo stesso rinvia a una molteplicità (l'espressione, infatti, significa "gemella" o "bifronte"): la semplicità della natura divina contiene una duplicità di risoluzioni, così come un attributo singolare rimanda a una duplicità di referenti. Questa sottile soluzione grammaticale costituisce uno dei tratti più caratteristici dell'opera di Godescalco e mette in evidenza, al tempo stesso, la stretta relazione tra l'eresia della *gemina praedestinatio* e il clima della cultura carolingia, così attenta alle arti liberali e alle dottrine della parola.

L'abile impiego della grammatica, il richiamo alla dottrina agostiniana (che in alcuni punti sembra giungere a esiti simili a quelli di Godescalco), ma anche la volontà politica di attaccare Incmaro e il suo esercizio del potere vescovile, fanno sì che attorno a Godescalco si crei un partito a suo sostegno, che vede tra le sue fila personalità di spicco della cultura carolingia come Ratramno di Corbie.

Incmaro, allora, per rispondere agli opuscoli di Godescalco e agli scritti di quanti lo sostengono, scrive l'*Ad simplices et reclusos* (lettera pastorale nella quale difende la bontà divina e l'unicità della sua decisione) e invita Giovanni Eriugena a esprimersi sulla controversia.

¹⁷⁵ Cfr. G. D'Onofrio, *Storia della Teologia*, cit., pag. 89.

Eriugena attacca la posizione di Godescalco prendendo le mosse dall'ineffabilità della natura divina. La sostanza trinitaria, infatti, argomenta Eriugena, è indicibile ed eterna e, come tale, sfugge alle possibilità di descrizione mediante i concetti finiti che la ragione umana può sviluppare; i concetti di predestinazione e prescienza che vengono impiegati per definire l'azione divina appaiono, pertanto, approssimazioni del lessico umano, inadeguate a descrivere autenticamente la risoluzione della volontà di Dio.

Centrale è in questo senso la nozione di eternità, che il maestro palatino definisce come assenza dello scorrere temporale propria della condizione divina. In Dio, quindi, poiché la Sua trascendente natura è del tutto libera dalla scansione temporale di passato, presente e futuro (propria invece dell'esistenza delle creature finite), non si può dare conoscenza o decisione che precedano cronologicamente l'azione umana oggetto del giudizio divino e, di conseguenza, neppure un'autentica predestinazione¹⁷⁶.

La dottrina della preconnoscenza divina del male, inoltre, osserva Eriugena, è ancora più erronea ed inaccettabile: il male, infatti, non esiste, è assenza d'essere e come tale non può divenire oggetto di conoscenza per la perfetta e sommamente buona sostanza trinitaria. Il male risiede, così, solo nell'azione peccaminosa dell'uomo la quale, d'altro canto, non può corrompere del tutto la stessa sostanza antropica che, essendo creata da Dio, è naturalmente buona.

Dio, quindi, non punisce la natura finita che pecca: per Eriugena, infatti, la condotta scorretta del singolo coincide con la punizione per il peccato commesso, poiché, scegliendo il male, il peccatore si priva dell'unico vero bene, ovvero Dio e la verità della sua Sapienza. Come Eriugena ripeterà anche nel *Periphyseon*¹⁷⁷, Cristo è l'unica sorgente di ogni autentica gioia a cui l'uomo può e deve tendere: l'impossibilità di contemplare Cristo è, quindi, l'unico vero tormento e la sola causa di tristezza, al cui cospetto ogni altro male appare piccolo e di poco conto. Eriugena, traendo le conseguenze implicite di questa sua posizione, giunge a negare anche l'esistenza di un luogo fisico, sede di tormenti materiali, per la punizione dei reprobri: l'inferno deve essere considerato unicamente uno "stato" dell'anima umana che ha agito peccaminosamente *in via* e che, nel finale ritorno di tutto il creato al Principio divino, resta prigioniera della propria colpa, soffrendo per non potere accedere a un pieno godimento della verità del Verbo¹⁷⁸.

L'eccezionale ricchezza speculativa, l'abbondante uso degli strumenti filosofici e della dialettica, l'arditezza delle posizioni teologiche elaborate fanno del *De praedestinatione* una testimonianza della straordinaria filosofia eriugeniana, che già nella metà del IX secolo, quando l'opuscolo è composto, appare ben definita in alcuni suoi tratti peculiari e metodologicamente chiaramente delineata.

3.3.2 Similitudine e antifrasi nel *De praedestinatione*

Eriugena non utilizza mai nel *De divina praedestinatione* i termini "simbolo", "metafora" e "allegoria".

Anche l'espressione *sacramentum* compare in solo due occasioni; in entrambi i casi, tuttavia, il termine non risulta associato a una riflessione ermeneutica sul dire traslato¹⁷⁹. Nel primo caso, infatti, *sacramentum* indica un segno o un presagio (nel testo è unito a *voluntatis* come "segno della volontà divina"), mentre nel secondo caso (dove la parola è all'accusativo plurale) ha un valore

¹⁷⁶ È chiaro il debito che Eriugena ha col Boezio del quinto capitolo della *Consolazione della filosofia* relativamente all'idea di una eternità divina come eterno presente. Lo stesso editore del *De praedestinatione*, Goulven Madec, sottolinea questa continuità dottrinale tra i due pensatori: cfr. Cfr. Ioannes Scotus Erigena, *De divina praedestinatione*, CCCM 50, ed. G. Madec, Turnhout, Brepols 1978, pag. 16, 128 (d'ora in poi citato con *De praedestinatione*).

¹⁷⁷ Cfr. *Periphyseon* V 989 A, 5860 – 5867.

¹⁷⁸ Lo scontro tra Godescalco e Incmaro e tra i due partiti teologico-politici che li sostenevano continua anche negli anni successivi quando Godescalco, applicando ancora una volta il suo metodo grammaticale e riprendendo il tema degli attributi singolari che rimandano però ad una molteplicità di referenti, suggerisce di inserire nella liturgia la formula *trina deitas* (l'espressione *trina* è, infatti, singolare ma rinvia all'esistenza di tre elementi come la Trinità è unica quanto alla sostanza ma molteplice quanto alle persone). Eriugena, però, non entrerà più direttamente in tali dispute dottrinali.

¹⁷⁹ Cfr. *De praedestinatione* 1, 1, 12; 11, 3, 79.

“tecnico-liturgico”, indicando le azioni efficaci della fede. Il termine *mysterium*, infine, compare solo all’interno di citazioni scritturali (come nel caso di Giovanni 15, 15¹⁸⁰).

La riflessione intorno al problema delle forme di significazione impropria e obliqua nell’opuscolo eriugeniano sul tema della predestinazione è introdotto, invece, dal termine *mysticus*. Nel XVI capitolo dell’opuscolo, infatti, Eriugena avverte che il Signore ha “nascosto” nelle Scritture un senso diverso dalla *simplex superficies verborum*, “semplice superficie delle parole”¹⁸¹.

Il lessico eriugeniano rinvia di per se stesso a una dicotomia che si sviluppa secondo una verticalità. Esiste un primo livello, superficiale, che coincide con quanto le parole immediatamente mostrano (*ostendere*¹⁸²). Tale primo livello rimanda a un secondo grado di comprensione del testo, che viene indicato da Eriugena con l’espressione *quid...mysticum lateat*, ovvero “quell’elemento mistico che si nasconde [scil.: nelle Scritture]”.

Il termine “mistico” viene così impiegato da Eriugena per fare riferimento alla questione della presenza nelle Scritture di una pluralità di livelli di senso, che risultano originati dalla capacità di una medesima espressione di avere più significati.

All’interno del *De praedestinatione* il problema del *quid mysticum* viene ripreso e analizzato più approfonditamente grazie a una riflessione sulle corrette modalità di interpretazione dei testi sacri e sull’impiego delle leggi del *trivium* nell’esegesi scritturale. La comprensione del messaggio rivelato e la verace conoscenza della natura divina, d’altronde, è funzionale nel *De praedestinatione* alla confutazione della dottrina godescalchiana della *gemina praedestinatio*, principale obiettivo polemico dell’opuscolo eriugeniano: l’analisi delle potenzialità espressive del linguaggio finito e la verifica della sua efficacia (una volta che esso venga utilizzato per descrivere la natura divina) permette al maestro palatino di dimostrare la falsità della dottrina di Godescalco.

Riflettendo sull’essenza di Dio, Eriugena afferma che del Creatore nulla può essere detto in senso proprio: “Bisogna osservare innanzitutto che, poiché nulla può essere detto di Dio in modo adeguato, nessun segno, sia che consista in un nome, in un verbo o in un’altra parte del discorso, può essere predicato di Dio in senso proprio. In che modo infatti dei segni sensibili, ossia relativi a dei corpi, potrebbero significare con certezza quella natura lontana da ogni senso corporeo, che trascendendo ogni intelletto viene colta a stento da una mente assolutamente purificata?”¹⁸³. La condizione ontologica della natura di Dio costringe, quindi, a relativizzare ogni espressione che voglia dare una descrizione della sostanza trinitaria: il limite che la natura divina pone al linguaggio umano è costituito dalla sospensione del discorso *proprie*, cioè dalla rinuncia a un dire efficace e senza “residui”, il cui lessico possa essere impiegato in modo non ambiguo.

Eriugena a questo punto propone una distinzione tra alcune forme di “segni verbali”¹⁸⁴, o meglio tra alcuni gradi di “approssimazione” del discorso definitorio intorno a Dio. Il maestro palatino individua così, innanzitutto, i segni *quasi propria*: si tratta di predicati come “essere” e “vero” che descrivono in maniera quasi adeguata la natura di Dio e che permettono al devoto fedele di esprimere la dignità della natura divina.

¹⁸⁰ Cfr. *De praedestinatione* 15, 2, 30 – 31.

¹⁸¹ Cfr. *De praedestinatione* 16, 6, 220.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Cfr. *De praedestinatione* 9, 1, 10 – 14 (la traduzione è nostra). Madec, nella sua edizione critica del *De praedestinatione*, osserva su questo punto la dipendenza di Eriugena dal secondo capitolo *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, dove Agostino afferma la trascendenza divina e l’impossibilità per il linguaggio umano di conoscere adeguatamente la natura del Creatore; cfr. *De praedestinatione*, pag. 56, 12. Il passo, tuttavia, sembra essere molto vicino alla dottrina dionisiana sull’ineffabilità apofatica della potenza divina e, in particolare, a quanto l’Areopagita dice nel primo capitolo del *De divinis nominibus*. La presenza di un’influenza dionisiana nel *De praedestinatione* è stata, d’altronde, suggerita da Jeaneau (cfr. Jean Scot, *Commentaire sur l’Évangile de Jean*, ed. E. Jeaneau, Paris, Le editions du Cerf 1972, pag. 126, nota 21; d’ora in poi citato come *In Iohannis evangelium*) e poi confermata da D’Onofrio (cfr. G. D’Onofrio, *La nuova edizione del ‘De divina praedestinatione liber’ di Giovanni Scoto*, in «Studi storico religiosi», V/2 (1981), pagg. 271 – 272, nota 14) e da Martello (cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania, Università di Catania 1986, cap. III). Nel passo in questione, quindi, può essere individuata anche una ripresa eriugeniana degli stilemi di pensiero dell’Areopagita.

¹⁸⁴ Cfr. *De praedestinatione* 9, 2, 25.

Una seconda categoria di segni è quella dei *signa aliena* o *translata*. Le espressioni appartenenti a questo genere non sono in alcun modo adeguate a descrivere la natura divina e, quindi, vengono attribuite alla sostanza trinitaria in maniera “indiretta” e “parziale” secondo un fenomeno di traslazione. Eriugena approfondisce ulteriormente la questione dei *signa translata* indicando tre sotto-specie di tale categoria più generale. Si tratta di tre meccanismi retorico-linguistici in base ai quali è possibile compiere il passaggio dal predicato *alienus* all’oggetto del discorso (l’essenza divina) giustificando, in questo modo, la relazione che si instaura tra termine e referente. Vengono così distinti il genere della similitudine (*similitudo*), quello del contrario (*contrarium*) e quello della differenza (*differentia*)¹⁸⁵.

Il genere della differenza comprende quegli attributi che vengono predicati di Dio pur essendo del tutto inadeguati alla sua natura (diversi, appunto, dalla vera essenza divina), quali l’ira o il timore; la funzione di tali attributi è unicamente quella di far fronte alla *necessitas significationis*¹⁸⁶.

Il genere della *similitudo* comprende, invece, termini che hanno una qualche relazione con la natura divina, benché Dio stesso non possieda in senso proprio le qualità indicate da quei *signa*. Si tratta di espressioni che significano una certa attività o azione divina mediante termini collegati: la forza di Dio è indicata con il termine “braccia”, la sua giustizia con la parola “occhi” e via dicendo¹⁸⁷. Eriugena preciserà poi che l’attribuzione di qualità e predicati finiti a Dio può avvenire mediante una forma di *translatio*, una sorta di “spostamento”, il quale dovrà avvenire *modo quodam similitudinis*, secondo una forma di similitudine¹⁸⁸.

Particolare spazio è dedicato poi all’analisi di un’ultima tipologia di *signa*, ovvero i segni per antifrasi, sviluppando in modo particolare la riflessione sull’ineffabilità della natura divina quale strumento teoretico per la confutazione della dottrina della *gemina praedestinatio*. L’antifrase viene associata da Eriugena alla argomentazione *e contrario* e con essa all’entimema, che il maestro palatino spiega come *conceptio mentis*, “concetto della mente”¹⁸⁹: l’antifrase sarà, allora, quella figura retorica che consiste nel dire il contrario di ciò che si intende, lasciando all’interlocutore il compito di rovesciare il senso dell’espressione.

L’antifrase, però, si può dividere, osserva Eriugena, in assoluta e in congiunta. La prima consiste nell’attribuzione all’oggetto prescelto di qualità e caratteri del tutto – e sotto ogni rispetto – contrari alla sua natura. Il passo scritturale *Perdam sapientiam sapientum et prudentiam prudentum reprobo* (cfr. 1 Corinzi 1, 19), ad esempio, può essere correttamente interpretato unicamente attraverso l’antifrase assoluta: Dio è fonte di ogni sapienza e ogni prudenza e, pertanto, non può distruggere queste virtù che da Lui stesso derivano. Il passaggio deve essere inteso allora come la promessa divina di un abbattimento di ogni falsa verità e di ogni presunta grandezza¹⁹⁰.

L’antifrase congiunta è, invece, un’antifrase che opera sulla base di una similitudine: alcune qualità o attributi possono essere predicati di Dio in ragione di una sorta di somiglianza, anche se l’attribuzione che ne deriva è sempre *abusiva*¹⁹¹, illecita.

L’antifrase che opera a partire da una residuale somiglianza tra predicato e natura divina sembra, quindi, avere una funzione di rettificazione del valore semantico dell’espressione stessa: l’antifrase “corregge” la predicazione della sostanza divina di una proprietà finita la quale, benché simile alla stessa natura divina, non è in grado di descrivere Dio in senso proprio. L’essenza trinitaria non possiede, infatti, nessuno dei predicati che un linguaggio finito le può attribuire e, quindi, non è autenticamente simile alle realtà determinate e alle loro qualità. L’esito di una simile riflessione

¹⁸⁵ Cfr. *De praedestinatione* 9, 2, 37 – 38.

¹⁸⁶ Cfr. *De praedestinatione* 9, 2, 53.

¹⁸⁷ Cfr. *De praedestinatione* 8, 8, 203 – 207. Gli esempi portati da Eriugena sembrerebbero rimandare al tropo della metonimia del quale il maestro palatino parla poco prima.

¹⁸⁸ Cfr. *De praedestinatione* 11, 1, 22.

¹⁸⁹ Cfr. *De praedestinatione* 9, 3, 58 e 15, 6, 140.

¹⁹⁰ Il passo paolino sottolinea la relazione che lega antifrase ed ironia; cfr. *De praedestinatione* 15, 7, 143 – 147 dove Eriugena cita un passaggio ciceroniano che Marziano Capella aveva inserito nel quinto libro del *De nuptiis* come esempio di ironia. Cfr. *De praedestinatione*, pag. 91, 146/147.

¹⁹¹ Cfr. *De praedestinatione* 9, 6, 139.

antifrastica intorno alla realtà divina non può che essere, quindi, la sospensione di ogni procedimento fatico intorno alla natura divina nella rimozione degli attributi predicati e nel riconoscimento dell'ineffabilità della stessa sostanza prima. Se l'antifrasa, infatti, produce l'inversione del valore dell'enunciato, permettendo di intendere il negativo come positivo e il positivo come negativo, il discorso antifrastico intorno a Dio terminerà nella pura apofasi e nel silenzio mistico: ogni affermazione positiva su Dio deve essere intesa, se si vuole parlare autenticamente e in senso proprio di Dio, come negativa¹⁹².

Eriugena impiega questa capitale messa a punto dottrinale di natura semiotico-teologica per confutare l'eresia di Godescalco.

Il maestro palatino, infatti, ascrive alla categoria dell'antifrasa congiunta le proprietà divine della pre-conoscenza e pre-destinazione delle sorti ultraterrene dell'uomo. Eriugena afferma che Dio possiede una prescienza, ovvero conosce anticipatamente il destino dei reprobri e degli eletti, solo in senso analogico. Se è vero che Dio sa anticipatamente quanto accadrà, in quanto è Lui il Creatore e l'ordinatore dell'universo, bisogna sempre ricordare che tale proprietà Gli può essere predicata solo in modo traslato e improprio in quanto l'antioriorità di Dio ai fatti che egli conosce non può essere collocata in un autentico fluire temporale, secondo il prima e il poi: Dio, infatti, opera nell'eternità, condizione di assoluta assenza di temporalità.

Similmente Eriugena afferma che nella volontà divina esiste, in senso relativo e parziale, solamente una predestinazione per la vita eterna e la salvezza e non per la dannazione: il male, infatti, è assenza di essere e come tale non può né derivare né venire voluto e previsto da Dio, fonte della vita e del vero Essere. Eriugena riconosce, così, nella sostanza divina solamente una predestinazione di carattere traslato al premio eterno (che è autentico bene e, quindi, vero essere passibile di venire conosciuto); il carattere antifrastico dell'attribuzione a Dio di una predestinazione al bene deriva, come nel caso della prescienza, dall'eterna immutabilità della sostanza trinitaria, che non conosce fluire temporale¹⁹³, mentre la similitudine, che permette di predicare dell'azione divina in modo improprio la categoria diacronica e finita di "predestinazione al bene", consiste nel fatto che Dio conosce realmente le azioni dell'uomo e i loro esiti.

Eriugena, quindi, può affermare che in Dio si può ritrovare secondo un'antifrasa *modo quodam similitudinis* una certa prescienza e predestinazione dei beati. La capacità di conoscere

¹⁹² L'antifrasa, pertanto, non deve essere pensata, una volta che essa divenga dispositivo per parlare del divino, come affermazione del contrario di quanto è ironicamente detto (la negazione "ironica" di A non deve terminare nella semplice affermazione di non-A); in questo modo, infatti, l'antifrasa permetterebbe l'attribuzione di una determinazione finita a Dio, tradendo la Sua ineffabilità. L'antifrasa del discorso su Dio deve, invece, terminare nel silenzio di fronte all'indecidibile e al numinoso; Dio, non essendo essere, non è, infatti, non-essere, ma è al di sopra dell'essere e del non-essere e, ugualmente, non essendo verità non è menzogna, ma causa ineffabile al di là della verità. Questo carattere del dire antifrastico sembra confermato da quanto lo stesso Eriugena dice dell'antifrasa evangelica relativa alla figura dell'apostolo Giuda. In alcuni passi scritturali Giuda è definito "eletto" (Giovanni 6, 71), mentre in altri è chiamato da Gesù amico o sembra partecipare dell'amore divino e della conoscenza riservata agli altri apostoli (Matteo 26, 50; Giovanni 15, 15; Matteo 23, 9; Matteo 13, 11); Eriugena spiega che si tratta in questi casi di una antifrasa per indicare la condizione di reiezione di quanti come Giuda peccano contro il Signore. Tuttavia l'affermazione antifrastica della condizione peccaminosa di Giuda, attraverso ad esempio l'appellativo ironico di "eletto", non conduce ad affermare l'attributo contrario (la negazione ironica di "eletto" non deve significare "dannato"); Eriugena attraverso il dire *κατ'αντίφρασιν* giunge, quindi, a una sospensione dell'attività enunciativa, soprattutto quando questa si rivolge alla natura divina.

¹⁹³ Cfr. *De praedestinatione* 11, 1, 19 – 40. Eriugena nota che esiste una sorta di relazione (*similitudo*) tra i vari modi in cui il rapporto di anteriorità si può sviluppare; si dà infatti una anteriorità per tempo, una per dignità, una per origine e infine una per eternità. Nel caso della prescienza e della predestinazione, degli eletti e non dei dannati, il meccanismo che permette di utilizzare questi termini in relazione alla natura divina è la relazione tra la prima e la quarta forma di anteriorità che rende possibile il passaggio dalla dimensione finita alla natura divina. Cfr. *De praedestinatione* 9, 7, 154 – 159. Madec nella sua edizione del testo eriugeniano sottolinea come tale distinzione tra quattro forme di anteriorità, legate tra loro da un rapporto di similitudine, sia già presente nel dodicesimo libro delle *Confessioni* di Agostino, secondo quanto rilevato da Mathon; cfr. G. Mathon, *L'utilisation de textes de St. Augustin par Jean Scot Érigène dans son De praedestinatione*, in *Augustinus magister: actes du Congrès international augustinien III*, Paris, 1954, pagg. 419 – 428, pag. 421; cfr. *De praedestinatione* pag. 59, 154/159.

anticipatamente e di ordinare i diversi eventi, infatti, pur appartenendo a Dio (secondo una forma di *similitudo*), ha sempre una natura antifrastica, in quanto le categorie che la ragione creata utilizza quando pensa alla predestinazione e alla prescienza risultano inadeguate a descrivere l'autentica condizione divina. In Dio una prescienza e una predestinazione dei dannati, invece, si dà solamente κατ'ἀντίφρασιν, in quanto questi attributi sono del tutto difformi e assolutamente non presenti nella volontà divina (Dio è Essere mentre il peccato è non essere e, come tale, non può divenire oggetto della *scientia* divina). Nel discorso umano su Dio e sulla Sua natura, quindi, similitudine e antifrasi si intrecciano: il legame che sussiste tra Creatore e creatura rende possibile una descrizione *secundum similitudinem* della natura trinitaria a partire dagli attributi della realtà finita ma l'ineffabilità del principio rende ogni espressione finita del tutto inadeguata per descrivere autenticamente la vera sostanza di Dio.

3.3.3 Le fonti del dire traslato nel *De praedestinatione*

L'analisi dei limiti del linguaggio finito e delle forme di significazione traslata che Eriugena sviluppa nel *De praedestinatione* denota una profonda conoscenza della tradizione delle arti liberali e, in particolare, delle tassonomie del dire retorico.

La fonte principale per la riflessione sul dire traslato nel *De praedestinatione* appare essere senz'altro il passaggio del quarto libro del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella. Nei capitoletti 359 e 360 della sua opera enciclopedica l'erudito romano definisce la triplice modalità di formazione dei traslati: *per similitudinem*, *per contrarium* e *per differentiam*.

All'interno del quarto libro del *De nuptiis*, dedicato alla dialettica, infatti, Marziano analizza le diverse tipologie di nomi riflettendo sia sui termini equivoci, univoci e plurivoci, sia su quelli propri e alieni (*aliena*)¹⁹⁴.

I nomi traslati vengono qui definiti come quelle espressioni che *mutuamur*, prendiamo a prestito, *ratione aliquo*, secondo una certa regola¹⁹⁵.

Marziano aggiunge poi che le parole traslate si creano in tre modi: *per similitudinem*, *per contrarium* e *per differentiam*. La prima tipologia di traslati coincide con i tropi della Grammatica, afferma Marziano, e comprende anche la sineddoche. La seconda, invece, è assimilata al procedimento ironico: gli esempi che Marziano utilizza sono gli stessi che si trovano anche in Donato, ovvero le Parche (chiamate con un nome che allude all'atto di risparmiare, benché nessuno sfugga loro) e il bosco (in latino *lucus*, termine che sembra essere etimologicamente imparentato con *lux*, "luce", sebbene nella foresta vi sia oscurità). Infine la traslazione per differenza avviene, a detta di Marziano, in modo del tutto privo di qualsiasi motivazione (*sine ulla ratione*), come quando si chiama "pietra" un uomo benché non sia né stupido (carattere al quale un oggetto inanimato come una roccia potrebbe far pensare), né duro nel fisico (qualità che la pietra possiede in modo peculiare)¹⁹⁶.

Costantino Marmo nota, d'altronde, che l'espressione utilizzata da Eriugena per indicare i termini impropri costruiti mediante queste tre vie è non solo *aliena* (termine impiegato dallo stesso Marziano), ma *translata*; questo elemento può far supporre che qui il maestro palatino faccia riferimento non solo al *De nuptiis* ma anche al *De doctrina christiana* di Agostino, che sviluppa una complessa riflessione proprio sui *signa translata*¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Cfr. Cfr. Martianus Mineus Felix Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. Dick, J. Preaux, Stuttgartiae, Teubneri 1978, IV, 355 – 360 (d'ora in poi citato solo con *De nuptiis*).

¹⁹⁵ Le ragioni che Marziano adduce per spiegare l'opportunità di compiere una simile operazione e gli esempi adottati al fine di illustrare modi e situazioni della mutazione terminologica sono gli stessi che verranno proposti nel quinto libro del *De nuptiis* dedicato alla retorica; ci si serve di termini traslati, osserva Marziano, per necessità, ovvero quando manca un termine proprio per indicare una certa realtà, (l'esempio in questo caso è "le viti gemmano") o per desiderio di abbellire il discorso ("le messi fluttuano"). Cfr. *De nuptiis* IV, 359.

¹⁹⁶ Cfr. *De nuptiis* IV, 360.

¹⁹⁷ Cfr. C. Marmo, Il "simbolismo" altomedievale. Tra controversie eucaristiche e conflitti di potere in Comunicare e significare nell'alto Medioevo: settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 52: 15-20 aprile 2004, Spoleto, Presso la sede della Fondazione 2005, pagg. 765 – 814, pagg. 797 – 798. Marmo nota anche

La categoria di dire antifrastico, strettamente connessa nel *De praedestinatione* con la dottrina sull'impossibilità di significare la natura divina mediante gli strumenti della ragione finita può essere ritrovata anche in altri autori. Donato, nel terzo libro della sua *Ars Maior*, ad esempio, trattando dell'allegoria (a partire da materiali precedenti, in particolare quintiliani) introduce una sotto-tassonomia di sette "voci", fra le quali compare anche l'antifrasi: *ironia, antiphrasis, aenigma, charientismos, paroemia, sarcasmos, astimos*¹⁹⁸. Si può notare, inoltre, come gli esempi che Marziano impiega per spiegare la traslazione *per contrarium* (che l'erudito latino definisce anche con termine greco κατ'ἀντίφρασιν, espressione che compare nel *De praedestinatione* eriugeniano), siano gli stessi che si trovano anche in Donato per illustrare proprio l'ironia e l'antifrasi.

Eriugena, d'altronde, può aver conosciuto l'insegnamento donatiano, attraverso il tramite di altri autori tardo-antichi, soprattutto Isidoro di Siviglia¹⁹⁹. Le *Etymologiae* del vescovo spagnolo, infatti, sono debitorie, per la trattazione relativa alla retorica e ai *colores* dell'espressione, all'opera di Donato. Madec, d'altra parte, rileva tracce dell'influenza isidoriana in alcuni punti del *De praedestinatione*; la spiegazione dell'antifrasi che il maestro palatino sviluppa nel decimo capitolo del suo opuscolo può, infatti, essere ricondotta tanto all'insegnamento di Marziano Capella quanto a

che poco dopo Eriugena fa riferimento ad Agostino come *propriae translataeque locutionis doctor*. Sul rapporto tra pensiero agostiniano e *De nuptiis* si può ricordare che Ilaria Ramelli, nella sua traduzione del testo dello stesso *De nuptiis*, ha notato come i capitoletti che precedono quelli nei quali Marziano sviluppa la sua dottrina sulle forme improprie di discorso manifestano delle analogie con lo scritto pseudo-agostiniano *Sulle dieci categorie*, in particolare per quanto riguarda la trattazione dei termini equivoci e univoci, nonché la riflessione sul rapporto tra immagini dipinte e oggetti reali. Cfr. Marziano Capella, *Le nozze*, cit., pag. 857. Proprio il riferimento al tema della raffigurazione pittorica del reale presente nel *De nuptiis* sembra, d'altronde, rimandare alle osservazioni che il vescovo di Ippona espone nel suo *De mendacio* relativamente allo statuto epistemologico e alla natura di falso di alcuni fenomeni, tra i quali le rappresentazioni artistiche; se Marziano nota che si dice impropriamente "leone" anche l'immagine dipinta che raffigura un vero leone, Agostino nei *Soliloquia* osserva che un oggetto, raffigurato e visto in sogno, è simile al medesimo oggetto incontrato nella realtà e, quindi, autentico; cfr. Aurelius Augustinus, *Soliloquiorum libri duo in Sancti Aurelii Augustini opera* 1.4 (*Soliloquiorum libri duo; De immortalitate animae; De quantitate animae*), CSEL 89, ed. W. Hörmann, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986, II, 6,10. Sui riferimenti alle opere agostiniane e alla tematica della finzione in Agostino cfr. M. Bettetini, *Il lecito piacere della finzione artistica*, cit., pag. 64.

¹⁹⁸ Cfr. *Ars maior* III 6, 401 12 14 – 401 28 2.

¹⁹⁹ Isidoro, vescovo della città spagnola di Siviglia nel VII secolo, quando la penisola iberica era sotto il controllo della popolazione visigota (diventa cattolica con il re Recaredo, figlio di Leovigildo), rappresenta con le sue *Origines* o *Etymologiae* uno degli autori più studiati e utilizzati nel Medioevo (il titolo dell'opera deriva dalla metodologia d'indagine del reale impiegata da Isidoro in questo scritto, ovvero lo studio etimologico dei nomi: il nome conserva e contiene la verità ontologica della cosa, cosicché il recupero del suo senso originario svela anche l'autentica natura della realtà da esso indicata). Le *Etymologiae* dedica alle arti del trivio (grammatica, retorica e dialettica) i primi due dei venti libri di cui l'opera era composta; gli *schemata* e i tropi vengono studiati trattando della grammatica, mentre le diverse figure di pensiero e di parola (da Isidoro non distinte), il *climax* insieme all'*anadiplosi* e all'*antimetabolé* sono analizzati nella parte dedicata all'*ars rhetorica*; cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, ed. M. W. Lindsay, Oxonii, E typographeo Clarendoniano 1971, II, XXI (d'ora in poi citato come *Etymologiae*). Per la codifica degli schemi e dei tropi, compiuta prevalentemente nel XXXVII capitolo del I libro delle *Etymologiae*, Isidoro ricorre a Cassiodoro e a Donato (su Cassiodoro cfr. *supra*, nota 21; su Donato cfr. *infra*, nota 179): la definizione isidoriana di metafora quale *verbi alicuius usurpata translatio* (cfr. *Etymologiae* I, XXXVII, 2), "una trasposizione impropria di un qualche termine", è, infatti, di origine donatiana, così come la classificazione delle diverse forme di metafora. Isidoro, inoltre, riprende da Donato la dottrina delle *translationes antistrophae* o *reciprocae* offrendone una trattazione più chiara (cfr. *Etymologiae* I, XXXVII, 5); gli esempi portati da Isidoro (quali "il remare delle ali" che può essere rovesciato nella metafora "le navi hanno le ali") permettono di intendere tale tipologia di *translationes* come quelle metafore "biunivoche", nelle quali il metaforizzante e il metaforizzato sono interscambiabili. L'allegoria, invece, è definita da Isidoro *alieniloquium* (con una traduzione del corrispettivo termine greco). Nell'allegoria, infatti, *aliud...sonat, aliud intellegitur* (cfr. *Etymologiae* I, XXXVII, 22). La definizione ricorda quanto dice Agostino nel commento al salmo 103 con riferimento alla differenza tra ciò che *sonat*, il piano dell'espressione, e ciò che deve essere inteso (*intellegitur*); Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 3 (101 – 150) (in *Aurelii Augustini opera*; pars 10, 1 – 3) CCSL 40, ed. D. E. Dekkers, I. Fraipont, Turnhout, Brepols, 1990, sermo I, 13. Cfr. P. Cazier, *Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, Beauchesne 1994; cfr. J. Fontaine, *Tradition et actualité chez Isidore de Seville*, London, Variorum Reprints 1988; cfr. Idem J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, Études agostiniennes 1983.

quello di Isidoro e di Beda²⁰⁰. Un’analoga influenza isidoriana è rivenuta da Madec nel quindicesimo capitolo del *De praedestinatione*, dove Eriugena tratta dell’ipallage, ovvero di quella figura che consiste nel sovvertire l’ordine con il quale le parole si succedono nella frase per produrre il significato voluto²⁰¹.

Si deve notare, infine, che la categoria dell’antifrasi compare anche nella *Rhetorica ad Herennium*²⁰² la cui terminologia ricorda il lessico eriugeniano del *De praedestinatione*.

Nell’*Ad Herennium*, infatti, è presente una distinzione tra tre specie di allegoria: la *similitudo*, l’*argumentum* e il *contrarium*²⁰³. Il *contrarium*, poi, viene esplicitamente posto in relazione con l’antifrasi. Bisogna, tuttavia, notare come la *Rhetorica ad Herennium* sottolinei la stretta dipendenza tra questa forma di dire allegorico *per contrarium* e la traslazione metaforica; l’*Ad Herennium* afferma, infatti, che tutte e tre le forme di allegoria producono un dire *per translationem*, ovvero una traslazione tra termini²⁰⁴. In questo modo antifrasi e allegoria *per similitudinem* appaiono assimilate in ragione della comune struttura traslativa che le fonda.

La trattazione eriugeniana nel *De praedestinatione* sottolinea, in modo molto simile, l’importanza della *translatio* per le forme di dire antifrastico e pone in relazione antifrasi, *similitudo* e traslazione. Tale rapporto che intercorre tra antifrasi e similitudine è ben messo in evidenza da Eriugena, ancora all’interno del *De praedestinatione*, mediante un esempio scritturale del discorso κατ’ἀντίφρασιν. Eriugena cita un passo dal Vangelo di Matteo nel quale Cristo, rivolgendosi agli Ebrei, parla del Battista. Gesù dice, infatti: “Siete forse venuti a vedere una canna agitata dai venti?” (Matteo 11, 7). La natura antifrastica della circonlocuzione scritturale si fonda su una precedente trasposizione metaforica dell’oggetto preso in considerazione (in questo caso Giovanni Battista). La canna al vento è una immagine di natura metaforica che rimanda alla variabilità e all’incostanza; come tale questa immagine risulta antifrastica rispetto al Battista, fermo e fiero nella sua fede. L’effetto antifrastico dipende così da una precedente traslazione metaforica che traduce le qualità peculiari della realtà significata in una espressione di natura figurale; tale immagine può poi rimandare alla realtà che si vuole denotare attraverso una autentica similitudine con la realtà stessa, o attraverso un meccanismo antifrastico in cui il negativo richiama il suo opposto. Il procedimento metaforico, posto in relazione con l’antifrasi, tuttavia, opera mediante un *meta-ferrein*, ovvero un *transitus* quale traslazione di un termine o attributo in modo tale che esso significhi una realtà diversa da quella alla quale è normalmente associato (la possibilità di un simile *transitus* deve poi risultare fondata su una somiglianza tra i termini che costituiscono gli “estremi” ideali di questo movimento).

²⁰⁰ Cfr. *De praedestinatione* 10, 1, 5- 8; pag. 62, 5/8.

²⁰¹ Cfr. *De praedestinatione* 15, 6, 126 – 129; pag. 90, 128/132.

²⁰² La *Rhetorica ad Herennium*, un tempo attribuita a Cicerone e ora considerata opera del retore Cornificio (che scrisse quest’opera probabilmente tra l’82 e l’86 a. C.), è tra le più importanti fonti per la dottrina medievale degli ornamenti del dire; cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale*, cit., pag. 35 e A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, cit., pag. 91.

La *Rhetorica ad Herennium* definisce la metafora in termini aristotelici come *translatio* (*translatio est cum verbum in quadam rem transferentur*), fondata su una *similitudinem* (cfr. *Ad Herennium* IV, 44), ovvero su un’affinità tra i termini coinvolti nel movimento traslativo stesso (la realtà primariamente denotata e l’oggetto “rinominato”). La metafora può derivare da diverse *causae*, ovvero da varie ragioni che costringono all’utilizzo del dispositivo retorico: *brevitatis*, *vitandae obscenitatis*, *augendi* e *minuendi* e *ornandi*. L’allegoria, invece, è definita con termine latino *permutatio* (“scambio”). Essa è definita *oratio aliud verbis aliud sententia demonstrans* (formula che ritornerà in quasi tutte i successivi trattati di retorica durante l’epoca di mezzo), ovvero quella figura per la quale il discorso sviluppa una duplice denotazione, una attraverso le parole (la superficie, la lettera) e un’altra attraverso il pensiero (l’intenzione profonda, il senso autentico). L’*Ad Herennium* distingue tre specie di allegorie: la *similitudinem*, l’*argumentum* e il *contrarium* (cfr. *Ad Herennium* IV, 46). L’allegoria *per similitudinem* (chiaramente imparentata con il discorso metaforico) sembra divenire la più importante tipologia di allegoria, ricomprendendo in sé anche quella per *argumentum* (che si fonda su una *translationem*, *ibidem*); l’allegoria per *contrarium* può, invece, essere avvicinata all’ironia e all’antifrasi, ovvero a quelle forme di traslazione fondate su legame “negativo” tra i termini (gli esempi forniti dal testo sono chiamare “parsimonioso” un prodigo o “Ippolito” un uomo dissoluto; Ippolito, figlio del re Teseo, infatti, come racconta Euripide, si era consacrato al culto di Diana dedicandosi alla caccia e vivendo in assoluta castità).

²⁰³ Cfr. *Ad Herennium* IV, 46.

²⁰⁴ *Ibidem*.

3.4 Il dire traslato nel 'Periphyseon' di Eriugena

Il *Periphyseon* (o *De divisione naturae*, come il testo è chiamata nei manoscritti più tardi²⁰⁵), scritto strutturato come dialogo tra un maestro e un allievo, rappresenta l'opera più sistematica in cui il maestro irlandese espone la propria filosofia, riconducendo in un'unitaria visione speculativa le diverse suggestioni che i molteplici autori da lui studiati gli avevano fornito.

La presenza di numerose citazioni tratte dai grandi padri orientali suggeriscono di collocare l'opera intorno al 864 – 866, quando Eriugena aveva probabilmente ultimato le sue *versiones* dal greco.

Il *Periphyseon* costituisce un viaggio metafisico che prende le mosse da Dio e a Dio ritorna, risultando così dominato, come nota già Cappuyns²⁰⁶, dalla teologia e dalla figura del Principio creatore, forza trascendente che regola e dona armonia al cosmo creato. Tale viaggio è, però, reso possibile dall'impiego degli strumenti della razionalità filosofica e delle arti liberali, prima fra tutte la dialettica: la ricerca teologica, via per ottenere una piena comprensione anche del mondo finito, è fondata sull'apparato metodologico e tecnico delle dottrine speculative e delle arti della parola. Il trattato si apre, infatti, con l'individuazione, secondo un meccanismo squisitamente logico-semanticamente, del concetto di *natura*, genere sommo e universale, e la sua articolazione in diverse specie.

Eriugena identifica così quattro nature: la natura che crea e non è creata, la natura che crea ed è creata, quella che è creata e che non crea, quella che non crea e non è creata. La scansione dei quattro diversi momenti traduce, nel linguaggio scientifico dell'indagine filosofica, l'intuizione teologica centrale dell'opera eriugeniana: ogni cosa proviene da Dio e a Dio ritorna in quanto, come lo stesso maestro palatino chiaramente affermerà nel terzo libro del *Periphyseon*, il Creatore è Principio, Mezzo e Fine della sua creazione²⁰⁷. Anche la quarta natura, infatti, misteriosa e ineffabile, deve essere considerata la stessa sostanza divina, intesa però non più come principio dell'essere della realtà creata, ma come fine, ideale regolativo e meta alla quale ogni cosa tende.

La creazione della realtà finita appare, allora, nel *Periphyseon*, come un procedere e allontanarsi da Dio: gli effetti particolari, ovvero i diversi enti organizzati in strutture gerarchiche a seconda del loro grado di prossimità alla Causa divina, sono espressioni della potenza trinitaria, prodotti che esistono quali realtà determinate nella misura in cui si differenziano dalla stessa essenza di Dio.

Tale allontanarsi da Dio non significa, però, un'irreversibile perdita del contatto con l'origine trascendente dell'essere e del bene: l'ultimo momento del movimento di processione coincide già con il primo gradino del ritorno (*reditus*) del Tutto alla Causa divina che l'ha prodotto.

Questo duplice movimento, in cui l'universo viene all'essere differenziandosi dalla *dynamis* dell'essenza divina e ritorna a fondersi con il Principio che l'ha generato, è simile a un unico respiro divino, che si dilata per poi contrarsi nuovamente. Eriugena descrive, infatti, il venir all'essere del cosmo finito come un procedere della stessa sostanza divina oltre se stessa e un suo ritornare presso di sé alla fine dei tempi: l'unico vero essere cosmico, l'essenza di Dio, si trasmuta e si trasforma dando luogo all'altro da sé (il cosmo creato), per poi tornare presso di sé al termine di questa avventura attraverso la differenza. In realtà Eriugena afferma chiaramente, a dispetto di quanti hanno accusato il suo pensiero di essere panteista ed immanentista, che il divino non può essere considerato né il tutto di cui i singoli enti creati sarebbero le parti, né il genere del quale le realtà finite sarebbero specie ed individui²⁰⁸. Eriugena, infatti, pensa al divino, riprendendo modelli e schemi propri della tradizione neoplatonica greca e latina, come a una causa somma che, benché

²⁰⁵ Cfr. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, cit.*, pag. 185.

²⁰⁶ Cfr. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, cit.*, pag. 213.

²⁰⁷ Cfr. Cfr. Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon, liber tertius*, CCCM 163, ed. E. A. Jeuneau, Turnhout, Brepols 1999, III 688 C, 2877 – 2895 (d'ora in poi citato come *Periphyseon III*).

²⁰⁸ Cfr. *Periphyseon III* 621 B, 94 sgg. Cfr. anche Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon, liber secundus*, CCCM 162, ed. E. A. Jeuneau, Turnhout, Brepols 1997 II 524 D, 1 – 9 (d'ora in poi citato come *Periphyseon II*).

proceda attraverso tutto il reale e crei ogni ente finito mediante la partecipazione alla propria essenza, rimane in sé immutabile e trascendente.

Anche il movimento di processione e di ritorno al divino si compie, d'altra parte, secondo una legge dialettica: la creazione del tutto è un movimento di divisione della semplicità del Principio nella molteplicità e differenza delle diverse creature, mentre il ritorno al Principio è un'analisi, ovvero un essere riassorbito del molteplice nell'Uno divino (senza nessuna indistinzione o perdita di individualità).

Ogni libro del *Periphyseon* è dedicato a illustrare e descrivere uno dei momenti di tale processo metafisico.

Il primo e il secondo libro del trattato analizzano la natura divina nella sua assoluta ineffabilità (neppure le dieci categorie aristoteliche, argomenta Eriugena, possono essere utilizzate per descrivere in modo autentico la sostanza divina). Il terzo libro, invece, analizza le cause primordiali, ovvero i paradigmi eterni nei quali Dio crea intelligibilmente la totalità del reale (la natura che è creata e che crea), offrendo anche una lettura filosofica del racconto del Genesi (l'*hexaemeron*). Il quarto libro è dedicato all'analisi della duplice natura dell'uomo, il quale è al tempo stesso fatto a immagine del Padre e specie del genere animale. Eriugena pensa all'uomo come *officina mundi*, luogo metafisico in cui, quale microcosmo, la totalità dell'universo creato è precontenuto; in questo modo una analisi della natura umana permette di indagare i misteri della natura che è creata e che non crea. Il quarto libro termina con un'esegesi allegorizzante del Paradiso Terrestre e del peccato originale; in tale lettura allegorica del racconto biblico Eriugena, sulla scorta di Ambrogio e di Gregorio di Nissa, sottolinea il carattere non reale ma puramente sapienziale e figurato del racconto biblico dell'Eden. Il peccato e la cacciata dal Paradiso, momento di maggiore abiezione nella storia dell'uomo e dell'universo, tuttavia, preludono già per Eriugena al ritorno di tutte le cose al proprio Principio. È il quinto libro a descrivere, con il supporto di una serie di prove tratte dalla Scrittura e dall'indagine filosofico-fisica, tale *reditus* della creatura presso il Creatore secondo un processo analogo e inverso a quello compiuto nella iniziale processione che prende le mosse da Dio. Le realtà sensibili si trasformeranno in sostanze intelligibili, queste ritorneranno nelle cause primordiali e le cause stesse verranno, infine, riassorbite da Dio. In questo ritorno del Tutto a Dio, Eriugena rifiuta, come aveva già fatto nel *De praedestinatione*, la tradizionale concezione del Paradiso e dell'inferno, intendendoli non come luoghi concreti e fisici ma come uno stato dell'anima, che nelle proprie *phantasiae* verrà ricompensata o punita per la sua condotta.

Un simile affresco speculativo non poteva non suscitare perplessità e opposizioni. Complesso e ardito nelle dottrine filosofiche che sviluppava, sostenuto da un'eccezionale erudizione, caratterizzato da un sostanziale ottimismo metafisico, che giungeva quasi a negare la distinzione tra creatura e Creatore in un ritorno del mondo a Dio senza però confusione o identificazione totale dei due termini, il *Periphyseon* eriugeniano fu condannato per eresia (nel concilio di Parigi del 1210 e con una lettera di papa Onorio III del 23 Gennaio 1225) e ne venne proibita la lettura. Ciononostante, è possibile ritrovare l'influenza della grande opera del maestro irlandese in diversi luoghi e momenti nel pensiero dell'epoca di mezzo, a testimonianza del fascino che la sintesi speculativa eriugeniana fu capace di esercitare attraverso i secoli.

3.4.1 La metafora nel *Periphyseon*

Nel *Periphyseon* Eriugena cerca, dunque, di sviluppare un'analisi dell'universo creato facendo della realtà divina il fulcro speculativo per tale indagine razionale. Orientata verso questo obiettivo teoretico, la riflessione del maestro palatino non può non fare della questione della conoscibilità della stessa natura trinitaria un capitale problema filosofico.

È in tale indagine sulla natura divina e sulla sua conoscibilità che la metafora e i meccanismi della significazione metaforica divengono importanti temi dell'analisi eriugeniana, assumendo la funzione di strumenti cognitivi per la descrizione dell'essenza del Principio trinitario.

La questione della funzione del dire metaforico e del suo rapporto con la natura divina viene messa a tema in particolare all'interno del primo libro del *Periphyseon*²⁰⁹.

Qui Eriugena analizza la natura divina e afferma la sua totale ineffabilità per la ragione finita: l'essenza trinitaria non può essere descritta adeguatamente mediante nessuno strumento linguistico-concettuale.

Eriugena asserisce, quindi, che nessuna categoria può essere applicata propriamente a Dio; neppure le più alte forme d'essere, ovvero le cause primordiali, possono costituire "attributi" della natura divina. Dio, quindi, è al di là anche delle fondamentali qualificazioni dell'essere, delle dieci categorie che permettono una conoscenza esaustiva di ogni realtà. La natura divina risulta, perciò, completamente insondabile, in quanto gli usuali strumenti denotativi e cognitivi utilizzabili dall'uomo non possono essere applicati a Dio.

In questo modo le categorie di quiete e moto non possono essere autenticamente presenti in Dio. Il maestro palatino argomenta, d'altronde, che questi due stati, una volta riferiti alla sostanza trinitaria, non devono essere considerati come due condizioni mutuamente escludentesi: quiete e moto si possono riferire alla volontà divina in quanto essa decreta la creazione del mondo (un'azione che rinvia alla sfera del movimento), in modo stabile e perfetto (qualità che rimanda alla nozione di stabilità).

Le medesime osservazioni vengono fatte da Eriugena nell'analisi delle categorie di agire e patire²¹⁰. Il maestro palatino asserisce chiaramente che agire e patire, al pari di moto e quiete, non possono descrivere veramente la realtà divina²¹¹.

Il maestro palatino giunge a conclusioni analoghe riflettendo sulla duplice natura dell'essenza divina che può essere detta tanto creante quanto creata²¹². Dio può essere considerato creato, afferma Eriugena, solamente nella misura in cui l'essenza divina, in se stessa ineffabile, divenga conoscibile e comprensibile (*formas quasdam accipiens rerum seu vocum sensibilibus qui informis erat*²¹³): il Principio, in sé privo di una forma e sottratto a ogni possibilità di denotazione diviene conoscibile concettualmente e soggetto *signis seu aliis sensibilibus indicis*²¹⁴ in un processo che può essere assimilato al venire all'essere²¹⁵. La creazione della sostanza divina è, quindi, un venire all'intelligibilità aprendosi alla possibilità della denotazione mediante segni. D'altra parte la stessa attribuzione all'essenza divina della capacità di creare deve essere ripensata alla luce della dottrina teologica sull'ineffabilità di Dio. Nel secondo libro del *Periphyseon*, infatti, Eriugena analizza la nozione di "creazione" e sottolinea l'ineffabilità del rapporto tra creatura e Creatore. La natura soprasostanziale e oscura del Principio non permette di descrivere la relazione tra la Causa e i suoi

²⁰⁹ Ioannes Scotus Erigena, *Periphyseon, liber primus*, CCCM 161, ed. E. Jeauneau, Turnhout, Brepols 1996, I, 458 A, 674 sgg. (d'ora in poi citato come *Periphyseon I*).

²¹⁰ Cfr. *Periphyseon I* 504 B, 2654 sgg.

²¹¹ Il maestro palatino si impegna, poi, in una risoluzione delle difficoltà esegetiche che derivano da tale necessaria limitazione dell'efficacia denotativa di queste categorie. Le Scritture, infatti, parlano spesso del rapporto patemico tra Dio e creatura e della conseguente condizione divina segnata dall'affezione per l'uomo. Eriugena sviluppa, in questo caso, una complessa argomentazione in cui si delinea una tripartizione tra colui che ama (o che patisce), il poter amare (o patire) e lo stesso amare (o patire); Eriugena richiama poi la trinità divina di essenza, potenza e operazione che permane, come un'immagine del sopra-sensibile, in ogni creatura. Tale triade, a differenza di quella prima individuata e risolvibile nella sostanza di colui che agisce, nonché negli accidenti del poter agire o patire e dell'atto dell'agire e del patire, si risolve nell'unità di una sola essenza. Poiché in Dio non ci possono essere accidenti né Dio stesso può avere natura di semplice accidente, Eriugena conclude che l'amare e l'essere amato non convengono in nessun modo alla sostanza del Principio primo.

Il maestro palatino, in questo modo, ripropone la difficoltà che veniva sollevata dall'*alumnus* all'inizio dell'argomentazione: da un lato, la ragione insegna l'ineffabilità di Dio nell'impossibilità di poterlo descrivere con qualsiasi delle dieci categorie, quindi, a maggior ragione l'agire e il patire, dotate secondo la ricostruzione eriugeniana di *minoris virtutis*; dall'altro le Scritture sono ricche di testimonianze in cui Dio è descritto come soggetto e oggetto di diverse emozioni, prima fra tutte l'amore.

²¹² Cfr. *Periphyseon I* 453 D, 484 sgg.

²¹³ Cfr. *Periphyseon I* 454 B, 515 – 517.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Cfr. *Periphyseon I* 454 C, 520 – 454 D, 533.

effetti in modo concettualmente comprensibile; Eriugena rifiuta di parlare del rapporto tra Dio e mondo sia nei termini di una relazione tra predicabili, in particolare tra genere e specie (Dio non è il genere della specie creatura), sia nei termini di una relazione tutto/parti, in quanto tutti dispositivi concettuali propri del mondo finito²¹⁶.

L'impossibilità di descrivere autenticamente la natura divina mediante le categorie della ragione finita è ulteriormente affermata da Eriugena nel terzo libro del *Periphyseon*, dove il maestro irlandese analizza il problema della forma di conoscenza che Dio possiede nei confronti delle proprie creature²¹⁷. Ogni strumento cognitivo di cui la razionalità creata si avvale può essere attribuito a Dio solo metaforicamente: i sensi non possono essere mezzi per la conoscenza di una realtà immateriale e neppure l'intelletto può fungere da tramite tra Dio e la creatura, poiché Dio trascende ogni conoscenza intellettuale. Anima, sensi e intelletto possono, pertanto, essere attribuiti solo *per metaphoram* alla natura divina la quale rimane in sé "spoglia" (*Nudam siquidem omnique propria significatione relictam divinam essentiam talibus vocabulis vestit*²¹⁸).

La questione della conoscenza divina delle creature e degli strumenti con cui essa si realizza permette di analizzare, in modo particolarmente efficace, la struttura del discorso metaforico in Eriugena e le sue implicazioni metafisiche.

Sviluppando la sua analisi degli strumenti cognitivi dell'essenza divina, Eriugena afferma che Dio può sviluppare un sapere del mondo creaturale attraverso le proprie *voluntates*, i propri decreti liberamente statuiti con cui pone in essere le cose. Tale asserzione solleva il problema della relazione tra conoscenza divina e mondo creaturale; la questione nodale è relativa all'identità o meno tra le *voluntates* con cui Dio conosce le cose create e le cose create medesime. Ogni soluzione, però, sembra condurre a un vicolo cieco. Se, infatti, si afferma che *voluntates* e realtà creaturale sono diverse, allora si deve concludere che Dio non conosce le realtà create nei propri liberi decreti; se, invece, si asserisce che i due termini coincidono, allora si deve anche ammettere che creature, molteplici e multiformi, ed essenza divina tendono a confondersi (poiché la *voluntas* divina è identica alla natura semplicissima di Dio).

La soluzione eriugeniana ribadisce l'unità e la semplicità divina. In Dio volere e ciò che il volere pone in essere non si possono distinguere (in Dio volere, essere e vedere sono un'unica cosa); tutte le *voluntates* divine si danno così all'unisono, perfettamente consapute da Dio stesso. Eriugena trova una soluzione alle aporie concettuali prodotte da tale questione affermando che Dio vede in sé simultaneamente tutto ciò che vuole e lo vede nello stato onto-tenologico a lui proprio, ovvero nella massima semplicità e unità onto-tenologica: quanto è da Dio conosciuto nelle sue *voluntates* è perciò a lui coeterno. La soluzione ricorda fortemente, per quanto brachilogicamente argomentata e non sviluppata nel dettaglio delle questioni metafisiche da essa sollevate, la posizione boeziana su provvidenza divina e libertà umana nella *Consolatio*: il divino conosce il mondo particolare secondo la tipologia di sapere a lui propria, ovvero nell'unità e condensazione ontologica della causa essenziale (Eriugena ricorda che la condizione divina è l'eternità e che in Dio non esiste scorrere temporale²¹⁹).

²¹⁶ *Periphyseon* II 524 C, 1 – 524 D, 9. Significativo in questo senso è la riflessione eriugeniana intorno alla relazione tra Dio e la nozione di forma o specie. Il Principio divino deve essere considerato fonte di ogni determinazione cosicché ogni cosa che possiede una forma tende a esso. In se stesso, tuttavia, tale Principio è privo di ogni natura definita: Eriugena afferma, anzi, che Dio è infinito ed è l'infinità di ogni infinito. La realtà divina, quindi, è la forma del mondo nella misura in cui da lui ogni cosa trae la sua origine, ma in se stesso il Principio non ha determinazione alcuna.

²¹⁷ Cfr. *Periphyseon* III 673 A, 2202 sgg.

²¹⁸ Cfr. *Periphyseon* I 461 C, 833 – 835.

²¹⁹ Cfr. *Periphyseon* III 675 A, 2287 - 2291 sgg. Jeuneau nella sua edizione del *Periphyseon* individua per questo passo le medesime fonti che aveva richiamato in un passaggio di poco precedente all'interno del medesimo terzo libro (621 C, 108 – 622 A, 116), ovvero il quarto libro delle *Leggi* di Platone, il pseudo-aristotelico *De mundo* e il *De mundo* di Apuleio in riferimento alla dottrina eriugeniana di Dio come principio, mezzo e fine del cosmo (cfr. *Periphyseon* III, pag. 6 111/112). Il passo del maestro palatino in questione, tuttavia, sembra evidenziare anche una influenza del *De consolatione* boeziano e della dottrina, esposta nell'ultimo libro di quello scritto, sulla provvidenza e l'eternità divina: cfr. Anicus Manlius Severinus Boethius, *Philosophiae consolatio*, CCSL 94, ed. L. Bieler, Turnhout, Brepols 1957 V, 6, 70 – 75. La dottrina boeziana secondo la quale in Dio non vi è scorrere temporale ma un eterno presente è chiaramente

Un ulteriore approfondimento della riflessione eriugeniana sull'indicibilità divina si può trovare, infine, nel IV libro del *Periphyseon* dove viene messa a tema la questione della relazione tra principio di non contraddizione e natura divina²²⁰.

La riflessione su questo punto è introdotta da un'analisi della natura dell'uomo. Eriugena assimila la natura antropica a quella divina; come l'uomo, infatti, può essere considerato sia animale che non animale, per cui entrambe le proposizioni "l'uomo è animale" e "l'uomo non è animale" sono corrette, così di Dio si può dire che Egli è verità e che Egli non è verità. L'uomo appare così, per certi versi, non essere soggetto al principio di non contraddizione. In realtà nell'uomo la "disponibilità" a una predicazione e al suo opposto (l'essere e il non essere animale), è determinata dalla duplice natura umana, per un lato connessa alla materialità con il corpo e, per l'altro, legata all'immaterialità dello spirito; nell'essenza antropica, pertanto, non si dà vera deroga al principio di non contraddizione. In Dio, invece, l'unica vera predicazione possibile, l'aggettivazione che coglie Dio stesso in quanto tale, è il rifiuto di attribuirgli anche la più alta delle determinazioni: l'essere. Parlando *propriamente* Dio è non-essenza.

La ragione dell'assoluta ineffabilità divina è indicata, da Eriugena, nell'interna strutturazione dell'essere divino, il quale è libero da ogni forma di opposizione²²¹.

L'opposizione può essere, argomenta Eriugena, per privazione, per relazione e per contrarietà; ogni realtà che si trova in un rapporto di opposizione con un altro ente è, per ciò stesso, limitata e finita. L'opposizione, infatti, significa l'esistenza di un'alterità che limita la realtà presa in considerazione: ciò che è opposto al suo altro "deve" all'altro stesso il proprio essere, in quanto solo nel rapporto di opposizione ciascuna realtà diviene se stessa. In questo senso possono essere lette le parole di Eriugena: *opposita ita sibi sempre opposita sunt ut simul et inchoare incipient et simul esse desinant*. Gli opposti sono costantemente legati e l'esistenza, in termini di definibilità e conoscibilità logico-concettuale, di ciascuno dipende dal suo "negativo". L'esempio offerto a questo proposito nel testo, ovvero quello del "semplice e del doppio" è molto significativo. Eriugena non afferma, riprendendo un modello speculativo proprio dell'antichità classica, che ogni ente venendo all'essere impedisce al proprio altro di esistere a sua volta meritando così la punizione nel finale annichilimento della dialettica dei contrari (notte/giorno, caldo/freddo etc.), ma dice, invece, che una determinata nozione si dà pienamente solo attraverso il suo contrario: l'idea di "semplice" "richiama" immediatamente quella di doppio, così che l'una non si può dare se non si dà l'altra.

Una realtà eterna, tuttavia, non può entrare in una relazione di alterità con nessun termine negativo. Eriugena indica, infatti, nella *aeternitas* il primo attributo della natura divina; tale predicato rimanda, tuttavia, all'area semantica dell'assoluto. L'assoluta eternità viene, poi, descritta da Eriugena con il carattere della semplicità e della perfetta individualità (*aeternitas...tota per totum in se ipsa una simplex individuaque subsistit*²²²). La realtà divina, essendo assoluta e semplice, non può, quindi, entrare in relazione con nessuna forma di alterità e differenza: l'opposizione differenziale esclude, infatti, l'infinità dei termini che nell'opposizione medesima risultano connessi (l'attributo dell'infinità è contraddetto dall'idea di un rapporto in cui ciascun termine risulta limitato e al tempo stesso fondato dal suo negativo).

La condizione divina è così caratterizzata, nella ricostruzione eriugeniana, dal superamento della legge dell'opposizione su cui si fonda anche il principio di non contraddizione: non risultando connesso in una relazione di opposizione a null'altro, Dio può possedere sia una qualità sia il suo negativo, poiché non è in alcun modo determinato (ovvero in Dio non si dà auto-identità con sé).

ripresa da Eriugena già nel *De praedestinatione* (cfr. *De praedestinatione* 2, 5, 128 sgg.). A questo proposito vedi Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. E. Mainoldi, Firenze (Tavarnuzze), SISMEL 2003, pag. 241.

²²⁰ Cfr. Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon, liber quartus*, CCCM 164, ed. E. A. Jeuneau, Turnhout, Brepols 2000, IV 757 D 649 sgg. (d'ora in poi citato con *Periphyseon IV*).

²²¹ Cfr. *Periphyseon I* 459 A, 714 – 460 B, 776.

²²² Cfr. *Periphyseon I* 459 A, 723 – 459 B, 724.

Eriugena fonda in questo modo la superiorità della teologia apofatica su quella catafatica. L'apofasi teologica rappresenta la sospensione di ogni discorso sulla natura divina, nella consapevolezza della trascendenza ineffabile della stessa essenza trinitaria: solamente il silenzio è l'atteggiamento epistemologicamente corretto di fronte a Dio. La catafasi, invece, cerca di sviluppare un discorso intorno alla natura divina sempre accompagnato, però, dalla coscienza che ogni affermazione finita, formulata sulla sostanza trinitaria, deve risultare impropria e imperfetta non potendo coglierne l'autentica grandezza.

Il maestro palatino descrive tale atteggiamento catafatico come un dire di tipo metaforico.

L'impossibilità di significare Dio attraverso l'ordinario apparato segnico e concettuale, a causa della struttura onto-tenologica della stessa essenza divina, fa sì che ogni catafasi intorno alla natura trinitaria produca un discorso traslativo-metaforico²²³.

La metafora è, quindi, definita in questo caso da Eriugena come ogni tentativo di conoscere il divino mediante le categorie e i concetti della ragione finita, fondati sulla relazione al proprio altro.

Predicare a Dio attributi finiti, quali la quiete e il moto, ma anche l'Essere e il Bene, significa impiegare elementi propri della sfera materiale per la descrizione della natura sopra-sensibile: una simile operazione si può realizzare unicamente attraverso una metafora (*per quendam divina metaphora*²²⁴). Anche la Scrittura, quindi, si serve di forme di discorso metaforiche e traslate; quando il testo sacro parla del rapporto patemico, di amore e odio, che lega Dio al popolo d'Israele esso si serve di *similitudines* e di *translata verba*²²⁵.

La metafora appare allora, anche in questo caso, come lo strumento per poter descrivere la natura propria di Dio e del mondo non sensibile, il quale come tale sfugge alla denotazione con le usuali categorie del linguaggio umano.

Il discorso traslato, precisa Eriugena, non deve essere inteso come un errore o una "licenza" nel linguaggio: ciò che avviene nel discorso traslato è l'impiego di un apparato concettuale proprio di un certo livello onto-tenologico al fine di esprimere quanto appartiene a un differente, superiore, gradino nella scala dell'essere. Il dire metaforico si presenta, quindi, come il *transitus* dalla dimensione onto-tenologica della finitudine e della molteplicità alla condizione, in sé ineffabile, della *simplicitas* divina; il movimento della traslazione proprio della metafora diviene un movimento di trascendimento dell'immanenza.

In questo senso entrambe le soluzioni della teologia, quella apofatica e quella catafatica, sono corrette: la seconda parla di Dio in senso "non proprio", "dalla creatura al Creatore", ovvero mescolando i piani dell'essere; la prima, invece, parla di Dio in senso proprio e per questo deve fermarsi al silenzio dell'ineffabilità.

3.4.1.1 La fondazione ontologica del dire metaforico

La metafora eriugeniana come applicazione delle categorie finite alla natura ineffabile del Principio trova negli scritti del maestro palatino anche un'adeguata fondazione metafisica. Fulcro ontologico della dottrina eriugeniana della metafora è la teoria della creazione del mondo finito come autodisvelarsi di Dio.

Il passaggio dell'essenza divina dalla "invisibilità" alla conoscibilità avviene, infatti, mediante il movimento ontologico della stessa sostanza del Principio, che conduce all'essere tutte le creature. La creazione divina del Tutto si realizza come la partecipazione della dimensione creaturale alla realtà del principio primo, vera sorgente d'essere per tutto ciò che viene all'esistenza (Eriugena nota che come nulla può essere detto buono se non per la partecipazione a quanto è buono in sé, ovvero Dio, così ogni esistere si produce come un attingimento dell'autentico essere in Colui che veramente è). Una simile dottrina spinge a concepire la creazione dell'universo finito come una auto-creazione divina: poiché non si dà essere e bontà al di fuori di Dio, la stessa partecipazione della dimensione creaturale alla vera essenza divina non potrà che essere un'autopartecipazione di

²²³ Cfr. *Periphyseon* I 460 C, 787 e 461 C, 832 – 833.

²²⁴ Cfr. *Periphyseon* I 453 B, 468 – 469.

²²⁵ Cfr. *Periphyseon* I 509 A, 2877 – 2878.

Dio a se stesso. La concentrazione nel Principio primo della totalità delle risorse ontologiche costringe a pensare ogni eventuale essere “altro” da Dio come una forma di processione dell’essere di Dio, ovvero come un fluire della *dynamis* divina oltre se stessa in diverse “forme” e “stati” d’esistenza.

Il divenire conoscibile e semanticamente denotabile da parte di Dio è così l’espressione o il risultato, in termini cognitivi, della necessaria processione della stessa sostanza divina oltre se stessa nell’operazione creazionale che porta alla nascita del Tutto; in tale processo, Dio stesso *fit enim in phantasiis formatus qui per se omni sensibili caret forma*²²⁶, ed è conoscibile attraverso tutte le realtà sensibili ed intelligibili.

La dottrina erigeniana, ribadendo che la sostanza divina è superiore ad ogni denotabilità concettuale²²⁷, mette in luce come nella creazione dell’universo finito ciascuna creatura mantenga un legame metafisico con il proprio Principio.

La continuità ontologica, che sussiste tra i singoli effetti e la Causa trascendente che li produce, garantisce la possibilità di un’applicazione delle qualità e delle proprietà delle stesse realtà creaturali alla natura divina: il venir all’essere delle realtà create è, infatti, un prendere parte alla sostanza divina. Se il dire metaforico consiste nel tentativo di descrivere la natura divina mediante categorie e predicati desunti dalla sfera della realtà finita, il legame ontologico che sussiste tra Creatore e creatura fornisce una giustificazione metafisico-ontologica allo stesso discorso metaforico. Il passaggio metaforico dal finito all’infinito appare fondato, infatti, sulla relazione di causazione che congiunge il divino al mondo creato.

3.4.1.2 La natura della metafora in Eriugena

Eriugena, riflettendo sul concetto di metafora e di dire metaforico, pone in relazione la stessa nozione di *metaphora* con quella di *translatio*.

Quando Eriugena, infatti, impiega il termine *translatio* (in particolar modo in forma avverbiale) nel senso tecnico-retorico di “trasferimento” di un termine, lo fa sempre ponendo questa espressione in relazione con il concetto di *metaphora*. Emblematico è, in questo senso, il primo libro del *Periphyseon* (dove si concentrano la maggior parte delle occorrenze del termine *translatio* all’interno del trattato erigeniano); viene qui utilizzato il concetto di traslazione semantica come una nozione in grado di chiarire il funzionamento del dire *metaphorice*²²⁸.

La *translatio* si presenta così come il generale dispositivo semiotico che permette di costruire un discorso metaforico.

Nel *Periphyseon*, tuttavia, la nozione di *translatio* si duplica, assumendo due significati distinti e complementari.

Eriugena riprende la categoria di traslazione, presente già nel *De praedestinatione*²²⁹, dalla tradizione retorica tardo-antica, in particolare dalla dottrina quintiliana della *metaphora* mediata attraverso l’*Ars maior* di Donato²³⁰. Donato, descrive tale dispositivo come un fenomeno linguistico

²²⁶ Cfr. *Periphyseon I* 454 C, 528 – 529.

²²⁷ La prima natura in quanto creatrice del tutto (*quae creat e non creatur*) è forma del cosmo; in se stessa, tuttavia, la natura divina è ineffabile e al di là di ogni forma, ovvero di ogni determinata condizione d’esistenza. Cfr. *Periphyseon II* 524 D, 18 – 525 D, 24.

²²⁸ Cfr. *Periphyseon I* 458 C 699 – 459 C 748; così anche in *Periphyseon I* 504 A 2654 – 504 B 2670 e 469 A, 1146 – 1147; ancora in *Periphyseon I* 512 A 2996 sgg. (dove Eriugena introduce anche il tema delle immagini dissimili come predicati di Dio). Tali elementi suggeriscono, quindi, che, benché la categoria di *signa translata* sia chiaramente elaborata nel *De doctrina christiana* di Agostino (come notato nell’introduzione e nell’analisi del *De praedestinatione*), nel *Periphyseon* Eriugena si rifà a Donato per elaborare il concetto di dire traslato e di significazione metaforica.

²²⁹ Cfr. *De praedestinatione* 9, 2, 37 – 38; 11, 1, 19 sgg.; 9, 6, 134 – 142.

²³⁰ La prossimità tra la trattazione donatiana e quella quintiliana è ben messa in luce dalla tassonomia delle quattro sotto-specie del dire metaforico presente nell’*Ars maior*; Donato, al pari di Quintiliano, individua tali sotto-specie nel passaggio da animato ad animato, da animato a inanimato, da inanimato a inanimato e da inanimato ad animato e utilizza i medesimi esempi presenti nell’*Institutio oratoria* quintiliana.

Anche l’importanza che Donato attribuisce alla metafora fra tutte le figure retoriche e i tropi riprende la medesima tradizione di origine peripatetica, alla quale Quintiliano si rifà (cfr. *Ars maior*, pagg. 201 sgg.).

affine al tropo²³¹: se questo, infatti, è definito come *dictio translata propria significatione ad non propriam similitudinem*, la metafora viene descritta come *rerum verborumque translatio*²³². La *translatio* appare, quindi, secondo tale tradizione dottrinale, come quel procedimento linguistico grazie al quale un nome viene impiegato al di fuori del proprio normale contesto e per un referente diverso da quello al quale è canonicamente collegato.

Il maestro palatino, tuttavia, prendendo le mosse da tale accezione di *translatio*, la ripensa intendendola come uno strumento metafisico con il quale la natura creata cerca di parlare del proprio Creatore. Se la traslazione è “trasferimento” al Creatore di quanto appartiene alla creatura quale sua qualificazione e determinazione (unico strumento con cui risulta possibile una descrizione dell’infinita natura trinitaria), allora all’originario significato tecnico-retorico della *translatio* viene sostituita un’accezione ontologica: la traslazione tra diversi campi semantici diviene il movimento metafisico, con il quale dalla sfera creaturale-finita si passa alla dimensione dell’*infinitas-informitas* divina, attribuendo proprietà determinate all’ineffabile essenza trinitaria. In questo caso, Dio troverà espressione mediante un termine che non rimanda a una qualità da Lui propriamente posseduta e che, quindi, è in grado di restituire solamente una Sua immagine imperfetta. In questo senso gli attributi dell’essere o della sapienza, al pari di tutte le qualifiche positive che possono essere predicate del divino, risultano funzionali a indicare la perfezione della realtà trinitaria ma non possono rappresentarla in modo autentico (*proprie*). La *translatio* metaforica vale, quindi, come denotazione impropria e radicalmente imprecisa, a causa dello iato incolmabile tra linguaggio e “oggetto” dell’analisi discorsivo-concettuale.

L’elemento che consente di instaurare nella *translatio* metaforica di natura metafisica una relazione tra dimensione finita e causa trascendente, predicando del divino in modo improprio qualità e caratteristiche delle creature, è il rapporto ontologico di causazione tra i due termini della traslazione metaforica stessa: poiché tutto ciò che esiste procede da Dio e tale processione è, nella prospettiva neoplatonica, il fluire della stessa *dynamis* del Principio primo, si può affermare che la natura divina stessa possiederà i medesimi tratti caratterizzanti la sua creatura. La *translatio*, quindi, finisce per indicare in Eriugena anche l’operazione ontologica che permette una simile operazione di “trasferimento” dell’elemento qualificante dalla creatura al Creatore. La metafora è, allora, come dire improprio su Dio, il *transitus* che conduce alla Causa somma del Tutto, secondo un percorso inverso e analogo a quello che dall’Uno giunge ai molti²³³.

Anche Jeaneau, d’altronde, sottolinea, nella sua edizione del terzo libro del *Periphyseon*, come Donato sia una probabile fonte per la dottrina della metafora che Eriugena sviluppa (cfr. *Periphyseon III* pag. 125, 3630/3631). Jeaneau sottolinea, nello stesso punto, l’importanza di Agostino (con il *De doctrina christiana* e le *Quaestiones in Heptateuchum*) e di Isidoro quali fonti della nozione di metafora in Eriugena.

²³¹ Elio Donato, stando a quanto riferisce S. Girolamo nel suo commentario al libro di Habacuc, dovette essere attivo a Roma tra il 354 e il 363 d. C. Autore di un ampio trattato dedicato alle otto parti del discorso, conosciuto come *Ars maior*, e di un manuale di più ridotte dimensioni, il *De partibus orationis*, dedicato ad una trattazione sommaria del medesimo argomento (il manuale circolò sotto il titolo di *Ars minor*) l’opera di Donato ben rappresenta quella trasformazione, iniziata proprio a partire dal IV secolo, nella gerarchia e nella definizione delle competenze tematico-dottrinali delle arti liberali che finì con l’attribuire alla grammatica la trattazione di questioni una volta discusse dai retori: Donato, infatti, discute nel suo trattato di *ars grammatica* il problema dei *colores* e degli ornamenti del discorso. Alla competenza propria del grammatico, ovvero il parlare correttamente nel rispetto delle regole del dire viene attribuita giurisdizione anche sull’utilizzo improprio dei nomi e sugli espedienti per elevare lo stile dell’*oratio*, in quanto i tropi sono considerati licenze linguistiche ed errori calcolati. Elio Donato riserva, così, il terzo libro della sua *Ars grammatica* (noto come *Barbarismus* dalla parola con cui lo scritto inizia) alle figure retoriche (sulla biografia di Donato e per uno studio dettagliato della sua opera cfr. L. Holtz, *Donat et la tradition de l’enseignement grammatical*, cit., in particolare pagg. 15 sgg.).

²³² Cfr. *Ars maior III*, 6, 6.

²³³ Nel primo libro, infatti, Eriugena parla della conoscenza metaforica che l’uomo può elaborare intorno a Dio e del procedimento di significazione traslativa all’interno di una riflessione sulla teologia apofatica e sull’applicabilità delle dieci categorie a Dio: il problema della metafora è inquadrato all’interno della questione metafisica dell’ineffabilità di Dio e dell’impiego di attributi creaturali-finiti per conoscere la natura divina. All’interno di tali coordinate speculative la nozione di *metaphora* cambia la propria valenza e il proprio significato (si potrebbe dire che Eriugena utilizza

3.4.2 Simbolo nel *Periphyseon* di Eriugena

L'indagine che Eriugena conduce all'interno del *Periphyseon* sulla natura del simbolo e sulla sua funzione metafisico-speculativa si colloca, al pari di quanto accade per il problema della significazione metaforica, all'interno della complessa questione del rapporto tra finito e infinito e della possibilità per la realtà creaturale di conoscere il Principio divino. Il *symbolum* è, infatti, studiato dal maestro irlandese in relazione alla riflessione sugli strumenti cognitivo-linguistici che la ragione finita possiede per elaborare un sapere intorno alla natura divina.

Mistero dell'essenza trinitaria, rapporto ontologico tra creatura e Creatore, riflessione sulle forme di significazione obliquo-impropria rappresentano, quindi, le problematiche teoretiche e le coordinate filosofiche all'interno delle quali Eriugena sviluppa sia la sua teoria della metafora, sia la sua dottrina del simbolo.

3.4.2.1 Simbolo e Assoluto

Nel terzo libro del *Periphyseon*²³⁴ Eriugena, riflettendo sul rapporto causale tra Creatore e creatura, analizza la posizione dionisiana su questa tematica e riprende l'esegesi di alcuni passi scritturali proposta dall'Areopagita²³⁵.

Il libro dei Proverbi (Proverbi 9, 2 – 5), infatti, dice che la Sapienza divina ha preparato due diversi tipi di cibo, uno solido e uno liquido, predisponendo anche una coppa per raccogliere i beni elargiti dalla sua attività provvidenziale. Il passo vetero-testamentario aggiunge, inoltre, che la Sapienza si fabbricherà una dimora dove verranno posti il cibo stesso insieme alla bevanda e alla coppa. Le immagini che compaiono nel passo scritturale vengono definite da Eriugena *symbola*²³⁶.

Il maestro palatino, seguendo Dionigi, afferma che la coppa è un simbolo della Provvidenza divina, poiché la sua forma rotonda e la linea del bordo, ricurva sino a disegnare un cerchio, rimanda alla capacità della provvidenza di prendersi cura di ogni realtà essendo ovunque presente, senza inizio e senza fine. D'altro canto la coppa agisce come dispositivo simbolico perché significa la perfezione della Provvidenza, sempre uguale a se stessa e sempre immutabile pur nel suo essere vicina alle creature. La dimora edificata dalla Sapienza, invece, deve essere interpretata come un riferimento alla potenza della provvidenza, che crea e mantiene nell'essere e nel bene ogni realtà, procedendo nel Tutto e abbracciando ogni creatura.

Il *symbolum* appare così come una realtà concreta e ben determinata, dotata di proprietà fisico-formali che permettono una sua interpretazione figurale.

Tale carattere dei *symbola* appare confermato da un altro caso di discorso simbolico, analizzato nel secondo libro del *Periphyseon*. Riflettendo sulla creazione dell'uomo e argomentando come Dio abbia posto in essere l'essenza antropica, avendola fabbricata a sua immagine e somiglianza e avendola dotata tanto di anima quanto di corpo, Eriugena distingue due veicoli corporei: un primo corpo è quello perfetto e puro posseduto da Adamo prima del peccato, mentre una seconda forma corporea è quella propria dell'uomo nella sua condizione materiale e post-lapsaria, che va distinta dalla pienezza dell'essenza antropica all'inizio dei tempi.

All'interno di questa riflessione sulla condizione dell'uomo e sul suo rapporto con la corporeità quando si trovava ancora nell'Eden, il maestro irlandese inserisce un'esegesi della foglia di fico con la quale, secondo il racconto scritturale, l'uomo si copre dopo il peccato originale. Eriugena, infatti, afferma che la narrazione del Genesi indica, con l'immagine della foglia di fico, il corpo che l'uomo assume dopo la colpa originaria; tale foglia, continua il filosofo irlandese, deve essere considerata *symbolum* della condizione del corpo mortale, caduco e fragile.

metaforicamente il concetto di "metafora") divenendo non solo un fenomeno di slittamento semantico, ma un passaggio metafisico dal finito all'infinito (in entrambi i casi nozione centrale è quella di "passaggio" e di "trasferimento").

²³⁴ Cfr. *Periphyseon III* 644 A, 1877 – 644 B, 1882.

²³⁵ Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula IX* in *Corpus dionysiacum 2, cit.*, IX, 3, 1109 B (d'ora in poi citato solo come *Epistula IX*)

²³⁶ Cfr. *Periphyseon III* 644 C, 1077 - 1079 e 644 D, 1084.

Il rapporto figurale che intercorre tra la foglia e il corpo mortale è definito dalle proprietà comuni che le due realtà possiedono. Come la foglia di fico ripara dal sole e procura con i suoi frutti una sensazione di dolcezza, così il veicolo corporeo post-lapsario impedisce alla luce del vero sapere di giungere all'uomo e produce piaceri terreni che appannano la mente dell'individuo, distogliendolo dalla ricerca del vero bene²³⁷.

Il *symbolum* della foglia di fico è, al pari della coppa e del cibo di cui si dice nel Libro dei Proverbi, una realtà ben determinata e concreta²³⁸.

La descrizione della natura divina che i dispositivi simbolici rendono possibile, tuttavia, appare sempre segnata da una qualche parzialità e limitatezza.

Già riflettendo sulla Provvidenza (alla quale faceva riferimento l'immagine della coppa in Dionigi), Eriugena osserva che essa è simile al Verbo, in quanto entrambi possono essere considerati al tempo stesso eterni e creati permanendo in una condizione di assoluta trascendenza: in ragione del legame con l'universo finito, infatti, il Verbo e la Provvidenza risultano creati ogni qualvolta operano prendendosi cura dei singoli enti, mentre in quanto volontà divina appaiono perfettamente identici a se stessi ed eterni²³⁹. Il Verbo divino, quindi, ha una natura ineffabile e trascendente: esso è il principio della Forma al di là della forma, il principio dell'Essenza al di là dell'Essenza, il principio della Perfezione "prima" della stessa perfezione, e in quanto tale ogni predicato finito deve essere considerato incapace di descriverne propriamente l'essenza. Eriugena radicalizza l'inadeguatezza di ogni tentativo catafatico intorno a Dio, sino ad affermare che lo stesso dogma dell'uni-trinità divina è descrizione solamente parziale della sostanza prima²⁴⁰.

Eriugena parla a questo proposito di *symbolica verba*, ovvero di espressioni simboliche elaborate dalla sapienza teologica per offrire alla razionalità finita un mezzo attraverso il quale riferirsi alla divinità; la stessa dottrina per cui si crede che *divinam bonitatem in unius essentiae tribus substantiis esse constitutam* ("che la bontà divina consista in tre sostanze appartenenti ad un'unica essenza")²⁴¹ diviene un ausilio per le anime zelanti e giuste che vogliono avvicinarsi al proprio Creatore. La natura divina, però, rimane in se stessa sottratta a ogni denotazione possibile; il passo dionisiano posto all'inizio della riflessione nega ogni possibilità di comprensione dell'essenza divina, in quanto essa *nulla verborum seu nominum seu qualicunque articolate vocis significatione...potest significari* ("non può essere significata da nessuna parola o nome o espressione verbale complessa")²⁴². L'espressione *qualicunque articolate vocis significatione* ("qualsivoglia significazione semantica articolata") afferma l'impossibilità, per ogni parola tanto umana quanto angelica, di cogliere la realtà divina.

Il simbolo appare, quindi, in Eriugena come strumento, impiegato anche nei testi sacri, per descrivere la natura divina. La conoscenza offerta dai *symbola* non potrà, tuttavia, che essere inadeguata: la sostanza trinitaria, come ben testimonia il caso paradigmatico della Sapienza provvidenziale del Verbo, permane al di là della Forma e dell'Essenza in una perfetta semplicità e unità che è superamento della stessa identità con sé.

²³⁷ Cfr. *Periphyseon* II 583 C, 185 – 583 D, 186.

²³⁸ Nel *Periphyseon* sono presenti altri passaggi nei quali i casi di *symbolum* citati da Eriugena possiedono questo medesimo carattere concreto. Trattando della duplice natura della realtà creata, la quale si mostra sia eterna sia creata, Eriugena introduce l'immagine dell'angelo il quale simboleggia, dice il filosofo irlandese, l'incapacità della stessa intuizione noetica a cogliere l'autentica natura divina (cfr. *Periphyseon* III 668 A, 104 – 668 B, 112). L'angelo, infatti, copre il proprio volto e i propri piedi con le ali temendo di rivolgere lo sguardo verso il Principio; l'immagine dei piedi deve essere interpretata, afferma Eriugena, come *symbolum* del sapere intellettuale.

²³⁹ Cfr. *Periphyseon* III 645 A, 1087.

²⁴⁰ Cfr. *Periphyseon* I 455 B, 559 – 455 C, 578. La riflessione introduce, come visto trattando della metafora nel *Periphyseon*, la discussione del maestro palatino sulla teologia apofatica e catafatica e sulla impossibilità di una significazione *proprie* della natura divina; in questo processo di rimozione di ogni aggettivazione possibile vengono sottratte alla sostanza divina anche i più eminenti attributi che la tradizione le ha riconosciuto: Dio non è, in sé, né essenza, né vita né sapienza.

²⁴¹ Cfr. *Periphyseon* I 456 B, 598 – 600.

²⁴² Cfr. *Periphyseon* I 456 A, 587 – 589.

I *symbola* erigeniani hanno, in questo modo, una peculiare funzione teologica, ovvero quella di tenere insieme immanente e trascendente. Tale ruolo giocato dal dispositivo simbolico viene messo efficacemente in luce da un passo del terzo libro del *Periphyseon*.

Ritornando sul tema della stretta relazione ontologica tra Creatore e creatura, Eriugena nota come in realtà tutte le quattro nature sussistano in Dio e siano Dio. Dio infatti crea ogni cosa e, quindi, è creatore senza derivare da altro, ma è anche fine di ogni cosa e in Lui tutte le cose si fondono insieme; Egli d'altronde non è creato in quanto essendo, ancora una volta, il principio sommo non deriva da nulla. Ancora: Dio è colui che crea ed è creato in quanto procede nelle teofanie delle cause primordiali, divenendo così conoscibile per le creature e per se stesso, ed è colui che è creato e non crea poiché, dopo essere proceduto sino negli effetti ultimi, non può produrre più nulla. Dio quindi è Inizio, Mezzo e Fine dell'intera creazione²⁴³.

Alla luce di questa dottrina Eriugena afferma che in modo corretto le Scritture definiscono la totalità delle realtà mondane *vestigia*²⁴⁴ e *symbola*²⁴⁵ di Dio stesso; la natura divina può essere, infatti, colta attraverso la dimensione fisica da menti speculative come Mosè (nella rivelazione del roveto ardente), Abramo (che intuì la natura di Dio osservando il moto delle stelle) o l'evangelista (che scrive "le Sue vesti candide come la neve"; cfr. Matteo 17, 2).

La realtà fisica è, quindi, una traccia attraverso la quale Dio diviene visibile (non solo per la razionalità creata, ma anche per la stessa mente divina) e giunge all'essere; coloro che sono dotati della sufficiente capacità speculativa possono oltrepassare la semplice parvenza fisica e cogliere l'unica essenza, vera sostanza del Tutto. Tale capacità speculativa consiste propriamente nel sapere considerare le realtà mondane come *phantasiae*, ovvero come manifestazioni della natura divina: esse non possono essere "fatte valere" per se stesse, ma devono venire considerate come segni che rimandano alla sostanza trinitaria.

La fondazione di tale conoscenza, quale parziale disvelamento della natura divina, è data dalla coscienza della processione del Tutto da Dio; l'essenza divina è la sostanza di ogni creatura, che, pertanto, è in grado di manifestare la natura del Creatore.

L'occorrenza dell'espressione *symbola* in questo contesto indica chiaramente il valore del termine: il *symbolum* è una data realtà mundana o una *res* concreta (la coppa, la foglia di fico, le creature che agiscono come *vestigia* di Dio), "decifrata" come manifestazione dell'essenza divina²⁴⁶.

In questi casi il simbolo agisce come *signum* improprio e traslato, che rinvia alla sostanza trinitaria mediante un peculiare meccanismo traslativo-figurale: la coppa rimanda alla Sapienza divina in modo indiretto in ragione della presenza, in entrambi i termini del dispositivo simbolico, di analoghe proprietà caratterizzanti, la cui reciproca affinità appare complessa e arbitraria.

La relazione figurale tra simbolo e oggetto simboleggiato è resa possibile dalla presenza, in entrambi i termini del discorso simbolico, di caratteristiche e qualità comuni. Come la foglia nasconde la luce, così il corpo nasconde il chiarore della vera sapienza, ottundendo la mente dell'uomo con i piaceri carnali; come il corpo materiale, così anche il frutto del fico produce una sorta di dolcezza. Nel simbolo, quindi, vengono posti in relazione gli attributi concettual-contenutistici della realtà simboleggiata (ad esempio le proprietà della Provvidenza, perfetta e capace di raggiungere tutte le creature), con alcune qualità fisiche del termine simboleggiante (l'essere *repandus* della coppa²⁴⁷: gli elementi concreto-fisici dell'immagine dell'oggetto

²⁴³ Cfr. *Periphyseon* III 689 C, 2877 sgg.

²⁴⁴ Cfr. *Periphyseon* III 689 C, 2917.

²⁴⁵ Cfr. *Periphyseon*, III, 689 D, 2930.

²⁴⁶ La sostanza divina in se stessa, "prima" dell'atto creativo, appare del tutto infinita, priva quindi di determinazione, e simile al nulla. L'ineffabilità della condizione divina è tale da rendere alla stessa mente di Dio impossibile un atto di autoconoscenza: Eriugena nota, infatti, che Dio *in nullo se cognoscit* (cfr. *Periphyseon* III 689 B, 2903), cioè non può conoscersi in nessuna realtà. L'essenza divina è indeterminata in quanto semplice e infinita mentre ogni forma di autocoscienza (per lo meno secondo la razionalità finita) prevede una definibilità, un essere *aliquo modo* che per Dio non si può dare.

²⁴⁷ Cfr. *Periphyseon* III 644 C, 1077.

rimandano, in virtù di una certa corrispondenza, ai caratteri della realtà significata in maniera impropria).

Ogni realtà mondana può, così, essere termine simbolico che rinvia oltre se stesso: al di là della semplice presenza e mera esistenza, le singole creature manifestano l'essenza divina che le sostanzia²⁴⁸.

3.4.2.2 Simbolo e 'reditus'

Nel V libro del *Periphyseon*, Eriugena tratta del tema del *reditus* di tutte le cose al principio divino, ovvero della ricomposizione di finito e infinito alla fine dei tempi²⁴⁹. Il maestro palatino cerca di dimostrare tale dottrina riportando, come prova scritturale, alcuni passi biblici e fornendo per ciascuno di essi la propria interpretazione. Eriugena prende, così, in considerazione la fuga dall'Egitto del popolo ebraico (Esodo 14, 1 – 30), la profezia di Isaia in cui si parla di Zabulon e di Neptalim (Isaia 7, 8 – 9), il riferimento di Ezechiele alle "tre città", la parabola delle dieci vergini e la parabola del "Figliol prodigo" (Luca 15, 11 – 32).

Eriugena dedica particolare attenzione a quest'ultima pericope scritturale, proponendo un'esegesi che ne metta in evidenza la pertinenza per il tema del *reditus* di tutte le cose a Dio.

Il maestro palatino inizia così ad osservare che l'abito con cui il figlio viene rivestito al ritorno nella casa del padre deve essere interpretato come l'originaria natura umana restaurata dopo il peccato, mentre l'anello che gli viene messo al dito quando il padre lo accoglie indica l'attitudine a un atteggiamento virtuoso e alla vita eterna, alla quale l'umanità ha accesso grazie al sacrificio di Cristo (simboleggiato nella narrazione evangelica dal riferimento ai calzari che vengono posti ai piedi del giovane). In questi casi, le espressioni che Eriugena utilizza per indicare il rapporto tra segno e significato secondo sono: *significatur, formatur* o semplicemente *id est*.

Il "vitello grasso" di cui si parla nel passo evangelico è, invece, immagine del Cristo. Il Verbo, infatti, non solo si è incarnato per la salvezza dell'umanità, ma è anche il nutrimento e il sostentamento di tutte le potenze celesti: il "vitello grasso" della parabola è il farsi corpo (*incrassari*) del Verbo, ovvero l'Incarnazione, atto teofanico per eccellenza, nella quale l'ineffabile essenza divina si fa presente e visibile alla creatura.

Il figliol prodigo accolto dal padre viene poi interpretato come immagine dell'intera umanità che in Cristo è redenta: come in Adamo tutti peccarono, così in Cristo tutti riacquistano l'originaria *imago* e la somiglianza con il Padre. Tale dottrina teologica trova una conferma scritturale in altre parabole e passi evangelici: il racconto della donna e delle dieci dracme così come quello del buon pastore e delle cento pecore, stanno ad indicare, per il maestro palatino, come la volontà redentrice divina e l'opera salvifica del Cristo abbraccino la totalità del creato.

La decifrazione del senso secondo nella figura del figlio maggiore, invece, presenta peculiari difficoltà e richiede l'utilizzo di particolari accorgimenti ermeneutici.

Il maggiore problema esegetico è rappresentato dal determinare *quid*, "che cosa", la *senioris filii invidia...insinuat*, "sia indicato dall'invidia del figlio maggiore"²⁵⁰, dal momento che egli non accetta la decisione del padre e non vuole accogliere il proprio fratello. Si potrebbe supporre, nota l'*alumnus*, che il "figlio maggiore" *insinuat*, riproduca quale simbolo (*symbolizat*²⁵¹), le stesse schiere angeliche che sono rimaste fedeli a Dio. Una simile interpretazione, tuttavia, non solo risulta poco ortodossa dal punto di vista della fede, poiché – ricorda ancora l'*alumnus* – è scritto che le

²⁴⁸ Si può notare che le *vestimenta* di cui si parla nel Vangelo non rimandano semplicemente alle realtà mondane che ricoprono come un abito Dio rendendolo visibile ma, in una sorta di moltiplicazione iperbolica dei rimandi, sono simbolo della stessa natura di ogni veicolo simbolico. La "veste", infatti, rimanda all'idea di "coprire": le creature "coprono" la vera natura del Creatore in quanto nessuna manifestazione può esprimere pienamente l'invisibile. L'abito, tuttavia, è in grado anche di mostrare: le vesti coprendo svelano l'esistenza di ciò che deve essere celato. D'altro canto dovendo nascondere, i *vestimenta* sono ciò che appare per eccellenza, ciò che celando deve mostrarsi. In modo analogo il simbolo eriugeniano mostra il divino manifestandolo alla ragione creata.

²⁴⁹ Cfr. *Periphyseon* V 1008 A, 6710.

²⁵⁰ Cfr. *Periphyseon* V 1008 A, 6712 – 6714.

²⁵¹ Cfr. *Periphyseon* V 1008 B, 6726 – 6727.

creature angeliche non invidiano l'uomo, e anzi si dolgono per la sua caduta, ma rende anche poco perspicuo il riferimento al "ritorno dai campi", dove la parabola dice che il figlio maggiore aveva lavorato.

Per risolvere questa difficoltà, Eriugena applica al racconto evangelico uno stratagemma esegetico che, afferma lo stesso Eriugena, si trova spesso impiegato nei "santi Padri" e specialmente in Ambrogio²⁵². Esistono, infatti, due tipologie di racconto parabolico: una prima forma di parabola è quella che *obtinēt de una eademque re*, ovvero che rimanda a un unico oggetto come suo proprio referente senza compiere alcun *transitus*, verso una *figura* diversa da quella per prima significata²⁵³; una seconda categoria di racconto parabolico, invece, prevede una sorta di traslazione (*transitus*) che rende il medesimo veicolo segnico capace di rimandare a differenti oggetti traslati, ovvero di divenire, pur restando lo stesso, figura di diverse realtà.

La parabola del figliol prodigo appartiene a questa seconda tipologia di discorso. Come tale, una prima metà del racconto parabolico, dove si narra la decisione del figlio minore di partire con la propria parte di eredità e la sua condotta dissoluta, nonché il comportamento del figlio maggiore il quale resta, invece, con il padre (*perseverantia*²⁵⁴), deve essere intesa come figura della divisione della natura in due distinti livelli, ovvero quello intellettuale – rappresentato dal figlio maggiore quale figura delle creature angeliche rimaste fedeli a Dio – e quello razionale, ovvero il figlio minore (immagine di tutta l'umanità). La seconda parte della parabola, che ha inizio con il ritorno del figlio minore, il quale fa ammenda per la sua condotta immorale (*in reversione...prodigi filii parabola inchoat transitus facere*²⁵⁵), significa, invece, sia la redenzione dell'intera umanità salvata da Cristo, del quale il vitello consumato nel banchetto è figura, sia la redenzione dei Gentili al di fuori della legge mosaica. Qui, ribadisce Eriugena, inizia il *transitus* e si deve applicare un *biformen interpretandi...modus*²⁵⁶ alla narrazione parabolica. Il figlio minore sarà, quindi, immagine dei pagani, mentre il figlio maggiore non rappresenterà più il mondo angelico e la sfera intellettuale, ma il popolo ebraico. Il popolo ebraico, infatti, pur non rinnegando la fede nel padre, ovvero in Dio (il figlio maggiore resta presso la casa paterna), rifiuta Cristo e così in realtà rifiuta il Padre stesso, in modo ancora più profondo ed empio di quanto non abbia fatto il figlio minore: rifiutando il Figlio, il mondo ebraico ha negato anche il Padre, perché il Padre non è tale senza il Figlio. Il figlio maggiore rifiuta di mangiare il vitello ucciso per il banchetto in onore del fratello ritornato a casa, rifiuta cioè di credere a Cristo e di partecipare al banchetto della salvezza del genere umano, e chiede, invece, al padre un capretto per far festa con i propri amici, ovvero preferisce la falsità dell'anticristo nella sua lascivia. In questo modo il figlio maggiore è molto più colpevole del fratello, in quanto questi ha perduto la ricchezza paterna per ignoranza, mentre il primo rifiuta la salvezza per invidia²⁵⁷.

Sebbene il maestro palatino definisca a volte, nel corso di questa indagine ermeneutica, la sua esegesi come tipologica (viene utilizzato l'avverbio *typice*²⁵⁸), Eriugena indica i diversi elementi

²⁵² Cfr. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam in Sancti Ambrosii Mediolanensis opera, pars 4*, CCSL 14, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols 1957, VII, 212 – 243.

²⁵³ Cfr. *Periphyseon* V 1008 C, 6733 – 6735.

²⁵⁴ Cfr. *Periphyseon* V 1008 C, 6739.

²⁵⁵ Cfr. *Periphyseon* V 1008 D, 6744 – 6745.

²⁵⁶ Cfr. *Periphyseon* V 1008 D, 6746.

²⁵⁷ Tali riflessioni sulla natura umana e sul *reditus* come ultimo destino di tutte le cose trovano un'ulteriore conferma nell'analisi della parabola delle vergini sagge e delle vergini stolte, con la quale il maestro palatino termina l'indagine del V libro del *Periphyseon*.

Il racconto parabolico, nel quale Cristo narra come tra le vergini che attendevano lo sposo solo alcune, avendo provveduto a portare dell'olio per le lampade, furono in grado di celebrare con lui le nozze quando arrivò nella notte, è, per Eriugena, una chiara *figura* del destino ultra-mondano dell'umanità: se tutti sono chiamati allo spozalizio celeste con Cristo e se tutti hanno uguale desiderio della luce eterna (elementi simboleggiati dalla "lampada" che tutte le vergini portano con sé), non tutti esercitano in egual modo le proprie capacità naturali e la propria ragione, cosicché solo alcuni sono in grado di cogliere la luce divina, mentre altri non potranno che goderne in parte. Analogamente, tutta l'umanità è redenta e ricondotta a Dio nella fine dei tempi, ma solo alcuni potranno unirsi veramente con Cristo godendo realmente del *reditus* nel Principio.

²⁵⁸ Cfr. *Periphyseon* V 1005 C, 6600.

scritturali dotati di un senso secondo con l'espressione *symbola*: Eriugena parla di *talia symbola* che *sparsim sanctae scripturae insita sunt*²⁵⁹ e di *symbola specialia humanae naturae reditus*²⁶⁰, mentre nella parabola delle dieci vergini, la cui esegesi segue quella del racconto del “figliol prodigo”, definisce *symbolum* il numero delle vergini sagge, il quale “sta” per quanti saranno non solo ricondotti alla condizione umana prima del peccato, ma ad uno status ancora più alto²⁶¹.

Il termine “simbolo” appare, così, come il dispositivo linguistico che permette di veicolare un significato secondo differente da quanto la *littera* del testo afferma. Il contenuto recondito dell'espressione simbolica, tuttavia, risulta connesso con il tema metafisico della relazione tra creatura e Creatore nella fine dei tempi: il senso secondo dei *symbola* scritturali decifrati da Eriugena (le immagini del vitello grasso e del figliol prodigo, della dracma perduta²⁶² e delle vergini sagge) coincide, infatti, con il mistero del ritorno delle cose finite presso la loro Causa prima²⁶³.

Il *symbolum*, quindi, appare ancora una volta impiegato come strumento per veicolare una conoscenza sulla natura divina e sul mistero della relazione tra finito ed infinito.

La funzione di disvelamento e mediazione propria del dispositivo simbolico è inserita da Eriugena all'interno di un generale progetto di semiotizzazione della realtà empirico-concreta: ogni realtà, sostiene infatti il maestro palatino, può essere per l'uomo occasione per cogliere una rivelazione del divino. Eriugena raccoglie le vie della manifestazione della sostanza ineffabile alla mente finita in due categorie omnicomprensive: la Scrittura e la Natura.

L'*incrassari*, il divenire visibile di Dio prendendo su di sé una parvenza concreto-corporea, può avvenire sia attraverso la realtà fisica, sia attraverso la rivelazione scritturale. Nella natura umana, *species* scelta dal Cristo per compiere la sua opera di redenzione, è precontenuta la totalità del creato (l'essenza antropica è *opificium omnium*, fucina di tutte le creature), cosicché l'atto dell'Incarnazione rimanda alla rivelazione di Dio che ogni realtà opera. La lettera, d'altro canto, costituisce un analogo “involucro” della potenza trascendente, in quanto anch'essa dà “forma” alla *dynamis* divina, e per questo Eriugena parla di una *certe pinguedine litterae*, una “certa ‘corposità’ della lettera”, che rimanda al farsi carne del Verbo²⁶⁴. L'uomo deve accogliere l'occasione offertagli da tale manifestazione del mistero trinitario e cercare di compiere un *reditus* verso il Principio primo e unico che si cela nella lettera delle Scritture e nelle cose del mondo quali *symbola* divini. Tale ritorno alla natura divina dipende dalla capacità di cogliere al di sotto della superficie del testo – scritturale e mondano – la natura del Principio e la sostanza dell'unica Causa cosmica. Il sapere che deriva da tale esperienza non potrà, tuttavia, essere conoscenza esaustiva di Dio ma, quale più alto risultato cognitivo che la ragione nella sua finitudine può attingere, apparirà sempre parziale e inadeguato alla maestà trinitaria.

²⁵⁹ Cfr. *Periphyseon* V 1008 A, 6710 – 6711.

²⁶⁰ Cfr. *Periphyseon* V 1010 A, 6795 – 6796.

²⁶¹ Cfr. *Periphyseon* V 1014 C, 7010. Il maestro palatino, tuttavia, definisce le cinque vergini stolte come *typum*, letteralmente “immagine”, e non *symbolum*; cfr. *Periphyseon* V 1014 B, 7004.

²⁶² Eriugena fa riferimento nel corso della sua analisi esegetica anche ad altre parabole, come quella della dracma perduta o della centesima pecora; il maestro palatino le interpreta come espressioni traslate per indicare la pienezza della “città celeste”, della “Gerusalemme dei cieli” dalla quale l'uomo è stato cacciato a causa del peccato. Dieci sono, infatti, gli ordini angelici e cento è l'immagine attraverso la quale la Scrittura *innuitur*, rende in modo figurato, la perfezione della dimora celeste. Cfr. *Periphyseon* V 1006 A, 66169.

²⁶³ Il fatto che il maestro palatino utilizzi il termine *typus* per indicare le cinque vergini stolte e il termine *symbolum* per rimandare alle cinque vergini sagge può essere interpretato come l'indizio di una maggiore importanza attribuita da Eriugena al *symbolum* stesso. Le cinque vergini stolte, infatti, rappresentano solamente il “primo momento” del *reditus* del Tutto in Dio, ovvero la restaurazione dell'uomo nella pienezza prima del peccato; il termine *symbolum*, invece, essendo impiegato per indicare le cinque vergini sagge che riescono a incontrare lo sposo, diviene immagine di quanti accedono alla fusione tra uomo e Dio, e quindi alla deificazione, facendo riferimento a una condizione superiore, al mistero che completa il miracolo dell'incarnazione del Cristo.

²⁶⁴ In questo senso il “vitello grasso” della parabola non è solamente *figura Christi*, ma anche simbolo dello stesso dire simbolico, al pari dell'immagine dei *vestimenta*; nella *pinguedo* del vitello è significato il meccanismo simbolico attraverso il quale l'invisibile acquisisce consistenza e diviene visibile.

3.4.2.3 Simbolo e sineddoche

Trattando, all'interno del secondo libro del *Periphyseon*, della seconda natura, creata e creante, Eriugena propone una propria esegesi del racconto del Genesi sulla creazione del mondo, piegando l'ermeneutica scritturale all'indagine filosofica²⁶⁵.

L'incipit del resoconto biblico, *In principio fecit deus caelum e terram*, deve essere allora interpretato come l'espressione figurata della creazione da parte del Padre nel Verbo delle cause primordiali di ogni realtà. Il testo biblico offre, tuttavia, un più dettagliato resoconto della struttura dell'essere creato: l'affermazione *Terra autem erat invisibilis et incomposita* sta ad indicare le cause delle realtà sensibili, ineffabili per la loro *subtilitas* e incorporee per la loro purezza, mentre l'altro passaggio, *Et tenebrae erant super abyssum*, deve essere letto come riferimento alle cause intelligibili, incomprendibili anche per le intelligenze più elevate a causa della loro dignità e perfezione. Infine la frase: *Et spiritus dei superferebatur super aquas*, deve essere intesa quale immagine della Causa di ogni causa e del Principio di ogni principio, ovvero di Dio al di là di ogni comprensibilità in quanto superiore, nella Sua inaccessibile luce, alle stesse cause primordiali da lui prodotte. Dai passi del testo biblico citati è possibile, argomenta Eriugena, comprendere anche l'organizzazione trinitaria della sostanza divina: nell'espressione "In principio" si fa riferimento al Verbo, ovvero al Figlio di Dio, Cristo in cui tutte le cose sono state create, mentre la parola *deus* nella stessa frase indica la figura del Padre e il verbo *superferebatur*, riferito allo spirito di Dio, rimanda allo stesso Spirito santo²⁶⁶.

Eriugena nota poi che i termini con cui la Scrittura fa riferimento alla realtà divina, causa di ogni causa, ovvero la *superlatio*, il *fotus* e la *foecundatio* (termini che Eriugena ricollega all'espressione *Et spiritus dei superferebatur super aquas*), sono un "simbolo" (*symbolum*²⁶⁷) della stessa sostanza prima.

L'esegesi eriugeniana sui versetti biblici relativi alla creazione del mondo, tuttavia, si sviluppa ulteriormente nel terzo libro del *Periphyseon*; qui il maestro palatino fornisce significative indicazioni sul rapporto tra allegoria, da un lato, e dire metaforico-simbolico nonché sineddoche, dall'altro²⁶⁸.

La creazione della luce nel primo giorno significa, secondo l'ermeneutica scritturale eriugeniana, la processione delle cause primordiali, racchiuse all'interno della Sapienza divina, nei loro effetti; la creazione dell'acqua e del firmamento che separa le acque superiori da quelle inferiori significa, invece, la triplice natura del principio della realtà creata, ovvero le ragioni (quali principi intelligibili) delle cose, gli elementi originari (acqua, aria, fuoco e terra) e i corpi composti; il decreto divino che impone alle acque di raccogliersi, permettendo il venire alla luce della terra asciutta è, infine, inteso come la distinzione tra le forme sostanziali immutabili ed eterne (le sostanze intese come principi eidetico-formali) e gli accidenti.

Eriugena, tuttavia, analizzando il testo del Genesi non si limita a proporre una propria interpretazione figurale del racconto biblico, ma fornisce anche alcune indicazioni sulla natura della propria operazione ermeneutica e sugli strumenti esegetici in questa impiegati. Eriugena, infatti, nel

²⁶⁵ Eriugena riprendendo il Confessore aveva anche introdotto una più ampia digressione sul ruolo dell'uomo come *cunctorum continuatissima officina* e come "luogo di sintesi" del cosmo diviso in sensibile ed intelligibile. Cfr. *Periphyseon II* 530 B, 170.

²⁶⁶ Cfr. *Periphyseon II* 555 B, 927. Queste riflessioni possono essere lette in relazione a quanto lo stesso Eriugena dice poche pagine dopo (cfr. *Periphyseon II* 553 D, 886 sgg.). All'interno del medesimo secondo libro del *Periphyseon*, infatti, il maestro palatino parla della *metaphora* e anticipa l'interpretazione del passo *Spiritus dei fovebat aquas*. Interpretando la creazione del Tutto da parte di Dio come frutto del rapporto che intercorre tra le persone della Trinità, Eriugena afferma che si dà una processione dal Padre al Figlio e allo Spirito Santo, e che tale processione è resa, nel lessico della Scrittura, dal termine *fovebat*, "spirava". Il maestro palatino afferma, a questo proposito, che si tratta di una metafora: il "soffiare" indica il procedere delle cause primordiali da Dio e, quindi, di Dio stesso nelle cause primordiali e nei loro effetti. "Metafora" in questo caso indica un rapporto di analogia e di similitudine tra due realtà, una spirituale e immateriale, l'altra fisica: l'utilizzo di una "immagine" come "stato di cose" preso dal mondo fisico permette la comprensione di qualcosa di non sensibilmente visibile e difficilmente articolabile intellettualmente.

²⁶⁷ Cfr. *Periphyseon II* 556 A, 957.

²⁶⁸ Cfr. *Periphyseon III* 705 B, 3579 – 707 B, 3660.

contesto del suo *hexaemeron* rifiuta esplicitamente più volte di definire la propria lettura del Genesi come allegorica; già introducendo l'analisi esegetica del racconto biblico²⁶⁹, infatti, il filosofo irlandese aveva affermato che la lettura del testo sacro da lui proposta non avrebbe avuto un valore allegorico e aveva definito l'interpretazione allegorica stessa come una pratica ermeneutica funzionale alla scoperta del solo senso morale della Scrittura.

Eriugena precisa, invece, che la sua lettura intorno ai primi tre giorni della creazione ha un significato fisico e storico, fondato su una autentica conoscenza filosofica. Eriugena, infatti, distingue quattro livelli del sapere: pratico, fisico, teologico e razionale²⁷⁰. Il maestro palatino, dopo aver fatto ciò, afferma che la sua esegesi ha un valore fisico, relativo, quindi, almeno apparentemente, al secondo segmento in cui si può dividere la conoscenza²⁷¹. Tale forma di sapere si lega alla conoscenza di natura storica sulla fondazione delle cose (*de conditione rerum*). Eriugena, d'altronde, intende con la quarta e ultima parte della "scala" del sapere non tanto una effettiva forma di conoscenza, quanto uno strumento metodologico che si può applicare a ciascuno dei livelli precedenti; il sapere *rationalis* consiste, infatti, nell'indicare come si possa parlare secondo ragione della virtù, della natura e di Dio, ovvero degli oggetti propri di ciascun precedente momento dell'articolazione della conoscenza. L'impostazione "logica" (secondo la dizione greca del termine impiegata da Eriugena), assolve, quindi, alla funzione di fondazione metodologica dei precedenti "segmenti" del sapere, divenendo un elemento onnipervasivo e, al tempo stesso, quasi scomparendo quale specifica modalità dell'articolazione del conoscere. La quadripartizione diviene così una sorta di tripartizione con evidenti conseguenze sulla gerarchia dei diversi gradi del conoscere, in generale, e sulla posizione della "fisica", in particolare.

L'esatto valore del sapere fisico è, d'altronde, suggerito dallo stesso Eriugena nel medesimo passo del *Periphyseon*; la conoscenza "fisica", afferma il maestro palatino rappresenta lo studio delle *rationes naturarum, sive in causis, sive in effectibus*²⁷². Il sapere *naturalis* è, quindi, studio metafisico delle ragioni e delle cause di quanto esiste, e analizza sia le cause primordiali nella loro purezza, sia il dispiegamento degli effetti dalle cause medesime.

Eriugena aggiunge poi che tale sapere fisico deve essere identificato con una conoscenza di natura metaforico-simbolica, ovvero ottenuta mediante *symbolicae appellationes*²⁷³. Il maestro palatino, dopo aver proposto la propria quadruplici divisione del sapere, afferma, infatti, che è una pratica molto comune nella Scrittura quella di significare mediante le realtà visibili le *invisibilium rerum...subsistentiae rationesque*²⁷⁴; Eriugena sottolinea come questi dispositivi retorici presenti nella Scrittura possano essere definiti metafora e sineddoche (*simul et CINEKΔOKH intelligitur et METAΦOPA*)²⁷⁵. Poche righe dopo, tuttavia, Eriugena afferma che le espressioni impiegate nel Genesi per narrare la creazione del mondo, in particolare i termini *aqua* e *firmamentus*, sono simboli con cui si fa riferimento al processo metafisico attraverso il quale Dio pose in essere la realtà cosmica (anche in questo caso il maestro irlandese oppone *allegoria* e *symbolum*, sottolineando come alle espressioni scritturali debba essere riconosciuta una natura unicamente simbolica).

Il complesso quadro teorico che vede l'ambigua relazione tra metafora e simbolo, il collegamento tra esegesi allegorica e interpretazione morale, nonché la quadripartizione del sapere, è ulteriormente arricchito, quindi, dall'introduzione di un nuovo elemento del lessico esegetico-retorico: la sineddoche.

La natura e la funzione della sineddoche sono analizzati da Eriugena a partire da alcuni esempi scritturali.

²⁶⁹ Cfr. *Periphyseon* III 693 C 3092 – 3098 e 707 B, 3657 – 3658.

²⁷⁰ Cfr. *Periphyseon* III 705 B, 3582 sgg.

²⁷¹ Cfr. *Periphyseon* III 705 C, 3593.

²⁷² Cfr. *Periphyseon* III 705 B, 3587 – 3588.

²⁷³ Cfr. *Periphyseon* III 706 C, 3637.

²⁷⁴ Cfr. *Periphyseon* III 706 A, 3611 – 3612.

²⁷⁵ Cfr. *Periphyseon* III 706 B, 3628 – 3631.

Nei testi sacri accade, osserva il maestro palatino, che col termine “carne” si indichi lo spirito e, quindi, lo spirito sia significato attraverso la carne²⁷⁶. Il passaggio evangelico ripreso da Eriugena indica con il termine carne la totalità dell’uomo (compresa la sua anima e il suo spirito) e con il termine spirito, analogamente, l’unione di anima e corpo. “Carne” e “spirito” hanno qui il valore “traslato” di ciò che è secondo la legge di Dio (lo spirito) e ciò che è contrario a tale legge. In questo modo, i due termini possono denotare la totalità dell’uomo (corpo e anima) attraverso un solo termine che si applicherebbe, *stricto sensu*, solo ad uno degli elementi del sinolo²⁷⁷.

Un analogo esempio di sineddoche presente nelle Scritture è individuato dal maestro palatino nel passo *In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te*²⁷⁸. Eriugena, innanzitutto, suggerisce una diversa successione delle parole (*ordo verborum*) leggendo il passaggio *Ex utero genui te in splendoribus sanctorum ante luciferum*. Dopo aver spiegato il senso del passo in questione sancendo l’identità tra la conoscenza posseduta dai santi *post mortem* e la realtà del Verbo come “luogo” delle cause primordiali nel quale tutto fu creato, Eriugena fornisce una interpretazione anche dell’espressione *ante luciferum*. Egli spiega, in questo caso, che si tratta di una *σινεδδοχη* (sineddoche), aggiungendo subito dopo che questa *forma locutionis*, chiamata in latino *conceptio*, permette di significare la parte attraverso il tutto e il tutto attraverso la parte. In questo caso, quindi, il riferimento a Lucifero deve essere inteso come riferimento al sole, al quale Lucifero come stella è sempre legato nel suo sorgere e tramontare²⁷⁹.

²⁷⁶ Cfr. *Periphyseon III* 706 A, 3619 – 706 B, 3621, dove Eriugena cita Giovanni 3, 6.

²⁷⁷ L’esempio eriugeniano è, quindi, più complesso di quanto non sembri in un primo momento: “spirito” e “carne” stanno per una specifica condizione “morale” e per questo possono indicare la totalità dell’uomo a seconda che egli si assoggetti o meno alla legge di Dio; in senso “letterale” tuttavia i singoli termini valgono come parti dell’uomo (anima e corpo) il che produce una forma di denotazione impropria per sineddoche (quando, infatti, viene detto che tutto ciò che nasce dallo spirito è spirito non si intende lo spirito come parte dell’uomo, ma come segno traslato per una certa condotta).

²⁷⁸ Cfr. *Periphyseon II* 558 B, 1025 – 1026.

²⁷⁹ Eriugena tratta della sineddoche in altri punti del *Periphyseon* fornendo indicazioni sul funzionamento semiotico-retorico di tale dispositivo. Introducendo le questioni che il quarto libro del *Periphyseon* dovrà analizzare (cfr. *Periphyseon IV* 744 B, 90), ovvero l’opera del sesto giorno e il ritorno di tutte le cose al Creatore – la natura che crea e che non è creata – il maestro palatino afferma che si tratta di argomenti complessi, una sorta di mare sconosciuto e dagli scogli insidiosi al cui confronto i temi trattati nei precedenti tre libri appaiono un oceano placido e sicuro. Il passo del Genesi *Producat terra animam viventem in genere suo, iumenta et reptilia, et bestias terrae secundum species suas* deve essere letto, afferma Eriugena, attraverso una *CYNEKΔOKH* (cfr. *Periphyseon IV* 744 C, 94), della quale il maestro palatino fornisce una definizione del tutto analoga a quella già incontrata nel II libro. La sineddoche opera attraverso un rapporto di stretta contiguità tra due termini del discorso, indicando così un oggetto diverso da quello convenzionalmente significato dall’espressione prescelta. Tale “contiguità” consiste nel rapporto tutto/parte: il referente che viene esplicitamente significato è parte o tutto rispetto a quello che risulta traslativamente richiamato dal termine di partenza. Nel caso dell’esegesi del passo scritturale la sineddoche consiste nell’utilizzo del termine *anima vivens* per indicare non semplicemente la componente psichica della creatura, ma l’intero *animal vivens* (si fa riferimento all’anima, l’elemento migliore del composto, per indicare la totalità del composto stesso, cfr. *Periphyseon IV* 747 A, 193 – 200). Eriugena procede, poi, nella sua esegesi, affiancando alla lettura dell’espressione *animam viventem* come una sineddoche l’interpretazione della parola “terra” quale *figura* della natura sostanziale, stabile e immutabile, di tutte le cose visibili e invisibili (*Terrae siquidem vocabulo totius naturae substantialis visibilium et invisibilium incommutabilis soliditas*; cfr. *Periphyseon IV* 747 A, 202 – 203). In questo modo il procedere di tutta la realtà dalla *terra in genere suo*, come specifica poi la Scrittura, significa una processione dal genere sommo, nel quale tutte le specie sono un’unica realtà, attraverso le forme più generali e le specie particolari (cfr. *Periphyseon IV* 748 D, 279 – 282).

Eriugena si serve poi della sineddoche come strumento retorico per commentare il passaggio evangelico in cui è narrata la morte in croce del Cristo: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* (cfr. Luca 23, 46). In questo caso, infatti, la sofferenza patita dal Cristo e la sua morte divengono correttamente comprensibili in un’ottica teologica solo attraverso la lettura sineddochica dell’intera vicenda dell’incarnazione. La passione del Figlio di Dio colpisce solo la sua natura fisica, ovvero l’umanità di cui Egli si era rivestito per la salvezza del genere umano, mentre la perfezione della sua divinità, ovvero lo Spirito Santo che sulla croce il Cristo affida nelle mani del Padre stesso, non soffre nessun dolore (l’esempio che Eriugena utilizza è quello della veste e di colui che la indossa: se la veste si sporca di sangue, colui che la indossa rimane privo di ogni macchia per quanto si sia soliti dire che proprio quest’ultimo si è sporcato, cfr. *Periphyseon IV* 745 C, 147 sgg.).

Il maestro palatino fornisce così indicazioni sulla tecnica della sineddoche che egli collega con la lettura simbolica²⁸⁰. Sineddoche è un trasferimento dal tutto alla parte o dalla parte al tutto; con questo tropo è possibile, pertanto, indicare una realtà più grande facendo riferimento a un suo elemento. Parte e tutto nella figura della sineddoche costituiscono, come è facile intuire, due termini che si implicano reciprocamente: il tutto non si dà senza le sue parti e le parti sono tali solo in quanto singole componenti di un insieme. L'utilizzo del termine sineddoche da parte di Eriugena nel contesto dell'esegesi del Genesi sulla creazione del mondo e in relazione alla questione della perfezione e atemporalità del Verbo (con l'espressione *ante luciferum*) suggeriscono che questo *modus loquendi* possieda una certa rilevanza "metafisica". In particolare, come il Tutto si organizza secondo lo schema duale di sensibile e intelligibile, ovvero nella relazione tra l'assoluto e le realtà molteplici inserite nello scorrere temporale, così la sineddoche, richiamando la parte al tutto e il tutto alla parte, permette di comprendere in modo anagogico la perfezione del Verbo e delle cause primordiali attraverso la singola creatura e cogliere il più piccolo elemento dell'ordine cosmico nella pienezza dei modelli eterni. La sineddoche, in definitiva, costruisce una relazione tra estremi, in particolare tra ciò che può essere colto e compreso e ciò che risulta del tutto trascendente.

La sineddoche risulta, così, essere anche la struttura del rapporto tra anima e corpo e della relazione tra umanità e divinità in Cristo (l'anima è legata al corpo e, quindi, significando un elemento si indica anche l'altro, cosicché per quanto solo l'umanità di Cristo sia la realtà che soffre in croce la passione è attribuita all'intera persona).

La relazione tra dire simbolico e metaforico, da un lato, e sineddoche, dall'altro, unitamente alla contrapposizione tra allegoria e simbolo, permette di comprendere meglio la natura del simbolo stesso nella trattazione eriugeniana.

Se l'allegoria è descritta da Eriugena come legata a una lettura morale del testo sacro e, quindi, priva di riferimenti alla riflessione ontologico-metafisica, il dire metaforico e il simbolo sono, invece, presentati come forme di significazione in grado di rendere visibile ciò che altrimenti non sarebbe conoscibile o direttamente denotabile. Parlando di Basilio, Eriugena d'altronde introduce una dottrina dei diversi gradi di compressione dinamico-ontologica che una stessa realtà può avere: come il pensiero è uno in se stesso e non articolato e la parola "frammenta" il *continuum* della realtà noetica, così la creazione di Dio è in Lui unica e simultanea e si dispiega solo nella storia²⁸¹. Questo riferimento rimanda alle diverse dimensioni ontologico-noetiche e all'impossibilità di dire con i termini di un certo livello ipostatico ciò che appartiene a un livello più alto. In modo analogo, la metafora dice ciò che *in sé* non potrebbe essere comunicato.

Il termine "simbolo", d'altro canto, appare usato nel contesto dell'esegesi del Genesi, innanzitutto, come "dire traslato", volto a cogliere il senso nascosto e a mostrare l'armonia tra narrazione biblica e dottrina filosofica pagana. In questa circostanza, tuttavia, l'espressione *symbolum* è applicata in modo peculiare alla realtà divina; mentre, infatti, per designare le immagini bibliche impiegate per le cause del mondo sensibile e intelligibile Eriugena usa il termine *vocabulum*, la resa "traslata" della realtà divina è considerata appunto, un *symbolum*²⁸².

Metafora e simbolo appaiono, poi, accomunati da un movimento simile a quello che si produce nella sineddoche. Come nella sineddoche, anche il dire simbolico e quello metaforico denotano la realtà assoluta del principio (la causa divina) attraverso una parte (un singolo effetto). Nella metafora e nel simbolo, infatti, l'attributo finito e la realtà creata vengono utilizzati quali segni impropri della natura trascendente, che è loro principio infinito. Poiché Dio non possiede nessuna caratteristica e qualità, il dire metaforico-simbolico si fonda sulla continuità ontologica (di natura sineddochica) tra i termini della relazione: il Principio e i più alti livelli della gerarchia cosmica si possono conoscere attraverso le loro teofanie (Natura e Scrittura), perché l'essenza divina è la vera sostanza di ogni ente finito nel quale Dio si è incarnato al termine del processo creativo cosmico.

²⁸⁰ Cfr. *Periphyseon* III 706 B, 3628 – 706 C, 3636.

²⁸¹ Cfr. *Periphyseon* III 685 B, 2744. Eriugena fa riferimento alle *Homiliae in Hexaemeron* di Basilio; cfr. *Periphyseon* III pag. 94 2744/2750

²⁸² Cfr. *Periphyseon* II 556 A, 957.

La conoscenza della natura divina che tali dispositivi semantico-concettuali permettono di attingere, tuttavia, non può che essere, ancora una volta, di natura parziale e impropria. Bisogna, infatti, notare come nella sineddoche tra Dio e gli enti finiti la relazione che viene sviluppata non sia tra termini omologhi e commensurabili (una totalità e una sua parte), ma tra la sostanza infinita del divino e una realtà determinata. Eriugena ricorda, infatti, che Dio, ineffabile e trascendente, non può essere in senso proprio considerato né la totalità di cui le creature sono parti, né un genere suddivisibile nelle specie rappresentate dai medesimi enti finiti (Dio, in questo senso, non è semplicemente il termine massimamente universale di un albero porfiriano, ma la stessa indeterminata infinità).

La continuità ontologica tra Creatore e creatura assicura, allora, la possibilità di una significazione del divino: il simbolo, quale dispositivo che disvela la natura divina mediante forme di significazione traslata, deve trovare la propria fondazione metafisica in una particolare organizzazione ontologica dell'universo creato. La conoscenza della sostanza trinitaria che in questo modo la ragione creaturale riesce ad attingere, nel passaggio metafisico dal finito all'infinito, è sempre imprecisa e parziale. Al tempo stesso, tuttavia, la natura divina può rivelarsi solamente per mezzo del proprio "altro", in quanto è attraverso la parte che il Tutto si dà, è nella singola immagine che l'infinito diviene conoscibile.

3.4.2.4 La complessa natura del simbolo nel 'Periphyseon'

L'analisi dei passaggi del *Periphyseon* dove si fa uso del termine simbolo, permette di definire un articolato quadro della natura di tale concetto.

Il simbolo appare, innanzitutto, come una realtà concreta dotata della capacità di rimandare all'essenza trascendente: i *symbola* rappresentano quelle realtà create che agiscono come *signa* del loro Creatore.

Centrale per lo sviluppo nel pensiero eriugeniano di questa concezione del simbolo è la lezione dionisiana. Dionigi, infatti, non rappresenta solo la fonte nella quale Eriugena ritrova, ad esempio, l'illustrazione del simbolo biblico della coppa e del cibo apprestati dalla Sapienza divina per tutti i giusti²⁸³, ma costituisce l'orizzonte metafisico all'interno del quale diviene possibile l'elaborazione di un'organica dottrina della significazione simbolica²⁸⁴.

A tale peculiare concezione del simbolo quale manifestazione della natura divina si affiancano, nella definizione eriugeniana, altri elementi caratterizzanti.

Il maestro palatino, innanzitutto, associa il simbolo all'attività esegetica e all'ermeneutica del testo sacro: *symbola* sono gli elementi scritturali che possiedono un senso secondo rispetto a quello veicolato dalla superficie testuale. In questo modo il termine "simbolo" è accostato, e qualche volta sovrapposto, a voci del tipico lessico della tradizione esegetica cristiana; nella sua interpretazione della parabola del "Figliol prodigo", ad esempio, Eriugena impiega *symbola*, unitamente a espressioni come *typus* o all'avverbio *typice*, che fanno riferimento alla lettura dei testi veterotestamentari quale prefigurazione del Cristo e della Chiesa²⁸⁵. Si deve osservare, però, come i passaggi scritturali che Eriugena indica come *symbola* rappresentino luoghi in cui sono trattate

²⁸³ Cfr. *Epistula IX* 3, 1109 B – D.

²⁸⁴ Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, in *Corpus dionysiacum*, 1, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, W. de Gruyter 1991, XIII, 3, 980 D – 981 B (d'ora in poi citato come *De divinis nominibus*).

²⁸⁵ Eriugena tratta del tema della causa e della natura del male all'interno del quarto libro del *Periphyseon* (cfr. *Periphyseon IV* 852 B, 4826); il maestro palatino definisce in quell'occasione *symbolica verba* le espressioni scritturali nelle quali si parla del diavolo e della tentazione di Eva nell'Eden. Eriugena si chiede come possa il male essere derivato dal bene e costituire, quindi, parte della creazione, regolata dalla provvidenza e informata dalla massima perfezione. La posizione dottrinale eriugeniana, volta a risolvere tale difficoltà, afferma che Dio è creatore nella natura di ogni realtà e, pertanto, anche delle nature degli angeli ribelli e degli uomini che li hanno seguiti; tuttavia a tali *essentiae* semplici furono aggiunte altre realtà (il corpo aereo dei demoni e quello terrestre degli uomini) come punizione per il peccato e la ribellione contro il Creatore. La Scrittura fa riferimento, parlando del serpente e della tentazione di Eva, non alla perfezione della natura che Dio predispose tanto per gli angeli ribelli quanto per gli uomini malvagi, ma alla ulteriore realtà fisica frutto del peccato.

questioni di particolare densità teologico-metafisica; il passo elevato al grado di “simbolo” analizza la natura di Dio o dei più alti misteri della dogmatica cristiana come il ritorno di tutte le cose in Dio o l’origine del male.

Le fonti di tale esegesi eriugeniana sono molteplici.

Il mondo cristiano, che aveva sviluppato molto precocemente una pratica ermeneutica per la decodifica dei testi sacri, cercando di decidere quale peso dare alla tradizione vetero-testamentaria²⁸⁶, elabora la propria dottrina esegetica riprendendo la lezione pagana (stoica e neoplatonica in particolare), unitamente a quella ebraica di Filone d’Alessandria²⁸⁷. Una prima

²⁸⁶ La questione dogmatica fondamentale che le prime comunità cristiane affrontano è stabilire se gli scritti vetero-testamentari siano divinamente ispirati e possano, così, divenire parte della fede nel Vangelo. La natura ispirata dei testi sacri ebraici fu rifiutata da alcuni come Marcione di Sinope; egli negò recisamente ogni valore all’antico Testamento, considerandolo espressione della Legge del malvagio Dio demiurgo, creatore del mondo materiale, contrapposto al Dio dell’amore rivelato da Cristo, e affermando, così, l’impossibilità di una lettura traslata dei testi ebraici quali prefigurazioni della predicazione del Vangelo stesso (su Marcione ci informa Giustino nella sua prima apologia di Giustino; cfr. Iustinus, *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia 1.1*, ed. Io. Car. Th. Eques de Otto, Wiesbaden, Sandig 1969, I, 26,5 e 58,1). Lo stesso Gesù, tuttavia, nella predicazione evangelica, riprende passi e brani della tradizione scritturale giudaica e si richiama a essi affermando la continuità tra la precedente rivelazione e la sua persona come compimento delle antiche profezie (cfr. ad esempio Luca 4, 16 – 30 dove si rimanda al “messaggero di gioia” di Isaia 61, 1 sg.). L’importanza di una lettura traslata dei testi vetero-testamentari in funzione di una armonizzazione delle due Rivelazioni è chiaramente messa a tema già da Paolo che parla esplicitamente di “allegoria” (cfr. Galati 4, 21 – 31 dove l’Apostolo legge allegoricamente la nascita dei due figli di Abramo, Ismaele dalla schiava Agar e Isacco da Sara).

²⁸⁷ Lo stoicismo svilupperà una sistematica metodologia ermeneutica per la decifrazione dei miti olimpici, spesso scabrosi e violenti, intesi come veicoli di più profonde verità filosofiche di natura fisica, facendo dell’allegoria strumento integrante della propria speculazione razionale. Cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1939 (trad. it. dalla quale si cita: M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, a cura di O. De Gregorio e B. Proto, Milano, Bompiani 2005); R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press 1968, pag. 238; P. Rollinson, *Classical Theories of Allegory, cit.*, pagg. 4 sgg.; I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria. Vol. I: l’età classica*, Milano, Vita e Pensiero 2004, pagg. 464 sgg.; sul metodo allegoretico stoico e in particolare sull’indagine etimologica: cfr. P. Steinmetz, *Allegorische Deutung una allegorische Dichtung in der Alten Stoa*, in «Rheinisches Museum» CXXIX (1986), pagg. 18 – 30, pagg. 18 sg.; A. A. Long, *Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a Plea for Drawing Distinctions*, in D. T. Runia, G. E. Sterling, *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston (The studia philonica annual 9)*, Atlanta, Scholars press 1997, pagg. 198 – 210, pagg. 200 – 201. La tradizione esegetica neoplatonica può essere fatta iniziare già con l’esegesi simbolica di Plutarco di Cheronea nella quale un certo evento mitico è ricondotto a una superiore verità in esso oscuramente rivelata: Plutarco parla propriamente di simbolo, σύμβολον (Plutarco nacque a Cheronea in Beozia intorno al 50 d. C.; allievo del platonico Ammonio ebbe da Roma importanti incarichi politici; morì intorno al 120 d. C.; cfr., ad esempio, Plutarchus, *Isis et Osiris in Oeuvres morales* 5.2, ed. C. Froidefond, Paris, Le belles lettres 1988 378 A, 381 F). Una delle manifestazioni più complesse e interessanti di tale tradizione è il *De Antro nympharum*, l’*Antro delle Ninfe*, il commento porfiriano a una parte dell’*Odissea* omerica (per la precisione: *Odissea* 3, 102 – 112). Porfirio (nato a Tiro nel 233 e morto intorno al 305, allievo di Plotino e suo successore nella direzione della scuola del maestro a Roma) afferma che un testo può contenere σύμβολα (simboli) che rimandano a una verità superiore (nel caso dell’antro delle ninfe si tratta della discesa dell’anima umana nel corpo e nel mondo sensibile e nella sua successiva risalita alla dimensione ultramateriale) secondo un triplice livello di sensi reconditi: senso metafisico (allegoria metafisica), senso fisico (allegoria fisica) e senso morale (allegoria morale). Su Porfirio, cfr. J. Pèpin, *Porphyre, exégète d’Homère*, in H. Dörrie (ed.), *Porphyre, (Entretiens sur l’Antiquité Classique XII)*, Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt 1966, pagg. 231 – 266. Si può anche vedere J. Pèpin, *The Platonic and Christian Ulysses*, in J. J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, New York, State university of New York press 1982, pagg. 3 – 18. Filone d’Alessandria (nato nel 13 a. C. ad Alessandria d’Egitto e morto nel 45 d. C., appartenente ad una delle famiglie ebrae più importanti della città e membro della delegazione inviata nel 40 d. C. a Roma presso l’imperatore Caligola) può essere considerato il primo grande esempio della fusione tra rivelazione biblica e regole ermeneutiche greche. In Filone, infatti, l’esegesi scritturale permette di individuare due livelli del testo, letterale e allegorico, divenendo strumento utilizzato sistematicamente per la comprensione della Rivelazione e per la sua interpretazione alla luce delle conoscenze filosofiche in funzione apologetica (per Filone, infatti, la stessa Bibbia contiene e anticipa le verità della speculazione pagana, come scrive nel *De officio*, dove viene messa a tema la dottrina della “doppia creazione”, *ex nihilo* e demiurgica, e nel *Legum allegoriae*, nelle quali viene sviluppata una articolata riflessione etica). Un’analisi dettagliata del pensiero filoniano e una ricca rassegna bibliografica si possono trovare in Filone d’Alessandria, *Tutti i trattati del ‘Commentario allegorico alla Bibbia’*, a cura

sistematica dottrina ermeneutica cristiana, tuttavia, si sviluppa solamente con Origene²⁸⁸. Origene, in particolare nel suo scritto *Sui principi*, afferma l'esistenza di tre sensi presenti nella Scrittura. Tale pluralità di livelli di comprensione del testo si innesta su una dicotomia più originaria: quella tra senso letterale e senso spirituale. Riprendendo l'intuizione di Clemente, Origene nota (nel IV capitolo del *Sui principi*) come la Scrittura non contenga solo ciò che è manifesto, ma anche delle "forme", delle immagini di realtà misteriose (*sacramenta*)²⁸⁹. Un'interpretazione puramente letterale del testo sacro non solo non può cogliere questi significati secondi, ma rischia di indurre in errori e fraintendimenti (è quello che accade, secondo Origene, agli ebrei e agli gnostici)²⁹⁰. L'articolata discussione e pratica esegetica che il mondo cristiano sviluppa a partire da tali basi, con Gregorio Magno²⁹¹, Isidoro, Beda il Venerabile, costituisce il retaggio al quale l'ermeneutica erigeniana si rifà. Particolare importanza per l'ermeneutica biblica del maestro palatino nei passi del *Periphyseon* analizzati, rivestono poi la figura di Ambrogio²⁹² (citato espressamente da Eriugena come sua fonte per la tecnica del *transitus* ermeneutico, che permette di individuare due

di R. Radice, Milano, Bompiani 2005, *Monografia introduttiva*, (cfr. in particolare capp. I e 2, pagg. XVII – XLIV) e in R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone d'Alessandria*, cit..

²⁸⁸ La sintesi origeniana è preparata dall'opera di altri autori, in particolare Clemente Alessandrino. Clemente, attivo nel II secolo d. C. (la data della sua morte è probabilmente il 215), afferma nei suoi *Stromata* che il linguaggio simbolico presente nelle Scritture è funzionale a nascondere e proteggere le verità più alte. In questo modo il messaggio biblico appare articolato in due momenti, quello della lettera e quello del senso secondo; questo ulteriore livello consiste nella comprensione tipologicamente connotata del valore profetico dei testi vetero-testamentari in funzione cristologica e nella rivelazione (*αποκάλυψις*) dei misteri (*μυστήρια*) futuri.

²⁸⁹ Sulla conoscenza diretta di opere origeniane da parte Eriugena cfr. *infra* il capitolo sull'omelia al prologo del Vangelo di Giovanni.

²⁹⁰ Cfr. B. Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exégèse*, cit., pag. 106; H. de Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris, Aubier 1950 (trad. it.: H. de Lubac, *Storia e spirito: la comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma, Edizioni Paoline 1971); K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin, W. de Gruyter 1986; H. G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione*, cit., vol. I. Sulla tradizione esegetica cristiana cfr. *supra* nota 18.

²⁹¹ In Gregorio Magno, papa nel 590, l'interprete del testo sacro può coglierne il messaggio recondito in modo proporzionale al proprio grado di evoluzione spirituale (in base al principio della *dispensatio*) secondo la sequenza: comprensione della lettera, interpretazione allegorica in funzione tipologica, applicazione tropologica e apertura contemplativa (cfr. ad esempio il suo commento a Giobbe 1, 1 – 4; cfr. Gregorius Magnus, *S. Gregorii Magni Moralia in Job*, 2 voll., CCSL 143, 143 A, 143 B, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols 1979 – 1985 I, 24, 33); in questo modo la Scrittura si rinnova costantemente grazie al progresso ermeneutico e morale di colui che la legge secondo la formula *scriptura cum legentibus crescit*; cfr. su questo P. C. Bori, *L'interpretazione infinita*, cit., pagg. 53 – 66.

²⁹² S. Ambrogio, figlio di un prefetto del pretorio per le Gallie, nacque nel 334 a Treviri e tornato a Roma divenne amministratore della Liguria e dell'Emilia; venne nominato vescovo di Milano per acclamazione popolare nel 374, carica che tenne sino alla morte avvenuta nel 397. Ambrogio riprende la triade origeniana di ombra, immagine e verità. L'ombra, primo stadio del cammino di salvezza, corrisponde alla rivelazione dell'antico Testamento, l'immagine alla predicazione del Cristo e al Vangelo e la verità alla contemplazione diretta *post mortem*. Ciascuno dei tre momenti è connesso agli altri due in un cammino di progressiva manifestazione e comprensione del fine ultimo costituito da una conoscenza non più mediata, ma "faccia a faccia", del Vero. La rivelazione vetero-testamentaria è pertanto una parte della verità ultima, manifestazione di Cristo e dei beni ultimi conoscibili nell'incontro definitivo con Dio, e come tale non si può prescindere da essa (cfr. Ambrosius Mediolanensis, *De excessu fratris*, in *Sancti Ambrosii Opera 7 (Explanatio symboli; De sacramentis; De Mysteriis; De paenitentia; De excessu fratris; De obitu Valentiniani; De obitu Theodosii)*, CSEL 73, ed. O. Faller, Vindobonae, Hoelder 1955, II, 109). A tale schema si avvicina, con incertezze analoghe a quelle che si possono trovare nell'opera origeniana, la sequenza *littera-moralia-mystica*. L'esegesi ambrosiana, infatti, sviluppa una intensa dialettica tra dimensione morale e dimensione mistica, tra coglimento della verità tropologica e della verità anagogica. Da un lato, vi è la preoccupazione di fornire alla propria comunità indicazioni etiche per una corretta condotta (con un'enfasi sull'importanza della pratica ascetica per ottenere la grazia di una comprensione piena della Scrittura), dall'altro, il senso mistico appare come la vera fondazione di ogni altra conoscenza e ad esso gli altri sensi scritturali vengono ricondotti; cfr. Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio psalmodum 12*, in *Sancti Ambrosii Opera 6*, CSEL 64, ed. M. Petschenig, M. Zelzer, Vindobonae, Österreichische Akademie der Wissenschaften 1999 61, 16 e Ambrosius Mediolanensis, *De paradiso* in *Sancti Ambrosii Opera 1 (Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De noe, De Abrham, De Isaac, De bono mortis)*, CSEL 32, ed. C. Schenkel, Vindobonae, F. Tempsky 1896, 4, 25.

differenti referenti per una medesima figura all'interno dello stesso passaggio scritturale) e quella di Agostino con il suo *De doctrina christiana*.

Eriugena, tuttavia, in modo di certo originale, associa, grazie all'influsso della patristica orientale, al lessico dell'esegesi tradizionale il termine *symbolum*, che è attestato raramente nel pensiero latino sino all'epoca carolingia (dove compare, come già osservato, per lo più come "simbolo di fede", ovvero quale espressione per il credo niceno-costantinopolitano).

Queste due definizioni della natura del simbolo – realtà concreta che rimanda al divino e passo scritturale dotato di un significato secondo – tendono, tuttavia, a ricomporsi, nella trattazione eriugeniana, come due specie di un'unica tipologia di fenomeno semiotico. La capacità di cogliere dietro gli oggetti mondani l'essenza divina che li ha prodotti, è possibile mediante un procedimento ermeneutico analogo a quello impiegato nell'esegesi scritturale, secondo una tradizione che trova ancora nel *De doctrina christiana* una delle sue fonti più importanti. La stessa Rivelazione biblica è intesa da Eriugena come il risultato di un processo metafisico simile a quello che ha condotto all'essere tutto il creato; è, infatti, il Verbo stesso, Sapienza del Padre e Verità nella persona del Figlio, a riposare al di sotto dei molteplici *verba* della Scrittura, in attesa che l'uomo lo colga e lo comprenda. Natura e Scrittura sono i due corpi che il Cristo ha assunto per mostrarsi all'umanità e condurla al *reditus* della salvezza finale.

Tale *reditus* è anticipato dall'uomo *in via* attraverso il *transitus* e la *translatio* della ricerca di Dio nel mondo e nelle Scritture. Il *transitus* è qui, come nel caso della metafora, sia una traslazione da un senso primo ad un senso secondo (o tra un senso primo e più sensi secondi²⁹³), sia un processo metafisico (in grado di anticipare il *reditus* finale al principio divino): la significazione traslata e la sua decodifica da parte della ragione finita rimandano al movimento che congiunge finito e infinito, fondato sulla continuità ontologica tra *res* creaturali e sostanza trinitaria. Per tale ragione, la significazione simbolica (o metaforico-sineddochica) risulta sempre insufficiente: la *translatio* retorica, che in condizioni normali produce un'efficace denotazione del proprio referente, nel discorso improprio su Dio, in quanto *transitus* dal finito all'infinito, diviene il tentativo del pensiero finito di dare forma all'infinità divina.

L'intreccio di esegesi scritturale e analisi metafisica del cosmo e del suo essere riappare anche nella trattazione di Eriugena del simbolo nel secondo e terzo libro del *Periphyseon*, dove enuclea la sua dottrina della creazione dell'universo prendendo le mosse dal racconto biblico del Genesi. *Symbola* sono quei passaggi della Scrittura che celano un senso secondo relativo al processo fisico, mediante il quale dalle cause primordiali procedono i singoli enti concreti.

Qui il simbolo è, da un lato, contrapposto all'allegoria e, dall'altro, unito, insieme alla metafora, alla sineddoche²⁹⁴. Eriugena rinviene questo espediente retorico che permette di intendere il tutto mediante la parte (e viceversa), probabilmente nelle opere retoriche tardo-antiche. Una trattazione di tale tropo si può trovare nella *Rhetorica ad Herennium*²⁹⁵ (poco prima della metafora e dell'allegoria), dove la sineddoche, chiamata *intellectio*, è definita come *cum res tota parva de*

²⁹³ Come nota Beierwaltes (cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena, cit.*, pagg. 78 sgg.) il *transitus* può essere considerato, in generale, come il dispositivo esegetico che permette di cogliere il valore nascosto di un termine o di un personaggio storico. Nel poema eriugeniano *Pascha*, all'interno del *transitus*, della fuga dall'Egitto del popolo ebraico, la figura di Mosè è essa stessa soggetta a un *transitus* (*Übergang*) in quanto Mosè è prefigurazione tipologica (*Bild*) del Cristo (cfr. Iohannes Scottus Eriugena *Iohannis Scotti Eriugena Carmina*, SLH 12, ed. M. W. Herren, Dublin, Dublin institute for advanced studies 1993, *Carmina* II, III).

²⁹⁴ La relazione che Eriugena sembra istituire tra simbolo e metafora, d'altra parte, è confermata anche in altri passaggi del *Periphyseon* (come, ad esempio, in *Periphyseon III* 689 C, 2917 – 2930). Il dispositivo simbolico che permette di parlare dell'ineffabile natura divina mediante le proprietà della realtà finita possiede le medesime caratteristiche che lo stesso maestro palatino attribuisce alle *metaphorae*, in quanto *voces* utilizzate *translative* per descrivere l'essenza divina. Sia nel *symbolum* che nella *metaphora*, inoltre, la definizione del divino che la ragione creaturale è in grado di ottenere ha un carattere parziale e inadeguato (metaforico appunto, secondo la peculiare accezione con cui il termine è utilizzato da Eriugena), in quanto la natura di Dio resta ineffabile ed indicibile. Gli esempi di significazione simbolica ripresi dall'esegesi scritturale dionisiana, tuttavia, suggeriscono di individuare quale peculiare carattere dei *symbola* la loro natura concreta e particolare.

²⁹⁵ Cfr. *Ad Herennium IV*, 44

parte cognoscitur aut de toto pars e in Donato, che riprende l'analisi di Quintiliano. Una applicazione di tale tropo si può trovare, invece, nel *De doctrina christiana* all'interno della quinta e della prima regola di Ticonio²⁹⁶.

Eriugena, tuttavia, fa della sineddoche l'immagine della relazione ontologica che congiunge finito e infinito e che come tale permette il passaggio ermeneutico dalla realtà creata alla Causa che la produce. Il rapporto tutto-parte è, pur nella trascendenza divina, il meccanismo metafisico che assicura una continuità nella creazione e giustifica ontologicamente la possibilità di ritrovare nella singola realtà creata un riflesso della potenza divina.

3.4.3 Allegoria nel *Periphyseon*

La più dettagliata riflessione sull'allegoria sviluppata all'interno del *Periphyseon* è contenuta nel terzo libro del trattato eriugeniano. Delle tredici occorrenze del termine "allegoria" nel *Periphyseon*, infatti, ben sette si trovano all'interno dello stesso passaggio del terzo libro dove il maestro palatino, proponendo la sua lettura dell'*hexaemeron* biblico, elabora, per quanto indirettamente, una gerarchia tra le diverse tipologie di discorso figurato e i differenti strumenti ermeneutici per la comprensione della Scrittura.

In quelle pagine del *Periphyseon* Eriugena, come abbiamo visto, contrappone la lettura allegorica del testo sacro all'interpretazione simbolica e metaforica.

Eriugena, nel corso della sua interpretazione del racconto del Genesi, considera l'allegoria come una modalità di decifrazione esegetica legata prevalentemente alla scoperta di un insegnamento morale, nascosto quale senso secondo sotto la lettera del testo sacro. Tale esegesi *secundum allegoriam* appare come una forma inferiore di decifrazione del significato recondito della Rivelazione e ad essa Eriugena contrappone una comprensione fondata sul simbolo (al quale sono affiancate anche la metafora e la sineddoche). L'ermeneutica basata sui dispositivi simbolici è in grado, infatti, di disvelare dettagli ed elementi relativi all'*historia*; con questo termine Eriugena fa riferimento a un sapere di carattere fisico che verte intorno al processo della creazione della realtà finita a partire da Dio e dalle cause primordiali. La conoscenza *physica* – che la decifrazione *secundum historiam* offre all'interprete filosoficamente avveduto della Scrittura – rende possibile, pertanto, cogliere il funzionamento dei meccanismi metafisici che conducono la sovra-sostanziale essenza divina a creare il Tutto, procedendo oltre se stessa e ponendo in essere, innanzitutto, gli archetipi ideali del cosmo finito.

Tale contrapposizione tra *allegoria*, da un lato, e *symbolum*, dall'altro, appare confermata dalle riflessioni sviluppate da Eriugena in altri punti del *Periphyseon*.

Nel quinto libro del suo trattato il maestro palatino ripropone, infatti, senza metterla perfettamente a fuoco, la tassonomia tra differenti modalità di decifrazione del testo sacro²⁹⁷, nell'intento di confutare, mediante una corretta ermeneutica della Scrittura, quanti si oppongono alla sua dottrina del *reditus* di tutte le cose in Dio (tema centrale dell'ultimo libro del *Periphyseon*).

Eriugena, volendo rispondere a quanti contestano la sua dottrina filosofica opponendogli alcuni passi scritturali che sembrerebbero contraddirla, si impegna, infatti, in un esercizio di contro-esegesi. In questo modo il maestro irlandese vuole proporre una decifrazione alternativa dei passi biblici in questione, al fine di dimostrare il sostanziale accordo tra la sua teoria del *reditus* e quanto viene affermato nella Rivelazione scritturale. La questione centrale che, come ci informa lo stesso Eriugena, diviene il problema cardine del dibattito, è rappresentata dalla sorte escatologica del mondo creato: Eriugena sostiene che ogni realtà finita si trasmuterà in una natura spirituale, mentre i suoi oppositori affermano, utilizzando testimonianze scritturali, che i *sensibilia...elementa* e l'intera *amplitudo* della *mundana molis* non passeranno, e nessun corpo (*nulla corpora*) sarà sollevato al di là del cosmo finito (*hic mundus*)²⁹⁸.

²⁹⁶ Cfr. *De doctrina christiana* III, 30, 42.

²⁹⁷ Cfr. *Periphyseon* V 989 A, 5868 – 991 C, 5988.

²⁹⁸ Cfr. *Periphyseon* V 989 A, 5871 – 989 B, 5875.

Eriugena prende in considerazione, innanzitutto, il passo del libro di Isaia (Isaia 65, 17) dove si profetizza l'avvento di un nuovo cielo e nuove terre, utilizzato come prova da coloro che criticano la teoria del *reditus*: se, infatti, la Scrittura dice che ci saranno un nuovo cielo e una nuova terra, è chiaro che il mondo attuale è destinato a trasformarsi senza scomparire del tutto alla fine dei tempi. Eriugena inizia la sua esegesi del passo di Isaia interpretando il riferimento biblico al cielo e alla terra come una sinedocche (*usitatissimus...loquendi modus* nella Scrittura²⁹⁹). In questo modo il *caelum novum* e la *terra nova* vengono interpretate come un *typus* di tutta la realtà finita (*universitas visibilis et invisibilis creaturae*³⁰⁰): il cielo rimanda all'aria e all'etere, mentre la terra è immagine delle parti mediane e inferiori del cosmo (acqua e terra).

Eriugena a questo punto, leggendo il passaggio vetero-testamentario alla luce della lettera agli Efesini e di quella ai Colossesi di Paolo (Efesini 1, 10 e Colossesi 3, 9 – 10), interpreta il rinnovamento promesso dal testo di Isaia come una *restitutio*, ovvero come una *restauratio* mediante l'opera del Cristo. Il rinnovamento del cielo e della terra deve essere considerato, infatti, come un *transitus*, un ritorno di tutte le realtà create nelle loro cause primordiali dalle quali sono procedute nell'atto creativo divino; tali archetipi del cosmo creato possono essere indicati mediante la persona del Cristo il quale, in quanto Sapienza del Padre, possiede la conoscenza perfetta dei modelli ideali delle *res* particolari. Il rinnovamento promesso da Isaia, tuttavia, può essere riferito anche alla condizione dell'uomo. Il peccato originale ha, infatti, avuto come conseguenza la perdita della perfezione primigenia e la divisione della natura umana nell'anima e nel corpo. A tale proposito, Paolo sprona il fedele ad abbandonare l'uomo vecchio e a rivestirsi di quello nuovo che deve essere identificato con il Cristo. Tale rinnovamento in Cristo della natura umana è interpretato da Eriugena come una trasformazione di ogni elemento inferiore del sinolo antropico nella *substantia* immediatamente superiore: il corpo (che il maestro palatino associa alla terra del passaggio di Isaia) deve divenire anima (alla quale corrisponde il cielo del medesimo passo), l'anima deve trasformarsi in spirito e tutto l'essere umano risolto nella purezza dello spirito deve fondersi con Dio³⁰¹.

Eriugena interpreta in modo analogo anche un secondo passo del libro di Isaia che poteva rappresentare una testimonianza scritturale contraria alla dottrina del *reditus*. Isaia profetizza, infatti, che negli ultimi tempi la luce della luna diverrà come quella del sole e la luce del sole si accrescerà di sette volte (Isaia 30, 26). Se il destino escatologico dei due più grandi corpi celesti è quello descritto da Isaia, ciò significa che il sole e la luna continueranno ad esistere anche nella fine dei tempi e, quindi, non ci potrà essere il venir meno del mondo materiale (come trasmutarsi nelle sostanze immateriali e in Dio).

Anche in questo caso il maestro palatino, dopo aver ricordato un passo dell'agostiniano *De civitate dei* e della lettera a Dardano dello stesso vescovo di Ippona a sostegno della propria posizione speculativa, propone di interpretare la luce lunare come *tropus* della realtà sensibile e il sole come *typus* delle realtà spirituali. La luna, infatti, argomenta Eriugena spiegando la propria esegesi, ha una fase calante e una fase crescente ed è così immagine della mutevolezza del mondo materiale mentre il sole, in ragione della sua luminosità e del corso che disegna nel cielo, rimanda alla perfezione immutabile delle sostanze spirituali³⁰². In questo modo il maestro irlandese può interpretare l'intensificarsi della luminosità della luna come immagine del trasformarsi delle realtà materiali in quelle spirituali (rappresentate dal sole, la cui luce sarà, infatti, eguagliata, secondo la profezia, da quella della luna), secondo il movimento anagogico del creato verso le sue cause trascendenti. Il divenire della *lux solis* come la *lux septem dierum*, invece, viene letta da Eriugena come un riferimento alla trasformazione delle stesse sostanze immateriali nelle cause primordiali (*principalia causa*), raccolte nel chiarore luminosissimo della Sapienza divina, ovvero del Verbo; il numero sette che compare nella profezia vetero-testamentaria rimanda, infatti, al settimo giorno

²⁹⁹ Cfr. *Periphyseon* V 989 B, 5883 – 5884.

³⁰⁰ Cfr. *Periphyseon* V 989 C, 5896.

³⁰¹ Cfr. *Periphyseon* V 989 D, 5900 – 990 B, 5925.

³⁰² Cfr. *Periphyseon* V 991 A, 5961 – 991 B, 5969.

della creazione, ovvero al Sabato senza tramonto in cui le cose finite trovano la pace unendosi al loro Principio, secondo il processo ascensionale già descritto (le realtà materiali diverranno sostanze intelligibili, le sostanze intelligibili ritorneranno nelle loro cause e le cause stesse nella causa di ogni causa, ovvero in Dio)³⁰³.

Fornendo questa esegesi dei passi scritturali che potevano apparire quali prove contrarie alla propria dottrina del *reditus*, Eriugena introduce una importante precisazione sulla tipologia di approccio ermeneutico al testo sacro. Il maestro palatino afferma, infatti, che l'interpretazione dei passi scritturali da lui proposta per rispondere alle obiezioni mosse dai suoi critici non può essere di tipo allegorico. Adottando un'esegesi allegorica, infatti, il secondo passo di Isaia (Isaia 30, 26), dovrebbe essere letto come un riferimento alla chiesa (nell'immagine della luna) e al Cristo: la chiesa, infatti, come la luna, brillerà in Cristo, cercando di rendersi uguale a Lui quale sole di giustizia, mentre il Cristo può essere conosciuto attraverso i sette doni dello Spirito Santo che appaiono chiarissimi a quanti sanno contemplarli.

Eriugena, invece, contrappone a tale interpretazione allegorica una lettura che si concentri sulla *nuda historia*; tale esegesi deve rendere conto, spiega lo stesso maestro palatino, del reale aumento della luminosità del sole e della luna³⁰⁴.

L'esatto significato di tale riferimento eriugeniano alla "nuda storia" come obiettivo ermeneutico nella decifrazione dei passi vetero-testamentari presi in considerazione, si chiarisce poche pagine dopo, quando viene nuovamente analizzato Isaia 30, 26.

Eriugena, infatti, rispondendo ad alcune obiezioni alla propria interpretazione della profezia sull'accrescersi della luce del sole e della luna, prende in considerazione un passo del Vangelo di Matteo dove si parla della venuta dell'anticristo e dell'oscurarsi del sole, della luna e di tutte le stelle, sottolineando come anche in questo caso siano possibili due diverse interpretazioni del passo in questione.

Una prima soluzione esegetica è quella di natura allegorica (*allegoricus sensus*³⁰⁵; *recurrere ad leges allegoriae*³⁰⁶). Secondo questa prospettiva ermeneutica il passaggio evangelico deve essere inteso come un riferimento alle persecuzioni che la Chiesa subirà alla venuta dell'anticristo, e al venir meno della fede dei credenti. L'oscurarsi della luna deve essere, quindi, interpretato come lo smarrimento della chiesa "carnale", composta dai semplici fedeli, mentre l'immagine delle stelle e del sole deve essere considerata come una "mistica prefigurazione" del venir meno della fede ortodossa anche nei membri più spirituali della comunità dei credenti e negli stessi *spiritualissimi doctores*³⁰⁷.

Una seconda prospettiva esegetica, invece, consiste nella lettura *secundum historiam*³⁰⁸. In base a tale soluzione ermeneutica il passaggio di Matteo deve essere inteso non come profezia di un concreto venire meno delle stelle e della luce della luna e del sole (interpretazione che contrasterebbe con quanto lo stesso Eriugena sostiene nella dottrina del *reditus* e di quanto ha affermato nell'esegesi di Isaia 30, 26), ma come prefigurazione di quanto avverrà nel giudizio finale del Cristo, quando si mostrerà la sovrabbondante luce del giudizio stesso e delle essenze celesti che con esso si manifesteranno³⁰⁹. Alla fine dei tempi accadrà, quindi, chiosa Eriugena, quello che avviene normalmente al sorgere del sole: come la forza dei raggi solari oscura tutte le altre stelle e le sottrae alla nostra vista, così lo splendore del Cristo oscurerà ogni altra luce intelligibile.

La *historia* alla quale fa riferimento il maestro palatino in entrambi i passi del *Periphyseon* presi in considerazione appare, quindi, come la descrizione di quanto accadrà concretamente nella fine dei tempi, e consiste, pertanto, in una descrizione del destino metafisico della realtà creata. La "storia"

³⁰³ Cfr. *Periphyseon* V 991 C, 5985 – 5987.

³⁰⁴ Cfr. *Periphyseon* V 990 C, 5937 – 5942.

³⁰⁵ Cfr. *Periphyseon* V 6155 – 6156.

³⁰⁶ Cfr. *Periphyseon* V 996 A, 6158 – 6159.

³⁰⁷ Cfr. *Periphyseon* V 996 A, 6157 – 996 B, 6167.

³⁰⁸ Cfr. *Periphyseon* V 996 A, 6169.

³⁰⁹ Cfr. *Periphyseon* V 996 B, 6170 – 6174.

di cui Eriugena parla nel quinto libro del suo trattato sulla divisione delle nature appare così del tutto identica all'interpretazione storica e alla conoscenza "fisica" già discusse nel terzo libro dello stesso *Periphyseon* e associate alla decifrazione simbolico-metaforica. L'*historia*, d'altronde, si rivela, nella riflessione speculativa sul destino escatologico del mondo finito, come *theoria* metafisica: la storia terrena, quale insieme di eventi concatenati nella sequenza dei fatti finiti, termina, infatti, nella fusione tra immanente e trascendente e nel ritorno del creato al Padre.

In modo analogo a quanto accade nel terzo libro del *Periphyseon*, l'allegoria è contrapposta ad una modalità esegetica di lettura del testo sacro la quale è in grado di rivelare la verità filosofica sul rapporto che lega la creatura al Creatore: come nel terzo libro Eriugena distingue l'interpretazione allegorica dall'esegesi scritturale che permette di cogliere il meccanismo metafisico della processione di tutte le cose dalla cause prime e da Dio, così nel quinto libro il maestro irlandese contrappone l'individuazione del senso allegorico del testo sacro alla decifrazione di quel significato secondo nascosto nella Rivelazione che riguarda il ritorno del creato stesso presso la sua Causa prima.

Eriugena non rifiuta la lettura allegorica (*quam theoriam* [scil.: *allegorici sensum*] *neque nos refellimus*³¹⁰) del passo evangelico, ma la considera una forma di esegesi inadeguata a rendere conto della profonda verità speculativa che egli sta discutendo e inadatta a rispondere alle critiche filosofiche che una non attenta interpretazione della Bibbia potrebbe sollevare contro la sua teoria del *reditus*. L'allegoria appare, infatti, come una tecnica ancora una volta legata alla dimensione della condotta del singolo e della sua azione morale (la chiesa e il suo rapporto con la verità del Cristo oppure la capacità di agire secondo la vera fede nonostante le persecuzioni).

3.4.3.1 Il ruolo dell'allegoria nel 'Periphyseon' eriugeniano

All'interno della propria opera più sistematica, quindi, Eriugena attribuisce all'allegoria il ruolo di tecnica ermeneutica legata prevalentemente alla dimensione tropologica e priva di relazioni con la sfera dell'indagine metafisica. L'allegoria consiste nel meccanismo che permette di celare sotto la *littera* del testo un significato recondito, coincidente con una verità di carattere morale e decifrabile mediante un corretto esercizio esegetico.

La significazione allegorica, quindi, viene definita, in linea con l'intera tradizione dottrinale latina a partire da Paolo e Agostino, come l'artificio in grado di produrre una duplicazione dei piani del senso: il testo veicola sia un significato immediato e superficiale sia un significato recondito.

Lo stesso Eriugena mette chiaramente in luce tale meccanismo proprio dell'allegoria.

Nel quarto libro del *Periphyseon*, infatti, il maestro palatino riprende l'esegesi ambrosiana del racconto del Genesi relativo al paradiso terrestre; Eriugena suggerisce con forza, sulla scorta non solo di Ambrogio, ma anche di Origene e Gregorio di Nissa, la possibilità di interpretare l'Eden biblico non come concreto luogo fisico, ma quale immagine di una verità filosofica. Eriugena afferma, quindi, che la descrizione scritturale del paradiso come luogo del peccato originale deve venir letta come figura dell'originaria condizione dell'anima umana e del suo pervertimento. La sostanza psichica dell'uomo, infatti, è suddivisa in diverse facoltà, prime fra tutte la sensibilità (che nel racconto biblico è rappresentata da Eva) e l'intelletto (la cui *figura* è, invece, Adamo); il peccato originale rimanda al sovvertimento del corretto rapporto tra le facoltà cognitive dell'anima e, in particolare, alla corruzione della conoscenza intellettuale da parte della dimensione appetitivo-sensibile. In questo contesto Eriugena riflette con particolare attenzione sulla possibilità di distinguere due creazioni divine dell'uomo: la prima è quella pre-lapsaria, nella quale la sostanza antropica fu modellata ad immagine e somiglianza di Dio (simile agli angeli e priva di sesso), mentre nella seconda alla originaria perfezione viene "aggiunto" (*superadditus*), a causa del peccato, un nuovo uomo, plasmato dal fango della terra e formato secondo la divisione dei sessi (maschile e femminile). Eriugena definisce tale lettura del testo biblico come *allegoria*³¹¹. L'allegoria, quindi, appare in queste pagine del *Periphyseon* come lo strumento semiotico che

³¹⁰ Cfr. *Periphyseon* V 996 B, 6167 – 6168.

³¹¹ Cfr. *Periphyseon* IV 816 B 3170 – 3171 e 818 B, 3257.

permette di esprimere un contenuto diverso dal senso immediatamente veicolato dalla lettera del testo.

Sotto il rispetto del funzionamento logico-semiotico dei dispositivi in questione, simbolo e metafora (ai quali il maestro palatino associa l'interpretazione storica e fisica della rivelazione scritturale) appaiono simili all'allegoria: sia i fenomeni metaforico-simbolici sia quelli allegorici, infatti, producono una duplicazione dei piani del senso presenti nel testo.

In Eriugena, tuttavia, l'affinità nel funzionamento semiotico non permette comunque di affermare la perfetta sovrapposibilità di allegoria e simbolo. Al di là dell'analogia nel meccanismo logico-linguistico proprio sia dei fenomeni allegorici, sia di quelli simbolici, il maestro palatino fonda la differenza tra allegoria e simbolo sulla differenza nella tipologia dei contenuti reconditi a cui questi dispositivi linguistici rimandano: la duplicazione dei piani del senso nell'allegoria permette di rinviare unicamente a questioni di carattere morale, mentre nel simbolo rende possibile una significazione di universali verità metafisiche³¹².

Le fonti di questa teoria del discorso allegorico erigeniano possono essere individuate, in base agli espliciti riferimenti del maestro palatino, in Ambrogio e Origene³¹³.

Questi autori sviluppano, infatti, una intensa riflessione sull'esegesi scritturale e sull'esistenza, al di sotto della lettera del testo, di un messaggio recondito; grande importanza è, d'altronde, riservata dai due autori agli insegnamenti di natura etica che sono presenti come sensi secondi nella rivelazione scritturale. Nelle omelie sul libro di Geremia l'interpretazione spirituale del testo sacro che Origene propone, cogliendo il significato "noetico", ovvero recondito e spirituale, della narrazione sacra, consiste in un'analisi dell'insegnamento morale che il passo scritturale può suggerire a quanti lo leggono: come gli abitanti di Gerusalemme sono stati consegnati ai Babilonesi per i loro peccati, così l'uomo che non adotta una condotta virtuosa diviene schiavo di Satana e subisce la miseria della prigionia. Analoga attenzione alla problematica etica è presente nel commento al Libro dei Numeri o al Cantico dei Cantici³¹⁴.

Anche la distinzione tra l'uomo terrestre e l'uomo celeste, fatto a immagine di Dio, è chiaramente presente nelle opere origeniane (come l'inizio del commento al Cantico dei Cantici)³¹⁵, dove sono richiamati, quale prova scritturale di tale dottrina, i medesimi passi paolini che anche Eriugena cita nel quarto libro del *Periphyseon*.

L'insegnamento morale in Eriugena diviene così, secondo la lezione di Origene e Ambrogio, la prima tappa, pedagogicamente essenziale, del cammino di analisi e scoperta della rivelazione biblica: l'allegoria quale tipologia coincide con l'inizio del percorso esegetico attraverso la Scrittura.

³¹² Un'analoga differenza è, d'altronde, messa in luce da Peter Dronke che, esaminando l'esegesi erigeniana del resoconto scritturale sul peccato originale, sottolinea come il dispositivo allegorico rimanga distinto dalla metafora. Dronke ritiene che nel pensiero del maestro palatino l'allegoria sia semplicemente un dispositivo per significare una realtà mediante la denotazione di un diverso referente, secondo la definizione quintiliana; la metafora, invece, osserva Dronke, deve essere identificata con un dispositivo che permette l'unificazione dei diversi. Dronke, infatti, definisce metafora il riferimento al superamento della differenziazione sessuale come primo momento del finale *reditus* e della riunione con la somma semplicità divina che Eriugena riprende dagli *Ambigua* del Confessore. Anche l'allegoria di cui Eriugena si serve nel quarto libro del *Periphyseon* viene, così, descritta da Dronke come una forma di dire traslato peculiarmente legata alla sola esegesi scritturale e non direttamente capace di dare espressione a verità metafisiche (come quella del ritorno dal molteplice all'Uno. Cfr. P. Dronke, *Eriugena's Earthly Paradise* in W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, Vorträge des VII internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26 – 29 Juli 1989*, Heidelberg, C. Winter 1990, pagg. 213 – 229.

³¹³ Sulla conoscenza delle dottrine origeniane da parte di Eriugena cfr. D. Crouse, *Origen in the Philosophical Tradition of the Latin West: St. Augustine and John Scottus Eriugena*, in R. Daly (ed.), *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven, Leuven University Press 1992. Si può ricordare che, come notato già da Cappuyns, la biblioteca di Wulfad, al quale Eriugena dedicherà il proprio *Periphyseon*, possedeva, stando ai cataloghi a noi pervenuti, circa sei opere origeniane; cfr. *In Iohannis evangelium*, pag. 29.

³¹⁴ Cfr. H. G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione*, Vol. I, *cit.*, pagg. 239 sgg.

³¹⁵ *Ibidem* pagg. 244 – 245.

3.5 Il dire traslato nelle 'Expositiones in Ierarchiam coelestem'

Le *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, commento sistematico al *De coelesti hierarchia* dionisiano, costituiscono un'opera tarda nella produzione eriugeniana, di poco anteriore all'omelia sul prologo di Giovanni e al commento allo stesso Vangelo giovanneo.

Organizzato come una serie di commenti, di differente lunghezza, inseriti subito dopo i brani del testo dionisiano sui quali Eriugena concentra la sua attenzione³¹⁶, le *Expositiones* rappresentano lo sforzo del maestro palatino di risolvere dettagliatamente e trattare in modo esaustivo tutte le difficoltà e le questioni che il testo di Dionigi solleva. Non si tratta, pertanto, di un'opera che introduce nuovi elementi dottrinali nella sintesi speculativa eriugeniana; le *Expositiones* rappresentano, invece, l'esito di un confronto serrato con il pensiero di Dionigi e con le categorie filosofiche che le opere dell'Areopagita introducevano nel dibattito filosofico latino, prima fra tutte quella di *symbolum*.

Eriugena segue così lo svilupparsi della riflessione dionisiana lungo i quindici capitoletti in cui la *Gerarchia celeste* è organizzata, riproducendo questa suddivisione del testo anche nel proprio commento; il maestro palatino confronta di volta in volta la dottrina dell'Areopagita con quella di altri autori e altre fonti, per chiarire e comprendere meglio i passaggi più oscuri. L'operazione eriugeniana non si riduce, tuttavia, a una pedissequa ripresa della dottrina dionisiana. Il maestro irlandese cerca di armonizzare la sua metafisica con la teoria della manifestazione del divino mediante *symbola* e *similitudines* che trova in Dionigi, giungendo ad una più chiara definizione dei gradi di disvelamento della verità trascendente secondo la triade *fides*, *species* e *scientia* (concezione debitrice della dottrina dei tre stadi della manifestazione della verità, che Eriugena trova sia in Origene e Ambrogio, sia in Dionigi e Gregorio di Nissa, e che ritornerà anche nel commento al Vangelo di Giovanni³¹⁷). Eriugena, inoltre, analizzando alcuni concreti esempi di espressioni simboliche offerti da Dionigi, propone una propria decifrazione e spiegazione dei *symbola* in questione, non mutuata dall'analisi dionisiana; in questi passaggi il maestro palatino fornisce preziose indicazioni sulla sua personale dottrina del simbolo e sulla propria teoria intorno al funzionamento di tale dispositivo semiotico.

L'originalità delle *Expositiones* rispetto alla lezione dell'Areopagita è, d'altronde, dimostrata anche dalla traduzione eriugeniana di alcune passi dionisiani. Pépin, ad esempio, nota come nel settimo capitolo delle *Expositiones* Eriugena sottolinei la difficoltà di comprendere il passaggio dionisiano analizzato³¹⁸ e proponga, per risolvere le incertezze interpretative, una diversa organizzazione del testo la quale conduce a modificare sostanzialmente il senso dell'intero passo: il maestro palatino fa così parlare Dionigi di "realtà intelligibili" e non di "simboli intelligibili"³¹⁹. Roques, invece, sottolinea come Eriugena traduca l'espressione *ατεχνῶς*, letteralmente "senza tecnica", che l'Areopagita impiega nel secondo capitolo del *De coelesti hierarchia*³²⁰, in modo del tutto opposto al suo originario significato; il maestro palatino, infatti, rende l'espressione con *valde artificialiter*, facendo così riferimento all'ambito della tecnica umana³²¹. Tali peculiari scelte di traduzione sono, in entrambi i casi, funzionali a un preciso progetto speculativo che Eriugena vuole sviluppare: nel primo caso egli ha di mira il superamento della distinzione tra immagine e paradigma nelle essenze

³¹⁶ Cappunyns sottolinea come nei più antichi manoscritti che conservano il testo dell'opera eriugeniana il commento sia strutturato come un testo continuo. Cfr. M. Cappunyns, *Jean Scot Érigène, cit.*, pag. 218.

³¹⁷ Cfr. infra *La dottrina del simbolo nelle 'Expositiones'*.

³¹⁸ Pseudo-Dionysius, *De coelesti hierarchia* VII, 2, 208 A – B.

³¹⁹ Cfr. Iohannes Scotus Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, CCCM 31, ed. J. Barbet, Turnhout, Brepols 1977 VII, 2 (d'ora in poi citato come *Expositiones*). Cfr. anche J. Pépin, *Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Presso la sede del centro 1976, pagg. 33 – 62, pag. 38, nota 15, ora in J. Pépin, *La tradition de l'allegorie, cit.*, pagg. 202 – 203.

³²⁰ Cfr. *De coelesti hierarchia* II, 1, 137 A – B.

³²¹ Cfr. R. Roques, *Libres sentiers, cit.*, pagg. 45 – 98.

intellettuali, mentre nel secondo caso intende sottolineare come la Rivelazione segua le arti che non sono invenzione umana, ma creazione divina.

Le *Expositiones* appaiono, quindi, come un documento di capitale rilevanza per comprendere la simbologia eriugeniana in rapporto alla dottrina di Dionigi, una delle sue fonti più importanti.

3.5.1 La funzione del simbolo

La lezione dionisiana nel *De coelesti hierarchia* permette a Eriugena, innanzitutto, di definire la natura del simbolo: nei primi capitoli delle *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, infatti, il maestro palatino descrive il simbolo come lo strumento per la conoscenza delle intelligenze angeliche e, attraverso di esse, della stessa essenza tearchica (così come l'Areopagita chiama la natura divina)³²². La stessa rivelazione della natura divina che viene offerta dalle Scritture deve essere considerata come una manifestazione simbolica; i *symbola* sono, quindi, i mezzi con cui il testo sacro porta a disvelamento le gerarchie angeliche e il divino.

La conoscenza della natura tearchica che si produce attraverso i simboli scritturali non consente, tuttavia, una comprensione delle realtà celesti piena e diretta (*non per se ipsas*³²³), ma solamente un sapere mediato e parziale³²⁴.

La natura di queste realtà, infatti, è tale da rendere impossibile ogni autentica espressione attraverso il linguaggio finito: Dio è infinito e assolutamente semplice (Eriugena afferma anche che l'essenza divina dovrebbe essere chiamata unicamente con nomi semplici per non frammentare la stessa Trinità³²⁵) e ogni attributo concettuale-linguistico determinato non può coglierne l'autentica natura.

In questo modo anche gli appellativi che sembrerebbero essere i più adeguati per descrivere la dignità della sostanza tearchica si rivelano, a una più attenta analisi teologica, perifrasi dal valore assolutamente parziale (*periphrasin*), giri di parole (*per ambitum*), espressioni analogiche (*secundum analogiam*)³²⁶.

Il simbolo rende, appunto, possibile tale significazione perifrastica e analogica.

Il dispositivo simbolico usato dalla rivelazione scritturale, tuttavia, non manifesta immediatamente la verità superiore, così come avviene quando sono impiegati segni non-simbolici, ma deve essere sottoposto a una particolare decodifica, al fine di cogliere il suo senso secondo. Eriugena distingue, così, le *divinorum eloquiorum illuminationes* considerate *per se ipsa*, prese in se stesse, e il valore "ulteriore" che tali segni del discorso profetico possiedono in quanto *symbola*; questi ultimi consistono, quindi, in una interpretazione delle *illuminationes* divine secondo il loro senso traslato.

Ciò che produce la significazione simbolica non è, quindi, l'uso di segni differenti rispetto a quelli normalmente impiegati nella pratica della comunicazione quotidiana, ma nell'utilizzo che si fa di questi stessi segni.

Eriugena ribadisce tale peculiare natura semiotica dei simboli anche nel secondo capitolo delle *Expositiones*, dove i *symbola* sono paragonati a immagini che rimandano "oltre" la normale denotazione segnica³²⁷. Il segno simbolico, quindi, non sta per la cosa che convenzionalmente denota in quanto *semeion*; nel simbolo si "fa riferimento" attraverso il segno, e attraverso la realtà a esso convenzionalmente associata, a un differente oggetto. La caratteristica delle *immaginations* e dei *symbola*³²⁸ è, allora, quella di non esaurire la propria carica denotativa nella prima significazione: essa è, infatti, funzionale alla veicolazione di un secondo significato e di una verità superiore.

Per illustrare tale natura e funzione dei dispositivi simbolici Eriugena introduce, nel primo capitolo delle *Expositiones*, il parallelo tra i simboli e l'arte poetica.

³²² Cfr. *Expositiones* I, 256 – 282.

³²³ Cfr. *Expositiones* II, 260.

³²⁴ Cfr. *Expositiones* XIII, 359 – 442.

³²⁵ Cfr. *Expositiones* I, 293 – 325.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ Cfr. *Expositiones* II, 1 – 188.

³²⁸ Cfr. *Expositiones* II, 167.

L'utilizzo di simboli nella Scrittura, osserva infatti Eriugena, è funzionale a comunicare all'uomo una verità che il peccato e la conseguente perdita delle originarie capacità cognitive rendono di difficile comprensione: le *imagines* simboliche permettono, infatti, all'uomo di riavvicinarsi alle realtà intelligibili e di cercare di conoscerle. In questa operazione la *theologia*³²⁹ agisce come la poesia: come l'*ars poetica*, attraverso le similitudini dei racconti fantastici (*fictae fabulae*) e delle allegorie, propone all'uomo verità di carattere morale e fisico, così fa la teologia nell'illustrare le realtà trascendenti attraverso simboli. Come il poema eroico veicola un senso secondo attraverso una allegoria, che può essere fatta coincidere con l'intera opera letteraria (la *ficta fabula*), allo stesso modo il simbolo teologico è un'immagine che permette il ritorno *in rerum intelligibilium perfectam cognitionem*³³⁰: il "primo senso", ovvero la denotazione immediata e convenzionale del segno, deve essere sostituito con un secondo oggetto significato, che costituisce l'autentico obiettivo del dire improprio.

La relazione tra senso palese e senso nascosto ha, tuttavia, una dinamica diversa nella significazione simbolica e nel dire allegorico-poetico: mentre la *fabula ficta* della poesia mantiene una sua legittimità anche a livello di pura decodifica letterale (il poema eroico può essere letto come il resoconto di una vicenda avente un valore *per se ipsum*, in se stesso, senza richiedere necessariamente una implementazione figurale), il segno simbolico non può essere inteso quale semplice denotazione della realtà alla quale esso rimanda, ma quale espressione traslata dotata di un senso secondo (il simbolo del "leone" nelle *visiones prophetichae* non può essere letto come un riferimento al felino, ma deve essere immediatamente ricondotto al suo senso secondo).

Il simbolo agisce così, afferma il maestro palatino, come un velo. La contemplazione della luce divina, del *radius* che da Dio procede e che in Dio sussiste, infatti, non è possibile se non attraverso una serie di sacri veli (*sacra velamina*), che circondano nascondendo (*circumvelunt*) la stessa luce (*claritas*) del Principio³³¹.

La conoscenza parziale delle nature celesti che il dispositivo simbolico rende possibile ha, inoltre, la funzione di innescare un cammino di ascesa anagogica, che deve ricondurre l'uomo all'incontro con il divino; i *velamina* simbolici rendono possibile per l'uomo una sorta di innalzamento, secondo le *rationes anagoge*, sino alla luce trascendente.

Eriugena fornisce a questo punto, ricavandola da alcuni scritti dello stesso Dionigi, una sorta di censimento dei luoghi e della tipologia di simboli. Il maestro palatino nota, infatti, che il tema dei *velamina* simbolici compare sia nel *De coelesti ierarchia* che nel *De ecclesiastica ierarchia* e nel *De divinis nominibus*; in ciascuna di queste opere, tuttavia, Dionigi analizza una differente tipologia di simboli.

Nel *De coelesti ierarchia* le manifestazioni del *radius* divino sono identificate con le *propheticae visiones* contemplate dai teologi³³². Attraverso queste "vesti", consimili alle realtà sensibili, l'uomo, debole e in una sorta di condizione infantile a causa del legame con il mondo corporeo, può essere ricondotto alla perfezione di una condizione di piena compiutezza. Questo processo, secondo la similitudine ripresa da Eriugena, può essere considerato come un giungere alla maggiore età attraverso stadi di perfezionamento "intelligibili" nella dimensione noetica e crescendo in sapienza secondo l'emulazione di Cristo. Tali *visiones* sono i *symbola* con cui i profeti hanno descritto la Trinità, il Figlio e tutte le gerarchie celesti: dalla forma (*effigies*) umana, a quella di leone, aquila, fuoco, ai differenti colori, sino all'immagine della nuvola e della ruota che gira.

Nel *De ecclesiastica hierarchia* i *velamina* simbolici vengono identificati, invece, con i sacramenti *visibilia e corporalia*, ovvero i *symbola legalia*, i simboli contenuti nella Legge: il tabernacolo dell'arca dell'alleanza e i cherubini, nel vecchio Testamento, il battesimo, il calice, il vino, il pane, il sacerdozio, per ricordarne solo alcuni, nel nuovo Testamento. Parlando dei *symbola veterotestamentari* (l'arca e i cherubini), Eriugena afferma che essi erano *in eodem typo*, ovvero,

³²⁹ Cfr. *Expositiones* II, 141 – 151.

³³⁰ Cfr. *Expositiones* II, 149 – 150.

³³¹ Cfr. *Expositiones* I, 355 – 384.

³³² Cfr. *Expositiones* I, 387.

secondo la lettura tipologica delle Scritture, nella “medesima figura”: l’arca sormontata dai cherubini è infatti *typus* del Cristo, il Verbo incarnato, mentre le due figure angeliche rappresentano le due sostanze, umana e divina, del Cristo.

Nel *De divinis nominibus*, infine, i *peripetasmata*, ovvero i veli e le vesti del *radius* divino, sono le cause primordiali: la bontà, l’essenza, la vita, la verità e tutte le altre manifestazioni della potenza divina nelle sue più alte teofanie.

Eriugena aggiunge alla lista di simboli anche le *allegoriae in factis* e *in dictis*. Si tratta di quelle allegorie presenti nei testi sacri, il cui significato superficiale (veicolo del senso secondo) consiste, rispettivamente, in un evento storico (*in factis*) e in un semplice passaggio testuale che non fa riferimento a un fatto veramente verificatosi; sia l’evento storico che il passo testuale vengono, poi, interpretati in senso traslato-tipologico cercando di esplicitarne il senso recondito.

L’analisi eriugeniana delle differenti tipologie di simboli mette capo, quindi, a una dottrina pansimbolista per la quale in ogni aspetto della creazione si può individuare una forma di *velamen* della luce divina: le creature visibili e invisibili, le allegorie della scrittura, *in dictis et in factis*, la stessa incarnazione del Cristo costituiscono le “vesti” della sostanza originaria.

Per il maestro palatino, quindi, ogni ordine di realtà, e potenzialmente tutti gli esseri, costituiscono una manifestazione impropria e obliqua del divino.

3.5.1.1. Simboli simili e simboli dissimili

Eriugena propone un’ulteriore analisi della natura del simbolo introducendo la distinzione tra i simboli “puri” (*pura*) e quelli *dissimilia et confusa*³³³.

Il testo eriugeniano suggerisce che un simbolo si può definire *dissimilis* se è il risultato di una sovrapposizione e fusione di differenti immagini; l’attributo *confusa* (opposto insieme a *dissimilis* al predicato *pura*) rimanda, invece, all’idea di un segno non semplice e ben definito. Tale tipologia di simboli è descritta, quindi, come il frutto dell’interpolazione di differenti elementi per creare un tutto indefinito.

Questa “difformità” del segno simbolico può essere riferita tanto alla sfera del denotato trascendente, quanto alla dimensione della realtà empirica. Il simbolo dissimile è tale, infatti, anche nei confronti della realtà empirica; mentre i simboli non dissimili sono definiti dal maestro palatino *signa sensibilibus rebus similia*, “segni simili alle realtà sensibili”³³⁴, i simboli dissimili non possiedono nessuna affinità con gli enti concreti e mondani.

I simboli dissimili, inoltre, appaiono del tutto difforni anche rispetto alla realtà trascendente alla quale rimandano. Tali simboli, infatti, sono rappresentanti da immagini inadeguate o persino mostruose e appaiono, pertanto, nella loro bassezza, del tutto incapaci di descrivere la perfezione delle nature angeliche e di Dio.

In realtà, osserva Eriugena, la difformità tra il simbolo e il suo referente celeste caratterizza anche i simboli simili, ovvero simboli che, in ragione della dignità delle realtà che li costituiscono, sembrano possedere una maggiore affinità con la sostanza celeste da loro significata.

Il maestro palatino afferma, nel secondo capitolo delle *Expositiones*, recuperando la distinzione tra teologia apofatica e teologia catafatica, che nel discorso intorno a Dio può esservi una significazione *vere* ed una *non autem vere*. La prima nega di Dio ogni positività, mentre la seconda Gli attribuisce alcune qualità³³⁵. Eriugena afferma che solo la negazione può essere considerata teologicamente vera in se stessa, mentre l’affermazione ha unicamente una valenza *metaphorica*³³⁶.

La natura divina è, infatti, ineffabile e non può essere definita in modo proprio attraverso nessuno strumento linguistico-concettuale. Il simbolo, d’altra parte, cercando di affermare qualcosa intorno alla stessa realtà divina, può fornire una descrizione solamente parziale e limitata. Se la natura divina è ineffabile, in quanto infinita, la più autentica forma di predicazione che potrà essere

³³³ Cfr. *Expositiones* I, 262

³³⁴ Cfr. *Expositiones* I, 261.

³³⁵ Cfr. *Expositiones* II, 517 sgg.

³³⁶ Cfr. *Expositiones* II, 527.

impiegata per esprimerla sarà la negazione (Dio non è essere, non è verità, etc.); la stessa negazione non deve, però, essere presa come una affermazione sulla natura di Dio (dire che l'essenza divina non è sostanza non deve portare ad asserire che Dio è nulla, ma che anche la più generale delle qualifiche e determinazioni non si può attribuire all'essenza divina senza tradirne la natura infinita). Ogni attribuzione positiva su Dio, invece, dovrà essere intesa in modo metaforico (*metaphorice*) e traslato (*translative*), applicando alla definizione dell'essenza divina elementi a essa estranei e, come tali, dal significato improprio³³⁷.

La natura traslata della predicazione di un attributo finito a Dio non indica (come accadeva già nel *Periphyseon*) solamente il meccanismo di un dispositivo retorico, ma più genericamente un movimento metafisico, attraverso il quale le proprietà creaturali sono predicate di Dio; la *translatio* come fenomeno linguistico e la *translatio* come fenomeno metafisico in Eriugena tendono così a sovrapporsi (cosicché anche una volta “sciolto”, l'enigma del dire traslato, in ragione dell'insufficienza di ogni concetto determinato a descrivere la natura divina, non permette un'autentica conoscenza della sostanza tearchica e del suo mistero).

Posta tale incolmabile differenza tra finito e infinito e la conseguente indicibilità della natura tearchica, Eriugena sottolinea l'importanza che il simbolo dissimile possiede.

Il *symbolum dissimile* permette, infatti, di comprendere a pieno la differenza che esiste tra segno e referente nel discorso simbolico e nelle visioni profetiche³³⁸: la difformità tra simbolo e simboleggiato ricorda, a colui che decifra le *dissimiles formationes*³³⁹, l'inaccessibilità dell'autentica essenza divina.

In questo modo Eriugena attribuisce ai simboli dissimili una funzione “pedagogica”. L'utilizzo di simboli mostruosi e *inconsequentes* permette di celare le verità somme a coloro che non sono in grado di conoscerle; solo coloro che sono “puri” e “santificati” sono anche *digni*³⁴⁰ di cogliere la verità. Se tale verità fosse comunicata dalle Scritture direttamente, senza alcuna forma di *velamen* a sua protezione, essa diverrebbe attingibile da chiunque, con il pericolo di falsificazioni e abusi. Quanti sono, invece, in grado di comprenderla a pieno possono decodificare la cifratura simbolica e cogliere il senso autentico del testo sacro. La significazione della natura del Principio attraverso immagini mostruose e bizzarre, infatti, spinge l'esegeta a cercare la chiave ermeneutica per decrittare il senso recondito delle immagini bibliche.

Il carattere difforme di tali simboli, inoltre, conduce la mente umana a riconoscere la differenza tra Dio e il simbolo teratologico, innescando un processo di negazione progressiva in cui la sostanza divina viene spogliata di ogni aggettivazione finita. Al contrario il simbolo *conveniens*, ovvero la significazione della potenza divina attraverso un'immagine che sia, per dignità e intrinseca analogia, conforme alla natura della realtà che si vuole denotare, rischia di spingere le *simplices imprudentesque fidelium animae*³⁴¹ ad attribuire concretamente una figura particolare all'essenza divina. La *sancta theologia*³⁴², invece, ricorda che entrambe le categorie di simboli, quelli consistenti in *deformes inhonesteque imaginationes* e quelli costituiti dalle *formosissime imagines*³⁴³, devono essere considerate come semplici forme di dire improprio, *significativae* ma

³³⁷ Cfr. *Expositiones* II, 1185 – 1206.

³³⁸ Il simbolo dissimile può, allora essere interpretato in diversi modi. L'inadeguatezza e “terribilità” di tale tipologia di simboli può essere funzionale a sottolineare come l'ineffabile natura divina sia dissimile da ogni realtà empirica: l'insufficienza di ogni significante a denotare tale realtà si traduce in una rappresentazione “rovesciata”, volutamente incapace di dire la dignità del divino. In questo senso la teratologia coincide con la paralisi della funzione segnica in quanto il simbolo dissimile non denota nulla di concreto (anzi sta per qualcosa di mostruoso e bizzarro, virtualmente non esistente), riproducendo l'indicibilità propria del divino. Il simbolo dissimile può anche rappresentare, in modo traslato e inadeguato, perché sempre ancorato al dire finito, la vera condizione del divino quale realtà iper-essenziale: come il *monstrum* è completamente “altro” da ogni creatura reale inserita nell'ordine della natura, così la natura di Dio è l'assolutamente “Altro” che trascende ogni gerarchia e ogni regola logica e ontologica.

³³⁹ Cfr. *Expositiones* II, 525.

³⁴⁰ Cfr. *Expositiones* II, 370 – 372.

³⁴¹ Cfr. *Expositiones* II, 628 – 629.

³⁴² Cfr. *Expositiones* II, 640.

³⁴³ Cfr. *Expositiones* II, 641 – 645.

non *substantivae*³⁴⁴ (Eriugena affianca alla coppia *significativae/non substantivae* anche quella *vera/figurativae*: il carattere figurativo dei simboli li qualifica come segni “non autentici”, ovvero come segni nei quali il referente al quale si rinvia non è quello immediatamente denotato³⁴⁵).

Il maestro palatino sottolinea poi come i *symbola dissimilia* permettano all’uomo di comprendere ciò che non sarebbe in grado di cogliere e forniscano una mediazione per l’ascesa alle gerarchie celesti, in quanto le realtà somme e intelligibili sono tanto più esaltate quanto più vengono descritte misticamente secondo immagini vili ed umili tratte dal mondo materiale³⁴⁶; non esiste, d’altronde, lode più grande di quella che si genera attraverso il confronto tra contrari³⁴⁷.

La natura del legame che congiunge tali simboli alle nature celesti e alla sostanza divina è riassunta da Eriugena nella formula ossimorica *dissimiles similitudines*, con la quale Dionigi descrive tale tipologia di simboli³⁴⁸.

Questa locuzione può essere interpretata secondo due accezioni a prima vista opposte. Da un lato, le *dissimiles similitudines* possono venire intese come immagini teratologiche che affermano l’incommensurabilità del simboleggiato (il divino) rispetto agli strumenti linguistico-concettuali utilizzati per parlarne; dall’altro l’espressione eriugeniana fa riferimento al riflesso dell’ipostasi superiore (la stessa natura divina) nella realtà inferiore, riflesso prodotto dalla continuità ontologica tra differenti livelli dell’universo. Come la natura ossimorica dell’espressione *dissimiles similitudines* suggerisce, il simbolo dissimile ha una duplice natura: totale differenza e somiglianza rispetto all’oggetto simboleggiato.

Le due accezioni di *dissimiles similitudines*, in realtà, rappresentano due modi complementari di pensare il simbolo dissimile. Il simbolo dissomigliante, in quanto legato da un rapporto di *similitudo* rispetto all’oggetto al quale rimanda, richiede una motivazione del simbolo stesso basata su un’analogia; questo legame analogico è semplicemente “nascosto” dall’incommensurabilità tra l’immagine teratologica e la dignità della realtà alla quale essa dovrebbe rimandare. Attraverso uno sforzo ermeneutico che deve essere compiuto seguendo determinate leggi retorico-esegetiche, l’analogia e la *similitudo* tra simbolo e simboleggiato divengono evidenti; la difformità delle *dissimiles similitudines* (del simbolo dissimile-teratologico) rispetto alla perfezione della natura divina funge da residuo anti-semiotico in grado di ricordare la differenza, metafisicamente motivata, tra i termini del rapporto segno-oggetto. L’utilità del simbolo dissimile consiste nel fatto che per quanto motivato, cioè retto da un rapporto di analogia e da una sorta di “legame reale” con il proprio oggetto, esso risulta *prima facie* ripugnante, sconsigliando così una identificazione tra realtà e simbolo stesso. Il carattere motivato del simbolo non determina il venir meno della sua insufficienza e inadeguatezza, in ragione dell’irrapresentabilità della realtà interessata dal processo di simbolizzazione.

In questo modo diviene chiaro che ogni dispositivo simbolico, in generale, e i simboli dissimili, in particolare, sono dei “segni al quadrato”: ogni simbolo, infatti, reduplica la distanza tra dispositivo segnico e oggetto denotato, in quanto una volta colmata la “distanza” tra i due termini della relazione referenziale (segno e oggetto appunto), l’interprete deve compiere un secondo movimento verso l’autentico denotato che si cela sotto il primo referente del segno. Nella prospettiva metafisica nella quale Eriugena utilizza e sviluppa il dispositivo simbolico, tuttavia, neppure questo secondo passaggio è sufficiente: il vero oggetto del simbolo sta ancora al di là del referente obliquamente accennato, ponendosi ad una distanza assolutamente incolmabile. È proprio la rottura del rapporto tra segno e oggetto compiuta dal simbolo dissimile a ribadire, per la tradizione neoplatonico-

³⁴⁴ Cfr. *Expositiones* II, 649.

³⁴⁵ Cfr. *Expositiones* II, 1109 – 1153.

³⁴⁶ Cfr. *Expositiones* II, 312 – 315.

³⁴⁷ Il maestro palatino, così, seguendo Dionigi, difende la pratica scritturale di utilizzare *imaginatioes* dissimili contro coloro che ritengono più opportuna una denotazione del simile attraverso il simile e che preferiscono leggere le *figurae* del testo sacro come espressioni di “moti” razionali e irrazionali dell’anima umana, a seconda che l’immagine proposta sia *honestae* oppure *irrationalis* (cfr. *Expositiones* II, 186 – 187).

³⁴⁸ Cfr. *Expositiones* II, 728 – 729.

dionisiana, l'incolmabilità della distanza tra oggetto del discorso teologico (l'infinita natura divina) e dispositivo concettuale approntato dall'uomo³⁴⁹.

L'immagine, in quanto simbolo quindi, non può non *nil altius significare preter seipsa*³⁵⁰, non può, cioè, esaurirsi in se stessa ma deve condurre ad un suo superamento e negazione.

Per le medesime ragioni risultano, invece, pericolose le immagini troppo perfette che raffigurano il divino in forma umana, adornato di pietre preziose e ricchi abiti. L'apparente dignità di queste immagini rischia di trattenere l'uomo nella contemplazione del mero segno, di impedirgli di *ultra eas virtutem intime contemplationis erigere*³⁵¹ e di conoscere così la verità.

Un concreto esempio dell'utilizzo eriugeniano della dottrina dei simboli dissomiglianti, che permette di comprendere meglio la natura e il valore di tale tipologia di dispositivi semiotici, è l'analisi che il maestro palatino compie intorno alle virtù umane e al modello della "condotta" divina³⁵².

Fulcro teorico di questa trattazione è la struttura gerarchica della realtà universale, nella quale i singoli enti sono suddivisi in diversi livelli onto-tenologici; tale catena di realtà verticalmente ordinate si produce in virtù di un rapporto di causa ed effetto tra elementi (il superiore è principio dell'inferiore), in un digradare dal più al meno perfetto.

Ciascuna specie o genere di realtà possiederà una sua peculiare natura, ovvero una propria definizione e una propria "forma", in dialogo con gli ordini a lei inferiori e superiori. La normale differenza delle nature e la struttura "verticale" della natura cosmica permette così di creare un confronto tra virtù di un certo ordine naturale e qualità in un diverso livello della catena onto-tenologica del Tutto. In particolare ciò che è virtù, ovvero, come si evince implicitamente dalla riflessione eriugeniana, ciò che porta a perfezione una certa natura appartenente a una determinata ipostasi, può costituire un disvalore per un differente ordine di esseri.

Nel caso della natura umana, quelle che possono essere considerate virtù per un gradino del reale più basso, come gli animali bruti, risultano, invece, un elemento negativo per l'essenza antropica: il *furor* e l'ira sono conformi alla natura delle fiere e concorrono alla perfezione di tali essere bruti (senza l'istinto predatorio un animale non sarebbe veramente tale), ma risultano un disvalore nell'uomo.

In modo paradossale, tuttavia, proprio in ragione di questa gradazione di nature e livelli dell'essere, è possibile applicare virtù e "qualità" di un ordine inferiore a un livello onto-tenologico superiore: posta la differenza di dignità e la relazione causale tra inferiore e superiore, la definizione del grado gerarchico più basso diventerà, con una *pulcherrima metaphora*³⁵³, descrizione della natura dell'ordine superiore.

Così accade con le già citate virtù ferine del furore e dell'ira. Caratteri negativi per l'uomo, il furore e l'ira una volta attribuiti all'essenza antropica possono denotarla simbolicamente³⁵⁴. Si tratta, in questo caso, di una simbologia che prende le mosse dalla radicale opposizione tra simboleggiante (la condotta ferina ispirata ad un atteggiamento predatorio) e simboleggiato (la natura umana o anche le realtà somme); il meccanismo "retorico" che permette l'impiego simbolico di tali attributi è quello della *metaphora* e della *similitudo*, ovvero della traslazione del significato. Eriugena fa

³⁴⁹ Si può notare come il "duplice rimando" proprio del simbolo si compia attraverso una sorta di farsi segno della realtà di prima denotazione secondo uno schema già presente nel *De doctrina christiana* di Agostino. L'oggetto al quale il segno simbolico rinvia (l'aquila, il fuoco, il leone o un'altra delle molteplici immagini che le Scritture sottopongono all'attenzione dell'interprete) è, a sua volta, segno della realtà ultima alla quale il dire traslato accenna. Tale meccanismo semiotico è messo a tema dallo stesso Eriugena poche righe dopo quando parla delle *mysticae figurae, sive in dictis, sive in factis* (le immagini mistiche, come egli chiama le *similitudines* dissimili che si riferiscono alla Trinità e a Cristo); le immagini *in factis* ovvero gli eventi storici concreti narrati nelle Scritture e, generalizzando, i fatti colti empiricamente e le immagini fantastiche tratte dal mondo sensibile (*in rerum sensibilibus imaginationibus*; cfr. *Expositiones* II, 1174.), significano le verità delle realtà spirituali.

³⁵⁰ Cfr. *Expositiones* II, 1164.

³⁵¹ Cfr. *Expositiones* II, 1161 – 1162.

³⁵² Cfr. *Expositiones* II, 756 sgg.

³⁵³ Cfr. *Expositiones* II, 760 – 761.

³⁵⁴ Cfr. *Expositiones* II, 768.

notare, infatti, come l'ira possa essere letta quale *fortis rationabilitas et irreprehensibilis requis in divinis essentiis*, una “conoscenza razionale che coglie costantemente le essenze divine”. Analogamente il furore può venir inteso alla stregua di *rationabilis vigor... in natura intelligibili accipiatur*, ovvero una forza che permette di conoscere la natura intelligibile³⁵⁵.

La predicazione alle ipostasi intelligibili e all'uomo di attributi impropri è descritta come l'analisi di una realtà superiore secondo *non idem sed alter modus*, ovvero secondo una *ratio* inversa rispetto alla natura di questa stessa realtà. Eriugena approfondisce poi il meccanismo che rende possibile tale analisi: si tratta di un ragionamento per analogia fondato su una *similitudo* latente tra simbolo dissimile e simboleggiato. L'ira rimanda a una proprietà autentica dell'uomo in quanto la durezza e la forza di questa emozione riproducono le caratteristiche peculiari dell'attività cognitiva umana.

La natura del simbolo dissimile e del suo meccanismo semiotico vengono ulteriormente analizzate e approfondite trattando delle sotto-categorie nelle quali si articolano le *propheticæ visiones*, ovvero la tipologia di simboli che il maestro palatino trova descritti nel *De coelesti hierarchia* dionisiana.

Dopo aver discusso delle *similitudes dissimiles* Eriugena, infatti, elabora una tassonomia dei vari livelli della realtà materiale dai quali si possono trarre immagini simboliche non solo dei *celestes ordines*, ma anche *in ipsis divinis*, ovvero per la medesima essenza divina.

I simboli degli enti onto-teleologicamente superiori derivanti dal mondo materiale possono essere prodotti *ex luminibus pretiosis*, da realtà di particolare dignità e valore come il sole o la stella del mattino, oppure *ex mediis*, come è il caso del fuoco e dell'acqua, oppure *ex novissimis*, a partire da realtà vili, le ultime (questo il senso di *novissimus*) nell'ordine della creazione³⁵⁶. La gerarchia tra questi “materiali” empirici per la creazione di simboli è definita in base al minore o maggiore grado di corporeità e di “oscurità” che ciascun ordine di realtà possiede in sé: il sole e la stella del mattino sono enti puri, non condizionati da elementi materiali e da alcuna *caligo*; la sfera del fuoco e dell'acqua sono contraddistinte da un *tenuissimus spiritus*³⁵⁷; il mondo della pura materialità, segnata dalla pesantezza dell'elemento della terra, costituisce l'ultima propaggine del Tutto e da esso vengono tratti i simboli dissimili.

Eriugena, fornendo alcuni esempi delle diverse tipologie di simboli che si producono a seconda dei differenti livelli del mondo materiale da cui le *imagines* sono tratte, dà indicazioni sui meccanismi della denotazione simbolica, in particolare per quanto riguarda le *imagines dissimiles*³⁵⁸.

Il maestro palatino sembra ritenere che tanto più puro è il simbolo impiegato, tanto più immediata sarà la sua decodifica: la complessità del rimando metaforico-simbolico è connessa con la distanza tra ordine della realtà simboleggiata e ordine della realtà simboleggiante. I simboli *ex luminibus pretiosis*, tratti dalla più alta sfera del mondo materiale, risultano di facile interpretazione: come il sole è la più perfetta delle realtà, così anche il Cristo è al vertice del Tutto, sole invisibile di giustizia e portatore di luce al pari del primo astro. L'analogia “Cristo/sole” è data dalla “funzione” che entrambi svolgono, ciascuno in un differente contesto: entrambi rappresentano l'apice dell'universo, entrambi sono guida e sostentamento (il sole per le cose materiali, Cristo per le realtà spirituali, in quanto modello di giustizia e di verità). A partire da tale legame che pone in relazione

³⁵⁵ Cfr. *Expositiones* II, 758 – 761.

³⁵⁶ Cfr. *Expositiones* II, 932 – 994.

³⁵⁷ Cfr. *Expositiones* II, 974– 981.

³⁵⁸ Una lista delle diverse immagini simboliche proposte dalla Scrittura si può trovare nel quindicesimo capitolo del commentario eriugeniano, dove il maestro palatino riprende e commenta un analogo catalogo offerto da Dionigi. I simboli possono essere rappresentati dalla stessa figura umana nella sua totalità e nelle sue singole parti (quali occhi o cuore), da vesti e oggetti, dagli strumenti impiegati nei calcoli geometrici e nell'architettura, dal vento e dalle nubi, dai metalli nobili (in particolare l'eletto, realizzato attraverso la fusione di argento e oro, o l'oricalco), dalle pietre preziose – a ciascun colore delle quali è attribuito un diverso significato –, dalla *figurata bestialis formatio* (ovvero dai simboli consistenti nelle immagini di animali quali il leone, il bue, l'aquila, il cavallo, ciascuno dei quali possiede peculiari proprietà – come il *furor* del leone –, veicolo a loro volta di significati simbolici), dalle immagini di fiumi, cocchi e ruote (per quest'ultima figura si possono dare, osserva Eriugena, per lo meno due diverse spiegazioni); cfr. *Expositiones* XV, 321 – 755. La rassegna delle diverse tipologie di immagini simboliche termina con un riferimento alle parabole del nuovo Testamento, che mostrano la gioia delle gerarchie celesti per la conversione di quanti hanno peccato: il racconto del buon pastore e delle cento pecore (Matteo 18, 12 – 13) e la parabola del “Figliol prodigo” (Luca 15, 4 – 7).

Cristo con il sole, Eriugena sviluppa una serie di altri rimandi traslati; se Cristo sta all'universo come il sole sta al cosmo sensibile, allora la stella del mattino e l'aurora, realtà che sono strettamente collegate nel mondo fisico con il primo astro, potranno essere utilizzate come simboli di elementi della sfera trascendente. In questo modo, come il sole rimanda a Cristo e alla più perfetta teofania, così la stella del mattino costituisce un simbolo dell'illuminazione dell'anima del credente per fede, mentre l'aurora è *imago* dello splendore della condotta umana nella speranza della beatitudine³⁵⁹.

I simboli *ex mediis* e *ex novissimis*, invece, sembrano reggersi su una *ratio* più oscura e complessa. Il simbolo del fuoco e dell'acqua sono abbastanza facilmente decifrabili; non solo, infatti, il fuoco può essere connesso con il sole, ma vi sono anche passaggi scritturali che paragonano il Cristo a questi due elementi.

Nel quindicesimo e ultimo capitolo delle *Expositiones*, d'altra parte, Eriugena approfondisce ulteriormente l'indagine sulla *virtus* simbolica dell'elemento igneo. Prima fra tutte le *imagines* simboliche, il fuoco viene considerato, sulla scorta di Dionigi, la più perfetta *similitudo* in grado di dare espressione alle realtà trascendenti. L'immagine del fuoco, nelle sue molteplici varianti (le ruote fiammeggianti, gli animali e le figure umane avvolte dalla luce del fuoco e i carboni incandescenti che in certe visioni veterotestamentarie circondano le essenze celesti), è, infatti, il simbolo proprio dei Troni e dei Serafini, gli ordini più alti della prima gerarchia angelica.

Analizzando il simbolo del fuoco, Eriugena illustra le ragioni che motivano la scelta di tali immagini. La relazione tra essenza trascendente ed ente materiale (che agisce come *typus* della prima) è, infatti, fondata, secondo la ricostruzione eriugeniana, su una concreta "somiglianza" tra i due termini; la particolare realtà scelta come immagine dell'ineffabile sostanza eterna riproduce, sulla base di una analogia, le proprietà del proprio referente trascendente. Il maestro palatino afferma, così, che la *conformatio* delle essenze celesti al fuoco costituisce una *significatio*, una denotazione della forma divina la quale ha proprio nel fuoco (*per ignem*) il suo "segno" più efficace³⁶⁰. Tale *conformatio* è fondata su un meccanismo metaforico; Eriugena afferma, infatti, che le qualità proprie del fuoco, in virtù delle quali esso è considerato una immagine simbolica, possono essere predicate di Dio e delle realtà celesti *per metaphoram*, ovvero mediante un processo metaforico³⁶¹. Anche in questo caso il simbolo appare motivato: la relazione tra realtà concreta e natura trascendente risulta fondata su proprietà condivise sia dall'una che dall'altra. Cristo, quindi, ha come simbolo il fuoco perché egli purifica e porta alla pienezza la beatitudine degli uomini, dal momento che Egli è il Redentore.

Le *similitudines* tratte dalla sfera delle realtà terrene richiedono, infine, una lettura ancora più complessa. Tale tipologia di immagini deve essere messa in relazione, come gli esempi forniti da Eriugena mostrano chiaramente, con i simboli dissimili³⁶².

³⁵⁹ Cfr. *Expositiones* II, 947 – 950. Il riferimento alla stella del mattino nel contesto di una riflessione sul dire traslato è presente anche nel *Periphyseon* (cfr. *Periphyseon* II 560 C, 1085 – 1090). In quel contesto la relazione tra la stella del mattino e il sole era fondata da Eriugena su una sineddoche, ovvero su un rapporto tra il tutto e la parte in quanto la stella del mattino (Lucifero), inteso a sua volta come *imago* del mondo fisico, tramonta sempre poco dopo il sole e sorge poco prima di esso. Al tempo stesso Eriugena definisce la *lucifera stella* come *symbolum* del sole e con esso delle più alte verità divine. Come la ripresa nell'*Expositiones* dell'esempio già utilizzato nel *Periphyseon* suggerisce, la stella del mattino appare essere un caso di metonimia piuttosto che di sineddoche; il rapporto che intercorre tra la stella del mattino (Lucifero) e il sole non è di reciproca appartenenza secondo lo schema "tutto-parte" ma è, piuttosto, di contiguità (in termini semiotici si potrebbe dire che sull'asse del processo alla stella del mattino si accompagna, infatti, sempre il sole nel suo sorgere e nel suo tramontare).

³⁶⁰ Cfr. *Expositiones* XV, 185 – 189.

³⁶¹ Cfr. *Expositiones* XV, 282 – 284.

³⁶² La difficoltà di interpretare correttamente i diversi simboli o figure e comprendere esattamente a quale realtà celeste corrisponde una data *imago* è dovuta, sottolinea il maestro palatino, anche al fatto che una stessa *forma* può valere come simbolo per differenti realtà (cfr. *Expositiones* XV, 155). Le essenze angeliche, infatti, sono tutte accomunate dal desiderio di partecipare alla potenza divina. Tale comune inclinazione delle realtà celesti si articola in tre diverse virtù proprie di ogni natura angelica: la tendenza a ricongiungersi con il divino, la preservazione della propria potenza e virtù, la volontà di trasmettere la verità che procede dal divino stesso alle gerarchie inferiori e di renderne partecipi gli altri

Simbolo di Cristo è, ad esempio, la pietra angolare (*lapis angularis*³⁶³). La ragione per l'elezione di questa realtà a *imago Christi* è motivata da Eriugena facendo riferimento alla duplice natura del Figlio di Dio che unisce in sé Giudei e Pagani, umano e divino, maschio e femmina³⁶⁴: come la pietra angolare, quindi, Cristo possiede la capacità di tenere uniti in sé due elementi tra loro indipendenti³⁶⁵.

Il maestro palatino propone poi come *imago* di Cristo il leone. In questo caso Eriugena motiva il simbolo utilizzato facendo riferimento alla forza del leone che rimanda alla *fortitudo* e al *furor rationabilis* di Cristo³⁶⁶, che combatte tutti i vizi e le potenze maligne che minacciano l'uomo.

Terza immagine divina analizzata da Eriugena è la pantera. In questo caso la motivazione che giustifica l'impiego di questa realtà per descrivere Cristo è data da una analisi etimologica; il nome "pantera", infatti, può essere scomposto nei termini greci *pan-* e *ther-* ovvero "totalmente bestiale" (*bestialissimus* nella traduzione latina) ad indicare la più selvaggia delle fiere. Il nesso tra Cristo e una simile immagine è garantito per Eriugena mediante due procedimenti: la pantera è *imago Christi per metaphoram*, in quanto alla ferocia della belva corrisponde lo *zelus* di Cristo, l'irriducibile volontà divina di sconfiggere ogni forma di irrazionalità nell'anima dell'uomo, oppure *e contrario*, in quanto la crudeltà della pantera è l'immagine invertita della mitezza del Salvatore che vuole la salvezza e la conquista della verità per tutti gli uomini³⁶⁷.

A tali immagini difformi Eriugena aggiunge, infine, quella del verme, con cui le stesse Scritture parlano della Sapienza divina³⁶⁸. Il verme, infatti, vive nel suolo e abita nella profondità della terra; come tale esso può costituire un'immagine della Sapienza divina che conosce *secreta...totius*

esseri. Queste tre virtù, che corrispondono a una ripartizione in *essentia*, *virtutem* e *operationem* (cfr. *Expositiones* XV, 76), si possono identificare con altrettanti momenti della processione della potenza divina: il *sanctificari* (ricevere tale potenza), la *sanctificationem* (possedere la potenza) e il *sanctificare* (trasmettere la potenza medesima agli ordini inferiori; i vari momenti riproducono in questo modo il meccanismo di processione della verità divina oltre se stessa attraverso le ipostasi immateriali. La simbologia e le immagini scritturali denotano di volta in volta una di queste virtù con le medesime *formae*.

³⁶³ Cfr. *Expositiones* II, 1014 sgg.

³⁶⁴ Cfr. *Expositiones* II, 1037. Il maestro palatino legge così il passo della prima lettera di Pietro nel quale Cristo è paragonato alla pietra angolare (cfr. 1 Pietro 2, 6) alla luce di quanto dice Paolo in Galati 3, 28. Eriugena fornisce, poi, cinque *rationes* che giustificano l'attribuzione a Cristo della capacità di fondere i diversi parlando di *quinquepartium angulorum*.

³⁶⁵ La particolare interpretazione del passo scritturale (1 Pietro 2, 6) proposta da Eriugena si trova anche in un'altro testo carolingio, i cosiddetti *Libri carolini*, ovvero l'*Opus Caroli regis contra synodum*, la risposta ufficiale del mondo franco al secondo concilio di Nicea (787) sulla questione iconoclasta, che fu redatta con ogni probabilità da Teodulfo di Orleans intorno ai primi anni novanta dell'VIII secolo. Teodulfo interpreta l'immagine della pietra d'angolo come Eriugena, osservando che la testata d'angolo tiene insieme due differenti parti dell'edificio (*duos ex adverso parietes conectens*) al pari del Cristo, che come Creatore (*Auctor humani generis*) prende su di sé la carne della Sua creatura (*carnem nostrī causa non est dignatus accipere*); cfr. Theodulfus, *Opus Caroli regis contra synodum*, MGH, Concilia T 2, Suppl. 1, ed. A. Freeman, P. Meyvaert, Hannover, Hahnsche Buchhandlung 1998, 2, XXVII).

La medesima esegesi è presente anche in Pascasio Radberto (Cfr. Paschasius Radbertus, *Expositio in psalmum* XLIV, CCCM 94, ed. B. Paulus, Turnhout, Brepols 1991 lib. 3, 956), in Sedulio Scoto, che trattando dell'immagine della pietra angolare la definisce come un caso di *tropicae translationes* (cfr. Sedulius Scotus, *Collectaneum miscellaneum*, ed. D. Simpson, Turnhout, Brepols 1988 *divisio* 37, 56; d'ora in poi citato come *Collectaneum*) e nell'*Adversus Elipandum* del Beato di Liebana (cfr. Beatus Liebanensis, *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis Adversus Elipandum*, CCCM 59, ed. B. Lofstedt, Turnhout, Brepols 1984 1, 3); il Beato di Liebana inserisce, in questo contesto, una distinzione tra significazione per proprietà e significazione, per similitudine indicando in quest'ultima la forma di espressione che permette di attribuire a un soggetto nomi diversi da quelli impostigli convenzionalmente.

Tale soluzione esegetica, comune a tutti questi autori, ha, tuttavia, come sua fonte originaria Agostino: nell'*In Iohannis evangelium* (cfr. Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium tractatus* CXXIV in *Aurelii Augustini opera* 8, ed. D. R. Willems, CCSL 36, Turnhout, Brepols 1990 tract. 47, par. 5, 14; d'ora in poi citato come *In Iohannis tractatus*), ma anche in altri scritti come le *Enarrationes in Psalmos*, i *Sermones* e le *Expositio quorundam propositionum ex epistula ad Romanos*, l'Ipponate osserva che nel Cristo si produce una fusione di diverse realtà al pari di quanto accade nella pietra angolare.

³⁶⁶ Cfr. *Expositiones* II, 1041 – 1042.

³⁶⁷ Cfr. *Expositiones* II, 1047 – 1053.

³⁶⁸ Cfr. *Expositiones* II, 1062 sgg.

*nature*³⁶⁹ e *in intimis nature condite sinibus subsistit*³⁷⁰. Il simbolo dissimile, pertanto, per quanto *vilis* e *novissimus*, è immagine di Cristo in ragione di una *similitudo* tra le proprietà caratteristiche dell'*imago*/oggetto e alcuni “aspetti” della natura della realtà simbolicamente denotata, ovvero del Cristo stesso.

Il maestro palatino chiude questa sua rassegna di simboli difformi sottolineando nuovamente l'importanza di tale tipologia di segni: egli afferma, infatti, che tanto più una realtà è vile tanto *magis significare*, tanto più è in grado di “parlare” dell'infinito.

3.5.2 Simbolo e ontologia

Il riferimento erigeniano alla teologia apofatica e il tema della conoscenza parziale delle nature celesti che i simboli rendono possibile sottolineano come la questione dei *symbola* si inserisca all'interno della più generale questione metafisica della natura divina e della sua conoscibilità da parte della ragione finita.

Eriugena nelle *Expositiones* riprende, infatti, il tema dell'ineffabilità della natura tearchica³⁷¹.

Le ragioni dell'inconoscibilità delle realtà trascendenti e di Dio risiedono nella condizione henologica del Principio primo. Eriugena afferma, infatti, con chiarezza che l'essenza divina *supereminet*³⁷² ogni realtà creata; come tale Dio non può venir assimilato a nessuna delle cose che sono, poiché è a tutte superiore per dignità e potenza.

L'ineffabile essenza del principio, tuttavia, procede oltre se stessa portando all'esistenza la totalità delle realtà universali: la *dynamis* divina conduce all'essere e crea tutte le sostanza finite.

Servendosi della metafora della luce, già impiegata nel primo capitolo delle *Expositiones*³⁷³, Eriugena descrive la natura del cosmo come un movimento di processione e di ritorno del Tutto a Dio: la *claritas* divina si diffonde sulla creazione e permette all'uomo di entrare in contatto con il suo Creatore nella semplicità della luce stessa. L'uomo che si approssima al Principio attraverso le irradiazioni del Padre della luce in esse e da esse *restituitur* nel *suus simplicus...radius*, ovvero è “ricompreso” nella semplicità della natura divina.

Il procedere del luore che promana dal Padre, infatti, coincide con il venire all'essere delle gerarchie cosmiche, che sono caratterizzate da una sempre maggiore molteplicità e materialità. Tali gerarchie, concrezioni della luminosa energia del principio, portano in sé l'immagine della Causa che le ha prodotte, rendendo, così, possibile all'uomo avvicinarsi al Creatore: tanto più alto è l'ordine gerarchico, tanto più chiara e perfetta sarà la manifestazione del divino che esso offre.

Eriugena sottolinea il carattere circolare e “gerarchico” del movimento tra Dio e creatura, ben riassunto dall'immagine della luce: la *claritas* procede dal Padre all'uomo e nuovamente dall'uomo al Creatore, secondo una dialettica di unità e molteplicità. Dalla semplicità del Principio (*simplicus ipsius procedentis lucis radius*³⁷⁴) alla molteplicità della natura creata (*ipsa processio divine claritatis et multiplicatio*³⁷⁵) e di nuovo al Principio primo.

Il meccanismo del disvelamento simbolico si fonda su tale dinamica metafisica. Ogni momento della processione della *dynamis* divina mantiene un legame ontologico con il proprio Principio e a esso, quindi, rimanda, disvelandolo parzialmente.

Se l'essenza divina nella sua ineffabilità procede oltre se stessa per portare all'esistenza la totalità delle realtà cosmiche, e i vincoli ontologici che così si producono “tengono insieme” finito e infinito, la fondazione della possibilità del dire simbolico appare riposare sul nesso causale che sussiste tra creatura e Creatore, simile ad una sorta di sineddoche ontologica. Discendendo dal Principio divino, tutte le cose mantengono una traccia della sua essenza e rimandano a questa.

³⁶⁹ Cfr. *Expositiones* II, 1077.

³⁷⁰ Cfr. *Expositiones* II, 1082 – 1083.

³⁷¹ Cfr. *Expositiones* I 469 – 546.

³⁷² Cfr. *Expositiones* I, 507.

³⁷³ Cfr. *Expositiones* I, 271 – 272.

³⁷⁴ Cfr. *Expositiones* I, 277 – 278.

³⁷⁵ Cfr. *Expositiones* I, 276.

Poiché è sorgente dalla quale tutto procede, il divino mantiene un legame con le creature.

La relazione tra origine ed effetto, declinata secondo la peculiare idea di causazione della tradizione neoplatonica (per la quale il principio pre-contiene, in una sorta di contrazione potenziale, ciò che porterà all'essere), permette di supporre una sorta di similitudine tra l'infinità divina e il mondo terreno; in ragione di tale similitudine si può attribuire, in una forma ineffabile e indefinibile, alla natura di Dio tratti e caratteristiche rinvenuti nell'analisi della realtà creata. Essere, verità e bontà, carità e misericordia sono, in questo modo, predicati in modo traslato dell'Uno a partire dal molteplice.

Eriugena fornisce alcune interessanti indicazioni relativamente a tale meccanismo di disvelamento simbolico nel capitolo conclusivo delle *Expositiones*.

Eriugena, afferma, infatti, che elementi visibili possono unirsi a realtà invisibili; questo processo è esplicitamente avvicinato da Eriugena al *modus* della significazione simbolica che costituisce appunto una *coadunatio* tra realtà visibili e vere sostanze nascoste nella loro ineffabilità. In modo analogo opera lo sguardo corporeo che si unisce alla contemplazione interiore della mente umana: alla *virtus* della vista fisica si accompagnano le capacità cognitive superiori dell'uomo, che pur prendendo le mosse dagli oggetti sensibili permettono di accedere a una verità più alta. Come la percezione fisico-corporea non è disgiunta da una conoscenza razionale e intellettuale, così le realtà visibili possono costituire un viatico verso le essenze immateriali³⁷⁶.

Tale relazione tra elemento visibile e realtà ineffabile, che trova espressione attraverso il medesimo *medium* visibile, è impostata da Eriugena secondo il rapporto *vox/intellectus*. Il maestro palatino sovrappone espressamente, infatti, l'*imago* simbolica con il *sonus* e la *vox*: come la "voce" dà espressione ai contenuti concettuali che sono presenti nella mente dell'uomo quali nozioni dianoetiche e intellettuali, così l'immagine comunica e rende comprensibili le *immateriales intelligentiae* delle realtà angeliche. Come la *vox*, l'*imago* è *index* del proprio referente: la figura simbolica rende visibile, indica il proprio oggetto divenendone segno³⁷⁷.

La diade di *vox* e *intellectus* in Eriugena rimanda alla complessa processione del Tutto dall'unità divina nella dialettica tra semplicità e differenza, propria del venire all'essere del mondo concreto. Eriugena, infatti, descrive il processo del farsi parola del pensiero come un processo che conduce, attraverso differenti momenti, dall'unità dell'intuizione noetica alla frammentazione del *sermo*; il pensiero (*nous*) è semplicità e massima condensazione henologica dalla quale discende il discorso distributivo. Il pensiero pre-contiene il dispiegarsi del discorso articolato (quest'ultimo non è altro che lo svolgersi del primo), e come tale rappresenta la sorgente da cui discende il dire secondo molteplicità e differenza; a ogni successiva tappa di tale processo l'unità originaria si indebolisce ulteriormente, lasciando spazio a un differente strutturarsi della *dynamis* originaria. All'*intellectus* segue, nella gerarchia eriugeniana, la *ratio* e poi il senso interno; solo quando il contenuto dell'intuizione noetica è stato pienamente articolato esso può venire comunicato attraverso la parola³⁷⁸. Il meccanismo che porta alla generazione dell'immagine simbolica, quindi, è descritto da Eriugena come una manifestazione di un nucleo semantico e di una realtà trascendenti, segnati dalla profonda coesione e semplicità proprie dell'Uno (lo stato in cui tutte le determinazioni sono presenti *simul et semel*): l'immagine è l'espressione secondo differenza e molteplicità di un contenuto che si dà primariamente nella "unitarietà" di un superiore livello ipostatico. In questo senso, la stessa singola realtà materiale risulta una manifestazione "dispiegata" della sostanza trascendente di cui è *imago*, in quanto la *dynamis* divina procede oltre se stessa sino a portare all'essere, nella dimensione fisico-sensibile, quella concreta realtà: l'immagine è una teofania che permette la manifestazione nel molteplice del semplice.

La "traduzione" dell'intuizione noetica e dell'unità trascendente all'interno della sfera molteplice risulta, però, nei casi dei simboli della realtà divina, sempre insufficiente. L'*imago* che restituisce

³⁷⁶ Cfr. *Expositiones* XV, 637 – 643.

³⁷⁷ Cfr. *Expositiones* XV, 915 – 944.

³⁷⁸ Per i riferimenti ai testi eriugeniani e per una analisi della questione, cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena, cit.*, pagg. 64 – 66.

una parvenza dell'essenza divina deve, infatti, dare espressione, secondo la logica del molteplice e le forme materiali, a una realtà infinita; l'unità del Principio primo, essendo la completa negazione di ogni alterità e negatività, coincide con un infinito senza differenze che lo possano limitare. Tale analisi della relazione tra ontologia e simbolo mette bene in luce, allora, come per comprendere a pieno il problema della manifestazione simbolica si debba fare riferimento al tema della conoscenza teofanica del divino.

3.5.3 Simbolo e teofania

All'interno del quarto capitolo delle *Expositiones*, Eriugena analizza il tema della teofania³⁷⁹.

La teofania, ovvero, come lo stesso Eriugena fa notare, ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ, manifestazione o illuminazione del divino (poiché tutto ciò che si mostra riluce)³⁸⁰, è il disvelarsi dell'essenza divina, della stessa natura trinitaria del principio³⁸¹.

Nel quarto capitolo delle *Expositiones* Eriugena afferma che la teofania stessa consiste in una manifestazione e in un disvelamento dell'essenza divina³⁸². La manifestazione della stessa natura del Principio trinitario, che la teofania produce, non permette, tuttavia, un contatto diretto tra la creatura e il proprio Creatore: anche nella teofania l'essenza divina rimane in parte celata.

Seguendo le indicazioni del testo dionisiano, Eriugena approfondisce l'analisi della natura della *theoria* prodotta dalla teofania stessa. In particolare il maestro palatino afferma che il disvelamento della natura divina prodotta dalla teofania non può avvalersi di alcuna immagine (*ultra omnem imaginationem*³⁸³); il sapere che si produce nella manifestazione teofanica, aggiunge Eriugena inoltre, è di natura intellettuale e simile alla conoscenza offerta dalla ricerca teologica.

La rivelazione alla ragione finita della semplice e noetica conoscenza del divino, che viene offerta dalla manifestazione teofanica, può avvenire unicamente attraverso l'attività mediatrice delle diverse gerarchie angeliche che, in qualità di *internuntiae creaturae*³⁸⁴, traducono il sapere teologico rendendolo fruibile all'uomo. L'attività di mediazione della manifestazione teofanica si esplica in una sua progressiva assimilazione alle *sensibilibus rebus* e in una sua trasposizione mediante immagini e figure.

Tale concezione della teofania, quale sapere intellettuale non costruito attraverso *imagines*, viene ripresa e chiarita da Eriugena nell'ottavo capitolo delle *Expositiones*³⁸⁵.

Terminando di commentare le visioni profetiche vetero-testamentarie, Eriugena introduce una dottrina generale che definisca la natura del sapere che tali visioni producono e contestualizzi queste epifanie all'interno di una teoria dei gradi di conoscenza del divino.

Eriugena asserisce che la realtà corporea conosciuta dall'uomo riproduce, nella sua interna organizzazione, le strutture proprie della perfezione celeste; il mondo fisico è, quindi, costituito da simboli sensibili e figure (*in figuris et symbolis sensibilibus*³⁸⁶) che rimandano alla realtà angelica. Di contro a tale rivelazione per immagini, Eriugena suggerisce la possibilità di una conoscenza per *principalia exempla*, per "modelli originari". La comprensione e l'identificazione con la *angelica pulchritudo* ora avviene attraverso immagini: già *in via* l'uomo conosce mediante simboli la bellezza delle realtà trascendenti; in futuro coglierà tale *pulchritudo* secondo le teofanie dei *principalia exempla*³⁸⁷. Il riferimento a "modelli originari" (come si può tradurre l'espressione *principalia exempla*) sembra rimandare a una conoscenza dei modelli dei quali le realtà materiali sono copie o simboli. Eriugena introduce così l'idea dell'ascensione alla contemplazione dei paradigmi del mondo fisico. L'uomo coglie in vita i simboli delle realtà angeliche, che potranno

³⁷⁹ Cfr. *Expositiones* IV, 310 – 510.

³⁸⁰ Cfr. *Expositiones* IV, 480 – 482.

³⁸¹ Cfr. *Expositiones* IV, 415.

³⁸² Cfr. *Expositiones* IV, 480 – 482.

³⁸³ Cfr. *Expositiones* IV, 465.

³⁸⁴ Cfr. *Expositiones* IV, 416 – 417.

³⁸⁵ Cfr. *Expositiones* VIII, 335 – 565.

³⁸⁶ Cfr. *Expositiones* VIII, 548.

³⁸⁷ Cfr. *Expositiones* VIII, 551 – 555.

essere conosciute nella loro purezza solo nell'esistenza futura. Nella dimensione terrena l'uomo conosce la bellezza soprasensibile attraverso figure e simboli, ma nel futuro tale *pulchritudo* sarà conoscibile dalla natura umana, resa anch'essa armoniosa dalle virtù celesti, nelle teofanie³⁸⁸.

Eriugena attribuisce mediante i *principalia exempla* quali somme teofanie anche alla manifestazione della natura divina un carattere parziale e limitato. Il maestro palatino, infatti, definisce il sapere prodotto da tale disvelamento teofanico come una conoscenza attraverso *images*: sebbene le teofanie costituiscano il veicolo attraverso il quale il divino si rende manifesto sia all'uomo che alle creature angeliche, la stessa essenza divina risulta in se stessa invisibile, del tutto ineffabile, ora e per sempre, a ogni intelletto³⁸⁹.

La presenza di questi due livelli di manifestazione teofanica è attestata anche da altri passaggi delle *Expositiones*.

Nel sesto capitolo del suo commentario alla *Gerarchica celeste* il maestro palatino sviluppa una distinzione tra conoscenza *per fidem* e *per speciem* e conoscenza *per scientiam*³⁹⁰.

Analizzando il famoso passo della prima lettera ai Corinzi (cfr. 1 Cor. 13, 9), nel quale si discute della conoscenza profetica donata all'uomo, Eriugena distingue una conoscenza attraverso la fede, *per fidem*, da una conoscenza *per speciem* (simile a una contemplazione diretta), che egli avvicina a un sapere *per scientiam*. Il sapere profetico di cui parla l'Apostolo dovrebbe prefigurare questo secondo livello e momento del rapporto cognitivo tra uomo e Verità.

Il passaggio è reso complesso proprio dall'introduzione di un terzo elemento nella dialettica tra "conoscenza" e "profezia". Il maestro palatino parla prima del *cognoscimus* del passo della lettera ai Corinzi associandolo al sapere *per fidem* (la "conoscenza") e poi di un sapere *per speciem*, al quale gli uomini sono chiamati aggiungendo, però, anche un riferimento a un terzo fattore, la *scientia*³⁹¹. Con il sapere *per scientiam* Eriugena indica una forma di riflessione e di elaborazione razionale, un ripensamento a partire dai dati della Rivelazione; la fede, infatti, viene descritta come la *prima pars nostre illuminationis*, "il primo momento della nostra illuminazione", mentre la *scientia* costituisce la seconda fase di questo processo di progressiva comprensione del Vero. Il quadro gnoseologico che Eriugena traccia vede, quindi, due dimensioni ontologiche distinte, alle quali corrispondono due diverse forme di sapere: un sapere per immagini, ovvero la conoscenza *per fidem*, che anticipa la visione *per speciem*, e un sapere *per scientiam* che rappresenta il sapere pieno nella vita futura. La conoscenza *per fidem* e *per speciem* risultano, quindi, "apparentate": la fede permette all'uomo, già nella condizione presente di *materiales mortales*, di intuire (*interpretamur*, dice Eriugena³⁹²) la manifestazione diretta delle gerarchie celesti (che all'uomo sono parzialmente rivelate mediante immagini e simboli). Il traguardo ultimo del disvelamento della verità, ovvero la conoscenza *per scientiam*, dovrà essere, allora, identificata con la contemplazione delle stesse teofanie somme, nelle quali si può avere la più perfetta rivelazione della natura divina coglibile dalla creatura finita.

³⁸⁸ Cfr. *Expositiones* VIII, 560 – 561.

³⁸⁹ Cfr. *Expositiones* VIII, 557 – 561. L'apparente contraddizione del passo eriugeniano, nel quale il maestro palatino prima contrappone il sapere prodotto dalle somme teofanie (in *principalia exempla*) e la *pulchritudo* angelica alla conoscenza terrena in *figuris et symbolis*, ovvero secondo immagini e simboli, e poi definisce le stesse teofanie *images* del divino, può, infatti, essere risolta attribuendo al termine *imago* il significato di "sapere limitato" o "conoscenza parziale". Eriugena, quindi, utilizza l'espressione "immagine" con due accezioni differenti, ma tra loro strettamente connesse: *imago* come raffigurazione simbolica e *imago* come manifestazione inadeguata del suo paradigma (anche l'immagine simbolica, d'altronde, è rivelazione parziale e insufficiente della natura divina). Il maestro palatino, difendendo l'infinità divina, afferma che anche le teofanie devono essere considerate come *images*, ovvero copie incapaci di riprodurre a pieno il proprio paradigma. Il termine *imago* deve essere interpretato alla luce della tradizione filosofica neoplatonica: in Dionigi le εἰκόνας sono la luce della *dynamis* della sostanza tearchica riflessa in un inferiore livello ipostatico; come tali, le "immagini" rappresentano una manifestazione dell'essenza divina necessariamente distorta e imprecisa a causa della distanza che la separa dal loro modello.

³⁹⁰ Cfr. *Expositiones* VI, 49 sgg.

³⁹¹ Cfr. *Expositiones* VI, 39 e 51 – 52.

³⁹² Cfr. *Expositiones* VI, 39 e 54.

Il sapere *per fidem* è fatto, poi, corrispondere da Eriugena a una conoscenza *in symbolis et similitudinibus*³⁹³; la fede si avvale di *symbola* e *similitudines*, mentre il sapere *per scientiam*, superiore livello di manifestazione del divino, consente di conoscere Dio in modo del tutto diverso. Tali due livelli della manifestazione teofanica (*per fidem/per speciem* e *per scientiam*) sono messi in relazione, inoltre, con il sapere *per speculum* e *facie ad faciem* di cui parla la stessa lettera paolina poche righe dopo il riferimento alla capacità profetica.

A simili conclusioni il maestro palatino giunge, d'altronde, anche nel settimo capitolo delle *Expositiones*.

Riflettendo sulla relazione tra livello gerarchico di appartenenza e capacità cognitiva posseduta da una realtà creata, il maestro palatino indaga la natura della conoscenza propria delle più alte gerarchie angeliche. La condizione privilegiata propria delle somme ipostasi celesti, metafisicamente fondata sulla prossimità tra tali *ordines* e la causa divina del Tutto (Eriugena definisce tali ipostasi *subiectissimae* o “strettamente congiunte” al divino, e le identifica con le più alte gerarchie dei Troni, Cherubini e Serafini) rende possibile per tali gerarchie l’attingimento di un superiore grado di conoscenza³⁹⁴.

Il maestro palatino distingue, infatti, una conoscenza *vere, absque ullo pigmento, senza nulla...imaginatio, nullum sacramentum* e un sapere che si fonda sui simboli e sulle *formae*³⁹⁵. Il primo tipo di attingimento della più alta verità divina è proprio delle realtà angeliche, le quali in ragione della loro *proximitas* alla stessa essenza di Dio non devono servirsi di immagini per cogliere la natura della prima causa; la molteplicità e varietà di simboli presenti nelle Scritture è, invece, uno strumento che la provvidenza divina predispone per ricondurre al Creatore l’uomo segnato dal peccato. Le forme di manifestazione della natura divina presenti nella rivelazione e nel creato sono, quindi, occasioni per ricondurre l’uomo al proprio principio, superando una “ignoranza” e una debolezza dell’anima che è conseguenza del peccato.

Questa distanza tra creatura e Creatore sembra sia descritta da Eriugena come una discontinuità nella catena onto-tenologica di processione dalla stessa causa divina: le realtà che permangono *subiectae* a Dio (prossime a Lui e al progetto che Egli ha per la natura di ciascuna creatura, ma anche obbedienti alla Sua legge) non possono conoscere il *contemptus*, ma solo *amor* e *cognitio communis Creatoris*³⁹⁶. La conoscenza attraverso simboli, invece, è propria dell’uomo, il quale ha bisogno di una sorta di “mediazione” per cogliere il divino. La *divina similitudo* che si produce attraverso le immagini e le figure sacre trova espressione prima nella fede e solo successivamente in una piena conoscenza *in specie*: per l’uomo, quindi, l’ineffabile è tradotto in un repertorio di simboli comprensibili, quali somme teofanie quali “termine medio” simile al proprio oggetto (la natura divina) e, nel contempo, all’uomo stesso come destinatario della comunicazione simbolica.

Eriugena giunge così a distinguere i simboli intelligibili da quelli sensibili. I secondi possono essere identificati con i *sacramenta* della legge antica quali il tabernacolo e tutto ciò che su di esso viene detto nella Rivelazione, le visioni dei profeti con tutte le loro immagini e figure e infine i misteri del nuovo Testamento. I simboli intelligibili, invece, vengono identificati, per quanto con una certa prudenza, con le teofanie. Il simbolo intelligibile si caratterizza, osserva il maestro palatino, per l’assenza di elementi consimili alla realtà materiale: la teofania costituisce la manifestazione

³⁹³ Cfr. *Expositiones* VI, 55.

³⁹⁴ Cfr. *Expositiones* VII, 439 – 604. Eriugena riflettendo sulla causa del movimento delle realtà e sul processo di causazione del moto stesso riafferma la natura “ordinata” dell’essere cosmico: ogni ipostasi, in quanto realtà *preoperatrix*, ovvero in quanto livello in grado di mediare per i gradini gerarchici inferiori la potenza divina, è principio di movimento delle creature che la seguono (*subiecta*) nella scala dell’essere. Unicamente le più alte realtà angeliche, poiché devono il loro essere e il loro moto alla stessa causa prima, super-essenziale e al di là di ciò che è e di ciò che non è, possono essere considerate in qualche modo auto-cinetiche ovvero *a nullo moveri* (cfr. 413), non mosse da niente.

³⁹⁵ Cfr. *Expositiones* VII, 546 – 550.

³⁹⁶ Cfr. *Expositiones* VII, 436 – 438.

noeticamente coglibile di una forma (*species*) della verità e della natura divina, *per se* del tutto ineffabile per ogni intelletto³⁹⁷.

Tale contrapposizione è ribadita anche all'inizio del quindicesimo e ultimo capitolo delle *Expositiones*.

Eriugena, prendendo in considerazione la manifestazione delle “forme angeliche”, ovvero le immagini sensibili che danno espressione alle stesse essenze incorporee, descrive tali *mysticae formationes* come *latitudo* (“estensione”), chiarendo subito dopo che tale termine si deve intendere nel senso di *superficies*. Per qualificare ulteriormente questi due attributi Eriugena afferma, con una certa enfasi, che tale estendersi delle immagini come un piano o una spazio fisico risulta diviso e ripartito più volte (*multipliciter*)³⁹⁸. Le immagini delle realtà angeliche appartengono, quindi, al mondo materiale e come tali sono caratterizzate dall'estensione, tipico attributo della dimensione corporea; tale “fisicità”, propria delle *res* che fungono da immagini delle essenze celesti significa però l'essere molteplice, composto di parti distinte e reciprocamente differenziate, mentre le realtà angeliche sono descritte come ciò che non può essere in sé diviso.

La manifestazione attraverso immagini, quindi, è associata alla materialità e alla molteplicità propria dei gradini cosmici maggiormente distanti dall'Uno; in modo analogo la dimensione celeste è descritta come semplice, libera dal molteplice e superiore a ogni *similitudo* con il mondo fisico.

A riaffermare che la dialettica tra realtà angeliche e *formationes*, *theoria* semplice e conoscibilità mediante immagini, si declina come una antitesi tra unità e molteplicità, Eriugena fa nuovamente riferimento alla disciplina analitica. Il maestro palatino contrappone nettamente il modo simbolico di denotazione alla tecnica dialettica dell'analisi: mentre la seconda riconduce alla *simplicitas* e alla *uniformitas* delle realtà intellettive prive di forma, il primo riveste, invece, il divino con le immagini, chiare e adeguate oppure confuse e teratologiche (*inconvenientes*), prese dalla realtà visibile³⁹⁹.

Il simbolo, allora, può consistere in un dire l'ineffabile attraverso immagini o in una manifestazione teofanica del divino: in entrambi i casi si dà la negazione della perfetta semplicità e infinità propria del mondo divino. Il simbolo, quindi, è molteplicità contrapposta all'unità somma.

3.5.4 La dottrina del simbolo nelle *Expositiones*

Eriugena sviluppa nelle *Expositiones* una dottrina del simbolo complessa e molto articolata.

Il simbolo è descritto come un velo che rende visibile la natura divina, in sé ineffabile, e al tempo stesso la nasconde al di sotto di un'immagine; seguendo le indicazioni dionisiane (sia nel *De coelesti hierarchia* che nel *De ecclesiastica hierarchia* e nel *De divinis nominibus*), Eriugena attribuisce una *virtus* simbolica a ogni realtà creata, includendo anche i *sacramenta* vetero e neo-testamentari e le *allegoriae in factis* e *in dictis*.

In modo analogo a quanto accade nel *Periphyseon*, anche nelle *Expositiones* il simbolo opera mediante una duplice forma di traslazione.

Il simbolo rappresenta una significazione traslata che si sviluppa secondo dinamiche di tipo metaforico nel senso retorico del termine: tra simbolo e simboleggiato sussiste una similitudine che

³⁹⁷ Cfr. *Expositiones* VII, 473 – 477. Sebbene la conoscenza mediata, *in symbolis sanctisque figmentis*, venga contrapposta al sapere pieno, *in specie*, proprio degli angeli e dell'uomo, una volta che egli si sarà liberato dei vincoli corporei, anche quest'ultima tipologia di manifestazione della verità trascendente non è in grado di produrre un sapere autentico e totale del divino: la conoscenza *in specie* consiste, infatti, nella contemplazione delle somme gerarchie angeliche le quali riflettono la luce prima del divino. La mediazione simbolica viene meno in quanto insieme di immagini e *figmenta* che rimandano alle sostanze celesti e agli angeli ma perdura, come simbologia “impropria”, nella conoscenza parziale del divino offerta dalle cause primordiali (oggetto della contemplazione angelica). Eriugena, infatti, afferma che la natura supermondana può essere colta solo attraverso una mediazione simbolica sia dalle essenze celesti, sia dalla natura umana; ciò significa che alla verità in sé (*ipsa veritas*) non hanno accesso diretto non solo gli uomini ma anche le creature angeliche libere dal gravame della carnalità; cfr. *Expositiones* I, 569 – 664.

³⁹⁸ Cfr. *Expositiones* XV, 22 – 26.

³⁹⁹ Cfr. *Expositiones* XV, 35 – 40.

mette in relazione una proprietà dell'immagine simbolica stessa con una analoga qualità della realtà alla quale essa rimanda (come nel caso del fuoco e del verme).

A un secondo e più profondo livello, la possibilità di individuare all'interno della sostanza divina determinate qualità, a partire dalle quali è poi possibile sviluppare il legame metaforico-simbolico tra realtà determinata ed essenza trinitaria, è data dal processo traslativo che trasferisce gli attributi delle creature alla stessa natura divina, producendo così una descrizione sempre impropria, di natura traslativa e metaforica.

In questo modo Eriugena giunge a distinguere due tipologie di simboli: quelli sensibili e quelli intelligibili. I primi vengono identificati con le stesse realtà concrete ed empiriche, le quali rimandano alle sostanze trascendenti mediante immagini; i secondi, invece, sono costituiti dalle più alte teofanie e manifestano la natura divina senza l'ausilio di alcuna forma o figura, grazie al legame ontologico che li congiunge a essa.

Ogni impiego di attributi finiti per descrivere l'infinita realtà divina, d'altronde, è motivato dal legame ontologico che sussiste tra il Principio trascendente e il suo prodotto immanente. La dipendenza causale tra i termini in questione rende possibile inferire la presenza di proprietà in qualche modo affini sia nell'essenza del Creatore sia nelle realtà che da Lui procedono, proprietà che possono poi costituire l'elemento semiotico-concettuale in grado di rendere possibile la traslazione simbolica; le stesse proprietà intese nella loro massima perfezione eidetica (la Verità, la Bontà, l'Essere) costituiscono le teofanie quali simboli intelligibili del divino.

In ragione di questa identica fondazione metafisica, sia le *images* sensibili che i simboli intelligibili non possono che produrre un disvelamento parziale dell'autentica essenza trinitaria.

Posta tale radicale impossibilità per la ragione finita di ottenere una conoscenza autentica di Dio, Eriugena sottolinea il primato dei simboli dissimili.

Tale tipologia di simboli, costruiti anch'essi su una relazione di natura metaforica con l'essenza tearchica, permettono all'interprete, infatti, di non cadere nell'errore teologico di identificare segno e referente, pensando che il dispositivo simbolico possa descrivere in modo autentico il divino; la difformità tra la realtà bassa o mostruosa che opera il rimando simbolico e la dignità della natura trinitaria ricorda all'uomo che nessuna immagine è in grado di definire veramente il Principio divino.

Questa dottrina eriugeniana del simbolo dipende profondamente, come è logico aspettarsi, dalla lezione dionisiana che il maestro palatino ricostruisce nel suo commento alla *Gerarchia celeste*. Il retaggio neoplatonico dei testi dell'Areopagita rappresenta la fonte principale nella quale Eriugena trova una teoria del simbolo pressoché sconosciuta all'Occidente latino.

Un'altra fonte delle *Expositiones*, tuttavia, può essere identificata nell'opera di Macrobio⁴⁰⁰.

Nel primo capitolo delle *Expositiones* Eriugena paragona i simboli teologici alle allegorie dell'arte poetica⁴⁰¹: teologia e poesia si servono entrambe di *fabulae fictae*, ovvero di favole e di racconti fittivi i quali sono, tuttavia, funzionali, quali maschere o veli, a dare espressione a verità più alte. Il termine *figmentum*, invece, è impiegato per distinguere la conoscenza del divino attingibile da parte dell'uomo, di natura simbolico-figurale (simboli sensibili), dall'intuizione della natura del Principio tearchico che è propria delle più alte gerarchie angeliche, un'intuizione priva di dispositivi immaginali bisognosi di decifrazione ermeneutica (simboli intelligibili). Eriugena, quindi, definisce i simboli sensibili non solo come *imago* e *sacramentum* ma anche come *fabula ficta* e *figmentum formatum*.

⁴⁰⁰ Cfr. Macrobius Ambrosius Aurelius Theodosius, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. I. Willis, Leipzig, B. G. Teubner 1970 I, 2, 11 sgg. (d'ora in poi citato come *In somnium Scipionis*) (trad. it. utilizzata: Macrobio, *Commento al 'Somnium Scipionis*, a cura di M. Regali, Pisa, Giardini 1983-1990).

⁴⁰¹ Cfr. *Expositiones* I, 146 sgg. e VII 546 sgg.

Le espressioni *figmetus formatus* e *fabula ficta*, entrambe collegate all'area semantica del discorso fittivo e della creazione fantastica, tuttavia, rappresentano termini proprii del lessico di Macrobio⁴⁰² il quale li utilizza nel suo commento al ciceroniano *Somnium Scipionis*⁴⁰³.

Nel commento al *Somnium*, Macrobio cerca di confutare la posizione di quanti, come l'epicureo Colote, criticavano l'utilizzo di miti, favole e racconti finzionali nelle trattazioni filosofiche. Macrobio distingue così all'interno della categoria generale del *figmentus* – categoria che comprende ogni tipologia di discorso finzionale – due forme di *fabula*: quella che ha per scopo il diletto dell'ascoltatore e quella che serve per una crescita morale. All'interno di quest'ultima categoria Macrobio individua, poi, racconti il cui oggetto è inventato al pari della trama, e racconti in cui i fatti narrati – per quanto fantastici – rimandano a una verità filosofica. Solamente questa forma di *fabula*, che Macrobio chiama *narratio fabulosa*, può essere legittimamente impiegata nella trattazione filosofica. Tale genere di discorso fittivo, tuttavia, non può contenere elementi osceni e sconvenienti; i miti che raccontano *turpia et indigna* devono essere ignorati dal pensiero speculativo⁴⁰⁴.

Anche l'espressione utilizzata da Macrobio per indicare questa tipologia di discorso fittivo, *veritas per quaedam composita et ficta*, sembra rimandare all'espressione eriugeniana *fabula ficta* e alla discussione sul simbolo nelle *Expositiones*⁴⁰⁵.

Tale analogia terminologica e la presenza nelle *Expositiones* di vocaboli di chiara derivazione macrobiana suggeriscono che Eriugena riprenda proprio da Macrobio le categorie di *ficta fabula* e *figmentus*⁴⁰⁶.

⁴⁰² Rappresentante del platonismo filo-pagano (come dimostra il suo essere membro dei circoli di Simmaco e Nicomaco Flaviano) ed originario dell'Africa settentrionale (dove nacque intorno al 360 d. C.) Ambrogio Aurelio Teodosio Macrobio divenne con il suo commentario al *Somnium Scipionis* una delle principali fonti del pensiero platoniche e neoplatoniche nel Medioevo. Quest'opera, che riprende dottrine del commentario porfiriano alla *Repubblica* (cfr. A. R. Sodano, *Porfirio commentatore di Platone*, in H. Dörrie (ed.), *Porphyre, cit.*, pagg. 193 – 228, pagg. 198 sgg. e A. Setaioli, *L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al 'Somnium Scipionis'*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» XXVIII (1966) pagg. 154 – 198), consiste in una riflessione teologico-filosofica strutturata come commento al sogno di Scipione (visione posta a chiusura del *De Re publica* ciceroniano). Macrobio è autore anche dei *Saturnalia*, opera nella quale si raccolgono le dotte conversazioni che un gruppo di nobili romani tengono durante le feste in onore di Saturno.

⁴⁰³ L'antichità aveva già conosciuto delle tassonomie sulle forme di discorso fittivo. Prisciano (cfr. *Praeexercitamina Prisciani Grammatici ex Hermogene versa*, in C. Halm, *Rhetores latini minores ex codicibus maximam partem adhibitis*, Frankfurt a. M., Minerva GMBH 1964, pagg. 551 sgg.) sviluppa una delle riflessioni più interessanti su questo punto; indicazioni importanti si trovano, tuttavia, già nel *De inventione* ciceroniano, nell'*Istitutio oratoria* di Quintiliano (cfr. *Istitutio* II, IV, 2) e soprattutto nella *Rhetorica ad Herennium* (cfr. *Ad Herennium* I, VIII, 13). Nell'*Ad Herennium* viene introdotta la triade *historia, argumentum, fabula*: la storia è considerata come il resoconto di fatti veramente accaduti, l'*argumentum*, per certi versi analogo al termine anglosassone *fiction*, riporta fatti che non sono avvenuti ma che avrebbe potuto accadere (non si tratta cioè di eventi impossibili o contraddittori), mentre la favola è la narrazione di accadimenti impossibili. Cfr. per una ricognizione storico-critica su queste tematiche Maria Bettetini, *Figure di verità: finzione nel Medioevo occidentale, cit.*

⁴⁰⁴ Cfr. *In somnium Scipionis* I, 2, 11.

⁴⁰⁵ Macrobio, tuttavia, afferma che le *narrationes fabulosae*, per quanto discorsi fittivi adeguati alla trasmissione di verità filosofiche, non possono costituire un veicolo efficace per ogni discorso sulle realtà trascendenti. I *Commentarii* limitano esplicitamente l'impiego di questa tipologia di *figmentum* all'espressione delle verità filosofiche relative all'anima e al mondo fisico, ovvero alle ultime ipostasi della catena gerarchica neoplatonica. Il "primo bene", come Macrobio definisce l'Uno sommo e la dimensione noetica (l'Intelletto quale seconda ipostasi), non possono essere descritti mediante i racconti mitici e le narrazioni fittive; la dignità e l'ineffabilità di queste realtà le rendono un oggetto descrivibile non attraverso i *velamina* propri, ad esempio, della poesia orfica ma piuttosto attraverso *similitudines et exempla* quale quella del sole; cfr. Macrobius Ambrosius Aurelius Theodosius, *Saturnalia*, ed. I Willis, Lipsiae, G. B. Teubneri 1994 (trad. it. utilizzata: Macrobio, *I saturnali*, a cura di N. Marinane, Torino, UTET 1997, I, 2, 14). La *similitudo* tra il Bene sommo e il sole, d'altronde, è propria della tradizione filosofica platonica e neoplatonica; tale immagine, già presente in Platone (cfr. Platone, *Repubblica* 507 B sgg.), compare infatti anche nelle *Expositiones* (cfr. *Expositiones* II, 932 dove Eriugena definisce il sole un simbolo *ex luminibus pretiosis*); per un'analisi di questa *similitudo* cfr., ad esempio, W. Beierwaltes, *Proclo, cit.*, pagg. 366 sgg.

⁴⁰⁶ In epoca carolingia il termine *fabulae fictae* è attestato anche in Sedulio Scoto; egli afferma che tale tipologia di narrazioni vengono utilizzate quando *veraces indicent significationes* con particolare riferimento alla possibilità di creare un discorso sulla natura divina. Cfr. *Collectaneum divisio* 37, 56.

La presenza di un'influenza macrobiana nel pensiero del maestro palatino era stata già individuata da Pépin. Lo studioso francese ipotizzò che l'impiego da parte di Eriugena del concetto di *velamen* nel contesto metafisico-misterico della trattazione sul linguaggio simbolico (il simbolo come velo della natura divina di cui si parla nel *Periphyseon* e nelle *Expositiones*) potesse essere spiegato attraverso la mediazione da parte dei *Commentarii* macrobiani di alcune nozioni neoplatoniche⁴⁰⁷; dopo aver rifiutato ogni elemento osceno come indegno dei miti "filosofici"⁴⁰⁸, infatti Macrobio introduce un riferimento ad un *pium figmentorum velamen*, al velo costituito da finzioni non sconvenienti⁴⁰⁹.

La tradizione neoplatonica, sia greca che latina, quindi, può essere considerata come la fonte più importante per la teoria del simbolo nelle *Expositiones* eriugeniane.

3.6 Il dire traslato nell' 'Homilia' sul prologo di Giovanni

L'*Homilia in prologum S. Evangelii secundum Johannem* e il commento allo stesso Vangelo giovanneo, al quale l'omelia era stata posta in relazione sia per data di composizione che per affinità formali e contenutistiche già da Cappuyns, rappresentano con molta probabilità gli ultimi scritti del maestro irlandese.

Entrambe le opere, infatti, portano tracce del più maturo pensiero eriugeniano: la dottrina del non-essere di Dio, la creazione del Tutto nel Verbo, la distinzione dei sessi come una conseguenza del peccato rappresentano testimonianze di un pieno sviluppo speculativo raggiunto dopo la sintesi del *Periphyseon*⁴¹⁰.

Nell'omelia la riflessione si sviluppa intorno alla figura di Giovanni, l' "uccello spirituale", colui il quale è stato in grado di elevarsi sino alla somma contemplazione teologica per poi ridiscendere nella "pianura della storia". Eriugena sviluppa pienamente, con l'ausilio di uno stile raffinato ed efficace (del quale è debitore, secondo la ricostruzione di Jeaneau, ad Agostino), la sua riflessione sull'ineffabilità del divino, in sé invisibile e autenticamente indicibile per la ragione finita, la quale è, in ogni momento, bilanciata e "corretta" con il sussidio della rivelazione teofanica. Il Creatore offre all'anima infinite vie e occasioni di elevazione per giungere a contemplare e a conoscere, sempre parzialmente, il mistero della natura divina. Eriugena, in particolare, individua qui, come già aveva fatto nel *Periphyseon*, nella Scrittura e nella Natura le due strade maestre che riconducono la creatura al proprio Creatore. Ogni rivelazione della verità divina non si presenta, tuttavia, come un immediato disvelamento della sostanza trinitaria; la manifestazione teofanica deve essere adeguatamente decifrata secondo le regole dell'esegesi e della teoria retorica dei tropi e delle figure. La Scrittura, al pari del mondo fisico, è quindi segnata da una *densitas*, da una sorta di spessore e opacità materiale che deve venire rimossa, al pari del masso che blocca l'ingresso alla tomba del Cristo, per poter cogliere la verità in essa celata.

Il tema del dire traslato e della significazione figurata diviene così elemento centrale della riflessione dell'*Homilia*.

3.6.1 Sensi della Scrittura e ipostasi dell'essere

⁴⁰⁷ J. Pépin, *Aspects théoriques du symbolisme*, cit., pagg. 45 sgg.

⁴⁰⁸ Cfr. *In somnium Scipionis* I, 2, 11.

⁴⁰⁹ La necessità di una maschera che nasconda i contenuti speculativi più alti nei testi dove viene rivelata una verità superiore è giustificata dal rischio che persone non degne e non preparate possano cogliere direttamente i misteri trascendenti; tale preoccupazione presente non solo in buona parte della tradizione filosofica neoplatonica, ma anche nelle opere patristiche sull'interpretazione della Scrittura, compare nei *Commentarii* macrobiani, i quali distinguono i *reliqui*, ovvero la massa dei non iniziati, da coloro che possono penetrare il segreto delle figure allegoriche. Cfr. J. Pépin, *Aspects théoriques du symbolisme*, cit., pagg. 57 – 58.

⁴¹⁰ Cfr. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, cit., pagg. 223 – 226.

Nell'*Homilia* eriugeniana sul testo giovanneo il passaggio più suggestivo relativo alle forme del dire traslato e, più specificatamente, ai gradi e alle tipologie della decodifica del testo sacro è quello in cui il maestro palatino istituisce un parallelo tra sensi della Scrittura e le parti del cosmo fisico⁴¹¹. Riflettendo sulla relazione tra Rivelazione scritturale e Verità divina e sui limiti di ogni conoscenza finita che voglia comprendere la natura divina, Eriugena istituisce un parallelo tra sensi della Scrittura e parti del cosmo fisico. La storia, identificabile in via preliminare con la lettera, rappresenta il primo fra i gradi in cui si può organizzare la narrazione testuale; Eriugena associa a tale livello la terra. La lettura morale, secondo livello nell'organizzazione interna del testo, corrisponde, invece, alla sfera dell'acqua. Il maestro palatino individua quale terzo grado dell'attività esegetica quello fisico, al quale corrisponde il fuoco; il sapere fisico è inteso, da Eriugena come scienza dell'essere e del mondo. L'ultimo gradino di tale gerarchia è occupato, infine, dall'interpretazione teologica, la quale attiene alla contemplazione del vero nella semplicità e nella sua forma prima all'interno delle cause somme e di Dio; tale livello esegetico è associato all'etere⁴¹².

La Scrittura, al pari del mondo fisico, quindi, rivela e al tempo stesso nasconde la verità divina. Eriugena, commentando la narrazione evangelica della risurrezione del Cristo e analizzando in maniera allegorica le figure di Giovanni e di Pietro mentre si recano al sepolcro (cfr. Giovanni 20, 4 – 9), afferma che la stessa tomba dove il corpo di Gesù è posto nella sera del Venerdì indica la *densitas litterae*, “l'opacità del significato letterale, della parola nella Scrittura”⁴¹³. Il testo scritturale è denso e opaco in quanto non permette di cogliere immediatamente i misteri della rivelazione (dell'umanità e della divinità del Cristo, secondo l'espressione eriugeniana⁴¹⁴).

La “reticenza” del messaggio testamentario è determinata dall'impossibilità di esprimere completamente i *mysteria* più alti, le verità dell'essenza divina; tali verità sono ineffabili e anche la lettera divina della rivelazione scritturale diviene “corpo” che ricopre, che nasconde l'originale nucleo del mistero celeste, pur dandone manifestazione.

Tali espressioni ricordano quanto lo stesso Eriugena dice nel *Periphyseon* a proposito dell'*incrassari*⁴¹⁵, del “prendere corpo” del Verbo nel suo rivelarsi all'umanità: la manifestazione diviene negazione del vero disvelamento, in quanto tra *verba* e *Verbum*, tra le parole del linguaggio finito e la Parola che è all'origine di ogni dire, non c'è commensurabilità. Anche nella Scrittura dove Cristo parla attraverso i *verba* umani, dove il *Verbum* trova nelle forme comprensibili dall'uomo espressione veridica, non c'è possibilità di una piena significazione del Vero originario. Nel testo sacro, quindi, il paradosso dell'indicibilità del Logos trova la sua espressione più radicale, in quanto il luogo in cui lo stesso Verbo si svela all'umanità – in cui cioè la verità si comunica da se medesima al mondo – è comunque il luogo di un manifestarsi non pieno del Logos stesso.

Il testo sacro è come un universo materiale, ma al tempo stesso anche il mondo dell'essere può e deve venir “letto” e interpretato come un testo: il singolo evento e la concreta realtà individuale nella dimensione fisico-sensibile nascondono un senso, un valore diverso da quello immediatamente

⁴¹¹ Cfr. Ioannes Scotus Eriugena, *Homélie sur le prologue de Jean*, ed. E. Jeauneau, Paris, Le editions du Cerf 1969 XIV, 5 – 7 (d'ora in poi citato come *Homilia*).

⁴¹² Le fonti di tale dottrina sono molteplici; Jeauneau (seguito da Marta Cristiani; cfr. Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Milano, Mondadori 1987, *Commento*, pagg. 123 – 124) sottolinea l'influenza di Massimo il Confessore. Cfr. *Homilia* pag. 271, nota 2; cfr. anche *Homilia*, *Appendice III*, pagg. 327 – 328. Jeauneau nota come il Confessore istituisca una serie di paralleli tra le diverse virtù, i quattro elementi, le varie forme di *philosophia* e i quattro evangelisti (anche in Massimo, Giovanni è identificato con la conoscenza della *theologia*); d'altra parte lo studioso francese nota l'originalità del maestro palatino, che sostituisce nella gerarchia delle forme di conoscenza la storia alla fede, primo gradino del sapere, e che traduce le diverse tipologie di sapere filosofico in differenti livelli di esegesi del testo sacro. Jeauneau, in questo caso, identifica anche il vertice del sapere e dei livelli di interpretazione della Scrittura con l'allegoria non argomentando, però, le ragioni di questa equazione.

⁴¹³ Cfr. *Homilia* III, 3.

⁴¹⁴ Cfr. *Homilia* III, 2 – 3.

⁴¹⁵ Cfr. *Periphyseon* V 1008 A, 6710 sgg. L'espressione comparirà anche nel commentario eriugeniano al Vangelo di Giovanni, cfr. *In Iohannis evangelium* I, 29, 66 – 67. Su questo punto cfr. anche Giovanni Scoto, *Omelia*, *cit.*, pagg. 83 – 84.

espresso dalla loro semplice identità con sé. Il fuoco non è solo il fuoco, il legno non è solo il legno, un animale è qualcosa “di più” della semplice natura che la ragione gli riconosce, un certo fatto non si riduce alla sequenza degli eventi che lo compongono, ma tutti possono veicolare un significato morale, uno “fisico” e uno teologico.

Tale analogia tra Natura e Scrittura permette, d'altronde, di spiegare metafisicamente la rivelazione del Vangelo giovanneo, che Eriugena interpreta come armonizzazione tra verità trascendente e condizione immanente; Giovanni, l' “uccello spirituale”, congiunge terreno e divino rendendo possibile un percorso di ascesi anagogica articolato nei diversi livelli e gradi della manifestazione del Vero.

La decifrazione dei significati reconditi che il mondo fisico e il testo sacro nascondono rappresenta al tempo stesso un'operazione di comprensione del senso traslato e un movimento anagogico dal finito all'infinito. La decodifica del referente occulto del testo creato (tanto quello biblico quanto quello mondano) avviene, infatti, grazie alla conoscenza delle regole del dire improprio e del discorso allegorico; la comprensione della verità che riposa al fondo dei dati finiti è, però, la meta di un cammino di ascesa attraverso i differenti livelli dell'essere ed è resa possibile dai legami ontologici che congiungono tutte le creature con il loro principio creatore divino.

Il principio “metafisico” che fonda una simile concezione anagogica della realtà, mondana e scritturale, è la sostanziale continuità ontologica tra causa trascendente ed enti immanenti, ovvero tra la prima essenza, somma verità del Tutto, e i singoli elementi creati: le realtà mondane costituiscono delle concrezioni della suprema perfezione onto-epistemica che diviene conoscibile solamente in quanto “declinata” secondo le forme ontologiche del mondo creato.

Tale principio “metafisico” è chiaramente enunciato al termine dell'undicesimo paragrafo dell'*Homilia*. Eriugena afferma, infatti, che “come...nessun bene sostanziale così nessuna essenza o sostanza sussiste al di fuori di Lui [scil.: di Dio]”⁴¹⁶; il divino è la “sostanza” delle cose create perché ogni realtà che viene all'essere non è *praeter ipsum*, non sussiste senza o al di là di Dio ma grazie a Lui. L'onnipervasività dell'essenza divina, fondamento e radice dell'esistere delle cose particolari, rende possibile ogni operazione ermeneutica finalizzata al ricongiungimento con la natura divina: la continuità metafisica tra Creatore e creatura rende possibile risalire dal molteplice all'Uno.

I segni del testo sacro e le forme del mondo fisico rappresentano così riflessi della luce di Dio nel mondo⁴¹⁷. Comprendendo l'*intellectus* delle espressioni scritturali, ovvero cogliendo il significato dei passi biblici, e soffermandosi sulla bellezza e la forma delle realtà sensibili, è possibile risalire alla verità divina: la lettera del testo sacro e la parvenza degli enti mondani permettono di iniziare il movimento di *reditus* verso il Principio.

3.6.2 Lettura tipologica e simbolo: il rapporto tra legge mosaica e nuovo Testamento

La questione del dire traslato e del discorso figurale si intreccia nell'*Homilia* con il problema della lettura tipologica dell'antico Testamento.

Se il Vangelo giovanneo definisce il Verbo come pienezza della Grazia, tale pienezza consiste per Eriugena nell'autentico disvelamento all'uomo della piena Verità; il maestro palatino identifica tale disvelamento sia con l'incarnazione del Verbo (prefigurazione della futura deificazione dell'uomo), sia con la rivelazione del nuovo Testamento⁴¹⁸.

L'equazione tra pienezza della Grazia e compiuta conoscenza del Vero nella venuta del Cristo è, tuttavia, ulteriormente elaborata da Eriugena attraverso una lettura tipologica delle scritture veterotestamentarie. Tale lettura è autorizzata, per il maestro palatino, da un passo dello stesso Vangelo di Giovanni: “La legge”, afferma, infatti l'evangelista, “è stata data da Mosè” (cfr. Giovanni 1, 17).

Se la legge precede la completa manifestazione della verità che si dà nel Cristo e nell'annuncio della lieta novella, allora il primo evento (la Rivelazione nella legge mosaica) anticipa e prefigura il

⁴¹⁶ Cfr. *Homilia* XI, 21 – 23.

⁴¹⁷ Cfr. *Homilia* XI, 14 – 15.

⁴¹⁸ Cfr. *Homilia* XXIII, 22 – 24.

secondo (la Rivelazione neo-testamentaria). I fatti narrati nel vecchio Testamento e la legge che vi è descritta costituiranno, allora, i *typi* della Nuova Alleanza e in particolare del Cristo, verità ultima della rivelazione stessa.

Il termine che viene utilizzato per indicare tale valore figurale della narrazione vetero-testamentaria è *symbolum* (*legalium symbolorum veritas*⁴¹⁹). Il simbolo è descritto da Eriugena, in questo frangente, come un'espressione di natura traslata che rivela, al di sotto della lettera, un'ulteriore verità. I fatti dell'Antica Alleanza, allora, sono simbolo della rivelazione neo-testamentaria in quanto nascondono, mediante i meccanismi della significazione traslata, un senso ulteriore, eccedente rispetto al significato immediato del singolo evento o espressione; la venuta di Cristo e la predicazione neotestamentaria porteranno a pieno disvelamento ciò che era solo accennato nel precedente stadio della rivelazione divina.

La manifestazione prodotta dal simbolo è caratterizzata, pertanto, da una natura parziale e imperfetta. Eriugena definisce le prefigurazioni simboliche veterostamentarie come *umbrae*, ovvero come realtà che pur mostrando nascondono, in quanto permettono un disvelamento limitato di una determinata verità.

3.6.3 Il simbolo nell'*Homilia* eriugeniana

L'omologia strutturale tra Natura e Rivelazione affermata nell'omelia al Prologo del Vangelo giovanneo suggerisce la possibilità di un percorso anagogico che conduce dal finito all'infinito.

La realtà creata, sia la *res* mondana che i *verba* della Scrittura, mantiene in sé un riflesso della Sostanza e della Verità che l'hanno generata e rende così possibile ottenere una contemplazione, parziale e limitata, del mistero divino. Tale comprensione si articola in una pluralità di momenti, ciascuno dei quali appare come stadio ulteriore e più perfetto del disvelamento della sapienza teologica. La medesima dialettica tra imprecisa prefigurazione e piena rivelazione è presente anche nella riflessione che, all'interno dell'*Homilia*, Eriugena sviluppa sul valore tipologico dell'antico Testamento; quanto si trova narrato nella Rivelazione vetero-testamentaria è *umbra* e *symbolum* della piena manifestazione del Vero, che si produce solo con l'avvento del Cristo.

Eriugena, quindi, definendo *symbolum* la prefigurazione tipologica nelle Scritture e sovrapponendo così, ancora una volta, il tema dell'esegesi biblica con la questione del dire simbolico, suggerisce di pensare il simbolo stesso come ombra di un contenuto non ancora pienamente coglibile dalla ragione finita; anche le *res* e i *verba* creati operano, d'altronde, nella stessa maniera, permettendo di cogliere un riflesso dell'essenza divina che non è direttamente conoscibile per l'uomo.

Il simbolo appare, allora, come il dispositivo che manifesta in modo parziale e limitato, secondo meccanismi di natura traslativa, una verità superiore. Eriugena attinge, nell'elaborazione di questa dottrina, ai grandi autori della tradizione esegetica cristiana. Il riferimento alla dottrina dell'*umbra* e l'articolazione in diversi livelli successivi della decifrazione del senso secondo del testo sacro rimanda alla lezione ermeneutica di Origene mediata e rielaborata da Ambrogio, nella quale si parla di ombra, immagine e verità. La verità ultima si rivela gradatamente nella storia della Salvezza, sicché Origene e Ambrogio identificano il suo primo disvelarsi nella legge mosaica e nei suoi precetti (ombra), la sua seconda manifestazione nel Vangelo (immagine) e il definitivo compiersi della rivelazione nel momento del giudizio che ricongiunge al Padre (verità). Origene associa, inoltre, queste tre tappe a tre differenti livelli del senso secondo racchiuso in un testo: l'ombra rappresenta la semplice lettera, l'immagine può essere messa in relazione con il senso psichico (allegoria e tropologia), la verità si identifica con il livello spirituale nel quale l'anima accede alle realtà superiori. Jeauneau ha notato, studiando le fonti del commentario al Vangelo giovanneo, come Eriugena avesse molto probabilmente accesso a un buon numero di testi origeniani tradotti in latino, quali il commento all'epistola ai Romani e le omelie sul Genesi, l'Esodo e il Vangelo di Luca; queste opere erano, infatti, presenti nella biblioteca del suo amico Wulfad ed egli ebbe di certo l'occasione di consultarle⁴²⁰. Una conoscenza diretta delle opere origeniane da parte di

⁴¹⁹ Cfr. *Homilia* XXIII, 36 – 37.

⁴²⁰ Cfr. *In Iohannis Evangelium* pag. 29.

Eriugena, d'altronde, è confermata dalla presenza nel *Periphyseon*, come osserva ancora Jeaneau, di un riferimento al *Periarchon* di Origene⁴²¹.

Va in ogni caso ricordato che la distinzione tra i tre livelli del disvelamento della verità divina (ombra, immagine e verità) è una dottrina presente anche nei padri greci che Eriugena ben conosceva, innanzitutto Dionigi e Gregorio di Nazianzo⁴²². Per l'individuazione dei quattro livelli esegetici della Scrittura e nella dottrina, per cui il mondo fisico e la Bibbia sono assimilati quali luoghi centrali della Rivelazione divina (la natura è un libro⁴²³ e la Scrittura è un mondo intelligibile⁴²⁴), invece, Eriugena è debitore, come nota Jeaneau nella sua edizione dell'*Homilia*, a Massimo il Confessore.

3.7 Il dire traslato nell' *'In Iohannis evangelium'*

Al pari dell'*Homilia* sul prologo giovanneo, anche il commentario eriugeniano al Vangelo di Giovanni fa dell'esegesi scritturale tema e questione centrale della propria riflessione. Eriugena, infatti, cerca nella sua analisi di dare una spiegazione spirituale e mistica alle parole del testo sacro: ogni parola, ogni lettera nasconde in sé una superiore e segreta verità, un *intellectus* o un *cerebrum* secondo le espressioni del maestro palatino, che l'esegeta attento deve sapere cogliere.

Eriugena inizia così a decifrare la rivelazione offerta dal Vangelo giovanneo, cogliendo in essa il riferimento a verità spirituali e a dottrine speculative che trovano chiara eco in altre opere del maestro irlandese (la lettura della figura dell'uomo, il *vir*, di cui si dice nell'incontro tra Gesù e la samaritana, come immagine della parte razionale dell'anima umana che riprende l'interpretazione del racconto del paradiso terrestre al termine del *Periphyseon* o l'accenno alla duplice rivelazione della verità divina, tramite la Scrittura e la Natura, prefigurata dai calzari del Cristo ai quali fa riferimento il Battista, secondo una dottrina presente già nel *Periphyseon* e nell'*Homilia*⁴²⁵).

Nel suo commentario, tuttavia, Eriugena sviluppa anche una peculiare dottrina sul dire traslato e sui sensi secondi nascosti nel testo sacro, fornendo un'ipotesi tassonomica sui diversi dispositivi per un discorso figurato. Il maestro palatino distingue così *symbola* e *mysteria* intrecciando queste categorie con quelle di *allegoria dicti* e *allegoria facti*.

L'orizzonte metafisico nel quale Eriugena sviluppa queste sue riflessioni è definito dall'approfondimento del tema della natura divina e della sua ineffabilità. Il maestro palatino riprende le sue analisi sulla sostanza trinitaria e, rifacendosi alla dottrina dei padri greci, individua nell'apofasi e nel silenzio mistico l'ultimo stadio dell'ascesa umana alla conoscenza del Principio trascendente.

3.7.1 I tre stadi della manifestazione della verità: legge, grazia, verità

Eriugena sviluppa la sua analisi del Vangelo giovanneo partendo dalla dottrina, comune a tutta la tradizione esegetica cristiana, secondo la quale il testo sacro si articola in due livelli del senso: quello letterale e quello "secondo" o spirituale.

Nella Rivelazione vetero-testamentaria, tale duplicità di piani presenti nelle Scritture è rappresentata dalla dialettica tra *typus* e *anti-typus*, alla quale il maestro palatino fa riferimento già nell'omelia sul

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² Cfr. Gregorius Nazianzenus, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio arabica antiqua II. Orationes I, XLV, XLIV (Arab. 9, 10, 11)*, CCSG 43, ed. L. Tuerlinckx, Turnhout, Brepols 2001 45, 12,23 (trad. it.: Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani 2000).

⁴²³ Cfr. *Homilia*, pag. 271, nota 2.

⁴²⁴ Su questo tema cfr. anche *Homilia*, pagg. 327 – 328. Jeaneau, nel tracciare il profilo delle fonti dell'*Homilia*, sottolinea la centralità dell'apporto agostiniano; il vescovo di Ippona è per Eriugena un modello tanto stilistico quanto contenutistico. Jeaneau individua, oltre ad Agostino, quali fonti centrali per l'*Homilia* anche Dionigi e Massimo il Confessore. Di secondaria importanza, invece, sono considerati dallo studioso francese gli apporti di altri autori quali Gregorio di Nissa, Gregorio Magno e Beda il Venerabile. Cfr. *Homilia*, pagg. 64 – 72.

⁴²⁵ Eriugena, *In Iohannis evangelium*, I, XXIX, 50 – 54.

prologo del Vangelo di Giovanni. Riprendendo la lezione dell'esegesi tipologica, il maestro palatino identifica il *typus* con la lettera della narrazione biblica e in particolare con le prescrizioni della legge mosaica⁴²⁶; l'*anti-typus* quale senso secondo è, invece, rappresentato dall'avvento del Cristo. La lettera vetero-testamentaria prefigura l'incarnazione del Verbo che costituisce il vero oggetto della Rivelazione scritturale.

Il vecchio Testamento è definito simbolo in ragione di questo suo statuto ermeneutico: il testo vetero-testamentario è *symbolum* del Cristo e della nuova Alleanza⁴²⁷.

La venuta del Redentore e il compimento delle profezie vetero-testamentarie si producono, sottolinea Eriugena, attraverso la Grazia divina: l'Incarnazione del Cristo che manifesta il carattere ispirato della rivelazione mosaica e disvela il vero senso recondito dell'antico Testamento avviene come un atto di Grazia.

Tale evento salvifico non rappresenta, tuttavia, la fine del processo di disvelamento della Verità e di piena manifestazione del divino; il maestro palatino ritiene, infatti, che la stessa incarnazione del Verbo rappresenti solamente una tappa del percorso di disvelamento, governato dalla provvidenza e dalla Grazia divine (come la formula *gratia pro gratia* icasticamente afferma)⁴²⁸. La venuta del Cristo è così definita da Eriugena *gratia fidei*; essa costituisce l'accettazione, da parte del credente, dell'evento dell'incarnazione (la fede nel farsi uomo del Verbo in Gesù), nonché il dono dell'azione e della scienza (ovvero di una condotta etica corretta e di una conoscenza delle verità della fede). A tale stadio deve seguire la *gratia speciei*; quest'ultima rappresenta il dono della contemplazione della verità e della deificazione dell'uomo. Jeaneau identifica la prima tipologia di Grazia con la vita terrena nella fede e la seconda con la vita eterna secondo lo schema quadripartito: *fides, actio, scientia, contemplatio* (definita dal maestro palatino anche *speculatio* o *theologia*)⁴²⁹.

Questo cammino di progressiva scoperta della verità di fede viene descritto dallo stesso Eriugena con la triade: *lex, gratia, veritas*. Si tratta al tempo stesso di una scala delle possibili prospettive ermeneutiche con cui si può leggere la Scrittura e dei gradi di fruizione della verità in un disvelamento progressivo della *veritas* ultima, sino alla visione *facie ad faciem*. La legge rappresenta una prima manifestazione di tale verità *in obscurissimis enigmatibus*⁴³⁰, ovvero attraverso gli eventi storici narrati e le forme di allegoria *in verbis* dell'antico Testamento da interpretare in senso "mistico" (*mystice*). La grazia costituisce il disvelamento del senso spirituale contenuto sotto la lettera della legge (la comprensione "mistica", appunto, della Scrittura resa possibile dall'evento dell'Incarnazione, alla luce del quale i *symbola* vetero-testamentari possono essere decifrati). La verità consiste nel premio promesso, ottenibile completamente solo nella vita ultra-mondana, di un sapere *ulla caligine*, senza velo e intermediazione alcuna, che permetta di cogliere totalmente il "luogo" di ogni verità, ovvero il Verbo⁴³¹.

Questa distinzione ternaria del processo di disvelamento della Verità teologica è ripreso e approfondito in un altro passo del *In Iohannis Evangelium*⁴³².

⁴²⁶ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXIV, 19 – I, XXVI, 33.

⁴²⁷ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXIV, 35.

⁴²⁸ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXIV, 24.

⁴²⁹ Cfr. *In Iohannis Evangelium* pag. 112, nota 8. Tale dicotomia tra *fides* e *species* è presente anche nelle *Expositiones* all'interno di un medesimo contesto dottrinale.

⁴³⁰ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXV, 47.

⁴³¹ Compare in questo passaggio, nel riferimento al *mystice in lege et dicta et facta* (cfr. I, XXV, 49), la distinzione tra *allegoria in dictis* e *in factis* che Eriugena ritrova nelle sue fonti: innanzitutto Agostino ma anche Beda. Si tratta di una dicotomia che risulta fondata sulla stessa possibilità di leggere tipologicamente, come già detto, l'antico Testamento considerandolo, così, "figura" (*typus* appunto) del nuovo. Le allegorie contenute nel patrimonio scritturale giudaico possono consistere di figure retoriche e tropi, ovvero di discorsi che si avvalgono dell'utilizzo di immagini nelle quali determinate realtà vengono significate con espressioni improprie (*allegoria in verbis*). Le allegorie bibliche, tuttavia, possono essere anche *in factis*, ovvero essere rappresentate dagli eventi concreti di cui l'antico Testamento parla; fatti quali il passaggio del mar Rosso nella fuga del popolo ebraico dall'Egitto non sono solo accadimenti concreti, ma prefigurano le verità del nuovo Testamento (ovvero la venuta del Cristo e la sua missione).

⁴³² Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXX, 1 – I, XXX, 125.

Riflettendo sul significato recondito del luogo in cui il Battista, secondo il racconto giovanneo, asperge con l'acqua quanti vogliono convertirsi – ovvero il villaggio di Betania –, il maestro palatino rileva che non si deve identificare questo paese con quel luogo vicino a Gerusalemme dove Lazzaro fu resuscitato, ma con un altro villaggio, sulla sponda sinistra del Giordano (*ultra Iordanen*). Dopo aver interpretato sulla scorta di Girolamo⁴³³ il nome “Betania” come *domus oboedientiae*, Eriugena si sofferma a riflettere con particolare attenzione intorno alla simbologia delle due Betania, giocata sulla loro diversa posizione rispetto al fiume Giordano e alla città di Gerusalemme⁴³⁴.

Eriugena coglie nei tre elementi di *Bethania ultra Iordanen* (o *trans Iordanen*), *Bethania infra Iordanen* (o in *Iudaea citra Iordanen*) e di *Hierusalem* altrettante *figurae* di differenti gradini di disvelamento della verità divina; si tratta, afferma il maestro palatino, di una manifestazione *mystice* (mediante un linguaggio mistico e trascendente), di tre differenti *ierarchiae* o *sacerdotia*, ovvero di tre modalità, ordinate “verticalmente” dalla meno alla più perfetta, di rapporto con il divino. Questo esprimersi oscuro e indiretto viene qualificato da Eriugena anche come *mysterium* (il passo giovanneo è, secondo l'espressione del maestro palatino, *plenissima mysteriorum*⁴³⁵).

La città di Betania dove opera il Battista, al di qua del Giordano, è immagine della condizione dell'umanità sotto la legge. Si tratta di una situazione di mancanza e privazione: quando è rivelata solamente la legge, l'uomo vive nell'assenza dei beni divini e dell'autentica sapienza. La città di Betania al di là del Giordano e vicina a Gerusalemme deve essere letta, invece, quale immagine del “mistero” del nuovo Testamento e dell'incarnazione del Cristo: attraverso l'evento salvifico della venuta del Figlio di Dio, alla cui comunità di eletti si accede mediante l'aspersione battesimale, l'umanità consegue la vera conoscenza e la perfetta condotta della fede (che il maestro palatino vede prefigurata nell'essere la città di Betania in terra di Giudea). La comunità dei fedeli è rafforzata dall'unità della Chiesa, rappresentata dall'obbedienza di cui è simbolo come già detto, per via del suo etimo, la stessa città di Betania. Gerusalemme, infine, è figura della *visio pacis*, della piena conoscenza della verità nel ritorno alla *caelestis civitas* nella vita futura⁴³⁶.

Diviene così chiaro che Eriugena riserva la possibilità di una piena conoscenza della verità divina all'ultimo stadio dell'evoluzione ternaria che ha inizio con la legge: solamente il raggiungimento della Gerusalemme celeste consente all'uomo di superare ogni velo e di conoscere Dio direttamente.

Tale dottrina è ribadita nell'esegesi dell'incontro tra Cristo e la samaritana al pozzo⁴³⁷.

In particolare Eriugena interpreta la figura della *samaritana mulier* mediante un *transitus de genere in speciem*⁴³⁸, utilizzando quindi un espediente esegetico già impiegato nell'analisi della parabola del “figliol prodigo” nel *Periphyseon*. Mediante il *transitus theoriae*, infatti, si possono associare a una stessa immagine simbolica all'interno del medesimo racconto scritturale due diversi referenti; nel caso dell'episodio evangelico della samaritana il *transitus* che si produce è tra l'universale e il particolare. In questo modo la donna samaritana è interpretata prima come simbolo universale della Chiesa o della natura dell'uomo, e poi come immagine del singolo individuo e della singola anima umana. Pensando alla samaritana come immagine dell'individuo, Eriugena può interpretare la richiesta rivolta dal Cristo alla donna: “Va, chiama tuo marito, e torna qui” (cfr. Giovanni 4, 16) come un riferimento all'*animus*, ovvero alla parte superiore e più perfetta della sostanza psichica

⁴³³ Cfr. Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* in *Opera exegetica*, 1, CCSL 72, ed. P. Lagarde, G. Morin, M. Adriain, Turnhout, Brepols 1959, 26 – 27.

⁴³⁴ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXX, 6 – 8.

⁴³⁵ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXX, 17 – I, XXX, 28.

⁴³⁶ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXX, 29.

⁴³⁷ Cfr. *In Iohannis Evangelium* IV, II, 1 – IV, V, 48.

⁴³⁸ Cfr. *In Iohannis Evangelium* IV, V, 7 – 8. Jeaneau sottolinea come in Eriugena il termine *transitus* abbia sia un valore ontologico che logico: nel primo caso l'espressione viene a volte utilizzata per tradurre il *πάροδος* che compare in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa, mentre nel secondo indica una tecnica esegetica che il maestro palatino applica anche nel *Periphyseon* (cfr. *Periphyseon* V 1008 C, 6733 – 6735), dove afferma di averla appresa da Ambrogio. Cfr. *In Iohannis evangelium* pag. 302, nota 1.

umana, della quale è immagine la figura del marito che compare nel passo evangelico. Indicando la parte più perfetta dell'animo umano la figura del marito (*vir*) permette di introdurre una riflessione sulla distinzione tra le varie facoltà cognitive umane: intelletto, ragione e senso interno sino al senso esterno e ai cinque sensi (Jeauneau sottolinea come Eriugena fornisca differenti elenchi delle facoltà nelle quali l'anima sarebbe divisa a seconda della fonte di volta in volta impiegata). Il senso recondito della frase del Cristo diviene a questo punto chiaro: solo colui che conosce Dio attraverso la più alta forma di sapere, quello intellettuale, può ascendere alle vette della rivelazione teologica e partecipare dei beni spirituali.

L'ultimo stadio della conoscenza della verità (il terzo e ultimo momento della gerarchia della rivelazione) inizia, tuttavia, già nella vita terrena: il sapere *coelestis* è *inchoans*, può iniziare ad essere sperimentato dall'uomo già nella sua carnalità per poi essere perfettamente colto nella vita futura dopo la morte⁴³⁹.

Il cammino percorso dal credente si sviluppa, quindi, sino alla conoscenza diretta di quelle verità che l'uomo intravede in modo parziale già *in via*: la conoscenza *per speciem* sarà, pertanto, il coglimento del Verbo, vera grazia e autentica verità, senza le ombre e i veli della carne.

Lo stesso Eriugena, tuttavia, seguendo nel suo commento il testo giovanneo, corregge subito il significato che queste affermazioni sembrano avere. Giovanni afferma, infatti, che *Deum nemo vidit unquam* (cfr. Giovanni 1, 18⁴⁴⁰), che la conoscenza della natura divina e del mistero trinitario non possono essere mai attinti da nessuna creatura. Eriugena precisa la portata del divieto giovanneo radicalizzandolo e assolutizzandolo; egli afferma, infatti, che non si può distinguere il Padre dalla persona del Figlio limitando l'asserzione sull'ineffabilità del divino alla sola prima figura della Trinità: la conoscenza del Figlio è di per se stessa manifestazione del Padre cosicché l'impossibilità di entrare nel mistero divino coinvolge la totalità della dinamica trinitaria. Parimenti l'*invisibilitas Dei* non può essere limitata ai soli uomini ma ad ogni creatura intelligente comprese le più alte gerarchie angeliche: Dio è inaccessibile per ogni intelligenza creata.

Per esprimere il carattere parziale di ogni disvelamento dell'ineffabile Eriugena richiama la distinzione tra la conoscenza *quid sit* e la conoscenza *quia est*: ogni manifestazione del divino permetterà di sapere solo "che Dio è" (*quia est*), ma non "cosa Dio sia" (*quid sit*). Dio lascia che l'intelligenza finita colga il suo darsi e il suo esistere, ma non permette una conoscenza della propria natura da parte della ragione finita.

La difficoltà di pensare l'assoluta ineffabilità del divino e la contraddizione che tale affermazione sull'inaccessibilità della natura di Dio stesso sembra produrre, se confrontata con altri passaggi dello stesso Vangelo di Giovanni, del Vangelo di Matteo e del libro di Isaia (dove sembra venga asserito un disvelamento del Principio), portano Eriugena ad approfondire ulteriormente il tema della conoscenza divina, fornendo una soluzione metafisica a tale problematica. Il maestro palatino tiene ferma l'ineffabilità dell'essenza divina in se stessa: Dio non si mostra mai *per seipsum*. Il disvelamento del divino può avvenire, allora, *per subiecta creatura*⁴⁴¹, ovvero attraverso una particolare realtà creata. Ogni riferimento scritturale all'apparizione del divino in visioni profetiche e in rapimenti mistici, deve quindi sempre essere intesa come una manifestazione mediata e parziale di Dio attraverso la sua creazione. Tale rivelarsi del divino concessa all'uomo e all'angelo è definita da Eriugena teofania⁴⁴². La teofania è *omnes creatures visibile et invisibile et virtutes purgatissimarum animarum et intellectuum*⁴⁴³: teofania, quindi, sono tutte le creature e soprattutto le realtà psichiche e intellettive liberate da ogni imperfezione (le anime e gli angeli). La teofania costituisce la creatura intesa non "di per se stessa" e in quanto tale, ma come immagine del divino,

⁴³⁹ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXV, 50 – 51.

⁴⁴⁰ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXV, 1.

⁴⁴¹ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXV, 49.

⁴⁴² Eriugena ritiene che la stessa Scrittura parli della teofania; il maestro palatino considera prove scritturali che confermano tale dottrina metafisica tutti quei passi dove, ad esempio, si fa riferimento all'apparizione divina nella nube (come in 1 Tessalocinesi 4, 17).

⁴⁴³ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXV, 86 – 89.

manifestazione dell'Altro, capace di fungere da sostrato su cui inerisce presentificandosi la potenza divina; tanto più perfetta è la realtà creata tanto più piena sarà la manifestazione del divino che attraverso di essa si produce⁴⁴⁴. La gerarchia di manifestazioni del divino sempre più perfette a seconda della dignità e del "luogo" metafisico occupato dalla realtà, che opera quale *subiectus* del divino, non fa altro che ribadire l'impossibilità di cogliere completamente la natura del Principio: per quanto elevata e perfetta possa essere la creatura, questa rimarrà sempre altra dal suo Creatore e, quindi, sempre parziale sarà il disvelamento della natura divina che essa potrà offrire⁴⁴⁵.

Il percorso di approssimazione alla conoscenza della verità divina si definisce in Eriugena, quindi, come un progressivo passaggio attraverso la varie forme di conoscenza e l'utilizzo di diverse e sempre più alte facoltà cognitive: dalla rinuncia alla carne e alle passioni, fantasie e desideri che la carne produce, l'uomo deve giungere al superamento del sapere sensibile sino alla negazione della conoscenza filosofica, come sapere morale, e alla *naturalis theoria*⁴⁴⁶. Apice di questo processo anagogico è il sapere teologico: la *theorica scientia* permette di entrare, con un sapere *uniformis simplaque*, nei misteri divini⁴⁴⁷. Eriugena, tuttavia, non indica nella mistagogia teologica l'autentico vertice dell'ascesa umana verso Dio; il maestro palatino, infatti, afferma che è possibile "morire alla stessa conoscenza teologica" entrando nella "perfetta e segreta infinità divina attraverso la negazione"⁴⁴⁸. La conoscenza teologica e le verità che ad essa fanno capo sono ancora il vestibolo e non il santuario della divinità; il sapere della teologia deve lasciare posto alla negazione di ogni positività. Solo in questo modo, ovvero morendo, rinunciando a ogni cosa che non sia Dio, si può entrare in Dio. Tale fusione con Dio è una fusione con l'infinito; l'attributo che caratterizza più fortemente il divino è, infatti, quello dell'assenza di ogni finitudine e limite. Lo stesso Eriugena, d'altronde, poco prima aveva definito il cammino di approssimazione da parte dell'uomo alla *vera notitia*, alla vera conoscenza di Dio, come un dare forma all'infinito: *infinitus enim infinite...formatur*⁴⁴⁹.

Tra teologia e farsi uno con l'unità del Principio esiste, quindi, ancora una distanza incolmabile finché la creatura è se stessa e finché la conoscenza si articola secondo le leggi cognitive della dimensione finita.

3.7.2 *Symbolum, mysterium, sacramentum: la tassonomia del dire traslato nell'In Iohannis Evangelium*

⁴⁴⁴ Oltre al riferimento alle *virtutes* purificate anche la frase, di poche righe precedente, nella quale Eriugena introduce il termine "teofania" parla di un disvelamento *iuxta altitudinem puritatis et virtutis uniuscuiusque*, "secondo il grado di perfezione e dignità di ciascuna apparizione" (il genitivo *uniuscuiusque*, infatti, può essere tradotto riferendolo al precedente *apparitionibus*).

⁴⁴⁵ Anche mediante l'incarnazione, prima forma di manifestazione e disvelamento del divino, non è possibile un pieno coglimento dell'intima natura del Principio. Eriugena chiarisce che la manifestazione della natura divina, intesa come totalità delle tre figure trinitarie non può avvenire attraverso la natura divina del Cristo, il quale è incomprendibile e ineffabile, ma unicamente mediante la Sua natura umana; l'umanità del Cristo è il suo aspetto creaturale che può fungere da elemento teofanico per portare a parziale disvelamento lo stesso Principio. L'incarnazione è, quindi, un "caso notevole" di teofania in quanto in essa si realizza una fusione miracolosa tra l'elemento finito e la sua causa infinita; se ogni teofania costituisce una *apparitio* di Dio mediante un dialogo tra creatura e Creatore, l'incarnazione è la stessa natura divina nel suo divenire solidale alla creatura.

⁴⁴⁶ Jeaneau nota come la fonte privilegiata di questa dottrina eriugeniana sia il pensiero di Massimo il Confessore. Come si può vedere da alcuni passaggi del *Commento* al Vangelo di Giovanni (cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXXII) Eriugena riprende parti degli *Ambigua* ed elabora una dottrina della crocifissione del Cristo come modello al quale ogni credente deve ispirarsi: il fedele deve essere anch'egli crocefisso con Cristo, ovvero deve abbandonare la propria condizione di peccato e di limitatezza per ascendere alla conoscenza del vero. Il credente deve con la crocifissione morire al peccato superando le proprie miserie. Cfr. *In Iohannis evangelium* pag. 178, nota 1 e pag. 189, nota 16.

⁴⁴⁷ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXXII, 64 – 67.

⁴⁴⁸ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXXII, 68 – 71.

⁴⁴⁹ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXXII, 42 – 43. L'impossibile tradursi dell'infinito in una forma, quindi in una determinatezza comprensibile, rappresenta la meta irraggiungibile di un vero coglimento del divino: conoscere Dio significa identificarsi con lui, ovvero rinunciare a ogni finitudine e a ogni sapere che sulla forma e la determinazione si basano.

Prendendo le mosse dai diversi momenti del processo di disvelamento della natura divina ora analizzati, Eriugena cerca di far corrispondere a ciascun momento della triade “legge”, “grazia”, “verità”, differenti tipologie di segni traslati.

Nell’analisi dell’immagine delle due Betania evocata dal passo giovanneo (cfr. Giovanni 1, 28) Eriugena propone una prima categorizzazione delle tipologie di discorso improprio.

La massima distanza dalla *sapientia* divina, rappresentata dallo stadio della legge, non può che produrre un linguaggio simbolico e oscuro; la Scrittura vetero-testamentaria e ogni discorso su Dio compiuto senza il sostegno di un adeguato disvelamento del vero sarà costruito, quindi, attraverso *mysteria* di difficile comprensione e *densissimae caligines* non rischiarate dalla luce della Rivelazione. Il *sacerdotium* del nuovo Testamento, invece, in quanto tappa intermedia tra l’ignoranza delle antiche Scritture e la pienezza della manifestazione finale, adotterà un linguaggio in parte segnato dalla luce per la *clarissima veritatis cognitio* e in parte ancora dominato dalla tenebra dei simboli. La rivelazione neo-testamentaria, quindi, coglie già in parte la perfezione della conoscenza ultima, fruibile nella sua totalità nella vita futura, in virtù dell’illuminazione attraverso la Grazia. Tuttavia anche l’incarnazione del Cristo lascia all’uomo ancora *in via* (a colui che *in carne moratur in domo oboedientiae*⁴⁵⁰) l’incertezza della conoscenza simbolica. I simboli neo-testamentari, che Eriugena definisce *mysticae hostiae* riprendendo il termine greco dionisiano TEAETAI (letteralmente “misteri”, “iniziazioni”), sono principalmente tre: il battesimo, la comunione del corpo e del sangue, il crisma⁴⁵¹. La visione completa nella Gerusalemme celeste coinciderà, infine, con la piena conoscenza senza simboli o *figurae*.

All’interno di questa riflessione Eriugena introduce, inoltre, una distinzione tra *mysteria* e *symbola*. I primi dovrebbero corrispondere a eventi e fatti narrati nelle Scritture (quale l’attività del Battista e il dialogo che egli ha con i sacerdoti e i leviti inviati da Gerusalemme)⁴⁵²; i secondi, invece, sono immagini capaci di prefigurare una più alta verità, il cui pieno attingimento è possibile nella vita futura. I *symbola* sono poi identificati con i tre sacramenti del battesimo, della comunione e dell’unzione, immagini della definitiva rivelazione nella Gerusalemme celeste secondo la *gratia speciei*.

Tale equazione tra simbolo e *sacramenta* è ribadito da un altro passo del *Commento* eriugeniano⁴⁵³. La rinascita *ex aqua et spiritu* di cui parla Cristo rivolgendosi a Nicodemo (cfr. Giovanni, 3, 5 – 6) deve essere intesa come prefigurazione del sacramento battesimale. L’acqua e lo spirito indicano i due elementi che si fondono a costituire l’evento sacramentale: l’acqua è l’aspetto visibile del sacramento stesso mentre lo spirito è la dimensione invisibile evocata dal rito. Il battesimo non solo deve essere accolto secondo la componente fisico-concreta, ma va vissuto anche nel suo aspetto spirituale; tale aspetto è indicato da Eriugena nell’*intellectus*, ovvero nel “significato” e nel reale valore dell’atto sacramentale.

Il maestro palatino aggiunge, inoltre, che la sola *doctrina spiritualis*, ovvero che la sola coscienza del significato e del fine del sacramento battesimale, non poteva essere sufficiente per la *nativitas hominis ex spiritu*⁴⁵⁴. L’uomo, infatti, è composto di anima e di corpo e l’elemento visibile dell’atto

⁴⁵⁰ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXX, 35 – 36.

⁴⁵¹ In questo modo il passo del Vangelo giovanneo evidenzia un valore “riflessivo”; trattando del valore tipologico del vecchio Testamento, dei segni nel nuovo Testamento e della visione beatifica come gradi di conoscenza del divino, il passaggio neo-testamentario fornisce indicazioni sulle modalità con cui esso stesso deve essere inteso. Il Vangelo di Giovanni, infatti, è parte del secondo momento del cammino di avvicinamento al coglimento del vero senza nessun velo o intermediazione simbolica e, quindi, contiene in sé ancora delle espressioni figurate; alcune di esse costituiscono però meta-simboli che aiutano a comprendere in che modo la Scrittura vada letta, come nel caso del riferimento al villaggio nel quale operava il Battista.

⁴⁵² Non è chiaro se i *mysteria* del nuovo Testamento si debbano distinguere dalle *allegoriae in factis* della rivelazione vetero-testamentaria. Le *allegoriae in factis*, infatti, costituiscono una prefigurazione tipologica della futura venuta del Cristo, mentre i misteri neo-testamentari, in quanto espressioni della rivelazione secondo la Grazia e della verità nell’incarnazione del Figlio, permettono di cogliere una superiore verità. Eriugena, tuttavia, definisce *mysteria* anche le oscure immagini del vecchio Testamento nel disvelamento *sub lege* del divino.

⁴⁵³ Cfr. *In Iohannis Evangelium* III, II, 1 – III, II, 63.

⁴⁵⁴ Cfr. *In Iohannis Evangelium* III, II, 29 – 30.

sacramentale (l'acqua con la quale si è aspersi) è in grado di purificare proprio la componente materiale di tale sinolo. La trasformazione del mortale in immortale e del corruttibile in incorruttibile non potrà perciò essere colta se non nella gloria della resurrezione futura. Il maestro palatino rinvia poi al *De ecclesiastica ierarchia* dionisiana per ogni ulteriore indicazione sulla *virtus* del battesimo.

Nell'identificazione tra simbolo e rito sacramentale, pertanto, Eriugena sottolinea la duplice natura che caratterizza l'azione rituale. Il sacramento è gesto visibile che racchiude un *intellectus*, un significato invisibile e con esso una realtà spirituale; l'acqua, quale realtà concreta, serve per veicolare una particolare "idea". Senza la comprensione di tale messaggio recondito e dello *spiritus* del *medium* concreto non è possibile, dice Eriugena, accedere al regno di Dio e conoscere la verità. Il sacramento in quanto simbolo rivela, sotto le spoglie di un particolare elemento concreto, una realtà che va riconosciuta (l'*intellectus*, la comprensione, del sacramento al di là del gesto fisico quale l'aspersione). Il *medium* materiale scelto (l'acqua nel caso del battesimo) non può essere considerato, tuttavia, un segno "arbitrario" e del tutto "neutro", ovvero tranquillamente sostituibile con altri; la significazione dell'*intellectus* nascosto nel rito è possibile mediante uno specifico *sacramentum visibile* che appare, perciò, "motivato" e "legato" al contenuto spirituale che si vuole veicolare (l'acqua rimanda alla purificazione e alla rinascita perché possiede determinate proprietà e qualità che la rendono "omogenea" con quella "sfera di significato"). In modo analogo, non è corretto pensare la componente materiale del simbolo sacramentale come elemento del tutto accessorio; il lato visibile del simbolo è strumento necessario alla salvezza dell'uomo in quanto affine al corpo visibile e materiale del sinolo umano.

Si può ricordare, infine, a conferma dell'equazione tra simbolo e sacramento, un ultimo passo del *Commentario* eriugeniano

Nella già ricordata analisi dell'episodio dell'incontro tra Cristo e la samaritana al pozzo, il termine *symbolum* è utilizzato come sinonimo di sacramento o precetto di fede⁴⁵⁵.

Illustrando il significato della frase con la quale la Samaritana chiede a Cristo perché lui, in quanto giudeo, si rivolga proprio a una donna della Samaria, visti i non buoni rapporti delle due comunità, Eriugena ricorda al suo lettore che il motivo dell'attrito tra Giudei e Samaritani era la questione teologica sul luogo dove adorare Dio: per i primi tale posto doveva essere individuato unicamente nel tempio di Gerusalemme, mentre per i secondi era il monte della Samaria dove aveva abitato Giacobbe, capostipite della gente samaritana. Eriugena osserva, inoltre, che Samaritani e Giudei differivano, quanto al culto e alla fede, solamente in questo punto; entrambi seguivano i precetti e le regole mosaiche e, quindi, avevano in comune anche le prescrizioni sulle pratiche alimentari e sui cibi consentiti. Eriugena fa riferimento a tali "regole" della legge di Mosè con il termine *symbolum*⁴⁵⁶.

Tale tassonomia che identifica sacramento e simbolo viene, tuttavia, messa in crisi dallo stesso Eriugena, il quale a volte identifica il *sacramentum* stesso con il *mysterium*. Il *mysterium* può, d'altronde, essere inteso, secondo quanto osservato dallo stesso Jeaneau, come *allegoria in factis* e, quindi, come prefigurazione di una verità teologica negli eventi narrati dalle Scritture. Eriugena, infine, avvicina anche "mistero", in quanto espressione oscura e indecifrabile, e "simbolo" come strumenti di significazione propri di rivelazioni parziali della verità ultima.

⁴⁵⁵ Cfr. *In Iohannis Evangelium* IV, III, 35 – 36.

⁴⁵⁶ Nell'interpretazione dello stesso passo evangelico Eriugena fa uso altre volte del termine *symbolum*. "Simbolo" è, infatti, impiegato anche per indicare la figura della samaritana. La *samaritana mulier* del Vangelo giovanneo è, per il maestro palatino, figura simbolica tanto della chiesa universale, nella quale confluiscono i convertiti da tutte le genti e dalle nazioni dei Gentili, quanto l'immagine della natura umana nella sua totalità (cfr. *In Iohannis Evangelium* IV, V, 9 – 10). In modo analogo, il pozzo al quale la samaritana attinge l'acqua è descritto dal maestro palatino come *symbolum* della natura sensibile e della ragione intelligibile, ovvero della duplicità propria dell'essere umano che è composto di anima e corpo. Poche righe dopo (cfr. *In Iohannis Evangelium* IV, IV, 10 – 18), tuttavia, il maestro palatino ricorda anche la lettura agostiniana del medesimo luogo scritturale: l'Ipponate interpreta il pozzo come il desiderio umano per le realtà fisiche e corporee, mentre l'immagine del vaso per attingere l'acqua, al quale fa riferimento la Samaritana, è interpretata come la *cupiditas* del lato carnale dell'anima umana (cfr. *In Iohannis tractatus* XV, 16, 4 – 11).

Il testo eriugeniano permette, tuttavia, al di sotto di tale ambiguità e incertezza terminologico-concettuale, di cogliere alcuni elementi salienti che rendono possibile individuare le caratteristiche peculiari delle categorie del dire traslato prese in considerazione (*symbolum*, *sacramentum* e *mysterium*), consentendo conseguentemente una ridefinizione della loro tassonomia.

Nel VI capitolo del *Commentarius*⁴⁵⁷, infatti, Eriugena si concentra sull'esegesi dell'episodio evangelico del miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci.

L'analisi si sviluppa in due fasi, ciascuna dedicata a un differente problema esegetico.

La prima parte dell'esegesi eriugeniana è dedicata alla semplice individuazione del senso secondo nascosto sotto la lettera del testo giovanneo. I cinque pani di orzo rappresentano i cinque libri della legge mosaica, mentre i due pesci stanno per i due Testamenti; il numero dodici, presente nel riferimento alle ceste che vengono riempite con gli avanzi del cibo dato alla folla riunitasi per ascoltare Gesù, è un *numerus perfectissimus*⁴⁵⁸, il quale *figurat* la capacità dei saggi di cogliere il senso spirituale (il maestro palatino si sofferma a lungo descrivendo attraverso un'analisi matematico-numerologica le proprietà del numero dodici e deducendone i vari sensi simbolici)⁴⁵⁹.

La seconda parte della decodifica del testo giovanneo è centrata sull'analisi di un dettaglio presente nella narrazione evangelica: Giovanni afferma che le dodici ceste sono state riempite con gli avanzi dei cinque pani, ma non fa riferimento ai pesci. Eriugena confronta il racconto di Giovanni con quello degli altri evangelisti: solo Marco afferma chiaramente che i *fragmenta* avanzati sono sia dei pani che dei pesci, mentre Matteo e Luca non danno indicazioni in merito.

Eriugena non considera questo dettaglio un elemento di poco conto, ma lo ritiene un importante mistero, complesso e oscuro⁴⁶⁰, alla cui soluzione bisogna applicarsi con grande impegno.

Per dare spiegazione del difficile passaggio scritturale ritiene necessario illustrare compiutamente la differenza tra *mysterium* e *symbolum*: solo attraverso la comprensione dell'esatto significato e della valenza di questi termini si potrà comprendere l'assenza di un riferimento, in Giovanni, ai *fragmenta* dei due pesci dopo il miracolo compiuto da Cristo.

I *mysteria*, spiega il maestro palatino, sono *quae iuxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gesta facta sunt, et dicta quia narrantur*, ovvero sono “quegli eventi storici, concretamente accaduti (*secundum res gesta facta sunt*) e narrati nelle Scritture (*dicta quia narrantur*) che possono essere letti quali allegorie di altre realtà”. I simboli sono definiti, invece, *quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur*⁴⁶¹; il simbolo non ha nessun valore storico, non consiste nel suo senso più immediato ed evidente in un fatto concreto, ma veicola una certa dottrina o messaggio teologico. Eriugena afferma, quindi, che compito del simbolo è comunicare verità dottrinali.

La differenza fondamentale tra *mysteria* e *symbola* consiste, allora, nella diversa strutturazione del senso letterale dei due “tropi”. Nei *mysteria* la lettera del testo è un evento storico; in questo modo il primo livello di significazione dei misteri è facilmente comprensibile e, apparentemente, in sé concluso. Il veicolo del simbolo, invece, non è dato da un evento concreto.

La distinzione tra allegorie *dicta et scripta* e allegorie *solummodo dicta*⁴⁶² rimanda nel *Commentarius* alla dicotomia tra uomini carnali e uomini spirituali. Simboleggiata dal riferimento all'erba sulla quale la folla che ascoltava Gesù si sedette e dal monte dove il Cristo e i discepoli si ritirarono contrapposto alla pianura nella quale le persone giunte per ascoltare la predicazione di Gesù si erano radunate, tale distinzione divide l'umanità in quanti sono in grado di cogliere il senso spirituale e nascosto della rivelazione e quanti, invece, non possono elevarsi al di là della comprensione puramente letterale dei testi.

⁴⁵⁷ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, III, 1 – VI, VI, 107.

⁴⁵⁸ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, IV, 20.

⁴⁵⁹ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, IV, 20 – VI, IV, 60.

⁴⁶⁰ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 11 – 12.

⁴⁶¹ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 32 – 51.

⁴⁶² Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI, 27.

Misteri e simboli divengono, così, anche forme di comprensione della verità rivelata diversificate e proprie, ciascuna, di una diversa tipologia di uomini. I *mysteria* consistendo di un senso letterale chiaramente intuibile possono essere compresi, nella loro valenza primaria e superficiale, anche da coloro che non sono in grado di cogliere il significato spirituale nascosto dietro i fatti storici narrati dalla Scrittura. I *symbola* possono essere intesi solo da coloro che sono capaci di cogliere gli *spirituales intellectus* del testo.

Sulla base di questa preliminare chiarificazione, Eriugena propone una nuova decodifica delle stesse figure dei cinque pani e dei due pesci; i primi dovranno essere intesi come le allegorie *in dictis et factis*, mentre i secondi verranno letti quale immagine delle allegorie *solummodo in dictis*.

Prendendo le mosse da tale distinzione tra *mysteria* e *symbola*, Eriugena spiega l'assenza nel passo giovanneo di un accenno ai *fragmenta ex duo piscibus*, affermando che gli avanzi del cibo offerto da Cristo alla folla, rappresentano i "residui" di senso, le eccedenze di significazione traslata dei *mysteria* quando essi sono decodificati da uomini carnali, incapaci di una lettura piena della rivelazione divina: non potendo elevarsi alla comprensione intellettuale e al senso spirituale degli eventi storici, le persone comuni (coloro che, nella metafora giovannea, siedono sull'erba nella pianura di fronte al monte in cui si trovano Cristo e i discepoli) spezzano l'unità di senso dell'*allegoria in dictis et factis* e "lasciano", quale avanzo, il suo senso spirituale. Tale frammentazione della significazione non può avvenire per i veri simboli, *allegoriae solummodo in dictis*, in quanto in essi non ci sono sensi letterali immediati coincidenti con eventi storici narrati dalla Scrittura.

Eriugena ribadisce la struttura del dire traslato del *mysterium* nella sua differenza dalla significazione simbolica prendendo come esempio l'istituzione dell'eucarestia (da notare che Eriugena, benché avesse precedentemente indicato i sacramenti come simboli⁴⁶³, ora ne parla come misteri). Il sacramento del corpo e del sangue di Cristo è, innanzitutto, un fatto storico, raccontato dai Vangeli e in quanto tale accaduto realmente; "dietro" l'evento concreto si cela, tuttavia, un senso spirituale, un *spiritualis intellectus* che può essere colto solo da coloro che *valent ascendere*, che possono sollevarsi, sino alle vette della lettura intellettuale del testo sacro⁴⁶⁴. La dialettica che in questo modo il maestro palatino ancora una volta illustra è quella tra un senso apparente e un senso secondo⁴⁶⁵.

Al di là dell'evento storico che istituisce il rito eucaristico, il fedele, quindi, deve cogliere il significato spirituale dell'atto, la verità teologica che la frazione del pane nell'ultima cena veicola. L'uso che Eriugena fa in questo contesto dei termini *cerebrum* e *mysterium* suggerisce, inoltre, che il "mistero" rappresenti solo l'espressione esteriore e il senso letterale del testo sacro; al *mysterium* tiene sempre dietro un *cerebrum*, come al significato traslato si deve far corrispondere un'adeguata decodifica.

Eriugena, infine, introduce alcuni esempi per illustrare la peculiare natura del simbolo, chiarendo ulteriormente l'equazione tra simbolo stesso e *allegoria solummodo in dictis*.

⁴⁶³ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXX, 56 sgg.

⁴⁶⁴ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI, 84 – 88.

⁴⁶⁵ Tale dialettica viene riassunta da Eriugena attraverso la dicotomia di *mysterium* e *cerebrum*. Il termine *mysterium*, provenendo dal lessico della mistica e della religione, dove indica una dottrina segreta non accessibile al normale credente, rimanda a una parte della Rivelazione che ancora non può essere colta dal fedele (cfr. *In Iohannis Evangelium* III, VII, 30 – 33; III, IV, 10, 56; I, XXXI, 75; III, VIII, 22 – 26;). Il *mysterium* è così utilizzato da Eriugena per indicare la profondità dell'atto sacramentale che manifesta una realtà divina solo parzialmente comprensibile (cfr. *In Iohannis Evangelium*, ad esempio III, IV, 34; III, VIII, 65; I, XXX, 58) e può, quindi, divenire anche senso secondo, nascosto sotto una significazione letterale e, quindi, oscuro (Cfr. *In Iohannis Evangelium* IV, VIII, 30 – 35; I, XXX, 10, 46). *Cerebrum*, invece, è un termine poco comune nelle opere eriugeniane. Sebbene il maestro palatino utilizzi *cerebrum* nelle *Annotiones in Marcianum* e nelle *Expositiones in ierarchiam coelestem* per indicare l'encefalo quale parte del corpo umano, nel *Commentarius* esso è inteso quale senso secondo di un'espressione traslata (secondo la lezione di Fulgenzio) ed è utilizzato per indicare il senso nascosto dell'immagine del *mysterium* (cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 82 – 85. Il parallelo con Fulgenzio è messo in luce da Jeaneau, cfr. *In Iohannis Evangelium* pag. 264, nota 9).

Dopo aver citato alcuni passaggi dei Salmi (in particolare la parte del Salmo 113 dove si parla dei monti che “esultano”⁴⁶⁶), e alcune parabole evangeliche (il ritorno del figliolo prodigo o la vicenda di Lazzaro e del ricco epulone⁴⁶⁷) il maestro palatino riporta lo stesso incipit del Vangelo di Giovanni (“In Principio era il Verbo...”) come caso di espressione simbolica, definendolo una dottrina teologica la quale supera ogni senso e intelletto⁴⁶⁸.

In questo modo non solo viene ribadita l’assenza di riferimenti storici quali lettera del simbolo ma è anche sottolineato il rapporto tra dire simbolico e verità speculative.

L’incipit del Vangelo di Giovanni riassume l’assoluta mancanza di riferimento alla dimensione concreto-empirica del simbolo, il suo alto valore spirituale non mediato da elementi “carnali” e come tale il suo essere fruibile solo da uomini adeguatamente dotati e preparati.

D’altronde, il fatto che Eriugena definisca come “simbolica” l’espressione giovannea “In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio” (Giovanni 1, 1), che possiede un alto valore teologico e non è costruita con elementi figurali-traslati⁴⁶⁹, sottolinea come anche la più perfetta sintesi della sapienza teologica non possa essere considerata come una autentica e piena manifestazione del divino.

La decodifica dell’allegoria (*in dictis e in factis e solummodo in dictis*) dovrebbe produrre una visione *facie ad faciem* del referente ultimo del discorso allegorico stesso quale *cerebrum* del *mysterium*. Tale “visione diretta” non si può produrre nel caso in cui l’espressione traslata rimandi alla stessa essenza di Dio, che è comunque ineffabile. La significazione traslata della natura divina, una volta compresa, dà espressione a un contenuto che è ancora “metaforico”, ovvero parziale e inadeguato, in quanto tentativo di definire, con strumenti finiti, l’infinita sostanza del Creatore.

Il simbolo, come allegoria *solummodo in dictis* che coincide con una dottrina teologica formulata dalla ragione creata, benché privo di elementi figurali, consisterà, quindi, in una conoscenza inadeguata del divino che prende proprietà e concetti finiti applicandoli, secondo un meccanismo traslativo fondato su un soggiacente legame ontologico tra creatura e Creatore, al Principio. La dottrina veicolata dal simbolo, quindi, darà espressione ad una conoscenza di natura teofanica che si approssima alla verità divina senza poterla cogliere appieno.

Eriugena, in questo modo, suggerisce una duplice natura del simbolo che compariva già nelle *Expositiones*: elemento figurale tratto dal mondo concreto e realtà teofanica capace di veicolare una verità teologica. La differenza tra le due specie di simbolo consiste nell’assenza, nei simboli teofanici superiori, di elementi figurali, quali *imagines* e *similitudines*; entrambi i dispositivi simbolici sono accomunati, invece, dall’incapacità a descrivere in modo adeguato la natura divina.

Tale distinzione è analoga a quella che intercorre tra conoscenza *per fidem* e conoscenza *per speciem*, o alla rivelazione *gratia fidei* e *gratia speciei*: *in via* l’uomo può cogliere il divino attraverso forme figurate, mentre nella vita futura la natura trinitaria verrà contemplata mediante le somme teofanie del reale. Così inteso, il simbolo diviene il veicolo maggiormente adeguato per l’espressione della natura divina. Anche il *mysterium*, infatti, può celare, in linea teorica, come suo *cerebrum* una verità teologica relativa alla stessa dinamica trinitaria; tuttavia, non riferendosi in alcun modo alla dimensione storica e non servendosi di elementi figurali, il *symbolum* esprime le più alte teofanie del reale e, con esse, le più complesse verità teologiche.

3.7.3 Simbolo e mistero nell’*In Iohannis Evangelium*

La tassonomia delle forme di dire traslato che Eriugena sviluppa nel suo commento al Vangelo giovanneo risulta complessa e spesso autocontraddittoria.

⁴⁶⁶ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 57 – 58.

⁴⁶⁷ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 67; elementi quali il fuoco che brucia i dannati nella parabola del ricco epulone non devono essere intesi *secundum res gestas*, ma in senso figurale (*figurata...dicta sunt*).

⁴⁶⁸ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI, 103 – 104.

⁴⁶⁹ Eriugena afferma, d’altronde, che i simboli sono *quasi facta sola doctrina*, ovvero producono conoscenza tanto da essere identificati con particolari formulazioni del sapere, e sono funzionali alla comprensione della verità (*sola doctrina*); cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 51.

Al di sotto delle incertezze terminologiche, tuttavia, il maestro palatino suggerisce una distinzione tra *mysteria* e *symbola* fondata sulla dicotomia rispettivamente tra *allegoria in factis et in dictis* (i *mysteria*), ovvero le narrazioni dotate di un senso traslato la cui lettera consiste in un fatto storico, e *allegoria in dictis*, ovvero le allegorie nelle quali la superficie testuale non fa riferimento a fatti concreti (i *symbola*; in questa accezione di simbolo si possono raccogliere anche gli altri casi in cui nell'*In Iohannis Evangelium* si parla di simbolo, come i passaggi scritturali dotati di un significato recondito).

Attraverso tale distinzione, tuttavia, Eriugena esprime una dicotomia di diversa natura. L'assenza nei *symbola* di un riferimento alla storia e agli eventi concreti quale loro primo senso diviene per il maestro palatino epitome di ogni forma di discorso traslato di difficile fruizione e comprensione.

L'*allegoria facti* è descritta come l'allegoria che può educare anche gli uomini *carnales*⁴⁷⁰, ovvero coloro che non sono in grado di decifrare il significato recondito della narrazione scritturale, in quanto la sua lettera (il suo senso manifesto) consiste in un concreto evento della storia della salvezza dotato di un proprio valore⁴⁷¹. L'*allegoria dicti*, comprensibile unicamente a quanti conoscono "spiritualmente le cose spirituali"⁴⁷², rappresenta l'allegoria il cui senso letterale non possiede nessun valore spirituale, ma deve essere ritenuta puramente strumentale a veicolare un senso secondo; il maestro palatino esprime questo concetto dicendo che simili espressioni devono essere intese *solummodo allegorice* ("in senso puramente allegorico"), ovvero come se possedessero solamente un significato secondo⁴⁷³.

Gli esempi di simbolo portati nel *Commentarius* confermano tale concezione dell'*allegoria dicti*. Eriugena, infatti, illustra la natura dei *symbola* citando un passo del salmo 113 (nel quale i monti sono paragonati agli arieti e le colline agli agnelli) e il precetto mosaico di non cuocere il capretto nel latte della madre⁴⁷⁴; a tali esempi il maestro palatino aggiunge anche le parabole, come quella di Lazzaro e del ricco epulone. Il passaggio del salmo 113 è, nel suo senso letterale, evidentemente assurdo: le montagne non possono saltare come arieti; parimenti la lettera della parabola di Lazzaro non ha alcun valore concreto, ma deve essere superata per cogliere la verità spirituale in essa celata (identificabile con un invito alla carità). In riferimento a tale esempio bisogna ricordare, inoltre, che Eriugena rifiuta la concezione tradizionale delle pene ultramondane (riassunta proprio dalla parabola di Lazzaro): la descrizione del tormento che il ricco epulone patisce (senso manifesto del passaggio evangelico) è, quindi, del tutto falsa e priva di un valore spirituale.

Attraverso tale distinzione tra *mysteria* e *symbola*, Eriugena spiega per quale motivo i testi evangelici parlino, nel miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci, dei *fragmenta* ("avanzi", "residui") solamente per i pani e non per i pesci: i pesci rimandano alla conoscenza simbolica, che non ha un significato letterale verace e non può lasciare come residuo e frammento – qualora non sia compresa adeguatamente – il senso della *littera*, come accade nei *mysteria*.

Alla luce di tale spiegazione del valore del *symbolum* come *allegoria solummodo dicti*, si può comprendere meglio l'ultimo esempio di *symbolum* che il testo eriugeniano riporta, ovvero l'incipit del Vangelo di Giovanni. La dottrina teologica proposta dalla lettera del testo evangelico non può, infatti, essere considerata una descrizione autentica della natura divina, in quanto l'essenza trinitaria è del tutto ineffabile: così come ogni *allegoria solummodo dictis* non permette di indugiare al livello del suo senso manifesto, così il senso manifesto dell'incipit di Giovanni deve essere abbandonato, in quanto nessuna definizione finita può descrivere in modo corretto la natura di Dio.

Il maestro palatino, quindi, utilizza con libertà la distinzione di Agostino e Beda tra *allegoria dicti* e *facti* non intendendola in senso proprio come la differenza tra allegorie che fanno riferimento a fatti reali e allegorie, che consistono solamente in finzioni letterarie, ma piuttosto quale dicotomia tra

⁴⁷⁰ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI, 42.

⁴⁷¹ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI, 36 – 37.

⁴⁷² Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI, 76.

⁴⁷³ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI 71 – 72.

⁴⁷⁴ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V 52 – 58.

espressioni figurate che hanno un senso manifesto dotato di un qualche valore di verità ed espressioni che devono essere intese in senso solamente traslato.

In questo modo, allora, il *symbolum* come *allegoria dicti* deve essere inteso non come un dire figurato privo di riferimenti alla realtà concreta, ma come un discorso traslato la cui lettera sia del tutto insensata o priva di valore⁴⁷⁵, anche qualora essa consista in una realtà fisico-concreta⁴⁷⁶.

Diviene così possibile risolvere, almeno in parte, la contraddizione che pare sussistere tra la dottrina del simbolo come *allegoria dicti* e la descrizione che dei *symbola* stessi Eriugena offre nelle *Expositiones*. Come nota Marmo⁴⁷⁷, identificando il simbolo con un dispositivo semiotico di tipo allegorico la cui lettera non coincide con un evento storico, sembra venire meno il carattere sensibile del simbolo stesso e il suo identificarsi con le realtà concrete. La natura solamente testuale del simbolo affermata nell'*In Iohannis evangelium*, invece, può essere intesa come un riferimento all'insufficienza della lettera del simbolo indipendentemente dalla sua natura (concreta o meno) e alla necessità di accedere all'autentica conoscenza che il simbolo stesso rende possibile. Tale conoscenza può anche coincidere con l'apofasi, superiore anche alla più alta conoscenza teologica; il simbolo che apre il Vangelo giovanneo può, infatti, essere superato unicamente nella consapevolezza dell'ineffabilità apofatica del Principio.

La definizione dell'incipit del Vangelo di Giovanni come *symbolum*, inoltre, permette di sottolineare come Eriugena attribuisca al simbolo la capacità di veicolare verità teologiche. Il maestro palatino pone esplicitamente in relazione la conoscenza che i dispositivi simbolici permettono di ottenere e il sapere teologico⁴⁷⁸. In questo modo, quindi, diviene possibile associare il simbolo con il quarto e più perfetto grado di decifrazione esegetica del testo sacro che Eriugena individua all'interno dell'*Homilia* (la conoscenza teologica⁴⁷⁹).

Il simbolo appare così la forma di dire traslato che permette di accedere alla contemplazione della natura divina, nei limiti in cui la creatura finita può raggiungere una simile *theoria*.

La sovrapposizione di allegoria e simbolo, che il finale dell'incompiuto commentario eriugeniano suggerisce, può essere interpretata, quindi, come un'identificazione a livello del funzionamento semiotico dei due dispositivi. Allegoria e simbolo, infatti, producono entrambi, come l'interpretazione eriugeniana del peccato originario nell'Eden all'interno del *Periphyseon* già suggeriva, una duplicazione dei piani della significazione di una medesima espressione. In questo senso l'allegoria sembra essere intesa da Eriugena come il genere sotto il quale tutte le forme di dire traslato possono essere raccolte. I *symbola* appaiono, allora, come *allegoriae in dictis*, in quanto gli uni e le altre rappresentano forme di significazione nelle quali il senso immediato deve essere sostituito con un significato recondito e diverso. Interpretando allegorie e simboli come dispositivi semiotici nei quali si dà un duplice livello della comunicazione, Eriugena è in grado di attribuire ai *symbola* stessi una natura allegorica anche quando essi non hanno un carattere figurale; come accade nell'incipit del Vangelo di Giovanni, i due livelli di senso propri del dispositivo allegorico-simbolico non sono legati da nessuna connessione di natura traslativo-figurale. Il significato

⁴⁷⁵ Tale distinzione ricorda quella antica tra *allegoria* e *aenigma* o quella tra metafora e allegoria proposta da Eco; cfr. U. Eco, *Metafora e semiotica interpretativa* in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora, cit.*, pag. 259.

⁴⁷⁶ Tale realtà dovrà, in ogni caso, essere assurda e irreali come una figura teratologica. La particolare abilità di decodifica che il simbolo richiede all'interprete per essere decifrato diviene così in Eriugena abolizione della distanza tra veicolo letterale e senso secondo. Dal momento che il senso primo del dire simbolico è irrilevante e una fruizione dell'espressione è possibile solo nella comprensione del vero significato del dire simbolico stesso, il *symbolum* si riduce unicamente al suo significato nascosto; paradossalmente, in questo modo, senso secondo e veicolo letterale tendono a sovrapporsi e a identificarsi (il *symbolum* può essere decifrato comprendendo il suo referente occulto, oppure del tutto rifiutato in quanto non si è in grado di cogliere l'enigma che la lettera, oscura e difficile da intendere, nasconde).

⁴⁷⁷ Cfr. C. Marmo, *Il "simbolismo" altomedievale, cit.*, pag. 806.

⁴⁷⁸ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, VI, 103.

⁴⁷⁹ Alcuni critici hannomesso in luce come la natura *solummodo dicti* del simbolo nel commento eriugeniano al Vangelo di Giovanni sottolinei la capacità dei *symbola* stessi di veicolare le più alte verità teologiche; il simbolo è descritto come una sorta di dottrina, secondo la definizione eriugeniana, e quindi orientato alla manifestazione di un sapere superiore. Cfr. cfr. M. A. Rigoni, *La lettera e la tomba Nota su «allegoria» e «simbolo» nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, in «Conoscenza religiosa», III (1978), pagg. 267 – 285, pagg. 282 – 284.

“letterale” dell’espressione simbolico-allegorica deve, tuttavia, essere superato in ragione della sua insufficienza metafisica a descrivere l’infinità del divino, per terminare in una apofasi quale unico atteggiamento teologicamente e ontologicamente corretto di fronte alla sostanza trinitaria.

Le fonti di questa complessa dottrina del simbolo in Eriugena possono essere individuate nei grandi pensatori della tradizione esegetica cristiana, ai quali il maestro palatino si richiama già nell’omelia sul Prologo al Vangelo di Giovanni. La distinzione di tre momenti nella rivelazione della verità trascendente, infatti, rappresenta un retaggio origeniano presente anche nell’*Homilia*. Anche Jeaneau, nella sua edizione e traduzione del commentario eriugeniano, sottolinea la centralità dell’esegesi origeniana e l’affinità tra le soluzioni ermeneutiche proposte da Eriugena nell’*In Iohannis evangelium* e quelle presenti in Origene⁴⁸⁰. Lo studioso francese mette in luce, inoltre, la centralità di Ambrogio che Eriugena cita espressamente nel commentario e dal quale riprende la lettura allegorica della condizione pre-lapsaria come immagine della perfezione cognitiva dell’anima umana prima del peccato⁴⁸¹.

Insieme agli autori latini, grande influenza sul commentario eriugeniano hanno i padri greci, ancora una volta Dionigi e Massimo, ma anche Gregorio di Nissa⁴⁸². Molto spesso Dionigi e Massimo forniscono le coordinate metafisiche all’interno delle quali Eriugena sviluppa la sua dottrina del simbolo (come accade nel capitolo XXXII, che costituisce una parafrasi di un passo degli *Ambigua* in cui Massimo descrive il percorso di innalzamento dell’anima nella conoscenza della verità divina sino all’apofasi ultima); Gregorio di Nissa, invece, è, secondo la ricostruzione di Jeaneau, insieme a Gregorio di Nazianzo, probabilmente la fonte per la dottrina secondo la quale la duplicità del sacramento (visibile ed invisibile) è conforme alla natura dell’uomo divisa in anima e corpo⁴⁸³.

Lo studioso francese mette in luce, poi, l’importanza per il commentario a Giovanni dell’analisi etimologica di Girolamo e dell’influenza di Gregorio Magno, mediato probabilmente da Beda.

Nell’*In Iohannis evangelium* Eriugena si richiama, tuttavia, anche alla tradizione retorico-ermeneutica latina. L’impiego dei concetti di *allegoria in dictis* e *allegoria in factis* richiama, infatti, il pensiero agostiniano⁴⁸⁴ e la sua sistematizzazione in Beda⁴⁸⁵. Anche in questo caso, però,

⁴⁸⁰ Cfr. *In Iohannis evangelium*, pagg. 28 – 29; cfr. anche pag. 359, nota 2, dove Jeaneau suggerisce la dipendenza da Origene della distinzione tra uomini carnali e spirituali.

⁴⁸¹ Cfr. *In Iohannis evangelium* I, XXV, 79.

⁴⁸² Cfr. *In Iohannis evangelium* pag. 38.

⁴⁸³ Cfr. *In Iohannis evangelium* pag. 210, nota 4.

⁴⁸⁴ Cfr. *De Trinitate* XV, IX, 27 – 31.

⁴⁸⁵ Beda, nato intorno al 673 d. C., oblatto a Wearmouth (in Northumbria, nei pressi dell’attuale Newcastle) e poi per tutta la vita monaco e insegnante nel centro cenobitico di Jarrow, con il suo *De schematibus et tropis* (la cui stesura recente studi collocano dopo il 709 d. C.) porta a compimento l’opera di “legittimizzazione” dell’impiego da parte di un pensatore cristiano degli strumenti e delle tecniche della tradizione retorico-grammaticale pagana che Cassiodoro (ispirandosi ad Agostino) aveva iniziato. L’operetta di Beda, con la sua attenzione ai *colores* e all’*ornatus* del discorso, riafferma l’importanza della sapienza pre-cristiana per la comprensione della stessa rivelazione scritturale e al tempo stesso contribuisce a organizzare in un sistema immediatamente applicabile a fini esegetici gli strumenti della tradizione retorica: essi vengono utilizzati per la creazione di un determinato strumento ermeneutico funzionale a scoprire e comprendere le *virtutes* della rivelazione scritturale.

Beda si rifà alla precedente tradizione retorica. Il monaco inglese riprende da Donato la definizione di metafora e di allegoria (tropo attraverso cui si intende qualcosa di diverso da ciò che si sta dicendo; cfr. Beda Venerabilis, *De schematibus et tropis*, in C. Halm, *Rhetores latini minores*, cit., 384 C, 31). Da Agostino e dalle riflessioni di quest’ultimo sull’ermeneutica paolina in Galati 4, 22 – 26 il monaco inglese riprende la distinzione tra *allegoria operis* (o *allegoria in factis*) e *allegoria verbis* (o *allegoria in verbis*). La prima tipologia di dire allegorico consiste nelle allegorie che hanno come loro veicolo la sola lettera del testo; nella seconda tipologia, invece, l’elemento allegorizzante (il senso primo del dispositivo retorico) coincide con un fatto storico reale del cui verificarsi la Bibbia ci informa (i due figli di Abramo oppure la fuga dall’Egitto attraverso il mar Rosso). Su Beda cfr. C. Dionisotti, *On Bede, Grammars and Greek*, in «Revue Bénédictine» XCII (1982), pagg. 111 – 141; C. Viricillo Franklin, *Grammar and Exegesis: Bede’s Liber de schematibus et tropis*, in C. D. Lanham (ed.), *Latin Grammar and Rhetoric*, cit., pagg. 60 – 72; B. Clausi, *Elementi di ermeneutica monastica nel “De schematibus et tropis” di Beda*, in «Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana», XI/2 (1990), pagg. 277 – 307. Sulle fonti di Beda e sull’esistenza di un testo grammaticale ispirato al terzo libro dell’*Ars maior* donatiana, ma scritto in ambiente cristiano, la cosiddetta *Ars christiana* (i cui esempi letterari per tropi e *colores* erano tratti dalle Scritture come quelli impiegati da Beda), cfr. U. Schindel, *Die Quellen von Bedas*

come accade per le altre fonti da lui utilizzate, Eriugena non è un commentatore pedissequo e poco originale; egli, infatti, si serve di tali categorie impiegandole per elaborare nuove dottrine.

4. Simbolo, metafora, allegoria: ipotesi di una sintesi critica della dottrina del simbolo in Eriugena

La cultura medievale non sviluppa una tassonomia coerente delle varie forme di dire traslato quali allegoria, simbolo, metafora, *typus*, *figura*, *sacramentum*, *mysterium*, *sensus mysticus* (per citare solamente alcune delle espressioni che si possono trovare nei testi eriugeniani e negli scritti che, durante l'epoca di mezzo, si occupano a vario titolo delle forme di significazione impropria)⁴⁸⁶. Tali diverse categorie di dire traslato, infatti, a volte sono impiegate come sinonimi; altre volte a una prima distinzione delle tipologie analizzate viene sovrapposta una successiva definizione che suggerisce differenti soluzioni tassonomiche.

In questo groviglio terminologico e concettuale trovare un ordine e una dottrina unitaria è spesso non solo impossibile, ma anche metodologicamente scorretto, dal momento che una simile operazione rischia di proiettare sulla discussione tardo-antica e medievale intorno al dire traslato categorie prettamente moderne.

La dottrina di Giovanni Eriugena non costituisce, in questo senso, un'eccezione. Un'analisi delle opere dove il maestro palatino tratta in modo più o meno esteso il tema del dire metaforico o dell'impiego di figure simboliche evidenzia una sostanziale vaghezza dei termini in questione e delle loro reciproche differenze. Eriugena non appare interessato alla creazione di una tassonomia delle tipologie di espressione figurata; solo in alcune occasioni egli si ferma a riflettere in maniera specifica e con un preciso intento catalogatorio sui caratteri specifici delle diverse forme di dire traslato o sulla gerarchia tra i sensi della Scrittura. In molti altri casi, il maestro palatino ricorre alle categorie di simbolo, metafora e allegoria (alle quali egli affianca altri strumenti retorici quali la sinecdoche, la metonimia e l'ironia, o differenti dispositivi propri della tradizione esegetica come il *mysterium* e il *sacramentum*), in modo strumentale al fine di chiarire determinati aspetti della propria dottrina. Impiegati con un simile scopo, questi concetti non vengono differenziati con precisione gli uni dagli altri né ne viene indagata a fondo l'intima natura. Tale incertezza dottrinale può essere fatta dipendere, in prima istanza, dalla mole di materiali e teorie relative al dire traslato che Eriugena incontra e assimila nel corso della sua esperienza intellettuale: le differenti posizioni dottrinali di diversi autori nei confronti del complesso tema del dire improprio vengono registrate dal maestro palatino, che si richiama ora all'una ora all'altra senza curarsi della coerenza del risultato teorico d'insieme.

Simbolo, metafora e allegoria tenderebbero, quindi, nella riflessione eriugeniana a divenire categorie vaghe e virtualmente equipollenti: attraverso esse il maestro palatino indicherebbe genericamente ogni espressione che possiede due differenti livelli di senso – uno esplicito e uno recondito –, il legame tra i quali può essere rappresentato da un fenomeno di significazione traslata.

Le opere eriugeniane offrono molteplici esempi di tale vaghezza terminologica.

Nel quinto libro del *Periphyseon*⁴⁸⁷ Eriugena, esponendo la propria dottrina del *reditus* di tutte le cose in Dio alla fine dei tempi, propone un'esegesi della figura del cherubino con la spada fiammeggiante posto, nel racconto del Genesi, alle porte del paradiso per impedire all'uomo di ritornarvi dopo il peccato. Eriugena associa la figura del Cherubino a quella di Cristo e afferma che si tratta di una metafora; il maestro palatino spiega ancora che le realtà invisibili possono essere comprese dalle creature finite per mezzo di quanto è stato ugualmente prodotto dalla volontà divina, ovvero il mondo fisico. Eriugena fornisce poi ulteriori indicazioni per comprendere la relazione che lega le due figure e le loro varie caratteristiche. Cristo può essere paragonato al fuoco, che compare nell'immagine biblica associato alla spada dell'angelo, perché purifica l'uomo dalla sua natura

⁴⁸⁶ Cfr. sulla questione ad esempio U. Eco, *L'epistola XIII*, cit., pagg. 217 sgg. o Idem, *Arte e bellezza*, cit., pagg. 79

sgg.

⁴⁸⁷ Cfr. *Periphyseon* V 864 D, 182.

irrazionale; è, quindi, corretto cogliere nelle fiamme dell'arma del Cherubino un "lato" della natura del Verbo. Cristo, benché immutabile, "è mosso" dal suo amore per l'uomo e si adopera per la sua salvezza e, quindi, è simile al fuoco, per natura mutevole e rapido. Poiché, ancora, Cristo separa i giusti dagli ingiusti, Egli agisce come la spada impugnata dall'angelo. Eriugena spiega anche perché il nome "cherubino" (*cherubim*) abbia una desinenza maschile e singolare, benché indichi più cose (Cristo, la sua sapienza, il suo amore...): come osserva Gerolamo, presso i greci e gli ebrei il plurale ha a volte il valore di un singolare.

La *metaphora*, descritta come un dispositivo capace di rendere visibile l'ineffabile (le proprietà del Cristo, metaforizzate attraverso l'immagine del fuoco e dell'angelo, sono, infatti, "virtù" immateriali e invisibili, che trovano nella figura del cherubino una "traduzione" in termini tangibili e concreti) viene, tuttavia, esplicitamente associata al simbolo. Eriugena, inoltre, definisce le immagini scritturali analizzate nel caso della figura del cherubino sia come metafore sia come *symbola*; in 865 B, 210 egli afferma, infatti: *Multipliciter itaque in hoc loco sanctae scripturae dei verbi symbolica nomina exaggerata sunt*. "Simbolo" e "metafora", quindi, appaiono identificati come forme di espressione traslata che hanno come *terminus ad quem* dello slittamento semantico l'essenza divina nella sua peculiare condizione di realtà ineffabile e irriducibile alle categorie del pensiero razionale.

All'interno del *Periphyseon* è possibile reperire, tuttavia, altri casi in cui simbolo e metafora sembrano venir sovrapposti. Nel V libro del *Periphyseon*, ad esempio⁴⁸⁸, si può cogliere una sorta di identificazione tra simbolo e metafora sulla base delle funzioni semiotiche che ai due tropi sono attribuite. In quel passaggio, infatti, Eriugena definisce le immagini scritturali, prima analizzate e descritte quali casi di dire metaforico, come *symbola*; simboli e metafore appaiono, quindi, come modalità di espressione affini in quanto rendono possibile, mediante l'attribuzione traslata a uno specifico oggetto di un nome improprio, il passaggio tra differenti livelli di senso⁴⁸⁹. E ancora, nel I libro del *Periphyseon*⁴⁹⁰ *symbolum* e *metaphora* sono impiegati come sinonimi a proposito del dogma dell'uni-trinità divina. Sebbene il maestro palatino parli di *symbolica verba* per indicare le formule teologiche il cui scopo è fornire alla razionalità finita un mezzo di conoscenza della divinità, analoghi strumenti concettuali vengono classificati, in altri punti della medesima opera, come *metaphorae*. Nel terzo libro⁴⁹¹, invece, esponendo la sua dottrina filosofica sulla creazione del mondo attraverso un'analisi esegetica del racconto della Genesi, Eriugena associa il termine *symbolum* e quello di *metaphora* citandoli a poca distanza l'uno dall'altro e trattandoli come forme di espressione traslata sostanzialmente equivalenti.

Il maestro palatino, inoltre, pone in relazione, all'interno del medesimo passaggio del *Periphyseon*, metafora e simbolo con la *sineddoche*; tale tropo, che permette – come nota lo stesso Eriugena – di significare la parte attraverso il tutto e il tutto attraverso la parte, viene, quindi, indirettamente identificato con le espressioni metaforico-simboliche, complicando ulteriormente la tassonomizzazione dei diversi termini.

Nel *In Iohannis evangelium*, invece, Eriugena identifica simbolo e *typus*; gli elementi tipologici del vecchio Testamento che prefigurano le verità neotestamentarie (in particolare la venuta di Cristo e la formazione della Chiesa) sono, infatti, definiti simboli (le vicende del popolo ebraico rappresentano così *symbola* della verità ultima identificata con l'*inhumanatio* del Verbo)⁴⁹². Tale sovrapposizione tra dispositivi tipologici e dire simbolico si trova, d'altronde, anche nel *Periphyseon*⁴⁹³; nel corso dell'esegesi dei testi biblici, funzionale a fornire una prova scritturale della dottrina del *reditus*, Eriugena associa il simbolo alla *figura* o *typus* (cfr. la parabola del "Figliol prodigo").

⁴⁸⁸ Cfr. *Periphyseon* V 864 D, 182.

⁴⁸⁹ Cfr. *Periphyseon* V 865 B, 210.

⁴⁹⁰ Cfr. *Periphyseon* I 456 B, 1031 – 1033.

⁴⁹¹ Cfr. *Periphyseon* III 705 B, 6385 – 710 B, 6736 sgg.

⁴⁹² Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXIV, 35.

⁴⁹³ Cfr. *Periphyseon* V 1014 B, 7004 sgg.

Nello stesso commento al Vangelo di Giovanni, inoltre, il maestro palatino elabora un'equazione tra simbolo e sacramento⁴⁹⁴. Come il simbolo veicola un significato secondo che è nascosto sotto un senso letterale, ogni sacramento deve essere compreso non solo nella sua componente fisico-concreta, ma anche nel proprio contenuto spirituale (l'*intellectus*). All'interno della medesima opera, tuttavia, Eriugena rovescia tale equazione. Nel sesto capitolo⁴⁹⁵ Eriugena identifica i *sacramenta* con il *mysterium* dopo aver distinto, nel contesto di una complessa esegesi del miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci (cfr. Giovanni 6, 10 – 14), il *symbolum* dallo stesso *mysterium*.

Analoghi esempi di una sostanziale ambiguità tassonomica tra le categorie eriugeniane del dire traslato sono offerti dalla trattazione del tema dell'antifrasì nel *De praedestinatione*. Attraverso la dottrina dell'antifrasì e, in particolar modo dell'antifrasì congiunta, il *De praedestinatione* sviluppa una riflessione sulle possibilità e i limiti del linguaggio umano intorno a Dio⁴⁹⁶. L'antifrasì congiunta rappresenta un dispositivo retorico in cui la negazione antifrastica si unisce alla *similitudo* e alla traslazione. In questo modo, Eriugena suggerisce la potenziale sovrapposibilità di antifrasì (e di ironia che a questa è molto vicina) e metafora (fondata sulla *translatio* e sulla *similitudo*).

4.1 Ipotesi per una tassonomia del dire traslato in Eriugena: l'allegoria

Anche se ad una prima analisi i testi eriugeniani non sembrano produrre una unitaria tassonomia delle varie forme di dire figurato, uno studio più attento degli stessi scritti permette di cogliere una coerenza teorica tra diversi passi e differenti opere del maestro palatino relativamente al problema della natura e della differenza reciproca tra le tipologie del discorso traslato. Alcuni casi di impiego sinonimico di differenti categorie e di incertezza tassonomica, tuttavia, non sembrano essere riconducibili ad un quadro teorico unitario. Si può sviluppare, così, una tassonomia "regionale", ovvero una dottrina che spiega e prende in considerazione solo un certo numero di indicazioni offerte dalla riflessione eriugeniana.

Nonostante il suo carattere parziale, tale tassonomia, in ragione del numero di passi delle opere del maestro palatino di cui permette di rendere conto e dell'interesse dei risultati teorici che da essa sono ricavabili, può essere considerata come un "primo nucleo" della dottrina eriugeniana del dire traslato.

Il tentativo di ricostruire tale "nucleo" della dottrina sul discorso improprio in Eriugena non può che partire dalle categorie che rivestono un'importanza strategica nella teoria della *translatio* del maestro palatino, ovvero simbolo, metafora e allegoria; si riprenderanno, pertanto, i risultati già ottenuti attraverso lo studio dell'impiego di tali termini chiave nelle singole opere del maestro palatino, sviluppando una rilettura di questi dati capace di offrire una visione sintetica della dottrina eriugeniana sul dire traslato.

4.1.1. Simbolo e metafora vs. allegoria

Una prima dicotomia che si può individuare all'interno del dire traslato in Eriugena è quella che contrappone metafora e simbolo da un lato, e allegoria dall'altro.

All'interno del terzo libro del *Periphyseon*, poco dopo aver trattato dell'analogia tra sineddoche e metafora e della relazione tra metafora e simbolo (*symbolicae appellationes*)⁴⁹⁷, Eriugena afferma che la sua esegesi non deve essere intesa in senso allegorico (*non ergo allegorizavimus*)⁴⁹⁸. Il maestro palatino riprende in questo modo quanto aveva detto poco prima di iniziare la sua analisi

⁴⁹⁴ Cfr. *In Iohannis Evangelium* III, II, 1 – III, II, 63, per citare solo una occorrenza.

⁴⁹⁵ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 40 – 43.

⁴⁹⁶ Cfr. *De praedestinatione* 10, 1, 7 sgg.; 15, 7, 143 sgg.

⁴⁹⁷ Cfr. *Periphyseon* III 706, C 3637.

⁴⁹⁸ Cfr. *Periphyseon* III 706 C, 3632.

del racconto della creazione nel Genesi, dove aveva affermato che la sua *explanatio* non doveva essere intesa *secundum leges allegoriae*, e che il suo obiettivo non era quello di parlare *de allegoricis intellectibus* ma *de sola rerum factarum creatione*⁴⁹⁹.

La differenza tra allegoria e lettura *de rerum creatione* viene fondata attraverso la quadruplica divisione del sapere in etica, fisica, teologia e filosofia⁵⁰⁰. Eriugena afferma che la lettura allegorica delle Scritture è relativa al contenuto morale del testo sacro (*morales interpretationes*)⁵⁰¹; leggere un testo *secundum leges allegoriae*, ovvero cogliere il senso allegorico che risulta nascosto sotto la superficie letterale della narrazione, produce, quindi, una comprensione del solo contenuto morale. Tale giudizio espresso sulla lettura allegorica della Scrittura è confermato da altri passaggi del *Periphyseon*⁵⁰².

Una simile presa di posizione sull'esegesi allegorica sembra contraddire il giudizio che una parte della critica ha formulato sul ruolo e la natura che Eriugena attribuisce a questa figura di pensiero. Jeauneau e Sheldon-Williams, che dalle riflessioni dello stesso Jeauneau prende le mosse, affermano che in Eriugena l'allegoria è la forma più alta di decodifica del senso nascosto nel testo sacro. Jeauneau, nella III appendice alla sua edizione e traduzione dell'*Homilia* eriugeniana, dopo aver indicato le fonti sul dire traslato del maestro palatino⁵⁰³, afferma, senza addurre nessuna argomentazione, che il più alto senso scritturale coglibile, quello teologico, deve essere identificato con l'allegoria. L'allegoria coinciderebbe così con lo strumento ermeneutico per la comprensione della piena verità che la Scrittura e la Natura, le due "vie" attraverso le quali Dio assume un corpo (*incrassari*⁵⁰⁴) manifestandosi alle proprie creature, nascondono in sé.

In modo analogo Sheldon-Williams, commentando nella sua edizione del *Periphyseon*⁵⁰⁵ il passo dove vengono contrapposte allegoria e lettura simbolico-metaforica, afferma che lo stesso Eriugena, in queste pagine, starebbe usando una tecnica esegetica non storica, ma scientifica, e che si starebbe avvalendo, quindi, non di un sapere fisico legato all'indagine storica (secondo quanto detto dallo stesso Eriugena), ma di un sapere scientifico (e pertanto filosofico, ovvero analogo al quarto grado nella divisione del sapere indicata in 705 B, 6384⁵⁰⁶). Sheldon-Williams aggiunge poi che il discorso scientifico deve essere fatto coincidere con quello allegorico e, quindi, che nonostante le ripetute asserzioni in merito fatte dallo stesso Eriugena, il maestro palatino starebbe usando una esegesi allegorica. In questo modo Sheldon-Williams ritiene che l'*allegoria* rappresenti in Eriugena la forma più alta di conoscenza e sia sinonimo di *theoria*, *contemplatio* e *speculatio* riaffermando l'identità tra lettura allegorica e livello "teologico" di decodifica del testo.

Il giudizio critico di Jeauneau e Sheldon-Williams sembra apparire, per certi versi, discutibile.

L'equazione tra allegoria e teologia proposta da Jeauneau non è, infatti, sostenuta da nessuna prova testuale all'interno dell'*Homilia*.

L'identità tra conoscenza scientifica e interpretazione allegorica delle Scritture, affermata da Sheldon-Williams, invece, non solo non risulta sostenuta da nessuna prova testuale, ma contraddice quanto lo stesso Eriugena dice nel passo del *Periphyseon* analizzato dallo studioso irlandese. Se il grado storico del sapere, di cui si parla nel terzo libro del *Periphyseon*, deve essere fatto coincidere con il livello fisico di decodifica del testo sacro al quale Eriugena fa riferimento nell'*Homilia*⁵⁰⁷, e

⁴⁹⁹ Cfr. *Periphyseon* III 693 C, 3092 – 3096 e 705 A, 3579 sgg.

⁵⁰⁰ Cfr. *Periphyseon* III 705 B, 3582 sgg.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² Cfr. *Periphyseon* V 996 A, 1 – 15 e 990 C, 4 – 10.

⁵⁰³ Cfr. *Homilia* pag. 327.

⁵⁰⁴ Cfr. *Periphyseon* V 1008 A, 6710 sgg.

⁵⁰⁵ Cfr. Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione naturae), liber tertius*, ed. I. P. Sheldon-Williams, L. Bieler, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies 1981, pag. 317, note 33 e 34.

⁵⁰⁶ Eriugena nel *De praedestinatione* introduce una diversa quadripartizione del sapere (cfr. Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon, cit.*, pag. 319, n. 57).

⁵⁰⁷ Il sapere *secundum historiam* di cui si parla in quel passo del *Periphyseon* rappresenta la conoscenza dei meccanismi metafisici attraverso i quali Dio genera le cause primordiali e attraverso di esse l'intero creato (*rationes naturarum, sive in causis, sive in effectibus*; cfr. *Periphyseon* III 705 B, 3587 – 3588) e coincide, pertanto, con l'esegesi "fisica", di cui il maestro palatino parla nell'*Homilia*.

se a queste forme di conoscenza deve essere riconosciuto un carattere “scientifico” (in quanto Eriugena fonda il sapere “storico” su una metodologia razionale facendo esplicito riferimento alla conoscenza filosofica), l’associazione tra discorso storico-scientifico e allegoria appare arbitraria⁵⁰⁸. Il maestro palatino, inoltre, afferma più volte, proprio in quel passaggio, che non intende condurre un’analisi allegorica ma che vuole interpretare la Scrittura in modo simbolico.

Anche Pépin, d’altra parte, sottolinea la sovrapposizione tra simbolo e allegoria e sostiene la necessità di ridurre il simbolo stesso alle forme di espressione allegorica⁵⁰⁹.

Su posizioni analoghe a quelle di Jeaneau e Sheldon-Williams si trova anche il giudizio formulato più recentemente da Silvia Cantelli. Cantelli parte dalla ricostruzione della tecnica adottata dagli autori carolingi per la redazione delle opere esegetiche; tale metodo consiste nella collazione di una catena di testi patristici che fornivano indicazioni ermeneutiche su un medesimo passo biblico (un’esegesi dell’esegesi⁵¹⁰). Nell’evoluzione storica di tale metodologia esegetica carolingia, a partire da Aimone e da Eirico d’Auxerre attraverso Rabano Mauro, Pascasio Radberto sino a Eriugena, l’ermeneutica biblica giunge, nota Cantelli, a riflettere su se stessa e a definire, in questo modo, un criterio per la lettura e la decodifica della pagina sacra: tale criterio viene identificato con la lettura allegorica. Per Cantelli questa evoluzione, che può essere individuata già in Claudio di Torino, si compie pienamente in Eriugena. Tale primato in Eriugena della lettura allegorica (con la conseguente subordinazione ad essa degli altri strumenti esegetici, quali la decifrazione simbolica), tuttavia, è contraddetta da passaggi come quello presente nel terzo libro del *Periphyseon*, nel quale all’allegoria è affidata la sola decifrazione del valore tropologico della rivelazione scritturale.

In contrapposizione al valore “morale” dell’allegoria, infatti, Eriugena attribuisce al simbolo, associato in questo caso alla metafora e alla sineddoche, la capacità di narrare i “fatti della creazione”: metafora e “nomi simbolici” sono le forme di una significazione traslata che descrive la processione delle cause da Dio e la creazione del cosmo.

È Peter Dronke, invece, a fornire interessanti indicazioni sulla possibilità di distinguere in Eriugena allegoria e metafora (la quale è spesso associata alla dimensione del dire simbolico). L’allegoria, infatti, consiste, secondo Dronke, in una semplice esegesi del testo sacro. È questo il caso, ad esempio, della lettura del paradiso terrestre non come luogo concreto, ma come condizione spirituale dell’uomo in grado di comunicare pienamente con Dio (la fertilità della terra dell’Eden è, quindi, la disponibilità dell’uomo ad ascoltare e accogliere la parola divina; il modello di una simile lettura è trovato da Eriugena in Ambrogio)⁵¹¹.

Nella lettura di Dronke, invece, la metafora costituisce il veicolo di una più alta verità metafisica; all’interno della stessa esegesi sulla vera natura del paradiso terrestre, infatti, Eriugena introduce la metafora della divisione dei sessi dopo il peccato. La distinzione tra uomo e donna nella carne, quale conseguenza della caduta, rappresenta la tappa finale della discesa dall’unità del principio primo che comporta una progressiva perdita di semplicità nelle realtà create. Tale distinzione dovrà scomparire nel processo di *reditus* del Tutto all’Uno alla fine dei tempi, attraverso l’azione redentrice della Grazia del Cristo. La ri-unificazione dei sessi, nel venir meno del “maschile” e del “femminile” nella ricomposizione dello iato tra umano e divino tramite l’incarnazione del Verbo (Eriugena fa riferimento al passo paolino dove si dice che in Cristo non esiste né maschio né femmina), diviene espressione del movimento di *reditus* del Tutto a Dio; la condizione pre-lapsaria di asessualità o di pan-sessualità dell’uomo rimanda all’unificazione dei contrari nella perfezione

⁵⁰⁸ Su questo punto si può vedere l’analisi che della medesima ambiguità tra i diversi “sensi” del termine “storia” fa M. A. Rigoni; cfr. A. M. Rigoni, *La lettera e la tomba*, cit., pagg. 272 – 274 e pag. 276.

⁵⁰⁹ Cfr. J. Pépin, *Dante et la tradition de l’allégorie*, Paris, Inst. d’études médiévales 1970, pag. 19, ora in J. Pépin, *La tradition de l’allégorie*, cit., pag. 259.

⁵¹⁰ Cfr. S. Cantelli, *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*, Spoleto, CISAM 1989, pagg. 261 – 298, pag. 298.

⁵¹¹ Cfr. P. Dronke, *Eriugena’s Earthly Paradise*, cit., pagg. 219 – 220. Dronke osserva come Eriugena ridicolizzi la posizione di autori quali Epifanio, che interpretano in modo letterale e storico la narrazione biblica sull’Eden (anche se sulle analoghe dottrine di Agostino Eriugena ha un giudizio molto più cauto e “diplomatico”).

divina ed è un *pendant* dell'unità tra uomo, Dio, mondo e Paradiso che si compie in Cristo. La divisione dei sessi, quindi, è leggibile per Dronke come espressione metaforica della relazione tra infinito e finito (la presenza di tale divisione rimanda alla caduta dell'uomo e alla sua distanza dal Creatore, mentre il suo venir meno significa una nuova armonia tra il creato e la sua Causa).

I passi eriugeniani presi in considerazione permettono, quindi, di distinguere, all'interno del dire traslato e delle sue varie "manifestazioni", una coppia dicotomica. Da un lato, il simbolo e la metafora appaiono come strumento concettuale-linguistico di una conoscenza metafisica relativa alle *rationes* della creazione e ai misteri del *reditus*, ovvero alle verità speculative sui più alti livelli dell'essere; dall'altro, l'allegoria viene descritta come uno strumento ermeneutico adatto unicamente a una comprensione del valore morale del testo sacro, al quale Eriugena preferisce espressamente la decodifica metaforico-simbolica per la comprensione delle verità metafisiche celate nel racconto del Genesi.

4.1.2 Allegoria e tropologia

L'identificazione tra allegoria e tropologia, con la conseguente difficoltà di individuare all'interno dell'opera eriugeniana nell'allegoria stessa la più perfetta forma di dire traslato, viene confermata se si analizza la gerarchia dei livelli esegetici all'interno del testo sacro alla luce delle affermazioni contenute nel terzo libro del *Periphyseon*.

Nell'omelia sul prologo del Vangelo di Giovanni vengono distinti, come visto, diversi sensi della Scrittura creando un parallelo tra Rivelazione e Natura: il più basso livello esegetico è quello storico, al quale corrisponde la terra; il secondo livello è quello della comprensione morale (detta in greco $\Theta\Omega\text{IKH}$), alla quale è associata l'acqua; il terzo livello è quello della *scientia* (ΦYCIKH), simile all'aria che avvolge le parti inferiori del mondo; il quarto livello, infine, è la *theologia*, alla quale corrisponde nella realtà concreta il fuoco dell'empireo⁵¹².

L'interpretazione storica può essere fatta corrispondere alla semplice lettera del testo rivelato, sia quello rappresentato dalla Natura che quello rappresentato dalla Scrittura. La superficie del testo nasconde, però, un senso secondo; la conoscenza etica è la prima tappa della scoperta di tale significato nascosto. La fisica è identificata, invece, da Eriugena con la conoscenza scientifica, ovvero con un sapere apodittico e organizzato secondo le regole della definizione dialettica, che appare molto simile all'idea di sapere storico presente nel *Periphyseon*⁵¹³. La teologia, infine, è *ardor...superae contemplationis divinae naturae*⁵¹⁴, ovvero contemplazione della natura divina; al di là di essa non si può attingere nessuna conoscenza intellettuale (nell'*Homilia* e nel *Periphyseon*, quindi, la conoscenza teologica è definita, in modo del tutto analogo, come conoscenza che dice che cosa si debba pensare in modo conveniente e non blasfemo su Dio quale causa di ogni realtà).

Nonostante l'assenza di una perfetta congruenza tra la tassonomia proposta nell'*Homilia* (storia/terra, etica/acqua, fisica/aria, teologia/fuoco) e quella presente nel terzo libro del *Periphyseon* (livello etico, fisico, teologico, razionale), è, comunque, possibile cogliere una continuità tra le gerarchie proposte nelle due opere e riaffermare il giudizio limitativo che Eriugena esprime intorno all'allegoria associandola alla tropologia.

Il *Periphyseon*, infatti, afferma non solo che l'interpretazione allegorica permette di comprendere solamente la verità etica nascosta nel testo sacro, ma anche che l'etica costituisce il primo livello dell'ideale gerarchia del sapere che termina con la conoscenza teologica; tale gerarchia delle forme di sapere appare confermata anche dall'*Homilia*, che considera l'individuazione del senso etico del testo sacro come solamente il primo momento dell'indagine esegetica sulla Scrittura. L'*Homilia* conferma così che la conoscenza etica e la comprensione del messaggio morale della rivelazione scritturale costituiscono unicamente il primo e più basso momento di decifrazione della Bibbia.

⁵¹² Cfr. *Homilia* 291 B, 5 – 291 C, 17.

⁵¹³ In questo modo l'accezione di *historia* presente nell'*Homilia* e quella proposta, invece, nel *Periphyseon* appaiono sostanzialmente contraddittorie, rendendo ancora più complessa un'operazione di sistematizzazione del pensiero eriugeniano sul dire traslato.

⁵¹⁴ Cfr. *Homilia* 291, 14 – 16.

L'associazione di allegoria e tropologia permette, allora, di considerare l'allegoria stessa come una forma inferiore del dire traslato⁵¹⁵.

In questo modo sembra venire confermato un primo guadagno nella definizione delle forme della significazione impropria nel pensiero eriugeniano: metafora e simbolo sono forme di espressione traslata "superiori" all'allegoria, in quanto risultano in grado di cogliere manifestazioni della verità ultima più complesse e perfette di quelle attingibili attraverso il meccanismo della lettura allegorica. Tale gerarchia non è fondata, nei testi eriugeniani, su differenze relative al funzionamento semiotico delle diverse forme di dire traslato. Il simbolo e l'allegoria, così come la decifrazione del senso fisico-teologico e di quello etico, non si distinguono in ragione di una diversità nei meccanismi di traslazione e di significazione impropria del proprio referente recondito. Eriugena, infatti, non analizza il funzionamento concreto di queste tipologie di discorso traslato e le modalità con le quali l'allegoria o il simbolo possono rimandare "obliquamente" a una diversa realtà. Tali forme di dire traslato sono distinte, invece, unicamente in base all'oggetto al quale rimandano: precetti morali o verità metafisiche e teologiche.

Tali "oggetti", che costituiscono il referente occulto dell'allegoria e del simbolo, devono essere considerati come determinati stadi del procedere della *dynamis* divina nel suo movimento creativo. Ogni realtà (e ogni lettera del testo sacro) è effetto dell'attività causale dell'essenza divina, la quale procede oltre se stessa conducendo all'essere la totalità delle realtà cosmiche. In ragione di tale legame ontologico, ciascuna creatura è ombra e riflesso dell'essenza trinitaria: il singolo fatto storico o realtà empirica e la semplice lettera della Scrittura sono così suscettibili di essere interpretati, in quanto manifestazioni del Principio dal quale discendono, quali involucri che custodiscono una superiore verità. Poiché, tuttavia, tale procedere della *dynamis* divina dà luogo ad una serie di ipostasi organizzate gerarchicamente in base alla loro maggiore o minore prossimità all'Uno divino, è possibile definire un'analogia gerarchica tra le differenti manifestazioni dell'essenza divina che ciascuna realtà da essa prodotta rappresenta: quanto più perfetta è la realtà prodotta dal procedere della *dynamis* del Principio, tanto più profonda sarà la manifestazione della natura divina che tale creatura è in grado di offrire. La gerarchia tra la conoscenza tropologica prodotta dall'interpretazione allegorica e il sapere metafisico del simbolo e della metafora è fondata su tale scalarità del creato: il sapere etico è relativo a una ipostasi henologicamente inferiore rispetto alla conoscenza simbolica, che permette di cogliere i meccanismi della creazione e lo stesso mistero divino, sollevandosi quasi alla fonte del fluire onto-henologico del Tutto.

4.1.3 Allegoria come meta-genere del dire traslato: l'*In Iohannis Evangelium* e le *Expositiones in Ierarchiam coelestem*

Tale gerarchia dei livelli esegetico-contenutistici di decodifica del testo sacro esposta nell'*Homilia* appare, tuttavia, contraddetta da quanto lo stesso maestro palatino afferma nelle *Expositiones*. Nel secondo capitolo del suo commento alla *Gerarchia celeste*, infatti, Eriugena aveva proposto l'equazione tra teologia e arte poetica⁵¹⁶: entrambe, notava il maestro palatino, operano nella stessa maniera, in quanto si avvalgono di allegorie e di *ficta fabula*, di racconti fittizi⁵¹⁷ per comunicare una verità più alta rispetto a quella che la semplice lettera può esprimere. L'allegoria propria del

⁵¹⁵ Sulla comprensione grammaticale del testo in relazione ai livelli di esegesi e di decodifica del senso secondo cfr. B. McGinn, *The Originality of Eriugena's Spiritual Exegesis*, in *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, Leuven, Leuven university press 1966, pagg. 55 – 80, pag. 58.

⁵¹⁶ Cfr. *Expositiones* II, 142 – 151.

⁵¹⁷ Sul tema delle finzioni narrative una fonte tardo-antica di grande importanza è, come accennato, Macrobio che approfondisce la relazione tra allegoria e discorso fittizio. Macrobio articola una distinzione dei discorsi finzionali (*fabula*, *figmentum*, *narratio fabulosa*, riprendendo lo schema *historia*, *argumentum*, *fabula*) e li divide sottolineando in particolare quali sono utili alla filosofia e capaci di incoraggiare moralmente; in Macrobio, infatti, grande importanza ha la possibilità di veicolare elementi filosofici attraverso il racconto finzionale (che può essere ancora una volta finzione poetica, *figmentum* e *imago fabulosa*). Su tutto ciò cfr. P. Rollinson, *Classical Theories*, cit., pagg. 11 sgg. Sull'importanza di Macrobio come fonte per la dottrina eriugeniana sul dire traslato, in particolare sulla natura dei simboli, cfr. J. Pépin, *Aspects théoriques*, cit., pag. 58 e pag. 62.

discorso poetico, quindi, viene avvicinata alle forme di espressione traslata elaborate dal discorso teologico. Alla finzione allegorica in questo modo sembra essere riconosciuta la capacità di veicolare un contenuto nascosto, non riducibile al semplice messaggio morale; la teologia, così come viene concepita nelle *Expositiones*, è discorso sulle gerarchie angeliche e sulla stessa Trinità divina (la Tearchia, come viene definita da Dionigi), che nelle gerarchie e nei loro simboli ha la sua manifestazione. Se l'allegoresi poetica e la teologia possono essere avvicinate l'una all'altra, ciò significa che la significazione traslata dello stesso discorso allegorico è capace di veicolare, quale senso nascosto, le verità più alte relative alla natura di Dio; l'allegoria può indicare, quindi, il discorso improprio sull'essenza del Principio.

Tale concezione dell'allegoria appare confermata dalla conclusione del commento eriugeniano al Vangelo di Giovanni.

Proponendo la propria esegesi del miracolo dei pani e dei pesci e del perché il testo evangelico parli di *fragmenta*, ovvero degli avanzi, solo per i pani e non per i pesci, Eriugena, come già detto, riprende, per decodificare un passo scritturale di particolare complessità, la distinzione tra *allegoria in factis* e *allegoria in dictis*, ovvero rispettivamente tra le allegorie la cui lettera coincide con un fatto storico e allegorie la cui lettera non narra nessun evento concretamente verificatosi, associando alla seconda tipologia di dire allegorico il simbolo e alla prima il *mysterium*⁵¹⁸.

In questo modo, tuttavia, Eriugena propone una chiara equazione tra simbolo e *allegoria*: poiché ogni espressione simbolica dovrà essere considerata una forma di allegoria che non ha come veicolo letterale un evento concreto (*allegoria in dictis*), i due dispositivi semiotici appaiono identificabili⁵¹⁹.

La contraddizione relativa alla definizione delle varie forme di dire traslato – in particolare simbolo e allegoria – e alla loro gerarchia, nella quale in questo modo sembra cadere Eriugena, è ben sottolineata da Costantino Marmo. Nel suo studio sulla dottrina eucaristica di Pascasio Radberto, infatti, Marmo nota come la definizione di simbolo sviluppata nelle *Expositiones* sia del tutto incompatibile con quella che viene proposta sia nell'*In Iohannis evangelium*, sia nelle stesse *Expositiones* (in ragione dell'identificazione tra simbolo e arte poetica): il commento eriugeniano alla *Gerarchia celeste* dell'Areopagita propone un'idea di simbolo come realtà concreta capace di rimandare traslativamente alla natura divina, mentre sia nell'*In Iohannis evangelium*, sia nel passo del secondo capitolo delle *Expositiones*, il simbolo è subordinato all'allegoria quale suo genere⁵²⁰.

⁵¹⁸ Cfr. *In Iohannis Evangelium* VI, V, 32 – 51.

⁵¹⁹ Appare pertanto poco condivisibile la lettura di questo passo eriugeniano proposta da Jean Pépin. Pépin, infatti, avanza l'ipotesi che *symbolum* sia sinonimo per *sacramentum*, al quale si contrappone il *mysterium* come la realtà mistica che è significata dal *sacramentum-symbolum*; a sostegno di tale teoria Pépin cita alcuni passi di Dionigi dove si contrappone alla mediazione del simbolo la verità del mistero e alcuni passi di Eriugena nei quali il maestro palatino riprende tale posizione dionisiana. Sebbene la posizione sia compatibile con i testi e sebbene Pépin affermi che i *symbola* in Dionigi hanno un valore *solummodo dicti*, non è possibile considerare il *mysterium* come la verità del simbolo. Non costituisce una difficoltà il fatto che il mistero sia anch'esso una allegoria; infatti anche la rivelazione diretta della verità divina in una somma teofania è un sapere "allegorico", ovvero imperfetto e parziale, di Dio. La difficoltà consiste nel fatto che l'esempio eriugeniano nel quale si associa il simbolo all'incipit del Vangelo di Giovanni suggerisce che i *symbola* siano la più perfetta visione della natura divina mediante le somme teofanie (la dottrina giovannea non è figurale in senso retorico); non si capisce, quindi, quale dovrebbe essere il significato ultimo al quale il simbolo-sacramento come significante rimanda (il simbolo appare già come l'ultima verità conoscibile dall'uomo). J. Pépin, 'Mysteria' et 'symbola' dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Jean, in *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish university press for Royal Irish Academy 1973, pagg. 16 – 30, pagg. 20 – 22, ora in J. Pépin, *La tradition*, cit., pagg. 240 – 249. Già Francesco Zambon aveva sottolineato le difficoltà prodotte dalla lettura di Pépin, notando come lo studioso francese cercasse in questo modo di riaffermare il primato in Eriugena della dottrina agostiniana, che avrebbe costituito il vero contenuto, celato sotto il lessico dionisiano, di termini come *symbolum* e *mysterium*. Cfr. F. Zambon, *Allegoria in verbis: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale*, in D. Goldin (ed.), *Simbolo, metafora, allegoria: atti del 4. Convegno italo-tedesco, Bressanone, 1976*, Padova, Liviana 1980, pagg. 73 – 106, in particolare pag. 97, ora in F. Zambon, *Romanzo e allegoria nel medioevo*, Trento, La finestra 2000, pagg. 3 – 34.

⁵²⁰ Cfr. C. Marmo, Il "simbolismo" alto-medievale, cit., pagg. 802 – 803.

Questa incongruenza nella dottrina del maestro palatino può essere risolta individuando, dietro alle differenti definizioni del dire allegorico che Eriugena fornisce nei suoi scritti, una reale duplicità di oggetti teorici analizzati; nell'opera eriugeniana il termine "allegoria" avrebbe, cioè, due diverse accezioni, ciascuna delle quali fa riferimento a una diversa tipologia di dire traslato, dotata di peculiari caratteri contraddistintivi e di una propria funzione semiotica. Si può ipotizzare, quindi, che Eriugena utilizzi in alcune occasioni (*Periphyseon* e *Homilia*) il termine "allegoria" in modo del tutto specifico, indicando con esso una particolare forma del dire traslato, mentre in altri punti della sua opera attribuisca al medesimo termine una valenza "generale" o "allargata" (secondo capitolo delle *Expositiones* e *In Iohannis evangelium*).

Nella definizione di allegoria come secondo livello della gerarchia di sensi del testo sacro, Eriugena prende in considerazione l'allegoria nella sua accezione "ristretta", ovvero quale specie determinata di dire traslato. L'allegoria è identificata con la decifrazione del significato secondo, nascosto nella Rivelazione scritturale, che consiste in una dottrina etica.

Identificando, invece, teologia e *ars poetica*⁵²¹ o sottolineando il carattere allegorico del simbolo, il maestro palatino prende in considerazione l'allegoria stessa nel suo senso allargato. *Allegoria* indica, in questo caso, quindi, sia il meccanismo generale che opera ogni qual volta si parla di una certa realtà con termini impropri, sia ogni attività linguistica nella quale, denotando un oggetto attraverso termini diversi da quelli canonici, si creano due livelli del senso, uno manifesto e l'altro recondito.

Tale accezione allargata del termine "allegoria" è ben testimoniata da diverse fonti nel pensiero tardo-antico e medievale. La definizione agostiniana di allegoria come *tropus ubi ex alio aliud intelligitur*⁵²² attribuisce a tale figura di pensiero una valenza "ampia", che ne un genere per ogni altra forma di discorso traslato. In età carolingia, Sedulio Scoto notava nel suo commento al *Barbarismus* di Donato, come la definizione di allegoria potesse valere per la metafora, la metalepsi, la metonimia e altri tropi⁵²³. Lo stesso Tommaso d'Aquino, inoltre, ricorda che con il termine *allegoria* si può intendere sia ogni forma di significato secondo (*allegoria sumitur...pro quolibet mystico intellectu*), sia uno specifico "senso" presente nei testi in generale e nelle Scritture in particolare; tale "senso" deve essere identificato con la seconda tipologia di significato traslato, ovvero con il senso etico che segue quello storico (*historicus*) e viene prima di quello mistico (*mysticus*) e anagogico (*anagogicus*)⁵²⁴.

La presenza di queste differenti accezioni di allegoria nell'opera eriugeniana può, d'altronde, essere spiegata facendo riferimento a un'evoluzione dello stesso pensiero del maestro palatino intorno al tema dell'allegoria. Jeaneau, infatti, nota che il termine "allegoria" viene utilizzato tardi da Eriugena, che non ne fa uso nel *De praedestinatione* e nei primi due libri del *Periphyseon*⁵²⁵. L'allegoria, tuttavia, era già stata introdotta, come termine tecnico della prassi esegetica cristiana, da S. Paolo (cfr. Galati 4, 24) ed Eriugena poteva trovare ampie indicazioni su di essa nonché esempi concreti del suo utilizzo a fini ermeneutici in Agostino⁵²⁶. Partendo dalle osservazioni di Jeaneau, Dronke nota, quindi, che sembra esistere una sorta di maturazione nel pensiero del maestro palatino: da un sostanziale "disinteresse" per le forme di dire allegorico a una loro valorizzazione, sino a una dottrina compiuta e originale sull'allegoresi, che si potrebbe riconoscere solamente nel commento al Vangelo giovanneo, opera la cui stesura è stata interrotta probabilmente dalla morte dell'autore⁵²⁷.

⁵²¹ Cfr. *Expositiones* I, 146.

⁵²² Cfr. *De trinitate* XV, VIII, 14.

⁵²³ Il testo di Sedulio Scoto è contenuto in G. C. Alessio, *L'allegoria nei trattati di grammatica e di retorica*, in M. Picone, *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, Longo, 1987, pagg. 21 – 41, pag. 27.

⁵²⁴ Citato in F. Zambon, *Romanzo e allegoria*, cit., pagg. 4 – 5.

⁵²⁵ Cfr. *In Iohannis evangelium*, (*Allegoria, mysterium, sacramentum, symbolum*), pag. 398.

⁵²⁶ Cfr. *De Trinitate* XV, IX, 27 – 31.

⁵²⁷ Cfr. P. Dronke, *Les conceptions de l'allégorie chez J. S. Érigène et Hildegarde de Bingen*, in G. Dahan, R. Goulet (ed.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin 2005, pagg. 219 – 230. Desidero qui ringraziare il professor Dronke per avermi

La seconda accezione di allegoria, intesa come genere delle diverse specie di discorso figurato, diviene, così, per Eriugena una categoria in grado di illustrare concretamente quanto si verifica in ogni fenomeno di espressione traslata, in generale, e nel simbolo, in particolare: uno sdoppiamento dei piani della significazione. Simbolo e allegoria possono essere, allora, associati dal maestro palatino in quanto dispositivi capaci di produrre i medesimi effetti semiotici.

In questo modo, l'accezione di dire allegorico presente nelle *Expositiones* e nell'*In Iohannis evangelium* e quella proposta, invece, nel *Periphyseon* appaiono come il risultato di due differenti prospettive dottrinali dalle quali si analizza l'*allegoria* e si cerca di darne una definizione. L'analisi condotta nel *Periphyseon* e ripresa dalla dottrina esposta nell'*Homilia* studia l'allegoria dal punto di vista della natura del contenuto recondito al quale essa viene associata: il dire allegorico è così posto in relazione con la decifrazione delle verità morali e delle norme per una condotta etica. La dottrina sull'allegoria elaborata nelle *Expositiones* (fatta eccezione per il passo del secondo capitolo su poesia e teologia) e nell'*In Iohannis evangelium*, invece, analizza il tema del dire allegorico concentrandosi sulla sua struttura e sui meccanismi formali che ne permettono il funzionamento. In questo modo allegoria e simbolo possono essere considerati fenomeni analoghi in quanto capaci di produrre gli stessi effetti a livello comunicativo: tanto nel *symbolum* quanto nell'*allegoria*, infatti, è necessario superare il livello della significazione letterale e procedere alla decifrazione del messaggio nascosto sotto la superficie del testo che costituisce il vero contenuto veicolato dal discorso⁵²⁸.

4.2 La natura del simbolo in Eriugena

Una volta chiarita la complessa natura dell'allegoria nel pensiero eriugeniano è possibile organizzare le molteplici indicazioni sulla significazione simbolica fornite dal maestro palatino per ricostruire una coerente dottrina del simbolo.

La peculiare funzione e natura del simbolo in Eriugena può essere compresa partendo dal secondo capitolo delle *Expositiones*, dove il maestro palatino, prima di sviluppare la sua tassonomia delle forme simboliche in *visiones prophetae*, *symbola legalia* e *theophaniae*, elabora una dottrina sul significato metafisico del simbolo⁵²⁹.

Eriugena, riprendendo le indicazioni fornitegli da Dionigi nel *De coelesti hierarchia*, propone l'identificazione tra *velamina* e *symbola*. L'attribuzione ai *symbola* della qualifica di "veli" permette al maestro palatino di evidenziare nella natura del simbolo due proprietà antitetiche e, tuttavia, paradossalmente complementari.

Da un lato, i simboli in quanto *velamina* rendono possibile la contemplazione dell'essenza divina. La natura del Principio non può, infatti, essere conosciuta direttamente in ragione della sua infinità e ipersostanzialità. La *visio* dell'essenza divina, paragonata da Eriugena a un *radius* luminoso che procede da Dio e in Dio eternamente sussiste, non è, quindi, possibile senza l'ausilio di alcuni *velamina* che rendano intelligibile anche all'uomo il fulgore della luce originaria; tali "sacri veli"

così gentilmente permesso di visionare le prime bozze di questo suo articolo prima della pubblicazione e per i consigli e le indicazioni da lui offertemi.

⁵²⁸ A partire dai testi eriugeniani è possibile elaborare distinzioni tra dispositivi simbolici o metaforici e allegorici fondate su diversi elementi qualificanti. La riflessione eriugeniana sul racconto biblico del peccato originale, interpretata dal maestro palatino come *allegoria*, suggerisce, ad esempio, di sviluppare una dicotomizzazione tra metafora-simbolo e dire allegorico, fondata sulla quantità di materiale testuale interessato dal processo di duplicazione dei piani della significazione; in questo modo la metafora avrebbe un carattere puntuale, in quanto in essa la traslazione coinvolge una singola parola o termine, mentre l'allegoria assumerebbe una dimensione drastica, che interessa un intero periodo o, anche, un intero testo. Questa distinzione tra metafora e allegoria è suggerita già da Quintiliano e viene poi ripresa da autori contemporanei come Jakobson, il quale riconduce ogni forma di discorso improprio ai meccanismi semiotici propri o della metafora (al cui genere appartiene appunto l'allegoria) o della metonimia. Cfr. su tutto ciò, ad esempio, G. R. Boys-Stones, *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pag. 124, nota 26.

⁵²⁹ Cfr. *Expositiones* I, 369 – 425.

circondano (*circumvelunt*) la stessa luce (*claritas*) del Principio, offrendola alla conoscenza della ragione finita.

Dall'altro lato, la mediazione simbolica, agendo come una cortina che avvolge la luce divina, produce un parziale occultamento della stessa *claritas* trinitaria; poiché *il radius*, al quale Eriugena paragona l'essenza del Principio, è circondato dai veli simbolici, la manifestazione del divino, resa possibile da questi dispositivi semiotico-ontologici, non sarà mai piena. Ogni nome, infatti, è insufficiente a esprimere in modo corretto la sostanza divina; anche gli appellativi che sembrerebbero i più adeguati per Dio si rivelano del tutto insufficienti.

La dialettica di nascondimento e rivelazione propria del simbolo è finalizzata a produrre un movimento anagogico verso il divino. I simboli, quindi, costituiscono un "aiuto", una *materialis manuductio* (termine che traduce la ὑλαῖα χειραγωγία di Dionigi⁵³⁰) per l'uomo che si eleva così, nonostante la sua "debolezza" e il condizionamento della materia, alla contemplazione delle potenze intelligibili e di Dio.

Una simile dottrina può trovare la propria fondazione nella struttura ontologica dell'universo neoplatonico. L'universo può essere diviso in gradi d'essere, dove il livello superiore è il simboleggiato e il livello inferiore il suo simbolo; ogni livello del reale è immagine del precedente e paradigma del seguente, cosicché è possibile cogliere un riflesso del superiore attraverso la realtà inferiore. L'universo appare diviso in serie, in ciascuna delle quali è presente il segno del divino; tali segni sono simboli o συνθήματα⁵³¹ (secondo il lessico greco che si può trovare, ad esempio, in Proclo). Analoga funzione di traccia simbolica hanno i παραπετάσματα, termine utilizzato nelle *Expositiones* e mutuato da Dionigi: esse costituiscono le realtà, identificate in genere con le forme matematiche, che velano la stessa verità teologica⁵³².

Tale concezione della natura del simbolo è confermata da quanto affermato in alcuni passi del *Periphyseon*.

Nel terzo libro del *Periphyseon*, infatti, il maestro palatino, dopo aver discusso di come Dio sia inizio, mezzo e fine dell'intera creazione⁵³³, introduce la dottrina del *vestigium*. Le Scritture, infatti, definiscono la totalità delle realtà mondane *vestigia*⁵³⁴ del divino e attribuiscono, in questo modo, alla stessa natura creata una peculiare funzione semiotica: il mondo fisico permette a menti speculative come Mosè o Abramo di comprendere la natura divina.

La realtà fisica opera, quindi, come un segno in grado di rendere Dio, in una certa misura, visibile. Gli enti mondani devono essere pensati come *phantasiae*, ovvero come immagini che riflettono il prototipo divino dal quale procedono, e non come sostanze dotate di una loro autosufficienza.

La manifestazione dell'essenza divina, che si ottiene attraverso tale pratica esegetica condotta sulle realtà finite, rende possibile l'agnizione della dipendenza ontologica del Tutto dall'essenza divina. Solamente un legame di natura ontologica tra infinito e finito può spiegare la manifestazione della natura divina attraverso gli enti creati. La *dynamis* di Dio costituisce la vera sostanza attraverso la partecipazione alla quale (*substitutio*) ogni creatura esiste⁵³⁵: in quanto causa somma di ogni ente la luce divina continua a rifulgere nelle realtà finite che da questa discendono.

Tale funzione svolta dalle realtà mondane che agiscono quali *vestigia*, immagini di Dio, è definita da Eriugena *symbolum*: simbolo è, quindi, ogni creatura nella misura in cui essa è in grado di

⁵³⁰ Cfr. *Expositiones* I, 506.

⁵³¹ Cfr. per le fonti ideali di questo pensiero Proclus Diadochus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon press 1963 propp. 29, 65, 108 e in particolare 97 (d'ora in poi citato come *Elementatio*) (trad. italiana: Proclo, *I manuali. Elementi di fisica, Elementi di teologia, I testi magico-teurgici*, traduzione, prefazioni, note e indici di Chiara Faraggiana di Sarzana, saggio introduttivo di Giovanni Reale, Milano, Rusconi 1999).

⁵³² Cfr. J. Pépin, *Aspects théoriques, cit., passim*.

⁵³³ Cfr. *Periphyseon* III 689 C, 2917.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ Cfr. *Periphyseon* III 644 A, 1053.

rivelare, in maniera imperfetta e parziale, la natura divina, cosicché la totalità del mondo finito appare non *substantiva* ma *significativa*⁵³⁶.

Tale specificità che Eriugena riconosce al simbolo è sottolineata anche da alcuni studi critici. Mario Andrea Rigoni, ad esempio, dopo aver analizzato i passi degli scritti eriugeniani più significativi per il tema del dire traslato, si concentra in particolar modo sul passo del terzo libro del *Periphyseon*, dove Eriugena nell'esegesi del racconto del Genesi associa allegoria e tropologia, e identifica il significato secondo nascosto nel simbolo con una conoscenza di natura fisica. Tale sapere fisico, continua Rigoni, è chiaramente descritto come un'indagine razionale sul procedere degli effetti finiti (sensibili e intelligibili) dalle cause primordiali e si configura, quindi, come una conoscenza metafisica. In questo modo Rigoni afferma che il simbolo rappresenta lo strumento per l'acquisizione di un sapere metafisico sulla natura del cosmo e della creazione divina⁵³⁷. Prendendo le mosse dall'analisi del meccanismo metafisico della creazione del Tutto, che consiste in un procedere dell'essenza divina oltre se stessa, Rigoni sottolinea poi come la conoscenza *physica* permetta di entrare in contatto, attraverso le realtà concrete, con le sostanze invisibili ultramondane⁵³⁸. Il simbolo è, quindi, lo strumento di analogia spirituale che permette all'uomo di entrare in contatto con le superiori ipostasi dell'essere.

La specificità del simbolo è rivendicata anche dai lavori di Francesco Zambon⁵³⁹. Anche Zambon fa riferimento alla struttura ontologica del cosmo eriugeniano affermando che il simbolo permette una conoscenza dell'infinito attraverso il finito, aprendo la strada alla deificazione mediante la conoscenza.

4.2.1 La due accezioni di simbolo in Eriugena: simbolo intelligibile e simbolo sensibile

Il simbolo così concepito presenta, tuttavia, un'articolazione in due ulteriori sotto-definizioni. Tali categorie, che possono essere individuate nella definizione eriugeniana di simbolo, corrispondono alle differenti modalità con cui la singola realtà creata, in base al livello ipostatico di appartenenza, può agire quale segno dell'infinito: i simboli sensibili e i simboli intelligibili.

Il simbolo sensibile è rappresentato da un ente particolare, appartenente alla dimensione sensibile o a livelli ipostatici prossimi alla materia e distanti dalla pienezza del Principio primo.

Le forme simboliche discusse nel *De coelesti hierarchia*, ovvero le visioni miracolose (*visiones propheticae*) delle quali i "teologi" vetero-testamentari sono stati testimoni, fornisce l'esempio più significativo di tale tipologia di dispositivo simbolico. Eriugena, infatti, distingue all'interno di tali *visiones* simboliche tre differenti tipologie di immagini: *ex luminibus pretiosis*, *ex mediis* ed *ex novissimis*. Ciascuna di queste tipologie di simbolo è definita, come visto, a partire dalla natura e dignità delle realtà concrete che, agendo come segni traslati, rendono possibile un'intuizione dell'essenza divina.

La relazione che unisce realtà simbolica e natura divina quale suo referente è fondata sulla similarità tra le proprietà della creatura dotata di *virtus* simbolica e le proprietà della natura trinitaria. In questo modo, nota Eriugena, come il sole illumina e vivifica, così anche il Verbo dissolve le tenebre del peccato e conduce alla vita eterna; analogamente al fuoco, simbolo *ex mediis*, è attribuita la capacità di purificare al pari di quanto avviene per Cristo, che riscatta l'uomo

⁵³⁶ Cfr. *Expositiones* II, 649 sgg. Eriugena associa a tale coppia anche quella *veras/figurativas*; cfr. *Expositiones* II, 1109 – 1153.

⁵³⁷ Rigoni sottolinea come la storia alla quale lo stesso Eriugena riconduce il sapere fisico contenuto nel simbolo non sia il semplice senso letterale di un testo (come suggerirebbe la quadruplici distinzione dei sensi della Scrittura elaborata nell'omelia al prologo del Vangelo giovanneo) ma debba essere fatta coincidere, invece, con tale conoscenza metafisica della totalità del reale. Sulla teoria eriugeniana del simbolo mi permetto di rinviare anche al mio *Il linguaggio del simbolo in Giovanni Eriugena. La sfida della religione alla razionalità filosofica*, (Francesco Paparella, *Il linguaggio del simbolo in Giovanni Eriugena. La sfida della religione alla razionalità filosofica*, in *Il paradigma medievale. Pensiero religioso e filosofia*. Atti del convegno internazionale di studi, Roma, 29 ottobre – 1 novembre 2005, Brepols, Turnhout, in corso di pubblicazione).

⁵³⁸ Cfr. M. A. Rigoni, *La lettera e la tomba*, cit., pag. 273.

⁵³⁹ Cfr. F. Zambon, *Romanzo e allegoria*, cit..

dai suoi peccati; il verme, quale ente *novissimus*, infine, vive nel sottosuolo similmente al Verbo che conoscendo i segreti della natura dimora nelle sue profondità.

Il simbolo intelligibile (*intellectualis* o *intelligibilis symbolum* detto anche *invisibilis significatio*⁵⁴⁰), invece, è rappresentato nella dottrina eriugeniana dalle somme teofanie create.

Nel quarto capitolo delle *Expositiones* la teofania è definita come disvelamento della natura divina⁵⁴¹. Eriugena sottolinea, tuttavia, che tale disvelamento non avviene attraverso l'ausilio di alcuna immagine (*ultra omnem imaginationem*⁵⁴²); il sapere che si produce nella manifestazione teofanica, aggiunge Eriugena, è, inoltre, di natura intellettuale e simile alla conoscenza offerta dalla ricerca teologica.

Tale concezione della teofania quale sapere intellettuale non costruito attraverso *images* viene ripresa e chiarita in molteplici luoghi del *corpus* eriugeniano: nell'ottavo capitolo delle *Expositiones* (mediante la distinzione tra una conoscenza *in figuris et symbolis sensibilibus* e una conoscenza per *principalia exempla*⁵⁴³), nel sesto capitolo delle stesse *Expositiones* (dove viene messa a tema la differenza tra sapere *per fidem* e sapere *per speciem* unitamente a quello *per scientiam*⁵⁴⁴) e ancora nell'*In Iohannis evangelium*, dove Eriugena parla di una conoscenza *per gratiam fidei* e di una conoscenza *per gratiam speciei*⁵⁴⁵ (la prima rappresenta il disvelamento della verità divina che si produce mediante l'incarnazione del Cristo e che rende comprensibili i simboli della legge mosaica, mentre la seconda consiste nel cogliimento diretto, senza mediazione, della Verità, secondo lo schema *lex, fides, veritas*).

Le due tipologie di simboli, quello sensibile e quello intelligibile, si distinguono, quindi in ragione delle modalità attraverso cui il dispositivo simbolico rinvia al proprio referente (la natura angelica e, in ultima istanza, Dio).

I simboli intelligibili, non operando mediante *images* e *similitudines*, rimandano alla sostanza trinitaria mediante un puro legame metafisico, ovvero non attraverso nature intermedie che fungano da *images* del Principio stesso, ma in modo diretto, in ragione della propria privilegiata posizione gerarchica, che li pone al vertice della catena ipostatica delle realtà create. Le più alte teofanie, prime e perfette creature, possiedono un legame ontologico con il Principio divino che permette di vedere riflessa in esse, con maggiore precisione rispetto a ogni altra rivelazione finita, la sostanza del Creatore. La possibilità di conoscere il divino offerta dalle cause primordiali non si fonda su meccanismi di carattere retorico o figurale, ma unicamente sulla relazione metafisica tra causa ed effetto propria del rapporto tra Dio e il mondo: le creature, in quanto prodotti dell'attività causale divina, permettono di risalire al loro Principio in ragione della continuità ontologica tra Causa ed effetti⁵⁴⁶. Il meccanismo ontologico che rende possibile questa forma di dire simbolico opera, come nota Eco nella sua analisi della simbologia dionisiana, partendo dal *prius* delle qualità del mondo creato e inferendo *per posterius* le proprietà della natura divina (dalla bontà che si può cogliere

⁵⁴⁰ Cfr. *Expositiones* I, 3 e VII, 2.

⁵⁴¹ Cfr. *Expositiones* IV, 480 – 482.

⁵⁴² Cfr. *Expositiones* IV, 465.

⁵⁴³ Cfr. *Expositiones* VIII, 335 – 565. Tale carattere a-figurale dei simboli intelligibili è sottolineato anche da Pépin nel suo articolo sulla teratologia eriugeniana (cfr. J. Pépin, *Aspects théoriques*, cit., pag. 38, n. 15). Come già notato, Pépin sottolinea che il maestro palatino, commentando nel settimo capitolo delle *Expositiones* il testo dionisiano, preferisce tradurre l'espressione dell'Areopagita "simboli intelligibili" con "realtà intelligibili"; in questo modo, il maestro palatino introduce la dottrina secondo la quale nelle essenze noetiche non esiste una distinzione tra immagine e paradigma, ovvero le teofanie non agiscono mediante *figurae*. Il termine *symbolum* rimanda, infatti, all'idea di un dispositivo semiotico che opera attraverso *images*, mentre il maestro palatino vuole affermare l'assenza di tali elementi figurali nel disvelamento del divino reso possibile dalle più alte teofanie.

⁵⁴⁴ Cfr. *Expositiones* VI, 50 sgg.

⁵⁴⁵ Cfr. *In Iohannis Evangelium* I, XXIV, 24.

⁵⁴⁶ La conoscenza di Dio che gli angeli già ora possiedono è fondata sulla prossimità tra le stesse superiori ipostasi angeliche e la causa divina del Tutto; Eriugena definisce tale grado ipostatico *subiectissimus*, ovvero *proximus subiectus sibi*, vicinissimo alla sostanza divina. Tale prossimità si traduce nella possibilità di avere accesso a una superiore forma di conoscenza dell'essenza divina con un sapere *vere, absque ullo figmento*, nel quale è presente *nulla...imaginatione, nullum sacramentum*; cfr. *Expositiones* VII, 546 – 550.

nelle creature alla bontà di Dio quale principio causale). Tale meccanismo è il medesimo che permette di costruire la rappresentazione della causa mediante l'effetto per *causalitas causae* e non *quantum ad similitudinem formae* (ovvero in ragione di una similitudine morfologico-formale tra principio e suo prodotto; è questo il caso della relazione che intercorre tra una statua e il modello che essa riproduce). La rappresentazione per *causalitas causae* è paragonata da Eco alla *representatio per vestigium*, anch'essa definita dalla relazione che sussiste tra un effetto e la causa che lo produce, come nel caso considerato da Tommaso d'Aquino dell'orma che rimanda all'uomo che l'ha impressa o del fumo che indica il fuoco⁵⁴⁷.

Le indicazioni eriugeniane intorno ai simboli intelligibili e alla gerarchia tra le diverse manifestazioni del divino che è ad essi collegata permette, d'altra parte, di descrivere più dettagliatamente l'ordine (dalla meno perfetta alla più perfetta) delle varie *visiones* teofaniche. La conoscenza *per scientiam* di cui si parla nelle *Expositiones* può essere identificata con la suprema *visio* che supera la stessa mediazione angelica e contempla le somme teofanie, ovvero le stesse cause primordiali nelle quali è precontenuta la totalità della realtà creata, oggetto di *theoria* per le stesse gerarchie angeliche. La conoscenza *per speciem*, invece, deve essere identificata con la contemplazione degli stessi esemplari eterni nella loro manifestazione angelica (quindi la *visio* delle gerarchie angeliche stesse)⁵⁴⁸. Il sapere *per scientiam* e *per speciem*, infine, possono essere associati rispettivamente alla *veritas* e all'*imago* di cui Eriugena parla nell'*Homilia* e nell'*In Iohannis Evangelium*.

I simboli sensibili, invece, permettono di conoscere la natura divina mediante un meccanismo di carattere genuinamente figurale, che si fonda sulla significazione traslata della retorica. Eriugena richiama esplicitamente le leggi che regolano tale modalità di denotazione già nel *De praedestinatione* quando, facendo riferimento contemporaneamente alla lezione di Marziano Capella e a quella di Agostino nel *De doctrina christiana*, parla dei *signa aliena et translata*, indicando con essi quegli strumenti che rendono possibile un discorso improprio intorno alla natura divina⁵⁴⁹.

La più articolata e complessa analisi eriugeniana intorno a tale meccanismo che permette il funzionamento del dispositivo simbolico sensibile si può trovare sia nella decifrazione, all'interno del secondo capitolo delle *Expositiones*, di alcune immagini simboliche *ex novissimis*, come quelle della pietra angolare (che possiede, in ragione della sua forma e del suo impiego architettonico, la capacità di unire due parti come Cristo tiene insieme umano e divino, ebrei e gentili, maschio e femmina) o del leone⁵⁵⁰, sia in alcuni passi del *Periphyseon* dove il maestro palatino analizza, ad esempio, il simbolo della foglia di fico (che rimanda alla corporeità aggiunta alla natura umana dopo il peccato perché come quest'ultima procura un senso di dolcezza che impedisce il passaggio della vera luce)⁵⁵¹.

Tali simboli appaiono, allora, operare, come già osservato, sulla base dell'individuazione di alcune qualità comuni tra la realtà dotata di *virtus* simbolica e il suo referente occulto. La foglia di fico e il corpo fisico, la pietra angolare e il Cristo, infatti, sono accomunati da una proprietà condivisa; simbolo e simboleggiato possiedono entrambi una medesima qualità (la capacità di nascondere e proteggere nel caso del fico e del corpo o quella di unire i diversi per quanto riguarda la pietra angolare e il Cristo). La presenza di una stessa qualità (anche se tale identità è frutto di una ardita e spesso arbitraria analisi della natura e dell'essenza dei termini del discorso simbolico) permette di passare, con una *translatio* analoga a quella esaminata nel *De praedestinatione*, dalla realtà finita del simbolo alla natura immateriale del simboleggiato.

Tale analisi dei simboli sensibili eriugeniani suggerisce, quindi, di correggere almeno in parte il giudizio che Umberto Eco ha formulato relativamente alla natura del simbolo nella tradizione

⁵⁴⁷ Cfr. U. Eco, *La metafora nel Medioevo latino*, in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora, cit.*, pagg. 149 – 203, pag. 191.

⁵⁴⁸ Cfr. *Expositiones* VIII, 555 – 558. Cfr. anche C. Marmo, *Il "simbolismo" altomedievale, cit.*, pag. 802.

⁵⁴⁹ Cfr. *De praedestinatione* 9, 2, 25 – 38.

⁵⁵⁰ Cfr. *Expositiones* II, 1059 – 1083.

⁵⁵¹ Cfr. *Periphyseon* II 583 C, 4182 – 583 D, 4199 e *Periphyseon* III 644 C, 1918 e 644 D, 1929.

neoplatonica. Eco, infatti, afferma che nella tradizione neoplatonica il funzionamento dei simboli è fondato unicamente su un calcolo metafisico basato sulle relazioni di causa ed effetto tra Uno e molti. Eco afferma che la “pansemosi metafisica”, come egli definisce quella forma di discorso indiretto caratteristica della tradizione speculativa neoplatonica, non si fonda sull’utilizzo di una similitudine morfologica o allegorica, ovvero su un apparato di immagini, ma unicamente sulla dottrina metafisica post-plotiniana intorno al rapporto causale tra Dio e mondo (Eco fa riferimento in questo caso al meccanismo *per causalitas causae*)⁵⁵².

La spiegazione del fenomeno della pansemiosi metafisica proposta da Eco, tuttavia, rende ragione dell’operare dei soli simboli intelligibili eriugeniani, i quali, per affermazione dello stesso maestro palatino, rinviano a Dio senza nessuna finzione, immagine o *sacramentum*. La descrizione del funzionamento dei simboli sensibili e lo stesso lessico che Eriugena utilizza per descriverne la natura rimandano, invece, a una forma di dispositivo simbolico che opera mediante strumenti di natura figurale, individuando affinità e similitudini tra realtà differenti in base al comune possesso di proprietà identiche⁵⁵³.

4.2.2. I simboli dissimili

La trattazione eriugeniana dei simboli prevede, tuttavia, oltre alla distinzione tra simboli sensibili di natura retorica e simboli intelligibili fondati su un rapporto ontologico tra creatura e Creatore, anche la categoria dei simboli dissimili.

I simboli dissimili sono costituiti da realtà capaci di rimandare alle essenze celesti e al divino, ma dalla natura vile e bassa, del tutto difforme dalla dignità della sostanza divina alla quale pure rinviano.

La categoria dei simboli dissimili, in realtà, sembra, come suggerisce Roques, doversi duplicare dividendosi in due sotto-insiemi⁵⁵⁴. Accanto alle realtà naturali appartenenti ai più bassi livelli dell’essere e coinvolte nel ciclo della generazione e corruzione materiale (di cui sono esempio i simboli *ex novissimis* che il maestro palatino analizza nel secondo capitolo delle *Expositiones*), Eriugena prende in considerazione anche le immagini mostruose o del tutto fantastiche con le quali la Scrittura a volte parla enigmaticamente del divino. I simboli teratologici risultano, infatti, composti da forme non *absolutae*; il simbolo mostruoso è il risultato dell’unione di elementi e caratteri provenienti da realtà materiali diverse, e rappresenta così una natura irreali o un essere innaturale. Tale condizione del *symbolum* mostruoso è ben riassunta da Eriugena con la formula *deformiter formari*⁵⁵⁵.

La ragione della particolare importanza che Eriugena attribuisce al simbolo dissimile e all’immagine teratologica risiede nel fatto che questi dispositivi permettono di “onorare” la sostanza divina⁵⁵⁶. Il simbolo dissimile, infatti, in ragione della sua differenza rispetto alla natura che deve significare, impedisce all’interprete che si appresta a decifrarlo di identificare l’immagine simbolica e la realtà trascendente alla quale essa rimanda. La totale difformità del simbolo dissimile rende,

⁵⁵² Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza, cit.*, pagg. 75 – 77 e pagg. 88 – 89; il medesimo materiale è presente organizzato in maniera diversa e con alcune differenze contenutistiche in Idem, *Gli specchi, cit.*, pagg. 219 – 221; alle pagg. 217 – 218 si possono trovare le riflessioni di Eco sulla distinzione tra simbolo e allegoria nel mondo moderno a partire da Goethe.

⁵⁵³ Sviluppando la propria dottrina sulla pansemiosi metafisica, Eco afferma anche che la simbologia neoplatonica era destinata a inverarsi in un discorso più razionale rappresentato dall’analogia della filosofia tomista. Si deve, tuttavia, rilevare che la simbologia eriugeniana non appare per nulla “irrazionale”: da un lato essa si fonda sulla relazione metafisica tra Causa e causato e dall’altro essa opera secondo un ben riconoscibile schema semiotico fondato sulla identificazione di qualità condivise da entrambi i termini della traslazione simbolica. Proprio il tema dell’analogia richiamato da Eco, tuttavia, si rivelerà dispositivo centrale per la comprensione del meccanismo simbolico e per la sua fondazione metafisica nel sistema neoplatonico. Cfr. *infra*.

⁵⁵⁴ Cfr. R. Roques, *Libres sentiers, cit.*, pagg. 13 sgg.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, pag. 34. Bisogna ricordare, tuttavia, che il simbolo teratologico risulta difforme sia nei confronti del mondo creaturale sia della sostanza divina: l’immagine può essere dissimile sia rispetto al referente divino (similitudine che non è autenticamente presente neppure nel simbolo simile e che nessuna realtà finita potrà mai possedere in maniera completa), sia rispetto alle stesse creature finite. Cfr. R. Roques, *Libres sentiers, cit.*, pag. 30.

⁵⁵⁶ Cfr. *Expositiones* II, 1192.

quindi, impossibile ritenere che l'*imago* simbolica stessa possa rappresentare autenticamente e adeguatamente la realtà alla quale rinvia, ovvero la natura angelica e divina.

In questo modo il simbolo dissimile ricorda, enfatizzandola, la dissomiglianza che separa ogni dispositivo linguistico e concettuale finito dalla perfezione dell'essenza trinitaria: l'ineffabilità del Principio rende del tutto inadeguata ogni sua descrizione che si serva delle categorie della ragione creata⁵⁵⁷. Se ogni affermazione e ogni manifestazione simbolica del divino non possono che apparire come approssimazioni insufficienti a definire il mistero della stessa natura di Dio, tutti i simboli sono, allora, dissomiglianti in quanto tutti sono altri, per dignità e livello onto-tenologico di appartenenza, rispetto alla realtà che vogliono simbolizzare. Il simbolo dissimile, esasperando e rendendo immediatamente evidente la difformità tra segno e referente, afferma con chiarezza la sua inadeguatezza a parlare *proprie* del divino e impedisce di cadere nell'errore dell'idolatria, che consiste nel ritenere adeguata una descrizione finita del Creatore.

Come dimostra, tuttavia, la riflessione eriugeniana sui simboli dissimili *ex novissimis*, l'immagine difforme non costituisce una totale sospensione del rimando segnico tra dispositivo simbolico e referente trascendente.

Il simbolo dissimile non deve, pertanto, essere interpretato come il tentativo di realizzare un segno paradossale che inverte, paralizzandolo, il normale funzionamento di ogni dispositivo segnico. Nel simbolo dissimile, infatti, l'inadeguatezza del significante rispetto al significato che deve essere espresso non conduce alla sospensione del rimando segnico verso il referente e, quindi, alla creazione di un segno che non possa denotare nulla in assoluto. In modo analogo l'affinità che sussiste tra realtà dotata di *virtus* simbolica e suo referente (l'essenza divina) – e che permette il rimando dalla prima alla seconda – non è fondata sul carattere negativo che appartiene ad entrambe: l'immagine dissimile e mostruosa come nulla delle cose create (l'assenza dell'armonia naturale) e la sostanza divina come nulla di tutto ciò che è.

Il simbolo dissimile, invece, è in grado di rimandare positivamente alla natura divina e di dare espressione a una certa qualità della sostanza tearchica. Anche il simbolo dissimile, infatti, al pari dei simboli sensibili, è in grado di rimandare al proprio referente in ragione della presenza, tanto nel simbolo quanto nel simboleggiato, di una medesima qualità. L'immagine dissimile del verme, prima analizzata, opera mediante l'individuazione di un'identica proprietà che risulta presente sia nella realtà dotata di *virtus* simbolica quanto nel suo referente; allo stesso modo operano il simbolo della pantera, del leone e della pietra, tutti analizzati e decifrati nelle *Expositiones*.

La funzione "pedagogica" dell'immagine dissimile e teratologica, la quale impedisce, appunto, l'indebita identificazione tra simbolo e simboleggiato, interviene dopo la significazione operata dal simbolo dissimile stesso. La positiva descrizione di un aspetto della natura trinitaria (il suo essere sintesi dei diversi oppure Sapienza che conosce i segreti della Natura), resa possibile dal simbolo dissimile, viene relativizzata dall'aspetto mostruoso e difforme della *res* simbolica; l'assoluta differenza che intercorre tra simbolo e simboleggiato, infatti, sottolinea il carattere improprio e insufficiente a descrivere autenticamente la sostanza divina della qualità che il dispositivo simbolico stesso permette di attribuire alla natura di Dio.

4.3 Simbolo e metafora

I risultati del processo critico di sintesi e organizzazione delle indicazioni dottrinali su allegoria e simbolo provenienti dalle opere eriugeniane permette ora di definire con maggiore precisione la natura che il filosofo irlandese attribuisce alla metafora.

Un luogo testuale delle opere eriugeniane nel quale si possono trovare indicazioni significative sull'accezione con la quale il maestro palatino utilizza il concetto di metafora e, quindi, sul rapporto

⁵⁵⁷ Pépin osserva, infatti, che il simbolo dissimile pur significando il suo oggetto è chiaramente diverso da quello quanto a dignità ontologica. Cfr. J. Pépin, *Aspects théoriques*, cit., pag. 49.

che può intercorrere tra la metafora stessa e il simbolo è la discussione, inserita nel primo libro del *Periphyseon*, sulla natura divina e sui limiti del linguaggio finito nel darne una descrizione⁵⁵⁸.

Eriugena afferma qui la totale impossibilità di descrivere la natura divina attraverso ogni attributo o qualità: qualsiasi proprietà alla quale la mente umana può far riferimento è insufficiente per descrivere la sostanza divina. La radicalità di tale inadeguatezza è tale da rendere inapplicabili nel discorso teologico le stesse dieci categorie aristoteliche. La griglia ontologico-concettuale, capace di rendere conto della totalità dell'essere, non può venire impiegata per descrivere propriamente la natura divina; la perfezione dell'essere (prima categoria aristotelica), l'idea di Bene sommo (secondo la categoria della qualità) o quella di Grandezza (secondo la categoria della quantità) non descrivono adeguatamente la natura divina.

Tale assoluta ineffabilità divina ha la sua ragione metafisica fondamentale nella natura non opposizionale della sostanza di Dio. L'essere divino è infinito e come tale non può entrare in un rapporto di opposizione con il suo altro; ogni forma di opposizione produce, infatti, una necessaria delimitazione e de-finizione delle realtà che dall'opposizione stessa sono poste in relazione. L'opposizione, tuttavia, è anche la radice di ogni possibilità di conoscibilità, che si fonda sull'esistere *aliquo modo* (determinatamente) della realtà indagata; pertanto l'assenza di relazione opposizionale significa anche l'assenza di identità con sé e di definibilità⁵⁵⁹.

Eriugena fonda così il primato della teologia apofatica. L'unico atteggiamento linguistico-cognitivo corretto nei confronti della natura divina è il silenzio che si produce nella negazione di ogni attributo determinato. Le qualità positive e negative sono tutte, infatti, proprietà definite che si fondano sull'opposizione al proprio altro. L'apofasi teologica non conduce, quindi, al semplice rovesciamento del predicato positivo (Essere, Bontà, Sapienza etc.) nel suo negativo (non-Essere, non-Bontà, non-Sapienza), ma al superamento della dimensione relazionale nell'eminenza ipersostanziale della natura divina (più-che-Essere, più-che-Bontà, più-che-Sapienza).

L'impiego di categorie finite per la creazione di un discorso teologico dà luogo, invece, alla teologia catafatica. Tale tipologia di indagine intorno alla natura divina, alla quale Eriugena riconosce una propria legittimità ed utilità, produce, tuttavia, una conoscenza impropria, in quanto non è possibile nessuna descrizione autentica dell'infinita natura divina.

A questa catafasi sulla natura del Principio è attribuita da Eriugena una natura metaforica. L'attribuzione a Dio delle categorie aristoteliche di moto e quiete è possibile, infatti, *per quamdam divinam metaphoram*⁵⁶⁰. Le categorie di agire e patire – alle quali Eriugena dedica un'articolata indagine in ragione della centralità che la relazione emotiva fondata sulla dialettica di amore e odio ha nella storia sacra del rapporto tra Creatore e creature – possono essere applicate a Dio quali *translata verba*⁵⁶¹. Così anche la predicazione alla natura divina di una conoscenza intellettuale, come è osservato nel terzo libro del *Periphyseon*, può avvenire unicamente *per metaphoram*⁵⁶².

L'attributo "metaforico", con il quale Eriugena qualifica il tentativo di descrivere positivamente la sostanza trinitaria, possiede, pertanto, nel lessico del maestro palatino, una duplice valenza. Il dire metaforico consiste, innanzitutto, in un trasferimento del predicato o della qualità determinata dalla sfera della realtà creaturale e finita, cui appartiene e in cui possiede il suo peculiare valore, alla dimensione iper-sostanziale e a-relazionale dell'essenza divina. In questo senso, il termine *metaphora* è impiegato da Eriugena secondo la sua valenza etimologica originaria; l'espressione greca μεταφέρειν significa, infatti, originariamente "trasportare". La seconda valenza del dire metaforico, che dipende dall'applicazione di tale accezione di metafora al contesto dell'indagine teologica, lo qualifica, invece, come un dire impreciso; i predicati ricavati dall'analisi della realtà finita, infatti, non possono descrivere in modo adeguato l'essenza del Creatore, in quanto tali

⁵⁵⁸ Cfr. *Periphyseon I* 461 C, 832 – 835.

⁵⁵⁹ Cfr. *Periphyseon I* 458 A, 674 sgg.

⁵⁶⁰ Cfr. *Periphyseon I* 453 B, 468 – 469.

⁵⁶¹ Cfr. *Periphyseon I* 509 A, 2877 – 2878.

⁵⁶² Cfr. *Periphyseon III* 673 A, 2202 sgg.

attributi sono determinazioni finite fondate sull'opposizione al proprio altro e, quindi, del tutto difforni rispetto all'essenza trinitaria.

La *metaphora* eriuigeniana appare, allora, come il meccanismo o il processo al quale l'uomo ricorre per cercare di definire il Principio trascendente. Il dire metaforico, pertanto, è lo strumento, semiotico e al tempo stesso metafisico, con cui la ragione finita tenta di costruire il proprio sapere sulla Causa divina, trasferendo le qualità creaturali alla natura del Creatore. Ogni tentativo di conoscere il divino, infatti, può prendere le mosse unicamente da un'analisi della realtà creaturale e cercare di vedere in essa il riflesso del Principio che l'ha generata. La *metaphora* si presenta così come il dispositivo da impiegare in ogni sforzo umano per descrivere Dio.

Se tale è la natura del dire metaforico in Eriugena, il rapporto che la *metaphora* stessa intrattiene con il *symbolum* può essere descritto come una relazione tra processo ed effetto da esso prodotto. Il simbolo eriuigeniano, infatti, è identificato con una realtà creata, la quale è dotata della capacità di rimandare all'essenza divina agendo come Suo segno; il simbolo, quindi, è un ente finito, caratterizzato da peculiari qualità, che permette di conoscere la natura divina. La stessa *virtus* simbolica si fonda, quindi, su un procedimento metaforico: all'infinità del Principio trinitario sono trasferiti gli attributi della realtà finita mediante la relazione semiotica con un certo ente creato.

La stretta relazione tra metafora e simbolo permette poi di ipotizzare la presenza nei testi eriuigeniani di due forme di discorso *per metaphoram*, corrispondenti alle due tipologie del simbolo. Il simbolo sensibile potrà operare, allora, mediante una metafora ad esso conforme e, quindi, di tipo autenticamente figurale. In questo caso, la *translatio* metaforica è fondata sull'individuazione di una medesima proprietà comune alla realtà simbolica e alla natura trinitaria mediante l'analisi comparata del simbolo e del simboleggiato (come si può vedere nell'analisi eriuigeniana del simbolo del verme). Lo stesso Eriugena, d'altronde, pone in relazione tale tipologia di simboli con il dispositivo metaforico. Nelle *Expositiones*, introducendo insieme alla stessa immagine del verme gli altri simboli dissimili, il maestro palatino osserva che la figura della pantera, con la quale la Scrittura rimanda all'essenza divina, può operare un rimando simbolico al Cristo sia mediante una sorta di inversione antifrastica⁵⁶³, sia attraverso una metafora (*per metaphoram*)⁵⁶⁴. Similmente, nel quindicesimo e ultimo capitolo delle *Expositiones*, Eriugena commentando l'analisi dionisiana del simbolo del fuoco osserva che le qualità possedute da questa realtà dotata di *virtus* simbolica sono le stesse che possono essere predicate a Dio *per metaphoram*⁵⁶⁵.

Il simbolo intelligibile, invece, si fonda su un dispositivo metaforico non figurale. La traslazione tra creatura simbolica ed essenza divina avviene in ragione della continuità ontologicamente fondata che sussiste tra causa ed effetto.

Diviene così più chiaro il meccanismo su cui si fonda la paradossale definizione della natura divina fornita dalla metafora. Poiché la metafora provvede una descrizione di ciò che non possiede una natura determinata, attribuendo all'essenza divina qualità finite (bontà, verità, amore etc.) che in realtà essa non possiede, si solleva il problema di come una simile operazione sia possibile. La predicazione delle proprietà finite alla sostanza divina è fondata sul legame ontologico che congiunge creatura e Creatore secondo il meccanismo della *causalitas causae* già descritto trattando dei simboli intelligibili; tali proprietà non sono autenticamente presenti in Dio, ma gli vengono attribuite mediante un'operazione metafisica. La *metaphora* in Eriugena rappresenta il prodotto semiotico di tale induzione ontologica che rende possibile ogni ulteriore traslazione figurale.

In questo modo tale analisi sulla natura della *metaphora* nella sua relazione con i *symbola* permette di osservare come le due forme di *translatio* metaforica, associate alle diverse tipologie di discorso simbolico presenti in Eriugena, risultino in realtà l'una dipendente dall'altra. La possibilità di individuare una similitudine tra le qualità della creatura e quelle proprie di Dio, indicando attraverso

⁵⁶³ La dottrina del dire metaforico come formulazione di una descrizione necessariamente impropria della natura divina era stata messa in relazione nel *De praedestinatione* con i meccanismi antifrastici e ironici che Eriugena trovava descritti nei manuali di retorica tardo-antichi; cfr. *De praedestinatione* 9, 1, 12 sgg.

⁵⁶⁴ Cfr. *Expositiones* II, 1047 – 1053.

⁵⁶⁵ Cfr. *Expositiones* XV, 282 – 284.

la realtà finita la sostanza trinitaria infinita, riposa su una precedente attribuzione delle medesime proprietà alla stessa natura divina; tale operazione, giustificata dal rapporto causale, consiste in una catafasi di natura metaforica. La previa descrizione impropria dell'essenza di Dio mediante un procedimento metaforico rende possibile la creazione dello scambio retorico-figurale tra creatura e Creatore: il riconoscimento di qualità comuni a simbolo e simboleggiato, che costituisce il fulcro della *metaphora* retorica nel simbolo sensibile-figurale, è possibile unicamente in base a una previa attribuzione di determinate proprietà alla natura divina, attraverso la *metaphora* ontologica del simbolo intelligibile⁵⁶⁶.

Il simbolo, quindi, condividerà il carattere improprio che contraddistingue il sapere *per metaphoram*.

La centralità della relazione ontologica tra Creatore e creatura nell'economia della significazione simbolica eriugeniana permette, d'altronde, di comprendere anche il ruolo e l'importanza che nella riflessione del maestro palatino sul dire traslato possiede un altro dispositivo retorico: la sineddoche. Intesa come la possibilità di significare il tutto attraverso la parte e la parte attraverso il tutto, la sineddoche ricostruisce a livello semantico-concettuale la struttura metafisica del rapporto di causazione tra Principio ed effetti particolari. Se il processo di causazione è processione della *dynamis* del principio primo oltre se stessa, secondo un movimento di progressivo dispiegamento del semplice, le realtà particolari saranno momenti di una ininterrotta catena dell'essere. Ogni realtà determinata, nella sua finitudine, costituisce così un momento o parte della totalità dell'essere universale nella *dynamis* divina. La sineddoche descrive, in questo modo, la relazione metafisica che intercorre tra il Principio e i suoi singoli effetti e riproduce semioticamente le ragioni ontologiche che consentono di passare dai secondi al primo: la partecipazione all'essenza divina coincide con lo stesso venire all'essere delle creature particolari e suggerisce la possibilità di una continuità, sempre parziale e impropria, tra la sostanza trinitaria e il cosmo finito.

4.4 Un bilancio critico

L'analisi di alcuni passi delle opere eriugeniane permette, quindi, di mettere capo a una dottrina del simbolo che appare sufficientemente coerente e organica.

La teoria sulla funzione e la natura dei *symbola* che in questo modo può essere individuata in Eriugena è comunque derivata dalla lettura e dal confronto di alcuni passi fra quelli nei quali il maestro irlandese utilizza e riflette sulle categorie di simbolo, allegoria e metafora; tali passi possono divenire, in ragione della loro reciproca coerenza e della loro intrinseca importanza nell'economia della riflessione eriugeniana sulla significazione impropria, il nucleo di una dottrina eriugeniana del dire traslato, anche se altri luoghi dell'opera del maestro palatino (in cui le diverse tipologie del discorso improprio sono impiegate in modo sinonimico senza una distinzione rigorosa) non possono essere del tutto ricondotti alla tassonomia proposta.

Questa teoria sul simbolo nei suoi rapporti con la metafora e l'allegoria, frutto delle differenti suggestioni che derivano al maestro palatino dai diversi autori e dalle molteplici fonti sulle quali egli si formò, convive, quindi, con un uso "libero" e non programmatico delle medesime categorie del dire traslato; in queste occasioni, Eriugena sembra intendere le diverse forme di dire traslato in modo indeterminato, trattandole tutte come espressioni equivalenti per indicare in modo generico una forma di dire in cui si possono individuare due piani del senso e che, quindi, richiedono una peculiare decifrazione.

All'interno di tale dottrina organica sul dire traslato il simbolo viene descritto come una *res* finita, che, però, possiede la capacità di rimandare al proprio Creatore (*Periphyseon* ed *Expositiones*). Tale

⁵⁶⁶ In questo modo, benché Dio non sia nessuna delle cose create e non possieda quindi nessuna proprietà determinata, è possibile attribuire all'essenza trinitaria alcuni predicati finiti che costituiscono le proprietà fondamentali sulle quali viene costruita la significazione simbolico-retorica.

capacità, propria di alcune realtà naturali è attestata dalla Scrittura, che utilizza determinati oggetti per parlare in modo enigmatico della sostanza divina. La mediazione scritturale attraverso i *verba* rivelati costituisce la fondazione autoritativa della *virtus* simbolica di alcune *res* concrete. Il mondo fisico diviene così segno delle nature celesti e invisibili, innescando un fenomeno allegorico universale per il quale ogni creatura può rinviare e far conoscere la natura del Creatore⁵⁶⁷.

I testi erigeniani suggeriscono anche di distinguere tra simbolo sensibile e simbolo intelligibile. Il primo è costituito da realtà concreto-materiali appartenenti ai più bassi livelli dell'essere, mentre i secondi sono identificabili con le supreme teofanie, ovvero con le cause primordiali (i prototipi ideali del mondo finito).

Le due tipologie di simboli non rappresentano momenti della manifestazione dell'essenza divina indipendenti e separati, bensì, in ragione della dionisiana struttura gerarchia dell'universo finito, devono essere considerati come una "traduzione", all'interno del linguaggio proprio di un diverso gradino cosmico, della medesima conoscenza del divino che le più alte teofanie sono capaci di produrre. I simboli intelligibili operano mediante una semplice continuità ontologica tra causa ed effetti, in base al principio per cui le qualità presenti nella realtà causata devono in una qualche misura essere presenti anche nel Principio creatore. Nei simboli sensibili, invece, il rimando alla natura trinitaria si produce attraverso *imagines* e *similitudines* di tipo retorico-figurale, che mediante l'individuazione di identiche qualità sia nel simbolo che nel simboleggiato permettono il *transitus* dall'uno all'altro⁵⁶⁸. I simboli sensibili costituiscono, così, una riproduzione attraverso immagini del disvelamento del *radius* trascendente, rappresentato dalle gerarchie angeliche e dalle teofanie somme⁵⁶⁹.

Eriugena definisce metaforico sia il meccanismo che permette la significazione del divino nel simbolo intelligibile, sia la significazione figurale che si produce nel simbolo sensibile. L'attribuzione alla sostanza divina di proprietà del mondo creato (giustizia, sapienza, verità etc.), meccanismo proprio del simbolo intelligibile, è possibile, infatti, mediante un'operazione metaforica, ovvero mediante un trasferimento delle proprietà della creatura al Creatore. Il risultato cognitivo di natura catafatica che si produce mediante questa operazione è insufficiente a descrivere autenticamente la sostanza trinitaria, perché ogni proprietà determinata risulta del tutto diversa dalla natura infinita del divino. In questo senso, la *metaphora* è il semplice atto di trasferire le proprietà create alla realtà increata secondo un'operazione legittimata dalla struttura ontologica del cosmo.

Il simbolo sensibile agisce, invece, per mezzo di una *metaphora* quale autentico dispositivo retorico che permette il passaggio tra realtà diverse in base ad una similitudine.

Le due forme di *metaphora* e le due forme di *symbolum* che da esse dipendono appaiono, poi, necessariamente correlate, in quanto l'individuazione delle medesime proprietà alla *res* dotata di *virtus* simbolica e all'essenza trinitaria, attribuzione che rende possibile la *translatio* della *metaphora* retorica tra i termini del discorso simbolico sensibile-figurale, riposa sull'attribuzione alla sostanza trinitaria di qualità determinato-finite, la quale avviene attraverso la *metaphora* metafisica come induzione ontologica dalla creatura al Creatore.

⁵⁶⁷ Eco osserva, seguito su questo punto da Marmo, che l'impiego all'interno del testo sacro di determinate realtà come segni impropri della natura divina apre la strada all'attribuzione della medesima capacità semiotica a queste stesse *res* anche al di fuori della Scrittura, ovvero al "mondo qual è"; cfr. U. Eco, *Arte e bellezza, cit.*, pag. 88 e C. Marmo, *Il "simbolismo" altomedievale, cit.*, pag. 798.

⁵⁶⁸ Si può notare, inoltre, come il maestro palatino nel descrivere tale tipologia di simboli si serva di una serie di termini che risultano apparentati in modo più o meno diretto con la sfera semantica dell'immagine quali *figura*, *typus*, *imagines* e *simulacrum*. D'altra parte i simboli che il maestro palatino spiega e decifra in alcuni punti della sua opera possiedono caratteri che possono essere facilmente tradotti in immagini: le figure dei viventi e delle ruote l'una contenuta nell'altra, il leone o la pantera, la foglia di fico alla quale si fa riferimento nel racconto del Genesi, la coppa e il cibo preparati dalla Sapienza sono esempi eloquenti della prossimità tra sfera del dire traslato e dimensione "immaginale"; tutti questi dispositivi simbolici appaiono, infatti, intuitivamente traducibili mediante segni iconici.

⁵⁶⁹ Gli angeli contemplano il mistero divino non *in Deum* ma attraverso la mediazione della stessa rivelazione teofanica, trasmettendo poi questa luce ai successivi ordini del Tutto; cfr. *Expositiones* VII, 2 sgg. e VIII, 2 sgg.; cfr. anche J. Pépin, *Aspects théoriques, cit.*, pag. 35, nota 3.

L'allegoria, invece, è articolata dall'analisi eriugeniana secondo una duplice accezione: da semplice decodifica del senso tropologico della Scrittura (così come viene presentata nel *Periphyseon*), infatti, l'allegoria diviene (in modo particolare nell'*In Iohannis evangelium*) categoria del dire traslato che raccoglie sotto di sé anche la significazione mediante il simbolo. Tali diverse definizioni del fenomeno allegoretico sono frutto delle differenti prospettive dalle quali il maestro palatino osserva e studia l'allegoria stessa. Nell'accezione di *allegoria* come tropologia, l'oggetto della riflessione eriugeniana è la tipologia di contenuti che il dispositivo retorico-linguistico in questione veicola come suoi sensi secondi; nell'accezione di allegoria come genere delle diverse forme di dire traslato, oggetto dell'indagine del maestro irlandese sono i meccanismi logico-linguistici attraverso i quali tale forma di espressione impropria opera (questa prospettiva mette in evidenza le analogie semiotiche che sussistono tra la stessa allegoria e il simbolo).

Prendendo le mosse dall'ipotesi dronkiana, secondo la quale le due accezioni di allegoria in Eriugena sono la conseguenza di una evoluzione nel pensiero del maestro palatino, si può congetturare che il fattore centrale nel tardo interesse eriugeniano sull'allegoria sia rappresentato dal serrato confronto con il retaggio dionisiano, del quale è espressione il commento del maestro palatino alla *Gerarchia celeste*. La traduzione prima e lo studio meticoloso del testo dell'Areopagita poi costituiscono, infatti, l'occasione grazie alla quale Eriugena viene in contatto con la tradizione del simbolismo greco fondato metafisicamente sull'ontologia neoplatonica. La progressiva assimilazione da parte del maestro irlandese della dottrina del simbolo dionisiana e soprattutto l'analisi dei meccanismi, illustrati dallo stesso Areopagita, che rendono possibile la traslazione simbolica potrebbe aver spinto Eriugena ad avviare una più ampia riflessione sulle forme e le modalità che rendono possibile un discorso traslato. All'interno di tale generale progetto critico il filosofo irlandese avrebbe iniziato una più approfondita analisi dell'allegoria la cui natura e funzione era già stata ampiamente discussa nella tradizione latina a partire dalla lettera ai Galati di Paolo, attraverso Agostino sino ad arrivare alle varie dottrine retorico-grammaticali delle opere enciclopediche tardo-antiche e alto-medievali. Eriugena sarebbe così giunto a una "teoria unificata" del dire traslato nella quale, concentrando la propria attenzione sulla struttura semiotica che rende possibile l'espressione impropria, avrebbe messo in evidenza la sostanziale identità dei meccanismi linguistici operanti nel simbolo e nell'allegoria.

Si può elaborare un'ipotesi sul percorso critico-teorico, relativamente alla questione del dire improprio e delle sue diverse forme, che Eriugena ha compiuto durante la sua vita di studioso e che è stato di volta in volta influenzato dai testi più intensamente analizzati dal maestro palatino. In una prima fase, quella delle *Glossae* alla Bibbia, la conoscenza e familiarità di Eriugena con il patrimonio speculativo greco non è sufficiente a introdurre nel lessico del filosofo irlandese un'accezione peculiare di *symbolum*, quale particolare forma di discorso traslato. La traduzione del *corpus* dionisiano e delle opere del Confessore suggerisce poi a Eriugena di impiegare in modo innovativo, rispetto alla precedente tradizione latina, la categoria di "simbolo" (*Periphyseon*); in questa fase il maestro palatino, probabilmente sotto l'influsso di Origene e Ambrogio, considera l'allegoria prevalentemente come una forma di dire improprio che veicola contenuti di ordine etico-morale (e che come tale ha un limitato valore speculativo). Tale concezione del dispositivo allegorico, tuttavia, si intreccia già con una attenzione all'aspetto "semiotico" (ovvero relativo ai meccanismi interni fondanti il processo di duplicazione dei piani del discorso) dell'allegoria stessa che spinge Eriugena a indicare in questa forma di discorso traslato la natura del resoconto scritturale sul peccato adamitico. Infine, a partire dalle *Expositiones* e poi nel commento al Vangelo giovanneo, Eriugena, stimolato dallo studio della *Gerarchia celeste* dionisiana, avvicina allegoria e simbolo in ragione della profonda analogia tra i meccanismi strutturali che presiedono al funzionamento di entrambi i dispositivi; in questa ultima fase il maestro palatino è più interessato alla dimensione teorica – ovvero relativa alle definizioni delle costanti semiotiche generali – del dire traslato, e meno attratto dalle minute questioni tassonomiche (di cui trovava esempi nella pratica esegetica e nella trattatistica retorica).

La tassonomia parziale delle diverse forme di dire traslato in Eriugena, così ricostruita, fornisce una descrizione della funzione e del ruolo che a metafora, simbolo e allegoria il maestro palatino attribuisce nelle sue opere. Il risultato critico che in questo modo si ottiene, tuttavia, risulta parziale, capace di illustrare solamente un aspetto della complessa questione della simbologia eriugeniana. Tale tassonomia, infatti, non provvede una descrizione dei meccanismi concreti attraverso i quali opera ciascuna tipologia di discorso figurato in generale e il simbolo in particolare. La definizione dei concreti meccanismi attraverso i quali la significazione simbolica agisce era stata solo sommariamente accennata nella descrizione delle due tipologie di simbolo che il maestro palatino individua, ovvero simboli sensibili e simboli intelligibili.

Un'esauritiva ricostruzione della natura e della funzione del simbolo in Eriugena richiede, invece, un'analisi intorno all'interna struttura che, nella ricostruzione del filosofo irlandese, rende possibile il fenomeno della stessa significazione simbolica.

È, d'altronde, chiaro che una simile analisi potrà prendere quale oggetto di studio e discussione il solo simbolo sensibile. La ricostruzione della natura del simbolo intelligibile, infatti, ha sottolineato il carattere del tutto ontologico che tale forma di significazione simbolica ha in Eriugena: il *transitus* da simbolo a simboleggiato nel caso dei *symbola* non sensibili non è prodotto da peculiari meccanismi semiotici, ma da una operazione induttiva di natura metafisica. Il funzionamento di tali *symbola*, quindi, appare sufficientemente chiaro nelle sue strutture portanti, in quanto fondato sull'organizzazione ontologica del cosmo finito nel suo rapporto con la processione della *dynamis* divina.

5. L'importanza del retaggio neoplatonico per Eriugena: analogia e funzionamento del simbolo

Lo studio delle opere eriugeniane mette bene in evidenza come fonte principale della riflessione sulla categoria di “simbolo” sia la tradizione neoplatonica in generale, e in particolare gli scritti di Dionigi l'Areopagita.

Prima della traduzione e dello studio sistematico delle opere dionisiane, il termine *symbolum* o è assente dagli scritti del maestro palatino o è impiegato quale semplice sinonimo di *signum* (cfr. *Glossae ad divinam historiam*). In questo periodo le espressioni che nel vocabolario eriugeniano sono collegate ai fenomeni di significazione traslata derivano dalla tradizione retorico-grammaticale latina sui *colores* stilistici e sul loro valore teologico-ermeneutico (il *De nuptiis* di Macrobio e il *De doctrina christiana* di Agostino, come si può evincere dal *De praedestinatione*).

L'importanza del *De coelesti hierarchia*, del *De ecclesiastica hierarchia* e del *De divinis nominibus* per l'adozione da parte di Eriugena della categoria di “simbolo” e per il suo utilizzo speculativo risulta confermata, d'altronde, dagli esempi scritturali che egli utilizza per illustrare la stessa nozione di *symbolum*: il filosofo irlandese riprende i luoghi e le immagini bibliche (la coppa e il cibo del libro della Sapienza, il fuoco e l'acqua, il leone e il verme) che precedentemente Dionigi aveva isolato e discusso nelle sue opere.

La concezione eriugeniana di “simbolo” si presenta così come estremamente affine a quella proposta dall'Areopagita: il *symbolum* è velo che ricopre, come un *vestmentum*, l'essenza divina rendendola conoscibile dalla ragione finita e al tempo stesso celandone la vera natura in una tensione pansemiotica, dove potenzialmente ogni realtà concreta agisce come *vestigium* e *signum* di Dio⁵⁷⁰.

La centralità del retaggio neoplatonico nella formazione di una dottrina eriugeniana del simbolo suggerisce, quindi, di ricercare indicazioni sugli interni meccanismi semiotico-concettuali che presiedono al funzionamento del dispositivo simbolico nelle opere del maestro palatino all'interno della stessa tradizione filosofica post-plotiniana: Dionigi e Proclo.

5.1 Simbolo e analogia nel neoplatonismo: il caso di Eriugena

Nella tradizione neoplatonica il Principio primo quale Uno indicibile, negazione di ogni negazione e superamento dell'“antitesi del pensiero”⁵⁷¹, costringe la ragione finita, in una sorta di autotrascendimento sino alla fusione con la sovrastanzialità divina, ad adottare strumenti cognitivi alternativi a quelli convenzionali quali la significazione simbolica.

Il dispositivo simbolico, infatti, non descrive perfettamente la realtà significata, ma ne riconosce la trascendente dignità e la conseguente indicibilità quale insuperabile residuo apofatico nella *theoria* del divino.

⁵⁷⁰ La ricostruzione delle fonti eriugeniane sulla dottrina del simbolo non può non tenere conto, inoltre, dell'apporto della riflessione neoplatonica latina con Macrobio e della tradizione esegetica di Origene e Ambrogio. Macrobio con la sua riflessione sui racconti mitici quali *velamina* di verità speculative (dottrina che la critica ha messo in relazione con la discussione propria del neoplatonismo porfiriano sul valore da attribuire alla poesia antica e ai miti olimpici) fornisce indicazioni sulla decifrazione delle immagini traslate grottesche o sconvenienti; Origene con la sua riflessione sui livelli di senso della Scrittura nascosti sotto la lettera dell'*umbra* e dell'*imago* (secondo una struttura ternaria, ripresa poi anche da Ambrogio, che termina con la piena rivelazione della verità) suggerisce a Eriugena la possibilità di saldare la pratica esegetica con l'indagine metafisica sul simbolo.

⁵⁷¹ Cfr. J. Trouillard, *Le symbolisme*, cit., pag. 303. La natura iper-sostanziale dell'Uno è tale che, come alcuni passaggi del *In Platonis Theologiam* sottolineano, lo stesso attributo “ineffabile” ad esso riferito risulta inadeguato; anche il concetto di ineffabilità, infatti, è definito dall'opposizione al proprio altro; cfr. *In Platonis Theologiam* I, 25, pag. 110; II, 10, pagg. 63 – 64.

Questa concezione del simbolo emerge con grande evidenza dalle opere procliane.

Cercando di salvaguardare al tempo stesso l'autorità platonica e la tradizione poetica antica (omerica in particolare), che lo stesso Platone attaccava nella *Repubblica*, il Diadoco riafferma la necessità di una interpretazione non letterale delle vicende mitiche e delle loro trasposizioni poetiche; le vicende degli dei olimpici in cui essi sono descritti mentre rubano, combattono o commettono adulterio devono così essere decifrate come narrazioni figurate che rimandano a superiori verità speculative. La poesia omerica, quindi, non deve essere considerata puramente mimetica, tesa cioè alla semplice descrizione del mondo fisico, ma allegorica e divinamente ispirata, veicolando sotto il velo delle vicende mitiche dottrine filosofiche.

Tale significazione traslata propria delle narrazioni mitico-poetiche viene descritta da Proclo come una forma di allegoria inversa, dove veicolo allegorico e oggetto allegorizzato appaiono del tutto dissimili tra loro, come difformi sono le storie scabrose degli dei e le verità metafisiche che in esse sono celate. A questa allegoria "inversa" o difficile, Proclo dà nei suoi scritti il nome di *σύμβολον*.

Lo stesso Dionigi distingue, all'interno delle immagini con le quali la Scrittura descrive il divino, tra simboli convenienti o simili e simboli dissimili e mostruosi. Il simbolo dissimile-teratologico dionisiano⁵⁷² opera anch'esso mediante una forma di allegoria inversa: determinate immagini rimandano all'essenza tearchica benché siano, rispetto ad essa, del tutto difformi.

Il rinvio simbolico alla divinità infinita, tuttavia, appare fondato al tempo stesso, nella dottrina neoplatonica procliana e dionisiana, su una somiglianza tra il simbolo medesimo e la natura di Dio: i dispositivi simbolici significano il proprio referente trascendente grazie ad immagini "motivate" e naturalmente consimili alla realtà denotata (come prova l'esegesi procliana dei miti della caduta di Efesto e dell'incatenamento di Crono).

Tale somiglianza deve essere definita come analogia: l'analogia rappresenta il meccanismo semiotico in grado di garantire la relazione tra veicolo e referente nei fenomeni di significazione traslata sia semplici (come l'allegoria delle immagini), sia complessi, come quelli propriamente simbolici (nei quali il dissimile rinvia al dissimile secondo le regole di un dire indiretto oscuro e dalla faticosa decifrazione). L'analogia diviene così anche dispositivo metafisico che spiega il venire all'essere delle ipostasi cosmiche e il rapporto di continuità tra queste stesse ipostasi (i livelli più alti della gerarchia onto-tenologica, infatti, agiscono come cause dei gradini ad essi inferiori in una catena d'essere dove ogni elemento è al tempo stesso Principio e principiato).

Anche la natura dei fenomeni di significazione simbolica in Eriugena, quali esperienze semiotiche al limite della dicibilità in quanto impegnate nel confronto con l'Assoluto, può essere spiegata grazie al dispositivo dell'analogia che il filosofo irlandese trova negli scritti di Dionigi.

5.1.1 Analogia in Eriugena

Come accade nel pensiero dionisiano, l'analogia è intesa da Eriugena secondo un'accezione a prima vista del tutto generica (il termine è, infatti, quasi sempre usato in forma avverbiale con espressioni del tipo *iuxta analogiam* o *secundum analogiam*): essa sta ad indicare la quantità o il grado in cui ciascuna realtà creata può partecipare alla potenza divina proporzionalmente alla propria dignità gerarchica.

Caso emblematico di tale concezione dell'analogia sono le *Expositiones in Ierarchiam coelestem*⁵⁷³. Nel nono capitolo del commento al testo dionisiano, Eriugena fa riferimento ai gradi delle potenze angeliche e al diverso modo in cui ciascuno di essi può partecipare alla potenza divina utilizzando l'esempio degli elementi fisici: l'aria, l'acqua e i corpi composti di terra non sono in grado di ricevere i raggi solari nello stesso modo, sebbene la luce del sole si irradia su di essi senza

⁵⁷² Il simbolo dissimile evidenzia la natura parziale e impropria di ogni discorso finito su Dio: ogni realtà determinata non può descrivere in modo efficace l'ineffabile sostanza divina ed è, quindi, altrettanto inadeguata di un oggetto vile o deforme. In Dionigi, così come accade anche in Eriugena, il simbolo dissimile è così dotato di un particolare valore teologico in quanto evita ogni indebita identificazione tra *res* simbolica e natura divina da essa denotata salvaguardando l'ineffabilità della sostanza trinitaria.

⁵⁷³ Cfr., ad esempio, *Expositiones* I 35 – 369; II 719; IV 92 – 278.

differenze⁵⁷⁴. Nel dodicesimo capitolo, invece, l'analogia è messa in relazione con l'organizzazione delle gerarchie angeliche: tutti gli intelletti divini partecipano della scienza e della sapienza, ma alcuni di essi vi partecipano per primi e quindi in modo più perfetto, altri per secondi e altri ancora in modo inferiore secondo la loro posizione. La quantità e la qualità della partecipazione è decisa dalla posizione gerarchica secondo una *ratio* analogica⁵⁷⁵. Eriugena mette così in relazione l'analogia con la visione teofanica: si deve parlare di teofanie al plurale perché vi sono diversi gradi di conoscenza determinati dallo specifico livello gerarchico di appartenenza.

Anche nel *Periphyseon*, d'altronde, "analogia" è usata come espressione avverbiale per indicare la "parte" della luce divina che a ciascuna realtà creata spetta in base alle proprie capacità o meriti⁵⁷⁶.

Nelle opere eriugeniane, tuttavia, l'analogia non possiede solo tale significato.

Eriugena, infatti, fa dell'analogia, seguendo anche in questo caso Dionigi, la legge che governa la stessa processione della potenza divina. Nel quindicesimo capitolo delle *Expositiones* il maestro palatino commenta il passo del *De coelesti hierarchia* dove Dionigi analizza il simbolo del dente; riprendendo l'esegesi dionisiana, Eriugena discute del processo di frammentazione al quale la potenza unitaria delle gerarchie superiori è sottoposta nella processione della *dynamis* dell'Uno. Il maestro palatino vede nell'analogia la regola che presiede a questo dispiegarsi della potenza divina⁵⁷⁷.

Tale valore ontologico dell'analogia si trova ribadito anche nel primo capitolo delle *Expositiones* e in altri due passaggi del *Periphyseon*: in questi passi Eriugena descrive il meccanismo metafisico che conduce alla creazione del cosmo come una processione dell'essenza divina e una partecipazione – regolata dall'analogia – alla medesima essenza da parte delle singole realtà finite. Nel primo capitolo delle *Expositiones*, la processione secondo analogia è descritta come il meccanismo che porta all'essere il cosmo creato quale insieme di *velamina* simbolici: il simbolo è la potenza divina dispiegata secondo l'analogia in una condizione di minore unità⁵⁷⁸.

Nel *Periphyseon*, infine, l'analogia è il principio che regola il venir all'essere delle cose che sono, grazie al rapporto con la Causa prima. Ogni realtà, infatti, esiste in ragione dell'effondersi della sapienza originaria; il singolo ente esiste perché "assume" in sé (*substituere*) l'essenza divina. In questo modo, poiché il venire all'essere del finito coincide con il partecipare alla *dynamis* del Principio e poiché l'analogia regola la processione della stessa *dynamis* divina, l'analogia deve essere pensata come la legge che governa la creazione delle realtà finite⁵⁷⁹.

Tale processo di dispiegamento e processione è poi descritto nei termini della dialettica tra prototipo e immagine. L'essenza tearchica, nell'attraversare la realtà cosmica, produce un'immagine (*imago*) di sé⁵⁸⁰; Dio è prototipo per natura e immagine per grazia, ovvero Dio è in se stesso (prototipo), ma procede fuori di sé creando una sua immagine (la processione del prototipo è, quindi, l'immagine). Attraverso l'immagine è possibile, per la ragione finita, creare una conoscenza del prototipo divino *per essentialem excellentiam*, ovvero ricordando l'eccellenza supereminente della condizione divina; le realtà finite in quanto immagini permettono all'uomo di conoscere il prototipo che le ha generate (l'uomo infatti può trarre sapere dalle forme sensibili e intelligibili che sono procedute e si sono dispiegate nella creazione)⁵⁸¹. La ripartizione dei beni che si produce nel procedere del

⁵⁷⁴ Cfr. *Expositiones* IX, 145.

⁵⁷⁵ Cfr. *Expositiones* XII, 55.

⁵⁷⁶ Cfr. *Periphyseon* V 902 B 1936 – 982 B 5556.

⁵⁷⁷ Cfr. *Expositiones* XV, 398 – 420.

⁵⁷⁸ Cfr. *Expositiones* I, 360.

⁵⁷⁹ Cfr. *Periphyseon* III 644 A, 1053.

⁵⁸⁰ Cfr. *Periphyseon* II 585 A, 1900 sgg.

⁵⁸¹ La dottrina eriugeniana dell'*imago* risulta così caratterizzata da una dialettica di somiglianza e diversità rispetto al proprio modello in modo del tutto analogo a quanto accade nell'*εἰκόv* neoplatonico; tale ambigua natura dell'immagine è, d'altronde, riaffermata dall'insegnamento cristiano sul peccato originale. L'uomo nella condizione pre-lapsaria costituiva uno specchio fedele *excepta ratione subiecti* del divino ma dopo la caduta, nella contaminazione della materia, l'*imago* speculare si deforma divenendo imperfetta; cfr. *Periphyseon* II 585 A, 1902.

prototipo è organizzata, ancora una volta, secondo un'analogia: ciascuna realtà riceve la propria quantità di beni in base alla propria analogia (*iuxta uniuscuiusque...analogiam*).

In questo modo, quindi, l'analogia in Eriugena è, in continuità con il modello che il maestro palatino trova in Dionigi, la legge ontologico-metafisica che regola la processione della *dynamis* divina organizzando la realtà cosmica in una gerarchia di digradante perfezione.

5.2 Il leone come simbolo di Dio: il simbolo in Eriugena

La ricostruzione della dottrina del simbolo nella tradizione speculativa neoplatonica e del ruolo che sia in tale tradizione sia in Eriugena spetta alla categoria di analogia permette ora di indagare più approfonditamente il funzionamento dei simboli sensibili in Eriugena.

Particolarmente significativa a tale scopo risulta l'illustrazione del significato delle immagini simboliche che viene proposta nel II libro delle *Expositiones* (decodifica che, lo ricordiamo, non è tratta dalle opere dionisiane, ma elaborata indipendentemente dallo stesso Eriugena⁵⁸²).

Dopo aver distinto, seguendo la lezione dionisiana, le realtà dotate di valore simbolico tra *ex luminibus pretiosis*, *ex mediis* e *ex novissimis*, Eriugena in *Expositiones* II, 1014 sgg. introduce, quale occorrenza dell'ultima categoria di immagini simboliche, alcune *figurae* mistiche; fra di esse possiamo ricordare la pietra angolare (*lapis angularis*, seguendo 1 Pietro 2, 6 e Galati 3, 28), il leone e il verme⁵⁸³.

Un'analisi di questi casi concreti di dire simbolico permette di cogliere alcune caratteristiche del meccanismo che presiede al funzionamento dell'apparato dei *symbola* stessi.

Si può osservare, innanzitutto, che fulcro del dire simbolico è l'identità tra le proprietà della realtà concreta che opera come simbolo e le proprietà della realtà simboleggiata.

Le caratteristiche morfologiche e funzionali proprie della pietra angolare, quale realtà fisica e sensibile, sono simili a quelle che vengono riconosciute al Cristo nella rivelazione della Fede. Allo stesso modo, le qualità peculiari del leone e del verme sono simili a quelle che contraddistinguono il Cristo (anche se nel caso del verme il meccanismo è in parte più complesso).

Il dire simbolico riconosce, quindi, una similitudine tra qualità: le proprietà visibili e fisicamente osservabili della pietra angolare, del leone e del verme (rispettivamente l'essere luogo di raccordo di diversi elementi architettonici, la forza e il vivere nel sottosuolo) e le proprietà spirituali conoscibili solo con gli occhi della mente (attraverso la rivelazione della fede) del Cristo (il comporre insieme umano e divino, la *fortitudo* nel combattere il peccato e l'essere Sapienza perfetta).

L'individuazione di tale similitudine permette di compiere una traslazione a partire dalla concreta realtà simbolica. Le qualità peculiari della pietra angolare, del leone e del verme permettono di compiere un passaggio dall'oggetto fisico a un diverso "oggetto" rappresentato dalla natura del Cristo: la traslazione consente di sovrapporre simbolo e referente simboleggiato, rendendo i due termini, in una certa misura, interscambiabili in ragione della similitudine tra i loro attributi. Questo passaggio permette anche di compiere un trasferimento tra nomi, portando l'espressione "pietra angolare" o "leone" a significare una differente realtà.

Tale analisi della decifrazione eriugeniana delle immagini simboliche proposta nelle *Expositiones* mette in evidenza la forte similarità che intercorre tra il meccanismo semiotico che rende possibile la significazione simbolica in Eriugena e il discorso secondo analogia teorizzato da Platone e Aristotele e impiegato largamente quale dispositivo semiotico-metafisico nel neoplatonismo.

Nei *Topici*, infatti, lo Stagirita nota come nel dire analogico la proporzione $A : B = C : D$ permette di sostituire tra loro i termini A e C; si può, in questo modo, dire traslativamente che A è il C di B e

⁵⁸² L'interpretazione del simbolo del leone è, in effetti suggerita dal testo dionisiano nel XV capitolo del *De coelesti hierarchia*; Eriugena si serve delle indicazioni fornite da Dionigi ma le sviluppa in maniera personale.

⁵⁸³ Per l'analisi di questi simboli cfr. *supra*...

che C è l'A di D⁵⁸⁴. Si produce, quindi, nella proporzione una identificazione tra termini differenti: A e C sono posti come equivalenti benché siano determinazioni differenti e distinte.

L'identità che viene espressa dalla proporzione non è, tuttavia, una identità assoluta, ma relativa. A e C, infatti, sono posti come mutuamente sostituibili ed equipollenti solo in ragione del peculiare rapporto che li lega rispettivamente a B e a D. La proporzione esprime, infatti, l'invarianza di relazione che sussiste in due rapporti apparentemente diversi, nei quali sono poste in gioco determinazioni differenti: la relazione che unisce A e B è la stessa che unisce C e D. In questo senso, l'identità tra A e C è relativa: la sostituzione tra i due termini si produce unicamente in ragione dell'identità della relazione che congiunge i termini stessi, rispettivamente, con il primo medio e il secondo estremo dell'analogia. Tale condizione permette di spiegare più rigorosamente la condizione di somiglianza che lega i due termini del dire simbolico-metaforico: A e C sono simili e non identici, in quanto la loro equipollenza non è assoluta, ma dipendente dalla relazione che entrambi intrattengono con altri elementi.

L'identità di relazione che congiunge A e C nell'analogia significa, in termini logici meno vaghi, l'identificazione di un termine medio. L'individuazione del μέσον (dell'elemento medio) nel discorso proporzionale significa l'identificazione del predicato comune che appartiene tanto ad A quanto a C. La relazione tra A e B individua, infatti, la proprietà che caratterizza A; la relazione intercorrente tra C e D definisce la proprietà peculiare di C. L'equivalenza proporzionale asserisce, poi, che le due proprietà così messe a fuoco sono tra loro identiche⁵⁸⁵.

L'individuazione di un predicato comune permette poi, come già visto, la definizione del genere al quale appartengono entrambi i termini coinvolti nella relazione. La condivisione del predicato e la definizione del comune genere di appartenenza permettono di individuare la similitudine che lega metaforizzante e metaforizzato e di giustificare la traslazione tra di loro.

La proporzione individua così una similitudine tra differenti determinazioni, ovvero un rapporto che non si risolve in semplice identità, ma che suggerisce, nel convergere delle determinazioni, il perdurare di una differenza; è l'individuazione di una similitudine che costituisce l'elemento fondante dell'analogia stessa, in quanto permette di operare la *translatio* da termine a termine conservando al tempo stesso chiarezza del discorso e incremento cognitivo⁵⁸⁶.

I meccanismi semiotici messi in luce dalla decifrazione dei simboli scritturali proposta da Eriugena nel secondo capitolo delle *Expositiones* risultano sostanzialmente identici al funzionamento del discorso *secundum analogiam* presente nella tradizione neoplatonica e fondato sulle analisi aristoteliche. La possibilità di significare la natura del Cristo attraverso una immagine finita si fonda sulla presenza, tanto nell'essenza divina quanto nella natura della *res* concreta, di uguali proprietà: la capacità di tenere insieme diverse realtà, il possedere determinatezza e coraggio, vivere nelle profondità (della Natura e della terra). Tali proprietà condivise possono essere individuate mediante un'analisi proporzionale che metta in relazione ciascun termine del discorso simbolico con le realtà a questo omogenee (ovvero con gli elementi della sua stessa serie gerarchica): la pietra angolare : le diverse parti dell'edificio = il Cristo : le due metà del Tutto (ovvero l'umano e il divino); ancora: il verme : la terra = il Cristo : la verità delle cose (secondo i paradigmi eterni); e infine: il leone : i suoi avversari = il Cristo : il peccato.

In questo modo, il Cristo e le sue *imagines* materiali risultano tutte appartenenti, di volta in volta, a un medesimo genere di realtà: le *res* che permettono di unire determinazioni diverse, quelle che possiedono l'attributo della forza o quelle che hanno la peculiare proprietà di stare al centro di un qualche luogo.

⁵⁸⁴ Cfr. Aristotele, *Topici*, 108 a, 7 sgg. Cfr. anche L. Calboli Montefusco, *La percezione del simile: metafora e comparazione in Aristotele*, cit., pag. 74.

⁵⁸⁵ Cfr. *Analitici secondi* 99 a, 16.

⁵⁸⁶ Sulla chiarezza del dire metaforico cfr. *Retorica* 1405 a, 8 sg.; sulla relazione tra conoscenza e metafora attraverso il principio dell'ammirazione e della meraviglia cfr. Idem, *Retorica* 1371a, 30 – 1371 b, 3; sulla somiglianza come motore dell'analogia cfr. Idem, *Topici* 114 b, 25 e 136 b, 34. Il tema della similitudine nella proporzione metaforica aristotelica è analizzato nel già citato L. Calboli Montefusco, *La percezione del simile: metafora e comparazione in Aristotele* al quale rimandiamo.

La *translatio* simbolica, quindi, è resa possibile dalla presenza, in entrambi i termini che il dispositivo simbolico mette in relazione, di qualità condivise, che possono essere individuate attraverso il rapporto che intercorre tra ciascuna determinazione e gli elementi a questa omogenei; simbolo e simboleggiato possono così essere inseriti in una proporzione a quattro termini nella quale *imago* e sostanza divina agiscono come casi concreti di funzioni generali.

Il simbolo si presenta come un'immagine, ovvero come un εἰκόν, al tempo stesso dissimile e simile al proprio paradigma, e nel quale continua a risplendere sempre un riflesso dell'originaria luce divina.

La struttura analogica presente nella dottrina del simbolo eriugeniano, infatti, non è semplicemente un dispositivo linguistico e retorico ma diviene, nel neoplatonismo, autentica legge cosmica che governa la processione del molteplice dall'Uno e organizza la relazione tra ipostasi henologiche. A partire da Platone e poi radicalmente con Plotino e Proclo, il processo di generazione del Tutto dall'Uno segue un modello linguistico-semiotico riassunto dall'analogia come formula che permette di definire identità tra rapporti; la dialettica tra simbolo e simboleggiato quale modello di relazione semiotica (basata sul concetto di εἰκόν) tra sensibile e intelligibile ha un'immediata rilevanza ontologica, in quanto descrive la reale struttura dell'essere cosmico.

Il simbolo è, in questo modo, dispositivo al tempo stesso semiotico e metafisico attraverso il quale si può comprendere l'origine del mondo e intuire la natura più autentica del creato.

6. Conclusioni

6.1 La dottrina del simbolo in Eriugena

Nonostante l'ambiguità che caratterizza a una prima analisi la nozione di simbolo in Eriugena, nelle opere del maestro palatino può essere individuata una coerente tassonomia delle diverse forme di dire traslato (simbolo, metafora e allegoria); tale classificazione non è allargabile alla totalità delle occorrenze dei termini presi in considerazione, ma può essere considerata il nucleo teorico della dottrina eriugeniana sul dire traslato.

Symbolum, *metaphora* e *allegoria* non rappresentano così semplicemente espressioni sinonimiche virtualmente interscambiabili, ma categorie distinguibili le une dalle altre in ragione di una loro precisa identità.

Il simbolo può essere identificato con le realtà create (tanto sensibili quanto intelligibili) a cui Eriugena riconosce la capacità di offrire una manifestazione dell'essenza trinitaria e una conoscenza di complesse verità metafisiche (ad esempio la creazione dell'universo materiale nel suo procedere dalle cause primordiali): la *res* concreta possiede determinate qualità che sono simili a quelle presenti nella natura divina, cosicché mediante la prima è possibile conoscere la seconda. L'allegoria, invece, sembra essere intesa da Eriugena secondo un'accezione duplice: pura tropologia, ma anche meta-genere di ogni fenomeno di dire traslato (secondo la definizione agostiniana di allegoria come espressione dove *aliud dicitur, aliud demonstratur*). La *metaphora*, infine, rappresenta sia il meccanismo metafisico che permette l'attribuzione di proprietà finite alla natura divina in ragione della relazione ontologica tra la causa (il Creatore da cui tutto procede) e l'effetto (la realtà finita che il Creatore stesso porta all'essere), sia la traslazione figurale capace di portare a manifestazione una similitudine latente tra realtà a prima vista differenti, secondo l'accezione retorica del termine che Eriugena ritrova in Donato, Isidoro, Marziano Capella e nel *De doctrina christiana* agostiniano.

Symbolum e metafora appaiono così strettamente legati: l'individuazione nella natura divina di proprietà finite (processo che è alla base del rinvio simbolico), risulta fondato su una metafora che può essere di natura sia "metafisica" sia retorico-figurale⁵⁸⁷.

La fondamentale differenza tra simbolo e metafora può essere individuata nella natura del referente a cui le due tipologie di significazione impropria rimandano: il referente della metafora può essere rappresentato da qualsiasi realtà, mentre il referente del dire simbolico è costituito unicamente dalla sostanza divina.

La peculiare natura dell'essenza tearchica quale "oggetto" proprio del rimando simbolico influisce sulla natura della significazione simbolica. La descrizione della sostanza divina che si produce nel simbolo, infatti, è fondata sulla presenza, nei termini del rapporto simbolico, di una medesima qualità (ad esempio la forza del leone e di Cristo, lo stare in profondità proprio del verme e di Cristo). Si deve notare, però, come tali qualità, che nel simbolo vengono messe in relazione, non siano tra loro del tutto omologhe: la forza del Cristo simboleggiata dal leone è un *furor* intellettuale, di carattere spirituale-immateriale, che è differente dalla pura rabbia ferina; l'abitare le profondità della Natura, qualità propria di Cristo, è uno stare che si riferisce a una condizione cognitiva differente dal semplice vivere nel sottosuolo del verme. Le proprietà che vengono predicate di Cristo mediante il dire simbolico sono, quindi, proprietà astratte, che fanno riferimento a idee universali (la Sapienza, la determinazione morale, la capacità di tenere insieme i diversi etc.).

L'autentico risultato del dire simbolico, quindi, deve essere indicato nell'individuazione di una similitudine tra qualità e stati di cose differenti: la natura astratta dell'idea e il carattere concreto della realtà materiale che a tale idea rimanda.

⁵⁸⁷ Cfr. U. Eco, *La metafora nel medioevo latino*, cit., pagg. 191 – 192.

La natura divina, inoltre, è infinita e ineffabile, sottratta a ogni piena manifestazione; il simbolo, allora, può unicamente mettere in relazione un'immagine del divino con un simbolo materiale, mediante l'individuazione di una similitudine tra qualità concrete e idee astratte, senza riuscire a offrire una conoscenza adeguata del proprio referente.

Diviene così chiaro come nessuna forma di significazione simbolica, né mediante *res* sensibili, né attraverso le più alte teofanie del creato, sia in grado di garantire alla ragione finita una conoscenza autentica, non *abusiva* (secondo l'espressione del *De praedestinatione*), del divino. Il risultato di una simile significazione è destinato a non cogliere mai la pienezza della natura divina: la sostanza di Dio, infinita e quindi sottratta a ogni forma di opposizione al negativo (che comporta una finitizzazione delle realtà congiunte dalla stessa relazione di opposizione), non può venire descritta mediante alcuna categoria determinata, rimanendo al di là della possibilità di qualsiasi descrizione logico-concettuale.

Si deve notare, tuttavia, come al tempo stesso in Eriugena la natura superessenziale della sostanza divina a cui il simbolo rimanda non costringa la stessa significazione simbolica ad assumere un carattere di indeterminatezza e vaghezza, carattere che, invece, tutta la riflessione moderna e contemporanea sul tema della simbologia attribuisce, in modo pressoché uniforme, allo stesso dispositivo simbolico⁵⁸⁸.

L'analisi delle concrete occorrenze del dire simbolico nelle *Expositiones*, infatti, mette in luce come il referente ultimo del simbolo non si presenti quale nebulosa di significato indefinita e indeterminata; nell'immagine del leone la natura del Cristo è chiaramente definita attraverso la proprietà del coraggio e nell'immagine del verme il Figlio è descritto autenticamente mediante la qualità della Sapienza.

L'inesauribilità del referente del dire simbolico e la sua conseguente residuale indicibilità non producono, nella tradizione neoplatonica, una vaghezza "semantica" del simbolo: la relazione che permette il passaggio dal simbolo al suo referente deve restare chiaramente definita, in quanto senza proprietà ben identificate da porre in relazione traslativa il meccanismo simbolico non potrebbe operare.

Nella significazione simbolica, quindi, la realtà simboleggiata perde momentaneamente la propria infinità e ineffabilità: la proprietà che caratterizza il referente del dire simbolico, permettendo il passaggio dal simbolo al simboleggiato, è chiaramente individuata e produce, quindi, una definizione dello stesso referente del simbolo (in quanto conosce la totalità della realtà, Cristo può essere descritto come vera Sapienza).

La percezione di una vaghezza del simbolo e di un'eccedenza semantica non esaurita dal dire simbolico stesso si producono solamente "a posteriori", una volta che la significazione simbolica è compiuta. Il guadagno cognitivo che si produce attraverso il simbolo verrà, infatti, messo tra parentesi in ragione della riconosciuta ineffabilità di Dio: la natura trinitaria non possiede veramente la qualità della sapienza e Cristo non è summa dei paradigmi intelligibili, in quanto Dio è al di là della sapienza e dell'ignoranza.

Il rinvio simbolico, pertanto, quale finitizzazione dell'infinito, non può costituire occasione di una compressione piena della natura di Dio, ma rappresenta la possibilità di una contemplazione, sempre perfettibile e sempre reiterata, della natura divina mediante le sue immagini nel mondo creato. Per questa ragione Eriugena attribuisce un particolare valore al simbolo dissimile: tale tipologia di *symbolum*, identificabile con le realtà materiali più vili e umili chiaramente difformi dalla dignità del principio, ricorda al suo interprete la distanza che sussiste sempre tra ogni descrizione della natura divina secondo la ragione creaturale e l'autentica essenza trinitaria.

⁵⁸⁸ Cfr., ad esempio, Eco il quale distingue nettamente il simbolo dalla metafora e dall'allegoria e lo descrive come un dispositivo che produce una "deriva infinita dei sensi" e una *nebulosa di contenuto* la cui decodifica non obbedisce a regole interpretative predeterminate; cfr. U. Eco, *Sul simbolo*, in «L'immagine riflessa. Testi, società, culture. Simbolo 1», I (1995), pagg. 35 – 50, pag. 37 e pag. 41.

6.2 Il ruolo dell'analogia

Il principio che rende possibile il fenomeno della significazione simbolica del divino in Eriugena deve essere individuato nell'analogia.

La relazione proporzionale tra realtà differenti diviene, nella tradizione del pensiero platonico strumento per spiegare l'ordine cosmico nel rapporto tra mondo sensibile e mondo intelligibile. L'armonia della dimensione iperurania governa anche la caotica sostanza materiale, sempre sospesa tra l'essere e il non essere, in quanto gli elementi primordiali, costituenti primi dell'universo fisico, si mescolano dando luogo alle realtà concrete secondo la legge della proporzione. L'analogia diviene, con Plotino, la norma universale che permette di spiegare in modo rigoroso la presenza di una medesima struttura e di un'identica *ratio*, tanto nella sfera noetica quanto in quella materiale: pur nella loro distanza dalla luminosa trasparenza delle idee nell'Intelletto, le cose di quaggiù sono connesse le une con le altre dagli stessi rapporti che intercorrono tra le sostanze immateriali e, quindi, fanno parte di una medesima organizzazione razionale.

Nel simbolo, così come è inteso dalla tradizione neoplatonica e da Eriugena, la relazione strutturale descritta dall'analogia definisce la funzione di ciascun elemento rispetto ad altri elementi a questo omogenei (funzione che come tale può ripetersi in diversi livelli del cosmo); tale relazione tra una realtà e altri elementi della medesima serie ipostatica (il primo estremo e il primo medio, ma anche il secondo medio e il secondo estremo dell'analogia) permette poi di individuare determinate qualità e di fondare la similitudine tra paradigma (primo estremo) e immagine (εἰκών, il secondo medio della proporzione). La funzione, quindi, opera selezionando determinate proprietà e fondando la similitudine su cui si costruisce la relazione metaforico-simbolica.

La dottrina dell'analogia e la dottrina del mondo sensibile quale εἰκών della realtà invisibile divengono così, a partire da Plotino, un modello esplicativo, alternativo a quello causale basato sulla semplice relazione di causa ed effetto, per comprendere la genesi dell'intero universo reale.

Sia il modello causale che quello analogico, infatti, permettono di pensare l'intera realtà fisica come un segno che rimanda a una superiore realtà (Tommaso, come già osservato, parla di una similitudine per *causalitas causae* che permette di inferire dall'effetto l'esistenza della realtà che lo ha prodotto, come accade nel caso della relazione tra il fumo e il fuoco o tra le macchie cutanee provocate da un morbo e il morbo stesso). Tuttavia, a differenza del modello esplicativo basato sull'analogia, la relazione semiotica tra causa ed effetto non fornisce nessuna indicazione sulla natura e le qualità della realtà che agisce quale principio causale: la natura del fumo non permette di comprendere quali siano le caratteristiche del fuoco (Eco a questo proposito cita l'esempio, già riportato, dell'orma che, benché simile al piede, dice molto poco sulle fattezze dell'uomo che l'ha lasciata). Il modello analogico κατά εἰκόνην, invece, si fonda sull'individuazione di una similitudine che è costruita attraverso un'analisi delle proprietà delle realtà poste in relazione dalla proporzione. In questo caso, quindi, il rapporto tra segno e referente (l'immagine concreta e il paradigma ideale da questa riprodotto) ha un carattere motivato e permette di conoscere meglio la natura sia dell'εἰκών, sia del suo modello (ovvero del simbolo e del simboleggiato). Il modello analogico, quindi, è caratterizzato da una maggiore ricchezza e vividezza, offrendo, inoltre, la possibilità di comprendere meglio le realtà oggetto del discorso proporzionale.

Allo schema esplicativo analogico, d'altra parte, non deve essere imputata una mancanza di razionalità e rigore concettuale, che ne farebbe una forma di esperienza onirica o fantastica, da contrapporre per questo alla spiegazione causale precisa e "scientifica".

La semplice ricostruzione della storia dell'analogia, infatti, dimostra come questa, lungi dall'essere una sorta di intuizione estatica, debba venire considerata prima uno strumento matematico per esprimere in modo formalmente efficace una eguaglianza tra grandezze differenti e poi, nella logica aristotelica, un metodo per cercare il genere comune e la similitudine tra diverse realtà.

Il simbolo neoplatonico che si fonda sull'analogia, pertanto, non deve apparire come uno strumento di misteriosa illuminazione trascendente, ma come un veicolo razionalmente organizzato per dare espressione a omologie funzionali e individuare similitudini latenti. La stessa natura del sapere

offerto dal simbolo, ovvero non una in sé impossibile conoscenza autentica dell'infinito, bensì l'istituzione di una relazione di similitudine tra Dio e alcune *res* create, impedisce di pensare al dispositivo simbolico come occasione per attingere a una soprannaturale e piena *visio Dei*⁵⁸⁹.

In questo senso, l'analisi sui simboli in Eriugena mette in questione lo stereotipico giudizio sul pensiero simbolico quale atteggiamento culturale contrapposto alle forme di riflessione autenticamente razionali e alla mentalità "scientifica" che si svilupperebbe già nel XII secolo con le opere di Adelardo di Bath e la tradizione della scuola di Chartres. La reale differenza tra il pensiero "scientifico" e l'atteggiamento simbolico, infatti, non consiste tanto negli strumenti cognitivi impiegati (rigorosi in un caso, intuitivo-fantastici nell'altro), ma nell'obiettivo teorico da conseguire. Lo scopo di un'indagine "scientifica" è lo studio (razionale) dei fenomeni naturali nella coscienza che "il mondo fisico...è un complesso di forze, un *vigor* che organizza e conserva il cosmo...oggetto di una *ratio*"⁵⁹⁰; lo scopo del simbolo, così come è stato ricostruito da Johan Huizinga, invece, è organizzare (in modo altrettanto razionale) i diversi fatti dell'esperienza in una struttura coerente e armonica, secondo una "polifonia del pensiero" per creare una "simmetrica figura"⁵⁹¹. Huizinga, infatti, definisce il simbolo come un "cortocircuito dello spirito", ovvero come un porre in relazione diverse realtà non per mezzo di un legame causale, ma in base al nesso di significato e scopo⁵⁹². Tale cortocircuito si produce mediante l'unità "mistica" tra due realtà, frutto del riconoscimento di una similitudine essenziale tra le loro proprietà; queste proprietà, tuttavia, devono essere intese secondo il "realismo" medievale, ovvero secondo un'impostazione idealistica per la quale ogni proprietà è il riflesso di un esemplare ideale. Il processo della significazione simbolica per Huizinga ha come esito il tradurre l'infinito nel finito, cogliendo nel secondo immagini della stessa infinità trascendente.

Scopo del simbolo, quindi, è ridurre il molteplice all'unità, riconducendo ciascuna creatura al suo Creatore e indicando, in questo modo, il fine e il senso ultimo dell'intero cosmo: il simbolo ha il compito di rassicurare l'uomo sulla natura "divina" dell'universo fisico, ovvero sul fatto che la dimensione sensibile è autenticamente informata dal progetto della volontà provvidenziale e che ogni esperienza può essere considerata come segno dell'esistenza di un Dio legislatore e giudice della storia. La decifrazione simbolica del mondo rende le *res* finite intelligibili e trasparenti al pensiero nella misura in cui le risolve tutte in un unico fine: la Verità divina rivelata per la salvezza dell'uomo. Così facendo, i *symbola* operano come dispositivi "estetici" e teleologici, permettendo al credente di scorgere, anche nei fatti più insignificanti, quella bellezza di cui, secondo la lezione dionisiana, nulla nel creato è privo: "Tutte le cose in ogni maniera tendono al Bello e al Buono, né esiste alcun essere che non partecipi del Bello e del Buono. Oseremo dire anche così: anche il non essere è partecipe del Bello...quando viene celebrato soprasostanzialmente in Dio prescindendo da ogni cosa"⁵⁹³.

⁵⁸⁹ Per un simile giudizio cfr., ad esempio, A. C. Crombie, *Augustine to Galileo: the History of Science a. D. 400 – 1650*, Harmondsworth, Penguin 1952 (trad. it. dalla quale si cita: A. C. Crombie, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Milano, Feltrinelli 1982, pagg. 9 – 45). Su questo argomento cfr. anche F. Zambon, *L'alfabeto simbolico degli animali*, Milano, Luni editrice, 2001, pagg. 45 – 48.

⁵⁹⁰ Cfr. T. Gregory, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della «Fisica» di Aristotele in La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano, Vita e pensiero 1966, pag. 51.

⁵⁹¹ Cfr. J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem, Willink 1919 (trad. it. dalla quale si cita: J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni 1958, pag. 282). Zambon nota come anche il nuovo sapere di stampo scientifico che si sviluppa nel Medioevo sia stato concepito, ad esempio da Alessandro Neckam, come strumento per facilitare l'anagogia verso il Creatore e per fortificare la devozione del credente che coglie la presenza divina nel libro della natura (cfr. F. Zambon, *L'alfabeto simbolico degli animali*, cit., pag. 46). Un simile atteggiamento (che comparirà ancora in Galileo e in Newton) risulta, tuttavia, estraneo alla metodologia scientifica e al processo di ricerca proprio delle scienze esatte: i risultati della ricerca scientifica possono essere impiegati a fini apologetici ma tali fini (e ogni questione relativa al senso degli eventi) non hanno nessuna parte nell'indagine scientifica stessa.

⁵⁹² Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pag. 279.

⁵⁹³ Cfr. *De divinis nominibus* IV, 7, 704 B.

7. Bibliografia

7.1 Testi originali

Ambrosius Mediolanensis, *De paradiso* in *Sancti Ambrosii Opera* 1 (*Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De noe, De Abrham, De Isaac, De bono mortis*), CSEL 32, ed. C. Schenkel, Vindobonae, F. Tempsky 1896

Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam* in *Sancti Ambrosii Mediolanensis opera, pars 4*, CCSL 14, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols 1957.

Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio psalmorum 12*, CSEL 6, ed. M. Petschenig, M. Zelzer, Vindobonae, Osterreichische Akademie der Wissenschaften 1999

Ambrosius Mediolanensis, *De excessu fratris*, in *Sancti Ambrosii Opera* 7 (*Explanatio symboli; De sacramentis; De Mysteriis; De paenitentia; De excessu fratris; De obitu Valentiniani; De obitu Theodosii*), CSEL 73, ed. O. Faller, Vindobonae, Hoelder 1955

Aristoteles, *Metaphysics*, ed. W. Ross, Oxford, Clarendon press 1958

- Aristoteles, *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio – Paluello, Oxford, E typographeo clarendoniano 1949

- Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. F. Susemihl, O. Apelt, Lipsiae, B. G. Teubner 1912

- Aristoteles, *Poetica*, ed. R. Kassel, Oxford, E typographeo clarendoniano 1965

- Aristoteles, *Aristotelis Ars rhetorica*, ed. W. Ross, Oxford, E typographeo clarendoniano 1986

- Aristoteles, *Aristotelis Topica*, ed. W. Ross, Oxford, E typographeo clarendoniano 1970

- Aristoteles, *Aristotelis Analytica posteriora*, in *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. W. Ross, L. Minio – Paluello, Oxford, E typographeo clarendoniano 1968

- Augustinus, Aurelius *De civitate dei libri 1 – 22* in *Aurelii Augustini Opera* 14.1 – 14.2, CCSL 48, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout, 1955

- Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV* in *Aurelii Augustini opera* 8, ed. D. R. Willems, CCSL 36, Turnhout, Brepols 1990

- Aurelius Augustinus, *De utilitate credendi* in *Aurelii Augustini opera* 6.1 (*De utilitate credendi; De duabus animabus; Contra Fortunatum; Contra Adimantum; Contra epistulam fundamenti; Contra Faustum*) CSEL 25, ed. J. Zycha, Vindobonae, F. Tempsky; Lipsiae, G. Freytag 1891

- Aurelius Augustinus, *De utilitate credendi* in *Aurelii Augustini opera* 6.1 (*De utilitate credendi; De duabus animabus; Contra Fortunatum; Contra Adimantum; Contra epistulam fundamenti; Contra Faustum*) CSEL 25, ed. J. Zycha, Vindobonae, F. Tempsky; Lipsiae, G. Freytag 1891

- Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in psalmos 1- 150* in *Aurelii Augustini opera*, 10, 1-3, CCSL 38 – 40, Turnhout, Brepols 1956.

- Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana* in *Aurelii Augustini Opera* 4.1 (*Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana, De vera religione*), CCSL 32, ed. J. Martin, Turnhout, Brepols 1962

- Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri 15. Libri 13.-15.*, in *Sancti Aurelii Augustini Opera* 16.2, ed. W. J. Mountain, Turnhout, Brepols 1968

- Aurelius Augustinus, *Ars Sancti Augustini pro fratrum mediocritate breviata*, ed. C. F. Weber, Marburg, N. G. Elwert Bibliopolae Academici 1861.

Beatus Liebanensis, *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis Adversus Elipandum*, CCCM 59, ed. B. Lofstedt, Turnhout, Brepols 1984

Beda Venerabilis, *De schematibus et tropis*, in C. Halm, *Rhetores latini minores ex codicibus maximam partem adhibitis*, Frankfurt a. M, Minerva GMBH 1964, pagg. 607 – 618.

Anicus Manlius Severinus Boethius, *Philosophiae consolatio*, CCSL 94, ed. L. Bieler, Turnhout, Brepols 1957

Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *Magni Aurelii Cassiodori Expositio psalmorum*, in *Magni Aurelii Cassiodori senatoris opera*, 2.1 (1-70)/2.2 (71-150), CCSL 98, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols 1958.

Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *Institutiones*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon press 1961

Cornificius, *Cornifici Rhetorica ad Herennium*, ed. G. Calboli, Bologna, Patron 1993

Elius Donatus, *Ars maior* in L. Holtz, *Donate et la tradition de l'enseignement grammatical: etude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV^e - IX^e siècle) et edition critique*, Paris, Centre national de la recherche scientifique 1981.

Gregorius Magnus, *S. Gregorii Magni Moralia in Job*, 2 voll (1^o: libri I-XVI; 2^o: libri XVII-XXXV), CCSL 143, 143 A, 143 B, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols 1979 – 1985

Gregorius Magnus, *Registrum Epistularum* CCSL 140/140A, ed. Dag Norberg, Turnhout 1982.

Gregorius Nazianzenus, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio arabica antiqua II. Orationes I, XLV, XLIV (arab. 9, 10, 11)*, CCSG 43, ed. L. Tuerlinckx, Turnhout, Brepols 2001

Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* in *Opera exegetica*, 1, CCSL 72, ed. P. Lagarde, G. Morin, M. Adriain, Turnhout, Brepols 1959

Iohannes Scottus Eriugena *Iohannis Scotti Eriugena Carmina*, SLH 12, ed. M. W. Herren, Dublin, Dublin institute for advanced studies 1993

Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione naturae), liber tertius*, ed. I. P. Sheldon-Williams, L. Bieler, Dublin, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies 1981

Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, New York, Kraus reprint 1970

Ioannes Scotus Eriugena, *Glossae Divinae historiae: the Biblical glosses of John Scottus Eriugena*, ed. J. J. Contreni, P. P. O'Neill, Firenze (Tavarnuzze), SISMEL 1997.

Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, liber primus*, CCCM 161, ed. E. Jauneau, Turnhout, Brepols 1996

Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, liber secundus*, CCCM 162, ed. E. A. Jauneau, Turnhout, Brepols 1997

Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, liber tertius*, CCCM 163, ed. E. A. Jauneau, Turnhout, Brepols 1999

Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, liber quartus*, ed. E. A. Jauneau, Turnhout, Brepols 2000

Ioannes Scotus Eriugena, *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, liber quintus*, CCCM 165, ed. E. A. Jauneau, Turnhout, Brepols 2003

Ioannes Scotus Eriugena, *Iohannis Scotti Eriugena de divina praedestinatione liber*, CCCM 50, ed. G. Madec, Turnhout, Brepols 1978

Ioannes Scotus Eriugena, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, ed. E. Jauneau, Paris, Le editions du Cerf 1972

Ioannes Scotus Eriugena, *Homélie sur le prologue de Jean*, ed. E. Jeuneau, Paris, Le editions du Cerf 1969

(Iohannes Scottus Eriugena, *Iohannis Scoti Eriugenaë Expositiones in ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, Turnhout, Brepols 1977)

Iohannes Scotus Eriugena, *Glossae ad Priscianum* in A. Luhtala, *Early Medieval Commentary on Priscian's 'Institutiones grammaticae'*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin», LXXI (2000), pagg. 115 – 188.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, ed. M. W. Lindsay, Oxford, E typographeo Clarendoniano 1971

Iustinus, *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia 1.1*, ed. Io. Car. Th. Eques de Otto, Wiesbaden, Sandig 1969

Macrobius Ambrosius Aurelius Theodosius, *Saturnalia*, ed. I Willis, Lipsiae, G. B. Teubneri 1994
- Macrobius Ambrosius Aurelius Theodosius, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. I. Willis, Leipzig, G. B. Teubner 1970 I, 2, 11 sgg.

Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria libri duodecim*, ed. M. Winterbottom, Oxford, E typographeo Clarendoniano 1989

Martianus Mineus Felix Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. Dick, J. Preaux, Stutgardiae, Teubneri 1978

Paschasius Radbertus, *Expositio in psalmum XLIV*, CCCM 94, ed. B. Paulus, Turnhout, Brepols 1991

Plotinus, *Plotini opera*, ed. P. Henry, H – R. Schwyzer, Oxford, E Typographeo Clarendoniano 1964 – 1982.

Plutarchus, *Isis et Osiris* in *Oeuvres morales* 5.2, ed. C. Froidefond, Paris, Le belles lettres 1988

Proclus Diadochus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon press 1963
- Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum Commentarii*, ed. E. Diehl, 3 voll., Amsterdam, A. M. Hakkert 1965

- Proclus Diadochus, *In Platonis Rem publicam Commentarii*, ed. W. Kroll, 2 voll., Amsterdam, A. M. Hakkert 1965

- Proclus Diadochus, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Hildesheim, Olms 1967

- Proclus Diadocus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera inedita (pars tertia)*, Hildesheim, Olms 1961, pagg. 617 – 1258

- Proclus Diadocus, *Théologie platonicienne*, ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, Les belles lettres Paris, 1968 – 1987.

Pseudo-Dionysius, *Corpus dionysiacum 1-2 (De divinis nominibus, De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae)*, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, W. de Gruyter 1991.

Sedulius Scotus, *Collectaneum miscellaneum*, ed. D. Simpson, Turnhout, Brepols 1988

Theodulfus, *Opus Caroli regis contra synodum*, MGH, Concilia T 2, Suppl. 1, ed. A. Freeman, P. Meyvaert, Hannover, Hahnsche Buchhandlung 1998

7.2 Traduzioni di testi originali utilizzate*

Agostino, *Il maestro e la parola. Il maestro, La dialettica, La retorica, La grammatica*, a cura di M. Bettetini, Milano, Rusconi 1993.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Roma – Bari, Laterza 1986

Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, traduzione di P. Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici a cura di E. Bellini, Milano, Rusconi 1981

Giovanni Scoto Eriugena, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Milano, Mondadori 1987

- Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. E. Mainoldi, Firenze (Tavarnuzze), SISMEL 2003

Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani 2000

Macrobio, *I saturnali*, a cura di N. Marinane, Torino, UTET 1997

Marziano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani 2001

Proclo Licio Diadoco, *I manuali. Elementi di fisica, Elementi di teologia, I testi magico-teurgici*, traduzione, prefazioni, note e indici di Chiara Faraggiana di Sarzana, saggio introduttivo di Giovanni Reale, Milano, Rusconi 1999

- Proclo Licio Diadoco, *Sulla provvidenza, libertà e male*, traduzione, introduzione, note e apparati a cura di F. Paparella, Milano, Bompiani, 2004

7.3 Testi sulla dottrina del dire traslato in Eriugena**

W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M., Klostermann 1994 (trad. it.: W. Beierwaltes, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano, Vita e Pensiero 1998, pagg. 61 – 82).

- W. Beierwaltes, *Language and Object*, in G.-H. Allard (ed.) *Jean Scot écrivain. Actes du 4. Colloque international, Montreal, 28 aout – 2 septembre 1983*, Montreal, 1986, pagg. 209 – 228.

S. Cantelli, *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*, Spoleto, CISAM 1989, pagg. 261 – 298

* Dei testi qui indicati sono state utilizzate anche gli apparati critici, le note e le introduzioni.

** Per una ricostruzione del dibattito critico sull'intera opera e pensiero eriugeniani si possono vedere: M. Brennan, *A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenan Studies: 1800-1975*, in «Studi Medievali», XVIII (1977), pagg. 401– 447; Idem, *Materials for a Bibliography of Johannes Scottus Eriugena*, in «Studi Medievali», XXVII (1986), pagg. 413 – 460 e Idem, *Guide des études ériugèniennes: bibliographie commentée des publications, 1930–1987/ A guide to Eriugenan studies: a survey of publications, 1930–1987*, Fribourg – Paris, 1989. Le indicazioni presenti nei lavori di Brennan possono essere integrate con G. van Riel, *Eriugenan Studies: 1995 – 2000*, in J. McEvoy – 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 Eriugenan Studies, Maynooth and Dublin August 16 – 20, 2000*, Leuven, Leuven university press 2002, pagg. 611 – 636 (con utile indice per argomenti).

M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, Culture et civilisation 1969

P. Dronke, *Eriugena's Earthly Paradise* in W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, Vorträge des VII internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26 – 29 Juli 1989*, Heidelberg, C. Winter 1990.

- P. Dronke, *Les conceptions de l'allégorie chez J. S. Érigène et Hildegarde de Bingen*, in G. Dahan, R. Goulet (ed.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Riforme*, Paris, Vrin 2005, pagg. 219 – 230.

S. Gersh, *Eriugena's Ars Rhetorica. Theory and Practice*, in G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy (ed.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies, held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven, Leuven university press 1996, pagg. 261 – 278.

E. Jauneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal – Paris, Vrin 1978

- E. Jauneau, *Allegoria, mysterium, sacramentum, symbolum*, in Ioannes Scotus Eriugena, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, ed. E. Jauneau, Paris, Le editions du Cerf 1969

- E. Jauneau, *Les quatre éléments du monde et les quatre sens de l'Écriture*, in Ioannes Scotus Eriugena, *Homélie sur le prologue de Jean*, ed. E. Jauneau, Paris, Le editions du Cerf 1969

A. Luhtala, *Grammar and Dialectic: a Topical Issue in the Ninth Century*, in G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy (ed.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies, held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven, Leuven university press 1996, pagg. 279 – 301.

C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania, Università di Catania 1986

B. McGinn, *The Originality of Eriugena's Spiritual Exegesis*, in G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy (ed.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies, held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven, Leuven university press, 1996, pagg. 55 – 80.

Francesco Paparella, *Il linguaggio del simbolo in Giovanni Eriugena. La sfida della religione alla razionalità filosofica*, in *Il paradigma medievale. Pensiero religioso e filosofia*. Atti del convegno internazionale di studi, Roma, 29 ottobre – 1 novembre 2005, Brepols, Turnhout, in corso di pubblicazione.

- Francesco Paparella, *La storia in Eriugena come autocoscienza divina*, in J. McEvoy e M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his time*. Atti del 10° convegno internazionale della Società per la Promozione degli studi eriugeniani (S.P.E.S.), Maynooth-Dublin 16 – 20 Agosto 2000, Leuven, Leuven University Press, 2002, pagg. 39 – 57

- Francesco Paparella, *Il tema della "beatitudo" in Giovanni Scoto Eriugena*, in M. Bettetini, F. Paparella (eds.), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del XIII Convegno della società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 12 – 13 Settembre 2003, Louvain, F.I.D.E.M. (Federation internationale des Instituts d'études medievals), 2005, pagg. 145-157

- Francesco Paparella, *Dialettica come metodo: struttura e limiti epistemici della filosofia prima eriugeniana* in «Questio. Annuario di storia della metafisica» 5 (2005), P. Porro (ed.), 'Metaphysica sapientia scientia divina': soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo'. Atti del XV convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Bari, 9 – 11 giugno 2004, pagg. 183 – 200.

J. Pépin 'Mysteria' et 'symbola' dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Jean, in *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish university press for Royal Irish Academy 1973, pagg. 16 – 30, pagg. 20 – 22, ora in J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris, Etudes augustiniennes 1987, pagg. 235 – 250.

- J. Pépin, *Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Presso la sede del centro 1976, pagg. 33 – 62 ora in J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris, Etudes augustiniennes 1987, pagg. 199 – 222.

A. M. Rigoni, *La lettera e la tomba Nota su «allegoria» e «simbolo» nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, in «Conoscenza religiosa», III (1978), pagg. 267 – 285

R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1976

C. Steel, *The Tree of Knowledge of Good and Evil*, in G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy (ed.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies, held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven, Leuven university press 1996, pagg. 239 – 259,

F. Zambon, *Allegoria in verbis: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale*, in D. Goldin (ed.), *Simbolo, metafora, allegoria: atti del 4. Convegno italo-tedesco, Bressanone, 1976*, Padova, Liviana 1980 pagg. 73 – 106, ora in F. Zambon, *Romanzo e allegoria nel medioevo*, Trento, La finestra 2000, pagg. 3 – 34.

7.4 Testi sulla dottrina del dire traslato nell'età antica, tardo-antica e medievale

M. Bettetini, *Il lecito piacere della finzione artistica*, in M. Bettetini, F. Paparella (ed.), *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, FIDEM 2005, pagg. 53 – 67

- M. Bettetini, *Figure di verità: finzione nel Medioevo occidentale*, Torino, Einaudi 2004

E. De Bruyne, *Études d'esthétique medievale*, Paris, Albin Michel 1998.

G. Cavallo, *L'universo medievale. Il manoscritto cassinese del «De rerum naturis» di Rabano Mauro*, Torino, Priuli & Verlucca 1996

J. Chydenius, *The Theory of Medieval Symbolism*, Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica; Commentationes Humanarum Litterarum XXVII. 2 1960

P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden, Köln, 1974.

- P. Dronke, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World. The First Nine Centuries A. D.*, Tavarnuzze (Firenze), SISMEL 2003.

U. Eco, *La metafora nel Medioevo latino* in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora e conoscenza*, Milano, 2005, pagg. 149 – 201.

- U. Eco, *Sul simbolo*, in «L'immagine riflessa. Testi, società, culture. Simbolo 1», I (1995), pagg. 35 – 50.

- U. Eco, *L'epistola XIII, l'allegorismo medievale, il simbolismo moderno* in U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani 1985

- U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano, Bompiani 1987, pagg. 67 – 100.
- J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem, Willink 1919 (trad. it.: J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni 1955)
- S. Gersh, *Concord in Discourse. Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism*, Berlin – New York, Mouton De Gruyter 1996.
- J. Le Goff (ed.), *L'uomo medievale*, Roma – Bari, Laterza 1990, pagg. 1 – 38.
- C. Leonardi, *Il «De rerum naturis» e la tradizione enciclopedica altomedievale*, in Rabano Mauro, *De rerum naturis, Cod. Cassin. 132 / Archivio dell'abbazia di Montecassino. Commentari*, ed. G. Cavallo, Pavone Canavese, Priuli & Verlacca 1994
- A. A. Long, *Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a Plea for Drawing Distinctions*, in D. T. Runia, G. E. Sterling, *Wisdom and Logos. Studies in Jewish thought in Honor of David Winston*, Atlanta, Scholars press 1997, pagg. 198 – 210.
- G. A. Lucchetta, *Perché l'analogia non è scientifica. Dalla metafora all'esempio*, in *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di filosofia (Bocca di Magra, 18 – 22 Marzo 1990)*, Genova, Sagep 1993, pagg. 405 – 418.
- G. Manetti, *Aristotele e la metafora. Conoscenza, similarità, azione, enunciazione*, in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora e conoscenza*, Milano, Bompiani 2005, pagg. 27 – 67
- C. Marmo, *The Decline of Symbols in XIIIth century Theology*, relazione presentata al XIII colloquio annuale SIEPM, *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology* (27 Settembre – 1 Ottobre, 2005, Kyoto)
- C. Marmo, *Il "simbolismo" altomedievale. Tra controversie eucaristiche e conflitti di potere in Comunicare e significare nell'alto Medioevo: settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 52: 15-20 aprile 2004*, Spoleto, Presso la sede della Fondazione 2005 pagg. 765 – 814.
- R. Moran, *Artifice and Persuasion. The Work of Metaphor in the Rhetoric* in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, London, University of California press 1996, pagg. 385 – 398
- G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e Stilistica di Aristotele*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1967
- J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Paris, Inst. d'études medievals 1970, ora in J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris, Etudes augustiniennes 1987, pagg. 251 – 320.
- J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Etudes augustiniennes 1976, pagg. 357 – 365
- J. Pépin, *Porphyre, exégète d'Homère*, in H. Dörrie (ed.), *Porphyre, (Entretiens sur l'Antiquité Classique XII)*, Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt 1966, pagg. 231 – 266 ora in, J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris, Etudes augustiniennes 1987 pagg. 57 – 80.
- J. Pépin, *The Platonic and Christian Ulysses*, in J. J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, New York, State university of New York press 1982, pagg. 3 – 18.

R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone d'Alessandria. Commentario al 'Legum allegoriae'*, Milano, Vita e Pensiero 2000

I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria. Vol. I: l'età classica*, Milano, Vita e Pensiero 2004

P. Riché, *Divina pagina, ratio et auctoritas dans la theologie carolingienne*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare: settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 27: 19-25 Aprile 1979, Spoleto, pagg. 719 – 758, 1981

P. Rollinson, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh, Duquesne university press 1981

J. S. Russell (ed.), *Allegoresis: the Craft of Allegory in Medieval Literature*, New York, Garland 1988

J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford, Clarendon press 1987

- J. Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to Modern Period*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2000

7.5 Testi teorico-generalisti sul dire traslato

E. Auerbach, *Figura*, in *Neue Dantestudien*, in «Istanbul Schriften» V (1944), pagg. 11 – 71 (trad. it.: E. Auerbach, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli 1991, pagg. 176 – 226).

H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt, Suhrkamp 1979 (trad. it.: H. Blumberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, a cura di F. Rigotti, B. Argenton, Bologna, il Mulino 1991)

- H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001 (trad. it.: H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Bologna, 1992)

- H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981 (trad. it.: H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, Bologna, il Mulino 1984)

- H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, H. Bouvier u. Co.1960 (trad. it.: H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino 1969).

Boys- Stones (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, Clarendon press 2003

L. Calboli Montefusco, *La percezione del simile: metafora e comparazione in Aristotele*, in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora e conoscenza*, Milano, Bompiani 2005, pagg. 69 – 86.

U. Eco, *Metafora e semiotica interpretativa* in A. M. Lorusso (ed.), *Metafora e conoscenza*, Milano, Bompiani 2005

- U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi 1997, pagg. 141 – 254.

- U. Eco, *Trattato di Semiotica Generale*, Milano, 1975, pagg. 347 – 352.

M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Roma – Bari, 2004

S. Gastaldi, *Teoria e funzioni della metafora in Aristotele*, in *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di filosofia (Bocca di Magra, 18 – 22 Marzo 1990)*, Genova, Sagep 1993, pagg. 419 – 427.

J. T. Kirby, *Aristotle on Metaphor*, in «American Journal of Philosophy», CXVIII (1997), pagg. 517 – 554

G. Lakoff, *Metaphors We Live By*, Chicago-London, The university of Chicago press 2003 (trad. it.: G. Lakoff, *Metafora e vita quotidiana*, a cura di P. Violi, Milano, Bompiani 2004).

- G. Lakoff, *More Than Cool Reason: a Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago – London, The university of Chicago press 1989.

A. Laks, *Substitution et connaissance: une interpretation unitarie (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore*, in D. J. Furley, A. Nehamas (ed.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, Princeton university press 1994, pagg. 283 – 305.

G. Manetti, *La semiotica e il simbolo* in «L'immagine riflessa. Testi, società, culture. Simbolo 1», I (1995), pagg. 1 – 20

B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani 2003, pagg. 55 – 322.

A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge university press, 1993.

P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Editions de Seuil 1975 (trad. it.: P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaca Book 2001).

P. A. Rovatti, *Il declino della luce: saggi su filosofia e metafora*, Genova, 1988

7.6 Testi sulla storia della retorica, della grammatica e dell'esegesi biblica

7.6.1 Testi su retorica e grammatica

G. C. Alessio, *L'allegoria nei trattati di grammatica e di retorica*, in *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, Longo 1987, pagg. 21 – 41.

C. Atherton, *Hand over Fist. The Failure of Stoic Rhetoric*, in «Classical Quarterly» XXXVIII (1988), pagg. 392 – 427

J. Atwill, *Rhetoric Reclaimed: Aristotle and the Liberal Arts Tradition*, Ithaca – London, Cornell UP 1998

R. Barilli, *Corso di retorica: l'arte della persuasione da Aristotele ai giorni nostri*, Milano, Mondadori 1995

R. Barthes, *La retorica antica*, Milano, Bompiani 1979

K. Barwick, *Remmius Palaemon und die römische 'Ars grammatica'*, Leipzig, Dietrische Verlagsbuchhandlung 1922

- K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin, Akademie 1957

- W. Beierwaltes, *Zu Augustinus Metaphysik der Sprache*, in «Augustinian Studies», II (1971), pagg. 179 – 185.
- M. Bovey, *Disciplinae cyclicae: l'organisation du savoir dans l'oeuvre de Martianus Capella*, Trieste, EUT 2003
- P. Cazier, *Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, Beauchesne 1994.
- W. Covino, *The Art of Wondering: a Revisionist Return to the History of Rhetoric*, Portsmouth, Boynton 1988
- C. Dionisotti, *On Bede, Grammars and Greek*, in «Revue Bénédictine» XCII (1982), pagg. 111 – 141
- H. W. Fischer, *Untersuchungen über die Quellen der Rhetorik des Martianus Capella*, Breslau, Eschembagen 1936
- E. T. Flood, *Augustine and the Classical Tradition of Rhetoric*, in «History of Education» XI (1982), pagg. 237 – 250
- V. Florescu, *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna, il Mulino 1971
- J. Fontaine, *Tradition et actualité chez Isidore de Seville*, London, Variorum Reprints 1988
- J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, Etudes augustiniennes 1983
- E. L. Fortin, *Augustine and the Problem of Christian Rhetoric*, in «Augustinian Studies», V (1974), pagg. 85 – 100
- E. Garin, *A proposito della Nouvelle Rhétorique: caratteri e compiti della filosofia* in «Il Verri. Le Istituzioni e la retorica», XXXV/XXXVI (1970), pagg. 96 – 110
- V. Goldschmidt, *Logique et rhétorique chez les Stoiciens*, in *Mélanges Ch. Perelman* («Logique et analyse» VI, 1963), pagg. 450 – 456.
- D. A. G. Hinks, *Martianus Capella on Rhetoric*, Cambridge, Diss. Trinity college 1935
- L. Holtz, *L'enseignement de la grammaire au temps de Charles de Chauve*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale, Todi, 11 – 14 Settembre 1987*, Spoleto, CISAM 1989, pagg. 153 – 169
- L. Holtz, *A l'école de Donat, de saint Augustin à Bède*, in «Latomus», XXXVI (3), 1977, pagg. 522 – 538.
- L. Holtz, *Échos de l'enseignement de la rhétorique antique dans les Institutiones de Cassiodore*, in «Ktèma» XV, 1989.
- C. D. Lanham (ed.), *Latin Grammar and Rhetoric: from Classical Theory to Medieval Practice*, London – New York, 2002
- C. D. Lanham, *Weeds in the Garden of Eloquence. The Proliferation of Rhetorical Writings*, in N. van Deusen, *Design and Production in Medieval and Early Modern Europe. Essays in Honor of Bradford Blaine*, Ottawa, Continuum International Publishing 1998

- F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma – Bari, Laterza 2003
- A. Michel, *La parole et la beauté: rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*, Paris, Albin Michel 1994
- G. Moretti, *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli stoici*, Bologna, Patron 1995
- J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: a History of Rhetorical Theory from Saint Augustin to the Renaissance*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California press 1974 (trad. it.: J. J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da S. Agostino al Rinascimento*, Napoli, Liguori 1983).
- E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana: retorica e progetto culturale*, Roma – Bari, Laterza 1997
- R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press 1968
- A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Roma – Bari, Laterza 1996
- A. Plebe, *Manuale di retorica*, Roma – Bari, Laterza 1989
- M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1959 (trad. it.: M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, a cura di O. De Gregorio e B. Proto, Milano, Bompiani 2005).
- A. Scaglione, *The Classical Theory of Composition from its Origins to the Present. A Historical Survey*, Chapel Hill, The university of North Carolina Press 1972
- A. Setaioli, *L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al 'Somnium Scipionis'*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» XXVIII (1966), pagg. 154 – 198
- A. Setaioli, *Teorie artistiche e letterarie di L. Anneo Seneca*, Bologna, Patron 1971
- A. R. Sodano, *Porfirio commentatore di Platone*, in H. Dörrie (ed.), *Porphyre, (Entretiens sur l'Antiquité Classique XII)*, Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt 1966, pagg. 193 – 228
- U. Schindel, *Die Quellen von Bedas Figurenlehre*, in «Classical et Mediaevalia» XXIX (1968), pagg. 169 – 186
- U. Schindel, *Die lateinischen Figurenlehren des 5. bis 7. Jahrhunderts und Donats Vergilkommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1975
- B. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon press 1988 (trad. it.: B. Vickers, *Storia della retorica*, Bologna, il Mulino 1994).
- 7.6.2 Testi sull'esegesi**
- P. C. Bori, *L'interpretazione infinita: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, il Mulino 1987
- B. Clausi, *Elementi di ermeneutica monastica nel "De schematibus et tropis" di Beda*, in «Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana», XI/2 (1990), pagg. 277 – 307

M. Ercoleo, *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*, Palermo, Edizioni della Fondazione nazionale Vito Fazio 2004

H. de Lubac, *Exegese medievale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris, Aubier 1959- 1964, (trad. it.: H. de Lubac, *Esegesi medievale: i quattro sensi della scrittura*, Roma, Edizioni Paoline 1972).

- H. de Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier 1950 (trad. it.: H. de Lubac, *Storia e spirito: la comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma, Edizioni Paoline 1971).

B. Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exégèse*, Paris, Le editions du Cerf 1980 (trad. it.: B. Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, Roma, Borla 1983)

H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Munchen, Verlag C. H. Beck 1994 – 2001 (trad. it.: H. G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, 4 voll., Roma, Piemme 1999 – 2004, II vol. (*Dalla tarda antichità alla fine del Medioevo*)).

P. Ricouer *L'Hermeneutique biblique*, Paris, Editions du Cerf 2001.

H. J. Sieben, *Exegesis Patrum: saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Roma, Istituto patristico Augustinianum 1983

M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Istituto patristico Augustinianum 1985

- M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma, Istituto patristico Augustinianum 1981

P. Steinmetz, *Allegorische Deutung una allegorische Dichtung in der alten Stoa*, in «Rheinisches Museum» CXXIX (1986), pagg. 18 – 30

K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin, W. de Gruyter 1986

C. Vircillo Franklin, *Grammar and Exegesis: Bede's Liber de Schematibus et tropis*, in C. D. Lanham (ed. by), *Latin Grammar and Rhetoric. From Classical Theory to Medieval Practice*, London – New York, Continuum International Publishing 2002

7.7 Testi sul simbolismo nella tradizione neoplatonica

W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann 1965 (trad. it.: W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano, Vita e Pensiero 1988, pagg. 362 – 396).

S. Bonfiglioli, C. Marmo, *Symbolism and Linguistic Semantics. Some Questions (and Confusions) from Late Antique Neoplatonism up to Eriugena*, intervento presentato al XV Simposio europeo sulla Logica e la Semantica medievali (Cambridge, 2 – 4 Luglio 2004)

A. Charles, *Analogie et pensée serielle chez Proclus*, in «Revue Internationale de Philosophie» XXIII (1969), pagg. 69 – 88

J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, Brill 1976

R. Chiaradonna, *Sostanza, Movimento, Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis 2002

J. Dillon, *Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis*, in R. Baine Harris, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, International society for neoplatonic studies 1976, pagg. 247 – 262

Francesco Paparella, *Analisi semiologica delle immagini matematiche in Proclo*, in «Schede Medievali», 40 (2002), pagg. 143 – 154.

- Francesco Paparella, *La metafora del cerchio: Proclo e il Liber XXIV philosophorum*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 20 – 24 Novembre 2001, Tournhout, Brepols, 2003, pagg. 127 – 135

R. Roques, *Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» I (1957), pagg. 97 – 112

- R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier 1969 (trad. italiana dalla quale si cita: R. Roques, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi l'Areopagita*, a cura di C. Ghielmetti, G. Girgenti, C. Moreschini, Milano, Vita e Pensiero 1996)

A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980

J. Trouillard, *Le symbolisme chez Proclus*, in «Dialogues d'histoire ancienne» VII (1981), pagg. 297 – 307