

determinazione razionale e irrazionale; di Lui si può dire veramente più ciò che non è, che ciò che è. Tutta la realtà si divide quindi in quattro nature che segnano la processione degli esseri da Dio, e il loro ritorno a Dio. Dio, in relazione al creato, cioè come causa di tutto, è natura non creata e creante; come produttore di Idee, è natura creata e creante e pone gli intelligibili come intermediari tra sé e le cose. Terza natura è il mondo, cioè la natura creata e increante. Infine, come ritorno di tutto a se stesso, non più causa, ma fine, Dio è anche natura non creata e non creante (la quarta natura). Queste distinzioni non esauriscono Dio e rappresentano dei punti di vista particolari. Tutte le cose sono manifestazioni di Dio o teofanie. Al centro di questo processo circolare, tra cielo e terra, spirito e materia, si pone l'uomo da cui ha inizio il processo del ritorno e della deificazione.

Le opere più importanti di Giovanni Scoto, oltre le traduzioni dal greco dello Pseudo-Dionigi, di Massimo il Confessore, e gli scritti esegetici, sono il *De praedestinatione* e il *De divisione naturae* in 5 libri in forma di dialogo alla maniera platonica.

Edizioni: *Opera*, a cura di H. J. FLOSS, in *Patrologia latina*, 122. Ediz. parziali: Estratti dalle *Annotationes in Marcianum*, in B. HAURÉAU, *Notices et extraits*, Parigi, 1862, XX, 2, p. 9 sgg. Edizione critica completa di quest'opera a cura di CORA E. LUTZ, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1939. *Versio operum sancti Dionysii Areopagitae*, in *Dionysiaca*, *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denis de l'Aréopage*, a cura di PH. CHEVALIER, Bruges, 1937-1950, 2 voll. È in preparazione a cura del Cappuyns l'edizione critica del *De divisione naturae*.

Bibliografia: RAND E. K., *J. S.*, I, *Der Kommentar des J. S. zu den Opuscula sacra des Boethius*, München, 1906; BETT H., *Iohannes Scotus Eriugena*, Cambridge, 1925; THÉRY G., *Scot Érigène, traducteur de Dénys*, « Bull. du Cange », VI, 1931, pp. 185-278; CAPPUYNS M., *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovanio, 1933; RAND E. K., *The supposed Commentary of John the Scot on the Opuscula Sacra of Boethius*, « Rev. néosc. de philos. », XXXVI, 1934, pp. 67-77; BUONAIUTI E., *I maestri della tradizione mediterranea*, G. S. E., Roma, 1945; DAL PRA M., *Scoto Eriugena*, Milano, 1951 (con bibliografia); MAZZA-

RELLA P., *Il pensiero di G. Scoto Eriugena, Saggio interpretativo*, Padova, Cedam, 1957; BATAILLON L. J., *Scot Érigène*, « Rev. des sciences philos. et théol. », XLIII, 1960, p. 531, con bibliografia recente.

1. Accordo tra fede e ragione.

[In *prologum S. Evangelii secundum Iohannem*, PL. CXXII, c. 284, *De praedestinatione*, c. 357.] E entrambi (Pietro e Giovanni) corrono verso il monumento. Monumento di Cristo è la divina Scrittura, in cui gli oscurissimi misteri della divinità e umanità sue, trovano per così dire, una pietra a sostegno. Ma Giovanni corre più veloce di Pietro. Infatti la contemplazione, pienamente purificata, penetra più acutamente e attivamente gli intimi segreti delle opere divine che non l'azione che ancora deve purificarsi. Nondimeno nel monumento Pietro è il primo a entrare, Giovanni viene dopo, e poiché entrambi corrono, entrambi entrano. Pietro invero è simbolo della fede, Giovanni dell'intelletto. E poiché sta scritto: « Nisi credideritis, non intelligetis », necessariamente è la fede che prima accede al monumento della sacra Scrittura, dietro ad essa, l'intelletto, a cui la fede ha preparato la via... Come dice sant'Agostino, « non è diversa la filosofia, e cioè l'amore del sapere, dalla religione. E infatti coloro le cui dottrine noi non approviamo, neppure hanno comuni con noi i sacramenti ». Che cosa è appunto il filosofare, se non l'espone le regole della vera religione attraverso la quale umilmente si venera e razionalmente si cerca quel Dio che è causa sovrana di tutte le cose? Di qui discende che la vera filosofia è vera religione e, reciprocamente, che vera religione è vera filosofia.

2. Priorità della ragione sull'autorità.

[*De div. naturae*, I, 63-64, 66, 69.] Noi pertanto dobbiamo seguire la ragione che ricerca la verità delle

cose, non oppressa né impedita da alcuna autorità. Né sveli e divulghi la cerchia dei filosofi ciò che pazientemente e con fatica essa cerca e ritrova. In tutto l'autorità della Scrittura va seguita poiché in essa la Verità risiede quasi nei suoi segreti penetrati. Ma tuttavia non si deve credere che sempre essa si serva di propri segni verbali, presentandoci la natura divina. Usa invece talora di similitudini e traslati, abbassandosi fino alla nostra debolezza e con semplice dottrina sorreggendo i nostri sensi ancora rozzi e infantili... (MAESTRO) — Tu non ignori, credo, che maggiore dignità ha ciò che è anteriore per natura, piuttosto di ciò che è anteriore nel tempo. La ragione è anteriore per natura, l'autorità invece l'abbiamo appresa nel tempo. Infatti sebbene la natura sia stata creata insieme al tempo, non tuttavia l'autorità cominciò a essere dall'inizio del tempo e della natura. Dal principio, invece, è nata la ragione insieme con la natura e col tempo. (DISCEPOLO) — Questo lo insegna la stessa ragione. Dalla vera ragione è discesa l'autorità, mentre da nessuna autorità è discesa la ragione. E ogni autorità che non è comprovata dalla ragione, sembra debole. E la vera ragione, poiché solida e immutabile si regge sulle sue sole forze, non ha bisogno di essere rafforzata dall'approvazione dell'autorità. Niente altro mi sembra, infatti essere la vera autorità se non la verità stessa ritrovata con la virtù della ragione e affidata agli scritti dei Santi Padri per il bene dei posteri... (MA.) — Nessuna autorità ti distolga da quelle verità che la forza della retta contemplazione razionale insegna. La verace autorità non si oppone alla retta ragione, né la retta ragione all'autorità verace. Non v'è dubbio che entrambe discendono dall'unico fonte della divina sapienza.

3. *La teologia negativa.*

[*De div. naturae*, I, 14, 15, 65, 75.] «Della occulta e superessenziale divinità nulla si deve osar dire o intendere, oltre ciò che Dio stesso ci ha detto...». La ragione

universalmente, in ciò, si sforza di convincere e dimostrare, in modo saldissimo, che nulla può dirsi propriamente di Dio, poiché Dio oltrepassa ogni intelletto, ogni significato sensibile e intelligibile. Meglio lo si conosce non conoscendoli; l'ignoranza è di fronte a lui vera sapienza; è più verace e fedele negar tutto di lui che non affermarlo. Tutto ciò che di lui negherai, lo negherai con verità: non affermerai con verità, quanto affermerai di lui. Se tu infatti concederai ch'Egli è questo o quello, sarai convinto di falso, poiché Egli è il nulla delle cose che sono, che possono dirsi o intendersi. Se proclamerai, invece, che non è né questo, né quello, né cosa alcuna, apparirai veritiero, perché è il nulla delle cose che sono o che non sono. A lui nessuno può avvicinarsi se non abbandoni prima ogni senso nel forte viaggio della mente, se non oltrepassi le operazioni intellettuali, e tutto ciò che è e che non è; se non sia restituito, ormai dimentico di sé fin dove è possibile, all'unità, che è oltre ogni essenza ed ogni intelligenza. Di cui non vi è ragione o intelletto; di cui non si parla, né si comprende; di cui non c'è nome, né parola. Neppure irrazionalmente (come spesso s'è detto), in forma di similitudine o dissimilitudine, o contrarietà, o opposizione, di lui si possono dire tutte le cose che sono, dal grado più alto a quello più basso, giacché ogni cosa che si può predicare di lui, proviene da lui. Né Egli credè solo le cose simili a sé, ma anche quelle dissimili, poiché Egli è simile e dissimile. Egli è anche causa dei contrari... Come dice sant'Agostino, Padre santo, nei libri *De trinitate*, quando si arriva alla teologia, e cioè all'investigazione della divina essenza, cessa ogni virtù delle categorie. Nelle nature create da Dio e nei loro moti prevale infatti la potenza della categoria qualunque essa sia. In quella natura invece, di cui non si può parlare, né si comprende, per tutte le cose in tutto, viene meno... Non può dirsi *sostanza* perché è più che sostanza; e tuttavia è sostanza, perché di tutte è creatrice... Si dice

che Dio è sostanza, ma propriamente non è sostanza Colui cui nulla si oppone. Ὑπερούσιος Egli è, cioè super-sostanziale. Si dice che è bontà, ma non è propriamente bontà: alla bontà infatti si oppone la malvagità: ὑπεράγαθος Egli è, cioè più che buono, e ὑπεραγαθότης, cioè oltre che bontà. È detto Dio, ma non propriamente è Dio. Alla vista infatti si oppone la cecità, e a chi vede colui che non vede: egli è dunque ὑπερθεός cioè più che vedente, se si interpreta θεός nel senso di colui che vede. Ma se risalì a un'altra origine di questo nome, così che non dal verbo θεωρῶ, vedo, ma dal verbo θεῶ, corro, tu intendi far derivare θεόν, Dio, la stessa ragione ti si fa presente. Infatti a colui che corre si oppone chi non corre, come la lentezza alla velocità. Dunque egli sarà ὑπερθεός, cioè più che corrente, così come è scritto «velocemente corre la sua parola»...

4. *Le quattro nature.*

[*De div. naturae*, II, 1 sgg.] (MA.) — Questa dunque, è, credo, la quadriforme divisione della natura universale di cui si diceva: in quella forma cioè, — se forma può dirsi la causa prima di tutte le cose che supera ogni forma o specie pur essendo l'informe principio di tutte le forme e specie — che crea e non è creata. Principio senza forma in effetti noi chiamiamo Dio, perché non si creda che possa annoverarsi tra le forme, mentre in realtà è causa di tutte le forme. A lui infatti tende ogni cosa formata, mentre egli per sé è infinito e più che infinito: è l'infinità di tutte le infinità. Infatti ciò che non è limitato o definito da nessuna forma, in quanto non conosciuto da nessun intelletto, viene detto più razionalmente senza forma anziché forma, giacché, come spesso s'è detto, di Dio possiamo predicare qualcosa più veracemente per negazione che per affermazione. La seconda divisione è quella della forma che è creata e crea. Segue la terza, della forma che è creata e non crea. Quindi la quarta, della forma che né crea né è creata... La prima

e la quarta sono una sola realtà, poiché si intendono solo di Dio: Dio infatti è il principio di tutte le cose create, ed è fine a cui tutte tendono per riposare in lui eternamente e immutabilmente. Si dice infatti che la causa di ogni cosa crea, perché da lei, con mirabile e divina moltiplicazione, procede l'insieme delle cose che da lei e dopo di lei sono state create, in generi, specie, numeri, differenze, e tutto ciò che si considera esistente nella natura. Ma poiché tutto ciò che procede da lei, ritornerà alla medesima causa (quando perverrà al fine), per questo la causa prima si dice fine di ogni cosa, e, in quanto tale, non crea né è creata. Quando tutto sarà tornato a lei, appunto, nulla procederà più da lei per generazione, luogo e tempo, in generi e forme, poiché tutto in lei sarà quieto, immobile e indivisibilmente uno... Vedi dunque che la prima e la quarta forma della natura si riducono a una realtà sola. (Dis.) — Lo vedo e lo capisco. In Dio la prima forma non si distingue infatti dalla quarta: in Dio non sono due realtà, ma una sola; ma poiché di Dio abbiamo una nozione quando lo consideriamo come principio, e un'altra quando lo consideriamo come fine, nella nostra teoria esse appaiono come due forme, che scaturiscono dalla semplicità della natura divina per il duplice sguardo della nostra contemplazione. (MA) — ... Come la prima e la quarta si conoscono nel Creatore, così la seconda e la terza si conoscono razionalmente nella creatura. La seconda, infatti, come s'è detto, è creata e crea, e si ritrova nelle cause primordiali delle cose create; la terza forma è creata e non crea, e si trova negli effetti delle cause primordiali. La seconda e la terza dunque, sono contenute in un medesimo genere, quello della natura creata, e in esso sono una sola; le forme, infatti, nel loro genere, sono una cosa sola. Vedi, quindi, che due delle quattro forme predette, la prima e la quarta sono ricondotte al Creatore, e le altre due, la seconda e la terza, sono ricondotte alla creatura... (Dis) — ... Le due prime forme

(la prima è la quarta) non si distinguono in Dio, ma nella nostra contemplazione, e non sono forme di Dio, ma della nostra ragione, per la duplice nozione di principio e fine; né sono ricondotte a unità in Dio, ma nella nostra visione che, mentre considera il principio e il fine, crea in se stessa due forme di contemplazione che raccoglie poi in una, quando prende a trattare della semplicità divina. Principio e fine non sono infatti nomi propri della natura divina, ma della sua relazione alle cose create. Da lei infatti traggono origine, e perciò essa viene chiamata principio, e poiché a lei terminano, per finire in lei, essa ha avuto nome fine. Le altre due forme invece, cioè la seconda e la terza, sorgono non solo nella nostra contemplazione, ma si ritrovano nella stessa natura delle cose create, nella quale le cause sono separate dagli effetti; e gli effetti si uniscono alle cause, poiché, nel loro genere, cioè nell'esser creature, esse sono una cosa sola.

5. Dio e la realtà.

[*De div. naturae*, III, 20, 4.] In primo luogo Dio discende dalla supersostanzialità della sua natura, nella quale deve dirsi che egli non è; e da se stesso creato, nelle cause primordiali, diventa il principio di ogni sostanza, di ogni vita, di ogni intelligenza e di tutto ciò che la teoria gnostica considera come cause primordiali. In secondo luogo egli discende, dalle cause primordiali che stanno in mezzo fra Dio e la creatura, fra l'ineffabile supersostanzialità di Dio che trascende ogni intelletto e la natura che si manifesta a coloro che hanno lo spirito puro; diviene negli effetti delle cause primordiali e si manifesta apertamente nelle sue teofanie. In terzo luogo procede attraverso le forme molteplici di tali effetti sino all'ultimo ordine dell'intera natura che contiene i corpi. Così ordinatamente giungendo in tutte le cose, crea tutte le cose e diventa tutto in tutto; e ritorna in sé stesso, richiamando in sé tutto e, mentre diviene in tutto, non

cessa di essere al di sopra di tutto... Come dalla sorgente sgorga tutto il fiume, e nel suo alveo l'acqua che zampilla dalla fonte primigenia dilaga sempre senza posa, diffondendosi per tutta la sua lunghezza, così la divina bontà, l'essenza, la vita, la sapienza, tutto ciò infine che è nel fonte del tutto trabocca prima nelle cause primordiali e le fa sussistere. Quindi, attraverso quelle, trascorre in modo ineffabile nei loro effetti giù per gli ordini adeguati dell'universo, discendendo sempre dai gradi superiori agli inferiori, ritornando quindi alla sorgente per le ascose vie della natura in un misteriosissimo processo.

Di lassù scende ogni bene, ogni essenza, ogni vita, ogni senso, ogni ragione, ogni sapienza, ogni genere, ogni specie, ogni bellezza, ogni ordine, ogni unità, ogni eguaglianza, ogni differenza, ogni luogo, ogni tempo, tutto quello che è, tutto quello che non è, tutto quel che si intende, tutto quel che si sente, tutto quello che trascende senso e intelletto.

Nella somma trina e una verace bontà, l'immobile moto, la semplice moltiplicazione, l'inesausta diffusione di sé, in sé, per sé, è causa di tutto, anzi è tutto. Se infatti l'intendimento di tutto è tutto, essa sola tutto intende; essa sola perciò è tutto, poiché essa sola è virtù conoscitrice che tutto seppa prima che fosse, che nulla conosce fuori di sé, perché nulla ha fuori di sé, ma tutto ha in sé.

Tutto avvolge, ed è nulla, perché essa sola è veramente. Le altre cose, di cui si dice che siano, null'altro sono che teofanie, che in essa sola hanno verace sussistenza.

Dio infatti è tutto ciò che veracemente è, poiché egli fa tutto, e in tutto si fa, come dice san Dionigi Areopagita. E tutto ciò che si intende e si sente, non è altro che l'apparire di quanto è ascoso, lo svelarsi di ciò che è occulto, l'affermarsi di quel che è negato, la comprensione dell'incomprensibile, l'esprimersi dell'ineffabile, l'accesso all'inaccessibile, l'intendere l'incomprensibile, l'incarnarsi dell'incorporeo, l'essenza del superessenziale,

la forma dell'informe, la misura dell'incommensurabile, il numero innumerabile, il peso di ciò che non ha peso, la corpulenza dello spirituale, la visibilità dell'invisibile, la spazialità del non spaziale, la temporalità dell'intemporale, la definizione dell'infinito, e tutte le altre cose, infine, che sono afferrate e pensate dal puro intelletto e che trascendono i limiti della memoria e la potenza della mente.

6. *L'uomo.*

[*De div. naturae*, II, 3-4, III, 37.] «Ultimo degli esseri fu introdotto l'uomo, quasi vincolo naturale universalmente costituente, mediante le proprie parti, una medietà fra gli estremi...». Ove estremi si chiamano la creatura invisibile e quella sensibile, che per naturale differenza distano come per lontanissimo spazio. Sono quasi i due termini estremi, fra loro opposti, della realtà creata, ma l'umana natura offre loro una medietà; in essa infatti si congiungono, e dai molti nasce l'uno. Né v'è creatura alcuna, dal sommo al basso, che non si trovi nell'uomo. E per questo a buon diritto è chiamato fucina di tutto, in cui tutto ciò che fu da Dio creato si raccoglie, componendo un'armonia sola da diverse nature, come da suoni distanti... Difatti l'universale creatura si contiene in lui. Egli intende come angelo, ragiona come uomo, sente come animale irragionevole, vive come il germe, consiste di anima e corpo, e non è privo di alcuna cosa creata. L'uomo è stato dunque creato in tanta dignità di natura, che non v'è creatura visibile e invisibile, che in lui non si possa ritrovare. È infatti mirabilmente composto dalle due parti dell'universo creato (e cioè i due estremi): il sensibile e l'intelligibile. Nulla v'è infatti di più basso del corpo, nulla di più alto dell'intelletto, secondo le parole di sant'Agostino nel libro *De vera religione*: «fra la mente nostra con cui intendiamo il Padre, e la verità con cui lo raggiungiamo, non è interposta creatura alcuna».