

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA

SOCIETA', REGALITA', SACERDOZIO NELLA
METODOLOGIA FILOLOGICA, STORICA,
ANTROPOLOGICA (V-XVI SEC.)

Ciclo XVII

Settori scientifico disciplinari di afferenza: M-STO/01

**LABYRINTHUM CAPELLAE. LE 'ANNOTATIONES IN
MARCIANUM' DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA E LA
FORTUNA DEL NEOPLATONISMO CRISTIANO**

Presentata da: Dott. Stefano Rossini

Coordinatore Dottorato

**Chiar.mo
Prof. Antonio Carile**

Relatore

**Chiar.mo
Prof. Raffaele Savigni**

Esame finale anno 2008

INTRODUZIONE

“Infatti quel tuo Capella, a parte gli altri, è soprattutto lui che si crede ti abbia introdotto in questo labirinto¹”. Con queste parole Prudenzi², vescovo di Troyes, rimprovera a Giovanni Scoto Eriugena di spendere troppo tempo nella meditazione e nello studio di “opinioni sommamente ingannevoli” invece delle verità evangeliche esposte nelle opere del “veridico Agostino³”.

Cos'è, esattamente, il labirinto cui si riferisce Prudenzi²? E' il labirinto della *sapientia*, o meglio degli *studia sapientiae*. E' quel vasto, intricato e spesso farraginoso corpus di conoscenze di origine classica utile all'uomo per conoscere e capire il mondo, ma capace anche di irretirlo e ammaliarlo a tal punto da spingerlo in un dedalo di perdizione senza uscita. Il fascino della conoscenza – sintetizzata nell'alto medioevo nell'istruzione delle *septem artes liberales* – può portare sulla strada verso la piena e completa conoscenza di Dio, oppure verso l'orgoglio e la superbia e la solitudine. Agostino, su questo punto, è chiarissimo: “*Si non potes intellegere, crede ut intellegas. Praecedit fides, sequitur intellectus; quoniam Propheta dicit: Nisi credideritis, non intellegitis*⁴”. C'è spazio, per il cristiano, per la conoscenza, la sapienza e lo studio, ma solo se queste sono sottomesse alla fede e improntate alla ricerca del sacro e del divino. Ad Agostino fa eco l'Eriugena nell'esegesi al Vangelo di Giovanni. Il passo citato è quello (Gv 20, 6) in cui Pietro e Giovanni arrivano al sepolcro e scoprono che il corpo di Cristo non è presente all'interno. E' Giovanni l'apostolo che arriva per primo, ma è Pietro, giunto successivamente, che entra nel sepolcro seguito dall'altro. L'Eriugena interpreta questo passo proprio come il rapporto tra la filosofia – Giovanni – e la fede – Pietro – mentre il sepolcro simboleggia la scrittura. La fede entra per prima nella comprensione delle sacre scritture, ma la ragione la segue. La fede, nel pensiero eriugeniano, apre le porte della comprensione, permette di fare il primo passo nel cammino verso dio, ma è solo attraverso la ragione che il cammino mediano può essere percorso. Non può esistere, per il cristiano, una conoscenza fine a se stessa, svincolata dalla fede e dal rapporto con Dio. Da questo punto di vista l'immagine del labirinto scelta da Prudenzi² (e la cui lunga durata è attestata da numerosi studi storico-letterari, iconografici, filosofici)⁵ è calzante, e lo

¹ Patrologia Latina, CXV, col. 1294: “*Nam ille tuus Capella, exceptis aliis, vel maxime te in hunc labyrinthum induxisse creditur, cuius meditatione magis quam veritati evangelicae animum appulisti*”.

² Vissuto tra il 795 e l'861

³ *Ibid.* “*Quin etiam cum legeres beati Augustini libros quos De civitate Dei adversus paganorum fallacissimas falsissimasque opiniones mirabili affluentia digessit...*”

⁴ Agostino, *Sermones*, 118, 1. La citazione è da Isaia 7, 9

⁵ Cfr. ad esempio Karl Kerényi, *Labyrinth-studien: Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*, – 2., erweiterte Ausgabe, Zurich, Rhein, 1950; Id., *Nel labirinto*, a cura di Corrado Bologna, Torino, 1983; Paolo Santarcangeli, *Il libro dei labirinti: storia di un mito e di un simbolo*, prefazione di Umberto Eco, Milano, 1984; Antonio Biasucci, Claudio Cajati, Giacomo Ricci, *Il filo di Arianna: la metafora del labirinto come ipertesto*, Napoli, 1993; Hermann Kern, *Through the labyrinth: designs and meanings over 5000 years*, Munich, 2000;

dimostrano i continui richiami dei padri della chiesa verso una sapienza che sia dedicata solo al servizio del cristianesimo. Ma da dove proviene questa conoscenza, cosa si intende, precisamente, con essa e cosa comprende il corpus? E soprattutto, come si articola e quale posizione trova all'interno della nuova religione cristiana?

A queste domande ho cercato di rispondere in questi anni di dottorato. Sono questioni di portata molto ampia, che superano la durata di una ricerca di un lustro e per le quali, probabilmente, non basterebbe una vita intera di studi. Per questo ho deciso di concentrarmi su alcuni punti ritenuti più proficui e densi di implicazioni per la formazione della cultura dell'Europa occidentale. Parlo in modo generico di Europa perché il cammino della conoscenza sacra traccia una linea trasversale che attraversa le singole culture in un continuo intrecciarsi di nozioni, autori e citazioni, partendo dall'antichità classica e giungendo fino ai nostri giorni. A questo proposito è molto chiaro Henri Irenée Marrou che nel suo *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*⁶ parla di religione della cultura: “L'immortalità, la salvezza, il soggiorno celeste eterno, è frutto della cultura, di un'elevazione intellettuale e morale, perseguita dalla filosofia attraverso le sette arti liberali⁷”. Giovanni è ancora più esplicito: “*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*”. Sulla base di queste premesse ho ritenuto che la testimonianza delle *Annotationes in Marcianum*, l'opera in cui Giovanni Scoto Eriugena commenta e glossa il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, potesse essere di grande interesse per cercare di comprendere la ricezione delle *arti liberali* da una cultura ad un'altra diversa, e soprattutto per il valore “scolastico” e di *trait-d'union* tra un pensiero ancora intriso di paganesimo tardo antico e un nuovo mondo cristiano che proprio in quei secoli andava formandosi e cercando una propria dimensione originale⁸. L'aspetto più interessante di questo rapporto è proprio la trasversalità della *religione della cultura* che si può cogliere nella continuità di un pensiero – quello delle arti liberali – allegorizzato da Marziano nel V secolo in un contesto mitologico ricco di influenze neoplatoniche, neopitagoriche, ermetiche e gnostiche, e accettato e ricevuto da Giovanni nel IX secolo, in un impero in cui, per usare le parole di Leonardi⁹, si è appena superato lo scontro tra il primato che l'ethnos “germano-barbarico” conserva nelle nuove popolazioni e la fede in un Dio incarnatosi per salvare gli uomini propugnata dalla chiesa di Roma.

Craig Wright, *The maze and the warrior: symbols in architecture, theology, and music*, Cambridge, 2001; Patrick Conty, *The genesis and geometry of the labyrinth: architecture, hidden language, myths and rituals with the assistance of Arianne Conty*, Rochester, 2002; Jacques Attali, *Trattato del labirinto*, Milano, 2003; Marco Maria Sambo, *Labirinti: da Cnosso ai videogames*, Roma, Castelveccchi, 2004

⁶ H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1964

⁷ Macrobio, *Commentario al Sogno di Scipione*, a cura di Moreno Neri, Milano, 2007, p. 126

⁸ Cfr. C. Leonardi, *I commenti medievali ai classici pagani in Medioevo latino: la cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, 2004, pp.155–187

⁹ *Ibid.* pp. 166 – 168

Giovanni Scoto Eriugena, filosofo, maestro palatino, traduttore di Dionigi Areopagita e profondo conoscitore di greco, è una figura di spicco della *renovatio studii* del periodo carolingio. Sapiente ed erudito nell'arte dell'allegoria e della retorica, Giovanni trova in Marziano Capella un degno maestro e un autore traboccante. Lo studio di Marziano è per Giovanni una continua ricerca. Nella sua opera principale, il *Periphyseon*, un trattato sulla natura e l'ordine del mondo, riecheggiano temi marziani che ritroviamo nelle sue glosse al *De Nuptiis*. La vicinanza all'africano non si rispecchia per Giovanni solo nella forma esteriore e nell'utilizzo della retorica, ma anche e soprattutto nel tema trattato. Maestro di scuola sotto Carlo il Calvo, Giovanni insegna ai suoi studenti le arti liberali attraverso un testo scolastico che dal IX secolo in poi avrà sempre maggior fortuna¹⁰, almeno fino a S. Tommaso d'Aquino che chiuderà formalmente la stagione della Scolastica: "*Septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoricam*"¹¹.

Il problema si articola su più livelli. Il primo inerente al valore delle *artes liberales*, il secondo al rapporto tra le *artes* e il mondo cristiano, e poi all'interpretazione che di queste dà Giovanni e la portata del suo commento.

Al valore delle arti liberali è dedicato il primo capitolo. Innanzi tutto bisogna analizzarne la forma e lo status. Quando, infatti, si parla di arti liberali, si identifica contemporaneamente un sistema pedagogico nato nella Grecia classica attorno al quinto secolo avanti Cristo e ripreso dall'educazione romana, il paradigma delle conoscenze propedeutiche alla filosofia della *Spätantike*, e la struttura cognitiva su cui si appoggia la filosofia scolastica. Nel corso dei secoli, le discipline liberali cambiano di numero, fino a cristallizzarsi nel numero di sette e nella disposizione canonica. Ma a mutare, nelle *artes*, non è solo la disposizione, il grado di studio e il numero delle materie, ma l'essenza stessa della cultura. Secondo l'interpretazione di Marrou¹², un altro elemento importante della "riforma degli studi aristotelica" è la separazione della scienza dalla filosofia: da quel momento *scientia* e *sapientia* proseguiranno autonomamente, con una predominanza dell'elemento umanistico su quello enciclopedico-scientifico, la ricerca del sapere, cioè, diviene una ricerca della *beatitudo*, della felicità. Questa svolta aggiunge un'ulteriore chiave di lettura alle *artes* che ora sono il bagaglio necessario per interpretare il mondo come *Speculum Dei* e quindi ottenere una comprensione, parziale e mediata, del

¹⁰ Cfr. I. Ramelli, *Tutti i commenti a Marziano Capella*, Milano 2006, e C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella* I e II in *Aevum* 33, 1959, pp. 443 – 489 e *Ibid.* 34, 1960, pp. 11 – 99 e 411 – 524.

¹¹ Ma la fortuna di Marziano Capella durerà ancora a lungo, cfr. E. R. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino*, 1948, Bern, trad. it. Firenze, 1992: "Ugo Grozio da studente si acquistò i primi meriti (1599) con una nuova edizione aggiornata, e ancora Leibniz ne progettò una seconda. Anche in cerimonie e feste della fine del cinquecento se ne può riscontrare l'influenza". Curtius annota anche che fra il 1499 e il 1599 il *De Nuptiis* fu stampato otto volte.

¹² H. I. Marrou, *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, Paris 1958

divino. La lettura “misterica” della conoscenza ha una storia lunga e risale almeno sino a Pitagora, primo tra gli autori antichi a istituire una relazione tra i numeri, il cosmo e la musica, dando vita ad una serie profonda di interrelazioni tra le materie di studio spesso venata di sacralità: tramite i numeri è possibile risalire, attraverso una contemplazione matematica, al creatore stesso e, sempre secondo le dottrine pitagoriche, i sette pianeti e il cielo delle stelle fisse emanano un suono distinto e univoco, e il loro accordo è l’accordo della musica universale. Questa sarà la cultura scientifica che troveranno i cristiani del IV e V secolo. Nel medioevo non manca completamente la scienza¹³: quello che distingue la scienza medievale da quella moderna è il fine. Per la scienza moderna il fine è la scoperta dei meccanismi che regolano il cosmo e la vita nell’universo, mentre per quella medievale, soprattutto per certe frange della scolastica, è quello di trovare l’esatta posizione dell’anima nel mondo¹⁴. In un complesso gioco di rimandi, essendo la natura a sua volta un’immagine di Dio, la scienza permette all’uomo di entrare in intimo contatto con il proprio creatore attraverso la comprensione dei meccanismi che regolano il mondo visibile.

Il secondo punto si concentra sull’accoglienza, da parte degli intellettuali cristiani, del *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, che implica e sottende il problema del complesso rapporto tra cristianesimo e paganesimo. La questione è cruciale soprattutto perché il periodo di passaggio tra lo *Spätantike* e l’alto medioevo pone l’esigenza dell’istituzione di un sistema scolastico cristiano, costretto però ad appoggiarsi a testi ed autori di cultura gentile. Non mancano opere di scrittori ed esegeti della nuova religione, come il *De doctrina christiana* di Agostino, o i manuali tecnici di Boezio, o le fondamentali *Etymologiae* di Isidoro e le *Institutiones* di Cassiodoro, ma le basi e le fondamenta del sapere erano fruibili dallo studente spesso solo attraverso una manualistica fortemente influenzata dalla mentalità pagana.

Il *De Nuptiis* offre un esempio particolarmente lampante della problematica. Il testo, che espone la dottrina delle sette arti liberali – grammatica, retorica, logica, aritmetica, geometria, musica e astronomia – è diviso in 9 libri, di cui sette dedicati uno ad ogni *ars* e i primi due ad una complessa allegoria ricchissima di elementi mitologici, influenze neoplatoniche ed ermetiche¹⁵, che mette in scena le nozze mistiche della vergine Filologia con il dio Mercurio. I due protagonisti rispecchierebbero – le interpretazioni sono numerose¹⁶ – lo studio e la dialettica (o la ragione umana e quella divina) la cui unione porterebbe ad una divinizzazione per l’uomo attraverso la conoscenza. Diventa a

¹³ Nonostante il parere negativo che all’inizio del ‘600 Francesco Bacone esprime nel *Novum organum*. Si veda, ad esempio, Edward Grant, *La scienza nel Medioevo*, Bologna, 1983, II edizione 1997.

¹⁴ Cfr. O. Pedersen, *Du Quadrivium à la physique, in Artes Liberales. Von der Antiken Bildung zur Wissenschaft des mittelalters*, Leiden – Köln, 1959, pp. 107 – 124

¹⁵ *Martiani Capellae De nuptiis Philologia et Mercurii liber secundus*. Introduzione, traduzione e commento di L. Lenaz, Padova 1975

¹⁶ Cfr. Lenaz, *Martiani...* cit., e il secondo capitolo.

questo punto chiaro che l'utilizzo di un manuale di questo tipo nelle scuole cristiane poteva dare origine a non pochi problemi. A ciò si aggiunge un'ulteriore sfaccettatura messa in luce dalla lettera citata all'inizio, inviata da Prudenzio a Giovanni, e cioè l'esistenza di due principali scuole di pensiero cristiane, una più incline all'accettazione e all'uso dei classici pagani ed un'altra più rigorosa e, per così dire, autarchica, che sente la necessità di un solo libro, la Bibbia, in cui trovare tutti gli insegnamenti necessari alla salvezza. Questo dipende in parte dal fatto che la fede cristiana non è solamente religiosa ma anche epistemologica, in quanto dona una visione unica che permette una scelta certa nella pluralità delle opinioni possibili. Di conseguenza anche la scienza non è più ricerca della verità in quanto tale, ma in rapporto a Dio e al suo manifestarsi nel mondo¹⁷. La fede in Dio suppone che si abbia di Dio un'idea che si deduce dallo spettacolo del cosmo (cfr. l'agostiniano *ab corporeis ad incorporalia* e la Natura come *speculum Dei*). Il ragionamento sulla creazione fonda la *gnosis* (conoscenza umana) di un Dio creatore che permette la *pistis* cristiana la quale sbocca nell'adorazione. Fede e ragione si giustificano vicendevolmente, ma la conoscenza si trova nelle arti liberali e la loro correlazione permette di comprendere e ammirare il cosmo, l'unico riflesso tangibile di Dio. Si ha, a questo punto, una progressione dialettica e non più un conflitto tra le facoltà umane.

Queste tesi rimbalzano nei secoli tra alcuni autori orientali e occidentali: Clemente Alessandrino, Origene, i Padri Cappadoci, Ambrogio, Agostino, Dionigi Areopagita fino ad arrivare a Giovanni Scoto Eriugena. Ad una sua breve introduzione e inquadramento è dedicato il terzo capitolo. La scelta bibliografica di Giovanni e le fonti adottate nel commento e nella composizione delle sue opere rendono in parte già manifesta la sua *Weltanschauung*. Oltre agli autori succitati, l'Eriugena utilizza i due libri di Macrobio, i *Saturnalia* e *In Somnium Scipionis*, il *Timeo* platonico tradotto e commentato da Calcidio e probabilmente lo stesso Boezio.

Giovanni Scoto Eriugena non è un "personaggio" di facile collocazione. A lui si tributa il merito della rinascita degli studi sulla dialettica¹⁸, e le sue posizioni sul libero arbitrio e l'apocatastasi gli valsero un'accusa di eresia alla quale poté scampare solo grazie alla protezione del Re Carlo il Calvo. Ancora secoli dopo la sua morte, nel 1210, ricevette una sanzione conciliare postuma, con la condanna al rogo del *De divisione naturae*, la sua opera principale. Nel 1225, infine, papa Onorio III manderà un'ossessionata lettera ai vescovi francesi per chiedere la raccolta di ogni copia del libro da spedire a Roma per esservi bruciata.

Come già Agostino, che aveva cercato di inserire lo studio all'interno del

¹⁷ Herve Inglebert, *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, geographie, ethnographie, histoire) dans l'antiquité chrétienne (30–630 après J.-C.)*, Paris, 2001

¹⁸ Pierre Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano: dalla fine del 5° secolo alla metà dell'11° secolo*, Roma, 1984

sistema cristiano in modo coerente, rendendolo “facoltativo” e sempre subordinato alla grazia, anche per Giovanni la filosofia non usurpa il ruolo della religione ma le si affianca, per gettare sempre nuova luce sulla scrittura, per aiutare l’uomo a trovare Dio in ogni sua emanazione e in ogni sua singola creatura. Così come la vera religione solo attraverso la vita e il sacrificio di Cristo *invera* tutta la filosofia antica, facendone sbocciare i germogli, così è solo grazie a Cristo e alla sua *inhumanatio* che l’uomo può, attraverso lo studio, perdersi nella luce di Dio e subire quasi una *deificatio*.

L’ultimo capitolo, il quarto, è il vero cuore della tesi e si concentra sull’analisi e sul commento delle *Annotationes in Marcianum*. Il testo è costituito per la gran parte da glosse semplici che seguono i singoli lemmi dell’opera di Marziano. Ma il commento non si esaurisce nella sola spiegazioni delle parole: Giovanni si premura di spiegare al lettore anche le sfumature di senso e l’indirizzo di pensiero dell’autore, mentre, dall’altra parte, rifiuta di spiegare i passi mitologici che non possono essere ricondotti ad una allegoria scientifica. Commentando il testo di Marziano, l’Eriugena rende manifesto il proprio pensiero soprattutto in quei passi, dedicati alla cosmologia, alla musica e alla formazione dell’anima umana, in cui il cristianesimo dell’autore si colorisce di forti venature neoplatoniche. Un approccio molto interessante è la lettura fisica dei passi mitologici. I primi due libri del *De Nuptiis* sono ricchi di allegorie, favole, poemi e racconti riferiti al senato celeste e alle vicende di Mercurio e Apollo. E’ difficile, se non impossibile, dare una lettura cristiana di tali passi, ma Giovanni li interpreta “scientificamente”: le allegorie svelano le teorie degli umori o dei rapporti tra le diverse qualità dei corpi. Se Marziano afferma che gli uomini, incapaci di cambiare il giudizio di Zeus, si rivolgono ad Era per ottenere un ripensamento, egli lo legge come una descrizione del fenomeno della *sizygia*, ossia della mediazione. La qualità del fuoco (Giove) non può arrivare alla terra (l’uomo), che invece la desidera, se non attraverso la mediazione dell’umidità dell’aria (Giunone).

E’ sempre presente un riferimento all’autorità, siano essi fisici, astronomi, poeti o semplici impersonali autori. La maggior parte delle glosse etimologiche sono prese, spesso di peso, da Isidoro di Siviglia, ma sono presenti anche numerose intuizioni personali. Giovanni non manca, infine, di palesare al lettore la sua vasta cultura in tutti campi dello scibile, tra cui la musica, di cui espone i modi, i toni e i rapporti, l’astronomia, con un’ardita esposizione di un sistema in parte geocentrico ed in parte eliocentrico – anticipando di secoli le esposizioni di Tycho Brahe e di Keplero – di dialettica, di cui è un maestro, ma anche di storia e di mitologia.

Da queste glosse emerge una visione del mondo in cui gli *studia sapientiae* svolgono un ruolo cruciale nel rapporto tra l’uomo e Dio. Commentando, nel I libro, la scelta di Filologia come sposa di Mercurio, Giovanni sottolinea che *non incongrue Philologiam cognata sibi esse Virtus commemorat*, perché la ragione

non può essere separata dalla Virtù. Da lei, inoltre, procede la Mantica, e sempre lei (*rationabile studium*) ha scoperto e ordinato tutte le discipline grazie alle quali la *Sophia* è stata ricercata. Ricollegandosi al famoso verso di Giovanni: *Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*, si crea una gerarchia che parte dallo studio della arti liberali (*Filologia*) che porta alla filosofia (*Sophia*) che conduce al cielo.

L'elogio dello studio e del sapere non si limita al rapporto uomo–dio, ma ha anche un risvolto ontologico, come sottolinea Giovanni annotando le parole di Marziano: “*presso costei [sc. Filologia] fu educata Psiche*”. L'uomo è un animale selvatico e rozzo, e solo la *sapientiae doctrina* e le *rationis exercitationes* possono raffrenare questa tendenza e conferire all'anima umana tutto ciò che di onorevole vi si trova. Nell'antropologia eriugeniana è il secondo *motus* dell'anima, quello razionale, che ha il compito di connettere assieme i dati intelligibili per creare il discorso e il raziocinio. Lì hanno luogo i processi della ragione.

Lo studio svolge un ruolo importante: tutte le arti di cui si fa uso sono già insite nell'anima umana, che l'uomo le segue oppure no. Questi *studi sapientiae* sono per l'anima già garanzia d'immortalità (*per hoc omnem humanam animam propter insita sibi sapientie studia inmortalem conficitur esse*), poi è compito dell'uomo ri–scoprirle e giungere, attraverso di esse, alla contemplazione dello *speculum Dei* del mondo. Lo studio è una riscoperta e una risalita a Dio. Attraverso di esso si compie quel movimento ascensionale che riporta l'anima al creatore. E in quest'ottica il commento del *De Nuptiis* diventa una tappa fondamentale per la formazione del pensiero eriugeniano da un lato (sono numerosi i riscontri tra il commento e il *Periphyseon*) e per l'accoglimento e la perpetuazione di un pensiero neoplatonico e neopitagorico all'interno del cristianesimo medievale e moderno. Per dirla con le parole di Agostino: ***sapientia id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei***¹⁹.

¹⁹Per concludere questa introduzione vorrei riallacciarmi al concetto di trasversalità esposto all'inizio e portare un'ultima – e cronologicamente vicina – tappa. Nel 1941 il logico e matematico Kurt Goedel, padre del Teorema di incompletezza, che ha rivoluzionato la matematica del '900, lavora, in modo del tutto privato, ad una dimostrazione matematica dell'esistenza di Dio. Questa prova, ripresa e rielaborata negli anni successivi e solo nei primi anni '70 perfezionata e conclusa, consiste in una serie di assiomi, inferenze e deduzioni logiche dalle quali si conclude, appunto, che Dio esiste. Ancora una volta, in un'epoca in cui la scienza ha esautorato la filosofia, le applicazioni matematiche cercano di sviscerare i grandi misteri della vita umana, tra cui quello della propria origine partendo dai dati sensibili e dalle speculazioni possibili sugli assiomi su cui si fonda la nostra esistenza. Un'analisi del lavoro di Goedel con un breve excursus sul tema della ricerca di Dio attraverso la logica in ambito cristiano (Anselmo, Cartesio, Leibniz) la si trova in: *La prova matematica dell'esistenza di Dio. Kurt Goedel*, a cura di Gabriele Lolli e Piergiorgio Odifreddi, Torino 2006

I. ARTI LIBERALI E CONOSCENZA

1. Storia e significato delle arti liberali

Le arti liberali¹, in greco *encuclios paideia*, nascono come insieme di studi per la buona educazione del cittadino greco. La loro istituzione viene tradizionalmente assegnata a Ippia di Elide (Elide, Grecia, 460 a.C. ca. – Grecia 400 a.C. ca.), contemporaneo di Socrate. La figura di Ippia viene tratteggiata da Platone, in due opere, *l'Ippia minore* e *l'Ippia maggiore*, come un sofista curioso e onnivoro che fa sfoggio della sua vasta cultura. Marrou² lo descrive come “un simbolo di questa curiosità universale, che non accettava di restare estranea a nessuna conoscenza”.

Quando si parla di *istituzione del sistema delle arti liberali*, non si deve pensare ad un'operazione istituzionale, ma ad un più generale e magmatico complesso di studi. Da Ippia di Elide sino a Tommaso d'Aquino – che ne decreta l'abbandono³ – intercorrono quasi diciotto secoli di vita dell'*encuclios paideia*. Di questi, per almeno dieci essa assume i caratteri del sistema formativo, diventando una struttura fondamentale del sapere. Ma in un lasso di tempo così vasto, sotto l'etichetta di arti liberali sono state raccolte di volta in volta discipline diverse, con significati e fini spesso anche opposti. Come afferma H. Parker⁴ nel suo studio in materia: “*The nature of the encyclical disciplina was an open question, and it varied as circumstances varied*”.

Nella tarda antichità le arti liberali vengono formalizzate nel numero di sette:

1. grammatica,
2. retorica,
3. dialettica,
4. matematica,
5. geometria,
6. musica,
7. astronomia.

¹ Sulle arti liberali si cercherà di dare volta per volta la bibliografia relativa. Di seguito, gli studi principali: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du IV congrès internat de philosophie médiévale, a cura di H. I. Marrou, Montréal-Paris, 1969; H. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987; Id., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, 1966; H. Stahl, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. 1: *The Quadrivium of Martianus Capella*, Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50 BC – AD 1250, New York, 1971; H. Parker, *The Seven Liberal Arts*, in *The English Historical Review*, n. 19, 1890, pp. 417 – 461; Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984

² Marrou, *Saint Augustine...*, cit., p. 191; anche Marrou: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du IV congrès internat. De philosophie médiévale, Montréal-Paris, 1969

³ Ma ancora nel tredicesimo e quattordicesimo secolo, Dante avrà un rapporto privilegiato con le *artes*.

⁴ H. Parker, *The Seven Liberal Arts* in *The English Historical Review*, n. 19, 1890, pp. 417 – 461

Boezio definirà le ultime quattro col nome di *quadrivium*⁵. Per analogia, le prime tre, dal nono secolo in avanti, verranno chiamate *trivium*. Questa divisione, numero e successione sarà osservata per tutto il medioevo, periodo in cui le *artes* assurgeranno a paradigma della conoscenza. La conoscenza delle sette discipline viene invocata come requisito per ogni ricerca e studio superiore; per il buon cristiano esse sono necessarie per la comprensione della Bibbia⁶.

In realtà il programma è nel contempo ambizioso e lacunoso. Già nella tarda antichità le arti del quadrivio trovavano pochi seguaci e studiosi, a scapito delle discipline umanistiche; dall'altra parte questa cultura “universale” non comprende materia importanti come l'architettura, la medicina e il diritto⁷.

Le prime opere prettamente grammatiche cominciano all'epoca dei sofisti. Il *Cratilo* di Platone ne è un esempio, ma è con gli stoici che essa assume un valore disciplinare. Essi la riconducono all'interno della logica come branca del linguaggio. Con la grammatica si studiavano, spesso sulle citazioni degli autori o attraverso l'analisi dei testi, le parti del discorso – la grammatica vera e propria – e la struttura del discorso, stile e definizione. Con gli stoici comincerà anche la contrapposizione tra fautori dell'analogia e anomalia.

Maestro indiscusso di logica, o dialettica, è Aristotele, anche se il metodo dialettico fu particolarmente amato anche da Socrate (e quindi riportato da Platone). Sempre gli stoici considerarono la dialettica la scienza del discutere. Argomento della materia sono i sillogismi, i predicati e i giudizi, tutto ciò che è esprimibile, fino a diventare la scienza del vero, come recita un verso scolastico medievale: *dialectica vera docet*. Questa tendenza è particolarmente spiccata anche in Platone che porta la disciplina alle sue vette, affiancandola alla filosofia, e conferendole grande importanza⁸.

La retorica è la scienza della persuasione mediante la parola, che diventerà, nel medioevo, la topica, l'arte dei luoghi comuni e della composizione del discorso. Tutti gli autori concordano nell'indicare Isocrate come il massimo esponente dell'oratoria greca. Una materia tanto vasta viene presto suddivisa in altre sotto-discipline che avranno fortuna in tutta l'epoca medievale. La formulazione del discorso si articolava in cinque parti: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*. Le prime due, quelle più teoriche, saranno le più sviluppate. La topica sarà

⁵ Boezio, *De Institutione Arithmetica*, I, I, 9, 10: “Hoc igitur illud quadrivium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intelligentiae certiora perducitur”, Boetii *De institutione arithmetica libri duo*, ed. Godofredus Friedlein, Leipzig, 1867

⁶ Cfr. il secondo capitolo.

⁷ Varrone include le prime due nel suo ciclo di arti liberali. Marziano Capella, che aveva attinto dall'opera di Varrone (cfr. *infra*, la bibliografia su Marziano), scrive nell'ultimo libro della sua opera, dedicato alla musica, IX, 981: “Il Delio gli suggerì [sc. a Giove] che erano in piedi lì accanto, fra coloro che si erano preparate, Medicina e Architettura, ma poiché esse hanno cura delle cose mortali e non con il cielo e gli dei del cielo, non sarà inopportuno che, se saranno respinte con fastidio, taceranno nel senato celeste, destinate ad essere interrogate successivamente con maggior precisione dalla vergine stessa [sc. Filologia]”.

⁸ Nella Repubblica viene definita superiore alla matematica (510–511) e fondamentale per l'educazione dei filosofi (534)

a sua volta una categoria dell'*inventio*. In ambito latino sarà Cicerone il *magister* dell'arte oratoria.

Per concludere con le parole di Ilaria Ramelli⁹: “Gli stoici, quindi, contribuirono alla concezione unitaria e organica delle discipline del trivio e concorsero anche a fare istituire una continuità tra le discipline del trivio e quelle del quadrivio, nonché tra le arti liberali e la filosofia”.

La matematica, la scienza dei numeri, è alla base di tutte le discipline del quadrivio. Opera principe di tutta l'antichità è *Gli Elementi* di Euclide, testo rimasto valido almeno sino al XVIII secolo. All'indagine “matematica” di Euclide si affiancano subito le speculazioni pitagoriche secondo le quali il numero è il principio fondante dell'universo e colorando la disciplina di una spiccata venatura filosofico religiosa.

La geometria ha tre fonti e indirizzi principali. La prima fa capo ad Euclide ed è quella della geometria matematica che si occupa delle figure e delle loro relazioni. La seconda, invece, è quella platonica, e successivamente neoplatonica, in cui le figure sono immagini perfette delle realtà sublunari con un indirizzo, quindi, meno scientifico e più filosofico. Infine vi è una terza componente, in questa disciplina, che comprende lo studio della geografia e della disposizione delle zone della terra. Il riferimento è ai grandi geografi greci e latini: Polibio, Strabone, Tolomeo, Pomponio Mela, etc.

In epoca antica non esiste una decisa differenza tra astronomia e astrologia¹⁰ e molto spesso con il nome dell'una si indica l'altra, o, spesso, entrambe. Pitagora, Eratostene, Aristarco e Ipparco sono i principali astronomi dell'antichità. In periodo tardo antico le opere preferite saranno il *Timeo* di Platone, il commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio e le tesi di Tolomeo.

La musica compresa nelle arti liberali, a differenza delle tre discipline precedenti, non è mai la musica “umana”, degli strumenti, ma sempre quella cristallina e matematica delle speculazioni e degli infiniti e mistici legami con la matematica e l'astronomia elaborata da Pitagora poi ripresa da Platone e da tutta la scuola neoplatonica e neopitagorica.

Procediamo con ordine. E' con Platone e Aristotele che prende forma l'insieme

⁹ Ilaria Ramelli, *Marziano Capella. Le nozze di Filologia e Mercurio*, introduzione, traduzione, commentario e appendici, Milano 2001, p. XXIX

¹⁰ Vedi Giovanni Virginio Schiaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, 2 voll., Bologna, Zanichelli, 1926; ristampa in 3 voll., Milano-Roma, Mimesis, 1998. Isidoro istituisce la separazione come la intendiamo noi moderni e nelle sue opere si riferisce molto più volentieri all'astronomia e non all'astrologia. Cfr. *Etymologiae*, III, XXVII: “*Inter Astronomiam autem et Astrologiam aliquid differt. Nam Astronomia caeli conversionem, ortus, obitus motusque siderum continet, vel qua ex causa ita vocentur. Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicare conantur*”. La paternità della prima è data agli egiziani, della seconda ai Caldei.

educativo¹¹ e conoscitivo basato sulle arti liberali. Il filosofo greco Isocrate, contemporaneo di Platone, le ordina e struttura trasformandole in discipline propedeutiche alla filosofia¹². L'*encuclios paideia* muta il proprio *status*, passando da disciplina pedagogica¹³ a materia di studio preparatoria, conoscenza di base. Secondo Marrou “L'idea che il pensiero filosofico si debba appoggiare su una vasta summa di conoscenze scientifiche, è un'idea molto antica nel pensiero greco [...] Si potrebbero far risalire le sue origini fino ai più lontani *φυσικοί* ioni¹⁴”. Da questo momento le *artes liberales* diventano un corpus di materie, ancora non cristallizzato nel numero e nell'ordine, necessario per dedicarsi all'applicazione della filosofia. Lo stesso Platone, infatti, rifiutava la cultura generale se non indirizzata allo studio della filosofia, e in questo modo pose le basi per una “gerarchia” del sapere.

L'*encuclios piadeia* evolve in un concetto comune e condiviso all'interno della vasta *koinè* greca, ellenica e poi romana. Le arti liberali si identificano con la cultura, la conoscenza. Esse, infatti, sono spesso identificate con il *totum scibile*, o la *tota philosophia*. Ancora Marrou¹⁵ sottolinea come il concetto stesso delle *artes* fosse familiare e ben riconoscibile. Esso entra nel vasto e fagocitante processo di concrezione dell'ellenismo. Se ne trovano riscontri in Eraclide Pontico, Filone d'Alessandria, Varrone, Seneca, Sesto Empirico, Origene, Porfirio e Lattanzio, tra gli altri. Le liste proposte dagli autori succitati divergono¹⁶, ma il nocciolo, il *senso* delle *artes* rimane il medesimo: le arti liberali rappresentano la preparazione alla filosofia, alla cultura letteraria, dialettica e alla scienza matematica.

Ma cosa sono, effettivamente, le arti liberali? Cosa studia e su quali opere si esercita chi intende incamminarsi nell'apprendimento delle sette discipline?

Bisogna innanzi tutto premettere che la scienza greca non è sempre “scientifica” nel senso in cui la intendiamo noi moderni. E questo per vari motivi, alcuni tecnici, altri di natura filosofica e teologica.

La carenza dei mezzi e delle comunicazioni è il primo ostacolo allo sviluppo della scienza¹⁷. Questo conduce alla difficoltà di ripetere gli esperimenti e di

¹¹ Precedentemente l'educazione si basava sulla ginnastica e sulla poesia. In epoca imperiale, Quintiliano inserirà la ginnastica nel corpus delle arti liberali.

¹² Cfr. Curtius, *Letteratura europea...* cit., p. 46

¹³ Sulla *paideia* greca si veda la sempre valida opera di Werner Jaeger, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, introduzione di Giovanni Reale; traduzione di Luigi Emery e Alessandro Setti; indici di Alberto Bellanti, Milano, 2003; Id., *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, con una bibliografia degli scritti di W. Jaeger a cura di Herbert Bloch, traduzione di Silvano Boscherini, Firenze, 1977; e infine Id., *Umanesimo e teologia*, Milano, 1958.

¹⁴ Marrou, *Sant'Agostino...* cit., p. 191

¹⁵ *Ibid.* p. 192, ss.

¹⁶ Le differenze sono spesso formali e di carattere tecnico: alcuni autori considerano alcune discipline implicate in altre, come la matematica negli studi di geometria e musica o la grammatica nella retorica e dialettica. Come sostiene Marrou, le differenze sono più speciose che reali.

¹⁷ Sulla scienza antica e medievale, oltre a H. Inglebert, *Interpretatio christiana...* cit.; Edward Grant, *La scienza*

conseguenza all'eccessivo utilizzo dell'autorità di precedenti filosofi in modo acritico, restringendo il campo di ricerca o di confutazione¹⁸. Nell'analisi del problema, Inglebert¹⁹ individua tre metodi di indagine scientifica *kata logon*: il sofismo, l'inchiesta e l'autorità. Quest'ultima s'imporrà sempre di più soppiantando le prime due o trasformandole in ancelle. L'abuso di modelli dialettici porta alla conclusione che le scoperte e le teorie scientifiche, anche se errate, sono comunque logiche, fondate sulla coerenza. Non a caso, la forma utilizzata nella maggior parte dei testi scolastici del periodo tardo antico e del primo medioevo è quella del dialogo tra il maestro e lo studente. La serie di domande e risposte spingono l'allievo, attraverso una lunga serie di sillogismi e ragionamenti euristici, ad arrivare all'ovvia conclusione poi confermata da un'autorità precedente. Scrive Inglebert: “*Dans le domaine de la connaissance, ou utilise aussi le raisonnement kata logon, afin de repousser l'incertitude par un raisonnement plausible*²⁰”, e ancora: “*Car le raisonnement selon le logos n'avait pas pour fonction première de découvrir la vérité, mais de donner du sens au monde*²¹”. Perso il significato mitico, il mondo ne trovò ora uno logico. Vi è, insomma, un'esigenza assiomatica, la necessità di poter ridurre il mondo fenomenico ad una serie univoca e chiara di concetti senza però il necessario supporto tecnico scientifico, ma con, al contrario, una solida base matematica. La difficoltà della sperimentazione è un'altra causa dell'ascesa dell'autorità rispetto all'analisi diretta. Una situazione di questo tipo ha portato alla diffusione del modello cosmologico tolemaico, i cui due postulati base, il geocentrismo e il movimento circolare degli astri sono errati eppure coerenti nel sistema di riferimento. Il continuo rimando ad un'autorità più alta e inconfutabile, unita ad una sempre più scarsa osservazione, porta al riferimento ad una verità rivelata che, per i cristiani, si identifica con il Dio creatore, l'unico in possesso della *sapientia*.

Con questa brevissima disanima non si vuole ridurre la scienza del mondo greco ad un'accozzaglia infantile di teorie incongrue, ma semplicemente indicare quei processi, esposti anche nelle prossime pagine, che, secondo la famosa tesi di E. R. Dodds²², spingono la mentalità antica dalla razionalità all'irrazionalità.

nel medioevo... cit.; M. L. W. Leistner, *Thought and letters in Western Europe A. D. 500 to 900*, London, 1957; H. M. Klinkenberg, *Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter*, in *Artes Liberales...* cit., pp. 1–32; Samuel Sambursky, *Il mondo fisico dei greci*, Milano, 1973; William Stahl, *Roman Science*, Madison, 1962.

¹⁸ Scrive Stahl, *The Quadrivium of Martianus Capella...* cit., p. 4: “*Once the body of Latin scientific writing had been digested and codified in the age of Julius Caesar and Augustus, it did not change appreciably. The fatal error made by the Romans was in epitomizing Greek popular science, culling definitions and classifications while omitting proofs and analysis, and failing to comprehend the need for logical order and systematic development in a scientific discipline. The Carolingian commentators of Martianus Capella would have been better able to interpret the science of Varro than Martianus had been to interpret the science of his Greek predecessors*”.

¹⁹ H. Inglebert, *Interpretatio...* cit., pp. 194–ss.

²⁰ *Ibid.* p. 196

²¹ *Ibid.* p. 199

²² E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Firenze, 1959

La tendenza filosofica influenzerà il paradigma delle arti liberali rendendole una conoscenza sempre più vicina alla sapienza, creando un *trait d'union* tra scienza e religione e tra ellenismo e cristianesimo. Il primo filosofo a innescare questa tendenza è Pitagora. Per Pitagora il numero rappresenta l'essenza dell'universo, il termine irriducibile a cui tutte le realtà fanno riferimento. Fu sempre lui, secondo i suoi biografi, a scoprire l'intima relazione che lega la musica alle grandezze numeriche. Egli infine estese questa intuizione anche all'astronomia, con la teoria della musica delle sfere, secondo la quale ad ogni circolo planetario corrisponde un suono che dipende dalla distanza di questo dalla terra. Da quel momento, la musica dei filosofi diventa quella astratta delle speculazioni matematiche, una conoscenza teorica di intervalli e ritmi slegata dalla tecnica e dalla pratica dello strumento. Anche l'astronomia si svincola dal semplice studio delle eclissi e delle effemeridi dei pianeti e si apre all'indagine filosofica.

Il seme gettato da Pitagora germoglierà e darà frutti anche a distanza di tempo. Nicomaco di Gerasa²³ visse nella seconda metà del secondo secolo dopo Cristo. Studioso di matematica, Nicomaco prende Pitagora come sua guida. Per Nicomaco, Pitagora non è solo un maestro di filosofia, ma un esempio di sistema morale. Tra le sue opere, le più famose sono l'*Introductio arithmetica*, commentata da Giamblico e tradotta in latino da Apuleio e, successivamente, ripresa da Boezio²⁴, e la *Theologia arithmetica*. In quest'ultima opera, Nicomaco riconduce l'aritmetica alle fonti pitagoriche e platoniche, riaffermando il carattere ontologico dei numeri come forme e archetipi delle cose, e identificando Dio con l'Uno: l'aritmetica sarebbe una conoscenza iniziatica di carattere religioso, momento fondamentale per l'unione con Dio. Anche Giovanni Filopono, tra il V e il VI secolo, ad Alessandria, commenta l'*Introductio* di Nicomaco. "I paragrafi 1–14 del primo libro del commentario di Giovanni Filopono all'Introduzione Aritmetica di Nicomaco – afferma Giovanna Giardina – sono esplicativi del significato e del valore che all'interno della filosofia platonica ha lo studio delle scienze matematiche: tale studio è una strada obbligata che deve percorrere chiunque desideri giungere alla vera filosofia, ossia a quella conoscenza piena della vera realtà che è fonte e coronamento della felicità dell'anima nella sua parte più nobile. Non si può tuttavia giungere alle idee direttamente, bisogna infatti percorrere gradualmente la strada che conduce ad esse, innalzarsi ad esse a partire dalle realtà

²³ Si veda: Frank Egleston Robbins e Louis Charles Karpinski, *Introduction to arithmetic / Nicomachus of Gerasa*, New York, 1926; Flora R. Levin e Ann Arbor, *Manual of harmonics / Nicomachus of Gerasa*, UMI, 1986; Flora R. Levin, *The manual of harmonics of Nicomachus the Pythagorean*, Grand Rapids, Michigan, 1994; Giovanni Filopono *matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo: commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, introduzione, testo, traduzione e note: Giovanna R. Giardina, Catania, 1999.

²⁴ Cfr. Henry Chadwick, *Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bologna, 1986.

fenomeniche attraverso un termine medio: le matematiche²⁵”. La matematica in questo caso, e le arti liberali per sineddoche, diventano il tramite per passare dalla realtà fenomenica a quella trascendente, o, per dirla con le parole di Sant’Agostino per passare *ab corporeis ad incorporalia*. Lo stesso Giamblico arriverà ad affermare che il pitagorismo è una sintesi perfetta di scienza e religione, e che le quattro discipline (*tessares methodoi*) – quelle che Boezio riunirà nel quadrivio – sono dei metodi per elevarsi ad una conoscenza superiore. Molto simili sono anche le parole del filosofo latino Boezio: il *quadrivium* è un insieme di quattro strade necessario per salire alla perfezione, per apprendere la divina matematica nell’opera della creazione. Il numero sottende la realtà, la giustifica e le dà sostanza metafisica. La tendenza pitagorica – e in periodo ellenistico anche neoplatonica – è quella di una “matematizzazione” del mondo²⁶.

Entrambi gli studiosi, Inglebert e Marrou, giungono alla stessa conclusione: l'antichità, o, meglio, la “scienza” antica, è sempre stata interessata poco al mondo, più all'uomo, e, per conseguenza, nel mondo antico, spesso scienza coincide con *curiositas*²⁷. L'oggetto delle scienze non è più la *physis* come elemento a sé stante, ma in rapporto all'ontoteologia, al destino dell'uomo nel mondo e quindi alla sua *beatitudo*. Scrive Marrou: “Non ci si rende conto a sufficienza del difficile problema che pose al pensiero antico lo sviluppo della scienza. Esso dovette allora scegliere fra due orientamenti, due tendenze [...] L'ideale di una scienza integrale si opponeva a partire da Aristotele all'ideale umanista, alla nozione di un tipo individuale che realizzasse un'armoniosa perfezione, perché la proliferazione della scienza introduceva nella cultura l'odioso infinito, l'illimitato. Posto al bivio, il pensiero greco ha scelto, ha optato per l'umanesimo, si è lasciato portare poco a poco molto lontano dall'ideale scientifico²⁸”.

Posta di fronte all'ampliamento dello scibile, alla perdita di un'orizzonte comune e unitario, la scienza antica sembra perdere presa a favore di un ritorno del sacro. Tra le altre tesi, una – che in parte sembra poter descrivere anche alcune tendenze odierne – mette in relazione la difficoltà della scienza a fornire un'univoca spiegazione dei fenomeni presupponendo le basi per un ritorno della

²⁵ Cfr. Giovanni Filopono *matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo...* cit.

²⁶ Cfr. Inglebert, cit., p. 201

²⁷ Ibid. p. 207: “Alors que l'épistèmè grecque naissait de l'observation de la nature (*physis*) et du raisonnement *kata logon* (on peut y ajouter les savoirs qui portaient sur le *mathèmata*), la *gnosis* provenait souvent d'une initiation et était garantie par une révélation divine. Mais les conclusions de l'épistèmè étaient souvent peu probantes, alors que la confiance dans le savoir divin qui fondait la *gnosis* permettait d'atteindre un degré supérieur de certitude”. Ancora p. 209: “Dans l'Antiquité, les apories des philosophes et les incertitudes des savants laissaient donc la place aux croyances religieuses pour comprendre le monde et le divin. Il suffit de lire un catalogue *doxographique* des opinions sur la nature pour comprendre l'embarras des lettrés de la *paidéia* quand il s'agissait de donner un sens au monde”.

²⁸ Marrou, Sant’Agostino... cit., pp. 205 – 208,

risposta mitologica. La mitologia non era più sufficiente a dare una risposta al reale, ma anche la scienza antica sembrava arrancare e faticare nel fornire una risposta armonica²⁹. Le posizioni degli scettici, la confutazione, da parte di Aristotele³⁰, della teoria della musica delle sfere, le *Retractationes*³¹ di Agostino e la sua confutazione dell'astrologia³² non riescono a mettere un freno alla tendenza religiosa dell'uomo antico, alla necessità di trovare un significato ulteriore oltre il reale. In realtà il problema è estremamente complesso e sfaccettato e non può essere ridotto ad una sola tesi riassuntiva³³. In generale, si nota un aumento del senso di disprezzo verso tutto ciò che è materiale, “sublunare” e umano di fronte ad un'aspirazione verso un mondo “altro”, puro, incontaminato, spirituale ed iperuranio³⁴. Questa tendenza, che caratterizza tutta la *Spätantike*³⁵, non è valutabile *tout court* come decadenza o sclerosi dell'aurea

²⁹ Altre tesi che portano alla rinascita del razionale e di un forte senso del sacro sono quelle dello spaesamento del mondo Mediterraneo e delle città stato nei confronti di un vasto impero, il senso di impotenza dell'uomo di fronte agli inspiegabili eventi del cosmo, o ancora l'emersione dei particolarismi etnici nella vasta koiné greco-romana. Secondo P. Brown, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino, 1988, la vera ragione di questo ritorno dell'irrazionale va piuttosto cercata nel crollo delle istituzioni antiche che regolavano il rapporto tra l'uomo e il sacro e del vuoto che ne consegue spesso colmato

³⁰ Nel *De caelo*, II 9, 290b 12 ss., Aristotele trova l'idea poetica e bella ma assurda, perché una delle caratteristiche dei corpi celesti è proprio il loro silenzio.

³¹ Agostino, *Retractationes*, I, 3, 2: “*Verum et in his libris displicet mihi saepe interpositum fortunae vocabulum; et quod non addebam: " corporis ", quando sensus corporis nominavi. Et quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam qui sciunt eas, sancti non sunt; et quod Musas quasi aliquas deas, quamvis iocando commemoravi; et quod admirationem vitium nuncupavi; et quod philosophos non vera pietate praeditos dixi virtutis luce fulsisse; et quod duos mundos, unum sensibilem alterum intellegibilem, non ex Platonis vel ex Platoniorum persona, sed ex mea sic commendavi, tamquam hoc etiam Dominus significare voluerit...*”. E' però interessante notare che Agostino non si rammarica di aver parlato delle arti liberali o di aver pensato di poter ottenere una forma mondana di sapienza attraverso di esse, ma solo di non aver precisato che si può essere santi pur non conoscendole e che la sola conoscenza, sprovvista della fede e dell'umiltà, non è invece sufficiente alla salvezza.

³² Agostino, *Confessiones*, VII, 6, 8

³³ Confronta, ad esempio, i libri di Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia 1986, o il già citato Dodds, *I greci e l'irrazionale*, e anche *Cristiani e pagani in un'epoca d'angoscia* e gli studi di P. Brown.

³⁴ Confronta il primo capitolo di Dodds, *Pagani e cristiani...* cit.. Il primo capitolo è una disanima approfondita su questa tendenza che segna tutto il periodo tardo antico. Sempre Dodds, in *I greci e l'irrazionale*, addita il cambiamento al lento passaggio (dall'età postomerica) dalla civiltà di vergogna alla civiltà di colpa. Secondo questa teoria, se nel primo periodo era importante per i cittadini greci sola la *time*, la stima che la comunità aveva verso di sé, tanto da introiettare fuori (ad una *ate*) le azioni incomprensibili, fuori dalla educazione di che le compiva; in un secondo tempo si passa ad una civiltà di colpa, in cui diventa vitale espiare il senso di colpa che nasce dall'azione ingiusta; tanto che Zeus diventa immagine della giustizia che punisce insieme alle Erinni, alla Moira e a tutte le figure che prima avevano solo un irrazionale carattere mostruoso. Ma con la fine della religione olimpica e la speculazione celeste di Platone e con l'incontro con civiltà orientali fortemente dualiste, questa civiltà di colpa poteva scatenare un assurdo odio contro la materialità. Dodds inizia il suo saggio sul tardo antico proprio sottolineando che la dualità anima e corpo che pervadeva il mondo greco non era di origine greca.

³⁵ La definizione di questo periodo, ormai piuttosto radicata negli studi storici, indica spesso un concetto di reiterazione verso una decadenza. Il III secolo fu, nei suoi decenni centrali, un'età di crisi politico-economica che in gran parte venne riassorbita nel secolo successivo grazie all'energia di alcuni grandi imperatori (fra cui Diocleziano, Costantino e Teodosio). Fin dagli inizi del V secolo però, una nuova era di profondi sconvolgimenti desolò buona parte d'Europa e del bacino del Mediterraneo. Alle invasioni barbariche, fecero seguito il tramonto o quantomeno le profonde e traumatiche trasformazioni del sistema e delle istituzioni politiche romane in Occidente e una crisi economica e demografica particolarmente accentuata che ebbe notevoli ripercussioni sulle

perfezione classica. In realtà ciò che accade è la realizzazione di quel dualismo che da secoli percorreva tutto il pensiero greco e latino e che ha portato ad una preponderante presenza del mondo spirituale a scapito di quello materiale, in parte dovuta ad una serie complessa e intrecciata di cause tra cui il senso di insicurezza economica, l'avvento delle nuove religioni orientali, lo spaesamento di fronte alla mancata risposta della scienza, etc. Il risultato di questa tendenza si mostra soprattutto nello slittamento del pensiero scientifico che non cerca più una spiegazione del mondo fisico, ma un suo superamento, attraverso le speculazioni matematiche e musicologiche, per raggiungere una realtà immutabile nascosta oltre il velo del reale. Il fascino dei numeri, delle corrispondenze tra le proporzioni nelle diverse discipline, della parte più intima del proprio animo pone in secondo piano l'elemento sensibile e razionale.

I segni di questo cambiamento si palesano anche nelle arti liberali. La geometria studiata da autori quali Marziano, Boezio e Agostino è una ben lontana parente degli *Elementi* di Euclide, essa non è più lo studio delle figure geometriche, ma la ricerca della *figura praestantior*³⁶, delle idee e delle immagini metafisiche del reale. La geometria di Euclide³⁷, la principale opera dell'antichità sull'argomento, utilizzata in larga parte sino almeno a tutto il XVIII e il XIX secolo, ha gettato le basi per lo studio della disciplina attraverso 5 assiomi, 5 postulati e 23 definizioni. Ma già Boezio³⁸, nella sua opera sull'argomento, tratta sia di questa geometria, utile soprattutto per il suo interesse pratico necessario al calcolo delle aree di terreno, sia di quella neoplatonica. Nella *Repubblica* (526c) il filosofo greco esalta il valore formativo della geometria perché costringe l'anima a contemplare l'essere immutabile anziché l'incerto flusso del divenire. La definizione che Agostino, nel *De Ordine*, dà della geometria risente fortemente dell'influsso neoplatonico³⁹: “*Hinc est profecta in oculorum opes et terram coelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus*

condizioni generali di vita dell'Impero. Oltre ai già citati libri di Bronw, Dodds, Wendland e Marrou si veda anche Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Bari, 1939; e Gregorio Penco, *La categoria del tardo antico nella storiografia italiana*, in *Historiam perscrutari*, miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato, a cura di Mario Maritano; presentazione di sua em. il card. Paul Poupard, Roma, 2002

³⁶ Il concetto di *figura praestantior*, che realizza l'apice della speculazione geometrica, sembra una controparte matematica dell'elisir e della pietra filosofale. Questi ultimi rappresentano, infatti, il punto ultimo della ricerca alchemica per giungere all'uomo perfetto e alla “materia” perfetta. Nel Timeo di Platone, i rapporti numerici sono il principio fondamentale grazie al quale l'anima del mondo è immanente al cosmo [35B] e [36A]. Si veda Michela Pereira, *Arcana Sapientia*, Roma 2001, Mircea Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Torino, 1980.

³⁷ Si veda: *Gli elementi di Euclide*, a cura di Attilio Frajese e Lamberto Maccioni, Torino, 1970

³⁸ Cfr. Boethius *De Geometria* PL 63, 1353, “...totamque illam machinam supernam indagabili ratione aliter discutere et inspectiva mentis sublimitate ex aliqua parte colligere et agnoscere mundi factorem, qui tanta et talia arcana velavit”.

³⁹ Sul rapporto tra Agostino e il neoplatonismo confronta il capitolo due della tesi e il fondamentale testo di Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino, Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001. Il libro fornisce anche una nutrita bibliografia agostiniana incentrata principalmente sul tema del predestinazionismo.

*numeros; quaesivitque ipsa secum utrum ibi talis linea talisque rotunditas vel quaelibet alia forma et figura esset, qualem intellegentia contineret. Longe deteriore invenit et nulla ex parte quod viderent oculi cum eo quod mens cerneret comparandum. Haec quoque distincta et disposita in disciplinam redegit appellavitque geometriam*⁴⁰”.

L'aritmetica passa dallo studio dei rapporti numerici all'aritmologia⁴¹, lo studio qualitativo e filosofico del numero. Gli esempi sono numerosi, anche se in gran parte gli autori si riprendono l'un l'altro. Ne traccia una breve introduzione Agostino, sempre nel *De Ordine*⁴²: “*In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant quas in seipsa cogitando atque volvendo intuebatur verissimas: in his autem quae sentiuntur, umbras earum potius atque vestigia recolebat*”. Il secondo libro del *De Ordine* termina con un elogio di Pitagora e della dottrina dei numeri⁴³. Lo stesso Boezio, il più scientifico degli autori latini, si rifà esplicitamente a Nicomaco, *Arismetica teologica* (il titolo dell'opera dà già un'indicazione sulla linea seguita dall'autore), attraverso il compendio di Giamblico, i *Theologumena arithmeticae*. Gli autori cristiani, inoltre, erano spinti verso questa strada da un'interpretazione allegorica di un preciso passo della Bibbia, come testimonia Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, III, IV: “*Ratio numerorum contemnenda non est. In multis enim sanctarum scripturarum locis quantum mysterium habent elucet. Non enim frustra in laudibus Dei dictum est (Sap. 11,21): 'Omnia in mensura et numero et pondere fecisti'*”. Presentata al cospetto del senato celeste, aritmetica – nel *De Nuptiis* di Marziano, VII, 730 – saluta gli dei con queste parole: “*Nec despicabilem vestrum omnium matrem Mercuriale quod habeo me facit officium, cum prosapiam arcanae sortis originisque primordiale vobis studeam comprobare. Quae cum in terris exerceor, astrorum populus recognoscat honorandam suae multitudinis genetricem*”.

La musica non è più solo lo disciplina del ritmo e dell'armonia, ma lo studio della matematica intelligibile, la musica delle sfere celesti e l'armonia del creato⁴⁴. Pitagora aveva gettato le basi per uno studio della musica “intelligibile”

⁴⁰ Agostino, *De Ordine*, II, 15, 42

⁴¹ Nell'aritmologia il numero non è più analizzato per le sue valenze matematiche, le sue somme, scomposizioni e proprietà, ma in rapporto al “valore” che ogni cifra assume in rapporto all'ordine metafisico. In questo modo l'uno è la monade, il numero da cui tutto deriva, il due, il doppio, la base di ogni successivo rapporto, il tre, rappresenta il principio maschile, per la sua indivisibilità, mentre il quattro quello femminile, etc. Si veda A. Quacquarelli, *Le scienze e la numerologia*, in *Vetera christianorum*, 25 (1988), pp. 359–379

⁴² II, 15, 43

⁴³ Cfr. *De Ordine*, II, 29, 53–54

⁴⁴ Si è già detto di Pitagora che aveva gettato le basi per uno studio della musica “intelligibile” o “speculativa” separata da quella *mundana* o *humana*, legata allo strumento. Platone, nel mito di Er, a conclusione della Repubblica, descrive l'immenso accordo cosmico che nasce dall'unione delle singole note emesse dai sette

o “speculativa” separata da quella *mundana* o *humana*, legata allo strumento. Platone, nel mito di Er, a conclusione della Repubblica, descrive l'immenso accordo cosmico che nasce dall'unione delle singole note emesse dai sette pianeti più il cielo delle stelle fisse. Agostino, oltre al *De Musica*, una delle opere più interessanti del Santo di Ippona e quella dalla coloritura neoplatonica più spiccata⁴⁵, dà una definizione della musica sotto una luce neoplatonica anche nel *De Ordine*⁴⁶ e nel *De doctrina christiana*, quando, in II, 16, 26, mettendo in correlazione il salterio a dieci corde con il numero dieci e con il decalogo lo riferisce al rapporto tra il creatore e la creatura. Il tema della musica delle sfere ha avuto una forte influenza su tutta la speculazione del tardo antico e dell'alto medioevo sino al rinascimento. Per non parlare del concetto di armonia nella teologia dello stesso Giovanni Scoto Eriugena⁴⁷.

L'astronomia che troviamo in opere quali il *Timeo* di Platone – soprattutto nella traduzione latina di Calcidio – e nel *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio, è principalmente una descrizione della nascita del cosmo, la disposizione dei pianeti, dell'etere, della differenza tra il negativo divenire del mondo sublunare e l'immutabile perfezione dell'iperuranio che comprende tutti i circoli dei pianeti, dalla luna in avanti, sino al cielo delle stelle fisse e dell'Empireo. In entrambi, la struttura del cosmo comprende anche il movimento dell'anima dall'alto verso il basso, la sua discesa, il passaggio verso la terra e la successiva risalita. Lo stesso ordine dei pianeti è un'immagine metafisica delle qualità che dai circoli dei pianeti vengono elargite all'uomo⁴⁸.

pianeti più il cielo delle stelle fisse. Agostino, oltre al *De Musica*, una delle opere più interessanti del Santo di Ippona e quella dalla coloritura neoplatonica più spiccata (*n primis* nel sesto libro dell'opera, cfr. il secondo capitolo della tesi), dà una definizione della musica sotto una luce neoplatonica anche nel *De Ordine* e nel *De doctrina christiana*, quando, in II, 16, 26, mettendo in correlazione il salterio a dieci corde con il numero dieci e con il decalogo lo riferisce al rapporto tra il creatore e la creatura. Il tema della musica delle sfere ha avuto una forte influenza su tutta la speculazione del tardo antico e dell'alto medioevo sino al rinascimento. Per non parlare del concetto di armonia nella teologia dello stesso Giovanni Scoto Eriugena (cfr. capitolo III).

⁴⁵ L'opera si divide in sei libri: i primi cinque si occupano di ritmo, il sesto è una approfondita analisi dell'armonia in senso neoplatonico. Cfr. il secondo capitolo della tesi. Si veda Agostino, *De Musica*, a cura di Maria Bettetini, Milano, 1997 e U. Pizzani, *Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Cassiodoro alla luce di Sap. 11, 21 (20)*, in *Augustinianum*, 32 (1992), pp. 301–322.

⁴⁶ II, 14, 41: “*In hoc igitur quarto gradu, sive in rhythmis, sive in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totumque perficere: inspexit diligentissime cuiusmodi essent; reperiebat divinos et sempiternos, praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat. Et iam tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea vocum materia decolorari. Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant, sonus autem quia sensibilis res est praeterfluit in praeteritum tempus imprimiturque memoriae rationabili mendacio iam poetis favente ratione (quaerendumne quid propagini similiter inesset?), Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps musicae nomen invenit*”.

⁴⁷ Cfr. capitolo III

⁴⁸ Questa rilettura delle arti liberali non è univoca. Mi spiego meglio. Quando un autore si riferisce alla matematica, probabilmente ha in mente sia l'aritmetica sia l'aritmologia, e così per le altre materie. I diversi teologi e filosofi che di volta in volta si avvicinano e trattano le discipline liberali le approcciano secondo le loro diverse tendenze. Ad esempio Boezio e Isidoro di Siviglia descrivono una matematica ed una geometria, per così dire, più scientifica, mentre Agostino e Macrobio preferiscono le speculazioni sulla qualità dei numeri. Ma Boezio, insieme col santo d'Ippona, preferisce la musica “intellettiva” a quella dei suonatori, Isidoro, dopo una

Un altro indice di questa erudizione e svolta letteraria della scienza⁴⁹, è la scelta di formalizzare il numero delle arti liberali in sette. Quali discipline compongono il corpus delle *artes* al tempo della loro “istituzione”? Come accennato sopra, esse non sono riducibili ad un numero univoco, ogni autore propone un proprio programma di studio. Marrou⁵⁰ analizza i principali autori dell'antichità greca e latina: Eraclide Pontico – seconda metà del quarto secolo a.C. – ne elenca 5, mancano la matematica⁵¹ e l'astronomia; Arcesilao – metà del terzo secolo a.C. – parla di “matematiche”; lo Pseudo Cebete e Filone di Alessandria propongono uno schema classico di sette discipline⁵²; Varrone⁵³, punto di partenza della maggior parte degli studiosi latini, ne considera 9: le 7 canoniche più medicina e architettura; al contrario Seneca propone tutte e quattro le discipline del quadrivio ed una sola per il trivio: la grammatica⁵⁴. Spostandoci verso il tardo impero, notiamo che Sesto Empirico e Origene mancano della dialettica, così come Porfirio e Lattanzio. Di sette discipline tratta Agostino – che a Milano⁵⁵ decide di scrivere sette libri, uno dedicato ad ogni disciplina – sette sono le arti elencate da Marziano e anche Isidoro di Siviglia⁵⁶, che nella pratica dedica poche righe alla geometria, e molto più spazio a medicina e diritto, parla ormai in modo univoco delle sette arti liberali.

prima premessa sulla “potenza” della musica si limita ad una divisione dei generi e delle materie, similmente – ma in modo più approfondito – Cassiodoro.

⁴⁹ Cfr. Marrou, *Sant'Agostino...* cit., pp. 205–208

⁵⁰ *Ibid.* p. 193

⁵¹ In tutti i casi in cui la matematica è assente si presuppone, da parte dell'autore, la conoscenza della materia o la sua implicita presenza nelle rimanenti discipline del quadrivio, soprattutto geometria e musica.

⁵² In Filone non è sempre presente la matematica, ma cfr. nota precedente.

⁵³ Sull'influenza varroniana si veda: N. Cipriani, *Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel De ordine di s. Agostino*, in *Augustinianum*, 1/2000 p. 203–224; si veda anche, in generale, F. della Corte, *Varrone: il terzo gran lume romano*, Firenze, 1970.

⁵⁴ La grammatica per il trivio è speculare alla matematica per il quadrivio, ne è la disciplina principale che può sia racchiudere tutte le altre, sia essere ricompresa in esse.

⁵⁵ Agostino, *Retractationes*, I, 6: “*Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam Disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporea quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum De grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidi, et De musica sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus vocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis – de dialectica, de rethorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia – sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo*”.

⁵⁶ Isidoro, *Etymologiae*, I, II: “*Disciplinae liberalium artium septem sunt. Prima grammatica, id est loquendi peritia. Secunda rhetorica, quae propter nitorem et copiam eloquentiae suae maxime in civibus quaestionibus necessaria existimatur. Tertia dialectica cognomento logica, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis. Quarta arithmetica, quae continet numerorum causas et divisiones. Quinta musica, quae in carminibus cantibusque consistit. Sexta geometrica, quae mensuras terrae dimensionesque complectitur. Septima astronomia, quae continet legem astrorum*”. Nel terzo libro, dedicato alle discipline del quadrivio, dedica alla geometria 5 paragrafi, da III, X a III, XIV, inseriti tra i capitoli dedicati alla matematica, mentre, per esempio, tutto il quarto libro è dedicato alla medicina – inserita da Varrone tra le arti liberali.

Alla luce di queste brevi osservazioni si può affermare che le discipline del ciclo delle arti liberali non abbiano mai subito modifiche radicali. Questo per quanto riguarda le singole “materie”, ma l'istituzione del *corpus* delle arti liberali, come suggerisce Hadot⁵⁷ potrebbe essere una creazione dell'ellenismo, nata sotto lo stimolo del neoplatonismo imperante.

In tutti i casi, esso è diviso in due ordini di insegnamenti, uno umanistico e uno scientifico. Il primo comprende un'introduzione alla grammatica e alla retorica più – tranne negli ultimi casi – la dialettica. Le materie del quadrivio hanno sempre l'aritmetica di base – anche quando non direttamente esplicitata – l'astronomia, la geometria e la musica. Ci troviamo davanti non al *corpus* del sapere antico, ma alle quattro materie scientifiche che più si prestavano, all'occhio degli antichi, alle astrazioni e alle speculazioni. Il trivio, infatti, è indispensabile per il possesso dei testi e del concetto di verità e correttezza (logica), mentre il quadrivio garantisce la base di partenza per una lettura approfondita del “libro del mondo”. Se da un lato si è visto che le discipline acquisiscono una lettura “misteriosofica” in tempi brevi⁵⁸ e che il concetto di cultura preparatoria risale almeno sino ad Aristotele, dall'altra parte, però, la nascita dell'insieme delle arti liberali, così come sarà ereditato dal medioevo, è in realtà un processo più tardo⁵⁹, probabilmente avvenuto in pieno neoplatonismo, tra il II e il III secolo d.C.. La prima opera in cui si parla organicamente di *tessares methodoi* – le quattro vie, il *quadrivium* di Boezio – è quella di Nicomaco di Gerasa. Da questo momento in avanti le quattro scienze fondano un elemento essenziale delle dottrine platoniche basato sull'ontologia. In pieno accordo con la *koinè* filosofico-culturale del tardo antico, le arti liberali – queste arti liberali – non sono solo una conoscenza, ma una sapienza. Abbiamo infatti visto che Isidoro nel presentare un compendio della conoscenza antica, ci mostra le *artes* secondo la disposizione canonica, ma quando tratta l'argomento approfonditamente dà informazioni sommarie sulla geometria e sull'astronomia preferendo concentrarsi sulle materie letterarie, la medicina e le leggi. Un'altra prova di questa concezione delle discipline liberali la si legge in Marziano Capella. Davanti al senato celeste, la vergine Filologia viene presentata come sposa di Mercurio. Nel lodarne le virtù e le capacità, Giove afferma che gli studi di lei la portano a desiderare le stelle e le altezze celesti: “*in sidera tendere*”⁶⁰ e “*sidera cupiditatis*”⁶¹. Sempre Filologia, nel libro successivo, pregando Giunone asserisce di non studiare le realtà infime, *mechanicae* delle cose, “*sed elata disquiro*”⁶². In conclusione, le arti liberali non

⁵⁷ Ilsetraut Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, capitolo secondo.

⁵⁸ Musica, matematica e astronomia almeno già da Pitagora.

⁵⁹ Cfr. Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005 (2a edizione)

⁶⁰ Marziano, *De Nuptiis...* cit., I, 93. Sul concetto di ascensione ed elevazione nell'antichità si veda Sabine G. McCormack, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, 1995

⁶¹ *Ibid.* I, 94

⁶² *Ibid.* II, 194. Questa divisione tra una conoscenza “alta” e una “infima” è comune anche ad un'altra opera

racchiudono la totalità del sapere antico, ma quella branca degna di essere studiata per le implicazioni teologiche e teosofiche che l'apprendimento delle discipline fornisce. In quest'ottica diventa facile capire perché esse sono sette e non un altro numero. Alla fortuna di questo numero nel periodo del tardo antico avevano contribuito molte cose, prima tra tutte l'interpretazione aritmologica del numero. Ecco come lo descrive Macrobio nel suo commento al *Sogno di Scipione* di Cicerone: “*Esaminiamo adesso perché il numero sette merita per virtù propria di essere considerato 'pieno'*”⁶³ [...] *Questo numero è ora chiamato 'επτάς'*”⁶⁴ [...] *Infatti, come insegna il Timeo di Platone, è da questo numero, il primo fra tutti, che fu generata l'anima del mondo*”⁶⁵ [...] *Il fatto che l'origine dell'Anima del Mondo è racchiusa da sette limiti manifesta dunque l'eminente potenza di questo numero*”⁶⁶. Il lungo capitolo continua⁶⁷ segnalando che il sole regola le sue variazioni ad ogni settimo segno, esso è la somma dei cicli della luce eterea, le fasi della luna, gli stadi della vita dell'uomo e molte altre cose, tra cui, aggiungiamo, il numero dei pianeti per l'astronomia antica: luna, mercurio, venere, sole, marte, giovè, saturno. Questa apologia e sacralizzazione del sette non è assente dal mondo cristiano. Agostino ha oltre 1130 citazioni al riguardo, tra cui: “*Nel giorno settimo, che è sempre lo stesso giorno ripetuto sette volte ed anche esso per altra ragione è un numero perfetto, si mette in rilievo il riposo di Dio. In esso si ha primieramente il tono della Sacralità* [...] *Della perfezione del numero sette si possono dire molte cose*”⁶⁸, e “*A questo punto tutto ciò che veniva previsto profeticamente si è rivelato a coloro che conoscono il significato del numero sette, perché con esso è stata simboleggiata la perfezione della Chiesa universale*”⁶⁹.

A dare la definitiva “convalida” a questa disposizione delle arti liberali sono stati il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, considerata nel Medioevo la più importante opera sulle arti, e l'accettazione cristiana del valore del numero. Oltre al già visto Agostino, sono da aggiungere l'introduzione alle *Origines* di Isidoro, i testi di Boezio, Cassiodoro. Infine, oltre al desiderio di unità e armonia che tendeva ad associare discipline diverse sulla base di comunanze numeriche, deve aver agito anche il fascino delle leggende come quella dei sette dormienti e delle sette meraviglie del mondo, e le nuove simbologie cristiane come i giorni della creazione, la somma delle quattro virtù cardinali più le tre teologali, etc.

importante per questa concezione: l'*Asclepius*.

⁶³ Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 6, 4

⁶⁴ *Ibid.* I, 6, 45

⁶⁵ *Ibid.* I, 6, 45

⁶⁶ *Ibid.* I, 6, 47

⁶⁷ Tutto il capitolo sesto del primo libro è un'esaltazione del numero sette.

⁶⁸ *De Civ. Dei* 11, 31

⁶⁹ *De Civ. Dei*, 17, 4, 4

2. Il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella

Il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*⁷⁰ è un'opera dell'africano Marziano Capella⁷¹, autore fiorito attorno al V secolo dell'era cristiana, scritta secondo lo stile del prosimetro, parte in prosa e parte in versi. Il libro è una trattazione delle sette arti liberali preceduta da un racconto allegorico in cui sono inscenate le nozze tra la vergine Filologia e il dio Mercurio. I primi due libri sono dedicati alla trama dell'opera, con la ricerca di una sposa per Mercurio e il matrimonio celeste, i rimanenti sette sono dedicati ciascuno ad una disciplina.

La scrittura è oscura, circonvoluta e spesso farraginosa. In molti passi l'autore si compiace di lunghe allegorie ed evoluzioni linguistiche per mostrare la sua padronanza della retorica e della conoscenza mitologica e classica. Eppure, l'opera è una miniera di informazioni e di nozioni che dal mondo classico, grazie anche a Marziano, passano nella cultura medievale⁷²: oltre all'esposizione più diretta delle *artes*, infatti, vengono descritte scene della storia e della mitologia antica, oltre ad elementi di filosofia – principalmente neoplatonica – e a conoscenze di stampo misterico.

Una breve sinossi: l'opera ha inizio con un'invocazione ad Imeneo, pronubo degli dei e pacificatore degli elementi. Il protettore delle nozze celesti dovrà vegliare su Mercurio, il giovane emissario di Giove, che, ancora scapolo, è alla ricerca di una compagna. Insieme a Virtù, il Cillenio si mette alla ricerca del fratello Apollo, a cui desidera chiedere consiglio. Questi propone Filologia, vergine eruditissima e ancora libera. I due fratelli, allora, si elevano attraverso le sfere celesti per sottomettere la loro richiesta a Giove e Giunone che, convocato

⁷⁰ Le principali edizioni del *De Nuptiis* sono: H. Grotius, *Martiani Capellae de nuptiis Philologiae et Mercurii*, Lugduni Batavorum, 1599; *Martianus Capella*, ed. A. Dick, Lipsiae 1925 = ed. stereot. Corr. Cum add. Préaux J., Stuttgartiae 1969 e 1978; *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, intr., tr. e comm. di L. Lenaz, Padova, 1975; *Martianus Capella and the seven liberal arts*, tr. By W. Stahl – R. Johnson, with E. L. Burge, II: *The Marriage of Philology and Mercury*, New York, 1977; *Martianus Capella, De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. Willis, Leipzig, 1983 e *Marziano Capella, Le nozze di Filologia e Mercurio*, intr., tr., comm. e app. di Ilaria Ramelli, Milano, 2001.

⁷¹ Le poche notizie che si hanno dell'autore ci giungono, in massima parte, dalla sua stessa opera. Nei primi e negli ultimi versi del *De Nuptiis*, egli afferma di avere cinquant'anni “*un uomo con il capo sparso di capelli biancheggianti e invecchiato per dieci volte cinque anni*” (I, 2), di nome Felice Capella (IX, 999), proconsole (IX, 999) e Cartaginese “*di Elissa*” (IX, 999). Infine, Marziano ci informa di aver compilato l'opera in tarda età e di averla dedicata al figlio.

Per un'approfondita trattazione del problema della vita di Marziano e del periodo di composizione del *De Nuptiis*, cfr. W. H. Stahl, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, vol. I: The Quadrivium of Martianus Capella, Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50 BC – AD 1250*, New York, 1971

⁷² Cfr. E. R. Curtius, *Letteratura Europea e medioevo latino...* cit.

il senato celeste, danno l'approvazione.

Nel secondo libro si procede alla divinizzazione di Filologia. La giovane, nata da donna, deve diventare immortale per poter prendere in sposo Mercurio. Salutata dalle virtù cardinali, dalle grazie e dalle muse, la vergine, già degna per i suoi meriti e i suoi studi in vita, deve affrontare alcune prove prima di poter salire al cielo e partecipare al rito nuziale. Il regalo di nozze di Mercurio e Filologia sono proprio le sette ancelle che entrano e si presentano. Nell'ordine: grammatica, dialettica, retorica, geometria, aritmetica, astronomia e musica.

Tra i modelli di Marziano si possono identificare Varrone, autore sia di satire menippee (in forma di prosa e versi) e di 9 libri di discipline, uno per ogni arte liberale, con l'aggiunta di medicina e architettura, e Apuleio, autore africano amato particolarmente per il suo stile erudito e ricco e per la sua vicinanza alle dottrine misteriche di Iside. La sua opera principale, l'Asino d'oro, ricorda l'impostazione del *De Nuptiis*, con una netta divisione in due parti: la prima, comprendente dieci libri, con il racconto romanzato delle vicende di Lucio, la seconda, l'ultimo libro, con le vicende dell'iniziazione ad Iside. Ilaria Ramelli, nel suo studio⁷³ dedicato a Marziano, identifica numerosi passi in cui lo stile e i termini usati dall'autore africano ricalcano quelli di Apuleio.

Varrone è un modello e fonte di ispirazione anche per i libri dedicati alle discipline. Purtroppo, la sua opera, che ebbe grande influenza su grande parte del mondo latino, tra cui Marziano, Agostino, Boezio, Cassiodoro, etc., è oggi perduta e non è possibile stabilire con precisione l'influenza⁷⁴.

Sulla scorta di W. Langbein e J. Jürgensen⁷⁵, I. Ramelli identifica le fonti grammaticali di Marziano con Diomede (IV se. d. C.), Carisio, Massimo Vittorino, Servio e probabilmente Giulio Romano e Remmio Palemone.

La dialettica di Marziano risale direttamente a quella di Aristotele, le cui *Categorie* e i *Topici* possono essere accettate come fonte, probabilmente con la mediazione di Porfirio⁷⁶. A queste si aggiungono: *Sull'interpretazione* e gli *Analitici primi*, sempre di Aristotele, il *Sofista* di Platone, e ancora Varrone.

Per la retorica, la fonte principale è Cicerone, probabilmente *Sull'invenzione retorica*, secondo le conclusioni di Hinks e Fischer⁷⁷, poi *Sull'oratore* e *L'oratore* e anche i *Topici* nel commento di Mario Vittorino. Altre fonti usate da Marziano sono Quintiliano e Marcomanno⁷⁸.

Referente del libro sulla geometria è Euclide, ma solo in piccola parte. Il sesto

⁷³ Ilaria Ramelli, *Marziano Capella...*cit.

⁷⁴ Cfr. F. della Corte, *Varrone...* cit.

⁷⁵ W. Langbein, *De Martiano Capella grammatico*, Jena 1914 e J. Jürgensen, *De tertio Martiani Capellae libro*, Leipzig 1874

⁷⁶ Porfirio, *Introduzione alle Categorie*. Cfr. I. Ramelli, *Marziano...* cit. p. XL.

⁷⁷ D. A. G. Hinks, *Martianus Capella on Rhetoric*, Cambridge, 1935 e H. W. Fischer, *Untersuchungen über die Quellen der Rhetorik des Martianus Capella*, Breslau 1936

⁷⁸ Cfr. Hinks, *cit.* e I. Ramelli, *Marziano...* cit. p. XLIX

libro, infatti, benché dedicato all'arte delle figure, dei solidi e dei pesi⁷⁹, tratta in massima parte di geografia e geografia astronomica. Le fonti sono Solino, *Raccolta di notizie da ricordare* – un'opera di miscellanea composta tra il III e il IV secolo d.C.⁸⁰ – e Plinio⁸¹ *Indagine sulla natura* – probabilmente in versione epitomata.

Un uso maggiore della fonte euclidea viene fatto per il settimo libro, quello dedicato all'aritmetica. *Gli Elementi* di Euclide sono la principale opera dell'aritmetica antica, fonte di innumerevoli trattati ed epitomi. Ma, come si è visto sopra, alla trattazione della matematica più “scientifica” si affiancava anche quella pitagorica, le cui fonti sono Nicomaco e Giamblico. Messa in dubbio dagli studiosi un'eventuale influenza del *Commento al Timeo di Platone* di Calcidio⁸².

Per l'astronomia le fonti sono da ricercare in Varrone, Plinio, Manilio e il greco Posidonio. La parte dedicata alla cosmografia platonica risente invece delle influenze di Macrobio e Calcidio (in realtà risente dell'influenza della *koinè* culturale).

Infine nel libro dedicato alla musica ritroviamo Varrone, Aristide Quintiliano, e alcune fonti non ben identificate⁸³.

Trovare un referente per le fonti di carattere religioso è invece un'opera più ardua. Ma cerchiamo di analizzare più in profondità, seppur brevemente⁸⁴, la questione. Giovanni Scoto Eriugena, nel suo commento al *De Nuptiis*, definisce in più punti l'autore come seguace delle dottrine platoniche⁸⁵, e in effetti Marziano lascia trasparire in più punti la sua simpatia per le tesi del grande filosofo greco, e la stessa Filologia, in II, 205, invoca i *Platonis mysteria*⁸⁶. Ma questo non basta a fare del Capella un platonico, o meglio, un neoplatonico *tout court*, perché a questo riferimento se ne potrebbero aggiungere altri di carattere

⁷⁹ La geometria nel medioevo era infatti considerata l'arte di pesare. In un famoso distico mnemonico, utilizzato per mandare a memoria la sequenza delle *artes* è scritto: *Gram loquitur, Dia vera docet, Rhe verba colorat, Mus canit, Ar numerat, Geo ponderat, As colit astra*”. Cfr. E. R. Curtius, *cit.*

⁸⁰ Sulla tradizione manoscritta di Solino in età carolingia V. von Büren, *L'Ambroise de Loup de Ferrières et d'Heiric d'Auxerre: à propos du “De officiis” dans les manuscrits Bern 277 et Laon 216*, in “Italia medievale e umanistica”, 36 (1993), pp. 75–106.

⁸¹ Su Plinio si veda A. Rouveret, *Toute la mémoire du monde. La notion de 'collection' dans la Naturalis Historia de Pline*, in *Helmantica* 38 (1987), pp. 115–133; M. Beagon, *Roman Natura: the Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992.

⁸² Cfr. Stahl, *cit.* e Ramelli, *Marziano...* *cit.*

⁸³ Cfr. Ramelli, *Marziano...* *cit.*

⁸⁴ Per un'analisi approfondita della religiosità nel *De Nuptiis* di Marziano Capella cfr. Luciano Lenaz, *Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii...* *cit.* (di cui ci si avvale qui), I. Ramelli, *Marziano...* *cit.*, e ancora lo Stahl, *cit.*, e Robert Turcan, *Martianus Capella et Jamblique*, *Revue des Études Latines*, 36, 1958, pp. 235–254.

⁸⁵ Le singole occorrenze sono elencate nel quarto capitolo. Qui, ad esempio, I, 7, 10: “*Quorum sectam Martianus sequitur asserens Psihen, hoc est animam, Entelechie ac Solis esse filiam*”.

⁸⁶ Sarebbe necessario a questo punto, aprire una lunga parentesi, come fa Lenaz, sui misteri platonici di cui si sa molto poco. Lo stesso Lenaz ritiene che l'accento ai misteri è sì esplicito “*ma insufficiente a far etichettare tutto il quadro iniziatico come 'mistero platonico'*”.

ermetico⁸⁷, caldaico e altri ancora alle pratiche magiche, teurgiche e demonologiche. Un'ulteriore analisi permette di riscontrare la presenza di dottrine e pratiche religiose romane, etrusche ed egiziane. Il tutto compone un quadro religioso estremamente complesso e variegato in cui tutto sembra amalgamarsi in un'unica grandiosa immagine nella quale emergono, per il loro valore la sapienza (**Filologia**), la cultura (**le sette arti liberali**) e l'eloquenza—Logos (**Mercurio**). In questa sintesi, Marziano inserisce la trattazione delle arti liberali, che dal terzo libro si svincola dall'allegoria per diventare disciplina e materia di studio, come un chiaro strumento di elevazione, divinizzazione e raggiungimento di immortalità. Questa è la chiave di lettura attorno a cui tutto ruota e sulla quale si modellano tutti gli influssi che concorrono a formarla. Ci troviamo al cospetto di quella che Marrou⁸⁸ definisce “la religione della cultura”. Nell'opera di Marziano – e in tutta una vasta frangia del tardo neoplatonismo che contagia pagani e cristiani⁸⁹ – l'immortalità, l'elevazione e la divinizzazione e il raggiungimento della beatitudine sono una conseguenza di una profonda ricerca intellettuale, di una conversione totale al sapere, di una ricerca che analizza le cause intelligibili che si trovano al di là del fattuale. Tale stato è ottenibile attraverso lo studio delle arti liberali. Scrive Marziano, I, 93, “*At virgo [Philologia] placuit, docta quidem nimis et compar studio, sed cui terreus ortus, propositum in sidera tendere*”, e ancora, I 94, “*Mortales, quos vitae insignis elatio et maximum culmen meritorum ingentium in appetitum caelitem propositumque siderae cupiditatis extulerit, in deorum numerum cooptentur*; e ancora (II, 120), la musa Polinnia loda Filologia: “*Tandem laboris fructus, aethram fulgidam divumque sedes ac Iovis consortia*”; Tersicore (II, 124), “*Laetor honoris meritis: conspicis astra, virgo; hoc tibi sollers peperit ingenium labosque; ista peritis tribuit cura vigil lucernis*”. Mercurio è il dio della conoscenza greco, inoltre, secondo Marziano il suo vero nome è Thout (II, 102)– il dio egizio della conoscenza – ancora si pensi all'ermetismo e al valore dato alla gnosi religiosa; più volte nell'opera si sottolinea la cultura divina di Mercurio, soprattutto I, 92: *hic solus numerum promere caelitem / hic vibrata potest noscere sidera / quae mensura polis, quanta profunditas / qualis sit numerus marmoris haustibus / et quantos rapiat margine cardines / quaeque elemena liget dissona nexio / perque hunc ipse pater foedera sancio*: tutti topoi della conoscenza ultraumana⁹⁰. Questa ipotesi potrebbe essere suffragata dagli auguri delle Muse a Filologia, soprattutto Urania, “vedi ora con i tuoi occhi [ascendendo al cielo] ciò che hai finora congetturato attraverso lo studio”; augurio ripreso da Filologia stessa al termine della preghiera a Giunone (II,

⁸⁷ I, 92: Giove apostrofa Mercurio come “*meae mentis ó vovς sacer*”. Alcuni editori lo correggono in *honos sacer*.

⁸⁸ *Histoire...* cit.

⁸⁹ Cfr. il capitolo successivo.

⁹⁰ Simile è la lode che a lui tesse Talia in II, 126

149): “*At iam fas puto quicquid Περὶ εὐδαιμονίας lectitans intellexerant conspiciari*”. Se alla fine della Repubblica romana, Cicerone, nel *Somnium Scipionis* afferma che è la virtù a permettere l'elevazione verso le stelle dell'anima dell'uomo, ora, a questa si aggiunge l'amore per la conoscenza.

A formare questa *iniziazione al sapere* concorrono elementi del neoplatonismo, del neopitagorismo, del neostoicismo e anche dell'ermetismo, tutti movimenti che condividono, in parte, questa tensione verso la sapienza.

Non è un caso che l'opera si apra proprio con un'invocazione ad Imeneo che è sì pronubo degli dei, ma anche e soprattutto – nella rappresentazione marciana – dio pacificatore, elemento di accordo universale⁹¹. Il clima è quello del sincretismo religioso del tardo antico, ed è impossibile e sbagliato ridurre tutto il significato del *De Nuptiis* ad un unico referente religioso. Molti passi – verranno analizzati di volta in volta nel commento di Giovanni – riprendono interi passaggi e concezioni di opere di vasta influenza come il *Timeo* di Calcidio⁹² e il *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio⁹³, opere che tratteggiano un universo ricco di implicazioni misteriosofiche e teosofiche in cui le relazioni tra i circoli dei pianeti, i numeri, gli accordi musicali, le figure e l'animo umano sono profondamente e intimamente legati ed armonizzati.

Prima di concentrarsi su Filologia, Mercurio valuta di sposare altre fanciulle: Sofia e Psiche. Entrambe non sono disponibili, ma la prima è “passata tra coloro che non intendono sposarsi”, mentre la seconda è già impegnata con Eros. Nell'allegoria marciana, entrambe avrebbero potuto fare coppia con il *Logos*. Sofia, infatti, è sapienza, strettamente legata a Minerva. Psiche è l'anima, figlia di Entelechia (età perfetta) e del sole⁹⁴, adornata di doni simbolici che la connotano come immortale, dotata di ragione, sapiente, sensibile e punto di

⁹¹ Un elemento del genere ha probabilmente concorso alla vicinanza di pensiero filosofico tra Marziano e Giovanni. Si pensi solo alla sua *superessentialis harmonia* ed al concetto di armonia cosmica e divina. Scrive l'Eriugena nel *Periphyseon*, I, 72: “*Oppositurorum oppositio [...] omni pulchra ineffabilique harmonia in unam concordiam colligit atque componit*”.

⁹² Per il testo di Calcidio si veda *Plato Latinus*, ed. R. Klibansky, IV, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, edidit J. H. Waszink, editio altera, Londinii et Leidae, 1975; *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, a cura di Claudio Moreschini, Milano, 2003, J. H. Waszink, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*. I. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele), Leiden, 1964; J. Den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden 1970; F. Ferrari, *Commentari specialistici alle sezioni matematiche del Timeo*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci. Atti del colloquio Roma 17–19 giugno 1999), Napoli, pp. 169–224; e Tullio Gregory, *Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*, in *Il Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma, 1958, pp. 53–150.

⁹³ Si veda: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, edidit Iacobus Willis, Lipsiae, 1963, *Macrobio. Commento al Sogno di Scipione*, a cura di Moreno Neri, Milano, 2007; sulla fortuna: Pierre Duhem, *La fortune de Macrobie dans les écoles du Moyen Age*, in *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1971.

⁹⁴ Entelechia è la personificazione di un concetto aristotelico, è l'atto, contrapposto all'azione. Il sole è invece il soffio infuocato, il *pneuma*, principio vitale dell'universo. Cfr. il quarto capitolo, commento al passo 7, 10.

contatto tra il mondo celeste e quello sublunare. Mercurio, il *sermo*, il logos (inteso nella sua accezione più ampia di razionalità, pensiero, conoscenza), la sapienza divina è intimamente legato ad entrambe ed anche a Virtù, che lo accompagna nella ricerca del fratello Apollo. Lo sfondo teologico e sapienziale dell'opera emerge poi in altri luoghi: nel bosco del Parnaso (§§11–14), in cui gli alberi emettono note a seconda della loro lunghezza, ognuno associato ad un circolo celeste, e nei fiumi che da essi direttamente discendono. Ma soprattutto, un'immagine chiara del cosmo di Marziano la riceviamo nella lunga convocazione del senato celeste (§§41–65). La lunga carrellata di divinità latine, etrusche e olimpiche, della loro posizione celeste, della dimora e del loro significato dà un'immagine della complessità di questo universo affollato, ed è una spia inequivocabile del fatto che ci si trova di fronte ad una religione astrale. Gli dei assumono di volta in volta l'immagine antropomorfa o quella planetaria a loro assegnata o del concetto che essi rivestono. Ad esempio lo stesso Mercurio viene definito di volta in volta come un giovane di bell'aspetto, come il messaggero degli dei, come il secondo pianeta del sistema tolemaico, ma anche *nous*, l'intelletto neoplatonico ed ermetico. In queste descrizioni si percepiscono chiaramente gli echi di Macrobio⁹⁵, Calcidio e di Cornelio Labeone⁹⁶, la cui opera è purtroppo perduta, che ha operato una sintesi tra religione greca, romano-italica e cosmologia.

Se nel primo libro del *De Nuptiis* il ricco contesto religioso è palese, nel secondo, Luciano Lenaz⁹⁷ identifica addirittura tutti gli elementi di una iniziazione. Il primo ad asserire questa tesi è, in realtà, J. Bayet⁹⁸, che scrive: “Il rituale dei suoi (di Marziano) misteri d'apoteosi mobilita alla rinfusa veglie mistiche, rivelazioni della luce, teogamia, vestizione purificatrice, catartica dell'intronizzazione, della musica, della purgazione, consumazione dell'uovo consacrato, incoronazione, viaggio interplanetario...”. Ma secondo Lenaz gli elementi iniziatici hanno un preciso ordine e una struttura non casuale. Ecco i principali, nell'ordine indicato dallo studioso:

1. veglia mistica (II, 99), dopo l'annuncio del matrimonio, la vergine trascorre la notte insonne;
2. i riti fotagocici (II, 99), nel medesimo tempo Filologia teme il momento in cui dovrà affrontare la visione di Giove. Questa interpretazione è

⁹⁵ Confronta Moreno Neri, *Macrobio...* cit., p. 123, “La religione astrale [esposta da Marziano] è comune al commento di Macrobio del Sogno di Scipione, dove essa [...] viene ampiamente trattata e illustrata” e ancora, p. 127: “Il commento al Sogno di Scipione di Macrobio può essere considerato l'antecedente ideale dell'opera di Marziano, tanto più che, sia nel caso del platonico Er e del ciceroniano Scipione, da un lato, sia, dall'altro, nel caso del racconto narrato da Satira a Marziano e da Marziano al figlio, si tratta sempre di un sogno o di una visione”.

⁹⁶ Cfr. Paolo Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone: testimonianze e frammenti*, Leiden, 1979

⁹⁷ L. Lenaz, *Martiani Capellae...* cit., pp.9–26

⁹⁸ J. Bayet, *La religione romana. Storia, politica e psicologia*, trad. it. Torino, 1959

suggerita dallo stesso Turcan⁹⁹ che commenta: “*une allusion assez claire aux rites photagogiques*”¹⁰⁰;

3. il salto (II, 99), ella è timorosa di dover “saltare” dalla sua condizione umana a quella divina. Secondo l'autore è un chiaro parallelismo con il salto previsto nelle prove dei misteri eleusini, simbolo del superamento della propria condizione;
4. l'iniziazione come morte (II, 100): la prima volta che Filologia vede Mercurio è intenta a raccogliere fiori, subito prova un ardore trascinate, ma nel contempo teme di dover rinunciare a tutti i suoi dilette umani. Questo pensiero, unito al contesto (la situazione di cogliere fiori ricorda il *raptu Proserpinae*) fanno pensare ad una morte rituale;
5. la vestizione (II, 141): Phronesis, la madre di lei, la veste con abiti di lino¹⁰¹; anche questa ritualità è tipica di un cambiamento ontologico dovuto all'iniziazione;
6. la presenza delle Muse (tutto il secondo libro): per Turcan “*elles sont inséparables de toute initiation*”;
7. la danza sacra (II, 132): le muse e le grazie eseguono una danza per lei. Turcan identifica come danza mistica;
8. la lettiga (II, 133): Filologia sale al cielo su una lettiga preceduta dal suono di *tympanon* e *crotala*,
9. iniziazione come morte (II, 139): su invito di immortalità, Filologia espelle tutto il sapere mondano, vomitando i libri sui quali aveva studiato. Alla fine è pallida, esausta, come morta;
10. la consumazione dell'uovo (II, 140): dopo la stanchezza dovuta all'espulsione dei libri, Filologia sorbisce l'uovo e diventa, finalmente, immortale. Le immagini e la potenza evocativa dell'uovo come simbolo, dagli Orfici sino ai neopitagorici è vastissima. Questa è forse l'allegoria più chiara di una rinascita rituale. L'uovo è simbolo del mondo e dell'universo e racchiude, nel suo guscio, tutta la vita. Nel mito orfico, l'uovo, simboleggiando l'unità primordiale dell'essere, rappresenta l'universo nella sua unità e totalità, l'uno perfetto o cosmos;
11. l'incoronazione (II, 141): per Turcan è simbolo di vittoria sulla condizione mortale e di avvio alla vita celeste.

Dopo l'incoronazione Filologia è finalmente immortale e può ascendere al cielo dove avrà la visione ultima, o, come le riferisce Urania: “*Sidereos coetus et*

⁹⁹ R. Turcan, *Ésotérisme et néoplatonisme chez Martianus Capella*, l'opera è inedita è citata, con ampi stralci, dallo stesso Lenaz.

¹⁰⁰ Molto interessante il paragone che lo studioso istituisce con Plotino: “*Nella mistagogia plotiniana l'occhio interiore, che è l'intelligenza, ancora stordito dal sonno, non può subito dopo il risveglio vedere gli oggetti brillanti: è necessaria l'ascesa purificatrice*”. Anche il tema del sonno è presente ripetutamente: Filologia “*pervigil immodico penetrans arcana labore*” ed una delle ancelle che porta la lettiga è *Agrypnia*, il lavoro notturno dello studioso.

¹⁰¹ Il pensiero corre agli abiti iniziatici di Lucio, il protagonista delle *Metamorfosi* di Apuleio (*sacratiss linteis*).

culmina sacra poloru, nil iam coniciens numine fisa vide [...] scande caeli templa, virgo, digna tanto foedere”.

Forse è un po' azzardato parlare di iniziazione, almeno per quanto riguarda le implicazioni rituali, ma sicuramente è difficile negare che l'acquisizione del sapere dato dalle arti, nell'esposizione di Marziano, porti ad un cambiamento ontologico che è tipico del passaggio. I continui riferimenti alla capacità di vedere con i propri occhi una nuova dimensione, all'importanza della sapienza come elemento distintivo dell'anima umana, all'elevazione verso gli spazi celesti data all'uomo dal possesso di una dottrina complessa ma rivelatrice, sono segni inequivocabili di un profondo mutamento. Prima ancora di superare tutte le fasi delle divinazione, Filologia possiede una sapienza che la libera dai legacci della contingenza: “*Quante volte gli dei ebbero a lamentarsi della costrizione e dell'insistenza da parte di lei stessa, quando, mentre essi riposavano nel silenzio della notte fonda e oscura, li costringeva a venire da lei, con una certa inaudita preghiera?*”¹⁰², lei, che grazie ad uno studio incessante è capace di “*enumerare la struttura dell'universo, i giri delle sfere, i paralleli, i cerchi obliqui e i coluri, i poli, i climi e le rotazioni degli assi, insieme con la moltitudine delle stelle stesse*”¹⁰³.

Un'altra immagine che accompagna ovunque Filologia è la veglia. Il suo studio è definito “*pervigil immodico penetrans arcana labore*” (I, 22), Giunone afferma che una volta sposato con lei, Mercurio “*quae illum etiam quiescere cupientem conivere non perferat*” (I, 37); sempre Giunone chiede “*An vero quisquam est, qui Philologiae se asserat pervigilia laborata et lucubrationum perennium nescire pallorem?*” (*Ibid.*), e altre già segnalate. Dato il contesto religioso è interessante un raffronto con il concetto di veglia con alcune concezioni religiose coeve, lo gnosticismo e l'ermetismo.

Nello gnosticismo il sonno è un veleno istillato dalle tenebre per tenere l'uomo lontano dalla luce e dalla verità. L'anima è assopita nella materia e gli uomini sono addormentati nel mondo in un completo abbandono: “*Perché amate il sonno e peccate con coloro che peccano?*”. Il mondo sensibile fa ogni sforzo per creare e mantenere uno stato di torpore e sonno nell'uomo¹⁰⁴.

Ma la metafora è ancora più cristallina nell'ermetismo¹⁰⁵. Confronta *Corpus Hermeticus*. I, 27, 28 “*Quando mi ebbe detto queste cose, Poimandres si unì alle potenze sotto i miei occhi. Ed io, dopo aver reso grazie e aver lodato il Padre di tutte le cose, fui congedato da Poimandres, investito di potenza,*

¹⁰² *De Nuptiis* I, 37

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. Torino 1991. Cfr. p. 88: “L'immagine di 'sonno' è probabilmente quella di uso più costante e più ampio”.

¹⁰⁵ J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1950; *Corpus Hermeticum*, edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugière, edizioni dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli; a cura di Ilaria Ramelli, Milano, 2005.

istruito sulla natura del Tutto e sulla visione suprema. Iniziai allora ad annunciare agli uomini la bellezza della pietà e della conoscenza: 'O genti, uomini nati dalla terra, che vi siete abbandonati all'ebbrezza, al sonno e all'ignoranza di Dio, tornate in voi, cessate di gozzovigliare, soggiogati come siete da un sonno che vi ottunde'. Quelli, quando sentirono, giunsero unanimi e io dissi: 'Perché, uomini nati dalla terra, avete consegnato voi stessi alla morte, mentre avete il potere di prendere parte all'immortalità? Convertitevi, voi che avete percorso la vostra strada on l'errore e avete preso l'ignoranza come compagna, abbandonate la luce delle tenebre, prendete parte all'immortalità, allontanandovi definitivamente dalla perdizione'".

3. Fortuna e implicazioni del *De Nuptiis*

Il libro di Marziano fece testo in tutto il medioevo, divenendo, in breve tempo, manuale scolastico in Italia, Gallia, Spagna e Africa, i territori dell'impero ancora soggetti alla cultura latina¹⁰⁶. Bisognerà attendere il IX secolo, però, per avere una diffusione vasta e capillare, tanto da far rientrare il manuale del Capella tra i libri più diffusi e letti in tutto il medioevo¹⁰⁷. Le prime testimonianze della sua opera le troviamo in età vandalica. Fabio Planciade Fulgenzio lo cita nella sua opera *l'Esposizione delle parole degli antichi*: “*unde et Felix Capella in libro De Nuptiis Mercurii et Philologiae ait...*”¹⁰⁸. La seconda, invece, risale al consolato di Paolino, nel 534. L'ultimo retore della cattedra di retorica di Roma, tal *Securus Melior Felix*, afferma di averne fatto un'edizione corretta.

Marziano è citato più volte da Cassiodoro, nelle *Institutiones*, che però afferma di non essere riuscito a recuperarne una copia, mentre sembra sconosciuto a Boezio – che comunque, data la sua approfondita conoscenza del greco, poteva risalire alle originali opere greche da cui lo stesso Marziano era stato ispirato. Un uso diretto del *De Nuptiis* è invece attestato in Isidoro di Siviglia, l'autore delle *Etymologiae* od *Origines*, un'altra opera di vasta eco su tutto il medioevo latino¹⁰⁹. Una copia del testo di Marziano si trovava, con ogni probabilità, nello

¹⁰⁶ Cfr. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano*, trad. it. Roma 1984. Sulla fortuna di Marziano cfr. anche Cora Lutz, *Remigius' Ideas on the Origin of the Seven Liberal Arts*, in *Medievalia et humanistica*, X (1956), pp. 32–49.

¹⁰⁷ Scrive Stahl, *The Quadrivium of Martianus Capella...* cit., p. 55: “*Yet the fact remains that Martianus was one of the half-dozen most popular and influential writers of the Middle Age*”; cfr. anche C. Leonardi, *Nota introduttiva per un'indagine sulla fortuna di Marziano Capella nel medioevo*, BISIAM, LVII (1955), pp. 265–288; Id., *I codici di Marziano Capella*, Milano 1960; e Id., *I codici di Marziano Capella*, in *Aevum* 33 (1959), 34 (1960), pp. 444–489, 99, 412–524.

¹⁰⁸ E' discussa la coincidenza o meno di questo personaggio con l'omonimo vescovo di Ruspe, cfr. I. Ramelli, *Marziano...* cit., p. 1068, n.4.

¹⁰⁹ Cfr. J. Fontaine, *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*,

scriptorium del palazzo episcopale di Siviglia¹¹⁰. Vi sono interi passi, nei libri dedicati alle discipline, che sono ricopiati quasi fedelmente da un testo all'altro. Poi, non ci sono più testimonianze sino alla rinascita carolingia, quando il numero di copie del *De Nuptiis* cresce a dismisura. Quali possono essere i motivi di questa “pausa”? Secondo C. Leonardi, che nel saggio *I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre*¹¹¹ traccia la panoramica dei principali commentatori del tardo antico e dell'alto medioevo, lo iato è dovuto soprattutto a ragioni culturali. Il sesto secolo è, per Leonardi, il momento in cui nasce “un mondo diverso”, non più sintesi e incontri di culture differenti, ma una originale e nuova cultura medievale. Se Boezio è già medievale, ma nel contempo anche l'ultima voce di una cultura intesa in senso classico, è però Gregorio Magno la figura che svetta su tutto il periodo¹¹². E' questo il secolo in cui si afferma in Occidente il monachesimo, interamente volto ad un modello di perfezione cristiana, e le prime opere dei monaci sono soprattutto di evangelizzazione e di bonifica. Ed è in questo nuovo mondo, con un cristianesimo più maturo che è possibile tornare ai classici senza timori¹¹³.

In età carolingia la *Karolis epistola de litteris colendi*¹¹⁴ e l'*Admonitio generalis*¹¹⁵ promuovono un sistematico recupero della cultura latina¹¹⁶. La politica culturale unitaria di Carlo Magno stimola l'interesse verso la grammatica. Scrive Riché: “Carlo aveva constatato che i monaci che pregavano per lui scrivevano in pessimo latino. Teme pertanto che non possano comprendere le letture perché non hanno una cultura letteraria di base¹¹⁷”. Come si evince dal passo centrale della stessa epistola *De litteris colendis*: “*Quamobrem hortamur vos litterarum studia non solum non neglegere, verum etiam humillima et deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare. cum enim in sacris paginibus scemata, tropi et cetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in*

Brepols, 2000, e Id., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959. Non tutti sono d'accordo con questa interpretazione. Leonardi, ritiene che Isidoro abbia consultato Marziano solamente per il VII libro, quello dedicato all'aritmetica. Ma, ad esempio, un passo del secondo libro delle *Etymologiae*, sugli opposti, sembra essere molto debitore all'equivalente di Marziano: cfr. *De Nuptiis*, IV, 384 e *Origines*, II, 31, 1., così come numerosi altri passi di argomento umanistico (trivio). I. Ramelli, infine, sostiene che lo stile e l'eloquenza di Marziano abbiano influenzato Isidoro anche nella composizione di un'altra opera: il *De rerum naturae*.

¹¹⁰ Cfr. Riché, *Le scuole e l'insegnamento...* cit. p. 39 e Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, p. 735

¹¹¹ C. Leonardi, *Medioevo latino...* cit., pp. 155 – 187

¹¹² Pur se Leonardi – e anche Riché – smussano l'anticlassicismo di Gregorio.

¹¹³ Questo aspetto è maggiormente approfondito nel capitolo III.

¹¹⁴ MGH, Capit. I, p. 79

¹¹⁵ *Ibid.* p. 60

¹¹⁶ Cfr. M. Banniard, *Viva voce: communication écrite et communication orale du 4. au 9. siècle en Occident latin*, Paris 1992; Id., *La genesi culturale dell'Europa : 5.–8. secolo*, Roma–Bari 1994

¹¹⁷ Riché, *Le scuole...* cit. p. 79

litteraturae magisterio plenius instructus fuerit. tales vero ad hoc opus viri elegantur, qui et voluntatem et possibilitatem discendi et desiderium habeant alios instruendi. et hoc totum ea intentione agatur, qua devotione a nobis praecipitur”.

I letterati dell'alto medioevo hanno necessità di libri di grammatica, e questo forse è il motivo per cui il destino del *De Nuptiis* diverge da quello di altre opere sulle arti liberali. I libri di Boezio, dedicati alle arti matematiche si perdono, perché troppo complessi e di difficile comprensione. Ciò che salva Marziano forse è la struttura, l'unità dell'opera e la cornice in cui è posta.

Allo studio della grammatica, in particolare di Donato, si dedicano i principali eruditi altomedievali: Paolo Diacono, Muridac, Sedulio Scoto, Smaragdo¹¹⁸.

Il canone scolastico è principalmente un canone grammaticale – anche se Marziano è già compreso¹¹⁹ – si dovranno attendere le nuove generazioni del IX secolo perché si risvegli un nuovo interesse per tutti i campi del sapere. Come nota bene J. J. Contreni¹²⁰, analizzando le lettere che professori e studenti si scambiavano, si verifica, tra l'VIII e il IX secolo, una spasmodica ricerca di lessici per aumentare e migliorare il vocabolario. In una contingenza simile, era difficile pensare di poter affrontare opere di grande spessore e difficoltà come quelle di Boezio, Varrone e dei libri del quadrivio di Marziano. Scrive Leonardi: “*Commentare il De Nuptiis costituiva del resto una vera e propria prova di forza: un testo non facile con due libri dedicati alle mitologiche nozze di Mercurio con Filologia e sette libri alle arti liberali: il tutto scritto secondo la tradizione della satira menippea, in prosa e versi, e con versi non sempre in metri comuni. Un complesso narrativo ed erudito composto nell'intento di salvare un patrimonio culturale che stava esaurendo le ragioni vitali, la sua tradizione egemonica stessa*”¹²¹.

Vi è un'altra differenza fondamentale tra i commenti di Boezio e quello di Giovanni Scoto. Il primo è un commento che nasce per conservare un patrimonio, un commento dedicato soprattutto a specialisti e a eruditi. Il commento di Giovanni è invece costituito da una serie di glosse di carattere didascalico, con divagazioni, excursus e precisazioni rivolte direttamente agli studenti: Marziano è diventato materia d'insegnamento. Questo – se ne parlerà nel prossimo capitolo – è d'importanza capitale, perché insegnando il *De Nuptiis* non si divulgano le sole arti liberali, ma tutto il complesso quadro allegorico e la profonda componente neoplatonica ed ermetica del testo marziano.

¹¹⁸ Cfr. Leonardi, *I commentii...* cit., p. 169 e Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Muenchen, 1911.

¹¹⁹ Cfr. Curtius, cit., e Bischoff, *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Hiersemann, 1966.

¹²⁰ J. J. Contreni, *The Carolingian School: Letters from the Classroom*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo: l'organizzazione del sapere in età carolingia : atti del 24. Convegno storico internazionale : Todi, 11–14 ottobre 1987*, Spoleto, CISAM, 1989

¹²¹ Leonardi, *I commentii...* cit. p. 172; e il terzo capitolo.

E' proprio in questo periodo, infatti, che Marziano comincia a godere di una fortuna molto maggiore rispetto ai secoli precedenti. Tra i più di cinquanta manoscritti che compongono il testo integrale delle *Nozze*, quasi la metà sono databili tra il IX e il X secolo, e grazie ai commenti di Dunchad/Martino di Laon, Giovanni Scoto e Remigio, l'opera diventa pietra angolare dell'educazione carolingia. Dal IX secolo sino al rinascimento, Marziano sarà una fonte inesauribile d'ispirazione non solo per lo studio e la concezione delle arti liberali, ma anche come modello di retorica e stile. Le raffigurazioni allegoriche delle arti liberali, come sette ancelle ognuna caratterizzata da diverse peculiarità, risentiranno della sua influenza almeno sino al Cinquecento¹²².

¹²² Curtius, *cit.*, p. 48: “*Simili personificazioni ed i corrispondenti attributi si ritrovano spessissimo nell'arte e nella poesia medievali; compaiono nella facciata della cattedrale di Chartres ed in quella di Laon, ad Auxerre,, in Notre-Dame di Parigi, e ancora, successivamente, in Botticelli. Ciò che il medioevo apprezza delle Nuptiae non era solo il contenuto dottrinale, ma anche la ricchezza di figure allegoriche...*”. Si veda anche E. Cizek, *Les allegories de Martianus Capella à l'aube du Moyen Âge* in *Revue des Études Latines*, 70 (1992), pp. 193–214 e Adolf Katzenellenbogen, *The sculptural programs of Chartres Cathedral*, Baltimore, 1959

II. SAPIENZA CRISTIANA

Prima di affrontare il commento al *De Nuptiis* di Giovanni Scoto Eriugena, è necessario gettare un po' di luce sull'iter attraverso il quale la nuova religione si è appropriata del sistema di studi del mondo antico, ripercorrendone gli incontri e gli scontri. Il problema del rapporto tra il cristianesimo dei primi secoli e il vasto e variegato sentimento religioso del mondo antico può essere infatti affrontato anche dal punto di vista gnoseologico. Il modo in cui i due sistemi di pensiero si rapportano con le realtà è una spia del differente approccio ontologico e metafisico dell'uomo al mondo e al divino¹.

Si cercherà di seguire questo approccio nel primo cristianesimo, notando che non si può parlare di un semplice confronto tra due sistemi monolitici: paganesimo razionale e scientifico da una parte, e cristianesimo fideistico e sottomesso al divino dall'altra, ma piuttosto di una molteplicità di atteggiamenti², e nella diversità di posizioni cristiane rispetto al rapporto fede–sapienza.

Il secondo paragrafo sarà dedicato alla figura di Sant'Agostino, principalmente per due motivi. Il primo è che il vescovo di Ippona si staglia come figura imprescindibile per il passaggio della cultura antica nel medioevo, attraverso le sue numerose opere e in particolare, per quanto riguarda lo studio, con il *De doctrina christiana*. Il secondo motivo è che nella sua lunga vita, Agostino non ha mai raggiunto una conclusione e una sistematizzazione dell'intricato rapporto tra la sapienza, la beatitudine e la fede (pur rimanendo nell'alveo dell'ortodossia cristiana, a differenza di Giovanni), mostrando un forte attaccamento alle idee neoplatoniche in parte mitigato dalla “conversione paolina”³, ma mai del tutto spazzato via.

¹ Questo rapporto è oggetto di studio di importanti ricercatori e professori, ed è un argomento vasto e complesso che richiederebbe molto più spazio di quello qui dedicato. Qui si intende prendere in considerazione gli aspetti tangenti il problema delle arti liberali.

² Sul problema si veda, oltre alla bibliografia già citata, anche: *Memorial Andre-Jean Festugiere: antiquité païenne et chrétienne*, vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève, 1984; si veda l'introduzione a *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*, introd., text, translation and indices by L. G. Westerink, Amsterdam, 1962; *Commentaire sur Le Parménide de Platon / Proclus*; texte établi, traduit et annoté par Concetta Luna et Alain-Philippe Segonds, Paris, 2007; Beate Regina Suchla, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt; die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten*, Göttingen, 1995.

³ Il passaggio da un cristianesimo platonico ad uno paolino (l'ultima conversione di Agostino) è al centro dello studio di Gaetano Lettieri: *L'Altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001.

1. Neoplatonismo cristiano

Il primo approccio dei cristiani alla sapienza è fortemente negativo. In essa, i seguaci del redentore scorgono un sistema di sofismi e sottigliezze adatto a confondere ed allontanare i credenti dalla verità. Per loro, tutto il sapere è racchiuso nei vangeli, nelle parole di Cristo e nelle epistole e atti degli apostoli e dei primi martiri. E' sufficiente leggere le parole di Tertulliano per percepire il diktat nei confronti delle questioni *mundanae*: “*Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum*”⁴: un atteggiamento intransigente che verrà superato da Alcuino, il quale, parlando a nome dei suoi contemporanei, ammetterà senza disagio, sia pure in un contesto teologico-dottrinale (finalizzato alla tutela della fede ortodossa contro l’eresia) e non filosofico, di avere “*multas curiositates*”⁵. Il sentimento messianico ed escatologico è ancora molto forte e la maggior parte dei fedeli attende da un momento all'altro il ritorno del figlio di Dio e il compimento della storia.

Ma questo non avviene, e la nuova religione deve convivere con filosofie e credenze in cui l'autorità e il riferimento all'antichità sono i presupposti più importanti. A questo si aggiunga che il cristianesimo raccoglieva sempre più seguaci, molti dei quali convertiti di altre religioni che, spesso inconsciamente, mettevano il loro bagaglio culturale e religioso a servizio della speculazione cristiana⁶.

Come scrive Dodds⁷, se i primi cristiani sono vittima degli attacchi dei filosofi, tra cui Celso, già con Origene la situazione è radicalmente mutata. Dal secondo secolo, prima in ambito greco, il cristianesimo si armò della cultura classica per controbattere alle accuse mosse dall'intelligenza pagana. Un quadro vivace e ricco di spunti su questo “scambio culturale” tra i cosiddetti pagani e i cristiani lo offre Pierre Courcelle in due studi di ampio respiro: *Le lettres grecques en occident* e *Connais-toi toi-même*⁸. Il secondo testo mostra, con dovizia di particolari, l'iter del γνωθι σεαυτόν, spesso mediato da convergenze filosofiche e ontologiche come, in questo caso i *Logia* del vangelo di Tommaso e alcuni passi

⁴ *De praescriptione haereticorum*, caput VII [0020A]–[0021A]. Su Tertulliano e sul problema del rapporto cristianesimo e paganesimo si veda: Jean-Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

⁵ Ep. 193, in MGH, *Epistolae* IV, ed. E. Dümmler, Berolini 1895, p. 320: “*Multas habemus curiositates de fide catholica, quia plurimi sunt impugnatores*”, passo citato da Leonardi, *Alcuino e la scuola palatina*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Atti della XXVII Settimana di studi, I, Spoleto 1981, pp. 459–496.

⁶ Cfr. A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari, 1985. Cfr. anche Stahl, *cit.*, p. 6: “*Christians too, had a pagan schooling and appreciated the importance of the secular disciplines to a zealous practitioner who would glorify God through reading. Writing, and teaching or preaching*”.

⁷ E. R. Dodds, *Pagani e cristiani...* *cit.*

⁸ P. Courcelle: *Le lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948 e *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris 1974

del *Poimandres*⁹. Il cristianesimo attinge e seleziona¹⁰ i passi e le filosofie che si accordano con la rivelazione del redentore. In Clemente Alessandrino, il *nosce te ipsum* è diventato la presa di coscienza del peccato e la ricerca attiva dell'incorruttibilità che rende l'uomo simile a Dio¹¹. Come poi diranno Macrobio e Agostino, il conosci te stesso è la più importante delle scienze, perché “conoscendo se stesso l'uomo conosce Dio e attraverso questa conoscenza l'uomo sarà reso simile a Dio¹²”. Uno snodo importante nel passaggio di filosofie pagane al mondo cristiano occidentale è il pensiero di Lattanzio¹³. Nelle sue *Institutiones* egli si confronta con la ricerca e la conoscenza, con il rapporto tra il proprio sé, la natura e Dio e una *tensione* verso il cielo: “*Chiunque cercherà il sacramento dell'uomo e si sforzerà di ottenere la ragione della sua natura, egli si tirerà fuori dal fango e con mente attenta rivolgerà gli occhi a Dio*¹⁴”. Ecco già *in nuce* alcuni temi cari al futuro neoplatonismo cristiano: lo sforzo attraverso la *ratio* per ottenere la somiglianza con Dio¹⁵, l'opposizione cielo – fango (poi cristallizzata in iperuranio – sublunare) e infine quello che Marziano, in ambito pagano, tradurrà con *sidera tendere*. E' Plotino che raccoglie quest'eredità conferendole un nuovo valore: chi si dedica alla ricerca di se stesso scoprirà chi è e da dove viene. Lo studio diventa una metafora del ritorno, della scoperta delle proprie origini: conoscersi è in prima istanza riconoscere le somiglianze tra la creatura e il creatore, ritrovare quella scintilla di *nous* che brilla nell'uomo¹⁶. Con Plotino e Porfirio, il dualismo mente e corpo raggiunge le sue vette: nel riconoscersi, l'anima si scopre incatenata al corpo. La focalizzazione sullo studio del sé, come oggetto, del proprio *nous* e quindi di Dio, trova eco anche nelle opere dei padri Cappadoci. Nel loro pensiero prende forza l'immagine dello *speculum Dei* e dell'uomo come microcosmo del creato. Soprattutto si rafforza l'idea che il *nous* possa essere avvicinato solo dall'intelletto puro e la continua attività intellettuale. Per Gregorio Nazianzeno “L'anima deve rigettare tutto ciò che non è logos¹⁷”.

⁹ Siamo quindi in ambito gnostico-ermetico. Sul *Poimandres* si veda *Corpus Hermeticum...* cit. e *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica 4, R. van den Broek and C. van Heertum, Amsterdam, 2000

¹⁰ Ma non è un atteggiamento condiviso da tutti. Cfr, al riguardo, l'atteggiamento di Rabano Mauro, capitolo III, nota 91

¹¹ Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 3, 17

¹² *Ibid.* e Courcelle, *Connais-toi...* cit.

¹³ Non solo per il *nosce te ipsum* ma anche per l'ermetismo, cfr. *infra*.

¹⁴ Lattanzio, *De divinae Institutiones*, II, 18, 1. Per questi autori si veda: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, a cura di Claudio Moreschini, Enrico Norelli, Brescia, 1995 e Jacques Fontaine, *Letteratura tardoantica: figure e percorsi*, introduzione di Claudio Moreschini, Brescia, 1998

¹⁵ Rufino, traduttore di Origene, scriverà: “*Se non avrai zelo nell'istruirti, non riposerai nella tua dimora, ma in quella dei pastori*”.

¹⁶ Cfr. Courcelle, *Connais-toi...* cit. pp. 83–95; si veda anche Angela Maria Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna, 1990

¹⁷ Sui Cappadoci si veda: *Omellerie sull'Ecclesiaste* / Gregorio di Nissa ; a cura di Alberto Siciari, Parma, 1987; *Opere* / di Gregorio di Nissa; a cura di Claudio Moreschini, Torino, 1992; Claudio Moreschini, *Filosofia e*

E' tra il quarto e quinto secolo, in quel ricco e magmatico periodo di tensioni e nuove idee in cui il neoplatonismo¹⁸ cristiano formalizza le proprie posizioni, che il *nosce te ipsum*, insieme ad altri importanti concetti filosofici e religiosi, entra nelle opere di Macrobio, Mario Vittorino, Ambrogio ed Agostino da cui attingeranno i pensatori medievali. In Macrobio¹⁹ lo studio assurge a elemento divinizzante dell'anima per la sua capacità di squarciare il velo che la ottunde riportando alla luce le somiglianze tra la *mens humana* e il *nous divino*. Lo studio è un percorso a ritroso che permette di rintracciare la propria origine e di liberarsi dal peso del materiale. Secondo Mario Vittorino, l'anima, perfetta, è sepolta nel corpo (carcere²⁰) e solo l'acquisizione di una conoscenza la può mettere a nudo riportandola all'origine. Meno metafisico, Ambrogio²¹ è però

letteratura in Gregorio di Nazianzo, Milano, 1997; Id., *Gregorio di Nissa, De Beatitudinibus, Oratio 7.: "Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio" (MT 5,9)*, in *Gregory of Nyssa: homilies on the beatitudes: an english version with commentary and supporting studies: proceedings of the eighth international colloquium on Gregory of Nyssa*, Paderborn, 14–18 September 1998, Leiden, 2000, pp. 229–241; Id., *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Brescia, 2006; Walther Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, traduzione dal tedesco e indici di Chiara Ombretta Tommasi; presentazione e traduzione dei testi greci di Claudio Moreschini, Milano, 1993; Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, introduzione di Claudio Moreschini, Milano, 1993. Si veda anche L. Lugaresi, *Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e philia nel Discorso di ringraziamento a Origene e nell'Orazione funebre per Basilio di Gregorio Nazianzeno*, in *Cristianesimo nella storia* 25/3 (2004), pp. 779–832

¹⁸ Con Plotino e il neoplatonismo il problema centrale, quello della vita beata, della felicità dell'uomo, diventa quello di raggiungere il divino; ma se la materia è l'ultima emanazione del divino e per questo imperfetta e corrotta (per quanto sempre nata dal divino) e imperfetta proprio per la sua lontananza dal divino, l'unico modo che ha l'uomo per raggiungere il divino, e quindi la felicità è percorre questo cammino all'inverso: passare dalla materialità alla incorporeità. Ma l'uomo non è che una piccola immagine del cosmo (un "microcosmo": un'immagine analizzata da M. T. D'Alverny, *L'homme comme symbole: le microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 23. : 3–9 aprile 1975, Spoleto 1976, I, pp. 123–183), egli stesso è composto di corpo e anima, quindi egli stesso ha in sé la necessaria scintilla per intraprendere questo cammino. L'uomo deve solo usare la sua razionalità per interpretare il mondo e riuscire così a vedere Dio (Porfirio racconta che Plotino raggiungesse lo stato di estasi mistica iniziando a contemplare le figure geometriche).

Questa concezione, che non si identifica pienamente con una sola religione o filosofia, è condivisa dall'ermetismo (e dall'alchimia), dallo gnosticismo, dal neoplatonismo e anche da un certo cristianesimo; come controprova di questo particolare sincretismo (o punto di contatto), basta ricordare che Alessandro Severo, imperatore della prima metà del terzo secolo, venerava nel suo sacellum personale le statue di Abramo, Orfeo, Cristo e Apollonio di Tiana. Sullo gnosticismo si veda anche *Gnosticisme et monde hellénistique: actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980)*, publiés sous la direction de Julien Ries avec la collaboration de Yvonne Janssens et de Jean-Marie Servin, Louvain-La-Neuve, 1982; G. Sfameni Gasparro, *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36 (1965), pp. 43–61; e *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times* / edited by Roelof van den Broek and Wouter J. Hanegraaff. – Albany, N.Y., 1998

¹⁹ Cfr. Moreschini, *Macrobio...* cit.

²⁰ Cfr. Ilario Tolomio, *Corpus carcer nell'alto medioevo. Metamorfosi di un concetto*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*. Atti del 5. Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, Venezia, 25–28 settembre 1995, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Tarnuzze, Impruneta, 1999, pp. 3–19

²¹ Su Ambrogio cfr. P. Courcelle, *Polemiche anticristiane e platonismo cristiano: da Arnobio a Sant'Ambrogio*, in AA.VV., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, saggi a cura di A. Momigliano, Torino, 1978, pp. 165–197.

fondamentale nel conferire valore “istituzionale” alla speculazione filosofica, rintracciando, nei libri della Bibbia, antecedenti cristiani ed ebraici alle massime greche²². In questo modo, il *nosce te ipsum* diventa definitivamente un precetto cristiano, una filosofia guida libera dalle implicazioni gnostico-ermetiche: un cammino verso Cristo.

In Agostino il problema diventa totalizzante²³. Per lui lo studio, la ricerca, segue un iter *de anima, de Deo*, un movimento ascensionale che aspira a giungere alla divinità attraverso la ricerca del sé. Opere come il *De Ordine* e i *Soliloqui* sono fondamentali per la relazione che il giovane Agostino istituisce tra questa ricerca e le sette arti liberali.

Anche per l'ermetismo si può cercare di seguire le tappe di questa evoluzione²⁴ e capire quali elementi siano stati riconosciuti dai pensatori cristiani come 'vicini' al proprio pensiero e per questo fatti propri²⁵. Per il mondo occidentale, soprattutto dal quinto secolo, quando ormai la conoscenza del greco cominciava a sfumare, l'ermetismo si riassume nel solo *Asclepius*²⁶, l'unico trattato, a nostra conoscenza, tradotto in latino. Sono principalmente Lattanzio, Agostino e Quodvultdeus i principali traghettatori del suo pensiero al mondo medievale, per quanto il primo a parlarne fosse stato Tertulliano nell'*Adversos Valentinianos*, in un passo dal chiaro contesto ironico²⁷.

Ciò che avvicinava l'ermetismo al cristianesimo è la rivelazione di Ermete – profeta del dio sommo – sulla possibilità di una salvezza. Anche in questo caso, la conoscenza si configura come una religione dell'intelletto²⁸ – in *Asclepius*, 25 viene chiamata *mentis religio* – che si applica al mondo, immagine sensibile di Dio. L'ermetismo istituisce infatti un rapporto di stampo tendenzialmente panteistico tra Dio e il mondo.

²² Ambrogio ne trova conferma nella Genesi, nel Deuteronomio e nel Cantico. Cfr. Courcelle, *Connais-toi...* cit. pp. 118–125. Ambrogio sviluppa il tema, poi affrontato da Agostino, del difficile e contrastato rapporto tra la conoscenza e la fede. Scrive (*In Psalmos*): “Quando i fisici esplorano con orgoglio le zone celesti ma sono incapaci di conoscersi, il salmista implora umilmente la divinità di rivelarsi a lui”.

²³ Cfr. prossimo *infra*

²⁴ Claudio Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, 2000; Paolo Lucentini, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, in *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jaeneau*, Montreal 1992, pp. 397–421; I. Ramelli, *Corpus Hermeticum*, Milano, 2005; A.–J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Parigi 1944–54, Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, 1986; G. Sfameni Gasparro, *L'ermetismo nelle testimonianze dei padri*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 7 (1971), pp. 215–251; Dodds, *cit.*; Jean–Pierre Mahe, *Hermetica: recherches sur les documents latins, coptes et arméniens concernant l'hermetisme philosophique*, Strasbourg, 1981

²⁵ Dall'altra parte il problema per gli apologeti cristiani era quello di smascherare la vera natura degli idoli, i quali non sarebbero stati altro che demoni. Cfr. Pseudo Cipriano, *Quod idola di non sint*.

²⁶ Si veda *Asclepius* / introduzione, traduzione e indici lessicologici di Paolo Ponzio, Bari, 1990

²⁷ Tertulliano chiama Ermete Trismegisto il maestro di tutti i filosofi fisici.

²⁸ E' ancora d'attualità la divisione attuata da Festugière tra un ermetismo “dotto” e uno “popolare”; cfr. A.–J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste...* cit.

Lattanzio²⁹ trova numerose affinità tra i due sistemi religiosi, a partire dalla *nimia vetustas*, dell'ermetismo, la divisione in un primo e secondo Dio (che egli identifica con Dio e Cristo), il concetto di inconoscibilità del Dio sommo³⁰, e il concetto tendenzialmente panteistico per cui l'attività creatrice di Dio si riflette nella bellezza del mondo. Cita poi un passo molto importante – al fine di questa convergenza – del *Logos Teleios*, ossia l'*Asclepius*, nel suo originale greco: “Una sola è la protezione dai demoni, la devozione (εὐσέβεια). L'uomo devoto, infatti, non è sottoposto né al demone malvagio né al destino, perché dio libera il devoto da ogni male. Infatti l'unico e solo bene tra gli uomini è la devozione, e la devozione è la conoscenza di Dio (γνῶσις τοῦ θεοῦ)³¹”

Meno incline alle concessioni e più critico nei confronti dell'ermetismo è Agostino di Ippona. Secondo Moreschini³², dall'età costantiniana in avanti si smussa la necessità del confronto e si acuisce la polemica nei confronti delle religioni “demoniche”. Eppure, paradossalmente, proprio a questo periodo risale la traduzione latina dell'*Asclepius*. Nel *De civitate Dei*, Agostino riconosce alla rivelazione ermetica una parziale e limitata verità che però non deriva da un'ispirazione divina bensì demonica, in quanto anche ai demoni è concessa una qualche conoscenza del futuro: “*Haec vana deceptorum, perniciose, sacrilega Hermes Aegyptius, quia tempus, quo auferrentur, venturum sciebat, dolebat; sed tam imprudenter dolebat, quam imprudenter sciebat. Non enim haec ei revelaverat Sanctus Spiritus, sicut Prophetis sanctis*³³”. Infine, Agostino ribalta il pensiero di Lattanzio – in questo seguendo l'esempio di Ambrogio – stabilendo che il cristianesimo è più antico dell'ermetismo. Se questo, infatti, deriva dagli egiziani, sicuramente anteriori ai filosofi greci, tutti sono posteriori ad Abramo, Isacco e Giacobbe³⁴. Il giudizio di Agostino è negativo, ma lascia uno spiraglio aperto: “Agostino, invece, non solo nel *De civitate dei* ma anche

²⁹ Lactantius – *Divinarum Institutionum*, PL 006: Col 0111 – 0822A. Di seguito i passi dedicati a Ermete Trismegisto. [0306A]; [0314A]; [0335A]; [0461B]; [0463B]; [0466B]; in particolare [0730A] “*Hoc autem duplex sacrificii genus quam sit verissimum, Trismegistus Hermes idoneus testis est; qui nobiscum, id est, cum prophetis, quos sequimur, tam verbis quam re congruit; sicque de justitia locutus est: «Hoc verbum, o fili, adora et cole.» Cultus autem Dei unus est, malum non esse. Item in illo sermone perfecto, cum exaudisset Asclepium quaerentem a filio suo, utrum placeret patri ejus offerri thus, et alios odores ad sacrificium Dei, exclamavit: «Bene, bene ominare, o Asclepi. Est enim maxima impietas, tale quid de uno illo ac singulari bono in animum inducere. Haec et his similia huic non conveniunt. Omnium enim quaecumque sunt, plenus est, et omnium minime indigens. Nos vero gratias agentes adoremus. Hujus enim sacrificium, sola benedictio.»*” [0746B]; [0777B]; [0795B]. Per un'introduzione a Lattanzio si veda la raccolta di saggi: *Lactance et son temps: recherches actuelles*, actes du 4. Colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976, édites par J. Fontaine et M. Perrin, Paris, 1978.

³⁰ Un concetto che, attraverso lo Pseudo-Dionigi Aeropagita potrebbe essere confluito nella dottrina apofatica di Giovanni.

³¹ Sembra naturale un paragone con quanto visto sopra per il *nosce te ipsum* e cioè il rapporto tra la conoscenza di sé e di Dio (ottenibile sia a partire da se stessi che da un'indagine della natura) e la beatitudine che ne consegue.

³² Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano...* cit., pp. 82–87

³³ *De civitate Dei*, VIII, 23, 3

³⁴ *Ibid.* XVIII, 39

nel *Contra Faustum*, se pure con molte preoccupate riserve, riconosce ad Hermes la professione di verità conforme alla rivelazione biblica, e nel *De baptismo* riprende da Cipriano un frammento ermetico³⁵. Infine, un'ultima testimonianza cristiana si trova in *Quodvultdeus*, discepolo di Agostino. Nell'*Adversus quinques haereses*, egli cita ancora il *Logos Teleios* come antica attestazione del cristianesimo in seno al paganesimo. L'analisi è più superficiale rispetto a quella di Lattanzio, ma nel medioevo l'opera verrà ritenuta di Agostino, conferendo al passo grande importanza.

In definitiva, pur se il pensiero di Lattanzio – come sottolinea Moreschini – è probabilmente da imputarsi all'influenza dell'età sincretistica costantiniana, si nota una 'selezione', da parte del mondo cristiano, dei passi e degli elementi che più si accordavano con la rivelazione. Alcune tematiche, come lo studio e la conoscenza salvifica, trovano nel cristianesimo un terreno fertile (anche per la già citata convergenza di altri simili filosofie) e una loro nuova dimensione. Come specifica Lucentini: “La critica di Agostino, dopo l'età patristica, non avrà molto seguito³⁶”.

Insieme alle influenze ermetiche e sapienziali, il cristianesimo riceve anche il *corpus* delle conoscenze antiche, siano esse considerate per il valore tecnico e didascalico, sia per quello ontologico e metafisico³⁷. Il cristianesimo si sviluppa in un primo momento nelle regioni orientali dell'impero cristiano per poi subito guadagnare la capitale e il resto del mondo antico. Pienamente immerso e inserito nella mentalità antica, il cristianesimo, pur in possesso di un messaggio nuovo, si appoggia su numerose conoscenze della filosofia greca e latina. Ma c'è un discrimine: “*L'originalité chrétienne orthodoxe est seulement de considérer la Bible comme contenant la totalité de la révélation sur Dieu, l'humaine et le monde*”³⁸. I cristiani sono possessori di un libro sacro che contiene la verità rivelata. Tale approccio manca alla cultura greca classica³⁹. Eppure, in epoca tardo antica, il cristianesimo non è l'unico testo sacro, vi sono altri movimenti che condividono questa affinità con la nuova religione: il *Corpus Hermeticum*, ma anche le rivalutazioni neopitagoriche di Giamblico e Nicomaco (che fanno di

³⁵ Lucentini, *cit.*, p. 401

³⁶ *Ibid.* p. 402

³⁷ Cfr. l'evoluzione delle arti liberali nel capitolo I e Stahl, *The Quadrivium of Martianus Capella...* cit., p. 6: “*Christians too, had a pagan schooling and appreciated the importance of the secular disciplines to a zealous practitioner who would glorify God through reading, writing, and teaching or preaching*”; si veda anche Y. Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden–Boston–Köln 2001

³⁸ Ingleberti, *cit.*, p. 207

³⁹ Cfr. Curtius, *cit.*

Pitagora una figura ispirata) e i neoplatonici. Come già visto, c'è una convergenza tra i due sistemi di pensiero: il cristianesimo si muove alla ricerca di un retroterra filosofico-scientifico, mentre il paganesimo verso una sapienza rivelata e misteriosofica⁴⁰. Secondo Inglebert⁴¹ il riferimento unico alla Bibbia permette ai cristiani di integrare una richiesta univoca di salvezza divina con la necessità di possedere un sapere 'mondano', istituendo una gerarchia tra cause naturali e divine, con le prime subordinate alle seconde. L'immagine del mondo, a cui si cercava di dare significato, nasceva tra una continua dialettica tra l'*episteme* e la *gnosis*.

Inglebert si trova in sintonia con Marrou nel trovare la causa della nascita dei *mirabilia* e nella perdita di un atteggiamento scientifico nella conoscenza greca, nell'idea di aver raggiunto l'apice del sapere. I filosofi dell'alto impero erano infatti convinti che non vi fossero più regioni nuove, animali, stelle e altri elementi da conoscere: tutto era già dato. I logoi si moltiplicano e così l'incertezza. Il vero significato del mondo, che il mito non poteva più spiegare e che il logos non riusciva a definire, rimaneva interamente da scoprire. In questo stato confusionale la *pistis* appare come una soluzione metodologica già nella gnoseologia pagana. La scienza si sposta negli inventari che catalogano stranezze e *impossibilia* e nel contempo si orienta verso la rivelazione come unica possibilità di conferire alla sapienza un'ulteriore dimensione salvifica. La dimensione umanistica⁴² prende il sopravvento su quella scientifica, e il fine della scienza coincide col destino dell'uomo e la sua salvezza, la sua conoscenza e la sua posizione all'interno del cosmo. In quest'ottica, l'astronomia diventa una mappa del cosmo in cui posizionare uomini, dei e tutte le altre forze astrali, la geometria diventa la ricerca della perfezione, la musica un linguaggio per comprendere dimensioni ulteriori e l'aritmetica un insieme di regole per determinare il "senso" dei numeri. Scrive ancora Inglebert: "*Pour la réalisation de soi-même, ce que le chrétiens appelaient le salut, les savoirs sur le monde étaient aussi inutiles que la rhétorique ou la gloire*⁴³". Ma per intraprendere questa ricerca del sé e del mondo, i cristiani necessitavano di strumenti che non possedevano: le arti liberali. Di fronte ad una conoscenza rivelata e alla salvezza data all'uomo dal sacrificio del figlio di Dio era necessario, però, armonizzare e creare una precisa gerarchia per il sapere rispetto alla fede. Questa sarà la grande sfida del cristianesimo. Una sfida alla quale sarà difficile trovare una risposta univoca, come dimostrano le posizioni di Agostino e Giovanni. Il tentativo è quello di dare vita ad una scienza cristiana in opposizione a quella profana: sulla base di questo tema si sviluppano due posizioni contrastanti e inconciliabili⁴⁴.

⁴⁰ Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*.

⁴¹ Inglebert, *cit.*, p. 207

⁴² Cfr. Marrou, *Saint Augustine...* *cit.*

⁴³ Inglebert, *cit.*, p. 250

⁴⁴ Tra gli esempi di cristiani "contrari" alla sapienza pagana spicca la lettera di Gregorio Magno al vescovo Desiderio di Vienne. Questi, decise di insegnare la grammatica ad alcune persone della sua cerchia, ma Gregorio

Da una parte quella di Filastrio di Brescia che fa dell'eresia un criterio epistemologico per giudicare il sapere profano e fondare una scienza cristiana⁴⁵ che si basi esclusivamente sulla Bibbia; dall'altra parte, Agostino riduce l'eresia alla sua propria dimensione religiosa, accettando di mettere il sapere della paidéia⁴⁶ al servizio della *doctrina christiana*. Lo scontro è tra due opposte Weltanschauungen⁴⁷. Ecco come i principali padri cristiani cercano di armonizzare il problema.

Secondo Ireneo di Lione, *Contro le Eresie* 2, 28, 2, esistono due tipi di sapere, uno terrestre ed uno celeste. L'uomo possiede solo il primo e il secondo lo può ottenere solamente per rivelazione. Per un cristiano la scienza non è importante, solo accessoria (tesi propugnata dallo stesso Agostino anche nel *De Genesi ad litteram*). I più estremisti arrivano a dire che la Bibbia contiene tutto ciò che è necessario sapere.

Clemente Alessandrino accetta la discussione a partire da fondamenti classici e insiste sulla filosofia cristiana che definisce saggezza e la differenza dagli altri saperi. Anche per Clemente il cristianesimo può soddisfare tanto i semplici, attraverso la *pistis* che le élite culturali grazie alla *gnosis*⁴⁸.

In questi passi, Clemente parla del rapporto tra *gnosis* e *pistis*, e definisce la *gnosis* fondata sulla *pistis*, la *pistis* come primo passo verso la *gnosis*, e la *pistis* e la *gnosis* come due diverse tappe per giungere all'episteme delle cose divine. Per Clemente la fede è un'adesione volontaria al Logos che costituisce la premessa della conoscenza, e che trova verifica nel processo stesso della conoscenza, così che tra le due non v'è contraddizione.

Anche Origene si inserisce in questo filone di cristianesimo intellettuale, e per Eusebio di Cesarea la fede è un mezzo di conoscenza come gli altri. La

lo rimproverò aspramente. Cfr. Gregorio Magno, *ep.* XI, 34; ed. MGH, *Epist.* II, p. 303.

⁴⁵ Filastrio di Brescia, *Diversarum haereson liber*, PL 012: Col 1111 – 1302A. In particolare CXII, [1236A], è il primo autore occidentale ad utilizzare l'espressione *scientia divina*: “Ergo si haec fides erat in illis prioribus sanctis nostris patribus quae in nobis est, ab illis autem ante est tradita et praedicata, id est Patris, et Filii, et sancti Spiritus: haec quippe divina scientia, quomodo temporalis est, ut quidam aestimant, et non ab origine mundi haec ante scientia Christiana cunctis hominibus nuntiata, quae in mandato et Lege manifestata et praedicata ostenditur? Si autem in medio temporis sub Mose, per umbram minus dictum sit aliquid, non utique dantis erat invidia Domini, quantum non capientis populi coeleste mysterium, incapax et debilis hominum, et non valentium incusabitur infirmitas”.

⁴⁶ Si veda W. Jaeger, *Paideia: la formazione dell'uomo greco...* cit.

⁴⁷ Leonardi, *cit.* afferma che un certo atteggiamento ostile nei confronti del mondo pagano non tramonta mai del tutto nel cristianesimo, ma torna, ad intervalli irregolari, tacciando di eresia e inutilità tutto il sapere greco. In effetti ad ogni rinascita (Gregorio Magno, carolingia, XII secolo), il problema, mai del tutto sopito, riemerge con estrema violenza spaccando l'intelligenza cristiana su due fronti opposti. Nei confronti di questo atteggiamento scrive Stahl, *cit.* p. 7: “We may deplore the state of classical learning during the early Middle Ages, as judged by the level of the compilations of the pagan savants and Church Fathers of the fourth, fifth and sixth centuries. But it is important to remember that these men in their zeal preserved at least the scraps of classical learning and inspired scribes in the centuries following to transmit copies of their compilation and of the texts of selected classical Latin authors to scholars of the later Middle Ages.”

⁴⁸ Clemente Alessandrino, *Stromates*, VII, III, 10, 2; VII, X, 55, 1–7, VII, XVI, 95, 9. Si veda *Gli Stromati: note di vera filosofia / Clemente di Alessandria*; introduzione di Marco Rizzi; traduzione e note di Giovanni Pini, Milano, 2006; A. Méhat, *Étude sur le Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

conoscenza per fede non si indirizza che a coloro che non possono essere istruiti per altro motivo.

Per Atanasio di Alessandria *gnosis* e *pistis* si muovono assieme. Non si può scoprire la verità attraverso una ricerca filosofica professionale, è necessaria una rivelazione ma la fede deve essere confermata attraverso la ragione (*credo ut intellegam*). Atanasio utilizza le categorie aristoteliche per affermare che la sostanza di Dio è inconoscibile, ma i suoi attributi possono essere conosciuti.

I padri Cappadoci si inseriscono in questo filone. Per Basilio di Cesarea negli studi profani la fiducia fonda generalmente la conoscenza. Ma la fede in Dio suppone che si abbia un'idea di Dio che si deduce dallo spettacolo del cosmo (*ab corporeis ad incorporalia*, la Natura come *speculum Dei*). Il ragionamento sulla creazione fonda la gnosi (conoscenza umana) di un Dio creatore che permette la pistis cristiana la quale sbocca nell'adorazione. Fede e ragione si giustificano vicendevolmente, ma la conoscenza si trova nelle arti liberali e solo attraverso di esse può essere compreso e ammirato il cosmo, l'unico riflesso tangibile di Dio. Questo permette, in seguito, di attendere ad una gnosis superiore, rivelata. Si ha, a questo punto, una progressione dialettica e non più un conflitto tra le facoltà umane.

Anche Gregorio Nazianzeno afferma (contro Eunomio) che la fede dona pienezza al ragionamento, eppure questo non gli impedisce di scrivere, a proposito della paideia (*Discorsi* 43, 11) che l'educazione è il primo dei beni che sono a disposizione dell'uomo, "Non solo – continua Gregorio – l'educazione che è la nostra e che disdegna l'eleganza e la ricerca del linguaggio per rivolgersi solo alla salvezza e alla bellezza delle idee, ma anche quella di fuori, che la maggior parte dei cristiani rigetta con disgusto, giudica insidiosa e pericolosa e lontana da Dio".

Per Gregorio Nazianzeno la pietà e l'*enkuklios paideia* sono entrambe necessarie per pervenire alla perfezione umana.

Intanto Filone⁴⁹ e la scuola di Alessandria avevano già fatto proprio il sapere greco, i cui sapienti presentavano come allievi di Mosé⁵⁰. Sempre Clemente Alessandrino ne trae la conclusione che la sapienza greca proviene da Dio. Ora le arti liberali hanno piena cittadinanza cristiana e possono diventare strumento per comprendere la Bibbia e il mondo. Gerolamo darà a quest'esigenza un'ulteriore giustificazione divina, interpretando in senso allegorico un passo del Deuteronomio⁵¹ (21, 12) che diverrà canonico per tutto il medioevo. Jahvé stabilisce che quando un ebreo desidera prendere in sposa una schiava

⁴⁹ Si veda *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*: atti del 7. Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Bologna 29–30 settembre 2003, a cura di Angela Maria Mazzanti, Francesca Calabi. – Villa Verucchio, 2004

⁵⁰ Sul problema, oltre agli studi già segnalati si veda anche M.C. Bartolomei, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, L'Aquila–Roma, 1984

⁵¹ Come ha mostrato H. De Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, voll. I–IV, Paris 1959–1964

paganam deve tagliarle i capelli e le unghie; analogamente un cristiano che ha cara la sapienza profana deve ripulirla da ogni impurità per renderla degna di servire Dio. Farà seguito Agostino che darà una lettura simile a Esodo 3, 22 e 12, 35: gli ebrei, quando lasciarono l'Egitto, portarono con sé vasi d'oro e d'argento; similmente il cristiano deve liberare la sapienza profana da tutto ciò che è superfluo o dannoso per porla quindi al servizio della verità. E proprio Agostino giocherà il ruolo più importante, per il medioevo latino, dedicando al rapporto tra *fides* e *sapientia* le pagine più importanti e intere opere (*De Ordine*, *Soliloquia*) tra cui il *De doctrina christiana*, il primo tentativo di fornire al cristiano una sapienza utile per la propria formazione, tentativo che diverrà ufficiale solo con la rinascita carolingia, quando *arti liberales* e conoscenza diverranno materie di studio.

2. Agostino e le arti liberali. Dal *De doctrina christiana* al *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*

Il caso forse più importante, più interessante e insieme maggiormente esemplificativo è quello di Agostino⁵² di Ippona. Nato in un periodo di profondi mutamenti e terremoti culturali, Agostino è stato uno dei più acuti osservatori della sua epoca, capace di cogliere i fattori del mutamento, le nuove esigenze della società cristiana emergente, ma nel contempo di affrontare il vasto *corpus* di conoscenze dell'antichità riconoscendogli il proprio valore storico e culturale. Nella sua vasta opera di sistematizzazione del sapere antico, Agostino è il principale artefice del “passaggio” e dell'accettazione delle tesi neoplatoniche nel cristianesimo latino occidentale⁵³.

Una premessa importante, a mio avviso, riguarda la differenza tra Agostino e l'agostinismo. Scrivono Moreschini e Norelli⁵⁴ nella loro storia della letteratura cristiana: “*Il più grande pensatore cristiano dell'Occidente può giustificare vari tipi di indagine, data la complessità della sua figura, a seconda che si voglia*

⁵² La bibliografia agostiniana è estremamente ampia. Qui si cercherà di mettere in luce gli studi che evidenziano in particolare il rapporto fede–ragione. Oltre ai già citati Lettieri, *L'altro Agostino* (che mette a disposizione un'ampia bibliografia), Marrou, *Sant'Agostino...*, e Brown, *Agostino di Ippona...* si veda: R. Lorenz, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXVII, 1955, pp. 29–60; C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Roma, 1953; K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna, 1983; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962; G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo, 1991; J. Pepin, *Ex platoniorum persona. Etudes sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam, 1977; M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modello dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano 1994.

⁵³ Questo vale soprattutto per il suo periodo di catecumenato, a Cassiciacum – vicino a Milano – per tutto il periodo milanese e per i primi anni ad Ippona, vicino a Cartagine, fino alla sua investitura episcopale.

⁵⁴ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, 3 voll., Brescia, 1996

privilegiare questo o quell'aspetto". E in effetti è facile trovare, nell'opera del vescovo di Ippona tesi anche contrastanti e opposte⁵⁵, e senza dover ricorrere alle *Retractationes*. Questo perché Agostino è stato una figura culturalmente onnivora che ha subito l'influenza e il contraccolpo di differenti sistemi di pensiero, principalmente quello neoplatonico e quello paolino⁵⁶. Questa sua multiformità era ben nota anche ai teologi e agli studiosi medievali che sapevano usare citazioni e passi a seconda della necessità.

La vasta portata del suo pensiero ha influito sulla formazione della cultura medievale, e quindi anche sulla nascita della cultura cristiana, diventando, nell'arco di pochi decenni, un'autorità da invocare. Una fugace testimonianza di questa sua ambivalenza la si può notare nella citazione posta ad introduzione di questa tesi. Prudenzius, vescovo di Troyes, intima a Giovanni di abbandonare gli studi del Capella per dedicarsi al veritiero Agostino. Ma quest'ultimo, contemporaneo dell'autore del *De Nuptiis*, è già, per l'Eriugena una fonte imprescindibile nell'analisi del testo proprio per le sue tesi di carattere neoplatonico e i suoi approfonditi studi sulle arti liberali. Ecco che Agostino diventa la fonte, la testimonianza e l'autorità per due "contendenti" arroccati su posizioni opposte.

Come premesso, questa multiformità di pensiero⁵⁷ nasce dalla formazione e dal curriculum agostiniano che si sviluppa in un'epoca di profondi mutamenti. Manicheo, cristiano neoplatonico e infine cristiano paolino, Agostino sviluppa, nell'arco della sua lunga vita, un pensiero estremamente articolato sul rapporto tra l'uomo e la sapienza. La sua apparentemente ambivalenza è originata dall'onestà con cui ogni volta si è rapportato al problema di conciliare sistemi per alcuni versi irriducibili: quello della fede e quello della conoscenza. Agostino è stato il più importante autore cristiano ad aver percepito il problema dello *studium sapientiae* e dello studio *tout court*, tanto da aver dedicato molti anni alla risoluzione di questo problema. Una questione per certi versi

⁵⁵ Un interessante esempio di questa "doppia lettura" dell'opera agostiniana la si ritrova nella polemica sulla predestinazione che infuocherà il IX secolo e alla quale prenderà parte lo stesso Giovanni Scoto Eriugena che sarà maggiormente sviscerata nel prossimo capitolo. Se ne parlerà ampiamente nel terzo capitolo, qui è sufficiente ricordare che nell'846 Gottescalco, presso il conte Eberardo del Friuli, per dare forza alla sua tesi sulla predestinazione, prepara un dossier basato su citazioni di opere agostiniane. Rabano Mauro, avversario di Gottescalco in questa controversia, propone una **sua** selezione di testi agostiniani per confutare le tesi di Gottescalco (PL, 112, 1554B–C, 112, 1555B–1557C). Cfr. Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber*, Dialettica e teologia all'apogeo della rinascita carolingia, edizione critica, traduzione e commento per la cura di Ernesto Sergio N. Mainoldi, Firenze, 2003, pp. X–XI.

⁵⁶ A questo proposito risulta fondamentale il saggio di Gaetano Lettieri, *L'Altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001.

⁵⁷ Una precisazione. Questo breve capitolo intende concentrarsi solo sulle implicazioni che la concettualità della conoscenza assume nel passaggio dal tardo antico sino all'alto medioevo e l'influenza che il pensiero di Agostino ha avuto nell'analisi di questa ricerca della beatitudine attraverso la conoscenza da parte di autori che a lui si sono direttamente o indirettamente ispirati.

irrisolvibile, la cui parziale risposta è il *De doctrina christiana*⁵⁸. Durante l'arco della sua vita, Agostino muta più volte il suo pensiero sulle arti liberali⁵⁹. Nei confronti di questa conoscenza, il vescovo di Ippona ha un atteggiamento ambiguo, mai risolutivo. In lui si scontrano l'antico desiderio di sapienza e il rigore delle parole di Tertulliano, un atteggiamento cristiano che trova la sua soddisfazione nel totale abbandono nella parola di Dio. Negli ultimi anni a questa continua tensione si aggiungerà la svalutazione (connessa al predestinazionismo teologico) della capacità dell'uomo di poter condurre in autonomia la propria vita.

Nella formazione di Agostino, le arti liberali hanno sempre giocato un ruolo molto importante. Da un lato, infatti, egli stesso più volte ricorda, nelle sue opere più tarde, che durante il periodo di catecumenato a Cassiciacum iniziò la redazione di sette libri dedicati uno ad ogni arte liberale⁶⁰, e sono molte le opere di questo periodo, tra cui i *Soliloqui*, il *De Ordine* e il *De Magistro*⁶¹, in cui il desiderio di sapienza emerge in modo prepotente, quasi prevaricando il ruolo della fede. Ma l'opera che maggiormente segna il futuro delle *artes* nel mondo

⁵⁸Le principali edizioni del *De doctrina christiana* sono *L'istruzione cristiana / sant'Agostino*, a cura di Manlio Simonetti, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1994; cfr. le edizioni di J. Martin CCSL XXXII, 1962 e *De Doctrina Christiana*. Edited and translated by R. P. H. Green. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon Press, 1995. Per gli studi si veda Lettieri... cit., Marrou...cit.; E. Kevane, *Augustine's De doctrina christiana: A treatise on Christian Education*, in *Recherches Augustiniennes*, IV 1966, pp. 153–80; Edward D. English, *Reading and Wisdom The De doctrina christiana of Augustine in the Middle Ages*, Notre Dame, 1995; E. Kevane, *Augustine the Educator. A study in the Fundamentals of Christian Formation*, Westminster, 1964; *Id.*, *Augustine's De doctrina christiana: A treatise on christian education*, in *Recherches Augustiniennes*, 4, 1966, pp. 97–133; *Id.*, *Catechesis in Augustine*, Villanova, 1989.

⁵⁹Sull'iter delle arti liberali in Agostino il testo di riferimento principale rimane quello di Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica...* cit.

⁶⁰Agostino, *Retractationum libri duo*, I, 6: “*Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam Disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum De grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidi, et De musica sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus vocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis – de dialectica, de rethorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia – sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo*”.

⁶¹Per questa ricerca sono state utilizzate molte opere di Agostino. Le edizioni utilizzate sono quelle finora pubblicate nella Nuova biblioteca Agostiniana, Roma 1956–2000, presenti anche nell'edizione online <http://www.augustinus.it>. Le eccezioni e le integrazioni saranno segnalate di volta in volta. Oltre al *De doctrina christiana* di Simonetti ci siamo avvalsi di: *Musica / Aurelio Agostino*; introduzione, traduzione, note e apparati di Maria Bettetini, Milano, 1997; *Soliloqui / Agostino*; introduzione, traduzione, note e apparati di Onorato Grassi, Milano, 2002 e *Il maestro / sant'Agostino*; introduzione di Massimo Parodi; traduzione di Massimo Parodi e Cristina Trovò, Milano, 1996.

cristiano è il *De doctrina christiana*, un manuale per chierici (poi ampiamente utilizzato nel Medioevo, in particolare da Rabano Mauro⁶²) in cui la conoscenza pagana subisce il definitivo sdoganamento per gli *studia* dei chierici medievali. Già Girolamo aveva fornito numerosi motivi – che diventarono poi cliché⁶³ citati per tutto il medio evo – che legittimavano il cristiano ad usufruire delle *artes* e della sapienza pagana in generale. In *primis* lo stesso Girolamo, nei suoi commenti, cita Lucrezio, Persio e allude a figure mitiche come l’Idra di Lerna, le Sirene, Scilla. Nella lettera a Paolino di Nola⁶⁴, afferma direttamente che non è possibile comprendere la bibbia senza cultura. Nella lettera 70, indirizzata a Magno⁶⁵, Girolamo enuncia una lunga serie di motivi: già Salomone raccomandava lo studio dei filosofi; Paolo cita versi di Epimenide, Menandro e Arato. Ma è soprattutto l’interpretazione allegorica di Deuteronomio 21, 12 che diverrà l’argomento principe per i cristiani che intenderanno porre la scienza antica al servizio del cristianesimo. In questo passo, Jahvè stabilisce che quando un ebreo desidera prendere in sposa una schiava pagana, deve tagliarle le unghie e i capelli. Analogamente, un cristiano che ha cara la sapienza profana deve ripulirla da ogni impurità per renderla degna di servire Dio⁶⁶.

Lo studio delle arti liberali si pone in Agostino come una *exercitatio animi*⁶⁷; un *praeludium*⁶⁸ ma anche, cambiando registro, una *purgatio mentis*⁶⁹. Ma soprattutto, la sapienza derivata dallo studio delle arti liberali è il mezzo attraverso il quale, grazie alla meditazione e alla speculazione, poter passare *ab corporeis ad incorporalia*⁷⁰; o meglio: “*Nam exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda*⁷¹”.

Le arti liberali hanno quindi una valenza molteplice: sono materia di studio, allenano la mente e la preparano alle realtà “sottili” che dovrà affrontare. Ma

⁶² Cfr. Thomas Amos, *Education of the Early Medieval Preacher*, in *Reading and Wisdom. The De doctrina christiana of Augustine in the Middle Ages...* cit.

⁶³ Cfr. Curtius... cit., pp. 84–85

⁶⁴ *Epistola LIII, Ad Paulinum, De studio Scripturarum*, PL Volumen 022: Col 0540 – 0550

⁶⁵ *Epistola LXX, Ad Magnum oratorem urbis Romae*, PL Volumen 022: Col 0664 – 0669

⁶⁶ *Ibid.*, 0665–0666: “*Legerat in Deuteronomio (Cap. 21) Domini voce praeceptum, mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos, et unguis corporis amputandos, et sic eam habendam in conjugio. Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloqui venustatem, et membrorum pulchritudinem, de ancilla atque captiva Israelitidem (al. Israeliten) facere cupio? et si quidquid in ea mortuum est, idololatriae, voluptatis, erroris, libidinum, vel praecidio, vel rado: et [e] mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domino Sabaoth? Labor meus in familiam Christi proficit; stuprum in alienam, auget numerum conservorum. Osee accepit uxorem fornicariam Gomer filiam Debelaim, et nascitur ei de meretrice filius Jezrael, qui vocatur semen Dei (Osee 1). Isaias novacula acuta barbam, et crura peccantium radit (Isai. 7): et Ezechiel in typo fornicantis Jerusalem, tondet caesariem suam*”.

⁶⁷ *Soliloquia* 2, 20, 34 e altrove. Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura e con una prefazione di Arnold L. Davidson., Nuova ed. ampliata, Torino, 2005

⁶⁸ *Contra Academicos* 2, 8; *De Magistro* 8, 21; e altrove.

⁶⁹ *De Trinitate* 1, 1

⁷⁰ *Retractationes* I, 6

⁷¹ *De quantitate animae* 13, 25

sono anche la chiave per interpretare il linguaggio del cosmo e della natura e attraverso la meditazione e lo studio dei rapporti matematici e geometrici esse permettono all'uomo di risalire sino alla contemplazione di Dio stesso e all'ottenimento di uno stato di gratificazione e beatitudine, l'unico raggiungibile dall'uomo mentre è ancora in vita. I *Soliloquia* enucleano la concezione agostiniana della giustificazione delle verità razionali e della necessità dello studio. E ancora nel *De sermone Domini in monte* già a Ippona negli ultimi anni del IV secolo – la sapienza è spiegata come: *sapientia id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei*⁷².

Soprattutto a Cassiciacum⁷³ le preghiere di Agostino hanno uno spiccato carattere neoplatonico. I temi principali sono l'elevazione dell'anima e la sapienza come grazia e soccorso divino. La ricerca della sapienza è anzi il primo atto della grazia divina. Il grande dubbio Agostiniano *credo ut intellegam aut intellego ut credam* non trova ancora una precisa risposta, ma l'*intellego* gioca un ruolo chiave nell'economia salvifica. Allo studio, comunque, si accompagna la pratica morale necessaria per liberarsi da vizi e condurre una vita retta. La morale, la virtù, in questa fase della vita di Agostino, rimane inferiore agli studi filosofici, o meglio è assorbita in essi. La conoscenza recuperabile dall'uomo è minore rispetto a quella elargita da Dio, ma pur sempre necessaria, propedeutica⁷⁴.

L'iter degli studi agostiniani è *de deo – de anima*, la prima il fine, ciò di cui si fruisce, la seconda il mezzo, ciò che si usa per giungere al risultato. La conoscenza è il possesso di Dio. La ricerca metafisica porta alla contemplazione: anche l'arte è sottomessa secondo un'estetica pitagorica attraverso il trascendere dell'opera: *reductio artium ad philosophiam*⁷⁵. Ma qual è questa sapienza di cui parla Agostino?, come si ottiene, e soprattutto come si armonizza all'interno della giovane religione cristiana? Questa sapienza, per Agostino, è racchiusa nelle arti liberali, uno studio arduo e difficile da ottenere, utile per il cristiano a patto che egli non perda di vista l'obiettivo finale: Dio. Il *De Ordine* è molto chiaro in quest'esposizione. I tre settori in cui si manifesta la razionalità sono il primo l'etica, il secondo le arti formali e il terzo le arti che offrono diletto: “*Primum nos admonet nihil temere facere, secundum, recte*

⁷² *De Sermone Domini in monte*, I, III, 10

⁷³ Il periodo del catecumenato a Cassiciacum e, in generale il periodo milanese, sono quelli di maggior influenza neoplatonica. Agostino subisce in questo periodo le influenze del cosiddetto circolo neoplatonico milanese, secondo gli studi di alcuni autori, tra cui Courcelle, Hadot e Solignac. Tale circolo sarebbe luogo di confronto tra neoplatonici pagani e cristiani, un ambiente imbevuto del neoplatonismo di matrice porfiriana. Di questo ambiente intellettuale milanese faceva comunque parte anche Ambrogio, la principale figura di riferimento per Agostino. Sicuramente Ambrogio conosceva il greco e la sua analisi era stata influenzata da autori quali Filone e Origene.

⁷⁴ Cfr. il terzo capitolo. Anche Giovanni Scoto affronta – e riesce a sistematizzare – il problema del rapporto tra fede e conoscenza.

⁷⁵ Cfr. Marrou, *Saint'Augustine...* cit.

*docere, ultimum, beate contemplari*⁷⁶”. Il primo, continua Agostino, riguarda i costumi e quindi un’istruzione sociale di base, ma le altre due riguardano le discipline poste in un ordine ascensionale. Se infatti le arti del *recte docere* sono la grammatica e, di seguito, la retorica e la dialettica, è il terzo grado d’istruzione quello più importante che dona la possibilità del *bene contemplari*. Esso è composto dalle discipline “armoniche” che permettono, cioè, di cogliere l’armonia e la perfetta unità ed omogeneità del cosmo: musica, geometria e aritmetica⁷⁷: “*Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, quaesivit gradus atque ipsam sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediatur a sensibus*⁷⁸”. Ma cosa sono queste se non le arti liberali, nella loro valenza neoplatonica di scoperta e comprensione del cosmo? Per usare ancora le parole di Agostino: “*Lo studio delle arti liberali deve essere condotto in modo da elevare progressivamente la mente a corporeis ad incorporea, dalle realtà inferiori materiali, mutevoli, verso le realtà superiori, invisibili, immateriali, immortali*”.

A Cassiciacum Agostino confuta lo scetticismo accademico e la giustificazione razionale della nozione di verità. In questo importantissimo passaggio l’apporto delle arti liberali è capitale. Matematica, geometria e dialettica portano a verità *certissime* ma indimostrabili. La dialettica è la disciplina delle discipline, scienza della verità e germe che inverte tutte le altre arti. Le verità matematiche sono immutabili ed eterne (approccio neoplatonico). Da queste verità certe ed immutabili Agostino passa a considerare l’esistenza di una realtà così alta che altro non può essere che Dio. In Agostino il lungo cammino di studio dalle arti liberali alla filosofia porta all’annullamento della divisione tra i due momenti di studio: la disciplina filosofica entra quasi a far parte del sistema delle *artes*. Egli impronta lo studio delle arti verso una preparazione filosofica. Lo studio permette un passaggio da nozioni tecniche a verità di prima importanza. Le parole non insegnano, segnalano delle verità già conosciute dall’anima, una verità celata nelle profondità dell’anima (La stessa interpretazione neoplatonica

⁷⁶ *De Ordine*, II, 12, 35

⁷⁷ *De Ordine* II, 5, 14–17: “Nella musica poi, nella geometria, nell’astronomia, nelle leggi aritmetiche l’armonia è sovrana. E se qualcuno ne vuol vedere, per così dire, la sorgente e il recesso o li trova in esse o, mediante esse, senza errore v’è condotto. Tale cultura, se si usa nella giusta misura, poiché anche qui il troppo si deve evitare, nutrice un gregario, anzi un condottiero del filosofare. Ed egli potrà elevarsi liberamente e giungere alla misura ideale, al di là della quale non può, non deve, non desidera ricercare altro. E a molti farà da guida”, e ancora: “E si ha, a vostro avviso, grande ragione d’indagare i problemi dell’origine dell’anima, della sua unione col corpo, dei gradi che la separano da Dio, delle funzioni che esercita nel composto umano, delle proprietà che cesseranno con la morte, delle prove della sua immortalità? Se ne ha una grande e vera ragione. Ne parleremo in seguito se ci sarà tempo. Per il momento sappiate, è mio desiderio, che se qualcuno, senza criterio e senza metodo garantito da scienza, osa irrompere nello studio di tali argomenti, diviene non studioso ma curioso, non dotto ma credulone, non critico ma incredulo”; la scienza ha senso solo nell’ottica cristiana.

⁷⁸ *Ibid.* II, 14, 39

la darà Remigio nel commentare i libri di Marziano Capella⁷⁹).

La tematica dell'astrazione viene sviscerata approfonditamente nel *De Musica*⁸⁰. Il testo si pone proprio il problema di passare *ab corporeis ad incorporalia*, approfondendo lo studio del ritmo di un verso *Deus creator omnium* in analisi metafisica attraverso una profonda *exercitatio animi*⁸¹.

Diviso in sei libri, il *De Musica* si struttura in due blocchi principali: i primi cinque libri, di argomento tecnico e il sesto di “teoria metafisica della musica” che trascende i precedenti ma nel contempo non può farne a meno. Lo studio abitua la mente ad esercitarsi sull'idea pura, la realtà spirituale. Agostino riprenderà questo tema anche con una metafora fortunata: “l'occhio, prima di contemplare la luce del sole, deve abituarsi ad osservare la luce riflessa sugli oggetti visibili⁸²”. Secondo un principio tipicamente neoplatonico, Agostino cerca attraverso lo studio di percepire il mondo intelligibile e misterioso di Dio⁸³. Il neoplatonismo è la considerazione di una realtà non materiale e fattuale. Una volta ottenuta la fede, Agostino cerca la ragione.

L'influenza di Sant'Agostino sulla teoria e sulla pratica musicale è un aspetto ben conosciuto della cultura medievale⁸⁴. I sei libri del *De Musica*, furono artefici di una “fondazione estetica” e di un aiuto alla pratica ritmica durante il medio evo. In aggiunta, questo testo offre un punto di vista sull'espressione musicale che enfatizza l'uso del ritmo e del numero come veicolo per ascendere dagli oggetti sensibili alla comprensione della verità eterna. Attraverso la musica speculativa, i filosofi e i musicisti medievali svilupparono un punto di vista della funzione della disciplina derivante non solo dalle sue possibilità in quanto arte sonora, ma anche dalle sue qualità metafisiche, per le quali essa poteva agire come speculum dell'universo, un metodo attraverso il quale si poteva conoscere

⁷⁹ Cfr. I. Ramelli, *Tutti i commenti a Marziano Capella...* cit., pp. 821–859 e Cora Lutz, *Remigius' Ideas on the Origin of the Seven Liberal Arts*, in *Medievalia et humanistica*, X (1956), pp. 32–49.

⁸⁰ Cfr. Bettetini, *Agostino, De Musica...* cit., Kay Brainerd Slocum, *De doctrina christiana and Musical Semiotics in Medieval Culture*, in *Reading and Wisdom...* cit., pp. 143–152; Adalbert Keller, *Aurelius Augustinus u. die Musik. Unterss. zu "De musica" im Kontext seines Schriftums (Cassiciacum Bd. 44)*, Würzburg 1993; A. Michel, *Sagesse et Spiritualité dans la parole et dans la musique: de Cicéron à saint Augustin*, in *Musik und Dichtung: neue Forschungsbeiträge*, Viktor Pöschl zum 80. Geburtstag gewidmet / herausgegeben von Michael von Albrecht und Werner Schubert. – Frankfurt am Main, 1990. Si ricorda che il *De Musica* era in principio parte di un progetto volto alla realizzazione di sette opere sulle diverse arti liberali.

⁸¹ Sull'*exercitatio animi* cfr. anche *De Magistro*, 8, 21: “*Et tamen si dicam vitam esse quamdam beatam, eamdemque sempiternam, quo nos Deo duce, id est ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perducere cupiam; vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed consideratione signorum tantam viam ingredi coeperim. Dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possumus*”.

⁸² *Soliloquia*, I, 10, 17

⁸³ Cfr. *Epistula* 101, 3: “*Verum quia in omnibus rerum motibus quid numeri valeant, facilius consideratur in vocibus, eaque consideratio quibusdam quasi gradatis itineribus nititur ad superna intima veritatis, in quibus viis ostendit se sapientia hilariter, et in omni providentia occurrit amantibus*”.

⁸⁴ Kay Brainerd Slocum, *De doctrina christiana and Musical Semiotics in Medieval Culture*, in *Reading and Wisdom...* cit.

l'armonia della creazione divina⁸⁵.

Questa concettualità torna anche nella teoria dei *signa* che Agostino affronta nel *De doctrina christiana*; nella mentalità tardo antica e poi medievale si instaura una particolare *forma mentis* secondo cui il mondo fisico non ha realtà al di fuori del simbolo. Ogni cosa, in grado diverso, è una manifestazione di Dio – un'immagine, le vestigia, l'ombra del creatore. Per i pensatori dell'alto medioevo, il simbolo così concettualmente inteso diventa l'unico metodo epistemologicamente valido. Essi erano interessati alla natura simbolica del mondo visibile, in quanto credevano che Dio avesse dato ad ogni oggetto creato un significato criptico che avrebbe potuto essere letto alla luce del simbolismo⁸⁶. In questo senso anche la musica (così come intesa nel *De Ordine* e nel *De Musica*), come l'immagine e la parola, era percepita non come illusione ma come rivelazione, perché Dio era il principio e la fine della conoscenza umana, l'unico vero oggetto degli *studia sapientiae*. La teoria dei segni di Agostino⁸⁷ descrive il processo epistemologico come quello in cui chi che il segno, crea una forma sensibile ed espressiva, e l'osservatore ha provveduto a lui attraverso il retore, il musicista e l'artista. Diventa, insomma, un linguaggio sensato per l'osservatore nel grado in cui egli può riprendere o reinterpretare l'attività espressiva incorporata nel segno.

Capire il linguaggio – e Agostino utilizza questo termine per includere tutte le forme di attività espressiva dai gesti sino all'arte e la musica – significa interpretare a se stessi i suoni uditi o le forme viste in accordo ad immutabili regole di verità. L'attenzione di queste regole al campo musicale presenta uno specifico set di problemi, soprattutto oggi, in quanto la musica è un sistema semiotico privo di livello semantico. Ancora una volta, in questo senso, attraverso le sue opere principali, *De doctrina christiana*, *De Musica*, *De Trinitate Dei*, Agostino sviluppa e fornisce al medioevo una concezione simbolica – in questo caso della musica – che esplora le qualità metafisiche della musica come *speculum*⁸⁸ dell'universo, un modo attraverso il quale l'armonia della creazione di Dio poteva diventare evidente. In questa particolare struttura concettuale la percezione matematica della musica forniva i simboli per un sistema di relazioni numeriche che unificava la struttura fisica e metafisica dell'universo. L'effetto propedeutico dello studio della musica procedeva dall'abilità della mente di apprendere il significato della disposizione numerica e del valore numerico, al fine di apprendere le forme ideali e preparare la mente ad una unione mistica con Dio.

⁸⁵ Artefice di questa teoria anche Boezio, per il quale vedi *infra*.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Cfr. *De doctrina christiana*, II, 1, 1 – II, 2, 3

⁸⁸ E' interessante aggiungere cosa dice Isidoro sul concetto di *speculum Dei* in *Etymologiae*, VII, I, 38: “*Sic et vestigia Dei dicuntur, quia nunc Deus per speculum agnoscitur, ad perfectum vero omnipotens reperitur, dum in futurum facie ad faciem quibusque electis praesentabitur, ut ipsam speciem contemplantur, cuius nunc vestigia comprehendere conantur, hoc est, quem videre per speculum dicitur.*”

Ma nonostante certe ardite affermazioni del *De Musica*, del *De Ordine* e di altre opere⁸⁹ sul ruolo importante della conoscenza all'interno della vita del cristiano, Agostino non mette mai la parola fine a questo dibattito, lasciandoci, anzi, posizioni di segno opposto. Il *De Musica*, ad esempio, si chiude proprio con un'invocazione contro gli *studia sapientiae*: “Infatti essi [coloro che cercano la verità] non sono purificati dal freddo bagliore delle filosofie umane ma dal grande e ardente fuoco dell'amore. Ma non riteniamo che si devono trascurare coloro che gli eretici ingannano con la promessa fallace del pensiero e della scienza, e per questo nell'esame delle vie procediamo più lentamente degli uomini santi che, volando al di sopra di esse, non si degnano di prenderle in considerazione. Ma non oseremmo farlo se non vedessimo che molti figli devoti della ottima madre la Chiesa cattolica i quali, avendo conseguito, quanto è richiesto, la capacità dialettica con gli studi del periodo scolastico, lo hanno già fatto per necessità di ribattere gli eretici⁹⁰”.

Come detto, Agostino muta il suo pensiero sull'argomento più volte⁹¹, sbilanciandosi a favore della conoscenza per tutto il periodo della sua “iniziazione milanese” per poi dare un maggior peso alla fede e alla grazie per negli ultimi trent'anni della sua vita. La grande novità di Agostino, per il mondo cristiano latino, è che per il vescovo di Ippona le arti liberali non sono un'erudizione, una curiosità intellettuale, ma una propedeutica alla filosofia e alla beatitudine⁹². La sapienza è legata alla religione: non segue la libera ricerca

⁸⁹ Si leggano, ad esempio, *De Quantitate animi* 15, 25: “Quidquid autem de illis figuris loquacius a nobis fortasse disputatum est quam volebas, videbis quantum ad alia valebit, si hanc disceptationem aliquid eo adiutam esse concedis: nam et exercet animum hoc genus disciplinarum, ad subtiliora cernenda, ne luce illorum percussus, et eam sustinere non valens, in easdem tenebras quas fugere cupiebat, libenter refugiat” e *De Magistro* 8, 21, “Et tamen si dicam vitam esse quamdam beatam, eandemque sempiternam, quo nos Deo duce, id est ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perducere cupiam; vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed consideratione signorum tantam viam ingredi coeperim. Dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus”.

⁹⁰ *De Musica*, VI, 17, 52. Traduzione Nuova Biblioteca Agostiniana... cit.

⁹¹ Manlio Simonetti, *Sant'Agostino. L'istruzione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla, 1994, nell'introduzione, fa riferimento al problema del rapporto tra la retorica pagana e gli autori cristiani, p. XXXIII: “Già all'inizio del IV libro del *De doctrina christiana* si avverte il dissidio: da una parte Agostino con tono quanto mai eloquente deprecava che della retorica, strumento moralmente neutro e perciò adatto a essere usato a fine sia di bene che di male, si faccia molto maggior uso per malaffare che per difendere e propugnare con maggior efficacia le verità della dottrina cristiana (II 3); d'altra parte, però, non la ritiene tanto importante da auspicare che vi si dedichino le persone mature (III 4)”.

⁹² Si confrontino questi tre passi: *De Vera Religione* V, 8, “Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec Sacramenta nobiscum communicant”, *Tractatus super Ev. Ioh.*, “Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas” e *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 48, “Credibilium tria sunt genera. Alia sunt quae semper creduntur et numquam intelleguntur, sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrunt; alia quae mox ut creduntur intelleguntur, sicut sunt omnes rationes humanae vel de numeris vel de quibusque disciplinis; tertium quae primo creduntur et postea intelleguntur, qualia sunt ea quae de divinis rebus non possunt intellegi, nisi ab his qui mundo sunt corde, quod fit praeceptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur.”.

ma si muove tra necessità e rivelazione. La sapienza non è facilmente ottenibile, anzi è uno studio arduo⁹³. Per chi non può, o non riesce, vi è un'altra via: la fede.

La svolta agostiniana, sintetizzabile, secondo Gaetano Lettieri⁹⁴, in un passaggio da un'ontoteologia platonica ad una paolina, sembra, di colpo, ritrattare tutte le affermazioni sull'importanza della *sapientia* e dello *studium* all'interno del sistema cristiano. Più che di *retractatio* però si può parlare di ridimensionamento o ridisposizione. Agostino cambia la gerarchia dei gradini⁹⁵ che conducono alla beatitudine. Lo studio è ora rigorosamente sottomesso all'intervento della grazia salvifica e irrazionale, decisamente indipendente dalle facoltà o forze dell'uomo. Nell'ipotetica gerarchia agostiniana la conoscenza perde il primato, si passa da *Res per signa*, a *Gratia ad rem per signa*, e anche il processo da ragione a fede diventa fede, ragione e ancora fede. La dottrina è equivoca senza l'intervento della Grazia univoca⁹⁶. Si crea insomma un irriducibile iato, dovuto all'irrompere della Grazia. Ora la rivelazione non è più riducibile all'ontoteologia, ora la *caritas* non è più riducibile alla *veritas*. In un certo modo, nel *De doctrina christiana* fallisce il tentativo di cristianizzare il neoplatonismo. L'elemento però interessante è che questa nuova travolgente prospettiva non annulla, come si potrebbe pensare, la precedente ontoteologia agostiniana di stampo neoplatonico, ma crea un'intima tensione che permane in tutta l'opera del vescovo di Ippona e che si richiama in una complessa rete di interferenze. Lo studio conserva, infatti, una nicchia nella formazione del cristiano. Non ha più il valore di un elemento fondamentale per la salvezza eterna (almeno non esplicitamente), ma rimane comunque un elemento importante, sia per la formazione dell'intellettuale cristiano, sia per un percorso umano e terreno di salvezza. Agostino non risolverà mai questa tensione, così come precisa O'Meara⁹⁷: “*Although Augustine continued to look to the Neoplatonists for ideas up to the end of his life, he gradually gave his unquestioned allegiance to Authority only*”.

In questo “nuovo” Agostino lo studio delle *artes* ha comunque un ruolo decisivo. Dei sette gradini per giungere alla beatitudine, il terzo è lo studio:

⁹³ *Soliloquia*, I, 13, 22: “*Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito velamento quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis*”. Vedi anche il passo finale del *De Musica*

⁹⁴ G. Lettieri, *L'altro Agostino...* cit.

⁹⁵ Lettieri la definisce Stufentheologie.

⁹⁶ *Ibid.* p. 459 – 465. Non è esclusa comunque una soluzione – per pochi – che può, attraverso lo studio, portare l'uomo alla beatitudine, quasi in una realizzazione del sogno ermetico neoplatonico. Scrive Agostino nel *Contra epistulam Manichei* 4 – (opera realizzata nel medesimo periodo dell'epistola *ad Simplicianum*, che Lettieri identifica come lo spartiacque della conversione agostiniana da platonico a paolino), “*Sincerissimam sapientiam ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte quia homines sunt sed tamen sine dubitatione cognoscant*”.

⁹⁷ J. J. O'Meara, *Contrasting approaches to neoplatonic immaterialism: Augustine and Eriugena*, in *From Athens to Chartres : Neoplatonism and medieval thought : studies in honour of Edouard Jeuneau* / edited by Haijo Jan Westra. – Leiden, 1992, pp. 175 – 180.

“*Post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium venit scientiae gradum*”⁹⁸. Tutte le discipline sono utili al solo scopo di cogliere la volontà di Dio nelle sacre scritture, così la grammatica, la retorica e la logica serviranno per comprendere i passi più oscuri, le lingue e la matematica saranno utili per interpretare i simboli e i richiami aritmetologici all’interno del testo sacro e la musica anche per i salmi. Il secondo libro del *De doctrina christiana* contiene numerose affermazioni in questo senso: “*Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones*”⁹⁹; e ancora “*Numerorum etiam imperitia multa facit non intellegi translate ac mystice posita in scripturis*”¹⁰⁰; e “*Non pauca etiam claudit atque obteggit nonnullarum rerum musicarum ignorantia*”¹⁰¹.

Per il cristiano è assolutamente necessario che questa conoscenza venga da Cristo. Senza l’intervento salvifico del figlio di Dio, la dottrina non ha valore. In seno al cristianesimo, la sapienza può acquisire un nuovo potente significato: “*Per eum (Christum) namque praestatur ut ipse etiam, quae liberales disciplinae ab eis qui in libertatem vocati non sunt appellantur, quid in se habeant liberale noscatur. Neque enim habent congruum libertati, nisi quod habent congruum veritati*”¹⁰². Cristo garantisce, assicura, mostra e dimostra (tutti significati del verbo *praesto*) la validità delle discipline liberali solo attraverso la lettura cristiana (*per eum*). Senza l’ausilio dello Spirito Santo, anche chi intravede la verità non la può comprendere appieno. Agostino riprende il concetto già espresso da San Gerolamo attraverso la citazione del Deuteronomio.

Erra, afferma Agostino, chi pensa di conoscere Dio partendo dall’analisi delle cose umane e quindi portando seco tutto il carico e la pesantezza di ciò che è mortale, “*Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret*”¹⁰³. Agostino esprime in questo modo l’idea di una graduale ascesa spirituale, dalla quale non sono esclusi i “parvuli”, ossia coloro che sono meno dotati di virtù intellettuali e/o spirituali: il binomio *parvuli–magni (o perfecti)*, ereditato da Origene e da Cassiano, e talora allargato a formare un trinomio *parvuli–progredientes–perfecti*, conosce una larga fortuna nella cultura cristiana medievale, ma assume diverse valenze nei diversi autori¹⁰⁴.

⁹⁸ *De doctrina christiana*, II, VII, 10

⁹⁹ *Ibid.* II, XVI, 24

¹⁰⁰ *Ibid.* II, XVI, 25

¹⁰¹ *Ibid.* II, XVI, 26

¹⁰² Agostino, *Epistola* 101, 2

¹⁰³ *De Trinitate* I, 2

¹⁰⁴ Per alcuni esempi cfr. *Il commentario a Isaia di Aimone d’Auxerre e le sue fonti*, in *Biblical Studies in the Early Middle Ages*, Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages (Palazzo Feltrinelli, Gargnano on Lake Garda, 24–27 June 2001), ed. by C. Leonardi and G. Orlandi, Firenze, 2005, pp. 215–238.

Agostino torna più di una volta sui suoi passi. Ne sono un esempio gli ultimi libri del *De Trinitate*. Il *De Trinitate Dei* è un'opera che impegna Agostino per lunghi anni. La composizione si protrae per circa un ventennio, dal 400 al 420 con lunghe interruzioni. Come altre opere di Agostino, anche il *De Trinitate* risente di un continuo cambio di stile e di sostanza. Durante le pause il vescovo di Ippona matura nuove idee, abbandona vecchi schematismi o torna a teorie lasciate indietro. I passi seguenti, si trovano negli ultimi libri, scritti, molto probabilmente, dopo il 416. Siamo lontanissimi dai pensieri di Cassiciacum e la stessa tematica della sapienza è circondata da locuzioni che continuamente ne attenuano il valore, eppure, ancora verso la fine della vita di Agostino, profondamente cristiano anche nella *forma mentis*¹⁰⁵, la sapienza ha ancora un ruolo importante nella conoscenza di Dio.

De Trinitate 15, 6, 10: “*Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum, et ei nondum posse obtemperari nostrae mentis quodam modo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo ad imaginem Dei, velut familiariorem considerationem, reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque refleximus: et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspicere intellecta possemus*”. La luce della verità è ancora troppo forte. Agostino apre una lunga digressione sull'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, spostando così la discussione su un argomento più facile da comprendere e nel contempo affinare la ragione.

De Trinitate 15, 8, 14: “*Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur: et tamen vir tantus tamque spiritalis: Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* 78. *Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum. Hoc significat etiam illud quod ait idem apostolus: Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tamquam a Domini Spiritu*”, e infine, *De Trinitate* 15, 27(49): “*Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut intellegant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide*”.

Durante gli anni di Ippona, la vita intellettuale di Agostino risente gravemente degli impegnativi ministeri cui si dedica e della quasi completa mancanza di *otium*. Ma quello che per Agostino era sentito come un peso è in realtà un punto

¹⁰⁵ Sulla *forma mentis* di Agostino, confronta Marrou, *Saint'Augustine*, cit. La fede di Agostino è profondamente influenzata dalla sua *forma mentis* di grammatico e oratore e dalla sua educazione pagana e neoplatonica.

estremamente importante nella sua evoluzione¹⁰⁶. Nel suo scontro con il reale, Agostino sperimenta un ritorno alla vita quotidiana che in parte lo allontana dalle speculazioni trascendentali neoplatoniche, riconducendolo verso la conoscenza di un uomo meno perfetto e invischiato nel fattuale. E' anche grazie a questo nuovo punto di vista che Agostino riesce ad equilibrare e ridimensionare il rapporto tra fede e conoscenza: l'uomo neoplatonico, in cerca della conoscenza rappresenta in realtà il sogno della conquista della sapienza ultima, della chiave di lettura che permette di interpretare tutta la natura – nel caso cristiano – nel segno di Dio. Ma questo è un uomo irrealizzabile, che rimane sempre un gradino più in alto di quello raggiunto attraverso lo studio. Eppure il fascino della sapienza non abbandona mai l'uomo, e continua a tentarlo come Faust. In parte è la necessità di scendere a compromessi col quotidiano che aiuta Agostino a ridimensionare lo *studium sapientiae* nel suo programma.

Egli infatti non nega la cultura ma la concezione classica della cultura¹⁰⁷, quella, ad esempio, di un Marziano Capella, che trova nella sapienza la sola ragione di vita e di beatificazione, né lo risolve all'interno del sistema biblico cristiano – come invece fanno altri pensatori¹⁰⁸. Per Agostino, lasciarsi prendere dall'amore per la bellezza sarebbe ammirare troppo ciò che in realtà serve solo per arrivare a Dio. Sì all'eloquenza, ma non fine a se stessa. E' necessario che essa sia messa al servizio della Chiesa. La brama di conoscenza è una tendenza pericolosa, una perversione. Ciò che deve essere cercato per essere conosciuto è la conoscenza di Dio. Secondo Marrou, questo atteggiamento è indice di una novità: è un rifiuto verso la cultura decadente della tarda antichità. “La sua mente – afferma Marrou – è già orientata verso la ricostruzione”.

Cercando di analizzare la cultura cristiana di Agostino si devono conciliare le 2 concezioni: quella di Ippona e quella di Cassiciacum. Egli non rinuncia alla sua cultura filosofica, ma, conscio del suo carattere eccezionale, reputa che non sia adatta alla stragrande maggioranza dei fedeli¹⁰⁹. Scrive nel Sermone 43,7,9 “*Tu*

¹⁰⁶ Cfr. Marrou, *Saint'Augustine...* cit. pp. 277– ss.

¹⁰⁷ Cfr. P. Brown: *Augustinus of Hippo*, London, 1967; e anche questo passo del *De doctrina christiana*, II, 7, 11: “*Et ideo quamvis iam certior et non solum tolerabilior sed etiam iucundior species lucis illius incipiat apparere, in aenigmate adhuc tamen et per speculum videri dicitur, quia magis per fidem quam per speciem ambulatur, cum in hac vita peregrinamur, quamvis conversationem habeamus in caelis. In hoc autem gradu ita purgat oculum cordis, ut veritati ne ipsum quidem praeferat aut conferat proximum; ergo nec seipsum, quia nec illum quem diligit sicut seipsum. Erit ergo iste sanctus tam simplici corde atque mundato, ut neque hominibus placendi studio detorqueatur a vero nec respectu devitandorum quorumlibet incommodorum suorum quae adversantur huic vitae. Talis filius ascendit ad sapientiam, quae ultima et septima est, qua pacatus tranquillisque perfruitur. Initium enim sapientiae timor Domini. Ab illo enim usque ad ipsam per hos gradus tenditur et venitur*”.

¹⁰⁸ Come Tertulliano, *De Pallio* 2, 5; Lattanzio, *Institutiones Divinae* VII, 14.

¹⁰⁹ *Contra Epistula Manichei*: “*In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritalis in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt sed tamen sine dubitatione cognoscant: ceteram quippe turbam non intellegendi vivacitas, sed credendi simplicitas*

dicebas: "Intellegam ut credam". Ego dicebam: "Ut intellegas crede". Nata est controversia, veniamus ad iudicem, iudicet Propheta, immo vero Deus iudicet per Prophetam. Ambo taceamus. Quid ambo dixerimus, auditum est. "Intellegam inquis, ut credam". "Crede, inquam ut intellegas". Respondeat Propheta: Nisi credideritis, non intellegetis", e ancora, "Si non potes intellegere, crede ut intellegas. Praecedit fides, sequitur intellectus".

Nelle *Retractationes* condanna le sue giovanili concessioni al paganesimo. Riprende e condanna anche le derive neoplatoniche del suo pensiero. Ma è importante sottolineare che, per quanto condanni i singoli passi, Agostino non respinge tutta l'opera, lo *studium sapientiae*. Questo sarà di capitale importanza per il medioevo, perché attraverso l'opera del vescovo di Ippona, il valore neoplatonico dello studio e delle arti liberali, passerà agli studiosi ed ai teologi delle epoche successive. Le *Retractationes* e anche la seconda parte del *De doctrina christiana*, non cancellano, con un colpo di spugna, tutte le precedenti speculazioni metafisiche. Ora, però, ciò che rimane di questa speculazione è saldamente inserito nel mondo cristiano¹¹⁰.

La scienza approfondisce, difende e irrobustisce la fede, momento imprescindibile della vita del cristiano. Ma fonte della fede è principalmente la scrittura, e per comprendere la Bibbia serve una cultura propedeutica. Cultura che viene ancora acquisita attraverso testi di origine pagana, dando così origine ad un circolo vizioso. Lo stesso Simonetti¹¹¹, nell'introduzione al *De doctrina christiana* scrive che sino al IV secolo e anche oltre, era ancora percepibile la differenza stilistica tra i pagani e i cristiani, tanto che i primi continuavano ad accusare gli avversari di *rusticitas*, e questi consigliavano ancora i più giovani tra loro "un'istruzione propedeutica da realizzare proprio mediante lo studio degli usuali autori classici, operando per lo più un'opportuna selezione, motivata da esigenze di carattere morale più che estetico¹¹²". Con il suo manuale, Agostino propone un modello opposto, diverso, che articola la propria pedagogia su testi di autori cristiani. Agostino dedica gran parte del IV libro a

tutissimam facit".

¹¹⁰ La complessità della questione impone ad Agostino un'ulteriore precisazione: si coglie l'opposizione tra *sapientia et scientia*. La prima è la contemplazione delle verità eterne di Dio, dell'anima e delle scienze razionali quando inserite in un contesto e in uno schema cristiano. La *scientia* è l'applicazione della mente ai dati dell'esperienza sensibile. La sapienza è la mente che tende verso l'alto, la scienza verso il basso, ma anche questa (pur oscillando tra diverse interpretazioni) può essere utile al cristiano, in quanto si occupa di temporalità e quindi della rivelazione cristiana nella storia (*De Trinitate Dei*).

¹¹¹ Cfr. Manlio Simonetti, *Sant'Agostino...* cit., pp. XXXVII e ss.

¹¹² *Ibid.*

questa tematica, ma l'operazione riesce solo in parte. La cultura degli apologeti cristiani è radicalmente diversa da quella del secondo secolo, è vero, ma la manualistica è ancora tutta in mano ai pagani.

Per tutto l'alto medioevo il *De doctrina christiana* rappresenta un libro di regole per l'educazione dell'esegeta cristiano¹¹³, rispettando in qualche modo la volontà di Agostino che aveva lavorato alla prima redazione del testo con l'intento di fornire un manuale di pedagogia cristiana. Lettieri individua nel testo due segmenti ben precisi riconducibili a due differenti redazioni. La prima tranche comprende i primi due libri più metà del terzo; la seconda la rimanente parte del terzo libro e tutto il quarto. I primi due libri sono quelli in cui il contenuto è maggiormente incentrato sul ruolo delle arti liberali nella conoscenza del cristiano. La frattura tra queste due parti che, come spesso accade nelle opere di Agostino, sono piuttosto disomogenee, non è dovuta solo a motivi di carattere temporale (i numerosi impegni) ma ad una precisa e profonda variazione dell'ontologia agostiniana. La prima parte, infatti, tratta ancora temi cari al primo Agostino, temi dal sapore neoplatonico che individuano nella conoscenza (in particolare nelle sette arti liberali) una strada per ottenere la beatitudine e la salvezza; la seconda parte è invece pervasa dall'ontoteologia paolina che inverte nettamente i ruoli: ora è la grazia, l'intervento di Dio ad avere il ruolo principale rispetto alla conoscenza che è accessoria¹¹⁴.

E' significativo, però che questa profonda divisione del *De doctrina christiana* la ritroviamo anche nella sua diffusione nel medioevo in cui emerge chiaramente una preferenza per la prima parte (quella che, secondo Lettieri, cristianizza la paideia platonica) sulla seconda¹¹⁵. Nell'alto medioevo, infatti, furono numerose

¹¹³ Cfr. Manlio Simonetti, *Sant'Agostino...* cit. e Thomas L. Amos, *Augustine and the Education of the early medieval Preacher*, in *Reading and Wisdom...* cit., pp. 23 – 40, in particolare p. 30: “The conclusion I would draw here is that the *De doctrina christiana*, in conjunction with Augustine's other works, created an exegetical environment which in turn shaped many eighth- and ninth-century sermon text”, e il già citato Marrou. Si veda infine come Leonardi definisce Agostino, nell'introduzione a Giovanni Scoto, in *Testi teologici e spirituali in lingua latina, da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Milano-Roma, 1989, vol. III, p. 377, “Agostino: il maestro fondamentale della cultura carolingia”.

¹¹⁴ G. Lettieri, *L'altro Agostino...* cit. pp. 23 ss. La prima parte, che Lettieri sigla come ddch-A, si presenta come opera sistematica, opera di conversione riduzione dell'intera cultura pagana alla bibbia, proponendo un sistema onto-teo-logico ordinato secondo le polarità uno-molteplice, essere- non essere, immutabile-mutevole, sovrasensibile-sensibile, etc., proponendo, quindi, una cristianizzazione della paideia liberale; la seconda parte, il Ddch-B è radicalmente diversa, di impronta paolina e improntata ad un cristianesimo che si svincola dalle griglie platoniche per affermare l'importanza della grazia e della redenzione.

¹¹⁵ Sulla storia codicologica del *De doctrina christiana* si veda M. M. Gorman, *The diffusion of the manuscripts of Saint Augustine's “De doctrina christiana” in the early middle ages*, *Revue Bénédictine* 95, 1985, pp. 11–24, Id., *The manuscript tradition of Eugippius' “Excerpta ex operibus sancti Augustini”*, in *Revue Bénédictine*, 92, 1982, pp. 7 – 32 e pp. 229 – 265; W. Green, *A fourth century manuscript of Saint Augustine?*, in *Revue Bénédictine*, 69, 1959, pp. 191–197; Josef Martin, *Abfassung, Veröffentlichung und Überlieferung von Augustins schrift De doctrina christiana*, in *Traditio*, 18, 1962, pp. 69–87; T. Amos, *Augustine and the Education of the early Medieval Preacher*, in *Reading and Wisdom...* cit., pp. 23–40;

le circolazioni di copie incomplete del *De doctrina christiana* (spesso limitate ai soli primi due libri), a partire proprio dal manoscritto di Leningrado (*C Leningrad Publichnaya Biblioteka Q.v.I.3*¹¹⁶) probabilmente uscito dallo studio di Ippona (datato A.D. 396–426), e, sempre probabilmente, corrispondente alla prima redazione del *De doctrina christiana*, interrotto da Agostino proprio nel 396¹¹⁷ e distribuito per la copia da persone a lui vicine. Inoltre, tutti i manoscritti frammentari del periodo contengono sempre passi del primo o del secondo libro (tranne il ms fb di Milano *Biblioteca ambrosiana G.58* che riporta gli ultimi due capitoli del terzo libro in cui si conclude la trattazione delle regole di Ticonio¹¹⁸). Anche gli *Excerpta ex operibus Sancti Augustini* del napoletano Eugippio, un florilegio delle opere di Agostino degli inizi del sesto secolo, trascrive del *De doctrina christiana* solo passi dai primi tre libri, quelli dal carattere più pedagogico¹¹⁹.

Dall'analisi codicologica, inoltre, emerge che l'opera di Agostino tra l'ottavo e il decimo secolo era ampiamente diffusa in tutta Europa, anzi, “a giudicare dalle copie che sono ancora esistenti, il *De doctrina christiana* era, nel nono secolo, l'opera più popolare di Sant'Agostino¹²⁰”. Corrobora questa tesi il fatto che la stessa opera di Eugippio divenne materia di ulteriori *excerpta*, e i passi più estrapolati e ricopiati furono proprio quelli del *De doctrina christiana*¹²¹. Il panorama diventa ancora più completo se ai manoscritti del *De doctrina* si aggiungono tutti gli altri tipi di trasmissione, quali i florilegia e le altre collezioni¹²². Nonostante la netta e chiara conversione di Agostino, il suo messaggio per l'alto medioevo rimane duplice e ambiguo, a seconda dell'Agostino con cui lo studioso veniva in contatto. Un destino analogo toccò alle *Institutiones* di Cassiodoro¹²³. Scrive Stahl: “Cassiodoro completò il libro sulle discipline secolari (*Institutiones II*) come complemento al libro sulla conoscenza spirituale (*Institutiones I*), ed è abbastanza significativo che fu proprio il secondo libro che ebbe la più vasta circolazione nei manoscritti ed

¹¹⁶ Secondo la classificazione di M. M. Gorman, *The diffusion of the manuscripts of Saint Augustine's "De doctrina christiana" in the early middle ages...* cit.

¹¹⁷ Lo stesso anno, secondo Lettieri, dell'*Ad Simplicianum* e della svolta.

¹¹⁸ Cfr. Gorman, *cit.*

¹¹⁹ In Gorman, *The manuscript tradition of Eugippius' "Excerpta ex operibus sancti Augustini"...* cit.

¹²⁰ Gorman, *The diffusion...* cit.

¹²¹ Gorman, *The manuscript...* cit.

¹²² Cfr. Amos, *cit.* e H. M. Rochais *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen age latin*, Revue Benedictine, 63 (1953)

¹²³ Su Cassiodoro e le *Institutiones* si veda *Institutiones divinarum et saecularium litterarum / Cassiodor* ; ubersetzt und eingeleitet von Wolfgang Bursgens. – Freiburg, 2003 e *Le istituzioni / Cassiodoro* ; a cura di Mauro Donnini, Roma, 2001; Corucelle, *Les lettres...*cit., parte terza, capitolo II: *L'hellénisme au service de la culture monastique: Cassiodore*, pp.313–341; in particolare p. 313 e ss., e p. 316: “*Le mérite de Cassiodore est d'avoir senti le danger d'une telle conception. Il juge que les sciences profanes sont indispensables aux moines, s'ils veulent conserver la pleine intelligence des écritures*”.

*esercitò maggior influenza sullo sviluppo intellettuale dell'occidente*¹²⁴”.

L'insegnamento degli eruditi cristiani dell'alto medioevo, come Giuliano Pomerio, Isidoro¹²⁵, Beda, Rabano Mauro dimostra di essere debitore nei confronti di queste opere. Il *De vita contemplativa* di Pomerio¹²⁶ può essere considerato un set di variazioni sul tema sviluppato nel libro quarto, e cioè la vita del predicatore deve esemplificare la dottrina che egli stesso predica; le *Institutiones* di Cassiodoro delineano un programma pedagogico per copisti e per esegeti delle scritture che si ispira ed amplia il secondo libro dei *De doctrina christiana*, e anche le popolari ed enciclopediche *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia contengono numerosi prestiti dall'opera di Agostino. Anche Rabano Mauro, nel *De clericorum institutione* riprende i temi già analizzati da Agostino ma in modo molto più succinto, secondo il noto metodo compilativo comune alla maggior parte degli scrittori carolingi (ma che esprime comunque, come hanno evidenziato Bisanti e la Cantelli, la volontà di riappropriarsi in modo selettivo dell'eredità patristica¹²⁷). Alcuni passi sono quasi una riproduzione di quelli Agostiniani. Ad esempio libro III, 4: “*Ante omnia enim opus est ei qui desiderat ad sapientiae pervenire culmen, Dei timore converti, ad cognoscendum eius voluntatem, quid nobis appetendum fugendumque praecipiat [...] Post istos duos gradus timoris atque pietatis, ad tertium venit scientiae gradum, de quo nunc agere constitui*”, seguono alcuni capitoli sui segni noti, ignoti, ambigui (cfr. Agostino, *Ddch* liber I e II) e poi sette capitoli dedicati alle sette arti liberali.

E' interessante poi, rintracciare questa influenza in una lettera privata dell'abate Aldelmo (VII–VIII sec.) L'abate inglese non solo enuncia i principi delle *artes* secondo le descrizioni di Agostino stesso, ma usa anche un termine coniato proprio dallo stesso vescovo di Ippona: *numerositas*¹²⁸, usato nel *De Musica* col

¹²⁴ Stahl, *cit.*, p. 7

¹²⁵ Isidoro, come già scritto nel primo capitolo, mostra di essere debitore dello stesso Marziano.

¹²⁶ Julianus Pomerius, *De Vita Contemplativa Libri Tres*, PL, Volumen 059: Col 0415A – 0520A

¹²⁷ Sulla rielaborazione in senso più decisamente cristiano da parte di Rabano Mauro, autore intorno all'819 di un importante trattato *De institutione clericorum*, cfr. *Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres: studien und edition von Detlev Zimpel*, Frankfurt am Main, 1996; ed anche Michele Camillo Ferrari, *Il Liber sanctae crucis di Rabano Mauro: testo, immagine, contesto*, Bern, 1999. Sulle fonti delle opere esegetiche di Rabano Mauro (autore dei primi commentari latini ai libri della Sapienza e dell'Ecclesiastico) cfr. Silvia Cantelli Berarducci, *Hrabanus Mauri Opera exegetica: repertorium fontium*, I–III, Turnhout, Brepols, 2006; A. Bisanti, *Struttura compositiva e tecnica compilatoria nel libro III del De institutione clericorum di Rabano Mauro*, in *Schede Medievali*, 8 (1985) p. 5; e Id., *I capitoli «De arte grammatica et speciebus eius» di Rabano Mauro (De inst. cler. III, 18)*, in *ibid.*, 4 (1983), p. 5; Silvia Cantelli, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, I–II, Spoleto 1990.

¹²⁸ PL, vol. 89, p. 475, “*Neque enim parva temporum intervalla in hoc lectionis studio protelanda sunt ei dumtaxat, qui solerti sagacitate legendi succensus legum Romanarum iura medullitis rimabitur et cuncta iurisconsultorum secreta imis praecordiis scrutabitur et, quod his multo artius et perplexius est, centena scilicet metrorum genera pedestri regula discernere et ad musica cantilenae modulamina recto sillabarum tramite lustrare, cuius rei studiosis lectoribus tanto inextricabilior obscuritas praetenditur, quanto rarior doctorum numerositas reperitur*”.

significato di numero e ritmo in un'accezione di stampo più pitagorico¹²⁹. Nella lettera, indirizzata a Leutherius, e scritta probabilmente tra il 671 e il 676, elenca gli studi affrontati dal monaco. Ecco il passo sugli *studia*: “*De ratione vero calculationis quid commemorandum cum tantae supputationis imminens desperatio colla mentis compresserit, ut omnem praeteritum lectionis laborem parvi penderem, cuius me pridem secreta cubicula nosse credideram, et, ut sententiam beati Hieronimi, dum se occasio obtulit, depromam, qui mihi videbar sciolus, rursus coepi esse discipulus? Sicque tandem superna gratia fretus difficillima rerum argumentia et calculi supputationes, quas partes numeri appellant, lectionis instantia repperi. Porro de zodiaco, XII signorum circulo, quae vertigine caeli volvuntur, ideo tacendum arbitror, ne ars opaca et profunda, quae longa explanandarum rerum ratione indiget, si vili interpretationis serie propalata fuerit, infametur et vilescat, praesertim cum astrologicae artis peritia et perplexa oroscopi computatio elucubrata doctoris indagatione egeat.*

Haec, idcirco, carissime pater, cursim pedetemptim perstrinximus, non garrulo verborum strepitu illecti, sed ut scias, tanta rerum arcana examusim non posse intellegi, nisi frequens et prolixa meditatio fuerit adhibita. Salutate in Christo omnem sdalium meorum catervam a minimo usque ad maximus, quos obsecro et adiuro per clementiam Christi, ut pro me peccatorum pondere et criminum sarcina oppresso preces Domino fundant!”

Le materie che Aldelmo studia sono le leggi, i generi della poesia, le regole della versificazione, la musica, l'armonia e il canto, il calcolo e il significato dei numeri e l'astronomia, lo Zodiaco, i segni e i movimenti. Non sono esattamente le arti liberali (manca la geometria), ma il contenuto è sostanzialmente identico.

¹²⁹ Sul termine *numerositas* è necessaria una precisazione. Il termine in Agostino (27 occorrenze) ha la doppia valenza di quantità, gran numero, in senso semplicemente matematico, che di categoria numerica, numero, numerosità, misura ritmica, *numeroso*, cioè che ha a che fare con l'essenza dei numeri e l'intimo rapporto tra musica e ritmo. In questa accezione lo si ritrova la prima volta proprio nel *De Musica*. I, 3, 4; II, 1, 1; III, 7, 16; VI, 11, 30; VI, 13, 38. Il termine, poi si ritrova in Boezio, Cassiodoro e Giovanni Scoto con i medesimi due significati. Boezio lo usa nel *De Arithmetica*, nel *De Trinitate* e nel *De Musica*. Soprattutto in quest'ultima opera, il termine sembra colorirsi di un significato non semplicemente tecnico; cfr. *De Musica* I, III, in cui si dice che la voce *necesse est in quadam numerositate consistere*. Interessante anche l'uso nel *De Trinitate*, capo VI: “*Sed quoniam nulla relatio ad se ipsum referri potest, idcirco quod ea secundum se ipsum est praedicatio quae relatione caret, facta quidem est trinitatis numerositas in eo quod est praedicatio relationis, servata uero unitas in eo quod est indifferentia uel substantiae uel operationis uel omnino eius quae secundum se dicitur praedicationis*”. Cassiodoro, invece, lo utilizza per descrivere la geometria, nel secondo libro delle *institutiones* come “*His partibus atque diuisionibus totius geometriae disciplina tractatur, et numerositas illa formarum, quae siue in terrestribus siue in caelestibus est, tali expositione concluditur*”. Ambiguo anche l'uso che ne fa Giovanni Scoto (cfr. il terzo capitolo). Nel *Super Ierarchiam Caelestem Sancti Dionysii* il termine si trova soprattutto col significato di gran copia, gran numero quasi sempre in endiadi con *infinitus* e riferito alle gerarchie celesti o alle essenze spirituali che popolano il cielo. Con lo stesso significato lo si ritrova anche nel *Periphyseon* (29 occorrenze). E' interessante notare anche la distribuzione del termine, non molto diffuso. Gli autori citati sono la quasi totalità degli scrittori cristiani tardo antichi ed alto medievali che lo utilizzano. Oltre a quelli citati si ritrova un'occorrenza in Gerolamo, nelle epistole, una in Alcuino, *Contra Felicem*, e due in Filastrio da Brescia, *Liber de Haeresibus*, di cui una, cap. XXXVIII, sui valentiniani, in un'accezione interessante: “*arithmeticam, id est, numerositatis novam fallaciam*”.

In più, quasi a sottolineare il rapporto con Agostino (oltre a riprendere un topos particolarmente caro all'antichità), lo studio viene definito difficilissimo. Un tema simile, l'importanza delle arti grammaticali per comprendere appieno il significato delle parole divine, viene ripreso da Aldelmo in una lettera ad Aethilwaldo del 705 circa.

Di fronte alla esigua presenza di una manualistica cristiana del sapere, che si identifica nel *De doctrina christiana* – che fornisce delle linee guida, ma non la parte tecnica sulle *artes* –, poi, nei primi secoli altomedievali, in Boezio¹³⁰, Cassiodoro e Isidoro di Siviglia, non è un caso che il *De Nuptiis* di Marziano sia stato scoperto e particolarmente apprezzato sia per il suo contenuto, sia per l'oscura cornice allegorica che lo accompagnava.

¹³⁰ Su Boezio si veda il già citato H. Chadwick, *Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia...* cit.. A. M. S. Boethii *De arithmetica*, cura et studio Henri Oosthout et Iohannes Schilling, CCSL 94A, Turnhout 1999; *Boethius 'De institutione musica*, edited by Alma Santosuosso, Publications of mediaeval musical manuscripts 24.1, Music theory in mediaeval Normandy 1, Ottawa 1999; *Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, ed. Lorenzo Minio-Paluello adiuv. B. G. Dod, Bruges – Paris 1966. *Congresso internazionale di studi boeziani*: Pavia, 5–8 ottobre 1980 : Atti / a cura di Luca Obertello. – Roma : Herder, 1981; J. Caldwell, *The De institutione arithmetica and the De institutione musica*, in: Margaret Gibson, *Boethius His Life, Thought, and Influence*, Oxford 1981; P. Courcelle, *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.

Il valore di Boezio nel campo degli studi sulle arti liberali è di capitale importanza. Grazie alle sue traduzioni di opere greche egli si pone come tramite imprescindibile tra il mondo greco e quello latino. Paradossalmente, però, come nota Chadwick nel suo studio, è proprio la sua profonda preparazione scientifica il motivo della scarsa fortuna delle opere matematiche del filosofo, troppo tecniche e particolareggiate per un periodo in cui erano preferite le epitomi. Il *De Musica* e il *De Arithmetica* saranno riscoperte solo in epoca carolingia, cfr. Leonardi, *Medioevo latino: la cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, 2004 (il *De Musica* forse dallo stesso Giovanni Scoto, cfr. capitolo III). Al contrario le *Etymologiae* di Isidoro diventano, nell'alto medioevo un manuale che col tempo sostituirà le enciclopedie pagane (cfr. i già citati studi di Fontaine e *Etymologiarum sive Originum libri 20*: recognovit brevique adnotatione critica instruxit / W. M. Lindsay. – Oxford, 1989).

Il motivo per cui si è preferito, in questo lavoro, dare più spazio al *De doctrina christiana* di Agostino rispetto che alle opere appena citate (che comunque sono state largamente utilizzate e confrontate con i testi di Giovanni Scoto nel terzo e quarto capitolo), è che esse forniscono soprattutto le nozioni tecniche, la manualistica, mentre il *De doctrina christiana* giustifica l'uso della sapienza pagana, avvicinando il pensiero filosofico e gnoseologico di Agostino a quello dell'Eriugena.

III. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA: MISTICA E INSEGNAMENTO

Il complesso rapporto tra beatitudine e sapienza è una problematica presente nel mondo cristiano sin dalle origini e anzi, come si è visto nei precedenti capitoli, è un conflitto che supera la storia della nuova religione e affonda le sue origini nella *Weltanschauung* ellenistica.

Il tema è un *fil rouge* che attraversa la nascita e il formarsi della cristianità, e si è potuto notare, con l'analisi delle fonti e degli studi al riguardo, che il problema rimane aperto e insoluto anche nell'analisi dello stesso Agostino, che ad esso dedicò la sua intera esistenza. Bisognerà attendere il IX secolo e la cosiddetta rinascita carolingia per trovare una personalità che affermi, con precisione e vigore, la propria posizione a favore degli *studia sapientiae*. Questo è Giovanni Scoto Eriugena.

1. Giovanni Scoto e il neoplatonismo

Negli ultimi decenni, la figura di Giovanni Scoto Eriugena, filosofo, traduttore, insegnante e glossatore all'opera presso la scuola palatina di Carlo il Calvo, ha conosciuto una vera e propria riscoperta da parte degli studiosi che ne hanno messo in luce i meriti e le novità¹.

¹ La bibliografia al riguardo è molto ampia, ecco una selezione degli studi capitali e dei più recenti (per la bibliografia completa cfr. il resto del capitolo o la sezione Bibliografia della tesi): Maieul Cappuyns, *Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, 1969; *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denken im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*: Vorträge des 5. internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.–30. August 1985 / herausgegeben von Werner Beierwaltes. – Heidelberg : Winter, 1987; Werner Beierwaltes, *Eriugena: i fondamenti del suo pensiero*, presentazione di Giovanni Reale, Milano, 1998; Tullio Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena: tre studi*, Firenze, 1963; *Giovanni Scoto nel suo tempo: l'organizzazione del sapere in età carolingia*: atti del 24. Convegno storico internazionale : Todi, 11–14 ottobre 1987. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1989; John J. O'Meara *Studies in Augustine and Eriugena*, Washington, 1992; René Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Colloques internationaux du CNRS, 561, Paris, 1977; Francesco Paparella, *La questione della "beatitudo" in Giovanni Eriugena*, in *Le felicità nel medioevo. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale*, Milano 12–13 settembre 2003, Louvain–La–Neuve, 2005; Concetto Martello, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania, 1986; *The mind of Eriugena*, edito da O'Meara John J. and Bieler Ludwig. Dublin: Irish University Press, 1973; *Jean Scot écrivain. Actes du IV. Colloque international, Montreal, 28 août–2 septembre 1983*, edito da Allard Guy–H. Paris: Vrin 1986.

Sulle principali opere di Giovanni Scoto si veda: *Iohannis Scotti Eriugena. Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*. Edito da Lutz Cora E. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1939; Ilaria Ramelli, *Scoto Eriugena et al. Tutti i commenti a Marziano Capella*, Milano, 2006; *Johannes Scottus Eriugena. Periphyseon*, edito da Jeaneau Edouard, Turnhout: Brepols, 1996; *Giovanni Scoto. De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Ernesto Sergio N. Mainoldi, Firenze, 2003; *Iohannis Scotti Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem*, edito da Barbet Jeanne. Turnholt: Brepols 1975; *Giovanni Scoto. Il Prologo di Giovanni*. Testo latino con traduzione italiana a fronte, edito da Cristiani Marta. Milano: Mondadori 1987; J. J. Contreni e P. P. Ó Néill, *Glossae Divinae Historiae. The biblical glosses of John Scottus Eriugena*, Firenze, 1997.

Iohannes Scottus Eriugena² è considerato una figura di spicco del IX secolo. Originario dell'Irlanda³ – come denuncia il suo appellativo *Eriu – gena* (mentre *Scottus* si riferisce tanto alla Scozia quanto all'Irlanda) – nato nei primi anni del IX secolo, probabilmente tra l'800 e l'810, giunse in Francia presso la corte di Carlo il Calvo tra l'840 e l'847⁴. In quegli anni doveva essere già conosciuto e apprezzato⁵ per le sue doti filosofiche, se pochi anni dopo, nell'851, i vescovi Pardulo di Laon e Incmaro di Reims lo spinsero a scrivere un'opera, il *De praedestinatione liber*⁶, volta a confutare le dottrine di Gotescalco sulla predestinazione. Il testo, fortemente influenzato dalla dottrine neoplatoniche e dionisiane dell'apocatastasi – la redenzione finale di tutte le anime – fu però giudicato troppo ardito in senso opposto e condannato dai concili di Valenza (855) e Langres (859)⁷.

La partecipazione di Giovanni alla diatriba della *praedestinatio* è indice anche della necessità di trovare, da parte del vescovo e del suo suffraganeo, una persona competente nel campo delle arti liberali. Nella sua *Confexio polixior*, infatti, Godescalco aveva fatto largo uso di argomenti desunti dal trivio per difendere e propugnare le sue tesi sulla *gemina praedestinatio*. Lo Scoto, quindi, combatte le tesi del monaco eretico sullo stesso piano disciplinare. Scrive Ernesto Mainoldi nell'introduzione al *De praedestinatione*: “Giovanni Scoto fu dunque chiamato a controbatterlo sullo stesso terreno, mostrandone le argomentazioni viziate da una cattiva conoscenza delle arti liberali e quindi da rigettare come del tutto false e possibili⁸”. Giovanni, insomma, mette subito in pratica lo studio delle arti liberali come *clavis* per interpretare le opere e le manifestazioni di Dio. L'utilizzo delle arti del *trivium*, grammatica, retorica e

² Riguardo al suo nome cfr. la voce *John Scotus Eriugena*, della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: “His Irish provenance is confirmed by the fact that he self-consciously signed his translation of Pseudo-Dionysius’ works with the neologism ‘Eriugena’ (Patrologia Latina, hereafter PL, CXXII 1236a) meaning ‘Irish born’, a word possibly modelled on the Virgilian ‘Graiugena’ found in one of his poems and also in Columbanus’ *Ad Filium* 119. The word ‘Eriugena’ became corrupted to ‘Erigena’ in twelfth century library entries (e.g. the Cluny catalogue) and by the seventeenth century it became common to refer to him as ‘John Scot(t)us Erigena’ (e.g. by Bishop Ussher and Thomas Gale)”.

L'origine irlandese di Giovanni è messa in luce anche nell'analisi delle 79 glosse in antico irlandese (delle 660 totali) alle *Historiae divinae* da J. J. Contreni e P. P. Ó Néill in *Glossae Divinae Historiae...* cit.

³ Sulla *peregrinatio Scottorum* rimangono sempre validi i lavori di B. Bischoff, *Irische Schreiber im Karolingerreich*, in Jean Scot Erigène, René Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, cit. pp. 47–58, e J.J. Contreni, *The Irish Colony at Laon during the time of John Scottus*, *ibid.*, pp. 59–67.

⁴ La prima notizia della presenza di Giovanni presso la corte palatina la ritroviamo in una lettera del Vescovo Pardulo di Laon dell'851 (*Epistola ad ecclesiam Lugdunensem*, in *De tribus epistolis*, PL CXXI 1052a) che testimonia come sia stato affidato a quel “*scotum illum qui est in palatio regis*” la compilazione di un libro sulla predestinazione. Secondo Marta Cristiani, *Giovanni Scoto Eriugena, Il prologo di Giovanni*, Milano, 1987, pp. I–V, che riprende le tesi di Cappuyns, *cit.*, il *terminus ante quem* va posto verso l'847. Si può infatti presupporre con una certa sicurezza, che Giovanni fosse già stabilito presso la corte del Re da alcuni anni.

⁵ Florus Lugdunensis, nel suo *Adversus Joannis Scoti Erigenae Erroneas Definitiones Liber*, lo definisce *scholasticus et eruditus* (PL CXIX 103a).

⁶ Cfr. Giovanni Scolto Eriugena, *De praedestinatione liber*, cit.

⁷ G. L. Potestà, *Ordine ed eresia nella controversia sulla predestinazione*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo...* cit., pp. 383–411.

⁸ Ernesto Sergio Mainoldi, *cit.*, p. XVII.

dialettica (soprattutto quest'ultima e i suoi modelli formali, indispensabili per l'ottenimento della verità: “*disputandi disciplina, quae est veritas*”⁹) sono talmente smaccati da indurre il vescovo Prudenzius di Troyes – già in parte schierato con le tesi di Gotescalco¹⁰ – a prendere parte alla *querelle* con un'opera indirizzata allo Scoto¹¹ in cui lo accuserà apertamente di perdersi nel labirinto delle arti liberali.

Sono estremamente interessanti, nel contesto della comprensione del neoplatonismo eriugeniano e nel ruolo delle arti liberali nel suo pensiero, le conclusioni cui giunge Mainoldi nella sua analisi del *De Praedestinatione*. Scrive lo studioso: “Possiamo così riassumere i propositi di DP in tre punti chiave: 1) affermazione del metodo dialettico nell'indagine teologica; 2) reinterpretazione degli scritti dei Padri (*in primis* Agostino) in base alle regole della grammatica e della retorica; 3) riconsiderazione della teologia della predestinazione entro gli ambiti di una teologia monista sulla base dei Padri orientali e del primo Agostino¹²”; e ancora “Siamo inoltre spinti a pensare che l'apologia eriugeniana delle arti del *trivium* come strumento della riflessione teologica e dell'ermeneutica patristica, sostenuta a più riprese in DP dietro il richiamo dell'*auctoritas* di Agostino, fosse diretta contro i fautori dell'agostinismo più rigoroso e pedissequo, mirando a sostenere per contro la legittimità e la necessità di una interpretazione dell'Ipponate maggiormente approfondita oltre il piano della mera lettera¹³”.

La citazione di Prudenzius e la dinamica della diatriba sulla predestinazione lasciano presupporre che Giovanni non solo avesse già messo mano alle glosse del *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella¹⁴, ma anzi che

⁹ Giovanni Scoto, *De praedestinatione*, I, 2; cfr. D'Onofrio, *Fons scientiae: la dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, 1986.

¹⁰ Cfr. *Ibid.* introduzione.

¹¹ *De Praedestinatione Contra Joannem Scotum*, PL 115, coll. 1009C – 1366A

¹² Ernesto Sergio Mainoldi, *cit.*, p. XXI.

¹³ *Ibid.*, p. XXVIII, e confronta quanto si è detto nel secondo capitolo sulla differenza tra Agostino e l'agostinismo, e le diverse interpretazioni dell'Ipponate.

¹⁴ O che comunque ci stesse lavorando. La questione della cronologia delle opere di Giovanni è una *quaestio* aperta ed estremamente dibattuta. J.J. Contreni e P. P. Ó Néill, *cit.*, pongono la composizione delle glosse del *De Nuptiis* (859–860) successivamente al *De Praedestinatione* (850–851). La postdatazione del commento marciano si appoggia all'estrapolazione di due passi, uno del commento al settimo libro, quello sull'aritmetica, l'altro all'ottavo libro, quello sull'astronomia, dai quali sembra potersi desumere l'anno di composizione. Dello stesso parere anche Cora Lutz, *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, Cambridge 1939. I passi in questione sono: [373, 8], “*ΙΑΝΣΕΑΗΝΣ id est plenilunium. Σελήνη dicitur luna a lapide qui sic vocatur in quo forma semper lune crescit et decrescit. Quidam dicunt paschalem lunam tantum ibi crescere et decrescere lumine, id est circulus solis, nam circulus solis in XXVIII annis constat sicut circulus lunae in XVIII. Verbi gratia, ut talis feria et talis dies mensis et talis annus bis Sextilis sit, ut hodie est, simul revertatur XXVIII annorum spatium expectandum est, et iterum si bis Sextilis hoc anno fuerit in die dominica, non erit iterum in die dominica usque dum XXVIII anni sint peracti*” e [457, 16], “*ANNO NONO DECIMO Circulus lunae, id est reversio eiusdem ad eandem etatem quam nunc habet, post XVIII annos fit sicut reversio solis post XXVIII. Verbi gratia, si hodie XX est, XII Kalendarum Septembrium non veniet usque dum XVIII anni sint finiti; iterum si XII Kalendarum Septembrium in secunda feria sunt, iterum post XXVIII annos in eadem feria erunt, ut autem*

l'analisi del testo marciano fosse già un punto fondamentale della formazione culturale dell'Eriugena. Attraverso lo studio e l'interpretazione dell'opera del Capella, Giovanni accede ad un sapere enciclopedico, neoplatonico e sincretistico che eserciterà grande fascino su di lui e su tutto il secolo¹⁵. Emerge qui una concezione che accompagnerà l'Eriugena lungo tutto l'arco della sua vita e che influirà in tutte le opere, e cioè che le *ancillae philosophiae*, le *septem artes liberales* non sono solo discipline di studio ma si integrano in una visione totalizzante e strutturata della realtà: lo si è visto nel *De praedestinatione* ed emergerà ancora più chiaramente nel *Periphyseon*. L'esaltazione della *sapientia* è un tema dominante in tutto il commento, così come il rapporto che si instaura tra *sapientia*, *ratio* e *fides*. Vi sono affermazioni di Giovanni che difficilmente lasciano adito a dubbi: nelle glosse al *De Nuptiis* Giovanni si spingerà fino a scrivere che “*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*” [57, 7], nell'incipit del *De Praedestinatione* [I, 1] si trova: “*Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse vera philosophiam*”¹⁶. Questa identificazione della *vera religio* con la *vera philosophia* assume un significato assai diverso rispetto all'identificazione, proposta dalla tradizione monastica, della vita monastica stessa con la vita “filosofica” (*bios philosophos*)¹⁷: in quest'ultimo caso la vita monastica si proponeva, perlomeno in molti autori, come un'alternativa alle filosofie non cristiane e ad ogni sistema di pensiero ad impostazione “razionalistica”, mentre l'Eriugena valorizza in larga misura proprio la “filosofia”, considerata come lo strumento principale per accedere al Divino.

Proprio i primi capitoli del *De Praedestinatione* mettono in pratica questo *modus operandi* e delineano con una logica stringente e puntuale il carattere eretico delle tesi di Gotescalco e la coincidenza di Dio con la sua volontà e la predestinazione.

Se la data di composizione delle singole opere è un problema ancora aperto e di difficile soluzione, rimane però valida la divisione in “blocchi” che diede il

reversio sit et aetatis lunae et dies mensis et feriae post DXXXII annos fit quos appellat Magnum Annum”. Giovanni sta parlando del ciclo dionisiano, il periodo di ventotto anni che segna il ritorno della terra in una certa posizione rispetto al sole nel medesimo giorno della settimana, e del ciclo metonico, il periodo di diciannove anni in cui la terra, la luna e il sole ritornano in una data posizione reciproca. Di parere opposto I. Ramelli, *Tutti i commenti*, cit., p. 577, n. 3, che scrive: “Non sembrano esistere anni che, all'epoca di Giovanni Scoto, abbiano contemporaneamente il 2 agosto che cada di domenica e il 12 settembre che cada di lunedì e nemmeno anni contigui o vicini che soddisfino ciascuno a una delle due caratteristiche. Non si può quindi dedurre da qui una data precisa per la composizione del commentario”.

¹⁵ Cfr. il capitolo I e Leonardi, *I manoscritti*, cit. per l'importanza del secolo IX e dei commenti di Marziano, Dunchad e Remigio per la rinascita e la diffusione del *De Nuptiis* in tutta Europa.

¹⁶ Cfr. Agostino, *De vera religione*, V, 8: “*Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem*”.

¹⁷ Cfr. A. M. Orselli, *Il monachesimo in Occidente: Dalle origini all'età carolingia*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, dir. N. TRANFAGLIA, M. FIRPO, I. *Il Medioevo, I. I quadri generali*, Torino, 1988, pp. 325–343.

Cappuyns¹⁸ e su cui si appoggiano ancora Contreni e altri studiosi. La prima fase – anni attorno all'850 – è quella della composizione delle glosse del *De Nuptiis* e del *De praedestinatione*, la seconda – 860 – una fase mediana in cui l'Eriugena si dedicò principalmente alla traduzione di opere, e una fase finale (dall'860 sino alla morte) in cui tornano i temi del primo periodo per la composizione delle opere principali di Giovanni: il *Periphyseon*, le *Expositiones in Ierarchiam coelestem* e il *Commentarius in evangelium Iohannis*. I temi e le concezioni elaborate da Giovanni nei primi anni, grazie allo studio del testo di Marziano, saranno presenti in tutte le sue opere principali e se ne scorge ancora chiara l'eco sia nel *Periphyseon* che nel *Prologo di Giovanni*, sancendo le arti liberali come momento fondamentale della gnoseologia eriugeniana. Solo per citare qualche esempio: *Periphyseon*, IV, 7: “*Ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia quae cognoscit et omnia quae preconoscit*” e *Annotationes* 40, 11: “*Studium quippe rationis omnem caelestiam corporum motum praecedit totiusque mundi globum altitudine raciocinacionis comprehendit*”; o ancora sull'importanza e sul modo della dialettica, *Periphyseon* I, 26: “*Num οὐσία in generibus generalissimis et in generibus generalioribus, in ipsis quoque generibus eorumque speciebus, atque iterum specialissimis speciebus, quae atoma, id est individua dicuntur, universaliter proprieque continentur? DISC. Nil aliud esse video, in quo naturaliter inesse οὐσία possit, nisi in generibus et speciebus, a summo usque deorsum descendentibus, hoc est, a generalissimis usque ad specialissima, id est, individua; seu reciprocatur sursum versus ab individuis ad generalissima. In his enim veluti naturalibus partibus universalis οὐσία subsistit*” e *Annotationes*, 157, 17: “*GENUS est multarum formarum substantialis unitas. Sursum este generalissimum genus quod a Grecis οὐσία, a nobis essentia vocatur, ultra quod nullus potest ascendere. Est enim quaedam essentia quae comprahendit omnem naturam cuius participatione subsistit omne quod est, et ideo dicitur generalissimum genus. Descendit autem per divisiones per genera per species usque ad specialissimam speciem quae a Grecis άτομος dicitur, hoc est individuum, ut est unus homo vel unus bos*¹⁹”.

Anche laddove i passi non danno vita ad un parallelismo evidente come quello appena mostrato, è possibile però scorgere la continuità di particolari filosofemi²⁰ che permeano tutta l'opera dell'Eriugena. In particolare vi sono alcuni temi chiave per Giovanni e cioè: la dialettica come momento necessario per l'analisi della realtà e della divinità, la filosofia come ricerca della verità che si attua nel tentativo di intuire e circoscrivere Dio in modo apofatico attraverso l'analisi delle realtà e delle teofanie divine, l'indipendenza della ragione

¹⁸ Cit.

¹⁹ Ancora si potrebbe citare: sull'*Anima Mundi*, *Periphyseon* I, 31 e *Annotationes* 7, 10, Sull'armonia, *Periphyseon*, I, 66; I, 72 e *Annotationes* 10, 22 e 11,8

²⁰ Uso il termine con l'accezione che ad esso dà Werner Beierwaltes, *Eriugena*, cit., p. 45 di “filosofemi teologicamente più o meno nascosti che diventano determinanti come theologoumena centrali in un orizzonte problematico e di pensiero presupposto come comune”.

dall'*auctoritas* e l'interpretazione di Dio come armonia e come monade.

Le relazioni non si limitano al solo *Periphyseon*, “*the most ambitious book to have been writtem in the western world since Augustine's De civitate Dei*” per dirla con le parole di Paul Edward Dutton²¹, ma anche con altre opere capitali quali il Prologo all'Omelia di Giovanni²². Il passo più citato e più importante (che riprende e rielabora l'esegesi di un passo giovanneo già veicolata, con alcune varianti, da Agostino, Gregorio Magno, Smaragdo, e poi ripresa negli anni '70 del IX secolo da Eirico di Auxerre)²³ è al paragrafo 3: “*Ambo tamen currunt ad monumentum. Monumentum Christi est divina Scriptura, in qua divinitatis et humanitatis ejus mysteria densissima veluti quadam muniuntur petra. Sed Joannes praecurrit citius Petro. Acutius namque atque velocius intima divinorum operum penetrat secreta virtus contemplationis penitus purificatae, quam actionis adhuc purificandae. Verumtamen primo intrat Petrus in monumentum, deinde Joannes, ac sicut ambo currunt, ambo intrant. Petrus siquidem fidei symbolum, Joannes significat intellectum. Ac per hoc, quoniam scriptum est: «Nisi credideritis, non intelligetis», necessario praecedit fides in monumentum sanctae Scripturae, deinde sequens intrat intellectus, cui per fidem praeparatur aditus*”. La fede prepara l'ingresso, entra per prima ed è viatico indispensabile all'incontro uomo–Dio, ma, nel contempo essa “ha un valore rigorosamente propedeutico ed è destinata ad essere trascesa nell'itinerario verso la perfezione²⁴”.

Da questi pochi esempi – ma se ne potrebbero fare molti altri – si rende più manifesto l'intimo rapporto tra le *Annotationes* e le opere più importanti dell'Eriugena. In tutte, in modi e momenti diversi, rimane in primo piano l'esaltazione della sapienza e della *beatitudo* intesa come “valore eudaimonistico della conoscenza e della contemplazione della verità [...] e del potere dell'uomo nell'attingimento del vero e con esso della salvezza²⁵”. Si può quasi azzardare che le *Annotationes* siano un momento fondamentale dello sviluppo intellettuale di Giovanni e pietra di paragone imprescindibile per cogliere appieno il

²¹ Paul Edward Dutton, *John Scottus Eriugena*, in Jeremiah Hackett ed., *Medieval philosophers*, Dictionary of Literary Biography, 115, Detroit and London, 1992, pp. 168 – 184

²² Cfr. Marta Cristiani, *Giovanni Scoto, Il prologo di Giovanni...* cit.

²³ Cfr. Agostino, *Sermones*, 118, in PL 38, col. 672; Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, col. 1075; Eirico di Auxerre, *Homiliae per circulum anni. Pars hiemalis, hom. 11*, ed. R. Quadri, in CCCM 116 e 116A e B, Turnhout, Brepols, 1992–1994 pp. 612–641.

²⁴ *Ibid.* p. 85, aggiunge inoltre: “L'ordine di ingresso dei due apostoli nel sepolcro è evidentemente un ordine di perfezione progressiva: > l'illuminazione avviene grazie alla *scientia* e la perfezione è opera della *sapientia*”; ancora, p. 84: “Lo stadio della purificazione è momento imprescindibile di ogni itinerario verso la conoscenza, il cui fine ultimo è il raggiungimento di una *similitudo ad deum* che costituisce in realtà, per un movimento circolare, la condizione di ogni vera conoscenza. Se per un principio fondamentale della gnoseologia platonica il simile non può comunicare che al simile, e se d'altra parte l'unico oggetto di conoscenza, di *episteme*, attraverso la contemplazione o *theoria* non può essere altro che la luce divina la purificazione *katharsis* da tutte le scorie e impurità materiali e carnali sarà strettamente necessaria per poter recepire qualsiasi illuminazione di origine divina, la cui funzione sarà di condurre l'intelletto stesso alla sua propria perfezione secondo i suoi limiti e capacità”.

²⁵ Francesco Paparella, *cit.*, p. 122

significato delle opere di età matura. Bisogna infine aggiungere che già nella redazione delle sue prime opere, le *Annotationes* e il *De praedestinatione*, Giovanni mostra di possedere una vasta cultura dialettica, teologica, nelle arti del trivio e del quadrivio, e una precisa conoscenza del greco.

Nei decenni centrali del IX secolo, Giovanni Scoto è il centro della vita culturale della corte di Carlo il Calvo²⁶. Il sovrano, considerato alla stregua degli imperatori filosofi del passato, che aveva riposto nell'unità dei suoi vescovi e delle dottrine della chiesa la sua ambizione, vide in Giovanni un erudito di grande caratura. E' merito infatti dell'intraprendenza del sovrano e dell'ottima conoscenza della lingua greca di Giovanni se il re affidò proprio a lui la considerevole mole di traduzioni che fanno dell'Eriugena un autore fondamentale per il sapere occidentale tra Boezio e la rinascita del XII secolo²⁷. Grazie a questo lavoro di traduzione, opere quali *La Gerarchia celeste* di Dionigi Areopagita, gli *Ambigua* e le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore e il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa entrano di diritto nella cultura del periodo sia come testi "a se stanti" sia per l'intermediazione dello Scoto che ne veicola i temi fondamentali²⁸. Tutte opere che rinforzano e arricchiscono il *corpus* neoplatonico di cui Giovanni si era fatto portatore proprio a partire dalle glosse del *De Nuptiis*. Ecco allora che si percepisce, nell'attività scolastica, di insegnante e di "traduttore", che Giovanni è un imprescindibile punto di passaggio del neoplatonismo per il mondo medievale che proprio nel IX secolo prendeva forma.

Si può quindi accennare alla continuità delle posizioni neoplatoniche eriugeniane che via via si arricchiscono di apporti soprattutto dionisiani²⁹ e del neoplatonismo di matrice greca. Tra le *Annotationes* e il *Periphyseon* si articola il complesso sostrato della *Expositiones super Ierarchiam Caelestem* ma nel contempo rimangono inalterati i caratteri dell'escatologia³⁰ e della *sapientia*. Si è visto che Giovanni dedica molte delle sue elucubrazioni alla soluzione del rapporto tra *fides* e *ratio*. Lo stesso Agostino aveva speso sul problema gran

²⁶ Sull'ideale del "re filosofo" (già delineato da Platone, il cui detto era stato ripreso da vari autori, tra cui, in diversa prospettiva, Girolamo, *Commentarii in prophetas minores. In Ionam* 3, CCSL 76; e quindi da Alcuino nel suo epistolario) alla corte di Carlo il Calvo cfr. Nikolaus Staubach, *Rex Christianus: Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen*, Köln, 1993.

²⁷ Si veda G. D'Onofrio, *Storia della teologia*, 2: *Età medievale*, a cura di Giulio D'Onofrio, Casale Monferrato, 2003.

²⁸ Sulla trasmissione di questi testi greci nell'Occidente latino cfr. P. Courcelle, *Le lettres grecques en Occident...* cit.; W. Berschin, *Medioevo greco-latino: da Gerolamo a Niccolò Cusano*, edizione italiana a cura di Enrico Livrea, Napoli, 1989.

²⁹ *Corpus Dionysiacum. I, De divinis nominibus F / Pseudo Dionysius Areopagita*; herausgegeben von Beate Regina Suchla, Berlin, 1990; Id., *Die Namen Gottes / Pseudo-Dionysius Areopagita*; eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, Stuttgart, 1988.

³⁰ Su questo argomento cfr. Tullio Gregory, *L'escatologia di Giovanni Scoto*, in *Mundana Sapientia...* cit., e Francesco D. Paparella, *La questione della "beatitudo" in Giovanni Eriugena*, in *La felicità nel medioevo...* cit.

parte delle sue energie intellettuali ma senza poter dichiarare chiuso l'annoso problema³¹. Per Giovanni il rapporto intimo e dialettico tra filosofia e teologia non mette l'una contro l'altra. Scrive Beierwaltes: “Il fatto che Eriugena ponga in risalto la ragione come l'unica vera autorità, il fatto che assicuri argomentativamente, in maniera universale, almeno nelle intenzioni, le proprie concezioni attraverso la ragione non giunge in alcun modo sino ad un razionalismo estremo, ma si accompagna sempre, in un significativo equilibrio, ad una epoché nei confronti delle possibilità della ragione e del linguaggio che la esprime. Limitando quindi la ragione in determinati atti, Eriugena lascia spazio anche per l'incommensurabile, per l'esperienza di ciò che è Altro rispetto alla ragione, per ciò che la trascende e che anzi la esclude proprio nel suo sforzo più intenso³²”. E' un'esaltazione della ragione, quella di Giovanni che non esautora la fede, piuttosto la accompagna in un cammino dialettico nel quale ad ognuno spetta un ruolo preciso nella ricerca del rapporto col Dio. Il passo di Pietro e Paolo davanti al sepolcro di Cristo ne è forse l'immagine più cristallina, ma anche le *Annotationes* sono ricche di queste glosse, come in [17, 8]: “...Tutto ciò che di onorevole brilla nell'anima razionale non è prodotto da null'altro se non dalle esercitazioni della ragione”, non solo, [17, 12] “...ogni anima umana è immortale a motivo degli studi di sapienza in essa insiti”. Per ricapitolare: la ragione ha un rapporto dialettico ma non secondario con la fede, è ciò che rende degna l'anima umana e ha una posizione privilegiata anche nei confronti dell'autorità come si afferma in *Periphyseon* I, 69: “*Ideoque prius ratione utendum est, in his quae nunc instant, ac deinde auctoritate*”³³. Quindi la *ratio* è lo strumento con il quale ottenere la *sapientia*, già insita nell'anima umana. Prima di affrontare il ruolo della sapienza nell'escatologia eriugeniana è utile soffermarsi su questa peculiarità di stampo neoplatonico: perché le *artes* sono già insite nell'animo umano? Perché, in caso contrario, Giovanni Scoto si troverebbe di fronte allo stesso *impasse* di Agostino, conferendo alle arti liberali un valore non solo ermeneutico e beatificante, ma anche escatologico, e in definitiva sottomettendo il destino ultimo della salvezza umana all'applicazione o meno delle singole persone alle discipline di studio, esautorando, di fatto, la fede. Quale sarebbe, secondo questa logica, il destino di tutte le anime che non hanno possibilità o interesse verso lo *studium sapientiae* ma che comunque vivono una vita di fede e rettitudine? Agostino è molto chiaro quando asserisce:

³¹ Cfr. il capitolo II per la posizione di Agostino e per la storia del problema in seno al cristianesimo delle origini.

³² W. Beierwaltes, *Eriugena...* cit., p. 26

³³ A tal proposito è molto interessante ciò che afferma Mainoldi nell'introduzione al *De praedestinatione*, cit., p. LXXII: “Per i teologi franchi, adusi a un metodo di indagine teologica basato sulla ripetizione di testimonianze patristiche, per cui la disputa si riduceva a essere una collazione di quelle citazioni scritturistiche e patristiche che nella loro lettera risultavano maggiormente vicine alle tesi da sostenere, una così netta affermazione della non immediata corrispondenza tra il significante espresso dell'*auctoritas* e il significato teologico inteso da essa costituì [...] una rottura rispetto alla prassi del tempo [...]. Giovanni Scoto metteva in rilievo il ruolo e l'autonomia di un'ermeneutica delle *auctoritates*, che, venendo a basarsi sulle arti liberali, rientrava nelle competenze del maestro di *schola*, piuttosto che risultare di dominio esclusivo dell'istanza ecclesiastica”.

“In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant”³⁴”.

La ragione si applica all'analisi delle teofanie e dell'esistente, ma le teofanie, in definitiva, altro non sono che la manifestazione accessibile del Sovra-essere³⁵ divino, il secondo movimento secondo il *Periphyseon*. La ragione opera un atto di conoscenza in negativo, circoscrivendo l'inconoscibilità e l'incommensurabilità divina a partire dalle realtà sensibili. In questo senso le *artes* come strumento della *sapientia* sono un elemento fondamentale per la risalita a Dio³⁶, ma non per la salvezza finale. In definitiva: le *artes* acquisiscono una connotazione mistica. Ci viene in aiuto Bernard MacGinn³⁷. Se infatti *“God in himself and the manifest God of creation can never be conceived apart from each other, since the relation between God and creation is one of “reciprocal multiplication”*, se le Idee possono essere considerate la prima auto-creazione di Dio, attraverso le quali Dio stesso si conosce³⁸, se allora il cosmo è automanifestazione di Dio – non in senso panteistico! – divenendo corrispettivo dell'intelligibile, allora, grazie a questo intimo rapporto tra creatore e creazione che non è coincidenza, né immanentismo, ma teofania, nell'accezione che a questo termine conferisce Giovanni, e cioè *“comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones”³⁹*, lo studio dei segreti del Cosmo è un continuo avvicinamento a Dio anche in senso mistico. Continua McGinn: *“Eriugena's mysticism, like that of all theistic mystics, cannot be separated from his view of the divine nature”⁴⁰*. La conoscenza del cosmo è quindi un'ascesa dell'anima *ab corporalia ad incorporalia* per usare le parole di S. Agostino, una risalita attraverso una graduale progressione mediante i livelli della conoscenza, come *“la Scrittura costituita dalle quattro parti come dai quattro elementi”⁴¹*. In

³⁴ Contra Epistula Manichei, 4, 5.

³⁵ Cfr. Beierwaltes, *Eriugena*, cit.

³⁶ E' utile annotare un passaggio di Dodds sull'unione mistica di Plotino, in *Pagani e cristiani...* cit., p. 87: “Per Plotino, per per il suo maestro Platone, l'allenamento alla contemplazione deve cominciare con la matematica per procedere alla dialettica; l'unione mistica non è il surrogato dell'lo sforzo intellettuale, ma il suo coronamento e il suo traguardo [...] L'esperienza mistica di Plotino ha la sua radice naturale nell'identità potenziale dell'anima con il suo fondamento divino, e nella legge generale che tutte le cose tendono a tornare alla loro sorgente”.

³⁷ Bernard McGinn, *Eriugena Mysticus*, in Claudio Leonardi, ed., *Giovanni Scoto nel suo tempo: L'organizzazione del sapere in età carolingia*, cit., pp.235 – 260. Sul misticismo medievale cfr. Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism: 500 to 1200 A.D.*, New York, 1996, Id., *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200–1350*, New York, 1998

³⁸ *Periphyseon*, III, 23: “Creatur enim a seipsa in primordialibus Cooperatorum Veritatis Societas Excerpta ex Documenta Catholica Omnia causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis, et superessentialis, et super omne, quod potest intelligi et non potest, descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse”.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Eriugena Mysticus*, cit. p. 242.

⁴¹ Giovanni Scoto, *Omelia*, XIV

questi passi si manifesta la natura fortemente intellettuale della concezione mistica di Giovanni; ecco come chiosa MacGinn: “*These intellectual ascents, however, are part of a broader picture of how all the created hierarchies work together to create what could be called 'the great chain of virtues' to lead humanitas back to his source*”⁴².

E' questa concezione della natura e del cosmo, in cui ogni creatura è segno di Dio e in qualche modo Dio stesso⁴³, a rendere indispensabili le *artes liberales* come primo passo verso una *illuminatio*, data dalla sapienza, per la *visio mystica*. Un ultimo accenno alla mistica erigeniana spinge ad un paragone con l'affermazione posta all'inizio del capitolo X del Commento alle gerarchie celesti di Dionigi l'Areopagita: “*purgatur quidem omni ignorantia, illuminatur omni sapientia, perficitur omni deificatione*”. I tre gradi della ascensione mistica sono così commentati da Marta Cristiani in relazione al già citato passo di Pietro e Paolo davanti al sepolcro dell'Omelia di Giovanni: “Poiché la funzione catartica è compiuta in virtù della *fides* e dell'*actio*, l'illuminazione avviene grazie alla *scientia*, e la perfezione è opera della *sapientia*”⁴⁴.

Per l'Eriugena le arti liberali giungono a compimento di quell'iter che le porta da semplici discipline scolastiche, logiche e matematiche, a sapienza divina, strumento necessario alla comprensione dello *Speculum Dei*. Ciò che Marziano comunica attraverso un testo volutamente oscuro e quasi per iniziati, ciò da cui Agostino è profondamente affascinato ma che tende a ritrattare e ridimensionare nella parte finale della sua vita, diviene in Giovanni parte coerente e ortodossa della sua teologia, e, per dirla alla maniera moderna, materia di studio da lui proposta ai suoi studenti alla *schola palatina*. Ed è proprio con la scuola palatina che ri-nasce l'endiadi filosofia-sapienza, grazie all'opera del maestro Alcuino⁴⁵, che nel *De grammatica*⁴⁶ identifica la Filosofia con la Sapienza dei proverbi salomonici, citando da Proverbi, IX, 1, in cui è scritto che la dimora della Sapienza⁴⁷ ha sette colonne che egli interpreta come le sette arti liberali. La

⁴² Bernard McGinn, *Eriugena Mysticus*, p. 252

⁴³ *Periphyseon*, III, 17: “*Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem, et supernaturalis naturalem, et simplex compositum, et accidentibus liber accidentibus subjectum, et accidens, et infinitus finitum, et incircumscriptus circumscriptum, et supertemporalis temporalem, et superlocalis localem, et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse, et immobilis movetur in omnia, et fit in omnibus omnia*”.

⁴⁴ E' utile riportare la divisione che Agostino, nel *De Trinitate Dei* istituisce tra sapienza e scienza: XII, XV, 25 “*Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum, sive postponendum sit, non est difficile iudicare*”.

⁴⁵ C. Leonardi, *Alcuino e la scuola palatina*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Atti della XXVII Settimana di Spoleto (1979), Spoleto 1981, volume I, pp. 459–98.

⁴⁶ PL, 101, 853

⁴⁷ Sull'esegesi dei libri sapienziali (ed in particolare Proverbi) cfr. i contributi raccolti in *Lectures cristiane dei libri sapienziali* (Atti del XX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, Augustinianum, 9–11 maggio 1991), Roma 1992. Sulle descrizioni e le figure allegoriche della Sapienza nel medioevo cfr. Curtius, *cit.* e Maria

vicinanza di questa interpretazione con il testo di Marziano da un lato e il *De consolatione philosophiae*⁴⁸ di Boezio dall'altro era ormai un passo breve che sarebbe stato compiuto di lì a poco.

Dio procede senza sosta, dall'uno al molteplice – dividendosi in categorie e generi – e tutto comprende come armonia di opposti: nelle opere teologiche sono numerose le metafore di questo genere⁴⁹. A questo proposito è particolarmente interessante un passo del capitolo XI dell'Omelia al Prologo di Giovanni: “*Dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per Scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae Scripturae apices et creaturae species. Eloquia disce divina, et in animo tuo eorum concipe intellectum, in quo cognosces Verbum. Sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum percipe sensibilibus, et in eis intelliges Deum Verbum, et in iis omnibus nil aliud tibi veritas declarabit praeter ipsum, qui fecit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse est omnia. In omnibus enim, quae sunt, quidquid est, ipse est*”, una equivalenza che sacralizza interamente la natura in quanto penetrata integralmente di intelligibilità. Marta Cristiani⁵⁰, nel suo commento all'omelia, mette in relazione questo passo con quello, altrettanto interessante delle *Expositiones*, I, 1: “*lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est*⁵¹”. La scrittura e la natura sono segni di cui la “natura regredita” dell'uomo ha necessità, in quanto occultamenti “dell'insostenibile raggio divino nei velami del senso⁵²”. Il paragone è

Corti, *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, 1983, in particolare p. 75: “Le più belle descrizioni di questa signora Filosofia sapienza, ibrida e totalizzante, sono quelle iconiche (a San Gallo, in altri monasteri, in scuole, in libri miniati) ove lei, la *Sophia sancta*, la *Sapientia*, la *Philosophia* è una regina incoronata, che per lo più siede in trono in un tempio dalle sette colonne oppure circondata da sette damigelle; le eventuali didascalie parlano di un essere più splendente del sole, più prezioso dell'oro”.

⁴⁸ Vedi CCSL 94, *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolatio*. – Iteratis curis / edidit Ludovicus Bieler, Turnholt: Typographi Brepols editores pontificii, 1984; Luca Obertello, *Boezio e dintorni: ricerche sulla cultura altomedievale*, Firenze, 1989; Fabio Troncarelli, *Cogitatio mentis: l'eredità di Boezio nell'alto Medioevo*, Napoli, 2005.

⁴⁹ Per la luce, ad esempio, *Periphyseon* I, 75, II, 23, III, 16, V, 24; per l'armonia: I, 72, II, 31, III, 3, III, 29, V, 36; per le *Annotationes* cfr. il quarto capitolo.

⁵⁰ Giovanni Scoto... cit. cfr. tutta la nota relativa al capitolo XI, p. 115.

⁵¹ Su questa equivalenza, questa simpatia, cfr. Marie-Thérèse d'Alverny, *L'homme comme symbole. Le Microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo, Atti della 23. Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (3–9 aprile 1975)*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1976, pp. 123 – 183; p. 162: “Il [sc. Jean Scot] a suivi la traditione augustinienne en traitant le thème [sc. Microcosme], et l'a complétée par une expression chère à Maxime qui revient fréquemment dans ses oeuvres. L'homme, qui unit en lui toute la création puisqu'il possède l'intelligence, comme l'ange, la raison, en tant qu'homme; la sensation, comme l'animal; la vie, comme la plante, qui subsiste avec un corps et une âme, et n'est étranger à aucune créature est appelé à juste titre 'creaturarum omnium officina' [...] L'homme est l'être posé au milieu, le point de rencontre et le facteur d'union de tous les êtres; c'est ainsi qu'il a été fait à l'image de Dieu, pour qu'en lui toute la création, l'intelligible comme la sensible soit réunis inséparablement”.

⁵² *Ibid.* p. 116. La natura regredita è quella vittima del peccato e incapace di sostenere direttamente la luce divina. Senza la caduta non ci sarebbe stato bisogno dell'intermediazione, ma anche l'intermediazione non è alla portata di tutti gli uomini. Scrive MacGinn, cit. p. 246: “*Since the fall, it is given to very few to be able to attain God directly and without error from the contemplation of the natural world, as Abraham, Moses and the Apostles did*”.

sicuramente azzardato e in parte anacronistico, ma la spregiudicata libertà intellettuale rivendicata da Giovanni, la dialettica tra cosmo e scrittura, tra realtà e trascendenza, tra il libro della natura e la bibbia, e la profonda conoscenza delle scienze matematiche non possono non richiamare alla memoria il famoso passo de *Il Saggiatore* di Galileo Galilei: “*La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto*”⁵³.

Le ragioni delle connessioni tra felicità–beatitudine e conoscenza possono essere spiegate all'interno dell'orizzonte dottrinale del pensiero eriugeniano, “a partire dalla necessità di una autentica conoscenza teologica per il conseguimento della salvezza eterna”⁵⁴. Nella teologia⁵⁵ di Giovanni Scoto, verità e beatitudine sono naturalmente identificate nella figura di Cristo. In questo modo Cristo, nell'ottica neoplatonica del *Nous*, assume i caratteri della perfezione gnoseologica ed ontologica. Scrive Leonardi: “Il verbo che si incarna assume pienamente l'umanità, e dunque quella centralità cosmica che è insita nell'uomo e che per altro preesiste in lui come Verbo. Il Verbo è la *sapientia creatrix*, e il Cristo, in cui *sapientia creatrix* e *sapientia creata* sono una sola cosa, è la *plenitudo deificationis*, mediante la quale uomo e Dio sono riuniti in una sola sostanza [...] Questo ritorno è per tutta l'umanità, il ritorno, platonicamente, nella propria causa; ma per gli eletti è un ritorno che implica una trasformazione, quella appunto della *deificatio*”⁵⁶. E' proprio questo “doppio ritorno” a sancire il discrimine che permette alle *artes liberales* come mezzo per la sapienza di garantire una visione mistica, una partecipazione contemplativa alle più alte teofanie senza però inficiare il ruolo della fede e dell'apocatastasi per tutte le anime. I tre gradi dell'ascensione mistica, *purgatio*, *illuminatio* e *perfectio* sono quindi un “canale” ulteriore di avvicinamento, un “secondo ritorno” a Dio riservato agli spiriti eletti⁵⁷.

⁵³ Casuale, ma suggestiva la ricomparsa della metafora del labirinto, qui inteso in modo simile all'uso fattone da Prudenziò contro Giovanni Scoto.

⁵⁴ F. Paparella, *La questione della beatitudo...* cit. p. 88.

⁵⁵ Per la teologia eriugeniana, oltre al citato saggio di Paparella, cfr. anche G. D'Onofrio, *Storia della teologia*, 2: Età medievale, a cura di Giulio D'Onofrio, Casale Monferrato, 2003; *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Claudio Leonardi ed., vol. 3; G. D'Onofrio, *I fondatori di Parigi. Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo...* cit., pp. 413 – 456; Tullio Gregory, *L'escatologia di Giovanni Scoto*, in *Mundana Sapientia...* cit., pp. 219 – 260; Jean Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze, 1983; Giulio D'Onofrio, *Tra antiqui e moderni: parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Atti della LII Settimana di studi (2004), 2. –, Spoleto, 2005, pp. 821–886.

⁵⁶ Leonardi, *Testi teologici e spirituali...* cit. p. 378.

⁵⁷ Ecco il “doppio ritorno” secondo le parole di Giovanni, *Periphyseon*, V, 38, “*Generalis quidem in omnibus, qui ad principium conditionis suae redituri sunt; specialis vero in his; qui non solum ad primordia naturae*

Una equivalenza, quella tra essere e verità, tra ontologia e gnoseologia che affonda le sue radici nel pensiero neoplatonico antico e medievale⁵⁸, e che ci riporta al *modus operandi* di Giovanni Scoto e all'applicazione della filosofia alla teologia, o almeno a quelle realtà, teofanie, cui il pensiero umano può applicarsi. La tensione dialettica tra le due forme di pensiero che sottostanno ai criteri della *sapientia* e della *fides* genera il precario equilibrio su cui si articola l'esegesi dell'Eriugena⁵⁹. Un incontro possibile per il fatto che, come suggerisce Beierwaltes, le fonti filosofiche di Giovanni sono già trasformate in un orizzonte e in un pensiero teologici. Egli desume la filosofia già teologicamente inquadrata secondo il pensiero neoplatonico: “Non è quindi la filosofia che viene direttamente recepita attraverso la filosofia ma sono filosofemi teologicamente più o meno nascosti che diventano determinanti come

revocabuntur, sed etiam ultra omnem naturalem dignitatem in causam omnium, quae Deus est, reditus sui finem constituent”, e anche *Periphyseon* V, 36 [978A], e infine come chiosa MacGinn, *cit.*, p. 253: “*All humanity will return to paradise in Christ, that is, will be united in the primordial cause that is Sapientia creata; but not all will taste of the Tree of Life, which is Christ, and through that tasting ascend to deification through contemplation of the highest theophanies*”. Si sarebbe tentati di descrivere questo particolare concetto come iniziazione, ma Eliade, *La nascita mistica*, New York, 1958, è estremamente chiaro: “*Il cambiamento ontologico dell'iniziato si verificava soprattutto nella sua esistenza dopo la morte*” (p. 168) e per quanto si possa identificare qui un differente destino *post mortem* non si può però parlare di cambiamento ontologico. Ci sono però dei segnali che fanno pensare ad un movimento che in qualche modo viene a coincidere con le esigenze e i desiderata iniziatici. Sempre Eliade scrive, che “l'iniziazione è coesistente ad ogni nuova valorizzazione della vita spirituale”, così come la partecipazione ad una comunità di eletti, la presenza dottrine segrete, l'esigenza di un sapere superiore e interdetto alla maggior parte dei fedeli che porta i detentori ad un più intimo contatto con la divinità. In generale, la linea seguita da Giovanni, di stampo dionisiano, non era ignota a molti movimenti di stampo mistico, esoterico dell'Europa medievale che avevano fatto di questa “via del vuoto” e dell'iniziazione alla “dotta ignoranza” la loro dottrina segreta. Sul tema scrive anche Paparella, *cit.* p. 90.

⁵⁸ Sul neoplatonismo medievale si veda: Barbara Faes de Mottoni, *Il platonismo medioevale*, Torino, 1979; Tullio Gregory, *Platonismo medioevale: studi e ricerche...* *cit.*; Id., *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992; Id., *Origini della terminologia filosofica moderna: linee di ricerca*, Firenze, 2006; Concetto Martello, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena...* *cit.*; M.T. D'Alverny, *L'homme comme microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Atti della 23. Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (3–9 aprile 1975), Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1976; *Anima e corpo nella cultura medievale*: atti del 5. Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, Venezia, 25–28 settembre 1995 / a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Tarnuzze, Impruneta, 1999; *Le felicità nel Medioevo...* *cit.*; *Metaphysica, sapientia, scientia divina: soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Bari, 9–12 giugno 2004 / a cura di Pasquale Porro; con la collaborazione di Marienza Benedetto, Bari, 2006; *Gli umanesimi medievali*: atti del 2. Congresso dell'Internationales Mittellateinerkomitee, Firenze, Certosa del Galluzzo, 11–15 settembre 1993, a cura di Claudio Leopardi, Tarnuzze, Impruneta, 1998; F. X. Martin & J. A. Richmond (eds.), *From Augustine to Eriugena: essays on Neoplatonism and christianity in honour of John O'Meara*, Washington DC, 1991; e Henri D. Saffrey, *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, 1987.

⁵⁹ Secondo Beierwaltes, *Eriugena*, *cit.*, il pensiero di Giovanni Scoto potrebbe essere visto nel suo complesso come il tentativo di pensare e di dire, ossia di portare a manifestazione il linguaggio che si dispiega mediante nomi o attraverso la denominazione di oggetti, il supremo concetto di ciò che è, nel modo più elevato ed intensivo, essere ed uno, il tentativo, quindi, di pensare e di dire proprio ciò che è indicibile in se stesso (cfr. *Ibid.* p. 71). Ampliando questa analisi dalla categoria del linguaggio a quella della realtà, questo tentativo, queste esercizio è ciò che lo Scoto applica, attraverso le categorie delle arti liberali alla realtà, e cioè portare avanti, sino al massimo punto possibile, quella sinergia e quella dialettica tra filosofia e scienza della natura e teologia per circoscrivere il dio di cui non si può dire nulla attraverso l'analisi della realtà. In questo modo filosofia e teologia non sono due sistemi opposti ma due diversi percorsi.

theologumena centrali in un orizzonte problematico e di pensiero presupposto come comune⁶⁰. Il platonismo di Giovanni Scoto, quindi, non è quello direttamente attinto da Platone, e nemmeno dai neoplatonici pagani: è piuttosto un neoplatonismo di derivazione mediata, attraverso lo Pseudo Dionigi Areopagita, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore e Agostino: il platonismo con cui Giovanni entrò in contatto era già ampiamente cristianizzato. Gli elementi, identificati da Beierwaltes⁶¹, sono: la concezione di Dio come Uno assoluto e assolutamente trascendente, la teologia della luce, e l'articolazione triplice di *μονή πρόοδος* e *ἐπιστροφή* che esprime la manenza dell'Uno in sé, la processione delle realtà dall'Uno e il loro ritorno verso l'Uno che è loro origine. Dalle citazioni dello stesso Eriugena si può affermare che egli conoscesse Platone solo per il *Timeo* nella versione incompleta e latina di Calcidio, e che lo stesso Aristotele fosse noto a Giovanni solo per le *Categorie* e i testi della *Logica Vetus* – e probabilmente attraverso una tradizione indiretta che risale allo scritto pseudo-agostiniano *Categoriae decem* e al commentario di Boezio al *De interpretazione*. Questa situazione spinge il Beierwaltes a chiedersi “Se Eriugena stesso abbia mai potuto essere consapevole della filosofia *come* filosofia nel senso di un momento essenziale della sua teologia⁶²”. Questa filosofia neoplatonica già profondamente intrisa di teologia, così come la si evince da Calcidio, ma anche da Macrobio e nei primi scritti di Agostino, permise una più semplice integrazione dei due sistemi in un'unica chiave di lettura del cosmo. E' una filosofia che lascia spazio all'incommensurabile e all'*epoché*. L'importanza che Giovanni tributò non solo a Dionigi – la convinzione che egli fosse realmente un padre delle origini cristiane (veicolata in età carolingia dalla *Vita Dionysii* e più in generale dall'attività di Ilduino di S. Denis)⁶³ dava ai suoi lavori una grandissima autorità – ma appunto a Platone e Aristotele sarà foriera di sviluppi. Scrive Michael Herren⁶⁴: “*His reverence of Plato and Aristotle may well have laid the foundation block for their virtual apotheosis in the 12th and 13th centuries*”. I passi in cui Giovanni parla dei due filosofi sono: su Aristotele, *Annotationes*, 151, 5: *Tandem, quia nullus scripsit ante illum [sc. Aristotele] Decem categorias quamvis summi philosophi praecesserunt eum*”; su Platone, *Annotationes*, 213, 11, “*Primo enim Plato et sapiens et philosophus et bouns fuit*”, e in *Periphyseon*, III, 36: “*Plato vero, philosophorum summus*”.

E' in questa sinergia filosofia–teologia⁶⁵ che si articolano le arti liberali come

⁶⁰ Beierwaltes, *Eriugena...* cit. p. 45

⁶¹ *Ibid.* p. 33–34 e 44.

⁶² *Ibid.* p. 43

⁶³ Cfr. i contributi raccolti nel volume *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: actes du colloque international* (Paris, 21–24 septembre 1994) édité par Ysabel de Andia, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.

⁶⁴ Michael W Herren, *The humanism of John Scottus*, in *Gli umanesimi medievali...* cit., pp. 191–200.

⁶⁵ E' bene tenere sempre a mente che anche il razionalismo di Giovanni è ben lontano dalla concezione moderna

strumento indagatore⁶⁶. Giovanni porta a compimento quella tendenza già riscontrata in Agostino per cui le arti liberali erano “*a way to the understanding of whatever truth was taught by Revelation, and one that was quite independent to it*”⁶⁷. Ciò che Agostino abbandona e ridimensiona, l'Eriugena non solo lo istituzionalizza nell'insegnamento ma lo persegue sino alla fine. Le arti liberali sono presenti come *fil rouge* e sostrato di quasi tutte le sue opere come metodo investigativo o paradigma del reale in cui cogliere l'essenza della *teophania* divina, senza *Retractationes*. Conclude O'Meara: “*Eriugena's early approach to reason and the liberal arts may have been rather similar to that of Augustin in 386, but unlike Augustine's it persisted. He made his own for always the phrase of the young Augustine in his De vera religione V, 8: 'est humana salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem*”⁶⁸. Il modo in cui le *septem disciplines liberales* prendono parte a questo procedimento si evincerà piuttosto chiaramente dall'analisi al commento del *De Nuptiis*, nel quarto capitolo; qui si può accennare velocemente ai richiami nelle altre opere dell'Eriugena. Si è già detto del ruolo chiave della dialettica come metodo principe di analisi, indispensabile per circoscrivere la divisione dell'*ousia* nei generi e nei sottogeneri e il loro ritorno finale⁶⁹. Grammatica⁷⁰ e retorica, oltre ad essere gli *studia* di base su cui ogni cristiano deve poter fare affidamento per una corretta interpretazione del testo sacro⁷¹, forniscono all'uomo anche i *principia* del linguaggio attraverso cui si mette in atto la

del termine. Scrive O'Meara, *cit.* p. 179: “*The spirit of Voltaire is totally foreign to the rationalis of Eriugena. Philosophy for him supposes a God and is one with Theology, not hostile to it*”.

⁶⁶ Cfr. Tullio Gregory, *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale* in *Mundana Sapientia...*, *cit.*, pp. 1–60, p. 7: “Le testimonianze potrebbero moltiplicarsi, quel che interessa è il definirsi sin dall'età patristica, e il permanere in tutto il medioevo di una vera *scripturarum scientia* (Cassiani *Consolatio*, XIV, 10, *De spiritali scientia*, X) che si realizza nell'esegesi *rerum et verborum scientia* (Walafridius Strabo, *Liber ecclesiasticus*, 34, PL, 113, 1217) di cui le arti sono *subsellia et quasi substructura* (Petrus Cantor *De tropi loquendo*)”.

⁶⁷ J. J. O'Meara, *Contrasting approaches...* *cit.* p. 178. Cfr. anche I. Hadot, *Arts libéraux...* *cit.*

⁶⁸ *Ibid.* p. 178. Cfr. con le prime righe del *De Praedestinatione*: “*Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus Cooperatorum Veritatis Societas Excerpta ex Documenta Catholica Omnia divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. «Sic enim», ut ait sanctus Augustinus, «creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant». Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*”.

⁶⁹ Oltre ai passi già citati, cfr. anche *Periphyseon* V, 4 [0868D]

⁷⁰ Sulla grammatica, ed in particolare sulle otto parti del discorso, cfr. anche Smaragdo, *Liber in partibus Donati. De nomine*, ed. B. Loeffstedt–L. Holtz–A. Kibre, in CCCM 68, Turnhout, Brepols, 1986: “*Multi plures multi vero pauciores partes esse dixerunt. Modo autem octo universalis tenet ecclesia; quod divinitus inspiratum esse non dubito. Quia enim per notitiam latinitatis maxime ad cognitionem electi veniunt Trinitatis, et ea. duce regia gradientes itinera festinant ad superam tenduntque beatitudinis patriam neccesse. fuit ut tali calculo latinitatis compleretur oratio. Octavus etenim numerus frequenter in divinis Scripturis sacratus invenitur*”. Si veda anche *Ars Laureshamensis Expositio in Donatum maiorem*, Turnhout, 1977

⁷¹ Cfr. capitolo II.

funzione ermeneutica⁷². Scrive Giovanni nel *De Praedestinatione* III, 1: “*Motus etenim humani animi, quo principium sui repetit, gradatim ascendere nititur, ideoque juxta modos ascensionis suae signa vocis invenit, quibus ea, quae intus intelligit, sensus secum conscendentium, vel conscendere volentium, caritati obediens erudit*”. Pur col suo limite di incompletezza e la sua inadeguatezza di fronte all'oggetto divino, il linguaggio mantiene intatta la sua potenza di indicare Dio *quodam modo*⁷³, “Quest'ultima affermazione richiama il fondamento epistemologico della possibilità di applicazione delle tecniche del *trivium* alla teologia, ossia la giustificazione scientifica del metodo dialettico⁷⁴”. Un valore, quello delle prime due discipline, che acquista ancora più importanza se colto nella funzione anagogica delle sacre scritture e dei testi delle *auctoritates*. Le conclusioni che Mainoldi trae dall'analisi del *De Praedestinatione* mostrano che la linea seguita dall'Eriugena è la medesima in tutte le sue manifestazioni: “L'*auctoritas* e le *artes* appaiono dunque come fonti di conoscenza contigue e interconnesse nel processo di indagine della verità, in quanto la dignità epistemologica delle tecniche del *trivium* ai fini del discorso teologico viene comprovata dall'uso che ne fa l'*auctoritas* divina stessa: le arti sono così dimostrate avere un ruolo primario nel concorrere alla comprensione anagogica della Verità rivelata⁷⁵”. A differenza del *trivium* che si estrinseca nella ricerca testuale, il *quadrivium* è proprio della realtà *physica* e le regole e i *theoremata* delle quattro arti “scientifiche” assolvono all'indagine⁷⁶ della natura razionale e del cosmo, o meglio, da essa cominciano l'analisi per spostare successivamente la speculazione sui dati intelligibili⁷⁷. Su questo punto Giovanni Scoto è, in *Periphyseon*, III, 11 [0651D] ancora più esplicito: “*Etiam, et nulla naturalior, siquidem non solum aliarum trium matheseos sequentium se partium, hoc est, geometriae, musicae, astrologiae immobile subsistit fundamentum, primordialisque causa atque principium, verum etiam omnium rerum visibilium et invisibilium infinita multitudo juxta regulas numerorum, quas arithmetica contemplatur, substantiam accipit, teste primo ipsius artis repertore Pythagora, summo philosopho, qui intellectuales numeros substantias rerum omnium*

⁷² Ne emerge un quadro ricco e complesso in cui le discipline del *trivium* sono indispensabili all'analisi di temi quali la predestinazione e per la corretta interpretazione delle sacre scritture (e in questo Giovanni sembra anticipare alcuni temi di Erasmo e della riforma).

⁷³ Giovanni Scoto, *De Praedestinatione* IX, 1

⁷⁴ Ernesto Mainoldi, *Giovanni Scoto Eriugena...* cit., p. LXVIII

⁷⁵ *Ibid.* p. LXIX

⁷⁶ Tullio Gregory, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in *Mundana Sapientia...* cit., pp. 291 – 328, cita al riguardo l'inizio della parte quarta dell'*Opus Majus* di Ruggero Bacone: “La matematica è assolutamente necessaria allo studio della teologia per sette ragioni Prima di tutto dobbiamo ottenere una conoscenza fattuale dei fenomeni del cielo, niente è più importante, a maggior ragione per la stessa teologia e per coloro che la espongono. Perché la teologia è, per volontà di Dio, manifesta nel cielo, e non vi è branca dello studio umano più appropriata allo studio del cielo dell'astronomia; in verità, le stesse scritture ci richiamano lontano dalle questioni terrestri per portare urgentemente la nostra attenzione sulle realtà celesti”.

⁷⁷ Cfr. J. J. O'Meara, *Contrasting approaches...* cit., p. 179, “*For Eriugena the whole sensible creature will at the end of the world be unified and then transformed into the intelligible*”.

visibilium et invisibilium esse certis rationibus affirmat”, e ancora, in *Periphyseon* V, 4 [0869C], dopo aver nuovamente enucleato i meriti e le ricerche del *quadrivium* conclude con una domanda al *discipulus*: “*Videsne itaque, quomodo praedictae rationabilis animi conceptiones principia sua repetunt, in quibus finem motus sui constituunt?*”. Gli studi razionali sono contemporaneamente il fine a cui tende l'anima nella ricerca delle proprie origine e il “luogo” deputato per il ritorno. Questo movimento doppio, di andata e ritorno è peculiare della matematica eriugeniana: “...*ipsa [sc. Arithmetica] a monade incipiens, perque diversas numerorum species discedens, iterum facta resolutione ad eandem monada redit*”⁷⁸. Una menzione a parte merita l'Armonia e le questioni matematiche ad essa connesse, di chiara derivazione pitagorica. L'idea di armonia si colloca sin dagli inizi nell'orizzonte del concetto di unità: così come la monade è origine dei numeri e contemporaneamente al di là di ogni numero, l'armonia è la *superessentialis harmonia*⁷⁹, esente da ogni dissomiglianza ma origine del simile e del dissimile. L'armonia, come monade, come luce, come reciproca relazione del diverso e dell'opposto, come immagine melodica dell'armonia universale da cui essa stessa è fondata è un'immagine chiara e *pulchra* del cosmo⁸⁰ e per questo è un *gradatus iter* che dalle dissomiglianze sale verso l'unità nella totale comprensione della creazione, come accenna Giovanni in *Periphyseon* III, 6: “*Proinde pulchritudo totius universitatis conditae, similitum et dissimilium, mirabili quadam harmonia constituta est, ex diversis generibus variisque formis, differentibus quoque substantiarum et accidentium ordinibus, in unitatem quandam ineffabilem compacta. Ut enim organicum melos ex diversis vocum qualitatibus et quantitatibus conficitur, dum viritim separatimque sentiuntur, longe a se discrepantibus intentionis et remissionis proportionibus segregatae, dum vero sibi invicem coaptantur secundum certas rationabilesque artis musicae regulas per singulos tropos, naturalem quamdam dulcedinem reddentibus: ita universitatis concordia, ex diversis naturae unius subdivisionibus a se invicem, dum singulariter inspiciuntur, dissonantibus, juxta conditoris uniformem voluntatem coadunata est*”. E' infine sempre Giovanni Scoto che ricapitola, nel

⁷⁸ *Periphyseon* V, 4. L'uso dell'aritmetica sarà un elemento chiave anche nelle *Annotationes* per comprendere il concetto di monade e diade, e di Dio come uno “al di sopra” e “al di fuori”, un uno super-essenziale, al di là dei numeri e al contempo origine di tutti i numeri, una visione che sottolinea la contiguità tra matematica e armonia.

⁷⁹ Giovanni, *Super Ierarchiam coelestem Sancti Dionysii*, X, 2, ecco il passo completo: “*Tantum, inquit, superessentialis harmonia, summa videlicet omnium causa, praevidit unicuique rationali et intellectuali creaturae ornatu sacro et ordinata reductione distribuere, quantum ipse unusquisque videlicet ordo ierarchiarum sancte et pulchre, hoc est, in quantum ordo ierarchiarum exigit, in tantum ei distribuitur ex superessentiali omnium adunatione*”.

⁸⁰ Anche l'astrologia gioca un ruolo importante tra le *artes liberales*, cfr. capitolo II e Tullio Gregory, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in *Mundana Sapientia...* cit., pp. 291 – 328; p. 294: “*L'astrologia – che sempre nella sua storia si era sviluppata in contesti densi di riferimenti religiosi – una volta trasposta nell'orizzonte cristiano sembra trovare nuovo vigore per la particolare posizione che gli astri vengono ad assumere come creature di dio, gli influssi che esercitano, i destini che segnano rinviano al loro creatore. I cieli sono un nuovo testo sacro, il libro ove dio invita a leggere il corso di tutta la storia*”.

De divisione naturae, il valore delle sette arti liberali: “GRAMMATICA est articulatae vocis custos et moderatrix disciplina. RHETORICA est finitam causam persona, materia, occasione, qualitate, loco, tempore, facultate discutiens copiose atque ornatè disciplina; breviterque definiri potest, RHETORICA est finitae causae septem periochis sagax et copiosa disciplina. DIALECTICA est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. ARITHMETICA est numerorum contemplationibus animi succumbentium rata intemerataque disciplina. GEOMETRIA est planarum figurarum solidarumque spatia superficiesque sagaci mentis intuitu considerans disciplina. MUSICA est omnium, quae sunt sive in motu sive in statu scibili, naturalibusque proportionibus, harmoniam rationis lumine dignoscens disciplina. ASTROLOGIA est caelestium corporum spatia motusque reditusque certis temporibus investigans disciplina. Hi sunt generales loci artium liberalium; his terminis continentur, intra quos aliae innumerabiles sunt⁸¹”.

Così come Dio si conosce nelle teofanie, l'uomo si conosce negli *studia sapientia*, alla ricerca dei suoi principi, risalendo alla fonte e all'origine di tutto. Ma è una ricerca senza fine, e non può essere diversamente nella natura degli esseri creati, come afferma lo stesso Eriugena: “*Quoniam infinitum est quod querit, necesse est ut infinite querat, et quodammodo inveniat et quodammodo non inveniat, inveniat quidem ipsius theophaniam, non inveniat ipsius substantiam*⁸²”. E' insomma Giovanni stesso a segnare i confini tra filosofia e teologia, tra ricerca e fede, tra ciò che è aperto alla conoscenza e ciò che è riservato alla vita eterna.

A conclusione del problema del neoplatonismo medievale e dell'insegnamento di Giovanni è utile un breve accenno alle biografie e alle storie leggendarie sorte sulla sua persona di cui si conosce molto poco oltre al vibrante desiderio di conoscenza. Le leggende più bizzarre riguardano la sua morte, o meglio il suo martirio. La fine che i biografi gli riservano è quasi sempre truce⁸³. Una leggenda medievale lo vuole pugnalato a stilette dai suoi stessi allievi a Malmesbury di cui sarebbe divenuto abate. Un'altra versione racconta che, sempre a Malmesbury, fu vittima di un attentato da parte di sicari di origine gallica. Quale che sia la sua morte, le biografie parlano anche di miracoli avvenuti sulla sua tomba⁸⁴.

⁸¹ *Periphyseon* I, 27, [0475A]

⁸² Giovanni Scoto, *In Ierarchiam Caelestem*, VI, 1

⁸³ Se si esclude la versione canonica, secondo cui Giovanni sarebbe morto alla corte del re lo stesso anno di Carlo il Calvo, l'877.

⁸⁴ Per le biografie di Giovanni cfr. Cappuyns, *cit.* pp. 10–13, John Bale, *Illustrium Majoris Britanniae Scriptorum summarium*, Ipswich, 1548 (in quest'opera Bale attribuisce a Giovanni un viaggio in Grecia, ad Atene e in Oriente che gli avrebbe consentito di imparare la lingua greca, ma anche l'arabo e il caldeo), il *De gestis Alfredi*, ed W.H. Stevenson, Oxford, 1904, *De gestis pontificum Anglorum* V 240, ed N.E.S.A. Hamilton,

2. La scuola, le fonti e il cortocircuito ermeneutico

Il lasso di tempo che divide Agostino – il maestro fondamentale della cultura carolingia⁸⁵ – e Giovanni Scoto è un periodo di profondi mutamenti e cambiamenti⁸⁶. Nei quasi quattro secoli che separano la morte dell'Ipponate alla nascita dell'Eriugena, il volto dell'Europa si trasforma. Oriente e occidente sono due mondi lontani e distanti⁸⁷ e anche l'annosa *querelle* tra cristiani e pagani è ormai archiviata⁸⁸. La lontananza da un simile problema, che ancora tormentava Agostino, costretto a dosare con attenzione le proprie concessioni alla filosofia dei gentili, permette all'Eriugena un approccio più radicale, più libero, ma anche più maturo, in quanto il cristianesimo ha ormai plasmato e dato concretezza alle proprie aspirazioni secolari. Un atteggiamento che, secondo Claudio Leonardi⁸⁹, inizia già con Boezio e Cassiodoro. Nel VI secolo, il paganesimo e la classicità, sono ormai un innocuo elemento del passato e non più una minaccia e un fattore di scontro: “Fede e classicità vanno su binari paralleli⁹⁰”. Questo stacco, questa maturità di prospettiva permette alle personalità più acute di usufruire degli strumenti della logica e della filosofia classica e di poterli applicare al patrimonio della cristianità. Vi è una convergenza tra l'antica saggezza e quella cristiana. Siamo di fronte alla totale affermazione dell'egemonia cristiana che può liberamente sussumere le discipline e le teorie pagane – o almeno quelle che risultano adattabili ad una lettura cristiana⁹¹ – nel seno della propria metafisica teologica⁹².

Giovanni Scoto è un maestro palatino⁹³ – la scola voluta da Carlo Magno nel 781

London, 1870 e infine il *De gestis regum Anglorum* II, 122, ed. W. Stubbs, London, 1887.

⁸⁵ Leonardi, *Testi teologici...* cit., p. 376

⁸⁶ Cfr. Lech Leciejewicz, *La nuova forma del mondo. La nascita della civiltà europea medievale*, Bologna, 2004; Pirenne, Maometto e Carlomagno, Bari.

⁸⁷ Cfr. Courcelle, *Les lettres grecque...* cit.

⁸⁸ “L'opposizione assoluta e contemporaneamente ricerca di un compromesso” che secondo Leonardi caratterizzano i secoli dal II al V, sono già oltrepassate con Beda.

⁸⁹ C. Leonardi, *Medioevo Latino*, p. 158.

⁹⁰ *Ibid.* p. 159

⁹¹ Al riguardo è molto chiaro Rabano Mauro, *De clericorum institutione*, III, 18: “Itaque et nos hoc facere solemus, hocque facere debemus, quando poetas gentiles legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis, si quid in eis utile reperimus, ad nostrum dogma convertimus; si quid vero superfluum de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radamus, his calvitium inducimus, haec in unguem more ferro acutissimo descemus”.

⁹² Per tutta la questione rinvio al capitolo 2

⁹³ Cfr. J. J. Contreni, *The liberal arts and teaching*, in *Carolingian teaching...* cit., p. VI, 2: “John was a teacher before his career broadened to include translation and philosophical speculation. It was his teaching in the palace that first brought him to the attention of Carolingian prelates...”. Sulla scuola Palatina vedi Pierre Riché, *Education et culture dans l'occident barbare: 6.–8. siècles*, Paris, 1962; Id., *Dall'educazione antica all'educazione cavalleresca*, Milano, 1970; Id. *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age : fin du 5e siècle–milieu du 11e siècle*, Troisième édition revue et mise à jour, Paris, 1999 – trad. it. *Le scuole e*

e affidata ad Alcuino di York – e i suoi giudizi e la sua filosofia, sotto forma di commenti e *lectiones*, sono un vero e proprio viatico per le tesi propugnate, anche le più eterodosse⁹⁴. Questo mutato rapporto nei confronti delle fonti classiche, l'espansione dei manoscritti⁹⁵ e il fenomeno dei commenti e delle lezioni⁹⁶ e, dall'altro lato, il prestigio di un autore come Giovanni che si era dedicato con tanto profitto al testo di Marziano sono plausibilmente le cause alla base della nuova fortuna del *De Nuptiis* nel IX secolo, dopo quasi trecento anni di marginalità – in realtà, già dal VI secolo, poco dopo la scomparsa del suo autore, l'opera del Capella è di fatto manuale scolastico in Italia, Gallia, Spagna ed Africa, in tutte le *partes* dell'Impero, cioè, in cui era ancora in funzione l'istituzione scolastica⁹⁷. Secondo I. Ramelli, “Tra i più dei cinquanta codici che contengono il testo integrale delle *Nozze*, quasi la metà sono databili al IX e X secolo e, dato altrettanto significativo, sono provvisti di abbondanti glosse, segno dell'interesse vivo nei riguardi del testo di Marziano, che assumeva un luogo di assoluto riguardo nell'educazione carolingia⁹⁸”. I principali commenti all'opera del Capella sono tutti di questi due secoli: Martino/Dunchad, Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre⁹⁹. E non è un caso che, sempre il IX secolo, sia anche quello della rinascita della dialettica, sempre ad opera dei maestri irlandesi. C'è, insomma, una fitta rete di rimandi e richiami tra studiosi, opere e discipline che alimenta la vita culturale del IX secolo. Al di là del valore dei singoli commenti – che spesso sono un corpus più complesso di un semplice

l'insegnamento nell'Occidente cristiano: dalla fine del 5. secolo alla metà dell'11. secolo, Roma, 1984; *Word, image, number: communication in the Middle Ages*, edito da John J. Contreni and Santa Casciani, Tarnunze, Impruneta, 2002.

Sulla storia culturale dell'alto medioevo cfr. anche E. R. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino...* cit. e Claudio Leonardi, *Medioevo latino: la cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, 2004.

⁹⁴ Scrive J. J. Contreni, *Learning in the early middle ages*, in *Carolingian Learning...* cit., p. I, 19: “*That nexus between faith and understanding, between understanding and faith, already had a history in the early Middle Ages and would continue to exercise scholars in the classrooms and commentaries of the future*”, e p. I, 20: “*The new theology was erected on the framework of the arts*”.

⁹⁵ Si veda Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano*, p. 116: “Non si insisterà mai troppo sul prodigioso lavoro degli *scriptoria* episcopali e soprattutto monastici. Cominciato sotto il regno di Carlomagno, il lavoro prosegue senza interruzione per tutto il IX secolo. Sono arrivati sino a noi migliaia di manoscritti – se ne contano quasi 8.000 –, che tuttavia non rappresentano se non una minima parte della produzione degli studi. I copisti ricopiano senza distinzione tutto ciò che arriva nelle loro mani: autori sacri e profani. Le opere dei Padri della Chiesa, dei grammatici, retori, poeti, prosatori latini, grazie al loro intervento, potranno essere conservate nelle biblioteche”. In particolare per i manoscritti di Marziano Capella, cfr. C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella...* cit.

⁹⁶ Leonardi, *I commentari altomedievali...* cit., p. 157: “I commenti altomedievali ai testi pagani sono indicativi *iuxta modum* di una eredità classica che abbia significato culturale: la loro storia, su cui tanto poco ancora sappiamo, può essere tuttavia una spia interessante dello stesso processo spirituale del Medioevo”. In particolare si veda: *Codex Laudunensis 468: a ninth-century guide to Virgil, Sedulius, and the liberal arts*, edito da John J. Contreni, Turnhout, Brepols, 1984; *Glossae Divinae historiae...* cit.; John J. Contreni, *Carolingian learning, masters and manuscripts*, Aldershot, Brookfield, Variorum, 1992.

⁹⁷ Cfr. P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano*, e I. Ramelli, *Marziano Capella...* cit.

⁹⁸ Oltre ai testi di I. Ramelli, in particolare, *Marziano Capella. Le Nozze di Filologia e Mercurio*, Appendice I: “*Influssi e Fortuna delle 'Nozze di Filologia e Mercurio' di Marziano Capella*”; *Tutti i Commenti a Marziano Capella*; cfr. anche C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella*, e dello stesso autore, *Medioevo Latino*.

⁹⁹ Cfr. E. Jeuneau, *Les écoles de Laon et d'Auxerre*, in *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo...* cit.

insieme di glosse esplicative – si percepisce proprio l'intento di valorizzare le opere antiche più ricche di informazioni. Ciò che Leonardi afferma relativamente a Boezio¹⁰⁰, e cioè che egli si dedica al commento di Aristotele perché vi riconosce una possibilità conoscitiva degna dell'uomo, propriamente gnoseologica, può essere esteso anche a Giovanni e al commento a Marziano. I commenti di questi secoli sono spesso lucidi e distaccati: da Boezio sino a Giovanni, gli autori cristiani non si preoccupano più di confutare ogni passaggio mitologico così come i riferimenti alle diverse scuole filosofiche. Lo stesso Giovanni si arma degli strumenti dell'allegoria per trovare un significato astronomico o musicale ai numerosi passi dei primi due libri delle *Nozze* ed identifica senza problemi i passaggi in cui Marziano espone le proprie tesi platoniche¹⁰¹.

Quello che Gerolamo e Agostino avevano prefigurato con l'allegoria di due citatissimi passaggi vetero-testamentari¹⁰², e cioè l'utilizzo delle scienze profane al servizio della cristianità, trova ora il suo compimento. Tale prospettiva nasce proprio dall'abbandono del tentativo di riformare la nuova società sulla base dell'antichità: “Così la vita cristiana non è più concepita in rapporto con l'antica civiltà, o meglio questo rapporto non è più sufficiente a farle trovare un posto ‘tranquillo’ nella storia¹⁰³”. Alla potente e vitale *germanitas*, il mondo cattolico e romano non oppone più l'antica tradizione latina, ma la fede nel nuovo Dio che ora può guardare a quella tradizione con la sicurezza della propria statura. Una statura costruita lentamente, in tre generazioni che da Alcuino portano a Giovanni Scoto. All'inizio i commenti e le *lectiones* sono principalmente di grammatica, perché si avverte urgente l'esigenza di colmare un vuoto culturale e politico, su cui l'imperatore interviene direttamente: è il caso dell'*Admonitio generalis* e della *Karoli epistola ad litteris colendis*¹⁰⁴. Queste opere, questi commenti sono “il sintomo e la prova di una scuola seria, il fondamento di una cultura in cui la gentilità greco-romana si incontra con la gentilità romanica¹⁰⁵”. La tendenza grammaticale dell'VIII secolo è contemporaneamente indice di

¹⁰⁰ Leonardi, *I commentari altomedievali...* cit., p. 160. In particolare su Boezio si veda il già citato testo di Chadwick, più Luca Obertello, *Boezio e dintorni: ricerche sulla cultura altomedievale*, Firenze, 1989; Fabio Troncarelli, *Cogitatio mentis: l'eredità di Boezio nell'alto Medioevo*, Napoli, 2005.

¹⁰¹ Confronta il quarto capitolo. In particolare *Annotaciones* 13, 23 e relativo commento.

¹⁰² Citatissimo il passaggio di Gerolamo su Deuteronomio 21, 12 in cui Jahvè stabilisce che quando un ebreo desidera prendere in sposa una schiava pagana, deve tagliarle le unghie e i capelli e analogamente un cristiano che ha cara la sapienza profana deve ripulirla da ogni impurità per renderla degna di servire Dio; mentre Agostino aveva fatto proprio il passo di Esodo, 3, 22 in cui gli Ebrei, in fuga dal Mar Rosso, portano con loro i vasi egiziani.

¹⁰³ Leonardi, *Medioevo...* cit., p. 165

¹⁰⁴ Sulla *Karoli epistola de litteris colendis*, MGH, *Capit.* I, p. 79, “il manifesto della rinascita carolingia”, come la definisce Contreni, in *The liberal arts and teaching*, in *Carolingian learning...*, cit. e sulla *Admonitio Generalis*, MGH, *Legum sectio II, Capitularia regum francorum I*, si vedano le già citate opere dei Riché. Si veda anche: Luitpold Wallach, *Alcuin and Charlemagne: studies in carolingian history and literature*, Ithaca, N.Y., 1959 ; *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia...* cit.; Wolfgang Edelstein, *Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*, Freiburg i. Br., 1965.

¹⁰⁵ Leonardi, *Medioevo Latino...* cit., p. 170

ripresa culturale e di esigenza di unità politica. Se da un lato, infatti, Carlo Magno trova nei vescovi e nell'unità della chiesa occidentale la base su cui ricostruire la cultura della nuova Atene¹⁰⁶, dall'altra il lento recupero della latinità nasce sotto il segno di una piena e matura cristianità, come espone chiaramente Raffaele Savigni¹⁰⁷: “L'elemento dinamico della cultura dei chierici carolingi non va ricercato nel confronto coi classici ma piuttosto nella capacità di interpretare e riproporre i dati della tradizione patristica e dell'enciclopedismo isidoriano in un contesto storico mutato nei *moderna tempora* percepiti come distinti dall'epoca dei padri (definiti da Pascasio “*Patres priores*”); l'élite clericale e monastica intende affermare la propria egemonia culturale sulla società recuperando il sapere profano in funzione dei propri fini religiosi e pastorali”. L'umanesimo carolingio subordina in ultima istanza lo studio delle *artes* ai fini di un impero cristiano che si configura come la nuova Atene superiore all'antica in quanto illuminata dai doni dello Spirito santo¹⁰⁸.

E' un recupero lento e difficile. L'affascinante spaccato sulla spasmodica ricerca di lessici, dizionari e opere erudite mostrato da Contreni, *The Carolingian School: Letters from the Classroom*¹⁰⁹ è un chiaro indice del nuovo fermento culturale, nonostante fosse difficoltoso per i letterati carolingi venire a contatto con testi antichi di letteratura classica. Lettere ed epistole dei chierici sono ricche di richieste di codici, di opere e di chiarificazioni lessicali¹¹⁰. Lupo di Ferrières scrive ad Eginardo domandando opere di Cicerone, sulla Retorica e l'Oratore, il commento ai libri ciceroniani e le Notti Attiche di Aulio Gellio. Era più facile trovare poesia o grammatica e retorica, e desumere la storia dell'antichità dalle citazioni trovate *in loco*¹¹¹. Il commento dei testi antichi consisteva principalmente nella delucidazione di parole e frasi oscure, chiarificazione delle allusioni mitologiche o referenze geografiche e la scansione

¹⁰⁶ Su Alcuino e il regno Franco come la nuova Atene del mondo occidentale cfr. W. Edelstein, *Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*, Freiburg i. Br, 1965; Marta Cristiani, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del IX secolo*, Roma, 1978; C. Leonardi, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, in *Nascita dell'Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Spoleto, 1981.

¹⁰⁷ Raffaele Savigni: *Sapientia divina e sapientia mundana in Rabano Mauro e Pascasio Radberto*, in *Gli umanesimi medievali*, pp. 591–615

¹⁰⁸ Ep. 193, in MGH, *Epistolae* IV, ed. E. Dümmler, Berolini 1895, p. 320: “*Multas habemus curiositates de fide catholica, quia plurimi sunt impugnatores*”, passo citato da Leonardi, *Alcuino e la scuola palatina*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Atti della XXVII Settimana di studi, I, Spoleto 1981, pp. 459–496.

¹⁰⁹ In Giovanni Scoto nel suo tempo... cit.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 93 e ss.: “*Question of language and vocabulary occur repeatedly in the letters. [...] These kinds of concerns in the letters point up the obvious fact that Latin was a learned language and that technical terms or Latinized Greek terms could prove troublesome [...] Words, their meaning and proper pronunciation, were not the only concerns of our letter writer. Hrabanus Maurus was called on by the monk Marcharius to respond to a series of questions on the computus [...] Another Carolingian scholar was also interested in music. He borrowed a copy of Boethius's De musica from a friend...*”

¹¹¹ Si veda Michael W Herren, *The humanism of John Scottus*, in *Gli umanesimi medievali*, pp. 191–200.

dei metri¹¹². Ma a parte questo, il mondo antico rimaneva decontestualizzato, senza tempo, spessore sociale o “movimento cronologico”. E non è un caso che sia la grammatica la prima *ars* a ricevere commenti e studi e che ancora opere più complesse, come quelle di Marziano e Boezio siano “evitate” dagli studiosi. E' questa l'epoca dei grandi *scriptoria* medievali, dei centri di irradiazione come Fulda, Laon, Auxerre, Fleury: le biblioteche si arricchiscono di opere e volumi che si spostano per l'Europa da un centro all'altro – importante l'apporto romano e di Vivarium¹¹³. E' questa la strada che spiana l'avvento al ritorno dei grandi umanisti, assenti dal tempo di Boezio e Cassiodoro, come Isidoro di Siviglia¹¹⁴, Lupo di Ferrières,¹¹⁵ Rabano Mauro¹¹⁶, Aldelmo.

Il recupero della cultura classica in epoca carolingia non è un processo statico di supina acquisizione di un sapere “altro” riconvertito al cristianesimo, all'interno del ciclo di conservazione–riproduzione: esso ripercorre quel processo che nella storia delle idee periodicamente conduce a una “ricomposizione totalizzante di un'immagine del reale¹¹⁷”.

Con il commento a Marziano si può dire che la scuola carolingia arrivi al suo

¹¹² Cfr. a proposito di Giovanni le sue glosse bibliche, molto probabilmente anteriori al lavoro su Marziano e dirette a studenti irlandesi meno preparati, che si compongono principalmente di traduzioni e glosse etimologiche. Cfr. J. J. Contreni e P. P. Ó Neill, *Glossae divinae historiae...* cit., e Contreni, *The liberal arts and teaching*, in *Carolingian learning...* cit.

¹¹³ Cfr. Fabio Troncarelli, *Cogitatio mentis...* cit.

¹¹⁴ Sul significato dell'opera di Isidoro di Siviglia, grande mediatore della cultura antica, cfr. Jacques Fontane, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, Etudes augustiniennes, I–III, 1959–1983.

¹¹⁵ Su Lupo di Ferrières, figura di spicco della cultura altomedievale, considerato da molti studiosi un “umanista ante litteram”, si veda *Servati Lupi epistulae / recognovit* Peter K. Marshall, Lipsiae, 1984 e Alberto Ricciardi, *L'epistolario di Lupo di Ferrières : intellettuali, relazioni culturali e politica nell'età di Carlo il Calvo*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005. Attraverso la lettura dell'epistolario e grazie al puntuale commento di Ricciardi è possibile avere un'immagine chiara delle dinamiche che, all'interno di una *schola* monastica, collegavano un intellettuale alla sua cerchia di studenti e sui meccanismi attraverso i quali questi ultimi si ponevano, grazie al recupero degli insegnamenti ricevuti, in linea di continuità con il proprio maestro.

¹¹⁶ Sulla rielaborazione in senso più decisamente cristiano da parte di Rabano Mauro, autore intorno all'819 di un importante trattato *De institutione clericorum*, cfr. *Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres: studien und edition von Detlev Zimpel*, Frankfurt am Main, 1996; ed anche Michele Camillo Ferrari, *Il Liber sanctae crucis di Rabano Mauro: testo, immagine, contesto*, Bern, 1999. Sulle fonti delle opere esegetiche di Rabano Mauro (autore dei primi commentari latini ai libri della Sapienza e dell'Ecclesiastico) cfr. Silvia Cantelli Berarducci, *Hrabanus Mauri Opera exegetica: repertorium fontium*, I–III, Turnhout, 2006. Si veda anche cosa scrive in proposito R. Savigni, *Sapientia divina...* cit., p. 599: “Anche Rabano Mauro nella compilazione del suo *de clericorum institutione* riprende un progetto di sistemazione enciclopedica del sapere già ripreso da Agostino, Cassiodoro ed Isidoro presentando la *scientia sanctorum scripturarum* come il centro e il vertice al quale tende ogni frammento di *sapientia*”; cfr. Rabano Mauro, *De Clericorum institutione*, III, 2: “*Fundamentum autem, status et perfectio prudentiae, scientia est sanctorum Scripturarum: quae ab illa incommutabili aeternaque sapientia profluens, quae ex ore Altissimi prodiit, primogenita scilicet ante omnem creaturam Spiritus sancti distributionibus, per vasa Scripturae lumen indeficiens, quasi per laternas orbi lucet universo, ac si quid aliud est, quod sapientiae nomine rite censi possit, ab uno Ecclesiaeque sapientiae fonte derivatum, ad ejus respectat originem. Quidquid enim veri a quocunque reperitur, a veritate verum esse per ipsam veritatem dignoscitur; et quidquid ubique boni invenitur, a bonitate bonum esse deprehenditur; sic et quidquid sapientiae a quoquam investigatur, a sapientia sapiens esse intelligitur*”.

¹¹⁷ Cfr. Marta Cristiani, *Prologo all'omelia...* cit.; sull'interpretazione del mondo nell'ottica della nuova religione cfr. anche H. Inglebert, *Interpretatio christiana*, cit.

culmen perché, come scrive Leonardi: “commentare Marziano voleva dire coprire l'intero arco degli interessi di scuola. E significava soprattutto andare oltre la grammatica per accogliere tutto lo strumentario delle arti: non solo la prima arte come mero mezzo per comprendere la Bibbia, ma un'enciclopedia il cui ultimo senso è una piena formazione culturale. Dietro questa nuova possibilità di lettura è la rivalutazione della retorica compiuta da Alcuino. Non è perciò un caso che i commenti, anzi la stessa lettura e fruizione del testo di Marziano siano possibili solo con la seconda o la terza generazione carolingia¹¹⁸”.

Non si intende qui riportare un compendio di storia dell'insegnamento e della storia della scuola carolingia, in quanto esistono saggi e studi di grande caratura che delineano in modo critico e puntuale la situazione, ma semplicemente cogliere quegli elementi scolastici e scientifico–epistemologici che possano gettare luce sull'attività glossatoria e didattica di Giovanni Scoto. Innanzi tutto la mutazione e l'ampliamento del canone¹¹⁹. Si è già visto, ad esempio, che l'aumento esponenziale delle copie del *De Nuptiis* è molto probabilmente connesso ai nuovi commenti al libro del Capella. Questo porta all'esigenza di avere a disposizione manuali di discipline in parte accantonate come la geometria e la musica speculative. Nel IX secolo torna in circolazione con nuove copie anche il *De Musica* di Boezio¹²⁰, mentre i due testi dell'astronomia e della geometria sono definitivamente perduti. In tutto il periodo carolingio le parti più ricopiate del *De doctrina christiana* di Agostino sono quelle relative alle arti liberali¹²¹, le stesse che sono alla base del *De clericorum institutione* di Rabano Mauro.

Le glosse scolastiche si appoggiavano, in larga parte, sulle opere degli enciclopedisti latini e medievali. Tra i testi più citati – anche da Giovanni per le *Annotationes* – vi sono le *Naturalis historiae* di Plinio Secondo¹²², le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia – le cui parti relative al quadrivio sono debitorie in larga parte di Cassiodoro e Boezio¹²³ – e i *Saturnalia* di Macrobio.

¹¹⁸ Leonardi, *Medioevo latino...* cit., p. 172

¹¹⁹ Sul canone carolingio si veda: Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Leipzig, 1940, e E. R. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino...* cit. E' Donato, autore dell'Ars Minor e Maior, il grammatico par excellence dell'alto medioevo. Senza la grammatica è in pericolo la stessa comprensione delle Scritture. Ma immediatamente dopo lo studio delle regole c'è la lettura e la comprensione del testo, e, più ancora degli autori cristiani, sono i pagani a ricevere le principali attenzioni

¹²⁰ Cfr. Ubaldo Pizzani, *La rinascenza carolingia e la riscoperta del De Institutione Musica di Boezio*, in *Gli umanesimi medievali...* cit., pp. 501–514. Secondo lo studioso il *De Musica* di Boezio “rinascere” nel secolo IX da un unico esemplare, probabilmente letto anche da Giovanni Scoto, cfr. capitolo IV, e M. E. Duchez, *Jean Scot Erigène premier lecteur du De institutione musica de Boèce in Eriugena Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg 1980. Sull'“accantonamento” delle scienze matematiche e musicale speculative cfr. Chadwick, *Boezio...* cit.

¹²¹ Cfr. capitolo II.

¹²² Cfr. J. J. Contreni *Counting, Calendars and Cosmology*, in *Words, image and number...* cit., pp. 43 – 84, p. 73: “Intense study of Martianus Capella's fifth-century handbook, *On the Marriage of Philosophy and Mercury*, in early medieval schools reinforced the impact the Plinian texts made on Carolingian teaching and led to a second breakthrough”.

¹²³ E' facile riscontrare come larga parte delle esposizioni sulla matematica siano ricopiate proprio dal secondo

Conseguenza di questa nuova messe di fonti e manuali, e le applicazioni di Giovanni e degli altri filosofi carolingi sui testi antichi determina una spinta in avanti delle scienze¹²⁴. Si è visto della grammatica, debitrice in gran parte della ricerca di nuove opere, codici e della tendenza etimologica tardo antica e medievale¹²⁵, arricchita dalla conoscenza del greco di Giovanni¹²⁶; della logica, ri-portata all'interno delle scuole e della filosofia proprio dai maestri irlandesi. Scrive Riché: “Bisogna aspettare l'arrivo degli irlandesi perché la dialettica ritrovi il suo posto nell'insegnamento, non senza che ciò causi qualche turbamento nel mondo delle lettere¹²⁷”. Per l'astronomia l'Eriugena riprende da Plinio Giovanni la teoria degli effetti dei raggi solari come causa delle anomalie regolari delle orbite planetarie. Il commento di Giovanni, appoggiandosi sia al testo di Marziano sia a quello di Plinio, introduce la teoria dell'orbita circumsolare di Mercurio e Venere, rivedendo il modello tolemaico per la prima volta dalla fine dell'impero romano¹²⁸. Sempre Giovanni spinge ancora più in là le sue modifiche al sistema delle otto orbite aggiungendo – probabilmente – il circolo dell'Empireo¹²⁹.

C'è un altro punto interessante, riguardo alle fonti eriugeniane, cioè il cortocircuito ermeneutico che tende ad amplificare le valenze filosofiche del *De Nuptiis*. L'epistemologia che emerge dalle *Annotationes* di Giovanni, e che influenza la *Weltanschauung* carolingia, si colora degli elementi neoplatonici presenti nel testo di Marziano a loro volta ripetuti e confermata dalle fonti che l'Eriugena utilizza per i commenti. Se, come ipotizzano Moreno Neri nel commento a Macrobio e Claudio Moreschini in quello a Calcidio¹³⁰, i due autori sono letti e in parte compendati da Marziano, allora il loro utilizzo da parte di Giovanni per delucidare i passi del testo del Capella crea un *feedback* che dà luogo ad un circolo tautologico che rafforza decisamente le tendenze neoplatoniche già insite nel testo. Inoltre, non si deve dimenticare quanto si è già scritto sulle arti liberali e sul loro significato. Ancora, come documenta Ernesto

libro delle *Institutiones* di Cassiodoro. Secondo Fontaine, *cit.* altra fonte isidoriana è il *De institutione arithmeticae*.

¹²⁴ Si veda ad esempio Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano...* *cit.*, p. 100: “Il lavoro dei grammatici avrebbe reso necessaria la conoscenza del greco”.

¹²⁵ Cfr. E. R. Curtius, *L'etimologia come forma di pensiero*, in *Letteratura europea e medioevo latino...* *cit.*, in particolare p. 534: “Per i cristiani, l'interpretazione dei nomi era autorizzata da Matth 16, 18”.

¹²⁶ W. Berschin, *Medioevo greco-latino: da Gerolamo a Niccolò Cusano...* *cit.*

¹²⁷ Cfr. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano...* *cit.*, p. 271 e ss.; sulla logica si veda anche: D'Onofrio, *Fons scientiae: la dialettica nell'Occidente tardo-antico*, – 2. ed., Napoli, 1986.

¹²⁸ B.S. Eastwood, *Johannes Scottus Eriugena, sun-centred planets, and carolingian astronomy*, in *JHA*, XXXII (2001), pp. 281 – 324; sull'astronomia e astrologia medievale cfr. anche Juan Jose Sanguinetti, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano, 1986; *Cosmologia antica: L'uomo antico e il cosmo: 3*. Convegno internazionale di archeologia e astronomia : Roma, 15–16 maggio 2000, Roma, 2001.

¹²⁹ Cfr. IV capitolo

¹³⁰ Sul Timeo nella versione di Calcidio cfr. Tullio Gregory, *Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*, in *Il platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma, 1958, pp. 53–150.

Mainoldi nell'introduzione al *De Praedestinatione*, Giovanni apprese le arti liberali dalle opere di Boezio e dal testo di Marziano, e l'uso delle arti, in particolare la dialettica, in campo teologico si fondava su Origene e Gregorio Nisseno. Ciascuno, nelle proprie scelte, rende manifesta la propria filosofia di vita. La scelta di Giovanni di commentare Marziano, ancora non in auge, i testi utilizzati per le glosse, le altre traduzioni e annotazioni, le conclusioni a cui giunge – che tracciano una continuità del pensiero eriugeniano dalle *Annotationes* sino al *Periphyseon* – il suo ruolo come maestro palatino, e la stima in cui era considerato¹³¹ – fattore che rende le sue *lectiones* ancora più importanti – rende manifesto un fatto ormai chiaro, e cioè che per l'Eriugena le arti liberali sono un elemento fondamentale per la salvezza dello spirito. La stessa antropologia si appoggia sul possesso della conoscenza liberale, che prima ancora di essere acquisita attraverso lo studio è donata da Dio all'uomo come abbellimento dell'anima.

Tutto questo disegna un quadro – nel quale, ancora, manca l'apporto successivo dell'Areopagita – che inserisce appieno l'Eriugena in quel filone di pensatori cristiani che – per tracciare una linea trasversale – da Origene fino alle tesi di Chartres¹³², arrivando a Dante Alighieri¹³³ e oltre, vede nella sapienza un cardine imprescindibile all'ontoteologia umana, un tassello che in continua dialettica con la fede porta a compimento il cammino dell'uomo verso Dio.

¹³¹ E. Jeuneau, *Les Écoles de Laon et d'Auxerre*, in *La scuola dell'occidente latino nell'alto medioevo...* cit., p. 502: “A cette supériorité de L'Erigène, Martin lui même rend hommage quand, dans le manuscrit 444 de Laon, il donne une liste de mots grecs extraits des poésies de Jean Scot: il semble traiter ce dernier comme une autorité d'un rang égal à celui de Priscien”.

¹³² Sulle influenze del *De Nuptiis*, delle *Annotationes* e del pensiero di Eriugena sul pensiero di Chartres si veda: I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit.,; Ernesto Mainoldi, *L'influenza eriugeniana sulla dottrina edla “beatitudo” nel XII secolo*, in *Le felicità nel medioevo...* cit., pp. 123 – 202; G. D'Onofrio, *Storia della teologia, : Età medievale*, a cura di Giulio D'Onofrio, Casale Monferrato, 2003; E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del 14. secolo*; presentazione di Mario Dal Pra, Firenze, 1973; Id., *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, 1969.

¹³³ Cfr. Maria Corti, *La felicità mentale...* cit.; Maria Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante: La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, 2003.

IV. ANALISI E COMMENTO DELLE *ANNOTATIONES IN MARCIANUM* DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

La trascrizione e la traduzione delle *Annotationes* su cui è stato condotto questo commento è quella di Ilaria Ramelli, eseguita sul codice *Corbeiensis*. Il manoscritto del IX secolo¹, conservato a Parigi², è stato ritrovato a Corbie nel 1849 in un antico catalogo del XII secolo³. Scrive la Ramelli: “E' molto probabile che il commento del manoscritto di Corbie sia quello di Giovanni, o almeno una forma compendiaria di esso, dato che, effettivamente, l'Eriugena non sembra l'autore immediato di tutte le glosse edite da Cora Lutz nel 1939⁴”. Ad una prima analisi si riscontra che i commenti dei primi due libri sono molto più complessi e in qualche modo in sintonia con l'inclinazione filosofica di Giovanni. Anche il quarto libro, quello dedicato alla dialettica, disciplina in cui lo Scoto era particolarmente versato, presenta delle glosse più nutrite rispetto agli altri sei libri in cui spesso il commento si riduce a poche righe di analisi.

¹ Col titolo: *Martiani expositio a Iohanne Scoto excerpta*

² *Bibliothèque Nationale, fonds lat., MS 12960, fogli 47r–115v*

³ E' interessante segnalare quali altre opere fossero contenute nel catalogo: il commento di Boezio al trattato aristotelico *Sull'interpretazione* (libro I e parte del II, alcune glosse anonime a Marziano Capella relative al libro della dialettica e della retorica attribuite in un primo tempo a Dunchad, poi a Martino, il trattato di Giovanni Scoto *Sulla divisione della natura*, incompleto, , il commento di Remigio di Auxerre a Marziano Capella, incompleto, il commento anonimo a Marziano Capella, il presente, completo, probabilmente di Giovanni, e alcuni frammenti di un trattato grammaticale di Prisciano.

Per la bibliografia del codice, si veda. Cora Lutz, *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum...* cit.; I. Ramelli, *Tutti i commenti a Marziano Capella...* cit., Claudio Leonardi, Nota introduttiva per un'indagine sulla fortuna de Marziano Capella nel medioevo, *Bollettino dell'Istituto italiano per il medio evo*, 67 (1955), pp. 265–88; Id., *I codici di Marziano Capella*, *Aevum*, 33 (1959), pp. 443–89; 34 (1960), pp. 1–99, pp. 411–524; Id., *I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 22 (1975), pp. 459–508; Id., *Glosse eriugeniane a Marziano Capella in un codice Leidense*, in René Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Actes des colloques internationaux du CNRS, 561 (Paris, 1977), pp. 171–82; Id., *Martianus Capella et Jean Scot: nouvelle présentation d'un vieux problème*, in Guy-H. Allard (ed.), *Jean Scot écrivain: actes du IV^e colloque international, Montréal, 28 August–2 September 1983*, Cahiers d'études médiévales, cahier spécial, 1 (Montreal, 1986), pp. 187–207; H. Liebeschütz, *Zur Geschichte der Erklärung des Martianus Capella bei Eriugena*, *Philologus*, 104 (1960), pp. 127–37; Cora E. Lutz, *Martianus Capella*, in *Catalogus translationum et commentariorum*, ii, ed. Paul O. Kristeller & F. E. Cranz (Washington DC, 1971), pp. 367–71; H. Liebeschütz, *The place of the Martianus Glossae in the development of Eriugena's thought*, in J. J. O'Meara & Ludwig Bieler (eds.), *The mind of Eriugena: papers of a colloquium, Dublin, 14–18 July 1970* (Dublin, 1973), pp. 49–58; Gangolf Schrimpf, *Zur Frage der Authentizität unserer Texte von Johannes Scottus' Annotationes in Martianum*, in J. J. O'Meara & Ludwig Bieler (eds.), *The mind of Eriugena...* cit., pp. 125–39; Édouard Jeanneau, *L'héritage de la philosophie antique durant le haut moyen âge* in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo...* cit., pp. 133–72; Gangolf Schrimpf, *Johannes Scottus und die Rezeption des Martianus Capella im karolingischen Bildungswesen*, in Werner Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.–30. August 1979, Abhandl. Heidelberger Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., Jhg. 1980, 3. Abhandlung (Heidelberg, 1980), pp. 135–48; Marie-Elisabeth Duchez, *Jean Scot Érigène: premier lecteur du De institutione musica de Boèce*, in Werner Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen...* cit., pp. 165–87; Michael W. Herren, *The commentary on Martianus attributed to John Scottus: its Hiberno-Latin background*, in Guy-H. Allard (ed.), *Jean Scot écrivain...* cit., pp. 265–86.

⁴ Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., p. 59

La struttura del commento di Giovanni Scoto a Marziano è molto lineare. Il testo è costituito di glosse semplici che seguono i passi o addirittura il singolo lemma dell'opera. Diverse, invece, le tipologie di commento. Giovanni si premura di chiarire i passi in cui la narrazione si fa oscura, parafrasando il testo⁵, traduce i lemmi più desueti o tecnici⁶ e, dove lo ritiene necessario, emenda il testo correggendolo⁷. Il metodo di analisi più usato è quello etimologico, citato da Aristotele tra i 28 *topoi* utilizzati nella dimostrazione. A rendere il topos *apò tou onòmatos* un elemento fondamentale dell'analisi testuale medievale, oltre all'autorità dello starigita concorse anche l'ampio uso fattone da Sant'Agostino e Isidoro di Siviglia. Come insegna l'autore delle *Etymologie*, essa è utile per ricordare le parole e i significati, soprattutto di termini derivanti dal greco, lingua che Giovanni conosce. L'abuso dell'analisi etimologica portò spesso alla creazione di definizioni fantasiose o forzate, ma tutte con l'unico fine di trovare un significato al termine analizzato⁸.

I passi più interessanti sono quelli in cui il commento di Giovanni lascia spazio alle speculazioni filosofiche. Il ruolo principale, in questo senso, lo hanno i primi due libri, quelli in cui si svolge il racconto di Mercurio e Filologia. *In primis* è significativo l'atteggiamento con cui il commentatore si pone di fronte ai numerosi episodi mitologici. Nei luoghi in cui è possibile, Giovanni lascia spazio ad un'allegoria⁹ di matrice “fisica”, interpretando le divinità come qualità della natura, oppure, nei riferimenti astronomici, come i singoli pianeti. Ecco alcuni esempi: 7, 19: “il Delio è raffigurato mentre porta una verga di alloro, poiché la fisica descrive la capacità di divinazione e di congettura di questa pianta”; 8, 8: “Afrodite ossia schiumosa [...] Dal punto di vista fisico significa le schiume dei semi ferventi sai degli animali sia delle altre cose”, etc. Quando nessuna di queste interpretazioni è possibile, per un contesto troppo esplicito o per la mancanza di un referente fisico o astronomico, Giovanni liquida il passo come “sciocche favole pagane”¹⁰.

Ma l'analisi dell'opera fornisce a Giovanni anche lo stimolo per discutere di

⁵ Ad esempio nel primo libro, paragrafo 21, Apollo consiglia a Mercurio di prendere in moglie Filologia. I versi di Marziano sono oscuri, e Giovanni commenta (16, 6): “*come se dicesse: non fa meraviglia, se tu, o fratello, vuoi seguire il mio consiglio... etc.*”.

⁶ Ad esempio: 72, 17: *pelata: solutas*, 73, 12: *assertio: laus*, 74, 9: *dissoluis: renovas*, etc.

⁷ Ad esempio in 48, 8 corregge *osus pro usus*, *osus* in luogo di *usus*, in 61, 14, *leuzos pro leukos*, etc.

⁸ Scrive J. Willis, *Latin Textual criticism*, Urban. III. – Chicago – London, 1972, pp. 126–130: “La caratteristica che maggiormente colpisce in questi ascoltatori è il loro rifiuto di riconoscersi vinti. Se non sanno qualcosa, mentiranno e inventeranno a tutto spiano, confidando nell'ignoranza ancora più grande dei loro allievi”; un parere decisamente forte, che viene corroborato con numerose citazioni, tra cui, *Annotationes*, 226, 1: perché Orazio uccise sua sorella?, “*Quia illa voluit concumbere cum illo*”.

⁹ L'allegoria agisce sul piano fraseologico ma con lo stesso intento: scovare un significato più profondo ai passi analizzati. Dell'allegoria e del simbolo si è già parlato nel capitolo. Qui è sufficiente ricordare che è uno dei mezzi principali che guidano alla comprensione del mondo intelligibile.

¹⁰ I singoli passi si trovano nel commento.

aritmetica, geometria, fisica, musica e astronomia, per esporre le teorie del *concentus* e del *concertus*¹¹, del rapporto tra musica e astronomia, del motivo per cui la verginità è legata al numero sette, e dell'importanza dello studio nella vita cristiana. Quest'ultimo è il punto più interessante e originale del lavoro dell'Eriugena e avviene tanto sulla scia del racconto di Marziano, quanto in modo autonomo, sviluppando liberamente temi tangenziali. Commentando il testo di Marziano, l'Eriugena rende manifesto il proprio pensiero soprattutto in quei passi, dedicati alla cosmologia, alla musica e alla formazione dell'anima umana, in cui il cristianesimo dell'autore si colorisce di forti venature neoplatoniche. Da queste glosse emerge una visione del mondo in cui gli *studia sapientiae* svolgono un ruolo cruciale nel rapporto tra l'uomo e dio. In 57, 7, nel commentare Filologia, pronta a salire in cielo, Giovanni appunta quella che sarà la sua più celebre massima e che dà una chiara idea del ruolo dello studio nella sua soteriologia: "*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*".

L'analisi del commento permette di identificare le numerose fonti di Giovanni, delle quali si è già parlato nel capitolo III¹². Qui è sufficiente ricordare che per le notizie di carattere generale, etimologico, geografico (e geologico) le fonti principali sono Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* e *De natura rerum* Plinio il Vecchio, *Naturales Questiones*, Solino, *De Mirabilibus Mundi*, Igino, *Fabulae e Astronomica*, Agostino, *De civitate Dei* e Macrobio con i *Saturnalia*. Nei commenti mitologici troviamo ancora Igino, Fulgenzio, *Mitologiarum libri*, e Macrobio. Nei passi più difficili, quelli in cui l'Eriugena deve sviscerare i complessi rapporti tra musica, astronomia e l'anima umana, si avvale del Commentario *In Somnium Scipionis* di Macrobio e della traduzione e commentario *In Platonis Timaeum* di Calcidio. La terminologia musicale¹³ spinge anche a trovare un rapporto col *de Musica* di Boezio.

L'analisi è stata condotta privilegiando il commento dei passi in cui Giovanni lascia trasparire le proprie convinzioni neoplatoniche, quelli dedicati all'anima, alla musica celeste e all'aritmologia, la maggior parte dei quali si concentra nei primi due libri. Inoltre, il commento evidenzia tutti i prestiti e le derivazioni da altre opere sempre con una preferenza per quelli di matrice neoplatonica. I primi

¹¹ Vedi commento a [10, 20]

¹² Si vedano, inoltre, gli studi di Cora Lutz già citati e inoltre R. von Herhardt, *The astronomoy of Johannes Scottus Erigena*, Baltimore, 1940; e B.S. Eastwood, *Johannes Scottus Eriugena, sun-centred planets, and carolingian astronomy...* cit.

¹³ Cfr. la bibliografia già citata sull'argomento; sull'uso del termine *paginula* cfr. il commento a [60, 8]

due libri sono stati commentati passo – passo (escluse le semplici traduzioni o le parafrasi), mentre degli altri, più tecnici, una volta indicata la fonte, ci si è concentrati solo sui passi ritenuti significativi.

Nei passi più ricchi di implicazioni il commento del codice di Corbie è stato messo in correlazione col codice oxoniense¹⁴ (solo per quanto riguarda il primo libro), col commento di Duncad/Martino e con quello di Remigio di Auxerre, per valutarne le similitudini e le differenze.

1. Introduzione

Huius fabulae auctorem Martianum...

Giovanni premette alle glosse de *De Nuptiis* una breve introduzione dell'autore e della sua opera. Le prime righe sono dedicate all'identificazione dell'autore. Di origine cartaginese (*comperimus* che indica una scoperta, il venire a conoscenza), Marziano gode di cittadinanza romana, come si evince dai quattro nomi. Non manca una disamina di tutti i nomi, cosa che permette all'autore delle glosse una prima critica allo scrittore latino¹⁵. Il cognome Capella, infatti, sarebbe stato dato a Marziano da una certa Satira, sua nutrice o consigliera, a motivo della sua petulanza poetica. Indipendentemente dalla veridicità o meno di questa affermazione (un topos della biografia marziana, riportato, in modo più o meno uguale, anche dagli altri commentatori, come Remigio), Giovanni prende spunto per criticare l'attività fabulatoria di Marziano. Anziché dedicarsi solo alla filosofia e allo studio delle arti liberali, l'autore del *De Nuptiis* si perde a raccontare storie: *falsa quippe poetico usu veris philosophie rationibus intermiscuit*.

Si può immediatamente notare l'impostazione dell'analisi allegorica di Giovanni: i passi in cui non è possibile ricondurre l'utilizzo della mitologia ad un'allegoria fisica, astronomica o musicale, vengono liquidati come favole sulle quali non è lecito perdere tempo¹⁶. La posizione rigida nei confronti delle avventure degli

¹⁴ Oxford, Bodleian L, Auct. T.2.19, ff. 1–31; s. ix²; origine, nord est della Francia. Oltre alla bibliografia già citata per il ms *corbeiensis* si veda J. G. Préaux, *Jean Scot et Martin de Laon en face du De nuptiis de Martianus Capella*, in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie...* cit., pp. 161–70; Édouard Jeuneau, *Quatres thèmes érigéniens*, Conférence Albert Le Grand 1974 (Montreal & Paris, 1978), pp. 91–9 e Gangolf Schrimpf, *Johannes Scottus und die Rezeption des Martianus Capella im karolingischen Bildungswesen*, in *Eriugena: Studien zu seinen Quellen...* cit., pp. 135–48.

¹⁵ Come scrive M. Herren, *The humanism of John Scottus*, in *Gli umanesimi medievali*, conoscendo poco di Marziano, della sua biografia e della sua collocazione storica (lo ritiene un discepolo e quasi contemporaneo di Cicerone) Giovanni cerca di desumere qualche notizia dall'etimologia del nome.

¹⁶ Come si potrà notare dall'analisi dei singoli passi, Giovanni istituisce una polarità tra i commenti *physice*, degni di essere presi in considerazione perché nascondono una verità utile al cristiano, e i commenti *poetice*, che invece vengono “scartati” senza ulteriori indugi. Una precisazione: anche Giovanni era poeta e ha scritto versi; l'accezione di *poetice* è da intendersi legata ai poeti “mitologici” e a poemi di carattere spiccatamente pagano. Sulla poesia di Giovanni si veda: Michael W. Herren, *Johannes Scotus poeta*, in *From Augustine to Eriugena...*

dei latini non preclude a Giovanni l'utilizzo dell'opera di Marziano. Questa considerazione non è banale se si considera l'annosa questione dell'utilizzo, da parte degli autori cristiani, delle opere pagane, e ancora di più se si considera quante perplessità sollevasse un'opera come quella di Marziano, per i continui e approfonditi riferimenti alle divinità greco-romane. L'Eriugena mette in pratica l'insegnamento che Girolamo e Agostino avevano dato sull'atteggiamento che il cristiano deve avere verso la cultura pagana¹⁷. Seguendo questa filosofia, nel momento in cui la parola di Marziano può servire da insegnamento, allora deve essere riportata in seno al cristianesimo, previa opportuna purificazione¹⁸. Tornando alla biografia di Marziano, Giovanni è talmente colpito dall'eloquenza del Capella da ritenerlo discepolo di Cicerone, del quale, secondo Giovanni, potrebbe essere contemporaneo o di poco posteriore¹⁹.

Le ultime righe della premessa Giovanni le dedica ad un'introduzione generale dell'opera. Egli avverte il lettore che il *De Nuptiis* parla delle sette arti liberali sulle quali Marziano ha inventato una narrazione “non senza uno sforzo del suo acutissimo ingegno”. La complessità sia verbale che narrativa dell'opera di Marziano è spesso motivo di ammirazione per gli studiosi medievali che ritrovavano in quest'opera un sapore enciclopedico espresso in modo oscuro e ricco di circonvoluzioni. A conclusione della glossa introduttiva, Giovanni fornisce al lettore la chiave di lettura per interpretare il *De Nuptiis*: “E Filologia, in verità, indica lo studio della ragione, e dall'altra parte Mercurio l'eloquenza del discorso, come se nelle anime dei discenti si fossero congiunti, come in una specie di connubio, gli studi della sapienza, e senza nessuna difficoltà è agevolissimo giungere alla conoscenza e all'acquisizione delle arti liberali”. Giovanni condivide quest'interpretazione e si concentra sull'identificazione delle *dramatis personae* e sull'iter che ne consegue: Mercurio è la retorica, Filologia lo *studium sapientiae* e dall'unione di queste due qualità si può giungere all'acquisizione delle arti liberali e dell'esercizio filosofico. Nel commentare la filosofia di Marziano si rivela, in più punti, la filosofia dell'Eriugena, soprattutto riguardo al rapporto tra la conoscenza e la beatitudine. A tal proposito può essere utile riportare l'incipit del commento al *De Nuptiis* secondo il codice

cit., pp. 92–106

¹⁷ Cfr. Il capitolo e Henri De Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, voll. I–IV, Paris 1959–1964

¹⁸ Ancora più esplicito è Agostino nel *De doctrina christiana*, II, XVIII, 28, quando asserisce: “Noi comunque non dobbiamo rifuggire dalla musica a causa della superstizione dei profani, se da essa potremo trarre qualche nozione utile alla comprensione delle sacre scritture, né d'altra parte ci dobbiamo interessare ai loro insulsi spettacoli teatrali se discutiamo di cetre o di altri strumenti musicali per quel che ci può aiutare a capire le verità spirituali. Vedi l'edizione con commento di Manlio Simonetti, Milano, Fondazione Valla. Sulla datazione dell'opera di Agostino si vedano le proposte originali di Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino*, Brescia 2004 (entrambi citati nel II capitolo).

¹⁹ Cfr. Michael W Herren, *The humanism of John Scottus...* cit.. Sulla “venerazione” che gli autori medievali nutrivano per Marco Tullio Cicerone, cfr. E. R. Curtius, *Letteratura europea...* cit.

oxoniense²⁰: “Marziano in questo libro ha espresso la verità mescolandola ai miti. Infatti, nell’esposizione delle discipline, ha detto cose vere; nel resto, invece, ha presentato alcune finzioni”.

2. Libro primo

[3, 5] *CAMENAM non generalem hic dicit quia omnis Musa bene canens Camena dicitur, sed quia omnium in nuptiis canetium magistra est Venus; non inmerito eam Camenam vocavit quam postea apertissime genitricem asserit Hymenei [...] Universalis mundi huius visibilis structura quatuor contextitur elementis: igne videlicet, aere aqua et terra, quorum elementorum dico singula proprias possident qualitates; ignis quippe qualitas est caliditas, aeris humiditas, aquae frigiditas, terrae ariditas. Ex quibus IIII qualitibus sex sisygias, id est coniugationes, naturali copula confici fysica perhibet ratio...*

L’opera del Capella comincia con un’invocazione alle muse. Giovanni specifica subito che se Camena è solitamente riferito a qualsiasi musa che canta bene (come mostra chiaramente anche l’etimologia del termine latino, *Camena*, da *canere*), qui si debba intendere come Venere, per due motivi: il primo è che Venere è maestra di tutti coloro che cantano alle nozze, in quanto divinità dell’amore, e infine lo stesso Marziano afferma che Imeneo è figlio di Venere.

Dopo questa breve introduzione, mentre Marziano prosegue il suo carme su Imeneo, Giovanni preferisce abbandonare le favole dei poeti (come dirà lui stesso poche righe più avanti: *poeticae fabulae fingunt*) per sviscerare il vero significato di Imeneo, e cioè l’unione di elementi e nature differenti.

Questo è il primo esempio di interpretazione “fisica” della mitologia pagana. Giovanni comincia con la descrizione di Imeneo, mettendo in luce le sue conoscenze mediche. Nei corpi degli animali vi sono delle membrane, tre per il genere femminile e una due per quello maschile. Due di queste sono comuni: quella del cervello: *menigga*, sia quella che ripartisce le viscere dal ventre, che si chiama *phren*. Invece, la piccola membrana del ventre in cui vengono concepiti i bambini è tipica del genere femminile e si chiama Hymén²¹. Conclude Giovanni: “*inde Hymeneus qui corporalibus presidet conceptionibus ut poeticae fabulae fingunt*). Fonte dell’Eriugena potrebbe essere Isidoro che, nelle *Etymologiae*, IX, VII, 22, parlando del matrimonio dice: “*Hymenaeus dicitur a quodam Hymenaeo, qui primus prospere usus est nuptiis, vel APO TOU UMENOS, quae membrana virginitatis est claustrum*”.

Ma è il verso successivo, il quarto, che dà modo a Giovanni di sviscerare il

²⁰ I primi due libri, quelli che contengono l’allegoria delle nozze, contengono maggiori glosse degli altri.

²¹ La fonte di Giovanni, probabilmente, è Isidoro di Siviglia. Nel codice oxoniense, la glossa relativa riporta direttamente “Isidoro dice che si tratta di una piccola membrana situata nella zona dei lombi”.

significato reale di questo passo. Marziano scrive, riferendosi sempre a Imeneo: “*complexuque sacro dissona nexa foves // namque elementa ligas vicibus mundumque maritas*”. Nel commentare queste parole, Giovanni si lancia in un’approfondita digressione sugli elementi del mondo che principia con queste parole: *Universalis mundi huius visibilis structura quatuor contextitur elementis*. Dai quattro elementi derivano sei congiunzioni, che Giovanni chiama sizigie²²: quattro di queste sono dirette, cioè non mediate da altri elementi, mentre altre due sono chiamate mediate o anche dissonanti (*medietate copulatas [...] ac dissonans*). Infine, Giovanni conclude dicendo: *His rationibus consideratis in laude Hymenei Marcianus hunc versum posuit*. Con questa riga, Giovanni si ricollega all’inizio del commento, nel quale descrive l’origine e il significato di Imeneo, che diventa, quindi, una lettura allegorico–fisica delle congiunzioni degli elementi.

La descrizione dell’universo come composto di quattro elementi che si compongono e si armonizzano in diverse congiunzioni risale almeno ad Empedocle e viene rielaborata da Platone nel Timeo. E proprio la traduzione e il commento che Calcidio fa dell’opera del filosofo greco è, con molta probabilità, la fonte di Giovanni. E così come l’opera di Calcidio è fonte per Giovanni, probabilmente lo stesso Timeo platonico è fonte anche per Marziano²³.

[3, 8] *Complexuque sacro dissona nexa foves Dissona quidem quae sine medietate coniungi non possunt; nexa vero quae absque medietatis adminiculo sibi invicem iunguntur insinuare volens*

Anche il verso seguente della poesia viene compreso nel significato precedente. *Nexa* e *dissona* diventano le congiunzioni senza mediazione e quelle con mediazione.

[4, 7] *INCREMENTIS LUSTRALIBUS hoc est augmentis aetatis suae quinquennialibus. Lustrum proprie dicitur quattuor annorum spatium*

²² Giovanni scrive *sizygia*, in realtà è *syzygia*, lo si ritrova in Boezio, *In topica Ciceronis* 3, 12 [1068D], “*Definitio coniugutorum a Cicerone prolata talis est. Coniugata dicuntur quae sunt ex uerbis generis eiusdem, id est quae ab uno uerbo uariis inflectuntur modis. Ex eodem quippe genere uerba sunt, iustitia, iustus, iuste, iustum, et quaecumque alia in diuersas possunt uocabulorum species inflecti. Quaecumque enim ab uno quolibet orta uarie commutantur, haec a Graecis quidem syzygia dicuntur, apud Latinos uero coniugata: nam quod Graeci syzygia dicunt, nos coniugationem appellamus. Haec autem sunt, ut sapiens, sapienter, sapientia, et quaecumque in uarias partes orationis, uariasque inflexiones, ab uno quodam ducta cernuntur*”. Il termine, tardo latino, nasce come calco del greco *σύζυγος*, congiunzione, mescolanza. E’ un termine piuttosto raro e tecnico, usato principalmente nelle discipline grammatiche o astronomiche (in cui esiste ancora oggi col significato di congiunzione o opposizione tra Sole, terra e luna).

²³ *Corpus platonium Medii Aevi. Plato latinus*, ed. Raymundus Klibansky, 4, *Timaeus: a Calcidio translatus commentarioque instructus / in societatem operis coniuncto*, ed. P. J. Jensen– J. H. Waszink. – Londinii–Leidae 1962, 1975². Cfr. A. Olerud *L’idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timee de Platon: étude de mythologie compare*, Uppsala 1951; *Plato physicus: cosmologia e antropologia nel Timeo*, a cura di Carlo Natali e Stefano Maso, Amsterdam 2003; M. Caleo, *Il mondo nello specchio del Timeo*, Roma, 2006; *La sapienza di Timeo : riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*, a cura di Linda M. Napolitano Valditara ; saggi di M. Bontempi, Milano, 2007.

Lo stile manieristico e oscuro di Marziano, tanto caro anche agli scrittori irlandesi, che impiega quasi 20 parole per dire semplicemente di avere cinquant'anni, permette a Giovanni un'ulteriore digressione astronomica. Da notare che il testo dell'Eriugena contiene un errore. Giovanni, infatti, a differenza della conoscenza comune, del codice oxoniense e dei commenti di Remigio, asserisce che un lustro equivale a quattro anni. L'anno viene conteggiato come un giro completo del sole nella fascia dello zodiaco, al termine del quale il sole si ritrova nelle stesse ore e negli stessi luoghi siderali da cui era partito²⁴.

[4, 7] *DECURIATUM VERTICEM antiquum caput. Decuriatus autem dicitur qui de ordine curiae merito morum et provectae aetatis dignus fide apud Romanos existimabatur...*

La quasi maggior parte delle glosse di Giovanni sono di carattere didattico. I passi del volume vengono sviscerati e spiegati ad un uditorio che, molto probabilmente, aveva una scarsa conoscenza del greco. Inoltre, l'esegesi del *De Nuptiis*, con il suo stile complesso e manierato, diventa un ottimo esercizio per l'insegnamento della grammatica, della retorica e della mitologia.

[4, 11] *gymnologizeis exercitas vel philosopharis...*

Alla glossa grammaticale si affianca, come in questo passo, anche la parafrasi dei capitoli più contorti.

[4, 14] *egersimon surrectionum vel mutationum, egérsima quippe a Grecis dicitur fabula composita de mutatione seu resurrectione hominum in deos, et derivatur a verbo egeiromai, id est surgo vel moveor*

A differenza di Ilaria Ramelli²⁵, che traduce il verbo greco con *incipit*, sia Giovanni che il codice oxoniense traducono con *elevazione*, *mutazione*, riferendolo a Filologia che, per sposare il divo Mercurio, viene divinizzata.

[4, 15] *nec liquet id est nec clare cernis, et est sensus...*

Anche questo passo si apre con una parafrasi. Giovanni mette in chiare lettere il senso delle frasi di Marziano che finge di parlare con suo figlio e, nel fare questo, aggiunge alla spiegazione dello scrittore africano una sua ulteriore precisazione. Se infatti Marziano si meraviglia che il figlio non abbia colto l'invocazione ad Imeneo, chiaro segno di Nozze, in questo caso di nozze degli dei, Giovanni aggiunge un ulteriore significato, dovuto all'interpretazione di

²⁴ Dal testo di Giovanni potrebbe quasi sembrare che Giovanni consideri il lustro come l'intervallo dei quattro anni, compreso il giorno bisestile, che occorre al sole per tornare nella stessa identica posizione rispetto alla terra (cosa che non avviene nei tre anni precedenti a causa della mancata sincronia tra l'anno civile e il ciclo delle stagioni).

²⁵ I. Ramelli, *Marziano Capella. Le nozze di Filologia e Mercurio...* cit.

egersimon come elevazione, divinizzazione, cioè quello della divinizzazione di Filologia in divinità.

[4, 16] *scaturrigines icuntur aquarum fontes crebro sparsimque surgentes. Dicitur scaturrigo veluti scatens origo*

Nel solco della tradizione isidoriana²⁶ e altomedievale, l'autore cerca di trovare l'etimologia delle parole più complesse. Da questo punto di vista, le fonti si chiamano *scaturrigo* come fosse *scatens origo*: origine che scatta fuori.

[5, 11] *promptior fides Promptior fides, devotior Fides dearum est una de qua poeta "Cana Fides", inquit "et Vesta"*

Giovanni interpreta la fiducia *fides* come una personificazione della divinità Fede (questo commento manca nel codice oxoniense).

[5, 14] *Exorata, placata. MATRONA id est Iunone. PROVENIRE adesse, impetratum, ed est talis sensus: Dea Fides custos deorum sacerdotes in testimonium convocat ut et ipsis cum illa contestantibus comprobaretur [...] Hic phisicam tangit...*

L'interpretazione di Giovanni è falsata dall'errata interpretazione di *fides*. Secondo l'Eriugena, il senso è: "la dea Fede (*fides*), custode degli dei, convoca i sacerdoti a testimonianza, per essere approvata grazie all'attestazione congiunta anche di loro insieme con lei". Per il resto Giovanni coglie in modo corretto le parole di Marziano, e cioè che Giunone, con le sue blandizie, può far mutare il responso di Giove, e ne dà una spiegazione fisica: *hic phisicam tangit*. L'autore continua qui la descrizione del mondo cominciata nel primo commento [3, 5]. Alla descrizione dei quattro elementi, fa ora seguito quella delle qualità²⁷. In particolare, Giovanni afferma che la terra è di natura secca e arida e i semi soffrono di questa qualità tanto da desiderare (*appetitu*) la qualità del fuoco – perché il fuoco fa muovere, per sua natura, tutte le cose nate dalla terra e dall'acqua – ma questa qualità non può arrivare alla terra se non attraverso una mediazione (*sizygia*) e cioè l'umidità dell'aria, simboleggiata in questo passo proprio da Giunone.

Il passo di Marziano continua con: "e tutto ciò che egli abbia dettato con sentenza ormai pronta, mentre già il Pugno delle Parche è disposto ad obbedirgli, [Giunone] lo rimuove"; e il commento segue: "con sentenza pronta, come se dicesse che il calore del fuoco non può operare nulla in quegli esseri che nascono dalla terra o dall'acqua se non per interposizione dell'umidità

²⁶ Isidoro, *Etymologiae*, I 29, 2: "Infatti, se tu conosci l'origine di una parola, comprendi molto più rapidamente il suo valore. Ogni cosa può essere compresa più esattamente, se si conosce la sua etimologia".

²⁷ Una lunga trattazione delle qualità Giovanni potrebbe averla letta sui commenti al *Timeo* di Platone di Calcidio, II, CCCXVII – CCCXVIII; similmente troviamo la teoria degli umori anche in Macrobio, *In Somnium*... I, VI, 35 ss.

dell'aria", riprendendo i concetti del commento precedente in cui asseriva che il potere del fuoco opera per mezzo dell'umidità dell'aria.

Anche le Parche entrano nell'allegoria assumendo il ruolo di vincoli delle necessità insolubili delle diverse qualità. Quasi fossero le guardiane dei processi fisici. Infatti, continua Giovanni ripetendo il concetto: "non può nascere nulla dal fuoco e dall'aridità della terra – per quanto abbiano creato una sola ed immediata sizigia – se non interviene l'interposizione dell'umidità dell'aria e del freddo dell'acqua". In breve: senza l'intervento di Giunone (umidità) non ci sarebbe vita sulla terra. Di seguito, per sottolineare ancora di più il passo, Giovanni cita Ovidio, *Fasti*, non direttamente ma mediato da Isidoro di Siviglia che, nelle *Etymologiae*, VIII, 11, 68, riporta gli stessi versi nell'analizzare le qualità del fuoco. La teoria dei quattro elementi e delle qualità²⁸ permette a Giovanni di interpretare la maggior parte dei passi mitologici di Marziano come spiegazioni cosmologiche.

Infine, a chiusura del commento, Giovanni dà l'interpretazione mitologica classica delle Parche come guardiane, cancelliere, bibliotecarie e custodi delle sue sentenze.

[5, 19] *Idque Portuno Portunus Iovis atque Leucotheae, id est Aurore, filius...*

Le nozze di Marziano e il relativo commento sono uno studio propedeutico e generale. Ogni passo di Giovanni tratta, senza soluzione di continuità, le più diverse materie. In questa particolare glossa, oltre alla descrizione delle divinità pagane²⁹ l'Eriugena non si lascia sfuggire una notazione filologica sull'evoluzione della lingua greca, e l'etimologia di Portuno e di Marte Gradivo.

[5, 22] *MESTISSIMUS deorum senex Saturnus dicitur aut quia veluti senectute confectus, tardissimus*

La vecchiezza di Saturno viene trasfigurata sul pianeta³⁰ che, a causa della veneranda età si muove lentissimo e percorre il suo corso "come il più mesto dei pianeti".

[6, 8] *MATER ANXIA mater tristis. Merito tristis mater Mercurii efficitur, nam cum unicum filium haberet Mercurium, eumque celibem palestriscis*

²⁸ Tracciare la storia di tale teoria richiederebbe un lavoro a parte. Brevemente si può accennare alla sua prima enunciazione da parte di Empedocle, poi ripresa da Ippocrate e riferite all'uomo e ai suoi umori. Poi formalizzati in quattro (quattro elementi, quattro umori e quattro qualità), gli umori e gli elementi si prestavano a spiegare la struttura del cosmo e dell'uomo.

²⁹ L'atteggiamento di Giovanni nei confronti delle digressioni pagane di Marziano è più morbido quanto l'autore si limita ad elencare le divinità e i loro rapporti, mentre diventa più ostico nei confronti della teosofia pagana (eccetto quando essa si presta ad una interpretazione cristiana).

³⁰ Saturno era, per le conoscenze astronomiche classiche, l'ultimo pianeta del sistema solare. I greci ignoravano l'esistenza di Urano, Nettuno e Plutone, per l'impossibilità di osservarli ad occhio nudo. Per la cronaca, Urano fu scoperto nel 1781, Nettuno nel 1846 e Plutone (attualmente declassato a pianeta nano) agli inizi del XX secolo. Anche nel sistema tolemaico, Saturno è l'ultimo pianeta prima del cielo delle stelle fisse.

luctationibus sempre cum Apolline deditum ac per hoc uxorem lucere non curantem, nepotum beatitudine privatam se cernebat...

Ancora una volta la glossa di Giovanni diventa una lezione di topica, etimologia, geografia e mitologia. La tristezza di Maia, la madre di Mercurio, oltre ad una curiosa divagazione sulle gioie dei nipoti, permette all'Eriugena di dare definizione del nome di Maia, nutrice, di dirci che è figlia di Atlante, il cui significato è colui che sostiene e che è anche il nome di un monte sito in Grecia, e che le sorelle di Maia sono le Pleiadi, dal greco *pleïstas*, ossia numerose. Per queste glosse, le fonti di Giovanni sono ancora Isidoro, Iginio, Macrobio e Sant'Agostino.

Di seguito anche dello Zodiaco (che appare nella forma corrotta *Zodiacteus*) viene data l'etimologia. *Zodia* come *zoa*, *zonta* ovvero animali, perché “*la Grecia mendace riempì la sfera celeste con piccole forme di animali*”.

Nelle glosse successive [6, 9–6, 15] continuano le definizioni “enciclopediche”:
palestra da *apo tou palaiein* (lottare);

renidebat significa *splendebat*;

lacerti: braccia muscolose, sono dette così gli omeri consolidati dai nodi delle vene e dei nervi;

toris: muscoli, qui intese nel senso di braccia;

clamis: piccolo mantello adatto agli sportivi.

[6, 16] *Kypris a Grecis dicitur Venus et interpretatur mistura. Phisici enim miscendorum seminum potentiam ipsi stelle quae Venus dicitur attribuunt.*

Venere, in greco *Kypris*, cioè Cipride³¹ interpretato da Giovanni come mescolanza. Riprendendo il tema degli umori e delle qualità, il pianeta dedicato a Venere avrebbe la facoltà di mescolare i semi.

[6, 17] *CAELIBATUM castitatem, caelebs dicitur celo aptus...* Nella glossa Giovanni è corretto nella sostanza ma non nella forma. Il termine *caelibatus* deriva infatti dalla medesima radice di *caelum*, a significare un atteggiamento degno degli dei; il termine, però, non nasce, come scrive l'Eriugena dalla crasi di *caelo aptus*, adatto al cielo.

[6, 20] *SOPHIAM sapientiam. In hoc loco si quis leges allegorie intentus perspexerit, inveniet Mercurium facondi sermonis, hoc est copiosae eloquantiae, formam gestare. Hinc est quod ipse Mercurius a Greci Hermes, id est sermo, vocitatur. Sermo siquidem eloquens et copiosus rationabilis naturae qui in Nomine spetialiter intelligitur subsistere maximum indicium est et speciale ornamentum. [...] Non fabulose igitur sed pulchrae et verisimilitudine*

³¹ Dall'isola di Cipro sulla quale Venere sarebbe nata.

Cyllenius formatur intemeratam sapientiae pulchritudinem ardere...

Da questo punto il “racconto” introduttivo entra nel vivo. Mercurio cerca una sposa tra le vergini celesti. La prima a presentarsi alla sua mente è Sofia, la sapienza. Il testo marciano, complesso e avvolto dai veli dell’allegoria, viene sviscerato da Giovanni con un commento ricco di passaggi interessanti. Come rivolto ai suoi studenti, il commentatore apre con queste parole: “*In hoc loco si quis leges allegorie intentus perspexerit, inveniet...*”. Poi continua nell’esegesi allegorica, affermando che Mercurio riveste l’immagine del discorso eloquente, fino ad accostare – quasi per anagramma – il nome greco di Mercurio, Hermes, a *sermo*, un’etimologia falsa ma che dava forza all’interpretazione data. Non manca l’etimologia del nome latino: *Mercurius* che viene interpretato come *medius currens*, che corre in mezzo agli uomini, poiché il discorso è proprio degli uomini e corre tra gli uomini. La stessa identica descrizione si trova, con pochissime variazioni, nell’*Etymologiae* di Isidoro, VIII, 45: “*Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius*”, a sua volta identico alle parole di Agostino nel *De civitate Dei*, VII, 14: “*nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius*”. Su questa interpretazione concordano tutti i commentatori³², tanto da essere la chiave di lettura di tutta l’opera in seno alla cultura cristiana. Sofia è la sapienza. L’amore di Mercurio per Sofia è giustificato dal fatto che la facondia cerca la conoscenza con la quale si completa, anzi, citando Cicerone, *De retorica*, Giovanni conviene che l’eloquenza senza sapienza non giova mai, mentre la sapienza, senza eloquenza giova comunque. Ed è per questo che, nonostante l’ardore con cui Mercurio vorrebbe sposarla, ella, passata nella congrega delle vergini perpetue insieme a Pallade, rifiuta il suo amore. Una metafora così chiara che Giovanni chiosa con: “*Non fabulose igitur sed pulchre et verisimilitudine Cyllenius formatur intemeratam sapientie pulchritudinem ardere*”.

Questa tensione del discorso, della facondia, verso il sapere è cruciale ai fini dell’interpretazione cristiana dell’opera. Il tema, infatti, si inserisce in quel filone che, per il mondo latino, da Gerolamo, Ambrogio e Agostino in avanti, permette di salvare le conoscenze pagane solo se poste al servizio del cristianesimo³³.

[7, 5] *MANTICE divinatio interpretatur quae similis sapientiae dicitur quia prophetie virtus similitudinem pulchritudinis sapientiae semper appetit. Omnis quippe divinatio si veridica est non aliunde formatur nisi a sapientia, non*

³² Si discosta Fulgenzio Mitografo che nei *Mitologiarum libri*, XVIII, interpreta Mercurio come *mercium-curum: omnis ergo negotiator dici potest Mercurius*.

³³ Cfr. cap. II. Come si è già detto sopra, è palese il diverso commento che Giovanni riserva ai racconti mitologici che possono essere interpretati secondo un’allegoria fisica o teologica e quelli che non sono passibili di alcuna interpretazione non pagana, liquidati in poche parole come favole per sciocchi.

inrationabiliter quoque...

La seconda candidata è Mantica, secondo Giovanni simile alla sapienza, “*poiché la virtù della profezia aspira sempre ad assomigliare alla bellezza della sapienza*”. E’ interessante notare che a fine glossa Giovanni afferma che ogni divinazione, se è veritiera, non si forma da null’altro che dalla sapienza, *non inrationabiliter quoque*, cioè, in modo sconosciuto ma in qualche modo secondo leggi precise e ordinate³⁴. Queste parole da un lato fanno eco a quelle di Agostino, sempre sulla divinazione, in *Contra Academicos*, I, 7, 20: “*atque id fieri nescio quo modo secretissimo atque a nostris sensibus remotissimo*”, dall’altro ci ricordano che, fino al XVI secolo, scienza e magia, conoscenza e divinazione non sono rigidamente separate come dopo l’avvento della scienza intesa in senso moderno. Da questo punto di vista, una mantica “non demoniaca³⁵” può trovare posto nel sistema cristiano, ed è così giustificato l’“appetito” di Mercurio nei suoi confronti (ma gerarchicamente sottoposta alla sapienza). Ma Mantica non è disponibile in quanto già concessa ad Apollo (il cui oracolo a Delfi era tra i più importanti dell’antichità).

Può sembrare bizzarro che un filosofo cristiano, in epoca non più ormai di contrasto tra la nuova religione e le vecchie credenze pagane, giustifichi pratiche che il cristianesimo aveva da secoli bollato come demoniache. In realtà, il rapporto tra cristianesimo e arti divinatorie è complesso e non riducibile ad una sola conclusione. Innanzi tutto è necessario premettere³⁶ che i cristiani non negano l’essenza della divinazione, il suo status metafisico, ma la sua provenienza. La divinazione proviene dai demoni e non da Dio, quindi il suo responso è fallace e falso. Ci viene in aiuto Jeannie Carlier nel suo saggio *Scienza divina e ragione umana*³⁷. La fonte della divinazione è un problema pre-cristiano. Il dibattito è tra Porfirio e Giamblico.

Paradossalmente è proprio il neoplatonico Porfirio, grande avversario dei cristiani, a formulare la tesi secondo cui la mantica ha origine nel responso dei demoni, quella teoria di divinità che fungevano da intermediari tra Dio e l’uomo³⁸. La conclusione di questo ragionamento è che gli dei sono

³⁴ Tra le fonti di Giovanni anche il Timeo platonico, nella versione di Calcidio. La mantica è solo un riflesso della mente razionale, della vera sapienza, così come la realtà sensibile è un riflesso dell’eternità di cui è “*un’immagine mobile*” (37D). Sulla divinazione cfr. Raymond Bloch, *La divinazione nell’antichità*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995; Dario Sabbatucci, *Divinazione e cosmologia*, Milano, Il saggiatore, 1989; e le fonti raccolte in *Arcana mundi: magia e occulto nel mondo greco e romano*, a cura di Georg Luck, 2: *Divinazione, astrologia, alchimia*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1999 e Vernant e AAVV *Divinazione e razionalità*, Torino, 1982; si veda anche *I manuali: elementi di fisica; elementi di teologia; i testi magico-teurgici. Proclo Licio Diadoco; Marino di Neapoli: Vita di Proclo*, traduzione, prefazioni, note e indici di Chiara Faraggiana di Sarzana; saggio introduttivo di Giovanni Reale, Milano, 1985.

³⁵ Come quella di cui parla, ad esempio, Isidoro in *Etymologiae* VIII, 9: “*Nechros enim Graece mortuus, Manteia divinatio nuncupatur: ad quos sciscitandos cadaveri sanguis adicitur*”. Si veda: R. Manselli, *Simbolismo e magia nell’alto medioevo*, in *Simboli e Simbologia nell’alto medioevo...* cit.

³⁶ Cfr. Dodds, *cristiani...* cit.

³⁷ Cfr. J. Carlier, *Scienza divina e ragione umana*, in *Divinazione e razionalità...* cit. pp. 273–288

³⁸ Porfirio, *De Abstinencia*, II, 38, 41: “*La causa della mantica, potrebbero essere non gli dei ma i demoni*”.

tecnicamente “sollevati” dalla divinazione: non compete loro. Gli dei non si abbassano a rispondere ai requisiti quotidiani degli uomini³⁹. Questa prima ridefinizione della mantica può trovare asilo anche nella teologia cristiana, lasciando aperto uno spiraglio ad arti divinatorie che da sempre avevano una certa presa sulla popolazione e che era difficile, se non impossibile, sradicare completamente. Ma il passo ulteriore, la teorizzazione di una nuova mantica per tutto il medioevo e il rinascimento, avviene ad opera di Giamblico, che ribalta le tesi del discepolo di Plotino: l’ispirazione divinatoria non viene dai demoni ma dagli dei. Eppure Giamblico concorda con Porfirio che il dio non risponde alle richieste dell’uomo. Ciò che spinge gli dei a illuminare l’anima degli uomini con la loro luce sono delle *operazioni ineffabili i cui effetti superano ogni intelligenza*⁴⁰. Sono i simboli adoperati che vengono riconosciuti dagli dei e dai quali vengono attirati per affinità e simpatia. Questi *synthemata*, *symbola* non sono altro che incantesimi, segni, formule che forniranno, in tutto il medioevo e rinascimento, la base teorica alla millenaria magia egiziana. Conclude Carlier: “Da quel momento, i neoplatonici diventeranno professori di occultismo per tutto il Medioevo e Rinascimento”. Rimane comunque il fatto che la divinazione, sia essa accolta positivamente o rigettata, è un canale di sapienza diverso dall’atto conoscitivo. L’opposizione è prettamente epistemologica.

Un discorso a parte meriterebbe l’astrologia. Qui, a titolo esemplificativo, legato al rapporto tra divinazione e cristianesimo, basterà riportare ciò che ne dice Isidoro, nel capitolo delle Etimologie dedicato alle divinazioni⁴¹: “*Cuius artis scientia usque ad Evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde nativitatem alicuius de caelo interpretaretur*”.

[7, 6] *PRONOES id est Providentia; maior filiarum esse putatur Divinatio. Nulla quippe providentiae maior species est quam illa quae, divino instinctu illuminata, certam de preteritis seu presentibus seu futuris pronunciat sententiam. Minoris siquidem virtutis sunt ceterae Providentiae filiae ut est Coniectura Aruspicina.*

Mantica è figlia di Pronoia, o, come la chiama Giovanni, la preveggenza o provvidenza (*Providentia*). Anzi, è la figlia maggiore e la più importante. Successivamente vengono Congettura, Aruspicina “e le altre discipline che procedono per indizi e di cui si serve la vita razionale”. A differenza delle altre, infatti, Mantica è *divino instinctu illuminata*. Proprio questo, per Giovanni, è lo

³⁹ A questa spiegazione Porfirio ne aggiunge un’altra e cioè che anche il saggio non ha interesse a rivolgersi alla divinazione. Chi cerca la verità si disinteressa alle piccole questioni quotidiane alle quali la mantica dà una risposta. Sempre Porfirio nel *De Abstinencia* afferma: “Su ciò che egli ricerca [...] non viscere di animali gli forniranno indicazioni certe. Solo e da sé [...] si avvicinerà a Dio, che ha sede nelle sue stesse viscere, e prenderà così pegni di vita eterna, là raccogliendosi tutto”. L’uomo che cerca l’unione con Dio, il saggio, il filosofo non ha bisogno della divinazione.

⁴⁰ Cfr. J. Carlier, *Scienza divina e ragione umana*, in *Divinazione e razionalità...* cit. pp. 273–288

⁴¹ *Etymologiae*, VIII, IX, 26

scarto tra le diverse divinazioni: la Mantica è in qualche modo divina, ispirata da Dio che concede, attraverso di essa, un responso, mentre le altre nascono solo da congetture umane. A differenza di Remigio, Giovanni non si dilunga sulla Pronoia di cui invece il commentatore di Auxerre fornisce l'etimologia: Pronoia come *proto noia*, cioè mente principale, oppure *Pronoe*, come provvidenza. Infine, Remigio asserisce che la divinazione segue la provvidenza, lasciando intatta la stessa ambiguità che troviamo in Giovanni, se, cioè, la Pronoia sia da intendersi come preveggenza o provvidenza in senso cristiano.

[7, 10] *ENTELECHIA ut Calcidius in expositione Timei Platonis exponit perfecta aetas interpretatur...*

Il riferimento ad Entelechia, l'*Anima Mundi*, l'atto assoluto, non sfugge a Giovanni che, prima ancora di commentarlo nel contesto della *fabula marciana* – asserendo che giustamente *Psyche* (altra potenziale sposa di Mercurio) è figlia di Entelechia e del sole – lo analizza dal punto di vista filosofico. Prima di procedere è necessario ribadire, come già sottolineato nel terzo capitolo, che le fonti platoniche di Giovanni sono principalmente Calcidio e Macrobio e non opere di prima mano del filosofo. Il Platone usato da Giovanni è già cristiano⁴². Calcidio dedica un lungo capitolo (CCXXII) alla descrizione dell'entelechia, traducendola come *absolutam perfectionem*, cioè l'atto in potenza, l'atto assoluto⁴³. Giovanni, in linea con quanto detto sopra, lo ritraduce, avvalendosi dell'uso dell'etimologia, come età perfetta. “Infatti, l'età adulta è chiamata dai greci *helikìa*. Entelechia, dunque, è come se fosse *entòs helikìa*, ossia età più interna⁴⁴”. Lo stesso Giovanni, però, conscio della discrepanza di significato tra la sua traduzione e l'uso del termine, riprende con “*Generalem quippe mundi animam Entelechiam Plato nominat*”. Secondo l'interpretazione dell'Eriugena, l'*Anima Mundi* – questo, in sostanza è l'entelechia⁴⁵ – procede dall'universo alle anime speciali, siano esse razionali o meno, nelle singole parti del corpo dell'universo. Una *weltanschauung* che trova molti punti di contatto col cristianesimo e che infatti viene qui commentata da Giovanni in modo positivo,

⁴² Giovanni definisce Platone “il più grande dei filosofi che si sono occupati dell'universo”. Lo cita non solo nel commento a Marziano ma anche nel *Periphyseon*, con una lunga digressione sull'*Anima Mundi*. Cfr. capitolo III

⁴³ Claudio Moreschini, *Calcidio*... cit.

⁴⁴ Su questa etimologia insiste molto Giovanni nelle glosse riportate sul codice oxoniense. Qui, la voce Entelechia è commentata così: “*Entelechia è chiamata l'età perfetta; eliche è l'età in generale. Per questo viene detto che l'anima sia figlia del sole, essa che in greco è chiamata nys, poiché, quando l'anima è giunta a un'età perfetta, è chiamata entelechia*” [trad. I. Ramelli]. Il passo è ricco di circonvoluzioni e piuttosto oscuro. Molto più interessante la conclusione, che raccoglie un altro tema caro a Giovanni (trattato, nel codice principale, nella glossa successiva), è cioè il rapporto tra l'anima e il sapere: “*Dunque, l'anima è chiamata perfetta dallo splendore della scienza*”. Remigio, che quasi certamente aveva presente il commento di Giovanni, riporta più significati tra cui quello di Giovanni: “*Entelechia secondo Calcidio vale età perfetta, secondo Aristotele perfezione assoluta, Platone tuttavia chiama entelechia l'anima del mondo. Ed entelechia [Endelychiam] è detta come endos lechia, ossia intima età*”.

⁴⁵ Altra fonte di Giovanni, in questo passo, può essere stato anche Macrobio che nel commentare l'anima, nel Commento al Sogno di Scipione (I, 14, 19), dice: “*Aristotele la chiama entelechia*”.

e in altri passi *Periphyseon*, I, 31 con maggior convincimento⁴⁶. E in effetti vi sono parti dell'opera di Giovanni in cui la dialettica tra Dio e l'Anima dell'uomo acquista una venatura neoplatonica, senza che le due cose coincidano. Giovanni è un filosofo acuto, padroneggia la dialettica e il greco e sa bene che Platone non è cristiano, ma è anche consapevole che l'intelligenza umana possa spingersi molto lontano nella ricerca delle proprie origini. Con questa chiave di lettura, Platone e l'*Anima Mundi* possono entrare di diritto nel novero degli studi cristiani che l'Eriugena divulga ai suoi studenti.

Continua Giovanni: l'Entelechia procede nelle singole parti del corpo dell'universo "*sole administrante*" [grazie all'aiuto del sole]. Il riferimento è, probabilmente, sempre a Calcidio che nell'esporre la dottrina aristotelica dell'atto e della potenza afferma che "Alcuni esseri viventi sono tali soltanto in potenza, ad esempio le uova o i semi, altri lo sono nell'atto effettivo, ad esempio gli esseri che da quelle stesse uova o semi vengono fatti nascere, con il tenerli al caldo⁴⁷". Ancora, il riferimento al sole corrobora ulteriormente la gerarchia celeste di Marziano, secondo la quale Entelechia è sposa del Sole, e loro figlia è, appunto, Psyche, l'anima. Questa scelta di Marziano, per Giovanni, è indice del suo indirizzo platonico: "*Quorum sectam Martianus sequitur asserens Pscihen, hoc est animam, Entelechie ac Solis esse filiam*".

[7, 11] *EDUCATAM nutritam. SPECIOSA hoc est rationis intelligentiae pulchritudine ornata.*

L'educazione di Psyche da parte degli dei è per Giovanni l'immagine della bellezza dell'intelligenza della ragione: "*Speciosa: hoc est rationis intelligentiae pulchritudine ornata*". Anche per Giovanni, che in questi passi trova molte affinità con Marziano, l'intelligenza della ragione rende "bella" l'anima dell'uomo. Questo concetto è rafforzato da un commento (17, 10) sempre su Psyche in cui Giovanni dice: "*in modo bello ed estremamente acconcio egli [sc.*

⁴⁶ Giovanni Scoto, *Periphuseon* I, 31: "*Qua autem ratione solummodo mundi centrum, id est terra, semper stat, cetera vero elementa circa eam aeterno motu volvuntur, non parva indiget consideratione. Nam et secularium Philosophorum, et catholicorum Patrum de hac quaestione sententias cognovimus. Plato siquidem, philosophantium de mundo maximus, in Timaeo suo multis rationibus asserit, hunc mundum visibilem, quasi magnum quoddam animal, corpore animaque componi; cujus animalis corpus quidem est quattuor elementis notissimis generalibusque, diversisque corporibus ex eisdem compositis compactum; anima vero ipsius est generalis vita, quae omnia, quae in motu atque in statu sunt, vegetat atque movet [...] Sed quia ipsa anima, ut ait ipse, aeternaliter movetur ad corpus suum, id est, mundum totum vivificandum, regendum, diversisque rationibus variorum corporum singulorum conjunctionibus resolutionibusque movendum, manet etiam in suo naturali immobili statu. Movetur ergo semper et stat, ac per hoc et corpus ejus, id est universitas rerum visibilium, partim quidem stat aeterna stabilitate, ut est terra, partim vero aeterna velocitate movetur, ut spatium aethereum, partim nec stat nec velociter movetur, ut aqua, partim velociter, sed non velocissime, ut est aer. Et haec ratio summi philosophi non est omnino spernenda, ut aestimo; acuta enim atque naturalis esse videtur. Sed quoniam de hac eadem causa magnus Gregorius Nyssaeus Episcopus subtilissime disputat in Sermone de imagine...*"

⁴⁷ Calcidio, *Timaeus*, CCXXII: "*nam sunt quaedam sola possibilitate animalia, ut ova vel semina, quaedam cum affectu et operatione, ut quae adhibito fotu ex isdem excuduntur animalia*".

Marziano] asserisce che l'anima umana, quando manca delle leggi del raziocinio, è come un animale selvatico, rozzo, caratterizzato da stoltezza e ispidità [...] perciò tutto quello che di onorevole brilla [honestatis elucet] nell'anima razionale non è prodotto da null'altro se non dalle esercitazioni della ragione". E dato che la ragione si esercita con le arti liberali, si può cogliere l'importanza che aveva, per Giovanni, un libro come quello di Marziano.

Anche a Remigio non sfugge questo tema e commenta: *quia nihil Deo carius est anima. Ab hoc loco* [sc. dal passo successivo, dai doni degli dei a Psyche] *sub figmento poetico incipit enumerare spiritalis animae virtutes.*

[7, 13] *CORROGATI convocati. DIADEMA immortalitatem et aeternitatem rationabilis anime figurate insinuat. IOVEM quippe universitatem totius mundi sensibilis philosophi qui de mundo disputant conantur asserere; cui eternitatem quandam distribuunt per quasdam revolutiones et redintegrationes habere vedeantur. Quam formulam dico aeternitatis veluti quandam filiam Iovis, id est mundi visibilis, Martianus quippe Platonius existimat esse. De cuius capite tractum diadema rationabilis animae imponitur vertici. Eandem quippe aeternitatem per revolutione temporum et mundi animarumque per apostrophiam, hoc est reversionem in diversa corpora, secta Platonica distribuit.*

Marziano dedica un lungo paragrafo ai doni che gli dei hanno offerto a Psyche. Ognuno di questi doni è un'allegoria di una caratteristica di cui gode l'anima umana. L'autore delle nozze non fornisce ulteriori indicazioni e lascia parlare solo l'allegoria. Alla nascita di Psyche gli dei portarono molti doni: Giove un diadema sottratto all'eternità, Giunone una fascia per raccogliere i capelli fatta dell'oro più puro, Tritonia uno scialle ed una fascia di porpora⁴⁸ e con la benda del suo petto, Apollo le mostrò le folgori, i volatili e i movimenti degli astri, Urania le regalò uno specchio brillantissimo, a sua volta regalatole da Sofia, Vulcano dei fuochi perenni, Afrodite gli allettamenti dei sensi, lo stesso Mercurio un mezzo di trasporto che la facesse andare velocissima, "per quanto – conclude Marziano – *Memoria la appesantisse oltremodo, legandola con catene d'oro*".

Questa è la descrizione che Marziano dà dell'anima⁴⁹. Ora vediamo come

⁴⁸ Sul significato simbolico dei colori ed in particolare della porpora (simbolo di regalità, e a Bisanzio riservata all'imperatore) cfr. Michel Kaplan, *Bisanzio : l'oro e la porpora di un impero*, Torino, 1993; *La porpora: realtà e immaginario di un colore simbolico*: atti del Convegno di studio, Venezia, 24 e 25 ottobre 1996, a cura di Oddone Longo, Venezia, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 1998 (con contributi di Antonio Carile e di altri studiosi); Biagio Virgilio, *Lancia, diadema e porpora : il re e la regalità ellenistica* 2. ed. rinnovata e ampliata con una Appendice documentaria, Pisa, Giardini, 2003; Michel Pastoureau, *Medioevo simbolico*, trad. it., Roma-Bari, 2005

⁴⁹ Cfr. Peter Dronke, *Les conceptions de l'allégorie chez Jean Scot Erigène et Hildegard de Bingen*, in *Allegorie Des Poetes, Allegorie des Philosophes: Etudes Sur La Poétique et L'hermeneutique De L'Allegorie De L'Antiquité à La Réforme*. Table ronde internationale de l'institut des traditions textuelles, Fédération de

Giovanni interpreta tutte queste allegorie.

“*Il diadema indica in modo figurato l’immortalità e l’eternità dell’anima*”. L’anima è immortale ed eterna: in questa affermazione non c’è nulla che violi i principi di un cristiano. Il fatto, invece, che sia Giove a donarle l’eternità – sottraendolo proprio ad Eternità – è un’allegoria difficile da recuperare, come mostra il lessico di Giovanni che si arricchisce di particelle e verbi quali *quippe*, *conantur* (i filosofi si sforzano di mostrare), *quandam* (una certa eternità). Secondo l’Eriugena, la dottrina che qui Marziano espone è quella della metempsicosi, ovvero il ritorno delle anime. “*Eandem quippe aeternitatem per revolutiones temporum et mundi animarumque per apostrophiam, hoc est reversionem in diversa corpora, secta Platonica distribuit* [E l’indirizzo filosofico platonico distribuisce questa stessa eternità attraverso i cicli dei tempi e attraverso i ritorni dell’universo e delle anime, ossia i ritorni in diversi corpi⁵⁰”.

[7, 15] *IUNO QUOQUE In hoc loco plus fabulae quam phisice dinoscitur esse.* Il dono di Giunone convince poco Giovanni che apre il commento con: *In hoc loco plus fabulae quam phisice dinoscitur esse*. Infatti, riprendendo la precedente identificazione di Giunone come l’aria vicina alla terra, per quale ragione dovrebbe offrire una fascia per capelli (che Giovanni legge come la contiguità delle virtù) all’anima razionale? Scartata la lettura fisica, il commentatore lascia spazio a quella mitologica, “*fabulose*”. Ricollegandosi al precedente passo, Giove dona l’immortalità e Giunone la connessione della ragione.

Successivamente, Giovanni ritorna sulla prima interpretazione, aggiungendo che “alcuni, non assurdamente, ritengono che l’intelletto si unisca al fuoco e la ragione all’aria” trovando una lettura fisica al passo.

Probabilmente deciso a recuperare il tono dell’opera, dedicando più spazio alla fisica e alla scienza che alla mitologia, Giovanni dedica alcune righe di commento alla fascia donata da Giunone (che, come ci dice Marziano era fatta dell’oro più puro) ad una digressione sui colori. Il *trait d’union* usato da

recherche³³ du CNRS, dir. G. Dahan – R. Goulet, Paris, 2005. In questo studio, Dronke mostra quanto contenuti tradizioni e rigorosi possano essere adattati a scopi nuovi e flessibili grazie all’ingegno di pensatori originali, quali, proprio Giovanni Scoto. Dronke, in particolar modo, sottolinea proprio l’originalità e la creatività dei pensatori individuali nell’istituzione di questo processo, in cui l’allegoria diventa un processo euristico (cfr. *supra* capitolo II, per un’analisi sul simbolo e significato in Agostino). Giovanni non era nuovo a questa tecnica. L’allegoria è infatti uno dei mezzi principali con cui l’Eriugena affronta il commento al *De caelesti hierarchia* dello Ps. Dionigi. Per l’Eriugena, l’allegoria per la teologia ha lo stesso valore che la poesia ha per la realtà: guidare la mente alla conoscenza perfetta delle realtà intelligibili.

⁵⁰ E’ interessante notare, da un punto di vista didattico che anche le tesi che non possono essere accettate dal cristianesimo vengono comunque spiegate agli studenti in modo chiaro. In questi passi Giovanni mostra tutto il suo distacco (spesso riscontrabile da una precisa terminologia ricca di pronomi indefiniti, in special modo *quidam* spesso usato proprio per sfumare i limiti di un concetto) dalle tesi esposte.

Giovanni è sempre legato a Giunone interpretata come l'aria vicino alla terra. “*Benché, infatti – scrive Giovanni – la causa dei colori risieda nei raggi solari, essi tuttavia non creano nessuna specie di colore prima di mescolarsi all'aria*”.

[7, 16] *TRITONIA ipsa est Pallas et Minerva et Athena. Athena quippe quasi Athànatos id est immortalis; similiter Minerva quasi Menérua, hoc est incorruptibils; Pallas vero quasi 'Apalòs id est semper nova; Tritonia quasi Trìte énnoia, hoc est tertia notitia, vocatur...*

Anche Tritonia, che, come osserva Giovanni, è la stessa Pallade, Minerva e Atena, fa dono a Psiche di alcune vesti: una fascia di porpora e la benda del suo sacro e saggio petto. Prima ancora di analizzare i doni, il commentatore fornisce al lettore le etimologie greche di tutti i nomi della dea. Si scopre così che:

Atena, come *athànatos*, ossia immortale,

Minerva, come *Menérua*, cioè incorruttibile,

Pallade, come *apalòs*, ovvero sempre nuovo,

ancora Tritonia, come fosse *Trìte énnoia*, ovvero terza nozione. La terza nozione, per Giovanni, è la terza parte dell'anima. L'anima, infatti, come la trinità divina, si struttura in tre *motus*. Il primo è quello dell'intelletto puro, il *nous* (così Giovanni chiama anche Mercurio cfr 39, 15), il secondo è il *logos*, la razionalità, il terzo *aisthesis*, ovvero la sensibilità⁵¹. Per giustificare questa etimologia, Giovanni inverte “l'ordine” dei tre movimenti dell'anima. Infatti, l'antropologia eriugeniana individua il primo *motus* come la parte dell'anima relativa al *nous*, il secondo al *logos* e il terzo all'*aisthesis*. Ovviamente l'immortalità non poteva essere un attributo dell'anima più bassa, quella legata alle sensazioni.

La veste di Tritonia per Giovanni rappresenta la sua intima virtù, il suo *habitus*, cioè le quattro virtù cardinali che regolano l'anima e sono un vero e proprio tesoro⁵².

[7, 17] *RESOLUTO RICINIO Ricinium est spinula qua crines solvuntur; discrimen quippe virtutum quae quasi crines quidam anime non irrationabiliter aestimantur ab animo procedit, qui non solum vitia a virtutibus segregat, verum etiam ipsa virtutes a se invicem certis diffinitionibus discernit...*

La cornice interpretativa di Giovanni accoglie tutte le allegorie di Marziano in un disegno complesso e alcune volte di difficile derivazione. Se infatti il *ricinum*⁵³ è uno spillone con cui si sciolgono i nodi dei capelli, allora i capelli

⁵¹ La concezione dell'anima sensibile, in Giovanni, ricalca quella di Agostino e Plotino secondo cui l'atto conoscitivo, anche esperienziale, avviene solo nell'anima. Il mondo dei sensi viene elaborato e reso intelligibile solo all'interno dell'anima razionale dell'uomo. La conoscenza, quindi, è un atto tutto interno all'uomo, di preparazione al contatto col mondo.

⁵² Sulle virtù cardinali e sul significato dei diversi schemi cfr. Sibylle Mahl *Quadrige virtutum : die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Köln, 1969.

⁵³ In realtà *ricinum*, *i* è più che altro uno scialle posto dalle donne romane sul capo, nel periodo della repubblica

diventano, per la loro contiguità “con l’anima” le virtù stesse e lo spillone, che le lega e le acconcia, un modo, un metodo per discernere i vizi dalle virtù e le stesse virtù tra di loro con non meglio precisate *certis diffinitionibus*.

Insieme al *ricinium*, spillone o mantella che sia, Tritonia dona anche una fascia di porpora, lo *strophium*⁵⁴. Giovanni non ha dubbi: “*la fascia con cui le virtù sono collegate tra loro e adattate all’anima, chi dubita che venga donata dall’animo?*” Ogni elemento ha un suo significato. Anche lo splendore della fascia e il suo vivo color porpora vengono interpretati come ragionamenti veraci delle singole virtù, *verarum ratiocinationum de singulis virtutibus coruscat*. Infine, Giovanni ne dà l’etimologia che deriverebbe dal greco *apò tou stréphein*, cioè ritornare, poiché esso come un circolo torna su se stesso. Lo stesso Giovanni è più preciso nel codice oxoniense in cui dice: “*strophium significa due volte piegato su se stesso, ossia a due facce, reversibile*”.

[7, 18] *COCCUM et AMICULUM hoc est amictus sacrati perctoris Minerve, ornatum minumen sapientis consilii quo rationalis anima undique ambitur, non incongrue significat...*

L’ultimo dono di Minerva, è la “benda del suo sacro e saggio petto”, come dice lo stesso Marziano. Il commento del passo permette a Giovanni uno sfoggio della sua profonda conoscenza della natura del corpo umano, oltre ad un ulteriore accenno all’importanza della conoscenza per l’anima umana. L’anima razionale, secondo l’Eriugena, viene circondata dalla protezione ornata del sapiente consiglio. La sapienza⁵⁵ protegge e difende (*munimen*) l’anima nello stesso modo in cui gli organi vitali sono difesi dalla gabbia toracica. L’analogia istituita da Giovanni è estremamente vivida e affascinante: cuore e polmoni sono parti del corpo reali che vengono protette dalla robusta gabbia toracica, e nello stesso modo le virtù più intime della conoscenza, immateriali, sono avvolte e salvaguardate dalla sapienza e dalla bellezza, in entrambi i casi, “*come in una specie di rocca di una città*”. Infatti il governatore vitale [sc. l’anima], continua Giovanni, acceso dalle fiamme spirituali, non presiede solo ai sensi corporei (*aisthesis*) ma anche agli affetti razionali (*logos*).

in tempo di lutto. La fonte di Giovanni, anche in questo caso, potrebbe essere stata Isidoro di Siviglia che nelle sue *Etymologiae* dedica un breve capitolo agli abiti femminili. Nel cap. XXV del libro XIX ad un certo punto dice: “*Idem et ricinium Latino nomine appellatum eo quod dimidia eius pars retro reicitur; quod vulgo mavortem dicunt*”. Se, da un lato, il vescovo spagnolo non lascia spazio a dubbi asserendo che il *ricinium* era chiamato anche *mavortis*, cappellino, cappuccio, dall’altra la divisione in una parte davanti e una retrostante della testa ad opera del cappuccio potrebbe aver ispirato Giovanni all’interpretazione delle virtù. Anche nel codice oxoniense, il *ricinium* è uno scialle, una mantella. Nel seguente passo, Giovanni ne dà l’etimologia: “*Alle pendici del monte Atlante, infatti, c’è un albero che assomiglia ad un cipresso ma che manda un odore molto persistente. Da quest’albero nasce un ottimo tipo di lana, e di lì si ricava il reginium, ossia una veste molto preziosa*”. Il passo è preso di peso, esclusa la definizione del nome *reginium* dalle *Naturalis Quaestionis* di Plinio il Vecchio, V, 14.

⁵⁴ Lo *strophium* viene tradotto sia come fascia, reggiseno sia come corona o fascia per capelli. Isidoro, XIX, XXXIII, lo definisce come *cingulum aureum cum gemmis*

⁵⁵ Una sapienza comunque “ornata”, cioè abbellita dalla conoscenza.

Ancora una volta, il colore della fascia non è secondario, e lo Scoto commenta con una lunga e poetica digressione sulla natura del corpo umano: *“In bel modo ha anche aggiunto [sc. Marziano] che il petto è rivestito da una stoffa porporina, poiché gli umori dai quali è nutrita e accresciuta la natura corporea, grazie ad un procedimento naturale, attraverso i pori nascosti del petto, dapprima si raccolgono attorno agli organi interni, e di qui, grazie al fuoco ardentissimo del cuore, che, vivendo senza mescolarsi con il soffio dei polmoni, è suscitato come in fiamme ardenti, si tingono di un colore sanguigno come quello delle fiamme, che sono di una qualità purpurea, di un rossore meraviglioso”*.

[7, 19] *RAMALE LAUREUM Lauream virgam Delius gestare depingitur quia divinationis et coniecturae virtutem ipsi arbori phisica describit.*

Successivamente è il turno del Delio. Il dono di Apollo non è un oggetto od un abito, bensì una conoscenza. Con in mano un ramo di alloro, il dio si avvicina a Psiche mostrandole il volo degli uccelli, le folgorie e il movimento del cielo e degli astri, tutti *topoi* che saranno utilizzati più avanti per descrivere anche Mercurio e che indicano la conoscenza, anche se in questo passo è molto probabile che il movimento delle stelle significhi più prettamente l'astrologia.

Il commento di Giovanni è spia di quella ambiguità cristiana già analizzata. Infatti, pur non essendo possibile un'interpretazione cristiana del passo, l'Eriugena non si scaglia, come solitamente, contro la mitologia e le pratiche divinatorie pagane. Da secoli l'astrologia era un tema piuttosto scottante per i cristiani. Avversata da alcuni e accettata da altri, la divinazione attraverso le stelle non era stata mai del tutto abbandonata. La vicinanza tra astrologia e astronomia, due discipline non chiaramente separate nell'antichità, e la continua necessità per l'uomo di uno spiraglio di conoscenza che superasse il tempo coevo, portarono ad una superficiale cristianizzazione della lettura delle stelle.

Da questo punto di vista Giovanni rappresenta bene tale ambiguità. Analizziamo il passo.

“Il Delio è raffigurato mentre porta una verga di alloro, poiché la fisica descrive la capacità di divinazione e di congettura di questo stesso albero”. La mitologia greca affianca Apollo e il lauro e trasmette alla pianta gli stessi poteri di divinazione del dio. Giovanni accetta passivamente questo passo, tanto da aggiungere che è spiegato dalla fisica, precisazione che normalmente riserva ai fatti scientifici degni di nota.

“E questa virtù, si afferma che è insita nell'anima razionale per ispirazione divina, a significare la quale è posta Apollo”. Ecco che Giovanni svela l'allegoria del passo: all'interno dell'anima razionale è insita l'ispirazione divina, una certa capacità divinatoria. Lo Scoto usa un impersonale *tribuitur* che potrebbe essere riferito ai soliti *fisici*, richiamati anche nella riga precedente. Per

Giovanni, quindi, alcune forme di divinazione sono lecite, in quanto il potere stesso della divinazione viene donato all'anima razionale, il logos.

Il rimanente del passo sembra un continuo affermare e ritrattare le tesi sopra esposte, come se Giovanni fosse conscio di muoversi in un terreno pericoloso. Scrive infatti che l'autore [sc. Marziano] è nel giusto quando asserisce che i voli degli uccelli e i movimenti degli astri sono indicati da Apollo, perché tutti gli altri segni di divinazione, tra i quali, ad esempio i fulmini e, di nuovo, l'astrologia⁵⁶, sembrano contenere più congettura che vera comprensione. Poi l'autore chiude con: "*benché sia chiaro che siano contenute in una certa forma di divinazione probabile*".

Pare piuttosto chiaro che Giovanni preferisca non prendere una posizione certa senza né assolvere né condannare la divinazione. Nel contempo, però, l'allegoria del passo dà conto di un'antropologia cristiana dal sapore fortemente neoplatonico.

[8, 1] *ANIE dicitur quasi anà – éнноia, id est recognito...*

Dev'essere un errore di trascrizione o una difficoltà di lettura che fa leggere a Giovanni *Anie* in nome di *Uranie*, la musa che, dopo Apollo, porge a Psiche i propri doni: uno specchio a sua volta ricevuto da Sofia. Costretto ad interpretare questo nome, *Anie*, l'autore fa un'analisi etimologica.

Potrebbero essere due le origini del nome: la prima fa derivare *Anie* da *anà – éнноia* ossia la riconoscenza (*recognitio*), mentre la seconda da *anieîsa* cioè libertà (*libertas*). Il significato di *recognitio* viene interpretato da Giovanni come la virtù che riconosce la propria origine. Più interessante la derivazione da *anieîsa*, la libertà. Questa seconda etimologia porta l'Eriugena a trattare di un tema a lui molto caro: il libero arbitrio, già espresso nel *De Praedestinatione*⁵⁷. In questa glossa, pur se più cauto, l'Eriugena rimane fedele alle sue antiche posizioni e afferma: "*liberi arbitri notitia, quo velut maximo dono et nobilitatis suae indicio prae ceteris animalibus ditata est, rationabili nature ex divinis thesauris concessa est atque donata*" [la conoscenza del libero arbitrio, di cui

⁵⁶ A riprova dell'ambiguità cristiana nei confronti dell'astrologia, qui la divinazione delle stelle viene compresa contemporaneamente tra i vaticinii più comprensibili (mostrati dalla verga di Apollo) e quelli più vicini alla congettura. Come si diceva, questa ambiguità nasceva anche dall'inestricabilità tra astrologia e astronomia, cioè tra la parte più scientifica e quella divinatoria. Lo stesso Giovanni, del resto, amava particolarmente l'astrologia come si evince anche dalle note del libro ottavo, proprio perché, insieme alla musica, essa forniva una vivida immagine dell'immensità del cosmo e dei complessi rapporti tra intelligibile e inintelligibile.

⁵⁷ Di questa controversia si è già parlato approfonditamente nel III capitolo. cfr. M. Cristiani, *Dall'unanimitas all'universitas...* cit., e G.L. Potestà, *Ordine ed eresia nella controversia sulla predestinazione*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo...* cit., pp. 383–411. Tra le ipotesi più "innovative" di Giovanni, sicuramente la disquisizione sui limiti del linguaggio umano. Profondo conoscitore dello Pseudo Dionigi e della teologia apofatica, Giovanni premette al suo trattato che prima di tutto è necessario comprendere cosa si possa dire e cosa non si possa dire di Dio. Rispetto a Dio, infatti, il linguaggio umano si rivela inadeguato. In secondo luogo Dio non esiste nell'immanenza e quindi nel tempo, per cui diventa assurdo parlare di un prima e di un dopo, e, di conseguenza, di una pre-destinazione o pre-scienza. Lo Scoto, poi, riprende alcune tesi di S. Agostino (Confessioni VII, 12) secondo le quali il male non esiste in sé, esiste il timore del male. Il male non è altro che l'assenza del bene.

[sc. l'anima] è stata arricchita come del più grande dono e segno della sua nobiltà al di sopra degli altri animali, ebbe in concessione e in donazione la natura razionale dei tesori divini].

Il passo poi continua con altre interessanti tesi. In questa virtù di riconoscenza e di libero arbitrio, l'anima si vede come in uno specchio (che è appunto il dono che Urania porge a Psiche) che risplende di luce *fulgentissima*. La virtù, come uno specchio, permette all'anima di contemplare la dignità della propria natura e la sua fonte primordiale, cioè Dio. Sono i doni della sapienza e lo studio (*quoniam ex sapientia studiis et donis virtus recognitione originis suae*) che permettono all'anima questa riconoscenza e risalita verso il creatore nonostante tale visione sia circondata dalle nebbie dell'ignoranza a causa del peccato originale. L'inserimento di questa precisazione, quasi una parentetica (*quamvis adhuc merito originalis peccati ignorantiae nebulis circumfusa*), proprio prima del verbo *perspicit*, rende manifesto quanto Giovanni fosse consapevole di muoversi su un terreno minato. Non solo, infatti, le sue tesi sul libero arbitrio avevano scosso gran parte degli ambienti ecclesiastici⁵⁸, ma lo stesso tema della sapienza portava con sé un retaggio di polemiche non ancora sopito⁵⁹.

[8, 4] *LEMNIUS ipse est Vulcanus, a Lemno insula in qua fingitur habitasse, denominatus figurate autem; quemadmodum frater eius Iovis in significatione aetherei ignis ponitur, ita Vulcanus in formula terreni. Hunc fabulose maritum Veneris poete depingunt, Vulcanum volentes veluti voluptatis calorem intelligi, unde et Lemnium quasi limnium, id est stagnosum, eundem vocant; limne quippe a Grecis stagnum, hoc est paludosa aquarum collectio, nominatur, ut per hoc intelligas non alibi ardorem libidinis habitare, nisi in paludosis <locis> carnalis concupiscentiae ubi veluti quidam venere miscetur...*

Alla glossa di Urania si congiunge, per contiguità di temi, quella su Vulcano. Giovanni infatti traduce il passo di Marziano, in cui il fabbro di Lemno accende per Psiche alcuni fuocherelli che non si spengono “*perché non fosse oppressa da caliginose tenebre e da una notte cieca*”, come l'ingegno che espelle le nebbie dell'ignoranza⁶⁰. Prima però di giungere all'analisi della figura, Giovanni dà l'etimologia del nome di Vulcano che prende nome dall'isola di Lemno in cui “*si immagina che abitasse*”. Subito segue una lettura fisica del passo: Vulcano simboleggia il fuoco terrestre così come Giove identifica quello celeste⁶¹. Poi, secondo un cliché caro ai cristiani, Giovanni si appoggia alle *favole dei poeti*⁶².

⁵⁸ Cfr. nota precedente e Mainoldi, *De praedestinatione...* cit.

⁵⁹ Cfr. capitolo II

⁶⁰ A sottolineare la vicinanza tra i due passi anche l'identica terminologia. Giovanni usa, in entrambe le note, *ignorantiae nebulis*, laddove Marziano, invece, aveva scelto la figura della notte, *caligantibus tenebris nocteque caeca*. Sull'uso del termine caligine e sull'opposizione caligine-luce nella filosofia erigeniana cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena, i fondamenti del suo pensiero...* cit.

⁶¹ Sulla differenza tra il fuoco terrestre e quello celeste cfr. il commento e le note in [37, 6].

⁶² E' interessante notare che le volte in cui il passo mitologico è giustificato, letto come figura e spiegazione di

per condannare la concupiscenza e il desiderio carnale. La correlazione Vulcano–fuoco, indicherebbe, in rapporto alla sua relazione con Venere, il calore del piacere. Per rafforzare questa tesi l'Eriugena propone allora una nuova etimologia: Lemnio dal latino *limnium* e dal greco *limne* col significato di palude, paludoso, stagnante, “*perché si comprenda attraverso questo – chiosa Giovanni – che l’ardore del desiderio non abita altrove, se non nei luoghi paludosi della concupiscenza carnale, dove si mescola al piacere venereo*”.

A questo punto l'Eriugena cambia registro: “*Altiori vero et naturali theoria quam nunc Marcianus detegisse videtur*”, quasi che la prima interpretazione fosse un dovere di cronaca e solo ora si apprestasse ad enunciare il proprio parere. La frase non lascia adito a dubbi: la teoria esposta di seguito è più nobile, ma soprattutto “*naturale*” usato da Giovanni come sinonimo di *fisica* e quindi opposto ai *poeti* citati poc’anzi.

Il discorso ora si ricollega alla glossa precedente: è la sapienza che scaccia le tenebre dell’ignoranza come una luce interiore che spinge gli uomini alla ricerca della loro origine e della loro natura. Torna il tema della conoscenza che ben si confà al commento di un libro che si pone come il caposaldo della propedeutica medievale.

In conclusione al passo, Giovanni inserisce una precisazione molto interessante, che richiama alla mente le lunghe speculazioni di Sant’Agostino sul rapporto tra fede e conoscenza. Come ampiamente delineato nel secondo capitolo, Agostino non risolve il problema della sapienza, e giunge alla conclusione che solo alcuni, pochi, possono intraprendere la strada della beatitudine attraverso lo studio. Lo stesso problema ha angustiato anche l'Eriugena che però propone una soluzione: tutte le anime razionali hanno in potenza questa capacità. Il lessico è ridondante, come se l’autore volesse chiarire ed evitare ogni possibile ambiguità: “*Ut enim ignis invisibiliter omnem corpoream penetrat creatura, ita naturale ingenium quod universitati rationabilis nature commune est omnibus viritim in hoc mundo nascentibus distribuitur mortalibus, ne et conditoris sui et naturalis dignitatis cognitione omnino priventur, sed semper interiore lumine illustrati et se ipsos et deum suum assidua veritatis indagine inquirunt*” [Come, infatti, il fuoco penetra in modo invisibile ogni creatura corporea, così l’ingegno naturale, che è comune alla totalità della natura razionale, è distribuito a tutti i mortali che nascono in questo mondo, uno per uno, perché non rimangano totalmente privi della conoscenza del loro creatore e della dignità della loro natura, ma sempre illuminati dalla luce interiore, ricercano sia se stessi sia il loro dio con un’assidua indagine della verità].

un fenomeno naturale e quindi accettato nel sistema cristiano viene relazionato con i *fisici*, con chi, cioè, studia la natura. Tutte le volte che questo non è possibile, cioè quando l’interpretazione non ha nessun aggancio con i fenomeni e le leggi della fisica, gli ambasciatori del mito diventano i *poeti* con le loro favole da rigettare. Si crea una sorta di opposizione tra fisici e poeti: i primi portano un messaggio di verità riscontrabile nei fatti, i secondi, invece, distolgono dal vero e spingono a credere a storie fasulle e perniciose.

Giovanni lega il problema della conoscenza a quello del libero arbitrio. Dio concede ad ogni anima la virtù del libero arbitrio e della riconoscenza per spingerla a contemplare la propria origine. Sta all'uomo, a quel punto, dedicarsi agli studi per approfondire tale conoscenza ed entrare in un rapporto più intimo con Dio. Nel risolvere il problema, Giovanni crea anche una responsabilità dell'uomo: chi non studia lo fa per una precisa scelta. Dio ha posto uno stimolo che porta le anime quasi *naturaliter* verso la ricerca delle proprie origini (*assidua veritatis indagine*), chi ignora questa sete di conoscenza, lo fa coscientemente. Il passo ancora una volta giustifica l'interesse dell'Eriugena per il libro di Marziano e il suo commento per renderlo accessibile agli studenti.

[8, 8] *AFRODITE id est spumea; Venus vocatur fabulose quidem quia de spumis castrati Saturni nata fingitur fuisse. Phisica vero consideratione, spumas perventium seminum sive animalium sive aliarum rerum quibus nascuntur omnia quae in hoc mundo oriri videntur significat...*

Nel descrivere Afrodite, le parole dello Scoto sono una riduzione del testo del vescovo di Siviglia. Ecco a confronto le due versioni: Giovanni: "*Afrodite id est spumea; Venus vocatur fabulose quidem quia de spumis castrati Saturni nata fingitur fuisse* [Afrodite ossia schiumosa. Venere è così chiamata in senso mitologico, poiché si immagina che sia nata dalle schiume di Saturno evirato]"; e Isidoro, *Etymologiae*, VIII, XI, 77: "*AFROS enim Graece spuma vocatur. Quod autem fingunt Saturnum Caelo patri genitalia abscidisse, et sanguinem fluxisse in mare, atque eo spuma maris concreta Venus nata est, illud aiunt quod per coitum salsi humoris substantia est*". Poi, Isidoro continua segnalando che Afrodite è sposa di Vulcano.

Dopo la definizione *poetice*, Giovanni si dedica a quella della *Phisica*. Il significato dell'allegoria riguarda le *schiume dei semi ferventi* dai quali nascono tutti gli esseri di questo mondo. Una definizione simile, ma un po' più chiara, la fornisce lo stesso Isidoro al verso seguente: "*Nam quod Saturnus dicitur patri Caelo virilia amputasse, quae in mare cadentia Venerem creaverunt, quod ideo fingitur quia nisi humor de caelo in terram descenderit, nihil creatur*". Poi l'Eriugena precisa e riassume che i nomi di tutti i numi precedenti, riferito alle divinità che offrono i loro doni all'anima, altro non significano che le virtù buone e naturali dell'anima umana, non derivano da altro che dal principio e dalla causa prima.

Ma l'allegoria non esaurisce i suoi significati. Il significato più chiaro, presente anche nel codice oxoniense, a differenza di quelli citati sopra, è la presenza di tutto ciò che nell'anima umana c'è di corruttibile e mortale. Tutti i regali che Venere offre a Psiche (profumi, unguenti, miele, desiderio per oro e monili, l'ostentazione di raffinati ornamenti) simboleggiano le debolezze carnali che nell'anima si mescolano alle virtù naturali, a causa del peccato originale. Le

blandizie, gli allettamenti dei sensi, i pruriti e i piaceri delle parti basse del corpo, altro non sono che degli *inquinamenti* che si insinuano nella purezza dell'anima per colpa del peccato. Molto interessante anche l'interpretazione che Giovanni dà del passo in cui Venere pone sonagli e altri raffinati ornamenti mentre ella (cioè Psiche) riposa ancora infante. Secondo il commentatore, la *libido*, l'*avaricia* e l'*insatiabilis connubendi pruritus* generano una certa sonnolenza della quiete infruttuosa per i corpi⁶³.

L'attività dell'anima, che simboleggia la ricerca, lo studio, il movimento verso Dio, si oppone alla sonnolenza, all'abbandono nella materia, nell'inerzia di un corpo avvinto dai piaceri e dalla stanchezza.

[8, 16] *VEHICULUM CYLLENI liberam velocemque animae voluntatem conformat qua vel ad appetendas virtute rationabili motu sublevatur vel irrationabili ad concupiscenda vita deprimitur...*

Questo passo rende ancora più manifesto il valore escatologico della scienza e dello studio per l'anima umana. Secondo le parole di Marziano, infatti, lo stesso Cillenio consegna, come dono, a Psiche, un carro alato “*con cui potesse correre qui e là con velocità sorprendente*”. Nell'interpretazione di Giovanni il carro “*liberam velocemque animae voluntatem conformat qua vel ad appetendas virtutes rationabili motu sublevatur vel irrationabili ad concupiscenda vitia deprimitur* [descrive la libera e veloce volontà dell'anima, dalla quale essa o è sollevata con moto razionale all'aspirazione delle virtù, oppure, con moto irrazionale, è abbassata al desiderio dei vizi]”.

Allegoria di questo movimento ascendente e discendente dell'anima è proprio il movimento di Mercurio, primo pianeta del sistema solare e secondo cielo del sistema tolemaico dopo quello della luna che talvolta scende nei punti più bassi del circolo lunare, e altre sale sino “*ai punti più alti della grandezza del sole*”. Nello stesso modo, l'anima, *divinis legibus obediens* spesso ricerca se stessa e tende al suo Dio *con l'altissimo volo dell'azione e della scienza*. Il verbo usato da Giovanni è *inquiri*, e indica proprio una ricerca dell'anima verso Dio attuata attraverso la scienza. Se invece l'anima trasgredisce quelle stesse leggi divine, *irrationabili levitate*, precipita nelle concupiscenze carnali. La polarità e neoplatonica, il fine cristiano.

Si deduce, completando il sillogismo accennato dall'Eriugena, che la tensione verso il proprio Dio e la ricerca di se stessi è una legge divina, una spinta insita nell'essere umano a muoversi verso la propria origine. Questa ricerca si concretizza attraverso lo studio che fornisce all'uomo gli strumenti per orientarsi e non perdere la strada verso il creatore. Questo rapporto di compensazione e mutuo scambio tra teologia (fede) e filosofia (studio) è un tema chiave nell'opus eriugeniano. La sua espressione più completa la troviamo nell'esegesi del

⁶³ Dell'importanza della contrapposizione sonno–veglia si è già parlato nel primo capitolo.

Vangelo di Giovanni ed in particolare del suo prologo (il relativo commento dell'Eriugena è stato analizzato da Marta Cristiani)⁶⁴. L'autore svela in questo modo l'allegoria di Pietro e Giovanni che entrano nel sepolcro ormai vuoto: Giovanni giunse per primo al sepolcro ma non vi entrò, fu Pietro, sopraggiunto in un secondo momento, a entrare per primo. Secondo l'Eriugena, il sepolcro rappresenta la scrittura, Giovanni la ragione e Pietro la fede. E' la fede ad entrare per prima, ma la ragione la segue dappresso⁶⁵. Il rapporto tra fede e ragione è indispensabile ai fini della conoscenza del creatore. La fede è sufficiente alla salvezza, ma non basta per entrare in intimo contatto con la creazione come *speculum Dei*, mentre la ragione, che senza la fede non ha diritto di permanenza nel mondo cristiano, accompagnata alla fede spinge l'anima umana ad addentrarsi nei misteri divini. Lo stesso Eriugena è chiaro nell'esporre la interrelazione: "*lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide incohans, ad speciem tendens*. [la luce splende nelle tenebre delle anime dei fedeli, e splende sempre più, incominciando dalla fede, tendendo alla visione]".

[8, 17] *LICET EAM AURI COMPEDIBUS ILLIGATAM MEMORIA PRAEGRAVARIT ad laudem inferioris rationabilis nature partis, quae memoria denominatur, pertinet...*

Il passo riguarda, sia nel testo di Marziano che in quello di Giovanni, la lode *ad inferioris rationabilis nature partis* ovvero la memoria. L'autore del *De Nuptiis* le descrive come catene d'oro con cui la vergine Filologia è legata⁶⁶. Per Giovanni le catene d'oro sono gli studi della sapienza che custodiscono ciò che si fissa nella memoria. La memoria conserva, *ne veluti umbra queadam traseat*, affinché le cose non scivolino via come ombre. Ma perché la memoria funzioni a dovere è necessario proteggerla e aiutarla con l'ingegno e la ragione. Solo l'applicazione di quest'ultima, attraverso l'esercizio dello *studium* permette di fissare nel ricordo *Omne siquidem quod ex divinis legibus de cognitione veritatis humano conceditur e ratione rerum sensibilibus notitia*.

L'importanza della memoria nell'antichità e poi nel Medioevo, sottolineata da F. Yates⁶⁷, richiederebbe un lavoro a parte, tanto è il materiale da vagliare. In un'epoca in cui i libri sono merce rara, la memoria diventa una biblioteca indispensabile, come insegnano le arti mnemoniche che la organizzano come un edificio dalle molte sale in cui immagazzinare i dati. Anche una delle cinque parti della retorica è dedicata alla memoria⁶⁸.

⁶⁴ Giovanni Scoto, *Omelia sul prologo di Giovanni...* cit.

⁶⁵ Giovanni formalizza in questo modo un problema a lungo dibattuto dallo stesso Agostino (cfr. capitolo II).

⁶⁶ Nonostante questa "zavorra", il carro di Mercurio riesce comunque a sollevarla. Memoria (catene) e velocità dell'ingegno (carro) sono le forze che si muovono nell'anima umana.

⁶⁷ Cfr. Frances A. Yates, *L'arte della memoria*, con uno scritto di Ernst H. Gombrich, Torino, 1998

⁶⁸ La memoria è la quarta parte in cui è divisa la retorica. In ordine esse sono: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *actio*.

Isidoro la pone in associazione con l'intelligenza e la volontà a formare una trinità che richiama quella divina, *Origines*, VII, 4, 1: "*Trinitas appellata quod fiat totum unum ex quibusdam tribus, quasi Triunitas; ut memoria, intellegentia et voluntas, in quibus mens habet in se quandam imaginem divinae Trinitatis*". Ancora Isidoro, *Ibid*, XI, 1, 13: "*Nam et memoria mens est, unde et inmemores amentes. Dum ergo vivificat corpus, anima est: dum vult, animus est: dum scit, mens est: dum recolit, memoria est: dum rectum iudicat, ratio est: dum spirat, spiritus est: dum aliquid sentit, sensus est*".

Ancora una volta, il rapporto tra la legge divina e l'uomo è mediato attraverso lo studio e la conoscenza.

[8, 20] *ARCA Mercurius dicitur...*

La breve nota successiva è di carattere etimologico mitologico e si concentra sulla definizione dell'attributo geografico *Arcas*, [*Arcade*] per Mercurio. Giovanni non manca di utilizzare una stoccata ironica contro i poeti, particolarmente forbiti quelli dell'*Arcadia*, che qui, più che nelle altre regioni, *non tacent!*

[8, 21] *SED EAM VIRTUS Aiunt sapientes medietatem quandam esse inter deum et animam, quam medietatem dico virtutem solent appellare...*

Il racconto di Marziano continua con l'amara scoperta, per Mercurio, che la ragazza ricca e opulenta di doni di cui il giovane Mercurio si era invaghito, *Psyché*, è tenuta prigioniera da Cupido e quindi il Cillenio deve rivolgere le sue attenzioni verso altre fanciulle. Latrice di questa notizia è *Virtù*, sulla quale si concentrano le prime glosse di Giovanni.

Secondo i *sapienti*, la virtù è un elemento intermedio [*medietatem quandam*] tra Dio e l'anima. Se l'anima, aderisce alle volontà del creatore, allora la virtù si rallegra, quando, al contrario, l'anima è afflitta dalle frecce⁶⁹ del vizio, la virtù se ne duole.

La virtù, quindi, è qualcosa di non esattamente definito⁷⁰ che guida l'anima a Dio. I sapienti a cui fa cenno l'Eriugena sono probabilmente Macrobio, Plotino e Platone (mediati da Macrobio e Calcidio)⁷¹ e Isidoro. Il commentatore del *Somnium Scipionis*, dedica ampio spazio alle virtù, ed è un autore cardine nel fornire una sintesi tra virtù cardinali e teologali all'alto medio evo. Nell'ottavo capitolo del primo libro, Macrobio scrive: "*Non c'è felicità ce nelle virtù e merita il nome di felice solo chi non si scosta dalla via che gli tracciano [...]* *Riservando infatti il nome di sapienza alla conoscenza delle cose divine,*

⁶⁹ L'uso della metafora delle frecce per indicare le affezioni dell'anima serve a Giovanni per introdurre la glossa successiva su Cupido, dio dell'amore, che scaglia i suoi dardi per ravvivare il sentimento e il desiderio amoroso, considerati come insidiosi per l'anima pura.

⁷⁰ *Quandam* è probabilmente una corruzione di *quamdam*, pronome indefinito utilizzato proprio in casi simili col valore di, "qualcosa, la tal cosa", un elemento, come in questo caso, individuato ma non specificato.

⁷¹ Cfr. Macrobio, *Commento al sogno di Scipione...* cit.

affermano che sono saggi solo coloro i quali ricercano con l'acume dell'intelletto le realtà superne, giungono, dopo una ricerca sagace e ostinata, a comprenderle e, per quanto è dato agli uomini intravederle, le imitano; in ciò, dicono, risiede il solo modo di praticare le virtù...". Si noti che già prima lo studio veniva definito come un mezzo tramite il quale l'anima, seguendo la legge di Dio, si muoveva verso il suo creatore. Ora, tanto Giovanni quanto Macrobio intessono una profonda relazione tra studio e virtù. Esse sono intrecciate e annodate in una continua tensione nella ricerca della propria origine. L'una spinge all'altra. Più si è virtuosi più l'anima si dedica allo studio e, contemporaneamente, più si è sapienti tanto più si è vicini ad imitare la virtù⁷².

Isidoro tocca l'argomento in modo tangenziale, ma attraverso una citazione interessante. La virtù divina è insita nei sacramenti, che si chiamano sacramenti proprio perché (*Etymologiae*, VI, XIX, 40): "*Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur; unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur*". Quasi come fosse una "sostanza divina" che giunge all'uomo con il sacramento (ed è proprio il sacramento del battesimo che – *ibid.* – "*in ipsa tinctione reddimur pulchri dealbatione virtutum*").

[9, 1] *ADAMANTINIS hoc est indomitis vel insolubilibus*

Come già accennato, nella descrizione di Giovanni, le frecce di Cupido non sono altro che vizi con le quali il dio greco attenta alle virtù dell'animo umano. L'Eriugena spiega in questo modo il rapimento (Marziano usa *captiva*) dell'anima da parte di Cupido.

[9, 6] *AMPLIUS DELIBERANDUM hoc est maioribus disputationibus pensandum [...] Aiunt quippe astrologi stellam Mercurii a sole numquam amplius disparari quam unius signi...*

A questo punto il discorso di Marziano si fa in parte oscuro e lo Scoto dedica alcune righe alla parafrasi del testo. Il sunto del passo è che Mercurio non dovrebbe prendere alcuna decisione sulla sua futura moglie senza prima aver consultato Apollo, in primo luogo perché egli è suo fratello, e poi perché il Delio conosce in anticipo e profetizza tutto ciò che è opportuno che uomini e dei facciano. Ma le parole di Marziano hanno anche un significato astronomico, questa volta piuttosto chiaro. Mercurio, infatti, è il primo pianeta del sistema solare, vicino all'astro – Apollo – con cui corre assieme "attraverso le case astrali dello Zodiaco".

⁷² Sul rapporto tra *sapientia* e virtù si è già parlato nel secondo capitolo. Cfr. anche: *From Athens to Chartres...* cit, I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit... La trattazione di Macrobio continua per tutto il resto del capitolo suddividendo le virtù seguendo la traccia di Plotino. Tra le diverse "categorie" di virtù, spiccano quelle purificatrici (*aretai kathartikai*) che "sono quelle dell'uomo giunto all'intelligenza del divino".

Come di consueto, Giovanni comincia la sua descrizione riferendosi ad un'autorità: "Come dicono gli astronomi". In realtà, gli astronomi in questione sono lo stesso Marziano nell'ottavo libro sull'astronomia⁷³, e Calcidio nella traduzione latina del *Timeo* platonico⁷⁴. Tornando al rapporto tra Mercurio e il Sole, il primo non si distanzia mai più di 30° (cioè di un segno Zodiacale o, ancora, di un mese⁷⁵) dal secondo, sia che lo preceda sia che lo segua.

Il passo, però, solleva delle questioni irrisolte soprattutto se si confrontano le discrepanze tra la versione qui considerata e quella oxoniense del commento eriugeniano. Nella prima i protagonisti della descrizione astronomica sono mercurio e il sole e il loro rapporto. Il commento non è particolarmente elaborato. Al contrario, l'oxoniense si lancia in una lunga digressione sui rapporti tra mercurio e venere che culmina con una indicazione astronomica foriera di sviluppi⁷⁶. Di seguito il testo: "*dice questo per la ragione che Venere si distanzia dal sole più dello spazio di un solo mese, ossia di 46°; Mercurio, invece, si allontana dal sole soltanto di 22°. Mercurio, dunque, che non si distacca dal sole più di 22°, non avrebbe dovuto decidere qualcosa senza avere il parere di suo fratello*". Fino a questo punto, a parte il paragone con Venere, più lontano dal sole di Mercurio – cosa ben conosciuta dagli astronomi coevi – non ci sono particolari divergenze. Poi continua: "*Per questo dice allontanarsi (praemittentem), ossia correre via, non solo perché corre davanti al sole ma anche perché lo segue. Due dei pianeti compiono un percorso di solo avanzamento e non sono, a tratti, retrogradi, ossia il sole e la luna. Cinque, invece, non solo vanno davanti al sole, ma lo seguono anche, come Saturno, Giove, Marte. Venere e Mercurio, invece, non girano attorno alla terra come i tre pianeti situati al di sopra del sole, ma hanno orbite che girano attorno al sole*⁷⁷".

Dal passo emergono alcune problematiche. Innanzi tutto non si capisce bene cosa intenda Giovanni con "retrogrado", se, cioè l'illusione ottica che i pianeti precedano e seguano il sole nel loro tragitto, oppure che abbiano proprio un moto bidirezionale, muovendosi alcune volte "avanti", nella stessa direzione del sole, altre "indietro", moto contrario. Questa particolarità riguarda tutti i pianeti esclusi la luna e il sole. Quindi sia Giove, Marte e Saturno – che girano attorno

⁷³ *De Nuptiis*, VIII, 880: "Così avviene che a quel pianeta [sc. Mercurio], che non potrà allontanarsi al di là di una costellazione e di un'altra piccola parte della seguente".

⁷⁴ *Commentarium*, LXX: "Mercurio e Venere appaiono sempre in prossimità del Sole, il primo ad una distanza non superiore a 20 unità, equivalente a due parti di una sola costellazione, spingendosi ora a settentrione, talvolta a meridione".

⁷⁵ Il rapporto di 30° = una costellazione, lo si ottiene considerando che l'intero ciclo dello zodiaco corrisponde ad un circolo intero di 360°. Essendo 12 le costellazioni, di egual misura, e dividendo il circolo completo di 360° per 12 si ottiene che ogni segno zodiacale equivale ad un arco di 30°.

⁷⁶ Per quest'analisi ci siamo avvalsi di B.S. Eastwood, *Johannes Scottus Eriugena, sun-centred planets, and carolingian astronomy...* cit. Si veda il capitolo III per la bibliografia dedicata all'astronomia antica.

⁷⁷ Riguardo al rapporto di Venere e Mercurio cfr. Macrobio, *In Somnium...* cit, I, XIX, 4: "*Ideo et Cicero hos duos cursus comites solis vocavit, quia in spatio pari longe a se numquam recedunt*".

alla terra – sia Venere e Mercurio che, come dice Giovanni nell’ultima riga, hanno la loro orbita attorno al sole⁷⁸. Come spesso accade nel confronto tra i vari commenti (e spesso anche nel confronto tra il commento di Giovanni e quello di Remigio), la questione qui sollevata non è eliminata nel codice di Parigi, ma semplicemente “spostata”. La questione, pur se giungendo ad altre conclusioni è affrontata dall’Eriugena al commento di I, 16, dopo il viaggio andata e ritorno di Virtù, Mercurio e Apollo. Si può intanto premettere che Giovanni aderisce ad una teoria geo ed eliocentrica⁷⁹. Tale teoria avrà gran seguito nella storia dell’astronomia. Ne saranno debitori, ad esempio Tycho Brahe e Copernico⁸⁰.

[9, 12] *AC TUNC VOLATILEM VIRGAM Volatilem virgam habere dicitur Mercurius ea ratione qua sermo facundiae rectae orationis tramite dirigitur...*

Deciso questo, Mercurio e Virtù partono a cercare Apollo. Per permettere a Virtù di viaggiare assieme a lui, Mercurio le concede la verga alata. Sono numerose le letture allegoriche di questo passo elencate da Marziano. La prima e più plausibile, secondo Giovanni, è di carattere retorico. Secondo lo Scoto: “*Si dice che Mercurio abbia una verga alata, per il motivo che il discorso è diretto per mezzo dell’eloquenza della parola retta. Incomincia con il prontissimo dovere della recitazione*”. Tale lettura allegorica deriva largamente condivisa e ripresa e ampliata anche da Remigio di Auxerre, deriva in prima istanza di Isidoro, *Etymologiae*, VIII, XI, 45–50: “*Mercurium sermonem interpretantur. Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius [...] Virgam tenet, qua serpentes dividit, id est venena. [48] Nam bellantes ac dissidentes interpretum oratione sedantur; unde secundum Livium legati pacis caduceatores dicuntur*”.

Successivamente Giovanni propone la lettura astronomica: “*oppure perché, come dicono gli astronomi*⁸¹, *il pianeta Mercurio dirige il proprio corso lungo linee rettilinee, e non, come gli altri pianeti, attraverso le curvature delle absidi*”.

Con i climi del mondo si intendono le cinque zone in cui è suddiviso l’emisfero terrestre secondo l’antica cosmologia:⁸² le due zone artiche ai poli, le due zone

⁷⁸ Molte di queste tesi sono riprese dal II libro della *Naturalis Historiae* di Plinio.

⁷⁹ Giovanni la riproporrà anche nel *Periphyseon*, III, 27

⁸⁰ Cfr. Eastwood, *cit.*, pag. 281, e Ilaria Ramelli, *commento...*, n. 41, pag. 811: “*Marziano Capella trasmise questa teoria delle orbite eliocentriche di Mercurio e di Venere a Copernico: cfr. il De revolutionibus orbium di quest’ultimo, I, 10*”. Di seguito ecco il passo di Copernico: “*Quapropter minime contemnendum arbitror, quod Martianus Capella, qui Encyclopaediam scripsit et quidem alii latinorum percalluerunt, existimant enim, quod Venus et Mercurius circumcurrant Solem in medio existentem, et eam ob causam ab illo non ulterius digredi putant, quam suorum conuexitas orbium patiatur, quoniam terram non ambiunt ut caeteri, sed absidas conversas habent*”.

⁸¹ Non manca, come negli altri passi simili, il riferimento ad un’autorità.

⁸² Cfr. G.C. Garfagnini, *Cosmologie medievali*, Torino, 1978; ed anche Robert Lenoble, *Le origini del pensiero scientifico moderno*, introduzione di Paolo Casini, Roma-Bari, 1976; Alessandra Tarabochia Canavero, *Esegesi biblica e cosmologia: note sull’interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1,2*, Milano, 1981 e Inglebert, *Interpretatio christiana...* *cit.*

temperate intermedie e la zona equatoriale, quindi, per sineddoche, tutto il mondo.

[9, 14] *TALARIA a talo sunt dicta quoniam callis pedum subncetuntur, quae non incongrue aurea esse finguntur propter pulcritudinem sermonis qui virtutibus benedicendi construitur...*

La descrizione dei talari, cioè i sandali di Mercurio – che Giovanni fa derivare per etimologia dal tallone⁸³ – si trasforma, attraverso una serie di connessioni, nella lode del discorso unito alla sapienza e nella condanna del discorso vano.

I sandali di Mercurio sono dorati “a motivo della bellezza del discorso, che si costruisce grazie alle capacità di parlare bene”, afferma Giovanni, e prosegue, “Infatti non per altra ragione Virtù è unita a Mercurio”. Il discorso infatti, anche se bello, fluente e allettante, qualora non sia unito – come simboleggia virtù – alla scienza e alla sapienza (*virtute sapientiae et scientiae*), non realizza nulla di bellezza e di utilità. Il topos è classico della cristianità e lo si ritrova anche in altri passi dell’Eriugena⁸⁴.

Seguono alcune glosse di carattere prettamente didascalico. Nella prima sui templi, che Marziano chiama *fana*, I. Ramelli⁸⁵ segnala un errore di traduzione. Giovanni, infatti, traduce il verbo greco *phaino* come, *dire* o *parlare*, invece di *apparire*.

Cambiando registro, come sempre accade quando Marziano incede troppo in argomenti *pagani*, Giovanni glossa, non senza un certo gusto stilistico e ironico, le *obliquis ambagibus* della Sibilla con *errabundis ambiguitatibus*.

[9, 17] *FISSICULATIPROSICIS hoc est naturalibus responsis extorum iliorum...*

Qui, l’Eriugena dà una breve lista dei responsi, sulla falsariga di *Etymologiae* VIII, IX, non senza qualche errore etimologico. Veniamo infatti a sapere che le viscere sezionate degli animali, che Marziano, sull’esempio di Apuleio⁸⁶, chiama *fissiculatis*, dal verbo latino *fissio*, tagliare, sezionare e dall’aggettivo *fissilis*, viene ricondotto da Giovanni al greco *physis* nell’accezione di naturale, in quanto il responso veniva dato dalle interiora di un animale. Probabilmente errata anche la seconda etimologia. *Prosiciae*, infatti, sono le viscere della vittima sacrificata e non una crasi delle parole greche *Pros* ed *eikon* col significato di “immaginato a”.

Continuano poi alcune glosse di carattere grammaticale e didascalico nelle quali

⁸³ Cfr. anche Isidoro, *Etymologiae*, XIX, XXII, 7: *Talaris tunica dicta eo quod ad talos usque descendat et ad pedes defluat*”.

⁸⁴ E' esemplificativo il topos secondo il quale *ars* deriva da *areté*

⁸⁵ I. Ramelli, *Commento...*

⁸⁶ *Sul Demone di Socrate*, VI, 134

si può sondare la cultura di Giovanni che traduce numerosi termini aulici e desueti come *fastigiis viduatis*, *vittis semivulsis*, etc.

[9, 22] *CUMANO ANTRO In Cumis Campaniae civitate antrum fuit Apollini consecratum, quo Sybylla sacerdis consulentibus ambigue dabat responsa...*

La glossa sull'antro Cumano e la Sibilla è ripresa da Isidoro, *Etymologiae*, VIII, 8, 1. Ma l'etimologia della Sibilla, di origine popolare, è più antica e deriverebbe da Varrone, almeno per Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I, 6, 7. Secondo tale teoria, il termine nascerebbe dall'unione di *Sios Boule*, ovvero consiglio divino. *Sios*, secondo Giovanni è genitivo del greco *Zeus*, così come nel latino il nominativo *Iuppiter* al genitivo ha *Iovis*. L'Eriugena dà per scontato che il lettore conosca il significato di *boule* che invece viene spiegato da Isidoro come "mente". Anche il racconto sulle origini e la geografia della sibilla è preso da Isidoro⁸⁷.

Continuano le glosse esplicative.

Caries, putredo alberorum: putredine degli alberi, da Isidoro⁸⁸, XVII, 6, 28: *Caries putredo lignorum*. Giovanni traduce parola per parola, inserendo, dove è necessario, etimologie od ulteriori spiegazioni, come in 10, 3, in cui traduce *oscinum*, *oscines* come *avium*, secondo l'etimologia: *os-cines quasi ore canentes*. Ancora una volta la fonte è Isidoro che però è più preciso e dà solo la definizione e non l'etimologia. *Oscines* è termine tecnico religioso e si intende tutti gli uccelli dal cui canto è possibile trarre auspicio: *Etymologiae*, XII, VII, 76: *Oscines aves vocant, quae ore cantuque auspiciū faciunt; ut corvus, cornix, picus*. Con questo senso si ritrova in tutta la latinità classica⁸⁹.

Anche nelle note esplicative, l'approccio di Giovanni rimane quello etimologico. Così anche i sacrifici, *monenda*, si chiamano così perché avvicinano, *admonebantur* gli dei agli uomini. Questa etimologia non si ritrova in Isidoro.

Nelle glosse successive, Giovanni si concentra su Apollo e i luoghi ad esso dedicati:

[10, 6] *AUGUR PITHIUS Apollo est vocatus...*

Apollo è anche chiamato Pizio. L'Eriugena fornisce due origini, la prima, di carattere mitologico, si ritrova più estesa anche nel codice oxoniense. Qui, Giovanni racconta che il nome deriva ad Apollo dall'aver sconfitto un serpente che esercitava la profezia sull'isola di Delo (anch'essa sacra al dio). L'autore fornisce anche la sua fonte: Teofrasto. Sicuramente, tra le fonti era presente anche Macrobio che racconta l'episodio nei *Saturnalia* I, 17, 51–54, con dovizia

⁸⁷ Una descrizione meno lusinghiera della sibilla cumana la troviamo in Agostino, *De civitate Dei*, X, XXVII

⁸⁸ I. Ramelli, *Commento...*, nota. 29, pag. 568

⁸⁹ Cfr. ad esempio, Cic. *Fam.*, 6, 6, 7 (qui come attributo. Lo ritroviamo anche in Sidonio Apollinare, *Epistolae*, II, II, 14), Horatius, *Carmina*, 3, 27, 11

di particolari e precisando che il nome del *drago* era *python*, da cui, appunto Pizio.

Questa prima definizione, più breve, è presente anche nel codice di Laon delle *Annotationes*, ma accompagnato dalla precisazione *ut fabule fingunt*. A questa fa seguito un'altra glossa, *ut verior dicit ratio*, come specifica lo stesso Giovanni. L'attributo di Apollo deriva da *peuthomai*, cioè, *consulo* o *interrogo*, perché nel santuario di Delo, Apollo era consultato e interrogato. Di seguito lo Scoto fornisce una parafrasi del testo marciano parzialmente rielaborata. Il senso delle parole di Marziano, infatti, non è, come asserisce Giovanni, che il dio rifiuti di farsi chiamare augure per la putredine del sangue causata dai sacrifici rituali (è il tema del sacrificio incruento, importante nella filosofia neoplatonica⁹⁰) bensì per le impurità – nel senso di esseri indegni – degli uomini che chiedevano responso.

[10, 7] *DELOS insula a claritate sui vocata est...*

Delos è detta così dal greco *delon* che in latino si traduce *clarum*. Il termine latino ha due significati, il primo indica la fama, il secondo lo splendore. Troviamo delle conferme solo per la seconda accezione. Infatti Macrobio, nei *Saturnalia* I, 17, 56, dice che l'isola era così chiamata “*quia ortus et quasi partus luminum omnia facit δῆλα, id est aperta clarescere*”. Etimologia differente per Isidoro⁹¹, secondo cui l'isola ha guadagnato tale nome perché “*quod post diluvium, quod Ogygi temporibus notatur, cum orbem multis mensibus continua nox inumbrasset, ante omnes terras radiis solis inluminata est; sortitaque ex eo nomen, quod prima manifestata fuisset visibus; nam DELON Graeci manifestum dicunt*”. Di seguito Giovanni propone una seconda etimologia riferita alla “chiarezza” dei responsi di Apollo.

Anche nella passo sulla Lycia, Giovanni ha come fonte principale i *Saturnali* di Macrobio. Il cognome Licio deriva ad Apollo dall'essere nato in quest'isola, dall'aver cacciato i lupi (che in greco si dicono *lykos*⁹²). Stessa etimologia la troviamo in Macrobio che, però, ne fornisce numerose: *Apollinis Lycii plures accipimus cognominis causas*⁹³. La storia di Apollo che uccide la veggente e dà

⁹⁰ Cfr. *Le sacrifice dans l'antiquité* (Vandoeuvres–Genève, 25–30 août 1980): huit exposés suivis de discussions par Jean–Pierre Vernant. Entretiens préparés et présidés par Jean Rudhardt et Olivier Reverdin, Genève, Fondation Hardt, 1981; Guy G. Stroumsa, *La fine del sacrificio: le mutazioni religiose della tarda antichità*, introduzione di Giovanni Filoramo, Torino, 2006.

⁹¹ *Etymologiae*, XIV, VI, 21

⁹² Anche di questa parola greca *lykos* Giovanni non manca di dare l'etimologia. Il nome dei lupi deriva da *lychnos* che significa lucerna, perché gli occhi dei lupi brillano al buio (la derivazione di lucerna da *lychno* la troviamo in Isidoro, *Etymologiae*, XX, X, 2).

⁹³ Il passo di Macrobio, *Saturnalia*, I, XVII, 36–41, è piuttosto lungo. Eccolo per intero: “*Apollinis Lycii plures accipimus cognominis causas. Antipater Stoicus Lycium Apollinem nuncupatum scribit ἀπὸ τοῦ λευκαίνεσθαι πάντα φωτίζοντος ἡλίου. Cleanthes Lycium Apollinem appellatum notat, quod, veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque humorem eripit radiis. Prisci Graecorum primam lucem, quae praecedit solis exortus, λόκην appellaverunt ἀπὸ τοῦ λευκοῦ. Id temporis hodieque λυκόφως cognominant. De quo tempore ita poeta scribit: Ἥμος δ' οὔτ' ἄρ' πω ἤως, ἔτι δ' ἀμφιλόκη νύξ. Idem Homerus: Εὐχεο δ' Ἀπόλλωνι Λυκηγενεὶ κλυτοτόχῳ, quod*

vaticini è preceduta, come sempre in questi passi, da *poetica figmenta*.

[10, 8] *PRIMORES antiquas, vetustas...*

Il tripode su cui veniva bruciato alloro per trarne auspici viene ricondotto dallo Scoto alla stessa radice linguistica della pianta. *Tripus quasi tripes*. La versione latina corretta è *tripus, odis*, e *tripes* non è l'alloro ma, secondo Giovanni, *una specie di alloro con tre radici*. Gli usi divinatori dell'alloro, la pianta sacra ad Apollo, erano numerosi nell'antichità. Oltre a quello citato dal glossatore – porsi un rametto della pianta sotto la testa per trarre sogni “veritieri”⁹⁴ – si ricorda l'uso della pizia, che ne masticava alcune foglie per trarne auspici, e l'usanza di lasciarlo crepitare nei bracieri per ipnotizzare, col suono e l'odore, il mago.

[10, 9] *CREPIDAS crepìs a Grecis pavementum dicitur...*

La peregrinazione di Mercurio e Virtù alla ricerca di Apollo li porta nei luoghi un tempo frequentati dal Dio. Qui trovano tracce del suo passaggio: un tripode arrugginito, dei sandali abbandonati e degli appunti con responsi semicancellati. I sandali, *crepidas*, vengono da Giovanni tradotti per i suoi lettori. La voce deriva dal greco *crepìs*, pavimento⁹⁵. Sembra errata l'etimologia dell'aggettivo che accompagna i sandali, *murcidus*, abbandonati, ricondotto dall'Eriugena a *marcidus*, ammuffiti.

[10, 12] *PARNASIA RUPES repetit Elicona Parnasi montis antrum quod primo aierant...*

Successivamente, i due arrivano sul Parnaso, dove, secondo l'annuncio dato da Fama, si troverebbe Febo. Giovanni fa un po' di confusione sulla geografia greca, ipotizzando che l'Elicona sia un antro del monte Parnaso oppure che Parnaso ed Elicona fossero due diversi santuari apollinei consacrati sullo stesso monte. In realtà Parnaso ed Elicona sono due distinte montagne. La prima, consacrata ad Apollo (Isidoro, *Etymologiae*, XIV, IV, 12: “*Thessalonica: ibi est et mons Parnasus quondam Apollini consecratus*”), la seconda, invece sacra ai poeti per le due fonti dedicate alle muse. Il monte Parnaso si trova sopra la valle

significat τῷ γεννῶντι τὴν λύκην, id est qui generat exortu suo lucem: radiorum enim splendor propinquantem solem longe lateque praecedens, atque caliginem paulatim extenuans tenebrarum, parit lucem. Neque minus Romani, ut pleraque alia ex Graeco, ita et lucem videntur a λύκῃ figurasse. Annum quoque vetustissimi Graecorum λυκάβαντα appellabant, τὸν ἂπὸ τοῦ λύκου, id est sole, βαϊνόμενον καὶ μετρούμενον. Λύκον autem solem vocari etiam Lycopolitana Thebaidos civitas testimonio est: quae pari religione Apollinem itemque lupum, hoc est λύκον, colit, in utroque solem venerans, quod hoc animal rapit et consumit omnia in modum solis ac plurimum oculorum acie cernens tenebras noctis evincit. Ipsos quoque λύκους a λύκῃ, id est a prima luce, appellatos quidem putant, quia hae ferae maxime id tempus aptum rapiendo pecori observant, quod antelucanum post nocturnam famem ad pastum stabulis expellitur”.

⁹⁴ Tutto il periodo fa capo a *perhibeatur*: si dice, si narra, con la solita sfumatura negativa.

⁹⁵ Diversa l'etimologia di Isidoro, *Origines*, XIX, XXXIV, 3: “*Crepidās Graeci ante repertas usi sunt. Est autem genus singulari forma, et idem utrique aptum pedi, vel dextro vel sinistro. Crepidas autem dictas quod cum sono stringantur, sive a pedum crepitu in ambulando*”.

di Delfi, mentre l'Elicon a Corinto. In realtà, secondo altre fonti⁹⁶, l'Elicon sarebbe uno dei due contrafforti del monte Parnaso. L'altro è Cirra, cui si riferisce Marziano con l'aggettivo *cyrrhaeus*. Giovanni confonde il monte del Parnaso con l'inciso di Marziano – *anche se dicevano che pure da lì [Parnaso] successivamente Febo si fosse trasferito presso una roccia segreta e ombreggiata da perpetue nubi di una montagna indiana* – e spiega che il monte Cirra si trova in India. Isidoro⁹⁷ invece conferma che Cirra è sul Parnaso.

[10, 13 – 10, 18] *OBUMBRATUM SCOPULUM Cyrra mons est in India...*

Nella raffigurazione degli antri e dei boschi cirrei, Marziano si sofferma sulla descrizione della sacra grotta delle sorti e sulle modulazioni prodotte dai venti. Affascinato dalle teorie musicali alle quali dedica una lunga glossa, Giovanni liquida sbrigativamente il passo sulle sorti. Il primo commento, di carattere prettamente didascalico esplicativo, si conclude, a 10, 19 con: “*sed haec omnia vanissima poetarum deliramenta sunt*”. Nelle righe precedenti, l'autore del *Commentarium* si è limitato a veloci indicazioni, spesso imprecise. Esempio più evidente è il commento a *transacti* [10, 18] riferito a Marziano alle sorti delle popolazioni, delle nazioni e dei re già avvenute e tradotto con: *hoc est futuri temporis fortune*. Su questo passo è invece molto più interessante il commento del codice oxoniense che riporta: “*Si chiama infatti fortuna la concatenazione delle cause*”. *Fortuna* è il termine usato da Marziano per indicare la sorte, mentre *concatenazione delle cause*, *concatenatio causarum*, come nota I. Ramelli⁹⁸, si ritrova in Agostino, *Sulla città di Dio*, III, 30, 7 e che successivamente, nel XII secolo, Clarendon d'Arras – della scuola di Chartres – tradurrà il *fatum* con *necessitas concatenationis*.

[10, 20] *MIRA SPECTACULA FORTUNARUM videlicet imagines. In hoc loco musicas symphonias usu poetico seu rethorico, sub figura Apollinei nemoris flabrorum flatibus commutati, breviter describit, ita ut summitas arborum acutissimos sonos, inclinati autem rami ad radices gravissimos, medii, hoc est inter cacumina arborum et radices extenti, medios efficient...*

Il passo di Marziano dà vita ad un'immagine suggestiva. Nel bosco di Apollo la brezza fa ondeggiare le cime degli alberi creando un certo sfregamento di effetto musicale [*canora modulatio melico quodam crepitabat appulsu*]. Le cime più alte creavano delle melodie acute, quelle più basse, più vicine al terreno, un suono basso e grave, quelle mediane un concerto di armonie di diversi rapporti: doppi, di 3/2, di 4/3 e di 9/8. Quel bosco, conclude Marziano, risuonava

⁹⁶ Cfr. Isidoro, *Etymologiae*, XIV, VIII, 11: “*Parnasus mons Thessaliae iuxta Boeotiam, qui gemino vertice est erectus in caelum. Hic in duo finditur iuga: Cyrrham et Nissam; unde et nuncupatus; eo quod in singulis iugis colebantur Apollo et Liber. Haec iuga a duobus fratribus Cithaeron et Helicon appellantur. Nam Helicon dictus ab Helicone fratre Cythaeronis*”.

⁹⁷ Cfr. nota precedente

⁹⁸ I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., n. 50, pag. 811.

dell'intera armonia e del canto dei celesti. Tutta la descrizione è densa di rimandi e di richiami sia matematici che filosofici come si evince anche dal lungo commento di Giovanni. L'immagine poetica tradisce un maggior interesse per la filosofia e la musica speculativa rispetto alla musica pratica. Chiunque abbia un minimo di dimestichezza con i rapporti musicali sa bene che in un qualsiasi strumento a corda (dalla lira, al liuto, al moderno pianoforte), più la corda è lunga, più il suono è grave, in modo esattamente opposto a quello descritto da Marziano⁹⁹. Ma da un punto di vista filosofico era impossibile proporre tale lettura, dato che l'altezza, come si evince dal linguaggio di Marziano, indica anche una distanza verticale dalla terra e quindi dal mondo sublunare, per cui le note alte hanno un carattere più puro di quelle basse, definite *raucae*¹⁰⁰. E' lo stesso Giovanni, nel codice oxoniense, a ribadire questo concetto: "*Perciò dice questo [sc. Marziano]: perché tutto ciò che aderisce alla terra risuona in tono più grave, mentre tutto ciò che corre in un luogo più puro risuona in modo più acuto*".

Nella descrizione dei rapporti musicali, l'Eriugena istituisce una differenza tra *concentum* e *succentus*.¹⁰¹ Il primo è una consonanza degli estremi e si produce tra i suoni più acuti e gravi, cioè, per tornare alla metafora, tra il culmine degli alberi le radici degli stessi. Secondo il tetracordo questo è un rapporto di 4:3, ovvero un rapporto di quarta. Il *succentus*, invece, è il rapporto che si genera tra i suoni medi, quelli che si trovano tra gli estremi. Non è chiaro se sia lo stesso Marziano a identificare i due termini in questa accezione. In realtà sembra che l'uso di Marziano di *succentus* (*at media ratis per annexa succentibus duplis ac sesquialteris*) abbia un generico significato di concerto, accordo. Tale termine, non si ritrova nel nono libro, quello dedicato alla musica, anzi sembra un *hapax*, e non è usato neppure dagli altri autori antichi che trattano di scienze musicali: Agostino, Boezio e Censorino. L'unica testimonianza del termine è in Calcidio che nel commento al Timeo, cap. XLIV, scrive: "*Et accentus quidem existunt ex nimio incitatoque pulsu, succentus uero leni et tardiore*", come opposto di

⁹⁹ Sarebbe bastato controllare il rapporto di *diapason*, 2:1 tra le corde di una lira per verificare che la corda più corta suona un'ottava più alta della corda più lunga. Come nota I. Ramelli nell'introduzione al testo di Marziano Capella, p. LXXXI, la descrizione di Marziano è piuttosto manualistica e non pratica. Come fa notare Marrou, i trattati di questo genere spesso prendevano di peso la descrizione da manuali precedenti, anche quando non era possibile verificare la pratica (soprattutto per le scienze del quadrivio) della relativa teoria. Una divisione fondamentale andrebbe infatti posta tra la musica teorica e quella pratica. Se i filosofi, soprattutto neoplatonici, sottolineavano l'importanza e la purezza della prima rispetto alla seconda, studiosi antichi, come Aristosseno, erano più inclini anche ad un ascolto attivo della musica, senza per questo sminuire l'importanza della matematica.

¹⁰⁰ E' Macrobio, nel suo Commento al *Somnium Scipionis* ciceroniano a spiegare i motivi di questa inversione, per quale motivo, cioè, le note legate alle altezze celesti (e in questo caso alle altezze arboree) suonano non basse e gravi, come dovrebbero, ma alte e cristalline. In II, 4, 1, riportando le parole dell'arpinate, scrive: "Ecco perché l'orbita stella re suprema, la cui rotazione è la più veloce, si muove con suono più acuto e concitato, mentre questa sfera lunare, la più bassa, produce il suono più grave".

¹⁰¹ Cfr. G. Cattin, *La monodia nel Medioevo*, Torino 1979, ripubblicato in *Storia della musica*, 2: Il Medioevo, 1., a cura di Giulio Cattin, Torino, 1987; Id., «Secundare» e «succinere». *Polifonia a Padova e Pistoia nel Duecento*, in *Musica e storia*, 3, 1995, pp. 41-120.

accentus. Questo ha valore di suono ascendente, mentre *succentus* di suono discendente. Isidoro usa *succentor* col senso, però, di accompagnatore: “*Huius duo genera dicuntur in arte musica, sicut ea docti homines Latine dicere potuerunt, praecentor et succentor. Praecentor scilicet, qui vocem praemittit in cantu. Succentor autem qui subsequenter canendo respondet*¹⁰²”.

Al contrario, Giovanni, dopo una prima differenziazione dei due diversi accordi, ribadisce il concetto: *ita ut extremi concentus medii autem succentus efficient*. Successivamente lo Scoto elenca i diversi tipi di rapporto tra gli estremi: il rapporto 2:1 – quello di ottava – è chiamato *diapason*, il rapporto sesquialtero, di 3:2 – quello di quinta – è chiamato *diapente*; mentre il rapporto di sesquiterzia, di 4:3 – quello di quarta – è chiamato *diatessaron* ed è l’accordo di base del tetracordo greco. In questo modo Giovanni ha spiegato i termini usati da Marziano nel testo, ai quali aggiunge l’*epogdòo*, il rapporto di 9:8. Dopo l’accordo degli estremi, si genera la misura comune dei suoni mediani ovvero l’accordo dei suoni intermedi tra loro. Nella teoria del tetracordo greco, composto da quattro suoni, i due estremi erano regolati da un rapporto fisso, solitamente di 4:3, mentre i due mediani avevano un rapporto variabile, che definiva il *genere*, e che poteva essere diatonico, cromatico ed enarmonico. In questi rapporti, l’intervallo poteva essere anche minore di un tono, per questo l’Eriugena introduce il concetto di *semitono*, chiamato, in greco *limmata*.

A questo punto, Giovanni nota un’incongruenza riferita all’uso di *concentus* e *succentus*¹⁰³. Se infatti egli utilizza i due termini in modo univoco, *concentus* per gli accordi tra i suoni esterni e *succentus* tra quelli interni, l’autore del *De Nuptiis* utilizza *succentus* per gli accordi doppi, sesquialteri e sesquiterzi che sono invece esterni. Poche righe oltre, Marziano utilizza *succentus* con lo stesso significato già visto in Isidoro e cioè di *accompagnatore*. Ma l’autore delle *Annotationes* continua con la propria divisione e scrive: “*Et ne quis existimat nos contraria docere discentes extremos sonos concentum, medios vero succentum...*” e propone una lettura delle parole di Marziano partendo dal fatto che il *succentus* riguarda anche le ottave (così come afferma Marziano), le quali – continua Giovanni – producono *succentus* solo con le estremità doppie e sesquialtere e sesquiterzie; e conclude ribadendo che solo nelle estremità le proporzioni doppie, sesquialtere e sesquiterzie producono un *concentus*, mentre, nelle mediane, ottave e *limmata* – cioè toni e semitoni – producono *succentus*. La divisione continua a non essere chiara. O meglio, la logica di Giovanni è chiara, ma non si inserisce precisamente nel testo di Marziano che probabilmente, a monte, non aveva previsto tali accezioni dei due termini. Lo

¹⁰² *Etymologiae*, VII, XII, 26. Con lo stesso significato lo ritroviamo anche in VI, XIX, 12–13: “*Psalmus autem a psalterio dicitur, unde nec mos est ex alio opere eum componi. Tres autem gradus sunt in cantando: primus succentoris, secundus incentoris, tertius accentoris*”.

¹⁰³ Questa incongruenza è un’ulteriore conferma del fatto che la differenza terminologica tra *concentus* e *succentus* istituita da Giovanni era estranea a Marziano.

Scoto continua poi chiarendo i concetti di *symphonia* e *armonia*. Le sinfonie, come già visto, possono essere composte da quattro suoni, *diatessaron*, da cinque, *diapente* o da otto, *diapason*, che significa da tutti. Infatti il *diapason* è composto da cinque toni e due semitoni, mentre il *diatessaron* da due toni e un semitono, mentre il *diapente* da tre toni e un semitono. Inoltre, la somma dei rapporti di 2:3 (*diatessaron*) e 4:3 (*diapente*) dà come risultate il rapporto 2:1 che è proprio l'ottava, ossia il *diapason*.

Molto interessante anche la definizione che Giovanni dà di Armonia¹⁰⁴: *adunatio dissimilium*, ovvero: *vocu ratis proportionibus coniunctarum* [voci dissimili congiunte secondo determinate proporzioni]. Questa lunga glossa dà conto dell'interesse tributato dall'Eriugena all'armonia e alla matematica. Sono numerosissime le citazioni dal *Periphyseon* in cui l'autore descrive Dio come l'armonia degli opposti. Matematicamente, Giovanni definisce Dio come l'Uno che comprende la molteplicità rimanendo l'Uno. I rimandi tra le due discipline e la teologia sono continui¹⁰⁵: Dio è “*superessentialis harmonia*”¹⁰⁶, e ancora, “*Proinde pulchritudo totius universitatis conditae, similium et dissimilium, mirabili quadam harmonia constituta est ex diversis generibus variisque formis differentibus quoque substantiarum et accidentium ordinibus in unitatem quandam ineffabilem compacta*”¹⁰⁷, sempre nel *Periphyseon*, I, 72, “*Haec enim [sc. oppositorum oppositio] omnia pulchra ineffabilique harmonia in unam concordiam colligit atque componit*”.

[11, 8] *SUPER CARMEN hoc est divinam melodiam ad similitudinem videlicet caelestis armoniae. Aiunt quippe philosophi motum planetarum et extime spere omnes musicas consonantias gignere, quarum similitudine neumus illud Apollinis personabat parili ratione...*

Dall'armonia musicale all'armonia celeste il tragitto è breve. E in effetti Marziano conclude il passo con: “*Ita fiebat, ut nemus illud harmoniam totam superumque carmen modulationum congruentia personaret*” che Giovanni glossa con: “*Superum carmen hoc est divinam melodiam ad similitudinem videlicet caelestis armoniae*”. L'autore cita poi dei non meglio precisati *philosophi* – probabilmente Pitagora, Platone, Aristotele e Cicerone – asserendo che “il moto dei pianeti e della sfera esterna produce tutte le consonanze e, a somiglianza di queste, quel citato bosco di Apollo risuonava in modo simile”. Nell'espone tale teoria, Giovanni, di fronte a disparità di interpretazioni

¹⁰⁴ Un'altra definizione di Armonia, mediata a Giovanni da Macrobio (*In Somnium Scipionisi*, II, 3, 1), la dà lo stesso Platone nella Repubblica, X, 617 b: “*Su ciascuno dei suoi cerchi, in alto, si muoveva una Sirena, anch'essa trascinata dal moto circolare. Ognuna emetteva una sola voce di un unico tono; ma da tutte otto quant'erano risultava una sola armonia*”. Sul concetto di Armonia, estremamente importante per Giovanni cfr. Baierwaltes: Eriugena, *i fondamenti del suo pensiero...* cit., pp. 181–202.

¹⁰⁵ Cfr. Ilaria Ramelli, *Tutti i commenti*, cit. p. 43 ss.

¹⁰⁶ Commento alla Gerarchia Celeste, X, 94 – 95

¹⁰⁷ *Periphyseon*, I, 66

filosofiche, decide di proporre quella di Pitagora, *arithmeticarum et musicarum proportionum sagacissimus fuit investigator*¹⁰⁸. La misura base per calcolare i rapporti musicali tra le sfere è la distanza terra – luna di 126.000 stadi, equivalente ad un tono. La distanza luna – sole è doppia, e quindi equivale a due toni. Quindi, tra queste due distanze intercorre un rapporto di 2:1, cioè di diapason. Dal sole alle stelle fisse si ha un altro diapason. Giovanni conclude la trattazione ricordando che ovunque ci sia un diapason sono anche necessariamente compresi un diatessaron e un diapente. Il testo è ricalcato da Plinio, la cui opera era conosciuta e usata dagli astrologi carolingi¹⁰⁹.

[11, 11]: *AUT CONCENTUS EDERE Concinit quippe secundum Pythagoram sol lune et spera solis in dupla comparatione...*

Giovanni torna ancora una volta sulla divisione tra *concentus* e *succentus* anche se Marziano sembra usare i due termini seguendo l'uso di Isidoro, cioè traducendo *succentus* come accompagnatore. La glossa dello Scoto è coerente rispetto al sistema descritto precedentemente, in cui *concentus* si riferisce agli accordi tra i suoni esterni e *succentus* tra quelli interni. E' interessante a questo punto un paragone con il codice oxoniense nel quale non si riscontra la medesima interpretazione di *succentus* e *concentus*. Anzi, le glosse relative a questi passi sono estremamente puntuali e molto più tecniche. Nel passo in questione, ad esempio, Giovanni elenca tutti i rapporti armonici tra i diversi pianeti, spiegando anche al lettore per quale motivo certi pianeti hanno dei suoni più bassi, come Saturno, dovuto alla sua lentezza, e altri suoni più acuti.

[11, 14] *MODULETUR IN SOLE hoc est dum sol efficitur vel dum in sole movetur...*

Un confronto con il codice oxoniense può essere utile anche per la glossa presente. Marziano dice: “*E non c'era da meravigliarsi che il bosco di Apollo mostrasse una tale armonia calcolata, dal momento che era lo stesso Delio a regolare nel sole anche le sfere celesti, e questo era il motivo per cui era chiamato qui Febo, là Chioma d'Oro*”. Nel codice principale, Giovanni si limita ad una glossa etimologica, interpretando *Febo* come “nuovo”, perché il sole sorge con un volto sempre nuovo, *Chioma d'Oro* “*a motivo del bellissimo splendore dei raggi che egli porta*”, e Sagittario perché con i raggi ferisce il

¹⁰⁸ Tra le motivazioni di questa scelta, oltre all'autorità di Pitagora, cfr. Macrobio, *Commentarium*, II, 1, 8: “*Haec Pythagoras, primus omnium Graiae gentis hominum, mente concepit, et intellexit quidem compositum quiddam de sphaeris sonare, propter necessitatem rationis quae a celestibus non recedit*”.

¹⁰⁹ Cfr. Eastwood, *cit.*, e Plinio, *Naturalis Historiae*, II, XX, 84: “*Sed Pythagoras interdum et musica ratione appellat quantum absit a terra luna, ab ea ad Mercurium dimidium spatii et ab eo ad Veneris, a quo ad solem sescuplum, a sole ad Martem tonum [id est quantum ad lunam a terra], ab eo ad Iovem dimidium et ab eo ad Saturni, et inde sescuplum ad signiferum; ita septem tonis effici quam δια πασων αρμονιαν hoc est universitatem concentus; in ea Saturnum Dorio moveri phthongo, Iovem Phrygio et in reliquis similia, iucunda magis quam necessaria subtilitate*”.

mundum sensibilem, parafrasando le parole dell'autore. Nel codice di Oxford, invece, oltre ad un interessante commento codicologico – “*temperabat, in altri manoscritti si trova temperabatur, ma è meglio temperabat*” – la nota si addentra nella questione della regolazione, da parte del Delio-Sole, dei circoli dei pianeti.

[11, 23] *DIVERSICOLOR unde unaqueque planetarum, Plinio teste, suum proprium possidet colorem...*

Un'altra fortunata metafora è quella dei circoli dei pianeti come i fiumi. Marziano dà vita ad un'immagine barocca e complessa in cui ogni fiume, che discende dal cielo nel bosco di Apollo, ha delle diverse caratteristiche che rispecchiano il pianeta di cui sono la traiettoria. “*Amnes dicit planetarum circulos qui veluti quaedam fluentia per aetheria spatia non desinunt currere*”. La metafora viene così spiegata da Giovanni: “*Amnes autem non inmerito dicuntur quoniam nulla planetarum est ex qua per occultos poros aliqua qualitas in terrena aetheria et aquatica non defluit*”. Secondo le teorie dell'astronomia antica, ogni pianeta, quindi, fa partecipe il mondo sublunare delle proprie qualità. Ai sette circoli dei pianeti, qui rappresentati da sette fiumi, corrispondono altrettante particolarità, come esemplifica lo stesso Eriugena: “*il pallore da Saturno, la salute da Giove, il furore da Marte, il movimento vitale dal Sole, la bellezza da Venere, l'agilità da Mercurio e l'umida corpulenza (sic!) dalla luna*”. Ogni fiume, così come ogni pianeta, possiede un suo proprio colore, Giovanni cita Plinio il Vecchio, *Naturalis Historiae*, II, XVI, 79: “*Suus quidem cuique color est: Saturno candidus, Iovi clarus, Marti igneus, Lucifero candens, Vesperi refulgens, Mercurio radians, lunae blandus, soli, cum oritur, ardens, postea radians, his causis conexo visu et earum quae caelo continentur*”, e aggiunge: “*Sepe tamen ipse stelle V, Saturnus videlicet, Iovis Mars Venus Mercurius, mutant colores*”. Tali mutazioni, secondo Giovanni, dipendono da una certa qual mescolanza. Quando due pianeti avvicinano le loro traiettorie, il colore percepito non è più il colore del singolo astro, ma una mescolanza¹¹⁰ dei due.

Successivamente, lo Scoto definisce uno per uno i sette circoli¹¹¹ che Marziano descrive ma non indica, nel tipico stile elaborato e oscuro del *De Nuptiis*.

[11, 24] *Primum circulum Saturni describit QUI DIFFUSIORIS, id est amplioris latitudinis est...*

Il primo fiume, “il più diffuso”, come afferma lo stesso Marziano, è Saturno. La

¹¹⁰ Interessante notare che Giovanni non utilizza qui il termine *sizygia* che ormai coincide con la sola accezione tecnica già vista.

¹¹¹ Simili descrizioni sulle qualità e le proprietà dei pianeti si possono riscontrare in Plinio il Vecchio, *Naturalis Historiae*, Macrobio, *In Somnium Scipionis*, e nella traduzione e commento al *Timeo* platonico di Calcidio e dallo stesso Marziano nel libro dedicato all'astronomia.

denotazione indica la maggiore ampiezza dovuta alla posizione del pianeta, ultimo prima delle stelle fisse. Anche gli altri attributi, *nebulosus*, *algidis* e *pigris*, sono qualità proprie di Saturno, dovute alla grande lontananza di questo dal calore del sole.

[12, 3] *ALIUS LACTIS INSTAR Iovialem dicit ambitum qui quoniam inter frigiditatem Saturni superioris et fervorem inferioris Martis medietatem quandam obtinet temperatam equalitatis est ac per hoc candidum argenteumque possidet colorem...*

Come premesso prima da Giovanni, il colore e gli attributi di Giove dipendono da una commistione. Secondo lo Scoto, infatti, esso “*ha un colore candido e argenteo per la posizione mediana e temperata tra il freddo di Saturno che sta sopra e il calore di Marte che sta sotto*”.

Marte si trova invece tra Giove e il sole, e da questo riceve luce e calore tanto da ottenere “*una qualità ardente e la caldissima vampa delle fiamme*”.

[12, 9] *QUIBUSDAM RIVULIS INTERMIXTIS Rivulos vocat solares radios qui dum per ceterarum planetarum circulo circularum qualitates singulis distribuunt veluti mixtura quadam singularum corporibus circulisque se ipsos infundunt...*

Scendendo verso la terra poi troviamo il circolo del sole illuminato dal passaggio dell’astro. Riferendosi al circolo del sole, Marziano parla di mescolanza e alcuni rivoli affluenti. Giovanni dà due letture di questo passo, la prima di carattere fisico, la seconda astronomica. Nel primo caso, questa *mixtura* rappresenta il sole che elargisce le sue qualità – calore, luce – agli altri circoli planetari. I raggi solari infondono le caratteristiche del sole in tutti gli esseri e i singoli con cui vengono a contatto. L’altra spiegazione si riferisce al fatto che i circoli di Venere e Mercurio talora salgono o scendono e sembrano superare quello del sole.

[12, 11] *ELECTRO PURIOR circulum Veneris depingit...*

“*Il fiume più puro dell’ambra*” è Venere. Giovanni precisa che esistono due tipi di ambra: un primo è formato dall’oro e dall’argento, il secondo trasuda dagli alberi come linfa¹¹². Lo Scoto, infine, non coglie il riferimento di Marziano alla folla delle Sorti¹¹³, che definisce, *fabulose*, come un popolo che desidera ed è attratto dalla bellezza dell’ambra. Come in altre parti del commento, ad una proposizione mitologica di Marziano, Giovanni cerca di farne seguire una di

¹¹² Come nota I. Ramelli, *Tutti i commenti...*, cit., pag. 568, nota 33, la fonte di Giovanni è Servio, Commento all’Eneide, VIII, 402, soprattutto per la “prima varietà” di ambra. Nella sezione dedicata ai minerali, Isidoro, XVI, VIII, 6, afferma che l’ambra deriva dalla resina: “*Sucinus, quem appellant Graeci ELEKTRON, fulvi cereique coloris, fertur arboris sucus esse et ob id sucinum appellari*”.

¹¹³ Sorti che giustamente Remigio interpreta come la sottomissione di tutto ciò che è sublunare e mondano, all’influsso dei pianeti e delle orbite celesti.

carattere scientifico: “*Aiunt quippe astrologi Venerem tribus emitoniis soli succinere*”¹¹⁴.

[12, 15] *GUSTUM AUTEM et reliquia. Hoc dicit quia corporalium delectationum causas in Venere constitutas esse perhibent, in quibus homines carnales et madefactos esse et semper manere concupiscunt...*

Tornando invece alle Sorti e alla loro attrazione per Venere, l'Eriugena si limita ad annotare il desiderio, degli esseri umani per le *corporales delectationes*.

Gli ultimi fiumi, con un'incurvatura ed un giro piccolo, sono i circoli di Mercurio e la Luna, gli ultimi due pianeti che, essendo vicini alla terra, hanno una circonferenza minore. Giovanni cita poi Plinio, *Naturalis Historiae* II, 46, asserendo che il colore varia in rapporto all'altitudine. Nella loro orbita che li porta estremamente vicini alla terra, gli ultimi due pianeti si “macchiano”. L'autore dice proprio *contagio macularum*. Soprattutto per quanto riguarda la luna Giovanni conferma che le macchie sul volto del satellite, visibili nel momento in cui sorge e tramonta, sono dovute alla sporcizia che viene dalla terra, dall'acqua e dalle nubi. Infatti, queste macchie scompaiono quando la luna brilla al suo azimut. Questa profonda correlazione tra il sistema scientifico e quello filosofico e morale, così come mostra acutamente anche Marrou nella sua opera sulla tarda antichità¹¹⁵, si palesa qui nella dimostrazione che tutto ciò che di inquinato, contaminato e sporco esiste, è tale solo nel mondo sublunare¹¹⁶, mentre nell'iperuranio, luogo dei pianeti, delle stelle fisse, e nell'Empireo, non c'è spazio per qualità negative che competono solo all'uomo. La cosmologia cristiana ha assorbito profondamente quella classica e neoplatonica¹¹⁷.

[12, 21 – 12, 23] *NAM ALITER hoc dicitur de Mercurio qui nimia sui celeritate aliquando praecedat solem per longitudinem signiferi...*

Lo Scoto commenta le immagini poetiche di Marziano sottolineando la natura errabonda di Mercurio, che vaga “*errabundus*” precedendo il sole talora per l'estensione dello Zodiaco e altre volte per la larghezza. Questa particolarità è condivisa anche dalla luna che si muove “*tortuoso draconum meatu*” per tutti i 12 gradi di larghezza dello Zodiaco. Aggiunge Giovanni, chiosando il Capella, che “*il corpo lunare è di natura umida. Si dice che nutra con certe sue schiume, ossia con gli umori tutti i semi che nascono dall'acqua e dalla terra e che regoli i loro accrescimenti*”. In tutta questa lunga descrizione Giovanni mostra di conoscere la teoria degli influssi astronomici sull'anima umana. Tale teoria, di derivazione probabilmente orientale (irano-caldaica) è ripresa da Macrobio, *In Somnium Scipionis*, nel descrivere la discesa dell'anima dalle regioni immutabili

¹¹⁴ Cfr. nota 89 e Plinio, *Naturalis Historiae*, II, XX, 84

¹¹⁵ Marrou, *Sant'Agostino...* cit.

¹¹⁶ Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia...* cit.

¹¹⁷ Cfr. H. Inglebert: *Interpretatio Christiana...* cit.

sino alla terra. Quando, infatti, l'anima attraversa il circolo della luna: “*phutikon vero, id est naturam plantandi et augendi corpora [...] exercet*¹¹⁸”, guadagna la capacità di generare che, come chiosa Macrobio: “*Et est haec, sicut a divinis ultima, ita in nostris terrenisque omnibus prima. Corpus enim hoc, sicut faex rerum divinarum est, ita animalis est prima substantia*¹¹⁹”.

[13, 1] *HI IGITUR CURSUS Ab hoc loco usque GURGITE FERIATA poetica deliramenta sunt, falsis opinionibus plena, et tamen opinione veluti quadam rationabili qui talia fingunt fulciri existimantur...*

Marziano conclude questa lunga digressione sulla rupe del Parnaso con un'immagine piuttosto macchinosa e complessa, come la definisce lo stesso Giovanni¹²⁰, sulla forza con cui questi fiumi travolgono e spostano il popolo delle Sorti. Pur ritenendo validi determinati punti, Giovanni si trova in disaccordo con i fondamenti del neoplatonismo sul ritorno dell'anima: “*HI IGITUR CURSUS Ab hoc loco usque GURGITE FERIATA poetica deliramenta sunt, falsis opinionibus plena, et tamen opinione veluti quadam rationabili qui talia fingunt fulciri existimantur...*”.

Giovanni cerca di separare gli elementi attendibili da quelli assolutamente irriducibili al cristianesimo. L'approccio di Giovanni, come nota Leonardi¹²¹, non è polemico, l'autore si limita a segnalare la scuola di pensiero o l'influsso filosofico che sottende al passo analizzato.

Giovanni vaglia le affermazioni di Marziano al setaccio. Prima rigetta il passaggio delle anime nei circoli dei pianeti, nei quali esse sono punite o purificate, risponde citando Macrobio che, in un lungo passo si occupa della collocazione degli inferi affermando che, da un punto di vista “teologico¹²²” gli inferi sono il corpo, tanto che quando un corpo nasce si può asserire che la sua anima, scesa dagli spazi siderali e avvolta dal fango della terra, muoia, e viceversa quando essa si libera dal carcere¹²³ del corpo, ritorni in vita. Più avanti – questo è il passo citato dall'Eriugena – Macrobio continua aggiungendo che i filosofi platonici “*Inferos non in corporibus esse, id est non a corporibus incipere, dixerunt, sed certam mundi istius partem Ditis sedem, id est inferos,*

¹¹⁸ Macrobio, *In Somnium... cit.*, I, 12, 14

¹¹⁹ *Ibidem*, I, 12, 15

¹²⁰ *Annotationes in Marcianum*, I, 13, 1: “*In hoc loco Martianus machinatur docere*”

¹²¹ C. Leonardi, *Medioevo Latino*, cit., p.175, 176: “*Giovanni legge in Marziano una tradizione platonica e una tradizione stoica, quella celebre delle idee divine e quella delle divinità antropomorfe come forza cosmica. Ma le attribuisce appunto all'antichità, non vi si assimila*”.

¹²² Adotto la terminologia di Moreno Neri, *Macrobio, Commentario al Sogno di Scipione*, pag., 604, n. 176

¹²³ La metafora del corpo come carcere dell'anima ha riscosso un'enorme fortuna sin dall'antichità. Secondo Platone, *Fedro*, tale idea risale almeno ai misteri orfici. Citata innumerevoli volte da poeti, scrittori e filosofi, ha avuto grande eco nelle scuole neoplatoniche e nei movimenti gnostici in generale. Si veda, tra gli altri, Ilario Tolomio, *Corpus carcer nell'alto medioevo. Metamorfosi di un concetto*, in *Anima e corpo nella cultura medievale... cit.*, pp.3–19.

*vocaverunt*¹²⁴”. Secondo I. Ramelli¹²⁵, la citazione di Macrobio – la presenza cioè dell'inferno in terra e non negli spazi dell'iperuranio – è una spia della dottrina dell'apocatastasi, la salvezza finale di tutte le creature razionali. Anche il riferimento ai *Campi Elisi*, trova un riscontro in Macrobio¹²⁶, mentre il *Piriflegetonte* viene citato dallo stesso Marziano in II, 165 e ricollegato al passo del *Commentarium in somnium Scipionis*¹²⁷ dalla natura ignea che accomuna il fiume della dannazione al pianeta Marte. Il passo mostra con una certa chiarezza la dimestichezza di Giovanni nel muoversi tra fonti diverse per plasmare la propria teoria cosmologica.

L'ultima parte del commento, Giovanni la dedica alla parafrasi del lungo testo, non senza aver ribadito la falsità di tali tesi: “*Secta quoque Platonica quae de apostrophia, id est de reversione animarum in alia corpora, nimium insanit [...] hoc est quod in hoc loco Martianus machinatur docere*”.

[13, 23] *CUM VIRTUTE MERCURIUS Non inmerito queritur qua ratione Virtus cum Mercurio planetarum circulos quaerentes Apollinem transcendere dicuntur...*

In occasione del viaggio di Virtù e Mercurio alla ricerca di Apollo, Giovanni torna alla descrizione del sistema astronomico. Il lungo commento è piuttosto complesso, e, in alcuni punti, pare contraddittorio. In generale, la glossa riprende il testo del codice oxoniense riferito al passo di Marziano (9, 6), in cui per la prima volta si nomina Apollo¹²⁸. Il problema posto da Giovanni (*non inmerito queritur*) riguarda l'ordine dei pianeti attraversato dai due viaggiatori alla ricerca di Apollo. Perché, infatti, se il circolo del Delio è quello centrale, Marziano dice che i due “salgono attraverso i circoli dei pianeti, e che lo trovino al di là di tutti i pianeti, e che nuovamente, una volta trovato Apollo volino attraverso i medesimi circoli per giungere al cospetto di Giove?”.

Ad una prima lettura della glossa eriugeniana emergono quattro punti¹²⁹: 1. alcuni pianeti ruotano attorno al sole; 2. tutti i pianeti – tranne la terra – ruotano attorno al sole; 3. solo Saturno ruota attorno alla terra; 4. Mercurio e Venere si trovano a volte sopra e a volte sotto il sole.

Sono questioni che sollevano problemi di non facile risoluzione, e che spesso

¹²⁴ Macrobio, *In Somnium...* cit. I, 11, 4

¹²⁵ *Tutti i Commenti...* cit., p.568, n. 35

¹²⁶ La cosmologia che emerge da questo passo è dunque la seguente: l'inferno si trova al di qua del circolo della luna, quindi sulla terra. Non viene specificato il luogo esatto in quanto lo stesso Macrobio, nell'espone questa teoria, enumera tre possibili soluzioni: 1. nello spazio tra la terra e la luna (*aplanès*); 2. il primo ordine di elementi che si estende dalla terra sino alla parte più limpida dell'aria vicino alla luna; 3. al di sotto del circolo latteo, cioè il punto solstiziale, porta da cui le anime entrano (Cancro) ed escono (Capricorno) dal mondo. Il Piriflegetonte, invece, scende da Marte che trasmette al fiume la sua natura di fuoco. E infine anche i campi Elisi si trovano nel circolo di Giove, al di qua del cielo delle stelle fisse.

¹²⁷ Macrobio, *Commentarium* I, 11, 8: “*Sphaera Martia ignis habeatur*”.

¹²⁸ Cfr. *supra*

¹²⁹ B. Eastwood, *Johannes Scottus Eriugena, Sun-centred planets and carolingian astronomy*, cit., pp. 287 ss.

contraddicono anche le più basilari conoscenze astronomiche. Di tutte e quattro, la prima e la quarta non sono problematiche e anzi, riaffermano un concetto già espresso in una glossa sopra esaminata del codice oxoniense, e cioè che Mercurio e Venere ruotano attorno al sole. Il modello geo-eliocentrico, probabilmente condiviso da Marziano Capella e di origine platonico, poteva essere razionalizzato e spiegato con l'eccentricità della terra rispetto agli altri pianeti¹³⁰. Questo modello è interessante perché pur lasciando una posizione di preminenza alla terra, pone il sole come centro di tutti i pianeti¹³¹. E' invece palese anche ad un osservatore distratto che il secondo punto sia falso. Se infatti tutti i pianeti tranne la terra ruotassero attorno al sole, nessuno di essi potrebbe risplendere a mezzanotte nel cielo terrestre! Secondo B. Eastwood¹³² la confusione di questo passo deriva dal tentativo di Giovanni di armonizzare tradizioni diverse tra loro, tra cui quelle di Plinio, Marziano, Platone e Calcidio. Punto di partenza di questa spiegazione è la scelta di Giovanni di inserire il punto di vista platonico, forse dovuto alle parole di Marziano sull'*epistrophé*, il ritorno delle anime nei corpi.¹³³ “*he could used the widely accepted astronomical doctrines of Pliny, for example – we may suppose that he finds Platonic sources congenial, because he associates the Platonic doctrines about the life of the soul with the Capellan references to the fortune of the souls*”¹³⁴. Questo amalgama di diverse cosmologie si complica nel momento in cui Giovanni cerca di armonizzare sistemi geocentrici con sistemi eliocentrici. Il perno su cui si articola il commento è l'accezione solare di centro dell'universo. A distanza di poche righe, lo Scoto usa due diverse espressioni: “*ceterarum planetarum circulos circa solem esse*” e “*Planetarum omnium centrum in sole*”¹³⁵. Il tentativo in parte riesce: Giovanni espone le diverse teorie senza modificarle e portando all'interno del sistema astronomico una sfumatura platonica che sottolinea la forza vivificante del sole che tornerà anche nella glossa seguente. La complessa lettura del passo, però, lo lascia senza eredi: Remigio sembra ignorare completamente tutto il commento dell'Eriugena¹³⁶.

Arrivati finalmente da Apollo, Mercurio e Virtù lo trovano intento a scoprire il contenuto di quattro piccole ampolle, che contengono le qualità delle stagioni e i semi di tutti i venti. Giovanni fa una parafrasi del testo, palesando per ogni urna il contenuto. Il passo è ricco di citazioni mitologiche e di terminologia greca che

¹³⁰ Per una storia delle diverse scuole astronomiche dell'antichità cfr. Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, XIX, 1–9. Cfr. Schiaparelli, *cit.*, e gli altri studi sull'astrologia antica già citati nel terzo e quarto capitolo.

¹³¹ Cfr. glossa successiva in cui la centralità e la potenza vitale del sole viene sottolineata da Marziano e da Giovanni.

¹³² B. Eastwood, *Johannes*, cit., pp. 286–304

¹³³ Cfr. Marziano I, 15 e il commento al passo di Giovanni.

¹³⁴ B. Eastwood, *Johannes*, cit. p. 291

¹³⁵ Calcidio, *Timeo*, LXXII usa “*inter planetas sol medius locatus cordis*”.

¹³⁶ Cfr. Remigio, 13, 23

l'Eriugena traduce con grande perizia, mostrando una vasta cultura. Degna di nota è la traduzione del termine: *Cecaumenēs* [14, 9] ricondotta al greco *kauma*, ardore e *kakon*, male, quasi ardore cattivo. Anche se l'allegoria è chiaramente un'immagine delle stagioni, Giovanni non fa mancare una lettura fisica del passo in cui ricuce la contraddizione tra Apollo e Giunone. Se infatti altrove si dice che sia lei – che rappresenta l'aria – ad amministrare le stagioni, è giusto attribuire questo potere anche ad Apollo, perché “*nel sole è costituita la causa di tutti gli esseri che nascono sia nell'aria sia nelle acque sia nella terra*”. L'importanza attribuita da Giovanni al sole era già stata evidenziata nel passo su *Entelechia*¹³⁷ e nella glossa precedente, e trova riscontro nel lungo capitolo che ad esso dedica Macrobio nel commentario sul *Somnium Scipionis* ciceroniano¹³⁸. Anche l'immagine di Giove che ride [14, 4], viene interpretata come il ritorno della primavera che rasserena e rende felici.

[14, 16] *MULCIFERI [...] RISUM IOVIS [...] SATURNI EXITIUM [...] IUNONIS UBERA*

In questi passi Giovanni affronta una ricca mitologia con espressioni difficilmente assimilabili in un contesto cristiano quali “capo del Mulcibero”, “Riso di Giove”, “Rovina di Saturno” e “il petto di Giunone”. Come in altri passi, termini quali *figura ponitur, dicitur, fingitur fabula, In hoc loco fabulose loquitur, quodam*, etc., lasciano trasparire la distanza del commentatore da queste immagini pur senza avvertirle come pericolose per il cristiano, che ormai le legge solo come metafore priva di qualsiasi sacralità¹³⁹, tanto che l'Eriugena, per rendere più chiaro il testo del Capella, aggiunge qui un'altra *fabula*: il mito di Adone e Venere, probabilmente mutuato da Macrobio¹⁴⁰.

Tutta la descrizione ruota attorno ad una finzione mitologica: il sole, “*veluti numen quoddam*”, secondo le parole di Giovanni, elargisce le qualità delle stagioni secondo la sua volontà. Il commentatore mostra apertamente di intendere queste righe come una favola, pur accettandone la spiegazione scientifica che usa per chiosare il commento: “*Aut enim nimia siccitate et caliditate aut nimia frigiditate et humiditate animalium ceterarumque rerum corpora pereunt, sola autem temperantia servantur*”.

[15, 7] *FOIBOS novus dicitur, quia novum vultum semper sol manifestat in*

¹³⁷ Nel testo di Marziano in I, 7, e in Giovanni, cfr. *supra*

¹³⁸ Macrobio, spesso riprendendo il testo da Cicerone, da Calcidio e da altri “fisici”, definisce il sole come: *dux, princeps, moderator luminum reliquorum, mens mundi, cor caeli*. Aggiunge poi (I, 20, 7): “*Questa denominazione di cuore del cielo ha un'altra causa in quanto è nella natura del fuoco essere sempre in movimento e in perpetua agitazione [...] dunque il sole è per l'etere ciò che è per gli esseri animati il cuore [...] se per caso sospende anche per un solo istante questo movimento, causa immediatamente la morte dell'essere animato*”. Trad di Moreno Neri (op. cit.).

¹³⁹ Cfr. Leonardi, *I commentarii...* cit.

¹⁴⁰ Macrobio, *Saturnalia*, I, XXI, 3–4

ortu...

Il commento del passo continua con la parafrasi e la traduzione dei termini greci usati da Marziano. Per il commento di *Χρυσόκομης* lo Scoto si è probabilmente rifatto a Macrobio, *Saturnalia*, I, XVII, 47: “*Apollo Χρυσόκομας cognominatur a fulgore radiorum, quas vocant comas aureas solis*”. Il riferimento all’infula è invece da cercare in Isidoro, *Etymologiae*, XIX, 30, 4: “*Infula est fasciola sacerdotalis capitis alba in modum diadematis, a qua vittae ab utraque parte dependent, quae infulam vinciunt; unde et vittae dictae sunt, quod vinciant*”.

[15, 11] *LIBRICO CRINE arboreo crine quia de libro laurei corticis crines eius ligari fingunt...*

Il commento dedicato alla chioma di Apollo è falsato da una corruttela testuale, come evidenzia I. Ramelli¹⁴¹: Giovanni legge *librico*, di libro, albero, al posto di *lubrico*, molle di unguento, mosso. Il richiamo vegetale, però permette all’autore un’ulteriore spiegazione e cioè che legarsi i capelli con corteccia d’alloro – la pianta dedicata al Delio – favoriva l’attività onirica, profondamente connessa con le virtù vaticinatorie riconosciute al lauro sin dall’antichità¹⁴².

[16, 2] *AT NOBIS qui sumus dii. VACUUM id est licitum nosse omnia et in nullo cunctamur ac si diceret...*

Giovanni di seguito parafrasa i versi con cui Apollo accoglie il fratello e Virtù. Prima di introdurre il nome di Filologia, il Delio afferma che gli dei godono del dono della preveggenza e che quindi i due viaggiatori hanno fatto bene a recarsi da lui per conoscere il suo consiglio. Al termine della parafrasi, lo Scoto aggiunge una glossa commentando gli artifici retorici usati da Marziano per bocca di Apollo, trasformando la lettura del testo in una *lectio*.

[16, 8] *PRISCI GENERIS antiqui nobilis quoniam Philologiam Athanasie, id est immortalitatis, filia esse dicitur.*

Apollo tesse le lodi di Filologia. Ne emergono una serie di concetti basilari per la comprensione dell’opera soprattutto per il significato che Marziano attribuisce a Filologia. Ella viene abbellita, qui e successivamente, con tutti i *topoi* attribuiti alla conoscenza¹⁴³. Filologia è la conoscenza che porta alla *divinatio*

¹⁴¹ I. Ramelli, *Tutti i commenti*, cit., p. 131

¹⁴² Anche se non sappiamo se la pratica riferita da Giovanni esistesse veramente, oppure se il suo è stato un tentativo di rendere coerente un testo altrimenti di difficile lettura, questa visione si ricollega a pratiche magiche largamente diffuse nell’antichità che si basavano sul concetto della simpatia. Secondo questa teoria, dormire insieme o mangiare un elemento particolare dava alla persona le virtù e le doti possedute dalla pianta o dall’animale.

¹⁴³ Solo per citarne alcuni: I, 93: “*at virgo [Philologia] placuit, docta quidem nimis et compar studio, sed cui terreus ortus, propositum in sidera tendere*”, I 94: “*...mortales, quos vitae insignis elatio et maximum culmen meritorum ingentium in appetitum caelitem propositumque siderae cupiditatis extulerit, in deorum numerum cooptentur*”, II, 120, la musa Polinnia loda Filologia: “*tandem laboris fructus, aethram fulgidam divumque sedes ac Iovis consortia*”, II, 124 Tersicore: “*laetor honoris meritis: conspicias astra, virgo; hoc tibi sollers peperit*

dell'uomo, che per i suoi meriti e per le sue sconfinato nozioni ascende al senato celeste. Segue questa strada anche Giovanni che nel commentare questi versi evita di usare il lessico solitamente riservato per le *fabulae* mitologiche.

Giovanni anticipa Marziano¹⁴⁴ e ci informa che Filologia è figlia di *Athanasia*, *id est immortalitate*, che è *astrologiae perita*, conosce i passaggi degli astri sotto la terra e “*nulla claustra intellectum illius repercucunt*”¹⁴⁵, conosce le ragioni nascoste e non viene compromessa da alcun fiume. Quest'ultima indicazione si ricollega alla metafora della cima del Parnaso: i fiumi sono i circoli degli astri. Quindi la conoscenza di Filologia è immune dalle sorti e dalle influenze dei pianeti¹⁴⁶. *Ad cumulis laudis Philologiae* Apollo aggiunge la conoscenza del profondo del mare legata intimamente agli astri, secondo Giovanni, in quanto essi di quello si nutrono. Apollo conclude, e l'Eriugena conferma: la preveggenza di Filologia supera quella degli dei.

[16, 19] *STENT ARDUA MAGNO Peripatheticorum dogma tangit qui et speram mundi extimam aetheriaque omnia spatia semper in statu esse docent, solos vero stellarum choros simul atque planetas assiduis motibus circa terram convolvi...*

L'interpretazione di Giovanni è un po' arbitraria. Le parole di Marziano sembrano piuttosto riferirsi alla statura dei due promessi sposi: Mercurio e Filologia. Lo Scoto, invece, lo legge come un richiamo alle altezze della sfera celeste e anche Remigio nel proprio commento riprende questa tesi¹⁴⁷. L'altezza ferma, per l'Eriugena, è la sfera più esterna del cielo e gli spazi dell'etere che secondo il *dogma Platonici* non si muovono, a differenza dei cori delle stelle e dei pianeti che invece girano attorno *al centro del mondo, ossia la terra*. Alla tesi dei Platonici egli contrappone il parere di generiche *aliorum philosophorum doctrinae* secondo le quali ogni sfera si muove¹⁴⁸. Partendo dal presupposto che lo stesso Marziano è platonico¹⁴⁹, Giovanni interpreta le parole *invito Iove Stent ardua Magno* come una contrapposizione tra Filologia e Giove. La prima simboleggia lo studio della ragione che porta ad abbracciare la tesi platonica, mentre il secondo la convinzione degli altri filosofi: “*Sola Philologia, altissimum rationis studium, coactis aliorum philosophorum doctrina*”. In realtà

ingenium labosque; ista peritis tribuit cura vigil lucernis”, I, 22, lo studio di Filologia viene sintetizzato come: *pervigil immodico penetrans arcana labore*.

¹⁴⁴ Nel *De Nuptiis* compare la prima volta in II, 134. Anche Remigio si limita a glossare *Prisci Generis*, senza parlare di *Athanasia*.

¹⁴⁵ Remigio glossa con: “*Ratio enim omnia investigat*”.

¹⁴⁶ Sulla complessa concezione dell'iniziazione come liberazione dai vincoli astrali cfr. il già citato testi di Eliade, *La nascita mistica*. Tra le fonti di Marziano, cfr. Apuleio e L'Asino d'oro: l'iniziazione di Lucio liberava l'uomo dall'influenza nefasta della Fortuna.

¹⁴⁷ Scelta forse dovuta alla lunga allegoria cosmologica che ha preceduto e accompagnato la ricerca di Apollo.

¹⁴⁸ E' interessante al riguardo un confronto col codice oxoniense che oppone ai platonici queste stesse tesi riferite, però, agli Stoici.

¹⁴⁹ Cosa che Giovanni asserisce in più punti.

non si capisce bene per quale motivo Giove debba simboleggiare tutti gli altri filosofi, ma rimane comunque interessante la contrapposizione istituita, per il ruolo conferito allo studio, e l'ulteriore conferma del carattere di Filologia come ragione che si contrappone a tesi fallaci ed erronee¹⁵⁰.

[17, 4] *Virtus quippe per se ipsam considerata semper immobilis manet...*

L'allegrezza di Virtù viene analizzata da Giovanni in due modi differenti nei due diversi codici. Nel codice di Parigi si trova una lettura più "fisica", quasi di matrice aristotelica: la virtù rimane sempre immobile, anche quando è congiunta ai corpi, che invece sono mutevoli, e, pare che si muova con loro. Essa è una qualità esterna che connatura un corpo¹⁵¹. Il codice oxoniense, invece, presenta una sfumatura più teologica: "*Virtù sta al di sopra di ogni connubio: ci si deve meravigliare del fatto che si sia riempita di una così grande gioia per le nozze*". Forse a sottolineare l'importanza dell'unione tra Filologia e Mercurio.

[17, 5 – 17, 12] *PROPINQUAM ESSE Non incongrue Philologiam cognatam sibi esse Virtus commemorat, quia rationis studium a virtute neque virtus rationis studio segregari potest, quippe sibi invicem conexim semper adiunguntur...*

Inoltre, la stessa Filologia è parente di Virtù, patrona di Mantica e generosa con Sofia. Giovanni sottolinea che *non incongrue Philologiam cognata sibi esse Virtus commemorat*, perché la ragione non può essere separata dalla Virtù. Lo Scoto si inserisce nel solco agostiniano del difficile rapporto tra ragione e fede. Per il vescovo di Ippona, infatti, la ragione, svincolata dalla fede, non era adeguata al cristiano, anzi poteva essere un viatico di perdizione: solo legata ai giusti precetti di vita cristiana può essere utile al credente. La dottrina è equivoca senza l'intervento della Grazia univoca¹⁵². Giovanni, in chiusura,

¹⁵⁰ Più razionale Remigio, che giunge alle stesse conclusioni non contrapponendo a Giove l'autorità di Filologia, ma tramite un sillogismo: "*Infatti, mentre il cielo è sempre mobile, la ragione tuttavia argomenta che sia immobile, talvolta. Infatti, se tutto ciò che si muove è instabile, e tutto quello che è instabile passa, dunque anche il cielo, in quanto si muove, certamente passa. E da questo argomento sillogistico è quasi provato che il cielo è immobile*".

¹⁵¹ Più sopra, 8, 21, Giovanni definiva la virtù un elemento intermedio tra l'anima e Dio (*medietatem quandam*)

¹⁵² Cfr Epistola 101, 2: "*Per eum (Christum) namque praestatur ut ipse etiam, quae liberales disciplinae ab eis qui in libertatem vocati non sunt appellantur, quid in se habeant liberale noscatur. Neque enim habent congruum libertati, nisi quod habent congruum veritati*". Cristo garantisce, assicura, mostra e dimostra (tutti significati del verbo *praesto*) la validità delle discipline liberali solo attraverso la lettura cristiana (*per eum*). Senza l'ausilio dello Spirito Santo, anche chi intravede la verità non la può comprendere appieno. Cfr. anche De Ordine 2, 5, 17: "*E si ha, a vostro avviso, grande ragione d'indagare i problemi dell'origine dell'anima, della sua unione col corpo, dei gradi che la separano da Dio, delle funzioni che esercita nel composto umano, delle proprietà che cesseranno con la morte, delle prove della sua immortalità? Se ne ha una grande e vera ragione. Ne parleremo in seguito se ci sarà tempo. Per il momento sappiate, è mio desiderio, che se qualcuno, senza criterio e senza metodo garantito da scienza, osa irrompere nello studio di tali argomenti, diviene non studioso ma curioso, non dotto ma credulone, non critico ma incredulo*"; e ancora De Ordine 2, 9, 26: "*...et quid sit ipsa ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit et quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa, et quid praeter universa universorum principium. Ad quam*

aggiunge una postilla: anche la Virtù non può essere separata dalla ragione. A questa si aggiungono le altre parentele e gli altri meriti dei Filologia, ossia della ragione. Da lei, infatti, procede la Mantica, e sempre lei (*rationabile studium*) ha scoperto e ordinato tutte le discipline grazie alle quali la *Sophia* è stata ricercata. Ricollegandosi alla celebre massima di Giovanni: *Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*, **si crea una gerarchia che parte dallo studio della arti liberali (Filologia) che porta alla filosofia (Sophia) che conduce al cielo**. Già nel periodo del tardo impero le arti erano considerate come un insegnamento propedeutico alla filosofia o alla teologia. In numerosi scritti di Agostino, lo *studium* è la chiave per ottenere la beatitudine¹⁵³. Ora l'Eriugena conferma questa *weltanschauung* all'interno del sistema cristiano.

L'elogio dello studio e del sapere non si limita al rapporto uomo Dio, ma ha anche un risvolto ontologico, come sottolinea Giovanni annotando le parole di Marziano: “*presso costei [sc. Filologia] fu educata Psiche*”. L'uomo è un animale selvatico e rozzo, e solo la *sapientiae doctrina* e le *rationis exercitationes*¹⁵⁴ possono raffrenare questa tendenza e conferire all'anima umana tutto ciò che di onorevole vi si trova. Nell'antropologia eriugeniana è il secondo *motus* dell'anima, quello razionale, che ha il compito di connettere assieme i dati intelligibili per creare il discorso e il raziocinio. Lì hanno luogo i processi della ragione.

A scanso di equivoci, Giovanni inserisce una fondamentale precisazione. Egli fa sua l'allegoria di Marziano in cui Filologia, con i suoi numerosi doni, rende Psiche immortale: “*Hic aperte docet studia sapientiae immortalem animam facere*”. Tutto ciò che fino a qui era stato accennato o ventilato viene sigillato in modo aperto e lineare: **lo studio rende l'anima immortale**.

Questa tesi, cara anche al primo Agostino¹⁵⁵, scardina però il sistema cristiano sminuendo il valore della fede e della grazia. Se è infatti lo studio, pur unito alla virtù e ad una condotta di vita secondo i principi cristiani, a donare l'immortalità dell'anima, qual è il destino di tutte le anime che non hanno la possibilità o l'interesse verso lo *studium sapientiae*? Agostino cerca di dare vita ad un sistema coerente in cui lo studio non è un elemento basilare, ma può tracciare una strada per poche anime elette. Bastano la fede e la condotta a donare

cognitionem in hac vita pervenire pauci, ultra quam vero etiam post hanc vitam nemo progredi potest”; il passo poi prosegue affermando che chi non può essere istruito nelle discipline liberali, ma vive secondo una buona condotta, raggiungerà dopo la morte la redenzione: “*Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint, aut contemnentes, aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines vivant, nescio quomodo appellem, tamen inconcusse credo mox ut hoc corpus reliquerint, eos quo bene magis minusve vixerunt, eo facilius aut difficilius liberari*”.

¹⁵³ Cfr. De Ordine 2, 18: *philosophiae disciplina... cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmet ipsos noverimus, altera ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista charior; illa nos dignos vita, beatos haec facit; prima est illa discentibus ista iam doctis*

¹⁵⁴ E' interessante un parallelo sempre con Agostino che in numerosi passi delle sue prime opere identifica lo studio come una *exercitatio animi* (Soliloquia 2, 20, 34 e altri), e ancora: De quantitate animae 13, 25, “*nam exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda*”.

¹⁵⁵ Confronta sempre, per questa terminologia, lo studio di G. Lettieri: “L'altro Agostino”.

all'anima la beatitudine, ma per le persone che cercano un'altra sapienza, la strada è aperta¹⁵⁶: “*In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant*¹⁵⁷”.

Giovanni sceglie un'altra strada: tutte le arti di cui si fa uso in questo studio sono già insite nell'anima umana, che l'uomo le segua oppure no. Questi *studia sapientiae* sono per l'anima già garanzia d'immortalità (*per hoc omnem humanam animam propter insita sibi sapientie studia inmortalem conficitur esse*), poi è compito dell'uomo riscoprirle e giungere attraverso di esse alla contemplazione dello *speculum Dei* del mondo. Lo studio è una riscoperta e una risalita a Dio. Attraverso di esso si compie quel movimento ascensionale che riporta l'anima al creatore. Il ragionamento sembra risentire della *reminiscenza* platonica, anche se in realtà è difficile stabilire un collegamento. In realtà, è probabile che Giovanni abbia avuto le stesse difficoltà di Agostino dovendosi confrontare con la necessità di armonizzare un sistema, quello cristiano, che nei vangeli e nelle testimonianze dirette non relegava al sapere una particolare importanza – quando non veniva addirittura avversato dai primi padri della chiesa¹⁵⁸ – con il fascino di una sapienza misterica, o comunque esoterica, di derivazione neoplatonica e gnostica che esercitava sulle menti più preparate un'attrazione molto forte. Per dirla con le parole di Agostino: *sapientia id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei*¹⁵⁹.

[17, 16] *Hoc est metrum <quod> Hasclepiadicum esse dicunt...*

Le glosse successive si concentrano sull'analisi della poesia con cui Mercurio ringrazia Apollo per i suoi saggi consigli chiedendogli inoltre di convincere anche Giove di questo suo consiglio. Giovanni descrive con precisione il metro adottato da Marziano, le figure retoriche (tra cui il *transitum personarum*, cioè l'uso della terza persona al posto della prima), e fornisce, dei termini più desueti una traduzione. Due le glosse di carattere astronomico (17, 20 e 17, 21) che riprendono il rapporto tra il Cillenio e il Delio già esposto in precedenza.

[18, 15]: *ADDO Hic physicam rationem tangit duarum planetarum quarum una Apollinis, altera nomen Mercurii accepit assiduo ac inseparabili concursu, et hoc est quod ait quamvis APOLLINEI AXIS...*

¹⁵⁶ Quindi Agostino non ritratta completamente la sua versione dei primi anni, secondo la quale lo studio e la conoscenza portano alla vita beata, ma la ridimensiona e la ridispone affinché non sia in contrasto con il vivere cristiano. Lo studio, difficilissimo, è una scelta di vita che solo pochi uomini possono intraprendere.

¹⁵⁷ *Contra Epistula Manichei*, 4, 5. A questa si aggiungono numerosi passi di opere scritte dopo la conversione agostiniana (cfr. ancora Lettieri) dal neoplatonismo al paolinismo, soprattutto nel *De Trinitate*.

¹⁵⁸ Cfr. le lettere paoline e il famoso *nobis curiositate opus non est post Christum Jesum* di Tertulliano

¹⁵⁹ *De Sermone Domini in monte*, I, 3, 10

Alla poesia di Mercurio seguono le parole di Virtù che descrivono un'altra volta lo stretto rapporto tra i due fratelli sotto le spoglie dei movimenti planetari. Di più ardua comprensione la glossa seguente in cui si afferma che le stelle e i pianeti sono spinti verso l'alto dalla violenza del sole¹⁶⁰ ma rimangono “*come fermi in uno stesso luogo*”.

[18, 23] *SUCCUMBAT Hoc dicit quia dum stella Iovis in coitu solis est, apparere non valens, veluti qui et existimatur recumbere...*

Il rapporto tra Giove e Apollo è un rapporto di eclissi. Quando, infatti, questo pianeta e il sole si trovano in congiunzione, esso non è visibile. Se, invece, è Mercurio a trovarsi in congiunzione con Giove, l'influsso è particolarmente buono per i concepimenti (qui, Giovanni trova il collegamento con il *conubiali consortio* del testo marciano)¹⁶¹.

[19, 2] *AUGURALES ALITES Quibus augurium...*

Ma se l'astrologia, pur mista all'astronomia fa trapelare anche la sua parte superstiziosa nelle discipline, e la Mantica, pur con le dovute precauzioni, viene ricondotta al sapere¹⁶², diverso è il destino delle forme di divinazione più antiche, come l'osservazione degli uccelli augurali che Giovanni commenta, dopo aver brevemente spiegato: “*in hoc loco poetica designata figmenta*”.

[19, 5] *PETASA volucres vocantur quasi sursum petentia...*

Da notare, nel commento al lemma *petaso*, il copricapo di Mercurio, che Giovanni misinterpreta¹⁶³ il significato e traduce con *sursum petentia*, “che si dirigono verso l'alto¹⁶⁴”, riferito a volatili.

[19, 11] *SUDIS TRACTIBUS puris spatiis. Merito <vocat> tellurem gravidam in ascensione Mercurii, quia ipse propinquior est terris quam sol, et quia mortalibus, ut aiunt, loquendi copiam administrat...*

Giovanni dà una doppia lettura del passo in cui Marziano afferma: “*Nam et tellus floribus luminata, quippe veris deum conspexerat subvolare Mercurium*”, non potendo ovviamente accettare il richiamo alla divinità della primavera. La

¹⁶⁰ La teoria è, probabilmente, di derivazione pliniana. J. J. Contreni scrive, in *Words, image, number...* cit., p. 73: “*He [sc. Martianus] adopted Pliny's concept of the powerful effect of solar rays as the cause of the regular anomalies in planetary paths...*”

¹⁶¹ Nell'interpretare queste glosse, è utile tenere a mente ciò che si Isidoro di Siviglia, sia Rabano Mauro nel *De Clericorum Institutione* affermano a proposito dell'astronomia: “*Inter astronomiam autem et astrologiam aliquid differt, licet ad unam disciplinam ambae pertineant. Nam astronomia coeli conversione, ortus, obitus motusque siderum continet [...] astrologia vero partim naturalis, partim supersticiosa est. Naturalis, dum exsequitur solis lunae [...]. Superstitiosa vero est illa, quam mathematici sequuntur, quique etiam duodecim coeli signa per singula animae vel corporis membra disponuit [...]*”.

¹⁶² Cfr. supra 7, 5

¹⁶³ Il termine, legato alla tradizione sacrale antica, è assente anche dall'opera di Isidoro, principale enciclopedia dell'alto medioevo, per cui era, probabilmente, di difficile comprensione.

¹⁶⁴ Traduzione di I. Ramelli, op. cit., p. 140

prima è di natura astrologica e si ricollega a quanto detto sopra al passo 18, 23, e cioè che l'influenza di Mercurio sulla terra è dovuta alla sua grande vicinanza (è in effetti il primo pianeta secondo la cosmologia tolemaica). Ma è il secondo punto quello più interessante. Per Giovanni, l'immagine di Marziano è in realtà l'allegoria dell'offerta dell'eloquenza che Mercurio fa ai mortali, ribadendo così la natura del dio e del suo rapporto con Filologia.

Tutto il rimanente passo viene interpretato come metafora astronomica:¹⁶⁵ l'Eriugena ripete che il sole si trova nello spazio mediano del cosmo (non in senso eliocentrico, ma lineare, inteso come equidistante dalla terra e dall'*aplanes*, con egual numero di circoli dei pianeti prima e dopo) e che, di conseguenza, la distanza terra sole è la medesima che intercorre tra l'astro e le stelle fisse. Infine, introduce per la seconda volta il rapporto tra gli astri e la musica,¹⁶⁶ preceduto da "*Phisica docet*", e aggiunge che ad ogni circolo dei pianeti si associa una delle nove muse. E' interessante un paragone con Macrobio, *In Somnium Scipionis*, II, 3, 1: "*Per questo Platone, nella sua Repubblica, dove tratta della rivoluzione delle sfere celesti, dice che su ciascuna di esse c'è una sirena*¹⁶⁷ *che vi ha sede, volendo dire con ciò che il movimento delle sfere produce un canto degli dei*".

[19, 17] *NAM OURANIA Novem Musae sunt iuxta numerum mundane constitutionis quae similiter VIII ambitus habere perhibetur...*

Nell'abbinare ad ogni circolo dei pianeti una Musa si incorre però in un'incongruenza, infatti quelli sono 7, mentre le figlie di Mnemosine nove. Giovanni risponde anticipatamente a questa obiezione specificando la struttura dell'universo ha nove circoli¹⁶⁸: oltre a quelli dei pianeti, infatti, vanno aggiunti la terra e il piano delle stelle fisse. "*Perciò – conclude – si dice che Giove abbia una cetra a nove corde*".

Segue una breve descrizione delle Muse. Per ognuna, l'autore fornisce il nome, la probabile etimologia e il pianeta a cui ella associa il proprio canto. Le muse di Giovanni – e, in parte, già quelle di Marziano – sono però molto distanti da quelle classiche. Come molte altre figure dell'antichità, esse ormai sono poco più di un simbolo cosmologico, un'icona funzionale che si inserisce nella complessa struttura metafisica neoplatonica. Ad indicare questo iato tra le due

¹⁶⁵ In realtà Giovanni ripete commenti già fatti in precedenza.

¹⁶⁶ Cfr. il commento di Giovanni a 11, 8

¹⁶⁷ Di seguito, (II, 3, 1), Macrobio specifica: "*Infatti la parola sirena è, nell'accezione greca, l'equivalente di colei che canta per la divinità*". L'origine è però più antica: secondo Moreno Neri, *Macrobio...* cit., p.647, nota 37, "*L'identificazione delle sirene con le muse è riferita da Plutarco e da Proclo, ma entrambi le attribuiscono agli 'antichi'. Porfirio la riferisce allo stesso Pitagora*".

¹⁶⁸ Cfr. Macrobio, II, 5, 9: "*Terra nona et ultima sphaera est*". Macrobio, però, adotta un sistema differente da quello di Giovanni. Secondo il commentatore antico, infatti, delle nove muse, otto si dispongono sui circoli dei pianeti e delle stelle fisse – ma non sulla terra – mentre l'ultima Calliope, rappresenta "*la dolcezza stessa della voce*". Al contrario, Giovanni, assegna ad ogni circolo, terra compresa, una Musa, e, seguendo lo schema di Marziano, assegna a Calliope il circolo di Mercurio.

diverse Muse basterebbe notare che Giovanni, nel presentarle ai lettori, omette completamente la disciplina artistica di cui ognuna di esse è patrona. Queste nove muse sono le nove note dell'universo, rappresentano solo la voce dei pianeti, e solo la loro iconografia è stata presa in prestito dalla tradizione greco-romana, la loro funzione è ora radicalmente diversa.

La fonte di questo passo può essere rintracciata in Fulgenzio Mitografo, unico autore¹⁶⁹, tra le normali fonti dell'Eriugena, a dedicare un intero capitolo¹⁷⁰ alle figlie di Mnemosine.

[20, 2] *MODIS RAUCIORIBUS PERSONABAT modis tardioribus...* La stessa logica che soggiaceva alle emissioni sonore degli alberi nel bosco cirreo del Parnaso¹⁷¹, sottende anche le note planetarie. Infatti il suono della luna, il pianeta più vicino alla terra è basso e roco, mentre quello del cielo delle stelle fisse è acuto. In linea con il platonismo, quanto più ci si avvicina alla zona sublunare, tanto più la terminologia si arricchisce di parole quali *raucus*, *tardus*, *gravis*. Questa tendenza raggiunge il suo culmine con *Talia* [20, 5], la Musa che, nella cosmologia marciana, rimane sulla terra e ad essa si associa. Giovanni rimescola le parole del Capella e lo stagno verso cui si dirige il cigno – cavalcatura di Talia – si trasforma nello *stagnis terreni corpori resedisce*, in cui è impantanata la Musa. Alla lettura ontologica si affianca quella astronomica che intende Talia ferma, così come lo è la terra rispetto al velocissimo cielo stellato.

[20, 6] *Poetica deliramenta sunt de transfiguratione Mercurii in stellam et Phoebi in solem...*

Ancora una volta, i passaggi incompatibili con ogni interpretazione allegorica fisica o astronomica (in questo caso la trasformazione degli dei nei rispettivi pianeti) vengono liquidati da Giovanni sbrigativamente: “*Si tratta di deliri dei poeti [...] che, siccome sono falsi, non hanno bisogno di spiegazione.* Nonostante il rigetto, lo Scoto non manca di inserire una nota etimologica. Poco oltre [20, 16] nella descrizione del palazzo di Giove, sito nel circolo latteo, troviamo ancora: *fabulae fingunt*.

[20, 22] *POSSEM MINOREM AMBIGENS FIDUTIA Iambicum senarium. Recipit autem spondeum et dactilum nec non et anapestum...*

Il lungo poema attraverso cui Marziano descrive le richieste di Apollo a Giunone e Giove viene da Giovanni parafrasato e spiegato in modo molto

¹⁶⁹ Non se ne trova traccia, se non qualche sporadico commento generale, in Isidoro, Macrobio e Calcidio.

¹⁷⁰ Fulgentio, *Mitologiarum libri* I, XV. In realtà, non sempre le descrizioni combaciano. E' probabile che Giovanni avesse anche un'altra fonte, forse Virgilio. Oppure ha preferito le proprie tesi, nei luoghi in cui la sua conoscenza del greco (si è già visto il suo amore per l'etimologia) lo ha portato a conclusioni diverse da quelle di Fulgentio.

¹⁷¹ Cfr. supra 10, 18

scolastico¹⁷². Oltre alle note esplicative e alla soluzione dei passaggi più oscuri, non vi sono affermazioni di rilievo. L'unica nota di carattere astronomico è riferita al Tonante, chiamato da Marziano *blandam temperationem*¹⁷³ riportato dall'Eriugena "a motivo della costante serenità dell'etere"¹⁷⁴.

[22, 5]: *HIC POSTQUAM Sequitur suasio Iunonis qua multas ob causas Mercurii nuptias approbat agendas...*

In modo del tutto inaspettato, Giovanni si limita a parafrasare il lungo passo in cui Giunone interviene a favore delle richieste di Apollo senza approfondire con commenti ed *excursus* di alcun carattere. L'elenco degli eventi mitologici è addirittura privo della presa di posizione polemica nei confronti delle favole. Questa scelta è resa ancora più strana se la si pone a confronto con il commento del codice oxoniense e quello di Remigio. Il primo, infatti, riferisce alcune immagini dirette a Mercurio al *sermo*: "E' chiamata *flyaria* la vacuità. Infatti, se il discorso non ha un senso le parole sono *superflue*". Remigio, in 22, 8, si riferisce alla *placiditas* di Apollo con un commento di natura astronomica: "In senso fisico significa che quando Apollo, ossia il sole, compare, Giunone, ossia l'aria, illuminata dal suo splendore, riceve da esso una certa tranquillità e splendore"; e, infine, non manca di aggiungere un *deliramentum fabularum* commentando l'Ermafrodito.

[22, 17] *STIMULABAT Hactenus Iunonica suasio, dein sequitur Iovis deliberatio...*

Anche questo passo presenta un commento sottotono, pur se non mancano le annotazioni dotte o di carattere scientifico. La glossa si apre con una precisazione di carattere retorico: dopo una *suasio* – in questo caso quella di Giunone – segue una *deliberatio* – di Giove¹⁷⁵. Una delucidazione di questo genere del discorso la fornisce Isidoro, *Etymologiae*, II, IV, 3: "*Deliberativum genus vocatur eo, quod de unaquaque re in eo deliberatur. Huius genus duplex*

¹⁷² L'Eriugena, in ordine, prima identifica il verso usato da Marziano, poi parola per parola ne espone il contenuto. In realtà, nel codice oxoniense non mancano puntualizzazioni sulla natura del discorso. Quando Marziano afferma che fu Maia a nutrire Mercurio, l'autore commenta: "*perciò dice questo: perché il discorso viene formato dall'aria*". Anche Remigio trova interessante il punto e lo commenta con: "...poiché la parola è in qualche modo creata e nutrita, una volta che si sia formata la voce dall'aria percossa".

¹⁷³ *Blando reggitore* nella traduzione della Ramelli.

¹⁷⁴ Che l'etere fosse la parte più pura e splendente del cosmo è ribadito in più punti sia da Isidoro, ad es. *Etymologiae* XIII, V, 1: "*Aether locus est in quo sidera sunt, et significat eum ignem qui a toto mundo in altum separatus est. Sane aether est ipsud elementum, aethra vero splendor aetheris, et est sermo Graecus*", e da Macrobio, ad es. *In Somnium Scipionis*, I, 19, 9: "[*siderae*]...in ipso purissimo aethere sunt, in quo omni quicquid est, lux naturalis et sua est"; e ancora, I, 22, 5: "*Quicquid ex omni materia, de qua facta sunt omnia, purissimum ac liquidissimum fuit, id tenuit summitatem et aether vocatus est*".

¹⁷⁵ Della retorica antica e dei tre generi del discorso Giovanni parlerà nella parte dedicata al libro V. Qui è sufficiente ricordare che il genere deliberativo (che insieme a quello dimostrativo e giudiziale formava l'arco dei generi del discorso) era il più importante, in quanto capace di modificare una scelta. L'uso degli altri generi era caduto nel solo uso scolastico alla fine della Repubblica.

*est, suasio et dissuasio, id est de expetendo et fugiendo, id est de faciendo et non faciendo*¹⁷⁶. Il parere di Giove è dubbio. Convinto dalle parole della moglie, teme però che l'amore impigrisca Mercurio e che il dio approfitti della sua anomalia per evitare le proprie mansioni. Il problema delle anomalie era particolarmente sentito dagli astronomi dell'antichità che spesso caricavano il sistema cosmologico di deduzioni e calcoli estremamente complessi¹⁷⁷ al fine di riportare tutti i movimenti di difficile comprensione (come il movimento retrogrado) nell'alveo della perfezione iperurania.

Infine, Giove dà vita ad un'immagine di tale efficacia e importanza, nella comprensione di tutta l'opera, che ogni commento risulta superfluo. L'Eriugena, infatti, si limita a parafrasare le parole del Padre degli Dei che chi brucia di amore per Filologia – cioè per la conoscenza – attraverso le sue ancelle – le arti liberali – acquisisce grande capacità nel parlare, nella musica e in tutte le arti che danno all'uomo la dignità di una vita simile a quella degli dei. Ancora una volta, altri commenti sono più espliciti. Nel codice oxoniense, le parole di Giove danno vita ad un confronto tra le sette arti liberali e le sette arti meccaniche¹⁷⁸. Remigio, palesa che le ancelle di Filologia sono le *septem artes liberales*.

[23, 2] *BARDITA dicitur quia ex elefantinis ossibus efficitur qui barri vocantur*

Il commento al lemma *bardita* nasce da una corruzione. Marziano scrive *barbiton*. Giovanni interpreta *bardita* come derivante da *barri*, elefante, e ne fa un complemento di materia. Anche nella glossa successiva [23, 3]¹⁷⁹ si trova un fraintendimento. L'Eriugena interpreta *praestigium*¹⁸⁰ nel senso della capacità artistica di dare forza alle proprie opere, come *prodigium*, quasi fosse un incantesimo capace di dare vita a statue di bronzo o marmo¹⁸¹. E conclude che Giove, pur sapendo che Filologia è espertissima in quest'arte, ritiene di dover ritardare le nozze per i timori espressi sopra.

¹⁷⁶ Confronta anche le *Institutiones* di Cassiodoro, II, 2, 3: "*Deliberatium genus est in quo est suasio et dissuasio*".

¹⁷⁷ Ad esempio l'introduzione del concetto di epiciclo, che è una circonferenza descritta da un pianeta il cui centro a sua volta descrive un'altra circonferenza detta deferente, ad opera di Apollonio di Perga, oppure l'equante, introdotto dallo stesso Tolomeo, che permetteva di limitare gli errori di calcolo e di spiegare le variazioni di luminosità dei pianeti.

¹⁷⁸ Codice Oxoniense, 22, 22: "*meccanica vuol dire capace di escogitare argomenti*".

¹⁷⁹ *CELIS etiam lyra nominatur a suis chelis, id est brachiis. ADDO accumulo, inquit, prefatis occasionibus picture et inscissure peritia [...] Sciens etiam ipsius artis peritissimam esse Philologiam...*

¹⁸⁰ Un termine che in molti autori cristiani, dall'Ambrosiaster a Cassiodoro ed Ambrogio Autperto, nonché, in età carolingia, nell'*Epitaphium Arsenii* di Pascasio Radberto e nelle omelie di Eirico di Auxerre, si carica di valenze negative, demoniache. Cfr. Savigni, «*Sapientia divina*» e «*sapientia humana*» in *Rabano Mauro e Pascasio Radberto*, in *Gli Umanesimi medievali...* cit., pp. 591–615.

¹⁸¹ Anche in questo caso, il commento del codice oxoniense è quantitativamente e qualitativamente più interessante. Ecco come glossa lo stesso passo: "*Menziona la grammatica, la retorica e la dialettica, e di nuovo, per mezzo del PRESTIGIO, l'astuzia dell'arte retorica. Infatti, il PRESTIGIO è una certa finzione che finge che vi sia severità mentre non c'è, il che è proprio dei retori che approvano cose false in luogo di quelle vere, e persuadono il falso sotto specie di verità*".

[23, 11] *TUNC IUNO Huc usque deliberatio Iovis; sequitur desuasio ipsius deliberationis ab Iunone...*

Ora ritorna a parlare Giunone, e Giovanni continua con l'analisi retorica: "*Huc usque deliberatio Iovis; sequitur desuasio ipsius deliberationis ab Iunone*". La risposta di Giunone mette in evidenza le capacità di Filologia sottolineando che non solo Mercurio non impigrirà a causa del matrimonio, ma anzi diventerà anche più solerte nel suo lavoro. A corollario di questa tesi, la dea espone una serie di *topoi* legati allo studio: *le notti in bianco, il pallore, la stanchezza*. Cogliendo la portata della citazione, Giovanni commenta che Filologia – lo studio, la sapienza – "*non permette neppure agli altri di dormire*". E chiosa il testo di Marziano specificando che il pallore di Filologia è dovuto alle "*assidue e laboriose veglie e dalle meditazioni continue al lume della lucerna*". Si è già detto sopra¹⁸² dell'importanza dell'opposizione tra veglia e sonno nell'ermetismo, nello gnosticismo e nel neoplatonismo. Con lo stesso dualismo che caratterizza la contrapposizione tra mondo sublunare e iperuranio, già visto nella dialettica note basse e alte, anche il sonno e la veglia caratterizzano due stati opposti di cui uno positivo e benefico, la veglia, legata alla sapienza e alla vittoria delle proprie facoltà sulle necessità corporee; l'altro negativo e mortifero, il sonno, immagine della morte e della sottomissione dell'anima e dello spirito all'*hyle*, la materia del corpo. L'immagine potrebbe rimandare, ma il paragone è forse troppo ardito, anche alle veglie iniziatiche, lunghi momenti in cui si chiedeva all'iniziando uno sforzo di volontà nel sopportare la fatica e vincere le lusinghe del sonno, o alle veglie mistiche, nelle quali si giungeva ad una percezione più intima, diretta e immediata di Dio. A questa lettura spinge in parte la glossa successiva [23, 17], in cui scopriamo che durante queste veglie Filologia "*siderum multitudine enumerare*". Le parole di Giovanni lasciano spazio a pochi dubbi: durante queste veglie lo studio diventa onniscienza: "*penetrare trattare approfonditamente tutte le notti il cielo, l'emisfero dell'universo superiore, i mari, gli abissi e il tartaro*¹⁸³, *l'emisfero dell'universo inferiore, e le sedi di tutti gli dei, ossia i circoli dei pianeti e le posizioni delle stelle fisse*¹⁸⁴". Ma conoscere in modo profondo le strutture che regolano tutti i corpi dell'universo, che altro non sono che teofanie divine, significa cogliere, per un attimo, il senso ultimo delle cose, il sottile rapporto che lega ogni cosa nel continuo volgersi da dio (come punto di partenza) a dio (come fine di ogni cosa). Ecco il senso dello studio, sia per Marziano che Giovanni.

[23, 19] *PARALLELA Paralleli sunt, id est equistantes quinque zone: aquilonalis videlicet, solstitialis equinoctialis brumalis austrina.*

Dopo aver enumerato gli ambiti della conoscenza e aver chiarito il senso delle

¹⁸² Cfr. 8, 8

¹⁸³ Cioè tutte le zone del cosmo: la terra, i cieli, le profondità del mare e il Tartaro.

¹⁸⁴ Cfr. capitolo III e McGinn, *Eriugena Mysticus...* cit.

parole dell'autore africano, l'Eriugena passa alla *lectio* astronomica. La struttura dell'universo è quella dei quattro elementi, “*dai quali l'universo è strutturato*”, i cerchi delle sfere non sono i cerchi dei pianeti, ma quelli dell'intera sfera – cosa che evince dal termine *orbiculata*, con riferimento alla sfera.¹⁸⁵ Giovanni continua anticipando alcuni temi del libro VIII con la definizione dei paralleli, dei cerchi obliqui o *decusati*, cioè lo Zodiaco e la Via Lattea, i poli, i due coluri (o *limmata*) e la rotazione degli assi. I concetti più semplici si ritrovano anche nel terzo libro delle *Etymologiae* di Isidoro nella parte dedicata all'astronomia¹⁸⁶. I coluri, invece, che sono due circonferenze che passano per i poli e i punti equinoziali, la prima e i poli e punti solstiziali la seconda, si ritrovano in Macrobio¹⁸⁷. I passi sono molto simili: entrambi traducono il termine tecnico con il latino *imperfectus*. Da notare che Marziano non usa il termine *colurus* ma *limmata*, termine musicale, il cui significato è semitono. E' proprio da questa assonanza di significato che Giovanni interpreta il termine come *coluro* che significa letteralmente senza coda¹⁸⁸ perché solo la parte superiore, settentrionale del coluro è visibile dal nostro emisfero. I. Ramelli¹⁸⁹ corregge *limmata* con *climata*. Rimane a questo punto interessante, il percorso mentale di Giovanni che, in modo completamente autonomo (non si riscontrano usi precedenti del sostantivo in questo senso), fa un uso astronomico di un termine musicale, quasi a sottolineare la contiguità, quando non addirittura la sovrapposizione, delle due discipline.

L'autore conclude la dissertazione astronomica riagganciandosi all'iniziale *topos* della conoscenza, asserendo che tra tutte queste cognizioni “*maximum est et sapientissimus*” è l'enumerazione delle stelle¹⁹⁰. Seguono alcuni commenti in cui Giovanni si limita a chiarire e a parafrasare le parole di Marziano senza ulteriori aggiunte¹⁹¹.

[24, 13] *PALLAS dicitur Minerva a gigante Pallante quem interemit, quae propterea non a terris sublevasse, sed a superioribus mundi partibus fingitur delapsa, quoniam de vertice mundi immortalis virginitas absque coniugiorum*

¹⁸⁵ *Orbiculata* lo ritroviamo nella traduzione latina del Timeo (I, 37 A) platonico riferito all'anima che abbraccia il cosmo con un moto circolare: “*Ut igitur ex eiusdem et diversi natura cum essentia mixtis coagmentata indigete motu et orbiculata circuitione in se ipsam revertens*”.

¹⁸⁶ Oltre a Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 15, 1 e ss.

¹⁸⁷ *Ibid.* I, 15, 14.

¹⁸⁸ *Coluro* è un calco del greco *kòlos* “mutilato” e *ourà* “coda”. Moreno Neri (*Macrobio*, cit. p. 621 n. 298) fa risalire l'etimologia popolare a Proclo, *De Sphaera*, 10.

¹⁸⁹ *De Nuptiis*, cit., p. 747, nota 11.

¹⁹⁰ Enumerare le stelle del cielo – così come i granelli di sabbia o le onde del mare – è un classico *topos* legato alla conoscenza, simbolo di una sapienza che va oltre i limiti del mondo. Giovanni poteva avere in mente anche un precedente cristiano come il passo di Genesi 22, 17, in cui Dio dice ad Abramo: “*Io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare*”. Vi sono altri passi nei primi libri della Bibbia in cui si ritrova questo sintagma.

¹⁹¹ L'unico punto interessante, ma già riportato altrove, è l'opposizione, in 24, 8, tra lo stato del mondo, sempre in movimento, e gli spazi del cielo empyreo, nel quale gli dei *supermundani* vivono in eterna quiete.

contamine creditur nata. Propterea, ait de quodam purgatoris vibratiorisque luminis loco, hoc est splendidioris aetheris loco, eam leni volatu descendisse.

La spiegazione del nome di Minerva, Pallade, diventa un'allegoria della discesa della verginità dalle zone più alte del cielo sino alla terra. Il passo presenta alcuni punti interessanti. Secondo I. Ramelli¹⁹² la versione del mito di Pallade sarebbe diversa da quella raccontata da Giovanni, in questa la dea uccide un gigante omonimo, mentre in quello originale la vittima è una fanciulla di Atene. La versione di Giovanni, però, la riscontriamo anche in Isidoro che, in *Etymologiae*, VIII, X, 75, scrive: "*Pallas autem dicta vel ab insula Pallene in Thracia, in qua nutrita est; vel APO TOU PALLEIN TO DORU, id est ab hastae concussione; vel quod Pallantem gigantem occiderit*". La spiegazione allegorica, introdotta da *quoniam*, rimarca ancora una volta la distanza incolmabile tra il mondo sublunare e le altezze celesti, definite: "*quodam purgatoris vibratiorisque luminis loco, hoc est splendidioris aetheris loco*", in cui la verginità nasce incontaminata per poi scendere nel mondo. In linea con il pensiero del neoplatonismo cristiano, Giovanni fa della verginità una qualità di grande importanza che viene donata all'uomo pura e incontaminata, proprio come le regioni nelle quali è nata. Il valore di tale qualità viene esaltato ancora di più nella glossa successiva, in cui lo Scoto asserisce che il trono di Pallade è posto più in alto di quello di Giove, in quanto alla sola verginità¹⁹³ sono attribuiti gli spazi più puri e casti della sfera celeste che sono tanto più incontaminati quanto più lontani dalla terra.

Il panegirico della verginità continua per tutto tempo in cui Pallade discute con Giove. Ogni glossa è per Giovanni l'occasione per aggiungere particolari e note alla virtù: senza la sua presenza il senato sarebbe stato *turpis*, e ancora: "*Virtus quippe virginitatis omne contagium effugit*¹⁹⁴".

25, 14: *ARITHMETICA TESTE hoc dicit quia septenarius numerus Palladi est consecratus, qui solus intra denarium numerum nullum numerum gignit, ex nullo numero gignitur...*

La vicinanza tra la verginità e Pallade è confermata e rafforzata anche dall'aritmetologia. Marziano allude alla cosa senza svelarla, Giovanni, invece, ne tratta approfonditamente. La fonte, probabilmente, è Macrobio, che in una lunga dissertazione sul numero sette¹⁹⁵, ad un certo punto scrive: "*Non dispiciat*

¹⁹² I. Ramelli, *Tutti i commenti*, cit., pag. 568, nota 50.

¹⁹³ Il grande valore attribuito alla verginità ben si inserisce nel quadro neoplatonico di svalutazione del corpo a favore dell'elemento spirituale. Verginità non è solo continenza, ma tutto ciò che è lontano dal corpo. Cfr. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, tutto il capitolo I e in particolare p. 34: "*Della stravagante valutazione della verginità il maggior responsabile sembrerebbe San Paolo, benché l'epistola ai Corinzi I 7 faccia pensare che le sue opinioni fossero meno estremiste di quelle della comunità a cui si rivolgeva*".

¹⁹⁴ In un passo dedicato alla purezza dell'anima, I, 6, 9 (e, di conseguenza anche alla verginità, citata poche righe dopo), Macrobio la descrive come: "*aliena a silvestris contagione materiae*"

¹⁹⁵ Una trattazione simile si ritrova in Calcidio, *Timeo*, XXXV–XXXVII

certo che ciò che sembra superiore ad ogni numero, venga messo in rapporto soprattutto col numero sette; la monade incorrotta si congiunge infatti con ciò che è vergine nella maniera più conveniente. A questo numero sette si addice a tal punto l'idea della verginità che ebbe anche l'appellativo di Pallade. E' infatti ritenuto vergine perché se raddoppiato non genera nessuno dei numeri compresi nella prima decina, ritenuto primo limite dei numeri".

Nella tarda antichità, l'aritmetica si trasforma in aritmologia e i numeri e le loro relazioni diventano simbolo e veicolo per arcani significati. Se il neopitagorismo e il neoplatonismo fanno di queste discipline una vera e propria arte dell'incastro – come mostra Giovanni in questo passo – anche il cristianesimo si appropria della simbologia numerica per trasportarla nella cornice del nuovo e vecchio testamento¹⁹⁶.

Il rapporto tra il sette e la verginità è dovuto al fatto che, all'interno della decade, tale numero è l'unico che contemporaneamente non genera e non è generato¹⁹⁷, quindi, in un certo senso, è vergine e puro, non si mescola e non deriva da nulla se non da combinazioni. Giovanni, come Macrobio nel medesimo passo, disserta sulla differenza tra generazione, legata alla moltiplicazione (un numero ne genera un altro solo se moltiplicato per se stesso o con altri) e la combinazione, somma. Per confermare questa tesi, Giovanni passa in rassegna i primi dieci numeri verificando che ognuno di essi, escluso il sette, o è generato, o genera o entrambe le cose.

A motivo di questa relazione, anche i sette pianeti vengono interpretati dall'Eriugena come una "corona" della verginità, completando così l'immagine celeste della virtù. Specifica, infine, che i pianeti vengono anche chiamati *radii* o *lampades*.

La peculiarità di Pallade, l'essere ingenerata e incapace di generare, fa dire a Marziano che ella cerca di non farsi coinvolgere da questioni di progenitura e di unioni. Giovanni ancora una volta si riallaccia al tema della verginità e della contaminazione¹⁹⁸: "*omni contagione libera*".

¹⁹⁶ Basteranno da esempio due, delle oltre 130 citazioni del solo numero sette che si trovano nelle opere di S. Agostino: *De Civ. Dei* 11, 31: "*Nel giorno settimo, che è sempre lo stesso giorno ripetuto sette volte ed anche esso per altra ragione è un numero perfetto, si mette in rilievo il riposo di Dio. In esso si ha primieramente il tono della Sacralità [...] Della perfezione del numero sette si possono dire molte cose*", *De Civ. Dei*, 17, 4, 4: "*A questo punto tutto ciò che veniva previsto profeticamente si è rivelato a coloro che conoscono il significato del numero sette, perché con esso è stata simboleggiata la perfezione della Chiesa universale*".

¹⁹⁷ Cioè non c'è alcun numero, all'interno della decade, che moltiplicato con sé o con altri dà come risultato 7, né lo stesso 7 moltiplicato con sé stesso o con altri dà come risultato un numero all'interno della decade. E' facile dimostrare che tutti gli altri numeri della decade rientrano in una di queste due categorie.

¹⁹⁸ Il termine *contagio* ha una forte valenza neoplatonica e indica proprio il pericolo di inquinamento con cui il mondo materiale rende impuro il mondo spirituale: l'anima si contagia nella discesa dalle altezze celesti fino a giungere nel corpo, nello spazio sublunare. Contagio è usato due volte nella traduzione latina del Timeo: I, 24: "*Ac primum leges intueri; fors enim multa reperies indicia germanitatis, vel quod sacerdotiis praediti separatim a cetero populo manent, ne contagione aliqua profana castitas polluat*" (è senz'altro indicativo trovare nella stessa frase tre termini legati da una profonda affinità: *contagio*, *polluat*, *castitas*). Nel secondo passo, II, 34, il termine è usato in un'accezione differente, quasi a significare incontro, mescolanza di qualità.

A titolo esemplificativo si riportano due citazioni di S. Agostino (delle oltre 130 del termine), entrambe

A questo punto del racconto, Pallade dà alcuni consigli a Giove, tra cui quello di rendere Filologia immortale in modo da potersi unire in matrimonio al Cillenio. Successivamente, Giove chiama il tutto il senato celeste, in una lunga e complessa scena di circa 20 paragrafi. Il commento di Giovanni – nei punti in cui esso non si presta a letture astronomiche – è molto didascalico, l'autore si limita a segnalare etimologie o tradizioni latine, o particolarità grammaticali o metriche, con qualche eccezione o nota interessante analizzata di seguito.

[26, 5] *PENATES dicuntur Grece quasi pantes, hoc est universalis*

Giovanni fa risalire l'etimologia di *Penates* al greco *panta*, universale, perché acconsentono in modo universale a Giove, osservazione che non trova riscontro in altri autori. Isidoro, ad esempio, fa risalire il nome degli dei a *penetralibus*¹⁹⁹. Marziano asserisce che i loro nomi non possono essere rivelati dal segreto celeste. Traduttore e in parte allievo di Dionigi, Giovanni traduce *secretum celeste* con *mysterium divinum* riferendosi alla trascendenza e all'inconoscibilità divina²⁰⁰, tutto il resto sono *falsa poetarum opinio*.

[26, 8] *VULCANUS Iovialis dicitur non solum quia Iovis frater, verum quia ignes flammās in parte quadam aetheris esse philosophi conantur asserere...*

La parentela²⁰¹ di Vulcano con Giove ha ovviamente anche un risvolto astronomico, anche se Giovanni, nell'espone la teoria del fuoco etereo – e quindi legato al circolo di Giove – non sembra troppo convinto: essa è riferita da *philosophi* e non da *fisici* o *astronomi* che si sforzano *conantur* di dimostrarlo. Tale fuoco etereo, al di là del circolo lunare è speculare a quello terrestre.

[26, 11] *COLLEGAS Iovis vocat duodecim selectos deos, hoc est caeteris numinibus seorsum elctos, de quibus Sanctus Augustinus in septimo De civitate dei disputat.*

Senza scendere nel dettaglio sui dodici dei, colleghi di Giove, Giovanni cita direttamente Agostino e il VII libro del *De Civitate Dei*.

[27, 5] *ET LICET Signifer circulus principalis deorum possessio pro sui amplitudine putatur...*

Con Marziano e il neoplatonismo del quinto secolo giunge a compimento la tendenza tardoantica di aumentare e suddividere le gerarchie celesti. In questo

nel *De Civitate Dei*: in 8, 14, 2: "...quonam modo ausus est Plato, etiamsi non diis, quos ab omni humana contagione semovit"; in 10, 30: "Dicit etiam [Porfirio] ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur".

¹⁹⁹ *Etymologiae*, VIII, 11, 99: "Penates gentiles dicebant omnes deos quos domi colebant. Et penates dicti, quod essent in penetralibus, id est in secretis".

²⁰⁰ Secondo il parere di I. Ramelli, p. 568, n. 52.

²⁰¹ Giovanni non interpreta correttamente il testo di Marziano e fa di Vulcano e Giove due fratelli.

senso il passo del Capella è esemplificante, e Giovanni chiosa commentando il cielo come *principalis deorum possessio*. Questo possedimento degli dei viene sistematicamente diviso in regioni e zone (Marziano ne enumera 16) che vengono dallo Scoto analizzate dal punto di vista astronomico. L'autore traduce *regiones* con *circuli* e calcola il totale: i cinque paralleli (le fasce climatiche terrestri), lo zodiaco, la via lattea e i due coluri. Divide per due tre dei cinque paralleli (solstiziale, equinoziale e brumale), e le quattro zone celesti (a causa delle intersezioni) e raggiunge così il numero di 16. Il procedimento adottato da Giovanni è un caso tipico della aritmetica e dell'aritmologia antiche e permette, sfruttando il vasto materiale accumulato nei secoli e preferendo determinate intersezioni ad altre, di avere come risultato qualsiasi numero, giustificando così ogni cosa²⁰².

[27, 13] *QUIRINUS ipse est Romulus qui sic vocatur quod semper hasta utebatur, quae Sabinorum lingua quiris dicitur.*

Giovanni fa risalire il nome di Quirino a *quiris*, termine latino che significa "asta". In questa etimologia segue Isidoro, "*Hi et Quirites dicti, quia Quirinus dictus est Romulus, quod semper hasta utebatur, quae Sabinorum lingua curis dicitur*"²⁰³ e Macrobio: "*Quirinum, quasi bellorum potentem, ab hasta quam Sabini curin vocant*"²⁰⁴.

[28, 1] *FONS [...] DII NOVEMSILES...*

Anche le glosse agli dei minori, come i *Siles*, o le Linfe (variante latina delle ninfe), i Favori e i Lari sono precise e puntuali. Giovanni mostra di avere una buona dimestichezza con la mitologia latina, aiutandosi, dove necessario, con l'etimologia. Le principali fonti sono: Fulgenzio Mitografo con la *Mitologia*, Igino con i *Miti* e l'*Astronomia*, Servio con i commenti a Virgilio, i *Saturnalia* di Macrobio, le *Origines* di Isidoro e il *De civitate Dei* di Agostino²⁰⁵.

[28, 16] *FRAUS vocatur quia sepe Cillenio obtemperat...*

Interessante la nota su *Frode*, convocata perché ubbidisce a Mercurio, che mette ancora una volta in luce l'ambiguità della retorica e della cultura legata alla parola in generale. In altri passi Giovanni ha chiaramente affermato che

²⁰² E' esemplare il caso di un'analisi agostiniana riportata da E. R. Curtius in Letteratura Europea e Medioevo Latino, p. 563: "*Pietro pescò 153 pesci; che significava questo numero? Esso è il risultato dell'addizione dei numeri da 1 a 17. Il numero 17 = 10 (i dieci comandamenti) + 7 (=lo spirito santo). I 153 pesci sono dunque i credenti che adempiono alla legge non per timore ma per amore. Ma 53 può essere inteso anche come 3 volte 50, se si considera il 3 come moltiplicatore. E cos'è 50? Risposta: 40 + 10. E 10 è la plenitudo sapientiae, poiché 7 significa la creazione e 3 la trinità. 4 è il numero delle cose terrene (stagioni, venti, parti del mondo); 40 è quindi la chiesa terrena. Ma 10 è il numero della ricompensa e quindi 50 è la chiesa futura... e così via*" all'infinito!

²⁰³ *Etymologiae*, IX, II, 84

²⁰⁴ *Saturnalia*, I, IX, 16

²⁰⁵ Cfr. I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., p. 78

l'eloquenza, svincolata da un comportamento retto non solo è inutile, ma addirittura perniciosa. Anche Isidoro descrive le qualità positive dell'eloquenza, poi aggiunge: “*Ideo autem furti magistrum dicunt, quia sermo animos audientium fallit*²⁰⁶”, e Agostino, in *Contra Cresconium* scrive: “*Se, invece, si ha il diritto di parlare di eloquenza e di dialettica non solo a proposito della verità, ma anche quando si tratta una causa sbagliata in uno stile elegante e vigoroso, tu sei senz'altro eloquente e dialettico, poiché esprimi con talento idee inconsistenti e difendi con acume idee false*²⁰⁷”.

[30, 4] *NIMIA CELERITATE Fortes nimia velocitate circumvolvi perhibentur, quoniam fata uno temporis momento propter nimiam siderum instabilitatem moveri dicuntur, sicut falsissima constellationis ars edocet...*

La *falsissima constellationis ars edocet* che l'instabilità degli astri causa il movimento delle sorti. La tesi è inaccettabile per Giovanni che oppone ad un caotico mondo sublunare un cosmo ordinato e stabile. L'arte delle costellazioni è ovviamente l'astrologia, disciplina contro cui il cristianesimo dei primi secoli ingaggia una dura lotta. Lo stesso Agostino investe tempo ed energia nel confutarla giungendo alla formulazione del famoso paradosso dei gemelli. Nonostante l'acutezza del vescovo di Ippona e innumerevoli altri tentativi di arginarla, l'astrologia non sarà mai pienamente debellata, come si evince, un esempio tra i tanti, dal mantenimento in uso della settimana planetaria.

[30, 6] *INARMENE quippe Grece dicuntur synecheis chrònoi hoc est continuata tempora...*

Lo stile circonvoluto e oscuro di Marziano non è sufficiente a confondere l'Eriugena che grazie alla sua vasta cultura glossa senza difficoltà il passo riferito all'*Imarmene*. Fu Crisippo il primo²⁰⁸ a stabilire una connessione tra il Fato e il tempo continuato²⁰⁹ – *synecheîs chrònoi*. Non è poi chiara la tradizione che ha fatto giungere tale concetto sino a Giovanni, dato che le fonti usuali, Isidoro, S. Agostino, Macrobio, Fulgenzio e Iginio, non sembrano accennare alla cosa.

E' lo stesso Eriugena, invece, che fornisce la propria fonte per la glossa alle parche: Fulgenzio²¹⁰.

[30, 14] *FLAMMANTEM CORONAM Corona Iovis rutilantium planetarum*

²⁰⁶ *Etymologiae*, VIII, XI, 47

²⁰⁷ I, 13.16

²⁰⁸ Secondo I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., p. 815, n. 136

²⁰⁹ Crisippo, SVF II 914: “*La heimarmene è un movimento eterno, continuo e ordinati*”.

²¹⁰ Fulgenzio, *Mitologiarum libri*, I, VIII: “*Tria etiam ipso Plutoni destinant fata; quarum prima Cloto, secunda Lacesis, tertia Atropos – clitos enim Grece euocatio dicitur, Lacesis uero sors nuncupatur, Atropos quoque sine ordine dicitur –, hoc uidelicet sentire uolentes quod prima sit natiuitatis euocatio, secunda uitae sors, quemadmodum quis uiuere possit, tertia mortis conditio quae sine lege uenit*”.

flammas significat...

Giovanni continua ad inserire interpretazioni di carattere astronomico. Ecco che la corona di Giove “*significa le fiamme dei pianeti risplendenti*”. La lettura è piuttosto strana. Remigio commenta in modo diverso: “*Dunque, per mezzo del capo di Giove si intende la parte più alta dell’universo, ossia la sfera celeste; per mezzo della corona, lo Zodiaco, ossia il cerchio che regge le costellazioni, che a somiglianza di una corona cinge la sfera celeste*”. E in realtà, lo stesso Eriugena, nel codice oxoniense propone una lettura più ambigua: “*Per mezzo della corona di Giove si deve intendere l’intero circolo zodiacale. Altri invece interpretano i sette pianeti*”. Sarebbe interessante capire chi siano questi “altri” e per quale influsso finiscano per convincere Giovanni che elimina la precedente tesi a favore di quest’ultima. La stessa interpretazione della corona come *flamma planetarium* pone dei problemi: nelle fonti, infatti, non si riscontra mai l’accostamento delle *fiamme* ai pianeti, ma solo alle stelle.

Poi continua: il velo significa “*il candido fulgore delle stelle fisse*”. In questo passo Giovanni è in linea con gli altri commentatori: il velo stabilisce una divisione tra il mondo sensibile – il capo di Giove – e le stelle fisse²¹¹.

Marziano ci informa che il velo fu confezionato dalla stessa Pallade²¹². Ciò, per lo Scoto, è un ulteriore conferma della purezza della verginità, poiché “*le parti più superiori dell’etere più puro sono attribuite a Pallade perché è nata dal capo di Giove*”, come già egli stesso aveva affermato sopra. Anche il colore del mantello ha per Giovanni una specifica valenza. Egli, in un’immagine di grande suggestione, dice che è verde come il colore dell’aria sotto la quale è racchiuso il candore dell’etere.

[30, 19] *TUNC DUO GLOBI duo maxima luminaria, solem dico lunamque, quorum unum quidem auro, alterum electro, comparatur insinuat. Quae duo in dextra Iovis dicuntur esse quoniam sol et luna dum supra terram sunt semper vergunt in austrum, que pars mundi veluti dextra describitur.*

La vestizione di Giove continua. Egli prende nella mano destra due globi: uno d’oro e uno di elettro. I. Ramelli²¹³ precisa che con *electrum* si intende sia la lega di oro e argento che l’ambra. Ed è molto probabile che Giovanni consideri la prima accezione, dato che la associa alla luna che ha un colore argenteo, mentre l’ambra derivata dalla resina è color oro. A riprova di questa interpretazione può essere utile confrontare un passo di Isidoro²¹⁴ che, parlando dell’ambra – la pietra – ci informa che essa è chiamata anche *sole*, a motivo del colore, e quindi sarebbe impossibile metterla in relazione con la luna. In realtà, contraddicendo

²¹¹ Per Remigio, invece, la divisione è tra mondo sensibile ed etere.

²¹² In realtà, secondo la mitologia greca Pallade era un’ottima tessitrice, come dimostra il mito di Aracne. Cfr. Ovidio, *Le Metamorfosi*.

²¹³ *Marziano Capella...*, cit., p. 758–759

²¹⁴ *Etymologiae*, XVI, XXIV, 1: “*Sol enim a poetis Elector vocatur*”.

quanto appena detto, nel codice oxoniense Giovanni glossa così: “*Per mezzo dell’elettro indica la resina*”.

Il motivo di quest’immagine è così spiegato: “*E questi due [scil. globi] si dice che siano alla destra di Giove, poiché il sole e la luna, quando si trovano sopra la terra, sono sempre rivolti verso sud, e questa parte del mondo è descritta come destra*”.

[30, 21] *LEVA ENNEAPTONGON Enneaptongon dicit propter novena totius mundi spatia...*

L’interpretazione cosmologica e astronomica continua: la lira a nove suoni che Giove tiene in mano rappresenta, ovviamente, i nove spazi del cosmo: i pianeti, la terra e il cielo delle stelle fisse. Questa immagine sottolinea ancora una volta il rapporto tra musica e astronomia, ed infatti Giovanni aggiunge: “*que [scil. i nove spazi] armoniam quandam vocum efficere philosophi testantur*”. Così come prima la parte destra indicava il “sud del cosmo”, la sinistra indica il settentrione dove si elevano i pianeti, la sfera celesta e la stessa curvatura della terra.

Dopo l’immagine dell’uomo coricato, torna in primo piano la verticalità gerarchica dell’universo: la terra è rappresentata come i fioriti calzari di Giove non a causa dell’ubertosità del pianeta ma perché l’ultimo e il più basso di tutto il cosmo.

[31, 3] *FUSCINAM Neptuni tridens*

Il Tridente di Nettuno: “*Que fuscina aquarum naturam que maxime sub terris est significat*”. Confronta le parole di Giovanni con Fulgenzio, *Mitologiarum libri I*, IV: “*Tridentem uero ob hac re ferre pingitur, quod aquarum natura triplici uirtute fungatur, id est liquida, fecunda, potabilis. Huic et Neptuno Amphitritem in coniugium deputant – amphì enim Grece circumcirca dicimus – eo quod omnibus tribus elementis aqua conclusa sit, id est sit in caelo, sit in aere id est in nubibus, et in terra, ut sunt fontes uel putei*”.

[31, 4] *SUGGESTUS IUNONIS suggestu Iovis inferior pointur quoniam aer humilior est aethere.*

Anche la posizione ribassata di Giunone rispetto a Giove rispecchia un’allegoria fisica e rappresenta l’aria che è posta più in basso dell’etere. A questa spiegazione si ricollega anche la successiva immagine del velamento bianco che copre il capo della dea e significa, per Giovanni, le nubi chiare sull’acqua o quelle di diversi colori che stringono il cielo prima delle tempeste. Il concetto è ripreso anche in 31, 12. Qui la differenza tra Giove e Giunone – etere ed aria – viene sottolineata dal grado di purezza dei due elementi: trasparente e cristallino il primo, pieno della luce del giorno, e perturbata e quasi rattristata la seconda, a

causa delle nubi e della vicinanza agli elementi bassi del cosmo.

[31, 7] *SCITHIS VIRECTA id est viridis gemma...*

La lunga trattazione sulle pietre dure e preziose è presa di peso da Isidoro, *Etymologiae*, libro XVI: *De lapidibus et metallis*.

[31, 17] *HAEC FULMEN DEXTRA Fulmina tonitrua caeterosque sonitus aeris dicit...*

Giovanni affronta l'allegoria scientificamente anche quando le conoscenze velate nel mito sono ormai superate. Ne è un esempio l'immagine di Giunone che tiene nelle due mani i fulmini e i tuoni, come se essi discendessero da nubi poste a diverse altezze: i fulmini nella destra (più in alto), i tuoni nella sinistra (più bassi). In realtà, chiosa l'Eriugena, la conoscenza razionale dei fenomeni – *rerum ratio* – insegna che essi provengono dalle stesse nubi²¹⁵.

[31, 20] *CALCEI FURVI umbra terre dicitur que nox solet appellari quoque, veluti calciamentum quoddam Iunonis dicitur, quonia, in imis partibus aeris circumvolvitur.*

Se la terra, tutta, è posta ad immagine dei calzari di Giove (che rappresenta il cosmo), la notte – *l'ombra della terra* – identifica i calzari di Giunone poiché si volge nelle parti più basse dell'aria. La spiegazione continua anche nella glossa seguente, riallacciandosi al tema della lontananza della terra. Scopriamo infatti che anche l'ombra della notte, e l'oscurità – qualità evidentemente negativa – più si allontana dalla terra e più si rischiarà. I calzari di Giunone rappresentano l'ombra scura più vicina alla terra, la parte più bassa dell'aria, le ginocchia della dea, invece la stessa ombra ma nella sua parte mediana, più in alto e quindi più chiara.

[32, 7] *QUANDAM SPERA omnium rerum formulam quam Grece idéan vocant ante conspectum Iovis positam dicit...*

La simbologia cosmologica si fa passo passo sempre più palese. La coppia celeste ammira una sfera posta al centro di un supporto stellata e formata da tutti gli elementi assieme. Oltre a simboleggiare il mondo²¹⁶ e il cosmo, Giovanni interpreta l'immagine come allegoria platonica che mette in relazione un universo sensibile con uno intellegibile di cui è speculare. Il commentatore ci informa che “*il modello di tutte le cose*” in greco è chiamato *idea*²¹⁷. L'Eriugena

²¹⁵ In questo modo, nel medesimo tempo Giovanni ha dato una lettura *fisica* del passo e ha confutato sia il mito che una conoscenza desueta.

²¹⁶ Sul mondo come sfera anche Cassiodoro, *Institutiones*, II, 7, 1: “*Nam mundus ipse, ut quidam dicunt, spherica fertur rotunditate collectus, ut diversas rerum formas ambitus sui circuitione concluderet. unde librum Seneca consentanea philosophis disputatione formavit, cui titulus est de forma Mundi; quem vobis idem reliquimus perlegendum*”, II, 7, 4.

²¹⁷ Confronta un passo simile di Macrobio, *Commentarium...* cit. I, 2, 14: “*Originales rerum species, quae Ιδέαι*

non sembra condannare o stigmatizzare la cosmologia platonica, evitando di premettere alla glossa commenti di carattere ironico o comunque negativo. Pur non essendo platonico *strictu sensu*²¹⁸, mostra di conoscere le teorie e le immagini della scuola filosofica e di saper cogliere i riferimenti con cui Marziano adorna il proprio racconto.

L'idea del mondo come sfera potrebbe richiamare, nel complesso ordito marciano, anche l'uovo pitagorico – come nota L. Lenaz nel suo studio sul *De Nuptiis*²¹⁹ a proposito della commistione tardo antica tra neoplatonismo e neopitagorismo – che, come la sfera tenuta da Giove, è formato da tutti gli elementi. Marziano potrebbe avere come fonte lo stesso Varrone. Sappiamo infatti da Probo²²⁰ che: “*Varro mundo ovum comparavit*”. L'immagine dell'uovo composto da tutti gli elementi tornerà nel secondo libro, allorché Filologia ne berrà il contenuto per guadagnare l'immortalità.

La sfera rappresenta non solo un'immagine idealizzata del mondo e dei suoi elementi ma proprio “una copia” nello spazio e nel tempo. In essa sono racchiuse anche le gesta dei popoli che Giovanni, in un'ottica temporale prettamente cristiana, vede “*procedere secondo l'ordine naturale e con passi ordinati*”.

Nel descrivere, in 33, 1, la prescienza di Giove l'Eiurgena usa un linguaggio spiccatamente teologico, ma, a scanso di equivoci, premette a tutto il passo un *dixit* che conferisce quella distanza dal pensiero esposto che, per tornare a quanto detto sopra, mancava nel passo della sfera come immagine del mondo.

[33, 6] *VERUM SATOR Saturnum dicit qui veluti senex tardigradus fingitur quoniam antiquissimorum temporum figuram gerit...*

L'immagine di *Chronos* rappresentato come vecchio e stanco era un *topos* dell'antichità. In particolare *Chronos* come tempo si ritrova in Fulgenzio ed Isidoro. Quest'ultimo indica in *Chronos* l'etimologia del vocabolo *Chronica*²²¹. Il racconto mitologico di *Chronos* che divora i suoi figli viene interpretato come il tempo che distrugge ciò che crea. Questa allegoria trovava un parallelo anche nella disciplina astronomica: Saturno, infatti, era il pianeta più lontano dalla terra e con l'orbita più lenta. Il movimento lento, e l'enorme distanza dalla luce del sole e dal calore – e per converso la vicinanza alle stelle fisse – davano di

dictae sunt”, e ancora in I, 12, 11: “*Haec est autem hyle, quae omne corpus mundi quod ubicumque cernimus, ideis inpressa, formavit*”, e lo stesso Timeo nella traduzione di Calcidio, 39E: “... Tuttavia questo mondo non conteneva il mondo intelligibile, ad imitazione del quale esso si stacca costituendo”;

²¹⁸ Per una trattazione del platonismo di Giovanni cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena: I fondamenti del suo pensiero...* cit., I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., Introduzione e il capitolo terzo di questo studio con ulteriore bibliografia.

²¹⁹ L. Lenaz, *De Nuptiis...* cit.

²²⁰ Verg. Ecl. VI, 31

²²¹ Isidoro, *Etymologiae*, V, XXVIII, 1: “*Chronica Graece dicitur quae Latine temporum series appellatur, qualem apud Graecos Eusebius Caesariensis episcopus edidit, et Hieronymus presbyter in Latinam linguam convertit. CHRONOS enim Graece, Latine tempus interpretatur*”.

Saturno un'immagine di pianeta algido e immobile, come lo stesso Giovanni asserisce nella glossa successiva.

[33, 8] *DRACO Saturni solarem annum significat qui, propter estivi temporis ardorem, flammam vomere fingitur...*

Il *Draco Saturni* è l'Ouroboros, il serpente che si morde la coda in un cerchio senza inizio e senza fine, uno dei più antichi simboli della cultura greca che rappresenta il tempo ciclico. Per la "proprietà commutativa" dei simboli, il drago, associato al tempo, a sua volta associato a Saturno diventa simbolo anche di quest'ultimo²²². Dell'Ouroboros dà una definizione anche Macrobio, nei *Saturnalia*, I, 9, 12: "*Hinc et Phoenices in sacris imaginem eius exprimentes draconem finxerunt in orbem redactum caudamque suam devorantem, ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se revolvi*". Giovanni aggiunge un tocco poetico descrivendolo nell'atto di sputare fuoco – allegoria della calura estiva – e di divorarsi la coda – allegoria dell'inverno che divora, uccidendo, ogni cosa. Lo Scoto scioglie anche la successiva indicazione di Marziano e cioè che il drago "*con il suo nome indicasse il numero dell'anno*". Giovanni riconduce infatti il nome del drago a *téx*, legato alla radice greca *tekòn*: volgersi. Tau vale 300, alfa 60, ed eta 5, per un totale di 365.

[33, 10] *IPSIUS CANICIES hoc dicit quia circulum Saturni nivalem esse pruinorumque físicos dicunt...*

Giovanni si appoggia all'autorità dei filosofi naturali (*físici*) per affermare nuovamente che il circolo di Saturno sia pieno di nevi e brine²²³ a causa della lontananza dal sole. Infine, Marziano ci informa che il dio potesse divenire anche un fanciullo. L'immagine del vecchio giovane è, insieme all'ouroboros, una delle più importanti allegorie della ciclicità e del rinnovamento²²⁴. L'immagine è quella di uno scorrere continuo che non conosce sosta e che si muove tra le due polarità.

[33, 12] *EIUS CONIUNX Ream dicit quae corpulentia deorum mater describitur...*

Le immagini allegoriche continuano con la descrizione di Rea, consorte di Saturno, descritta corpulenta – perché la terra è sempre gravida – e ricoperta da un manto riccamente decorato – la flora.

[33, 14] *IN QUA TOTUS GEMMARUM Hoc dicit quia omnium preciosorum*

²²² Come identifica anche il mito di Saturno che divora i propri figli, sempre nella dialettica di inizio e fine.

²²³ Cfr. supra 33, 6

²²⁴ Secondo E. R. Curtius: "*Letteratura europea e medioevo latino*", davanti al topos del giovane vecchio (una creazione della tarda antichità) "...Ci troviamo di fronte ad un archetipo, cioè ad un'immagine dell'inconscio collettivo", p. 118.

lapidum diversae species omniumquae metallorum vene in terra reperiuntur...

Il rapporto tra Vesta, il fuoco e la terra, potrebbe essere stato suggerito a Giovanni da Isidoro, *Etymologiae*, VIII, XI, 67: “*Eandem Vestam et ignem esse perhibent, quia terram ignem habere non dubium est*”.

[33, 18] *QUE AUSA EST Fabule fingunt Vestam deorum esse nutricem, ea ratione qua terreni ignis vigor vapores sursum de terra et aqua erigit, quibus vaporibus, dico, nutriuntur sidera ut fisici dicunt.*

La relazione che lega la nutrice Vesta agli dei viene interpretata dall'Eriugena come la capacità del fuoco di alzare vapori dalla terra e dall'acqua. Questi stessi vapori acquei, poi, giungono fino ai cieli degli astri, nutrendoli. Agostino, nel *De Genesi ad Litteram* in più passi²²⁵ descrive le acque che si trovano sopra il cielo, e per la precisione tra il cielo di Saturno e quello delle stelle fisse. Oltre a giustificare il movimento ascensionale delle acque oltre il cielo sublunare, questa cosmologia spiega, secondo il vescovo di Ippona, la bassa temperatura del pianeta.

[33, 21] *QUI MOX Poetarum fabulae fingunt superius hemispherium, hoc est spatium quod est super orizontem, veluti quandam possessionem superis, id est celestibus diis, ditributum...*

Che il cielo sia diviso in possedimenti e zone assegnate a tutte le divinità è un concetto che non appartiene a Giovanni, che premette alla glossa un deciso e inconfutabile: *Poetarum fabulae fingunt*. I movimenti degli dei nel senato celeste non sono altro, per Giovanni, che le descrizioni degli spostamenti degli astri nei loro circoli attorno al sole e alla terra.

[34, 3] *SPHERE VERO ORBESQUE Sphas dicitur omnia mundi elementa que quoniam globosa sunt instar spherarum in manu Iovis...*

Questa glossa di Giovanni è particolarmente interessante perché sviluppa in modo autonomo un concetto espresso da Marziano in forma latente. La luminescenza dei globi che Giove tiene in mano, e che l'Eriugena aveva già descritto come *idea* e rappresentazione del mondo, permette all'autore di tornare sull'argomento con un commento di spiccata coloritura neoplatonica: “*sono dette 'sfere' tutti gli elementi dell'universo*”. Partendo dal concetto – pre-platonico²²⁶ ma fatto proprio dai pitagorici e dai platonici – che la sfera è

²²⁵ Agostino, *De Genesi ad litteram*, 2, 1, 2; 2, 4, 7; 2, 4, 8, 2, 5, 9.

²²⁶ Una storia della sfera richiederebbe una pubblicazione a parte. Già dai tempi di Parmenide ed Empedocle, essa era ritenuta simbolo di perfezione e unità originaria ed indivisibile. Senofano descrisse Dio come una sfera eterna, Parmenide asserisce che l'essere è una sfera perfettamente rotonda, e sarà poi ripreso da Empedocle. Come apice e ultimo e più compiuto stadio delle figure geometriche e delle rappresentazioni geometriche dei numeri, essa guadagna un ruolo di preminenza anche nelle filosofie di Pitagora e Platone, e, da qui, nel cristianesimo. Basterebbe citare la famosa descrizione di Dio di Alano di Lilla: “*Dio è una sfera infinita, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo*”, molto probabilmente attinta dai libri di Ermete

l'elemento perfetto ogni elemento dell'universo, astri, numeri, circoli, pianeti e la stessa anima, e la materia, viene così rappresentata nella sua perfezione ideale. Commentando il *Sogno di Scipione* di Cicerone, Macrobio afferma che “l'anima ha una forma sferica, la sola divina²²⁷”.

[34, 5 – 34, 7] *IUNO AUTEM id est aer suos diversos colores sole oriente declarat ac veluti diversis nature sue ornamentis pulcherrimus efficitur...*

Ancora, Giunone è l'aria. Giovanni si chiede per quale motivo a lei, e non a Giove o al Sole sia assegnata la corona dello Zodiaco, e ne fa seguire una lunga e complicata spiegazione che giustifica la scelta con le diverse qualità dell'aria–Giunone rispetto all'etere, composto di un'unica qualità. Di seguito, ad ogni diversa pietra corrisponde un mese diverso. E questo, secondo Giovanni, può accadere solo nell'aria a causa delle stagioni, che invece sono assenti nell'etere. In realtà, tutto il passo nasce da un'errata interpretazione del testo: la corona, infatti, è assegnata da Marziano ad Apollo, come si riscontra anche dal commento di Remigio di Auxerre.

[34, 10] La storia dei lapidari e del rapporto tra uomo e pietre è troppo lunga e complessa per essere affrontata qui. In generale si può accennare che nella mentalità religiosa antica le pietre sono un microcosmo che entra in sintonia col macrocosmo umano con influssi diversi a seconda del tipo di pietra. Ogni pietra è associata ad un segno zodiacale, ad una qualità, ad una zona del mondo e ha una sua efficacia per il ben noto concetto della *sympatheia*. Per un'agile consultazione di tutte le proprietà delle pietre si potevano consultare i lapidari, opere che raccoglievano, divise per categoria, tutte le pietre dure conosciute. Quelli usati da Giovanni – che ne riprende i singoli passi – sono il XXXVII libro delle *Naturalis Historiae* di Plinio e il XVI libro delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, integrando con Solino, *De Mirabilibus Mundi*. In particolare:

lichnis (Lychnis): Isidoro XVI, XIV; Plinio XXXVII, XXIX;

astrites (Asterites): Isidoro XVI, X; Plinio XXXVII, XLVIII (*asteria*);

ceraunos (Ceraunium): Isidoro XVI, XIII; Plinio XXXVII, XLVIII (*ceraunia*);

iaspis: Isidoro XVI, VII, 8; Plinio XXXVII, XXXVII;

scitis: non ha una precisa controparte. Isidoro parla di una pietra scitica cerulea che chiama *Cyanea* in XVI, IX, 8; Plinio parla di due pietre scitiche, una delle quali di color cereo, chiamata *electrum*.

smaragdus: Isidoro XVI, VII, 1; Plinio *sparsim*;

eliotropios: Isidoro XVI, VII, 12; Plinio XXXVII, XL²²⁸;

dendrites: assente in Isidoro, c'è un passaggio in Plinio, XXXVII, LXXIII, 192;

iacintus (Iacinthus): Isidoro XVI, IX, 3; assente in Plinio; Solino, XXX

Trismegisto.

²²⁷ Macrobio, *In Somnio...* cit., I, 12, 5

²²⁸ Entrambi gli autori riportano anche l'incantesimo “di invisibilità”.

ihatides (Enhydros): Solino, XXXVII, 24, assente negli altri;
adamas (Adamans): Isidoro, XVI, XIII, 2, Plinio XXVII, XV, 55;
cristallus (Crystallus): Isidoro, XVI, XIII, 1, Plinio XXVII, IX, 23.

[35, 5]; [35, 9] *CORPUS AUTEM EIUS Solare corpus igneum esse nullus ambigit; in eo quippe quartum mundi elementum, ignem dico, vim suam exercet.*

Marziano continua con la descrizione di Apollo, ricca di allegorie e di figure poetiche che Giovanni parafrasa senza aggiungere particolari commenti, se non di natura astronomica: in 35, 9 ribadisce e conferma che la natura del sole è il fuoco, il quarto elemento dell'universo; successivamente che l'etere, scarlatto, copre il sole come un mantello. Per il *pyropus*, si veda Isidoro, *Etymologiae*, XVI, XX, 6²²⁹.

[35, 16] *ALIUS Plutonem dicit. Pluto superficies terre dicitur cui potestas in terra datur, ideoque lucifuga dicitur.*

A riprova della posizione infima occupata dalla terra rispetto al cosmo, Giovanni scrive che *Plutone* è chiamata la superficie della terra, e a lui è dato il potere sul pianeta. Siamo ben lontani dalle altezze di Giove, Apollo e Giunone, dei superni con cui sono indicate le purezze e le qualità degli spazi iperurani. Poco oltre [35, 20], anche l'ebano viene definito scuro perché appartenente al regno di Plutone e quindi del cuore della terra. Alla polarità alto-basso, puro-contaminato, si aggiunge anche quella bianco-nero.

[36, 2] *DIVITIAS OPPRESSIONE QUAESITAS Hoc ait quia divitiae absquae oppressione, hoc est labore, non adquiruntur...*

Marziano colorisce Nettuno con un'immagine poetica che lo descrive ricco grazie ai tesori acquisiti per i naufragi. Giovanni, invece, interpreta il passo come una gnomica sulla ricchezza che si acquisiscono solo con grande fatica e sforzo. Il passo dell'Eriugena può essere ampliato anche allo studio delle arti liberali se si confronta questa lettura con i numerosi richiami di Marziano, nel secondo libro, alla difficoltà dello studio e dell'ottenimento della sapienza²³⁰, e alle stesse da parte di Agostino²³¹.

[36, 2] Seguono alcune glosse mitologiche (le cui fonti sono principalmente

²²⁹ “Pyropum igneus color vocavit. Namque in singulas uncias aeris additis auri scripulis senis praetenui brattea ignescit flammisque imitatur; unde et pyropum dicitur.”

²³⁰ Eccone alcune: I, 22: lo studio di Filologia viene sintetizzato come: *pervigil immodico penetrans arcana labore*; II, 120: *tandem laboris fructus [...] carpis*; II, 124: *hoc tibi sollers peperit ingenium labosque; ista peritis tribuit cura vigil lucernis*; II, 143 – 144: *Labor, Amor, Epimelia, Agrypnia*, sono i quattro portatori della lettiga, due maschi e due femmine; troviamo di nuovo il lavoro; l'amore per la conoscenza (specificato amore figlio di Venere Urania), Epimelia o cura, sollecitudine – quindi anche nel senso di pignoleria e perizia – e Agrypnia o la veglia notturna dello studioso.

²³¹ Confronta i passi riportati nel capitolo II

Fulgenzio, Macrobio e Igino) senza ulteriori rimandi di carattere cosmologico o neoplatonico. Secondo la visione dell'Eriugena, Teti, moglie di Nettuno rappresenta il suolo. Oppure la moglie di Nettuno è Stige, la palude infernale, nutrice degli dei. Più avanti [36, 14] Giovanni scioglie l'etimologia di Eracle come "glorioso di Giunone"²³².

[37, 3] *TAMEN EIDEM PUDICITIE PRINCIPATUM [...] Pudicam quidem aeam [sc. Venerem] dicunt ne Vulcano iniuyram facere videantur eius uxorem blasphemantes, libidinosam vero quia meretricum dominam.*

L'atteggiamento dell'Eriugena cambia di fronte a quei miti che teme possano avere presa sull'animo umano. Se infatti si limita alle solite perifrasi e introduzioni per parlare di Eracle, Nettuno, i Dioscuri e gli altri dei invitati al consesso di Giove, si fa più astioso e intollerante nei confronti di Venere, vista quasi come controparte e antipode della verginità e pudicizia. Scrive Giovanni: "poete libidinis et pudicitiae simul principatum mendacissime Veneri". Ella è dedicata al piacere e infatti è *meretricum dominam*. Il polo opposto della castità, che risiede nelle più alte vette del cielo delle stelle fisse, è la *domina meretricum*, il piacere carnale, relegato nei più infimi strati della psiche umano.

[37, 6] *CLAUDUS QUIDAM FABER [...] Inter Vulcanum et Iovem et Vestam hoc interest: Vulcanus est ignis devorans et consumens omnia, Vesta est ignis accomodatus in usus hominum, Iovis est ignis innocuus qui in celo est.*

La dicotomia tra fuoco terreno e celeste è caratteristica dell'universo platonico. Ovviamente il fuoco celeste è la controparte pura e splendente dell'elemento terrestre che infatti è associato da Giovanni a Vulcano, zoppo, per il suo movimento più lento. Sul fuoco etereo, la cui origine alcuni filosofi dell'antichità identificavano nel sole, Macrobio si esprime così: "Difatti, la terra, l'aria e l'acqua, essendo al di sotto della luna, non hanno potuto, da loro sole, produrre un corpo adatto alla vita; c'è stato bisogno del concorso del fuoco etereo"²³³. Secondo Isidoro sono composte di fuoco etereo le cosiddette stelle cadenti: "Stellae dictae a stando, quia fixae stant semper in caelo nec cadunt. Nam quod videmus [e] caelo stellas quasi labi, non sunt stellae, sed igniculi ab aethere lapsi"²³⁴.

Sempre secondo Macrobio²³⁵ la luna è il confine tra l'aria e l'etere che è

²³² Come suggerisce I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., pag. 560, n. 81, è interessante un confronto con Macrobio, *Saturnalia*, I, 20, 10 che propone un'etimologia simile. Giovanni scrive: "Ἡρακλῆς αὐτὴν interpretatur Iunonis gloriosus, quasi Ἡρας κλέος. Ἡρας quippe Iuno, κλέος vero gloriosus dicitur. Hoc autem aiunt quia Iunonem Herculem nutrisse fabulae fingunt". Ecco la versione di Macrobio: "Et revera Herculem solem esse vel ex nomine claret. Ἡρακλῆς enim quid aliud est nisi Ἡρας, id est aeris, κλέος? Quae porro alia aeris gloria est nisi solis inluminatio, cuius recessu profunditate occultitur tenebrarum?"

²³³ Macrobio, *In somnium...* cit., I, 21, 35.

²³⁴ Isidoro, *Etymologiae*, III, LXXI, 3

²³⁵ Macrobio, *In somnium...* cit., I, 21, 33.

“sempre immutabile e mai soggetto al flusso irregolare del cambiamento”. A questa classica bipartizione – Vulcano fuoco terreno – Giove fuoco etereo – Giovanni aggiunge un altro elemento rappresentato da Vesta: il fuoco adatto agli usi umani. Esso però non sembra avere un particolare status metafisico rispetto a quello di Vulcano, ne è piuttosto la controparte non selvaggia, distruttiva.

[37, 8] *GARRULAM PUELLARUM Fortunam dicit que veluti instabilis loquaxque puella nullum ordinem observat, nil firmum seu stabile prestat, et quos subito honorat, subito despicit, et quos despicienti, honorat.*

La descrizione poetica della fortuna fornita da Giovanni ricorda quelle successive dei *Carmina Burana*²³⁶, tracciando un importante *trait-d'union*, un *topos*, tra l'antichità e il medioevo. E soprattutto qui la Fortuna ha uno status ben definito, essendo legata all'instabile e al capriccio e quindi al circolo sublunare. Così anche il passo successivo [37, 11]: “*Fortunam nominant quoniam felicitatem hominum sua instabilitate infirmat*”, e [37, 18]: “*Fortuna Iovis consilia solet perturbare atque ad suum arbitrium traere omniumque deorum scripta, id est decreta, ad suum libitum movere*”. A questa Fortuna non ci si può opporre, l'uomo ne è vittima. Ma, secondo alcune dottrine antiche, vi è una via di fuga: l'iniziazione. A questo proposito è interessante un confronto con Apuleio – autore ben conosciuto da Marziano – *philosophus platonicus* che si affranca dal fato proprio grazie alla sua iniziazione ad Iside, conseguita con rituali ma anche studi approfonditi²³⁷. Anche in questo caso, la conoscenza delle realtà superne svincola l'uomo dal soggiacere inerme alla realtà in cui è immerso.

[38, 13] *NI NOSTRA, ASTRIGERI Sensum versuum est...*

A differenza delle precedenti glosse, Giovanni non indica qui il metro usato da Marziano, ma si limita a parafrasare i versi del poeta africano.

[39, 15] *HONOR SACER honor sanctus vel ò noûs sacer, o articulus, noûs mens, sacra mens.*

Honos sacer: Giove apostrofa così il suo fidato messaggero che ha appunto l'onore di riferire i suoi voleri agli uomini e agli dei. Il passo di Marziano è estremamente importante, perché di seguito vengono elencate le capacità del dio, che assurge a simbolo dell'inconoscibile. Egli, infatti, è l'unico in grado di calcolare il numero degli dei, di conoscere gli astri, la misura del cielo, le profondità, i confini del mare e le sue onde, e attraverso quali nessi si possano accordare gli elementi dissonanti²³⁸. A Mercurio vengono dati gli attributi della

²³⁶ Cfr. *Carmina Burana*, a cura di Piervittorio Rossi ; presentazione di Francesco Maspero. – 7. ed. –, Milano, 2002.

²³⁷ Cfr. S. Rossini: “*Astrologia, predestinazione, iniziazione*”, in *Avallon*, n. 50, 2002, pp. 19 – 31

²³⁸ Cfr. *supra* l'importanza, per Giovanni dell'armonia e il valore filosofico da essa assunto.

conoscenza ultraumana²³⁹, egli è il dio greco della conoscenza, e lo stesso Marziano, in II, 108 lo chiama *Thout*, il dio egizio della conoscenza – ancora si pensi all’ermetismo e al valore dato alla gnosi religiosa.

Non è un caso, quindi, che in questo particolare frangente, Giovanni proponga per il termine *honos* la lettura di *ho nous*, il nous, la *sacra mens*. Macrobio definisce il *nous* come “*mentem, quem Graeci noun appellant*²⁴⁰”, “*divina mente, quam diximus noun vocari*²⁴¹”, “*haec mens, quae nous vocatur, qua patrem inspicit*²⁴²”.

L’antropologia eriugeniana si rifaceva ad Agostino e Plotino, identificando tre *moti*, ossia movimenti dell’anima. Il primo è l’*intellectus purus* o *nous*, il secondo è la ragione e il terzo quello della sensazione. Il primo movimento è interamente assorbito nella contemplazione di Dio, con l’aiuto della grazia. Esso è per l’uomo la prima teofania del suo intelletto che rimane inconoscibile in sé ma si rivela nella ragione. Definire Mercurio *Nous* ha quindi un valore non accessorio nell’economia della storia che lo vede protagonista e promesso sposo di Filologia, dello *studium rationis* (quasi Filologia rappresentasse il secondo *motus* dell’anima laddove Mercurio rappresenta il primo), in una dialettica ininterrotta tra ragione e intelletto, tutta ricompresa nella conoscenza.

[40, 2] *PHOEBI IUGALIBUS equi Apollinis. Hoc autem dicit quia frequenter, dum Mercurius precedit solem, subito mira celeritate ad eum retrograditur.*

Come sempre, dove possibile Giovanni interpreta il passo mitologico come un’allegoria astronomica (il movimento retrogrado di Mercurio) e astrologica (le qualità che ciascun pianeta conferisce agli elementi).

[40, 9] *SED CUI TERREUS ORTUS De terra, inquit, orta est illa virgo sed eius propositum tendit in sidera volens in deam verti.*

Filologia tende alle stelle, cioè il sapere, la conoscenza tende al divino²⁴³, così come glossa Giovanni: “*tendit in sidera volens in deam verti*”.

[40, 11] *PLERUMQUE ET RAPIDIS Quamvis, inquit, Mercurius velox sit, illo tamen velocior est virgo. Studium quippe rationis omnem caelestium corporum motum praecedit tociusque mundi globum altitudine raciocinacionis comprehendit et hoc est quod ait AC MUNDI EXSUPERAT SAEPE MEANS GLOBUM*

Giovanni torna sul rapporto tra Mercurio–Nous e Filologia–Ragione esplicitandolo ancora di più. Infatti, se Mercurio è veloce, la vergine lo è ancora

²³⁹ Si è già visto, *supra*, il confronto con l’antico testamento e le figure poetiche usate, come quella delle stelle nel cielo e i grani di sabbia.

²⁴⁰ Macrobio, *In Somnium...* cit., I, 2, 14

²⁴¹ *Ibid.* I, 8, 10

²⁴² *Ibid.* I, 14, 6, e cfr. anche I, 14, 8

²⁴³ Confronta ciò che si è detto al riguardo nel primo capitolo, sulla storia e sul significato delle arti liberali.

di più. L'Eriugena conferisce allo studio uno *status* estremamente importante: esso, infatti, precede i movimenti dei corpi celesti – ovvero li anticipa grazie allo studio – e può comprendere il globo dell'intero universo. Lo studio, per Giovanni, rende possibile una conoscenza *totale* del cosmo. Al primo movimento dell'anima che rimane in contemplazione del mistero dell'inconoscibile del divino, segue il secondo che, grazie allo studio, si applica alla comprensione delle teofanie, di ogni manifestazione fisica e matematica che può essere compresa dalla ragione, diventando così un elemento imprescindibile della risalita dell'*intellectus* verso la sua fonte originaria. Studio e contemplazione, Filologia e Mercurio sono i due poli dialettici della conquista del divino da parte dell'uomo.

[40, 13] *CUNAE ERGO EFFICIENT hoc est prospicient virgini nutrimenta sua in studiis sapientiae.*

QUO NIL EDITE CENSENDUM ut nihil sit imputandum editae in terris, hoc est ut non ei inpediat quod de terra orta sit.

La nascita terrena non ostacola questa possibilità di divinizzazione se l'anima è *nutrita negli studi della sapienza*. Il passaggio successivo di Marziano, correttamente interpretato da Giovanni, è indice di un mutamento radicale della mentalità antica e medievale. Così come illustra Cicerone nel *Sogno di Scipione* è la vita virtuosa che permetteva, nell'antichità, la cooptazione degli umani nel senato celeste. Ora, invece, è lo studio: “*Non ergo mirum si et virgini Philologiae sua studia efficiant ut de homine vertatur in deam*”.

3. Libro secondo

Il commento del secondo libro segue le linee del primo, senza sostanziali variazioni ma è più breve e meno articolato del precedente, soprattutto considerando che, come fa notare Lenaz²⁴⁴, è questo il punto del testo di Marziano in cui vengono esposte le principali teorie misteriosofiche di tutto il racconto. Giovanni non sembra particolarmente interessato a tali divagazioni e speculazioni e non dedica particolare attenzione all'uovo cosmico piuttosto che ai *mysteria Platonis*. Ciò che invece interessa al commentatore è ancora una volta il valore dello studio e delle discipline come mezzo per giungere alla perfezione. In questo sta tutto il discrimine e la chiave di volta del commento: Giovanni, pur attratto dal senso delle parole di Marziano e conferendo allo studio la stessa importanza dello scrittore africano, cioè l'elevazione celeste ad un diverso status ontologico, non è però legato ad un'iniziazione misterica o ad

²⁴⁴ Cfr. Lenaz... *cit.*

un'iconografia oscura, ma semplicemente al valore salvifico della conoscenza che riporta alla riscoperta della propria vera origine²⁴⁵.

[42, 1] *SED PURUM ASTRIFICIS CAELUM SCANDEBAT HABENIS inchoantis noctis descriptio est sub qua allegorice veluti praecedentis lucis gesta insinuat.*

Il secondo libro comincia con una descrizione poetica della notte. Giovanni la interpreta, e a ragione, come una metafora della chiusura degli eventi precedenti. Secondo Curtius²⁴⁶ le formule del tipo “*Dobbiamo concludere perché si fa sera*” fanno parte della topica della conclusione ed è l'unica formula di epilogo passata dall'antichità al medioevo.

[42, 2] *NOX REVOCANS noctem scandere dicit aut quia umbra terrae que nox appellatur semper surgit in altum...*

In particolare, Giovanni dà una doppia lettura di *scandere nocte* che può avere un significato reale ed uno allegorico. Il primo riguarda l'ombra della terra che sale sempre verso l'alto quando il sole tramonta, la seconda è invece un'immagine del cielo stellato.

[42, 3] *SENIOR BOOTES non quod senex sit vocatur Bootes senior, sed quod aquilonalis verticis signa claritate sui praecedit...*

Il termine *senior*, come attributo di Bootes ha, per l'Eriugena, un valore ordinale. La costellazione di Bootes, infatti, precede, con il suo splendore, quelle del polo settentrionale²⁴⁷. Le informazioni con cui Giovanni chiosa il passo sono corrette: egli è chiamato Bootes, *bibulcus*, quasi come fosse un pastore delle orse, costellazione contigua; l'altro nome greco era infatti *Arctophylax*, cioè servo, guardiano dell'orso. Le fonti di questa glossa sono Isidoro, *De rerum natura*, 26, 5: “*Bootes, stella est quae Plaustrum, id est Septentrionem sequitur, qui etiam ab antiquis Arctophylax dicitur, sive minor Arctos. Unde et quidam eam Septentrionem dixerunt. Hanc spectant praecipue qui navigare noscuntur*”; e Igino, *De Astronomia*, II, 4.

[42, 7] *FULGENTEM SIRION Sirion antecanis dicitur qui quoniam et ortum et occasum Orionis sequitur ab eo trahi perhibetur...*

La stella Sirio, una delle più luminose del nostro emisfero, si trova a “breve” distanza dalla costellazione di Orione. Giovanni lega a questa vicinanza il nome della stella che deriverebbe dal greco *apo tou syrein* (*syro*) col significato di “sono trascinato, trasportato”, per il fatto di muoversi sempre in sintonia con

²⁴⁵ Cfr. Courcelle, *cit.* e i precedenti capitoli

²⁴⁶ E. Curtius, *Letteratura Europea...* *cit.*

²⁴⁷ In effetti *Arctus*, la stella alfa della costellazione ha una magnitudo zero ed è la quarta stella più luminosa del nostro cielo.

essa. Di diverso parere Isidoro che scrive: “*Sirius stella est, quam vulgo Canem appellant. Sirius quippe appellata propter flammae candorem, quod ejusmodi sit ut prae caeteris lucere videatur*²⁴⁸”. Per corroborare la sua tesi, l'autore continua dirigendo l'analisi etimologica sulle *Sirene*, che con il loro canto trascinano i navigatori ammaliandoli con la voce. L'exkursus continua con un'altra etimologia proposta per *sirene*, dal greco *Seirenes*, “cantare”.

[42, 9] *MULTIPLICI AMBITUM REDIMITUR Redimitur ornatur, Orion videlicet in cuius capite sertum, id est corona multiplici stellarum ordine, astrologi depingunt...*

Delle due interpretazioni proposte per la costellazione della Corona, la più accreditata è quella che la vuole un regalo di Bacco ad Arianna, dopo che questa fu abbandonata da Teseo e per catasterismo trasformata in (piccola) costellazione. Questa versione è confermata anche da Iginio: “*CORONA. Haec existimatur Ariadnes fuisse a Libero patre inter sidera collocata*²⁴⁹”.

[42, 19] *TUNC FLORES IPSA DECERPERET Per hoc significatur initium eloquentiae, nam primo quasi tenebris flores usque dum addatur studium Filologia igitur dum flores carpebat aspexit Mercurium quia studium sapientiae et amor in primis sic sunt quasi flores.*

L'immagine poetica di Filologia che, raccogliendo fiori, vede Mercurio svolgere attività fisica – scena carica di un evidente erotismo²⁵⁰ – diventa, per lo Scoto un'altra occasione per identificare l'amore tra i due come l'unione delle arti e dello studio per giungere all'eloquenza, rappresentata da Mercurio. I fiori sono come lo studio della sapienza²⁵¹ nelle tenebre, abbandonata sino a che non si “aggiunga” lo studio. In quel momento appare Mercurio: l'eloquenza.

[43, 2] *DELITIAS MILESIAE quia ille scripsit de nuptiis, non ille sapiens Grecus, sed quidam poetarum et per hoc significatur noluisse Philologiam terrenas cogitationes dimittere quamvis verteretur in deam.*

Venuta a conoscenza della decisione del senato celeste, Filologia teme che la sua divinizzazione possa farle perdere il piacere della poesia e delle storie e dei racconti degli uomini. Il riferimento di Marziano è alle *Fabulae Milesiae*, genere al quale si ispirò lo stesso Apuleio per comporre le sue *Metamorfosi*. L'opera che diede il via a questo genere è una raccolta di racconti di Aristide di Mileto. Il genere è quello del racconto erotico e scabroso, con una forte propensione al burlesco. Giovanni intende bene il senso, ma non si capisce a chi si riferisca

²⁴⁸ *De rerum natura*, XXVI, 14

²⁴⁹ *De Astronomia*, II, V

²⁵⁰ Lo stesso Scoto ne è conscio perché in finale di glossa, a differenza di Remigio che propone solo l'interpretazione allegorica, intende i fiori sia come *studium sapientiae* sia come l'amore tra i due.

²⁵¹ Confronta supra la presenza delle arti in tutte le anime, anche quando l'uomo non dedichi a loro lo studio necessario.

menzionando ben due autori. Il senso che l'autore e il commentatore danno al passo è il medesimo: per salire al cielo, per poter essere divinizzata, Filologia – la sapienza – dovrà abbandonare tutta la sapienza mondana e i dilette poetici, non adatti allo stile di vita divino.

[43, 5] *AETHERII VERTICIS divinis capitis, quia Mercurius in aethere est.*
Mercurio si trova nell'etere, intende: il pianeta.

[43, 13] *IN DIGITOS CALCULUMQUE Ideo numerus dicitur calculus quia primo de lapidibus veteres numerum faciebant.*

L'etimologia di *calculus*, somma, da *calculus*, potrebbe essere stata suggerita da un passo delle *Etymologiae*: “*Calculus est lapillus terrae admixtus, rotundus atque durissimus, et omni puritate lenissimus. Dictus autem calculus quod sine molestia brevitae sui calcetur*²⁵²”.

[43, 19] *PRO LOCORUM CAUSIS ET CULTIBUS Hoc dicit pro diversitatibus locorum in quibus adorantur dii et variantur vocabula...*

La critica moderna identifica il nome segreto di Mercurio, tradito dalle invenzioni egiziane²⁵³ con *Thout*. Tale associazione fu identificata per la prima volta dal Grotius ed è in larga parte accettata da molti studiosi (tra cui Ilaria Ramelli²⁵⁴). A corroborare questa tesi concorre in primis il fatto che già dal tempo dei Tolomei, *Thout* è assimilato a Hermes–Mercurio, e tale assimilazione è entrata poi a far parte della *koinè* ellenistica. Vi sono numerose citazioni al riguardo tra cui Cicerone, *De Natura Deorum*: “[*Mercurium*] *Aegyptii Thoth appellant*”.

Marziano, nel suo tipico stile oscuro e misterico, non rivela il vero nome del Dio, così come non esplicita le lettere che lo compongono se non attraverso richiami criptici e nebulosi indovinelli. Ma un ulteriore conferma che il nome possa essere effettivamente **Θουθ** la intuimmo dal fatto che Marziano parla di quattro lettere, di cui la prima e l'ultima sono uguali, e che la terza lettera, la **υ** o **Y**, è quella che il saggio di Samo (Pitagora) ritiene esprima il bivio per i mortali²⁵⁵.

Giovanni ignora o sceglie di ignorare tutte le implicazioni legate al nome segreto di Mercurio, *Thout* e commenta i vari passi di Marziano al riguardo con

²⁵² XVI, 3, 5

²⁵³ Ai nomi egizi veniva riconosciuta una particolare virtù operativa, che invece mancava al logos ellenico: cfr. C.H. XVI, 2.

²⁵⁴ I. Ramelli, *Marziano Capella...* cit., p. 779

²⁵⁵ Confronta ad esempio Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, I, 3, 7: “*Y litteram Pythagoras Samius ad exemplum vitae humanae primus formavit; cuius virgula subterior primam aetatem significat, incertam quippe et quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit. Bivium autem, quod superest, ab adolescentia incipit: cuius dextra pars ardua est, sed ad beatam vitam tendens: sinistra faciliior, sed ad labem interitumque deducens. De qua sic Persius ait (3,56): Et tibi qua Samios deduxit littera ramos, surgentem dextro monstravit limite callem*”, e ancora Lattanzio, *Divinarum Institutiones*, VI, 3: “*Dicunt enim humanae vitae cursum Y litterae esse similem*”

semplici parafrasi e precisazioni, indicando i vari nomi con cui il Dio era conosciuto (secondo la mitologia greca): Cillenio, Mercurio, Arcade, e aggiungendo per ognuno l'origine. Infine, basa il proprio calcolo sul nome **XYRRIN** senza ulteriori spiegazioni che però troviamo in Remigio. Anch'egli, infatti, afferma essere questo il nome di Mercurio²⁵⁶ e lo riferisce a **kurios**, signore.

Questa errata interpretazione è piuttosto strana se si pensa che il passo ha un'importanza capitale nell'opera in quanto Marziano rende noto ciò che fin dall'inizio si poteva presumere e cioè che il Mercurio di cui si parla qui è quel *Thout* attorno al quale si concentrano le speculazioni della dottrina ermetica con tutte le implicazioni che questo comporta, soprattutto sul carattere e valore della conoscenza²⁵⁷. Poche righe sopra, Giove apostrofa Mercurio come “*meae mentis ó vos sacer*”.

[43, 14] *QUE NUMERI PRIMUM id est cubum primi versus, id est denarii, ostendit.*

Giovanni riporta i calcoli del nome alle sue intuizioni. Il cubo perfetto di cui parla Marziano (prima e ultima lettera) è 9, valore attribuito a **Θ**, mentre Giovanni indica come prima lettera la 'X' il cui valore è 1000, cubo della decade. Afferma poi che tale lettera, la 'X', si ritrova in tutti i santuari dedicati a Mercurio.

[44, 2]: *XYPPIN X sexcentos Y quadrigentos, P centum, quae item geminatur, I decem, N viii, qui fiunt simul mille ducenti decem et viii.*

A questo punto l'Eriugena fornisce i valori di tutte le lettere in modo da poter giungere allo stesso valore esposto da Marziano: 1218 per Mercurio e 724 per Filologia. Il calcolo deve aver messo a dura prova l'ingegno di Giovanni e Remigio, costretti ad acrobazie funamboliche per giungere alla stessa cifra del Capella che partiva da nomi diversi. Innanzi tutto Giovanni omette un passo, e cioè il fatto che la lettera X dovrebbe trovarsi ad entrambe le estremità. Tenta invece una spiegazione Remigio, che scrive: “La lettera finale da entrambe le estremità ossia la X, che, come dice Prisciano nel libro sui pesi, se, tracciando due trattini verticali da entrambi i lati, sarà completata e chiusa, così: **IXI**, realizza il primo cubo, ossia il numero solido, dal numero dieci, vale a dire il mille: infatti, dieci per dieci per dieci vale mille. Dice dunque la lettera finale non perché nel nome di Xyrrios finisca così dove indica il numero seicento, ma perché talvolta si chiude così, a significare il mille. La quale lettera, ossia X,

²⁵⁶ In realtà Remigio lo chiama *Xyrrios*

²⁵⁷ Con questo non si vuole stringere un rapporto profondo tra Marziano e l'ermetismo, così come asserisce Lenaz nel suo saggio, e per la precisione: “...Per molti particolari delle *Nuptiae* si possono rintracciare paralleli nel *Corpus Hermeticum*, ma si tratta di nozioni o immagini appartenenti alla koinè culturale e filosofico-religiosa della tarda antichità: un rapporto preciso e diretto *Corpus Hermeticum*–*Nuptiae* mi sembra da escludere”.

chiude il primo e perfetto termine del numero, ossia il mille”. Possiamo ipotizzare che la stessa regola la usasse anche Giovanni che adotta un passaggio simile, affermando in [43, 15] che X vale mille, e in [44, 2] che la stessa X vale 600. La seconda discrepanza si trova invece in Remigio. Giovanni, infatti, usa XYRRIN, come nome di Mercurio la cui somma dà, effettivamente 1218. Il commentatore di Auxerre preferisce un più corretto XYRRIOS, ma in 43, 18, giunto al momento di fare la somma, elenca le seguenti lettere: X, Y, P – presa due volte – I, ed H!

[44, 2] *ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ Φ quingenti, I decem, A xxx, O lxx, A xxx, O lxx, Γ iii, I decem, A unum fiunt Dccxxiiii.*

Nello stesso modo, Giovanni calcola il valore del nome di Filologia.

Giovanni interpreta le serie di tre variazioni:

[44, 8] *CENSETUR subauditur fronte solidorum...*

La santificazione del tre passa anche attraverso la geometria. La disposizione di tre linee a partire da un unico vertice compone, infatti, una figura solida. Le tre dimensioni, come l'Eriugena interpreta correttamente sono: altezza, larghezza e profondità.

[44, 10] *TRES SYMPHONIAS diatessaron dyapente dyapason.*

Tre è anche il numero delle sinfonie, diatessaron, diapente, diapason, come da Giovanni già esplicitato nel primo libro, nel passo dedicato al bosco del Parnaso.

[44, 12] *TRIBUS VICIBUS id est praeterita praesentia et futura, aut frigus sive calor seu temperies.*

Le tre successioni del tempo, su cui Marziano non aggiunge ulteriori commenti, sono interpretate da Giovanni sia come variazioni del flusso del tempo, passato, presente, futuro, che come variazioni del tempo meteorologico. Queste divisioni rientrano nella topica medievale degli aforismi numerici, secondo la quale ogni aspetto del reale poteva essere suddiviso in categorie, e tre era un numero particolarmente amato a questo scopo²⁵⁸.

[44, 13] *SEMINARUM origo perfectorum. SEXTI propter perfectionem partium, non propter perfectionem primi versus. ALTERNA DIVERSITATE quia aliter nascuntur sex a tribus, aliter novem; tres enim bis fiunt VI et tria fiunt novem.*

Un numero si dice perfetto quando è uguale alla somma di tutti i suoi divisori escluso sé stesso. Il 6 è perfetto perché i suoi divisori sono 1, 2, 3. La somma e il

²⁵⁸ Curtius, *cit.* pp. 571 – 576: “La sistematica che stava nascendo si preoccupava soprattutto di compensare l'inesperienza speculativa con una severa regolarità della struttura. E a questo fine era altamente raccomandabile il numero tre”.

prodotto di questi numeri è sempre 6. La lezione è presente anche in Isidoro, *Etymologiae*, III, V, 11: “*Perfectus numerus est, qui suis partibus adinpletur, ut senarius; habet enim tres partes, sextam, tertiam, [et] dimidiam: sexta eius unum est, tertia duo, dimidia tres. Haec partes in summam ductae, id est unum et duo et tria simul eundem consummant perficiuntque senarium. Sunt autem perfecti numeri intra denarium VI, intra centenarium XXVIII, intra millenarium CCCCXCVI*”. Dal commento, “*infatti tre per due fa sei*”, di Giovanni, può sembrare che egli non conosca questa teoria. Ciò è piuttosto difficile, visto il passo di Isidoro che probabilmente aveva sotto mano. E la glossa che invece scrive allo stesso passo di Marziano nel libro VII, quello dedicato all'aritmetica, in cui sembra conoscerlo²⁵⁹.

Il numero 9, come asserisce Marziano e riprende Giovanni, è perfetto per una *diversa connessione*. Non lo è, infatti in senso matematico, ma aritmologico. E' perfetto perché è il quadrato di 3, numero santo e perfetto.

[44, 17] *PARTIBUS pro membris posuit...*

Il concetto esposto da Marziano in questo passo, che Giovanni sfiora appena, è quello della *tetrade*, particolarmente amato dai pitagorici: la somma dei primi quattro numeri 1, 2, 3, 4: è infatti 10. Il calcolo, di per sé semplice, è ricco di implicazioni per il valore dei primi numeri: monade, diade, uomo e donna e per il risultato, la decade. Nella simbologia pitagorica la decade risulta da tutto ciò che esiste. Scrive Macrobio: “*I Pitagorici venerano a tal punto nei misteri il quattro, che chiamano τετρακτύς, come se quel numero fosse pertinente alla perfezione dell'anima, che basano su di esso la formula sacra del loro giuramento*²⁶⁰”. Ma 4, oltre agli elementi, stagioni e molto altro, sono anche, secondo Pitagora, le parti dell'anima: intelletto, conoscenza, opinione, sensazione.

[44, 18] *IDEO QUADRATUS EST CYLLENIUS quia omnis species cuborum, id est quadratorum, ostenditur per ternarium, ideo Philologia quadrata est quia quaternarius numerus est. Habet enim semel duo bis, cui sunt Philologiae.*

Il motivo per cui ogni specie di cubi è mostrata dal tre, Giovanni l'ha spiegato sopra, in 44, 8. Il numero quattro è quadrato sia matematicamente, perché è il quadrato di 2, sia geometricamente, perché il quadrato ha quattro facce. Il 4, poi, ha la singolare proprietà di derivare tanto da $2 + 2$ che da 2×2 . Il 4, infine, compete a Filologia per la somma delle lettere del suo nome.

[44, 21] *MA TEN TETRADA doctrinam quaternarium, τετρας quattuor.*

²⁵⁹ Cfr. *infra* e Giovanni, *Commento*, 377, 6

²⁶⁰ Macrobio, *Commentarium ... cit.*, I, 6, 41. Confronta anche, per una analisi della tetrade: René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, trad. it. Milano 1975, in particolare il capitolo XIV.

Come nota Ilaria Ramelli²⁶¹, la traduzione dal greco di Giovanni è errata, ma comunque “contestualmente esatta”. L'esclamazione pitagorica *ma ten tetrada!*, per la tetrade, riferita all'importanza del quattro per i pitagorici e al loro giuramento, viene tradotta con *mathen tetrada*, dottrina del quattro.

[45, 6] *EMIOLIOS sesqualtera*.

Del rapporto di emiolio, o sesqualtero, rapporto di 3:2, parla Macrobio in più passi, tra cui I, 6, 43, I, 19, 21. Giovanni ne parla anche nel primo libro, nel commento al bosco di Apollo.

[45, 11] *ARMONICORUM adunationum, qui numerus rationis super perfectio est*.

Il senso delle parole di Marziano è: le parti del numero quattro, completano tutte le armonie.

[45, 15] *SICUT ETIAM OMALON ILLA DOCET PLENITUDO Sic debet esse. Omalon planarum figurarum interpretatur...*

Marziano, dopo aver dimostrato la perfezione del 3 e del 4, dei numeri relativi a Mercurio e Filologia, ora analizza la perfezione dei rapporti numerici dei due numeri: primo il 7, la somma, poi il 9, triplo di 3, e 8, doppio di 4 e il rapporto di epogdoade.

Il concetto di pienezza dei numeri viene spiegato da Macrobio: “*E' con ragione che Cicerone, in questo brano, attribuisce ai numeri la pienezza. In effetti, la pienezza appartiene, per l'esattezza, solo alle cose divine e di un ordine superiore*”²⁶². Dopo questa introduzione, l'autore del *Commento al Sogno di Scipione* affronta la trattazione della *plenitudo* dei numeri, concentrandosi in particolar modo sul numero 7²⁶³. Il concetto di pienezza dei numeri è correlato alle loro proprietà e alla capacità di legare assieme i corpi, cioè di “circondarlo”, siano essi corpi figure da due dimensioni od oggetti da tre, e ricade, quindi, sotto la geometria.

In questo senso Giovanni scrive che la prima figura piana tra i numeri dispari è il tre, essendo la figura il triangolo, e tra i pari quattro per il quadrato. Per questo motivo, l'unione delle due figure dà la perfezione del 7 (Macrobio dedica gli oltre 80 paragrafi del capitolo sei del primo libro alla dimostrazione della *plenitudo* del numero 7), che è ulteriormente perfetto in quanto numero dei sette pianeti. In questo modo l'Eriugena, seguendo le direttrici di Marziano, correla assieme matematica, geometria ed astronomia nella contemplazione della perfezione del mondo (45, 16).

²⁶¹ I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., p. 570 n. 3

²⁶² Macrobio, *Commentarium* ... cit., I, 5, 2–4

²⁶³ *Ibid.* I, 6, 1 e ss.

[45, 17]: *LATEBRAS UTERI quia evenit ut in septimo mense filii nascantur...*
Quest'annotazione di Giovanni la ritroviamo nella topica classica sul numero 7²⁶⁴, e così anche in Macrobio: “*E' infine secondo il numero sette che sono regolati gli stadi della vita dell'uomo*²⁶⁵”.

[46, 2] *EPOGDOI Epogdous dicitur superoctavus quia novenarius superat octonarius in octava sua parte...*

Anche del rapporto di epogdoo (9:8), o superottavo, Giovanni ne ha parlato nel primo libro, nel commento al bosco di Apollo. Una definizione dell'epogdoo si trova in Macrobio, *Commentario al Sogno di Scipione*, II, I, 20.

[46, 3] *QUANTUM SYMPHONIA DYAPASON Dyapason dicitur ex omni...*

In 10, 22, commentando sempre il bosco di Apollo, lo Scoto scriveva che il diapason è l'accordo costituito da otto suoni il cui nome significa “da tutti” (cioè che deriva dall'unione di tutti i suoni²⁶⁶). Macrobio, nel testo citato sopra, istituisce una correlazione tra l'epogdoo e il tono: “*Questo numero [l'epogdoo] genera un intervallo che che i musicisti designano col nome di τόπος*”.

Nel dire: “dovunque ci sia una proporzione duplice c'è un diapason”, Giovanni riprende quanto scritto sulla distanza terra, luna e sole, “*dove c'è un accordo doppio c'è un diapason*”. Poi specifica che in questo passo Giovanni non parla di quel diapason, ma di quello che crea un tono. Questa ambiguità nasce dal fatto che con *diapason* si intende tanto il rapporto di ottava o doppio 2:1, quanto l'accordo “di tutte le otto corde”.

[46, 4] *CONSONAE UNITATIS id est perfectae armoniae. Nam ex tonis et semitonis constat omnis musica.*

L'unità consonante, o diapason, in questo caso è l'uno, il tono. La perfetta armonia è l'accordo consonante, che cioè suona all'orecchio in modo “pulito”. Questo perché l'individuazione delle consonanze, nelle civiltà antiche, si basava principalmente sull'ascolto, e sulla sensazione di percepire una coppia di suoni che producesse un'impressione unitaria, che, per i pitagorici, si concretizzavano nell'ottava, nella quarta e nella quinta. Toni e semitoni sono poi le divisioni basilari della musica. Nella scuola pitagorica il tono è di quanto il diapente sopravanza del diatessaron. Il semitono è la metà, anche se per i pitagorici il tono 9:8 non poteva essere diviso per l'esatta metà.

La teoria musicale antica era molto complessa e capitava che la terminologia fosse ambigua (lo stesso Giovanni usa, *supra*, *limma* per semitono – seguendo l'indicazione di Platone – e i termini *concentus* e *succentus* in modo arbitrario), e

²⁶⁴ Curtius, *cit.*

²⁶⁵ Macrobio, *Commentarium* ... cit., I, 6, 63

²⁶⁶ Letteralmente diapason significa attraverso tutte le corde – dalla lira ad otto corde – secondo la terminologia istituita da Aristosseno di Taranto.

l'Eriugena mostra di orientarsi ma di non possederla appieno. Confronta con questa glossa la corrispondente di Remigio d'Auxerre più precisa e puntuale.

[46, 6] *RESULTAT IN MEDIO id est nullus numerus interponitur inter tria et quattuor sicut inter octo et novem...*

Giovanni segue la *lectio* pitagorica secondo la quale il tono, ossia il rapporto 9:8, non può essere diviso in alcun modo, come scrive anche Macrobio, in II, 1, 22: “Il tono, per sua natura non potrà essere diviso in due parti uguali”. Sembra che l'Eriugena ne dia anche una spiegazione matematica, dicendo che nessun numero si interpone tra 3 e 4 e tra 8 e 9, essendo infatti i secondi successivi diretti dei primi. La seconda parte della glossa è oscura e non se ne intende appieno il significato. Il 4 è il primo numero composto cioè il primo generato attraverso un prodotto o una somma di fattori, operazione non possibile per i primi tre, almeno per la matematica antica. Il resto è oscuro, anche se si intuisce un'interpretazione aritmologica del numero.

[46, 7; 46, 11; 46, 16]: *LIMMA corruptio, ALIMMA incontaminatum...*

Glosse grammaticali. *Limma* e *alimmata*. Anche se Giovanni interpreta erroneamente la traslitterazione di “unguento²⁶⁷” è interessante la lettura allegorica del passo per cui gli *alimmata*, alfa privativa e *limmata*, corruzioni, sono le incorruttibili, quindi le virtù, che liberano l'anima dagli ardori, intese come passioni o tendenze carnali del corpo.

Anche l'interpretazione di *Abderite*, da *abbadir*, la pietra divorata da Saturno al posto di Giove è errata. In realtà l'abderite è Democrito²⁶⁸.

[46, 18]: *CHOLCHICA FIDUCIA quia Colchi prae omnibus praevalent in incantationibus.*

La Colchide era l'antica patria di Medea e il luogo in cui era nascosto il vello d'oro, per questo era considerata terra magica e dotata di grande potenza. E' particolare che le note mitologiche geografiche non sono trattate, da Giovanni, alla stregua delle vicende degli dei, liquidate in poche righe. Pur senza approfondire, l'Eriugena sembra accettare questa osservazione (scrivendo con un verbo al presente)²⁶⁹.

[47, 2 – 47,3]: *REVIBRATU lucubratione, quia per radios lune cadit ros in terram. Lucubratio dicitur lux blanda.*

Come già visto, ogni pianeta aveva una particolare influenza sulla terra e la lune è legata all'acqua. Questa concezione risale almeno sino a Plinio il vecchio, *Naturalis Historiae*, II, XXXIX: “*alia [planeta] sunt in liquorem soluti umoris*

²⁶⁷ Cfr. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit. p. 570 n. 5

²⁶⁸ *Ibid.* p. 570, n. 6

²⁶⁹ Cfr. Inglebert, *Interpretatio christiana...* cit.

fecunda, alia concreti in pruinas aut coacti in nives aut glaciati in grandines, alia flatus, teporis alia aut vaporis, alia roris, alia rigoris. nec vero haec tanta debent existimari, quanta cernuntur, cum esse eorum nullum minus luna tam immensae altitudinis ratio declaret".

[47, 4 – 47, 9]: *PERIERGIA* sollertia; *perì circum, ergon opus*;
AGRYPNIA vigilia, *agrupneo vigilo*

Giovanni commenta i nomi delle ancelle trovandone l'etimologia.

[47, 13] *MANCIPIAQUE id est que dotales erant, id est septem artes mechanicas quas Philologia Mercurio donarat.*

Alle sette arti liberali, dono di nozze degli dei alla coppia di sposi, fanno da contraltare le sette arti meccaniche, che, in linea con l'ontologia eriugeniana e neoplatonica hanno uno status inferiore rispetto alle prime, in quanto sono correlate con elementi materiali, quali scultura, medicina, architettura e non con le "divine speculazioni" delle sette arti liberali. Questa divisione avrà un'a pesante influenza per tutto il medioevo²⁷⁰.

[47, 21] *FRONOSAPIO, FRONESIS, PRUDENTIA Quicumque studiosus est necesse est ut abeat haec tria.*

Relativi e ancelle di Filologia sono, ovviamente, allegorie delle qualità e delle necessarie doti dello studioso, come l'Eriugena commenta in questo passo. In particolare Fronesi (*phronesis*), la madre di Filologia è il giudizio, il senso e la saggezza, mentre *Fronosapio* non trova riscontro nel testo di Marziano.

[48, 9] *BISSUM species lini.*

La notizia sul bisso, una specie di lino, Giovanni la riprende da: Isidoro, *Etymologiae*, XIX, 27, 4

[48, 13] *ANNECTERET pro annectebat. Omnia hec instrumenta ornamenta sapientiae sunt.*

La vestizione, come nota Luciano Lenaz²⁷¹, ha una spiccata valenza iniziatica²⁷², eppure Giovanni si limita a poche glosse per la maggior parte di carattere etimologico e con un laconico: "*Tutti questi strumenti sono ornamenti della sapienza*". Così nello stesso modo, le lodi di Urania, musa dell'astronomia, in 50, 2, si riducono ad una stringata sinossi: "*In questi versi si esprime l'elogio di Filologia a proposito dell'Astronomia*". Molto più ampio e descrittivo il

²⁷⁰ Cfr. Curtius, cit.; "Nella Firenze del quattrocento si accentua negli artisti la consapevolezza del proprio valore; essi non vogliono più essere confusi con gli artigiani comuni [...] Il vocabolo meccanico assume in italiano il significato di incolto, rozzo".

²⁷¹ Cfr. capitolo I

²⁷² Cfr. ad esempio le parole di Marziano sulle calzature di papiro "*perché nessun cadavere avesse a contaminare le sue membra*" con l'iniziazione di Lucio nell'XI libro delle *Metamorfosi* di Apuleio.

commento agli stessi passi di Remigio.

[50, 4 – 50, 8]: *NEXOS quia circuli planetarum invicem coniunguntur...*

L'elogio di Urania a Filologia, ricco di riferimenti all'astronomia, viene da Giovanni commentato con precisazioni di natura tecnica, anche nei punti in cui il testo di Marziano darebbe adito ad un'interpretazione più allegorica, come il *nesso* tra i circoli, che ora Filologia potrà vedere e non più congetturare, ridotto dall'Eriugena alla semplice congiunzione dei circoli dei pianeti (i punti, cioè, in cui i circoli dei pianeti, nelle loro orbite, si incontrano).

Il lungo passo sul movimento apparente dei pianeti prende ispirazioni da Plinio, *Naturalis Historiae*, II 64 e in parte dal commento al Timeo di Platone di Calcidio²⁷³. L'esposizione, invece, è già da scolastica impostata secondo tesi e asserzioni che si dividono e specificano in ulteriori *modi*. Le spiegazioni fornite da Giovanni e raccolte nei tre gruppi – astri che sono retrogradi (2), astri che rallentano (4) e astri che accelerano (3) – raggruppano in modo generico tesi di carattere diverso. Alcune tautologiche, come ad esempio, gli astri sono retrogradi quando tardano e tardano quando sono retrogradi; altre dovute ad un inganno visivo da parte di chi guarda le stelle, ad esempio, rallentano quando corrono negli absidi più alti, e accelerano quando sono vicine alla terra; altre ancora di natura più filosofica che astronomica, ad esempio, accelerano quando sono spinti dalla luce del sole.

[50, 16 – 50, 21] *MAGNESIA regio nobilissima Scythiae ubi abundant poete et flumina, ibique canes optimi sunt.*

Giovanni commenta lungamente i primi versi di Calliope. La Magnesia è una regione della Scizia ricca di fiumi e di acqua e contigua alla valle di Tempe e alla Pieride, luoghi cari alle muse greche. Fonte di queste indicazioni geografiche è probabilmente Plinio²⁷⁴. Mentre per il mito di Perseo e delle Gorgoni l'Eriugena ha attinto da Fulgenzio, *Mitologiarum libri*, I, XXI, *Fabula Persei et Gorgonarum*. Il passo presenta molte affinità, anche sul nome delle Gorgoni, a cui però il commentatore carolingio aggiunge l'etimologia greca. La notizia sul monte Aone, in Boezia, è presa Isidoro²⁷⁵, mentre il monte Cirra è un'interpretazione errata. Per Plinio Cirra è il porto dell'antica Delphi, mentre Giovanni e Remigio ne fanno un monte indiano.

Infine l'Eriugena chiosa tutto giudicando quanto sopra scritto come immaginazioni della Grecia bugiarda²⁷⁶ e, descrivendo laconicamente Pindaro come *quidam musicus*.

²⁷³ I, LXXIV – LXXXIV

²⁷⁴ *Naturalis Historiae*, libro IV

²⁷⁵ *Etymologiae*, XIV, IV, 11

²⁷⁶ Confronta quanto scritto più volte *supra*, nel commento al primo libro. Non vi sono, per questo passo, interpretazioni allegoriche che possano giustificare l'abuso mitologico che Giovanni ha sentito il dovere di chiarire per rendere i versi comprensibili per gli studenti.

[51, 2] *PINDARUS quidam musicus.*

Giovanni traduce *circi* come le sinfonie che si riducono al medesimo rapporto. L'immagine allegorica usata dallo Scoto è molto interessante. *Circus*, come cerchio perché la melodia torna ciclicamente al suo accordo iniziale e conclude il suo "giro".

[51, 9] *CRUENTA RITHMICA imperfecta carmina.*

I. Ramelli²⁷⁷ traduce *cruenta dudum* come ancora mortale, riferito alla vergine Filologia in procinto di ascendere al cielo. Giovanni, invece, associa *cruenta* a *rythmica* ad intendere carmi imperfetti, e interpreta *dudum* riferito a Filologia come se fosse già diventata immortale (ciò che accadrà solo più avanti, quando Filologia berrà il contenuto dell'uovo). Il senso che ne emerge da queste due interpretazioni è opposto, anche se tende ad un'unica perfezione. L'interpretazione moderna, infatti mette in luce i meriti di Filologia, che, pur ancora mortale, è stata capace di associare e sciogliere i ritmi. Applicazione che, secondo Marziano, "*possono procurare le altezze celesti*". Opposta, invece, la lettura di Giovanni che traducendo *cruenta rythmica* sembra quasi alludere alla difficoltà, per una mente ancora mortale di creare carmi perfetti, rimandando al senso ultimo e cioè che solo la sapienza piena e l'unione col *logos* potranno poi conferire questa capacità allo studio umano.

[51, 11] *IACENTE LINEA longitudinem significat...*

Giovanni interpreta le linee, gli angoli e le curve come attinenti alla geometria²⁷⁸, e parla di figure *maggiori*, gerarchicamente, ricollegandosi al concetto di *figura praestantior* affrontato nel primo capitolo. In quest'ottica assumono notevole importanza e una spiccata coloritura platonica gli ultimi versi della poesia di Polimnia che mettono in correlazione lo studio di queste figure con l'allenamento della mente in vista delle realtà celesti. Di tutt'altro parere la Ramelli che legge i versi di Marziano come un'allusione agli accenti della lirica greca, rimanendo in tema metrico²⁷⁹.

[51, 19 – 52, 3] *SUETA COTURNATOS Senarius aeroicus cui adiungitur dimetrum iambicum. Laus Philologiae de peritia poematum...*

Le glosse del carne di Melpomene sono tutte di carattere metrico, grammaticale e lessicale, tranne l'interpretazione di *versa* che potrebbe significare sia il passaggio da metri più semplici ad altri più complessi, che il momento di trasformazione di Filologia in dea. Questa lettura è forse suggerita a Giovanni dai versi seguenti, in cui è descritto il talamo adornato di corone di fiori adatti

²⁷⁷ Cfr. I. Ramelli, *Marziano...* cit., p. 68–69 e p. 790 n. 9

²⁷⁸ Cfr. 51, 6

²⁷⁹ Cfr. I. Ramelli, *Marziano...* cit., p. 68–69 e p. 790 n. 9

alle cerimonie di lei.

[52, 8 – 52, 14] *TU QUE RHETORICO Pentametrum catalecticum...*

Giovanni mostra una grande padronanza del lessico retorico antico. La sirima è la veste lunga con strascico dei retori e dei poeti che Giovanni, interpreta allegoricamente come frase lunga e prolissa. E ancora i poeti sono detti rabbiosi (*rabidi*) a motivo dell'abbondanza delle parole, e i *sorita*²⁸⁰ mucchi di cose (argomentazioni, dirà Remigio) minutissime in un unico luogo.

Infine l'Eriugena traduce *doctis* con numeri, nel senso di ritmi, variazioni.

[52, 21] *CAPUT ARTIBUS, INCLITA VIRGO Metrum dimetrum anapesticum catalectum. Laus Philologiae de Phisica.*

Giovanni definisce la lode di Erato a Filologia – oltre a indicarne il metro – come *de Phisica*. Nel breve carme la musa elenca i fenomeni meteorologici, tuoni, fulmini, pioggia, come si formano e si svuotano le nubi, per quale motivo torna la primavera, etc., ovvero la filosofia della natura.

[52, 24] *ANTE ante formam visibilem quia iste mundus repertus est solis rationibus.*

Nel commento a questo passo del Capella, l'Eriugena è lapidario: *questo universo è stato scoperto esclusivamente con la ragione*. Mentre le lodi delle Muse ripetono che ora Filologia, ascendendo al cielo, potrà finalmente vedere le realtà più alte, quelle che sino a quel momento aveva solo potuto congetturare, Giovanni commenta con una stringata ma efficace apologia della ragione, unica responsabile della scoperta di questo *mundus*.

Quella di Giovanni non è una presa di posizione contro la fede o la sapienza rivelata, ma una precisazione e una divisione rigorosa tra il dominio della fede e quello della ragione. Pur se essi, in molti punti, sono contigui, vi sono campi d'indagine in cui è la ragione ad essere lo strumento principe per la ricerca della verità. Una di queste è proprio la filosofia della natura. Che Giovanni fosse un filosofo della natura è provato dalle numerose glosse di carattere “fisico” di cui sono cosparsi tutti i libri. Remigio, ad esempio, darà una lettura del passo radicalmente diversa e dal carattere neoplatonico. Scrive il commentatore di Auxerre: “*Sottinteso: ne scopristi la forma visibile; infatti, questo mondo visibile, prima che fosse creato, era già nella ragione di Dio, e in essa viveva*”.

[53, 7] *OPERTA quae sensibus non adiunguntur.*

Alle ragioni indagabili con l'intelletto si oppongono quelle segrete, “che non si

²⁸⁰ Il sorite, o sillogismo acervale, la cui paternità è attribuita a Crisippo è una concatenazione di sillogismi – definito per questo anche concatenazione – ogni conclusione è premessa per il sillogismo successivo. La paternità del sorite, considerata una figura molto complessa del discorso, è riconosciuta a Crisippo. Su quest'immagine di molti elementi, premesse, discussioni, etc., si fonda l'immagine del mucchio di cose.

congiungono con i sensi” e quindi fuori dalla portata della scienza umana che agisce proprio tramite i sensi.

[53, 16] *ΣΤΟΑΣΙ porticibus. Quicquid invenerunt Stoici de praescientia futurorum tu tulisti...*

Qui emerge nuovamente il carattere scolastico e didascalico delle glosse. Di fronte ad un passo ricco di riferimenti alla Stoà e alla divinazione, Giovanni si preoccupa di spiegare in quale modo *Stoasi* si riferisce agli stoici, attraverso una breve esposizione dei casi greci. Nello stesso modo, nella glossa successiva, di fronte ad un verbo ambiguo, *edat*, prende in considerazione entrambe le possibilità di mangiare o profetizzare, anche se il contesto, piuttosto chiaro, pone l'accento sulla seconda interpretazione.

[54, 4] *VIRGO PERITE Laus de Aruspicio de Coniaectura de Augurio. Sunt enim duo genera prophetiae, prima per coniecturam et sepissime fallit, divinatio autem quae per responsa deorum fit non fallit.*

Giovanni espone nuovamente quanto sopra affermato in 7, 5, nel commento dedicato a Mantica, e cioè che la divinazione nasconde un nocciolo di verità. Ora Giovanni scende maggiormente nel dettaglio e divide la divinazione *divinatio*, da altri generi di congettura, tra cui l'*aruspicio*, la *coniaectura* e l'*augurio*. In questa affermazione si può scorgere un'eco di quanto appena detto nei confronti della *rationis*, vera scopritrice del mondo sensibile.

“La *divinatio*”, come afferma Carlier²⁸¹, “Si presenta come la negativa di un sapere vero²⁸² – l'*episteme* – costantemente preso come punto di riferimento. La divinazione è un non sapere dato alla non razionalità dell'uomo che arriva a cogliere solo una piccola parte di verità mediante riflessi, fantasmi, immagini in uno specchio: in breve, una conoscenza che si addice al mondo dell'apparenza, del divenire, del tempo. La mantica non è che un'imitazione, un riflesso della conoscenza vera, il cui organo è l'anima razionale, il *nous*, e il cui oggetto è la realtà immutabile ed eterna; essa ne è soltanto un riflesso, come il mondo sensibile è soltanto un riflesso dell'intelligibile, come il tempo è solo un'*immagine mobile dell'eternità*”.

Così, riprendendo le parole dell'Eriugena l'anima razionale si applica al mondo sensibile che è conoscibile attraverso di esso e non direttamente dalla rivelazione, mentre la *divinatio* permette di cogliere un responso degli dei, ma solo attraverso la fede in una risposta, non con pratiche tecniche – aruspicina – o congetture.

[55, 13] *PRAETERVOLANS ASTRA velocior caeteris superioribus quia*

²⁸¹ Carlier, *Scienza divina...* cit. p. 273–274

²⁸² Cfr. Agostino, *Contra Academicos*: “*Divinatio ad sapientiam non pertinet*”

breviorem circulum facit. Dicunt enim phisici quia Mercurius velocior caeteris in suo circulo est et habet virtutem seminum in mari et in terra...

Caratteristica di Mercurio era la velocità e i rapidi spostamenti. Per Giovanni questi versi si riferiscono piuttosto alla velocità con cui il pianeta compie il giro del suo circolo²⁸³. La virtù dei semi in mare e in terra – commento ai versi successivi, in cui Marziano descrive i viaggi del Dio – si riferisce alla potestà del Cillenio, e del pianeta, su questi due regni²⁸⁴. La verga della memoria è molto probabilmente il caduceo e il suo collegamento con la memoria nasce proprio dall'identificazione di Mercurio con il *sermo* e l'eloquenza. Perché, come specifica Remigio, “*il discorso richiama alla memoria*”. L'Eriugena sembra convenire con questa tesi, affermando che “*virgam*” indica il potere di discernimento.

[55, 20] *MEMOREM aut quia memoriam facit aut memorabile.*

Come annota Giovanni, può avere un senso tanto attivo quanto passivo; essere cioè la causa del ricordo (perché il discorso evoca le parole e il ricordo ad esse associato) o l'oggetto (come fama, o anche come disciplina).

[55, 22] *OSIRIS rex Aegypti repperit cultum agricolarum et vinearum...*

La notizia – che vuole Osiride inventore della coltivazione – deriva da Isidoro, XVII, I, 2: “*Primum ad aratrum boves iunxisse ferunt quendam privatum hominem et fulminatum, nomine Homogirum; quidam autem Osirim dicunt esse artis huius inventorem; quidam Triptoleum. Et hic quaestio est quomodo prima Ceres ferro in Graecia vertere terram instituit, sed ferro qualicumque, non specialiter vomere aut aratro*”.

[56, 6] *STUPET VENENUM Tanta virtus est sermonis rhetoris ut possit damnare et liberare hominem, ideo vocatur Hermes Mercurius a Grecis.*

In questa e nelle glosse successive, Giovanni elogia il valore, la forza e la potenza del discorso, allegorizzato nella figura di Mercurio / Hermes. Il suo caduceo ha la potenza di neutralizzare il veleno, cioè, secondo Giovanni di liberare o condannare l'uomo, come nel discorso epidittico o giudiziario. Sulla base della potenza della parola, l'Eriugena trova l'etimologia del nome di Mercurio²⁸⁵, chiamato Ermes, quasi fosse l'anagramma di *sermo*. Il veleno dei

²⁸³ Ancora una volta l'Eriugena si appoggia all'autorità dei fisici. Cfr. anche Fulgenzio, *Mitologiarum libri*, I, XVIII: “*Hunc etiam deum furti ac praesulem uolunt, quod nihil intersit inter negotiantis rapinam atque periurium furantisque deierationem ac raptum. Stellam uero quae stilbos Grece nuncupatur, quam ei pagani adscribunt, ex quo etiam diei nomen inuenerunt, tantum celerior planetis omnibus currit, ut septima die suos permeet circulos, quod Saturnus uiginti octo annis et Iuppiter duodecim possunt; unde etiam Lucanus ait: motuque celer Cyllenius hebet*”.

²⁸⁴ Cfr. Fulgenzio, *Mitologiarum libri*, I, XVIII: “*Utraque etiam regna permeare dicitur, superna atque inferna, quod modo uentis in altum nauigans currat, modo dimersus inferna tempestatibus appetat*”.

²⁸⁵ Già nel primo libro Giovanni aveva istituito questa relazione tra *sermo* ed *Ermes*.

serpenti è quello è quello dei litigi e delle discussioni violente che nascono tra i due contendenti, come specifica anche Isidoro: “*Virgam tenet, qua serpentes dividit, id est venena. Nam bellantes ac dissidentes interpretum oratione sedantur; unde secundum Livium legati pacis caduceatores dicuntur. Sicut enim per fetiales bella indicebantur, ita pax per caduceatores fiebat*²⁸⁶”.

[56, 8] *ORBEM GEMELLUM geminam speram propter serpentes quia duo serpentes in virga ipsius sunt...*

Lo Scoto dà una diversa interpretazione dei due serpenti, rispetto a quella di Fulgenzio mitografo e Isidoro. Non sono i due attori del discorso, ma le due “sfere” in cui si svolge il *sermo*: le parole e i pensieri.

[56, 11] *NUNC BEANTUR ARTES Peritia artium Mercurii solius erat, iam modo non ipsi soli sed Philologiae, quando studium additur naturale, tunc beantur. Greci utebantur topicis, sed nullus scripsit inde artem antequam Marcus Tullius scripsit apud Romanos, nulle Perì Ermeneias ante Aristotelem.*

Giovanni fornisce in questo passo una lettura molto interessante e ricca di spunti sul valore di Mercurio e Filologia. Innanzi tutto definisce il Cillenio come *peritia artium*, facendone il referente non della sola dialettica, o Logos, ma di tutte e sette le discipline liberali. Esse sono proprie del Dio, una sua prerogativa, una conoscenza a lui riservata (una conoscenza, come si è visto, che rende Mercurio dottissimo anche tra gli dei²⁸⁷ e quasi presenziante). Giovanni sottolinea il valore divino della sapienza di cui l'anima, di origine divina anch'essa è impregnata. L'Eriugena aveva già affermato²⁸⁸ che l'esercizio della ragione è l'unica cosa che renda la vita dell'uomo degna, ora scende nello specifico e ricorda che il possesso di queste arti è un concetto quasi divino, ma attraverso lo studio naturale, cioè Filologia, esse diventano beate. Grazie a questo studio, le arti non sono più una prerogativa del solo dio. Scrive Macrobio²⁸⁹: “...Sono saggi solo coloro i quali ricercano con l'acume dell'intelletto [*acie mentis*] le realtà superne e giungono, dopo una ricerca sagace e ostinata, a comprenderle e, per quanto è dato agli uomini intravederle, le imitano”.

Infine Giovanni nomina i principali diffusori di queste conoscenze nella società umana: Cicerone²⁹⁰, presso i Romani e Aristotele, con il *Perì Ermeneias*²⁹¹.

²⁸⁶ *Etymologiae*, VIII, XI, 47–48

²⁸⁷ Cfr. la lode di Giove a Mercurio in finale del primo libro del *De Nuptiis*.

²⁸⁸ Cfr. *supra* 17, 8

²⁸⁹ *Commentarium*, I, 8, 3

²⁹⁰ Marco Tullio Cicerone è conosciuto, nel medioevo, come *nobilissimus auctor*, per i suoi importanti insegnamenti morali (cfr. Curtius, *cit.* p. 59 ss.). Un elogio dell'arpinate si ritrova anche in molte pagine del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*.

²⁹¹ Il *Perì Ermeneias*, o *De Interpretatione*, è stata, per tutto il medioevo, una delle opere più importanti di Aristotele (e una delle poche di cui si era a conoscenza). Insieme alle Categorie, gli Analitici e i Topici, esso fa parte dell'*Organon*, il corpus aristotelico sulla logica. Tradotto e commentato da Boezio, l'Aristotele logico era

[56, 18] *NUS deus, nus mens, virtus sapientiae quae propriae deorum erat in principio per vos descendit ad homines, id est per studium et naturam.*

In questo breve commento è racchiusa tutta la portata del messaggio di Marziano accolta dall'Eriugena. Nell'unione di Filologia e di Mercurio, dello studio e del Logos, delle discipline e del sapere divino, il *nous*²⁹², la spiritualità, la mente e dio (come li traduce Giovanni), riempie gli abissi della mente (Marziano) e scende attraverso di loro agli uomini

La dimensione verticale di discesa che collega nuovamente le sedi degli dei e dell'iperuranio al mondo sublunare, un canale attraverso il quale l'illuminazione spirituale, ottenuta con lo studio delle discipline (cfr. glossa precedente), scende fino agli uomini, eleva studio e ragione al di là del mondo umano, come Giovanni ribadisce un'altra volta. Questo *nous* rappresenta la potenza della parola e dello studio indirizzata alla sua origine divina²⁹³.

[56, 19] *Probata facundia PROBATA LINGUA, id est certissimas regulas artium.*

La *probata facundia* viene interpretata da Giovanni come le regole certe e fisse delle arti, conclusione naturale del ragionamento appena affrontato. Esse, infatti, sono il mezzo attraverso il quale ottenere quella congiunzione mistica e spirituale tra Filologia e Mercurio.

[57, 2] *PRUDENTIA est quae docet quid sequendum et quid fugiendum sit.*

Dopo le Muse è il momento delle virtù cardinali, di cui Giovanni dà un'interpretazione piuttosto succinta. La Prudenza insegna che cosa seguire e cosa evitare. Similmente in Isidoro, II, XXIV, 6: “*Prudentia est in rebus, qua discernuntur a bonis mala*”. La giustizia distribuisce a ciascuno ciò che compete; ancora Isidoro (*Ibid.*): “*Iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuunt*”. Temperanza e Fortezza riguardano ciò che va rifuggito: la temperanza consiste nell'astenersi (Isidoro, *Ibid.* “*Temperantia, qua libido concupiscentiaque rerum frenatur*”), e la fortezza nel superarle (Isidoro, *Ibid.* “*Fortitudo, qua adversa aequanimiter tolerantur*”).

[57, 15] *CRINITA quia omnes philosophi criniti erant. Nemo intrat in celum nisi per philosophiam, semel splendoribus.*

Dell'importanza dell'opera di Marziano per l'iconografia medievale si è già detto²⁹⁴. Qui Giovanni propone il cliché secondo il quale tutti i filosofi hanno la chioma folta. Poi, nel commentare il passo del Capella in cui è scritto, “*Dopo*

un'autorità indiscussa di logica e dialettica nel medioevo.

²⁹² Si è già visto che Macrobio definisce *nous* come intelletto divino (*mens divina*), in I, 2, 14; I, 8, 10; I, 14, 6; 8

²⁹³ Cfr. Lenaz, *cit.* p. 103

²⁹⁴ Cfr. capitolo I e Curtius, *cit.*

queste entrò una donna [Filosofia], austera e dalla folta chioma, e particolarmente orgogliosa del fatto che grazie ad essa Giove aveva attribuito a tutti la facoltà di salire in cielo”, l'Eriugena espone una delle sue massime più celebri e più citata: “*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*”²⁹⁵. Il commento viene ripreso anche da Remigio che lo glossa con “*id est per amorem sapientiae*”. Infine Giovanni conclude con un passo di difficile decifrazione: *semel splendoribus*²⁹⁶.

[58, 3 – 58, 4] *GLABELLA nuditas inter supercilia.*

Nel fornire le definizioni di *glabrio* e *tautones* emerge ancora il carattere didascalico del commento. Si è inoltre già parlato, nel capitolo III, della necessità di reperire lemmari ed elenchi di parole e definizioni nel periodo carolingio.

[58, 7] *CARITES tres Gratiae filie Iovis. Carites dicuntur fistule quarum sonus artem musicam excedit...*

Il nome di Cariti per lo zufolo (*fistula*), non trova riscontro nelle fonti conosciute di Giovanni. Isidoro²⁹⁷, invece, propone l'etimologia: “*Fistula autem dicta, quod vocem emittat. Nam FOS Graece vox, STOLIA missa appellatur*”.

[58, 18] Seguono una serie di glosse di carattere principalmente grammaticale ed etimologico.

[59, 19] *ADITA locus secretus templi ubi imagines idolorum erant; adita dicens eo quod vix adiri possunt...*

Gli *adita* (o *adyta*, secondo Macrobio) sono i penetrali dei templi, i luoghi più sacri e impenetrabili, i *sancta sanctorum*. Giovanni, infatti, trova l'etimologia in *quod vix adiri possunt*. Un passaggio analogo lo si ritrova in Isidoro (che però non ha attestazioni di *adita* se non una in senso giuridico, libro V) con *penetralia*: “*Penetralia secreta sunt oraculorum; et penetralia dicta sunt ab eo quod est penitus, hoc est pene intus*”²⁹⁸. In realtà con *adyta* si intende un più generico “santuario”, come attesta Agostino nel *De Civitate Dei*, III, 5: “*Usque adeo gravius quae putabant adyta divina quam humana cubilia vindicabant*”.

[60, 3] *SUBINDE frequenter inter artem et disciplinam hoc interest, quod quando discitur, disciplina vocatur, quando perfecta in habitu mentis est, ars nuncupatur. Ars dicta est apò tês aretês hoc est a virtute.*

²⁹⁵ Per l'importanza di questo passo cfr. il capitolo III.

²⁹⁶ Anche I. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., aggiunge un laconico punto interrogativo!

²⁹⁷ *Etymologiae*, III, XXI, 6

²⁹⁸ *Etymologiae*, XV, IV, 4. La probabile etimologia di *penetralia*, lo lega ai Penati, le divinità domestiche e del focolare latine. Isidoro la attesta nel libro VIII, XI, 99: “*Penates gentiles dicebant omnes deos quos domi colebant. Et penates dicti, quod essent in penetralibus, id est in secretis*”.

Giovanni istituisce una differenza di stato tra *ars* e *disciplina*, termini sostanzialmente sinonimici, sulla base della loro etimologia. *Disciplina* è il nome che essa ha quando ancora la si apprende (*discitur*), mentre l'*ars*²⁹⁹ è già perfetta nel possesso e nella mente. Infatti essa deriva dalla virtù *apò tes aretes*. Con la medesima precisazione si aprono le *Etymologiae* di Isidoro: “*Disciplina a discendo nomen accepit: unde et scientia dici potest. Nam scire dictum a discere, quia nemo nostrum scit, nisi qui discit. Aliter dicta disciplina, quia discitur plena. Ars vero dicta est, quod artis praeceptis regulisque consistat. Alii dicunt a Graecis hoc tractum esse vocabulum APO TES ARETES, id est a virtute, quam scientiam vocaverunt. Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse in his quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est, quae de his agit quae aliter evenire non possunt. Nam quando veris disputationibus aliquid disseritur, disciplina erit: quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur, nomen artis habebit*³⁰⁰”.

A tal proposito è molto interessante un lungo passo del *De Institutione* di Cassiodoro³⁰¹, al quale molto probabilmente Isidoro si è ispirato, che fa risalire la divisione tra arte e disciplina direttamente agli insegnamenti di Aristotele e Platone. Nel medesimo brano, inoltre, il fondatore di Vivarium cita lo stesso Marziano Capella: “*Considerandum est autem quod iam, quia locus se attulit, in rethorica parte libauimus quid intersit inter artem et disciplinam, ne se diuersitas nominum permixta confundat. Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles, opinabiles magistri saecularium litterarum, hanc differentiam esse uoluerunt, dicentes artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt. Disciplina uero est quae de his agit quae aliter euenire non possunt. Sed hoc de mundanis dixisse praesumptum est, quando solae litterae diuinae nesciunt fallere, quoniam habent immobilem ueritatis auctorem. Audiuius etiam Felicem Capellam aliqua de disciplinis scripsisse deflorata, ne talibus litteris fratrum simplicitas linqueretur ignara, quae tamen ad manus nostras adhuc minime peruenire potuerunt. Sed melius est ut nec illa uobis quandoque pereant, et ista quamuis exigua desiderantibus celeriter offerantur. Nunc ergo ad mathematicae ueniamus initia*³⁰²”.

²⁹⁹ A proposito dell'*ars*, scrive Curtius, cit, p. 47: “Il significato di *ars* è totalmente diverso da quello moderno di arte; deve intendersi come dottrina, nel senso che conserva in espressioni come arte poetica. L'etimologia antica collegava il vocabolo con la radice di *artus*, nel senso di stretto: le arti sono tali, in quanto stringono, raccolgono tutto in rigide norme”.

³⁰⁰ *Etymologiae*, I, I, 1–3

³⁰¹ Nel secondo libro, a termine del paragrafo dedicato alla dialettica.

³⁰² Sul passo di Cassiodoro scrive Marrou, “*Doctrina*” et “*Disciplina*” dans la langue des pères de l'église, ALMA, 9 (1934): “C'est seulement chez Cassiodore que la distinction médiévale se trouve énoncée avec rigueur: d'une part, il en donne une justification théorique qu'il place sous le patronage vénérable, mais lointain, de Platon et d'Aristote; d'autre part, il nous donne une classification précise des diverses branches de l'encyclopédisme. Cassiodore ne se donne nullement comme l'inventeur de cette distinction; on sait qu'il y a peu d'originalité dans ses *Institutiones*; enfin, le texte de Martianus Capella nous empêche de reporter au VI^e siècle l'apparition de cette innovation. Vraisemblablement, elle a dû s'introduire dans l'enseignement au début du Ve

Anche Agostino lega il concetto di *ars* con quello di virtù: “*Ars quippe ipsa bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est*³⁰³”, e quello di *disciplina* a *discere*: “*interpretati sunt, disciplina quae utique a discendo nomen accepit, unde et scientia dici potest*³⁰⁴”. Mentre nei Saturnalia di Macrobio, si trova solo *disciplina* e mai *ars*.

[60, 5] *FACULTATE instrumenta. Facultas artis est omne instrumentum quo discitur et docetur...*

Le *artes* si articolano in *facultates* che Giovanni interpreta come competenze, strumenti. Esse sono tutto ciò attraverso cui le arti possono essere insegnate, quindi anche i libri. A questo proposito è interessante notare che Isidoro (*Etymologiae*, IV, 2), accomuna l'attributo *liberalis* delle *artes liberales*, proprio con *liber*. Sulla base di questa analogia tra libri e facoltà, Giovanni identifica le due arti più dotte con le due muse che, nel racconto di Marziano, raccolsero più libri e cioè Urania e Calliope: la musica celeste e quella *artificialis*, cioè umana. La differenza tra le due musiche³⁰⁵, si ritrova in tutti i principali trattati delle artes, tra cui Boezio e Agostino, che struttura la sua opera, il *De Musica*, in sei libri, i primi cinque dedicati al ritmo e il sesto alla *musica celeste*. Nella *Musica* di Boezio, vi è proprio uno iato incolmabile tra le due *disciplinae*, che richiama l'incolmabile separazione tra ciò che è celeste puro e incontaminato e ciò che è terrestre, mescolato e corporeo. Le opere musicali dell'antichità sono raramente opere sull'esecuzione ma piuttosto trattati di “teoria musicale militante”³⁰⁶.

[60, 8] *PAGINULAE dicuntur in musica ubi tropi in altitudinem ascendunt pro differentiam tonorum.*

Questa glossa è estremamente interessante, per due motivi. Il primo è che il testo di Ilaria Ramelli, che si basa su quello del Willis³⁰⁷, riporta *paginae*, mentre Giovanni glossa *paginulae*, e questo potrebbe indicare l'utilizzo di un diverso codice o di diversi codici³⁰⁸. Ma anche l'utilizzo di *paginula* è indicativo delle fonti di Giovanni, in quanto non si ritrova nel libro IX di Marziano, né in Agostino, né in Isidoro, né in altri trattati musicali medievali. L'unico altro autore che lo conosce e lo utilizza è Boezio, nel IV libro del *De Musica*: “*Septem quidem praediximus esse modos, sed nihi videatur incongruum quod octavus super annexus est. Hujus enim adjectionis rationem paulo posterius*

siècle, mais cette distinction artificielle, contraire à la tradition littéraire, n'a été que théorique et toute formelle; elle n'a pas fait disparaître la synonymie des deux termes ars et disciplina. A l'exemple des Pères, les auteurs du moyen âge continueront à grouper sous le nom d'Artes l'ensemble des sept sciences et à appeler, d'autre part, disciplinas même les arts du trivium”.

³⁰³ *De Civitate Dei*, IV, 21

³⁰⁴ *De Trinitate Dei*, XIV, 1, 1

³⁰⁵ Vedi capitolo I

³⁰⁶ Cfr. Chadwick, *Boezio... cit.*, p. 119–ss.

³⁰⁷ J. Willis, *Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1983.

³⁰⁸ Cfr. I. Ramelli, *Tutti i commenti... cit.*, pp. 82 – 92

*eloquemur. Nunc illud est considerandum quod hae paginulae, quas inter se rectus linearum ordo distinguit, aliae quidem habent notulas musicas, aliae vero minime, velut in eo modo qui scribitur hypermixolydius*³⁰⁹”.

[60, 6 – 60, 11] *CONCESSERE id est colleger ad differentiam toni.*

EMISPERIA semicirculi.

TEOREMATUM speculationum, teorema proprie dicitur in geometria quod elementa in astrologia...

Seguono alcune glosse dedicate e tecnicismi musicali, astronomici e geometrici. Quanto detto sopra, riguardo alla fonte boeziana del *De Musica* viene qui confermato. Giovanni, infatti, glossa *theorematum*, con *speculationum*. Boezio, *Institutiones Musicae*, scrive all'inizio del capitolo XV del primo libro: *De ordine theorematum, id est speculationum*. L'Eriugena, poi, abbandona il campo musicale per istituire un'ulteriore correlazione tra le discipline. I *teoremata*, sono in geometria, ciò che nell'astrologia sono gli *elementa*. La differenziazione sembra piuttosto arbitraria e non se ne trovano riscontri, soprattutto per *elementa*, che in realtà è un termine dal significato molto ampio³¹⁰. E' però interessante l'istituzione del parallelo tra la geometria e l'astronomia, entrambe interessanti all'analisi dei corpi. La prima disciplina si occupa di corpi astratti, regolati da *teoremi*, mentre la seconda a corpi *reali*, composti da *elementi*. Questa differenza tra corpi reali e *immateriali*, Giovanni sembra suggerirla anche con l'uso dei verbi. Infatti, come scrive nella glossa, la geometra *fingit*, mentre l'astronomia *describit*.

Il parallelo continua anche nel commento successivo, questa volta tra musica e astronomia. Quella che istituisce l'Eriugena sembra una vera e propria sinestesia. Infatti, la figura completa dell'astronomia è un'immagine *specie aspicientiumque oculis manifestatur*, mentre quella della musica, è un'immagine descritta *per tonos et tropos*, oltre agli altri modi. Il concetto di figura completa riporta ancora una volta al concetto neoplatonico di scienza, ad una visione armonica e omogenea del cosmo, in tutte le sue manifestazioni: planetarie, musicali, matematiche. L'importanza che Giovanni riserva a queste note, in un contesto carico di sacralità e riferimenti all'immanenza, porta all'identificazione delle *artes* come un gradino imprescindibile nel raggiungimento della coscienza di questa “pienezza” e unità del cosmo che è anche l'unità dell'uomo con Dio e dell'anima umana nel corpo.

³⁰⁹ Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De institutione musica*, liber IV, cap. XVI; cfr il già citato Ubaldo Pizzani, *La rinascenza carolingia e la riscoperta del De Institutione Musica di Boezio...* cit, e M. E. Duchez, *Jean Scot Erigène premier lecteur du De institutione musica de Boèce...* cit.

³¹⁰ Si nota però che all'interno del libro III delle *Etymologiae*, quello dedicato alle discipline matematiche, Isidoro usi il termine *elementa* solo in due passi riferiti all'astronomia, in particolare (XXIX, 1): “*Mundus est is qui constat ex caelo, [et] terra et mare cunctisque sideribus. Qui ideo mundus est appellatus, quia semper in motu est; nulla enim requies eius elementis concessa est*”.

[61, 1] *Per ovum totam speram caelestem significat.*

In piena sintonia con l'interpretazione pitagorica, Giovanni descrive l'uovo come l'intera sfera celeste³¹¹.

[61, 23] *orkòo iuro, inde Orcus quia iurat quod nullum hominem sine poena dimittet.*

Non si trovano riscontri per l'etimologia di *Orcum* dal greco *orkòo*, io giuro, come promessa di una punizione imminente. Diversa – ma sempre fantasiosa – l'etimologia di Isidoro che scrive (VIII, XI, 42): “*alii Orcum vocant, quasi receptorem mortium. Vnde et orca nuncupatur vas quod recipit aquas*”.

[61, 24] *Méne lune, Eumenes mala luna.*

Anche se Isidoro associa in più luoghi le *Eumenidi* con le Parche, Giovanni ne dà un'interpretazione etimologica che lo porta ad identificarle con la *cattiva luna* (da *méne*, luna).

[62, 1 – 62, 2] *Quidam SYRUS finxit unum simulacrum anime...*

FASUS SENEX finxit quod nullus potest venire ad immortalitatem nisi per mortem.

Il passo sul Siriano e sul vecchio di Fasi è di difficile interpretazione anche per gli studiosi contemporanei. I. Ramelli³¹² interpreta il primo come Giamblico, mentre davanti al secondo nome Willis colloca una *crux desperationis*. Il passo sembra alludere all'immortalità di Filologia. Anche Giovanni mostra di non avere ulteriori informazioni sulle due figure, glossando brevemente come *quidam Syrus* che finse un simulacro che sferzava le anime in cielo (*sic!*), mentre il vecchio del Fasi – senza ulteriori specificazioni – sembra presagire un'escatologia cristiana, e cioè che l'immortalità si può raggiungere solo attraverso la morte.

Giovanni cade in inganno anche con *Mani* che in questo caso non sono le divinità inferi dei romani, ma proprio le mani di Caronte, dalla cui presa Filologia riesce a fuggire.

[62, 12] *due Veneres sunt, una VOLUPTARIA, id est libidinosa, cuius filius est Ermafroditus, altera Casta quae erat uxor Vulcani. Est etiam amor castus et amor impudicus.*

La dottrina delle due Veneri, a cui Giovanni fa riferimento, mostrando di conoscerla, è una concezione di derivazione platonica che affianca, alla Venere olimpica, dea della bellezza e della sensualità, figlia di Giove e Dione, la Venere figlia di Uranio, nata dal contatto tra il seme paterno, evirato da Cronos, con il

³¹¹ Cfr. *supra*, 32, 7

³¹² *Marziano Capella...* cit. pp. 779–800

mare. La prima è immagine dell'eros e dell'amore carnale e la seconda, invece, di un concetto di amore più alto e puro (Uranio)³¹³. Scrive Platone nel *Simposio*: “...una vecchia e senza madre figlia di Urano, che chiamiamo anche Urania; l'altra giovane, figlia di Zeus e Dione, che viene chiamata Pandemone. È inevitabile che l'Eros compagno dell'una sia correttamente chiamato Pandemone, l'altro Uranio³¹⁴” e ancora, “Mi sembra corretto distinguere nettamente la doppia natura dell'Eros, poiché non solo è insito nelle anime degli uomini sospingendole verso il bello, ma anche verso molte altre cose negli altri esseri viventi, sia nei corpi degli animali sia in ciò che nasce sulla terra, sia, per così dire, in tutto ciò che vive...³¹⁵”. Le due Veneri risiedono entrambe nell'animo umano. Ma è la prima che deve lo pervadere completamente, in quanto essa spinge l'uomo verso la contemplazione del bello, verso l'alto, mentre la seconda lo spinge verso le pulsioni carnali, e quindi verso il basso. In questo caso, l'*Amor* portatore della lettiga è figlio della prima Venere, e quindi tende verso l'alto. Infatti, chiosa Giovanni, c'è un amore casto e lecito, ovviamente il primo, e uno impudico.

[62, 15] *EPIMELIA cura salutis sed non cura illa quae pertinet ad sollicitudinem, sed ad sanitatem.*

Epimelia è traslitterazione del termine greco *ἐπιμέλεια*, traducibile con cura, sollecitudine. Non si capisce perché Giovanni specifichi cura della salute, quindi in senso corporeo, quando il contesto, legato allo studio, lascia intendere la cura e la sollecitudine filologica dello studio. Di senso opposto, infatti, il commento di Remigio: “*Pymelia grece, Latine cura, non illa quae sollicitudines saeculi parit, sed illa quae studium sapientiae*”.

[63, 6] *ILLES provocator stupri. Virtutibus enim vitia interseruntur.*

Cupido, figlio di Venere Pandemona, rimane fuori dal corteo, proprio a significare l'assenza di carnalità e corporalità di tutto il contesto. Giovanni glossa infondendo una lettura cristiana delle tentazioni, scrivendo che i vizi si introducono (*interseruntur*) in mezzo alle virtù. L'anima non può mai abbassare la guardia.

[63, 10] *Era IUNO ab aere.*

Come già per Mercurio, anche Giunone ha due nomi: uno essoterico aperto alla conoscenza degli uomini, e uno esoterico, sconosciuto, reale. Ogni nome ha la sua etimologia. Giunone, da *giovare*, secondo Marziano, mentre il nome reale, per Giovanni è *Hera* da *aere*, riconducendo ancora una volta il mito ad una lettura allegorica fisica del cosmo.

³¹³ Una tale differenziazione non poteva che trovare terreno fertile nel cristianesimo medievale.

³¹⁴ 180d

³¹⁵ 186a

[63, 12 – 64, 4] Tutti gli attributi e gli eponimi di Giunone sono calchi di termini greci e latini. Così *Lucesia* da luce, e *Fluvonia* perché libera le donne da parto, dalle *februae*, le purificazioni, *Cintia* dal *cingulum*, immagine della deposizione e della perdita di verginità; *Saticena*, dalla semina (Saturno per gli uomini, così come Giunone per le donne) o *Soticena* perché associa il maschio e la femmina. *Populona* perché moltiplica le genti, *Curtide* come potente, probabilmente dal greco *kurios*, che ha potere, capace. Dall'unione di *Hera* e dall'eponimo *Kurios*, Giovanni tesse un'analogia con *Herakles*, quasi “il glorioso di Giunone”, in quanto allattato da Era. Il paragone può essere stato suggerito da Macrobio, *Saturnalia*, I, XX, 10: “*Et revera Herculem solem esse vel ex nomine claret. Ἡρακλῆς enim quid aliud est nisi Ἡρας, id est aeris, κλέος? Quae porro alia aeris gloria est nisi solis inluminatio, cuius recessu profunditate occultitur tenebrarum?*”.

[64, 6 – 64, 7] *ANIMANTUM* quia *Plato et demones et angelos animalia vocat*. La grande quantità di esseri viventi che occupano la vastità del cielo e che Marziano chiama *animantum* sono i demoni e gli angeli. Non intesi, però, in senso cristiano, bensì in quello platonico, come entità a metà tra Dio e l'uomo (immortali e immateriali, ma soggiacenti alla mutevolezza e ai piaceri. Anche il nome di angeli e demoni non va inteso in senso cristiano–ebraico ma in quello greco, come afferma Calcidio nel commento al *Timeo* di Platone: “*E non ci spaventanti il nome [demoni] adoperato senza distinzione per quelli buoni e per quelli malvagi, dal momento che non ci spaventa il nome di angeli, sebbene gli angeli siano in parte servitori di Dio, ma in parte servi della potenza nemica*³¹⁶”. Similmente anche Agostino, *De Civitate Dei*, secondo cui esistono angeli buoni e malvagi³¹⁷, ma demoni solo malvagi. Nell'esporre brevemente la teoria atomista, Giovanni lascia la frase senza soggetto, caratterizzando negativamente il verbo *credo* alla terza persona plurale. Ovviamente l'Eriugena rigetta tale teoria.

[64, 10] *DECEM STADIORUM*...

La misura dello stadio era elencata, insieme ad altre, da Isidoro, *Etymologiae*³¹⁸: “*Stadium octava pars miliarii est, constans passibus centum viginti quinque. Hunc primum Herculem statuisset dicunt, eumque eo spatio determinasse quod ipse sub uno spiritu confecisset, ac proinde stadium appellasse quoniam in fine respirasset simulque et stetisset*”.

³¹⁶ Calcidio, *Commentarium*... cit. CXXXIII. Successivamente (CXXXIV), Calcidio, basandosi su Esiodo, parla di 30.000 demoni.

³¹⁷ Così come d'altronde insegna la mitologia ebraica e le schiere di Lucifero e gli angeli caduti. Nel medioevo, i due nomi assumeranno significati opposti, con angelo riferito solo ai messaggeri divini, e demoni (forse – come nota anche Calcidio – per la vicinanza al termine greco *demas*, terrore) per le schiere di Satana.

³¹⁸ XV, XVI, 3

[64, 12] *ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ de bona demonitate.*

Alla fine della preghiera a Giunone, Filologia fa riferimento alle opere lette “per la felicità”, o, in greco *perì eudaimonìas*. Giovanni, nel tradurla, è probabilmente tratto in inganno dal precedente riferimento ai demoni buoni di Calcidio e fa infatti riferimento proprio ai *de bona demonitate*.

[64, 17 – 64, 22] La numerosa compagine di demoni³¹⁹ è strutturata con una rigida gerarchia ascensionale. Se, infatti, come scrive Calcidio³²⁰, alcuni demoni sono sottoposti alle passioni, le potestà dei cieli più alti (*ultima spera caelestis*) superiori a quelle sottostanti, sono *apathes* cioè impassibili.

[65, 2] *Inter VATICINIA et propheta hoc interest, quod in vaticiniis et somniis ambigua sunt, in prodigiis autem non...*

Delle differenze tra le varie divinazioni si è già parlato³²¹. I prodigi hanno accezione positiva in quanto nello stesso modo chiamano spesso gli apostoli i miracoli di Gesù³²². L'etimologia di prodigio di Giovanni, ricorda quella di Isidoro: “*Prodigia, quod porro dicant, id est futura praedicant*”³²³.

[65, 16] *GERMANUS quia cum homine nascitur genius.*

Secondo Agostino³²⁴, che confuta Varrone, il genio “è lo spirito razionale di ciascun individuo ed è quindi individuale per ognuno e Dio è lo spirito razionale del mondo”. Poche righe sotto, Giovanni identifica col genio anche le divinità minori, come i Lari.

[66, 15 – 67, 5] *Filius Iovis est HERCULIS...*

L'Eriugena espone, con dovizia di particolari, i passi mitologici a cui Marziano fa riferimento nel suo racconto. Solino, Iginio e Fulgenzio sono le fonti principali dei racconti mitici di Giovanni. Vi sono però errori e incongruenze. Eracle viene chiamato anche Alcmena, e non figlio di Alcmena; Tagete, dal verbo greco *tagéo*, col significato di potente, è per Giovanni un costruttore di città e non il padre dell'aruspicina. L'etimologia di Sibilla da *Siòs Boulé* deriva da Isidoro: “*Sibyllae generaliter dicuntur omnes feminae vates lingua Graeca. Nam SOS Aeolico sermone deos, BOULEN Graeci mentem nuncupant, quasi dei mentem. Proinde igitur, quia divinam voluntatem hominibus interpretari solebant,*

³¹⁹ Cfr. 64, 6 – 7

³²⁰ Calcidio, *Commentarium...* cit. CXXXIII – CXXXV

³²¹ Cfr. supra 54, 4

³²² Cfr. Isidoro, *Etymologiae*, VII, IX, 1: “*Ipsos [Apostolos] enim misit Christus evangelizare per universum mundum, ita ut quidam Persas Indosque penetrarent docentes gentes, et facientes in nomine Christi magna et incredibilia miracula, ut adtestantibus signis et prodigiis crederetur illis in his quae dicebant et viderant*”.

³²³ *Ibid.* XI, III, 3

³²⁴ *De Civitate Dei*, VII, 13

*Sibyllae nominatae sunt*³²⁵”.

Poi, nelle glosse successive, mentre Marziano presenta le schiere delle entità che abitano le parti più basse dell'aria, il commento diventa poco più di una traduzione, lemma per lemma.

[68, 16] *Tripto inde TRIPTES lusores dii. Iam modo describit corpulentum aerem qui Circa terras <est> ubi gravantur et torquentur animae ne reddeant ad superiores sedes.*

I *Triptes* (il testo dell'edizione Willis riporta *tristes*), dei che ingannano. Per Giovanni questa è l'indicazione che Marziano è passato a descrivere l'aria pesante che si trova attorno alla terra. Giovanni usa il termine *corpulentum* che si ritrova due volte in Macrobio, nel *Commentario*, in riferimento alla materia solida e tridimensionale in opposizione alle linee³²⁶, e in riferimento all'acqua come ultima parte della materia rispetto a quella più pura, l'etere, e a quella di un grado minore di purezza ma più leggera, l'aria³²⁷. Agostino lo usa spesso in opposizione a spirituale, a designare i sensi e le qualità del corpo³²⁸. Infine si ritrova nella *Musica theórica* di Beda nella descrizione della musica terrestre: “*Musica autem quamvis terrestris, nobis placuerit, tamem quia corpulentioribus elementis efficitur*”, in opposizione alla musica celeste *ex subtilioribus conficitur*. In chiusura, Giovanni commenta il testo di Marziano che descrive le anime intrappolate in questa zona, oppresse e tormentate in modo da non riuscire a tornare nelle zone più alte, ai luoghi originari.

[69, 2] *pûr ignis, phòx flamma, inde PYRPHLEGETONTA igneus. Per Pyrphlegetonta tonitrua et fulmina significat.*

Anche il Piriflegetonte, il fiume di fuoco, subisce l'allegoresi fisica e diventa simbolo di tuoni e fulmini.

[69, 15] *Aeria IUNO usque modo fuit, nunc vera AETHERIA.*

Quella che Marziano chiama la Giunone celeste indica, per Giovanni, il passaggio di materia più sottile dall'aria, all'etere³²⁹, mostrando, come già in altri passi, un miglioramento e una posizione più alta nella perdita di corporalità e pesantezza a favore di uno stato più eterico e incontaminato.

³²⁵ *Etymologiae*, VIII, VIII, 1

³²⁶ Macrobio, *Commentarium*... cit. I, VI, 35: “*Altera uero corpora quattuor elementorum conlato tenore in robur substantie corpulentae concordi concretionem coalescunt*”

³²⁷ *Ibid.*, I, XXII, V: “*quicquid ex omni materia, de qua facta sunt omnia, purissimum ac liquidissimum fuit, id tenuit summitatem et aether uocatus est; pars illa, cui minor puritas et inerat aliquid leuis ponderis, aer extitit et in secunda delapsus est, post haec quod adhuc quidem liquidum sed iam usque ad tactus offensam corpulentum erat, in aquae fluxum coagulatum est*”.

³²⁸ Cfr. *Contra Julianum*, IV, 14, 66; *Enchiridion*, XV, 59, tra gli altri.

³²⁹ Macrobio, *Commentarium*... cit., I, XXII, V

[70, 7] *SISTRA NILIACA dicit propter sonum qui in primo tono constituitur...*

Il primo tono dei suoni celesti, indica la distanza dalla terra alla luna (indicata da Marziano in 126.000 stadi), già definita da Giovanni come ottava, o diapason. L'identificazione del sistro come strumento in uso solamente presso gli egizi potrebbe essere stata suggerita a Giovanni da un passo di Isidoro: “*Sistrum ab inventrice vocatum. Isis enim regina Aegyptiorum id genus invenisse probatur*”³³⁰.

Giovanni pare ignorare i miti eleusini e interpreta *Eleusina* come un nome proprio di una mitologica regina greca, inventrice di ogni cosa e portatrice di lampade. Del rapporto della luna con l'acqua e sui semi si è già detto più volte. L'esplicito richiamo alla lampada deve aver disorientato Giovanni che tenta di interpretarlo con più chiavi di lettura: qui in riferimento alla rugiada e alla luna e in 70, 8 a motivo della vicinanza del Monte Olimpo alla città.

In [70, 9]³³¹ l'Eriugena legge *vertigo* al posto di *virago*. Se questo toglie parte del senso al testo di Marziano, fornisce però a Giovanni la possibilità di un richiamo all'astronomia, con il riferimento alla qualità della luna e alla sua influenza sui semi della terra e alle fasi della luna triforme.

[70, 11] *EGESTIONIBUS evacuationibus*.

Le *egestionibus* sono interpretate come le “emissioni” di rugiada (che si riteneva scendesse dalla luna), durante le quali la luna risplende in modo particolare.

[70, 13] *MEDIO id est emitonio*

Ancora una volta, le distanze astronomiche vengono misurate con termini musicali, in piena sintonia col pensiero neoplatonico. La lettiga e i portatori percorrono, infatti, un altro semitono (metà tragitto, rispetto alla distanza terra luna) per giungere al circolo del Cillenio, che quindi dista dalla terra un tono e mezzo.

[71, 16 – 71, 17] Giovanni continua, per ogni entità, a fornire l'etimologia del nome³³². Il nome di Erigone, invece, fornisce lo spunto per elargire numerose informazioni. Erigone, figlia di Icaro, giardiniere dell'Attica, alla sua morte divenne, per catasterismo la costellazione della Vergine³³³. L'Eriugena immagina sia stata da Marziano citata in questo punto in base all'etimologia che la vuole donna (*gyné*) contesa (*éris*), cioè la costellazione della Vergine contesa tra i due e verso la quale Mercurio ha l'abside. Le spighe richiamano invece le messi,

³³⁰ *Etymologiae*, III, XXII, 12

³³¹ *VERTIGO* *revolutio*...

³³² Per questo motivo interpreta Astrea, che è nominativo singolare, come un neutro plurale: le stelle, come fosse il significato del nome della dea.

³³³ Cfr. anche Igino, *Astronomici*, II, 25

perché quando il sole è nella vergine è tempo di raccolta.

[71, 8 – 71, 20] Commenti brevi, principalmente semplici glosse etimologiche.

[71, 22 – 72, 1] *CAPUT AURATUM quia sermo rhethoris primo pulcher videtur, deinde etiam exasperatur, deinde condemnat reum.*

I due serpenti velenosi sono ancora una volta simbolo del discorso venefico³³⁴ dei retori e del pericolo dell'eloquenza quando non regolata dalla virtù o sapienza. La punta d'oro della verga indica l'inganno della retorica, capace di velare con il proprio eloquio le vere intenzioni del discorso. In questa complessa immagine, anche la capra diventa un'allegoria del “confronto” dei retori, simboleggiando l'acume³³⁵ con cui il retore può accorgersi delle intenzioni dell'avversario.

[72, 18] *Tria emitonia contra duo, id est ad Venerem et ad Mercurium.*

Giovanni ha già parlato della distanza tra la luna e mercurio di un semitono, ora ne aggiunge altri due per arrivare sino a venere, per un totale di tre. Il circolo successivo è quello del sole a cui l'Eriugena, seguendo il pensiero neoplatonico, imputa grande forza e importanza nell'economia dell'intero cosmo³³⁶. Qui asserisce essere la fonte di ogni creatura visibile e sensibile. Il tema torna anche poche glosse dopo [73, 3], in cui il sole è rappresentato come leone quale “amministratore delle cose felici dell'universo”.

[73, 18] *SUPERIS stellis. Sunt enim stelle frigide, sed temperantur calore solis...*

Della freddezza delle stelle fisse Giovanni ha già discusso nel commento al primo libro. Così come delle variazioni di temperatura dovute alle vicinanze dei diversi circoli planetari.

[74, 10] *SERAPIS maximum idolum est Aegyptiorum et covatur alio nimine ISEUS, id est aequus vel iustus.*

Su Serapide, la fonte di Giovanni potrebbe essere Isidoro, “*Serapis omnium maximus Aegyptiorum deus. Ipse est Apis rex Argivorum, qui navibus transvectus in Aegyptum, cum ibidem mortuus fuisset, Serapis appellatus est; propterea quia arca, in qua mortuus ponitur, quam sarcophagum vocant, SOROS dicitur Graece, et ibi eum venerari sepultum coeperunt, priusquam*

³³⁴ Isidoro, *Etymologiae*, VIII, XI, 47 – 48

³³⁵ Che la capra simboleggiasse l'acutezza è un topos dell'antichità. Pur se in un contesto diverso, ne parla anche Isidoro che asserisce che la capra *acutissime videat* (*Etymologiae*, I, XL, 4).

³³⁶ Parlando del bene e della prima causa, Macrobio, nel *Commentarium...* cit., I, II, 15, scrive che Platone: “*non osando definirlo [il sommo bene], [...] non trovando immagine più vicina di questo essere invisibile del sole che illumina il mondo visibile si servì di questa similitudine per spiccare il volo verso le regioni più inaccessibile della metafisica*”.

*templum eius esset instructum. Velut SOROS et Apis, Sorapis primo, deinde una littera commutata Serapis dictus est*³³⁷”, a sua volta ispirato da Agostino: “*His temporibus rex Argivorum Apis navibus transvectus in Aegyptum, cum ibi mortuus fuisset, factus est Serapis omnium maximus Aegyptiorum deus [...] Quia enim arca, in qua mortuus ponitur, quod omnes iam sarcophagum vocant, dicitur graece, et ibi eum venerari sepultum coeperant, priusquam templum eius esset exstructum: velut Soros et Apis Sorapis primo, deinde una littera, ut fieri assolet, commutata Serapis dictus est*”³³⁸”.

[74, 11] MITRA diadema...

L'Eriugena traduce *mitra* non come il dio iranico venerato dai legionari romani, ma come diadema³³⁹ e *forum*, al posto di *ferum*, feroce, come specchio.

[75, 7] PTONGIO diminutivum est ab eo quod est ptongo, id est dimidius tonus. Giovanni traduce *ptongio* come diminutivo di *ptongo*, col significato di semitono. L'edizione del Willis riporta *pthongio*. Il termine, col valore di tono³⁴⁰, e di melodia, si ritrova in Plinio, *Naturalis Historiae* II, 84: “*In ea Saturnum Dorio moveri phthongo, Iovem Phrygio*”. Il termine ritorna nel *De Musica* di Boezio, I, VIII: “*Sonum vero non generalem nunc volumus definire; sed eum qui graece dicitur phthongus, dictus a similitudine loquendi*”. Ne parla, infine, lo stesso Marziano nel IX libro: “*phthongos sonos dicimus; uerum phthongus dicitur uocis modulatae particula una intentione producta est autem intentio, quam dicimus tasin, qua uox consistit ac perseuerat sonus. phthongos uel speciatim uel generaliter appellatur; sed generaliter <ipsum> uocabulum; specialiter [idiaitata] Graia uoce perhibetur*”.

[75, 16 – 75, 18] HAERENTEM tarde currentem.

Di Saturno freddo e lento si è già detto.

[76, 1] SESCUPULUM tonus et dimidius dicitur.

Sescuplum intervallo musicale di un tono e mezzo, con lo stesso significato e nel medesimo contesto astronomico lo si ritrova in Plinio, II, 84³⁴¹

[76, 10] DECANI sunt qui et doriferi dicuntur qui aliis ferunt dona.

Giovanni si limita a tradurre decani con doriferi, cioè che coloro donano doni agli altri. Più puntuale Remigio che li identifica con gli dei della decima regione, oppure perché raddoppiano i sensi, i cinque corporei più i cinque spirituali.

³³⁷ *Etymologiae*, VIII, XI, 85

³³⁸ *De Civitate Dei*, XVIII, 5

³³⁹ Isidoro, *Etymologiae*, XIX, XXXI, 1, parla a lungo della mitra come diadema: “*Ornamenta capitis feminarum: diadema, nimum, capitulum et mitra*”.

³⁴⁰ L'etimologia è da φθόγγος, suono

³⁴¹ Boezio lo usa, nel *De arithmetica* col senso di moltiplicato per sei.

[76, 11] *LITURGI ministri. Spacium quod intra terram et firmamentum est in OCTOGINTA et QUATTUOR varietaates dividitur.*

Come scrive I. Ramelli, “la notazione numerica degli ottantaquattro ministri sembra propria di Marziano³⁴²”, e Giovanni si limita a precisare che tali sono gli spazi tra la terra e il firmamento, senza ulteriori calcoli o specificazioni (idem Remigio).

[76, 13] *GLOBOS corpora stellarum dicit.*

Degli astri come globi e dell'importanza della figura sferica si è già detto, così come dei mutamenti di colore in concomitanza degli incontri dei pianeti dei diversi circoli.

[76, 15] *AXIS linea de polo ad polum ducta.*

Sull'asse del cielo vedi Isidoro, *Etymologiae*³⁴³: “*Axis est septentrionis linea recta, quae per mediam pilam sphaerae tendit; et dicta axis quod in ea sphaera ut rota volvitur, vel quia ibi plastrum est*”.

[76, 21] *EMPIRIO igneo. DUO inges empirii sunt, unus invisibilis et incomprehensibilis qui inplet totum mundum, alter supra totum mundum et intellectualis.*

La doppia valenza di *empireo* sembra una considerazione originale di Giovanni. Remigio infatti glossa: “di un mondo empireo e intellettuale, empireo ossia igneo e intellettuale ossia divino e invisibile, al quale non si perviene né attraverso i corpi, né attraverso immagini di corpi, bensì con il solo intelletto”. Corroborata questa tesi un passo del *De Civitate Dei*³⁴⁴ di Agostino nel quale il santo di Ippona traduce semplicemente “*aetheria vel empyria*”. Per Tolomeo l'Empireo era la parte più alta e sublime del cielo, luminosa come il fuoco, da cui il nome (che deriva dal greco *empyrios* infuocato). Scrive Giovanni nell'Omelia al Prologo di Giovanni, XIV: “*Extra autem omnia et ultra, aethereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est, superae contemplationis divinae naturae, quam graeci theologiam nominant, circumglobatur; ultra quam nullus egreditur intellectus*³⁴⁵”.

Il termine, però, a parte Agostino non si ritrova nelle fonti di Giovanni. Non ne parlano Macrobio, Plinio, Calcidio né Isidoro. La nascita dell'Empireo come decima sfera del cosmo, superiore a quella delle stelle fisse, un empireo, dunque che è già una visione beatifica di Dio, non materiale, come i precedenti nove, ma

³⁴² Ramelli, *Marziano...* cit., p. 822

³⁴³ III, XXXVI, 1

³⁴⁴ X, 9, 2

³⁴⁵ Cfr. anche il commento di Marta Cristiani, *Il prologo di Giovanni...* cit., p. 124

costituito da “luce ed amor³⁴⁶” e “solo amore e luce ha per confine³⁴⁷”, è una creazione più tarda della teologia medievale. Si ritrova, per esempio nell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla (1128 – 1202), come sede dei cori angelici, dei santi e della vergine Maria³⁴⁸.

Nel dividere l'Empireo in due “sostanze ben distinte”, Giovanni sembra richiamare da un lato l'etere (il fuoco empireo che colma tutto l'universo), e dall'altro, dare un primo modello (l'empireo al di sopra dell'universo, intero ed intellettuale) del futuro decimo cielo.

[77, 2 – 77, 8] *ΑΠΑΞ ΚΑΙ ΔΙΣ ΕΠΕΚΕΙΝΑ quicquid est super omnia preterita et futura. Apax Pater, dīs Filius, epekeina substantialis et consubstantialis amborum, unum et duo et tria; unum principium a quo duo; principium per quod tria omnia, principium medium et dinis. Semel locutus est Deus et Locutio Dei semel quid aliud est nisi bis? Semel ergo et bis, Pater et Filius, duo in substantiis, unum in essentia.*

Il passo di Marziano è ricco di rimandi alla cosmologia e alla teologia neoplatonica e tardo antica. Egli, nel descrivere la preghiera silenziosa di Filologia, tratteggia un universo abitato da divinità che presiedono il mondo intellettuale, certi tre dei – non specificati, quasi a mantenere un segreto iniziatico³⁴⁹ che sfocia nei nuovamente accennati *mysteria Platonis* – fino a nominare un oscuro potere *hàpax kai dīs epékeina*.

Giovanni interpreta i tre dei quasi in modo olimpico, dividendoli semplicemente per i loro regni: dei del cielo, della terra e del mare. Anche gli dei che brillano nel settimo giorno e nella settima notte sono un richiamo ai sette pianeti che presiedono i giorni della settimana.

Diverso l'approccio all'*hàpax kai dīs epékeina*, traducibile con “una volta e due volte al di là”. Secondo I. Ramelli, essi sono “la Monade e la Diade, considerate come l'origine della realtà e nominate insieme con la fonte vergine, da cui derivano gli esseri senza avere alcun'altra origine³⁵⁰”. Giovanni, invece, prima ne dà una lettura quasi letterale, traducendo con tutto ciò che si trova sopra (al di là) del passato e del futuro, poi, glossando liberamente *epékeina* con

³⁴⁶ Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Pd. XXVII, 112

³⁴⁷ *Ibid.* Pd. XXVIII, 53–54

³⁴⁸ Il passo è ricco di influenze marziane. A compiere questa ascesa è infatti Phronesis, la ragione, e l'anima è formata da Noys su ordine di Dio.

³⁴⁹ Cfr. Lenaz, *cit.*

³⁵⁰ Ramelli, *Marziano Capella...* cit., p. 823. Proprio negli Oracoli, infatti, il primo Dio, il padre che pensa le idee platoniche è chiamato *hapax epékéina*, una volta al di là, una volta trascendente, mentre il secondo, l'intelletto demiurgico di natura diadica è chiamato *dīs epékéina*, due volte al di là, due volte trascendente. Scrive, Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., p. 34, n. 19: “Dunque Marziano, probabilmente attraverso fonti intermedie, si rifà alle concezioni confluite negli Oracoli Caldaici”.

Secondo Lenaz, *cit.*, *hapax kai dīs epékéina* si riferiscono alla cosmologia degli *Oracoli caldaici*. L'*hapax epekeina* è identificato con il *pegaiōi patères*, mentre il *dīs epekeina* con Ecate. La natura degli *Oracoli* sarebbe evidente anche dalla *fontana virgo*, nella quale già il Kopp aveva riconosciuto l'Ecate dei Caldaici. In realtà, come mostra lo stesso Lenaz, *cit.* pp. 27 – 32, la questione è piuttosto controversa.

substantialis et consubstantialis, fornisce un'interpretazione trinitaria. Ma la traduzione non è così libera e incoerente, l'Eriugena, infatti, conosceva bene il termine *epekéina* e la sua interpretazione teologica. La parola compare nelle prime righe del trattato *Sui nomi divini* di Dionigi Areopagita³⁵¹ – che Giovanni traduce – “*autò dè mè òn os pàses ousias epekéina*”. In linea col pensiero della teologia apofatica, Dio è ciò che è al di là di ogni sostanza, e quindi inesprimibile. Al riguardo è molto interessante il commento di Beierewaltes³⁵²: “Eriugena è stato il primo che ha introdotto, in modo ampio e coerente, questo metodo di fondo del Neoplatonismo e lo ha mediato, attraverso Dionigi al Medioevo”. Alla luce di questa relazione, acquista un significato più pregnante anche il primo commento, indicando il Dio trinitario come ciò che è al di là del sensibile e del mutevole (tutte le cose passate e future). Il padre e il figlio sono *substantialis et consubstantialis amborum*³⁵³. Ad una definizione canonica e teologica, Giovanni ne fa seguire una aritmologica e neoplatonica, indicando l'uno come il principio da cui deriva il due, e lo stesso da cui derivano tutti e tre, come principio, medio e fine. Le parole dello Scoto richiamano un passo di Macrobio, *Commentarium*, I, VI, 7–8: “L'uno è chiamato *monàs*, cioè unità, ed è allo stesso tempo maschio e femmina, pari e dispari assieme, non è un vero e proprio numero, ma la fonte e l'origine dei numeri. Questa monade, principio e fine di tutte le cose e che non conosce di per sé principio e fine, riconduce al Dio supremo [...] E' l'intelletto, nato dal Dio supremo, che affrancano dalle vicissitudini temporali, esiste sempre in un presente unico”. Sono numerosi i punti di contatto: la trascendenza dalle vicissitudini temporali, il numero uno come principio e fine, e come fonte di tutti i numeri. Difficile da comprendere e da commentare, ma di sicuro fascino misteriosofico anche la glossa: “Una volta Dio ha parlato, e che cos'è la parola di Dio espressa una volta, se non il due volte?”. La potenza della parola sembra quasi richiamare il contesto dell'opera che ruota attorno a Mercurio e all'eloquenza³⁵⁴.

[77, 10] *FLOREM IGNIS lucem patris*.

Giovanni continua a cristianizzare – pur se con una spiccata coloritura neoplatonica – il testo di Marziano glossando il fiore di fuoco come *lucem patris*. In modo del tutto opposto, ma in linea con l'interpretazione eriugeniana,

³⁵¹ A sua volta, Dionigi sembra aver attinto da Proclo il concetto di Dio che è nulla in quanto è al di là dell'essere (vedi *Commentario al 'Parmenide' di Platone* 1075, 33 e 1076, 31). Sullo Pseudo-Dionigi cfr. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994 / édité par Ysabel de Andia, Paris : Institut d'études augustiniennes, 1997

³⁵² Cfr. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1979 e *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main, 1994, trad. it. *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano 1998

³⁵³ Confronta con una espressione simile di Agostino, *De Civitate Dei* 11, 2: *consubstantialis et coaeternus ambobus*, ma poche righe più avanti, scrive: *substantialis et consubstantialis amborum*. La terminologia è quella postniceana, come afferma lo stesso Isidoro, *Etymologiae*, VI, XVI, 7.

³⁵⁴ Si ricordi, ad esempio, le convinzioni di Virgilio grammatico (VII sec.) secondo il quale la grammatica era onnipotente. Sulla teologia di Giovanni Scoto cfr. la bibliografia fornita nel capitolo III

Remigio lo interpreta invece come il figlio di Dio, cioè Cristo, in quanto luce e verità.

[77, 12] *APOTHEOSIS purgationis deus. VISA est ab aliis.*

Giovanni interpreta l'apoteosi di Filologia come *Apotheosis* il Dio della purificazione.

[77, 15] *Γάλα lac, inde GALACTEUS. Radii solis reperiunt signa signiferi et reperiunt signorum signiferi facit lacteum circulum.*

La difficile glossa di Giovanni può avere un referente in Macrobio, *Commentarium*, I, 15, 7: “Posidonio sostiene che [...] la Via Lattea sia un travaso del calore astrale, la cui curvatura, opposta allo zodiaco, è su un piano obliquo”.

[78, 13] *SPERAS AUREAS quia astrologi erant.*

E' interessante che Giovanni definisca Platone e Archimede degli astronomi. Il globo dorato che tengono in mano richiama quello mostrato da Giove al senato celeste, simbolo dell'universo. Giovanni probabilmente conosceva Platone solo attraverso il *Timeo* e poche altre citazioni, ed essa è un'opera in cui l'astronomia gioca un ruolo importante.

[78, 14 – 78, 15] *ERACLYTUS gloriosus. ESIODUS aequum carmen, TALES Milesius; sapientissimi Grecorum fuerunt. DEMOCRITUS iudex populi vel iudex publicus.*

PHITAGORAS inventor arithmeticae artis.

Talete, Esiodo ed Eraclito vengono definiti i più sapienti dei greci³⁵⁵. Questo sembra più un *topos* retorico che una vero e proprio parere personale. Giovanni infatti, aveva in alta stima Platone e Aristotele, molto più di quanto considerasse i filosofi presocratici. Pare invece che Democrito fosse sconosciuto all'Eriugena che lo traduce con l'etimologia: giudice del popolo. Pitagora è invece lo scopritore dell'aritmetica.

[78, 17] *ENTELECHIAM originem anime.*

Dell'entelechia Giovanni ha già ampiamente trattato in 7, 10, e infatti qui glossa semplicemente come *origo animae*.

[78, 19] *ZENO scripsit de nuptiis.*

Probabilmente Giovanni non conosceva Zenone, qui associato alle Nozze secondo il suggerimento dello stesso Marziano che lo descrive mentre conduce

³⁵⁵ Cfr. Capitolo III e Michael J. Herren, *The humanism of Joh Scottus...* cit. secondo cui il mondo antico era in realtà scarsamente conosciuto nell'alto medioevo e rimaneva abbastanza decontestualizzato e senza tempo, spessore sociale, o “movimento cronologico”.

una donna preminente. Essa rappresenta la verginità, come scrive lo stesso Eriugena che, benché superi tutti gli ordini della natura non è contraria alle nozze. Dell'importanza della verginità Giovanni ne ha già parlato glossando Pallade e il numero sette.

[79, 12] *DOS A VIRGINE ac si dixisset: Postquam Mercurius dederit septem liberales artes; tunc virgo dabit septem mechanicas*

A parte il parallelismo tra i due doni di nozze, delle sette arti liberali con le sette meccaniche, non si capisce perché queste ultime debbano essere la dote proprio di Filologia.

4. I sette libri delle discipline

Nel terzo libro, quello sulla grammatica³⁵⁶, non vi sono glosse di natura filosofica, né divagazioni teologiche ma semplici traduzioni o parafrasi del testo, se si esclude [83, 10], in cui Giovanni glossa il *gratissimum gustum* frutto del lavoro di grammatica con: “*così si chiama la dottrina acquisita dopo lungo tempo*”. Nella sua brevità, comunque, il libro non è avaro di notazioni interessanti, almeno dal punto di vista linguistico e codicologico. In primis, come nota Ilaria Ramelli, le annotazioni presenti nel testo sembrano provenire da due diverse redazioni integrate senza troppa precisione³⁵⁷. L'Eriugena, inoltre, dà sfoggio della sua conoscenza sull'analogia e sull'anomalia [114, 12–19] e di altre interessanti notazioni come [96, 21]: “*Sonus oris facit vocales, lingua vero consonantes*”.

Le glosse al libro della dialettica, invece, sono piuttosto estese – comparate agli altri libri delle discipline – ma tutte di natura tecnica. La cosa non deve sorprendere, data la particolare inclinazione di Giovanni per gli studi logici³⁵⁸, dimostrata anche dalle numerose annotazioni puntuali, precise e approfondite. Vi sono, comunque, commenti interessanti anche dal punto di vista più strettamente filosofico e pedagogico³⁵⁹.

³⁵⁶ Cfr. A. Bisanti, *Struttura compositiva e tecnica compilatoria nel libro III del De institutione clericorum di Rabano Mauro*, in *Schede Medievali*, 8 (1985) p. 5; e Id., *I capitoli «De arte grammatica et speciebus eius» di Rabano Mauro (De inst. cler. III, 18)*, in *ibid.*, 4 (1983), p. 5

³⁵⁷ Cfr. Ramelli, *Tutti i commenti...* cit., p. 571, n.4

³⁵⁸ Cfr. quanto si è detto al capitolo III

³⁵⁹ I. Ramelli propone due diverse edizioni delle glosse. Le seconde più ricche per quanto riguarda il contenuto tecnico, non contengono però differenze per quanto riguarda il commento filosofico.

[151, 5] *DEMUM tandem, quia nullus scripsit ante illum Decem categorias quamvis summi philosophi praecesserunt eum.*

Giovanni designa Aristotele come il principale logico dell'antichità e primo a trattare della materia con l'opera *Decem categorias*, nonostante prima di lui vi siano stati altri filosofi³⁶⁰. La precisazione sembra derivare da Isidoro, *Etymologiae*, II, XXII, 2: “*Hanc quidam primi philosophi in suis dictionibus habuerunt; non tamen ad artis redegere peritiam. Post hos Aristoteles ad regulas quasdam huius doctrinae argumenta perduxit, et Dialecticam nuncupavit, pro eo quod in ea de dictis disputatur*”, e prima di lui, Cassiodoro ne dà, nel secondo libro del *De Institutione*, una definizione simile: “*Dialecticam primi philosophi in suis quidem dictionibus habuerunt, non tamen ad artis redigere peritiam. Post quos Aristoteles, ut fuit disciplinarum omnium diligens explanator, ad quasdam regulas doctrinae huius argumenta perduxit*”.

Poi Giovanni aggiunge un'ulteriore glossa etimologica di sua invenzione, dando vita ad un fecondo rapporto tra Aristotele e la virtù. Egli, infatti, scompone il nome dello Starigita in *àres tò télos*, quasi come fosse fine della virtù. Michael Herren³⁶¹ ritiene che i pareri dell'Eriugena sui due principali filosofi dell'antichità abbiano avuto un grosso peso nella rinascita degli studi a loro dedicati: “*His reverence of Plato and Aristotle may well have laid the foundation block for their virtual apotheosis in the 12th and 13th centuries*”.

[152, 1] *ATHENARUM quia a Grecis reperta est dialectica, ideo sophistica, quia prius reperta est ars cavillatoria <a> scismaticis.*

A differenza di altre *artes*, tra cui la musica e la grammatica, la dialettica non è ricondotta, dai padri della chiesa ad un'origine biblica o ebraica. Tanto Giovanni, quanto Isidoro³⁶² e Cassiodoro³⁶³, concordano che essa fu scoperta dai greci.

[157, 6 – 157, 17] *ISAGOGE introduccio et est prima pars artis dialecticae, et sunt quinque numero: genus species differentia proprium accidens...*

IN IIEPI EPMHNEIAS VERO hoc est interpretationibus quaeritur quid nomen ad verbum et quomodo iunguntur sibi invicem, quid affirmatio, quid negatio, quid oratio, et quot species.

³⁶⁰ Anche Agostino sottolinea l'importanza di Aristotele e delle sue categorie. Cfr. *Contra Julianum*, V, 14, 51: “*Non enim Aristoteles, cuius categorias insipienter sapis, sed Apostolus dicit: Per unum hominem peccatum intravit in mundum; et per omnes homines pertransiit. Nec sane tibi dialectica illa mentitur, sed tu non intellegis*”. Anche se lo ridimensiona nell'ottica cristiana, cfr. *Enarrationes in Psalmos* 140, 19: “*Dixit hoc Aristoteles. Adiunge illum petrae, et absorptus est. Quis est Aristoteles? Audiat: Dixit Christus; et apud inferos contremiscit*”.

³⁶¹ *Cit.*

³⁶² *Etymologiae*, II, XXII, 1

³⁶³ *De Institutione* II, III

La definizione di *Isagoge* e di *Perì hermeneias* è ripresa, ancora una volta da Isidoro, che a sua volta attinge da Cassiodoro: *Etymologiae*, II, XXV, 1: “*Isagoga quippe Graece, Latine introductio dicitur, eorum scilicet qui Philosophiam incipiunt: continens in se demonstrationem primarum rationum de qualibet re quid sit, suaque certa ac substantiali definitione declaretur*”, e II, XXVI, 1: “*Sequuntur Aristotelis categoriae, quae Latine praedicamenta dicuntur: quibus per varias significationes omnis sermo conclusus est*”. E sul *Perì hermeneias*: II, XXVII, 2: “*Omnis quippe res, quae una est et uno significatur sermone, aut per nomen significatur, aut per verbum: quae duae partes orationis interpretantur totum, quidquid conceperit mens ad loquendum. Omnis enim elocutio conceptae rei mentis interpret est*”.

Il testo di Cassiodoro integra quello di Isidoro: *Institutiones*, II, III “*Isagoges Porphyrii tractat de partibus quinque: de genere, de specie, de differentia, de proprio, de accidenti*”, e ancora: “*Aristotelis categoriae uel praedicamenta sunt x: substantia, quantitas, ad aliquid, qualitas, facere, pati, situs, quando, ubi, habere*”.

Infine, Giovanni introduce il termine *essentia*, come calco del greco *οὐσία*. Una precedente analisi del termine la si ritrova in Agostino, in un passo del *De civitate Dei*: “*Sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant ; hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia*”.

Dopo questa prima descrizione, Giovanni applica il metodo dialettico alla teologia³⁶⁴, in accordo con la *Weltanschauung* neoplatonica già vista nell'analisi dei primi due libri, secondo cui le artes sono un metodo per innalzarsi *a corporalibus ad incorporalia*. L'*ousia* di Giovanni, l'essenza, il *genus generalissimus*, comprende ogni natura e solo partecipando ad esso tutto ciò che esiste sussiste³⁶⁵. Le divisioni della dialettica sembrano allora fornire un chiaro paradigma del modo in cui la realtà si articola procedendo dall'unità assoluta sino alle diverse specie. La glossa richiama la teoria delle quattro nature di Giovanni, facendo propria il meccanismo dell'*exitus* che costituisce la struttura originaria dell'atto creativo divino³⁶⁶. Nelle parole di Giovanni si sente l'eco di Agostino: “*Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse,*

³⁶⁴ Secondo I. Raemelli, *Tutti i commenti...* cit., “Il processo conoscitivo con cui la ragione umana mira ad acquisire l'intelligenza di ciò che crede si fonda sul metodo dialettico. La dialettica occupa un posto centrale nella filosofia dell'Eriugena, anche perché non interessa soltanto la logica, bensì anche l'ontologia”.

³⁶⁵ Cfr. Tullio Gregory, *L'escatologia in Giovanni Scoto...* cit.

³⁶⁶ Cfr. Francesco Paparella, *La questione della 'beatitudo' in Giovanni Eriugena in Le felicità nel medioevo. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.)*, Milano, 12–13 settembre 2003, pp. 87–122

*sicut est ipse*³⁶⁷”.

Scrivo a tal proposito Paparella³⁶⁸: “La dialettica diviene così non solo la disciplina logica che studia la definizione e le tecniche argomentative e neppure semplicemente un procedimento di articolazione del sapere secondo una gerarchica approssimazione o allontanamento dall'unità; la dialettica è, invece, lo stesso essere del Tutto e di Dio dal momento che Dio, creando il Tutto, procede secondo una dialettica divisione dall'unità alla molteplicità³⁶⁹”.

Il processo inverso, la risalita all'essenza divina, è descritta nel *Periphyseon*: “...fino a che non pervenga a quella stessa sostanza (*ousia*) dalla quale era partita, non cessa di fare ritorno verso quella in cui sempre desidera di avere pace, e intorno ad essa gira con movimento intelligibile”.

[158, 5] *CATAMITUS dilectus Opis. Adon autem <dilectus> Veneris...*

Ancora una volta Giovanni interpreta in senso fisico le allegorie mitologiche di Marziano, a costo di creare metafore complesse e articolate, come in questo caso in cui Venere e Opi simboleggiano entrambi la terra, mentre il sole è chiamato Catamito, incombente, quando scende nelle zone inferiori e Adone, dilettevole, quando sale verso nord (quindi in primavera ed estate) e rende la terra verde.

[158, 13] *FORMAS Secundum Augustinum species differt a forma, nam forma potest fieri genus, species autem proprie individua intelligitur...*

Il riferimento alla divisione tra genere, specie e forma in Agostino è in realtà da attribuire allo Pseudo Agostino de *Le dieci categorie*.

[160, 2] *Rimor et rite, inde rethor [...] Secundo vero consideratur rhetorica in homine secundum exercitationem. Eo autem modo non inest universaliter omni rationabili anime sed omni sapienti et disciplinis exercitato.*

Giovanni aveva già espresso questo concetto, e cioè che le discipline liberali fossero insite in ogni anima umana. Attraverso questa concezione, l'Eriugena può giustificare la salvezza *per sapientiam*, senza creare un'élite di predestinati alla salvezza e una massa di condannati.

[162, 19] *SED IN SUBTILI De oratoribus loquitur qui necessitate artis ex dialectica accipiunt dispositionem de forma vel de parte...*

In questo passo si percepisce la doppia natura delle arti liberali. Esse infatti possono servire sia come mera utilità pratica, in questo caso la dialettica per l'oratore, sia come strumento di indagine del reale che porta alla scoperta delle intime verità della natura.

³⁶⁷ *De civitate Dei* XII, 2

³⁶⁸ *Cit.* p.105

³⁶⁹ Lo studio di Paparella si riferisce al *Periphyseon*. Ma si è già parlato delle affinità e delle influenze dei reciproci lavori dell'Eriugena.

[166, 1] *SUBSTANTIAM non essentiam, hoc est ipostasin non ousian, quia ultra omnes categorias est et nullum accidens recipit. Deinde descendit ad substantiam, hoc est ad ipostasin, tunc recipit accidentia et primum locum habet in categoriis.*

Nella gerarchia eriugeniana all'essenza (*ousia*) segue la sostanza (*substantiam*) cioè l'ipostasi³⁷⁰, che si configura come la seconda natura creata e creante, dalla quale deriva la terza natura, che, come definisce Giovanni, riceve gli accidenti e occupa il primo luogo nelle categorie – cioè la natura creata e increante.

[166, 6] *NON NOMEN DICO ac si dixisset: Non sonum significantem primam substantiam...*

Che l'oggetto abbia la sua nozione nell'anima è dottrina platonica della reminiscenza, e della conoscenza attraverso il ricordo. In questo senso la ritroviamo anche nelle prime opere di Agostino: *Soliloquia* e *De Magistro*. Il passo riprende anche Isidoro, *Etymologiae*, II, XXV, 2.

[170, 14 – 171, 10] *PERCEPTAE ARTES dicuntur quia communi animi perceptione iudicantur, ideo perceptae artes liberales dicuntur quoniam propter semet ipsas adipiscuntur et discuntur, ut in habitum mentis perveniant [...] Mechanice enim artes non naturaliter insunt sed quadam excogitatione humana.*

La sostanziale differenza tra le arti liberali e le arti meccaniche, e tutte le conoscenze di stampo pratico, è tutta condensata in questo passo, e cioè che le prime sono percepite dall'anima stessa e da nessun'altra parte, cioè sono già in possesso della parte più spirituale dell'uomo che le ha dalla sua creazione, mentre le arti meccaniche si apprendono per applicazione e non sono innate. Esse non solo non corrompono l'animo, bensì lo adornano e lo abbelliscono. Giovanni torna al commento di Psiche, nel primo libro, in cui le arti sono descritte come un abbellimento dell'anima, un dono, innato, di cui l'uomo gode dalla sua venuta al mondo.

Il commento alla retorica è piuttosto nutrito e si richiama esplicitamente al testo ciceroniano *Sull'invenzione retorica*³⁷¹. Giovanni mostra di conoscere approfonditamente i tre generi del discorso, le cinque parti del discorso³⁷² e approfondisce i passi di Marziano con lunghe glosse esemplificative. Com'è naturale, però, il testo è avaro di richiami filosofici e non offre, tranne rari momenti, il lato a speculazioni e voli pindarici.

³⁷⁰ Anche Agostino traduce il greco *ipostasi* con *substantia* nel *De Trinitate Dei*, VII, VI, 11

³⁷¹ Si veda 211, 16

³⁷² *Inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*, cfr. Curtius, *cit.*

[210, 12] *FLEGRAE* *Flegra est nunc civitas Macedoniae quae quondam fuerat Gigantum...*

Le notizie su Flegra sono riprese da Solino, *De Mirabilibus Mundi* IX, 6: “*Admonet Phlegra, ubi antequam oppidum fieret rumor est militiam mundi dimicatam cum gigantibus, ut penitus persequamur quantis probationibus imperii indicia diuinae expeditionis in hoc saeculo perseuerauerint*”, e da Plinio, *Naturalis Historiae*, III, X, 36.

[210, 13 – 211, 4] Le glosse di Giovanni, redatte con l'ausilio con il *Commento all'Eneide di Virgilio* di Servio esemplificano i nomi di divinità minori di difficile comprensione per l'alto medioevo³⁷³.

[211, 6] *Gradivi frameam id est gladium bis acutum Martis. Gradivus enim dicitur Mars quasi grandis divus, id est deus, vel quia adorabant eum gradientes ad proelium. Sed illius arma non ausus fuit poscere Silvanus quia Mars dicitur quasi mors. Quae mors a Marte derivatur, id est separatio corporis et animae...*

Il nesso Marte – morte, oltre alla somiglianza delle parole e al parallelo con la guerra, viene ripreso da Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, VIII, XI, 51: “*Item Martem quasi effectorem mortium. Nam a Marte mors nuncupatur. Hunc et adulterum dicunt, quia belligerantibus incertus est*”. Interessante la precisazione della morte come *separatio corporis animae*.

Di costruzione traballante ma comunque ricca di fascino, l'analogia del rapporto tra Saturno e Giove riletta in chiave temporale. Saturno, in questa glossa, coincide con il tempo che fa maturare le cose, mentre Giove con l'uomo che raccoglie nell'anno ciò che è maturato. Giovanni potrebbe aver attinto da Fulgenzio, *Mitologiarum libri*, che descrive Saturno: “*per annonae praerogationem ad se populos adtrahens a saturando Saturnus dictus est*” – accomunandolo, quindi, all'annona, al raccolto – e “*Filios uero suos comedisce fertur, quod omne tempus quodcumque gignat consumit; falcem etiam fert non inmerito, siue quod omne tempus in se reuergat ut curuamina falcium siue fructuum propter*”³⁷⁴.

[211, 9] *TERRESTRIUM* *ideo hoc dicit quia non celestes dii turbati sunt audito sonitu, sed terrestres quia minoris potestatis sunt, id est minus sciunt.*

Questa breve glossa sottolinea nuovamente un concetto particolarmente amato da Giovanni e cioè l'interrelazione profonda tra la gerarchia celeste, la *potestas* e la sapienza. Gli dei superiori, infatti, sono più potenti e possono percepire suoni

³⁷³ Anche se Efialte è un gigante e non un demone che tormenta gli uomini nei sogni.

³⁷⁴ *Saturni fabula* in *Mitologiarum libri*, I, II

non udibili dagli dei minori perché questi sono *minoris potestatis, id est minus sciunt*. Ancora una volta la sapienza gioca un ruolo fondamentale nel movimento verticale ascensionale dal bass, terrestre – *ignorantia* – sino alle sfere più alte – *sapientia*.

[211, 16] *LATIALITER ideo hoc dicit quia rhethorica reperta est a philophis Grecorum locorum, vero inventio, unde argumenta rhethoricae artis ducuntur, a Marco Tullio Cicerone reperta est apud Latinos...*

Il commento testimonia la venerazione che gli autori e gli studiosi dell'alto medioevo nutrivano per Marco Tullio Cicerone.

[214, 11] *COGNATAM quia illa avis, id est corvus, ad Apollinem pertinet...*

Un passo ricco di annotazioni, tra cui un'interessante allegoria tra il corvo che apre il becco per il calore del sole e l'imputato a bocca aperta in attesa delle parole del proprio avvocato. Di Apollo e la divinazione Giovanni ha trattato a lungo nel primo libro, qui viene inoltre identificato come un filosofo retore dell'antica Grecia.

Come già premesso, la geometria di Marziano e quella di Giovanni non sono quelle euclidee, o almeno non completamente. Il commento al primo libro del quadrivio si apre con una precisazione dell'Eriugena: la geometria indica la misura della terra. L'etimologia del termine³⁷⁵, infatti, lo fa derivare da *ges*: terra e *métron*: misura. In questa interpretazione Giovanni segue le indicazioni di Isidoro, *Etymologiae* III, X, 3: “*Sed quia ex terrae dimensione haec disciplina coepit, ex initio sui et nomen servavit. Nam geometria de terra et de mensura nuncupata est. Terra enim Graece GE vocatur, METRA mensura. Huius disciplinae ars continet in se lineamenta, intervalla, magnitudines et figuras, et in figuris dimensiones et numeros*³⁷⁶”. In questa accezione, la geometria era

³⁷⁵ *Geometria dicitur apud Latinos sicut et apud Grecos quia simplex unum nomen interpretationis eius non invenitur. Geometria enim dicitur terrae mensura ab eo quod est gēs terra et métron mensura.*

³⁷⁶ Il motivo per cui la geometria, la scienza che studia le figure, ha un nome che la riconduce alla terra è spiegato da Cassiodoro – la stessa spiegazione è ripresa anche da Isidoro– *Institutiones*, II, VI: “*Geometria latine dicitur terrae dimensio, quoniam per diuersas formas ipsius disciplinae, ut nonnulli dicunt, primum Aegyptus dominis propriis fertur esse partitus, cuius disciplinae magistri mensores ante dicebantur. Sed Varro, peritissimus Latinorum, huius nominis causam sic extitisse commemorat, dicens prius quidem dimensiones terrarum terminis positus uagantibus ac discordantibus populis pacis utilia praestitisse, deinde totius anni circulum menstruali numero fuisse partitum, unde et ipsi menses, quod annum metiantur, edicti sunt. Verum postquam ista reperta sunt, prouocati studiosi ad illa inuisibilia cognoscenda coeperunt quaerere quanto spatia a terra luna, a luna sol ipse distaret, et usque ad uerticem caeli quanta se mensura distenderet, quod peritissimos geometras assecutos esse commemorat. Tunc et dimensionem uniuersae terrae probabili refert ratione collectam. Ideoque factum est ut disciplina ipsa geometria nomen acciperet, quod per saecula longa custodit. Vnde Censorinus in libro quem scripsit ad Quintum Cerellium, spatia ipsa caeli terraeque ambitum per*

debitrice a Plinio, Solino, ai geografi greci e si strutturava come raccolta di notizie curiose e liste di luoghi e *mirabilia*. Ma il termine risulta ambiguo e con geometria si intende anche la disciplina delle figure – come asserisce lo stesso Isidoro, *Etymologiae*, III: “*Geometria est disciplina magnitudinis et formarum*”³⁷⁷ – sia nella sua accezione più scientifica ed euclidea, sia nell'interpretazione platonica della perfezione delle figure e delle idee³⁷⁸. In realtà, sia Cassiodoro che Boezio ne trattano velocemente. Il primo tracciando una storia della disciplina, il secondo con una veloce disamina delle principali figure solide.

Tornando a Marziano, il sesto libro si compone di una prima parte dedicata alla geografia, poi una seconda parte dedicata alla astronomia terrestre, e infine un'ultima sezione dedicata alla geometria intesa in senso moderno. Il commento di Giovanni è qui estremamente puntuale e didascalico. L'Eriugena dimostra di possedere una cognizione approfondita e corretta dell'astronomia terrestre, con lunghe glosse sull'estensione dello zodiaco sia in gradi che in ore, i circoli, gli antipodi, le fasce e tutte le cognizioni relative all'argomento. Fonte principale di questa sezione sono Macrobio e Plinio Secondo. La parte centrale – dedicata alla geografia – è quella più povera di glosse. La cosa non sorprende dato che lo stesso testo di Marziano è già una collezione di *facta e mirabilia* piuttosto chiara. Nell'ultima parte, dedicata alla geometria vera e propria, il lavoro di Giovanni si fa più tecnico e “scolastico”, traducendo le proposizioni e le leggi dal greco al latino. Non mancano gli spunti neoplatonici, quasi tutti racchiusi nel commento al dialogo tra Marziano e Satira su Pallade, interamente dedicato alla sapienza, anche se si tratta, per lo più, di temi già affrontati nei primi due libri. Non mancano però brevi ma interessanti accenni al legame tra le scienze matematiche e il divino nel commento vero e proprio.

[285, 11] *SACER NUS id est sanctus animus.*

Il termine *nus* appare nel testo di Marziano per la terza volta. Anche nelle glosse precedenti Giovanni lo ha tradotto come *mens* o *animus*.

[285, 12] *ULTRA TERGA Nihil enim finit mundum nisi sapientia.*

Ancora una volta, Giovanni rende manifesto il suo pensiero sull'importanza della sapienza all'interno del sistema gnoseologico cristiano. L'asserzione qui esposta, *Nihil enim finit mundum nisi sapientia* è incisiva, forte e non ammette

numerum stadiorum distincta curiositate descripsit, quem si quis recensere uoluerit, multa philosophorum mysteria breui lectione cognoscit”.

³⁷⁷ Cassiodoro la descrive, *Institutiones* II, IV come: “*Geometria est disciplina magnitudinis immobilis et formarum*”.

³⁷⁸ Scrive Marrou, *Saint'Augustine...* cit., p. 178: “La geometria si definisce come lo studio delle figure ideali; essa comprende contemporaneamente la geometria piana e la geometria nello spazio”. Questa ambiguità la si ritrova anche nell'astronomia e nella musica – cfr. i relativi paragrafi – mentre la matematica è radicalmente diversa da quella moderna.

repliche, come quella riportata nel secondo libro: *Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*. Se la filosofia è la chiave che apre la porta del cielo, la sapienza serve a dischiudere i segreti del mondo a comprenderlo all'interno del disegno divino. Sapienza e Filosofia sono strettamente correlate, l'una precede l'altra e la completa in una continua dialettica immanente–trascendente (*mundum–caelum*) con l'unico fine di entrare in relazione con il *mundum* per giungere al *caelum*, attraverso un itinerario *ab aspera ad astra* e *ab corporalia ad incorporalia*. Il cerchio si chiude con l'identificazione (così come suggerita lungo tutto l'arco dell'opera di Marziano e di Giovanni) della sapienza con le sette arti liberali.

[285, 14] *EPTAS IN NUMERIS. Septenarius numerus tribuitur Palladi multis modis...*

La lunga glossa sulle proprietà del numero sette, e le relazioni tra questo, Pallade e la verginità, riprende quanto già detto da Giovanni in 25, 14. In entrambi i casi, l'Eriugena si rifà al sesto capitolo del primo libro del *Commentarium* di Macrobio. A differenza di quanto scritto in 25, 14, però, qui la citazione dal commento a Cicerone è molto più lunga.

Il paragone luce–sapienza, che l'Eriugena istituisce nel commentare *Lucifero* o *Phosphoros*, fa parte della topica cristiana. Lo si ritrova in Agostino, *Soliloquia* 13, 23, *De Genesi ad Litteram*, III, 20, 31, *De Libero Arbitrio* II, IX, 27. Inoltre esso è partecipe del profondo dualismo neoplatonico (luce–ombra, sensibile–intelligibile, mutevole–eterno, iperuranio–sublunare, etc.) che permea l'intero commento e di cui si è già parlato.

Oltre all'interpretazione allegorica, Giovanni fornisce quella fisica – anche se in questo caso l'Eriugena usa il termine *carnaliter* che coerentemente si oppone alla *lux immaterialis* della *sapientia divina*. In realtà, l'articolato passo serve solo a rimarcare la vicinanza di Venere al sole.

[285, 18] Ancora un'interpretazione *fisice* del passo. Il fuoco tricuspidato rappresenta infatti non tanto diverse nature del sole (etereo, empireo e terrestre) ma più semplicemente le tre posizioni che il sole guadagna nel suo tragitto tra i circoli terrestri: i due solstizi e l'equinozio.

[286, 7] *FLOS id est lux. GLAUCOPIS vocatur Athena propters sapientiam sapientum quae in tenebris ignorantiae lucet in cordibus discentium ut expellat tenebras.*

Lo Scoto torna sulla sapienza dei sapienti che scaccia le tenebre dell'ignoranza. Il paragone, oltre a riportare l'attenzione sul commento e sul valore delle arti liberali, rientra nello scontro tra la luce della sapienza e le tenebre e la caligine dell'ignoranza di cui è un primo promotore Alcuino di York. Egli, infatti, nella

Vita Vedastis oppone alle tenebre i valori della *eruditio* e della *sapientia* cristiana rivestiti delle topiche metafore della luce³⁷⁹.

[286, 10] *TERRERET Terret enim sapientia stultos atque stupefactos eos facit. Medusa opnitur in figura stultitiae, ideo Minerva dicitur eam interfecisse quoniam vero stulti prudentiam sapientum audientes stupefacti fiunt, ideo fingitur veluti in saxa moveri...*

Il paragone continua anche in questa glossa – in quella precedente Giovanni commentava il termine *vigiles* che in Marziano accompagna sovente la sapienza e l'erudizione. Ora la sapienza è una potenza che terrorizza gli stolti e gli ignoranti, rendendoli stupefatti, poi si traveste dello scontro tra Minerva (immortale) e la Medusa (mostro) che rappresenta la stoltezza perché è pietrificata dalla sapienza. L'interpretazione di Giovanni è affascinante e ricca di poesia. Quello che fino ad Alcuino era uno scontro ideale tra la sapienza e la stoltezza, tra la luce e le tenebre, qui sembra quasi acquistare plasticità nello scontro titanico tra la dea Atena (anch'essa immortale – cfr. 7, 16³⁸⁰) e il mostro Medusa, destinato a soccombere.

[286, 14] *SINE MATRIS FOEDERE Ideo dicitur Pallas nasci de vertice Iovis sine matre, quia sapientia extra omnia est atque ideo matrem habere non potuit.* La lettura del mito della nascita di Atena si presta facilmente a concludere la lunga glossa sulla sapienza. Essa è senza madre, perché è al di fuori di tutto, cioè la sua origine non è terrestre, le discipline e la sapienza vengono infatti direttamente da Dio³⁸¹.

[286, 17] *FONTIGENARUM id est Musarum. Fontigense enim dicuntur Musae eo quod in undis prius musica artificialis inventa est, nam mousa dicitur aqua.*

La glossa contiene una falsa etimologia *mousa* da acqua, termine attorno al quale ruota tutta l'interpretazione dell'Eriugena sulle onde sonore. Al di là dell'errore, però, il commentatore mostra di conoscere il concetto di propagazione delle onde sonore (nel modo in cui poteva essere conosciuto nell'alto medioevo³⁸²) e l'uso del termine *artificialis* per la musica strumentale ci riporta al primo libro del *De Musica* di Boezio. L'aggettivo *artificialis* è infatti usato dal filosofo in relazione ai *musici* e alla loro abilità di strumentisti (capo XXXIV).

[287, 14] *DUDUM id est quando Iovis concessit hominibus nosse consilium deorum et scripturas, per philosophiam divulgavit.*

³⁷⁹ Cfr. Marta Cristiani, *Il prologo di Giovanni...* cit.

³⁸⁰ Ma Giovanni ha glossato nuovamente i diversi nomi di Atena all'inizio del sesto libro, 285, 14 e in 286, 7

³⁸¹ Concetto ribadito più volte da Giovanni lungo tutto il commento.

³⁸² Cfr. Edward Grant, *La scienza nel medioevo...* cit.

Anche nell'antichità, al tempo di Giove, la filosofia è una disciplina attraverso la quale è possibile conoscere il volere e le intenzioni degli dei.

[287, 20] *RABULATIONIS id est elocutionis rhetoricae ac si apert diceret: ex quo studium poematis atque rhetoricae rabulationi intendisti, perdidisti melioris industriae artem, hoc est philosophiam, nec non etiam intelligis.*

Insieme alla poesia, l'arte della retorica – svincolata dalla sapienza – è una disciplina che può condurre su una strada lontana dalla sapienza. Il tema ricorda quello agostiniano dello studio cristiano: le arti liberali possono e anzi devono essere coltivate ma solo come *uti*, come mezzo per giungere alla contemplazione di Dio, non come godimento per se stesse, e la retorica era “a rischio” proprio per il fascino che l'eloquenza esercitava sugli intellettuali. Lo stesso Giovanni, nel commentare Mercurio, inteso come eloquenza, mette in guardia dall'inizio del primo libro che l'eloquenza, da sola, è più un male che un beneficio.

[290, 17] *PERFUSO SIDERE sole occidente. Nam Venus Cipris vocatur cum sit cum sole; quando autem occidit sol Lucifer vocatur...*

L'interpretazione fisica dei miti si spinge anche a costruzioni complesse, come in questo caso in cui Venere Cìpride è il pianeta inteso in congiunzione col sole, Venere Lucifero è il pianeta al tramonto del sole.

[292, 5] *STADIUM octava pars miliarii et dicitur a stando; quantum enim currit miles cum una anghela sine aspiratione stadium dicitur quia stat ibi.*

La tendenza a trovare spiegazioni etimologiche per ogni termine porta spesso a conclusioni assurde come in questo caso³⁸³.

[293, 21] *ARCTOA CONVERSIO id est conversio Bootis secundum Martianum...*

Di Boote e Artofilace Giovanni ha già parlato in 42, 3.

[297, 3] *IN EIUS PENITA Tribus enim modis marae non crescit: quia sursum a sole trahitur et remanet in aere et penita, id est penetrabilia terrae, penetrat, sic enim terra suos poros, id est venas, habet sicuti animalia, et quia salsum est. Salsitudo enim dulcedinem nutritur.*

I pori della terra paragonati alle vene degli animali sono una spia di quel rapporto particolarmente amato dai filosofi di scuola neoplatonica tra il microcosmo umano–animale e il macrocosmo terrestre–cosmico. Secondo

³⁸³ Sul simbolismo etimologico, soprattutto in Isidoro e Rabano Mauro, cfr. Jacques Fontane, *Isidore de Seville cit. et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, Etudes augustiniennes, I–III, 1959–1983; *Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres; studien und edition von Detlev Zimpel*, Frankfurt am Main, 1996; e Silvia Cantelli Berarducci, *Hrabanus Mauri Opera exegetica : repertorium fontium*, I–III, Turnhout, 2006; oltre al già citato studio di E. R. Curtius.

Marie Thérèse D'Alverny, la concezione dell'uomo come microcosmo giunge all'alto medioevo attraverso l'interpretazione di un passo del Timeo platonico³⁸⁴, attraverso la lettura di Calcidio e Macrobio. Lo stesso Giovanni esprime nel *Periphyseon* questa concezione: “*L'homme, qui unit en lui toute la création puisqu'il possède l'intelligence, comme l'ange, la raison, en tant qu'homme; la sensation, comme l'animal; la vie, comme la plante, qui subsiste avec un corps et une âme, et n'est étranger à aucune créature est appelé à just titre creaturarum omnium oficina ce dernier terme correspondant au grec ergasterion chez Maxime*³⁸⁵”.

[351, 24] *IN INFINITUM ideo hoc dicit quia sicut numeri in infinitum cadunt in arithmetica, ita etiam figure in geometria.*

La progressione infinita dei numeri e delle figure (i cui lati aumentano all'infinito), era ben conosciuta dai matematici e dai fisici dell'antichità ed era uno dei tratti più affascinanti delle discipline aritmetiche che legava intimamente la natura di questo studio alla natura divina³⁸⁶. Boezio traccia i termini del problema in modo estremamente preciso nel terzo capitolo del secondo libro del *De Musica*: “*Omnis vero quantitas secundum Pythagoram vel continua, vel discreta est. Sed quae continua est magnitudo appellatur, quae discreta est multitudo. Quorum haec est diversa et contraria pene proprietas. Multitudo enim a finita inchoans quantitate, crescens in infinita progreditur, ut nullus crescendi finis occurrat [...] Crescit vero per numeros atque in infinita protenditur, nec ullus numerus, quo minus crescat, terminum facit. [...] Ita magnitudo quantum ad maiorem modum terminata est, fit vero cum decrescere coeperit infinita. At contra numerus, quantum ad minorem modum finitus est, infinitus autem incipit esse cum crescit. Cum igitur haec ita sint infinita, tamen quasi de rebus finitis philosophia pertractat, inque rebus infinitis reperit aliquid terminatum, de quo possit jure acumen propriae speculationis adhibere*”. Le due quantità sono pertinenti a due diverse discipline: la moltitudine – *multitudo* – alla matematica, la grandezza – *magnitudo* – alla musica (in senso astronomico). Una versione semplificata di questa analisi si ritrova in Boezio che la copia dal secondo libro delle *Institutiones* di Cassiodoro: “*Linealis numerus est, qui inchoans a monade linealiter scribitur usque ad infinitum*³⁸⁷”.

Agostino utilizza il termine *infinitus* nell'accezione di mancanza di un limite sia

³⁸⁴ Marie Thérèse D'Alverny, *L'homme comme symbole. Le Microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1976, p.125; Sulla ricezione della cosmologia platonica nel medioevo, soprattutto attraverso il Timeo, cfr. Tullio Gregory, *Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*, in Id., *Il platonismo medievale...* cit., pp. 53 – 150.

³⁸⁵ *Ibid.* p. 162

³⁸⁶ Confronta quanto si è scritto alla fine del primo paragrafo del terzo capitolo citando Giovanni Scoto, *In Ierarchiam Caelestem*, VI, 1: “*Quoniam infinitum est quod querit, necesse est ut infinite querat, et quodammodo inveniat et quodammodo non inveniat, inveniat quidem ipsius theophaniam, non inveniat ipsius substantiam*”.

³⁸⁷ *Etymologiae*, III, VII, 3

che l'oggetto siano la matematica e la musica³⁸⁸, che per Dio. Come in *Contra Faustum* XXV, I: “*Deus finem habet, aut infinitus est? [...] Igitur si est unus et infinitus Deus...*”, o nei *Soliloquia*, II, XVIII, 47.

Dio è associato all'infinito perché ciò che è infinito non può essere conosciuto. Scrive infatti Agostino nel *De divinae quaestiones*, XV: “*Omne quod se intellegit, comprehendit se; quod autem se comprehendit, finitum est sibi; et intellectus intellegit se, ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult; amat enim se*”. E Boezio, più “scientificamente”, nel primo libro del *De Arithmetica*, 9 – 10: “*Nihil enim, quod infinitum est, vel scientia potest colligi vel mente comprehendere, sed hinc sumpsit sibi ipsa ratio, in quibus possit indagatricem veritatis exercere sollertiam. Delegit enim de infinitae multitudinis pluralitate finitae terminum quantitatis et interminabilis magnitudinis sectione reiecta definita sibi ad cognitionem spatia depoposcit. Constat igitur, quisquis haec praetermiserit, omnem philosophiae perdidisse doctrinam. Hoc igitur illud quadrivium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intellegentiae certiora perducitur. Sunt enim quidam gradus certaeque progressionum dimensiones, quibus ascendi progredique possit, ut animi illum oculum, qui, ut ait Plato, multis oculis corporalibus salvari constituique sit dignior, quod eo solo lumine vestigari vel inspicere veritas queat, hunc inquam oculum demersum orbatumque corporeis sensibus hae disciplinae rursus inluminant*”.

[352, 17] *CUNCTIS SPETIEBUS id est sensibilibus. CREGATIS id est multis pseciebus diversis simul iunctis [...] Omnis ergo numerus per se ipsum in animo consideratus et nulli materiae accidens incorporeus est...*

Giovanni ha già espresso la teoria dell'incorporeità riguardo a tutte le *artes*, ora la stringe sulla sola scienza dei numeri. Ovviamente, come la mancanza di finitudine, anche l'incorporeità è un profondo legame che accomuna l'anima e dio ai numeri. Anche Agostino afferma (*Epistolae* CXVIII, IV, 29) che l'anima immateriale può contenere solo immagini immateriali, soprattutto se queste sono immanenti ad essa *ab origine*. Sulla natura “incorporea” della matematica confronta anche Cassiodoro che apre così il paragrafo dedicato a questa disciplina nel secondo libro del *De Institutiones*: “*Mathematica, quam latine possumus dicere 'doctrinalem', scientia est quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes uel ab aliis accidentibus, ut est par, impar, uel ab aliis huiusmodi, in sola ratiocinatione tractamus*”.

[325, 25] *Φαίνω appareo, inde ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ Superapparitio.*

³⁸⁸ Soprattutto nel *De Musica*

Non si trova riscontro, nelle fonti di Giovanni dell'uso del latino *superapparitio* come traduzione del greco *epiphàneia*. Esiste, però, un passo di Fulgenzio, *Mitologiarum libri*, II, XIII, in cui si trova: “*Iperefania Grece superbia dicitur. Sed iperefania proprie superapparitio nuncupatur, quod sicut in istis duobus signis quae eorum fratrum uocabulo nuncupauerunt unus superappareat, alter [uero] mergat, sicut lucifer et antifer; nam Grece Pollux apo tu apollin, id est a perdendo et Castor quasi cacon steron, id est malum extremum*”.

Il settimo libro del *De Nuptiis*, quello dedicato alla matematica, è debitore di due tradizioni. La prima deriva direttamente da Macrobio e Calcidio e si concentra sull'analisi qualitativa dei numeri, sul loro valore e sul rapporto di questi con le realtà e le nature che regolano il cosmo. In quest'ottica assume particolare importanza la monade che si configura non come il numero uno, ma come l'origine dei numeri, ente trascendente e limite insuperabile, avvicinandosi fino quasi a combaciare con la definizione stessa di Dio. La monade poi dà vita alla diade, da cui procede la realtà e la triade, da cui procede la materia, quasi a forgiare la natura aritmetica della trinità cristiana e delle realtà prime platoniche. I principali commenti di natura “sapienziale” si trovano, infatti, in questa parte. La seconda parte prende spunto dall'analisi matematica così come era concepita nell'antichità e cioè la definizione di numeri piani, perfetti, primi, e il rapporto che lega i diversi numeri. In questa sezione, le fonti sono quelle di natura più matematica e cioè Boezio, Cassiodoro e Isidoro (che riprende Cassiodoro). Il commento di questi passi si fa più preciso e pedagogico, come ci si aspetta da una lezione professorale, ma meno stimolante per quanto riguarda l'accezione più propriamente “beatificante”.

Sull'etimologia³⁸⁹ della disciplina Giovanni è più preciso di Isidoro che si limita a commentare con un semplice: “*Arithmetica est disciplina numerorum. Graeci enim numerum arithmon dicunt*”.

[365, 14] *DUPLIS TRIPLISQUE Duplus est quando maior numerus minorem habet bis, ut duo ad unum. Triplus est quando maior numerus habet minorem ter, ut ternarius habet unum ter...*

Nel glossare il concetto del doppio e del triplo, l'Eriugena introduce anche quello di sesquialtero – ovvero un numero che contiene il minore più la sua metà,

³⁸⁹ *Arithmetica vel erithmetica dicitur numeralis ars. Ruthmos enim Grece, Latine numerus interpretatur, atque ideo suum nomen non est trasnlatum sicut caeterarum artium quia quamvis Latialiter loquantur, tamen ad indicium originis Grece sunt appellatae quia in Gretia invente sunt artes.*

come il tre rispetto al due – e il sesquiterzio – cioè un numero che contiene il minore più il suo terzo, cioè il quattro rispetto al tre (anche se non si capisce perché Giovanni parli della sesta e non della terza parte) – già visti nel commento al primo libro.

[365, 17] *VESTEM id est corporalem numerum. Numerus enim quamdiu in animo fuerit incorporealis est et ideo vestem non habet...*

Qui riprende quanto appena detto nel libro precedente in 352, 17

[365, 21] *DCCXVII NUMEROS Per numerum significavit proprium nomen Iovis, ZIPYC, id est Z VII, I x, P c, Y ccc, C cc. Macrobius autem dicit proprium nomen Iovis est H APXH, id est principium, H VIII, A I, P C, X DC, H VIII.*

Viene subito resa manifesta da Marziano e da Giovanni la seconda natura dell'insegnamento aritmetico, e cioè l'aritmologia, lo studio filosofico dell'essenza dei numeri, del loro valore intrinseco. Il saluto della vergine a Giove, attraverso un numero formato con le dita, viene interpretato come la traslitterazione del valore numerico del nome inespresso del padre degli dei. Giovanni propone due soluzioni: *Zirys*, ossia sublime, e *he arché*, il principio, il primo. Quest'ultima viene detta di Macrobio, ma non se ne trova attestazione. Di entrambe viene fornito il computo che risulta in 717.

[366, 20 – 367, 8] *NATURAE ipsa est monas*

In queste brevi glosse Giovanni espone *en passant* il profondo legame tra la natura sensibile, quella intelligibile e il numero. Prima, infatti, parafrasa Marziano asserendo che la natura è monadica. E' lo stesso Marziano, poche righe sotto a dire che la Monade è il primo elemento delle realtà esistenti (*quae si species est accidens cuilibet extantium primo*). Una lunga trattazione della monade si ritrova in Macrobio, *Commentarium...*, I, VI, 7: “*monas id est unitas dicitur et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. haec monas initium finisque omnium neque ipsa principii aut finis sciens ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat*”. Una descrizione più aritmetica della monade, invece, si ritrova in Cassiodoro: “*Numerus autem est ex monadibus multitudo composita, ut iii , v , x , xx et cetera. Intentio arithmeticae est docere nos naturam abstracti numeri et quae ei accidunt, ut, uerbi gratia, parilitas, imparilitas et cetera*”.

In 367, 8 la monade viene posta in relazione agli altri numeri da cui procedono le realtà. La monade, infatti è il principio *a quo*, dal quale, prima di cui non è nulla, e in questo senso sembra coincidere con la natura increata e creante di Giovanni, il secondo è il principio *per quod*, attraverso il quale, il cui numero è la diade, il doppio, la moltiplicazione. La diade è creata e crea. Di essa dice

Macrobio: “Occupiamoci della diade, che, poiché viene subito dopo la monade, è il primo numero. Essa, scorrendo dall'onnipotenza solitaria, passò per prima nella linea, che è propria del corpo intelligibile³⁹⁰”. Il riferimento con il corpo intelligibile sembra avvalorare il rapporto con la seconda natura eriugeniana. La diade è detta primo numero, perché la monade non è considerata come un numero, ma l'origine e la fonte da cui essi scaturiscono. Il numero tre è il primo dei numeri dispari, primo numero ad essere indivisibile e primo numero ad “aver ricevuto un elemento medio tra due estremi dal quale è legato³⁹¹”. Inoltre, esso esprime il numero dei lati di cui si compone il triangolo, prima tra tutte le figure piane.

[367, 13] *DETRIMENTORUM id est resolutionum. QUAE dixisset quando resolvuntur numeri ad monadem pervenitur quae non potest resolvi.*

Dalla divisione si perviene alla monade. Cfr. Agostino, *Epistula*, III, II: “*ut quoniam numerus ille intellegibilis infinite crescit, non tamen infinite minuitur, nam non cum licet ultra monadem risolvere*”.

[367, 15 – 367, 18] *ABSUMPTA id est postquam omnes numeri consumuntur, monas remanet [...]*

INTELLECTUALIS id est monadis.

Giovanni ripete quanto detto sopra: la monade è l'origine di tutto, al di là di essa non c'è nulla, non può essere trascesa (*ascenditur*) e comprende tutto. La monade come origine di tutti i numeri e che tutti li comprende si avvicina al concetto di Dio come unità e armonia, come molteplicità numerica ricondotta all'Unità del suo principio. Così come la monade è una sola, trascendente, origine di tutto e insieme che tutti i numeri comprende, Dio è origine di tutto e *superessentialis harmonia*³⁹², cioè origine di tutte le diverse realtà. Di Dio, infatti, Giovanni dice: “non accoglie in sé il numero, poiché Egli solo è non-numerabile ed è un numero senza numero e sopra ogni numero, causa di tutti i numeri³⁹³”. Che cos'è questa descrizione di Giovanni se non quella che poco sopra egli ha dato della monade?

Infine, ad ulteriore riprova della natura trascendente della monade, l'Eriugena glossa *intellectualis* con *id est monadis*. Poiché essa esprime un concetto di unità che non si limita alla sfera numerica.

[367, 24] *CUPIAT Omnia enim elementa cupiunt ut unum sint vel CUIAT inveniri ab omnibus.*

Alla monade si collega il concetto del ritorno e del passaggio tra la terza e la

³⁹⁰ *Commentarium...* cit. I, VI, 18

³⁹¹ *Ibid.* I, VI, 23

³⁹² Giovanni Scoto, *Commento alla gerarchia celeste*, X, 94 – 95

³⁹³ Giovanni Scoto, *Periphyseon*, III, 1

quarta natura eriugeniana, nonché, come si è già visto più volte, della risalita in vista del ricongiungimento finale. Il “desiderio” di unità di cui parla Giovanni sembra un richiamo all'apocatastasi.

[368, 8] *FACIT id est unum, causa numerorum. DIAS causa procreationis...*

Ripete i concetti già espressi in 367, 8

[369, 4] *SENARIUM quia senarius suis partibus implectitur ideo perfectus est. NOVENARIUMQUE quia primus quadratus est imparium, et quia ibi finitur tota musica, id est epogdoo.*

In piena contiguità con l'interpretazione aritmologica, il numero 6 è detto perfetto in quanto la somma dei suoi fattori è uguale al loro prodotto. Il 9 invece è un numero importante in quanto cubo del primo numero dispari e rapporto di epogdoo³⁹⁴.

[369, 10] *DIADEM MATERIAE quia materia creatrix et coaeterna deo credebatur sed formata a deo et diadi propter divisionem tribuitur. IDEALIBUS perfectis formis quia initium et medium et finem habet.*

Il problema della materia e del rapporto di questa con Dio era ricco di problematiche per la teologia medievale³⁹⁵. In questo passo Giovanni glossa Marziano che mette in rapporto la materia, coeterna e creatrice – ma creata da Dio – con la diade. Marziano, poi, afferma che la triade è in rapporto con le forme ideali. In realtà le due nature successive alla monade sono opposte rispetto a quelle della teologia eriugeniana in cui la seconda natura, creata e creante corrisponde agli archetipi e la terza, creata e increante alle forme materiali.

Il fatto che Giovanni utilizzi il verbo al passato *credebatur*, rende plausibile il fatto che Giovanni non si associasse a questa idea, e cioè che la materia fosse coeterna e creatrice (anche se i due attributi creatrice e creata da Dio la rendono assimilabile alla seconda natura). Nell'analisi di Gregory, Giovanni “sempre nella stessa linea neoplatonica, affermerà l'origine causativa, non temporale del mondo³⁹⁶”. In questo senso, l'eternità del mondo (*aidiòtes*) è radicalmente diversa dall'eternità di Dio (*aion*). Quest'ultima, infatti, è compresa in un solo atto, è assenza di tempo, la prima è un essere sparpagliati in un tempo imperituro.

Al di là delle posizioni dei filosofi medievali, emerge con forza l'importanza

³⁹⁴ Cfr. *supra*

³⁹⁵ Una nutrita panoramica del problema la offre Tullio Gregory, *Il platonismo medievale...* cit.; cfr. anche G. D'Onofrio, *Storia della teologia, 2: Età medievale*, a cura di Giulio D'Onofrio, Casale Monferrato, 2003; Id., *Fons scientiae, la dialettica nell'Occidente tardo-antico...* cit.; e D'Onofrio, *Tra antiqui e moderni: parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Atti della LII Settimana di studi (2004), Spoleto, 2005, pp. 821–886.

³⁹⁶ Cfr. Tullio Gregory, *Il platonismo medievale...* cit., p. 85

della matematica speculativa come mezzo per comprendere o cercare di comprendere la divinità e le sue manifestazioni.

[369, 14] *EX LONGITUDINE [...] Nam omne corpus solidum IIII habet, id est longitudinem latitudinem altitudinem et se ipsum, quai aliud est cogitare tria illa incorporalia, et aliud est corpus considerare.*

Giovanni si fa promotore di un'asserzione curiosa sui corpi solidi, secondo cui questi sono definiti da quattro grandezze, e non tre. Oltre alla lunghezza, larghezza e altezza, ve n'è una quarta che è il corpo per se stesso, la sua materialità. Il passo ne riprende uno simile del *Commentarium* di Macrobio, I, VI, 36: “*Nec non omnium corporum tres sunt dimensiones, longitudo latitudo profunditas. termini adnumerato effectum ultimo quattuor, punctum linea superficies et ipsa soliditas*³⁹⁷”.

[369, 17 – ss.] Cominciano una serie di glosse legate alla numerazione del mondo, secondo un tipico *topos* medievale che divideva la natura in una serie di insiemi numerabili: le 4 età, virtù ed elementi, i 5 cerchi, etc³⁹⁸.

[371, 6] *TOTIUS ARMONIAE id est diapason...*

Della scala musicale cosmica si è già parlato a lungo. Qui, Giovanni riassume i toni e gli intervalli che vi sono tra i cerchi dei pianeti, dalla terra sino alle stelle fisse.

[376, 2] *AUXILIUM quia sic est finis primi versus in decade ut a decade incipiant alii versus.*

Come un Giano bifronte, la decade sembra avere la proprietà di far parte sia della decade precedente che di quella successiva. Il numero 10 che Marziano chiama quasi una seconda monade è partecipe delle due nature. Il riferimento all'apocatastasi, al ritorno, ha il significato matematico che per qualsiasi numero sia moltiplicata, la decade sempre ritorna. Ogni numero, cioè, moltiplicato per dieci finisce sempre con una decade.

Tanto Marziano quanto Giovanni sono debitori, nella redazione e nel commento

³⁹⁷ Moreno Neri, *cit.* nel commento a Macrobio trova riscontro di questa affermazione in Filone, *La creazione del mondo*, XXXIV, 102

³⁹⁸ Cfr. per le fonti antiche Macrobio, sia i *Saturnalia* che il *Commentario*, e Isidoro. Si veda anche E. R. Curtius, *Aforismi numerici*, in *Letteratura Europea...* *cit.*, pp. 571 – 576

al libro dell'astrologia a Plinio, secondo libro delle *Naturalis Historiae*³⁹⁹, e a Macrobio⁴⁰⁰. L'ottavo libro si divide in due parti, la prima dedicata all'analisi cosmica⁴⁰¹ e geometrica del modello tolemaico: circoli, coluri e interstizi. Successivamente, Marziano passa ad illustrare le stelle fisse e i movimenti dei pianeti. Il commento di Giovanni non è tra i più lunghi (più di grammatica ed aritmetica ma meno di musica e dialettica), ma nella seconda parte è estremamente preciso con notazioni di grande rilievo.

La differenza tra astronomia e astrologia non è sempre chiara e ben definita. Nell'introduzione al libro, Giovanni sembra trarre le proprie conclusioni, parafrasando Isidoro⁴⁰², con una semplice analisi etimologica, secondo cui l'astronomia studia le leggi degli astri (*nomos*, legge), invece l'astrologia studia gli astri *secundum naturam*. Scrive al riguardo B. S. Eastwood: “*John begins his gloss with a brief definition of astronomy. He not only repeats a standard definition from Isidore of Seville's Etymologiae but also points out that astronomy deals very much with relative points of view. An example contrasts a viewer at the very centre point of the world, who would not see the zodiac at an angle, with our actual view of the zodiac from the surface of the Earth, which is some distance out from the centre point, so that we see the zodiac at some angle, depending on our location on the Earth. John is clearly aware of this fundamental notion of geometrically defined points of view in order to understand astronomical observations*”⁴⁰³.

[423, 5 – 423, 8] *SILENUS ideo describitur ebrius quia poetae amentes vocantur propter fabulas...*

La natura falsa ed errata della poesia e dei miti è stata stigmatizzata più volte nel commento. Qui l'Eriugena torna sull'argomento e precisa che questa follia, *amentes*, dei poeti è dovuta al loro riferimento per i miti pagani. Per questo, i poeti *nolunt veritatem*.

³⁹⁹ In particolare i paragrafi dall'884 all'886 sono veri e propri calchi dello studioso romano.

⁴⁰⁰ Già nell'811 il monaco Dungal scrisse una lettera a Carlo Magno riguardante questioni astronomiche usando estensivamente Macrobio come propria fonte astronomica. Cfr. Eastwood, *cit.* sull'importanza dell'astrologia nella rinascita carolingia. Lo studioso conta 11 manoscritti del IX secolo del *Commentario* di Macrobio, dei quali 6 contengono il testo completo.

⁴⁰¹ Oltre ai testi già citati, cfr. anche Juan Jose Sanguinetti, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano, 1986; *Cosmologia antica: L'uomo antico e il cosmo*, 3. Convegno internazionale di archeologia e astronomia : Roma, 15–16 maggio 2000, Roma, 2001.

⁴⁰² Ecco l'introduzione al libro dell'astronomia di Giovanni: *Haec ars vocatur Astrologia sive Astronomia. Astrologia dicitur ratio astrorum, quae ratio naturaliter est, id est que signa oriuntur vel occidunt. Astronomia vero dicitur astrorum lex, id est quando cogitantur que signa recte oriuntur vel quae oblique, et haec non est secundum naturam: obliquitas enim signiferi non secundum naturam est sed secundum positionem terrae. Illi enim qui in medio mundo sunt illis non est signifer obliquus, nobis qui extra signiferum habitamus obliquus est quia a latere eum videmus un austro.*

Cfr. con *Etymologiae*, III, XXVII, 1–2

⁴⁰³ Eastwood, *cit.*, p. 294

[426, 10] *ONOS id est asinus. AYPAS ludis ac si dixisset: Ne turpiter more asini ludas. KAI KAIPON ludentem te. ΓΝΩΘΙ id est cognosce ludentem te nisi ludas ut asinus.*

L'asino che suona la lira era un *topos* classico per il mondo antico e quello medievale⁴⁰⁴ che qui, Giovanni, mostra di non conoscere o di interpretare in modo errato (glossa con: “non scherzare vergognosamente, al modo di un asino”). La prima attestazione si ritrova nelle Favole di Fedro (CXVII), poi diventa subito un cliché. La userà anche Boezio, nella sua Consolazione della Filosofia che si rivolgerà a lui in questo modo: “Intendi le mie parole, o sei come un asino davanti alla lira?”. Il tema sarà così apprezzato che nella facciata della Cattedrale di Chartres lo si ritrova anche in forma scultoria.

[430, 18] *INTERCAPEDINES dicit circulatorum distantias...*

Le fonti di questa lunga e complessa glossa possono essere rintracciate nel Timeo platonico [32] e nel Commentario di Macrobio, I, VI, 36–40. Le *intercapedini*, che Macrobio chiama *interstitii*, sono ciò che si forma e che separa i quattro elementi. Tra un elemento e quello successivo si trova un interstizio, nella proporzione di quattro elementi, tre interstizi. Più avanti, in [435, 19], l'Eriugena propone *interstitium* come traduzione del greco διάστημα, glossandolo come lo spazio tra i circoli.

Giovanni, inoltre, ripete un concetto già espresso e cioè l'uguaglianza del simile col simile anche tra gli elementi (acqua con acqua, aria con aria ed etere con etere). Giovanni propone poi una teoria differente – basandosi sull'autorità dei *fisici* – sui circoli terrestri secondo la quale non vi è differenza tra l'equatore i poli e circoli temperati, gli unici abitabili. Poiché queste differenze sono solo intorno alla terra che è il punto più caldo dell'universo, in quanto centro di esso. Anche i raggi del sole, secondo Giovanni non bruciano sino a che non raggiungono il circolo sublunare.

[431, 2] *QUINTO QUODAM LOCO [...] Ergo sic est ordo: terra aqua aer, qui dividitur in duas partes, ut diximus, et in quinto loco est ignis.*

Della doppia natura dell'aria, si è già detto. Così come del fatto che l'aria più pura, l'etere, è contigua al fuoco (anch'esso, in altri punti suddiviso in più nature: fuoco terrestre ed etereo). L'ordine in cui gli elementi sono disposti è quello canonico indicato anche da Platone⁴⁰⁵.

[432, 13] *CONSIDENDO Ideo hoc dicit quia quicumque aspexerit sidera circa illum considunt, id est quedam supra caput quaedam aut ante et retro detrorsum*

⁴⁰⁴ Cfr. D. Shanzer, *The late antique tradition of Varro's Onos Lyras*, in *Rheinisches Museum*, 129 (1987), pp. 127–128

⁴⁰⁵ Cfr. I. Ramelli, *Marziano Capella...* cit., p. 969 n. 12

sinistrorsum videntur usque dum propinquus visus noster appropinquat terris.

Nonostante i suoi ripetuti attacchi verso i poeti, Giovanni è capace di usare metafore e immagini di grande forza per esprimere le sue posizioni, come questa, molto bella, delle stelle che *considunt* attorno all'osservatore che le guarda. Da un punto di vista cosmologico, l'Eriugena ripropone (qui e in 433, 12) l'importanza del punto di vista, notata da Eastwood.

[433, 24 – 434, 4] *DECURSANTES deducentes inter se, ac si dixisset: Coluri bis invicem iuguntur et aequales angulos faciunt...*

Dei coluri Giovanni ha già ampiamente parlato nel primo libro e qui ripresenta un breve riassunto. Delle due interpretazioni di *signifer*, Giovanni preferisce quella proposta dalla filosofia della natura, mettendo in secondo piano quella astrologica-mitica.

[436, 1] *AD OFIUCHI id est Serpentarii aui tenet òphin, id est serpentem; phonéo loquor, inde òphis serpens dicitur eo quod locutus fuit cum Eva...*

La falsa etimologia di *ophin* serpente, dal greco *phonéo* io parlo, a cagione della tentazione del serpente ad Eva, inserisce nel commento un richiamo al racconto biblico cristiano.

[448, 8] *OBFUNDIT id est efficit. NON PLANETAS SED PLANUNTAS Duobus modis intellegitur iste locus; NON PLANETAS id est errantes ab erroribus SED PLANUNTAS id est errantes a lustratione, vel etiam NON PLANETAS id est non signa errant cum semper naturali cursu currunt sed errorem hominibus efficiunt et ideo non planete sed planuntae dicuntur.*

Anche in questo passo, astronomia e astrologia (intese in senso moderno) si mischiano e compenetrano. I pianeti erranti sono detti sia in senso passivo, cioè che errano, nel senso che hanno un corso irregolare all'interno dello zodiaco, sia in senso causativo, cioè che fanno errare gli uomini con i loro influssi.

Le qualità metafisiche della musica erano particolarmente amate dai teologi medievali⁴⁰⁶. Lo dimostrano l'ampia diffusione dei testi legati a questa disciplina di Boezio e di Agostino. Le glosse di Giovanni all'ultimo libro di Marziano sono, insieme a quelle sulla dialettica le più lunghe e particolareggiate: lo stesso Marziano e Giovanni la definiscono la più importante di tutte le *artes*. In realtà, come in tutti i libri di Marziano, sotto l'etichetta di una sola disciplina si

⁴⁰⁶ Sulla musica confronta la bibliografia già data nei primi tre capitoli.

nascondono più *artes*. La Musica esposta in queste pagine comprende una prima trattazione sugli effetti della musica sull'animo umano, poi una lunga dissertazione sui toni e sui modi, le sette parti dell'armonia e una parte finale dedicata alla ritmica comprendente anche una trattazione sui metri e piedi della poesia latina. Le glosse più interessanti si concentrano nelle prime parti, in cui Giovanni rilegge il mito di Orfeo ed Euridice come ricerca degli intimi segreti delle *artes*, e nelle speculazioni sull'armonia e sulla sua contiguità con la monade. Scrive Giovanni nel Periphyseon: “*Pertanto, la bellezza di tutto l'universo creato, delle cose simili e dissimili, è costituita da una certa meravigliosa armonia che, da diversi generi e da varie forme, e anche dai diversi ordini delle sostanze e degli accidenti, è ricondotta ad una certa ed ineffabile unità*⁴⁰⁷”. Si crea, insomma, una profonda e intima unità di musica e matematica – entrambe nella loro forma intelligibile e non corporea – che rimanda all'immagine della monade e dell'unità divina e all'*Anima Mundi* secondo l'interpretazione di Calcidio. Come suggerito dal termine marciano *egersimon*, la musica crea un movimento ascensionale che spinge alle realtà più sottili e incorporee, impossibili da coniugare con quelle materiali (come nella lettura eriugeniana del mito di Orfeo ed Euridice).

Giovanni ripropone l'etimologia⁴⁰⁸ di *musica* da *mousa*, già vista in 286, 7, legata all'acqua e alla propagazione delle onde. Più corretta l'etimologia di Isidoro, III, XV, 1: “*Musica est peritia modulationis sono cantuque consistens. Et dicta Musica per derivationem a Musis. Musae autem appellatae apo tou masai, id est a quaerendo, quod per eas, sicut antiqui voluerunt, vis carminum et vocis modulatio quaereretur*”.

[470, 9] *DOCTAE VOCIS id est vocis artium liberalium, ac si dixisset: omnia lasciva tacent et nuptialia propter vocem artium.*

Il sapere dotto delle arti liberali si oppone alle *omnia lasciva*.

[473, 5] *ERUDITIONIS CASTAE id est quia nihil reprehensive habent, ideo dixit CASTAE ERUDITIONIS. In quibusdam libris invenitur ERUDITIONIS CAUSA, nam liberales artes erudiunt.*

L'elogio delle arti liberali continua. Giovanni glossa *castae eruditionis* precisando che non vi è nulla da biasimare nelle *artes* e che esse sono causa di erudizione.

[476, 18] *MELIORUM ac si dixisset: Mortalitas semper indocilis est meliorum,*

⁴⁰⁷ *Periphyseon* [0637D]: *Proinde pulchritudo totius universitatis conditae, similium et dissimilium, mirabili quadam harmonia constituta est, ex diversis generibus variisque formis, differentibus quoque substantiarum et accidentium ordinibus, in unitatem quandam ineffabilem compacta.*

⁴⁰⁸ *Musica dicitur ab aqua eo quod in limphis, id est in undis, reperta est prius ab hominibus.*

id est docilis est in malis, INDOCILIS in bonis.

L'ultima delle arti, la musica, la più celeste e la più adatta agli dei viene detta da Marziano indispettita dagli uomini, incapaci di imparare cose buone. Giovanni glossa tenendo le parole del Capella quasi a distanza, *ac si dixisset*, come se non le condividesse. In effetti, non vi sono altre aggiunte alla semplice parafrasi.

[479, 5] *DIONE mater Veneris, quasi διάνοια, id est sensus delectatio. Ideoque mater Veneris fingitur quia omnis libido delectatione carnalium sensuum nascitur.*

Giovanni pone in relazione il piacere (inteso come piacere carnale, la *libido*), Venere, con la *dianoia*, il diletto della sensibilità.

[480, 19] *EURYDICEM id est suam uxorem. Eurydice dicitur profunda intentio. Ipsa ars musica in suis profundissimis rationibus Eurydice dicitur, cuius quasi maritus Orpheus dicitur, hoc est ὀριος phoné, id est pulchra vox...*

In linea con le precedenti interpretazioni, Giovanni rilegge il mito di Orfeo ed Euridice alla luce dello iato tra la musica *humana* e quella che Boezio⁴⁰⁹ definisce *mundana*, col significato di appartenente al mondo/cosmo. Questa interpretazione è comunque differente dalle precedenti. In primo luogo perché la chiave di lettura non è un fenomeno fisico ma in questo caso una teoria legata alle *artes*, in secondo luogo perché l'interpretazione non nasce da un'immagine mitologica ma coinvolge tutto il mito nel suo svolgimento.

Il pretesto è dato dall'etimologia dei nomi Orfeo ed Euridice secondo Fulgenzio, e, ovviamente, da profondo legame che già univa lo stesso personaggio di Orfeo alla musica. Scrive Fulgenzio: “*Orpheus [enim] dicitur oreafone, id est optima uox, Euridice uero profunda diiudicatio*⁴¹⁰”; l'etimologia è ripresa anche dallo Ps. Beda del *De Musica theorica* [914]: “*phone vox, inde orpheus pulchra vox dicitur*⁴¹¹”.

Ma è Euridice il fulcro attorno al quale Giovanni costruisce la sua allegoria. La profonda intenzione è infatti legata all'arte musicale, o meglio ai suoi *profundis rationibus*. Cosa siano questi criteri profondi non viene spiegato, ma poche righe più avanti vengono opposti alle voci *corporeas et transitorias*, per cui si può supporre che riguardino le intime verità della musica celeste. Il viaggio nell'Ade di Orfeo diviene così la discesa a *quendam infernum profundae discipline* per recuperare le regole dell'arte. L'immagine potrebbe essere legata alla difficoltà delle *artes*, dello studio legato alla materia, nello stesso modo in cui lo definisce

⁴⁰⁹ Secondo Ubaldo Pizzani, *La rinascenza carolingia e la riscoperta del De Institutione Musica di Boezio*, in *Gli umanesimi medievali*, cit., pp. 501–514, Giovanni potrebbe aver letto il *De Musica* di Boezio. Questa tesi è portata avanti anche da Duchez Jean Scot Erigène premier lecteur du *De institutione musica de Boèce* in *Eriugena Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg 1980. Nel commento del secondo libro di Marziano, Giovanni usa un *hapax* riscontrato solo in Boezio: *paginula*, cfr. *supra*

⁴¹⁰ *Mitologiarum libri*, II, X

⁴¹¹ PL 90, 909–20.

Aldelmo⁴¹², *difficillimus, profundus*.

Così come il mito finisce tragicamente, anche nell'allegoria non ci può essere continuità e contiguità tra i due diversi *modi* della musica, perché questa profonda ispirazione della musica celeste *in vocibus apparere non potest*, oppure, come scrive Boezio nel primo libro del *De Musica*: “*Et si ad nostras aures sonus ille non pervenit*”.

[482, 19] *Musicam celestem describit veluti rotundam quandam speram propter sperae rotunditatem ac veluti rotundos in ea nervos quibus orbes planetarum significantur, quarum motu et varietate caelestis armonia perficitur...*

Le lire circolari di Marziano richiamano le sfere celesti e le orbite dei pianeti. Non è necessario insistere sull'importanza della sfera *per se* di cui si è già ampiamente parlato, ma piuttosto sulla rappresentazione della musica celeste in forma di sfera rotonda, proprio perché la sfera rientra nell'insieme dei simboli neoplatonici della perfezione, come l'altezza, l'immobilità, l'intelligibile, la purezza, etc.

In finale di glossa Giovanni lega le due discipline – armonia e astronomia – collegando le sfere ai circoli e alle absidi.

[483, 2] *Nam musica caelestis uniformis est.*

L'uniformità della musica celeste, rispetto alla difformità delle diverse musiche umane richiama il concetto di *superessentialis harmonia* che l'Eriugena esprime nei confronti di Dio. Come Dio è armonia e *compositio oppositorum* e comprende al suo interno tutte le forme potenziali, così la musica celeste racchiude tutti i tipi e le modulazioni musicali.

[483, 11] *IGNIS ARCHANI ignis invisibilis atque omnibus sensibus remoti a quo totius musicae caelestis oritur armonia.*

Riprendendo quanto appena detto in 482, 19, alla musica celeste, già intimamente legata alla sfera celeste, si unisce anche il fuoco celeste, empireo, lontano da quello materiale.

[483, 14] *EGERSIMON dicitur caelestis musica quia super omnem corporeum sensum surgit. Egeiro enim surgo, egersimon surgens in altum modulamen.*

Marziano utilizza *egersimon* per il canto di Filologia, come calco dal greco εγείρο, sveglio, suscito, quindi come significato di qualcosa che suscita, eccita. Giovanni sembra cogliere il senso profondo del significato del termine glossando come musica che si eleva oltre ad ogni senso corporeo – sottolineando nuovamente l'incolmabile iato tra musica sensibile e musica intelligibile, impossibile da essere colta dai sensi corporei.

⁴¹² Cfr. Capitolo II

[484, 15 – 484, 16] *His verbis concordia maris et lunae ceterorumque caelestium corporum laudat, nam mare sequitur lunam, luna solem, motumque siderum et quod ex mari caelestibus flammis nutrimenta et alimenta praebentur.* Giovanni ha già espresso altrove questa teoria secondo cui gli astri si nutrono di acqua.

[487, 11] *RAMALI ramo, arcum Cupidinis dicit qui tendit et relaxat. Tendit amorem quando non audimus Musam, relaxat amorem dum mulcetur carminis lepore.*

Ancora una volta l'Eriugena interpreta un mito sotto la luce delle *arti liberali*. L'attività di Cupido diventa una metafora del rapporto con la musa del canto: quando non ascoltiamo l'amore si tende, mentre se ne siamo addolciti, si rilassa.

[489, 18] *ASSEQUENDUM assequitur enim quia ab habitum perfectionemque artis pervenit...*

Della differenza tra *ars* e *disciplina*, intese come senso compiuto e totale dell'arte, possesso assoluto della sapienza da un lato e studio *in fieri* Giovanni ne ha già ampiamente parlato.

[490, 10] *GERMANAM GEMELLAMQUE CAELO ut intelligas concreatam caelo esse Armoniam, aut GEMINAM GEMELLAMQUE dicit Arithmeticam et Armoniam quoniam ex numeris et modis tota musica conficitur.*

Sulla creazione contemporanea di Armonia e cielo scrive Isidoro, *Etymologiae*, III, XVI, 1: “*Coelum ipsud sub harmoniae modulatione revolvitur*, e Cassiodoro, *Institutiones*, II, V: “*Caelum quoque et terra, uel omnia quae in eis dispensatione superna peraguntur, non sunt sine musica disciplina*”. Il rapporto tra musica e matematica, qui chiamate gemelle, era conosciuto sin da Pitagora, e la scoperta di queste proporzioni è raccontata da Agostino, Isidoro, Cassiodoro, etc. Il profondo rapporto tra *Anima Mundi*, musica e aritmetica è così sintetizzato da Macrobio, *Commentarium*, II, II, 18: “Occorreva, per di più che [sc. *Anima Mundi*] fosse formata dei soli numeri implianti un rapporto di proporzione, essendo destinata ad offrire un'armonia unificante all'universo intero”.

[490, 14 – 490, 15] *MONAS id est omnium numerorum principium. INTELLECTUALIS autem lux est totius rationabilis creaturae.*

La Monade è stata sviscerata nelle glosse al libro della matematica, così come la luce intellettuale. Ora vengono accomunate in un'unica unità. Da esse le realtà si propagano all'infinito. Questa esposizione, che ben si correlava con la fisica delle quattro nature di Giovanni, viene invece analizzata *sub luce* platonica.

L'Eriugena cita il Timeo e in particolare i passi in cui l'anima è creata da numeri molteplici e particolari – confronta anche la citazione *supra* di Macrobio. Calcidio dedica al commento dell'anima 23 capitoli, dal XXVI al XLIX. In XXVII afferma che l'anima è creata “a partire dall'essenza indivisibile”. Ma cos'è questa essenza indivisibile, che potremmo paragonare alla monade. Calcidio offre due letture, la prima la identifica con il modello costituito dall'universo intelligibile che, sempre identico a se stesso, non conosce mutamento; la seconda con un'anima superiore, sottratta alla necessità di rivestirsi di un corpo e la cui venerabile purezza non è contaminata da alcuna promiscuità con il corpo. Infine, il modo in cui l'anima si suddivide dall'anima superiore dà luogo ad una lunga dissertazione sulle qualità dei numeri simile a quella già più volte vista in Macrobio.

I numeri *superparticulari* altro non sono che i sesqualteri, come afferma Boezio nel *De Musica*, I, IV: “*superparticulare, id est cum major numerus minorem numerum habet in se totum, et unam ejus aliquam partem, eamque vel dimidiam, ut tres duorum, et vocatur sesquialtera proportio, vel tertiam, ut quatuor ad tres, et vocatur sesquitercia*”, e Boezio nelle *Etymologiae*, III, VI, 7: “*Superparticularis numerus est, dum fortior continet intra se inferiorem numerum, circa quem comparatur, similiter et unam partem ejus*”.

[490, 17] *COGITABILIUM intelligibilium quia omnis numerus intellectualis sola cogitatione intelligitur et in nulla substantia reperitur.*

Tutto ciò che è intelligibile, numero, armonia o rapporto è comprensibile solo con uno sforzo intellettuale, in quanto non si trova in nessuna sostanza e non può essere colto coi sensi.

[493, 7] *AC PESTILENTIA morbi. In corpore nascitur pestilentia ex aeris incongruentia.*

E' interessante notare *en passant*, come la cosmologia neoplatonica influenzasse anche le discipline meno celesti, come la medicina. La mancanza di omogeneità dell'aria, infatti, è causa, per Giovanni delle pestilenze che colpiscono i corpi. Come l'omogeneità è una caratteristica della divinità ed è un archetipo a cui tendere nella ricerca della perfezione, così la sua mancanza indica una condizione di estrema lontananza da tutto ciò che è bello e buono e, declinato nella medicina, indica l'insorgere della malattia.

[497, 16] *DIAPASON ex omnibus dicitur quia veterres octo solummodo sonis utebantur, vel certe quia <e> duabus simplicibus symphoniis constat, id est ex diatessaron et diapente...*

Giovanni qui spiega, con esempi e molto chiaramente, tutte le teorie sui modi e sulle modulazioni già espresse in occasione del viaggio di Mercurio e Virtù

sull'Elicona.

[499, 13] *RITHMICA hoc est inter rithmum et metrum, quod rithmus est sola verborum consonantia sine ullo certo numero et fine et in infinitum funditur, nulla lege constructus, nullis certis legibus pedum compositus. Metrum vero pedibus propriis certisque finibus ordinatur, non transgreditur enim octo pedes.*

Molto interessante la precisazione e la divisione tra ritmo e metro. Il primo è la sola consonanza delle parole, il semplice movimento numerico non costruito sulla base di alcun piede, e per questo propagantesi all'infinito. Il metro, al contrario è una riduzione umana della potenzialità ritmica e per questo è definito e stretto da regole che ne indicano inizio e fine.

CONCLUSIONI

Giunti al termine di questo *Labyrinthum Capellae*, possiamo voltarci indietro e osservare il cammino fin qui percorso. Prima di trattare delle conclusioni relative al commento di Giovanni Scoto, vorrei ricapitolare brevemente il cammino delle arti liberali, quello su cui ci siamo a lungo concentrati nei primi capitoli, un percorso lungo oltre dodici secoli, dalla prima testimonianza sino alle *Annotationes in Marcianum*.

E' un iter che va studiato nel suo sviluppo diacronico, cercando di cogliere, volta per volta, quale essenza si nasconda sotto la definizione generica di arti liberali, e soprattutto quale sia l'identità delle arti liberali con cui si confrontano Agostino e Giovanni Scoto.

Si è già detto più volte che il primo punto interessante riguarda proprio la pluralità del concetto di arti liberali, la valenza molteplice che il sistema pedagogico e di studi dell'antica Grecia viene ad assumere nei vari periodi storici. In esso si fondono l'antica *encuclios paideia* e l'ellenistico ciclo delle *septem artes liberales*, un insieme di studi caratterizzato da una venatura misticheggiante ed esoterica.

In particolare, sembra possibile identificare tre momenti principali, tre snodi, di capitale importanza, che concorrono a formare quello che sarà lo status delle arti liberali nell'alto medioevo e per tutta la scolastica.

1. il primo è la formazione del ciclo di arti liberali come sistema pedagogico-formativo dell'antica Grecia;
2. il secondo è la trasformazione delle arti liberali in un *corpus* di conoscenze caratterizzato da una spiccata venatura esoterica-misticheggiante, o, meglio, la riformulazione delle *septem artes liberales* come momento indipendente della cultura ellenistica dei primi secoli dell'impero romano. E' in questo periodo che le arti si strutturano come materia di studio di ciò che è divino, celeste, e speculativo. Le arti liberali articolano tutto lo scibile ritenuto degno di essere studiato. Non, quindi, le conoscenze *mechanicae*, ma solo le sottili elucubrazioni capaci di cogliere il senso intimo del creato;
3. il terzo, infine, l'assorbimento della concettualità delle arti liberali all'interno della religione cristiana dei primi secoli.

Filosofie neoplatoniche e neopitagoriche influenzeranno il paradigma e lo status delle arti liberali rendendole una conoscenza sempre più vicina alla sapienza, creando un *trait d'union* tra scienza e metafisica. Le figure principali, nell'occidente latino, di questa valenza delle arti liberali sono Agostino di Ippona e Marziano Capella. Per motivi diversi, essi concorrono a dare alle arti liberali

uno status di primo piano all'interno del sistema scolastico antico.

Marziano opera direttamente sul corpus delle materie, realizzando un'opera, il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* in cui all'esposizione delle materie – in senso strettamente neoplatonico – si accompagna una complessa fabula ricca di elementi gnostici, ermetici e misterici, in cui la conoscenza acquisisce un valore decisivo nel cammino sapienziale dell'uomo. Ciò che accade alla vergine Filologia è paradigmatico per tutta l'umanità: lo studio ha la capacità di far guadagnare all'uomo l'immortalità.

Agostino, invece, affronta le arti liberali su due livelli:

- il primo è simile a quello di Marziano; Agostino, cioè, discetta sull'essenza stessa delle *artes*, sul significato e sul valore beatificante dello studio. Questa fase si concentra principalmente nella prima parte della vita di Agostino, in opere quali i *Soliloquia*, il *De Ordine* e il *De Magistro*;
- il secondo non riguarda l'ermeneutica delle arti liberali ma il loro valore all'interno della *doctrina christiana*. Questo punto è estremamente problematico e irriducibile ad una soluzione. Agostino vi si applicherà tutta la vita prendendo posizioni diverse, nessuna delle quali definitiva. Ma la sua partecipazione alla *querelle* sarà comunque determinante per l'accettazione degli *studia sapientiae* all'interno del cristianesimo.

Ciò che in definitiva accade è l'accettazione e la partecipazione del sistema delle arti liberali nel cristianesimo. Si nota, però, che nel cristianesimo del IV e V secolo era completamente assente una manualistica sulle arti liberali, non vi erano trattati od opere che le affrontassero sotto una luce pienamente cristiana: gli studiosi della nuova religione sono costretti ad appoggiarsi ad opere di spiccata influenza platonica quando non pienamente pagane, come, ad esempio, lo stesso *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella.

Ecco un riassunto di ciò che le arti liberali del quadrivio significano per Agostino e Marziano:

disciplina	Agostino	Marziano
Geometria	Concetto della <i>figura praestantior</i> , geometria come paradigma di perfezione	Geografia terrestre, astronomia terrestre ed elementi di geometria platonica
Aritmetica	Aritmologia; studio qualitativo e filosofico del numero	Scienza del calcolo, numeri perfetti, monade, diade, aritmologia e rapporti numerici
Musica	Ritmica e non armonica; studio della matematica intelligibile	Musica delle sfere celesti, armonia del creato
Astronomia	Cosmologia filosofica	Geografia celeste e cosmologia platonica

Si intuisce che le conoscenze delle arti liberali non rispecchiano il concetto che oggi si ha delle discipline corrispondenti. Esse rappresentano tutto lo scibile inteso come mezzo per entrare in sintonia col creato. A dare ulteriore conferma a questo nuovo stato delle arti liberali è proprio lo stesso Marziano che al termine dell'ultimo libro del *De Nuptiis* afferma di non essere interessato a trattare di Medicina e Architettura – che Varrone, invece, comprende nelle arti liberali – perché “hanno cura delle cose mortali e sollecitudine per le terrene, e non hanno nulla a che vedere con il cielo e con gli dei del cielo”. Questa è tutta la conoscenza che interessa ai filosofi del tardo antico, e per dieci secoli le arti liberali saranno il paradigma del sapere globale, il nucleo della sapienza. Lo studio non è più solo una lineare acquisizione di sapere, ma una continua ascesa che porta dai concetti più quotidiani sino alla chiave di volta per aprire il mistero magno e contemplare l’essere di pura ragione con il proprio intelletto.

Un fascino che irretisce anche molti esponenti della nuova religione e che diventa l’unica possibilità per l’uomo di giungere a Dio attraverso una meditazione matematica, numerica e musicale, per vederlo rifrangersi nelle stelle e riverberarsi nelle note dei pianeti e della musica celeste. Per conoscere Dio, bisogna poter conoscere ciò che Dio ha creato, un percorso all’inverso per salire all’origine della vita e comprenderla.

Tale conoscenza diventa motivo di attrito tra chi la ritiene utile e necessaria, e in

parte salvifica, e chi invece la giudica inutile, frivola e addirittura perniciosa¹. Le arti liberali rimangono un modello ammirato e osteggiato, che non troverà mai una precisa sistemazione in seno al cristianesimo: il loro status oscillerà tra visione beatificante, strumento di conoscenza e potenziale eresia².

Si può facilmente identificare una linea di autori cristiani che segue questa tendenza nel periodo di passaggio tra il tardo antico e l'alto medioevo, e che si identifica in alcune opere di Agostino di Ippona, Boezio, Cassiodoro e Isidoro. In Giovanni Scoto questa tendenza giungerà al limite estremo. Lo studio delle *artes*, proprio come nel *De Nuptiis* di Marziano, conferisce allo studioso uno stato ontologico differente e superiore nei confronti di chi si appoggia alla sola fede. Istituire un paragone con la conoscenza iniziatica delle religioni misteriche del tardo impero è sicuramente azzardato e fuorviante, ma non si può disconoscere che una conoscenza che attiva un mutamento profondo dell'essere nei suoi rapporti col divino, condivida con l'iniziazione alcune caratteristiche fondamentali, prima tra tutte una soteriologia tendenzialmente elitaria, il cui livello superiore sembra riservato al possessore della nuova conoscenza. Si è visto che Agostino indietreggia davanti a questa divisione, e sottolinea più volte la sufficienza della fede, per cui lo studio è solo un *quid* in più; Giovanni, invece, cerca di sistematizzare lo iato in un "doppio ritorno". L'apocatastasi garantisce la salvezza di tutte le anime, ma chi ha il possesso della *sapientia* può aspirare ad un'ulteriore visione beatificante.

Le glosse al *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Giovanni Scoto sono indicative di un'avvenuta mutazione nel rapporto tra gnoseologia cristiana e tradizione pagana e nel contempo testimoniano la vitalità del concetto trasversale di *studia sapientiae* nella nuova religione. Il rapporto con il testo di Marziano è estremamente lineare: Giovanni ne accetta gli elementi fondanti e rigetta gli *ornamenta* di stampo classico. Analizzando questi due aspetti e il modo con cui queste scelte sono effettuate e commentate si può cercare di gettare una nuova luce su un vecchio problema.

Innanzitutto la disparità delle glosse. La Ramelli nota che le glosse ai sette libri delle discipline sono scarse e brevi, questo ci fa supporre che siano state ulteriormente compendiate. Inoltre, va aggiunto che tali libri erano comunque di

¹ Si è cercato di dimostrare nel corso dello studio che non si può parlare di un semplice scontro tra razionalisti e oscurantisti. In entrambi i casi la fede è un elemento essenziale e le singole posizioni sono estremamente complesse, come si è visto soprattutto per Agostino e Giovanni. In definitiva, però, si può parlare di due scuole di pensiero.

² Si è detto di Giovanni e delle condanne ricevute da lui e dalle sue opere. Sulla scuola di Chartres si veda il già citato D'Onofrio, *Storia della teologia...* cit., e Gilson, *cit.*

impianto più didascalico dei primi due, e quindi meno bisognosi di commento. Ma ciò che stupisce non è tanto questo, quanto la disparità dei commenti tra i primi due libri, quelli dedicati alla novella mitologica. Se, infatti, come suggerisce L. Lenaz, è il secondo libro il fulcro della *fabula* con la trasformazione di Filologia da mortale ad immortale – attuato attraverso ritualità evidenti: il viaggio astrale, la preghiera silenziosa e altri elementi inequivocabili – Giovanni rivolge le sue attenzioni soprattutto al primo libro³, mentre il commento al secondo libro è piuttosto stringato. Non è solo un problema di quantità delle glosse, ma anche di qualità: Giovanni sembra voler ignorare i richiami dedicati all'immortalità di Filologia – come conseguenza della sapienza – e dedica le sue annotazioni ai soliti temi di sapore più didascalico.

Ne è un esempio la vestizione. Per affrontare il viaggio celeste, la vergine viene vestita con abiti rituali: un peplo bianco come il latte e fatto di lino. Scrive Marziano [114]: “Ma quella [sc. Fronesi, la madre di Filologia] aveva sottratto alla figlia gli abiti e gli ornamenti, rivestita dei quali non avrebbe temuto di unirsi alla folla dei celesti. E così le diede una veste e un peplo splendente come latte, che sembrava fatto di quella famosa lana delle erbe beate, la quale dicono che indossino i maestri della saggezza indiana e gli abitanti del monte ombroso, e, per quanto arreca l'uso di tale terra, dei filati di biancheggiante lino”. Marziano adotta il suo solito stile oscuro e colmo di rimandi e di implicazioni misteriche. Giovanni si limita a queste glosse: “**abiti**, indumenti; **erbe felici**, poiché da quelle erbe nasce la lana; **lino (bisso)**, una specie di lino”. Giovanni insomma si limita a chiarire il passo, non ad evidenziarne gli arcani significati misterici.

Ancora la scena, fondamentale nell'intreccio marciano, di Filologia che beve il contenuto dell'uovo guadagnando l'immortalità viene da Giovanni glossata in modo laconico. Ecco il testo di Marziano [140]: “[Apoteosi] prese in mano un oggetto tondeggiante e sferico, vivente e lo porse alla vergine perché vi attingesse. Invero, questa forma, all'interno, di uovo, risplendeva, all'esterno, cosparsa di olio di zafferano, e perciò sembrava trasparente [...] Filologia la prese [...] dissestati gli arcani di quell'oggetto rotondo [...] la bevve tutta d'un fiato, senza esitazioni; e subito le membra si irrobustiscono di un vigore nuovo // e la magrezza gracile sparisce; della terra la forza si ritira, // e ne viene una vita celeste non soggetta alle leggi di morte”; ed ecco l'unica glossa a questo lungo passo: “**olio di zafferano**, rosato. Attraverso l'uovo significa l'intera sfera celeste”.

Giovanni, insomma, non sembra interessato a questa parte del racconto, che invece gioca un ruolo centrale in Marziano. Se infatti è nel secondo libro che si trova una delle affermazioni più importanti e citate di Giovanni: *Nemo intrat in*

³ Seguendo le indicazioni codicologiche indicate da I. Ramelli nel suo commento, a sua volta riprese dall'edizione di C. E. Lutz, *cit.*, indichiamo che il commento del primo libro occupa dal fol 47 r sino a 67 v del ms di Corbie, mentre il secondo si svolge da fol 67 v, sino a fol 72 v, circa un quarto rispetto al primo libro.

celum nisi per philosophiam, è anche vero che essa viene data come commento all'ingresso in scena di una donna dalla folta chioma, che Giovanni identifica come la filosofia; una “scena” in parte slegata dagli avvenimenti: l'Eriugena glossa la filosofia come concetto, non come personaggio della recita marciانا.

Questa disparità di commenti si inserisce appieno nella differenza di trattamento che Giovanni riserva ai passi caratterizzati *fisice* e *poetice*. I due termini sono una chiara spia dell'atteggiamento con cui l'Eriugena si accosta al testo. I luoghi *fisice* permettono un'interpretazione secondo la filosofia della natura e quindi un tassello, un indizio per comporre l'immagine dello *Speculum Dei* e risalire verso il divino. Dall'altra parte, tutto ciò che è detto *poetice*⁴ è indice di frivolezza e inutilità, quando non è addirittura pericoloso.

La linea seguita da Giovanni nel commento è un'altra, ed egli la traccia sin dall'inizio, nell'introduzione all'opera quando scrive: “E Filologia, in verità, indica lo studio della ragione, e dall'altra parte Mercurio l'eloquenza del discorso, come se nelle anime dei discenti si fossero congiunti, come in una sorta di connubio, gli studi della sapienza, e senza nessuna difficoltà è agevolissimo giungere alla conoscenza e all'acquisizione delle arti liberali”. Questa sarà la linea su cui si svolgerà l'interpretazione di Giovanni. E' questa concezione delle arti liberali che porta all'affermazione di *Nemo intrat in celum nisi per philosophiam*. Altre interpretazioni esoteriche a Giovanni non interessano; per quanto questa stessa lettura abbia già di per sé delle implicazioni esoteriche, come si è cercato di dimostrare nel terzo capitolo. La visione ottimistica di Giovanni, la sua concezione di una natura attraverso la quale possano essere appresi i segreti dell'Universo si propone come via di salvezza e luogo di conoscenza e di saggezza. L'uomo decifra la natura e ne coglie i segni e comprende i legami che lo uniscono a Dio. E' una visione che invita alla ricerca e che tenta di colmare la frattura tra teologia e fisica/metafisica. L'ingegno è distribuito a tutti mortali affinché, come scrive Giovanni, in [8, 4] essi “ricerchino sia se stessi sia il loro Dio con un'assidua indagine della verità”⁵.

La ricerca continua emerge anche nel tentativo di fornire una spiegazione ad ogni passo, anche i più contorti, o quelli per cui era privo di strumenti cognitivi. Il metodo più usato è quello etimologico, utilizzato da Giovanni sin dall'inizio, dall'analisi del nome di Marziano Capella, nel tentativo di evincere qualche notizia sulla sua persona: Marziano è il nome proprio, Minneo significa “dal colore rosso di capelli”, Felice “non sappiamo se visse felicemente o meno”, Capella, lascivo per petulanza poetica. Quest'ultima indicazione vale a Marziano una nota di biasimo per essersi dedicato anche alla poesia invece che alla sola filosofia. Una spia interessante di questo atteggiamento è il commento a *De*

⁴ Con *poetice* Giovanni non intende la poesia *tout-court*, ma la poesia mitologica, le favole dei pagani.

⁵ E' sulla base di questa concezione che nel terzo capitolo abbiamo azzardato un paragone, sicuramente anacronistico, ma anche capace di cogliere l'originalità di Giovanni, con Galilei. Cfr. il terzo capitolo

nuptiis 8, 1. Per una corruzione del testo, lo Scoto legge *Anie* al posto di *Uranie*, la musa. Senza scomporsi, egli interpreta *Anie* come *anà – énnōia* ossia la riconoscenza (*recognitio*), oppure come derivante da *anieîsa*, cioè libertà (*libertas*). Nel primo caso essa significa la virtù che riconosce la propria origine, mentre la seconda lo porta a trattare del libero arbitrio, il dono più grande di cui l'anima sia stata arricchita.

Con questa chiave di lettura l'Eriugena affronta il testo di Marziano schiudendone i segreti e le parti oscure, sempre all'interno dell'alveo cristiano. Questa operazione, abbiamo visto, si concentra soprattutto sulle allegorie fisiche⁶, astronomiche⁷, musicali⁸, attraverso le quali Giovanni può gettare una luce sulle leggi del cosmo e il posto dell'uomo nell'universo e il valore della conoscenza: tutto il resto passa in secondo piano e viene tralasciato. Si chiarisce sempre di più il ruolo e l'importanza di questo commento all'interno della filosofia eriugeniana. Nel terzo capitolo si è cercato di tracciare una linea di continuità tra le *Annotationes* e l'opera principe di Giovanni: il *Periphyseon*. A questo punto si può affermare che tra le due opere si instaura un rapporto genetico: la prima è un momento necessario e propedeutico per cogliere appieno la portata della seconda. Se, infatti, il *De divisione naturae* si propone come disegno dell'intero cosmo e delle quattro nature del divino, è comunque grazie alle *Annotationes* e alle dottrine delle arti liberali che il lettore sarà capace di cogliere gli indizi fondamentali per la realizzazione di questo progetto.

Le *Annotationes in Marcianum* attuano una vera e propria cristianizzazione dell'opera del Capella. Così come questa istituiva una gnoseologia soteriologica sulla base di dottrine ermetiche, gnostiche e caldaiche, le glosse di Giovanni danno vita ad una versione totalmente cristiana, in cui i passi esplicitamente pagani sono interpretati come allegorie fisiche o rigettati in toto; ma il senso che sottende all'opera rimane pienamente valido. Si veda, ad esempio, la lettura teologica di un passo ricco di implicazioni come l'*hàpax kai dis epékeina* in 77, 2 – 77, 8 che l'Eriugena interpreta in linea col pensiero della teologia apofatica: Dio è ciò che è al di là di ogni sostanza, e quindi inesprimibile. Con ciò egli media al medioevo importanti concetti di origine dionisiana. La lettura teologica viene subito dopo corroborata dall'analisi aritmologica, mettendo in luce le proprietà e l'apporto delle arti liberali all'analisi trinitaria: l'uno è il principio da cui deriva il due, e lo stesso da cui derivano tutti e tre, come principio, medio e fine. La monade non è un vero e proprio numero, ma la fonte e l'origine dei numeri (inglobando quindi anche il concetto di armonia).

In questo senso, come accennato sopra, l'atteggiamento dell'Eriugena è ottimista perché conferisce all'uomo una parte attiva nella ricerca del divino e

⁶ Si veda, a titolo esemplificativo: [3, 5], [5, 14], [8, 8]

⁷ Ad esempio [13, 23] e tutti i passi in cui Marziano parla del rapporto tra Mercurio e Apollo.

⁸ Si veda il commento a [10, 20], sul Parnaso, e [480, 19] in cui Giovanni rilegge il mito di Orfeo ed Euridice come allegoria della ricerca della musica celeste.

nell'acquisizione di uno stato ontologico capace di garantire la salvezza. Un ottimismo che si oppone invece al pessimismo di Agostino, per il quale lo sforzo dell'uomo non è mai sufficiente al raggiungimento della salvezza⁹. E più volte, nel corso del commento, Giovanni sottolinea la parte attiva dell'essere umano nella scoperta del cosmo, come in 52, 24, *quia iste mundus repertus est solis rationibus*; o in 285, 12, *Nihil enim finit mundum nisi sapientia*.

Dal commento emerge un'immagine del cosmo fortemente influenzata dalle speculazioni neoplatoniche di Calcidio e di Macrobio. L'universo si struttura in due blocchi principali: da un lato la terra, al centro dell'universo, regno del mutevole e del transitorio, dall'altro la perfezione e l'armonia dei circoli dei pianeti. In sintonia con la terminologia platonica, Giovanni dà vita a due categorie terminologiche opposte.

1. Riferite alla terra: basso, grave, mutevole, inquinato, contaminato, impuro, instabile, transitorio, imperfetto;
2. riferite al cosmo: alto, acuto, puro, incontaminato, ordinato, perfetto, imperituro.

In questa opposizione rientrano anche la Venere Urania e la Venere olimpica, il fuoco celeste e il fuoco terrestre, la verginità (situata addirittura su uno scranno posto al di sopra di Giove) e la concupiscenza, la musica degli strumenti e la musica celeste.

Ma l'impianto neoplatonico del cosmo eriugeniano non fa dell'autore un neoplatonico *tout-court*. In generale Giovanni non subisce passivamente le tesi di Marziano, o Platone (Calcidio) e Macrobio. Egli lascia sempre spazio alla sua personale interpretazione e rielaborazione (come si è visto nel passo appena citato dell'*hàpax kai dìs epékeina*, nella posizione assegnata alla castità, e nell'antropologia eriugeniana delle arti liberali, che Dio concede ad ogni anima *ab aeterno*). Non mancano anche momenti di “collazione di tradizioni diverse” che portano l'Eriugena a dare vita ad un sistema misto elio-geocentrico [9, 6] un modello in cui tutti i pianeti e il sole girano attorno alla terra, esclusi Venere e Mercurio che invece ruotano attorno al sole. Altro elemento originale è la descrizione di un Empireo situato al di là del circolo delle stelle fisse, un modello che diventerà “istituzionale” solo alcuni secoli più tardi.

⁹ Cfr. Lettieri... cit.. Non si vuole banalizzare il pensiero di Agostino in una frase, né istituire un paragone tra due autori distanti nel tempo e diversi, ma solo mettere in luce due diversi atteggiamenti nei confronti degli *studia sapientiae*. E' però interessante allargare il paragone ad un altro aspetto, particolarmente caro a Marrou, *Saint'Augustin...* cit.. Lo studioso pone l'accento sull'incontro di Agostino col secolo. Il vescovo di Ippona avrebbe mutato radicalmente alcune sue concezioni sulla capacità dell'uomo di sollevarsi con le proprie forze proprio a causa di un suo maggior coinvolgimento nella vita civile. Questo scontro avrebbe spostato il baricentro dell'uomo a scapito della salvezza. In definitiva Agostino sarebbe passato a considerare un uomo concreto, immerso nella storia e non più una immagine neoplatonica di esso o comunque limitata dalle pareti di uno studio e tra le pagine dei libri. Secondo quel poco che conosciamo della biografia eriugeniana, quest'aspetto sarebbe del tutto mancato a Giovanni che portò a termine ciò che Agostino aveva sperato: una vita di studi e filosofia.

In definitiva si può affermare che Giovanni coglie appieno il messaggio del *De Nuptiis*, e lo coglie proprio nella sua essenza reale, al di là delle metafore mitologiche. Per Marziano lo studio rendeva l'uomo immortale, lo cooptava nella dimora degli dei. Per l'Eriugena l'uomo è già predestinato ad un ritorno verso Dio, la conoscenza non ha un valore strettamente salvifico (l'uomo è già salvo), ma beatificante in quanto garantisce uno status ontologico beato e la partecipazione alle più alte teofanie. Egli, maestro palatino e filosofo, comprende le implicazioni delle affermazioni di Marziano e tenta in questo modo una mediazione laddove Agostino aveva preferito lasciare un'ambiguità. Ciò che rende quest'opera ancora più rilevante è il fatto che tale tentativo diviene materia di studio e conosce una grande fortuna, segno di un vivo interesse da parte del mondo cristiano per un approccio al divino che non fosse solo fideistico.

Non ci dilungheremo a ripetere altri esempi facilmente riscontrabili nell'analisi al commento. L'impostazione e il senso dell'opera di Giovanni dovrebbero essere ormai chiare. Solo ci sia permesso di chiudere questo lavoro con la stessa immagine con cui abbiamo iniziato: quella del labirinto. Tra i vari significati di cui è latore questo simbolo, esso rappresenta un cammino che porta l'uomo dalla terra a Dio e il centro della figura rappresenta appunto la città di Dio. Lo stesso labirinto che aveva invitato Giovanni ad addentrarsi in una ricerca che poteva divenire perdizione, lo ritroviamo proprio nel pavimento della cattedrale di Chartres¹⁰. Il labirinto di Chartres, opera del XII secolo, è una figura geometrica circolare inscritta in larghezza sul pavimento della navata centrale. Rappresenta un percorso continuo lungo 261,5 m che va dall'esterno all'interno del cerchio, con una successione di curve e archi di cerchio concentrici. Tra le sue particolarità colpisce la precisione matematica: i percorsi, sia dal centro che dal perimetro, presentano la stessa successione di curve e archi.

Ma il labirinto non può che essere un'immagine riduttiva di questa ricerca, perché, come affermava lo stesso Eriugena “*Quoniam infinitum est quod querit, necesse est ut infinite querat, et quodammodo inveniat et quodammodo non inveniat, inveniat quidem ipsius theophaniam, non inveniat ipsius substantiam*”¹¹.

¹⁰ Si è solo accennato all'importanza che il pensiero, le glosse e le traduzioni di Giovanni hanno avuto sulla scuola di Chartres, del dodicesimo secolo, o sul pensiero di altri grandi filosofi e autori quali Remigio di Auxerre, Alano di Lilla e Dante Alighieri. Così come si è brevemente accennato alle derive iconografiche delle arti liberali e degli studia sapientiae.

¹¹ Giovanni Scoto, *In Ierarchiam Caelestem*, VI, 1

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti latine

Agostino: le edizioni delle opere di Agostino utilizzate sono quelle finora pubblicate nella Nuova biblioteca Agostiniana, Roma 1956–2000, alle quali si aggiungono:

De doctrina christiana, ed. J. Martin CCSL XXXII, 1962

Manlio Simonetti, *Sant'Agostino. L'istruzione cristiana*, Milano, 1994

De Doctrina Christiana. Edited and translated by R. P. H. Green. Oxford Early Christian Texts. Oxford, 1995

Il maestro / sant'Agostino; introduzione di Massimo Parodi; traduzione di Massimo Parodi e Cristina Trovò, Milano, 1996

Musica / Aurelio Agostino; introduzione, traduzione, note e apparati di Maria Bettetini, Milano, 1997

Soliloqui / Agostino; introduzione, traduzione, note e apparati di Onorato Grassi, Milano, 2002

Anonymous prolegomena to Platonic philosophy, introd., text, translation and indices by L. G. Westerink, Amsterdam, 1962

Asclepius / introduzione, traduzione e indici lessicologici di Paolo Ponzio, Bari, 1990

Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolatio, Iteratis curis / edidit Ludovicus Bieler, Turnholti, 1984

Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum", ed. Lorenzo Minio-Paluello adiuv. B. G. Dod, Bruges – Paris, 1966

A. M. S. Boethii De arithmetica, cura et studio Henri Oosthout et Iohannes Schilling, CCSL 94A, Turnhout 1999

Boethius 'De institutione musica, edited by Alma Santosuosso, Publications of mediaeval musical manuscripts 24.1, Music theory in mediaeval Normandy 1, Ottawa 1999

Corpus platonicum Medii Aevi. Plato latinus, ed. Raymundus Klibansky, 4, *Timaeus: a Calcidio translatus commentarioque instructus / in societatem operis coniuncto*, ed. P. J. Jensen– J. H. Waszink. – Londinii–Leidae 1962, 1975²

Plato Latinus, ed. R. Klibansky, IV, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, edidit J. H. Waszink, editio altera, Londinii et Leidae, 1975

Calcidio. Commentario al Timeo di Platone, a cura di Claudio Moreschini, Milano, 2003

H. Grotius, *Martiani Capellae de nuptiis Philologiae et Mercurii*, Lugduni Batavorum, 1599; *Martianus Capella*, ed. A. Dick, Lipsiae 1925 = ed. stereot. Corr. Cum add. Préaux J., Stuttgartiae 1969 e 1978

J. Jürgensen, *De tertio Martiani Capellae libro*, Leipzig 1874

Martiani Capellae *De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, intr., tr. e comm. di L. Lenaz, Padova, 1975

Martianus Capella and the seven liberal arts, tr. By W. Stahl – R. Johnson, with E. L. Burge, II: *The Marriage of Philology and Mercury*, New York, 1977

Martianus Capella, De Nuptiis Philologiae et Mercurii, ed. J. Willis, Leipzig, 1983 e *Marziano Capella, Le nozze di Filologia e Mercurio*, intr., tr., comm. e app. di Ilaria Ramelli, Milano, 2001

Carmina Burana, a cura di Piervittorio Rossi; presentazione di Francesco Maspero. – 7. ed. –, Milano, 2002

Institutiones divinarum et saecularium litterarum / Cassiodoro; übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Bursgens. – Freiburg, 2003

Gli Stromati: note di vera filosofia / Clemente di Alessandria; introduzione di Marco Rizzi; traduzione e note di Giovanni Pini, Milano, 2006

Codex Laudunensis 468: a ninth-century guide to Virgil, Sedulius, and the liberal arts, edited by John J. Contreni, Turnhout, Brepols, 1984

Corpus Hermeticum / edizione e commento di A. D. Nock e A.–J. Festugière; edizioni dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli; a cura di Ilaria Ramelli, Milano, 2005

Gli elementi di Euclide, a cura di Attilio Frajese e Lamberto Maccioni, Torino, 1970

Omellie sull'Ecclesiaste / Gregorio di Nissa ; a cura di Alberto Siclari, Parma, 1987

Opere / di Gregorio di Nissa; a cura di Claudio Moreschini, Torino, 1992

Etymologiarum sive Originum libri 20: recognovit brevisque adnotatione critica instruxit / W. M. Lindsay, Oxford, 1989

Servati Lupi epistulae / recognovit Peter K. Marshall, Lipsiae, 1984

Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis, edidit Iacobus Willis, Lipsiae, 1963

Macrobio, Commento al sogno di Scipione, saggio introduttivo di Ilaria Ramelli; traduzione, bibliografia, note e apparati di Moreno Neri, Milano, 2007

Frank Egleston Robbins e Louis Charles Karpinski, *Introduction to arithmetic / Nicomachus of Gerasa*, New York, 1926

Flora R. Levin e Ann Arbor, *Manual of harmonics / Nicomachus of Gerasa*, UMI, 1986

Flora R. Levin, *The manual of harmonics of Nicomachus the Pythagorean*, Grand Rapids, Michigan, 1994

Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo, commentario alla *Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, introduzione, testo, traduzione e note: Giovanna R. Giardina, Catania, 1999

Commentaire sur Le Parménide de Platon / Proclus; texte établi, traduit et annoté par Concetta Luna et Alain–Philippe Segonds, Paris, 2007

I manuali: elementi di fisica; elementi di teologia; i testi magico–teurgici. Proclo Licio Diadoco; Marino di Neapoli: Vita di Proclo, traduzione,

prefazioni, note e indici di Chiara Faraggiana di Sarzana; saggio introduttivo di Giovanni Reale, Milano, 1985

Die Namen Gottes / Pseudo-Dionysius Areopagita; eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, Stuttgart, 1988

Corpus Dionysiacum. I, De divinis nominibus F / Pseudo Dionysius Areopagita; herausgegeben von Beate Regina Suchla. Berlin, 1990

Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres: studien und edition von Detlev Zimpel, Frankfurt am Main, P. Lang, 1996; ed anche Michele Camillo Ferrari, *Il Liber sanctae crucis di Rabano Mauro: testo, immagine, contesto*, Bern, P. Lang, 1999

Giovanno Scoto Eriugena

Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum, ed. C. Lutz, Cambridge (Mass.), 1939; New York, 1970 rist.

Tutti i commenti a Marziano Capella / Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e anonimi, presentazione di Giovanni Reale, introduzione, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli, Milano, 2006

Iohannis Scoti Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem, edito da Barbet Jeanne. Turnholt, 1975

Glossae Divinae historiae: the Biblical glosses of John Scottus Eriugena, edited with an introduction by John J. Contreni and Pádraig P. O'Neill. – Tarnunze, Impruneta, 1997

Giovanni Scoto. Il Prologo di Giovanni. Testo latino con traduzione italiana a fronte, edito da Marta Cristiani. Milano, 1987

Johannes Scottus Eriugena. Periphyseon, edito da Jeuneau Edouard, Turnhout, 1996

Giovanni Scoto. De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Ernesto Sergio N. Mainoldi, Firenze, 2003

2. Atti e Convegni

Allegorie des poètes, allegorie des philosophes: études sur la poétique et l'herméneutique de l'allegorie de l'Antiquité à la Réforme, table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles / actes publiés sous la direction de Gilbert Dahan et Richard Goulet. – Paris, 2005

Anima e corpo nella cultura medievale, Atti del 5. Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, Venezia, 25–28 settembre 1995, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Tavarnuzze, Impruneta, 1999

Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du IV congrès internat de philosophie médiévale, a cura di H. I. Marrou, Montréal–Paris, 1969

Biblical Studies in the Early Middle Ages, Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages (Palazzo Feltrinelli, Gargnano on Lake Garda, 24–27 June 2001), a cura di C. Leonardi and G. Orlandi, Firenze, 2005

Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli 13.–15.), Atti del colloquio Firenze–Pisa, 19–22 ottobre 2000, organizzato dalla S.I.S.M.E.L. e dalla S.I.S.P.M., sotto l'egida della S.I.E.P.M., a cura di Gianfranco Fioravanti, Claudio Leonardi e Stefano Perfetti, Turnhout, 2002

Comunicare e significare nell'alto Medioevo, settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 52., 15–20 aprile 2004, Spoleto, 2005

Congresso internazionale di studi boeziani: Pavia, 5–8 ottobre 1980: Atti / a cura di Luca Obertello. – Roma : Herder, 1981

Cosmologia antica: L'uomo antico e il cosmo, 3. Convegno internazionale di archeologia e astronomia : Roma, 15–16 maggio 2000, Roma, 2001

Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, actes du colloque international (Paris, 21–24 septembre 1994) édités par Ysabel de Andia, Paris, Institut d'études augustinienes, 1997

Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denken im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit: Vorträge des 5. internationalen Eriugena–

Colloquiums, Werner–Reimers–Stiftung Bad Homburg, 26.–30. August 1985, herausgegeben von Werner Beierwaltes, Heidelberg, 1987

Eriugena: Studien zu seinen Quellen, Vorträge des 3. Internationalen Eriugena–Colloquiums, Freiburg im Breisgau 27.–30. August 1979, herausgegeben von Werner Beierwaltes, Heidelberg, 1980

Le felicità nel Medioevo, Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, S.I.S.P.M., Milano, 12–13 settembre 2003, a cura di Maria Bettetini e Francesco D. Paparella, Louvain–La–Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2005

La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche, a cura di A. Brancacci. Atti del colloquio Roma 17–19 giugno 1999), Napoli, 2000

Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia, Atti del 24. Convegno storico internazionale, Todi, 11–14 ottobre 1987, Spoleto 1989

Gnosticisme et monde hellénistique: actes du colloque de Louvain–la–Neuve (11–14 mars 1980), publiés sous la direction de Julien Ries avec la collaboration de Yvonne Janssens et de Jean–Marie Servin, Louvain–La–Neuve, 1982

Gregory of Nyssa: homilies on the beatitudes: an english version with commentary and supporting studies: proceedings of the eighth international colloquium on Gregory of Nyssa, Paderborn, 14–18 September 1998 , Leiden, 2000

Jean Scot écrivain. Actes du IV. Colloque international, Montreal, 28 août–2 septembre 1983, edito da Allard Guy–H. Paris, 1986

Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Colloques internationaux du CNRS, 561, edito da René Roques, Paris, 1977

Lactance et son temps: recherches actuelles, actes du 4. Colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976, edités par J. Fontaine et M. Perrin, Paris, 1978.

Lecture cristiane dei libri sapienziali, Atti del XX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, Augustinianum, 9–11 maggio 1991, Roma 1992

Metaphysica, sapientia, scientia divina: soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo, Atti del convegno della S.I.S.P.M., Bari, 9–12 giugno 2004, a

cura di Pasquale Porro, con la collaborazione di Marienza Benedetto, Bari, Turnhout, Brepols, 2006

La musica nel pensiero medievale, Atti del 9. Congresso della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, Ravenna, 10–12 dicembre 1999, a cura di Mauro Letterio, Ravenna, 2001

Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare, Atti della XXVII Settimana di Spoleto (1979), Spoleto 1981

La porpora: realtà e immaginario di un colore simbolico, Atti del Convegno di studio, Venezia, 24 e 25 ottobre 1996, a cura di Oddone Longo, Venezia, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 1998

La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia: atti del 7. Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Bologna 29–30 settembre 2003, a cura di Angela Maria Mazzanti, Francesca Calabi. – Villa Verucchio, 2004

La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo, Atti della 19. Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (15–21 aprile 1971), Spoleto 1972

Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, Atti della 23. Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (3–9 aprile 1975), Spoleto, 1976

Gli umanesimi medievali: atti del 2. Congresso dell'Internationales Mittellateinerkomitee : Firenze, Certosa del Galluzzo, 11–15 settembre 1993, a cura di Claudio Leopardi, Tarnuzze, Impruneta, 1998

L'uomo antico e il cosmo: 3. Convegno internazionale di archeologia e astronomia : Roma, 15–16 maggio 2000, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2001

3. Studi critici

J. Attali, *Trattato del labirinto*, Milano, 2003

M. Banniard, *Viva voce: communication écrite et communication orale du 4. au 9. siècle en Occident latin*, Paris 1992

- Id., *La genesi culturale dell'Europa : 5.–8. secolo*, Roma–Bari 1994
- M. C. Bartolomei, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, L'Aquila–Roma, 1984
- J. Bayet, *La religione romana. Storia, politica e psicologia*, Torino, 1959
- M. Beagon, *Roman Natura: the Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992
- W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introduzione di Giovanni Reale, Milano, 1991
- Id., *Eriugena: i fondamenti del suo pensiero*, presentazione di Giovanni Reale, Milano, 1998
- G. Berti, *Storia della divinazione: come gli uomini nei secoli hanno indagato il futuro*, Milano, 2005
- W. Berschin, *Medioevo greco–latino: da Gerolamo a Niccolò Cusano*, edizione italiana a cura di Enrico Livrea, Napoli, 1989
- M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modello dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano 1994
- A. Biasucci, Claudio Cajati, Giacomo Ricci, *Il filo di Arianna: la metafora del labirinto come ipertesto*, Napoli, 1993
- A. Bisanti, *I capitoli «De arte grammatica et speciebus eius» di Rabano Mauro (De inst. cler. III, 18)*, in *ibid.*, 4 (1983), p. 5
- Id., *Struttura compositiva e tecnica compilatoria nel libro III del De institutione clericorum di Rabano Mauro*, in *Schede Medievali*, 8 (1985) p. 5
- B. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Leipzig, 1940
- Id., *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Hiersemann, 1966
- R. Bloch, *La divinazione nell'antichità*, Napoli, 1995
- C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Roma, 1953

P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino, 1971

Id., *Il mondo tardo antico: da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, 1974

Id., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino, 1988

Id., *Dall'impero romano all'anno Mille*, Milano, 1993

Id., *Genesi della tarda antichità*, Torino, 2001

M. Caleo, *Il mondo nello specchio del Timeo*, Roma, 2006

A. T. Canavero, *Esegesi biblica e cosmologia: note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi*, Milano, 1981

S. C. Berarducci, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil, I–II*, Spoleto 1990

Id., *Hrabani Mauri Opera exegetica: repertorium fontium*, I–III, Turnhout, Brepols, 2006

M. Cappuyns, *Jean Scot Erigene: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, 1969

G. Cattin, *La monodia nel Medioevo*, Torino 1979

Id., «Secundare» e «succinere». *Polifonia a Padova e Pistoia nel Duecento*, in *Musica e storia*, 3, 1995, pp. 41–120.

H. Chadwick, *Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bologna, 1986

N. Cipriani, *Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel De ordine di s. Agostino*, in *Augustinianum*, 1/2000 p. 203–224

E. Cizek, *Les allegories de Martianus Capella à l'aube du Moyen Âge* in *Revue des Études Latines*, 70 (1992), pp. 193–214

J. J. Contreni, *Carolingian learning, masters and manuscripts*, Aldershot, Brookfield, Variorum, 1992

P. Conty, *The genesis and geometry of the labyrinth: architecture, hidden language, myths and rituals* with the assistance of Arianne Conty, Rochester, 2002

Id. a cura di, *Word, image, number: communication in the Middle Ages*, edito da John J. Contreni e Santa Casciani, Tarnuzze, 2002

M. Corti, *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, 1983

Id., *Scritti su Cavalcanti e Dante: La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, 2003

P. Courcelle, *Le lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948

Id., *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967

Id., *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, 1974

M. Cristiani, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del IX secolo*, Roma, 1978

E. R. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino*, Bern, 1948, trad. it. Firenze, 1992

F. della Corte, *Varrone: il terzo gran lume romano*, Firenze, 1970

H. De Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, voll. I–IV, Paris 1959–1964

J. Den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden 1970

B. Faes de Mottoni, *Il platonismo medioevale*, Torino, Loescher, 1979

Id., *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze, 2007

E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Firenze, 1959

Id., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, 1970

G. D'Onofrio, *Fons scientiae, la dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, 1986

Id., *Storia della teologia, 2: Età medievale*, a cura di Giulio D'Onofrio, Casale Monferrato, 2003

P. Duhem, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1971

P. E. Dutton, *John Scottus Eriugena*, in Jeremiah Hackett ed., *Medieval philosophers*, Dictionary of Literary Biography, 115, Detroit and London, 1992, pp. 168 – 184

B. E. Eastwood, *Johannes Scottus Eriugena, sun-centred planets, and carolingian astronomy*, in *Journal for the history of astronomy*, XXXII (2001), pp. 281 – 324

W. Edelstein, *Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*, Freiburg i. Br, 1965

E. D. English, *Reading and Wisdom The De doctrina christiana of Augustine in the Middles Ages*, Notre Dame, 1995

Mircea Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia, 1974

Id., *Arti del metallo e alchimia*, Torino, 1980

A. M. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1950

H. W. Fischer, *Untersuchungen über die Quellen der Rhetorik des Martianus Capella*, Breslau 1936

K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna, 1983

J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique, I–III*, Paris, 1959, 1983

Id., *Letteratura tardoantica: figure e percorsi*, introduzione di Claudio Moreschini, Brescia, 1998

Id., *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000

G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, 1986

J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972

G. C. Garfagnini, *Cosmologie medievali*, Torino, 1978

E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, 1969

Id., *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del 14. secolo*; presentazione di Mario Dal Pra, Firenze, 1973

M. Gibson, a cura di, *Boethius: his life, thought and influence*, Oxford, 1981

M. M. Gorman, *The manuscript tradition of Eugippius' "Excerpta ex operibus sancti Augustini"*, in *Revue Benedictine*, 92, 1982, pp. 7 – 32 e pp. 229 – 265

Id., *The diffusion of the manuscripts of Saint Augustine's "De doctrina christiana" in the early middle ages*, in *Revue Bénédictine* 95, 1985, pp.11 – 24

E. Grant, *La scienza nel Medioevo*, Bologna, 1983

W. Green, *A fourth century manuscript of Saint Augustine?*, in *Revue Benedictine*, 69, 1959, pp. 191–197

T. Gregory, *Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma, 1958

Id., *Giovanni Scoto Eriugena: tre studi*, Firenze, 1963

Id., *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992

Id., *Origini della terminologia filosofica moderna: linee di ricerca*, Firenze, 2006

R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, 1997

I. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984

Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura e con una prefazione di Arnold L. Davidson, edizione nuova ed. ampliata, Torino, 2005

D. A. G. Hinks, *Martianus Capella on Rhetoric*, Cambridge, 1935

R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustine et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962

H. Inglebert, *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, geographie, ethnographie, histoire) dans l'antiquite chretienne (30–630 apres J.–C.)*, Paris, 2001

W. Jaeger, *Umanesimo e teologia*, Milano, 1958

Id., *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, con una bibliografia degli scritti di W. Jaeger a cura di Herbert Bloch, traduzione di Silvano Boscherini, Firenze, 1977

Id., *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, introduzione di Giovanni Reale; traduzione di Luigi Emery e Alessandro Setti; indici di Alberto Bellanti, Milano, 2003

E. Jeaneau, a cura di, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal: Institut d'études médiévales Albert-le Grand, Paris, J. Vrin, 1978. Contiene: *Commentaire érigénien sur Martianus Cappella (De nuptiis, Lib.1.)*. – Tratto dal manoscritto di Oxford (Bodl. libr. auct. T.2.19, fol. 1–31)

H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino, 1991

M. Kaplan, *Bisanzio: l'oro e la porpora di un impero*, Torino, 1993

A. Katzenellenbogen, *The sculptural programs of Chartres Cathedral*, Baltimore, 1959

A.t Keller, *Aurelius Augustinus u. die Musik. Unterss. zu "De musica" im Kontext seines Schrifttums (Cassiciacum Bd. 44)*, Würzburg 1993

K. Kerényi, *Labyrinth–studien: Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*, 2., erweiterte Ausgabe, Zurich, Rhein, 1950

Id., *Nel labirinto*, a cura di Corrado Bologna, Torino, 1983

E. Kevane, *Augustin the Educator. A study in the Fundamentals of Christian Formation*, Westminster, 1964

Id., *Augustine's De doctrina christiana: A treatise on Christian Education*, in *Recherches Augustiniennes*, IV 1966, pp. 153–80

Id., *Catechesis in Augustine*, Villanova, 1989

H. Kern, *Through the labyrinth: designs and meanings over 5000 years*, Munich, 2000

J. Koch, a cura di, *Artes liberales von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden–Köln, 1959

P. O. Kristeller & F. E. Cranz, a cura di, *Catalogus translationum et commentariorum*, ii, (Washington DC, 1971)

W. Langbein, *De Martiano Capella grammatico*, Jena, 1914

L. Leciejewicz, *La nuova forma del mondo. La nascita della civiltà europea medievale*, Bologna, 2004

J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze, 1983

Y. Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden–Boston–Köln 2001

M. L. W. Leistner, *Thought and letters in Western Europe A. D. 500 to 900*, London, 1957

R. Lenoble, *Le origini del pensiero scientifico moderno*, introduzione di Paolo Casini, Roma–Bari, 1976

C. Leonardi, *Nota introduttiva per un'indagine sulla fortuna di Marziano Capella nel medioevo*, BISIAM, LVII (1955), pp. 265–288

Id., *I codici di Marziano Capella*, in *Aevum*, 33 (1959), 34 (1960), pp. 444–489, 99, 412–524

Id., a cura di, *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Roma Milano, 1989

Id., *Medioevo latino: la cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, 2004 (raccolta di studi)

G. Lettieri: *L'Altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001

H. Liebeschütz, *Zur Geschichte der Erklärung des Martianus Capella bei Eriugena*, *Philologus*, 104 (1960), pp. 127–37

R. Lorenz, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXVII, 1955, pp. 29–60

E. Lucchesi e H. D. Saffrey, a cura di, *Memorial Andre-Jean Festugiere: antiquite paienne et chretienne*, vingt-cinq etudes reunies et publies par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Geneve, 1984

G. Luck, a cura di, *Arcana mundi: magia e occulto nel mondo greco e romano*, vol. 2: *Divinazione, astrologia, alchimia*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1999

L. Lugaresi, *Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e philia nel Discorso di ringraziamento a Origene e nell'Orazione funebre per Basilio di Gregorio Nazianzeno*, in *Cristianesimo nella storia* 25/3 (2004), pp.779–832

C. Lutz, *Remigius' Ideas on the Origin of the Seven Liberal Arts*, in *Medievalia et humanistica*, X (1956), pp. 32–49

J. P. Mahe, *Hermetica: recherches sur les documents latins, coptes et armeniens concernant l'hermetisme philosophique*, Strasbourg, 1981

S. Mahl, *Quadrige virtutum: die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Koln, 1969

Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Muenchen, 1911

M. Maritano, a cura di, *Historiam perscrutari*, miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato, presentazione di sua em. il card. Paul Poupard, Roma, 2002

H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, 1966

Id., *Decadenza romana o tarda antichità? 3.–6. secolo*, Milano, 1979

Id., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987

C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Catania, 1986

J. Martin, *Abfassung, Veröffentlichung und Überlieferung von Augustins schrift De doctrina christiana*, in *Traditio*, 18, 1962, pp. 69–87

F. X. Martin & J. A. Richmond, a cura di, *From Augustine to Eriugena: essays on Neoplatonism and christianity in honour of John O'Meara*, Washington DC, 1991

P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone: testimonianze e frammenti*, Leiden, 1979

A. M. Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna, 1990

S. G. McCormack, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, 1995

A. Méhat, *Étude sur le Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

A. Momigliano, a cura di, AA.VV., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino, 1978

C. Moreschini, e Enrico Norelli, a cura di, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia, 1995

Id., *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano, 1997

Id., *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, 2000

Id., *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Brescia, 2006

L. M. Napolitano Valditara, a cura di, *La sapienza di Timeo: riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*, saggi di M. Bontempi, Milano, 2007

C. Natali e S. Maso, a cura di, *Plato physicus: cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, 2003

A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari, 1985

L. Obertello, *Boezio e dintorni: ricerche sulla cultura altomedievale*, Firenze, 1989

G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo, 1991

J. J. O'Meara *Studies in Augustine and Eriugena*, Washington, 1992

P. Odifreddi e G. Lolli, a cura di, *La prova matematica dell'esistenza di Dio. Kurt Goedel*, Torino 2006

A. Olerud *L'idee de macrocosmos et de microcosmos dans le Timee de Platon: etude de mythologie compare*, Uppsala 1951

A. M. Orselli, *Il monachesimo in Occidente: Dalle origini all'età carolingia*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, dir. N. TRANFAGLIA, M. FIRPO, I. *Il Medioevo, I. I quadri generali*, Torino, 1988, pp. 325–343

H. Parker, *The Seven Liberal Arts* in *The English Historical Review*, n. 19, 1890, pp. 417 – 461

M. Pastoureau, *Bleu: histoire d'une couleur*, Paris, 2002

J. Pepin, *Ex platonicorum persona. Etudes sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam, 1977

M. Pereira, *Arcana Sapientia*, Roma 2001

E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa : con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, introduzione di Claudio Moreschini, Milano, 1993

H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Bari, 1939

U. Pizzani, *Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Cassiodoro alla luce di Sap. 11, 21 (20)*, in *Augustinianum*, 32 (1992), pp. 301–322

A. Quacquarelli, *Le scienze e la numerologia*, in *Vetera christianorum*, 25 (1988), pp. 359–379

I. Ramelli, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli, 2006.

A. Ricciardi, *L'epistolario di Lupo di Ferrieres : intellettuali, relazioni culturali e politica nell'età di Carlo il Calvo*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005

P. Riché, *Education et culture dans l'occident barbare: 6.–8. siècles*, Paris, Editions du Seuil, 1962

Id., *Dall'educazione antica all'educazione cavalleresca*, Milano, 1970

Id., *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age : fin du 5e siècle–milieu du 11e siècle*, Troisième édition revue et mise à jour, Paris, Picard, 1999 (trad. it. *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano : dalla fine del 5. secolo alla metà dell'11. secolo*, Roma, Jouvence, 1984)

H. M. Rochais *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen age latin*, in *Revue Benedictine*, 63 (1953)

S. Rossini: “*Astrologia, predestinazione, iniziazione*”, in *Avallon*, n. 50, 2002, pp. 19 – 31

A. Rouveret, *Toute la mémoire du monde. La notion de 'collection' dans la Naturalis Historia de Pline*, in *Helmantica* 38 (1987), pp. 115–133

D. Sabbatucci, *Divinazione e cosmologia*, Milano, 1989

H. D. Saffrey, *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, 1987

S. Sambursky, *Il mondo fisico dei greci*, Milano, 1973

Id., *Scrivere e leggere il mondo: divinazione e cosmologia*, Roma, 2000

M. M. Sambo, *Labirinti: da Cnosso ai videogames*, Roma, Castelvechi, 2004

J. J. Sanguinetti, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano, 1986

P. o Santarcangeli, *Il libro dei labirinti: storia di un mito e di un simbolo*, prefazione di Umberto Eco, Milano, 1984

V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du 2. au 6. siècle : esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1988

G. V. Schiaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, 2 voll., Bologna, 1926, ristampa in 3 voll., Milano–Roma, 1998

G. Sfameni Gasparro, *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36 (1965), pp. 43–61.

Id., *L'ermetismo nelle testimonianze dei padri*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 7 (1971), pp. 215–251

D. Shanzer, *The late antique tradition of Varro's Onos Lyras*, in *Rheinisches Museum*, 129 (1987), pp. 127–128

W. H. Stahl, *Roman Science*, Madison, 1962

Id., *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. 1: *The Quadrivium of Martianus Capella, Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50 BC – AD 1250*, New York, 1971

N. Staubach, *Rex Christianus: Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen*, Köln, 1993

G. G. Stroumsa, *La fine del sacrifici: le mutazioni religiose della tarda antichità*, introduzione di Giovanni Filoramo, Torino, 2006

B. R. Suchla, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt; die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten*, Göttingen, 1995

F. Troncarelli, *Cogitatio mentis: l'eredità di Boezio nell'alto Medioevo*, Napoli, 2005

R. Turcan, *Martianus Capella et Jamblique*, in *Revue des Études Latines*, 36, 1958, pp. 235–254

Id., *Ésotérisme et néoplatonisme chez Martianus Capella* – inedito

R. van den Broek and C. van Heertum, a cura di, *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica 4, Amsterdam, 2000

R. van den Broek and Wouter J. Hanegraaff, a cura di, *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, Albany, N.Y., 1998

J. P. Vernant, a cura di, *Divinazione e razionalità*, Torino, 1982

B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora: il re e la regalità ellenistica*, Pisa, 1999; 2. ed. rinnovata e ampliata con una Appendice documentaria. – Pisa, 2003

W. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, traduzione dal tedesco e indici di Chiara Ombretta Tommasi; presentazione e traduzione dei testi greci di Claudio Moreschini, Milano, 1993

M. von Albrecht und Werner Schubert, a cura di, *Musik und Dichtung: neue Forschungsbeiträge*, Viktor Pöschl zum 80. Geburtstag gewidmet / herausgegeben von Michael von Albrecht und Werner Schubert. – Frankfurt am Main, 1990

V. von Büren, *L'Ambroise de Loup de Ferrières et d'Heiric d'Auxerre: à propos du "De officiis" dans les manuscrits Bern 277 et Laon 216*, in *Italia medievale e umanistica*, 36 (1993), pp. 75–106

R. von Herhardt, *The astronomoy of Johannes Scottus Erigena*, Baltimore, 1940

Luitpold Wallach, *Alcuin and Charlemagne: studies in carolingian history and literature*, Ithaca, N.Y., 1959

J. H. Waszink, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*. I. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele), Leiden, 1964

P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia 1986

H. Werner Fischer, *Untersuchungen über die Quellen der Rhetorik des Martianus Capella*, Breslau 1936

H. J. Westra, a cura di, *From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval thought, studies in honour of Edouard Jeauneau*, Leiden, 1992

J. Willis, *Latin Textual criticism*, Urban. Ill. – Chicago – London, 1972

C. Wright, *The maze and the warrior: symbols in architecture, theology, and music*, Cambridge, Harvard University Press, 2001

Frances A. Yates, *L'arte della memoria*, con uno scritto di Ernst H. Gombrich, Torino, 1998

4. Sigle e abbreviazioni

ALMA: Archivum Latinitatis Medii Aevi

BISIAM: Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano

CCSL: Corpus Christianorum Serie Latina

MGH: Monumenta Germaniae Historiae

PL: Patrologia Latina

INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
I. ARTI LIBERALI E CONOSCENZA	p. 9
I. 1 Storia e significato delle arti liberali	p. 9
I. 2 Il <i>De Nuptiis Philologiae et Mercurii</i> di Marziano Capella	p. 23
I. 3. Fortuna e implicazioni del <i>De Nuptiis</i>	p. 31
II. SAPIENZA CRISTIANA	p. 35
II. 1 Neoplatonismo cristiano	p. 36
II. 2 Agostino e le arti liberali. Dal <i>De doctrina christiana</i> al <i>De Nuptiis Philologiae et Mercurii</i>	p. 45
III. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA: MISTICA E INSEGNAMENTO	p. 65
III. 1 Giovanni Scoto e il neoplatonismo	p. 65
III. 2 La scuola, le fonti e il cortocircuito ermeneutico	p. 83
IV. ANALISI E COMMENTO DELLE <i>ANNOTATIONES IN MARCIANUM</i> DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA	p. 91
IV. 1 Introduzione	p. 94
IV. 2 Libro primo	p. 96
IV. 3 Libro secondo	p. 166
IV. 4 I sette libri delle discipline	p. 200

CONCLUSIONI

p. 227

BIBLIOGRAFIA

p. 237