

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

4

Direttore

Irene ZAVATTERO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca Maria BIANCHI
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO
University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE
Sapienza – Università di Roma

Segretario di redazione

Coralba COLOMBA
Università del Salento

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sapienza – Università di Roma e del Philosophisches Seminar, Lehrstuhl für Antike Philosophie, Universität zu Köln.

Libertà e determinismo

Riflessioni medievali

a cura di

Marialucrezia Leone

Luisa Valente

Contributi di

Guido Alliney

Irene Binini

Adriana Farenga

Tobias Hoffmann

Massimiliano Lenzi

Marialucrezia Leone

Gaetano Lettieri

Luisa Valente

Irene Zavattero





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-0943-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2017

Indice

- 9 Introduzione
Marialucrezia Leone, Luisa Valente
- 15 Eriugena e Origene. Una libertà assoluta
Gaetano Lettieri
- 85 Libero arbitrio, predestinazione e legge alla corte di Carlo il Calvo
Adriana Farenga
- 111 Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro Abelardo
Irene Binini
- 143 *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento
Irene Zavattero
- 171 Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà nel XIII secolo
Guido Alliney
- 197 *Si aliquid est a Deo provisum*. Aristotele, il caso e il futuro contingente in Tommaso d'Aquino
Massimiliano Lenzi
- 235 Freiheit ohne Wahl? Thomas von Aquin, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham im Vergleich
Tobias Hoffmann

- 259 *Utrum voluntas moveat se ipsam.* Goffredo di Fontaines e
 l'automovimento della volontà
 Marialucrezia Leone
- 309 Indice dei nomi

Introduzione

MARIALUCREZIA LEONE, LUISA VALENTE*

Questo volume è in buona parte frutto di un incontro di studio dal titolo *Libertà e determinismo: trasformazioni medievali della responsabilità morale* che si è svolto a Roma il 30 novembre 2015¹. Come quell'evento, il libro è dedicato all'esame delle nozioni di libertà, libero arbitrio e determinismo nel pensiero di alcuni autori della Tarda Antichità e soprattutto del Medioevo, con particolare riferimento al più ampio dibattito sulla responsabilità morale. Si parte da Origene, per passare al IX secolo e alla corte di Carlo il Calvo, con Giovanni Scoto Eriugena e Godescalco di Orbais, e al XII con Pietro Abelardo. Ci si sofferma poi sulle riflessioni dei maestri attivi all'università di Parigi nel 1200 — Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, Giovanni de La Rochelle con la *Summa Halensis*, Ugo di San Caro e Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand ed Egidio Romano, Goffredo di Fontaines e Duns Scoto — per arrivare infine a Guglielmo di Ockham. Il volume si caratterizza così come una ulteriore voce nel quadro della recente fioritura di studi e incontri dedicati al tema della libertà nella filosofia e nella teologia dell'Età di mezzo².

* Marialucezia Leone, Thomas Institut – Universität zu Köln / Sapienza – Università di Roma. Luisa Valente, Sapienza – Università di Roma.

1. L'incontro ha avuto luogo presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma nel quadro del progetto FIRB 2012 *L'impatto dell'etica aristotelica sull'Occidente latino*. I contributi di Lettieri, Zavattero, Alliney, Lenzi e Hoffmann contenuti in questo libro sono rielaborazioni di relazioni presentate in quella occasione.

2. Cfr. ad esempio G. ALLINEY, M. FEDELI, A. PERTOSA (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2012; C. BROUWER, O. GILON (éd. par), *Liberté au Moyen Age*, Vrin, Paris 2017; *Moral Agency and its Constraints: Fate, Determinism, and Free Will in the Middle Ages*, EGSAMP International Summer School 2015, Castro, 3-5 settembre 2015.

Come è stato scritto, nelle riflessioni del Medioevo latino la libertà umana sembra essere insidiata soprattutto da tre forme di condizionamento o “determinismi”: naturale, teologico e psicologico³. Per “determinismo naturale” si intende la tesi, condivisa da buona parte dei pensatori medievali, secondo la quale gli atti umani sono soggetti all’influsso sia dei movimenti degli astri che delle passioni. Con “determinismo teologico” si allude invece al fatto che nell’ottica cristiana propria del Medioevo latino (ma in un certa misura simile a quella islamica) l’universo e la sua storia sono governati da un Dio onnisciente, provvidente e buono, creatore del mondo *ex nihilo* ed elargitore di grazia: un’idea di fatto sconosciuta al mondo antico e non facile ad armonizzarsi con l’assunto che attribuisce agli esseri umani libertà di scelta di fronte al bene e al male e di conseguenza responsabilità morale per i propri atti. Il “determinismo psicologico” è infine quello che, secondo alcuni pensatori, eserciterebbe sulla volontà umana l’intelletto. Soprattutto dalla seconda metà del XIII secolo, infatti, a partire dai commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (che definisce il libero arbitrio come facoltà della ragione e della volontà), si sviluppa presso i Latini una discussione su se e come la facoltà volitiva possa essere influenzata o addirittura necessitata, nelle sue scelte, da quella razionale. Quale dunque, tra ragione e volontà, è la facoltà responsabile della scelta, malvagia o buona, e di conseguenza dei relativi castighi o premi? In ogni caso, al di là dei diversi condizionamenti possibili, nella visione dei pensatori medievali latini — in quanto cristiani — l’essere umano nell’esercizio della sua libertà è sempre segnato dal peccato originale e perciò impossibilitato a conquistare, almeno nella vita terrena, la piena felicità.

Questo complesso intreccio di temi è affrontato, dagli autori trattati nel presente libro, secondo diverse angolature, in funzione tra l’altro dei testi che ognuno di essi aveva a disposizione e dei dibattiti, spesso molto animati, ai quali hanno preso parte.

Il saggio di Gaetano Lettieri prende in esame il rapporto tra Giovanni Scoto Eriugena e Origene: un rapporto definito “strategico”, per quanto non di rado obliato nella letteratura eriugeniana. Nel suo contributo Lettieri interpreta il *Periphyseon* proprio alla luce

3. Cfr. P. PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà* / 1. *Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*; *Trasformazioni medievali della libertà* / 2. *Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici*, in M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014 («Frecce», 180), pp. 171–221.

del sistema teologico e filosofico di Origene, che il maestro carolingio considera una delle più grandi *auctoritates*, superiore finanche ad Agostino. Ripercorrendo puntualmente la dottrina del teologo e filosofo neoplatonico greco, si mostra come Eriugena, proprio seguendo Origene, giunga a tratteggiare una dottrina della libertà opposta a quella agostiniana della “teologia della giustificazione”. Alla natura post-lapsaria perduta e dannata nell’umanità in quanto *massa damnationis* per propria colpa, Eriugena contrappone una creazione “teomorfa” e “teofanica”, una realtà cioè che in definitiva sussiste nello stesso Dio e che a Dio “necessariamente” ritorna nella sua totalità.

Il contributo di Adriana Farenga prende in esame un altro scritto di Giovanni Scoto Eriugena, precedente il *Periphyseon*: il *De divina praedestinatione*. Con questo testo il filosofo carolingio reagisce — su invito da parte di Incmaro, teologo e arcivescovo di Reims, collaboratore di Ludovico il Pio prima e di Carlo il Calvo poi — alla tesi della “doppia predestinazione” sostenuta da Godescalco d’Orbais. Secondo questa tesi, i buoni sarebbero da sempre predestinati alla beatitudine e i cattivi alla dannazione. Diversamente, Eriugena nel *De praedestinatione* ritiene di poter dimostrare che la predestinazione riguarda solo i buoni mentre la dannazione dei cattivi è il risultato della libera scelta delle volontà individuali. Mettendo a confronto la dottrina di Godescalco di Orbais con quella del *De praedestinatione* di Eriugena, l’autrice ripercorre le fasi storiche e concettuali del dibattito sulla predestinazione, una delle più significative tra le numerose dispute teologiche che agitarono l’Alto Medioevo.

Irene Binini indaga invece la critica che Pietro Abelardo rivolge nei suoi scritti *Dialectica e Logica Ingredientibus* contro la tesi del “determinismo teologico”, e dunque la sua argomentazione in favore della contingenza degli atti umani e della loro dipendenza dal libero arbitrio. In queste opere, infatti, il Maestro Palatino ritiene di poter dimostrare la compatibilità della contingenza degli eventi e della libertà dell’uomo con l’onnipotenza, l’onniscienza e la provvidenza divine. Si tratta di scritti basati sostanzialmente sulla *logica vetus*, ma nella confutazione del determinismo che vi svolge, Abelardo si serve anche di Agostino, Cicerone e della *Consolatio Philosophiae* di Severino Boezio. È molto probabile anche un legame con argomenti presenti nelle *Sententiae* del suo maestro Guglielmo di Champeaux. La chiave di volta del ragionamento antideterminista abelardiano è un’accorta disamina, seguita da presso nel contributo

di Binini, della semantica dei termini relativi alla nozione di infallibilità e alle modalità. L'articolo suggerisce infine un'ipotesi di spiegazione del contrasto tra questa presa di posizione e il "determinismo teologico" che Abelardo stesso sembra sostenere in alcune opere teologiche, quando afferma che Dio "non può fare nulla di diverso da quello che fa".

Nel 1200, con l'arrivo nel mondo latino delle opere etiche di Aristotele (insieme a quelle fisiche e alla *Metafisica*), lo scenario muta e si amplia. Al centro dei dibattiti universitari sulla morale acquistano sempre più importanza dottrine ispirate all'eudemonismo intellettuale aristotelico e alla possibilità per l'essere umano di realizzare autonomamente il proprio ideale morale: e diversi saranno i modi in cui si cercherà di armonizzare tali dottrine nel quadro di un'etica e un'antropologia cristiane. Il gruppo di articoli dedicati al XIII secolo è aperto da Irene Zavattero, che scrive intorno al delinearsi — nella prima metà del secolo — degli iniziali orientamenti circa la questione del primato della volontà o dell'intelletto nella scelta morale. In particolare, Zavattero esamina la ricezione, nei commenti parigini di questo periodo alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, della definizione di libero arbitrio come "facoltà della ragione e della volontà". Vengono presi in esame i testi dei maestri secolari Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, dei domenicani Ugo di San Caro e Alberto Magno, del francescano Giovanni de La Rochelle e della *Summa Halensis*.

Il contributo di Massimiliano Lenzi che segue è dedicato a Tommaso d'Aquino. Lenzi considera innanzitutto alcune implicazioni teoriche della dottrina teologica della prescienza e della provvidenza divine, e prova quindi a mostrare come Tommaso trasformi in profondità la filosofia di Aristotele per farne lo strumento di una teoria radicalmente "agostiniana" della governabilità della creatura. D'altra parte, Dio non si limita a volere che una cosa sia, ma ne stabilisce anche il modo, preparando cause necessarie o contingenti a seconda di come vuole che l'effetto accada. Proprio come l'artefice fa con il suo strumento, è in fin dei conti Dio stesso a muovere la volontà dell'uomo e a suscitargli le scelte. Secondo tale teoria, dunque, è solo nel predestinato e gratuito dono della grazia che l'uomo trova la condizione di "libertà" che gli consente di realizzare al massimo grado la propria natura e il proprio destino di creatura.

Sui modi in cui si articola una "libertà senza possibilità di scelta" per Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham è incentrato il contributo di Tobias Hoffmann. Le differenti

risposte dei tre maestri a tale questione dipendono dalla loro diversa concezione della volontà e sono analizzate da Hoffmann in relazione a tre casi: il desiderio della beatitudine presso gli uomini, l'amore di Dio presso i beati, e l'amore di Dio per se stesso. Prendendo le mosse dalla definizione aristotelica di volontà come "appetito razionale", nella Prima Parte della *Summa theologiae* Tommaso spiega che l'essere umano possiede la capacità di scelta perché è innanzitutto dotato dell'intelletto, in grado di giudicare tra possibili alternative. Per l'Aquinate la volontà segue un'inclinazione naturale e quindi "necessaria" al bene e alla felicità. All'opposto, per Scotto la volontà risulta una facoltà libera e capace di autodeterminarsi: se la volontà fosse solo un appetito razionale, infatti, essa sarebbe costretta a seguire il giudizio della ragione. Su questo punto Ockham sembra allinearsi, seppure con un suo taglio originale, alla posizione del confratello francescano.

Il libro prosegue con il saggio di Guido Alliney, che indaga la genesi dei concetti impiegati dai teologi del XIII secolo per discutere della libertà. Il fondamento del lessico della libertà è sempre costituito dal materiale a disposizione, e dunque in questo caso *in primis* dai testi aristotelici, agostiniani e anselmiani. Così pensatori di schieramento per così dire "opposto" relativamente al problema della libertà e del determinismo, come Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand, possiedono di fatto basi concettuali comuni, che si riflettono in quello che Alliney definisce un "peculiare atteggiamento speculativo concordista" rispetto alla psicologia agostiniana e a quella aristotelica derivante dall'*Etica Nicomachea*. Nella lettura proposta da Alliney è possibile perciò fornire della psicologia e della morale elaborate dalla scolastica universitaria nella seconda metà del XIII secolo una ricostruzione basata più sulle concordanze che sulle differenze e, come tale, capace di mettere in risalto il grande filo conduttore rappresentato dal "sincretismo" psicologico.

La dottrina della libertà umana elaborata da Goffredo di Fontaines è indagata da Marialucrezia Leone attraverso il tema dell'automovimento della volontà. Seguendo Aristotele, bisognerebbe negare la possibilità per la volontà di muovere se stessa. Secondo lo Stagirita, infatti, ogni cosa che si muove è mossa da altro, e una cosa non può essere in atto e in potenza allo stesso momento: ma riconoscere l'automovimento della volontà comporterebbe, di fatto, negare questi presupposti. D'altra parte, negare la possibilità della volontà di muovere se stessa significa compromettere la sua autonomia e auto-

determinazione. Di fronte a questa difficoltà, tre sono le soluzioni più importanti nella seconda metà del XIII secolo: Enrico di Gand, in una “prospettiva volontarista”, difende strenuamente la capacità della volontà di automuoversi; Egidio Romano riconosce solo parzialmente il principio dell’automovimento della volontà, facendolo dipendere dall’indeterminatezza della ragione; Goffredo di Fontaines, al contrario, rimane fedele, in un contesto “intellettualista”, alla sua lettura della responsabilità umana e della libertà come guidate dalla ragione. Per il maestro di Liegi la volontà è una potenza passiva, che non può scegliere nulla senza un previo giudizio razionale e perciò è incapace di automuoversi.

Come organizzatrici dell’incontro romano del 2015 e curatrici del volume vorremmo ringraziare, ora che il lavoro volge al termine, tutti quelli che hanno generosamente e pazientemente contribuito alla sua realizzazione: gli autori dei testi, la casa editrice Aracne e in particolare Irene Zavattoni nella veste di Direttrice della Collana *Flumen Sapientiae*, i revisori degli articoli, il MIUR che ha finanziato il progetto FIRB 2012 *L’impatto dell’etica aristotelica sull’Occidente latino* nell’ambito del quale l’incontro del 2015 e il presente libro sono nati, la cattedra di Filosofia Antica dell’Università di Colonia e il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma, che hanno sostenuto in vari modi la nostra iniziativa.

Eriugena e Origene

Una libertà assoluta

GAETANO LETTIERI*

Si libertas naturae rationalis ad imaginem Dei conditae a Deo data est — non enim imago Dei ullis legibus detineri debuit coacta — necessario omne, quod ex ipsa libertate euenit, malum seu malitia recte dici non potest, ne in aliquo malum et malitia concludatur¹.

ABSTRACT: *Eriugena and Origen: an Absolute Freedom*

Eriugena considers Origen as the personification of reason, to which every authority must be subordinated, and his relation to him — mediated by Rufinus' translations — is deep and strategic. One of the Origenian cornerstones in the speculative system of *Periphyseon* concerns the doctrine of free will. Origen rejects the (later Augustinian!) doctrine of God's arbitrary and undue election as irrational and unjust and consequently refuses the Gnostic dualistic doctrine of predestination: God's election is universal as manifestation of the indivisible oneness of his will. Certainly, the creature is free either to welcome the universally attractive action of divine Grace, or to direct elsewhere its loving desire: nevertheless, the Word naturally inhabiting it will always provoke and accompany its conversion. Drawing on this Origenian position,

* Gaetano Lettieri, Sapienza – Università di Roma.

1. IOANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Periphyseon* (= *PP*), V, p. 149 (966C–D). Il trattato è citato nell'edizione di É.A. Jeuneau pubblicata nel *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, voll. CLXI–CLXV, Brepols, Turnholti 1996–2003; al numero del libro segue il numero della pagina dell'edizione, quindi, fra parentesi, la numerazione relativa alle colonne e ai paragrafi dell'edizione della *Patrologia Latina*, vol. CXXII, *De divisione naturae*, H.J. Floss (ed.), Paris 1853.

Eriugena conceives the freedom of both divine and human will as eternally converted and removed by the necessity of God's absolute ontological perfection. The apocatastasis of all free creatures will therefore be the theological corollary of the postulate of the absolute identity of good and being. The necessity of divine perfection itself rules out every free act of non-universal discretion or election, as well as the unique really free act by the creature is its adhesion to God's will.

L'originalissimo sistema speculativo di Eriugena è sorretto da un'antologia patristica progressiva, un sistema dialettico di selezione e coordinamento di *auctoritates* contrastanti, rese componibili perché assunte come momenti dialettici, gradini speculativi di un processo veritativo ascensivo. Ne deriva una *concordia discors* patristica e speculativa, comunque governata dalla netta predominanza della prospettiva teologica origeniana, alla quale tutte le altre *auctoritates* greche (Gregorio di Nissa, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore) e soprattutto latine sono subordinate.

Proprio perché primo e audacissimo ispiratore dell'intera tradizione patristica greca, Origene è definito nel *Periphyseon* (= *PP*) non soltanto « summus sanctae scripturae expositor »², ma, soprattutto, « magnus. . . diligentissimus rerum inquisitor »³, supremo indagatore delle profondità di Dio, sicché egli può davvero essere indicato come l'arditissima personificazione della pura « ratio », alla quale qualsiasi « auctoritas » teologica tradizionale dev'essere subordinata⁴. Ritengo,

2. Cfr. *ivi*, IV, p. 109 (818B).

3. Cfr. *ivi*, V, p. 98 (929A).

4. È del tutto evidente, in Eriugena, la subordinazione, netta e spregiudicata, dell'*auctoritas* alla *ratio*; mi limito a riportare questo solo brano: « Auctoritas siquidem ex uera ratione processit, ratio uero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae uera ratione non approbatur infirma uidetur esse; uera autem ratio, quoniam suis uirtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud uidetur mihi esse uera auctoritas, nisi rationis uirtute reperta ueritas et a sanctis patribus ob posteritatis utilitatem litteris commendata » (cfr. *ERIUGENA*, *PP* I, p. 98 [513B]). Si noti anche lo splendido scatto del Nutritore, con il quale si rivendica l'assoluta autonomia della ricerca razionale: « Noli expauescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum ueritatem inuestigat nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur ne ea quae et studiose ratiocinationum ambitibus inquirat et laboriose inuenit publice aperiat atque pronuntiet » (cfr. *PP* I, p. 92 [508D]). Pertanto, il sistematico, ripetutamente dichiarato privilegiare le *auctoritates* greche (tutte di tradizione origeniana!) rispetto a quelle latine (concordate alle prime, ma ad esse sempre subordinate) consente di affermare

insomma, che il rapporto di Eriugena con Origene sia più profondo e strategico di quanto non si riconosca⁵, in quanto consente di attingere il nucleo mistico–speculativo più ardito del *PP*, l’abissale fondo ultimo della sua (me)ontologia, cristologia, cosmologia, carislogia, escatologia, quindi della raffinatissima ermeneutica patristica che le sorregge. Certo, l’arditissima eredità dell’Alessandrino è complicata dalla mediazione dei prediletti teologi greci neo–origeniani (i Cappadoci, lo Pseudo–Dionigi, Massimo il Confessore), fortemente segnata dall’influenza del neoplatonismo pagano, che comunque l’Irlandese conosce mediatamente, tramite Gregorio di Nissa, interprete di Plotino, e lo Pseudo–Dionigi, interprete di Proclo⁶. Per di più, questa dominante prospettiva origeniana dev’essere mediata con l’ingombrante magistero di Agostino, pilastro della cultura teologica altomedievale, eppure per molti aspetti del tutto inconciliabile con il monismo mistico–speculativo di Eriugena. Come concordare il luminoso razionalismo di Origene con un pensiero tragico dell’onnipotenza elettiva, che scava un baratro ontologico tra Dio e creatura, affermando deformazione radicale dell’*imago Dei* nell’uomo lapso, condanna dell’umanità decaduta come *massa damnationis*, non universale grazia indebita ed escatologia dualistica?

un’armonia razionalistica tra patrimonio patristico e libertà della ricerca intellettuale. Ho approfondito questi temi in G. LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci. Apokatastasis ed epektasis nel Periphyseon*, « Adamantius » 22 (2016), pp. 349–397.

5. Mi pare rivelativa la sostanziale assenza di Origene nel grande volume di W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994; l’unico riferimento specifico dedicatogli è quello, comunque marginale e superficiale, alla dottrina dell’apocatastasi nella nota 50, p. 71. Così, il bilancio sui rapporti di continuità e discontinuità di Eriugena con la nozione neoplatonica di “dio”, sui quali cfr. pp. 40–45, elude il confronto con la teologia platonizzante di Origene. Cfr., in tal senso, anche il saggio di M. TECHERT, *Le plotinisme dans le système de Jean Scot Érigène*, « Revue néo–scolastique de philosophie » 29 (1927), pp. 28–68: riportando la *diuvisio naturae* alle tre ipostasi plotiniane, fatte corrispondere all’erigeniana Trinità subordinazionista di Padre, Figlio e Spirito Santo, mai Origene viene nominato.

6. Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena. Aspekte seiner Philosophie*, in H. LÖWE (hrsg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Klett–Cotta, Stuttgart 1982, II, pp. 799–818, quindi in *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, tr. it. in Id., *Pensare l’Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 289–314, in part. p. 292, n. 7. Si noti che, in questo saggio, Origene non viene mai nominato.

1. I principi origeniani e la loro eredità eriugeniana

Ho altrove definito *Eriugena* come *Origene redivivo*⁷. Nel solo *PP*, il nome di Origene — indicato (malgrado le ripetute condanne della tradizione orientale e occidentale) come « sanctus pater », « beatus », ispirata « auctoritas » patristica⁸ — ricorre undici volte; soprattutto, vi si leggono due relevantissime citazioni, la prima dal *Commentario all'epistola ai Romani* (= *CmRm*)⁹, la seconda, assai lunga e arditissima, dal *De principiis* (= *Princ.*)¹⁰. Ebbene, quest'ultima citazione è

7. Rimando a LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci*, pp. 364–370; ma cfr. già la tesi di M.L. COLISH, *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, « *Downside Review* » 100 (1982), pp. 138–151: Eriugena, partendo dai più moderati Pseudo-Dionigi e Massimo, risalirebbe alle prospettive più radicali di Origene in materia cristologica, protologica, escatologica.

8. ERIUGENA, *PP V*, p. 88 (922C): « Et si quis humanitatis simplicitatem et impartibilitatem me dixisse nulla praerogatiua sanctorum patrum auctoritate adiutus existimet, audiat beatum Origenem in libro tertio in epistolam ad Romanos ».

9. In questo passo del *PP*, Origene viene esplicitamente chiamato in causa per affermare la protologica ed escatologica identità della natura umana in Dio e con Dio, quindi la perfetta e identica fusione protologica ed escatologica degli intelletti/*logoi* creati nel Figlio/*Logos* creatore. Eriugena pone la questione in tutta la sua radicalità: « Porro si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in se ipsa uel in aliquo suae uniformiter simplicitatis diuisionem uel partitionem seu possibilitate diuidendi uel partiendi seu actu et opere recipiens. Si enim una et indiuidua diuinitas est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et indiuidua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt » (cfr. ERIUGENA, *PP V*, p. 87 [922B]). Segue la citazione di ORIGENES, *Commentario all'epistola ai Romani* (= *CmRm*) III, I, 925C–926A: « Ego dixi: "Dii estis et filii excelsi", et addidit "omnes" (Ps 81, 6). Quae adiectio omne simul sub hoc titulo humanum conexit genus. Denique in consequentibus dicit: "Vos autem ut homines moriemini" (Ps 81, 7). Vnde et illud quod scriptum est: "Et recogitauit Deus quia fecit hominem super terram, et poenituit in corde suo, et dixit Deus: "Deleam hominem quem feci a facie terrae" (Gen 6, 6–7), non solum pro excidio diluuii dictum puto, sed aliquid ex hoc etiam sub mysterio de futuris praedictum, ut eo modo sentiat quod dictum est: "Deleam hominem" quo et per prophetam Deus: "Ecce enim deleo iniquitates tuas ut nubem" (Is 44, 22), ut uideatur delens eum secundum hoc quod homo est, post haec facere eum Deum tunc, cum erit "Deus omnia in omnibus" (1 Cor 15, 28) » (ERIUGENA, *PP V*, p. 88, 922C–D).

10. Origene è chiamato in causa per dimostrare accidentalità e irrealità ontologica del male, quindi sua vanificazione escatologica negli empi e nel diavolo stesso, la cui natura verrà quindi universalmente redenta, come precisa ERIUGENA, *PP V*, p. 98 (929A): « Et ne forte existimes non solum in diabolo malitiam uerum etiam substantiam esse perituram et quod non in omni rationali creatura mors aculeusque eius (peccatum dico) omnisque malitia interitura sit, sed in parte creaturae interimentur in parte permanebunt, audi

magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem, in tertio libro ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ de consummatione mundi, hoc est de summo bono, ad quod uniuersa rationabilis natura festinat ut Deus omnia in omnibus sit (non enim alia consummatio mundi est praeter Deum omnia in omnibus esse) tractantem et dicentem». Segue la lunghissima citazione, in *ivi*, V, p. 98–100 (929A–930D), di *Princ.* III, 6, 2–5, ove martellante è l'affermazione dell'identità tra Dio e il tutto. Per la sua rilevanza, è opportuno riportare per intero questo brano origeniano: « Quae sint ergo ista omnia, quae Deus futurus sit in omnibus, requiramus. Et ego quidem arbitror quia hoc quod in omnibus omnia esse dicitur Deus significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quicquid rationabilis mens expurgata omni uitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae uel sentire uel intelligere uel cogitare potest, omnia Deus sit, nec ultra iam aliquid aliud nisi Deum uideat, Deum teneat, omnis motus sui Deus modus et mensura sit. Et ita erit omnia Deus. Non enim iam ultra mali bonique discretio, quia nusquam malum. Omnia enim ei Deus est, cui iam non adiacet malum, nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum edere concupiscet, qui semper in bono est, et cui omnia Deus est. Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso, solus qui est unus Deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus uel pluribus, sed ut in omnibus ipse sit omnia, cum nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum. Tunc uere Deus omnia in omnibus erit. Verum istam perfectionem ac beatitudinem rationabilium naturarum ita demum quidam permanere in eo statu quo supra diximus putant, id est, ut Deum omnia habeant et Deus eis sit omnia, si nullatenus eas societas naturae corporalis admoueat. Alioquin aestimant gloriam summae beatitudinis impediri, si materialis substantiae interseratur admixtio. De qua re plenius a nobis quae in superioribus occurrere potuerunt pertractata atque digesta sunt. Nunc uero, quoniam apostolum Paulum mentionem spiritualis corporis fecisse inuenimus, qualiter etiam inde sentiri debeat, de hoc tantummodo prout possumus requiramus. Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritualis corporis talem quamdam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, uerum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a seruitute corruptionis. De quo corpore etiam illud Apostolus dixit: 'Domum habemus non manufactam, aeternam in caelis', id est mansionibus beatorum. Ex hoc ergo coniecturam capere possumus quantae puritatis, quantae subtilitatis, quantae gloriae sit qualitas corporis illius, si comparationem faciamus eius ad ea quae nunc, licet caelestia sint et splendidissima corpora, manufacta tamen sunt et uisibilia. De illo autem dicitur domus esse non manufacta, sed aeterna in caelis. Quia ergo "quae uidentur temporalia sunt, quae autem non uidentur aeterna sunt", omnibus his corporibus, quae siue in terris siue in caelis uidemus et quae uideri possunt et manufacta sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud, quod et uisibile non est nec manufactum est, sed aeternum est. Ex qua comparatione conici potest quantus decor, quantus splendor quantusque fulgor sit corporis spiritualis, et uerum esse illud quod dictum est quia "oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit quae praeparauit Deus his qui diligunt eum". Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri uoluntate Dei, qui talem fecit eam, usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perduci, prout rerum status uocauerit et meritum rationabilis naturae poposcerit. Denique cum uarietate et diuersitate mundus indiguit, per diuersas rerum facies speciesque omni

una vera e propria *summa* contratta dell'intero trattato origeniano, presentandone con straordinaria sintesi e chiarezza tutte le dottrine più radicali.

Ricapitolo, di seguito, i principi teologici origeniani che ritengo influenti su Eriugena, seppure, come si diceva, complicati attraverso la mediazione degli "origeniani" Gregorio di Nissa, Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e accordati con le dottrine platonizzanti di Ambrogio e del primo Agostino, il cui pensiero maturo è o apertamente respinto o "origenizzato" tramite radicali forzature. Non potendo Eriugena fondarsi su una conoscenza diretta delle opere in greco di Origene, rinvierò unicamente al *De principiis* e, in qualche caso, al *Commentario ai Romani* e alle *Omellerie sulla Genesi*.

- 1) La *prima creatio*¹¹ di Dio è quella creata in *Principio*, cioè nel *Logos* stesso, costituita da una pluralità di *logoi* o *noes*¹², chiamati a partecipare della *Lux* assoluta della natura divina. Il puro intelletto originario è lo stesso "uomo ad immagine" (Gen 1, 26)¹³, ove

famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diuersas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas. Cum uero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum sicut est Pater cum Filio unum, consequenter intelligi datur quod ubi omnes unum sunt iam diuersitas non erit. Propterea namque etiam nouissimus inimicus diabolus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diuersum sit, ubi non est inimicus. Destrui sane nouissimus inimicus ita intelligendus est, non ut substantia eius, quae a Deo facta est, pereat, sed ut propositum et uoluntas inimica, quae non a Deo sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo non ut non sit, sed ut inimicus et mors non sit. Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo. Propterea enim fecit omnia ut essent; et ea, quae facta sunt ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem uarietatemque recipient, ita ut pro meritis uel in meliore uel in deteriore habeantur statu. Substantialem uero interitum ea, quae a Deo ad hoc facta sunt ut essent et permanerent, recipere non possunt». Si noti l'affermazione erigeniana, che segue la lunga citazione origeniana, *PP V*, p. 101 (931A): «Itaque quod Ambrosius in ambiguo reliquerat, Origenes declarat». Il greco, pertanto, rivela come del tutto chiaro, evidente, razionalmente incontrovertibile, ciò che il latino complica e rende ambiguo. *Princ.* è citato nell'edizione ORIGÈNE, *Traité des Principes*, éd. par H. Crouzel, M. Simonetti, 5 voll., Cerf, Paris 1978–1984 (Sources Chrétiennes 252–253; 268–269; 312); verranno indicati numero di libro, capitolo e paragrafo.

11. Cfr. ORIGÈNE, *CmRm* III, 7, 956B.

12. Cfr. G. LETTIERI, *Dies una. L'allegoria di «coelum et terra in Principio» ricapitolazione del sistema mistico-speculativo di Origene*, «Adamantius» 23 (2017), pp. 36–76.

13. Cfr. ORIGÈNE, *Princ.* I, 7, 1; II, 9, 1; II, 9, 6; III, 6, 1.