

Filippo Colnago

La poesia di Giovanni Scoto Eriugena e i suoi aspetti teologici

Łódzkie Studia Teologiczne 25/1, 143-170

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FILIPPO COLNAGO

Bergamo – Città del Vaticano

GLI ASPETTI TEOLOGICI DELLA POESIA DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Parole chiavi: Giovanni Scoto Eriugena, poesia medievale, teologia medievale, filosofia medievale, Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore

1. Introduzione. 2. Gli aspetti teologici dei carmi. 2.1. Aspetti di teologia trinitaria e cristologia. 2.2. Aspetti di teologia della creazione. 2.3. Aspetti di teologia della redenzione. 2.3.1. Il parallelismo Adamo / Cristo. 2.3.2. L'incarnazione di Cristo. 2.3.3. La morte di Cristo in croce. 2.3.4. La discesa di Cristo agli inferi e la sua resurrezione. 2.4. Aspetti di teologia mistica: *l'ascensus* dell'anima verso Dio. 2.5. Altri aspetti teologici (sacramentaria, escatologia e angelologia)

Sommario

La produzione poetica di Giovanni Scoto Eriugena, databile tra l'855 e l'877 circa, è uno dei lavori meno conosciuti del filosofo e teologo irlandese, noto soprattutto per i trattati *De divina predestinatione* e *Periphyseon* o *De divisione naturae* e per le traduzioni in latino di opere della patristica greca (Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa). Nel presente articolo, dopo la presentazione di alcuni elementi sintetici sulla figura di Giovanni Scoto e sul suo *corpus* poetico, si analizzano i principali aspetti teologici dei carmi eriugeniani. Dai componimenti, spesso di non facile interpretazione, emerge la profondità teologica di Giovanni Scoto. In effetti, al di là dell'occasione concreta, normalmente liturgica, che li origina, essi sviluppano un'articolata meditazione su tematiche quali la relazione intratrinitaria tra le Persone divine, la creazione del mondo e dell'uomo, l'incarnazione, morte in croce, discesa agli inferi e resurrezione di Cristo lette quali compimento dell'*inhumanatio* del Figlio per la conseguente *théosis* dell'uomo, l'*ascensus* dell'anima verso Dio e l'escatologia. La composizione poetica si rivela dunque per Giovanni Scoto un modo speciale di fare teologia, mettendo in versi la sua ricca e complessa visione su Dio e sull'uomo.

TEOLOGICZNE ASPEKTY POEZJI JANA SZKOTA ERIUGENY

Słowa kluczowe: Jan Szkot Eriugena, poezja średniowieczna, teologia średniowieczna, filozofia średniowieczna, Pseudo-Dionizy, Maksym Wyznawca

Streszczenie

Poezja Jana Skota Eriugeny, pochodząca z lat około 855–877, jest najmniej znaną częścią twórczości irlandzkiego filozofa i teologa, który zasłynął głównie traktatami *De divina praedestinatione* i *Periphyseon*, czyli *De divisione naturae*, oraz tłumaczeniami na łacinę dzieł greckich Ojców Kościoła (Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcy i Grzegorza z Nyssy). W niniejszym artykule, po przedstawieniu niektórych syntetycznych informacji na temat osoby Jana Skota i jego poetyckiej twórczości, poddano analizie najważniejsze aspekty teologiczne jego pieśni. Z tychże utworów, nie zawsze łatwych do zinterpretowania, wyłania się głębia teologiczna Jana Skota. I rzeczywiście, pomijając konkretny kontekst, z reguły liturgiczny, który był inspiracją do ich napisania, poezje Eriugeny stanowią rozbudowaną medytację nad różnymi tematami, jakimi były np.: związek międzytrynitarny między Boskimi Osobami, problem stworzenia świata i człowieka, Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć na krzyżu, wstąpienie do piekieł, Zmartwychwstanie, czyli te wszystkie wydarzenia, w których wypełniała się *inhumanatio* Syna Bożego i w konsekwencji *théosis* człowieka, *ascensus* duszy do Boga i eschatologia. Twórczość poetycka Jana Skota jawi się więc jako szczególny sposób uprawiania teologii, potrafił bowiem wpleść w poetyckie wersy swoją bogatą i złożoną wizję Boga i człowieka.

1. Wprowadzenie. 2. Aspekty teologiczne. 2.1. Aspekty teologii trynitarniej i chrystologii. 2.2. Aspekty teologii stworzenia. 2.3. Aspekty teologii odkupienia. 2.3.1. Paralelizm Adam/Chrystus. 2.3.2. Wcielenie Chrystusa. 2.3.3. Śmierć Chrystusa na Krzyżu. 2.3.4. Zstąpienie Chrystusa do otchłani i zmartwychwstanie. 2.4. Aspekty teologii mistycznej: *uniesienie* duszy w kierunku Boga. 2.5. Inne aspekty teologii (sakramentologia, eschatologia i angelologia)

1. INTRODUZIONE¹

I carmi di Giovanni Scoto Eriugena, databili all'incirca nell'arco di un ventennio (tra l'855 e l'877), sono ricchi di elementi teologici, che ne fanno un'opera apprezzabile non solo dal punto di vista della storia della letteratura, ma anche della teologia. Giovanni Scoto, infatti, si serve spesso della poesia come veicolo di idee teologiche: i componimenti trattano tematiche fondamentali riguardo a Dio (sia dal punto di vista della relazione intratrinitaria tra le Persone divine, sia da quello dell'intervento del Signore nella storia della salvezza) e riguardo all'uomo in rapporto con Dio (dalla creazione al peccato alla morte alla redenzione). Giovanni contribuisce, con i suoi carmi, a un approfondimento maturo del connubio poesia-teologia, con uno sviluppo speculativo tale da fare di vari passaggi della poesia eriugeniana un'autentica 'teologia in versi'. Prima di procedere all'analisi di questi aspetti teologici, ci pare necessario premettere una breve introduzione sul contesto storico nel quale i componimenti hanno origine, sulla figura di Giovanni Scoto e sulle sue opere, al cui interno la produzione poetica occupa un posto particolare.

¹ Questa parte introduttiva riprende, in estrema sintesi, quanto ho scritto nel volume *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena* [Biblioteca di Cultura Romanobarbarica 11], Roma 2009 e nell'*Introduzione a Scoto Eriugena, Carmi. Un capolavoro nell'epoca carolingia* [Di fronte e attraverso – Biblioteca di Cultura Medievale], ed. F. Colnago, Milano 2014. A tali testi si rimanda per un approfondimento analitico e per i riferimenti bibliografici, dei quali non è possibile qui rendere conto se non in modo limitato.

L'attività intellettuale di Giovanni Scoto Eriugena coincide con l'apogeo del regno di Carlo il Calvo, uno dei nipoti di Carlo Magno ai quali spettò, dopo l'843 (data del trattato di Verdun), dividersi l'immenso impero dell'avo. Carlo il Calvo risulta il sovrano più colto del IX secolo². La sua figura e i riferimenti agli esponenti della dinastia carolingia fanno da sfondo storico a buona parte dei componimenti poetici eriugeniani³. Il re, considerato nella mentalità dell'epoca non solo un sovrano politico, ma anche una guida spirituale, è il magnate degli uomini di cultura (spesso stranieri, *Scoti*, cioè irlandesi, in testa) che, come Giovanni Scoto, gravitano intorno alla sua corte, dal re sono protetti, a lui dedicano parte delle loro opere e da lui sono stimolati a intervenire nei dibattiti filosofici e teologici che caratterizzano lo sviluppo della *sapientia* carolingia. Per menzionare solo le principali dispute dottrinali occorse durante il regno di Carlo il Calvo, soprattutto nel ventennio che va dall'840 all'860, i temi di discussione hanno riguardato argomenti teologici centrali, come la natura della Trinità, il sacramento dell'Eucaristia, la natura degli angeli, l'anima umana e la visione beatifica, e specialmente la predestinazione, dibattito nel quale anche l'Eriugena ha avuto un ruolo di primo piano⁴.

Della vita di Giovanni Scoto (810 circa – dopo l'877) sappiamo poco, soprattutto per quanto riguarda gli inizi (nascita, educazione, primi incarichi) e la fine (ritiro dall'attività pubblica e morte), mentre dalle fonti si può ricavare qualche dato circa la sua presenza alla corte di Carlo il Calvo e i suoi interventi nelle controversie teologiche del tempo⁵. A parte la certezza dell'origine irlandese (*Iohannes Scottus* o *Scotus*)⁶, non possiamo formulare che ipotesi circa l'educazione del giovane

² Cfr. J.L. Nelson, *Charles the Bald*, London–New York 1992.

³ I riferimenti a Carlo sono abbondantissimi nei carmi di Giovanni Scoto: il sovrano è citato per nome ben 30 volte nell'opera poetica eriugeniana e talvolta è l'interlocutore diretto al quale il poeta si rivolge (come in 2, 28 e app. 8, 1); a lui sono esplicitamente dedicati, fin dalla loro intestazione, i carmi 7, 8, 11, 17 e 25. Il suo potere regale è inteso discendere direttamente da Dio, come emerge, ad esempio, nel carme 2, 61: *Da* [il soggetto è Cristo] *nostro Karolo pacem, qui scepra dedisti*. Tanto è importante questo fondamento del potere del sovrano che Carlo è definito, subito dopo, ORQWDOXOS ANAX, EUSHBHS... CRISTOFOROS... (vv. 67–68). Anche nel carme 17, 3–4 il re è indicato come ORTWDOXOS ANAX... QESPESIOS KAI AGAQOS, PISTOS e, al successivo v. 7, se ne parla come del DOULOS di Cristo, alludendo chiaramente alla fisionomia di un potere di origine divina.

⁴ Cfr. Giulio d'Onofrio (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. 1. *I principi*, Casale Monferrato 1996, 107–303; si veda anche Id., *Storia della Teologia*, vol. 2. *Età medievale*, Casale Monferrato 2003, 64–119 e Id., *Storia del pensiero medievale* [Institutiones 3], Roma 2013, 92–146.

⁵ Per la biografia dell'Eriugena rimane ancor oggi un'opera di riferimento importante la monografia del benedettino Dom Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* [Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series 2, Tomus 26], Louvain–Paris 1933 (rist. Paris 1965). Più di recente, si veda J.J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford 1988.

⁶ L'aggettivo si riferisce alla provenienza dalla *Scotia maior*, cioè l'Irlanda (com'era chiamata allora, prima che si imponesse il toponimo autoctono), da non confondersi con la *Scotia minor*, cioè la Scozia. 'Giovanni Scoto' ricorre nel 'titolo' di alcuni suoi componimenti poetici (così, nel carme 9, VERSUS IWHANNIS SKWQQI e, nel 25, VERSUS IOHANNIS SCOTTI AD KAROLUM REGEM), sebbene nella maggioranza dei casi egli si definisca semplicemente 'Giovanni' (ad esempio, nel

Eriugena e i suoi primi passi nel mondo della cultura: si può supporre che per alcuni decenni Giovanni sia rimasto in Irlanda, e lì sia stato educato, probabilmente presso qualche scuola monastica. Con il suo bagaglio culturale, dopo la metà degli anni '40, giunge in Francia: si ritrova nel cuore del potere carolingio del tempo, in un ambiente ricco di intellettuali e di stimoli culturali, presso la famosa *schola palatina*, al servizio del re Carlo il Calvo.

La prima opera che si ricorda dell'Eriugena, nel contesto della riscoperta carolingia delle arti liberali, sono le *Annotationes in Martianum*⁷: esse testimoniano l'attività di Giovanni come insegnante e *grammaticus* (ossia *magister artium liberalium*) e costituiscono per il pensiero del maestro irlandese un'importante 'palestra di allenamento', i cui risultati in termini di utilizzo delle arti liberali (specialmente della dialettica) saranno presto applicati alla questione della predestinazione. Nell'851 l'intervento di Giovanni, con il suo trattato *De divina praedestinatione*, nella controversia in atto, dimostra quanto il suo ruolo di *magister* lo avesse reso famoso e degno di fiducia da parte del re e dei potenti del tempo. Il *De divina praedestinatione liber*, un opuscolo pervaso da una considerazione ottimistica della realtà, di stampo neoplatonico, offre le basi speculative alla confutazione del dualismo pessimistico portato avanti dal monaco Godescalco⁸. Sulla base del metodo dimostrativo e dell'argomentazione razionale, l'irlandese spiega che, nella *dispositio* universale, cioè l'ordine voluto da Dio ed equivalente a una presenza ipostatica del divino nel cosmo, è inammissibile una predestinazione duplice (*gemina praedestinatio*), a causa dell'assoluta semplicità della volontà divina, ed è esclusa ogni idea di predestinazione al male, perché nell'ordine voluto da Dio il male non ha sussistenza.

A partire dagli anni '60 del IX secolo, al riparo, grazie alla protezione di Carlo il Calvo, dalle dispute e dalle polemiche, l'Eriugena approfondisce la frequentazione dell'Oriente cristiano. Per la sua padronanza della lingua ellenica, il sovrano lo incarica anzitutto di una nuova traduzione del *corpus areopagiticum*. Giovanni rende quindi in latino le quattro opere dello Pseudo-Dionigi (*De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*)⁹. Traduce inoltre gli *Ambigua ad Iohannem* e le *Quaestiones ad Thalassium* di Mas-

carne 7, STICOI TOU IWANNOU TW BASILEI KAROLW e, nell'8, OI STICOI TOI IWANNOU TW KURRIW AITOU TO ANAKTO KAROLW). Si noti che Giovanni sembra invece preferire, in particolare quando si presenta come traduttore in latino del *corpus areopagiticum* greco, l'aggettivo *Eriugena*, termine che unisce in modo erudito il toponimo celtico *Eriu* ('Irlanda') con la radice greca *gen*: così avviene nei carmi 24, 1 e app. 2, 1. La denominazione 'Giovanni Scoto Eriugena' (in sé pleonastica perché ripete due volte la stessa cosa) gli è stata assegnata successivamente ed è entrata nell'uso comune. Probabilmente essa è dovuta alla volontà di evitare confusione con il filosofo francescano del XIII secolo Giovanni Duns Scoto.

⁷ Cfr. *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum* [The Medieval Academy of America publications 34], ed. C. Lutz, Cambridge (MS) 1939 (rist. 2012) ed É. Jeuneau, *Le commentaire érigenien sur Martianus Capella (De Nuptiis, lib. I) d'après le manuscrit d'Oxford (Bod. Libr. Auct. T. 2.19 fol. 1-31)*, in appendice a Id., *Quatre thèmes érigeniens* [Conférence Albert-le-Grand 1974], Montréal-Paris 1978, 101-166.

⁸ PL 122, 355-440A; si veda altresì l'edizione critica dell'opera, a cura di G. Madec, *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* [CCCM 50], Turnholti 1978.

⁹ Cfr. PL 122, 1023-1194C.

simo il Confessore¹⁰ e il *De opificio hominis* (reso con il titolo *De imagine*) di Gregorio di Nissa¹¹.

Oltre al lavoro di traduzione, l'intensa relazione con lo Pseudo-Dionigi porta l'Eriugena a scrivere un commento all'opera maggiore del *corpus areopagiticum*, le *Expositiones in Hierarchiam caelestem*¹², cronologicamente collocabili tra l'865–866 e l'870, cioè dopo le opere di traduzione. Il commentario si sofferma specialmente sul tema della creazione (con l'analisi del concetto della *creatio ex nihilo*), sull'antropologia (con il problema della relazione immediata o mediata tra l'uomo e Dio) e sulla cristologia e la soteriologia (con l'idea della salvezza come *théosis* – alla greca – o *deificatio* – alla latina – dell'uomo, quale corrispettivo dell'opposto movimento di *inhumanatio* di Cristo), tutti temi che ritorneranno anche nella produzione poetica eriugeniana.

Un altro ambito di attività di Giovanni Scoto è l'esegesi, che per la teologia dell'epoca era il più nobile e, anzi, il vero esercizio proprio del teologo. Ce ne sono testimonianza due risultati: quello incompiuto (forse a causa della sopravvenuta morte) costituito dal *Commentarius in Iohannis Evangelium*¹³ e la vibrante e poetica *Homilia in Prologum Evangelii secundum Iohannem* (chiamata anche *Vox spiritualis aquilae* dalle parole con le quali si apre)¹⁴, autentico compendio del pensiero eriugeniano.

Ma il vertice speculativo di Giovanni Scoto è costituito senza dubbio dal *Periphyseon* (o *De divisione naturae*, come intitolato in manoscritti più recenti), scritto tra l'862 e l'865¹⁵. Si tratta di un'opera complessa, frutto di modifiche, integrazioni o correzioni al testo iniziale e con l'aggiunta di commenti, spiegazioni o approfondimenti via via inseriti nel corpo dell'opera. L'articolato risultato che ci viene trasmesso è suddiviso in 5 libri, nella forma di un vasto dialogo tra un Maestro (*Magister* o *Nutritor*) e il suo Discepolo (*Discipulus* o *Alumnus*). Come nei dialoghi platonici, è nel discorrere stesso che emerge a poco a poco il pensiero dell'autore: il Maestro propone al Discepolo le domande sui vari argomenti, il Discepolo risponde, avanza dubbi e obiezioni e procede, infine, sotto la guida costante del Maestro, alla

¹⁰ Cfr. *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem* [CCSG 18], ed. É. Jeauneau, Turnhout–Leuven 1988 e *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena* [CCSG 7 e 22], 2 voll., edd. C. Laga – C. Steel, Turnhout–Leuven 1980–1990.

¹¹ In assenza di un'edizione critica, ci si deve riferire alla trascrizione curata da M. Cappuyns, *Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), 205–262.

¹² Cfr. *Iohannis Scotti Eriugena Expositiones in Ierarchiam coelestem* [CCCM 31], ed. J. Barbet, Turnholti 1975.

¹³ Cfr. PL 122, 297–348B; si vedano anche le edizioni critiche curate da É. Jeauneau: Jean Scot, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* [Sch 180], Paris 1972 (ristampato nel 1999 con alcune correzioni) e *Iohannis Scotti seu Eriugena Commentarius in Evangelium Iohannis* [CCCM 166], Turnholti 2008.

¹⁴ Cfr. PL 122, 283–296D; si vedano anche le edizioni critiche curate da É. Jeauneau: Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean* [Sch 151], Paris 1969 e *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super "In principio erat verbum"* [CCCM 166], Turnholti 2008.

¹⁵ Cfr. PL 122, 441A–1022D; l'edizione più recente è *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon* [CCCM 161–165], ed. É. Jeauneau, 5 voll., Turnholti 1996–2003.

sintesi del tema in oggetto e al suo collegamento con le più ampie tematiche di fondo dell'opera¹⁶.

Sebbene i carmi eriugeniani non abbiano riscosso generalmente, presso gli studiosi moderni di Giovanni Scoto, lo stesso successo del *Periphyseon* o del *De divina praedestinatione*, il maestro irlandese li riteneva una parte importante della sua produzione, dal momento che, intorno all'869–870, si sarebbe premurato lui stesso di riunire i suoi componimenti in una raccolta unitaria¹⁷.

La numerazione dei carmi seguita convenzionalmente dagli editori e basata su criteri di trasmissione testuale e, ove possibile, anche su criteri cronologici, non è deguata a chiarire i contenuti della poesia eriugeniana; peraltro, non è facile individuare uno schema in ragione del quale suddividere i carmi, perché essi presentano spesso caratteristiche non univocamente inquadrabili. Ad ogni modo, prima di procedere all'analisi degli aspetti teologici dei componimenti, ci pare utile proporre una nostra suddivisione, basata soprattutto su aspetti contenutistici:

- 1) carmi filosofico-teologici (1–3, 5–9, 25): sono i componimenti più lunghi, nei quali, al di là dell'occasione concreta che li origina (normalmente una celebrazione liturgica, pasquale o di altro genere), il poeta si dedica ad una profonda e sviluppata meditazione filosofico-teologica sui principali misteri cristiani;
- 2) carmi encomiastici (4 e 17): questi componimenti hanno per filo conduttore l'elogio delle figure del re Carlo il Calvo (carne 17 e parte del carne 4) e della regina Ermentrude (resto del carne 4);
- 3) carmi di preghiera per il re e, indirettamente, per il popolo a lui affidato (10, 11, 14): sono delle preghiere d'occasione che né hanno lo spessore dei carmi filosofico-teologici né sono definibili, nonostante alcuni passaggi, quali encomi;
- 4) carmi collegati a opere scritte o a immagini (13, 20–24, app. 1–2, 10–16), distinguibili in carmi prefatori, colofoni e *tituli*: il contenuto di queste poesie è determinato dalle opere in prosa di Giovanni Scoto cui si accompagnano (app. 1 è un carne prefatorio al trattato *De divina praedestinatione*, i carmi 20–21 e 22–24 sono prefazioni metriche rispettivamente alle traduzioni del *corpus* dionisiano e di Massimo il Confessore, mentre app. 2 è un colofone a una traduzione latina interlineare dei Vangeli in greco) oppure dall'immagine che commentano (un'illustrazione della resurrezione per il carne 13 e le miniature evangeliche del *Codex Aureus* per i carmi app. 10–16);

¹⁶ Sull'articolato sviluppo contenutistico del *Periphyseon*, rimandiamo a quanto scritto in F. Colnago, *Poesia e teologia...*, 109–129.

¹⁷ Cfr. Iohannis Scotti *Carmina* [Monumenta Germaniae Historica – Poetae Latini aevi Carolini 3], ed. L. Traube, Berolini 1896, 523–525 e Iohannis Scotti Eriugenae *Carmina* [Scriptores Latini Hiberniae 12], ed. M.W. Herren, Dublin 1993, p. 15. In quest'ultima opera, la più recente edizione critica della poesia eriugeniana, i carmi sono suddivisi in due sezioni: la prima (carmi 1–25, più i fr. 1–3) raccoglie i componimenti ritenuti autentici sulla base di argomentazioni di ordine paleografico; la seconda (l'appendice, contenente 16 carmi) riunisce i testi per i quali l'editore ritiene altamente probabile l'autenticità eriugeniana, non però sulla base di argomenti codicologici, ma per motivi soprattutto di struttura, contenuto e stile.

- 5) carmi personali (12, 15–16, 18–19, app. 3–5, 9): sono quei carmi, quasi sempre di breve estensione, che traspongono in poesia vicende vissute o persone conosciute dall'autore, manifestando un coinvolgimento personale diretto di Giovanni Scoto in quanto è di volta in volta oggetto dei componimenti;
- 6) carmi di altro tipo (fr. 1–3, app. 6–8): si tratta di componimenti che non ci sembrano rientrare in nessuna delle categorie sopra indicate, o perché sono troppo frammentari per essere classificati (come appunto i fr. 1–3), o perché riguardano la figura di un santo, come app. 8, o, infine, perché sono troppo brevi e non vi si riconosce chiaramente alcuna delle classi di carmi sopra indicate (come app. 6–7).

Se si conta il numero complessivo dei versi, la categoria dei carmi filosofico-teologici è la più ampia di tutto il *corpus* poetico di Giovanni e, non solo a nostro giudizio, il prodotto più caratteristico e significativo dell'intera poesia del maestro irlandese. Tali componimenti sono accomunati, oltre che dall'ampio sviluppo dei contenuti religiosi, da una caratteristica strutturale che non si riscontra allo stesso modo nei carmi delle altre categorie: allorché, come in tutti i componimenti del gruppo, il motivo originante è un'occasione esterna (una ricorrenza liturgica o una vittoria militare), Giovanni Scoto rovescia l'ordine di esposizione 'convenzionale', anticipando l'argomento scritturistico (ad esempio la resurrezione di Cristo), affrontato con taglio speculativo, per poi ricondurre il discorso alla 'occasione' che aveva originato il carme¹⁸. L'Eriugena, insomma, assegna il ruolo principale al contenuto religioso, mettendo in secondo piano il motivo esterno e mostrando come quello che gli preme sia soprattutto l'argomentazione intorno ai principali misteri della fede cristiana¹⁹.

2. GLI ASPETTI TEOLOGICI DEI CARMİ

Ci concentriamo di seguito soprattutto sui componimenti più prettamente teologici, quelli 'lunghi' (1–9 e 25), in quanto sono essi a contenere, maggiormente sviluppati, gli elementi filosofico-teologici della poesia di Giovanni, ma accenneremo anche ad altri carmi, laddove questi presentino spunti di teologia di un certo rilievo. Ne emerge un esempio precipuo di un filone poetico, che acquista tra tarda antichità e primo Medioevo un ruolo fondamentale quale espressione di una cultura nuova, di una nuova mentalità intellettuale, per la quale poesia e teologia sono due campi affini.

2.1. ASPETTI DI TEOLOGIA TRINITARIA E CRISTOLOGIA

Nei carmi del maestro irlandese la figura teologica centrale è quella di Gesù Cristo. Il Figlio di Dio è visto nel suo concepimento eterno nel seno del Padre e nel

¹⁸ Da questo 'schema strutturale' si allontana solo il carme 9, sulla discesa di Cristo agli inferi, che ha alcune peculiarità proprie.

¹⁹ Per un'analisi delle fonti e degli aspetti formali dei componimenti eriugeniani (lingua, metrica e stile) si rimanda a F. Colnago, *Poesia e teologia...*, 291–351.

suo ruolo all'interno della Trinità, con una particolare insistenza anche sulla sua missione di salvezza (dall'incarnazione nel grembo della Vergine alla sua passione e morte redentrice alla discesa liberatoria negli inferi alla sua resurrezione e ascensione al Cielo): essa è colta sempre in relazione alla divinizzazione dell'uomo (con il collegamento tra *inhumanatio* del Figlio e *théosis* dell'uomo, che Giovanni Scoto mutua soprattutto dalla teologia di Massimo il Confessore).

Partendo dunque, in rapporto a Cristo, dai passi di teologia trinitaria che emergono nei componimenti, notiamo anzitutto che, nel carme 1, 11, il Figlio è indicato come "potenza e vera sapienza del Padre" (*virtutem patris veramque sophiam*)²⁰. Più avanti, in 2, 57 si parla ancora di "Cristo, Parola di Dio, potenza e sapienza del Padre" (*Christe, dei verbum, virtus, sapientia patris*). In apertura al carme 5, iniziando una lunga sezione sulla creazione, il poeta ricorda le dottrine dei Padri, "che cantarono Dio, attraverso lo Spirito santificatore, e il Verbo eterno del Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose"²¹, specificando, subito dopo, la preesistenza del Figlio rispetto al creato, perché generato *ab aeterno* dal Padre, insieme al ruolo dello Spirito Santo che, riecheggiando Gen 1,2, è descritto mentre aleggia sulle acque e le vivifica: "questo progetto precedette le cose fatte nel tempo, non però senza Cristo, dato che egli, generato da sempre, vede tutte le cose create. Sopra il creato si diffonde lo Spirito Santo a mo' di reggitore, per vivificare le sacre acque"²². Un concetto analogo apre il carme 7, allorché il poeta afferma che Cristo, definito come la luce che sorpassa le anime degli uomini e degli 'dei celesti' (probabile allusione agli angeli), prima di incarnarsi nella pienezza dei tempi "era nel seno del Padre e molto lontana dal mondo sensibile e dal polo dell'empireo"²³. La chiusura del carme 9, poi, è prettamente trinitaria: vi si dice che la 'fede ortodossa' (dove per 'ortodossia' si può intendere proprio la corretta fede trinitaria), mentre proclama nel mondo intero il grido tipicamente paolino 'Abbà, Padre' (Rm 8,15 e Gal 4,6), riconosce "la feconda origine dell'una e trina bontà" (cioè il Padre), "il Dio ingenerato e generato" (cioè il Figlio, non generato nel tempo, alla maniera degli uomini, ma generato *ab aeterno* dal Padre) e "il dono perenne" (cioè lo Spirito Santo, tradizionalmente identificato nella Scrittura e nella liturgia cristiana quale 'dono' del Padre e del Figlio e, a sua volta, datore dei 'sette doni')²⁴. Poco dopo, nel carme 10, il poeta, pregando Dio

²⁰ Mi pare più sicuro individuare nelle categorie della 'potenza' e della 'sapienza' enunciate in questo verso la sola persona del Figlio (specie confrontando questo passo con i termini del successivo carme 2, 57, che evidenzieremo tra poco), anche se, pensando a tutte e tre le persone della Trinità, potrebbe identificarsi il Figlio nella 'sapienza' (*sophia* – *Lógos*) e lo Spirito Santo nella 'potenza' (*virtus*).

²¹ Carme 5, 2–3. Riportiamo i passaggi dei componimenti poetici di Giovanni Scoto prevalentemente in lingua italiana, seguendo la nostra traduzione pubblicata in Scoto Eriugena, *Carmi. Un capolavoro...*: dopo quella inglese curata dallo Herren per la sua edizione del 1993, si tratta della prima traduzione integrale del *corpus* poetico eriugeniano in una lingua moderna. Si noti inoltre che, in tale traduzione, non segnaliamo graficamente la divisione in versi, perché l'attenzione, al di là della forma testuale, vuole concentrarsi più specificamente, in queste pagine, sui contenuti teologici dei carmi. La divisione in versi è invece rimarcata graficamente nelle citazioni del testo originale.

²² Carme 5, 7–10.

²³ Carme 7, 3–4.

²⁴ Carme 9, 79–80.

Padre per il popolo franco, gli si rivolge come “eccelso Padre del Figlio, elargitore del dono che dà la vita” (v. 5: *Summe pater nati, largitor muneris almi*): è evidente il riferimento trinitario, perché si nomina Dio come il Padre, il Figlio e il ‘Dono che dà la vita’, cioè lo Spirito Santo, indicato ancora una volta con la categoria del ‘dono’, tra l’altro del ‘dono che dà la vita’ (*almus*), come è proprio dello Spirito ‘vivificante’.

Se dunque Cristo come ‘il Figlio’, la seconda Persona della Trinità, è colto da Giovanni Scoto nel suo essere *ab aeterno* nel seno del Padre, nella comunione intratrinitaria della divine Persone, un lungo passaggio del carne 8 opera una congiunzione tra la dimensione trinitaria e quella cristologica, allorché il poeta attribuisce a Cristo, oltre ai titoli che, come quelli evidenziati finora, lo pongono in relazione con il Padre (e, più implicitamente, con lo Spirito Santo), un’altra lunga serie di qualificazioni: “riconoscete Cristo, il principio primo delle cose: il Verbo creatore di tutto, generato dal seno del Padre, l’arte, la legge, il consiglio, la vita, la sapienza, la virtù, l’origine, il centro e la fine, la luce generata dalla luce, l’essere, il non-essere, il super-essere, colui che ha elargito l’essere a tutte le cose, colui che governa e mantiene in vita tutto ciò che lui stesso ha fondato, il tutto attraverso il tutto, che non resta fissato in nessuna parte, la cui eccelsa natura è distante oltremodo da tutto, sebbene di tutto sia l’essenza semplice e sostanziale. Egli che è la fine, egli che è il principio di tutto, egli che è le cose che sono, egli che è buono e bello, la bellezza e il marchio delle forme, egli che, per richiamare gli uomini infelici dalla morte eterna, si è fatto uomo assumendo la carne dalla Vergine”²⁵. Come si nota, questo passo, fortemente incentrato sulla cristologia, rivela anche, a più riprese, il ruolo imprescindibile di Cristo nella creazione del mondo e dell’uomo: dopo la sua relazione eterna con la Trinità, infatti, i carmi eriugeniani sottolineano con insistenza il tema della creazione, vista come opera di Dio Padre per mezzo del Figlio e inizio di quella storia della salvezza che ha il suo vertice proprio nell’incarnazione di Cristo. In tal senso, questo passo del carne 8 compendia in pochi versi i tratti essenziali della figura di Gesù Cristo, dalla sua

²⁵ Carne 8, 25–37. Si noti, al v. 33, l’aggettivo *simplex* che connota la divinità di Cristo: si tratta di una qualità che Giovanni Scoto applica normalmente all’intera Trinità, considerata, forse anche per influsso delle sue fonti neoplatoniche, soprattutto nella sua caratteristica di *unitas-simplicitas* della sostanza. Secondo l’Eriugena, infatti, la *simplicitas* divina è uno dei predicati ontologici primari della sostanza e delle operazioni divine. Il maestro irlandese ne parla, ad esempio, nel *De divina praedestinatione* 2, 6, anche perché tale *simplicitas* sul piano della sostanza è il motivo ontologico per non poter ammettere una duplicità nella predestinazione sul piano della volontà divina, come affermava invece Godescalco: *Si unam incommutabilem Dei essentiam, indivisibilemque eius simplicitatem nomine sapientiae, nomine scientiae, ceterisque nominibus, sicut virtutis, potestatis, iustitiae, veritatis, aeternitatis, operationis, similibusque non incongrue significamus: necessario sequitur, praedestinationis quoque vocabulo eiusdem inseparabilis essentiae naturam convenientissime insinuari. Deinde si impium est, duas essentias in Deo doceri, vel duas sapientias, scientias, virtutes, ceteraque omnia, quae de Deo dicuntur, geminari, vel triplicari, vel quacumque multiplici specie cumulari, quicunque duas in Deo praedestinationes asserere convincitur, reatu impietatis ligatur. Unum est enim divina praedestinatio, sicut una est divina operatio, divina sapientia, divina substantia, divina voluntas* (PL 122, 363C-D). Il concetto della Trinità come *simplex* è analogo a quello della Trinità come *una*, che compare nella già ricordata conclusione dossologica del carne 9 (vv. 79–80), dove, rivolgendosi a Dio Padre, il poeta lo definisce *unius ac trinae bonitatis fertile germen*.

preesistenza eterna nel cuore della Trinità al suo ruolo nel progetto della creazione alla sua incarnazione come principio dell'opera redentrice²⁶.

2.2. ASPETTI DI TEOLOGIA DELLA CREAZIONE

Seguendo il progresso della storia della salvezza, dopo la fase dell'eterna coesistenza presso il Padre, l'evento della creazione vede l'intervento del Verbo nella storia: molti passaggi dei carmi sono destinati alla teologia della creazione, interpretata con echi biblici, ma anche 'sostanziata' dalla speculazione filosofica neoplatonica (con la dottrina delle 'cause primordiali' produttrici di essere che Giovanni mutua dal neoplatonismo cristiano, specialmente da Gregorio di Nissa e da Massimo il Confessore).

Il già citato passo del carme 5, dopo aver parlato del Figlio quale 'Verbo eterno del Padre', prosegue con la descrizione della creazione, che si compie per mezzo del *Lógos*, "(il Verbo eterno del Padre), per mezzo del quale sono state create tutte le cose ognuna secondo l'ordine che ha nei propri recessi nascosti, e per mezzo del quale sorse la struttura del mondo, insieme a tutte le forme, come era stata pensata nel suo progetto. Questo progetto precedette le cose fatte nel tempo, non però senza Cristo, dato che egli, generato da sempre, vede tutte le cose create. Sopra il creato si diffonde lo Spirito Santo a mo' di reggitore, per vivificare le sacre acque. Egli costituì nel mondo la schiera degli angeli, che sostiene i campi del cielo e ogni altra cosa tu sia in grado di vedere, a predominanza dei quali il paradiso aveva al suo interno l'uomo, creato consimile per vedere con la sua mente Dio"²⁷. Cristo, dunque, preesiste alla creazione, perché è nato da sempre, ma, insieme, egli ha presso di sé, in visione perfetta, l'universo intero, poiché contiene in sé le cause primordiali di tutte le cose (le quali sussistono in potenza nel *Lógos*), e per mezzo di lui tutto viene creato (*quo cuncta creantur*) secondo un ordine ben definito (*ordine quaeque suis*)²⁸. Il passo del carme 5 appena citato, chiamando in causa, oltre a Dio Padre e al

²⁶ Sulla cristologia erigeniana e sui problemi teologici ad essa connessi (come il tema della soteriologia, che vedremo tra poco evidenziando gli aspetti di teologia della redenzione presenti nei carmi), in riferimento, però, alle opere in prosa, cfr. D.F. Duclow, *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, in *Dionysius* 4 (1980), 99–117; M.L. Colish, *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, in *The Downside Review* 100 (1982), 138–151; J. McEvoy, "Reditus omnium in superessentialem unitatem": *Christ as Universal Saviour*, in C. Leonardi, E. Menestò (edd.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale (Todi, 11–14 ottobre 1987)*, Spoleto 1989, 365–381.

²⁷ Carme 5, 3–14.

²⁸ Giovanni esprime qui, sul rapporto tra il Verbo di Dio e le cause primordiali della creazione, dei concetti analoghi a quanto viene meditando in *Periphyseon* 3, 9: *MAG. Rationes omnium rerum, dum in ipsa natura Verbi, quae superessentialis est, intelliguntur, aeternas esse arbitror. Quicquid enim in Deo Verbo substantialiter est, quoniam non aliud praeter ipsum Verbum est, aeternum esse necesse est. Ac per hoc conficitur, et ipsum Verbum, et multiplicem totius universitatis conditae principalissimamque rationem id ipsum esse. Possumus etiam sic dicere: Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus Verbum est...* (PL 122, 642A). Più avanti, per spiegare la funzione del Verbo nel processo creativo dalle cause ai loro effetti, l'Eriugena scrive in 5, 25: *MAG. Deus itaque Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in*

Figlio, anche lo Spirito Santo (con l'immagine biblica dello Spirito che aleggiava sulle acque all'inizio della creazione), si collega al commento che Giovanni Scoto fa dei primi versetti della Scrittura (Gen 1,1-3) nella speculazione del *Periphyseon*: parlando, nel libro II, della seconda natura, *quae creat et non creatur*, l'Eriugena svolge nel capitolo 15 un'ampia meditazione sull'inizio della Bibbia, partendo dalla nota espressione 'in principio Dio creò il cielo e la terra'. Questi versetti della Genesi sono intesi, nel *Periphyseon*, non tanto quale narrazione del momento iniziale della storia, ma come spiegazione del passaggio dell'essere dal Creatore al creato attraverso le cause primordiali²⁹. Questo 'principio' di cui parla la Genesi è, spiega l'Eriugena, il divino Intelletto, il Verbo del Padre, mentre 'il cielo e la terra' simboleggiano l'origine, prima del tempo, di tutte le cose create: Gen 1,1 va dunque inteso come 'nel Verbo, Dio Padre creò le cause primordiali di tutte le cose'³⁰; subito dopo, inoltre, quando la Scrittura parla dello Spirito di Dio che aleggiava sulle acque, essa si riferisce all'opera fecondatrice dello Spirito Santo, terza persona della Trinità, per la cui azione vivificante le cause sono portate a produrre i loro innumerevoli effetti creati³¹. La creazione, allora, si configura come un processo, un discendere dalla semplicità delle cause eterne alla molteplicità degli effetti creati.

Tornando ai componimenti poetici, della creazione si parla, in termini ancor più filosofici, anche nel carne 8, dove, dopo aver accennato a Dio come 'Causa' di tutte le cose contemplata dagli ordini angelici (vv. 11-12), il poeta afferma che "uno solo è il principio, dal quale l'ordine delle cose viene srotolato nel genere, nelle specie, nelle armonie, nel tempo e nello spazio, le cose che sono, quelle che non sono, che sono viste attraverso i sensi o attraverso la mente, le cose che stanno ferme, quelle che scorrono dotate di diversi tipi di movimento"³². In termini neoplatonici, la crea-

ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur (ibidem, 911D).

²⁹ Cfr. *Periphyseon* 2, 15, in *ibidem*, 545B-548A. Sul commento filosofico-teologico erigeniano ai primi versetti della Scrittura, cfr. R. Roques, *Genèse 1,1-3 chez Jean Scot Érigène*, in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 173-212.

³⁰ Cfr. *Periphyseon* 2, 15: *MAG. Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius, nil verisimilius occurrit, quam ut in praedictis sacrae Scripturae verbis [scil. Gen 1,1: In principio fecit Deus caelum et terram], significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas, quas Pater in unigenito suo Filio, qui principii appellatione nominatur, ante omnia, quae condita sunt, creaverat intelligamus, et caeli nomine rerum intelligibilium caelestiumque essentialium, terrae vero appellatione sensibilibus rerum, quibus universitas huius mundi corporalis completur, principales causas significatas esse accipiamus (PL 122, 546A-B).*

³¹ Cfr. *Periphyseon* 2, 22: *MAG. Omnium vero causarum, quas Pater in Verbo suo universaliter et essentialiter creavit, distributionem Spiritui sancto eandem theologiam reperimus applicare. Si enim ipsi divinarum donationum partitio distributioque, teste Apostolo [1Cor 12,8-11, circa la distribuzione delle virtù e dei doni da parte dello Spirito, che attribuisce ciò che vuole ad ogni creatura], datur, cur non etiam primordialium causarum substantialiter in Verbo Dei conditarum divisio daretur?... Hoc etiam ex Scriptura Geneseos possumus argumentari, ubi scriptum est: Et Spiritus Dei fovebat aquas. Ad quid enim aliud aestimandus est Spiritus Dei primordialium causarum aquas fovisse, fecundasse, nutrisse, nisi ut ea, quae uniformiter unitimque ac simpliciter in Verbo facta sunt, per differentias generum, formarum, totorumque ac partium, numerorumque omnium distribueret atque ordinaret? (ibidem, 563B-D).*

³² Carne 8, 13-16.

zione è vista come passaggio dal principio unico (il *Lógos* del Padre, Cristo, presso la cui sapienza sussistono eternamente, in un ordine ben preciso, le cause primordiali di tutte le cose) al genere alla specie, con le categorie fondamentali di tempo e di spazio³³.

Di Dio come creatore si parla anche in un passaggio lungo e descrittivo all'inizio del carme 3, quando il poeta, presentando le varie 'Pasque' della storia, si riferisce proprio alla creazione come alla 'prima Pasqua': "se vuoi conoscere la prima Pasqua della natura, cerca di sapere quale giorno brillò per primo nell'orbe, quando si dice che avvenne il passaggio dell'impalcatura del mondo nel suo insieme dal nulla alle specie particolari, e il Creatore tramutò le cause prime, che aveva sempre avuto presso di sé, in forme visibili agli occhi. Allora la sfera terrestre fu circoscritta dal confine stabilito e venne anche rivestita dagli alberi e dalle erbe. Le acque del mare furono racchiuse dal lembo delle coste, che l'onda dalla gonfia chioma non può oltrepassare. I corni della luna toccavano lo spazio dell'aria, che gli uccelli privi di corni fendono con le ali potenti. La volta stellata circondava i cerchi celesti, girando intorno al mondo in moto perpetuo. In una processione mutevole era mossa la schiera armonica dei pianeti, ed essa stessa produsse dolci toni, in numero di sei, con sette spazi e otto modulazioni: così si stabilì l'armonia della sfera celeste. Dicono poi che alla fine il re del mondo avrebbe preso possesso di quella corte, poiché si trattava di creature sue"³⁴. Si notino, ancora una volta, accanto al linguaggio poetico di derivazione classica (ad esempio, gli ovidiani *cornua lunae*)³⁵ e alla cosmologia e musicologia dei moti planetari, i consueti termini filosofici neoplatonici attraverso cui viene descritta la creazione, quale passaggio della 'impalcatura del mondo' (lucrezianamente *machina mundi*)³⁶ dal nulla (in questo caso secondo la categoria tipicamente cristiana, assente dal neoplatonismo pagano, della *creatio ex nihilo*) alle *species* particolari, e come tramutazione delle cause primordiali, invisibili, che il Creatore aveva eternamente avuto presso di sé (nel Figlio-*Lógos*), in forme visibili.

2.3. ASPETTI DI TEOLOGIA DELLA REDENZIONE

Proseguendo lo sviluppo della storia della salvezza, la teologia dei carmi eriugeniiani passa dalla creazione, quella avvenuta all'inizio dei tempi, alla 'nuova creazione', quella realizzata nella pienezza dei tempi dall'incarnazione redentrice del Figlio di Dio: la causa 'scatenante' dell'*inhumanatio* del Figlio (condizione indispensabile per la correlativa *divinatio* dell'uomo) è il peccato di Adamo, la colpa originale che ha segnato il genere umano. In questo senso, i componimenti di Giovanni Scoto sviluppano anzitutto i temi del parallelismo oppositivo tra Adamo (l'uomo 'vecchio') e Cristo (l'uomo

³³ Sulle categorie fondamentali di spazio e di tempo, all'interno delle dieci categorie aristoteliche, cfr. *Periphyseon* 1, 27–61 (in PL 122, 474A–504A), mentre del passaggio creativo dalle cause agli effetti e dai generi alle specie Giovanni Scoto si occupa in *Periphyseon* 2, 16–20 (in *ibidem*, 548A–556A).

³⁴ Carme 3, 3–22. Cfr. anche *Periphyseon* 3, 33: [*Diapason*] *habet enim octo sonos, septem spatia, sex tonos* (*ibidem*, 718B).

³⁵ Ovidio, *Metam.* 8, 11; 10, 479; 12, 264.

³⁶ Lucrezio, *De rer. nat.* 5, 96.

‘nuovo’), dell’incarnazione come *inhumanatio* di Dio e della conseguente possibilità di *théosis* per l’uomo; naturalmente, nell’ambito della teologia della redenzione, l’incarnazione trova il suo compimento salvifico nella morte (cui si accompagna, soprattutto in alcuni carmi, una vera e propria ‘teologia della croce’) e resurrezione di Gesù, viste dall’Eriugena come gli eventi decisivi della battaglia tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte (che si combatte specialmente in occasione della discesa agli inferi).

2.3.1. Il parallelismo Adamo / Cristo

Dopo che la bontà di Dio si era manifestata in modo pieno nella creazione dell’uomo, il libro biblico della Genesi narra del peccato di Adamo ed Eva. Anche Giovanni Scoto segue la medesima linea di sviluppo, parlando del peccato dei progenitori (come, ad esempio, nel carme 3, 23–24, due versi che seguono immediatamente l’ampio racconto della creazione che abbiamo qui sopra ricordato: “ma, ahimé, l’uomo sventurato fu tratto in inganno dalla sua donna, che, incauta, l’astuzia del serpente aveva in precedenza corrotto”³⁷; o anche in 5, 15–16: “invece l’uomo, non volendo abbracciare questa stupenda forma, cadde e trascinò nella parte più bassa del mondo la sua progenie”)³⁸ e instaurando il parallelismo, di paolina memoria (cfr. Rm 5,12–20 e 1Cor 15,21) tra il ‘vecchio’ Adamo da una parte e Cristo, il ‘nuovo’ Adamo, dall’altra. Così, nel contesto dell’opposizione paradossale tra la Vita (Cristo) e la morte, il carme 3 spiega: “la morte, che veniva da un solo uomo, fu cacciata da un solo uomo; attraverso la morte buona della Vita la morte cattiva, ormai vinta,

³⁷ *Ibidem*, 23–24.

³⁸ Si noti, in quest’ultimo passo, l’insistenza sulla libera volontà di Adamo nella scelta di rifiutare l’amicizia con Dio (*nolens*): in sottofondo sta la concezione antropologica eriugeniana, evidenziata fin dal trattato *De divina praedestinatione*, secondo cui non vi è una predestinazione necessaria al male (che introdurrebbe una duplicità ontologicamente insostenibile nella *simplex* sostanza divina), ma il castigo per i peccatori è scelto per sé dagli stessi uomini con le loro scelte sbagliate e con il loro cattivo uso del libero arbitrio donato dal Creatore. Infatti, in virtù dell’essere immagine somigliante di Dio (nel v. 15 del carme 5 si parla, in effetti, di *praeclara species*, ‘stupenda forma’), l’uomo è volontà razionale libera: *Non enim aliter debuit fieri rationabilis vita, nisi voluntaria, cum ab ea voluntate, quae est causa omnium, creata sit ad imaginem et similitudinem sui. Aut quomodo eam divina voluntas, summa videlicet universitatis ratio, quae nulla necessitate stringitur, quoniam sua liberrima potentia potitur, imaginem sui similem faceret, si non eius substantiam crearet voluntatem liberam rationalem?* (*De divina praedestinatione* 4, 5, in PL 122, 373B). Analoga constatazione si riscontra in un passo successivo del trattato predestinazionistico, dove si precisa la libertà della volontà, creata libera, quale effetto della somiglianza con la volontà creatrice: *omnipotentissimam divinam voluntatem, quae nulla lege coartatur, nec impeditur, debuisse voluntatem sui similem creare, quae aeternis legibus creatricis regetur, nulla vi ab agendo, quid vellet, artaretur, vel ad agendum, quod nollet, compelleretur* (8, 3, in *ibidem*, 386B). Un passaggio simile ricorre nel carme 8, allorché il poeta afferma che Dio non costringe a vivere nessuno che non lo voglia, mentre non scaccia dalla dimora della luce nessuno che voglia il bene (vv. 80–81: *Nullum namque deus nolentem vivere cogit, / Nullum velle boni depellit limine lucis*). Ricordiamo, d’altra parte, che, nella concezione eriugeniana, non è solo l’uomo ad essere stato creato libero e non aver saputo fare buon uso della sua libertà, ma anche il demonio afferma di se stesso che è stata la sua libera scelta, mossa da invidia e superbia, a farlo precipitare da angelo a diavolo: “Lassù, la progenie dei terrestri abiterà per diritto eterno le dimore felici, che io ho abbandonato di mia propria volontà. Mi tormenterà per sempre la mia cattiva volontà: muoio indebolito dall’invidia e brucio meritatamente” (9, 58–61).

mori”³⁹. Nel lungo carme 9, durante il suo monologo, il diavolo afferma: “si spalancano le porte del paradiso, a lungo chiuse per i terrestri, e la stirpe mortale, che era scivolata giù da lì per colpa di uno solo, a causa della morte di uno solo ritorna nuovamente sopra le stelle”⁴⁰. Adamo è poi esplicitamente nominato nel carme 25, in una sezione dedicata alla descrizione del Bambino di Betlemme e del contesto storico della sua nascita: “il pane degli angeli, che perse il primo Adamo, si ritrova in un’umile stalla, in un antro ricurvo”⁴¹.

2.3.2. L’incarnazione di Cristo

È però soprattutto all’evento dell’incarnazione di Dio in Gesù Cristo, teologicamente letta – dicevamo – come *inhumanatio* di Dio che permette la *théosis* dell’uomo (la quale, peraltro, pur se resa pienamente possibile dall’incarnazione, troverà il suo compimento, secondo l’Eriugena, nel momento della croce e della morte salvifica di Cristo), che Giovanni Scoto dedica molti versi della sua poesia: possiamo affermare che, quantitativamente, l’argomento dell’incarnazione e dell’*inhumanatio* / *théosis* è per eccellenza il tema principale dei carmi eriugeniani (insieme all’altro motivo ricorrente, che vedremo più avanti, quello della lotta tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte).

Nel carme 5, dopo i due versi che sintetizzano – lo abbiamo visto poco fa – il peccato di Adamo, il poeta sostiene con affermazione avversativa: “ma perché una così grandiosa immagine di Dio non si trasformasse del tutto, Dio cominciò ad assumere questa forma dell’uomo”⁴²; prosegue poi, congiungendo incarnazione e morte di Cristo come eventi che resero possibile la divinizzazione dell’uomo: “perciò essendo nato nel mondo e avendo sofferto sotto la legge di uomini malvagi, con la sua morte distrusse egli stesso la mia morte. Quel Dio, per mezzo del quale tutte le cose sono, hanno vita, esistono e si muovono, è morto, perché l’uomo stesso viva”⁴³.

³⁹ Carme 3, 57–58.

⁴⁰ Carme 9, 55–57.

⁴¹ Carme 25, 61–62.

⁴² Carme 5, 17–18. Riguardo a quest’ultimo passo, cfr. F. Stella, *La poesia carolingia a tema biblico* [Biblioteca di ‘Medioevo latino’ 9], Spoleto 1993, p. 278. Si noti che, poco sopra (v. 14), il poeta aveva definito l’uomo ‘consimile’ (*assimilem*) a Dio, introducendo, accanto alla più usata categoria della ‘immagine’, quella della ‘somiglianza’ tra l’uomo e Dio nel momento della creazione. Tra immagine e somiglianza vi è una differenza, evidenziata dal maestro irlandese nel *De divina praedestinatione* (soprattutto nel cap. 4, in PL 122, 374C–375A): se dalla parte della creazione dell’uomo *ad imaginem* abbiamo la libertà, che non poté essere perduta neanche in seguito alla caduta di Adamo ed Eva, dalla parte della creazione *ad similitudinem* abbiamo la condizione di felicità, costituita dall’assenza del peccato, la quale, all’atto della caduta, venne meno in misura dell’affievolimento della ‘forza’ e del ‘potere’ del libero arbitrio di resistere al peccato. La riacquisizione della perfetta ‘somiglianza’ con il Creatore si avrà quando il *donum ex bonitate* (cioè il libero arbitrio) arriverà a cooperare sinergicamente con il *donum ex largitate* (cioè la grazia), agendo sulla volontà umana in modo da esaltare la sua libertà sostanziale nella perfezione dell’impossibilità di peccare. Sarà, in ultima analisi, l’incarnazione del Verbo a riportare all’uomo non tanto, appunto, la libertà di volere, quanto la libertà di potere.

⁴³ Carme 5, 19–22.

Il carme 8, dedicato nel suo complesso al Verbo incarnato, legge anzitutto l'incarnazione alla luce della tipologia veterotestamentaria. Dopo la lunga sezione, che abbiamo visto precedentemente, occupata dalla serie dei titoli cristologici del Figlio come Persona della Trinità (vv. 25–35), il poeta afferma che il Verbo, “per richiamare gli uomini infelici dalla morte eterna, si è fatto uomo assumendo la carne dalla Vergine, egli, promesso, venne per compiere gli oracoli dei profeti. Ma pure il progenitore Davide aveva previsto che sarebbe nato dal proprio seme e sarebbe stato, sconfitta la morte, il redentore del mondo”⁴⁴. Poco più avanti, il poeta si diffonde ancora sul tema dell'incarnazione, sottolineando soprattutto, questa volta, il passaggio del Figlio dall'invisibilità e incomprendibilità eterna nel seno del Padre alla sua visibilità e conoscibilità nella carne umana: “senza dubbio nessuna potenza avrebbe potuto distinguere in modo chiaro colui che il Padre teneva nascosto nel suo seno; ma ora il Verbo fatto carne – mirabile a dirsi – ha mostrato chiaramente a tutti se stesso quale uomo e Dio. Sia la mente che la ragione comprendono colui che nessuno prima aveva visto: infatti la natura carnale mesce splendori divini”; l'evento dell'incarnazione – prosegue Giovanni –, insieme a quello della morte redentrice, segna la vittoria della vita sulla morte, introdotta nel mondo dal peccato di Adamo, e dona al genere umano la possibilità di ‘ricostruire’ la somiglianza con Dio (*théosis*): “quaggiù con la sua nascita ha recato a tutti la vita e ha distrutto la morte, che aveva inghiottito il mondo intero. O quale potenza ha potuto superare il superbo, che sottomise il genere umano con la sua legge crudele, volendo ricostruire ciò che per primo rovinò colui che fu plasmato dalla terra e usò male il dono della vita; quando invece colui che fu fatto dalla Vergine assunse lo stato dal quale quegli cadde in rovina, per sua stessa volontà fece buon uso della morte della propria carne”; a questo punto, il poeta riprende l'evento storico dell'incarnazione, come narrato dai vangeli nel racconto dell'annunciazione a Maria, e lo interpreta attraverso le tradizionali categorie teologiche trinitarie di *substantia* e *persona*: “alle parole dell'angelo la Vergine ha smosso le sue viscere e, con l'aiuto della fede, ha generato colui che è stato partorito per opera dello Spirito. O felice grembo, sostiene il fuoco divino: un raggio della sua potenza si consolida in un corpo santo. Una doppia sostanza genera una sola persona (*unam personam duplex substantia prodit*): infatti il Dio eterno, assumendo la condizione temporale, ha reso se stesso uomo strutturando un corpo”⁴⁵; pochi versi dopo, la conclusione di Giovanni sul significato dell'incarnazione introduce anche l'altro termine teologico tradizionale, quello di *phýsis*: “d'ora in poi la nostra natura (*FUSIS nostra*) è rinnovata completamente in quella di Cristo”⁴⁶.

Anche nel carme 9, tutto incentrato sul combattimento tra Cristo e il diavolo durante la discesa agli inferi, l'Eriugena dedica alcuni versi al tema dell'incarnazione, utilizzando un linguaggio prettamente teologico: “egli è venuto dall'alto per assumere una veste terrena; rivestito di tale veste è volato in alto con la veste e ha

⁴⁴ Carme 8, 36–40.

⁴⁵ *Ibidem*, 45–58 e 61–67. Circa la conoscibilità del Verbo trasmessa nell'incarnazione, che ha permesso non solo agli uomini (e, in essi, a tutto il creato), ma anche agli angeli di conoscere Colui che prima era inconoscibile, cfr. *Periphyseon* 5, 25 (in PL 122, 913A–B).

⁴⁶ Carme 8, 73.

trasformato in Dio la veste assunta dalla Vergine, riunendo in una cosa sola l'anima, la carne e la divinità. Quale morte della morte, il Signore è risorto vivo verso l'alto e vi ha portato con sé la nostra natura. Fattosi totalmente uomo, plasma tutta questa umanità in un'unica cosa"⁴⁷.

Il carne 25, data anche la probabile occasione liturgica di riferimento, il Natale, dedica spazio al tema dell'incarnazione. Parlando, con complessi termini cosmologici, del tempo della nascita di Cristo, il poeta mette in evidenza l'evento del Dio fatto uomo (*inhumanatio*) come condizione per la divinizzazione del genere umano (*théosis*): "infatti il Verbo, che è Dio, uscì dal grembo della Vergine accrescendo la luce, che l'ombra della notte aveva vinto, per innalzare la stirpe dei mortali, pagando i suoi debiti, per sperimentare le pene dovute per la tronfia superbia, volendo ricostruire e ricondurre alle dimore di prima noi uomini infelici, esclusi dalla luce del paradiso, sbarrati dalle tenebre della colpa un tempo commessa, abbandonando di nostra volontà gli splendidi seggi della vita, legati giustamente dalle catene di una morte eterna"⁴⁸. Il carne, poco più avanti, presenta ancora il riferimento all'incarnazione, stavolta nel contesto del Natale di Betlemme, con una descrizione del fragile e povero Bambino nella grotta, in opposizione paradossale rispetto alla sua potenza e alla sua gloria di Figlio di Dio (vv. 61–69), per concludere di nuovo con il parallelismo *inhumanatio* di Dio / *théosis* dell'uomo: "come il Dio eterno, fatto carne, è sceso nel profondo, così la carne, fatta veramente Dio, si leva in volo, leggera, verso l'alto"⁴⁹.

Infine, anche il carne app. 2, che di per sé non fa parte dei componimenti a contenuto filosofico-teologico, dedica un passaggio al tema dell'incarnazione di Cristo, alternando i titoli cristologici del Figlio nella Trinità ('principio senza principio', 'fine senza fine', 'Signore onnipotente', 'Dio', 'luce eterna', 'Parola di Dio', 'Sapienza del Padre', 'Re dei re e Signore degli eserciti') con quelli che riguardano

⁴⁷ Carne 9, 25–31.

⁴⁸ Carne 25, 22–30.

⁴⁹ *Ibidem*, 70–71. Questo passo sul parallelismo *inhumanatio* di Cristo / *théosis* dell'uomo, insieme a quelli precedentemente affrontati, richiama altre opere di Giovanni Scoto nelle quali il tema è trattato. Si prenda, ad esempio, l'*Homilia in Prologum Evangelii secundum Iohannem*, che, per la sua forza espressiva e i suoi toni profondamente poetici, è il lavoro in prosa dell'Eriugena che più si avvicina ai carmi. Nel cap. 21, commentando il versetto centrale del prologo giovanneo (v. 14: *et Verbum caro factum est*), il maestro irlandese scrive: *Ne forte dicas: 'Impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filios Dei esse, temporales aeternitatem possidere', ex his quae maiora sunt accipe argumentum quo rei de qua dubitas possis fidem accomodare: Et verbum caro factum est. Si itaque quod plus est procul dubio praecessit, cur incredibile videtur quod minus est posse consequi? Si filius Dei factus est homo – quod nemo eorum qui eum recipiunt ambigit –, quid mirum si homo, credens in filium Dei, filius Dei futurus sit? Ad hoc siquidem Verbum in carnem descendit, ut in ipsum caro, id est homo, credens per carnem in Verbum, ascendat; ut per naturalem Filium unigenitum multi filii efficiantur adoptivi. Non propter seipsum Verbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per Verbi carnem potuissemus in Dei filios transmutari. Solus descendit, cum multis ascendit. De hominibus facit deos qui de Deo fecit hominem.* Ancora su Cristo come 'Dio umanizzato' perché l'uomo possa, per grazia di Dio e senza proprio merito, essere 'divinizzato', si può vedere, poco più avanti, il cap. 23 della stessa *Homilia (In ipso [scil. Christo]... nullis praecedentibus meritis, homo efficitur Deus)*.

la sua azione nella storia, dalla creazione ('colui che governa tutto ciò che esiste', 'colui che ha stabilito tutto il creato', 'colui che è il fattore del mondo') all'incarnazione ('si fece uomo attraverso la Vergine', 'venne in questo mondo', 'Dio fra gli uomini')⁵⁰.

2.3.3. La morte di Cristo in croce

Come notavamo, il *leit-motiv* dell'incarnazione trova il suo compimento salvifico nella morte in croce e resurrezione di Gesù: si tratta, all'interno della teologia del maestro irlandese che emerge dai poemi, dei momenti culminanti di quella battaglia tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte, che trova nella discesa agli inferi di Gesù l'episodio centrale sia per la visione teologica che per la narrazione poetica.

Al momento della croce sono dedicati soprattutto i primi due componimenti della raccolta eriugeniana. Nel carme 1, nel contesto dell'opposizione tra la poesia pagana e la poesia cristiana, Giovanni afferma che "per noi invece suona dolce cantare Cristo, ricoperto di sangue, dopo aver sconfitto il principe del mondo"⁵¹: vi è già, all'inizio del testo, un chiaro accenno alla lotta tra Cristo e il diavolo, vinta dal primo attraverso il sangue sparso sulla croce. Una vera e propria 'teologia della croce' – e, insieme, 'teologia del Crocifisso' – si delinea poco più avanti, allorché il poeta parla del *lignum crucis* come momento centrale della parabola salvifica che porta il Figlio dall'assunzione della carne umana al sacrificio della sua vita (con dovizia di particolari sul suo corpo trafitto e sanguinante), fino alla conseguente divinizzazione (*théosis*) dell'uomo: "ecco il legno della croce che abbraccia i quattro angoli del mondo, sul quale era appeso per sua stessa volontà il Signore e Parola del Padre, che si è degnato di assumere la carne, nella quale divenne in nostro favore vittima gradita. Volgi lo sguardo alle mani trafitte, alle spalle e ai piedi. Le tempie sono cinte da una crudele corona di spine. Dal centro del fianco, squarciata sorgente di salvezza, scorrono, sorsi datori di vita, il sangue e l'acqua. L'acqua lava il mondo intero dall'antico peccato, il sangue trasforma noi mortali in dei"⁵².

⁵⁰ Carme app. 2, 7–14. Ancora sul parallelismo *inhumanatio* di Dio / *théosis* dell'uomo (e, in lui, di tutto il creato), cfr. *Periphyseon* 5, 25: *Non itaque quis pervipendat, quod Dei Verbum inhumanatum sit, ac veluti humanam naturam solummodo salvavit, sed firmissime credat, et purissime intelligat, quod per inhumanationem filii Dei omnis creatura in caelo et in terra salva facta est* (PL 122, 913A–B). Si noti che, in questo passo, accanto al consueto 'termine tecnico' *inhumanatio*, Giovanni parla della 'salvezza' (*salva facta est*), concetto analogo (anche se non completamente uguale) a quello di *théosis* e preferito a quest'ultimo dai Padri latini: ciò evidenzia come l'Eriugena, oltre ai termini mutuati dalla tradizione patristica orientale e da lui introdotti in Occidente, non disdegna, talora, di utilizzare categorie teologiche più abituali nella tradizione latina.

⁵¹ Carme 1, 7–8.

⁵² *Ibidem*, 19–28. In questi versi il poeta descrive, tra le altre cose, il valore salvifico della sofferenza di Cristo sulla croce. In *Periphyseon* 4, 3 Giovanni spiega che Cristo, sulla croce, non è soggetto al dolore in quanto Dio, ma in lui si riuniscono il dolore, la passione e la morte dell'umanità, che egli solo (tra le Persone della Trinità) ha assunto, per cui Gesù ha di fatto sofferto con e per tutta l'umanità, che aveva accolto nell'unità della sua sostanza al momento dell'unione ipostatica del Verbo con la carne. Poiché, dunque, si può affermare che Cristo ha sofferto insieme con l'umanità, si può anche sostenere in termini più generali che il Figlio ha sofferto, dato che, nella passione, non è stata separata

Nella lode della croce quale evento centrale per la salvezza del genere umano, si sofferma il carne 2, che vede fin dal suo inizio (vv. 1–6) l’attenzione alla croce quale evento cosmico di portata insostituibile, perché raccoglie nell’unità della sua stessa forma (i bracci tesi verso l’alto, per sanare il rapporto tra Dio e l’uomo, e quelli tesi orizzontalmente, per rendere fratelli nel sangue di Cristo gli esseri umani) tutto ciò che il peccato aveva disgregato: in particolare, la croce è segno della vittoria di Gesù sul potere degli inferi, perché, “mentre richiama dalle profondità i miseri della stirpe umana, con la punta essa colpisce lo Stige infernale”⁵³. Poco oltre, il poeta ritorna sul significato della croce nella battaglia tra Cristo-Vita e il diavolo-morte, enunciando ancora una volta la divinizzazione dell’uomo quale risultato finale della morte salvifica di Cristo: “o monte di potenza, scendendo nelle profondità della carne vieni appeso all’albero e ti insinui nelle segrete dell’inferno. Con la tua morte unica hai ardito dissolvere la nostra morte duplice, rinnovando l’uomo in maniera completa”⁵⁴. La croce è vista da Giovanni Scoto anche come compimento delle prefigurazioni tipologiche dell’Antico Testamento. Sempre il carne 2, infatti, rivolgendosi in seconda persona singolare alla croce, afferma, collegandosi al racconto dell’Esodo, che essa è stata prefigurata dal bastone di Mosè: “te forse non portò una volta il grande Mosè, nel tempo in cui era stato costituito guida del popolo di Dio? Di te, vestita della pelle di un serpente, si stupì il Faraone, mentre divoravi gli altri serpenti, che gli incantatori fabbricarono con la loro abilità”; continua poco oltre il poeta: “o croce, tu dividi le onde immobili del Mar Rosso, vincitrice precedi e offri una strada al popolo... Tu dai alle rocce sabbiose lo scorrere dei fiumi: si disseti a questa fonte chiunque desidera vivere. In gustose trasformi per il popolo le acque amare: la legge gravosa è cacciata via, rimane la sola grazia. Non c’è differenza di significato nelle suddette azioni, se si impara ad amare le espressioni simboliche”⁵⁵: il bastone di Mosè, sia mentre divide il Mar Rosso per gli ebrei in fuga dal Faraone, sia quando fa scaturire loro acqua dalla roccia, è prefigurazione della croce di Cristo, come rileva lo stesso Eriugena affermando che non vi è differenza tra l’espressione simbolica di una cosa e la cosa stessa⁵⁶.

Nei carmi di Giovanni Scoto la croce è vista anche come il momento del sacrificio di Cristo: vari passaggi dei componimenti elaborano una ‘teologia del sacrificio’, sempre all’interno dell’opposizione tra la Vita (Cristo) e la morte (il peccato), per cui al genere umano è ridonata la vita, perduta con il peccato, in virtù dell’atto sacrificale di Gesù sull’altare della croce. Lo stesso carne 2, che abbiamo qui sopra ricordato

l’unica sostanza del Verbo e dell’uomo formatasi nell’incarnazione: *Non quod et ipse passibilis sit secundum divinitatem, sed quod in eum humanitatis, quam solus assumpserat, passibilitas, et passio, et mors refertur, humanitatisque, quam sibi in unitatem substantiae assumpserat, compassus est. Ideoque quia compassus non immerito dicitur, et vere dicitur passus. Non enim separata est in passione una substantia Verbi et hominis* (PL 122, 745A).

⁵³ Carne 2, 5–6.

⁵⁴ *Ibidem*, 19–22.

⁵⁵ *Ibidem*, 15–18. 23–24. 27–32.

⁵⁶ Sull’uso del termine *symbolum* da parte di Giovanni Scoto, cfr. J. Pépin, *Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l’évangile de Jean*, in J.J. O’Meara, L. Bieler (edd.), *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium* (Dublin, 14–18 July 1970), Dublin 1973, 16–30.

per la sua ‘teologia della croce’, conosce alcuni versi sul sacrificio salvifico di Gesù, sempre letto come condizione necessaria per la divinizzazione (*théosis*) dell’uomo: “(Cristo,) il fiotto del tuo sangue, che bagna l’altare della croce, ci purifica, ci redime, ci libera, ci riporta in vita e ha assicurato ai tuoi eletti la possibilità di essere dei”⁵⁷. Particolare insistenza sulle categorie del ‘sacrificio’ e della ‘vittima sacrificale’ si trova anche nel carne 3, dove il poeta vede nella croce l’altare sul quale Cristo, agendo da sacerdote, offre spontaneamente se stesso quale unica vittima gradita a Dio: “effondendo libagioni pure del proprio sangue consacra al mondo redento una nuova Pasqua. Di sua spontanea volontà il Signore, in qualità di sacerdote, immola se stesso, egli che fu la sola vittima gradita al Padre, vittima che purificò dal peccato il mondo intero, mondo che il primo uomo fu in grado di corrompere”⁵⁸ (si noti in quest’ultimo verso, ancora una volta, il parallelismo oppositivo tra Adamo e Cristo).

Nel contesto della Pasqua come evento di vittoria di Cristo-Vita sulla morte, il carne 6 presenta il sacrificio di Cristo nell’ottica del *sacrum commercium* tra Dio e l’umanità, ispirato alla figura del Buon Pastore di Gv 10: “egli ha offerto volontariamente la vita e l’ha ripresa perché gli apparteneva: la vita che ha potuto donare, non ha permesso che giacesse inerte. La vita che ha dato per la vita del mondo, l’ha chiamata indietro: la vita che è stata donata viene ripresa; la vita consegnata rimane intatta. Viene offerto un così alto prezzo per il mondo, mirabile a dirsi: intero viene serbato, dato in cambio e offerto. Chi è capace di raccontare cosa ha fatto il Redentore in persona? Egli ottiene l’acquisto e nello stesso tempo possiede il prezzo”⁵⁹. Il sacrificio di Cristo, inoltre, com’era successo per la croce, era stato prefigurato tipologicamente nelle figure sacrificali dell’Antico Testamento, da Isacco (poi sostituito dall’ariete) di Gen 22 all’agnello della cena pasquale in Egitto di Es 12: “era stato lui, prefigurato in un’immagine fedele, l’ariete per l’altare, mentre Isacco, suo prototipo, veniva condotto per lo sgozzamento. Il popolo, che si affrettava a uscire dall’Egitto, aveva preso questo agnello, aspergendo con il suo sangue, come un marchio, gli stipiti delle case”⁶⁰.

2.3.4. La discesa di Cristo agli inferi e la sua resurrezione

Il ‘secondo tempo’ della lotta tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte si svolge durante la discesa del Signore agli inferi⁶¹. Quello della discesa di Cristo agli inferi è un motivo ricorrente nei componimenti eriugeniani, anzi, per quanto riguarda alcuni di essi, è il tema centrale dell’intero poema ed è sviluppato dall’autore con versi alquanto movimentati e ‘scenografici’, impreziositi dalle parole del demonio,

⁵⁷ Carne 2, 58–60.

⁵⁸ Carne 3, 51–56.

⁵⁹ Carne 6, 25–32.

⁶⁰ Carne 5, 25–28.

⁶¹ Lo afferma esplicitamente lo stesso Giovanni Scoto, quando, in *Periphyseon* 4, 4, mette in ordine cronologico gli eventi della passione del Signore, spiegando che, dopo che Cristo, sulla croce, è spirato, si è recato negli inferi per strapparne la natura umana che vi era tenuta prigioniera: *MAG. ... fixus in patibulo pro nobis ‘inclinato capite, tradidit spiritum’. Quo exhibit? Descendit ad inferna. Ad quid? Reducere inde humanam naturam, quae captiva illic detenta est* (PL 122, 748A).

lo sconfitto della battaglia, che esprime il suo ‘punto di vista’. Nel contesto della teologia eriugeniana che emerge dai carmi, il momento della discesa agli inferi mette in luce, anche narrativamente, lo scontro, decisivo ai fini della salvezza del genere umano prigioniero del male, tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte.

A parte i carmi espressamente dedicati al tema, la lotta tra Cristo e il nemico dell’uomo è presente, in riferimento alla discesa agli inferi, anche in altri componimenti. Il carme 1, dopo aver presentato l’evento della crocifissione di Gesù, evidenzia la successiva battaglia negli inferi come sconfitta definitiva del demonio e liberazione degli uomini dalla morte: “frattanto con gioia Cristo scende da solo negli inferi, affidando le membra sepolte alla tomba nuova. Il forte guerriero divelse le sbarre del profondo; abbattendo il nemico portò via i vasi da lui riconquistati. E non volendo che il genere umano perisse nella morte lo strappò completamente dalle fauci dell’Erebo”⁶². Il carme 3, nel contesto della Pasqua, ricorda l’agone tra Cristo e il *princeps mundi* e la liberazione dalla morte e dal potere infernale ottenuta dal Signore nella sua resurrezione: “egli solo, sbaragliato il principe del mondo, dopo tre giorni risali dagli inferi. Dopo aver dapprima schiacciato la morte, sali al cielo: egli solo, infatti, è libero dal potere dell’inferno”⁶³.

È comunque soprattutto nei carmi 6, 7 e 9, dedicati proprio al tema della discesa di Cristo agli inferi (interamente, come nel lungo carme 9, o insieme al discorso sulla resurrezione, come nei carmi 6 e 7), che il poeta parla della lotta tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte come momento culminante dell’azione redentrice di Cristo. Il carme 6 si apre fin dall’inizio con l’affermazione della verità teologica sottesa al trionfo di Cristo sugli inferi: la vittoria definitiva della Vita sulla morte: “risplende la grande luce del mondo che trionfa sull’inferno: la morte moribonda guarda stupefatta la primizia della vita”⁶⁴. Dopo una narrazione minuziosa della disperata ricerca di resistere da parte del diavolo, il poeta torna ad affermare, in alcuni versi maggiormente attenti all’aspetto teologico dell’avvenimento, il risultato salvifico della vittoria di Cristo sul demonio, ottenuta negli inferi e manifestata nella resurrezione pasquale: “si rallegrano gli infelici, che il crudele dominio aveva ferito, i prigionieri fanno ritorno, le catene allentate rimangono vuote. Ormai regna il Verbo del Padre, ormai tutto governano la virtù, la vita, la salvezza; la morte crudele tace sconfitta.

⁶² Carme 1, 37–42. Cfr. Mt 12, 29 (nella *Vulgata* vi è il termine *vasa*).

⁶³ Carme 3, 47–50. Questi versi si concludono con l’accenno all’ascensione del Signore, compimento della Pasqua e dell’intera parabola terrena di Gesù. Anche in *Periphyseon* 5, 25 Giovanni accosta tra loro la discesa del Verbo nella carne, la sua morte redentrice e l’ascensione come *reditus* di Cristo al Padre, ma non da solo, bensì con l’umanità redenta (dato che, come di consueto nell’Eriugena, l’*inhumanatio* va sempre insieme alla *théosis*): *MAG. Itaque ipsum Verbum incarnatum de seipso praedicans: ‘Exivi’, inquit, ‘a Patre, et veni in mundum, et iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem’. Ac si aperte diceret: ‘Ego, qui secundum divinitatem aequalis sum Patri, unius eiusdemque essentiae, cuius et ipse est, existens, exivi ab illo, hoc est exinanivi meipsum, formam servi accipiens, caro videlicet factus sum, totamque humanam naturam accepi, et iterum relinquo mundum et vado ad Patrem, hoc est, servilem formam, totamque humanam naturam, corpus videlicet et animam et intellectum, et universaliter omne, quod ex ipsa creatura, quae constat ex visibili et intellegibili existentia, sumpsi, ultra omnem mundum in deitatem meam convertens’* (PL 122, 910D–911A).

⁶⁴ Carme 6, 1–2. Per il termine *primitiae* cfr. 1 Cor 15, 20.23.

È risorto vivo, spezzando i vincoli della morte: nessuna forza è in grado di trattenerne il sommo Dio⁶⁵. Abbiamo già notato che, subito dopo questi versi, Giovanni Scoto insiste sull'aspetto sacrificale della morte di Cristo e sul suo potere di donare spontaneamente la vita e riprenderla definitivamente (vv. 25–32).

Il carme 7, anch'esso dedicato alla discesa agli inferi e alla resurrezione, sintetizza in pochi versi la parabola di Cristo, dalla sua sede trinitaria fino all'incarnazione, alla morte di croce, alla discesa agli inferi, alla resurrezione e ascensione al cielo. Nella parte dedicata alla discesa agli inferi, il poeta insiste ancora sulla liberazione degli uomini prigionieri della morte e sulla vita nuova donata loro nella morte salvifica di Cristo: "illuminò gli infelici negli anfratti profondi delle tenebre, i catturati e i prigionieri dell'inferno avvinti in catene. Cristo si era incarnato, nascendo dalla Vergine, era stato inchiodato a un legno e sepolto in una tomba; ma morendo nel corpo e vivendo sia nell'anima che nella divinità, è Dio e muore, perché la carne stessa possa vivere"⁶⁶. Poco dopo, Giovanni ribadisce il frutto di redenzione ottenuto dalla vittoria del Signore sulla morte, cioè la restaurazione della condizione vitale, infranta da Adamo e dai suoi figli per ingratitude verso Dio e disprezzo dell'amicizia con l'Onnipotente: "ha richiamato l'intero genere umano dall'antro della morte eterna, nel quale cade ogni uomo, ingrato per il dono della vita e spregiatore della salvezza, che aveva elargito il sommo Archiatra"⁶⁷.

Più di ogni altro componimento, è il carme 9, come abbiamo detto, a sviluppare il tema della discesa di Cristo agli inferi e del suo combattimento con il demonio, il quale, vistosi sconfitto, pronuncia un lungo monologo sulla sua fine. Per limitarci ad alcuni passi che approfondiscono, al di là dell'aspetto narrativo, il tema teologico della vittoria di Cristo-Vita sul diavolo-peccato-morte, notiamo come il poeta interpreti la battaglia infernale quale scontro decisivo tra la vita e la morte: "o morte, morte vitale, se poi morte e non vita dev'essere chiamata (poiché procura la vita, non oserei definirla morte), forse che l'essenza della luce splendente ammette le tenebre? L'ardente forza del fuoco è abituata a rubare per sé il freddo? Eppure nessuno potrebbe negare che la vita ha assaggiato la morte: la morte della carne della vita è chiamata a buon diritto morte della vita"⁶⁸. Da queste espressioni paradossali, dove si 'invertano' i termini della vita e della morte cui l'uomo terreno è abituato, consegue una singolare 'dimostrazione sillogistica' (vv. 19–22), attraverso la quale si afferma che la carne di Cristo è vita. Subito dopo, due versi sintetizzano mirabilmente il senso dell'incarnazione, della morte e della discesa del Signore agli inferi: "dunque la carne di Cristo consiste nella vita più autentica, attraverso il suo vivere e il suo morire essa ha distrutto tutta la morte"⁶⁹.

⁶⁵ *Ibidem*, 19–24.

⁶⁶ Carme 7, 5–10.

⁶⁷ *Ibidem*, 17–20.

⁶⁸ Carme 9, 10–15.

⁶⁹ Carme 9, 23–24. A proposito della carne, spiega l'Eriugena, in un passo di *Periphyseon* 5, 25 su Gv 1, 14 (*et Verbum caro factum est*), che l'evangelista scrive 'carne' per indicare l'uomo nella sua totalità, secondo l'uso di indicare il tutto con la parte (figura retorica della sineddoche): '*et Verbum caro factum est*', *hoc est Verbum homo factum est; carnem pro toto homine posuit, eo modo loquendi, quo totum a parte significatur* (PL 122, 910D).

2.4. ASPETTI DI TEOLOGIA MISTICA: L'ASCENSUS DELL'ANIMA VERSO DIO

Come abbiamo visto presentando brevemente la figura di Giovanni Scoto, il maestro irlandese ha mediato nell'Occidente latino importanti opere di teologia orientale, quali quelle dello Pseudo-Dionigi, di Massimo il Confessore e di Gregorio di Nissa, tutte impregnate del neoplatonismo cristiano: non stupisce, dunque, che anche i carmi mostrino l'attenzione dell'autore ad un tema, tipicamente neoplatonico e mistico, come quello dell'ascesa dell'anima verso Dio⁷⁰. Tra i Padri orientali di riferimento è soprattutto allo Pseudo-Dionigi che Giovanni deve l'attenzione al tema dell'*ascensus* dell'anima verso Dio, vista non solo come elevazione – anche gnoseologica – verso l'Alto, ma pure come purificazione ascetica (d'altra parte l'ultimo dei quattro trattati dionisiani tradotti dall'Eriugena è intitolato proprio *De mystica theologia*).

Il carme 2 descrive il percorso dell'animo come cammino purificatore nel deserto, attraverso l'*iter medium* della virtù e la lotta contro il peccato e gli affetti terreni disordinati: “mentre noi percorriamo la via media della virtù, incombono dall'alto le fantasie e cascate di malvagità. Vincendole l'animo raggiunge il lido gradito e vede da lontano i peccati sommersi e affogati; allora canta l'inno della vittoria con grande gioia ed esultanza, allora magnifica con le sue lodi i miracoli di Dio. Percorrendo i lidi delle virtù l'animo entra allora nel deserto, dove tace ogni affetto per questo mondo spregevole. In esso lo spirito impuro non ha mai potuto trovare alcun riposo, ma ritorna al luogo da cui è venuto”⁷¹. L'*incipit* del carme 8, da parte sua, mostra la via per elevare l'animo verso Dio, letta stavolta soprattutto in chiave gnoseologica, come superamento delle facoltà terrene verso l'acquisizione di una conoscenza mistica, l'unica possibile, nel contesto della teologia apofatica che l'Eriugena ricava dai Padri orientali: “se desideri volare in alto attraverso il cielo e percorrere la volta dell'empireo con il movimento della mente, con occhi che vedono nel buio visiterai i templi della sapienza, le cui sommità copre con una fitta nube la caligine, che supera tutti i sensi, l'intelligenza e la ragione”⁷².

A parte la narrazione dell'elevazione mistica dello stesso San Dionigi verso il cielo, che occupa la seconda parte del carme 21 (vv. 15–24), la descrizione dell'itinerario dell'anima verso Dio ritorna in un altro componimento non strettamente filosofico-teologico, il 24, prefatorio alla traduzione degli *Ambigua* di Massimo il Confessore: si tratta di una riproposizione della salita gnoseologica della mente, che abbandona l'imprigionamento dei sensi e, seguendo la dottrina di Massimo, raggiunge la sua 'patria'. Anche in questo caso, però, l'elevazione conoscitiva non è mai

⁷⁰ Cfr. A.M. Haas, *Mystische Züge in Eriugenas Eschatologie*, in J. McEvoy, M. Dunne (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Maynooth and Dublin, August 16–20, 2000)* [Ancient and Medieval philosophy. Series 1/30], Leuven 2002, 429–446.

⁷¹ Carme 2, 39–48. 'Fantasia' è qui da intendersi, ovviamente, in senso negativo, come apparenza fenomenica che turba la conoscenza delle *res*, secondo le categorie proprie della gnoseologia eriugeniana.

⁷² Carme 8, 1–5. Sulla progressione conoscitiva *alsthesis – lógos – noûs* (in latino *sensus – ratio – animus*), nella quale si rileva l'impronta del pensiero gnoseologico di Massimo il Confessore, cfr. Scoto Eriugena, *Carmi. Un capolavoro...*, p. 108, nota 123.

separata dalla purificazione mistica, per cui chi è avvinto dalle cose di questo mondo (delizie materiali, preoccupazioni della carne, affanni terreni, pigrizia, superbia) non può compiere l'*ascensus*: “chiunque desidera lodare la bellezza della splendida sapienza, ti legga in maniera assidua, Massimo nato tra i Greci. E spinto innanzitutto dalle cause profonde abbandoni e rinneghi il mondo sensibile, e anche gli stessi sensi, che spesso sono d'impaccio, mentre l'itinerario della mente sale per i gradini della conoscenza. Legga queste cose chi è libero dalle delizie della vita destinata a perire, dal mondo fugace e dalla preoccupazione della carne; colui che si è dedicato agli affanni mondani, lo sciocco e il pigro non si avvicinino qui: per loro non c'è nessun ingresso. Chi è gonfio delle proprie opinioni e il tronfio superbo stiano alla larga, capendo da sé che qui non trovano spazio”⁷³. Al termine del percorso di ascesa dell'anima, sta la teologia, considerata la migliore tra tutte le *artes* che l'uomo possa praticare, perché essa mira alla conoscenza dell'inconoscibile: l'ascesa mistica dell'anima si rivela, dunque, anche come progressione conoscitiva attraverso le arti fondamentali, dalla conoscenza pratica dell'etica alla speculazione della filosofia fino al traguardo apofatico della teologia.

Infine, anche il carme 25, nel contesto della lettura dei ‘segni’ della natura che indicano la nascita di Cristo nel tempo, descrive brevemente l'ascesa mistica verso Dio, il cui traguardo è appunto il riconoscimento della presenza del *Lógos* nel creato: “se uno eleverà le ali della mente insieme a un cuore devoto e a poco a poco attraverserà le geometrie in una morbida discesa penetrando nell'armonia delle cose, sotto la guida della sapienza, riconoscerà con la limpida acutezza della ragione che tutti i luoghi e tutti i tempi sono riempiti nel profondo dalla Parola di Dio e che il mondo intero ha in sé i segni della nascita di Cristo”⁷⁴.

2.5. ALTRI ASPETTI TEOLOGICI (SACRAMENTARIA, ESCATOLOGIA E ANGELOLOGIA)

In misura minore rispetto alle tematiche sin qui evidenziate, i carmi eriugeniani presentano altri aspetti teologici: alcuni accenni di teologia sacramentaria, legati soprattutto all'occasione liturgica dei componimenti, un passaggio di taglio escatologico e diversi brani dedicati all'angelologia (nei quali appare chiaramente la dipendenza di Giovanni Scoto dal *De caelesti hierarchia* dello Pseudo-Dionigi).

Verso la fine del carme 1, mentre si rivolge in tono di rimprovero a Ludovico il Germanico, che minaccia il regno del fratello Carlo il Calvo, il poeta chiede al principe invasore come mai i sacramenti cui egli partecipa, specialmente la Santa Messa, non riescano a cambiare i suoi propositi malvagi. A questi versi è sottesa l'idea teologica che i sacramenti non apportino la grazia santificante a coloro che, con la loro volontà deviata, non sono correttamente disposti a riceverli: “a cosa ti giova il battesimo, a cosa il solenne rito della Messa? (Questi sacramenti) cercano di penetrare in una volontà che è costantemente dissimulata? Non è forse meglio

⁷³ Carme 24, 1–12.

⁷⁴ Carme 25, 16–21.

conservare le regole che sono anche fraterne, e con tutte le forze vivere con cuore pio?⁷⁵. Nell'ultima parte del carne 3, Giovanni ricorda l'occasione liturgica del componimento, cioè le celebrazioni pasquali, e afferma che la liturgia è il momento nel quale i cristiani rivivono, nei simboli, gli avvenimenti della morte e resurrezione di Cristo. È la Messa, in particolare, il memoriale del sacrificio di Gesù, poiché in essa i fedeli si nutrono del corpo di Cristo e sull'altare si ripete l'effusione del sangue del Redentore, versato in croce per la salvezza del mondo; la Messa, inoltre, oltre che memoriale dell'Ultima Cena, è prefigurazione sacramentale del banchetto eterno, al quale il poeta prega che possa sedere il re Carlo: "di tutti questi avvenimenti si celebrano ora i sacri simboli, mentre si mostrano agli occhi cose prima note solo alla mente, mentre la mente pia gusta con il cuore il corpo di Cristo, il fiotto del sangue santo e il prezzo del mondo, mentre facciamo memoria della cena del Signore per anni e anni, mentre il coro fa risuonare da se stesso molti canti. Al banchetto eterno, che i mistici segni prefigurano, degnati, Cristo, di pascere Carlo"⁷⁶. Un accenno di teologia sacramentaria si può vedere anche nel carne 5, dedicato alla Pasqua di resurrezione, quando il poeta afferma che, nella celebrazione liturgica che chiude quel giorno, si compendiano misticamente gli avvenimenti della Pasqua del Signore: "tali cose per ordine di Dio sono state fatte spesso nel tempo, per significare che il loro Signore è eterno e, al compimento di questo giorno, noi le celebriamo con un venerando tributo di lode: questo giorno racchiude tanti avvenimenti mistici"⁷⁷.

Oltre alla condizione di divinizzazione dell'uomo (*théosis*) ottenuta da Cristo con la sua incarnazione (*inhumanatio*) e con la sua morte, discesa agli inferi e resurrezione (condizione che è stata già 'acquistata' da Gesù ma che, nello stesso tempo, si compirà alla fine della storia per ogni uomo che sceglie di stare dalla parte del Signore e, in questo senso, appartiene anche alla dimensione escatologica della storia della salvezza), vi è un passo 'descrittivo' del carne 25 che si sofferma sulla fine del mondo e sul destino che attende il genere umano. I versi riecheggiano l'escatologia petrina del Nuovo Testamento (in particolare la Seconda Lettera di Pietro) e leggono la condizione finale dell'uomo nei termini 'immateriali' (corpi fatti di materia celeste per gli uomini e ritorno delle cose alle loro cause primordiali) propri della filosofia neoplatonica: "il mondo durante un'ottava porrà un'unica fine a tutte le cose, esso che, attraverso i vari cicli degli anni e le situazioni destinate a passare, assumerà una forma stabile dopo aver cambiato il suo aspetto. Mentre il genere umano, rinato dalla madre della sua stirpe, al posto del fango assumerà dei corpi fatti di materia celeste, una fitta messe ricoprirà i solchi verdeggianti con un ordine meraviglioso e la forma della nuova terra sarà distolta dal muoversi e le cause proprie delle cose consumeranno tutto"⁷⁸.

⁷⁵ Carne 1, 71–74.

⁷⁶ Carne 3, 61–68.

⁷⁷ Carne 5, 31–34.

⁷⁸ Carne 25, 37–44: *Mundus in octava finem dabit omnibus unum / Cursibus annorum variis rebusque caducis / Sumpturus stabilem mutato schemata formam, / Dum genus humanum generali matre renatum / Pro limo terrae caelestis corpora sumet, / Densa seges virides miro teget ordine sulcos / Tellurisque novae facies revocabitur actu / Et rerum propriae consumerant omnia causae*. In realtà l'escatologia non trova nei carmi erigeniani la stessa preponderanza che riveste in altre opere, come

Come per la teologia mistica, così anche per un ultimo aspetto teologico dei carmi che qui vogliamo rilevare Giovanni Scoto mostra il suo debito nei confronti dello Pseudo-Dionigi, stavolta dal *De caelesti hierarchia*: si tratta dei passi che manifestano l'angelologia eriugeniana, un ambito che può considerarsi a tutti gli effetti parte del sistema teologico del maestro irlandese⁷⁹. Nel carme 2, la lode della croce sfocia nella contemplazione degli esseri angelici che venerano questo strumento di salvezza, organizzati nei vari ordini secondo l'angelologia dionisiana: "o croce che dai la vita, tu splendi oltre i Serafini e i Cherubini: ti venera sopra ogni cosa ciò che è e ciò che non è. Te venerano le Dominazioni, le Virtù e le Potenze, l'ordine angelico che a buon diritto occupa il grado intermedio; gli Angeli, gli Arcangeli, i Principati e l'intera eccelsa moltitudine celeste ti venerano bramando di raggiungere le posizioni più alte"⁸⁰. Nel carme 8, il poeta afferma che l'animo, una volta asceso presso Dio, giunge a vedere Colui che contemplanano anche gli angeli, cioè la Causa suprema di ogni cosa: "lassù vedrai volare i Serafini dai molti occhi, ciascuno con le sei ali spiegate, ciascuno da tre cardini, e poi intorno a Dio i numerosi esseri viventi dalle molte forme che contemplanano nella luce chiara la Causa di tutte le cose"⁸¹. In un carme che non appartiene alla serie di quelli filosofico-teologici, ma che, essendo prefatorio alla traduzione delle opere del *corpus areopagiticum*, attiene alle tematiche della teologia dionisiana, l'Eriugena riprende la classificazione completa dei nove ordini angelici, suddivisi nei tre più alti, i tre intermedi e i tre inferiori. Il poeta afferma, infatti, che Dionigi, durante la sua estasi al seguito dell'apostolo Paolo, "contemplò i Serafini, che stanno al primo posto, e i Cherubini santi e i Troni celesti, dove è assiso lo stesso Dio; dopo le Virtù, le Dominazioni e le Potenze nelle sacre schiere rifulge l'ordine seguente: i Principati e i Cori degli Arcangeli e degli Angeli

nel *De divina praedestinatione* (dove l'escatologia si intreccia con il tema della predestinazione e della libertà dell'uomo, che 'prepara' con le proprie scelte il destino che gli toccherà alla fine dei tempi), oppure nel *Periphyseon*, dove l'escatologia è trattata nell'ambito del *reditus* universale della creazione a Dio, all'interno del discorso sulla *quarta natura*. Proprio nell'*opus maximum*, l'Eriugena, parlando della condizione dei 'cieli nuovi' e della 'terra nuova' che seguiranno il giudizio universale, ha alcune affermazioni analoghe a quelle espresse nel passo appena citato del carme 25, specialmente riguardo alla 'forma stabile' della nuova terra e alla consumazione degli effetti da parte delle cause: *MAG. Et apostolus [scil. Paulus] dicit: Praeterit figura huius mundi... [1Cor 7, 31]. Figura ergo praeterit, non natura. Dic, quaeso, ubi dissonat ab his, quae diximus de transitu mundi huius in suas causas, quas ipse naturam vocavit? (Periphyseon 5, 38, in PL 122, 992D–993A)*. Continua il maestro irlandese, stavolta in riferimento ai corpi dell'umanità rinnovata, 'fatti di materia celeste', cui accenna il v. 41 del carme in esame (*terrae caelestis corpora*): *In talibus corporibus [cioè simili a quello spirituale del Cristo risorto] humanae naturae numerositas ex secretis suis sinibus, si non peccaret, pullularet. Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum moraleque mutabitur, et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt [Lc 20, 36] (ibidem, 994A)*.

⁷⁹ La classificazione di questi versi si rifà alla dottrina del *De caelesti hierarchia*, come tradotta dallo stesso maestro irlandese ai capp. 7 (*De Seraphim et Cherubim et Thronis et de prima eorum Hierarchia*), 8 (*De Dominationibus et Virtutibus et Potestatibus et de media earum Hierarchia*) e 9 (*De Principibus et Archangelis et Angelis et de ultima eorum Hierarchia*) della sua versione (cfr. PL 122, 1050A–1058B).

⁸⁰ Carme 2, 7–12.

⁸¹ Carme 8, 9–12.

che splendono da lontano”⁸². In chiusura di carne, si noti, è il poeta stesso a riconoscere di aver mutuato questa articolazione delle gerarchie angeliche in nove ordini (‘tre per tre’) dalla ‘mistica opera’ di Dionigi: “le mistiche parole del suddetto padre insegnano dunque che tali schiere sono circoscritte dal limite di nove”⁸³.

Con l’angelologia abbiamo completato l’esame dei principali aspetti teologici del *corpus* poetico di Giovanni Scoto; per questi stessi versi ci siamo sforzati anche di ritrovare, laddove possibile, le analogie con i trattati del maestro irlandese, specialmente il *De divina praedestinatione* e il *Periphyseon*. Crediamo di aver messo in luce, ordinando i diversi passi in una sintesi globale, la profondità teologica della poesia eriugeniana. In essa Giovanni Scoto, al di là delle occasioni storiche, dei riferimenti a personaggi concreti e dei debiti da pagare come poeta di corte, e sia pure senza la sistematicità delle altre sue opere, dipinge in versi un potente ed affascinante affresco del suo complesso sistema teologico.

BIBLIOGRAFIA

1. Sigle bibliografiche

- CCCM *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout 1966–
 CCSG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout 1977–
 PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844–
 SCh *Sources chrétiennes*, Paris 1942–

2. Opere di Giovanni Scoto Eriugena

Carmina

Joannis Scoti Versus [PL 122], ed. H.J. Floss, 1221–1240C.

Iohannis Scotti *Carmina* [Monumenta Germaniae Historica – Poetae Latini aevi Carolini 3], ed. L. Traube, Berolini 1896, 518–556.

Iohannis Scotti Eriugena *Carmina* [Scriptores Latini Hiberniae 12], ed. M.W. Herren, Dublin 1993.

Scoto Eriugena, *Carmi. Un capolavoro nell’epoca carolingia* [Di fronte e attraverso – Biblioteca di Cultura Medievale], ed. F. Colnago, Milano 2014.

Annotationes

Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum [The Medieval Academy of America publications 34], ed. C. Lutz, Cambridge (MS) 1939.

Jeauneau É., *Le commentaire érigénien sur Martianus Capella (De Nuptiis, lib. I) d’après le manuscrit d’Oxford (Bod. Libr. Auct. T.2.19 fol. 1–31)*, in Id., *Quatre thèmes érigéniens* [Conférence Albert-le-Grand 1974], Montréal–Paris 1978, 101–166.

Commentarius

Joannis Scoti Commentarius in S. Evangelium secundum Joannem [PL 122], ed. H.J. Floss, 297–348B.

Jean Scot, *Commentaire sur l’Évangile de Jean* [SCh 180], ed. É. Jeauneau, Paris 1972 (rist. 1999).

Iohannis Scotti seu Eriugena Commentarius in Evangelium Iohannis [CCCM 166], ed. É. Jeauneau (adiuvante A.J. Hicks), Turnholti 2008.

⁸² Carne 21, 17–21.

⁸³ *Ibidem*, 23–24.

De divina praedest

Joannis Scoti De praedestinatione liber [PL 122], ed. H.J. Floss, 355–440A.

Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber [CCCM 50], ed. G. Madec, Turnholti 1978.

Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia* [Per verba. Testi mediolatini con traduzione 18], ed. E.S.N. Mainoldi, Tavernuzze (FI) 2003.

Expositiones

Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam coelestem [CCCM 31], ed. J. Barbet, Turnholti 1975.

Homilia

Joannis Scoti Homilia in Prologum S. Evangelii secundum Joannem [PL 122], ed. H.J. Floss, 283–296D.

Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean* [Sch 151], ed. É. Jeuneau, Paris 1969.

Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super "In principio erat verbum" [CCCM 166], ed. É. Jeuneau (adiuvante A.J. Hicks), Turnholti 2008.

Periphyseon

Joannis Scoti De divisione naturae libri quinque [PL 122], ed. H.J. Floss, 441A–1022B.

Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon [CCCM 161–165], ed. É. Jeuneau, 5 voll., Turnholti 1996–2003.

Versio Dionysii

Joannis Scoti Versio Operum S. Dionysii Aeropagitae [PL 122], ed. H.J. Floss, 1023–1194C.

Versio Gregorii Nys.

M. Cappuyens, *Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), pp. 205–262.

Versio Maximi Conf.

Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem [CCSG 18], ed. É. Jeuneau, Turnhout – Leuven 1988.

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena [CCSG 7 e 22], 2 voll., edd. C. Laga – C. Steel, Turnhout – Leuven 1980–1990.

3. Letteratura critica

Cappuyens M., *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* [Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series 2, Tomus 26], Louvain–Paris 1933 (rist. Paris 1965).

Colish M.L., *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, in *The Downside Review* 100 (1982), 138–151.

Colnago F., *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena* [Biblioteca di Cultura Romanobarbarica 11], Roma 2009.

D'Onofrio Giulio, *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. 1. *I principi*, Casale Monferrato 1996.

D'Onofrio Giulio, *Storia della Teologia*, vol. 2. *Età medievale*, Casale Monferrato 2003.

D'Onofrio Giulio, *Storia del pensiero medievale* [Institutiones 3], Roma 2013.

Duclow D.F., *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, in *Dionysius* 4 (1980), 99–117.

Haas A.M., *Mystische Züge in Eriugenas Eschatologie*, in J. McEvoy – M. Dunne (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Maynooth and Dublin, August 16–20, 2000)* [Ancient and Medieval philosophy. Series 1/30], Leuven 2002, 429–446.

McEvoy J., *"Reditus omnium in superessentialem unitatem": Christ as Universal Saviour*, in C. Leonard – E. Menestò (edd.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale (Todi, 11–14 ottobre 1987)*, Spoleto 1989, 365–381.

Nelson J.L., *Charles the Bald*, London – New York 1992.

O'Meara J.J., *Eriugena*, Oxford 1988.

- Pépin J., *Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Jean*, in J.J. O'Meara – L. Bieler (edd.), *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium (Dublin, 14–18 July 1970)*, Dublin 1973, pp. 16–30.
- Roques R., *Genèse 1,1–3 chez Jean Scot Érigène*, in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 173–212.
- Stella F., *La poesia carolingia a tema biblico* [Biblioteca di 'Medioevo latino' 9], Spoleto 1993.

THE POETRY OF JOHN SCOTUS ERIUGENA AND ITS THEOLOGICAL ASPECTS

Summary

The poetic works of John Scotus Eriugena, dating about from 855 to 877, is one of the lesser known works of the Irish philosopher and theologian, renowned for his treatises *De divina praedestinatione* and *Periphyseon* or *De divisione naturae* and for his Latin translations of Greek patristic works (Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor and Gregory of Nyssa). In this article, after the presentation of some synthetic elements on the figure of John Scotus and his poetic *corpus*, the major theological aspects of Eriugena's poems are analysed. From the poetry, often not easy to interpret, the theological depth of John Scotus comes to light. In fact, beyond a concrete occasion, usually liturgical, which originates them, the *carmina* develop an articulated meditation on themes such as the relationship between the divine Persons in the Trinity, the creation of the world and of man, the incarnation, death on the cross, descent into hell and resurrection of Christ as the fulfillment of the Son's *inhumanatio* for the resulting human *théosis*, the *ascensus* of the soul toward God and eschatology. The poetry is thus for John Scotus a special way of doing theology, versifying his rich and complex view about God and man.

Key words: John Scotus Eriugena, Medieval Poetry, Medieval Theology, Medieval Philosophy, Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor