VOL. 1 | N. 1 | 2019

OPEN ACCESS

ISSN: 2612-5129
Synergheion (online)

SYN
SYNERGHEION

RIVISTA INTERNAZIONALE DI STUDI GRECI
LINGUA, CULTURA, SOCIETÀ

EDISCIENCES

edisciences.org

Direzione / Direction
Direttore responsabile / Editorial Director: Giovanni Iozzia
Direttore scientifico / Scientific Director in Chief: Caterina Papatheu
Co-direttore scientifico / Scientific Joint-Director: Enrico Iachello

Comitato Scientifico / Scientific Board
Francesco Altimari (Università della Calabria), Méropi Anastassiadou (Université Sorbonne Paris Cité/INALCO), Dimitris Anghelatos (Università nazionale e capodistriana di Atene), Maurice Aymard (Directeur d'études EHESS, FMSH, Accademia dei Lincei), Filippo Burgarella † (Università della Calabria), Domenico Cantone (Università degli Studi di Catania), Rosario Castelli (Università degli Studi di Catania), Monica Centanni (Università IUV di Venezia, Direttore di "La Rivista di Engramma"), Mireille Corbier (Directeur emeritus CNRS, Directeur de "L'Année épigraphique", Chevalier de l'Ordre National du Mérite), José António Costa Ideias (Universidade NOVA de Lisboa), Damla Demirözü (İstanbul Üniversitesi), Marianna Figuera (Università degli Studi di Catania), Alessandro Grilli (Università di Pisa), Yannis Hamilakis (Brown University), Simona Inserra (Università degli Studi di Catania), Vrasidas Karalis (University of Sydney, President of Modern Greek Studies Association of Australia and New Zealand), Antonis Kotsonas (University of Cincinnati), Orazio Licandro (Università degli Studi di Catania), Paul Magdalino (University of St Andrews), Concetto Martello (Università degli Studi di Catania), Paolo Maria Militello (Università degli Studi di Catania), Amalia Moser (Università nazionale e capodistriana di Atene), Maria Cándida Muñoz Medrano (Università degli Studi di Catania), Marianna Nicolosi Asmundo (Università degli Studi di Catania), Paolo Odorico (Directeur d'études EHESS), Dario Palermo (Università degli Studi di Catania), Stèfanos Papagheorghiou (Università "Panteion" di Atene), Eleonora Pappalardo (Università degli Studi di Catania), Stefano Rapisarda (Università degli Studi di Catania), Stéphane Sawas (Directeur d'études CERLOM, Université Sorbonne Paris Cité/INALCO), Giannantonio Scaglione (Università degli Studi di Catania), Chrissa Tzagaroulaki (Università "Panteion" di Atene), Flavia Zisa (Università degli Studi di Enna "Kore")

Segreteria di Redazione / Editorial Staff
Responsabile / Supervisor: Roberta Riciputo
Vice Responsabile / Deputy Supervisor: Federica Grasso
Francesca Aiello, Daniele Francesco Santamaria, Andrea Vella

Direzione scientifica - Redazione / Scientific Direction - Editorial Office
Cattedra di Lingua e Letteratura neogreca & Cattedra di Storia Moderna
c/o Dipartimento di Scienze Umanistiche
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania (Italia)
Tel. (+39) 095 7102317
Inviare i contributi a / Please, send contributions to:
caporedattore@synergheion.org

Casa editrice
Edisciences ®
Marchio di proprietà di Knowhow s.r.l.
Corso Gelone 116 C, 96100 Siracusa
P.Iva 01584160897
Tel. (+39) 0931 1960524

Synergheion. Rivista internazionale di studi greci. Lingue, Culture, Società
ISSN: 2612-5129 Synergheion (online)
Registrazione al Tribunale di Siracusa n. 3/2019
online sul sito www.edisciences.org
Periodicità: Aprile-Maggio / Novembre-Dicembre

Indice

Gioacchino Strano
Ricordo di Filippo Burgarella 3 - 4

SAGGI

Georgios P. Tsomis
Alcaeus fr. 39 ab V. (P.Oxy. 1233 frr. 8 et 20): Reflections on the "condition humaine" – An attempt of reconstruction 5 - 9

Valeria Smedile
Tra Oriente e Occidente. Le esperienze giuridico-istituzionali della polis Palmyrenon 10 -18

Concetto Martello
Il filosofo e i teologi. Aristotele nell'alto medioevo 19 - 30

Katerina Papatheu
Percorsi temporali e spaziali in Terre insanguinate *di Didò Sotiriou* 31 - 55

Aslı Çete
Η μετάφραση ως μετακένωση της Δύσης στην ελληνική και την τουρκική λογοτεχνία 56 - 63

RECENSIONI

Cecilia Spampinato
Profumo di spezie, odore di cemento: Patrizio Nissirio, *Atene, cannella e cemento armato. Percorsi e riflessioni con Màrkaris e gli altri* 64 - 65

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Federica Grasso
Roberta Riciputo 66 - 91

GLI AUTORI 92

SAGGIO

Il filosofo e i teologi. Aristotele nell'alto medioevo

Concetto Martello

Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze Umanistiche

M-FIL/08 (Area 11/C)

SOMMARIO:
L'espressione "aristotelismo altomedievale" trova oggi un ampio uso in lavori di grande "impatto" sulla comunità scientifica, per il valore degli autori e la qualità dei risultati. Essi mettono in evidenza l'influenza della logica aristotelica sugli esponenti della tradizione platonica del medioevo alto e centrale e il forte interesse suscitato negli ambienti culturali e scolastici dal pensiero dello Stagirita. Per questo motivo è evidente il merito di chi ha prodotto tali studi, che hanno messo a fuoco aspetti della cultura altomedievale tradizionalmente trascurati. E tuttavia mantiene una validità di fondo l'idea secondo cui la filosofia che precede la ricezione negli ambienti culturali mediolatini del *corpus* fisico-metafisico di Aristotele, sulla base della quale si verifica nel XIII secolo una vera e propria "rottura epistemologica" e si instaura un nuovo e più rigoroso modello di scienza, è uniformemente dentro lo schema gerarchico e partecipativo della teoresi platonica, quindi parte integrante della tradizione culturale che nella tarda antichità si struttura come *koiné* filosofica e "orizzonte" esclusivo del pensiero e comprende le forme di teoresi del passato compatibili con essa.

PAROLE CHIAVE:
aristotelismo, platonismo, tradizione, logica, ontologia.

The Philosopher and theologians. Aristotle in the early Middle Ages

ABSTRACT:
The expression "mediaeval aristotelism" is now widely used in works of great "impact" on the scientific community, for the value of the authors and the quality of the results. These studies highlight the influence of the Aristotelian logic on the exponents of the Platonic tradition of the early and central Middle Ages and the strong interest aroused in the cultural and scholastic environments by the Aristotle's thought. For this reason it's clear the merit of those who have produced these studies, which have focused on traditionally neglected aspects of the Middle Ages culture. However, the idea according to which the philosophy that precedes the reception in the mediaeval latin cultural environments of the physical-metaphysical Aristotle's *corpus*, because of which a real "epistemological rupture" occurs in the XIII century and it's established a new and more rigorous model of science, still has a fundamental validity. In fact, this philosophy is uniformly within the hierarchical and participatory scheme of Platonism, it is therefore an integral part of the cultural tradition that in late antiquity is structured as a philosophical *koiné* and exclusive "horizon" of thought and includes the theoretical forms of the past compatible with it.

KEYWORDS:
aristotelianism, platonism, tradition, logic, ontology.

Ricevuto 18.01.2018 | Approvato 25.03.2018

1. *Status quaestionis*

Trova oggi un ampio uso da parte degli studiosi l'espressione "aristotelismo altomedievale", che caratterizza lavori di grande "impatto" sulla comunità scientifica, per l'autorevolezza degli autori e la qualità e l'attendibilità dei risultati in essi prodotti. A tali studiosi va ascritto l'intento di confutare la tesi secondo cui, prima dell'ingresso nell'Occidente latino del *corpus naturale* di Aristotele e dell'affermazione del modello aristotelico di scienza, tra la metà del XII secolo e la metà del successivo, l'"orizzonte" concettuale e tematico degli uomini colti, la loro filosofia e i loro interessi siano uniformemente platonici e come tali costituiscano la tradizione filosofica mediolatina.[1] Essi piuttosto mettono in evidenza l'influenza della logica aristotelica sui principali esponenti di tale tradizione platonica del medioevo alto e centrale, da Giovanni Eriugena ad Anselmo d'Aosta a Gilberto Porreta, e il forte interesse suscitato negli ambienti culturali e scolastici dal pensiero dello Stagirita; un'attenzione che culmina nel magistero e nell'opera di Pietro Abelardo e in virtù del quale la tradizione peripatetica è ritenuta espressione emblematica della filosofia come sapere razionale e paradigma logico-ontologico, ricavato dalle *Categoriae* e dall'*Isagoge* porfiriana e secondo cui è presupposta una perfetta corrispondenza tra pensiero ed essere.[2] Da questo punto di vista si è anche sottolineato che i due momenti in cui si è costituita e si è sviluppata una metafisica medievale, il greco-latino, che ha la sua origine nell'opera di Boezio, fondatore di una metafisica che "segna" la cultura filosofica dei secoli, dal VII al XII, in cui non ci sono fonti metafisiche dirette,[3] e l'arabo-latino e propriamente peripatetico, si devono entrambi all'influenza del pensiero e dell'opera di Aristotele, il primo sulla base dell'*Organon* e il secondo alla luce del *corpus* fisico-metafisico.[4]

Sono evidenti, oltre che ampiamente evidenziati, i meriti di chi ha assunto queste posizioni, che hanno prodotto un profondo rinnovamento degli studi, orientandoli ad allargare il loro oggetto attraverso l'inclusione in esso di aspetti della cultura altomedievale tradizionalmente trascurati, come il logico-linguistico e le sue applicazioni ontologiche e naturalistiche, "laicizzando" e modificando quindi il "quadro" degli interessi filosofico-medievalistici in virtù di un prestigio atto a suscitare una nuova e viva attenzione alle consistenti ascendenze aristoteliche del sapere razionale rintracciabili nell'Occidente latino tra la tarda antichità e l'età di Abelardo. E tuttavia qui intendo mostrare che mantiene una validità di fondo l'idea secondo cui la produzione filosofica che precede la ricezione negli ambienti culturali di lingua latina delle opere fisiche e della *Metaphysica* di Aristotele, sulla base delle quali è delineato nel XIII secolo un vero e proprio modello aristotelico di scienza, pur adattato nella maggior parte dei casi alla cultura dei "moderni" e all'affinamento dei metodi della produzione e della riproduzione dei saperi connesso alla domanda di razionalità e di scuole sempre più diffusa nei settori "borghesi" della società, è uniformemente, ancorché articolatamente, dentro la forma teoretica di una "visione" gerarchica e partecipativa del reale, quindi parte integrante della tradizione culturale che affonda le proprie radici nel tardo ellenismo e che nella tarda antichità diventa *koiné* filosofica e "orizzonte" esclusivo della concettualità e del sapere, inclusivo di quanto, delle esperienze teoretiche e scolastiche del passato, sia al suo interno "metabolizzabile", seppure si tratti di una tradizione senza continuità nella conservazione e nell'uso dei materiali culturali.[5] In altri termini va sottolineato che l'espressione "aristotelismo altomedievale" ci consente di cogliere nella produzione filosofica del medioevo alto e centrale gli elementi di estrazione peripatetica, che pure non costituiscono una teoresi aristotelica in senso proprio. Allo stesso modo, e altrettanto impropriamente, si può legittimamente parlare di "stoicismo altomedievale" e "neopitagorismo altomedievale", se si prendono in considerazione, all'interno della "cornice" onto-teologica, gerarchica e dialettica che caratterizza la filosofia, e più in generale permea la cultura, dei secoli VI-XII, le integrazioni di stampo proposizionale alla logica formale e "terminista" di

[1] Gregory 1966, 27-65.

[2] A questo proposito mi limito a citare i lavori dello studioso che si può considerare l'iniziatore e il promotore di questa prospettiva storiografica e del conseguente "filone" di studi: Marenbon 2007, 6-84, 131-171; 2012, 17-28; 2016, 1-23.

[3] Sulla "metafisica" prima della *Metaphysica*, in un contesto uniformemente platonico, cfr. la lucida riflessione in d'Onofrio 2005, 103-144.

[4] Erismann 2005, 145-62; 2007a, 73-88; 2007b, 203-218; 2011, 1-72; 2012, 167-191; lo sviluppo che in questi lavori ha la tesi secondo cui è riconoscibile un aristotelismo altomedievale appare ispirata a Graham 1987, che Erismann definisce *stimulant* e di cui tratta nella sua monografia del 2011, sottolineando che in Aristotele sono ravvisabili due diversi e incompatibili sistemi filosofici, un primo espresso nell'*Organon* e caratterizzato da un *atomic substantialism*, un secondo costituito nella *Physica* e nella *Metaphysica* da un *Hylomorphic substantialism* (15-8).

[5] Romano 1983, 9-26; 1998, 43-63; 2004, 182-183 [179-200].

origine aristotelica[6] e l'assimilazione della concezione qualitativa e il metodo meramente espositivo della matematica risalenti all'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco di Gerasa.[7]

Fermo restando che la *translatio studii* dalle scuole filosofico-religiose delle scuole tardoantiche e pagane di lingua greca agli ambienti culturali dell'alto medioevo latino monoteista e diviso, sia politicamente sia culturalmente, è dovuta alla mediazione di autori dai diversi interessi e di diversa estrazione, sebbene non numerosi, appartenenti ad ambienti non solo filosofici ma anche letterari e perfino patristici, il momento cruciale di questo processo è rappresentato dall'opera e dalla figura di Severino Boezio, che può essere quindi considerato vero e proprio rifondatore del paradigma logico-ontologico che caratterizza la mentalità medio-latina e lo trasmette tramite le traduzioni dell'*Organon* aristotelico, di cui tuttavia solo quelle delle *Categoriae* e del *De interpretatione* sono effettivamente circolanti fino al XII secolo, e dell'*Isagoge* porfiriana, i commenti a quest'ultima e gli scritti logici, che per quantità e qualità costituiscono la "porzione" più rilevante della *logica vetus*, ma anche tramite gli *Opuscula theologica*, in cui è fissata la corrispondenza di pensiero ed essere ed è stabilito il nucleo fondamentale della concettualità e del linguaggio dell'essere. Boezio recepisce ed esprime emblematicamente la prospettiva teoretica basata sull'interpretazione dogmatica dei dialoghi di Platone[8] e in cui inscrive l'attenzione alle arti, sia le logico-linguistiche sia le "matematiche", e la loro applicazione alla conoscenza razionale dell'uomo, della natura e di Dio. Si tratta del rapporto gerarchico tra "noesi" teologica e "dianoesi" filosofica, su cui i platonici di lingua greca della tarda antichità dopo Plotino basano la loro attitudine a leggere e commentare le opere di Aristotele, filosofo per eccellenza, in misura non inferiore, e talvolta anche superiore, di quanto non facciano con quelle di Platone, sommo teologo.[9] Si tratta di un rapporto gerarchico tra sostanze semplici e universali in sé e sostanze composte e universali per non differenza, sul quale si basano le risposte del Patrizio romano alle domande di Porfirio nell'*Isagoge* sui generi e le specie, se sono meri contenuti mentali o realtà extramentali, in questo secondo caso se sono immateriali o materiali e ancora se *in se* o *in re,* in quanto natura comune degli enti particolari,[10] configurando quindi una soluzione alla questione riguardante il significato e la natura dei predicabili di stampo aristotelizzante, seppure "inquadrata" all'interno di una "visione" discensiva e partecipativa dell'essere coltivata dal platonismo tardo ed espressa soprattutto nella *Consolatio Philosophiae* e negli *Opuscula theologica* ma diffusamente presente in tutta la sua opera.[11]

Quando ci riferiamo alla tradizione filosofica dell'alto medioevo latino, precedente cioè alla razionalizzazione dei saperi nel medioevo centrale, attraverso il ridimensionamento dell'"apofasi" e la semplificazione dell'ontologia,[12] e *a fortiori* alla ricezione del *corpus* fisico-metafisico di Aristotele, prendiamo in considerazione la produzione filosofica di tre o quattro secoli, dalla metà del VI al IX; e anche se i primi due secoli di questo lungo periodo sono contraddistinti dalle conseguenze della crisi materiale e dei materiali culturali che investe l'Occidente sin dal III secolo, non sarebbe pensabile che ci trovassimo di fronte a un fenomeno unico, o quanto meno unitario. Piuttosto si tratta di almeno due distinte fasi, che, pur a fronte di un nucleo teoretico comune costituito dalle fonti tardoantiche di esso e a partire dal quale si forma nel tempo la "biblioteca" filosofica dell'Occidente latino prima della fondazione delle Università, mostrano marcate differenze tra loro nel metodo, nell'oggetto e nell'idea stessa della filosofia. Infatti non sono certo marginali le differenze tra l'ispirazione squisitamente patristica della cultura filosofica (o di ciò che più si avvicina a essa) dei secoli VII-VIII e i processi di rafforzamento della teoresi come conseguenza dell'accelerazione della crescita culturale in età carolingia; così come, se volessimo estendere oltre il nostro sguardo,

[6] Esempio maturo di tale integrazione è costituito dall'opera logica di Pietro Ispano, nota come *"Tractatus", called afterwards "Summulae logicales"*, critical ed. by L.M. de Rijk, Van Gorcum, Assen 1952.

[7] Romano 2000, 27-64; 2006, 35-53 (9-53).

[8] Oltre agli studi citati di F. Romano, su questo particolare aspetto cfr. Ferrari 2016, 13-29.

[9] Sui modi, le forme e i contenuti del commentario neoplatonico cfr. Festugière 1963, 77-100; Romano 1985a, 219-237.

[10] Cfr. *Porphirii Isagoge*, ed. A. Busse, C.A.G. IV, 1, G. Reimer, Berlin 1895, p. 1, ll. 10-14.

[11] Tra le più recenti edizioni delle opere di Boezio, cfr. *De divisione liber*, critical ed., translation, prolegomena, and comm. by J. Magee, Brill, Leiden 1998; *De arithmetica*, ed. H. Oosthout, I. Schilling, CCSL 94A, Brepols, Turnhout 1999; *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Teubner, Leipzig 2000; sull'identità della filosofia del medioevo alto e centrale, cfr. Kreuzer 1998, 437-443; Enders 1998, 444-51; Werner 1998, 452-459; Holopainen 1998, 553-559; Lutz-Bachmann 1998, 993-998; del "versante" pratico di tale identità mi sono occupato in Martello 2017, 37-54.

[12] Ho "toccato" questo aspetto della *translatio studii* in Martello 2010, 33-49.

tra quest'ultima e i processi di razionalizzazione dei saperi che accompagnano lo sviluppo della "borghesia" nei secoli XI-XII. Per questo motivo mi limito qui ad affrontare il tema della ricezione e della "percezione" di Aristotele in due autori che, appartenenti a momenti diversi dello sviluppo degli ambienti culturali dell'Occidente latino tra il VII secolo e il IX, assumono i caratteri e la funzione di figure emblematiche, attraverso cui siamo in grado di scandire il movimento delle idee e il percorso per i quali è precisato l'oggetto filosofico nell'alto medioevo e comunque prima della diffusione del *corpus naturale* di Aristotele: Isidoro di Siviglia, che rappresenta la filosofia della "morte" della filosofia, cioè l'idea, rintracciabile nelle *Confessiones* di Agostino, secondo cui il ruolo del sapere razionale antico sull'essere e su Dio è assunto dal cristianesimo, e Giovanni Eriugena, che interpreta sul piano filosofico la restaurazione imperiale dei sovrani carolingi, cogliendo la corrispondenza tra la struttura discensiva e degradante dell'essere e la gerarchia sociale.

2. Aristotele e il platonismo "debole" dell'alto medioevo

Isidoro di Siviglia, esponente di spicco della cultura monastica erudita nella Spagna visigotica, è promotore di un'esigenza "scolastica", nel senso della riproduzione dei saperi, connessa al progetto di formazione spirituale del ceto ecclesiastico basato sulla crescita delle sue competenze epistemiche e tecniche. Gli *Etymologiarum libri* isidoriani da questo punto di vista costituiscono una "visione" complessiva del sapere e del saper fare, in quanto finalizzata all'enucleazione dei significati della realtà, recepita come mezzo espressivo del creatore, in linea con l'idea agostiniana di natura come "grande libro",[13] cioè come rivelazione parallela alla scritturale. È evidente l'impianto teorico che soggiace alla rilettura in chiave "ermeneutica" della concezione agostiniana della creazione come linguaggio di Dio, in quanto attraverso essa è prodotta e "veicolata" la dicotomia secondo cui la realtà spirituale è ontologicamente distinta e separata dalla sensibile e sovraordinata rispetto a essa. Dietro il progetto delle *Etymologiae* c'è l'idea di Dio come parola, da e attraverso cui tutte le cose hanno origine e che si manifesta nei nomi che esse hanno come accessi privilegiati, per chi li comprende, alla loro più autentica essenza.

E soprattutto, connessa a questa idea, c'è la consapevolezza di una realtà non percepibile e immutabile, contrapposta alla sensibile e transeunte e la cui natura è rivelata, e nel contempo nascosta, dal nome. Da questo punto di vista Isidoro, pur non ignorando la varietà delle lingue e la specificità del lessico di ciascuna (in parte convenzionale), opera una sorta di *reductio ad unum,* riconoscendo implicitamente la naturalità del processo attraverso cui i nomi vengono imposti alle cose, da Dio stesso prima che dagli uomini, che evidentemente tendono a riprodurre la funzione "nomotetica" e nominatrice del creatore. In questo senso Isidoro puntualizza la valenza veritativa dell'etimologia nel I libro della sua enciclopedia, dedicato alla trattazione della grammatica. Egli riconosce che non tutti i nomi sono attribuiti secondo natura [*non autem omnia nomina a veteribus secundum naturam imposita sunt*] e che alcuni lo sono stati "per convenzione", per così dire [*quaedam et secundum placitum*], riproponendo, pur in mancanza di una fonte diretta e senza prospettare soluzioni unilaterali, il problema posto da Platone nel *Cratilo* riguardante l'alternativa tra l'origine naturale e la convenzionale del linguaggio umano.[14] E tuttavia per l'Enciclopedista, in linea con l'impostazione "naturalista" del dialogo platonico, attraverso la conoscenza delle etimologie, è più agevole la comprensione della realtà [*omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est*], perché ha una funzione interpretativa del linguaggio di Dio [*etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur*], nel senso che chiarisce il significato dell'essere delle cose e la loro ragion d'essere: quando infatti si acquisisce consapevolezza dell'origine di un nome, si fa chiara la sua essenza [*dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis*].[15] Egli presuppone quindi il paradigma logico-ontologico della filosofia classica, secondo cui è stabilita la perfetta corrispondenza di essere e pensiero, in quanto convergenti entrambi sul piano linguistico, che nell'uno e nell'altro trova la sua *ratio* e i suoi significati. Ma evidentemente c'è dell'altro, e precisamente una rappresentazione dualistica e gerarchica del reale, in cui la componente spirituale risulta sovraordinata e ha una funzione egemonica rispetto alla corporea.

In questo contesto, indiscutibilmente platonizzante, anche se non platonico propriamente e pienamente,

[13] Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum* 32, 20; *Enarrationes in Psalmos* 45, 7; *Sermones*, 68, 5, 6; *Confessiones* 13, 15, 16-8.

[14] *Crat.* 383a-385e.

[15] Hisidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX,* ed. W.M. Lindsay (da ora in avanti *E*), Clarendon, Oxford 1911, I, XXIX 1-2.

in quanto è primariamente contraddistinto da finalità interne agli ambienti ecclesiastici e/o riconoscibili come inerenti al pensiero cristiano, Aristotele è uno dei filosofi antichi più menzionato da Isidoro, che lo colloca, insieme a Platone, nella quinta e penultima età della storia dell'umanità, a ridosso dell'avvento del Cristo, che coincide con l'inizio dell'ultima.[16] Soprattutto la ricezione di elementi e aspetti particolari della filosofia dello Stagirita risalta nel II libro dell'enciclopedia dello scrittore spagnolo, dedicato alla retorica e alla dialettica, viste evidentemente come vie d'accesso privilegiate al sapere filosofico, definito, oltre che "amore della sapienza" [*ipse autem nomen latine interpretatur amorem sapientiae profitetur. Nam Graece philo amorem, sophiam sapientiam dicitur*],[17] con un'espressione destinata a rimanere emblematica nei secoli successivi, cioè *rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*.[18] E l'ascendenza aristotelizzante di tale definizione, che distingue e integra l'aspetto teoretico, comprendente la teologia come scienza filosofica, e il pratico, viene confermata subito dopo ancora più chiaramente: per Isidoro le tre fondamentali "branche" del sapere filosofico [*philosophiae species tripertita est*], sono la naturale, chiamata tradizionalmente "fisica" secondo la lingua greca [*una naturalis, quae graece physica appellatur*], la morale, "etica" per gli antichi greci, che riguarda i comportamenti e i costumi [*altera moralis, quae graece ethica dicitur, in qua de moribus agitur*], e la razionale, "logica" secondo la tradizione filosofica di lingua greca (invero non aristotelica), che riguarda il metodo della teoresi e della prassi [*tertia rationalis, quae graeco vocabulo logica appellatur, in qua disputatur quemadmodum in rerum causis vel vitae moribus veritas ipsa quaeratur*].[19]

L'impostazione di Isidoro è qui esemplata con tutta evidenza sull'impianto sistematico delle opere acroamatiche di Aristotele secondo la sistemazione data a esse nell'età ellenistica e mantenuta nella tarda antichità come "asse portante" del *curriculum* degli studi filosofici; è sulla base di tale tripartizione che la filosofia viene infatti definita *divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia*, espressione che ne ridimensiona la valenza veritativa, evidentemente a vantaggio del pensiero religioso, autenticamente vero e certo, relegandola in una dimensione meramente probabilistica, ma ne sottolinea l'identità di scienza, cioè di sapere razionale, in quanto umano e rigoroso, e di conseguenza la funzione teoretica, distinta da quella della mera opinione. Ma per Isidoro la filosofia può essere anche definita *ars artium et disciplina disciplinarum*, sulla scia dei *Saturnalia* di Macrobio,[20] in quanto strumento logico-linguistico di supporto a tutte le scienze, e *meditatio mortis*, cioè cura dei costumi, in quanto guida a una vita esemplare, che tuttavia conviene maggiormente ai veri cristiani, che adeguano i loro comportamenti a quelli che si impegnano a tenere nella patria futura [*quod magis convenit Christianis qui, saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt*].[21]

L'impianto aristotelizzante della *divisio philosophiae* isidoriana è confermato subito dopo, quando ribadisce che per alcuni la filosofia si articola in due parti [*alii definierunt philosophiae rationem in duabus consistere partibus*], la speculativa e la pratica [*quarum prima inspectiva est, secunda actualis*]; di esse la prima si suddivide in filosofia naturale, matematica (che si identifica con le arti del "quadrivio") e divina [*inspectiva dividitur in tribus modis, id est prima in naturalem; secunda in doctrinalem; tertia in divinam. Doctrinalis dividitur in quattuor, id est, prima in Arithmeticam, secunda Musicam, tertia Geometriam, quarta Astronomiam*]; la seconda in morale, distributiva e civile [*actualis dividitur in tribus, id est, prima in moralem, secunda dispensativam, tertia civilem*].[22] I contenuti del sapere razionale rimangono tuttavia legati al modello secondo cui esso è propedeutico all'esperienza spirituale; infatti per Isidoro le scienze teoretiche corrispondono a quella parte della filosofia in virtù della quale la nostra conoscenza trascende le cose sensibili e tende alle realtà spirituali e divine [*inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et caelestibus contemplamur*].[23] In altri termini la scienza è "percepita" come subordinata e meramente propedeutica alla conoscenza del divino, che può essere garantita solo dalla fede; essa in particolare riguarda la natura delle cose [*uniusquique rei natura discutitur*], cioè la loro ragion d'essere, l'ineffabilità di Dio e le creature spirituali [*divinalis dicitur, quando aut ineffabilem naturam Dei, aut*

[16] *E* V, XXXIX 21.

[17] *E* II, XXIV 3.

[18] *E* II, XXIV 1. Cfr. Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Giusta, Paravia, Torino 1984, IV 26, 57.

[19] *E* II, XXIV 3.

[20] A.A.T. Macrobius, *Saturnalia*, ed. F. Eyssenhardt, Teubner, Lipsia 1868, VII 15, 14, p. 456, ll. 9-10.

[21] *E* II, XXIV 9.

[22] *E* II, XXIV 10-11.

[23] *E* II, XXIV 11.

spiritales creaturas (...) disserimus], le quantità astratte [*doctrinalis dicitur scientia, quae abstractam considerat quantitatem*] attraverso lo strumento del "quadrivio", e i comportamenti, di cui analizza e valuta le conseguenze [*actualis dicitur quae res propositas operationibus eius explicat*].[24]

A seguire Isidoro ritiene di completare la trattazione dedicata alla filosofia attraverso l'approfondimento di cinque aspetti particolari dell'arte logico-linguistica, i primi tre consistenti in altrettanti testi, l'*Isagoge* di Porfirio e le *Categoriae* e il *De interpretatione* di Aristotele, gli altri due riguardanti le condizioni di validità dei sillogismi e i luoghi della disputa, quindi tutti legati, attraverso le traduzioni e l'opera di Boezio e quella di Cicerone, a ciò che è penetrato nell'Occidente latino altomedievale della tradizione peripatetica. L'*Isagoge* chiarisce la *ratio* delle predicazioni tramite l'uso dei cinque predicabili: quando diciamo che l'uomo è *animal rationale, mortale, terrenum, bipes, risu capax*, definiamo l'uomo attraverso il genere e la specie, che ne evidenziano la sostanza, la differenza, espressa dalla razionalità e dalla mortalità, perché insieme lo distinguono da tutti gli altri viventi, che sono razionali e immortali ovvero irrazionali e mortali, il proprio, che si coglie nella capacità di ridere. A queste voci, qualora ci si riferisce a enti particolari, si può aggiungere l'accidente, che esprime caratteristiche non sostanziali dell'ente, come il colore e le conoscenze particolari.[25]

Per quanto riguarda le traduzioni boeziane dell'*Organon* di Aristotele circolanti negli ambienti culturali frequentati dal Sivigliano, se attraverso le *Categoriae* ogni discorso risulta avere per lui una compiuta determinazione [*quibus per varias significationes omnis sermo conclusus est*],[26] per cui possiamo cogliere pienamente il senso dell'affermazione secondo cui *Augustinus, magnus orator, filius illius, stans in templo, hodie, infulatus, disputando fatigatur*,[27] cioè secondo cui la sostanza Agostino, grande per quantità e oratore per qualità, figlio di cotanta madre (relazione), in piedi (posizione), nel tempio (luogo), oggi (tempo), adorno di ornamenti sacri (*status*), disputando (agire) si stanca (patire), il *De interpretatione* esprime più di ogni altra opera, a giudizio di Isidoro, il grande ingegno di Aristotele, *vir in rerum expressione et facundis sermonibus peritissimus*, in quanto si occupa del modo in cui i concetti vadano interpretati e si connettano tra loro dando origine ai sillogismi, quindi introducendo alla tematica trattata dal filosofo greco negli *Analitici* [*utilitas Perihermeniarum haec est, quod ex his interpretamentis syllogismi fiunt. Unde et analytica pertractantur*].[28] Se infine l'utilità della sillogistica consiste nel rigore che impone nella ricerca della verità e dell'evitamento degli errori [*quorum conclusio plurimum lectorem adiuvat ad veritatem investigandam tantum, ubi absit ille error decipiendi adversarium per sophismata falsarum conclusionum*],[29] la "topica", mediante cui sono prodotti gli argomenti nelle dispute [*topica est disciplina inveniendorum argumentorum*],[30] fornisce altrettanta disciplina tanto ai retori, ai poeti e ai giuristi, nella misura in cui essi sono in grado di costruire una prova specifica, quanto ai filosofi, nel contesto delle dispute di carattere generale [*quando aliquid specialiter probat, ad Rhetores, poetas iurisperitosque pertinet; quando vero generaliter disputant, ad philosophos attinere manifestum est*].[31]

Appare chiaro che l'autore delle *Etymologiae* è testimone di una identificazione della filosofia con ciò che della tradizione peripatetica è trasmesso agli ambienti culturali latini dell'alto medioevo, in virtù della *translatio studii* dei secoli IV-VI, anche se non si può parlare in senso proprio di aristotelismo, cioè di un modello di scienza costituito esclusivamente dall'analisi logica dell'essere in quanto essere, in netta discontinuità rispetto alla messa in questione, nella tarda antichità, del paradigma logico-ontologico secondo cui l'"orizzonte" dell'essere esaurisce l'approccio all'oggetto filosofico-teologico. Piuttosto sembra trattarsi della ricezione della teoresi "sincretista" che permea l'interpretazione "dogmatica" dei dialoghi dialettici di Platone della tarda antichità attraverso la mediazione del cosiddetto "neoplatonismo latino", che è parte integrante della, e trasmette la, concezione della filosofia come conoscenza razionale dell'essere, propedeutica alla teologia, intesa come esperienza del divino in quanto principio di tutte le cose e ragion d'essere di ciascuna di esse, ma anche come sapere capace di produrre risposte soddisfacenti alla domanda di senso che scaturisce da ogni aspetto del reale e da ogni conoscenza, cioè come piena consapevolezza che le

[24] *E* II, XXIV 12-16.

[25] *E* II, XXV 2-7.

[26] *E* II, XXVI 1.

[27] *E* II, XXVI 11.

[28] *E* II, XXVII 3-7.

[29] *E* II, XXVIII 1.

[30] *E* II, XXX 4.

[31] *E* II, XXX 17.

molteplici scienze trovano un senso solo attraverso la loro riduzione a una totalità costituita gerarchicamente, corrispondente alla totalità del reale, in cui hanno un ruolo subordinato ai misteri e ai segni sacri su cui si fonda la fede, come tutte le creature sono subordinate all'unico creatore. Naturalmente la questione resta aperta; in relazione alle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, che comunque rimangono emblematiche dell'atteggiamento dei ceti colti nei confronti della filosofia, appare comunque una forzatura parlare di "aristotelismo", in quanto l'impostazione filosofica rilevabile in esse è inevitabilmente collegata alla teoresi che si struttura come tradizione culturale nella tarda antichità, seppure "debolmente", essendo assimilabile alla posizione teorica dell'Agostino anti-manicheo e incline agli studi filosofici, autore del *Contra academicos*, del *De ordine* e del *De vera religione* tra il 386 e il 389, ma anche dell'Agostino vescovo di Ippona, che, nonostante le responsabilità derivanti dal ruolo, è autore, tra il 397 e il 414, delle *Confessiones* e del *De Genesi ad litteram*, con cui sostanzia il suo rilevante contributo, che si aggiunge a quello degli scritti di estrazione più squisitamente profana, filosofica o letteraria, alla *translatio* della concettualità tardoantica e pagana agli ambienti culturali cristiani dell'Occidente altomedievale.

3. Aristotele e la teologia platonica

L'"orizzonte" filosofico è ancora più chiaro nella seconda metà del IX secolo, a distanza di 150 anni ca. dalla riflessione di Isidoro e in coincidenza con il "rafforzamento" della teoresi operato da Giovanni Eriugena nel contesto del rinnovato interesse filosofico coltivato negli ambienti culturali del regno franco d'Occidente tra gli anni Cinquanta e la metà dei Settanta. E dell'Eriugena va innanzitutto rilevato, a proposito delle tracce riferibili alla tradizione peripatetica all'interno del "territorio" filosofico altomedievale, che il I libro del *Periphyseon*, dopo l'articolata introduzione incentrata sulla nozione di *natura* e sulla divisione di essa, è caratterizzato dall'analisi delle categorie e dalla riflessione sull'"uso teologico" di esse, nel contesto dello sviluppo argomentativo riguardante la *natura creans et non creata*. Qui l'Irlandese cita Aristotele, per la prima volta nella sua opera, come il filosofo *acutissimus apud graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor*, cioè lo qualifica indagatore delle realtà naturali, e subito dopo lo indica come il maestro delle arti logico-linguistiche che ha classificato tutte le cose create secondo dieci categorie [*omnium rerum quae post deum sunt et ab eo creata<e> innumerabiles uarietates in decem universalibus generibus conclusit, quae decem kategorias (id est praedicamenta) uocauit*].[32]

Il giudizio sul ruolo filosofico dello Stagirita è, nel caso dell'autore del *Periphyseon*, lucido e inequivocabilmente chiaro: si tratta per lui del più accreditato dei naturalisti antichi e del "padre" di una "logica della scoperta scientifica", per così dire, formale, in quanto condizione di universalità e necessità, e basata sull'analisi delle valenze semantiche dei termini, in virtù della quale poter costruire proposizioni apodittiche dotate di senso e argomentazioni valide. L'Eriugena non limita il contributo filosofico di Aristotele alla "dialettica" ma non lo collega, e non può farlo sulla base della biblioteca filosofica del suo tempo, a una "visione" metafisica, né come riflessione epistemologica a supporto delle opere fisiche[33] né come scienza delle forme e del divino. Addirittura egli, citando il *De Trinitate* di Agostino,[34] afferma in modo diretto ed esplicito che in ambito teologico le categorie perdono del tutto la loro funzione, precipua in ambito logico-ontologico, determinante ed euristica [*ut ait sanctus pater Augustinus in libris de trinitate, dum ad theologiam (hoc est ad diuinae essentiae inuestigationem) peruenitur, kategoriarum uistus omnino extinguitur*].[35]

L'essenza della "teologia platonica" che l'Eriugena recepisce e assimila dal *Corpus dionysiacum*, da lui tradotto nel decennio che precede la stesura della sua opera più ambiziosa e indubbiamente maggiore, cioè dall'uso che lo Ps.-Dionigi fa del "superamento" procliano dell'ontologia classica, consiste nella messa in questione dell'applicazione del paradigma logico-ontologico di origine aristotelica, che come ho già sottolineato si basa sull'identificazione di natura ed essere, la cui struttura corrisponde perfettamente a quella del pensiero, e nella valenza "apofatica", radicalmente trascendente, del principio dell'essere, congiunta alla struttura dialetticamente discensiva della *processio* da tale principio, in quanto esso è condizione e fine ultimo del *reditus* di tutte le cose a sé come loro origine. L'Irlandese infatti puntualizza che, se la natura creata e il suo movimento sono comprensibili in virtù delle, e corrispondono di conseguenza alle, categorie dell'essere e del pensiero [*in ipsis naturis a deo conditis motibusque earum*

[32] Iohannes Scottus seu Eriugena, *Periphyseon,* PL 122 (da ora in avanti *P*), I 14, coll. 462D-463A; ed. É. Jeauneau, 5 voll., CCCM 161-165, Brepols, Turnhout I 1996, II 1997, III 1999, IV 2000, V 2003, I p. 32, ll. 887-891.

[33] Berti 2009, 133-153.

[34] Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 5, 1, 2.

[35] *P* I 15, col. 463B; ed. Jeauneau I p. 33, ll. 903-905.

kategoriae qualiscunque sit potentia praeualet], queste ultime non possono essere applicate in senso proprio al principio che crea e non è creato, che, in conseguenza della sua natura trascendente l'essere, è ineffabile e incomprensibile [*in ea uero natura quae nec dici nec intelligi potest per omnia in omnibus deficit*], fermo restando che, come quasi tutte le forme logico-linguistiche applicabili alla natura creata possono essere usate, seppure non propriamente ma solo metaforicamente, alla divina, così anche le categorie [*quemadmodum (...) omnia quae de natura conditarum rerum proprie praedicantur de conditore rerum per metaphoram (...) ita categoriarum significationes*].[36]

Si tratta delle due parti della teologia, la "catafatica", o positiva, e l'"apofatica", o negativa, che poco prima l'Eriugena ha esposto e spiegato, e quindi della "cornice" teologica del suo pensiero, che lo qualifica nella sua interezza come ascesi, come riduzione a essa di ogni sapere e unica risposta possibile alla domanda di senso che ogni uomo inevitabilmente pone agli esponenti del ceto colto: rifacendosi esplicitamente allo Ps.-Dionigi [*auctoritate sancti Dionysii Ariopagitae accipientes*],[37] l'Irlandese indica nella teologia affermativa la via attraverso cui concepiamo come vero il nostro sapere sul divino [*ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ dicit: "ueritas est"*] e nella negativa la via attraverso cui riconosciamo tutto ciò che pensiamo e che diciamo sul principio primo di tutte le cose come non vero [*ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ contradicit: ueritas non est*]. Questo duplice approccio, solo in apparenza contraddittorio, ci mette nelle condizioni di riconoscere l'improprietà dell'applicazione a Dio delle categorie e il carattere figurato del linguaggio teologico, che in quanto tale non risulta illegittimo; in altri termini il metodo che palesa la verità della natura divina ma non la afferma propriamente, applicando metaforicamente a essa il linguaggio creaturale [*quae dicit "ueritas est" non affirmat proprie diuinam substantiam veritatem esse sed tali nomine per metaforam a creatura ad creatorem uocari posse*]. Al contrario la teologia "apofatica" non nega che Dio sia definito "Verità" ma che possa esserlo propriamente, in quanto riconosce che è incomprensibile e ineffabile [*quae dicit "ueritas non est" merito diuinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens, non eam negat esse, sed ueritatem nec uocari proprie nec esse*]. La prima afferma ciò che di Dio si può dire, anche se non in senso proprio; la seconda nega che qualcosa si possa dire di Dio in senso proprio, per quanto possa esserlo metaforicamente [*una agitur dicit "hoc uocari potest" sed non dicit "hoc proprie est"; altera dicit "hoc non est", quamuis hoc appellari potest*].[38]

Si comprende perché l'Eriugena, ancora sulla scia dello Ps.-Dionigi, ritiene che i due punti di vista si possano integrare in una sistesi superiore, che li includa entrambi e ricavabile premettendo al nome che si vuole attribuire a Dio il prefisso *super*, che traduce letteralmente il greco *hupér*, o locuzioni quali *plus quam*. In tal modo è possibile riconoscere entrambe le parti della teologia nelle espressioni ottenute, che hanno la forma affermativa e nel contempo il valore della negazione [*in pronuntiatione formam affirmatiuae, intellectu uero uirtutem abdicatiue obtineant*]. L'autore del *Periphyseon* conclude la digressione con un esempio: "Dio è essenza" è un'affermazione [*"essentia est", affirmatio*]; "Dio non è essenza" è una negazione [*"essentia non est" abdicatio*]; "Dio è superessenziale" è insieme affermazione e negazione [*"superessentialis est" affirmatio simul et abdicatio*], in quanto afferma che egli è più che essere, sovrabbondanza di essere [*dicit enim deum non esse aliquid eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse*].[39] Tale puntualizzazione è ulteriore riprova che la funzione logico-linguistica della filosofia è subordinata alla teologia, all'interno di una "visione" gerarchica e dialettico-discensiva del reale, di una sorta di *politeìa* cosmica cui corrisponde il cosmo politico della Gallia carolingia, alla luce della quale l'uomo, termine d'unione tra l'universo spirituale e la corporeità, è chiamato a riconoscere tale *descensus* e a ripercorrerlo all'incontrario come condizione necessaria e sufficiente della santità (così come l'intima razionalità dell'intero processo è condizione necessaria e sufficiente della salvezza di tutte le anime nella forma del *reditus* al principio primo).

In questa "visione", la filosofia come modello teorico risalente all'età classica, cioè come scienza dianoetica dell'essere e delle sue determinazioni, oltre a essere subordinata alla noesi del principio ultrasostanziale dell'essere, ha una funzione propedeutica a quest'ultima, che si configura per tale ragione come "sbocco" ultimo di tutti i saperi. Siamo di fronte anche, e soprattutto, in questo caso alla messa in questione dell'ontologia classica su cui si basa l'interpretazione "dogmatica" dei dialoghi di Platone operata dai platonici della tarda antichità, inclusiva delle molteplici forme teoretiche di età ellenistica e che esaurisce la "scena" filosofica dal III secolo, mantenendo "viva" gran

[36] *P* I 15, col. 463B-C; ed. Jeauneau I p. 33, ll. 905-912.

[37] *P* I 14, col. 461A; ed. Jeauneau I p. 30, ll. 812-813.

[38] *P* I 14, col. 461C-D; ed. Jeauneau I p. 31, ll. 828-843.

[39] *P* I 14, col. 462B-D; ed. Jeauneau I p. 32, ll. 874-883.

parte della tradizione filosofica antica (quanto meno di quell'ampia "porzione" di essa in grado di riempire lo "spazio" logico-ontologico che si cura di preservare) e tuttavia limitandola dentro i confini del trascendentismo meontologico, su cui fonda quella dialettica del reale che rende l'universale rispetto al particolare non solo preminente ontologicamente ma anche logicamente precedente e gnoseologicamente prioritario e la "doppia fede", insieme cristiana e filosofica, che caratterizza il suo pensiero.[40]

Il paradigma platonico-neoplatonico del rapporto gerarchico intercorrente tra il sapere razionale e l'intuizione intellettuale dei princìpi, che del primo è non necessario esito e ragione sufficiente, include anche la filosofia della natura sensibile, e segnatamente il sapere fisico-cosmologico, in cui si manifesta una feconda sistesi tra la psicologia e la "visione" cosmologico-musicale del *Timeo* e la ricerca dei principi e l'analisi della struttura del cosmo del *corpus naturale* di Aristotele, soprattutto della *Physica* e del *De caelo*.[41] Le fonti, riscontrabili su base oggettiva o solo probabili, del pensiero filosofico-naturalistico di Giovanni Eriugena sono inequivocabilmente afferenti, o a loro volta collegabili, alla tradizione tardoantica dei commenti al *Timeo*: innanzitutto la traduzione e il commento di Calcidio alla prima parte del dialogo e forse anche quella di Cicerone, anch'essa parziale; in secondo luogo le citazioni e le considerazioni di Macrobio nei *Commentarii in Somnium Scipionis*; non marginalmente il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, pedissequamente commentato nelle *Annotationes in Marcianum*, espressione, che siano redatte direttamente dall'Irlandese o *reportationes* di uno o più uditori, dell'insegnamento tenuto presso la *schola palatina* da parte del filosofo di Carlo il Calvo,[42] oltre agli stessi *Etymologiarum libri* di Isidoro di Siviglia. Sono, a esclusione di quest'ultimo, i testi e gli autori del cosiddetto "neoplatonismo latino" del IV secolo, la cui fruizione "accompagna" fino agli ambienti culturali del medioevo alto e centrale la *koiné* filosofica sincretista della tarda antichità, che include l'integrazione della rappresentazione timaica del "macrocosmo", di carattere cosmologico-musicale, con la "visione" fisico-matematica della disposizione ordinata degli elementi corporei in base a "misura, numero e peso"[43] riconducibile indirettamente al *De caelo* di Aristotele.

In particolare sulla presenza di tracce ed elementi riconducibili ad Aristotele e recepiti indirettamente dall'Eriugena, in assenza di una benché minima circolazione del *corpus naturale* dello Stagirita, va ricordato il passo in cui l'Irlandese, sempre nel I libro del *Periphyseon*, imposta una riflessione che echeggia i rilievi sulla complessità della questione espressi da Aristotele nella *Physica*,[44] all'interno della quale è fatto cenno alla collocazione dei corpi semplici nei loro luoghi naturali, secondo l'immagine del cosmo fisico che le sue fonti tardoantiche ricavano dal *De caelo*[45] e includono nella concezione timaica delle relazioni analogiche tra gli elementi, come condizione dell'armonia del "corpo del mondo". Nel brano del dialogo eriugeniano evocato il *Nutritor* sottolinea che i corpi non sono in luoghi intesi come contenitori vuoti ma in altri corpi, come i pesci nel mare o i pianeti nell'etere, gli astri nel firmamento [*corpora* (...) *nisi aliud nisi corpora in corporibus esse* (...) *pisces in fluctibus, planetae in aethere, astra in firmamento*], i più piccoli dentro quelli più grandi, i più densi in quelli più rarefatti, i meno leggeri nei più leggeri, i meno puri nei più puri [*minora in maioribus, crassiora in subtilioribus, levia in levioribus, pura in purioribus*]; e nello stesso senso deve intendersi l'affermazione secondo cui tutte le cose sono contenute nei loro luoghi naturali [*haec enim omnia* (...) *suis propriis loci contineri uera ratio edocet*].[46] Sul tema dei luoghi naturali dei corpi semplici e della formazione delle determinazioni corporee particolari, l'autore del *Periphyseon* ha già poco prima puntualizzato che tutto il mondo sensibile ruota intorno all'elemento solido [*totus iste mundus sensibus apparens assiduo motu circa suum cardinem uoluitur*] ed è costituito dagli altri tre, l'acqua, l'aria e il fuoco [*circa terram dico, circa quam* (...) *cetera tria elementa, aqua uidelicet, aer, ignis, inaccessibili rotatu uouuntur*], che, venendo in contatto e unendosi proprio in virtù del loro movimento, formano i singoli corpi [*inuisibili motu sine ulla intermissione uniuersalia corpora* (...) *in se inuicem coeuntia singularum rerum propria corpora conficiunt*], senza alterare la quantità complessiva di ciascuno e restando privi di movimento nei luoghi cui naturalmente tendono e che naturalmente occupano [*quae resoluta* (...) *in uniuersalitates recurrunt* (...) *quae nec moueri nec augeri nec minui potest*].[47] Lo stesso

[40] Trouillard 1976, p. 15 [15-39].

[41] Romano 1985b, 9-69.

[42] Sulla paternità di quest'ultima opera, cfr. Lutz 1939, IX-XIII (IX-XXX).

[43] *Sap*. 11, 21.

[44] Aristoteles, *Phys*. IV 4, 212 a 5-15.

[45] Aristoteles, *De caelo* I 8, 377 a 27 – b 8.

[46] *P* I 35, coll. 479D-480A; ed. Jeauneau I p. 53, ll. 1598-1605.

[47] *P* I 30, col. 476A; ed. Jeauneau I p. 49, ll. 1441-1450.

Eriugena subito dopo "inquadra" tale immagine del mondo fisico dentro una "cornice" teorica di natura gerarchica e partecipativa, secondo cui la struttura delle relazioni interne all'essere "sfocia" nel *reditus*, per il quale *omnia* (...) *unum et id ipsum immobile erunt, quando in suas immutabiles rationes omnia reuersura sunt*.[48]

Nel corso dell'esposizione di tali tesi l'Eriugena ricorre alla nozione, già sopra riscontrata, di *aether,* o *aetherium spatium*, termine ed espressione che risentono dell'influenza della tradizione peripatetica sulla cosmologia tardoantica e altomedievale,[49] in quanto oggettivamente esemplata sulla nozione di "etere" (o "quinta essenza") del *De caelo*,[50] e tuttavia da lui, così come prima di lui da Isidoro di Siviglia, usata in un significato diverso da quello aristotelico, in quanto identificato con il fuoco, nel suo luogo naturale, in cui, pur mobilissimo per natura, in stato di quiete risulta incolore, uniforme e trasparente, salvo incendiarsi in presenza di altri elementi, producendo i corpi celesti luminosi. Egli ricorda che nel *Timeo*, perché siano garantiti l'equilibrio del "corpo del mondo" e la sua analogia con l'anima universale, che in un certo senso si muove per vivificare e governare l'universo sensibile e nel contempo è sempre identica a se stessa [*quia ipsa anima* (...) *aeternaliter mouetur ad corpus suum* (...) *uiuificandum, regendum diuersisque rationibus* (...) *mouendum, manet etiam in suo naturali immobilique statu*], esso in alcune parti è immobile, come la terra, in altre è incessantemente ed eternamente mobile, come l'etere, che quindi inequivocabilmente corrisponde all'elemento igneo, in altre ancora è statico pur muovendosi, come l'acqua, o è mobile, seppure non molto veloce, come l'aria [*partim quidem stat aeterna stabilitate, ut est terra; partim uero aeterna ueloocitate, ut est aetherium spatium; partim nec stat nec uelociter mouetur, ut aqua; partim uelociter sed non uelosoccome, ut est aer*].[51]

Lo scenario fin qui delineato è confermato se si prendono in considerazione tutte le occorrenze in cui nel *Periphyseon* è menzionato Aristotele, otto complessivamente, delle quali cinque si trovano nel I libro, due nel II e una nel V, e l'unica citazione del *De interpretatione*,[52] non certo poche se si considera che le menzioni di Platone nella stessa opera sono quindici, a riprova, seppure solo statistica, della consistente presenza di tracce e aspetti della tradizione peripatetica nel pensiero che fa capo alla sintesi filosofica della tarda antichità. Ebbene in tutti i luoghi citati lo Stagirita è menzionato esclusivamente a proposito delle sue opere note, *Categoriae* e *De interpretatione*, e delle sue dottrine logiche, in modo da circoscrivere la valenza propedeutica e l'oggetto privilegiato, costituito dai princìpi e dalle forme della predicazione e dell'argomentazione, in uno "spazio" teorico subordinato alla teologia. La percezione del ruolo non marginale di Aristotele nella definizione e nella crescita dei saperi e della rilevanza della sua opera, la cui diffusione è promossa già da Boezio, che ne imposta l'interpretazione, all'interno della "biblioteca" filosofica dei latini tra lo scorcio del VII secolo e il IX è quindi netta, anche se credo non legittimi l'assunzione in senso stretto dell'espressione "aristotelismo altomedievale": la prospettiva teoretica degli uomini colti dell'Occidente altomedievale appare infatti, sia nella sua articolazione sincronica sia nel suo sviluppo diacronico, uniformemente incentrata sull'approccio mistico-speculativo al reale, che nella "visione" eriugeniana matura è assimilato alla struttura dialettico-discensiva della *processio* dal principio ultrasostanziale come condizione del *reditus* a esso, necessario "sbocco" ultrarazionale.

[48] *P* I 31, col. 476B; ed. Jeauneau I p. 49, ll. 1460-1462.

[49] *E* XIII, V 1.

[50] Aristoteles, *De caelo* I 2, 268 b 11 – 270 a 12.

[51] *P* I 31, col. 477A; ed. Jeauneau I p. 50, ll. 1478-1487.

[52] Aristotele è menzionato in P I 14, col. 462D (ed. Jeauneau I p. 32, l. 887); I 22, col. 469B (ed. Jeauneau I p. 40, l. 1160); I 33, col. 478C (ed. Jeauneau I p. 52, l. 1555); I 50, col. 493A (ed. Jeauneau I p. 71, l. 2172); I 63, col. 507C (ed. Jeauneau I p. 90, l. 2808); II 29 (2), col. 597C (ed. Jeauneau II p. 99, ll. 2361-2); V 4, col. 870A (ed. Jeauneau V p. 15, l. 409); il *De Interpretatione* è citato in P II 29, col. 597C (ed. Jeauneau II p. 99, l. 2360).

Bibliografia

Berti 2009 — E. Berti, *La critica di Aristotele alla scienza universale in* Metaph. *A 9*, in *Il libro "Alpha" della "Metafisica" di Aristotele tra storiografia e teoria*, Atti del Convegno Nazionale (Catania, 16-18 gennaio 2008), a cura di R.L. Cardullo, CUECM, Catania 2009, pp. 133-153.

d'Onofrio 2005 — G. d'Onofrio, *Quando la metafisica non c'era.* Vera philosophia *nell'Occidente latino "pre-aristotelico"*, in *Quaestio* 5 (2005) 103-144: *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel medioevo / Sujet et statut de le philosophie première au Moyen Âge / Subjekt und Statusder ersten Philosophie im Mittelalter / The Subject and Status of First Philosophy in the Middle Ages*, in Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Bari, 9-12 giugno 2004), a cura di P. Porro, con la collaborazione di Marienza Benedetto.

Enders 1998 — M. Enders, *Zum Philosophieverständnis des Boethius Außerhalb der "Consolatio philosophiae"*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? / Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? / What is Philosophy in the Middle Ages?*, Akten des X. Internationalen Congresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Erfurt, 25-30 Aug.1997), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, pp. 444-451.

Erismann 2005 — Ch. Erismann, *Un autre aristotelisme? La problématique métaphysique durant le haut Moyen Âge latin. À propos d'Anselme,* Monologion *27*, in *Quaestio* 5 (2005), pp. 145-162: *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel medioevo / Sujet et statut de le philosophie première au Moyen Âge / Subjekt und Statusder ersten Philosophie im Mittelalter / The Subject and Status of First Philosophy in the Middle Ages*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Bari, 9-12 giugno 2004), a cura di P. Porro, con la collaborazione di Marienza Benedetto.

Erismann 2007a — Ch. Erismann, *The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology*, in *Vivarium* 45 (2007) 73-88.

Erismann 2007b — Ch. Erismann, *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, ed. by J. Marembon, Brill, Leiden/Boston 2007.

Erismann 2011 — Ch. Erismann, *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011.

Erismann 2012 — Ch. Erismann, *Latin Philosophy to 1200,* in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy,* ed. by J. Marenbon, Univ. Press, Oxford 2012, pp. 167-191.

Ferrari 2016 — F. Ferrari, *La nascita del platonismo,* in *"Princeps philosophorum". Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a cura di M. Borriello e A.M. Vitale, Città Nuova, Roma 2016, pp. 13-29.

Festugière 1963 — A.J. Festugière, *Modes de composition des commentaires de Proclus*, in *Museum Helveticum* 20 (1963) 77-100.

Graham 1987 — D. Graham, *Aristotle's two Systems*, Univ. Press, Oxford 1987.

Gregory 1966 — T. Gregory, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele - Il secolo XII,* in *La filosofia della natura nel medioevo,* Atti del III Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Passo della Mendola [Trento], 31 agosto - 5 settembre 1964), Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 27-65.

Holopainen 1998 — T.J. Holopainen, *Augustine, Berengar and Anselm on the Role of Reason in Theology, Was ist Philosophie im Mittelalter? / Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? / What is Philosophy in the Middle Ages?*, Akten des X. Internationalen Congresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Erfurt, 25-30 Aug. 1997), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, pp. 553-559.

Kreuzer 1998 — J. Kreuzer, *Paradigmenwechsel: Augustinus und die Anfänge des mittelalterlichen Philosophie*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? / Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? / What is Philosophy in the Middle Ages?,* Akten des X. Internationalen Congresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Erfurt, 25-30 Aug. 1997), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, pp. 437-443.

Lutz 1939 — C.E. Lutz, *Introduction,* in Iohannes Scottus, *Annotationes in Marcianum*, ed. by C.E.

Lutz, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1939, pp. IX-XXX.

Lutz-Bachmann 1998 — M. Lutz-Bachmann, *Die Frage nach der Philosophie in Peter Abaelards Ethic, Was ist Philosophie im Mittelalter? / Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? / What is Philosophy in the Middle Ages?*, Akten des X. Internationalen Congresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Erfurt, 25-30 Aug.1997), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, pp. 993-998.

Marenbon 2007 — J. Marenbon, *Medieval Philosophy. An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, London-New York 2007.

Marenbon 2012 — J. Marenbon, *The Late Ancient Background to Medieval Philosophy*, in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, ed. by J. Marenbon, Univ. Press, Oxford 2012, pp. 17-28.

Marenbon 2016 — J. Marenbon, *Medieval Philosophy. A Very Short Introduction*, Univ. Press, Oxford 2016.

Martello 2010 — C. Martello, *Tradizione senza continuità. Le trasformazioni della filosofia nell'alto medioevo*, *Mediaeval Sophia. Studi e Ricerche sui Saperi Medievali* 7 (2010) 33-49.

Martello 2017 — C. Martello, *La scoperta dell'alterità. Filosofia e dialogo interculturale nel medioevo latino centrale*, in *I quaderni del DISUM. Colloquio 2014: Abitare la frontiera. Colloquio 2015: Verso nuovi modelli di ricerca*, Duetredue ed., Lentini (SR) 2017, pp. 37-54.

Romano 1977 — F. Romano, *Platonismo/neoplatonismo. Continuità e rotture*, in *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, Raccolta di studi rari e inediti a cura di G.R. Giardina, CUECM, Catania 2004, pp. 182-183 [179-200], già in *Siculorum Gymnasium* NS 30/2 (1977), pp. 333-400.

Romano 1983 — F. Romano, *Il platonismo della tarda antichità: neoplatonismo e nuove forme di teoresi platonica*, in Id., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Guida, Napoli 1983, pp. 9-26.

Romano 1985a — F. Romano, *Genesi e strutture del commentario neoplatonico*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Atti del Convegno di Studi (Catania, 27 set. - 2 ott. 1982), a cura di M. Mazza e C. Giuffrida, Jouvence, Milano 1985, pp. 219-37, già in F. Romano, *Studi e ricerche sul neoplatonismo,* Guida, Napoli 1983, pp. 49-66.

Romano 1985b — F. Romano, *Porfirio e la fisica aristotelica*, Univ., Catania 1985.

Romano 1998 — F. Romano, *Il neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998.

Romano 2000 — F. Romano, *Domnino di Larissa. La svolta impossibile nella filosofia metematica neoplatonica. Manuale di introduzione all'aritmetica. Introduzione, testo e traduzione,* CUECM, Catania 2000.

Romano 2006 — F. Romano, *Introduzione alla lettura della "Summa pitagorica" di Giamblico,* in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di F. Romano, Bompiani, Milano 2006, pp. 9-53.

Trouillard 1976 — J. Trouillard, *La notion de "Théophanie" chez Erigène*, in *Manifestation et révélation*, Beauchesne, Paris 1976, p. 15 [15-39].

Werner 1998 — H.-J. Werner, *"Meliores viae sophiae". Alkuins Bestimmungender Philosophie in der Schrift "Disputatio de vera philosophia"*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? / Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? / What is Philosophy in the Middle Ages?*, Akten des X. Internationalen Congresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Erfurt, 25-30 Aug. 1997), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, pp. 452-459.

Gli autori*

Gioacchino Strano
Università della Calabria
Dipartimento di Studi Umanistici
via Pietro Bucci, 87036 - Arcavacata di Rende (CS), Italia (Italy)
gioacchino.strano@unical.it
L-FIL-LET/07 (Area 10/D2)

Georgios P. Tsomis
Democritus University of Thrace
Department of Greek Philology, School of Classical Studies and Humanities
University Campus, 69100 - Komotini, Greece
gtsomis@helit.duth.gr

Valeria Smedile
Università degli Studi di Messina
Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne (DICAM)
Località Santissima Annunziata, 98168 - Messina, Italia (Italy)
vsmedile@unime.it
L/ANT-03 (Area 10/D2)

Concetto Martello
Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze Umanistiche
P.zza Dante 32, 95124 - Catania (Italy)
martello@unict.it
M-FIL/08 (Area 11/C)

Katerina Papatheu
Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze Umanistiche
P.zza Dante 32, 95124 - Catania, Italia (Italy)
papatheu@unict.it
L-LIN/20 (Area 10/D2)

Aslı Çete
Istanbul University
Faculty of Letters, Department of Modern Greek Language and Literature
Ordu Cad. No: 6, 34459 - Laleli / İstanbul (Turkey)
asli.cete@yahoo.gr

[1] I settori scientifico-disciplinari, nonché le aree e le denominazioni dei macrosettori, sono citati soltanto nel caso di contributors operanti in Università o Enti di ricerca italiani.