

Daniele Iozzia

Osservazioni sulla traduzione eriugeniana
del trattato ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
di Gregorio di Nissa

È noto che la conoscenza e la traduzione dell'opera di Gregorio di Nissa, come di altri Padri greci, costituì un momento fondamentale per lo sviluppo del pensiero eriugeniano, come è attestato dall'abbondanza di loro citazioni presente nel *Periphyseon*. Può pertanto essere di qualche interesse soffermarsi su alcuni particolari della traduzione che Giovanni Scoto Eriugena fece, intorno agli anni 862-864, del *De hominis opificio* del Nisseno.

Prima di cogliere alcune delle caratteristiche della traduzione eriugeniana, è opportuno collocare nel suo contesto il trattato del Cappadoce, che si trova ad essere strettamente correlato con altre due opere, una di Gregorio stesso e una del fratello Basilio. Il trattato ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ, *Sulla costituzione dell'uomo*, è conosciuto in ambito latino come *De hominis opificio* o, ed è il caso dell'Eriugena, *De imagine*. Esso fu composto nel 379 e si connota come un trattato specificamente filosofico, anche se strutturato sull'interpretazione di alcuni versetti biblici. In esso Gregorio si propone di continuare il lavoro esegetico intrapreso da Basilio, da poco defunto, il quale nelle *Omelie sull'Esamerone* aveva commentato i versetti di *Genesi* relativi alla creazione del mondo, arrendendosi prima di trattare della formazione dell'uomo. Dopo aver in qualche modo completato il programma delle *Omelie* di Basilio con il trattato sull'uomo, Gregorio tornò ancora una volta sulla fondamentale opera del fratello scrivendo l'*Apologia in Hexaëmeron*, il cui intento è di respingere le critiche verso alcune posizioni basiliane; queste, però, sono anche a volte rovesciate dallo stesso Gregorio. Data quindi la molteplicità di rapporti tra le *Omelie* basiliane, il trattato sull'uomo e l'*Apologia* di Gregorio, sarebbe sempre necessario considerare le tre opere, se non come un insieme, perlomeno interdipendenti.

Nello scritto *Sulla costituzione dell'uomo*, Gregorio, partendo dai versetti biblici tralasciati dal fratello, delinea un vero e proprio trattato di antropologia, con continui rimandi alla riflessione filosofica pagana, particolarmente di stampo platonico, relativamente alle facoltà dell'anima e al rapporto di questa col corpo.

Dopo alcuni capitoli introduttivi dedicati al tema tradizionale della dignità e perfezione dell'uomo, Gregorio si dedica all'analisi dell'anima umana ed in particolare elabora una dottrina che coniuga la tripartizione delle facoltà dell'anima, di deri-

vazione aristotelica, con la struttura dualistica (anima-corpo) di tradizione platonica, analogamente a quanto avevano fatto i neoplatonici,¹ rintracciando però nella Scrittura la base per le sue riflessioni. Anche le tematiche dell'unione dell'anima col corpo e conseguentemente della risurrezione sono affrontate nel trattato, con interessanti indicazioni relative alla finale *apokatastasis*.

Il trattato gregoriano era già stato tradotto in latino da Dionigi il Piccolo, probabilmente intorno al 530. La traduzione eriugeniana, rispetto a quella precedente, risulta talvolta più oscura, ma presenta grande interesse sia per quanto riguarda il metodo traduttivo sia, soprattutto, per l'influenza dottrinale che il pensiero del Nisseno esercitò sull'Irlandese.

Attraverso la comparazione del testo gregoriano (del quale purtroppo non esiste tuttora un'edizione critica scientificamente valida, pur annunciata da decenni nell'ambito dell'edizione generale del Nisseno iniziata da Jaeger, ragione per la quale bisogna consultare quella a cura di G. H. Forbes)² e della traduzione eriugeniana edita da M. Cappuyns,³ è possibile fare qualche osservazione.

Mi soffermerò, a puro titolo di esempio, sui capitoli XXI e XXIV.⁴ Essi risultano significativi perché sono anche citati interamente nel *Periphyseon*, dove non sono pochi i passi gregoriani riportati;⁵ per questo motivo occorre fare riferimento anche all'edizione dell'opera eriugeniana. I capitoli in esame sono relativi rispettivamente alla natura limitata del male e alla derivazione della materia da Dio, e in tale contesto le dottrine elaborate dal Nisseno mostrano un'evidente tangenza con analoghe dottrine plotiniane. Questi capitoli costituiscono per l'Eriugena il modello per l'elaborazione del proprio pensiero, a tal punto che merita rilievo il fatto che egli, nel riportarli nel *Periphyseon*, ometta proprio le espressioni di cautela che Gregorio adotta, sull'esempio di Origene, quando introduce dottrine che potrebbero essere giudicate ardite. Ora, proprio nell'osservare la traduzione dell'Eriugena, emergono alcuni piccoli particolari del testo rilevabili dai due capitoli presi come campione, particolari certamente non di capitale importanza, ma senz'altro interessanti per la comprensione del suo metodo traduttivo.

Il primo esempio su cui vorrei soffermarmi è relativo a *De hom. op.* XXI 3, dove Gregorio, dopo aver detto all'inizio del capitolo che «Il male non è così forte da prevalere sulla potenza del bene, né l'incostanza della nostra natura è più grande e

¹ Cfr. F. ROMANO, *Il Neoplatonismo*, Roma 1996, p. 91 ss.

² GREGORII NYSSENI *Quae supersunt omnia*, ed. G. H. Forbes, Burntisland 1855-1861 (contiene *Apologia in Hexaëmeron*, *De hominis opificio* e parte di *De vita Moysis*). Di recente è stata finalmente pubblicata l'edizione critica dell'*Apologia in Hexaëmeron* a cura di H. Drobner, Leiden 2009.

³ M. CAPPUYNS, *Le «De imagine» de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 32 (1965), pp. 209-262.

⁴ La numerazione dei capitoli varia a seconda dei manoscritti. Seguo quella dell'edizione Forbes, che differisce da quella della traduzione latina dell'Eriugena.

⁵ Per l'elenco completo dei passi del ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΟΥ nel *Periphyseon*, cfr. M. CAPPUYNS, *Le «De imagine» de Grégoire de Nysse*, cit., p. 208 s.

più perseverante della sapienza di Dio»,⁶ opera la seguente deduzione: «Dunque la nostra corsa avverrà nuovamente nel bene, dal momento che la natura del male è circoscritta da confini necessari». ⁷ Quello che vorrei sottolineare è solo un elemento marginale, che però dà qualche indicazione sul metodo traduttivo dell'Eriugena: il testo greco inizia il periodo con οὐκοῦν, congiunzione che indica appunto una deduzione o una ripresa di un concetto già definito; ebbene, tale congiunzione è resa dall'Eriugena con *non ergo*, evidentemente perché intendeva due parole separate, che introducessero un'interrogativa retorica. La conseguenza di questa traduzione è però una lieve ambiguità, tale per cui, in un'edizione moderna, se si trascura di mettere alla fine del periodo un punto interrogativo (come fa Cappuyns, il quale avverte comunque di riprodurre senza interventi l'unico manoscritto che conserva il testo eriugeniano) e non si comprende che si tratta appunto di una domanda retorica (come invece è messo in evidenza da Jeaneau nell'edizione del *Periphyseon*, V 26, 2603 s. p. 82, dove l'Eriugena riporta appunto il passo di Gregorio), il senso viene stravolto, in quanto sembrerebbe opposto a tutto ciò che è stato detto precedentemente. Difatti Gregorio parla, nel passo in questione, del ritorno del tutto a Dio, adoperando una metafora astronomica per illustrare la limitatezza del male, paragonato all'ombra proiettata da un corpo celeste, rispetto all'infinita luce del bene. La traduzione eriugeniana risulta pertanto, almeno in questo caso, appunto ambigua, soprattutto se confrontata a quella precedente di Dionigi il Piccolo, il quale invece aveva omesso la negazione, che risulta perlomeno ridondante, e reso con il semplice *ergo*, che è la corretta traduzione latina di οὐκοῦν: risulta così evidente, limitatamente a questo esempio, come il metodo traduttivo dell'Eriugena sia spesso meccanico e meno attento all'*usus* delle due lingue rispetto a quello dionisiano. Questo non impedisce, però, all'Eriugena di cogliere il contenuto propriamente filosofico del trattato del Niseno ed aderire pienamente alle dottrine gregoriane integrandole nel suo sistema.

Un altro passo significativo è quello di *De hom. op.* XXIV 2,⁸ dove Gregorio parla delle caratteristiche della materia, proponendo una dottrina che è stata ritenuta vicina alle posizioni idealistiche. Egli, difatti, per spiegare come la materia possa venire da Dio, che è immateriale, e controbattere così le posizioni dualistiche di alcune eresie, propone, in maniera cauta, una dottrina di cui si trovano tracce anche in Origene⁹ e Plotino¹⁰ (anche se entrambi la rifiutano). Secondo tale posizione, la materia

⁶ *De hom. op.* XXI 1, p. 230, 12-14 ed. Forbes: «'Αλλ' οὐχ οὕτως ἐστὶν ἰσχυρὸν ἡ κακία, ὡς τῆς ἀγαθῆς ὑπερισχύσαι δυνάμεως οὐδὲ κρείττων καὶ μονιμωτέρα τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἢ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀβουλία».

⁷ *Ivi*, XXI 3, p. 232, 8-9 ed. Forbes: «Οὐκοῦν ἔσται πάλιν ἐν καλοῖς ὁ δρόμος ἡμῶν, διὰ τὸ πέρασιν ἀναγκαίους περιορίσθαι τῆς κακίας τὴν φύσιν».

⁸ *De hom. op.* XXIV 2, p. 250, 1-5 ed. Forbes: «[...] γὰρ οὐκ ἔστι σῶμα, ὃ τὸ χροῶμα, καὶ τὸ σχῆμα, καὶ ἡ ἀντιτυπία καὶ ἡ διάστασις, καὶ τὸ βάρος, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἰδιωμάτων οὐ πρόσεστιν, ἕκαστον δὲ τούτων σῶμα οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ τὸ σῶμα, κατὰ τὸ ἰδιάζον

εὐρίσκεται» («infatti non c'è corpo in cui non ci sia colore e figura e durezza e estensione e pesantezza e tutte le altre proprietà, ma ciascuna di queste non è corpo, bensì viene ritenuta qualcosa di diverso dal corpo secondo la sua proprietà»).

⁹ Cfr. ORIGENE, *De Princ.* IV 7.

può ben provenire da Dio, in quanto essa non è che il risultato del concorso di puri intelligibili,¹¹ che Gregorio elenca nella serie $\chi\rho\omega\mu\alpha - \sigma\chi\eta\mu\alpha - \acute{\alpha}\nu\tau\iota\tau\upsilon\pi\acute{\iota}\alpha - \delta\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma - \beta\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$. Mentre il Nisseno introduce dubitativamente tale dottrina, come una possibile soluzione al problema della materia, ma non prende aperta posizione nei suoi confronti (almeno apparentemente, perché poi difatti la riprende sia nel *De anima et resurrectione* che nell'*Apologia in Hexaëmeron*, dimostrando così, in realtà, di tenerla in considerazione), Giovanni Scoto Eriugena, al contrario, la presenta come fondante e nel *Periphyseon* omette, come già evidenziato, proprio le parole di cautela utilizzate da Gregorio. Per quanto riguarda la traduzione del passo effettuata dall'Eriugena, emerge in essa una particolarità che è stata ben spiegata da Jeaneau¹² nell'edizione del *Periphyseon*: si tratta dell'apparente incongruenza di quello che nell'edizione di Cappuyns è reso con *res-οὐσία* e nella citazione del *Periphyseon* è specificato come *res (id est οὐσία)*. La motivazione è data con chiarezza da Jeaneau: il primo termine dell'elenco gregoriano, nel manoscritto a disposizione dell'Eriugena, era non $\chi\rho\omega\mu\alpha$, bensì $\chi\rho\eta\mu\alpha$, cosicché la traduzione con *res* ha una sua ragione. Solo che nel contesto di cui parla Gregorio, dire che un $\chi\rho\eta\mu\alpha$ – o una *res* per l'Eriugena – siano dei puri intelligibili forse destava qualche interrogativo. Di conseguenza, la specificazione di $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ a *res* è da considerarsi glossa dell'Eriugena, che anche altrove interviene nel riportare passi tradotti.

Tale intervento denota la capacità del traduttore e filosofo di comprendere il senso profondo del testo e di superarne le difficoltà (benché in questo caso solo accidentali), giacché l' $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ può a ben diritto rientrare fra gli intelligibili, senza che l'argomentazione gregoriana perda di vigore. Se tale operazione ha i suoi pregi e mette in evidenza il talento filosofico dell'Eriugena anche nell'attività di traduzione, per un altro verso, però, mostra pure dei limiti, in quanto ad un termine greco viene sostituito un altro sempre greco, seppure più facilmente comprensibile. Certo non si deve trascurare che proprio nel *Periphyseon* c'è un'importante trattazione sul significato di $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, ma il lettore che si trovasse di fronte alla sola traduzione dell'intero trattato gregoriano potrebbe riscontrare una certa oscurità.

A questo proposito, è ancora da segnalare, sia nei capitoli in questione che altrove, l'utilizzo di termini di derivazione greca, che vengono conservati dal testo originale oppure, come nel caso precedente, introdotti a tradurre altri termini greci. Sempre a titolo di esempio, ancora nello stesso cap. XXI 3, l'Eriugena traduce con *aetheria [...] spatia* il greco $\tau\acute{\alpha}\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega\omicron\upsilon\alpha$: anche in questo caso si coglie la tendenza a tradurre un termine con un altro sempre di derivazione greca (pur se confluito da tempo nel latino colto), operazione, questa, che agli occhi dei moderni può sembrare un'incongruenza ma che probabilmente per i contemporanei colti dell'Eriugena denotava la cultura del filosofo se non l'abilità del traduttore. Nel cap. XXIV, invece,

¹⁰ Cfr. PLOTINO, *Enn.* II 4 (12) 11, 8-14.

¹¹ Per la problematica della materia in Gregorio, mi permetto di rimandare a D. IOZZIA, *Filosofia emendata. Elementi connessi col Neoplatonismo nell'esegesi esamerale di Gregorio di Nissa*, Acireale-Roma 2006, pp. 43-61.

¹² Cfr. *Periph.* I, p. LXXXVII s. e p. 84, n. a 2593.

sono presenti altri grecismi, tra cui un verbo: in questo caso, a differenza dei precedenti, semplicemente l'Eriugena sceglie di conservare lo stesso verbo e traduce τῶν θεωρουμένων con *eorum quae [...] theorizantur*. Qui è da considerare il senso tecnico di *theoria* e dei suoi derivati, visto che anche poco prima nello stesso cap. XXIV l'Eriugena conserva due volte *theoria*, come nel testo di Gregorio. Ma, appunto, nel caso dell'utilizzo dei termini greci ci si trova di fronte ad una nota tendenza eriugenaiana.

Mi sono limitato a segnalare alcuni aspetti che sono emersi dalla lettura dei due capitoli presi a campione. Al di là dei particolari, emerge la caratteristica di meccanicità del procedimento traduttivo adoperato dall'Eriugena, meccanicità che però non inficia la valenza filosofica del suo studio dei testi dei Padri orientali, Gregorio di Nissa e lo Ps. Dionigi *in primis*, i quali gli permettono di accostarsi ad un pensiero cristiano fortemente legato al Neoplatonismo¹³ – in maniera però differente dalla tradizione latina, di matrice prevalentemente agostiniana – e del quale l'Eriugena si fece nuovo portavoce.

¹³ Sul problema storiografico della valenza del Neoplatonismo cristiano, cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI - C. MARTELLO (a cura di), *Neoplatonismo pagano vs. Neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni. Atti del Seminario di Catania, 25-26 Settembre 2004*, Catania 2006.