



L'ortodossia (secc. XI – XIV)

*“Saranno come fiori che noi coglieremo nei prati per abbellire l'impero d'uno splendore
incomparabile. Come specchio levigato di perfetta limpidezza,
prezioso ornamento che noi collocheremo al centro del Palazzo”*

fondata da Nicola Bergamo, diretta da Matteo Brogгинi

www.porphyra.it



La Trinità, affresco del monastero di Vatopedi, Athos
Fonte dell'immagine: wikipedia

INDICE

- 1. Nota alla seconda parte del volume.**
di Matteo Brogginì p. 3
- 2. Ἐκ ἐδιδά: la processione dello Spirito Santo tra il XII ed il XIII secolo, spunti di riflessione.**
di Alessandra Bucossi pp. 4 – 12
- 3. L'origine dello scisma in un dialogo di Giorgio Moschampar.**
di Luigi Silvano pp. 13 – 23
- 4. Esicasmò bizantino e francescanesimo: spunti per un confronto.**
di Luca Bianchi pp. 24 – 33
- 5. «Si duo sapientes, unius veritatis et non propriae dictionis amatores»: Duns Scoto e la dottrina di S. Giovanni Damasceno sulla processione dello Spirito Santo (II).**
di Hernán Guerrero Troncoso pp. 34 –63

Direttore: Matteo Brogginì. Redazione: Nicoletta Lepri, Andrea Nocera, Eugenia Toni. Webmaster: Nicola Bergamo.

Tutto il contenuto di questi articoli è coperto da copyright © chiunque utilizzi questo materiale senza il consenso dell'autore o del webmaster del sito, violerà il diritto e sarà perseguibile a norma di legge.

Non sono permessi copiare e neppure accorgimenti mediatici (es link esterni che puntano questo sito) pena la violazione del diritto internazionale d'autore con conseguente reato annesso.

Prima frase sotto il titolo proviene da : PANASCIA M. (a cura di), *Il libro delle Cerimonie di Costantino Porfirogenito*, Sellerio Editore Palermo.

NOTA ALLA SECONDA PARTE DEL VOLUME

di Matteo Brogini

Con immensa gioia pubblichiamo la seconda parte del numero 13: un numero di eccezionale rilievo per la qualità e l'abbondanza degli studi che lo compongono.

Grazie agli autori e ai lettori per il sostegno e la stima che hanno reso possibile questo risultato.

**ΕΚ Ε ΑΙΑ: LA PROCESSIONE DELLO SPIRITO SANTO
TRA IL XII ED IL XIII SECOLO,
SPUNTI DI RIFLESSIONE**
di Alessandra Bucossi

(...) μηδενὸς ἄλλου συμπράττειν τοιμῶντος, θεολογίας
ἀπειρον πέλαγος μικρῶ τινι ἀκατίῳ, ἀνθρωπίνῳ νοί,
παραμετρεῖν ἐτόλμα πειρᾶσθαι (...)

*Puisque personne d'autre n'osait collaborer,
d'oser essayer de parcourir l'océan infini de la théologie
avec la petite barque de l'esprit humain...*¹

Lo Spirito Santo procede dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio; volendo sintetizzare brevemente, e superficialmente, il dibattito tuttora in corso sulla processione dello Spirito Santo, queste sono le tre possibili posizioni.

È chiaro che ognuna di queste meriterebbe una spiegazione teologica ampia e approfondita, ma questo non è il luogo adatto ad un argomento tanto vasto e complesso; quanto segue vuole essere la proposta di alcuni spunti di riflessione sull'utilizzo delle fonti storiche e teologiche in nostro possesso per la ricostruzione del dibattito sul *Filioque* tra il dodicesimo ed il tredicesimo secolo.

Lo studio dell'utilizzo e la comprensione dell'interpretazione delle preposizioni *ἐκ* (“da”) e *διὰ* (“attraverso”) sono, infatti, fondamentali per definire le posizioni teologiche degli autori che scrissero sulla processione dello Spirito Santo nella Chiesa ortodossa in epoca medievale e cruciali per chiarire chi, quando e come leggeva, comprendeva e giudicava teologi e padri della Chiesa che rappresentavano l'autorità sulla quale era lecito costruire argomentazioni pro o contro la Chiesa latina.

La fonte storica presa in esame è il nono capitolo del settimo libro del *Χρονικόν*² di Giorgio Pachimere. In questo capitolo lo storico narra i motivi che, a suo giudizio, avevano spinto Giovanni Becco a scrivere opere dedicate alla processione dello Spirito Santo.

Dal punto di vista della ricerca delle fonti utilizzate da Becco per sostenere e documentare la propria posizione teologica, il capitolo di Pachimere è senza dubbio una testimonianza di grande interesse. Lo storico elenca tra le letture di Becco, insieme ai padri della Chiesa ed ai documenti ufficiali (Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Tarasio, i primi sette concili ecumenici), gli scritti di due teologi “moderni” (Niceta “di Maronea” e Niceforo Blemmida) e, infine, conclude

¹ FAILLER A. (ed.), *Georges Pachymérès, Relations historiques, Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 24/1-5, Paris 1984-2000, 3, pp. 36-37, ll. 27-29.

² Cfr. FAILLER, *Georges Pachymérès...*, cit., pp. 37-42.

la lista dei “padri” con Fozio, Ambrogio e Agostino. Seguono brani di Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa e Cirillo inseriti nella narrazione a supporto della posizione di Becco.³ Pachimere conclude poi la lista delle fonti riportando che Becco aveva ritenuto cosa buona radunare un gran numero di questi stralci ed esporre la teologia dei padri ma – aggiunge forse con una punta di ironia – «come egli la intendeva».⁴

Dopo questa breve escursione sulle fonti e sui testi, Pachimere spiega come Becco, da una parte, volesse guarire il male dell'accusa contro gli Italiani e contro coloro che con gli Italiani commemoravano il nome del papa, mentre dall'altra, temendo di essere accusato di temerarietà, giurasse di non condannare i Greci, ma tentasse di rimediare al crimine di quelli tra i Greci che erano in comunione con i Latini grazie alla pace e in virtù dell'antica situazione. Proprio alla fine di questo preambolo lo storico inserisce il brano sull'intercambiabilità delle preposizioni *ἐκ* e *διὰ* in riferimento della processione dal Figlio che ha motivato la stesura di questo articolo.

Pachimere testimonia che Giovanni Becco «*riguardo all'Unigenito si opponeva*⁵ *all'uso della preposizione ἐκ a favore della preposizione διὰ in modo conforme all'intercambiabilità (ἀντιπεριχώρησιν) delle preposizioni nei casi in cui [la preposizione ἐκ] si trovava nei passaggi riguardanti il Figlio*» ed aggiunge «*questo in effetti è ciò che, egli [Becco] diceva, insegna l'Arsenale sacro, che è considerato tra i libri autentici della Chiesa*».

Pachimere non approfondisce se vi sia, e quale sia, il diverso significato teologico delle due espressioni, ma semplicemente rileva che l'intercambiabilità delle preposizioni riguardo al ruolo del Figlio nella processione dello Spirito Santo non è un'eresia formulata da Becco, ma, al contrario, è una pratica testimoniata anche da un testo autorevole quale *l'Arsenale sacro*.

Questa affermazione dello storico merita attenzione e deve essere analizzata in relazione ad un'altra affermazione sullo stesso argomento: quella di Niceforo Blemmida, fonte a cui Becco si ispirava come abbiamo già accennato sopra, che riporta un ampio passo dell'*Arsenale sacro* dedicato proprio all'intercambiabilità delle preposizioni *ἐκ* e *διὰ*. Nell'introdurre il brano, il teologo scrive:

³ Per l'identificazione dei passi si vedano le puntuali indicazioni di Failler alle pp. 39 e 41.

⁴ «Ἐδοξεν οὖν ἐκεῖνω ταῦτά τε καὶ πλείω συνάγειν καὶ λογογραφεῖν τὴν τῶν πατέρων θεολογίαν, ὡς ᾤετο».

⁵ «Ἀντεπεξῆγε δὲ καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ Μονογενοῦς ἐκ εἰς τὴν διὰ κατὰ τὴν τῶν προθέσεων ἀντιπεριχώρησιν, ὅπου ἂν καὶ ἐν τοῖς περὶ τοῦ Υἱοῦ τόποις εὐρίσκηται· οὕτω γάρ, φησί, διδάσκειν καὶ τὴν Ἱερὰν Ὀπλοθήκην, βιβλίον οὐσαν ἐγκρινομένην ταῖς γνησίαις τῆς ἐκκλησίας». Αντεπεξῆγε, dal verbo ἀντεπεξάγω con il significato di «*sail or march out against*» in LSJ. Cfr. la traduzione di FAILLER, *Georges Pachymérés...*, cit., 3, pp. 40-42: «*s'agissant du Fils unique, il assimilait (ἀντεπεξῆγε) la préposition de à la préposition par, conformément à la commutation des prépositions, lorsqu'elle se trouve aussi dans les passages sur le Fils; c'est en effet ce qu'enseigne, disait-il, l'Arsenal sacré, qui est reçu parmi les livres authentiques de l'Église*».

Come mai soprattutto i polemisti più agguerriti, e quanti si sono impegnati nella contesa contro i Latini dopo lo scisma e la divisione, si opposero con ogni forza alla formulazione: lo Spirito deriva come sostanza dal (ἐκ) Figlio, mentre non si opposero affatto a quella [che lo Spirito deriva] dal (παρά) Padre attraverso (διά) il Figlio e anzi sembra che la caldegiassero?

Quindi cominciamo a confutare questo: dal (ἐκ) Figlio.

Apprendiamo che le cose stanno così dall'Arsenale sacro. I fatti stessi gridano in modo penetrante quanto il libro fosse rispettato dai migliori dei dotti di allora, e ricercato anche dopo e celebre e segnalato fino a noi al punto che mai nessuno, neanche di coloro che si comportano impudentemente, osò affatto muovere la lingua contro di esso poiché si oppone assai violentemente alla processione dello Spirito dal Figlio (ὁρθῶν).⁶

A questo punto è conseguente domandarsi: cosa dice il testo originale cui i due autori si riferiscono? Chi è l'autore dell'*Arsenale sacro* ed a quale epoca risale il testo?

L'*Arsenale sacro* è un'opera tuttora inedita⁷ composta tra il 1170 ed il 1175 per ordine dell'imperatore Manuele Comneno da Andronico Camatero, nobile legato alla famiglia imperiale grazie alle origini Duca della madre, e *megas droungarios tes viglas* tra 1166 e il 1176.⁸ L'ampio scritto, circa 300 *folia*,⁹ è formato da due parti distinte: una prima sezione contro la Chiesa latina ed una seconda dedicata alla confutazione della cristologia della Chiesa armena. Ciascuna delle due parti è a sua volta suddivisa in introduzione, dialogo tra l'imperatore ed i rappresentanti delle due Chiese, antologia patristica e florilegio di sillogismi. La parte contro i cosiddetti monofisiti armeni include anche quattro antologie e quattro florilegi di sillogismi dedicati ad altrettante eresie cristologiche: docetismo, aftartodocetismo, teopaschismo e monotelismo.

L'opera di Camatero, specialmente nella parte dialogica, non presenta alcuna finalità conciliativa: la posizione sostenuta dall'imperatore rimane chiaramente nel solco della tradizione del simbolo niceno-costantinopolitano. L'imperatore non mostra alcuna apertura nei confronti dell'interpretazione latina proposta dagli inviati del papa, mentre i porporati appaiono come

⁶ Per il testo in greco cfr. Niceforo Blemmida, edito in STAVROU M., *Le premier traité sur la procession de Saint-Esprit de Nicéphore Blemmydès*, in "OCP" 67 (2001), pp. 39-141: pp. 82, l. 15 - 84, l. 39.

⁷ Almeno dieci manoscritti contengono versioni più o meno complete del testo:

1) *Monacensis Graecus* 229, XIII secolo; 2) *Venetus Marcianus Graecus* 158 (coll. 515), inizio XIV secolo; 3) *Athonensis Philotheou* 249, primo quarto del XIV secolo; 4) *Mosquensis Synodalis Graecus* 239, 1387 AD; 5) *Genuensis Urbani* 32, ff. 1-88 databile XV secolo, ff. 89-309 datato 1321 AD (f. 241v); 6) *Atheniensis, Μετοχίου τοῦ ἁγίου Τάφου* 204, 1598 AD;

Versio brevis:

7) *Parisinus Graecus* 214A, XIV secolo; 8) *Venetus Marcianus Graecus* Z. 150 (coll. 490), ff. 297-307v, databile al 1431 AD; 9) *Monacensis Graecus* 28, XVI secolo, 1550 AD circa (copia del *Marcianus Graecus* Z. 150); 10) *Vaticanus Palatinus Graecus* 409, ff. 338-350, databile al 1550 AD (copia del *Marcianus Graecus* Z. 150).

L'edizione critica sarà pubblicata tra breve.

⁸ Per una datazione precisa e dettagliate informazioni biografiche si veda BUCOSSA A., *New historical evidence for the dating of the Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros*, in "Revue des Etudes Byzantines" 67 (2009), pp. 111-130.

⁹ Solo due manoscritti contengono l'intera versione del testo, anche se entrambi sono lacunosi in alcune parti: *Monacensis Graecus* 229, del XIII secolo (= M) ed il *Venetus Marcianus Graecus* 158 (coll. 515), di inizio XIV secolo (= V).

vacillanti ed incerti, e, alla fine del dialogo, sembrano addirittura quasi inclini alla conversione.

*Sperando di non sembrare un peso per la tua Maestà, oh gentilissimo imperatore, noi ti preghiamo di essere guidati dalle citazioni scritturali verso una più completa accettazione della tua sana dottrina sulla processione dello Spirito Santo dal solo Padre, la quale è stata esposta con raffinatezza e illustrata così magistralmente dalla tua Maestà che è esperta in questioni teologiche.*¹⁰

A questo punto dell'esposizione è necessario riportare per esteso la parte del dialogo di Andronico Camatero dedicata alle preposizioni *ἐκ* e *διὰ* e introdotta da Blemmida nella sua orazione sulla processione citata in precedenza.

*Cardinali:*¹¹

*Ascolta anche ciò che il sapientissimo Cirillo dice nel primo discorso sull'adorazione dello Spirito: «Lo Spirito non è per nulla mutevole; altrimenti se fosse soggetto alla mutevolezza, incorrerebbe nel biasimo la stessa natura divina, se [lo Spirito] è di Dio Padre e certamente anche del Figlio, poiché deriva sostanzialmente da entrambi (ἐξ ἀμφοῖν), vale a dire (ἦγουν) che lo Spirito procede dal (ἐκ) Padre attraverso (διὰ) il Figlio».*¹²

Tu vedi come questo santo disse chiaramente che lo Spirito ha essenzialmente la processione sostanziale da entrambi, cioè dal Padre e dal Figlio. È chiaro dunque che anche questo santo usa l'espressione "da entrambi", cioè Padre e Figlio, chiaramente in accordo con la nostra interpretazione, cioè dal Padre attraverso il Figlio, poiché egli utilizza la preposizione "da" riguardo al Figlio al posto della preposizione "attraverso".

*Imperatore:*¹³

Questo santo padre Cirillo, che è luce per gli Alessandrini ed invero persino del mondo intero, eliminando i molti pretesti dei vostri discorsi ha portato subito veloce chiarezza all'esposizione di idee oscure. Dopo aver detto, infatti, che lo Spirito procede sostanzialmente da entrambi (οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν), egli immediatamente introduce l'espressione «cioè dal Padre attraverso il Figlio». E l'"attraverso" del suo argomento dialettico non identifica altro che la processione dello Spirito dal solo Padre e non anche dal Figlio. Se, infatti, avesse voluto dire questo, il santo non avrebbe avuto bisogno di un'aggiunta del genere..

¹⁰ M, 27r: «Εἰ δὲ μὴ φορτικοὶ τινες ἴσως δόξαι τῷ κράτει σου μέλλομεν, πραότατε βασιλεῦ, ἀντιβολοῦμεν καὶ γραφικαῖς ἡμᾶς ὀδηγηθῆναι χρήσεσι πρὸς πλείονα παραδοχὴν τῆς οὕτω τεχνικῶς ἄγαν παρὰ τῆς θεοσόφου σου βασιλείας ἀπολεπτονθείσης καὶ διαλευκανθείσης ὑγιῶς ὑμῶν δόξης περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορέυσεως».

¹¹ M, 24v-25r: «Καδδινάλιοι:~ Ἄκουε καὶ τοῦ σοφωτάτου Κυρίλλου οἵαπερ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν περὶ τῆς ἐν Πνεύματι λατρείας λόγων φησί· Τρεπτὸν δὲ οὐτι που τὸ Πνεῦμα ἐστίν, ἢ εἴπερ τὸ τρέπεσθαι νοσεῖ, ἐπ' αὐτὴν ὁ μῶμος ἀναδραμεῖται τὴν θεϊαν φύσιν, εἴπερ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἦγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον Πνεῦμα. Ὅρας ὅπως σαφέστερον οὗτος ὁ ἅγιος εἶπε τὸ Πνεῦμα οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν· ἦγουν ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ οὐσιωδῶς ἔχει τὴν πρόοδον· δῆλον οὖν ὡς καὶ οὗτος ὁ ἅγιος τὸ ἐξ ἀμφοῖν, Πατρὸς φημι καὶ Υἱοῦ, κατὰ τὴν ἡμετέραν διάνοιαν παρεῖληφεν ἐναργῶς, ἦγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ· τὴν ἐξ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ, ἀντὶ τῆς διὰ προθέσεως ἐκδεχόμενος».

¹² CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De adoratione*, in *Patrologia Graeca* (= PG), 68, col. 148, ll. 7-12.

¹³ «Βασιλεύς:~ (...). Ὁ γὰρ τῆς τῶν Ἀλεξανδρέων, μᾶλλον δὲ τῆς οἰκουμένης, φωστήρ θεῖος οὗτος πατὴρ Κύριλλος τὰς πολλὰς τῶν ὑμετέρων λόγων προφάσεις προαναιρῶν, σύντομον εὐθύς τῆ τῶν ἀσαφῶν συλλαβῶν προφορᾷ προήνεγκε τὴν σαφήνειαν. Εἰπὼν γὰρ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, τὸ ἦγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ συντόμως ἐπήγαγε. Τὸ δὲ διὰ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς συναγόμενον, οὐδὲν ἕτερον, ἢ τὸ ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ· εἰ γὰρ καὶ τοῦτ' ἦν, οὐκ ἂν τῷ ἀγίῳ τῆς τοιαύτης προσηκῆς ἐδέησε».

Cardinali:¹⁴

Dunque noi non sbagliamo, santissimo imperatore, quando diciamo, conformemente a questo santo padre, che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, a parte il fatto che noi pensiamo e spieghiamo riguardo al Figlio “da” al posto di “attraverso”.

Imperatore:¹⁵

Ma la congiunzione “e”(καί) aggiunta da voi riguardo al Figlio non vi permette di dire queste cose, chiaramente confutandovi poiché, quando dite che lo Spirito procede dal (ἐκ) Padre “e” dal (ἐκ) Figlio, voi intendete e attribuite riguardo al Figlio lo stesso valore semantico che conferite al “da” (ἐκ) riferito al Padre. Dunque o riguardo ad entrambi, al Padre e al Figlio, senza alcun dubbio date alla preposizione “da” (ἐκ) lo stesso significato - ma allora come non andate contro al santo padre che utilizzo da una parte “da” (ἐκ) per il Padre dall’altra di “attraverso” (διά) per il Figlio?- oppure per entrambi prendete la preposizione “da” (ἐκ) al posto di “attraverso” (διά) per dire che lo Spirito procede “attraverso” (διά) il Padre e “attraverso” (διά) il Figlio, e [allora] concedeteci che ci sia qualche altro modo per il quale voi dite che lo Spirito procede attraverso questi due.

Infatti, siete impediti violentemente dalla stessa particella copulativa dal conferire alla stessa ed unica preposizione un significato per il Padre ed un altro per il Figlio, come abbiamo già detto. Infatti, anche voi rifuggite il parlare e lo scrivere senza congiunzione dal Padre, dal Figlio come modo barbaro ed incomprensibile.

Come è possibile che contraddicendo voi stessi attraverso varie prove dialettiche voi prima appariate dire che lo Spirito procedete immediatamente dal Figlio, ma non immediatamente dal Padre, e ora, completamente contro quanto detto precedentemente, dogmatizzare che lo Spirito procede immediatamente dal Padre attraverso il Figlio?

Il passo appena citato e l’introduzione a questo stesso testo scritta da Blemmida spingono a domandarsi perché Pachimere sostenga, sebbene piuttosto obliquamente, che Camatero approvasse l’intercambiabilità delle preposizioni. Certamente con Blemmida possiamo sostenere che Camatero non escludesse la processione “attraverso” il Figlio, ma è chiaro che l’*Arsenale sacro* in questo passaggio non asserisce in nessun modo che ἐκ abbia lo stesso valore di διά. È un errore dello storico oppure Becco aveva letto scritti di Camatero che Blemmida non conosceva? Sarebbe estremamente difficile rispondere a queste

¹⁴ «Καδδινάλιοι:~ Τοίνυν οὐδ’ ἡμεῖς σφαλλόμεθα, θειότατε βασιλεῦ, ἀκολούθως τῷ θείῳ τούτῳ πατρὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς μὲν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι, πλὴν ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ, τὴν ἐξ ἀντὶ τῆς διὰ καὶ νοοῦντες καὶ ἐρμηνευόντες.»

¹⁵ «Βασιλεύς:~ Ἄλλ’ ὁ καὶ σύνδεσμος ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ παρ’ ὑμῶν προστιθέμενος, οὐκ ἐὰν τοιαῦτα λέγειν ὑμᾶς· προφανῶς ἐλέγχων ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι, καθ’ ὅποιον σημασιόμενον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὴν ἐξ ἐκλαμβάνεσθε, κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ νοεῖτε ταύτην καὶ λέγετε. Τοίνυν ἢ καὶ ἐπ’ ἀμφοῖν, τῷ Πατρὶ δηλαδὴ καὶ τῷ Υἱῷ, τὴν ἐξ πρόθεσιν κατὰ τὴν αὐτῆς σημασίαν τιθέατε – καὶ πῶς οὐκ ἐναντιοῦσθε τῷ θείῳ πατρὶ, τὴν μὲν ἐξ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς, τὴν δὲ διὰ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκφωνήσαντι; – ἢ καὶ ἐπ’ ἀμφοῖν ἀντὶ τῆς διὰ τὴν ἐξ λαμβάνετε, διὰ τοῦ Πατρὸς καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι· καὶ δότε λοιπὸν ἡμῖν ἕτερον, ἐξ οὗ τὸ Πνεῦμα διὰ τῶν δύο τούτων ἐκπορεύεσθαι λέγετε. Κατ’ ἄλλην γὰρ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς, καὶ κατ’ ἄλλην ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ σημασίαν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν πρόθεσιν ἐκλαμβάνεσθαι, παρὰ τοῦ συμπλεκτικοῦ τούτου συνδέσμου βιαίως κωλύεσθε, καθὼς προειρήκαμεν. Τὸ γὰρ ἀσυνδέτως λέγειν ἢ γράφειν, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὑμεῖς ὡς βάρβαρον καὶ ἀδιανόητον ἀποφεύγετε. Πῶς δὲ καὶ δι’ ἄλλων καὶ ἄλλων ἐπιχειρημάτων ἑαυτοῖς ἐναντιούμενοι φαίνεσθε πρότερον μὲν ἀμέσως ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἐκ δὲ τοῦ Πατρὸς οὐκ ἀμέσως τὸ Πνεῦμα προέρχεται λέγοντες, νῦν δ’ ἀπέναντι πάμπαν τοῦ προτέρου σπουδάσματος, ἀμέσως ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν δογματίζοντες;»

domande se tenessimo in considerazione solamente i testi di Becco riprodotti nella *Patrologia* del Migne. Infatti, la *Patrologia Graeca* riproduce una versione parziale dell'opera scritta dal patriarca contro l'*Arsenale sacro*,¹⁶ e cioè un testo che riporta solamente le refutazioni di Becco contro l'antologia patristica della parte anti-latina dell'opera di Camatero;¹⁷ ma questa non è la sola versione esistente delle *Refutationes*. Se, infatti, leggiamo attentamente l'introduzione di Becco alle *Refutationes* scopriamo che l'opera riportata dal Migne, che potremmo forse definire "seconda edizione" abbreviata, segnala l'esistenza di una precedente versione delle *Refutationes* dedicata non solo alla parte antologica ma anche alla parte dialogica e alla collezione dei sillogismi dell'*Arsenale sacro*.

Ecco come Becco ci informa dell'esistenza delle due versioni della sua opera: «(...) καὶ ἐν ἄλλαις ἡμῶν βιβλίοις, καὶ τῶν ἐπὶ τῇ διαλέξει ταύτῃ ἐμέλησεν ἡμῖν ἀντιρρήσεων, καὶ μάλιστα ὅτι ἐν ταύτῃ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ὁ τοιοῦτος τὴν δύναμιν ἐπεδείξατο (...)».¹⁸

Questa prima versione dell'opera di Becco, sebbene tuttora inedita, è fondamentale per capire pienamente la posizione del patriarca rispetto allo scritto di Camatero. Infatti, Becco non lesse solamente il passo di Camatero citato da Blemmida e trascritto in questo articolo, ma comparò quel passo alla spiegazione scritta da Camatero a commento di un'altra citazione di Cirillo che leggiamo nell'antologia, e si convinse che Camatero fosse in contraddizione con se stesso e che l'unica possibile soluzione all'impasse teologico fosse il riconoscere l'equivalenza (τὸ ἰσοδύναμον) delle preposizioni ἐκ e διὰ.

Quanto segue è il commento di Becco alla parte di dialogo che abbiamo trascritto precedentemente. Il testo greco è una trascrizione dal manoscritto fiorentino¹⁹ *Laurentianus Pluteus* VIII. 26, ff. 96r-v²⁰ databile al XIV secolo.

Μεμνησθαι τοὺς ἐντευχόμενους τοῖς παροῦσιν ἡμῶν λόγοις εὐχομαι, ἅπερ ἐνταῦθα σὺ περὶ τῶν προθέσεων φῆς, τῆς ἐξ λέγω καὶ τῆς διὰ, ὡς ἂν κατὰ καιρὸν ἀπὸ τούτων αὐτῶν τῶν σῶν ῥημάτων γένηται διαγνῶναι αὐτοὺς ὅπως ἀναξίως τῆς σῆς σοφίας καὶ γνώσεως, κατὰ μόνην πεισμονὴν καὶ ἐρίθειαν τὸ σχίσμα τῶν ἐκκλησιῶν συνεκρότεις.

Τῶν γὰρ καδδηνάλιον ἐνταῦθα ὁμολογούντων τρανῶς ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ τὴν ἐξ ἀντὶ τῆς διὰ νοεῖν τε καὶ ἐρμηνεύειν, αὐτὸς μὲν πολλὴν ἐποίησω τὴν ἐπὶ τούτῳ ἀντίρρησιν λέγων ὡς καθ' ὅποιον σημαίνόμενον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς ἢ ἐξ

¹⁶ Cfr. BECCUS, *Refutationes adversus Andronici Camateri, viglae drungarii, super scripto traditis testimoniis de Spiritu Sancto animadversiones*, in PG, 141, coll. 396-613.

¹⁷ La struttura è così articolata: 142 passi dei padri, ciascuno seguito da una "epistasia" di Camatero, e da una risposta di Becco.

¹⁸ BECCUS, *Refutationes...*, cit., col. 400D.

¹⁹ Resta ancora da approfondire attraverso lo spoglio di cataloghi quanti siano i manoscritti sopravvissuti di quest'opera, per il momento è possibile elencare: *Laurentianus Pluteus* VIII. 26, ff. 7v-174 (XIV secolo); *Escorialensis Graecus* Omega.IV.2 (554), ff. 241-334v (XV secolo), AD 1422; *Vaticanus Graecus* 1549, 69-115v (XV secolo), AD 1442; *Vaticanus Barberinianus Graecus* 415, ff. 221-309 (1520); *Vossianus Graecus* Q. 54, ff. 107-107; ff. 126v-137v (XVI secolo).

²⁰ Cfr. BANDINI A.M. – ROSTAGNO E. – FESTA N. – KUDLIEN F., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Leipzig 1961, pp. 381-384.

ἐκλαμβάνεται, κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκλαμβάνεται ἐγὼ δὲ ἐπὶ ταῖς ἐμπροσθεν ῥηθησομέναις ἐπιστασίαις σου, ἐν τῇ ἐπιστάσει φημί ἢ ποιήσεις ἐπὶ τῇ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ῥήσει τῇ ἀπὸ τῆς εἰς τὸν προφήτην Ἰωὴλ ἐρμηνείας – ἐν ἣ ῥήσει **ἴδιον τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ εἶναι** ὁ ἅγιος λέγει – σαφῶς ἀπελέγξω σε ὁμολογοῦντα τὴν ἐξ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ, ἀντὶ τῆς διὰ, ἐν πάσῃ τῇ θείᾳ γραφῇ παρὰ τῶν ἁγίων λαμβάνεσθαι· ἐκεῖσε γὰρ γεγονῶς ῥητῶς οὕτω λέγεις· «τὴν ἐξ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ οἱ ἅγιοι πάντες, ἀντὶ τῆς διὰ, ἐκλαμβάνονται».²¹

Εἰ γοῦν νῦν μὲν ἀπαγορεύεις λαμβάνεσθαι ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ τὴν ἐξ ἀντὶ τῆς διὰ, ἐκεῖσε δὲ γεγονῶς διὰ τὸ προδήλως θεολογεῖσθαι παρὰ τοῦ ἁγίου **ἴδιον τοῦ Υἱοῦ καὶ ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ εἶναι τὸ Πνεῦμα καθάπερ ἀμέλει νοεῖται καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς**· ὑπὸ τῆς ἀληθείας συνασθενούμενος ἄκων ὁμολογεῖς τὴν ἐξ ἀντὶ τῆς διὰ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τῶν ἁγίων λαμβάνεσθαι· τίς ἂν μὴ διαγνοῦς ἐναπολειφθεῖη λοιπόν, οὐκ ἐξ ἀληθείας, ἀλλ' ἐξ ἐριθείας τὸ ἐκκλησιαστικὸν εἶναι σχίσμα μέσον Γραικῶν τε καὶ Ἰταλῶν;

Εἰ γὰρ μὴ πολλή τις ἦν ἡ ἐριθειά, οὐκ ἂν καὶ οἱ προσδιαλεγόμενοι σοὶ καδδηνάλιοι διεβέβληντο τοιαῦτα λέγειν, οἷαπερ τῆς ἀληθείας φίλος οὐδεὶς παρὰ τινῶν Ἰταλῶν δογματικῶς εἰδῶτων προσδιαλέγεσθαι ἀκοῦσαι ἂν ποτε καθομολογήσειεν.

Ἰταλοὶ γὰρ οὐ νῦν μὲν ἀμέσως ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἐκ δὲ τοῦ Πατρὸς οὐκ ἀμέσως, νῦν δὲ ἀμέσως ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν· ῥήματα ἐναντία ἑαυτοῖς καὶ ἀσύμφωνα δογματίζουσιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς φασὶ καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι, ὡς ἡμεῖς ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ φαμεν αὐτὸ ἐκπορεύεσθαι, καὶ τοὺς ἁγίους ὡς καὶ σὺ προῖων ὁμολογήσεις τρανῶς συγκροτοῦντας αὐτοῖς ἔχουσιν εἰς τὸ τῆς ἐξ καὶ διὰ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ ἰσοδύναμον.

Per dovere di completezza riportiamo di seguito anche la parte dell'antologia contenente il brano di Cirillo, il commento di Camatero e la risposta di Becco, a cui il patriarca si riferisce.²²

Cirillo dal *Commento ai dodici profeti minori*:

Τοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς εἰς τὸν προφήτην Ἰωὴλ ἐρμηνείας.²³

Ἢ μὲν γὰρ ἐστὶ Θεὸς καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν ὁ Υἱός· γεγέννηται γὰρ ἀληθῶς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς· **ἴδιον αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τε καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμά ἐστι, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐπ' αὐτοῦ νοεῖται τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς**· ἢ δὲ γέγονεν ἄνθρωπος καὶ πέφηνε καθ' ἡμᾶς, ἐπακτὸν ἔχειν τὸ Πνεῦμα λέγεται. Καταπεφοίτηκε γὰρ καὶ ἐπ' αὐτὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅτε καθ' ἡμᾶς γεγονῶς, ὡς ἔφην, ὡς εἰς ἐξ ἡμῶν οἰκονομικῶς ἐβαπτίζετο. Τότε καὶ τὸ ἴδιον αὐτοῦ Πνεῦμα δοτὸν αὐτῷ γενέσθαι λέγεται, διὰ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ κένωσις.

²¹ Inserisco in nota una libera traduzione basata sul testo greco non collazionato di questo paragrafo per rendere accessibile a tutti i lettori il passaggio più importante di questa citazione da Becco. «Infatti, mentre qui i cardinali concordano chiaramente di intendere ed interpretare ἐξ al posto di διὰ riguardo al Figlio, tu invero ti opponi strenuamente a questo utilizzo, dicendo che la particella ἐξ riguardo al Padre è utilizzata con lo stesso valore semantico con il quale è utilizzata rispetto al Figlio. Ma io, basandomi sulle tue dichiarazioni che saranno pronunciate più avanti nell'epistasia – cioè intendo l'epistasia che farai al passo di S. Cirillo sulla spiegazione del profeta Gioele, nel quale passo il santo dice che lo Spirito è proprio del Figlio, e in questo e da questo è – proverò chiaramente che tu concordi che la preposizione ἐξ al posto della preposizione διὰ, riguardo al Figlio, è utilizzata dai santi in tutti gli scritti sacri. Lì, infatti, tu a chiare parole affermi così: “Tutti i santi riguardo al Figlio utilizzano ἐξ al posto di διὰ”».

²² Il testo è tratto dalle *Refutationes* di Becco, ed è consultabile anche in traduzione latina in BECCO, *Refutationes...*, cit., coll. 517-518.

²³ CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Commentarius in XII prophetas*, in PUSEY P.E. (ed.), *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas*, 2 voll., Oxford 1868 (repr. 1965), 1, 337, l. 21-338, l. 7.

Segue l' ἐπιστασία²⁴ di Camatero:

Ἐνταῦθα μὴ θροεῖτω σε τὸ ἐξ αὐτοῦ, μηδ' εἰς τὴν ἐκπόρευσιν ἐκλαμβάνου αὐτό, ἀλλ' εἰς τὴν ἀποστολήν, καὶ τὴν δόσιν, καὶ τὴν χορηγίαν. Ἀρκοῦσί σοι γὰρ εἰς τὸν τοιοῦτον σαφηνισμόν τούτου αἱ λοιπαὶ διάφοροι τοῦ αὐτοῦ ἁγίου διδασκαλίαι, καὶ ὅτι τὴν ἐξ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ ἀεὶ οἱ ἅγιοι πάντες ἀντὶ τῆς διὰ ἐκλαμβάνονται.

Infine il commento dell' ἀντίρρησις di Becco:

Τοῦ ἁγίου ἐνταῦθα λέγοντος ἴδιον τοῦ Υἱοῦ εἶναι τὸ Πνεῦμα, καὶ ἐν αὐτῷ τε καὶ ἐξ αὐτοῦ, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐπ' αὐτοῦ νοεῖται τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ σαφῶς ἐντεῦθεν δηλοῦντος τὸ ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὸ Πνεῦμα, διατὶ σὺ πρὸς τὸν ἀκροατὴν «μὴ θροεῖτω σε» λέγεις «τὸ ἐξ αὐτοῦ, μηδ' εἰς τὴν ἐκπόρευσιν ἐκλαμβάνου αὐτό, ἀλλ' εἰς τὴν ἀποστολήν καὶ τὴν δόσιν»;

Ὅμως ἀρκεῖ πρὸς τὴν τῶν παρεξηγήσεων διάγνωσιν ὅτι σαφῶς ἤδη τὸ τῆς ἐξ καὶ διὰ ἰσοδύναμον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μεμαρτύρηκας, καὶ τὸ κατὰ σεαυτοῦ δέδωκας κράτος ἡμῖν, ἐφ' οἷς ἀποδείξαι σε ἐπηγγειλάμεθα τὸ τῶν προθέσεων τούτων ὁμολογήσοντα ἰσοδύναμον.

Alla luce delle testimonianze riportate è possibile proporre alcune considerazioni. La prima riguarda il testo di Camatero. Purtroppo – e per sua fortuna – l'*Arsenale sacro* è un testo che ben si adatta a essere variamente interpretato e, possiamo aggiungere, forzato dal lettore.²⁵ L'epistasia, infatti, accetta l'utilizzo di ἐξ αὐτοῦ solo in riferimento ad ἀποστολήν, δόσιν, e χορηγίαν ma non per ἐκπόρευσιν; mentre Becco sembra voler tralasciare questa distinzione fondamentale tra il termine ἐκπόρευσις – che generalmente dai Greci è utilizzato solo per la processione da Padre – e i termini ἀποστολήν, δόσιν, e χορηγίαν, usati per descrivere la relazione tra lo Spirito ed il Figlio, ed insiste sull'equivalenza (ἰσοδύναμον) di ἐκ e διὰ in relazione al Figlio in generale e sulla frase di Camatero «τὴν ἐξ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ ἀεὶ οἱ ἅγιοι πάντες ἀντὶ τῆς διὰ ἐκλαμβάνονται». È chiaro che Becco è poco interessato al fatto che Camatero distingua nettamente, perché l'unico scopo dei suoi commenti è dimostrare che l'intercambiabilità delle preposizioni («τὴν τῶν προθέσεων ἀντιπεριχώρησιν») non solo è accettabile, ma è supportata dalla lunga e veneranda tradizione patristica.

La seconda considerazione riguarda Blemmida, il quale evidentemente legge in maniera più superficiale, e forse parziale, il testo di Camatero. A riguardo è interessante citare il manoscritto *Urbani* 32, descritto da A.C. Cataldi Palau nel catalogo della Biblioteca Franzoniana di Genova.²⁶ L'*Urbani* 32 trasmette un testo composto dal proemio della prima parte dell'*Arsenale sacro* e da un breve trattato di Blemmida sulla

²⁴ Termine strettamente collegato all'idea di autorità dell'insegnamento dei padri, cfr. LAMPE, s.v. «ἐπιστασία».

²⁵ Per chi fosse interessato ad approfondire la fortuna del testo di Camatero, si veda una breve introduzione all'argomento in BUCOSSÌ A., *The Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros, a forgotten treasure*, in RIGO A. – ERMILOV P. (a cura di), *Byzantine theologians. The systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines*, Roma 2009 (Quaderni di "Nea Rhome", 3), pp. 33-50.

²⁶ Cfr. CATALDI PALAU A., *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca Franzoniana (Genova)*, Roma 1990, pp. 124-126.

processione dello Spirito Santo.²⁷ Dopo il testo di Blemmida il manoscritto include anche una versione parziale del dialogo di Camatero ma attribuendolo a Teodoro I (o II) Lascaris.

Possiamo pensare che Blemmida abbia letto solo la parte dialogica del testo? Forse, ma certo questo manoscritto, pur essendo una collezione di testi molto interessante, non è una prova sufficiente. È, infatti, necessario notare che una *versio brevis* del dialogo è testimoniata anche da un ramo della tradizione dell'*Arsenale* indipendente dal manoscritto genovese e che anche questo ramo esclude completamente l'antologia patristica, anche se non quella di sillogismi.²⁸

La terza e ultima considerazione riguarda l'utilizzo di Pachimere come fonte per l'indagine storica. Da quanto detto in precedenza è chiaro che la lettura di Pachimere può risultare altamente fuorviante: chi si basasse solo sul suo testo potrebbe interpretare l'*Arsenale sacro* come uno scritto di apertura verso la posizione dei Latini, mentre Camatero, come esplicitamente dichiara Blemmida, si oppone nettamente all'utilizzo di *ἐκ* in relazione alla derivazione per processione (è necessario sottolineare per processione) dal Figlio, mentre accetta l'utilizzo della stessa preposizione per l'invio e il dono secondo la tradizione patristica.²⁹

In conclusione con questo breve contributo si è voluto presentare uno spaccato delle discussioni tra Chiesa greca e latina nel dodicesimo secolo, ma anche delle controversie e delle interpretazioni che a quelle discussioni seguirono nel tredicesimo secolo e che da quelle discussioni sono state spesso ispirate, arricchite e, talvolta, motivate. I testi presentati non solo sono tuttora inediti ma, e questo è il caso della "prima edizione" delle *Refutationes* di Becco, non sono neppure conosciuti dalla maggior parte degli studiosi. La speranza è che questo contributo introduttivo possa essere seguito da altri studi che completino ed approfondiscano la nostra conoscenza della produzione teologica tra il dodicesimo ed il tredicesimo secolo.

²⁷ Cfr. MERCATI G., *Blemmidea*, in "Bessarione" 31 (1915), pp. 428-440.

²⁸ Cfr. *Parisinus Graecus* 214A (XIV secolo), ff. 270v-274v; *Venetus Marcianus Graecus* Z. 150 (coll. 490) (1431 AD), ff. 297-307v; *Monacensis Graecus* 28 (c. 1550 AD), ff. 335r-346r; *Vaticanus Palatinus Graecus* 409 (1550 AD), ff. 338-350.

²⁹ Si confronti come esempio il testo delle epistole a Serapione di Atanasio citato nel dialogo di Camatero subito dopo la discussione sul passo di Cirillo: «ὡςπερ γέννημα μονογενές ἐστὶν ὁ Υἱός, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον, καὶ αὐτὸ ἐν καὶ οὐ πολλά, οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἐν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ πνεῦμα. Ἐνός γὰρ ὄντος τοῦ Υἱοῦ τοῦ ζῶντος λόγου, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἀγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζωὴν οὗσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ καὶ δωρεὰν ἣτις ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου, τοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁμολογουμένου, ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται» («Come il Figlio è figlio unigenito, così anche lo Spirito è dato e mandato dal Figlio, ed è uno e non tanti; e non è neppure uno da tanti, ma egli solo è lo Spirito. Poiché il Figlio, il Verbo vivente, è uno, così anche una, perfetta e completa deve essere la vita che santifica e illumina, essendo sua energia e dono, che è detto procedere dal Padre poiché risplende ed è mandato da ed è dato dal Verbo, che è dichiaratamente dal Padre»). ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, in PG, 26, coll. 577, l. 36-580, l. 8.

**L'ORIGINE DELLO SCISMA
IN UN DIALOGO
DI GIORGIO MOSCHAMPAR***
di Luigi Silvano

1. Uno “spirito fanatico”?

Si deve in buona parte a Vitalien Laurent la riscoperta dell'opera di Giorgio Moschampar, teologo e libellista attivo verso la fine del secolo XIII.³⁰ Pochi i dati biografici certi: nel 1281 ricopriva presso il patriarcato di Costantinopoli, probabilmente da oltre un decennio, l'incarico di “didaskalos del Vangelo”,³¹ strenuo oppositore dell'unione con la Chiesa di Roma sancita dal concilio di Lione II (1274), Moschampar, per evitare le persecuzioni contro gli antiunionisti messe in atto dal sovrano Michele VIII Paleologo, diffuse le proprie tesi antilatine in alcuni opuscoli che fece circolare anonimi. Soltanto con l'avvento di Andronico II (1282-1328) Moschampar riconobbe la paternità di quegli scritti e polemizzò apertamente con il patriarca unionista Giovanni Becco. Nel 1283 fu scelto per sostituire Costantino Meliteniota nell'incarico di *chartophylax*, che ricoprì fino al 1286. Con questo titolo firmò in calce al *Tomos* del secondo sinodo delle Blacherne, che nel 1285 condannò il Meliteniota stesso, Becco e altri latinofroni. In seguito si oppose al patriarca Gregorio II di Cipro e fu tra i fautori della sua abdicazione, salvo poi comporre per lui una professione di fede in occasione delle sue dimissioni.

Il primo inventario moderno delle opere del Moschampar, redatto da Laurent, è stato recentemente integrato da Chrysostomos Sabbatos.³² Gli scritti superstiti noti sono una *Disputa con un domenicano sulla processione dello Spirito Santo*, inedita; una *Disputa con un latinofrone seguace di Becco*

*Le ricerche alla base di questo studio sono state rese possibili da un finanziamento erogato dal CNR nell'ambito dell'azione “Promozione ricerca 2005. Progetto giovani”.

³⁰ Cfr. LAURENT V., *La vie et les oeuvres de Georges Moschabar* in “Échos d'Orient” 28 (1929), pp. 129-158; IDEM, *À propos de Georges Moschabar, polémiste antilatin*, in “Échos d'Orient” 35 (1936), pp. 336-347; inoltre LAURENT V.- DARROUZES J., *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris 1976, specialmente le pp. 19-24. Quanto al nome Moschampar, che denota un'origine non greca, e allo pseudonimo Ψυλλάτης ο Ψιλότης (da mettersi in relazione con ψύλλα, “pulce”, ovvero con ψιλός, “calvo”) con cui l'autore è designato in taluni manoscritti, si vedano le considerazioni esposte da Laurent nei primi due contributi citati, rispettivamente alle pp. 130-131 e 340-343. Dipendono in buon sostanza da Laurent le voci dedicate a Moschampar da alcuni tra i più diffusi dizionari enciclopedici: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* 20 (1984), 643; *PLP* 8 (1986), 19344; *Oxford Dictionary of Byzantium* 2 (1991), 1414; *LTK* 4 (1995), s.v.

³¹ Molto si è discusso sulla consistenza delle mansioni corrispondenti agli incarichi presso la cosiddetta scuola patriarcale, e ancora non è chiaro se al titolo di “maestro del Vangelo” corrispondesse effettivamente l'attività di insegnante o piuttosto quella di predicatore (vd. LAURENT -DARROUZES, *Dossier...*, cit., p. 21).

³² SABBATOS C., *Γεωργίου Μοσχάμπαρα Ἀπόδειξις ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τοιοῦτον βλάσφημον κεφάλαιον τοῦ μεγάλου πατρὸς Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου τὸ ἐπιγεγραμμένο «περὶ θεῶν ὀνομάτων» ἀκριβέστερον*, “Θεολογία” 72 (2001), pp. 487-544: pp. 495-499. Va detto che i lavori di Laurent e Sabbatos citati contengono diverse imprecisioni e lacune per quanto concerne la tradizione manoscritta delle opere del Moschampar, come dimostrerò in altra sede.

sulla processione dello Spirito Santo, risalente al 1277-78, parzialmente edita nel Seicento come opera di Massimo Margunio (1549-1602);³³ un altro *Discorso contro i pneumatomachi sulla processione dello spirito Santo*, inedito; 33 capitoli intitolati *Refutazione dei dogmi e degli scritti di Becco*, inediti, datata al 1281, di cui forse circolavano due diverse redazioni;³⁴ una dimostrazione dell'inautenticità di un capitolo della *Fede ortodossa* di Giovanni Damasceno;³⁵ la summenzionata professione di fede per Gregorio di Cipro.³⁶

L'analisi di questi scritti, combinata con quella delle scarse notizie biografiche che abbiamo sommariamente riportate, indussero Laurent a raffigurare Moschamper con tratti ben poco lusinghieri: un personaggio ambiguo e opportunistico, come dimostrerebbero i repentini voltafaccia con cui si fece promotore della condanna dei due patriarchi (Becco prima, Ciprio poi) sotto i quali aveva ricoperto prestigiosi incarichi ecclesiastici; un intellettuale intransigente e ultraconservatore, e incline a una certa disinvoltura e superficialità nell'interpretare i testi patristici per piegarli ai suoi scopi (come gli rimproveravano già alcuni contemporanei);³⁷ insomma, per dirla con Laurent, un perfetto esemplare di quella «razza di spiriti fanatici che non avrebbero mai potuto ammettere la possibilità di un accordo con il papa di Roma».³⁸

Questo giudizio è forse troppo severo: si potrebbe obiettare che non si può rimproverare a Moschamper di aver dissimulato le sue convinzioni ai tempi di Michele VIII, vista la crudeltà dell'apparato repressivo messo in piedi dall'imperatore contro gli antiunionisti; bisogna inoltre tener presente che la rigidità dottrinale e l'estremismo che si possono rimproverare a Moschamper si ritrovano in gran parte dei polemisti coevi. Come che sia, i contorni della figura di Moschamper sono ancora sfumati e approssimativi, e tali resteranno finché non si metterà mano alla pubblicazione e allo studio di tutti gli scritti superstiti. Scritti il cui valore documentario è indubbio, dal momento che essi contengono «il corpus pressoché completo»³⁹ dei testi patristici che i Greci ritenevano interpolati o corrotti dai Latini (o dai latinofroni) per legittimare la dottrina della processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio.

³³ Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου ταπεινοῦ Κυθήρων ἐπισκόπου Διάλογος. Τὰ πρόσωπα, Γραικὸς καὶ Λατίνος, ἤτοι ὀρθόδοξος καὶ Λατίνος. Luogo e data di edizione (Costantinopoli 1627) si desumono da LEGRAND E., *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIIe siècle*, 1, Paris 1894, p. 238. Così come alcuni dei manoscritti superstiti, la stampa contiene soltanto venti degli originari 52 capitoli di cui si componeva il dialogo.

³⁴ La conclusione del trattato si legge in DEMETRAKOPOULOS A., *Ἐκκλησιαστικὴ Ἑλλάς*, Leipzig 1872, pp. 60-62.

³⁵ Pubblicato da SABBATOS, *Γεωργίου Μοσχάμπαρ Ἀπόδειξις...*, cit.

³⁶ La si può leggere in *PG*, 142, col. 129, oppure nella trascrizione fattane da EUSTRATIADIS S., in «Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος» 5 (1910), p. 500.

³⁷ Il patriarcha Gregorio II Ciprio non esitava a definirlo «il rozzo, insulso e superficiale Moschamper, che apporta alla teologia spiegazioni barbare, blasfeme e puerili» (dall'epistola al metropolita di Efeso Giovanni Chila, databile intorno al 1286-87, riportata da SABBATOS, *Γεωργίου Μοσχάμπαρ Ἀπόδειξις...*, cit., p. 494).

³⁸ LAURENT, *La vie*, cit., p. 129.

³⁹ LAURENT, *La vie*, cit., p. 142.

2. Un capitolo di storia dello scisma.

Nel corso di una ricognizione della tradizione manoscritta della *Disputa con latinofrone seguace di Becco sulla processione dello Spirito Santo*, che ho iniziato tempo fa e che è tuttora in corso, la mia attenzione è stata attirata da un capitoletto di storia della Chiesa ivi incluso, di cui vorrei occuparmi in queste pagine.

La *Disputa* svolge, in forma di dialogo tra un ortodosso e un sostenitore dell'unione con i Latini,⁴⁰ una trattazione sulla processione dello Spirito Santo, concludendo ovviamente a favore della concezione greca per cui esso procede soltanto dal Padre e non «anche dal Figlio», come volevano gli Occidentali, che pretendevano di introdurre questa addizione («καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ», i.e. «*Filioque*») al testo del Credo o Simbolo niceno-costantinopolitano.⁴¹

Il primo a prendere la parola è il latinofrone, che interroga l'antiunionista sulle ragioni del suo dissenso, chiedendogli di parlare francamente e rassicurandolo sulla sua incolumità «(...) nonostante nell'anno in corso, ossia nell'ottantaseiesimo, sia stata avviata una persecuzione violentissima, la più grave che si ricordi, nei confronti di quelli che non vogliono essere in comunione con noi». Come intuì Laurent, si intende qui il (67)86° anno dalla creazione del mondo, ovvero quello compreso tra il settembre 1277 e il settembre 1278: non c'è ragione di dubitare che la composizione del dialogo sia di molto posteriore.⁴² La disputa quindi si tiene a quattro anni di distanza dalla ratifica dell'unione di Lione, in un frangente in cui l'opposizione antiunionista è soggetta alla crudele repressione orchestrata dall'imperatore e deve rintuzzare gli attacchi polemici del clero unionista e degli agguerritissimi domenicani di Pera, che lo affiancano nell'acceso dibattito dogmatico in corso.

Poco dopo l'*incipit*, su invito del latinofrone, l'ortodosso avvia un *excursus* sulla storia delle divisioni tra le due Chiese. Questo capitolo costituisce l'unica sezione di contenuto storico del dialogo, per il resto esclusivamente dedicato alla discussione di temi dogmatici. Esso figura in tutti i testimoni della *Disputa* da me esaminati.⁴³

⁴⁰ Alcuni testimoni presentano gli interlocutori come un Greco 'ortodosso' e un Greco latinofrone e seguace di Becco. Altri li indicano genericamente come un Latino (o un Italico) e un Greco.

⁴¹ Non è qui il caso di richiamare la vastissima bibliografia sulla questione del *Filioque*. Per comodità del lettore rinvio a due ormai classiche sintesi manualistiche: BECK H.G., *Il millennio bizantino*, Roma 1981, pp. 253-255; MEYENDORFF J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, pp. 113-116.

⁴² LAURENT, *La vie*, cit., p. 148; SABBATOS, *Γεωργίου Μοσχάμπου 'Απόδειξις...*, cit., p. 496, propone come *terminus ante quem* il 1280 sulla base di un passo di Becco (PG, 141, 1021c), che allude in realtà al XVI dei *Capita antirrhetica* del Moschamper, come spiega LAURENT, *La vie*, cit., p. 154.

⁴³ Ho esaminato, *de visu* o su microfilm, i seguenti manoscritti: Biblioteca apostolica Vaticana, Chis. gr. 54 (ovvero R.VI.a, XIV sec.), gr. 1120 (XIV sec.) e gr. 1892 (secc. XIV-XV); Wien, Österreichische Nationalbibliothek, theol. gr. 245 (olim 269, XVI sec.); Oxford, Bodleian Library, Barocc. 101 (XIV sec.) e Canon. gr. 21 (XV sec.); Cambridge, University Library, Add. 3069 (A.D. 1336); Hagion Oros, Xenoph. 14 (= Athon. 716, XIV sec.); Venezia, Biblioteca

I punti in cui si articola la narrazione sono tre: 1) la dimostrazione che gli errori dottrinali e certe prassi diffuse in Occidente, *in primis* l'inclusione del *Filioque* nel simbolo niceno, sono il frutto della predicazione di eretici che allignano nella Chiesa di Roma sin dai tempi di papa Formoso e dei papi che a lui succedettero fino a Cristoforo, tutti criptoeretici; 2) la difesa di Fozio dall'accusa di aver provocato la separazione dalla Chiesa di Roma; 3) la riabilitazione di Michele Cerulario, considerato dai Latini il principale (se non l'unico) responsabile dello scisma del 1054.

Eccezion fatta per l'ultima questione, risolta come vedremo in maniera assai spiccia e con un'argomentazione non solidissima, la prima e più cospicua parte della trattazione, corrispondente *grosso modo* ai primi due punti, non è per nulla originale, ma risulta essere una versione epitomata del terzo degli anonimi trattatelli *De origine scismatis* editi da Joseph Hergenroether nei *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*.⁴⁴ La collazione dei due testi dimostra inequivocabilmente che Moschampar dipende dall'opuscolo, di cui ha ricopiato lunghi passi, riassumendone altri e tagliando alcune sezioni. C'è di più: il medesimo capitolo fu individuato da Richard Kerr della University Library of Cambridge in un codice mutilo dei *Capita antirrhetica* del Moschampar, l'Add. 3049.⁴⁵ Come ho potuto appurare, il testo fornito dal manoscritto di Cambridge è leggermente più lungo di quello fornito dai testimoni della *Disputa*, e contiene aggiunte e omissioni tali per cui non può esserne né il modello diretto né la copia.

Occorrerebbe visionare tutti i testimoni dei due trattati per pervenire a conclusioni certe. Per ora credo di poter affermare che Moschampar attinse al medesimo opuscolo in due diverse occasioni, ricavandone due diverse epitomi: la prima, più breve, costituisce l'ossatura del capitolo storico della *Disputa con un latinofrone* (databile, come detto, intorno al 1277-78); la

Nazionale Marciana, gr. 150 Z (XV sec.); München, Bayerische Staatsbibliothek, gr. 28 (XV sec.), apografo del precedente (così come, a detta dei cataloghi, il Vat. Pal. gr. 409, che devo ancora esaminare); Al Iskandaryya, Bibl. tou patriarcheiu 182 (olim Cair. 285, XVII sec.); infine la stampa del 1627 già menzionata. Come detto, gli elenchi di manoscritti forniti da Laurent e Sabbatos sono lacunosi; più completo, anche se non definitivo, quello reperibile nella banca dati on-line "Pinakes" dell'Institut de recherche et d'histoire des textes di Parigi (<http://pinakes.irht.cnrs.fr/>, sito consultato il 3 ottobre 2009). Per un primo inquadramento si veda anche SILVANO L., *Massimo Planude o Giorgio Moschampar? Sull'attribuzione di un libello antilatino contenuto nel ms. Vindobonense theol. gr. 245* in "Medioevo greco" 6 (2006), pp. 199-203, con ulteriore bibliografia.

⁴⁴ Ratisbonae 1869 (ora disponibile in ristampa anastatica nella serie Elibron Classics, 2006). Alle pp. 171-181 il testo del nostro opuscolo, trascritto dal codice Marc. gr. 575. Hergenroether riporta in nota tutte le varianti, talora cospicue, del Mon. gr. 28, testimone della *Disputa* del Moschampar, e aggiunge una traduzione latina a pie' di pagina. Si vedano anche le considerazioni su questo e sugli altri opuscoli *de origine scismatis* in HERGENROETHER J., *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, 3, Regensburg 1869, pp. 843-876.

⁴⁵ Ricavo la notizia dal breve abstract pubblicato nel programma del convegno di studi bizantini tenutosi ad Atene nel 1976 (KERR R., *George Moschampar: new light on the transmission of one of his chapters*, in *XV^e Congrès International d'Études Byzantines. Résumés des communications* [...], Athènes 1976 [manca la numerazione di pagina]).

seconda, un poco più corposa, fu allegata alla raccolta dei *Capita antirrhetica* (composti nell'agosto 1281).⁴⁶

Nella prefazione dei suoi *Monumenta* Hergenroether avvertiva che gli opuscoli sull'origine dello scisma che si accingeva a pubblicare sono testi pieni di storie poco attendibili, create a bella posta dai Greci per difendere le proprie posizioni dogmatiche. Il giudizio di Hergenroether è chiaramente quello di un intellettuale militante; tuttavia non si può negare che questo racconto dello scisma sia scritto con un marcato intento apologetico, e fornisca una ricostruzione dei rapporti fra le due Chiese parziale e distorta. L'anonimo compilatore dell'opuscolo, che pure cita epistole di Fozio e Pietro d'Antiochia, basa in buona parte la sua ricostruzione su fonti agiografiche storicamente non molto affidabili, quali le *Vite* di Gregorio di Agrigento e Michele Sincello.

Il nostro opuscolo è comunque significativo per il suo valore documentario: su libelli di questo genere, oltre che su quella di proprie raccolte canoniche e propri testi devozionali, i Greci fondavano le loro disquisizioni dogmatiche, intrattenendo con i cristiani di Occidente, che non riconoscevano l'autorità di quei testi, «*un plurisecolare dialogo tra sordi*», secondo la felice formulazione di Alain Ducellier.⁴⁷

Fornisco qui di seguito una traduzione provvisoria (la prima in una lingua moderna)⁴⁸ di questa sezione della disputa, basata su di un testo greco anch'esso provvisorio, risultante dalla collazione di alcuni testimoni⁴⁹ e della stampa del 1627. Chi voglia leggere il testo greco deve ancora ricorrere a questa edizione, pressoché introvabile, oppure al già citato volume di Hergenroether (dove, come detto, si trova il testo della parte centrale dello stralcio qui tradotto). Il lettore voglia scusare la frammentarietà di questa breve introduzione, la laconicità delle note di commento⁵⁰ e gli eventuali errori: questo è l'estratto di un *work in progress*.

3. La storia dello scisma secondo Moschampar: traduzione.

Ortodosso:

Un tempo l'allora santissima Chiesa di Roma non venerava né accettava affatto simili eresie. In seguito, di recente, durante l'impero del sire Basilio lo Sterminatore dei Bulgari⁵¹ e il patriarcato del santissimo Sergio,⁵² la Chiesa di Roma fu ingannata e oppressa da tali empie eresie, e incappò in questa caduta. Ora ti esporrò in breve come, perché e quando.

⁴⁶ Cfr. LAURENT, *La vie*, cit., p. 153; SABBATOS, *Γεωργίου Μοσχάμπαρ Ἀπόδειξις...*, cit., p. 498.

⁴⁷ DUCCELLIER A., *Bisanzio*, Torino 1988, p. 248.

⁴⁸ L'unica finora disponibile è quella latina di HERGENROETHER (vd. *supra*).

⁴⁹ Ho collazionato il testo del capitolo di cui qui pubblico la traduzione sulla stampa del 1627, sul ms. Vindob. theol. gr. 245 e su alcuni altri testimoni fra i più antichi di quelli sopra (n. 13) elencati: Vat. Chis. gr. 54, Vat. gr. 1892, Oxon. Barocc. 101, Cantabr. Add. 3049.

⁵⁰ Le note hanno la mera funzione di individuare fatti e persone menzionati nel testo, riguardo ai quali ometto perlopiù di riportare riferimenti bibliografici, che il lettore può agevolmente reperire in qualsiasi manuale di storia o dizionario enciclopedico.

⁵¹ Basilio II il 'Bulgaroctono' (976-1025).

⁵² Sergio II, patriarca ecumenico di Costantinopoli dal giugno 1001 al luglio 1019.

Un tale di nome Lucio,⁵³ esperto in sommo grado di magia e astrologia, completamente imbevuto dell'eresia di Apollinare, come pure di quelle di Mani, di Valentino e di Marcione (questa eresia rinnega l'incarnazione del Signore, e sostiene che il Signore assunse un corpo celeste privo di anima e intelletto, e che la divinità opera in sostituzione dell'intelletto e dell'anima dell'Unigenito: perciò celebrano il sacrificio con il pane azimo, in analogia con il corpo inanimato e irrazionale di cui vanno dicendo), aveva inoltre abbracciato l'eresia degli pneumatomachi. Dopo il sesto⁵⁴ concilio ecumenico, che aveva sottoposto ad anatema tali eresie, insieme a questi eresiarchi si recò in visita al santo Gregorio, poi divenuto vescovo della chiesa di Agrigento. Dopo che ebbero tenute insieme molte discussioni, Gregorio prevalse nella disputa e ne refutò le tesi. Allora, cacciato dalla Palestina,⁵⁵ Lucio approdò ad Agrigento dopo l'insediamento del divino Gregorio: nella diocesi di Agrigento compì innumerevoli atti di empietà e arrivò persino a rovesciare il sacro altare per trarne le reliquie dei santi martiri (giacché quel profano le riteneva ripugnanti). Quindi, cacciato di là a causa delle sue azioni scellerate, raggiunse la Francia e là ingannò con la sua astrologia e magia grandi folle e vomitò su di loro la melma delle eresie. Tempo dopo, morto il santissimo papa Adriano,⁵⁶ Leone⁵⁷ che da lui raccolse il timone della Chiesa di Roma, venne oltraggiato dai parenti di Adriano e dovette soffrire molte vicissitudini; quindi riparò presso Carlo re di Francia,⁵⁸ lo condusse a Roma e lo incoronò imperatore. Seguivano appunto questo Carlo anche i fautori di queste eresie e i seguaci di Lucio: trattenendosi là e ingannando i più semplici tra i Romani, li traevano a sé e spargevano la sozzura di tali eresie.

Sicché con lo scorrere del tempo moltissimi aderirono a questa depravata eresia e il male si allargò, poiché «si fa più in fretta a moltiplicare un piccolo male che ad accrescere di poco una virtù profonda», dice la voce del Teologo.⁵⁹ Dopo qualche anno un secondo santissimo Leone prese il timone di questa Chiesa⁶⁰ e inviò missive a Tommaso, il santissimo patriarca di Gerusalemme⁶¹ per mostrargli la sozzura che si diffondeva nel proprio gregge e per chiedergli che gli inviasse uomini colti e virtuosi per aiutarlo a

⁵³ La fonte del nostro opuscolo è verosimilmente il capitolo 56 ed. Berger della *Vita di Gregorio di Agrigento* scritta da Leonzio, presbitero e monaco di S. Saba a Roma, tra la seconda metà dell'ottavo e gli inizi del nono secolo (BERGER A. (ed.), *Leontios Presbyteros von Rom, Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Berlin 1994). Probabilmente questo Lucio è da identificarsi con Leukios/Lucius Charinos, vissuto nel V secolo e ricordato come autore di apocrifi del Nuovo Testamento già da Agostino (che gli attribuisce gli *Atti degli Apostoli*) ed Epifanio, a detta del quale fu seguace dell'apostolo Giovanni. Il giudizio su questa figura si fa negativo a partire dalla condanna del vescovo Turribius di Astorga (intorno al 440) secondo cui gli *Atti di Giovanni* che si devono a Lucio denuncerebbero tendenze dualistiche (vd. BERGER, *Leontios Presbyteros von Rom...*, cit., pp. 376-377). Nei secoli seguenti Lucio divenne l'autore di apocrifi per antonomasia. Anche Fozio (*Biblioteca*, cod. 114) dice di aver letto «le cosiddette Peregrinazioni degli Apostoli» di Lucio, a suo dire un ricettacolo di «sciocchezze puerili, storie incredibili, invenzioni, fandonie, sciocchezze, che si contraddicono le une con le altre»: insomma, conclude Fozio, «non si sbaglierebbe a definirlo la fonte e la madre di tutte le eresie». I dettagli che Fozio fornisce sono però eccessivamente frammentari per farsi un'idea della dottrina di Lucio.

⁵⁴ I codici della *Disputa* recano unanimemente «quinto»: il quinto concilio ecumenico si tenne appunto a Costantinopoli nel 553. Il codice Marciano, da cui dipende Hergenroether, reca invece la lezione «sesto»; anche la *Vita di Gregorio di Agrigento* (n. 24) narra che il vescovo partecipò al sesto concilio ecumenico (Costantinopolitano 680-681). Gregorio visse tra il V e l'inizio del VI secolo, quindi la sua presenza all'uno come all'altro è da escludere.

⁵⁵ Solo ora apprendiamo che l'incontro con Gregorio avviene in Palestina: Moschamper, nel riassumere la sua fonte, ha tagliato questo dettaglio, che si legge invece nel § 1 dell'opuscolo pubblicato da Hergenroether.

⁵⁶ Papa Adriano I (772-795).

⁵⁷ Papa Leone III (795-816). Esule da Roma per contrasti con la nobiltà locale, vi fece rientro grazie a Carlo re dei Franchi, da lui incoronato imperatore la notte di Natale dell'anno 800. Leone si oppose alla inclusione del *Filioque* nel Credo, caldeggiata dal clero franco e da Carlo.

⁵⁸ Carlo Magno (747-814), re dei Franchi dal 768, protettore della Chiesa di Roma; ottenne da Leone III la corona di imperatore romano (800).

⁵⁹ BERNARDI (ed.), *Gregorio di Nazianzo, Orazione 2*, 12.

⁶⁰ Leone IV (847-855).

⁶¹ Tommaso, patriarca ierosolimitano dall'807 all'821.

far piazza pulita di queste eresie. Non era possibile chiedere aiuto a Costantinopoli, per il fatto che colà era cominciata la seconda fase della lotta contro le immagini e imperava il tiranno dal nome di fiera.⁶² Vennero inviati da Gerusalemme, da parte del vescovo Tommaso, uomini dotati di cultura e virtù: Michele Sincello⁶³ con i due fratelli Teodoro⁶⁴ e Teofane⁶⁵ (in seguito marchiati sul volto con le lettere a causa delle divine icone) e con essi anche l'eccellentissimo Giobbe.

Poiché si accingevano a recare lettere catechetiche anche ai cristiani di Costantinopoli da parte del patriarca di Gerusalemme (avevano ricevuto da lui anche questo incarico), divennero sospetti al tiranno, e fu loro impedito il viaggio verso Roma, come narra anche la Vita di San Michele Sincello. Il santissimo papa di Roma Leone apprese la notizia, ne fu addolorato e si tormentava sul da farsi. Trasse dalla sacrestia i sacri scudi del Simbolo divino (che il santissimo Leone,⁶⁶ colui che scrisse la stele dell'ortodossia in occasione del quarto concilio, aveva riposto spinto da afflato divino, sottoponendo ad anatema chi volesse in qualsiasi modo staccarsi dal sacro Credo) e li appese sulla facciata della Chiesa, in modo che tutti li potessero vedere.⁶⁷ Poi ordinò a tutte le chiese soggette alla giurisdizione di Roma di leggere anche in greco, in tutte le sue parti, il sacro Credo. Il divino

⁶² Leone V l'Armeno, imperatore bizantino dall'813 all'820, ripristinò il divieto del culto delle immagini. Non sorprende che soltanto nel caso di questo sovrano iconoclasta, e non dei papi suoi omonimi, l'autore dell'opuscolo ricordi che il suo nome ricorda quello di una belva feroce.

⁶³ Secondo l'anonima Vita composta verso la fine del IX secolo, Michele (circa 760-846), monaco del convento di S. Saba e segretario (*synkellos*) del patriarca ierosolimitano Tommaso, fu da costui incaricato di compiere una missione a Costantinopoli e Roma (CUNNINGHAM M.B. (trad.), *The Life of Michael the Synkellos*, Belfast 1991, pp. 56-57). Accompagnavano Michele i più giovani confratelli Teodoro e Teofane (note 35 e 36) e un altro monaco di nome Iob. Durante la sosta a Costantinopoli i quattro furono sorpresi dallo scoppio della seconda iconoclastia e per la loro fede iconodula furono imprigionati e interrogati dal *basileus* Leone V sul contenuto delle missive che stavano recando a Roma, nelle quali il sovrano veniva apertamente condannato per la sua avversione al culto delle immagini. Michele restò in prigione e al confino fino al ripristino dell'ortodossia nell'843, quando fu nominato abate del monastero di Chora e sincello del patriarca Metodio. La Vita menziona tre scopi della missione del santo a Roma e Costantinopoli: innanzitutto Tommaso, inviando Michele e gli altri monaci, avrebbe risposto ad una precisa richiesta fattagli dal pontefice romano, che aveva pregato il collega di mandargli uomini dotti per aiutarlo a confutare la dottrina del *Filioque*; in secondo luogo Tommaso si sarebbe servito dell'ambasceria per chiedere a sua volta aiuto contro le angherie perpetrate dagli Arabi ai danni del clero ierosolimitano; la tappa a Costantinopoli, infine, sarebbe stata intesa a manifestare l'opposizione di Gerusalemme all'eresia iconoclasta. L'attendibilità di questa notizia è stata più volte discussa, senza che si sia pervenuti ad una soluzione condivisa. Verosimilmente la terza ragione addotta per il viaggio è stata inserita a posteriori dall'agiografo, forse per meglio collegare la storia di Michele con quella dei SS: Teodoro e Teofane. Anche la richiesta di aiuto di papa Leone a Tommaso è probabilmente una voluta esagerazione dell'agiografo: è pur vero che il pontefice era contrario all'ammissione della formula del *Filioque*; tuttavia è più probabile che la missione sia partita per iniziativa di Tommaso, che avrebbe domandato al papa di dirimere questa spinosa questione dottrinale, che anche a Gerusalemme era al centro di accesi dibattiti tra monaci benedettini e ortodossi; non è escluso che lo scopo primario dell'ambasceria fosse quello di cercare sostegno presso il papa e presso la corte costantinopolitana contro le angherie subite dagli Arabi (vd. CUNNINGHAM, *The Life*, cit., p. 9-13 e 142, 56). Altri hanno messo in dubbio, parzialmente o del tutto, l'attendibilità della Vita di Michele, formulando ipotesi alternative sulle ragioni della missione. Claudia Sode ha suggerito che Michele e i suoi sodali fossero partiti per un pellegrinaggio alla volta delle due maggiori sedi della cristianità (cfr. SODE C., *Jerusalem – Konstantinopel – Rom. Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi*, Stuttgart 2001, pp. 202-207).

⁶⁴ Teodoro (775-841), monaco presso il convento ierosolimitano di S. Saba insieme con il fratello Teofane e come lui discepolo di Michele Sincello. Con essi condivise la condanna e la prigione. Nell'836, regnante Teofilo, insieme con il fratello subì, dopo l'ennesimo fallito tentativo di abiura coatta, il martirio da cui i due traggono l'appellativo di *graptoi* ("iscritti"): furono loro tatuati sul viso e sul petto dodici versi di contenuto iconoclasta. Quindi i due fratelli furono messi al confino in Bitinia, dove Teodoro morì.

⁶⁵ Teofane (778-845) condivise con il fratello Teodoro (*supra*, n. 35) la formazione, la prigionia e il martirio. Dopo la fine dell'iconoclasmo (843) fu nominato metropolita di Nicea, incarico che ricoprì fino alla morte. Insieme con il fratello fu proclamato santo.

⁶⁶ Leone I magno (440-461), santo e dottore della Chiesa. Il quarto concilio ecumenico è quello di Calcedonia (451).

⁶⁷ Sui due scudi era inciso il Credo calcedonese in greco e in latino, privo della clausola *Filioque*. In proposito si veda almeno MORINI E., *La chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996, p. 33 (bibliografia, n. 12).

Benedetto,⁶⁸ papa dopo di lui, ordinò a tutti i patriarchati di non accettare il papa di Roma nella comunione prima che avesse recato la propria professione ortodossa a tutta la Chiesa di Cristo. Il santissimo papa Giovanni poi,⁶⁹ trent'anni dopo, inviò al santissimo Fozio⁷⁰ di Costantinopoli vescovi e chierici adornati di cultura e di virtù, per chiedere di radunare un concilio contro tali eresie: così fu, e sottoposero ad anatema coloro i quali sostengono che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio, che offrono gli azimi durante il sacrificio eucaristico e che praticano le altre eresie. Presi gli atti di questo santo concilio li portarono al grande papa Giovanni, ed egli li rese noti a tutta la sua Chiesa e bandì tali eretici. E così questo santo concilio fu illustre e grandissimo, poiché vi presero parte tre patriarchi; e i suoi atti sono preservati e conservati dai cristiani.⁷¹

Allora i fautori di tali eresie, scacciati anche da Roma, si recarono presso i Bulgari, e li avrebbero traviati dalla retta devozione, essi che erano neofiti della fede, se il divinissimo Fozio, esempio di devozione, non avesse inviato a tutta l'ecumene due epistole universali per smascherare e confutare l'empia eresia di costoro. Queste epistole furono recate anche ai Bulgari, che in virtù di esse presero a disprezzare le eresie corruttrici e traviatrici da Dio propalate da costoro, e cacciarono fuori dai propri confini i fautori dell'iniquità e precursori dell'Anticristo. Fozio non distaccò da noi la Chiesa di Roma a causa di queste epistole, come sostengono i difensori dell'empietà, poiché in quel tempo il piùssimo e divinissimo concilio era stato convocato su esplicita richiesta del divinissimo papa Giovanni; anzi, Fozio la legò a noi ancora di più, la rinsaldò, e la mise in guardia dai malvagi eretici. Tuttavia in seguito, dopo il trascorrere di moltissimi anni, (la chiesa di Roma) fu ingannata con la frode e fu conquistata da tale eresia. Infatti, dopo un lasso di tempo di circa ottant'anni dalla morte del divinissimo papa Giovanni, un tale di nome Formoso,⁷² parto di tale eresia, di indole fraudolenta e subdola, simulando devozione e con la frode raggiunse il vertice di quella Chiesa:

⁶⁸ Benedetto III (855-858).

⁶⁹ Papa Giovanni VIII (872-882). Durante il suo pontificato si adoperò per la evangelizzazione degli Slavi, in concorrenza con il patriarcato di Costantinopoli. Riconobbe l'elezione di Fozio (879).

⁷⁰ Fozio, poligrafo e patriarca costantinopolitano (858-867 e 877-886).

⁷¹ Si allude qui alla riconciliazione promossa dal concilio costantinopolitano dell'879-880, conclusasi con una concelebrazione tra Fozio e il legato papale, il cardinale Pietro. Il concilio, oltre a sancire l'ecumenicità del Niceno II del 787, sino ad allora non riconosciuta dai Latini, promulgava solennemente il divieto di apportare qualsiasi aggiunta al Credo, e che sembrava condannare definitivamente il *Filioque*. Il contrasto fra Roma e Costantinopoli scoppiato ai tempi del primo mandato di Fozio era sorto per ragioni dottrinali, ma verteva soprattutto sulla questione della giurisdizione ecclesiastica sull'Ilirico, rivendicata da Roma; altro motivo di scontro era la competizione in atto fra episcopato franco e patriarcato di Costantinopoli per la conduzione dell'evangelizzazione degli Slavi. Il concilio metteva apparentemente fine ad anni di dispute, il cui culmine era stato raggiunto nell'867, quando una sinodo locale costantinopolitana presieduta da Fozio medesimo aveva condannato la diffusione in Bulgaria, ad opera dei Latini, del *Filioque* e di pratiche illecite (il divieto di matrimonio per i preti ecc.), e soprattutto aveva scomunicato e deposto il papa per eresia. Pochi mesi dopo il nuovo sovrano Basilio I aveva fatto relegare Fozio e richiamare Ignazio, inviando un'ambasciata a Roma per cercare la riunificazione delle Chiese. Il papa però aveva già deciso di condannare Fozio e di dichiarare nulle tutte le sue ordinazioni. Soltanto il summenzionato concilio dell'869-870, alla presenza di vescovi greci e latini, affermò il primato romano, pur concedendo a Costantinopoli il secondo rango nella pentarchia. Il concilio dell'879-880 segnò la riabilitazione di Fozio e la riconciliazione delle due Chiese. Per tutto questo vd. almeno DAGRON G., *L'Église e l'État (milieu IXe-fin xe siècle)*, in MAYEUR J.M. – PIETRI C., PETRI L. – VAUCHEZ A. – VENARD M. (edd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, 4, Desclée 1993, pp. 167-240, in particolare 169-186. Tra le lettere cui il nostro testo allude va forse annoverata quella inviata al patriarca di Aquileia nell'883-884 sulla processione dello Spirito Santo (DAGRON, *L'Église e l'État...*, p. 184).

⁷² Nato intorno all'816 a Roma, fu nominato nell'864 vescovo di Porto; legato papale sotto Nicola I e Adriano II, nell'876 fu scomunicato da una sinodo romana per aver cospirato contro papa Giovanni VIII e Carlo il Calvo. Riabilitato due anni più tardi, fu nominato papa nell'891 (891-896). Coinvolto nelle lotte di potere tra partiti romani e sovrani germanici, morì nell'aprile 896, per poi subire un atroce destino postumo: il suo cadavere fu riesumato e reinsediato sul trono pontificio, dove subì un processo orchestrato dal suo successore Stefano VI (896-897), che lo condannò per aver fatto mercimonio della propria carica episcopale e per appropriazione illecita del soglio pontificio. Fu così condannato, rimosso, spogliato degli abiti papali e rivestito di quelli di laico; le sue spoglie furono dapprima inumate in una località segreta, poi gettate nel Tevere. Fu in seguito riabilitato dalla Chiesa di Roma.

costui, sempre attraverso la dissimulazione e l'inganno consueti, desiderava in sommo grado mutare qualcuno dei dogmi di fede o portare alla luce la propria opinione. Considerando il rischio che ne poteva derivare, egli esortava i fautori di questa eresia a fingere devozione, e si dava da fare per impiantarli nella Chiesa e per affidare loro le cariche più importanti.

A partire da quel momento una serie di eretici si avvicendò sul soglio papale: costoro, facendo mostra di devozione, insegnavano di nascosto la propria eresia, sebbene fino all'ottavo successore del loro eresiarca Formoso non osassero affatto mutare alcuno dei dogmi e degli atti della Chiesa. (...) ⁷³ altri, mi riferisco a Cristoforo ⁷⁴ e a Sergio, ⁷⁵ che vissero al tempo in cui a Costantinopoli governava ottimamente il sire Basilio, lo Sterminatore dei Bulgari, e in cui il divinissimo Sergio teneva il timone patriarcale nel mezzo della devozione e della santità – parlo del sopraindicato Sergio e di Cristoforo, nell'anno seimila dalla creazione; ⁷⁶ ebbene, codesto maledetto Cristoforo, e dopo di lui il suo complice Sergio, sapendo che questa loro pernicioso eresia si era ormai imposta nell'intero corpo della loro Chiesa, e non sospettando alcun pericolo, stravolsero la devozione anche nella prassi, cioè nel divino Credo della fede ortodossa, nel sacrosanto sacrificio eucaristico e nelle altre tradizioni della fede ortodossa: insomma manifestarono completamente la loro eresia, alla luce del sole e senza alcun timore. Il santissimo patriarca di Costantinopoli Sergio apprese queste cose, inviò lettere, inviò messi per richiamarli alla fede originaria; ma essi respinsero, rifiutarono, derisero, congedarono gli inviati a mani vuote. Il patriarca, preso atto della situazione, li bandì dal canone dei sacri e divini dittici, a motivo del loro proclamare la propria eresia apertamente e del rifiuto di incontrarsi in concilio. ⁷⁷

Ecco, ti abbiamo rivelato in sintesi ad opera di chi, quando e come avvenne la caduta della Chiesa di Roma.

Latinofrone:

Ma noi affermiamo che fu Michele Cerulario, ⁷⁸ vissuto in seguito, durante il regno di Costantino Monomaco, ⁷⁹ a bandire il papa dal canone dei

⁷³ Moschamper qui omette di riportare la lista dei papi tra Formoso e Sergio (Stefano VI, Romano, Teodoro II, Giovanni IX, Benedetto IV, Leone V, che si susseguirono tra il 896 e il 903) presente nella sua fonte.

⁷⁴ Cristoforo, un prete romano, depose Leone V nella primavera del 903 e fu a sua volta deposto da Sergio III pochi mesi dopo (gennaio 904). Terminò i suoi giorni come monaco, o secondo altri fu fatto strangolare in carcere.

⁷⁵ Sergio III fu eletto (anti)papa nell'897, e subito scomunicato dal rivale Giovanni IX (898-900). Finalmente ottenne la consacrazione ufficiale nel 904, deposto Cristoforo. Fu in buoni rapporti con l'imperatore Leone VI, di cui legittimò l'aspirazione al quarto matrimonio. Tale scelta provocò uno strappo con la Chiesa costantinopolitana, il cui patriarca Nicola il Mistico promulgò la radiazione del nome del papa dai dittici. Lo scisma fu sanato soltanto nel 923, e il nome del papa (al tempo Giovanni X) reinserito nei dittici. Gli oppositori di Sergio fecero circolare diverse voci sul suo conto, additandolo quale omicida e donnaiolo, contribuendo così a creare l'immagine ambigua e cupa con cui egli è ricordato nei secoli seguenti. La definitiva accettazione del *Filioque* da parte della Chiesa di Roma avvenne con la sua inclusione nel Credo da parte di papa Sergio IV (1009-1012); Benedetto VIII (1012-1024) poi, recitò il Credo con l'aggiunta del *Filioque* durante l'incoronazione di Enrico II, avvenuta a Roma nel 1024.

⁷⁶ L'indicazione cronologica è ovviamente scorretta: l'anno 6000 dalla creazione corrisponderebbe al 492 dell'era volgare.

⁷⁷ Qui termina il testo dell'opuscolo pubblicato da Hergenroether secondo il codice Marciano. La sezione che segue si trova soltanto nei codici della *Disputa* del Moschamper.

⁷⁸ Michele Cerulario, patriarca costantinopolitano (1043-1058). Cerulario fece inviare da Leone vescovo di Ocrida una missiva al suo collega di Trani, in cui si sottolineavano tutti gli errori dei Latini, in particolare l'uso degli azimi nel sacrificio eucaristico; quindi ordinò che le chiese latine venissero chiuse fino a quando Roma non avesse accettato l'ortodossia. La risposta fu affidata dal pontefice Leone IX al cardinale Umberto, che guidò la missione diplomatica a Costantinopoli. L'ambasceria si concluse con la celebre rottura consumatasi il 16 luglio 1054 in S. Sofia a Costantinopoli con il reciproco atto di scomunica (che fu abolito dalle due Chiese soltanto il 7 dicembre 1965). Dopo lo scisma l'influenza e il prestigio di Cerulario si erano fatti troppo ingombranti per l'autocrazia: il nuovo sovrano Isacco I lo fece arrestare e allontanare dalla capitale; Michele si spense nel 1059, evitando così di essere processato. Dopo la morte fu considerato alla stregua di un santo dai costantinopolitani. Per tutto questo vd. almeno RICHE' J. – MARTIN M. – PARISSÉ M., *La Chrétienté occidentale*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, cit., pp. 767-866, in particolare pp. 865-866. Come sottolinea DAGRON G., *Le temps des changements (fin Xe-milieu XIe siècle)*, pp. 297-

dittici, perché bramava indossare le babbucce di porpora e ne era impedito dal papa di Roma, in quanto lui solo aveva la facoltà di fregiarsene, e non era lecito farlo agli altri patriarchi.

Ortodosso:

Dire queste cose è veramente proprio di un animo stolto! Quale sacerdote di Cristo saldo nella devozione e seguace delle orme di Gesù sarebbe capace di una pazzia così grande da dimenticarsi dell'affinità che intercorre tra Cristo e la più alta carica del sacerdozio, e da bramare di fregiarsi delle pelli tinte di porpora di animali irrazionali, cosa non è concessa neppure ai santi angeli? Se mai Cristo si fosse dilettrato di tali cose, e avesse distribuito ed esibito tali onori ai propri discepoli, forse anche chi segue le orme di Cristo potrebbe preoccuparsene e perseguire l'ostentazione sciocca e mondana, tralasciando la santa misura e umiltà che gli convengono; ma Cristo prescrisse semplicità di vita e lui stesso vi si attenne, per amore di coloro che lo amano. Com'è possibile, allora, che il sommo ascetico Michele, il quale in virtù della sua scelta avrebbe dovuto possedere un'unica cosa, Cristo, e che fu vescovo di Dio, seguace e maestro di umiltà, abbia voluto lottare per cose mondane, parto di una barbara e immane follia? Giacché è un manifesto segno di follia che un sacerdote di Cristo brami tali cose. Ora, dal momento che quell'uomo divino non bramava tali cose, non fu lui a bandire per primo la memoria del papa italiano dai sacri dittici; fu invece il summenzionato santissimo Sergio ad agire per primo: anche il divinissimo patriarca di Antiochia Pietro,⁸⁰ scrivendo allo stesso divinissimo Michele di Costantinopoli, ricorda che sono trascorsi quarantotto anni da quando fu bandito il ricordo del papa.

Latinofrone:

Cosa? Tu dici che non fu Fozio a separare da noi la Chiesa di Roma, lui che scrisse una gran quantità di cose contro di loro e contro la loro fede?

Ortodosso:

Tu non puoi affatto dimostrare, amico mio, che il divinissimo Fozio abbia mai scritto contro la Chiesa di Roma e l'abbia separata da noi, come dici. Se così fosse, perché allora affermi che fu Michele Cerulario, vissuto tanti anni dopo (duecento anni trascorsero tra i grandi patriarchi Fozio e Michele!), a bandire dal sacro canone la menzione del papa? E come mai i legati del grande papa Giovanni portarono a Roma gli atti del concilio tenutosi sotto Fozio, anatemizzando anch'essi tale eresia degli Italiani e partecipando al medesimo santo concilio, come abbiamo detto sopra?⁸¹ Il divinissimo Fozio scrive, sì, ma contro l'eresia italiana, che in quel frangente non aveva ancora toccato il vertice della Chiesa di Roma. Ti mostrerò come ti sia possibile reperire tali lettere.⁸²

348: 304, «Cerulario non aveva cercato, come lo si accusò di aver fatto, di impadronirsi del potere imperiale, quanto piuttosto di invertire l'ordine di precedenza e l'importanza relativa dei "due poteri", il sacerdozio e l'impero, che egli dichiarava, come già Giustiniano, "pressoché identici"».

⁷⁹ Costantino IX Monomaco, imperatore di Bisanzio dal 1042 al 1055.

⁸⁰ Pietro, patriarca antiocheno (1052-1057), si adoperò per sanare i conflitti fra la Chiesa di Roma e i patriarcati orientali, come attesta la sua corrispondenza con i patriarchi di Gerusalemme e Alessandria, con il vescovo di Grado, con papa Leone IX e con Michele Cerulario. Nell'epistola al Cerulario Pietro afferma di ricordare che 45 anni prima, quand'era ragazzo, veniva letto dai dittici il nome del papa Giovanni (Giovanni XVIII, 1003-1009): pertanto la rimozione è un atto recente e infondato (vd. DAGRON, *Le temps*, cit., p. 345).

⁸¹ Vedi nota 42.

⁸² Fozio dibatte la questione del *Filioque*, tra l'altro, nelle epistole 2 e 281 Laourdas-Westerink, l'ultima delle quali indirizzata al patriarca di Aquileia. In proposito vd. VOICU S.J., *Teologia e iconoclasmo a Bisanzio*, in D'ONOFRIO G. (a.cura di), *Storia della teologia nel medioevo*, 1, Casale Monferrato 1996, pp. 305-336 e in particolare p. 327-331.

Latinofrone:

D'accordo, smettita di raccontare semplicemente tutte le vecchie storie, e parli ancora della processione dello Spirito Santo. Poi esamineremo, per quanto possibile, gli azimi e le altre accuse di errore di cui parli. (...).

**ESICASMO BIZANTINO E FRANCESCANESIMO:
SPUNTI PER UN CONFRONTO**
di Luca Bianchi

1. Introduzione.

«Possiamo essere certi che, se al posto di dibattiti formali ufficiali tra teologi sulla questione del Filioque fossero stati possibili incontri più spontanei tra i primi francescani e gli esicasti bizantini, il dialogo avrebbe seguito direzioni in qualche misura diverse».⁸³ Tale annotazione suggestiva con cui John Meyendorff descriveva, con un certo rammarico, la realtà delle Chiese greca e latina del secolo XIII, rivela la stima del grande studioso russo per l'esperienza francescana, che evidentemente egli vedeva in qualche modo in sintonia con quella esicasta.

In questo articolo cercheremo di vedere se l'intuizione di Meyendorff è fondata e in che misura è possibile parlare di sintonia tra francescanesimo ed esicasmismo, cioè tra due fra le esperienze spirituali più significative rispettivamente della Chiesa occidentale e di quella orientale. In particolare la mia intenzione è quella di dare qualche spunto per un confronto tra l'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi (1182-1226) e quella di Gregorio Palamas (1296-1359), il grande dottore dell'esicasmismo bizantino del secolo XIV, pur essendo consapevole naturalmente che i due santi sono vissuti in tempi diversi (circa un secolo separa la nascita dell'uno da quella dell'altro) e in realtà culturali diverse.

S. Francesco è certamente il santo occidentale più popolare e più amato nell'ortodossia; gli ortodossi infatti riconoscono in lui un profeta unico che testimonia l'anima indivisa di tutta la cristianità e che diventa perciò il punto in cui si incontrano le due spiritualità cristiane. Spiega Yannis Spiteris, attuale arcivescovo di Corfù: «Si può dire che Francesco sia l'uomo che costituì il punto critico d'incontro e di separazione tra la spiritualità latina e quella greca. Egli è abbastanza latino per rappresentare il punto spirituale più alto del Medioevo occidentale, ma è altresì arrivato a percepire e a vivere in prima persona molti valori del cristianesimo dei primi secoli, quando le due Chiese erano unite e il modo di pensare e di vivere il cristianesimo non si era ancora molto diversificato. Francesco è stato capace di intuire quei punti comuni che univano e uniscono tuttora le due tradizioni e, senza cessare di essere uomo del suo tempo, ha saputo tuffarsi nelle fonti e realizzare quasi un'inculturazione nell'anima perenne del cristianesimo».⁸⁴

Anche Gregorio Palamas, «considerato oggi dagli ortodossi il più importante teologo di Bisanzio ed uno dei più grandi

⁸³ RIGO A. (a cura di), *Meyendorff J., Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Magnano (BI) 2005, p. 114.

⁸⁴ SPITERIS Y., *Francesco e l'Oriente cristiano. Un confronto*, Roma 1999, p. 6. A questo libro devo l'idea del confronto operato in quest'articolo e alcune delle riflessioni che seguiranno.

dell'ortodossia»,⁸⁵ ha sempre cercato, nella sua vita e nelle sue opere, di essere un fedele seguace della tradizione che aveva ricevuto; anche lui attinge alle fonti della Chiesa indivisa, la scrittura e i padri, anzi possiamo dire che la sua opera rappresenta lo splendido compimento della grande tradizione patristica d'Oriente.

Per questo motivo, l'esperienza dei due santi, affondando le radici nelle stesse acque, mostrerà inevitabilmente elementi comuni.

2. La vocazione.

*Sommo, glorioso Dio,
illumina le tenebre del cuore mio,
e dammi fede retta,
speranza certa e carità perfetta,
saggezza e conoscenza,
o Signore,
affinché io faccia il tuo santo e verace comandamento.*⁸⁶

La preghiera succitata è quella con cui, secondo la tradizione, il serafico padre, Francesco di Assisi, pregava davanti al crocifisso di S. Damiano, al tempo della sua conversione. E l'ho riportata all'inizio di questo articolo perché è singolarmente vicina alle parole con cui, appena giunto al monte Athos, era solito pregare, «notte e giorno», Gregorio Palamas. All'evangelista Giovanni che gli era apparso in visione e gli chiedeva come mai continuasse a ripetere la preghiera «*Illuminami le tenebre, illuminami le tenebre*», Gregorio infatti rispondeva così: «*Che cos'altro dovrei chiedere a Dio nella preghiera, io uomo di passioni e pieno di peccati, se non d'essere oggetto di compassione e d'essere illuminato, per conoscere e fare la sua volontà salvifica?*».⁸⁷

All'inizio del loro cammino spirituale, i due santi dunque pregavano con parole simili, profondamente consapevoli di essere peccatori e desiderosi di essere rischiarati dalla luce divina, per imparare a fare la volontà di Dio.

3. La povertà.

Di maggior interesse appare il confronto tra Francesco e Gregorio per quanto riguarda il loro atteggiamento rispetto alla virtù della povertà.

Nota a tutti è la grande importanza attribuita dal santo assisiato a questa tematica. Per Francesco, la povertà è molto di più che la semplice privazione dei beni terreni; rappresenta infatti l'atteggiamento fondamentale del discepolo che segue Cristo fino alla croce. Francesco vuole essere povero per imitare Cristo, colui che da ricco si è fatto povero per arricchirci. Le *Ammonizioni* sono

⁸⁵ SPITERIS Y., *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1996, p. 13.

⁸⁶ FRANCESCO DI ASSISI, *Oratio ante crucifixum dicta*, in ESSER K. (a cura di), *Gli scritti di S. Francesco di Assisi*, Padova 1982, p. 452.

⁸⁷ FILOTEO KOKKINOS, *Discorso encomiastico sulla vita del padre nostro tra i santi Gregorio Palamas*, in PERRELLA E. (a cura di), *Gregorio Palamas, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Milano 2003, p. 1372.

forse quella parte degli scritti di Francesco in cui più chiaramente viene delineato lo spirito con cui il santo guarda alla povertà: in esse si tratta continuamente di quella povertà spirituale o interiore che è l'anima di ogni forma di povertà. Egli esorta sempre a vivere senza nulla di proprio, “*sine proprio*”, senza appropriarsi delle cose, e non soltanto di quelle esteriori. Nella *Ammonizione seconda* parla, ad esempio, «*del male della propria volontà*». Chi si appropria della sua volontà distrugge il proprio rapporto con Dio; solo rinunciando alla propria volontà per fare quella di Dio si può essere discepoli di Cristo. Anche l'*Ammonizione terza* descrive questa forma di povertà che potremmo anche chiamare obbedienza: «*Abbandona tutto quello che possiede e perde il suo corpo colui che sottomette totalmente se stesso all'obbedienza nelle mani del suo superiore*».⁸⁸ Il discepolo di Cristo deve rinunciare a tutto, e in primo luogo a se stesso. L'*Ammonizione quarta* presenta un'altra forma di spogliamento, la rinuncia alla tentazione di dominio e di potere: «*Che nessuno si appropri la carica di superiore*». Anche chi è chiamato a dirigere la comunità è un “frate minore” che, a imitazione di Cristo - il povero che serve - deve servire e non dominare. L'*Ammonizione quinta* esorta i frati a rinunciare a ogni orgoglio intellettuale e a non vantarsi dei doni di natura e di grazia concessi dal Signore. E questi sono solo alcuni esempi di come la povertà desiderata e vissuta da Francesco fosse molto di più di una povertà solo esteriore. L'*Ammonizione quattordicesima* lo sintetizza in modo sublime: «*Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli (Mt. 5,3). Ci sono molti che, applicandosi insistentemente a preghiere e occupazioni, fanno molte astinenze e mortificazioni corporali, ma per una sola parola che sembri ingiuria verso la loro persona, o per qualche cosa che venga loro tolta, scandalizzati, tosto si irritano. Questi non sono poveri in spirito, poiché chi è veramente povero in spirito odia se stesso (cfr. Mt. 5,39; Lc. 14,26) e ama quelli che lo percuotono nella guancia*».⁸⁹

Anche per Palamas, la povertà risulta essere una virtù di importanza rilevante, tanto da diventare, in alcune sue opere, la cifra sintetica di tutto il cammino ascetico del monaco. In particolare nella *Lettera a Xene*, considerata l'opera più completa per quanto riguarda il suo insegnamento spirituale, la povertà appare come la sintesi del processo di liberazione dell'uomo. Ed anche per Gregorio non va identificata solo con la povertà esteriore. Ricollegandosi alla tradizionale dottrina delle tre passioni principali, Palamas sottolinea che tre sono gli amori che rendono schiavo l'uomo: 1) l'amore per la materia (*φιλοῦλία*), che si esprime come amore per il possesso (*φιλοκτημοσύνη*) e amore del denaro (*φιλαργυρία*), 2) l'amore per la gloria (*φιλοδοξία*), 3) l'amore per il piacere (*φιληδονία*). E se, tra questi, l'amore per la materia si combatte con la privazione volontaria dei beni terreni (la povertà esteriore), quello per la gloria trova una valida terapia nel cercare innanzitutto la gloria di Dio, ricerca aiutata dalla vita ritirata

⁸⁸ *Ammonizione terza*, 3, in CAROLI E. (a cura di), *Fonti francescane, editio minor*, Assisi-Padova 1986 (= *FF*), p. 148.

⁸⁹ *Ammonizione quattordicesima*, 1-4, in *FF*, p. 163.

e nella solitudine; mentre l'amore per il piacere è combattuto dal digiuno e dalla mortificazione, i quali si rivelano inutili se non sono accompagnati dalla preghiera e dall'umiltà. Palamas, citando anch'egli la beatitudine matteana sui poveri di spirito, mostra dunque come ogni amore disordinato possa essere vinto dalla virtù della povertà, che consiste sì nella rinuncia alle ricchezze, ma comprende anche la vita ritirata, il digiuno e la mortificazione, e la preghiera in un cuore umile.⁹⁰

4. La preghiera.

Ma è a proposito della preghiera che la sintonia tra francescanesimo ed esicasmo si mostra ancor più significativa. Il modo di pregare del santo di Assisi si avvicina infatti in modo rilevante alla tradizione contemplativa del cristianesimo d'Oriente, tanto che un grande esperto della spiritualità orientale, il cardinale Tomas Špidlík, ha potuto affermare che «*la tendenza esicasta può certamente annoverare S. Francesco fra i suoi adepti*».⁹¹ Nel già citato testo di Spiteris è possibile trovare una sintetica documentazione a sostegno di tale affermazione.⁹² Noi riprendiamo solo qualche punto del suo argomentare.

Innanzitutto la preghiera di Francesco, conformemente alla tradizione cristiana e in particolare monastica, tende ad essere una preghiera continua, incessante. E si caratterizza come un'esperienza interiore, di concentrazione in sé. Così la descrive la *Vita seconda* di Tommaso da Celano in uno dei suoi brani più celebri: «*Spesso senza muovere le labbra, meditava a lungo dentro di sé e, concentrando all'interno le potenze esteriori, si alzava con lo spirito al cielo. In tale modo dirigeva tutta la mente e l'affetto a quell'unica cosa che chiedeva a Dio: non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso tutto trasformato in preghiera vivente*».⁹³

Il santo assisiense predilige poi un'orazione affettiva, che parte dal cuore, e che si esprime in preghiere brevi ripetute frequentemente, in giaculatorie, esclamazioni e sospiri.⁹⁴ Si tratta di quella che in Oriente è chiamata la *preghiera monologica*, fatta se non di una sola parola almeno «*di un solo pensiero*», praticata dai monaci fin dall'antichità. I *Fioretti* ne riportano un esempio quando descrivono Francesco che prega ripetendo continuamente: «*Chi se' tu, o dolcissimo Iddio mio? Che sono io, vilissimo vermine e disutile servo tuo?*».⁹⁵ Un altro esempio è nella *Vita prima* di Celano, che ricorda la preghiera ripetuta dal santo: «*O Dio, sii*

⁹⁰ Cfr. *Lettera a Xene*: in PERRELLA E. (a cura di), *Gregorio Palamas, Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, Milano 2006, pp. 232-303, in particolare pp. 265 sgg.

⁹¹ ŠPIDLÍK T., *La preghiera del cuore. Un confronto fra Oriente ed Occidente*, in SPITERIS Y. –GIANESIN B. (edd.), *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, Bologna 1994, p. 75.

⁹² Cfr. SPITERIS, *Francesco e l'Oriente cristiano...*, cit., pp. 87-101.

⁹³ TOMMASO DA CELANO, *Vita seconda*, 95, in *FF*, p. 682.

⁹⁴ Cfr. LEHMANN L., *Francesco, maestro di preghiera*, Roma 1993, p. 33.

⁹⁵ *FF*, p. 1915.

propizio a me peccatore»,⁹⁶ così vicina alla formula giaculatoria usata dagli esicasti, la cosiddetta preghiera di Gesù («*Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore*»).

Lo stesso Francesco, d'altra parte, è innamorato del nome di Gesù e a lui rivolge di frequente la sua preghiera. Il Celano attesta che ogni volta che pronunciava quel nome, «*passava la lingua sulle labbra, quasi a gustare e trattenere tutta la dolcezza di quelle parole*».⁹⁷

Ma l'aspetto che più accomuna la preghiera di Francesco e quella degli esicasti è l'esperienza della luce. Già abbiamo ricordato come il poverello di Assisi pregava all'inizio del suo cammino spirituale, chiedendo a Dio di illuminare le sue tenebre. E Dio lo ha ascoltato, facendogli gustare quell'esperienza della luce che è anche una delle caratteristiche culminanti della preghiera esicasta. «*Mentre pregava di notte, fu visto con le mani stese in forma di croce, sollevato da terra con tutto il corpo e circondato da una nuvoletta luminosa: luce meravigliosa diffusa intorno al suo corpo, che meravigliosamente testimonia la luce risplendente nel suo spirito*».⁹⁸

Molti di questi aspetti sono naturalmente rintracciabili nell'opera di Gregorio Palamas, che della preghiera esicasta ha fatto per tanti anni personale esperienza, e ad essa ha anche voluto dare, con i suoi scritti, un fondamento propriamente teologico.

Per il dottore esicasta, il culmine dell'esperienza di preghiera è l'orazione pura, quella che nasce da un intelletto purificato, cioè unificato e concentrato in se stesso; è un'orazione interiore e tendenzialmente ininterrotta, che conduce alla visione di Dio. Dice ad esempio in una sua omelia: «*Se allontani la tua mente da ogni sillogismo, fosse pure buono, e ti rivolgi tutto a te stesso, con una cura permanente ed una preghiera ininterrotta, puoi davvero arrivare anche tu al divino riposo ed ottenere la benedizione del settimo giorno, vedendo te stesso e, attraverso te stesso, venendo innalzato alla visione di Dio*».⁹⁹ Di questa preghiera Palamas parla soprattutto nei suoi *Capitoli riguardanti la preghiera e la purezza di cuore*, opera breve ma densissima. Ne riportiamo un brano significativo: «*L'unità dell'intelletto diviene triplice rimanendo una, nel volgersi a sé e nel salire attraverso di sé verso Dio. Il volgersi dell'intelletto a sé è sorveglianza di sé, mentre la sua salita a Dio si attua in principio per mezzo della preghiera, e di una preghiera concentrata (συνεπτυγμένης), ma talvolta anche più estesa, cosa che però è più laboriosa. Se uno persevera in questa concentrazione dell'intelletto e nel sollevarsi verso il divino, trattenendo energicamente il vagare della propria mente, si avvicina intellettivamente a Dio*».¹⁰⁰ Gregorio non dà molte indicazioni su questa preghiera: in questo brano dice che deve

⁹⁶ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 26, in *FF*, p. 363.

⁹⁷ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 86, in *FF*, p. 470.

⁹⁸ *Legenda maior*, 4, in *FF*, p. 1180.

⁹⁹ *Omelia 17*, 10, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1190.

¹⁰⁰ *Capitoli riguardanti la preghiera e la purezza di cuore*, 2, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., pp. 169-171.

essere preferibilmente «concentrata» (*συμπετυγμένης*)¹⁰¹ e non è chiarissimo che cosa intenda con questa parola; ma nel capitolo successivo egli fa riferimento alla preghiera monologica (*μονολογίστω*). Sull'efficacia di questo tipo di preghiera, si esprime più chiaramente in un'altra sua omelia: «*Senza aggiungere né intendere nient'altro, [il pubblicano] volgeva la sua mente solo a se stesso e a Dio, facendo tornare la sola supplica monologica su se stessa e moltiplicandola, perché appunto questa è la specie più efficace di preghiera*».¹⁰²

Ma il tema che stava più a cuore al grande teologo bizantino era quello della luce, un tema che peraltro aveva una lunga storia nella spiritualità e nella teologia dell'Oriente cristiano. Alla base della riflessione di Palamas su questo argomento stava un'esperienza: i monaci esicasti del monte Athos, dopo aver purificato con una lunga asceti il cuore e la mente, sostenevano di poter vedere, per grazia di Dio, la luce divina increata. Per loro, fare esperienza di Dio coincideva, in qualche modo, con fare un'esperienza della luce: nell'incontro con Dio erano illuminati e diventavano luminosi, come era accaduto a Gesù sul monte Tabor. «*E mentre così pregava, [Gesù] risplendette di luce e rivelò in modo ineffabile ai discepoli prescelti quella luce ineffabile, mentre erano con lui i sommi profeti, per mostrare che la preghiera procura quella beata visione e perché noi impariamo che per mezzo della vicinanza a Dio, nella virtù e nell'unione spirituale con lui, si produce e si manifesta quello splendore che è dato a tutti ed è contemplato da coloro che tendono incessantemente a Dio grazie alle opere buone compiute con assiduità e grazie alla preghiera fatta con purezza*».¹⁰³ Attraverso la preghiera, il monaco è trasformato dalla grazia divina, è divinizzato, diviene lui stesso tutto luce, sta con la luce e, attraverso la luce, vede cose che rimangono ignote a coloro che non godono di questa esperienza. Riportiamo, a questo proposito, un brano tratto da una delle sue omelie più importanti, l'Omelia 53: «*Per gli eterni, cioè per coloro che sono di specie divina, Dio è luce e nient'altro; e ciò che è il sole per chi è dotato di percezione, è Dio per chi ha intelletto. (...) Colui che è reso partecipe d'un'energia divina ed è trasformato con una trasformazione divina, lui stesso è, per così dire, tutto luce, è con la luce, e attraverso la luce vede chiaramente le cose che non sono rivelate, invece, a chiunque non abbia tale ineffabile grazia*».¹⁰⁴

Nonostante la evidente diversità di formulazione, più semplice quella di Francesco, più profonda ed elaborata teologicamente quella di Palamas, la riflessione sulla preghiera dei nostri due personaggi presenta evidenti punti di contatto.

¹⁰¹ Non si sa di preciso che cosa Palamas intenda con questo participio del verbo *συμπύσσω*; il Lampe traduce questa parola con «unificata, singola»: cfr. LAMPE G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 1290.

¹⁰² Omelia 2, 13, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1043.

¹⁰³ Omelia 34, 10, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1342.

¹⁰⁴ Omelia 53, 60, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1532.

5. La vita eremitica.

Se nel rispettivo atteggiamento verso povertà e preghiera si evidenziano notevoli somiglianze tra Francesco e Palamas, altre tematiche rivelano indubitabili diversità. Farò solo due esempi che mi paiono piuttosto significativi.

Nel secolare dibattito tra le diverse forme di vita monastica, Palamas mostra una decisa preferenza a favore della scelta eremitica. La sua posizione, d'altra parte, è in linea con la sensibilità prevalente nella tradizione monastica orientale. Di fatto, con le parole di Enrico Morini si può affermare che *«particolarmente in Oriente, nonostante la presenza di grandi padri, ordinatori e riformatori, della vita cenobitica, come S. Pacomio, S. Basilio e S. Teodoro lo Studita, non si è mai cessato, a livello del sentire comune dei monaci, di guardare con particolare predilezione all'esperienza eremitica, considerata come ideale supremo di tutta la vita monastica»*¹⁰⁵. Gregorio manifesta chiaramente questa sua scelta di campo in diversi punti delle sue opere. Dice ad esempio nell'*Omelia 46*: *«C'era bisogno di una supplica molto fervida a Dio e gli uomini, per natura, quando sono soli, possono tenere impegnata la mente in modo più completo e tendere interamente verso Dio, e per questo si tengono lontani anche dai più intimi»*.¹⁰⁶ Ancor più radicale si rivela nell'*incipit* della *Lettera a Xene*: *«A coloro che bramano veramente vivere in modo unitario è sconveniente non solo la conversazione con la gente, ma anche quella con quanti hanno scelto lo stesso modo di vita. Infatti essa interrompe la continuità della desideratissima familiarità con Dio, e l'unitarietà dell'intelletto, nella quale consiste il monaco interiore e davvero tale, si fa duplice, e a volte anche divisa in molte parti. Perciò anche uno dei padri, quando gli fu chiesto a causa di che cosa rifuggiva gli uomini, rispose: «Perché non posso essere con Dio quando mi incontro con gli uomini»*».¹⁰⁷ Secondo Palamas, colui che vuole essere davvero monaco, cioè vuole vivere una vita davvero unificata, deve aspirare alla solitudine assoluta, non turbata dal rapporto con altri uomini, neppure se questi sono anch'essi monaci.

Alquanto diversa è la posizione di Francesco. Innanzitutto è noto come il santo di Assisi abbia scelto, per sé e per i suoi frati, l'attività apostolica e non quella puramente eremitica, come è attestato in tutte le fonti più antiche che si riferiscono alla fraternità minoritica. A questo proposito, riportiamo un brano della *Vita prima* del Celano: *«Si domandavano ancora e seriamente, da persone che si erano impegnate a vivere sinceramente nella santità, se dovevano svolgere la loro vita tra gli uomini o ritirarsi negli eremi. E Francesco, che, non fidandosi mai di se stesso, in ogni decisione cercava ispirazione da Dio nella preghiera, scelse di*

¹⁰⁵ MORINI E., *Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 31 (1977), pp. 1-39 e 354-390: p. 3.

¹⁰⁶ *Omelia 46, 7*, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1445.

¹⁰⁷ *Lettera a Xene, 1*, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 233.

*vivere non per sé soltanto, ma per Colui che morì per tutti, ben consapevole di essere stato inviato da Dio a conquistare le anime che il diavolo tentava di rapire».*¹⁰⁸

Ed anche quando pone esplicitamente a tema la vita eremitica, come nella *Regula pro eremitoriis data*, Francesco non propone una vita assolutamente solitaria, ma quella di una piccola fraternità: «*Coloro che vogliono condurre vita religiosa negli eremi, siano tre frati o al più quattro. Due di essi facciano da madri ed abbiano due figli o almeno uno. I due che fanno da madri seguano la vita di Marta, e i due che fanno da figli quella di Maria*». ¹⁰⁹ Nonostante conosca bene l'importanza del silenzio e della solitudine che egli considera condizioni ineliminabili per un'esperienza di preghiera e di contemplazione, c'è per lui qualcosa che vale molto di più della quiete contemplativa dell'eremo. «*(Per Francesco), l'esperienza eremitica rappresenta certo un alto grado di perfezione; ma c'è un "plus" ed è la convivenza amorosa con i fratelli*». ¹¹⁰

6. I sacramenti.

Il secondo esempio che rivela una sostanziale diversità di approccio tra i due santi di cui stiamo parlando si riferisce al tema dei sacramenti.

Ci facciamo aiutare ancora da un giudizio espresso da Spiteris: «*I sacramenti svolgono un ruolo importante anche nella teologia di Palamas. Tuttavia, anche se gli studiosi non sono tutti dello stesso parere, bisogna riconoscere che ciò che prevale in lui non è la vita sacramentale, ma lo sforzo ascetico della purificazione del cuore, la cosiddetta "teologia terapeutica", tipica degli ambienti monastici*». ¹¹¹ Anche in questo caso la posizione di Gregorio si inserisce nella tradizione prevalente della spiritualità monastica che non sembra valorizzare in modo particolare la vita liturgica e sacramentale, come afferma Colombas nel suo bel volume sul monachesimo delle origini: «*Quanto più si studiano i testi del monachesimo delle origini, con tanta maggiore certezza risalta il fatto che gli asceti del deserto, in generale, non tenevano in particolare considerazione i sacramenti. (...) i monaci antichi erano profondamente e fermamente convinti che il loro particolare sacramento fosse la vita monastica*». ¹¹²

Ben diverso è l'atteggiamento di Francesco. Come nota Paolo Martinelli, «*l'eucaristia sta al centro dell'esperienza cristiana del*

¹⁰⁸ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 35, in *FF*, p. 381.

¹⁰⁹ *Regola di vita negli eremi*, in *FF*, p. 136.

¹¹⁰ PELLEGRINI L., *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in atti del IV Convegno Internazionale sul tema: *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assisi 1977, pp. 281-313: p. 299. Vedi anche BLUNDETTO C.E., s.v. «*Eremitismo*», in *Dizionario francescano*, Padova 1995², pp. 545-584.

¹¹¹ SPITERIS Y. – CONTICELLO C.G., *Nicola Cabasilas Chamaetos*, in CONTICELLO C.G. – CONTICELLO V. (edd.), *La théologie byzantine et sa tradition*, 2: XIII^e - XIX^e ss., Turnhout 2002, pp. 315-395: pp. 373.

¹¹² COLOMBAS G.M., *Il monachesimo delle origini*, 2: *Spiritualità*, Milano 1984, pp. 165-167.

santo di Assisi»,¹¹³ tanto da essere il tema più ricorrente nei suoi scritti latini.¹¹⁴

Rimandando a studi specifici su questo tema,¹¹⁵ basti in questa sede citare parte della bellissima *Ammonizione prima*: «Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dalla sede regale (*Sap. 18,15*) discese nel grembo della Vergine; ogni giorno viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre (*Gv. 1,18; 6,38*) sopra l'altare nelle mani del sacerdote. E come ai santi apostoli apparve in vera carne, così ora si mostra a noi nel pane consacrato; e come essi con lo sguardo fisico vedevano solo la sua carne ma, contemplandolo con gli occhi della fede, credevano che egli era Dio, così anche noi, vedendo pane e vino con gli occhi del corpo, vediamo e fermamente crediamo che il suo santissimo corpo e sangue sono vivi e veri. E in tale maniera il Signore è sempre presente con i suoi fedeli così come egli dice: *Ecco, io sono con voi sino alla fine del mondo (Mt. 28,20)*». ¹¹⁶ Qui emerge, in tutta la sua forza, lo stupore di Francesco di fronte all'umiltà di Dio, che ha raggiunto il suo culmine nell'incarnazione e continua a farsi presente nel mistero dell'eucaristia.

Inoltre, come nota ancora Martinelli, l'atteggiamento del santo assisiense di fronte all'eucaristia descrive ultimamente la forma con cui egli ha vissuto il rapporto con Cristo attraverso la relazione con tutta la realtà:¹¹⁷ la sua vita ha assunto una vera e propria forma eucaristica.

7. Conclusione.

Il presente articolo non aveva certo la pretesa di proporre un paragone esaustivo tra il francescanesimo e l'esicasmismo bizantino e le tematiche affrontate avrebbero senz'altro bisogno di un approccio critico più attento e profondo. La mia intenzione era solo quella di suggerire alcuni spunti per un confronto tra due importanti e feconde esperienze spirituali, ancora oggi vive e significative, a partire dalla vita e dagli scritti di Francesco d'Assisi e Gregorio Palamas.

Da tale confronto sono emersi rilevanti punti di contatto e interessanti convergenze, ma nello stesso tempo indiscutibili differenze.

Le convergenze rilevate sono certamente dovute al fatto che entrambi i santi sono autentici eredi della tradizione precedente, biblica e patristica.

Vale invece la pena soffermarsi un attimo sulle diversità. Potremmo dire infatti che tali diversità dipendono da un differente approccio ecclesiologicalo. Prendendo in prestito le parole di Tillard,

¹¹³ LEHMANN L. – MARTINELLI P. – MESSA P., *Eucaristia, vita spirituale, francescanesimo*, Bologna 2006, p. 9. In questo testo vedi in particolare, sul nostro tema, il primo saggio: LEHMANN L., *L'eucaristia al tempo e negli scritti di Francesco d'Assisi*, pp. 11-43.

¹¹⁴ Cfr. MANSELLI R., *San Francesco*, Roma 1980³, p. 292.

¹¹⁵ Vedi ad esempio DEBBI A., *Francesco d'Assisi e l'eucaristia*, Villa Verucchio 2004.

¹¹⁶ *Ammonizione prima*, pp. 16-22, in *FF*, pp. 144-145.

¹¹⁷ Cfr. LEHMANN – MARTINELLI – MESSA, *Eucaristia...*, cit., p. 9.

mi pare di poter affermare che Palamas è «testimone di una visione della Chiesa più “monastica” (quindi eremitica, solitaria, attenta prima di tutto all’esperienza mistica) che “locale” (cioè attenta soprattutto alla comunione dei fedeli e al ruolo di ministeri e sacramenti)». ¹¹⁸ Ciò che sta a cuore del dottore esicasta è infatti soprattutto il rapporto personale di ogni credente con la Trinità: per questo tratta con una profondità tutta particolare il tema della divinizzazione, sottolineando principalmente la dimensione verticale della comunione con Dio, con il limite, forse, di non interessarsi adeguatamente della dimensione orizzontale di tale comunione.

La specificità francescana, invece, risulta essere proprio un’attenzione speciale per la vita fraterna e per la mediazione ecclesiale, nella consapevolezza che la salvezza di Cristo passa innanzitutto attraverso la Chiesa, una comunità di credenti costruita su ministeri e sacramenti.

I due approcci sono dunque diversi, ma non alternativi, piuttosto diremmo complementari. Anche in questo caso, Oriente e Occidente hanno bisogno l’uno dell’altro. E forse ha ragione Olivier Clement quando afferma che si potrà realizzare più facilmente la rinascita del cristianesimo nella sua freschezza e nella sua bellezza primitiva e l’unità delle due Chiese, se si «realizzerà l’incontro dello spirito francescano e dello spirito dell’ortodossia». ¹¹⁹

¹¹⁸ TILLARD J.M.R., *Préface* a LISON J., *L’Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris 1994, p. X.

¹¹⁹ CLEMENT O., *Dalle altre sponde: gli ortodossi. Intervista concessa a Nazareno Fabbretti*, in SANTUCCI L. (a cura di), *Francesco. Otto secoli di una grande avventura cristiana*, Milano 1981, p. 101.

**«SI DUO SAPIENTES, UNIUS VERITATIS
ET NON PROPRIAE DICTIONIS AMATORES...»
DUNS SCOTO E LA DOTTRINA
DI S. GIOVANNI DAMASCENO
SULLA PROCESSIONE DELLO SPIRITO SANTO
(II)
di Hernán Guerrero Troncoso***

Il breve accenno che fa il beato Giovanni Duns Scoto nella *Lectura* alla posizione greca riguardante la processione dello Spirito Santo – rappresentata principalmente dall'autorità di S. Giovanni Damasceno –, ci ha permesso di avvertire che l'atteggiamento del Dottore Sottile verso questa posizione è molto diverso da quanto era comune all'epoca. Infatti, in qualche modo il nostro Dottore apre uno spazio per il dialogo con i Greci, anche se lo scopo di quel dialogo è di ricondurre la loro dottrina a quella dei Latini, ossia che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio. Ma la differenza principale di Scoto dai suoi contemporanei si trova nella sua concezione del fondamento della processione dal Padre e dal Figlio, nel senso che, anche se lo Spirito Santo non procedesse dal Figlio, ambedue sarebbero in ogni caso persone diverse, poiché la loro differenza radica soltanto nel fatto che il Figlio è il Figlio e lo Spirito Santo è lo Spirito Santo.¹²⁰ Sulla base di questa nuova concezione, un avvicinamento tra la posizione greca e latina diventa possibile, perché scompare ciò che impediva da parte di quest' ultima di pensare a una processione dello Spirito senza il Figlio.

Ma dall'atteggiamento favorevole del nostro Dottore verso la posizione greca, o meglio, dal suo riconoscimento che su questo problema, come su tutti gli altri, si tratta principalmente di esaminare ciò che è più consono alla verità piuttosto che difendere una posizione o l'altra, si può anche vedere quanto strettamente vengono intrecciati il suo modo di procedere nella ricerca della verità e la sua dottrina riguardante il vero. Allo stesso tempo, da questo è possibile capire il ruolo che per Scoto svolge l'autorità nel cercare la verità, e il fondamento sul quale si basa l'autorevolezza sia della Chiesa in generale, sia dei diversi autori in particolare, sia infine della stessa Sacra Scrittura. Su tali argomenti approfondiremo in questa seconda parte del nostro lavoro, mentre esaminiamo le rielaborazioni della questione sulla processione dello Spirito Santo che si trovano nella *Reportatio* e nell'*Ordinatio*.

* Vorrei ringraziare padre Barnaba Hechich, ofm, presidente della Commissione Scotista, per la gentilezza nel permettermi di preparare questo lavoro in sede della Commissione; padre Saturnino Ruiz de Loizaga, ofm, la dott.ssa Anna Gaspari e il prof. Timothy B. Noone per i loro riferimenti bibliografici, ma soprattutto la dott.ssa Paola Bressan e padre Girolamo M. Pica, FI, per il loro aiuto, per il loro incoraggiamento e per la loro amicizia.

¹²⁰Cfr. la prima parte di questo lavoro, in "Porphyra" 13/1 (2009), pp. 26-28, www.porphyra.it/Porphyra13.pdf.

2. *Non discordant realiter Graeci a Latinis. La differenza fra la verità intesa in senso reale e in senso vocale.*

Negli appunti presi dagli studenti a Parigi durante le lezioni di Scoto sulle *Sentenze*, e rivisti da lui stesso, ossia nello scritto conosciuto da noi con il nome di *Reportatio I-A*, il nostro Dottore inizia la sua esposizione del problema della processione dello Spirito Santo nel modo seguente:

In questa questione discordano i greci dai latini. Ho trovato ciononostante una notula del Lincolniense, alla fine del Super epistulam De trisagio, [nella quale si dice] che non discordano realmente i greci dai latini, perché la sentenza dei greci è che lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio. In questo modo dunque, se due saggi, l'uno greco e l'altro latino, che non sono amanti di ciò che ognuno dice, ma dello zelo divino, forse non ne troveranno una discordia reale ma vocale: altrimenti o i latini o i greci sarebbero eretici. Chi però direbbe che Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno, Damasceno, Crisostomo e molti altri eccellenti dottori siano eretici; e dall'altra parte Ambrogio, Girolamo, Agostino, Gregorio, Ilario, ecc., che furono dottori latini eccellentissimi, siano eretici? Forse i greci moderni hanno aggiunto al già detto articolo, mossi dalla loro ostinazione, ciò che i dottori precedenti non avevano detto né inteso. Dunque bisogna sostenere questo, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, perché la Chiesa dice questo.¹²¹

La struttura della risposta e la riaffermazione della posizione della Chiesa latina sono le stesse della *Lectura*, ma l'atteggiamento rispetto alla divergenza con la Chiesa greca è cambiato. Questo si capisce sin dall'inizio, perché ora Scoto dice che vi è addirittura una discordanza tra Greci e Latini, e non più, come aveva detto prima, fra alcuni dei Greci contro altri, e perciò soltanto fra alcuni di loro contro i Latini. Ma anche in questo caso, il nostro Dottore smentisce immediatamente che vi sia un vero scontro tra le Chiese, questa volta però affermando che la discordanza non è reale, ma soltanto verbale, seguendo più da vicino il passo del Lincolniense che aveva già accennato nella *Lectura*. I termini però con i quali Scoto si riferisce alla differenza tra Greci e Latini sono molto più decisi, sia per quanto riguarda la divergenza, sia per il senso che essa ha per il Dottore Sottile, e possiamo dire che con questo la sua risposta diventa più chiara e allo stesso tempo più complessa.

¹²¹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportatio I-A*, d. 11, n. 10, in WOLTER A.B. Ofm (ed e trad.) – BYCHKOV O.V., *The examined report of the Paris lecture, Reportatio I-A* (= Bonav. 1, 408), St. Bonaventure, NY, 2004-2006, 1, p. 408: «*In quaestione ista discordant graeci a latinis. Inveni tamen notulam Lincolniensis, Super Epistulam de Trisagio in fine, quod non discordant realiter graeci a latinis, quia sententia graecorum est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium. Sic ergo duo sapientes, unus graecus et alius latinus, non amatores propriae dictionis sed divini zeli, non invenirent forte discordiam realem sed vocalem: alias vel latini vel graeci essent haeretici. Sed quis dicet Basilium, Gregorium Nazianzenum, Gregorium Nyssenum, Damascenum, Chrysostomum et multos alios excellentes doctores esse haereticos; et ex alia parte Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Hilarium, etc., qui fuerunt doctores Latini excellentissimi, esse haereticos? Forte moderni graeci addiderunt praedicto articulo ex pertinacia sua quod doctores praecedentes non dixerunt nec intellexerunt. Tenendum igitur est hoc quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, quia Ecclesia dicit hoc.*»

Esaminiamo dunque più da vicino le differenze di questo passo con il paragrafo parallelo della *Lectura*. Per primo, Scoto accenna alla divergenza tra Greci e Latini sulla processione dello Spirito Santo; tale divergenza si dà «*perché la sentenza dei greci è che lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio*», ma, secondo l'autorità di Grossatesta, non vi sarebbe realmente una discordanza fra di loro, proprio perché vi è una verità comune alla base di ambedue le posizioni, la quale viene espressa in modi diversi. Come prova di questa corrispondenza fondamentale tra Greci e Latini, abbiamo poi che, davanti alla possibilità d'eresia da parte di alcuna delle due posizioni, non si potrebbe affermare che una delle parti sia eretica, proprio per l'autorità dei dottori sia greci che latini. Ciononostante, Scoto accetta la possibilità che alcuni Greci moderni abbiano potuto aggiungere qualcosa di strano alla dottrina dei loro predecessori, e che quelle aggiunte siano contrarie alla verità; in ogni caso però, il nostro Dottore conclude che «*bisogna sostenere questo, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, perché la Chiesa dice questo*».

Da questa rielaborazione della risposta da parte di Scoto, possiamo avvertire che ciò che nella *Lectura* rendeva meno dura per i Latini l'esposizione della controversia sulla processione dello Spirito Santo, non era tanto il modo in cui si esprimeva il nostro Dottore «*In questa questione discordano i greci in diversi modi dai latini*», dice Scoto nella *Lectura*, «*perché alcuni greci dissero che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio (...), e alcuni soltanto dal Padre*»,¹²² sottolineando la controversia tra i Greci, e quindi riconoscendo una certa vicinanza tra i Latini e alcuni dei Greci), come piuttosto la possibilità di una riconduzione della dottrina greca a quella latina. In questo senso, come abbiamo già visto,¹²³ Scoto, pur essendo più aperto di quanto erano i suoi contemporanei rispetto alla posizione greca, era chiaro nel dire che i Latini avevano ragione, e che i Greci, volendo, avrebbero potuto affermare la processione dello Spirito Santo da ambedue il Padre e il Figlio; ricordiamo che nella risposta il nostro Dottore conclude dicendo che «*comunque sia ciò che loro dicono, bisogna avere semplicemente come articolo di fede che lo Spirito Santo procede dal Figlio*».¹²⁴ Ma poi a Parigi, come si legge nella *Reportatio*, Scoto fa capire che nonostante la Chiesa latina affermi la processione da entrambi – e perciò sia necessario in ogni caso sostenere quella dottrina – si potrebbe comunque dire che la verità si trova realmente oltre ciò che i Latini e i Greci considerano come vero, nel senso che vi è una verità

¹²² GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11, n. 10 (= Vat. 17, 128): «*In hac quaestione discordant graeci vario modo a latinis, nam aliqui graeci dixerunt quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio (...), et aliqui quod tantum a Patre*».

¹²³ Cfr. la prima parte di questo lavoro in “Porphyra” 13/1, cit., pp. 25-28.

¹²⁴ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11, n. 10 (= Vat. 17, 128): «*Quidquid ipsi dicunt, tenendum est modo sicut articulus fidei quod Spiritus Sanctus procedat a Filio*».

incontestabile al di là delle loro dottrine, ovvero dei loro modi di dire, sulla quale Greci e Latini sono d'accordo.

A questo punto bisognerebbe chiedersi qual è il senso di “reale” e “verbale” in riferimento alla divergenza tra le Chiese greca e latina, o meglio, perché Scoto, seguendo le parole di Grossatesta, si serva di questi termini per mostrare fino a che punto ambedue le dottrine affermino la stessa cosa e non solo per cercare di avvicinare le loro posizioni. Consideriamo il problema seguendo l'esempio dei due saggi, i quali sono in grado di capire che alla fine la loro controversia è soltanto verbale perché «*non sono amanti di ciò che ognuno dice, ma dello zelo divino*», e dunque amano più quella “una verità” di cui parla Grossatesta, di quanto possano essere legati alle proprie dottrine. La domanda che ci dovremmo fare per prima è che cosa bisogna intendere con il nome di verità, e poi quale sia per Scoto il legame tra un'affermazione vera e ciò che viene affermato da essa. Ed è proprio questa distinzione tra “reale” e “verbale”, soprattutto lo sviluppo che ebbero all'interno del pensiero di Scoto la definizione di verità e il suo ambito, ciò che ci apre a sua volta una via per rispondere a questa domanda.

Ora, in questa distinzione possiamo avvertire una riflessione sulle due grandi concezioni sulla verità della seconda metà del XIII secolo, quella di S. Tommaso, per cui la verità si trova principalmente nell'intelletto, e quella di Enrico di Gand – che si fonda a sua volta sulla dottrina di Avicenna – secondo la quale la verità riguarda per primo la cosa che è vera in sé, dalla quale deriva poi la verità per tutti gli altri esseri, e in questo senso la verità si identificherebbe primariamente con Dio. Esaminiamo brevemente ambedue le posizioni, per capire meglio l'ambito in cui nacque e si sviluppò la dottrina di Scoto sulla verità.

Prima di tutto bisogna segnalare che la posizione comune fondamentale, accettata da tutti gli autori, è proprio la definizione di verità, in quanto essa è l'adeguazione della cosa e dell'intelletto.¹²⁵ Il rapporto però tra i termini di questa adeguazione, ossia tra la cosa che si rende nota e l'intelletto che l'apprende, può subire interpretazioni diverse, e per certi versi incompatibili; in questo senso, come vedremo in seguito, dal modo in cui si intenda questo rapporto dipenderà la concezione dell'ambito al quale appartiene la verità, e dunque la sua estensione.

¹²⁵ Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, cap. 8: «*Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis*»; S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 1 in corp. (= Leon. 22, 6): «*Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus*»; IDEM, *Summa Theol.* I, q. 16 a. 2 (= Leon. 4, 208): «*Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur*».

2.1. S. Tommaso d'Aquino e l'intelletto come il luogo proprio della verità.

Quando S. Tommaso esamina che cos'è la verità, distingue tre sensi secondo i quali la verità o il vero possono essere definiti. Dice il Dottore Angelico:

In un modo [scil. troviamo che la verità, ossia il vero, si può definire] secondo ciò che precede la ragione della verità, e nel quale si fonda il vero, e così Agostino definisce nel libro dei Soliloqui «vero è ciò che è», e Avicenna nella sua Metafisica «la verità di ogni cosa è la proprietà del suo essere che è stata stabilita per essa» e qualcuno così: «Il vero è l'indivisione dell'essere e di ciò che è». In un altro modo si definisce secondo ciò nel quale si perfeziona formalmente la ragione del vero, e così dice Isaac che «la verità è l'adeguazione della cosa e l'intelletto», e Anselmo nel libro De veritate: «La verità è una rettitudine percepibile dalla mente sola», –poiché questa rettitudine si dice secondo una certa adeguazione–; e il Filosofo dice nel libro IV della Metafisica che quando definiamo diciamo il vero «ogni talvolta che si dice che è ciò che è, o che non è ciò che non è». In un terzo modo si definisce il vero secondo un effetto che ne è una conseguenza, e così dice Ilario che «il vero è dichiarativo e manifestativo dell'essere», e Agostino nel libro De vera religione: «La verità è ciò per la quale si rende manifesto ciò che è», e nello stesso libro: «La verità è ciò secondo la quale giudichiamo le cose inferiori».¹²⁶

Di questi tre modi in cui si può definire la verità, il più importante per S. Tommaso è il secondo, perché in esso «*si trova per primo la ragione completa della verità*»,¹²⁷ giacché essa costituisce la consumazione della conoscenza e quindi dell'intelletto, nella misura in cui in esso ha luogo la conoscenza, in modo tale che quando conosciamo il vero, ciò che l'intelletto è raggiunge la sua perfezione. S. Tommaso vede nell'intelletto un rapporto con le cose contrario a quello della volontà, ma in ogni caso complementare, nel senso che, seguendo Aristotele, «*a seconda che in quanto la cosa che è fuori dall'anima muove l'intelletto, tanto la cosa intesa muove l'appetito, come l'appetito tende a raggiungere la cosa dalla quale il movimento inizia*»,¹²⁸

¹²⁶ S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. disp. de veritate*, cit., q. 1 a. 1 in corp. (= Leon. 22, 6): «*Uno modo [veritas sive verum invenitur diffiniri] secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum Verum est id quod est, et Avicenna in sua Metaphysica Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei, et quidam sic: Verum est indivisio esse et quod est. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod Veritas est adaequatio rei et intellectus, et Anselmus in libro De veritate Veritas est rectitudo sola mente percipibilis, – rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur –; et Philosophus dicit IV Metaphysicae quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est. Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod Verum est declarativum et manifestativum esse, et Augustinus in libro De vera religione Veritas est qua ostenditur id quod est, et in eodem libro Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.*

¹²⁷ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. disp. de veritate*, cit., q. 1 a. 2 in corp. (= Leon. 22, 9): «*Cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam – oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis –, sed motus appetitivae terminatur ad res*»; *Summa Theol.* 1, q. 16 a. 1 in corp. (= Leon. 4, 207): «*Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium*».

¹²⁸ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. disp. de veritate*, cit., q. 1 a. 2 in corp. (= Leon. 22, 9) «*Inde est quod Philosophus in III De anima ponit circulum quandam in actibus animae, secundum scilicet quod res quae est extra*

e poi, d'accordo con questa circolarità e complementarità tra l'intelletto e la volontà, «*e poiché il bene, come già detto, dà un ordine dell'ente all'appetito, ma invece il vero dà un ordine all'intelletto, perciò il Filosofo dice nel libro VI della Metafisica che il bene e il male sono nelle cose, ma il vero e il falso sono nella mente*».¹²⁹

Che il luogo primordiale della verità per il Dottore Angelico sia l'intelletto richiede un'ulteriore precisazione, poiché la verità e la falsità non si trovano in qualsiasi operazione dell'intelletto, ma nell'operazione propria dell'intelletto componente e dividente, ossia nel giudizio. Al riguardo dice S. Tommaso:

Certamente, la ragione del vero consiste nell'adeguazione della cosa all'intelletto; lo stesso però non si adegua a sé stesso, mai; l'uguaglianza è tra diversi: perciò, lì dove per primo si trova la ragione della verità nell'intelletto è dove per primo l'intelletto inizia ad avere qualcosa di proprio che la cosa che è al di là dell'anima non ha, ma che è qualcosa che gli corrisponde, e intorno al quale si può attendere l'adeguazione. L'intelletto però che forma la quidditas delle cose non ha se una similitudine con la cosa che esiste al di là dell'anima, così come i sensi in quanto ricevono la specie sensibile. Ma quando inizia a giudicare intorno alla cosa appresa, allora questo giudizio stesso dell'intelletto ne è qualcosa di proprio che non si trova fuori nella cosa; ma quando si adegua a esso [scil. all'intelletto] ciò che è fuori nella cosa, si dice che il giudizio è vero; allora però l'intelletto giudica intorno alla cosa appresa quando dice che qualcosa è o non è, il quale è [proprio] dell'intelletto componente e dividente: perciò dice anche il Filosofo nel libro VI della Metafisica che «composizione e divisione vi è nell'intelletto e non nelle cose». E perciò la verità si trova per primo nella composizione e nella divisione dell'intelletto.

Da questo si può capire che per S. Tommaso, anche se la verità è fondamentalmente adeguazione, essa si trova nell'operazione propria dell'intelletto, e ne riguarda principalmente la perfezione, a prescindere in un certo modo da ciò che si trova al di là dell'anima una volta che esso viene appreso, giudicato e inteso. L'adeguazione della cosa all'intelletto significa in questo caso che la cosa diventa uguale all'intelletto nel giudizio, ossia che la differenza fra entrambi viene superata poiché la manifestazione della cosa, quando essa viene giudicata, è prodotta dall'intelletto, nella misura in cui questo non ha semplicemente appreso ciò che la cosa è (la sua *quidditas*), ma può anche collegare o separare diverse apprensioni e intendere che l'una si identifica con l'altra (anche

animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit».

¹²⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. disp. de veritate*, cit., q. 1 a. 2: «*Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu*». Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 6, 1027b 26-28 (AL XXV^{3,2}, 131): *Non enim est falsum et verum in rebus, ut quod quidem bonum verum quod autem malum falsum, sed in mente*»; S. ANSELMO, *De veritate*, cap. 8 (ed. Schmitt 1, 191): «*Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola percipibilis*».

se continuano ad essere concepite in quanto diverse), oppure che l'una è esclusa dall'altra, senza che sia necessaria la presenza attuale della cosa giudicata.¹³⁰ In altre parole, anche se nel giudizio vero il legame tra la cosa e l'intelletto diventa perfetto – perché entrambi diventano lo stesso, ossia uguali l'uno all'altro, adeguati – il luogo proprio della verità è l'intelletto, ed essa ne è il prodotto, perché il giudizio è un'operazione che l'intelletto adempie da solo, e dunque la verità a sua volta ne è la perfezione.

In ogni caso, l'intelletto, pur essendo il luogo proprio e il fondamento della verità, non è del tutto indipendente dalla cosa che si trova al di là dell'anima, e dunque nemmeno il giudizio, pur costituendo il modo adeguato perché la verità si possa manifestare, racchiude in sé la verità; anzi, nella misura in cui gli elementi del giudizio ci rinviano alla cosa della quale costituiscono una similitudine, vi è da sempre un rapporto fra il giudizio e la cosa giudicata. Così, dice S. Tommaso nella sua *Esposizione sul libro Peri hermeneias*:

Ma bisogna dire che, poiché le concezioni dell'intelletto sono similitudini delle cose, tutto ciò che vi è intorno all'intelletto può essere considerato e nominato in due modi: in un modo secondo sé, in un altro modo, secondo le considerazioni delle cose delle quali sono similitudini; così come l'immagine d'Ercole secondo sé, da una parte, si dice ed è rame, in quanto però è una similitudine di Ercole si denomina uomo. Così anche, se consideriamo tutto ciò che è intorno all'intelletto secondo sé, vi è sempre composizione dove vi è la verità e la falsità, le quali non si trovano mai nell'intelletto se non perché l'intelletto compara un concetto semplice con un altro; se invece si riferisce alla cosa, a volte si dice composizione, a volte si dice divisione: composizione, da una parte, quando un intelletto compara un concetto con un altro quasi apprendendo la congiunzione ovvero l'identità delle cose delle quali vi sono le concezioni; divisione però quando [scil. l'intelletto] compara un concetto con un altro affinché apprenda che le cose sono divise. E anche per questo modo nelle voci l'affermazione si dice composizione in quanto significa una congiunzione da parte della cosa, e poi la negazione si dice divisione in quanto significa la separazione delle cose.

Ciò che possiamo avvertire in primo luogo è che, anche se considerato in sé stesso il giudizio è sempre un'operazione

¹³⁰ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri De anima*, 3, 5 (= Leon. 41¹, 225): «*Sed quia intellectus non semper componit ea quae sunt in praesenti, sed quae fuerunt vel erunt, ideo [scil. Philosophus] subiungit quod, si intellectus faciat compositionem factorum, id est praeteritorum, et futurorum, oportet quod cointelligat suae compositioni tempus praeteritum et futurum; et sic componit formans compositionem de praeterito vel futuro. Et quod hoc sit verum, probat, quia contingit compositiones de praeterito vel futuro esse falsas, falsum autem semper in compositione est, et namque falsum est si non album componatur ei quod est album, ut si dicat: cignus est non albus, aut album componatur ei quod est non album, ut si dicam quod corvus est albus; et quia quodcumque contingit affirmare contingit etiam et negare, subiungit quod omnia praedicta possunt fieri per divisionem: potest enim anima dividere et secundum praesens tempus et secundum praeteritum et futurum et vere et false; sic ergo patet quod, cum compositio et divisio non solum fit secundum praesens tempus, sed secundum praeteritum et futurum, verum autem et falsum consistit in compositione et divisione, oportet quod verum et falsum non solum sint in propositionibus de praesenti, puta quod Cleon est albus, sed etiam in illis de praeterito vel futuro, puta quod Cleon erit vel fuit albus»;* Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 3, 430a 31-b 6 (testo in Leon. 45¹, 224): «*Si autem factorum et futurorum, tempus cointelligens et componens: falsum enim in compositione semper est, et namque si album non album aut si non album album composuit; contingit autem et divisionem dicere omnia; sic ergo non est solum falsum aut verum quod albus Cleon est, sed et quod erat aut erit. Unum autem faciens unumquodque, hoc intellectus est».*

intellettiva, in ogni caso l'intelletto non può prescindere totalmente dalla cosa sulla quale giudica e alla quale si trova legato, proprio perché ogni concezione è in fondo una similitudine della cosa. Infatti, l'immagine di Ercole, anche se rame, non è un mucchio qualsiasi di rame, ma una forma che ci rinvia a Ercole, e si può anche parlare dell'Ercole di rame, o semplicemente dell'Ercole, lasciando in secondo piano che si tratti in sé di rame. L'immagine, in quanto similitudine, ovvero segno, simbolo, ha in sé questo doppio carattere, quello di essere qualcosa in sé stessa, e allo stesso tempo di rinvia ad un'altra cosa, dalla quale prende il senso. Ed è questo ciò che accade nell'intelletto, poiché, come dice Aristotele, *«sono dunque quelli, che sono nella voce, segni di quelli che sono passioni nell'anima, e quelli che si scrivono, [segni] di quelli che sono nella voce. E nella misura in cui non tutte le lettere sono uguali, così neanche tutte le voci [sono uguali]. Infatti, di tutto ciò del quale questi sono segni in primo luogo, sono le stesse passioni dell'anima, e di tutto ciò del quale questi sono similitudini, sono anche le stesse cose»*.

In secondo luogo, e seguendo questo doppio carattere di ciò che accade nell'intelletto, S. Tommaso sottolinea il fatto che vi è una differenza tra i modi in cui dobbiamo intendere la composizione e la divisione, ossia la verità e la falsità, a seconda che il riferimento stia all'intelletto in quanto tale o in quanto ci rinvii alla cosa intesa. Così, in quest'ultimo caso vi sarà verità o falsità nella misura in cui ciò che viene giudicato come appartenente a una cosa o come escluso da essa trovi un riscontro nella cosa, se la cosa s'identifica o si differenzia da ciò che si afferma di essa. Per quanto riguarda invece la verità e la falsità all'interno dell'intelletto, vi è sempre una composizione, perché il giudizio è sempre la congiunzione tra soggetto e predicato, ovvero tra due concetti che vengono collegati, e la loro congiunzione o divisione non è primariamente vera o falsa, ma piuttosto affermativa o negativa.

Allora, dato che l'intelletto è in ultimo termine il luogo proprio della verità, diventa necessario determinare in quale maniera gli altri due sensi in cui possiamo intendere la verità (sia in quanto il vero corrisponde all'essere della cosa, sia in quanto la verità costituisce la manifestazione della cosa) derivano in un certo modo da questo senso. S. Tommaso considera l'adeguazione, il divenire uguale della cosa all'intelletto, come un rapporto tra misura e ciò che viene misurato. Così, da una parte la cosa è misura dell'intelletto speculativo umano, il quale è vero o falso se è conforme o discorde alla cosa. In questo senso, *«una cosa si dice vera o falsa per comparazione al nostro intelletto, non essenzialmente o formalmente, ma effettivamente, ossia in quanto essa è nata per fare un'estimazione vera o falsa»*, e ciò significa che la cosa è ciò che è indipendentemente dal nostro intelletto, e allo stesso tempo la verità che il nostro intelletto ne può accogliere viene causata da ciò che la cosa è, ovvero è un effetto del suo essere

ciò che è. D'altra parte, l'intelletto è a volta misura della cosa, come accade con l'intelletto pratico, il quale è causa delle cose; secondo questo, la verità o falsità della cosa dipende dalla sua conformità all'arte che l'ha fatta. E proprio qui si fonda per S. Tommaso la verità delle cose, poiché tutte le cose si paragonano all'intelletto divino nella misura in cui vengono create da Dio, e dunque in questo modo l'ente e il vero si convertono (ossia coincidono l'uno con l'altro), poiché ogni cosa naturale per sua forma è conforme all'arte divina.

Ma il punto fondamentale, nel quale possiamo dire si concentri tutta la dottrina di S. Tommaso sulla verità, si trova nella spiegazione che il Dottore Angelico dà sulla differenza fra la verità dell'intelletto che apprende ciò che la cosa è, opera come operano i sensi, perché semplicemente accoglie ciò che gli viene dato da un altro da sé, dalla cosa al di là dell'anima, e che è in grado di accogliere, e dunque la verità che gli è propria è simile a quella che riconosciamo al senso *«quando per la sua forma si conforma alla cosa che esiste al di là dell'anima. E così intendiamo che il senso è vero rispetto al suo sensibile proprio»*. Nonostante ciò, l'intelletto va oltre i sensi, perché essi non sono capaci di conoscere la verità di ciò che apprendono, anche se la vista e l'udito, nella misura in cui ognuno è adeguato a ciò che vede e ascolta, sono veri, mentre l'intelletto, invece, è in grado di riconoscere la verità di ciò che conosce, ossia che è in effetti conforme alla cosa che ha appreso; in questo modo, conoscere non vuol dire altro che *«giudicare che è così nella cosa o non è così»*. Che la verità si trovi propriamente nel giudizio significa che essa non riguarda soltanto ciò che è vero o falso, ma anche sé stessa, perché essa è l'adeguazione che vi è all'interno dell'intelletto e nel rapporto tra l'intelletto e la cosa, e dunque non è semplicemente prodotta dall'intelletto, anzi, essa permette il rapporto tra la cosa e l'intelletto e costituisce la sua perfezione.

2.2. Enrico di Gand, Avicenna e la cosa intesa come il fondamento della verità.

L'ambito in cui Enrico di Gand esamina in che cosa consiste la verità e il modo in cui dobbiamo intendere l'adeguazione tra la cosa e l'intelletto, nel senso del rapporto che vi è fra ambedue, è quello che riguarda la verità di Dio.¹³¹ Questo determina la sua posizione in un modo molto più definito di quello di S. Tommaso, perché non si tratta soltanto di chiedere cosa significhi la verità e il vero in genere, ma innanzitutto di esaminare cosa succede con la verità considerata nell'ente

¹³¹ Cfr. ENRICO DI GAND, *Quaestiones ordinariae (Summa)*, a. 34 intro, in *Henrici de Gandavo Opera*, Leuven 1979 sqq., 27, p. 163 (= AMPH s. 2. 27, 163): *«Sequitur de veritate Dei. Et circa hoc quaeruntur sex. Primum, utrum in Deo sit veritas. Secundum, utrum duplex veritas sit in Deo, essentialis et personalis. Tertium, utrum veritas sit in eo ratione suae essentiae secundum se et absolute, an ex respectu aliquo ad eius intellectum. Quartum, utrum veritas Dei sit in eius essentia vel in eius intelligentia. Quintum, utrum verius et perfectius esse habeat in eius essentia, an eius intelligentia. Sextum, utrum contrarium veritati, scilicet falsitas aliqua, sit in Deo»*.

supremo, in ciò che è da se stesso. Ed è per questo che per Enrico la verità non riguarda primariamente il rapporto fra la cosa e l'intelletto, ma il fondamento di quel rapporto, e ciò vuol dire che la cosa «*abbia ciò che la sua natura richiede che abbia, ossia che contenga in sé tutto ciò che appartiene alla perfezione della sua essenza.*»¹³² In questo senso, la verità viene concepita fondamentalmente in Dio, perché «*Dio è in modo sommo ciò che la sua natura richiede che sia, perché è questo per la sua essenza, e non per partecipazione di qualcun altro, e così è ciò che non è nient'altro che un certo essere che è l'essere necessario (...). La ragione dunque della verità somma e perfettissima è in Dio, così come la ragione del suo essere, perché tutto ciò che è in Dio, Dio è, in virtù della sua somma semplicità.*»¹³³

In queste parole d'Enrico troviamo fortemente l'eco della dottrina d'Avicenna intorno alla verità. In effetti, dice il filosofo persiano:

*Ora, la verità s'intende che è assolutamente nei singolari, e s'intende che è qualcosa di eterno, e s'intende una disposizione del dire o dell'intelletto che significa una disposizione della cosa esterna quando è uguale ad essa; infatti, diciamo «questo dire è vero» e «questa sentenza è vera». Dunque, l'essere necessario è ciò che per se stesso è sempre la verità; [l'essere] possibile invece è la verità per un altro da sé, ed è falso in se stesso. Dunque, tutto ciò che è oltre l'essere necessario, che è uno, è falso in sé. Ora, la verità che si adegua alla cosa, essa è certa, ma è certa, penso io, rispetto alla sua comparazione alla cosa, ed è una verità rispetto alla comparazione della cosa ad essa. Ora, di tutto dire che è vero, è più degno di essere detto vero quel [dire], la cui certezza è sempre; ma quello che ne è più degno è quello, la cui certezza è prima, e non per una causa.*¹³⁴

Ciò che possiamo avvertire a prima vista è che Avicenna – pur riconoscendo il legame tra la cosa e l'intelletto, e che dentro l'intelletto la verità attinge principalmente al dire – per primo sottolinea il fatto che la verità è sempre in una cosa, e ancora di più, che è «*assolutamente nei singolari*», ossia in ogni cosa che esiste in quanto tale o quale. In questo senso, quell' *essere in ci* rinvia ulteriormente al fondamento secondo il quale una cosa è vera, fondamento che a sua volta si può trovare nella cosa stessa (come accade nell'essere necessario, che non ha nessuna causa

¹³² ENRICO DI GAND, *Quaestiones...*, cit., q. 1 in corp. (= AMPH s. 2. 27, 166): «*Ergo similiter haec est perfecta ratio veritatis, quod ipsa [res] habeat hoc quod natura sua requirit ut habeat, continendo scilicet in se quiddam ad essentialiae suae perfectionem pertinet.*».

¹³³ ENRICO DI GAND, *Quaestiones...*, cit.: «*Deus summe est id quod natura sua requirit ut sit, quia hoc est per suam essentialiam, et non alicuius participatione, et sic est illud, quod non est aliud quam esse quoddam quod est necesse esse, ut habitum est supra [scil. a. 21, q. 5]. Ratio ergo veritatis summae et perfectissimae in Deo est, sicut et ratio ipsius esse, quia quiddam est in Deo, Deus est, propter summam eius simplicitatem.*».

¹³⁴ AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, cap. 8 (= AvI 3, 56): «*Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis. Dicimus enim: haec dictio est vera et haec sententia est vera; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se. Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper; sed quae dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima, et non per causam.*».

oltre se stesso, e dunque è vero in sé) o al di là di essa (come accade in tutti gli altri esseri, la cui causa si trova sempre altrove, e dunque è in sé falso). Da questo ne deriva che la verità e la falsità corrispondono alla sufficienza o insufficienza di un ente nell'essere ciò che è, e così, nella misura in cui qualcosa ha bisogno di un qualcos'altro per diventare ciò che è, la sua verità si trova al di là di sé, in ciò da cui dipende per essere se stesso.

Ma d'altra parte la verità riguarda l'intelletto, e in particolare il dire, in quanto la verità consiste anche in «una disposizione del dire o dell'intelletto che significa una disposizione della cosa esterna quando è uguale ad essa». Dal fatto che Avicenna parli della verità come una *disposizione* si può spiegare questo essere in della verità, nel senso che da sola non è nient'altro che un semplice legame tra tutto ciò che determina la cosa come ciò che è, il quale non avrebbe senso senza tutte queste determinazioni che vengono collegate tra loro. Allo stesso tempo però, quella disposizione viene determinata dalla cosa, nella misura in cui essa è sempre 'questo' che poi viene collegato con un altro 'questo' e così via;¹³⁵ la verità può essere dunque identificata con la cosa, in quanto ne riguarda la determinazione propria. A sua volta, quando questa disposizione della cosa, viene significata dall'intelletto –ovvero dal dire–, possiamo parlare anche di verità, nella misura in cui la determinazione che si trova nel dire è uguale alla cosa alla quale siamo rinviiati. In questo senso, la verità è proprio adeguazione fra la cosa e l'intelletto, ma è l'intelletto che deve diventare uguale alla cosa, o meglio, a ciò che manifesta ciò che la cosa è in sé stessa, ossia i diversi legami che vi sono all'interno di essa, alla sua verità.

Questa distinzione tra la verità che è nella cosa e la verità che viene significata dall'intelletto adeguato alla cosa che possiamo avvertire in Avicenna, e la riconduzione della verità dell'intelletto alla verità della cosa, si trova alla base della soluzione di Enrico alla questione sull'appartenenza della verità a Dio, e serve da guida per la sua dimostrazione. «*E che corrisponde supporla [scil: la verità] in Dio*», dice Enrico, «*viene dichiarato a partire dalla propria ragione della verità della cosa, per la sua similitudine con la verità del segno, per primo nelle creature, e poi, dalle creature in Dio, per eminentia*».¹³⁶ Continua il Dottore Solenne:

Ora, così come la verità del segno è allora, quando il segno fa ciò che deve fare, ossia ciò che la sua natura richiede che faccia, ovvero che faccia tutto ciò che appartiene alla sua significazione, e ciò vuol dire che indichi il

¹³⁵ Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia...*, cit., 5, cap. 1 (= AvIL 4, 228): «*Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum*».

¹³⁶ Cfr. ENRICO DI GAND, *Quaest. ord. (Summa)*, cit., a. 34 q. 1 in corp. (= AMPH s. 2, 27, 164): «*Et quod eam [scil. veritatem] in Deo oportet ponere, declaratur ex propria ratione veritatis rei per simile ad veritatem signi, primo in creaturis, deinde a creaturis per eminentiam in Deo*».

*significato stesso secondo che è nella cosa al di fuori, così corrisponde che la verità della cosa sia quando la cosa questa esiste [come] ciò che la sua natura richiede che sia, ovvero che contenga in sé tutto ciò che appartiene alla sua natura, eppure alla sua quidditas.*¹³⁷

Ciò che Enrico chiama la «verità del segno» corrisponde alla verità dell'intelletto, ossia, secondo Avicenna, al dire adeguato alla cosa. Che il nostro Dottore parli di «segno» è una scelta molto fortunata, perché gli permette di mettere in luce e sottolineare che il rapporto fra il dire e la cosa è in ogni caso un rinvio costante dall'uno all'altro. In questo senso, segnalare è l'operazione propria del dire, sia che si tratti di orazioni, pensieri, volontà o azioni,¹³⁸ nella misura in cui il dire non consiste in una semplice voce, ma piuttosto in una voce che ci rinvia a una cosa, perché in un certo modo raccoglie in sé sia una similitudine della cosa, sia ciò che la cosa è. Così, il dire, da una parte, è propriamente segno, perché non viene considerato in quanto voce, ma in quanto segnale in direzione alla cosa; la cosa, d'altra parte, diventa ciò che viene significato dal nome, e le cui proprietà vengono rese manifeste dalla definizione.

Considerata dunque in questo rinvio costante tra la cosa e il dire, la verità del segno ha luogo quando il segno corrisponde al significato, perché ha fatto «tutto ciò che appartiene alla sua significazione», e questo vuol dire che indica «il significato stesso a seconda che sia nella cosa al di fuori»; la verità qui costituisce la perfezione della significazione, perché segno e significato sono lo stesso, nel senso che hanno raggiunto l'uno con l'altro una certa identità nella significazione, pur mantenendo la differenza fra segno e significato, ossia tra il dire e la cosa. Questa verità del segno ci permette a sua volta, secondo Enrico, di capire la verità della cosa, perché nel momento in cui la cosa esiste come «ciò che la sua natura richiede che sia, ovvero [contiene] in sé tutto ciò che appartiene alla sua natura, eppure alla sua quidditas», la cosa raggiunge la sua perfezione in quanto ciò che è, giacché la sua esistenza è lo stesso che la sua essenza, e tutto ciò che appartiene alla cosa in quanto tale esiste in essa e le permette di essere se stessa. Poiché però la cosa è sempre se stessa –pur trattandosi di una cosa composta, nella quale concorrono a sua volta diverse proprietà, comuni ad altre cose–, l'identità cui essa giunge non preserva più le differenze che vi sono all'interno, anzi, nella cosa che è ciò che è tutto diventa uno in essa.

Ed è proprio in questo senso, che la verità è fondamentalmente identità, e che su questa identità si può fondare l'adeguazione tra la cosa e l'intelletto (poiché

¹³⁷ Cfr. ENRICO DI GAND, *Quaest. ord.*, cit., (= AMPh s. 2, 27, 164-165): «Sicut enim veritas signi tunc est, quando signum facit hoc quod facere debet, sive quod natura sua requirit ut faciat, videlicet quod faciat omne id quod pertinet ad suam significationem, scilicet quod indicet ipsum significatum secundum quod est in re extra, sic veritas rei oportet quod sit, quando res id existit quod natura sua requirit ut sit, videlicet quod in se contineat omne id quod ad naturam suam pertinet, et quidditatem».

¹³⁸ Cfr. ENRICO DI GAND, *Quaest. ord.*, cit., (= AMPh s. 2, 27, 164): «Veritas signi quadruplex est, secundum quod determinat Anselmus in libro *De veritate*, scilicet orationis, cogitationis, voluntatis et actionis».

l'adeguazione non sarebbe altro che l'identità del segno e il significato nella significazione), che Enrico dimostra non soltanto che in Dio vi è la verità, ma innanzitutto che Dio è la verità. Dice al rispetto il Dottore Solenne:

Dunque in assoluto bisogna dire che vi è verità in Dio, e che Dio è la verità, anzi, la verità somma, perché è la necessità somma di essere, di modo tale che, così come l'essere degli altri [enti] rispetto all'essere di Dio è diminuito e quasi un non essere, come determinato sopra [a. 24 q. 6], così la verità di ogni creatura rispetto alla verità di Dio è una verità diminuita, anzi, una certa vanità.¹³⁹

In questo passo Enrico dà una svolta fondamentale alla nozione di verità rispetto alla posizione di S. Tommaso, nella misura in cui, per il Dottore Solenne, “la verità è in Dio” e “Dio è la verità” costituiscono due modi di dire lo stesso, ovvero che in Dio il suo essere e la verità sono la stessa cosa, non però nel senso che siano assolutamente intercambiabili (come se le proposizioni “Dio è” e “Dio è la verità” fossero identiche; e ciò non è affatto così), ma in quanto la verità s'identifica con l'essenza divina. Così, dice il Dottore Solenne:

La ragione perfetta della verità di ogni cosa, tanto creata come increata, è che essa [intesa: la cosa] sia ciò che la sua natura richiede, ossia che contenga in sé tutto ciò che concorre nella sua natura e nella sua essenza, e questo in una ragione di tal modo, secondo la quale è dichiarativa di sé nell'intelletto. Dunque, la perfetta ragione della verità che conviene alla persona [divina] in ragione della deità in quanto deità, non è nient'altro che la ragione della verità essenziale, la quale è unica come anche lo è la deità.¹⁴⁰

La verità, in quanto identica all'essenza della cosa, costituisce la dichiarazione ovvero manifestazione dell'essenza, nella misura in cui trascende la cosa perché possa essere accolta dall'intelletto. In questo senso, anche intesa nella cosa, la verità è «qualcosa d'intelligibile, nella misura in cui ha in sé ciò che la sua natura richiede, e questo in quanto essa è dichiarativa di se stessa presso l'intelletto».¹⁴¹ Tale carattere manifestativo è ciò che la verità aggiunge al concetto d'essere, ed è la ragione in virtù della quale l'essere può essere concepito; dunque, per quanto riguarda la possibilità di essere accolto dall'intelletto,

¹³⁹ ENRICO DI GAND, *Quaest. ord.*, cit., (= AMPh s. 2. 27, 166): «Absolute ergo dicendum quod in Deo veritas est, et quod Deus veritas est, immo summa veritas, quia summa essendi necessitas, ita quod, sicut esse aliorum respectu esse Dei diminutum est et quasi non ens, ut supra determinatum est [scil., a. 24 q. 6], sic veritas omnis creaturae respectu veritatis Dei diminuta veritas est, immo vanitas quaedam».

¹⁴⁰ ENRICO DI GAND, *Quaest. ord.*, cit., q. 2 in corp. (= AMPh s. 2. 27, 171): «Perfecta ratio veritatis rei cuiuscumque, sive creatae sive increatae, est quod ipsa sit hoc quod natura sua requirit, continendo scilicet in se quidquid ad naturam et essentiam suam concurrat, et hoc sub ratione huiusmodi, qua est declarativa sui apud intellectum. Perfecta ergo ratio veritatis, quae convenit personae ratione deitatis ut deitas est, nihil est nisi ratio veritatis essentialis, quae unica est sicut et deitas».

¹⁴¹ ENRICO DI GAND, *Quaest. ord.*, cit.: «[Veritas] intelligibile quoddam est, in habendo scilicet in se id quod natura sua requirit, et hoc in quantum est ipsa declarativa sui ipsius apud intellectum».

l'essere richiede la verità, pur non essendo essa parte del concetto di essere.¹⁴²

Da questa identificazione della verità con l'essenza derivano due conseguenze di grande importanza. La prima riguarda l'interpretazione che Enrico fa di ciò che costituisce la determinazione propria della verità, in quanto essa è fondamentalmente un'adeguazione o una rettitudine propria dell'essere, pur essendone aggiunta ed estranea. In questo senso, dato che l'essere da solo non è in grado di muovere l'intelletto per essere prima appreso e poi inteso (perché l'essere in quanto tale «*non determina nella cosa nessuna ragione [per essere] apprensibile dall'intelletto o non apprensibile, come neanche sensibile o non sensibile*»),¹⁴³ corrisponde che alla ragione dell'essere sia aggiunto il carattere di apprensibilità, carattere che in ogni caso non è estraneo all'essere, anzi, «*questa ragione [ossia, il carattere di apprensibilità] si trova nell'essere per questo che l'intelletto è nato per diventarne simile*».¹⁴⁴ A partire da questo, continua Enrico dicendo:

*Ora, l'assimilazione dell'intelletto a ciò che è conosciuto è causa e ragione prima della conoscenza. Dunque, la prima ragione per la quale l'essere secondo la sua ragione assoluta e senza nessuna condizione assume sopra di sé la considerazione dell'intelletto, è la ragione di che l'intelletto se ne conforma. Ma una conformazione di questo genere è una certa adeguazione e rettitudine, per la quale l'intelletto, per ciò che concepisce di questa cosa, si adegua alla cosa e le corrisponde. Ma questa è la ragione per la quale s'impone questo nome vero o verità, e la si aggiunge sopra l'essere, giacché il vero non è nient'altro che l'essere assimilativo o somigliante o dichiarativo di ciò che è presso l'intelletto, e questo sia in atto o nell'abitudine, secondo che abbia una ragione di verità più perfetta o meno perfetta.*¹⁴⁵

A partire dall'interpretazione che fa questo Dottore dell'adeguazione, nel senso che il fondamento della verità si trova nell'essere, del quale essa costituisce un'ulteriore perfezione, perché gli permette di muovere l'intelletto affinché questo possa accogliere la manifestazione dell'essere stesso, possiamo avvertire meglio la seconda conseguenza che deriva dall'identità tra l'essenza e la verità, la quale riguarda il senso in cui dobbiamo intendere il carattere 'reale' della verità. Così, in

¹⁴² Cfr. ENRICO DI GAND, *Quaest. ord.*, cit., q. 3 in corp. (= AMPh s. 2. 27, 191): «*Et sic ratio entis non includit ex suo nomine rationem veri intelligibilis vel declarativi sui apud animam, sed e converso ratio veri includit rationem entis, quia, licet primus conceptus intellectus obiective sit ratio entis, non tamen concipitur nisi sub ratione veri, et licet ratio veri sit prima ratio concipiendi, non tamen est ratio quae primo concipitur*».

¹⁴³ *Ibidem*: «*[Ratio entis] non determinat in re aliquam rationem apprehensibilis ab intellectu vel non apprehensibilis, sicut neque sensibilis vel non sensibilis*».

¹⁴⁴ *Ibidem*: «*Haec enim ratio est in ente per hoc quod est natum sibi assimilare intellectum*».

¹⁴⁵ *Ibidem*: «*Assimilatio enim intellectus ad cognitum est causa et ratio cognitionis prima. Prima ergo ratio, qua ens secundum rationem suam absolutam absque omni conditione assumit supra se intellectus considerationem, est ratio conformandi sibi intellectum. Conformatio autem huiusmodi adaequatio quaedam est et rectitudo, qua intellectus per id quod concipit de re ipsa, rei adaequatur et correspondet. Haec autem ratio est illa a qua imponitur hoc nomen verum sive veritas, et addit eam super ens, ut verum nihil aliud sit quam ens assimilativum vel aequativum vel declarativum eius quod est apud intellectum, et hoc vel actu vel habitu, secundum quod habet perfectiorem vel minus perfectam rationem veri*».

quanto essa si trova per primo *in re*, nella cosa, senza aggiungerne niente tranne il rapporto con l'intelletto, la verità non può darsi se non in quanto qualcosa che è vero, ossia non può esistere se non “essendo in”; allo stesso tempo, nella misura in cui la verità s'identifica con l'essenza, per l'intelletto essa è la cosa, e costituisce la realtà della cosa, alla quale a sua volta si deve conformare. La verità dunque costituisce sia il fondamento del rapporto tra l'essere e l'intelletto (perché permette il loro incontro), sia il rapporto stesso tra di loro (perché adeguazione o rettitudine), sia la misura di questo rapporto (perché a seconda che l'intelletto sia adeguato o meno alla cosa vi è verità o falsità).

2.3. Giovanni Duns Scoto: La verità in senso reale e la possibilità di pensare un accordo tra Greci e Latini.

A differenza di quanto accade con S. Tommaso o con Enrico di Gand, negli scritti del beato Giovanni Duns Scoto a noi giunti non si trova una trattazione estesa e specifica sulla verità. Sia perché una morte prematura gli impedì di rivedere i suoi scritti, sia perché non aveva a disposizione (come nel caso del Dottore Angelico) un'equipe di segretari che copiassero e ordinassero le sue opere, e quindi gli permettessero di scrivere di più, sia per il suo metodo di scrittura e l'abitudine d'inserire fogli nei quaderni (come accade con le aggiunte che vengono indicate come *extra de manu Scoti* nel manoscritto di Assisi, per esempio), i quali poi venivano persi o inserite nel testo senza indicazione (le interpolazioni si possono contare a migliaia nel testo della *Ordinatio*), o infine, per la miserabile distruzione delle sue opere ad Oxford compita nel 1535 da Richard Layton, per ordine di Thomas Cromwell,¹⁴⁶ bisogna accontentarsi di poche pagine dedicate espressamente alla verità nelle sue *Questioni* su alcune opere di Aristotele, le quali per altro con molta probabilità furono scritte nei primi anni di magistero del nostro Dottore.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Cfr. WOLTER A.B., *God's knowledge: a study in Scotistic methodology*, in *Scotus and Ockham. Selected essays*, New York 2003, p. 90.

¹⁴⁷ La cronologia degli scritti di Scoto non è ancora chiara, principalmente perché spesso si trovano all'interno delle opere tracce di revisioni adoperate in diversi momenti della sua carriera, con testi che sono chiaramente giovanili messi insieme ad altri molto più maturi, a volte dentro una stessa questione (così, per esempio, il prof. Giorgio Pini ha trovato due stesure della prima questione sul libro 4 della *Metafisica* di Aristotele, in una delle quali Scoto afferma l'analogia del concetto d'essere, mentre nell'altra sostiene l'univocità; cfr. PINI G., *Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The solution to a riddle*, in “Medioevo” 30 (2005), pp. 69–110. Le cose peggiorano se consideriamo la cronologia relativa delle opere. Infatti, per quanto riguarda le opere sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo, non si può dire che la *Ordinatio* per certi versi sia l'ultima stesura delle dottrine del nostro Dottore, né che la *Lectura* ne costituisca senz'altro la prima versione. In ogni caso, si accetta comunemente che le opere logiche siano state composte prima, così come le *Quaestiones super II et III De anima* e alcune parti delle *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis*; la *Lectura* e le *Reportationes* costituiscono la base della *Ordinatio*, anche se a volte si trovano esposizioni più mature nelle *Reportationes*. Il *Quodlibet*, d'altra parte, è considerato l'ultimo scritto. Cfr. COMMISSIO SCOTISTA, *De Ordinatione Disquisitio* (= Vat. 1, 155*-157*); *Prolegomena* (= Vat. 19, 41*-46*); *Prolegomena* (= Vat. 21, 7*-12*); ETZKORN G. – NOONE T. B., *et al.*, *Introduction* (= OPh 3, XLII*-XLVI*); MODRIC L., *L'edizione critica delle «Quaestiones super Metaphysicam» del b. G. Duns Scoto. Alcune precisazioni*, in “Antonianum” 73 (1998), 581-592; SILEO L. (a cura di), *Noone T.B., Scotus's critique of the Thomistic theory of*

Nonostante ciò, se queste pagine vengono lette alla luce di quanto abbiamo visto prima in S. Tommaso ed Enrico di Gand, è possibile avvertire quanto abbia imparato Scotus da questi maestri, quanto grande fosse lo sviluppo del suo pensiero a riguardo della verità, e quanto sia penetrante il suo modo d'intendere e criticare queste dottrine. Infatti, tra le sue *Questioni sui due libri Peri hermeneias* e le *Questioni sulla Metafisica* possiamo avvertire un'importante differenza nell'atteggiamento del nostro Dottore rispetto alla dottrina di S. Tommaso sull'intelletto pratico in quanto fondamento e misura di ogni verità. Così, se nel primo scritto troviamo quasi un riassunto di quanto dice il Dottore Angelico nel suo scritto sul *Perihermeneias*,¹⁴⁸ nel libro VI delle sue *Questioni sulla Metafisica* Scotus critica insieme la dottrina di S. Tommaso e quella di Enrico, mentre cerca di determinare se la verità è il primo oggetto dell'intelletto,¹⁴⁹ e ancora di più, espone come altrui la dottrina che aveva affermato nelle *Questioni sui due*: che l'intelletto divino è la misura di tutte le cose, e perciò si può anche affermare che la verità sempre si trova nell'intelletto.¹⁵⁰

Esaminiamo brevemente la critica di Scotus alla dottrina di S. Tommaso e di Enrico, anche se l'argomento in questione non è la verità in quanto tale, ma se l'essere vero deve escludersi dalla considerazione del metafisico;¹⁵¹ da questa critica si può avvertire meglio il modo in cui il nostro Dottore intende la verità, e in particolare la verità nella cosa, la quale svolge un ruolo importantissimo nella sua difesa di S. Giovanni Damasceno.

Ciò che per Scotus è comune ad ambedue le posizioni è che l'essere vero è il primo oggetto dell'intelletto, perché, così come l'oggetto proprio dell'appetito determina l'essere in quanto buono, in modo simile l'oggetto dell'intelletto lo determina in

individuation and the dating of the «Questiones in libros Metaphysicorum», 7, q. 13, in Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti, atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, 1, pp. 391-406.

¹⁴⁸ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaestiones in II libros Perihermeneias*, 1, q. 3: *An veritas et falsitas sint circa compositionem et divisionem tantum* (= OPh 2, 153-156); ETZKORN-NOONE, *Introduction*, cit., §. 5 (= OPh 2, 35): *«In treating these sources [to Scotus's Quaestiones in Perihermeneias], we would like to draw the reader's attention to Scotus's extensive use of Thomas Aquinas's Expositio libri Perihermeneias in the prooemium of the Quaestiones in duos. Practically the entirety of the prooemium is a summary of Aquinas's own overview of the nature of logic and the schema of the logical works into which the Perihermeneias fits»*; S. TOMMASO D'AQUINO, *Periherm.*, 1, 3 (= Leon. 1¹, 14-18). Per quanto riguarda questo scritto, gli editori pensano che è più giovanile ancora degli altri scritti logici; cfr. ETZKORN-NOONE, *Introduction*, cit., §. 4 (= OPh 2, 34): *«That there are no cross-references, however, in the Quaestiones in duos, even when similar matters are treated [as in the other logical works], would seem to suggest that these questions may be earlier than the series of works just mentioned [i.e., Questiones in librum Porphyrii, Questiones in librum Praedicamentorum, Questiones super primum librum Perihermeneias Aristotelis]»*.

¹⁴⁹ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, 4, q. 3 n. 15-22 (= OPh 4, 61-65).

¹⁵⁰ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaestiones. Metaph.*, cit., n. 13-14 (= OPh 4, 60-61): *«[13] Exponitur autem ab illis hoc quod praedictum est, scilicet quod verum dicit rationem entis in intellectu, eo quod verum non est in intellectu formaliter sed obiective sicut cognitum in cognoscente»*. *«[14] Sed per comparisonem ad quem intellectum dicitur res vera? – Dicitur quod respectu intellectus divini, quia respectu eius sunt mensurata, et similiter artificialia respectu intellectus nostri. Naturalia autem per accidens habent comparisonem ad intellectum nostrum in quantum vera, quia non ut mensuratae, sed ut mensurae»*; cfr. IDEM, *Quaest. in II libros Periherm.*, 1, q. 3 n. 7-10 (= OPh 2, 154-155).

¹⁵¹ DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., 4, q. 3 (= OPh 4, 57): *«Utrum ens verum debet excludi a consideratione metaphysici»*.

quanto vero, oppure perché l'essere è indifferente rispetto ad essere sensibile o intelligibile, e siccome l'oggetto deve essere adeguato alla potenza della quale è l'oggetto proprio, la determinazione verso l'intelletto viene data dalla verità. Da questo ne deriva che, siccome l'intelletto tende verso il suo oggetto in quanto presente nell'intelletto, e l'essere vero è nell'intelletto, e perciò è un essere diminuito, l'essere vero deve essere escluso dalla considerazione del metafisico.¹⁵² Ma da questa posizione, e specialmente dal fatto che la verità e l'essere vero hanno sempre un rapporto con l'intelletto –dal quale tra l'altro l'essere prende la sua determinazione in quanto vero–, il rapporto tra l'intelletto e il suo oggetto proprio diventa problematico, primo, perché la verità non appartiene formalmente all'oggetto, ma ne è concomitante, ovvero risulta dalla riflessione che fa l'intelletto sull'oggetto; secondo, perché il vero non si trova formalmente nell'intelletto, ma oggettivamente, come ciò che viene conosciuto in ciò che conosce; e infine, perché non è chiaro rispetto quale intelletto si dice il vero, se rispetto all'intelletto divino o il nostro.¹⁵³

Ma il problema principale per il nostro Dottore riguarda la posizione in sé, che l'essere vero sia l'oggetto proprio dell'intelletto, e contro questa posizione oppone tre argomenti. In primo luogo, l'oggetto deve essere naturalmente anteriore alla potenza della quale è il primo oggetto, e soprattutto almeno all'atto di questa potenza; ma questo non accade se il vero corrisponde all'essere nell'intelletto, perché questo essere non viene concepito dall'intelletto in quanto in sé, se l'intelletto non riflette sul suo atto, secondo il quale l'essere è nell'intelletto. In secondo luogo, ciò che non si conosce mediante un atto diretto ma riflesso non può essere il primo oggetto dell'intelletto, e secondo S. Tommaso ed Enrico, la verità si conosce per un atto riflesso; da questo deriva il problema che l'essere, in quanto tende naturalmente al vero, avrebbe in se qualcosa che non può essere intesa, e dunque l'abitudine intellettiva verrebbe oltrepassata dal suo oggetto. In terzo luogo, ciò che può essere inteso secondo la sua propria ragione, e non in quanto contenga qualcos'altro, è da sé tanto intelligibile quanto lo può essere questo altro, e dunque questo altro non è il primo oggetto dell'intelletto; questo accade con il bene, che non contiene in sé la ragione del vero e può essere inteso perfettamente in quanto non include il vero, altrimenti (ossia, se fosse intelligibile nella misura in cui includesse il vero) non sarebbe intelligibile in sé, ma soltanto per accidente. Da questa ultima obiezione Scoto conclude che il primo oggetto dell'intelletto non può essere se non qualcosa che venga inclusa essenzialmente in ogni qualcosa che sia da sé intelligibile, e dunque, poiché ogni essere è intelligibile da sé, e niente viene incluso essenzialmente nella ragione di ogni essere se non l'essere, ne segue che il primo

¹⁵² Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 7-9 (= OPh 4, 58-59).

¹⁵³ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 10-14 (= OPh 4, 59-61).

oggetto dell'intelletto è l'essere; le altre ragioni trascendenti dell'essere (ad esempio, il vero e il bene) ne sono posteriori, e nessuna ha una maggior ragione per essere intesa che l'altra.¹⁵⁴

Ora, una volta che il fondamento della posizione contraria è stato confutato, diventa necessario per il nostro Dottore procedere in un altro modo per trovare una soluzione al problema dell'essere vero in quanto appartenente alla metafisica, e perciò bisogna per primo esaminare che cos'è la verità, la quale si trova nelle cose e nell'intelletto.¹⁵⁵ Per quanto riguarda la verità nelle cose, Scoto distingue un duplice rapporto, in relazione a chi produce, e in relazione a chi conosce o intende, e in ogni caso vi sono tre modi in cui si può concepire la verità. Così, in relazione a chi produce, la verità si dice per primo, in modo assoluto, la conformità del prodotto a chi produce; in secondo luogo, in modo determinato, tale conformità si dice secondo adeguazione, come accade con il Figlio di Dio, chi è la verità, perché conforme e adeguato al Padre; in terzo luogo, anche in modo determinato, tale conformità corrisponde secondo imitazione, come accade nelle creature, che imitano l'esemplare, anche se in maniera difettosa.¹⁵⁶ D'altra parte, rispetto alla relazione con l'intelletto, una cosa si dice vera anche in tre modi. Primo, in quanto manifesta se stessa, e tutto ciò che le corrisponde, a qualsiasi intelletto in grado d'intenderla. Secondo, in quanto può essere assimilata per un intelletto assimilabile, ossia che può essere appresa e intesa dall'intelletto, come accade per noi. Terzo, in quanto che, una volta fatta la manifestazione o l'assimilazione, la cosa si trova nell'intelletto come ciò che viene conosciuto in quel che conosce.¹⁵⁷

Ma pur riconoscendo la distinzione tra la conformità del prodotto rispetto a chi produce e di ciò che viene conosciuto da colui che conosce (distinzione che si mantiene anche se chi produce è chi conosce), Scoto considera che questi sono i sei modi equivoci in cui si può intendere la verità nella cosa, ossia che anche se i tre primi modi rappresentano un tipo di rapporto diverso dagli altri tre –e dunque vi è qualcosa di comune tra di loro–, ogni modo è comunque diverso dall'altro.¹⁵⁸ Così, se nei tre primi modi la differenza riguarda il modo di essere di chi produce – sia perché si considera il rapporto in termini assoluti, nel senso della semplice identità ($A=A$), sia perché il livello di adeguazione o imitazione di chi produce o dell'esemplare

¹⁵⁴ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 15-20 (= OPh 4, 61-63).

¹⁵⁵ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. [5] (= OPh 4, 65): «*Dicendum est ad quaestionem aliter. Et primo distinguendum est de vero. Est enim veritas in rebus et veritas in intellectu.*».

¹⁵⁶ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 24-25 (= OPh 4, 65-66).

¹⁵⁷ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 26 (= OPh 4, 66).

¹⁵⁸ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 27 (= OPh 4, 66): «*Pro istis sex conceptibus exprimendis potest accipi aequivoce veritas in re. Patet enim quod tres primi distinguuntur a tribus aliis, quia habitudo ad producentem et intelligentem alia et alia est, licet idem sit intelligens et producens. Nam si per impossibile Deus esset productivus similis et aequalis et similis imitantis et non esset intelligens, esset primus modus tripartitus sine secundo; et e converso, si esset alius Deus intelligens creaturas et non producens.*».

dipende da ciò che il prodotto è – negli altri tre modi il rapporto con l'intelletto è posteriore all'essere della cosa, sia perché anche se non vi fosse nessun intelletto la cosa manifesterebbe comunque ciò che essa è, sia perché l'assimilazione è attiva per ciò che viene assimilato, il quale è anteriore all'assimilazione e non ha in sé un ordine rispetto a ciò che lo apprende e ne diventa simile.¹⁵⁹

Da questo possiamo avvertire che, pur concependo la verità come l'adeguazione della cosa e l'intelletto, pur intendendo l'adeguazione come conformità o rettitudine, ossia in quanto corrispondenza tra due parti, e pur avvertendo un rapporto di causalità come fondamento della verità, in Scoto possiamo vedere un notevole distacco rispetto alla posizione di S. Tommaso e quella d'Enrico, e una svolta importantissima per quanto riguarda la verità in senso reale. Questa consiste nell'affermazione del carattere assoluto della cosa vera, ossia è nella cosa considerata in sé il luogo in cui essa trova la sua propria verità. Il nostro Dottore riprende in questo modo l'identità della verità con l'essenza della cosa che aveva affermato Enrico, ma in un senso più radicale, poiché per Scoto il vero nella cosa non costituisce in sé un rapporto con l'intelletto né aggiunge all'essenza la capacità di rendersi nota, nella misura in cui non è in virtù della verità che l'essenza si può manifestare, e neppure la manifestazione della cosa riguarda in sé un intelletto che l'apprenda. La cosa, in quanto è ciò che è, ossia in quanto la sua essenza è determinata in un modo tale o quale, è capace di manifestarsi se stessa, poiché è sempre la cosa ciò che si rende manifesta attraverso le sue determinazioni proprie e la sua operazione. Che l'essenza corrisponda alla verità della cosa deriva dal fatto che l'essere è il primo oggetto dell'intelletto, perché l'essere è intelligibile da sé e viene incluso nella ragione essenziale di ogni cosa.¹⁶⁰

Allora, ciò che Scoto chiama il «*vero reale*», la verità che s'identifica con l'essenza della cosa, il vero in quanto manifestazione dell'essere e perciò convertibile con esso, costituirebbe il fondamento del perché potrebbero essere in fondo d'accordo un saggio greco e uno latino, amanti ambedue più dello zelo divino che di ciò che ognuno possa dire rispetto alla processione dello Spirito Santo. Questo accordo non sarebbe possibile semplicemente perché ambedue credono in Dio uno e trino, rivelato nella Sacra Scrittura, in Gesù, il Figlio

¹⁵⁹ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 28-30 (= OPh 4, 66-67).

¹⁶⁰ Cfr. DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 20 (= OPh 4, 63): «*Propter istam ultimam rationem [scil., quod intellectus intelligit quidquid intelligit secundum propriam rationem, et non in quantum includit rationem veri, cfr. Quaest. Metaph., cit., n. 17 (OPh 4, 62)] concedendum est quod primum obiectum intellectus non potest esse aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili. Sicut primum obiectus visus non est aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili, ut coloratum in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile, et nihil potest in quocumque essentialiter includi nisi ens, sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens. – Et hoc dicit Avicenna I Metaphysicae, quod ens prima impressione imprimatur in anima. Quaecumque autem rationes transcendentis, quae sunt quasi passionis entis – ut verum, bonum, etc. –, sunt posteriores primo obiecto. Et quaelibet earum aequae per se est intelligibilis, nec una magis habet rationem obiecti intellectus quam alia*».

di Dio nato dalla Beata Vergine, morto in croce, risorto e salito nei cieli, e nello Spirito Santo, ma la possibilità di un accordo si darebbe principalmente perché il vero si trova oltre qualsiasi apprensione o giudizio che si possa fare sulla cosa che si manifesta, poiché la manifestazione in sé non richiede un intelletto che l'apprenda per essere perfetta.

Ora, che la verità intesa in senso reale riguardi prima la cosa, e solo in un momento ulteriore costituisca la perfezione del rapporto tra la cosa e l'intelletto, permette a Scoto di distinguere due livelli nel discorso: quello che si riferisce alla cosa, il discorso che potremmo chiamare 'reale', e quello che invece ci rinvia ad altri discorsi, il discorso in quanto semplice dire, ovvero discorso "verbale". Prendendo come base questa distinzione diventa possibile per il nostro Dottore salvare la posizione del Damasceno in sé, senza considerare – come fece nella *Lectura* – circostanze concomitanti tali come l'epoca in cui egli scrisse o la mancanza in quei tempi di una determinazione della Chiesa riguardante la processione dello Spirito Santo,¹⁶¹ perché, per quanto riguarda il suo discorso reale, il Damasceno non va contro la manifestazione di Dio, mentre il suo discorso vocale può essere interpretato sia a favore della posizione dei "Greci moderni", sia a favore di quella latina, dunque in sé non può essere rifiutato. Dice Scoto nella risposta ai primi argomenti contro la processione dal Padre e dal Figlio:

[16] *Per quanto riguarda le ragioni in contrario e le autorità: primo Damasceno, che li [ossia, nei passi citati all'inizio della questione] non parla affermando ma soltanto negando il dire, non la cosa; e perciò pronuncia diciamo, e perciò è facile da risolvere.*

[17] *Ma la sua altra autorità, cap. 8, sembra negare la cosa, e perciò è più difficile da risolvere. Al quale rispondo che in molti modi si dice questo 'di questo', come questo da questo; in un modo [si dice] che lo Spirito Santo è di questo, ossia del Figlio, e ciò è per il Figlio, e questo non è altro che dire ciò che noi diciamo, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, e così lo Spirito Santo è del Figlio come questo da questo. In un altro modo [si dice] che lo Spirito Santo è del Figlio così come espongono i greci moderni, ossia che lo Spirito Santo è nel Figlio in modo tale che riposa in Lui, e così bisogna negare il Damasceno, se ha inteso così [il rapporto tra il Figlio e lo Spirito Santo].¹⁶²*

L'atteggiamento favorevole di Scoto verso il Damasceno si vede sin dall'inizio, già nella scelta della parola "risolvere", perché il nostro Dottore questa volta non cerca di confutare gli argomenti, ma di accordarli alla dottrina della Chiesa latina, o almeno di dimostrare che per sé non le vanno contro. Più che

¹⁶¹ Cfr. la prima parte di questo lavoro in "Porphyra" 13/1, cit., pp. 29-31; 33-35.

¹⁶² DUNS SCOTO, *Reportatio*, cit., I-A, d. 11, n. 16-17 (= Bonav. 1, 410): «[16] *Ad rationes in oppositum et ad auctoritates: primo ad Damascenum, quod ibi non loquitur asserendo sed negando tantum dictum, non rem; et ideo loquitur 'dicimus', et ideo facile est solvere.*[17] *Sed alia eius auctoritas, 8 cap., videtur negare rem, et ideo difficilis ad solvendum. Ad quam respondeo quod multipliciter dicitur hoc 'huius', sicut hoc ex hoc; uno modo quod Spiritus Sanctus sit huius, scilicet Filii, id est per Filium, et hoc nihil aliud est dicere quam quod nos dicimus Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio, et sic Spiritus Sanctus est Filii sicut hoc ex hoc. Alio modo quod Spiritus Sanctus sit Filii sicut exponunt graeci moderni, scilicet quod Spiritus Sanctus sit in Filio per modum quiescentis in eo, et sic negandus est Damascenus, si ita intellexit».*

altro però si può avvertire la corrispondenza della risposta con la sua concezione della verità, nella misura in cui non si tratta semplicemente di salvare un autore di grande importanza o di essere aperto a dottrine altrui per uno spirito di apertura estraneo all'ambiente all'epoca, ma di considerare che la validità di un argomento riguarda sia l'argomento in quanto proposizione, sia l'argomento in rapporto con ciò che si manifesta in esso, perché la verità si trova nell'intelletto, ma soprattutto nella cosa, e quanto più corrisponde un argomento alla cosa, tanto più rende noto ciò che essa è. E inoltre, nel caso delle autorità si potrebbe dire a priori che vi è una vicinanza maggiore alla cosa, perché gli argomenti di questi autori vengono considerati da molti, specialmente dai più saggi, come discorsi che rendono manifesto ciò che le cose sono.

Così, prendendo gli argomenti del Damasceno in quanto negano altri argomenti, non sarebbe necessario condannarli o negarli, perché non vanno contro la cosa in questione. La difficoltà appare quando effettivamente viene affermato che loro (i Greci) non dicono che lo Spirito sia dal Figlio, ma lo chiamano Spirito del Figlio, manifestato per il Figlio.¹⁶³ Ma anche in questo caso secondo Scoto sarebbe possibile interpretare altrimenti l'argomento, affinché non vada contro la verità accettata dalla Chiesa latina, mettendo in luce che in latino vi sono diversi modi di dire che qualcosa procede da un'altra; così, dipende da chi interpreta e che cosa vuole intendere dalle parole del Damasceno il senso che ha quest'autorità.

Ma da questo ultimo modo di salvare l'autorità del Damasceno, che sembra lasciare la determinazione della verità all'interprete, deriva un ulteriore problema, che nel passo parallelo dell'*Ordinatio* sarà più evidente: quello del fondamento della verità reale che si può trovare nel dire di ogni autore, nella tradizione, nelle disposizioni della Chiesa o infine nella Sacra Scrittura riguardante Dio. Se l'appello all'autorità è il modo ultimo in cui si potrebbe difendere Damasceno, diventa necessario determinare la validità di questo argomento, affinché possiamo avvertire nella sua totalità l'ambito in cui il Dottore Sottile in un certo modo ebbe un dialogo con l'Oriente.

3. *In ista quaestione dicuntur Graeci discordare a Latinis.* Il ruolo dell'interpretazione e dell'autorità nella determinazione della verità.

Contrario a quanto accade nella *Lectura* e nelle *Reportationes*, che sono testi che hanno un rapporto diretto con l'insegnamento di Scoto, perché contengono le sue lezioni sia

¹⁶³ Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* cap. 8 (ed. Buytaert, 47): «*Spiritum autem Sanctum et ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus. Ex Filio vero Spiritum non dicimus: Spiritum vero Filii nominamus: Si quis enim Spiritum Christi non habet, ait divinus Apostolus [Romani, 8,9]; et per Filium manifestatum et traditum esse nobis confitemur. Insufflavit enim et dixit discipulis suis: Accipite Spiritum Sanctum [Giovanni, 20,22]*».

prima sia dopo che fossero svolte, l'*Ordinatio* costituisce il testo che il nostro Dottore preparava per la pubblicazione, e dunque, pur avendo alla base gli altri due scritti –ossia la sua carriera come insegnante ad Oxford, Cambridge e Parigi–, essa fu pensata sempre come testo, come la versione definitiva della sua dottrina, anche se la prematura morte del nostro Dottore gli impedì di portare a compimento quest'opera. Il nostro approccio dunque deve essere diverso da quanto lo è stato finora, proprio per il carattere definitivo di ciò che scrisse Scoto, anche se lui rivide spesso ciò che aveva scritto.

Dice il nostro Dottore:

[9] *In questa questione dicono che i greci discordano dai latini, così come sembra che suonano le autorità del Damasceno. Ma su questa discordia dice il Lincolniense (in una notula sua verso la fine della epistola De trisagio) che: «La sentenza dei Greci è che lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio, ma che non procede dal Figlio, ma solo dal Padre, attraverso però il Figlio; e sembra che questa sentenza fosse contraria alla nostra, nella quale diciamo che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Ma forse, se due saggi –l'uno greco e l'altro latino–, essendo ciascuno un vero amante della verità e non del suo proprio dire, in quanto il proprio, discutessero su questa contrarietà che abbiamo visto, sarebbe chiaro alla fine che questa contrarietà non è verosimilmente reale, quanto è vocale; altrimenti o quelli greci oppure noi Latini saremmo veramente eretici. Ma chi oserebbe dire che questo autore, cioè Giovanni Damasceno, e i beati Basilio, Gregorio Teologo e Gregorio Niceno, Cirillo, e altri padri greci simili, siano eretici? E poi chi direbbe che dall'altra parte sono eretici i beati Girolamo, Agostino e Ilario, e i suoi simili Latini? Dunque è verosimile che non vi sia ai già detti verbi contrari una sentenza dei santi contrari: poiché in molte maniere si dice (come questo “di questo”, così “da questo” o “[da] quello”, o “a partire da quello”), per la cui molteplicità, forse più sottilmente intesa e distinta, sarebbe chiaro che non vi è una sentenza discorde alle parole contrario».*

[10] *Comunque sia intorno a questo, dal fatto che la Chiesa cattolica ha dichiarato che questo deve essere tenuto come appartenente alla sostanza della nostra fede (come appare Extra, “De summa Trinitate et fide cattolica”: «Con fermezza crediamo»), bisogna con fermezza tenere che lo Spirito Santo procede «dall'uno e dall'altro».*¹⁶⁴

Anche se la risposta non è in fondo diversa da prima, richiama fortemente l'attenzione il fatto che ancora una volta il

¹⁶⁴ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., 1, d. 11, n. 9-10 (= Vat. 5, 2-3): «[9] *In ista quaestione dicuntur graeci discordare a latinis, sicut videntur auctoritates Damasceni sonare. Sed de ista discordantia dicit Lincolniensis (in notula quadam super finem epistulae De trisagio) quod sententia Graecorum est quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii, sed non procedens a Filio sed a solo Patre, per Filium tamen; et videtur haec sententia contraria nostrae, qua dicimus Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere. Sed forte, si duo sapientes –unus graecus et alius latinus– uterque verus amator veritatis et non propriae dictionis, unde propria est, de hac visa contrarietate disquirerent, pateret utriusque tandem ipsam contrarietatem non esse veraciter realem, sicut est vocalis; alioquin vel ipsi Graeci vel nos Latini vere sumus haeretici. Sed quis audet hunc auctorem, scilicet Ioannem Damascenum, et beatos Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum, Cyrillum, et consimiles Patres graecos, haereticos arguere? Quis utique arguet haereticum iterum beatos Hieronymum, Augustinum et Hilarium, et consimiles Latinos? Verisimile ergo est quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum sanctorum sententia: multipliciter enim dicitur (sicut hic 'huius', ita hic 'ex hoc' vel 'illo', vel 'ab illo'), qua multiplicitate forte subtilius intellecta et distincta, pateret contrariorum verborum non discors sententia. [10] *Quidquid sit de eis, ex quo Ecclesia catholica declaravit hoc esse tenendum sicut de substantia fidei (sicut patet Extra, 'De summa Trinitate et fide catholica': Firmiter credimus), firmiter tenendum est quod Spiritus Sanctus procedit ab utroque».* Per il testo di Grossatesta, cfr. ROBERTO GROSSATESTA, *Notula super epistolam Ioannis Damasceni 'De trisagion'*, cod. Oxon. coll. Magdal. 192, f. 215rb; per il testo delle *Decretali*, cfr. *Decretales Gregorii IX*, 1, 1, 1 (ed. Friedberg 2, 5).*

nostro Dottore cambi il modo in cui dobbiamo intendere il tenore della divergenza tra le Chiese greca e latina a proposito della processione dello Spirito Santo; questa volta però egli nega chiaramente che vi sia un vero scontro tra Greci e Latini, e riduce tutto l'argomento a qualcosa detta da qualcuno. Ma soprattutto vi è una grande differenza rispetto alla esposizione sia della *Lectura* che della *Reportatio*, perché ora Scoto riporta la notula che aggiunse Roberto Grossatesta alla sua traduzione dell'epistola del Damasceno *De hymno trisagio* invece di alluderla o di citarla a memoria, e inoltre, quando chiude la possibilità di pensare altrimenti la processione dello Spirito Santo, ci rimanda al passo delle *Decretali* in cui la Chiesa latina dichiara che “con fermezza crede” nella processione “da ambedue”.

Dal modo in cui il nostro Dottore rielabora la sua esposizione si può avvertire che il suo atteggiamento è diventato più radicale, e allo stesso tempo i suoi argomenti evidenziano un maggior legame con la tradizione. In effetti, non si tratta della sua opinione al rispetto, ma di un parere che, per quanto riguarda la discussione tra Greci e Latini, è contemporaneo a quello che condanna i Greci in generale e la dottrina del Damasceno in particolare, e che per quanto riguarda la processione dello Spirito Santo, viene affermato dall'autorità della Chiesa. In questo senso, pur essendo l'unico dei grandi autori della seconda metà del XII secolo a essere espressamente contrario a una condanna dei Greci, Scoto non considera la sua posizione come una novità, anzi, sin dall'inizio manifestava che già Grossatesta pensasse alla discussione tra Greci e Latini come a un fraintendimento vocale anziché reale.

Ma se dal punto di vista dottrinale Scoto sottolinea il fatto che il suo atteggiamento verso la Chiesa greca non vada contro la Chiesa latina – sia per quanto riguarda i suoi dogmi, sia per quanto riguarda gli autori latini – considerata in rapporto con ciò che abbiamo visto finora sulla verità, la sua posizione mette in ulteriore evidenza il modo in cui egli intende il ruolo dell'autorità nella determinazione della verità, e dunque il legame tra il dire che cerca di rendere manifesto ciò che la cosa è e la cosa che si manifesta in quanto tale. Non è strano, tra l'altro, che la dimostrazione fatta dal nostro Dottore della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio sia la chiave che ci permetterà di esaminare questi problemi, proprio perché l'autorità del Damasceno è presente in questa dimostrazione.

Ora, per Scoto il fondamento per dimostrare che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio non radica in alcuna proprietà di ambedue, ma piuttosto nella nozione generale di perfezione del principio produttivo, la quale è presente nel Figlio. Dice infatti il Dottore Sottile:

Ciò che ha un principio produttivo perfetto prima che intenda che ha un prodotto, può per quel principio produrre, ovvero quando questo principio è

*così perfetto che non dipende da passivo alcuno, né può essere impedito per qualcosa; il Figlio ha la volontà, la quale è il principio produttivo dell'amore adeguato, e ce l'ha in modo tale che si intende prima del 'prodotto per un atto della volontà'; dunque può produrre per essa, dunque per essa produce.*¹⁶⁵

Che il punto di partenza per Scoto sia la nozione di potenza, intesa non opposta all'atto, ma in quanto principio produttivo, in quanto potere, gli permette, da una parte, di vedere nell'ordine che vi è tra la generazione e la processione una ragione affinché anche il Figlio sia stato parte della spirazione dello Spirito Santo, e d'altra parte, di separare la persona divina da ciò che le è appropriato, ma non esclusivo, per così trovare un fondamento per il fatto che il Figlio riceve dal Padre ciò che è necessario per spirare lo Spirito. Per quanto riguarda la prima parte, dice il nostro Dottore:

*La generazione e la spirazione hanno un certo ordine, in maniera tale che in un certo modo la generazione sia anteriore alla spirazione; in quello anteriore viene comunicato al generato ogni perfezione divina che non gli ripugna, e così [viene comunicata al Figlio] la volontà; dunque in quel momento ha la volontà in quanto anteriore al 'prodotto per atto di volontà', perché ancora non intende produzione alcuna fatta per un modo o per un atto della volontà.*¹⁶⁶

Il Dottore Sottile procede qui come di solito fa quando si tratta di spiegare ciò che è proprio di Dio o delle persone divine, affermando ciò che è possibile non perché in sé lo sia, ma perché non si trova una ragione che lo impedisca. In questo caso, l'argomento di Scoto riguarda il fatto che, siccome lo Spirito Santo è il prodotto adeguato della volontà – ovvero dell'amore divino, perché in sé è amore – e non vi è una ripugnanza da parte del Figlio in quanto tale nel volere o nell'amare – anche se la sua volontà e il suo amore provengono dal Padre – non vi è niente che impedisca al Figlio di volere insieme al Padre lo Spirito Santo. Allo stesso tempo, siccome la volontà nel Figlio è un principio produttivo perfetto, nel senso che non ha bisogno di qualcos'altro per produrre, e non viene impedita nel produrre, in effetti produce, e dunque anche il Figlio spira lo Spirito Santo.

Ma in questo argomento viene sottinteso un ordine di precedenza tra la generazione e la spirazione, che serve per spiegare perché non può accadere a rovescio, ossia che il Figlio

¹⁶⁵ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., 1, d. 11, n. 11 (= Vat. 5, 4): «*Habens principium perfectum productivum prius quam intelligatur habere productum, potest illo principio producere, quando scilicet principium est ita perfectum quod non dependet a passivo, nec potest per aliquid impedi;* Filius habet voluntatem, quae est principium productivum amoris adaequati, et habet eam ut praeintelligitur 'producto actu voluntatis'; ergo potest ea producere, ergo et ea producit»; cfr. *Lectura*, 1, d. 11, n. 8 (= Vat. 17, 128-129); *Reportatio* I-A, d. 11, n. 11 (= Bonav. 1, 408).

¹⁶⁶ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., n. 12 (= Vat. 5, 4): «*Generatio et spiratio habent aliquem ordinem, ita quod aliquo modo prius est generatio spiratione; in illo priore communicatur genito omnis perfectio divina quae sibi non repugnat, et ita voluntas; ergo habet tunc voluntatem ut priorem 'producto per actum voluntatis', quia adhuc non intelligitur productio aliqua facta per modum vel per actum voluntatis*»; cfr. IDEM, *Lectura*, cit., 1, d. 11, n. 9-12 (= Vat. 17, 129-130); IDEM, *Reportatio*, cit., I-A, d. 11, n. 12 (= Bonav. 1, 408-409).

sia stato generato dal Padre e dallo Spirito Santo, e che fonda ulteriormente la possibilità che il Figlio spiri lo Spirito. Tale pretesa viene subito esposta da Scoto con queste parole:

Poi, ciò che abbiamo assunto riguardante l'ordine di queste produzioni, anche se sembra che sia manifesto dall'ordine delle potenze, si può provare comunque per il fatto che quando i primi atti hanno un ordine in qualcosa – se ambedue sono perfettamente attivi– avranno anche lo stesso ordine nel dispiegare i loro atti. Ho aggiunto 'perfettamente attivi' per escludere la forma sostanziale e la qualità, nelle cose corruttibili, ove anche se la forma sostanziale è attiva, e la qualità [lo è] in modo simile, e la forma sostanziale è anteriore alla qualità, la qualità comunque ha il suo atto prima: ma questo è [dovuto a] l'imperfezione dell'attività della forma sostanziale. Nel Padre invece l'intelletto e la volontà sono principi perfettamente attivi, e hanno un certo ordine, perché la fecondità dell'intelletto costituisce il Padre, non però la fecondità della volontà. Dunque, quella fecondità dell'intelletto in qualche modo avrà il suo atto prima che la fecondità della volontà [abbia] il suo atto.¹⁶⁷

Il punto fondamentale dell'argomento riguardante l'ordine tra l'intelletto e la volontà (argomento sul quale il nostro Dottore si ferma anche se non vi sarebbe bisogno, perché non c'è difficoltà per dimostrare che si vuole soltanto ciò che si conosce, e dunque l'intelletto precede la volontà) radica nel fatto che la perfezione di una potenza attiva consiste nel suo attuare, e che se è perfettamente attiva, non avrà bisogno dell'attività di un altro per attuare, anzi, essa sarà ciò che fa sì che anche le altre cose inizino ad attuare, e così, nel caso del Padre, soltanto nell'aver in sé l'intelletto e la volontà Egli intende e vuole, e dunque da sé genera il Figlio e spira lo Spirito Santo, in quanto ambedue sono prodotti adeguati alle Sue potenze. Allo stesso tempo però, nella misura in cui l'operazione della volontà è posteriore all'operazione dell'intelletto, l'attività del Padre si svolgerà prima generando il Figlio e poi volendo lo Spirito, perché, per operare, la volontà richiede che prima operi l'intelletto.¹⁶⁸

¹⁶⁷ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., n. 13 (= Vat. 5, 4-5): «*Assumptum etiam de ordine istarum productionum licet videatur esse manifestum ex ordine potentiarum, probatur tamen per hoc quod quando actus primi habent ordinem in aliquo – si uterque sit perfecte activus – habebunt etiam similem ordinem in eliciendo suos actus. Addidi autem 'perfecte activus' ad excludendum formam substantialem et qualitatem, in corruptibilibus, ubi licet forma substantialis sit activa, et qualitas similiter, et forma substantialis sit prior qualitate, tamen qualitas habet actum suum prius: sed hoc est ex imperfectione activitatis formae substantialis. In Patre autem intellectus et voluntas sunt principia perfecte activa, et habent ordinem quemdam, quia fecunditas intellectus constituit Patrem, non autem fecunditas voluntatis. Igitur illa fecunditas intellectus aliquo modo prius habebit actum suum quam fecunditas voluntatis actum suum*»; cfr. IDEM, *Lectura*, cit., 1, d. 11, n. 13-14 (= Vat. 17, 131-132); IDEM, *Reportatio*, cit., I-A d. 11, n. 14-15 (= Bonav. 1, 409-410).

¹⁶⁸ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., n. 16 (= Vat. 5, 6): «*Inter intellectionem et volitionem est ordo propter duo: unum est propter praesentiam iam dictam [scil., quod obiectum circa quod debet esse dilectio sit sufficienter praesens voluntati, ut ea posset velle, cfr. ibid., n. 15 (Vat 5, 5)] aliud est propter ordinem istarum potentiarum in operando, quia istae potentiae tales sunt quod una est naturaliter ordinata posterius operari quam alia. Prima ratio non est ratio prioritatis generationis ad spirationem, sed secunda: sicut enim in quantum sunt potentiae operativae est aliquis ordo inter operationes earum, ita in quantum sunt potentiae productivae est aliquis ordo productionis earum, licet non sit ordo necessitatis propter praesentiam obiecti talem habendam*».

Come prova ulteriore di questo, Scoto mostra che la fecondità dell'intelletto del Padre produce il prodotto adeguato, il Figlio, prima che la fecondità della Sua volontà produca il prodotto adeguato ad essa, lo Spirito Santo. Ma questa prova serve pure a dimostrare che il Figlio svolge un ruolo attivo nella spirazione dello Spirito, proprio per ciò che abbiamo visto prima, che la volontà non Gli è ripugnante, e se può volere, vuole, e dunque insieme al Padre spira lo Spirito Santo. «*E così*», conclude Scoto, «*bisogna intendere qui [in questa questione], che in quel segno d'origine nel quale il Padre produce con un atto della volontà, il principio produttivo è lo stesso nel Padre e nel Figlio, e perciò il Figlio per la stessa produzione produce lo Spirito Santo*».¹⁶⁹

Finora avevamo esaminato la risposta di Scoto all'argomento sulla processione dello Spirito Santo considerando soltanto il suo atteggiamento – molto più aperto di quanto fosse comune all'epoca – verso la dottrina greca, che vede un semplice fraintendimento tra le Chiese anziché un vero scontro. Il fatto che il nostro Dottore chiudesse ogni possibilità di discussione dicendo che, poiché la Chiesa latina sostiene che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, bisogna crederlo ed affermarlo senz'altro, e poi continuasse con la dimostrazione della posizione latina, non sembrava avere un rapporto con il paragrafo che allude alla differenza tra Greci e Latini, e quindi la sua risposta appariva come divisa in due. Ma possiamo dire che in realtà il Dottore Sottile non fa altro che completare ciò che mancava affinché vi fosse un vero dialogo fra le Chiese, nel senso che mette in evidenza quanto vi è di comune nelle dottrine riguardanti la processione dello Spirito Santo per poi, pur essendo obbediente al dogma latino, andare a cercare il fondamento della questione in sé piuttosto che in tale o quale posizione.

In questo senso, aderire ad una dottrina non vorrebbe dire altro che credere che la verità viene resa manifesta in un modo più adeguato da quella interpretazione, in quanto nel suo dire ciò che la cosa è viene messo in evidenza in tutta la sua complessità, in maniera tale che il dire stesso diventa parte della manifestazione della cosa. In effetti, intesa dal punto di vista dell'interpretazione, la verità riguarda più l'intelletto che la cosa, proprio perché è diventata prodotto delle operazioni dell'intelletto, ossia dell'apprendimento dei termini semplici e poi della composizione e divisione di quei termini semplici,¹⁷⁰ ed è l'interpretazione della cosa ciò che ne decide la verità o falsità, non tanto nella misura in cui il discorso sia adeguato alla cosa, ma in quanto all'interno del discorso vi sia una concordanza tra ciò che viene affermato o negato, e il modo in

¹⁶⁹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., n. 18 (= Vat. 5, 6-7): «*Ita intelligendum est hic, quod in illo signo originis in quo Pater producit actu voluntatis, principium productivum idem est in Patre et in Filio, et ideo Filius eadem productione producit Spiritum Sanctum cum Patre*»; cfr. IDEM, *Lectura*, cit., 1, d. 11, n. 14 (= Vat. 17, 131-132); IDEM, *Reportatio*, cit., I-A, d. 11, n. 15 (= Bonav. 1, 410).

¹⁷⁰ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., 6, q. 3 n. 31-64 (= OPh 4, 67-79).

cui viene collegato ciò che riguarda la cosa in sé o in rapporto con altre cose. Il posto della cosa viene in un certo modo preso dall'interpretazione, perché in essa è possibile esaminare ciò che appartiene alla cosa in quanto tale, ciò che concorre in essa, ciò che le è incompatibile e ciò che deriva da essa in una maniera più vicina a ciò che la cosa è. Allo stesso tempo, l'interpretazione diventa il fondamento, la misura della verità o falsità di ogni giudizio che si può fare sulla cosa in quanto tale, in modo tale che la verità provenga dalla concordanza del giudizio nell'interpretazione e la falsità dalla loro discordanza.

Ma Scoto intende il ruolo dell'intelletto nella verità altrimenti di S. Tommaso – anche se l'ambito, ossia i termini in cui si muovono, è lo stesso – nel senso che per il nostro Dottore il rapporto fra l'apprendimento semplice che ha l'intelletto della cosa è un rapporto reale, mentre invece la composizione e la divisione che fa l'intelletto – il quale per S. Tommaso, come abbiamo visto, è il luogo proprio della verità – è un semplice rapporto di ragione, il quale è conforme alla cosa, e simile ad essa, ma la cui verità reale dipende sempre dalla cosa. Infatti, Scoto esclude dalla considerazione del metafisico il vero dell'intelletto, perché se inteso in quanto rapporto reale tra la cosa e l'intelletto, come accade con l'apprensione semplice, appartiene allo studio dell'anima, e se inteso in quanto rapporto di ragione, appartiene alla logica.¹⁷¹ L'interpretazione dunque non potrebbe mai prendere completamente il posto della cosa, anzi, dovrebbe spingere chi vuol conoscere la verità ad andare verso la cosa, ad esaminare la corrispondenza tra essa e l'interpretazione che cerca di renderla manifesta.

Ma se il discorso è fondamentalmente interpretazione, e la dottrina della Chiesa non è altro che discorso, risulta che la validità della dottrina non viene assicurata in sé, ma sempre ha bisogno di una riaffermazione della sua corrispondenza con la cosa, e dunque l'autorità della Chiesa avrebbe sia un fondamento soggettivo, nel senso che i fedeli considererebbero autorevole le sue disposizioni perché vogliono farlo, sia un'autorità derivata, dipendente a sua volta dall'autorità degli autori che spiegano la dottrina della Chiesa. In ogni caso, sembrerebbe che non vi sia un'autorità della Chiesa in sé, ma sempre da un altro.

Su questo punto però Scoto è chiaro nel affermare l'autorità assoluta della Chiesa, la sua obbedienza ad essa, e soprattutto il carattere ultimo di quell'autorità, nel senso che dall'autorità della Chiesa proviene ogni autorità che possano poi avere non soltanto gli autori, ma anche la Sacra Scrittura. In effetti, quando il Dottore Sottile esamina una differenza tra l'autorità di Riccardo di S. Vittore e di Pietro Lombardo, favorisce quest'ultimo autore proprio perché la sua autorità era stata ribadita da papa Innocenzo III nel IV Concilio Lateranense. Dice Scoto:

¹⁷¹ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaest. Metaph.*, cit., n. 70 (= OPh 4, 82-83).

A ciò che dice Riccardo. Se intende rimproverare al Maestro [scil. Pietro Lombardo] lì, come appare dalle sue parole, – siccome la dottrina del Maestro, e principalmente questa, viene autenticata per il concilio generale nel capitolo alluso prima, nego a Riccardo affermando al Maestro. E ciò che dice [Riccardo] che il Maestro adduce molte autorità contro sé, il Maestro le espone bene, come sarà evidente nella questione seguente; ma non ha nessuna autorità favorevole a sé, ma ha quella della Chiesa universale nel capitolo alluso prima, la quale è [l'autorità] massima, perché dice sant'Agostino nel Contra epistolam Fundamenti: «Non crederei nel Vangelo se non credessi nella Chiesa cattolica», la Chiesa che, così come decretò quali sono i libri che si devono prendere come autorità nel canone della Bibbia, così anche decretò quali sono i libri che si devono prendere come autentici dei libri dei dottori, come è evidente nel canone, e dopo quell'autorità del canone non si trova nel Corpus iuris scritto alcuno così autentico come quello del maestro Pietro nel capitolo alluso prima.¹⁷²

Le parole di Scoto, e infine quelle di S. Agostino, mettono in evidenza l'atteggiamento del fedele verso l'autorità della Chiesa per quanto riguarda la verità dell'interpretazione. Non è che la Chiesa abbia il potere di determinare il vero e il falso nella cosa, né che impedisca la ricerca della verità, ma dal fatto che prende la sua autorità dal mandato di Cristo, ha il diritto di determinare l'adeguazione di un discorso –sia della Sacra Scrittura o dell'opera di un dottore– a ciò che in sé è rivelato come appartenente a Dio. Inoltre, a differenza della Chiesa greca, per i Latini la rivelazione si svolge ancora nella Chiesa, nella misura in cui diversi articoli di fede non si trovano nei Vangeli, ma sono pervenuti attraverso la tradizione o sono poi determinati nei Concili e nei Sinodi, in maniera tale che la Chiesa ha un ruolo attivo nell'interpretazione della verità di Dio.¹⁷³

Ora, in quanto fedele, ossia in quanto obbediente alla dottrina della Chiesa cattolica, il nostro Dottore cerca di rendere manifesto il legame tra la cosa che è Dio e l'interpretazione che ne fa la Chiesa, per così mostrare il fondamento reale della verità, e per dimostrare ai non credenti che tale interpretazione è la più adeguata alla cosa. In effetti, pur essendo l'autorità ultima, la dottrina della Chiesa non esclude da sé altre opinioni, perché in quanto discorso non ha in sé più autorevolezza di altri discorsi; bisogna dunque dimostrare la sua corrispondenza con la cosa, e la sua maggior adeguazione ad essa. Ma poi, facendo questo, anche Scoto diventa un'autorità, sia perché prende

¹⁷² GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., 1, d. 5, n. 26 (= Vat. 4, 24-25): «Ad dictum Richardi. Si intendit reprehendere Magistrum ibi, sicut ex verbis eius apparet, – cum doctrina Magistri, et praecipue ista, authenticetur per concilium generale in capitulo praeallegato, nego Richardum tenendo Magistrum. Et quod dicit Magistrum multas auctoritates adducere contra se, Magister bene exponit eas, sicut patebit in sequente quaestione; non autem nullam habet pro se auctoritatem, sed habet illam universalis Ecclesiae in capitulo praeallegato, quae maxima est, quia dicit Augustinus Contra epistolam Fundamenti: Evangelio non crederem nisi Ecclesiae crederem catholicae, – quae Ecclesia sicut decrevit qui sunt libri habendi in auctoritatem in canone Bibliae, ita etiam decrevit qui libri habendi sunt autentici in libris doctorum, sicut patet in canone, et post illam auctoritatem canonis non invenitur in Corpore iuris scriptum aliquod ita authenticum sicut magistri Petri in capitulo praeallegato»; cfr. IDEM, *Lectura*, cit., 1, d. 5, n. 34 (= Vat. 16, 422-423); IDEM, *Reportatio*, cit., I-A, d. 5, n. 24 (= Bonav. 1, 265); S.AGOSTINO, *Contra epistolam Fundamenti*, cap. 5, n. 6 (= PL 42, 176; CSEL 25¹, 197).

¹⁷³ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, cit., 1, d. 11, n. 20-21 (= Vat. 5, 7-8).

realmente l'autorità della Chiesa, quando essa accoglie la sua dottrina, sia perché in sé il suo pensiero è in grado di rendere manifesta la verità della cosa.

Ed è in questo rapporto dinamico tra la cosa e l'interpretazione nel quale si svolge il pensiero di Scoto, che l'esame della dottrina del Damasceno riguardante la processione dello Spirito Santo acquisisce una grande importanza. Il Dottore Sottile vede nell'interpretazione del Damasceno di ciò che è stato rivelato un'opportunità per avvicinarsi alla verità del mistero della Trinità, e prende in considerazione tale autorità tanto per l'autorevolezza a lui conferita dalla Chiesa, come per la ricchezza del suo pensiero. Inoltre, in questo punto Scoto raggiunge un livello più alto di quanto avevano raggiunto i suoi predecessori perché, pur prendendo la posizione latina e dichiarandosene obbediente, non considera la dottrina altrui erronea solo perché non dice lo stesso, ma cerca prima di capire la differenza dalla propria dottrina. Più che sottolineare lo scontro, il nostro Dottore riafferma l'ambito comune, la concordanza nella fede nel Dio uno e trino che determina ai cristiani in quanto tali. Anziché una discussione, l'esame di Scoto è un dialogo con i Greci.

4. Conclusioni.

Pur non essendo un esame vero e proprio della dottrina di S. Giovanni Damasceno sulla processione dello Spirito Santo – in quanto è contraria fino ad un certo punto a ciò che dice la Chiesa latina – il fondamento della posizione latina che realizza il beato Giovanni Duns Scoto permette di capire che l'ambito del problema del *Filioque* è più adatto a un incontro tra Greci e Latini piuttosto che a uno scontro, poiché ambedue le Chiese condividono la fede in Dio uno e trino e in Cristo in quanto Figlio di Dio. Che il Dottore Sottile da una parte difenda l'autorità del Damasceno e, d'altra parte, consideri che la discussione si riduca a una differenza vocale anziché reale – anche se in ogni caso riconduce la dottrina greca a quella latina –, mostra l'apertura che egli ebbe verso tutto ciò che può avvicinarci alla verità. L'atteggiamento del nostro Dottore, tra l'altro, non risponde a un semplice ecumenismo più consona alla nostra epoca che ai suoi tempi, ma trova un riscontro nel suo pensiero e un fondamento nella sua dottrina. Egli cerca di collegare il rispetto all'autorità della Chiesa, della Sacra Scrittura, dei dottori cristiani e dei filosofi pagani con la propria ricerca della verità che si serve della tradizione per avvicinarsi alla totalità delle cose. In questo senso, il dialogo con il Damasceno si svolge in termini più amichevoli di quello che il nostro Dottore ha, per esempio, con Enrico di Gand o con Averroè, anzi, il Damasceno può essere considerato tra le autorità verso le quali Scoto ha il più grande rispetto, come accade con Avicenna o Riccardo di S. Vittore.

Infine, nello sviluppo del dialogo del Dottore Sottile con i Greci, lungo le rielaborazioni della sua dottrina nella *Lectura*, nella *Reportatio* e nell'*Ordinatio*, e anche nel confronto con san Tommaso ed Enrico di Gand, abbiamo potuto intravedere che cosa significò per i medievali la verità, e dunque qual è la loro comprensione del legame fra essere e intelletto. Su questo punto, il testo di Scoto, in apparenza così scarno e concentrato, fiorisce per mostrarne la ricchezza delle allusioni, l'eshaustività del suo esame, la profondità del suo pensiero e la chiarezza della sua posizione. La verità, intesa in senso reale, richiede che indirizziamo la nostra attenzione per primo a ciò che la cosa è, che cerchiamo di percepire il modo in cui il suo essere si svolge attraverso le sue manifestazioni, e che permettiamo che sia la cosa ciò che ci conduce alla sua verità anziché qualsiasi interpretazione. Il linguaggio, inteso in quanto segno, viene in un certo modo liberato dall'intelletto, nel senso che costituisce ciò in cui ha luogo l'incontro tra la cosa e l'intelletto, il quale poi raccoglie in sé e rende manifesti, ognuno nel suo ambito.