

Theory and History of Ontology (www.ontology.co) by Raul Corazzon | e-mail: rc@ontology.co

Annotated bibliography on the Philosophical Work of Eriugena (First Part: A - Mad)

Contents of this Section

Eriugena and the Neoplatonic Metaphysics in the Early Middle Ages

This part of the section [History of Ontology](#) includes the following pages:

[Eriugena: Dialectic and Ontology in the *Periphyseon*](#)

[The Works of Eriugena: Editions and translations](#)

Bibliography on the Philosophical Work of Eriugena:

[Eriugena A - Mad \(Current page\)](#)

[Eriugena Mai - McG](#)

[Eriugena McK - Z](#)

The section [History of the Doctrine of Categories](#) include the following page:

[Eriugena, *Periphyseon* Book I: Aristotelian Logic and Categories](#)

[Index of the Pages on Medieval Philosophy](#)

Bibliography

The publications by É. Jeuneau on Eriugena are cited in a separate page: [Édouard Jeuneau sur la Philosophie Médiévale. Bibliographie Choisie.](#)

N.B. Summaries cited from: Mary Brennan, *A Guide to Eriugenian Studies. A Survey of Publications 1930-1987*, are indicated with: (Brennan) and page number.

1. "John Scottus Eriugena." 2005. *American Catholic Philosophical Quarterly* no. 79. Edited by Philipp W. Rosemann. Contents: Editor's Introduction 521; David C. Greetham: Édouard Jeuneau's Edition of the *Periphyseon* in Light of Contemporary Editorial Theory 527; Paul

Edward Dutton: *Filiolitas*: The Short History of One of Eriugena's Inventions 549; Catherine Kavanagh: The Influence of Maximus the Confessor on Eriugena's Treatment of Aristotle's *Categories* 567; Valery V. Petroff: Eriugena on the Spiritual Body 597; L. Michael Harrington: The Argument for Universal Immortality in Eriugena's "Zoology" 611; Avital Wohlman: John Scottus Eriugena, a Christian Philosopher 635; Philipp W. Rosemann: Causality as Concealing Revelation in Eriugena: A Heideggerian Interpretation 653-671.

2. "Erigène." 2013. *Les Études philosophiques* no. 104:3-141.
 Edité par Willemien Otten.
 Table des matières : Willemien Otten : Avant-propos 3; Bernard McGinn : Jean Scot Érigène. Une introduction 7; Édouard Jeuneau : Le *Periphyseon*: son titre, son plan, ses remaniements 13; Dermot Moran : Jean Scot Érigène, la connaissance de soi et la tradition idéaliste 29; Stephen Gersh : L'*ordo naturalis* des causes primordiales. La transformation érigénienne de la doctrine dionysienne de noms divins 57; Adrian Guiu : Le *Periphyseon* d'Érigène comme une extrapolation de l'*Ambiguum* de Maxime le Confesseur 79; Elizabeth Kendig : La forme dialogique dans le *Periphyseon* : recréer l'esprit 101; Willemien Otten : Le langage de l'union mystique : le désir et le corps dans l'oeuvre de Jean Scot Érigène et de Meister Eckhart 121-141.

3. Allard, Guy-H. 1973. "La structure littéraire de la composition du *De diuisione naturae*." In *The Mind of Eriugena*, edited by O'Meara, John Joseph and Bieler, Ludwig, 147-157. Dublin: Irish University Press.
 "Tout se passe en effet comme si l'auteur du *De diuisione* avait voulu élaborer un large commentaire des trois premiers chapitres de la *Genèse* et instaurer, à l'exemple de ses prédécesseurs, son propre *Hexameron*. Il me semble que ce soit le texte de la *Genèse*(7) qui ait commandé la mise en œuvre de toutes les ressources culturelles de l'auteur, qui ait organisé les éléments de son savoir et ordonné l'enchaînement des questions discutées. A plusieurs reprises, comme si la science du Maître était à bout de souffle et la patience du Disciple agacée par tant de prouesses théologico-philosophiques, on se met d'accord pour revenir à l'Écriture et en poursuivre le commentaire: 'M. Redeamus ad Scrip-turam.—D. Tempus invitât'; et aussitôt l'auteur enchaîne sur un autre verset de la *Genèse*.(8) Ce constant effort de ne pas perdre de vue le fil conducteur de son projet (c'est-à-dire revenir à la *Genèse*) est secondé très souvent par la technique des rappels et des reprises de la division des livres précédents et de leur contenu.(9) C'est ainsi par exemple, qu'au début du livre IV, l'auteur nous rappelle (se rappelle) qu'il a traité au livre précédent des questions relatives au cinq premiers jours de la *Genèse*.(10) se réservant ce IVe livre pour le sixième jour.(11)
 (...)
 "Ainsi le livre I serait un commentaire de *Deus et fecit*, le livre II, un commentaire du *In principio*, et les trois derniers livres, explicitant l'expression *caelum et terram*, se déploient selon la distribution même de la *Genèse*, c'est-à-dire que le livre III porte sur les cinq premiers jours de la création, le livre IV, sur le sixième jour et le récit adamique, le livre V sur l'expulsion d'Adam du paradis. Mais il est temps de procéder à une rapide démonstration de cette hypothèse, et de faire voir comment les trois premiers chapitres de la *Genèse* servent de canevas au vaste déploiement rédactionnel du *De diuisione*." (pp. 147-148)
 (8) Comme c'est le cas par exemple en *De diuisione* III 36; IV. 2.
 (9) Sauf peut-être pour le livre V où on ne retrouve pas cette conscience réflexive, coutumière aux autres livres, par laquelle l'auteur se remémore le projet initial du livre et de l'ensemble de l'œuvre. Cette technique de composition n'est pas propre à notre auteur. C'est déjà une vieille coutume à l'époque, et saint Augustin s'était déjà signalé dans la maîtrise de cette technicalité, voir G.-H. Allard, 'Pour une nouvelle interprétation de la Cité de Dieu', dans *Studia Patristica*, 9 (1966), pp. 329-339.
 (10) Ce qui était le projet principal du livre III (voir *De diuisione* IV. 1, à la fin) quoiqu'il ait accordé beaucoup de place à des questions introductives, comme il le

mentionne en III 23 (à la fin). Car il lui arrive souvent, en cours de discussion, d'oublier la question principale, I, 13 (à la fin).

(11) Où il est question de la production du genre 'animal' et de l'espèce humaine. ('Sexta autem die non solum generis conditio, verum etiam trina divisio ipsius in species narratur', IV. 5). Voir IV. 3 et IV. 1 (à la fin).

4. ———. 1977. "Quelques remarques sur la "*disputationis series*" du *De divisione naturae*." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 211-224. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique. "This author finds that Eriugena in the *Periphyseon* does fulfil his promise of an internal order and coherence in the progress of his reasoning. But the order may be difficult to discern. The author proposes to survey the *Periphyseon* on three levels - logical, pedagogical and epistemological. The work is a vast logical definition of the *phusis*, entirely centred on the *universitas*. The ten categories are not merely the objects of Eriugena's discourse but the conditions thereof (p. 213). This author considers Eriugena's four divisions of nature and five modes of being in the light of that remark: even in these basic analyses there is a logical order of anteriority and posteriority. At the pedagogical level the *Periphyseon* is a debate and between the two participants in the dialogue there is the mediatory figure of Reason. The device of *repetitio* far from manifesting mere prolixity is a time-honoured element of rhetoric: it represents the gradual adaptation of the eye to the light (p. 218) and clarifies any obscurities remaining over from earlier exposition of a theme; the dialogue takes on the allure of a symphony. In Book I the discussion of the Categories is a propaedeutic to the principal theme. At the epistemological level the discussion moves from the deep obscurity of being/non-being to 'the less obscure and to epiphanies. This author emphasises the framework of the *trivium* to be discerned in the structure of the *Periphyseon*. The metaphor of a knot which is to be untied is recurrent; reasoning is a weave and God a weaver." (Brennan, p. 233).
5. ———. 1980. "Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l'Écriture." In *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, edited by Beierwaltes, Werner, 15-32. Heidelberg: Carl Winter. "Les présentes recherches lexicographiques visent à déterminer la place occupée par la Bible dans l'économie générale du système de Jean Scot Erigène. Il s'agit en définitive de savoir comment il a perçu l'Écriture, i. e. ce qu'il a retenu d'essentiel de son contact avec elle, une fois la lecture faite, le commentaire achevé, la citation empruntée. Or nous trouvons sous la plume de Jean, deux jugements de valeur qui vont retenir ici notre attention pour plusieurs raisons. Premièrement, lorsque Jean déclare d'une part que l'Écriture est *artificiosa*(1) et que d'autre part *propter nos machinata est*(2), il fait appel à des expressions fort complexes sur lesquelles on ne semble pas encore avoir fait le point si l'on considère le flottement de certaines traductions et le peu d'études systématiques de ce vocabulaire(3). Deuxièmement ces termes, reliés aux différents sens qu'a pris le mot *technè* à travers les âges, demandent à être explorés en fonction des significations qui ont cours dans la langue de Jean Scot, de ses contemporains et de ses prédécesseurs. Enfin ce vocabulaire, comme nous le verrons, n'est pas neutre ni innocent, mais au contraire il a l'inestimable mérite de nous révéler „la passion platonicienne“(4) de son auteur, vu les jugements métaphysiques qui s'y trouvent embusqués. L'étude lexicographique permettra donc de mieux saisir ce que peuvent bien signifier et connoter ces expressions: *Scriptura artificiosa* ou *propter nos machinata est*." (p. 15)
 - (1) *De divisione naturae* (DDN), 512A. A moins d'indication contraire, j'utilise l'édition de la Patrologie latine, 122.
 - (2) *Expositiones...*, (éd. Barbet), VII, 19.
 - (3) A propos de l'expression *artificiosa scriptura*, M. Sheldon-Williams dans sa traduction du *Periphyseon* parle de „Scripture in its ingenuity" tandis que M. Roques traduit par „l'art de l'Écriture“; il serait même tenté de rendre par „l'artificieuse Écriture“ si l'acception française du terme n'était pas péjorative (voir *Libres sentiers* . . . , Rome, 1975, p. 82 et la note 88 de la même page). On

observe les mêmes hésitations et les mêmes ambiguïtés par rapport aux mots *machina*, *machinamenta*, *machinatio* (voir à ce sujet, par exemple, R. Roques, op. cit., p. 64. la note 53). A ma connaissance, des études systématiques de tout ce vocabulaire manquent.

(4) L'expression est de M.-T. d'Alverny, dans les Actes du Congrès de la SIEPM, *Les arts libéraux au Moyen âge*, Montréal, 1969, p. 66.

6. ———. 1981. "The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena." In *Neoplatonism and Christian Thought*, edited by O'Meara, Dominic, 89-96. Albany: State University of New York Press.
 "One can scarcely be mistaken in asserting that Neoplatonism - whether it be Christian or not - is fundamentally an "essentialist" philosophy; by that I mean that it is a system of thought at the core of which a universe of essences and intelligible beings is organized according to relationships of causality which are universal, timeless and necessary, a system in the face of which phenomenal realities possess little or no ontological density. In this respect the thought of Eriugena marks an important date in the history of Neoplatonism since it bears witness to a profound change in its customary perspectives. Indeed, the acute awareness that Eriugena has of the idea of existence, perceived as the ontological pole complementary to essence, leads him, so to speak, to shift the observation post of reality and to look in the other direction: the approach to being, to intelligible beings, is now mediated by existence, by "existents." Polarized in this way, thought succeeds in integrating quite naturally the spatiotemporal realities and in conferring on them not only a decisive gnosiological function, but also a new ontological status. This increased sensitivity towards the idea of existence, need we emphasize, does not of course entirely destroy the quite Neoplatonic structure of Eriugena's thought, but it does already suffice to shake the edifice to the extent to which Eriugenian thought sets out to distinguish, in the heart of being, between what is (*quod est*) and the crude radical fact of existing (*esse*). I shall certainly not be able within the framework of this paper to examine the various influences which affected the thinking of Eriugena on this question; but it does remain that the mental equipment which he inherited and which he transformed in such an original manner enabled him to make a completely new reading of the dogma of creation." (pp. 89-90).
7. ———. 1989. "Un analyseur syntaxique du *Periphyseon*." In *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, edited by Leonardi, Claudio, 457-467. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
8. ———. 1990. "'Medietas" chez Jean Scot." In *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, edited by Beierwaltes, Werner, 95-107. Heidelberg: Carl Winter.
9. ———. 1991. "Jean Scot et l'ordinateur: le traitement syntaxique du "Periphyseon"." In *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in honor of John O'Meara*, edited by Martin, Francis X. and Richmond, John A., 1-11. Washington: Catholic University of America Press.
 "Le texte-témoin de notre recherche (subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada) est le *Periphyseon* de Jean Scot, un corpus de 217,450 mots répartis en cinq livres. Dans un premier temps, nous nous sommes consacrés à des travaux purement lexicographiques : 1) au recensement de chaque mot (latin, grec, de citation biblique et autres) en fonction de sa localisation dans le texte et de sa fréquence soit par livre soit pour l'ensemble des livres; 2) à l'étude de sa "semmatisation", de son affixation, de son appartenance au vocabulaire des arts libéraux. Ces recherches ont donné lieu à deux publications, une première en 1983 intitulée *Indices générales*, Institut d'études médiévales-Vrin, 639 pages, une deuxième qui vient de paraître dans *Jean Scot écrivain*, Bellarmin-Vrin, 360 pages, spécialement les pages 311 à 360.
 Nous en sommes maintenant non plus à l'analyse du mot seul mais à celle de ses liaisons avec les autres éléments dans la proposition ainsi qu'à l'analyse de

l'enchaînement propositionnel lui-même. Ce qui nous entraîne sur le terrain du traitement syntaxique de notre corpus." (p. 1).

10. ———. 1992. "Jean Scot et la logique des propositions contraires." In *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, edited by Westra, Haijo Jan, 181-193. Leiden: Brill.
- "Les études sur la théologie négative chez Jean Scot ne manquent pas. A leui propos, deux remarques s'imposent: 1) on garde souvent l'impression, quand on parcourt les travaux des spécialistes, que les deux parties de la logique (ou de la théologie) c.-à-d. la καταφατική et Γάποφατική, n'ont d'autre terrain d'application qu'en Dieu, comme si Jean Scot eût exclu leur actualisation à d'autres problèmes et à d'autres réalités. Nous verrons que Jean Scot n'a pas voulu cette exclusive réduction du phénomène et qu'au contraire, il lui a assuré la plus large extension qui soit; 2) une seconde impression a trait au réflexe presque automatique prédécesseurs en la matière (v.g. Aristote, le Parménide de Platon, Plotin, Proclus, Marius Victorinus, Damascius, Boèce, Augustin, Denys, Maxime, etc.), soit avec ses successeurs (Anselme, Thomas d'Aquin, Nicolas de Cues, maître Eckart, Hegel, Gadamer, etc.). L'idée en soi est certes bonne et utile, sauf qu'à trop insister ainsi sur les préfigurations et les survivances de sa pensée, on finit par en perdre l'originalité, par en escamoter les nuances et les manques, par en rater, en somme, l'exacte compréhension et la totale extension. C'est pourquoi les pages qui suivent n'ont d'autre objet que l'oeuvre érigénienne elle-même, y cueillant çà et là tout texte susceptible, tantôt d'exprimer une théorie, tantôt d'illustrer une pratique." (pp. 181-182, note omise)
- (...)
- "Le sens de cette logique
- Que retenir de ce qui précède? Une idée simple, si évidente qu'il arrive parfois de l'oublier, à savoir la polyvalence de la pensée érigénienne. L'omniprésence dans l'oeuvre de cette logique des propositions contraires ainsi que la compréhension que nous nous en sommes donnée nous incitent à percevoir en elle une structure fondamentale du système par laquelle l'unidimensionalité de la pensée se voit, interdite. La hantise érigénienne de la contradiction ne rend pas pour autant le texte univoque. Bien au contraire le jeu de la contrariété donne tellement à l'écriture des allures paradoxales, aux propositions du texte un tel caractère amphibologique et à la pensée elle-même tant de mouvance que le lecteur, à l'instar du disciple du Periphyseon, passe son temps à tituber. On croit tenir l'opinion du maître au détour d'une affirmation, elle est tôt ou tard niée; on voudrait s'installer en toute sécurité dans un lieu de certitude, il est aussitôt remis en question; on s'accroche désespérément à des assertions apparemment définitives, peine perdue, la réflexion est rendue ailleurs, à un autre niveau sémantique, braquée sur des considérations inverses. De quoi décourager tout amateur d'univocité! Ce style de pensée dégage pourtant un air de liberté, fécond pour la pédagogie du savoir, propice à l'attitude prudente de la démarche intellectuelle, exigeant enfin du lecteur qu'il circule sans cesse dans le texte en toutes directions, de sa surface à sa profondeur variable, du début jusqu'à la fin de son élaboration. Voilà la leçon à tirer, à mon sens, de cette logique des propositions contraires." (pp. 192-193).
11. Alverny, Marie-Thérèse d'. 1953. "Le cosmos symbolique du XIIe siècle." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*:31-81.
- Repris dans: M.-T. d'Alverny, *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot: Variorum, 1993.
- "Les mésaventures de Jean Scot, suspect de déviation doctrinale au sujet de la prédestination, et plus encore sans doute la difficulté de l'ouvrage, d'une richesse un peu confuse, ne lui avaient pas attiré beaucoup d'adeptes, semble-t-il, à la fin de l'ère carolingienne(1).
- On le vit resurgir au cours du XIIe siècle, et les causes d'une vogue qui paraît avoir atteint son point culminant au début du siècle suivant, et gagna, non seulement de nombreux théologiens, mais, par l'intermédiaire de clercs imprudents, des laïques peu instruits, nous échappent en partie.

Il est permis de supposer que l'un des agents de diffusion de la synthèse érigénienne fut l'un des plus remarquables vulgarisateurs d'un âge qui en a pourtant compté beaucoup : le « mystérieux » Honorius.

Les documents d'archives et les sources narratives actuellement connues ne contiennent pas de renseignements sur ce personnage, et les historiens en sont réduits à interpréter les quelques indications qu'il a bien voulu laisser, soit dans ses préfaces, soit dans la notice terminale de son catalogue d'écrivains ecclésiastiques, *De Luminaribus Ecclesiae*(2), consacrée à « Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus », auteur d'estimables ouvrages « non spemenda opuscula », parmi lesquels la *Clavis Physicae*.

12. ———. 1977. "Les "Solutiones ad Chosroem" de Priscianus Lydus et Jean Scot." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 145-160. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
Repris dans: M.-T. d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, Aldershot: Variorum, 1994.
13. Ansorge, Dirk. 1996. *Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozess. Eine theologische Interpretation von "Periphyseon"*. Innsbruck: Tyrolia Verlag.
14. Arfé, Pasquale. 2011. "Triplex modus theories de reditu. The Doctrine of Universal Return in Eriugena." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age* no. 78:7-45.
"The central thread of Book V of John Scottus Eriugena's *Periphyseon* is the theme of the *reditus in unum*, which is a characteristic paradigm of Neoplatonism. This theme provided a philosophical interpretation of a fundamental element of ancient worldviews, both Eastern and Western: the idea of an eternal cyclical process in the universe. At the end of late antiquity, this cyclical process was given a clear and precise philosophical formulation by Proclus: « Every effect remains in its cause, proceeds from it, and reverts upon it » (3). Three phases are distinguished here. First, all entities insofar as they exist are grounded in the absolute cause of the One, which constitutes the permanent basis and the original identity of their existence (μονή, *manentia*, remaining). Second, this state is followed by the unfolding of all entities into being in order to give rise to their appearance (προοδος, *exitus*, procession). Third, there is the process which brings all entities to the end of their existence by guiding them to return to the absolute cause (επιστροφή, *reditus*, reversion)." (p. 8)
(...)
"Book V of the *Periphyseon* offers several accounts of *reditus*, which have often generated interpretative difficulties for historians. It is my intention in this article to show that the hermeneutical key to the *reditus* is found in the *recapitulatio totius operis*, the final summary, placed at the end of the *Periphyseon*, where Eriugena clearly explains the correct way to interpret the phenomenon by presenting a *triplex modus theoriae*, that is, a threefold way of understanding it. This key will not only prevent us from misunderstanding Eriugena's thought, but will also clarify its anthropological foundation. The threefold way of seeing the universal return of all things resembles the threefold structure of spirit, soul, and body, according to St Paul's anthropology, and enables us to comprehend the central Eriugenian idea of man as a microcosm." (pp. 9-10).
15. Armando, Bisogno. 2002. "'Essentia, voluntas, et scientia': esiti escatologici della gnoseologia del *De Praedestinatione Liber*." In *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*, edited by McEvoy, James and Dunne, Michael, 283-302. Leuven: Leuven University Press.
16. Armstrong, Arthur Hilary. 1991. "Apophatic-Kataphatic tensions in religious thought from the Third to the Sixth century A.D.: a background for Augustine and Eriugena." In *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, edited by Martin, Francis X. and Richmond, John A., 12-21. Washington: Catholic University of America Press.

"In considering the *via negativa* it is important to distinguish between the apophatic method of intellectual approach to God, or negative theology, and the experience of supreme transcendence (which is also deepest immanence) which impels to and is undergone in the search for (and, for those to whom it is given, the attainment of union with), the Divine mystery beyond speech or thought.(1)

(...)

"In this essay we shall be concerned with apophatic or negative theology in the strict sense of the negative intellectual approach to God, though it will be as well to remember throughout what has just been said. Now any genuine and serious negative theology presupposes a kataphatic or positive theology, and continually needs one to wrestle with and struggle to transcend.(2) Both the apophatic and the kataphatic ways must be continually present to the mind of the apophatic theologian, and there will be a certain tension and a certain oscillation between them. And this tension will also be felt by theologians who are by temperament and tradition strongly kataphatic, as long as the ultimate necessity of apophatic theology is generally admitted." (p. 12-13)

"Eriugena, in his very different world and with his very different position and professional concerns, did not share Augustine's episcopal preoccupations. He did, on the other hand, share with Proclus that speculative intemperance common to all great system builders, the tendency to push logic far further than on his own principles it should go—a tendency that is not so evident in Augustine. But this no more prevented Eriugena than it prevented Proclus from accepting apophatic theology in its strongest and most radical form when he found it in Dionysius. And he did so, I think rightly, without feeling that he was separating himself in any fundamental way from Augustine. What he says as he passes from the kataphatic to the apophatic at the end of his on the whole very Augustinian exposition of the doctrine of the Trinity ("Neque enim talis unitas est seu trinitas qualis ab ulla creatura potest excogitari seu intelligi seu aliqua fantasia quamvis lucidissima et uerisimillima formari . . . siquidem plus quam unitas est et plus quam trinitas. Jubemur tamen aliquid de ea dicere et cogitare et intelligere . . . ut quodam modo materiam habeamus laudandi earn atque benedicendi") (16) is no doubt inspired by the *Mystical Theology* of Dionysius. But it is also very near to the spirit of the great chapter in the *Confessions* that foreshadows the *De Trinitate*, which begins, "Trinitatem omnipotentem quis intelleget? et quis non loquitur earn, si tamen earn? rara anima, quaecumque de ilia loquitur, scit quod loquitur. Et contendunt et dimicant, et nemo sine pace videt istam visionem."(17)" (p. 21)

(1) Cf. Pierre Hadot, "Apophatisme et théologie négative" in *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* (Paris, Études Augustiniennes, 1981), 185-93.

(2) Cf. Raoul Mortley, "What is Negative Theology?" in *Prudentia, Supplementary Number* 1981, ed. D. W. Dockrill and R. Mortley (New Zealand, University of Auckland, 1981), 5-12.

(16) Eriugena, *Periphyseon* II, 614C: II p. 200, 1.30-37 Sheldon-Williams.

(17) Augustine, *Confessions* XIII. ii.

17. Arruzza, Cinzia. 2003. "«Ordo» e mediazione gerarchica nelle «Expositiones in ierarchiam coelestem» di Giovanni Scoto Eriugena." *Studi medievali* no. 44:117-145.
Abstract: "Il lavoro è svolto sull'edizione del testo realizzata da J. Barbet (Turnhout 1975; cfr. MEL IV 1751) sulla base del ms. Douai, BM, 202. L'Autore prende inoltre in esame il ms. Paris, BNF, gr. 437: questo codice, donato dall'imperatore Michele a Ludovico il Pio, contiene l'originale greco del corpus dionisiano utilizzato da Giovanni Scoto Eriugena."
18. ———. 2013. "The Authority of Reason: on John Scottus Eriugena's *Periphyseon*, I.508C-513C." *Glossator* no. 7:137-150.
"In what follows, I will first address the question of the relationship between *ordo verborum* and *ordo rerum* in Eriugena's thought. Then I will analyze the arguments Eriugena provides in order to reach and support the claim that reason has priority

over authority, paying particular attention to his peculiar use of the *De divinis nominibus*'s passage [I. 1] and of Dionysius's authority." (pp. 139-140)

(...)

"Conclusion. By briefly commenting on this passage from the *Periphyseon*, I have tried to show Eriugena's own freedom in using his sources, in this case, the short quotation from Augustine's *De ordine* [II.9. 26] and the long passage from Book I of Dionysius's *De divinis nominibus*. While being in agreement with Dionysius's insistence on negative theology, Eriugena uses Dionysius's text in order to reassure the Alumnus that reason and the liberal arts, which reason uses to carry out its investigations, are indeed the prominent source of authority—a conclusion which does not belong to Dionysius' text. On the basis of this conclusion, Eriugena interprets the apophatic climax of negative theology not as an irrationalistic move, but rather as the necessary logical conclusion of correct and rigorous reasoning, in which reason exhausts itself and its representational capacities, and both authority and dialectics are suspended. Finally, by quoting and commenting on this passage from *De divinis nomibus*, Eriugena performatively grants to himself as a commentator the freedom he wants to grant to reason, which lies in the fidelity of reason to its own necessity, the necessity of truth." (pp. 149-150).

19. Athanasopoulos, Constantinos. 2004. "The Influence of Dionysius the Areopagite on Ioannes Scotus Eriugena and St. Gregorios Palamas: Goodness as Transcendence of Metaphysics." In *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, edited by Kijewska, Agnieszka, 319-341. Lublin: Wydaw Katolicki Uniwersytet Lubelski. Abstract: "The paper investigates the Platonist and Neoplatonist project of uniting metaphysics and ethics. This project is encapsulated in the position 'all that the God has made are good' and is based (for the Christian side) on *Genesis* 2, 31 "And God saw every thing that he had made, and, behold, it was very good." This position is expressed in both Byzantine and medieval philosophy and in particular in the relevant theories of (Pseudo-) Dionysius the Areopagite, Ioanncs Scotus Eriugena and St. Gregorios Palamas. The paper shall elaborate on the theory of Ps. Dionysios, and shall put forward the claim that Ioannes Scotus Eriugena's interpretation of it in medieval philosophy led to serious problems in both medieval ethics and medieval political philosophy. It will also prove that the interpretation of St. Gregorios Palamas on key passages from the Dionysian corpus are more close to the Dionysian positions and general theory and can escape the problems that Ioannes Scotus' interpretation presented. It will close the discussion with an investigation into some of the philosophically important ramifications for Palamas' theory of the Divine Energies."
20. Barbet, Jeanne. 1973. "La tradition du texte latin de la Hiérarchie céleste dans les manuscrits des *Expositiones in Hierarchiam caelestem*." In *The Mind of Eriugena*, edited by O'Meara, John Joseph and Bieler, Ludwig, 89-96. Dublin: Irish University Press.
21. ———. 1977. "Le traitement des "Expositiones in ierarchiam caelestem" de Jean Scot par le compilateur du *Corpus* dionysien du XIIIe siècle." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 125-134. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
22. Beierwaltes, Werner. 1973. "The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism." In *The Mind of Eriugena*, edited by O'Meara, John Joseph and Bieler, Ludwig, 190-198. Dublin: Irish University Press.
Translated by F. Uehlein.
"The philosophical preoccupation with Eriugena in the nineteenth century may be styled a rediscovery, since his ideas, having been obscure and silent for a long time, came to life again by virtue of new philosophical impulses and were questioned and discussed intensively.
(...)
It is, however, impossible from any hermeneutical standpoint simply to add Eriugena's ideas to all kinds of idealism without critical inspection and mediating

reasoning.(5) But it is worth considering whether there is an objective reason after all for the strong interest in Eriugena in nineteenth-century philosophy: whether there is a converging of identical questions, aspects of argumentation or ways of thinking,

In the following I will try to outline the pertinent reason for such a convergence by means of the concepts of speculation, pantheism and salvation, not in support, however, of the maxim that 'there is nothing new under the sun' but, being well aware of the hermeneutical difference, to work out the philosophical point of identity which is at all time concomitant with differing premises and differing consequences." (pp. 190-191)

(...)

"Apart from the problems mentioned above, the idealistic aspect could be revealing for further questions: the relation of being and thinking (of being real and being ideal) in Eriugena's philosophy, the idea of the intelligibility of all being, the positive value of the negation regarding God (the unity of affirmative and negative theology), and the possibility of intuition ('intellektuelle Anschauung'). (48)

The idealistic aspect shows not so much an evidently 'idealistic' structure in Eriugena's philosophy, but reveals the implications which could have developed into idealistic thought. These implications could therefore be identified with idealistic forms of thinking, which was quite legitimate as to the position of idealistic philosophy in the history of thought.

The idealistic reception of Eriugena is indeed a striking proof of his philosophical strength and enduring relevance." (p. 196)

(5) Cf. Christlieb, *Leben und Lehrs des Johannes Scotus Erigena* (Gotha 1860), pp. 460 seqq.

(48) As for the way of thinking and the place within the philosophical system an analogy could be shown between Eriugena's concept of the 'cognitio intellectualis, visio intellectualis, contemplatio intelligibilis' and Schelling's concept of intuition ('intellektuelle Anschauung').

The problems mentioned and discussed above are worked out more intensively in my book, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt, 1972.

23. ———. 1977. "'Negati affirmatio": Welt als Metapher. Zu Grundlegung einer mittelalterlichen Aesthetik." In *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 263-276. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
24. ———. 1986. "Language and Object. Reflexions on Eriugena's Valuation of the Function and Capacities of Language." In *Jean Scot écrivain*, edited by Allard, Guy-H., 209-228. Paris: Vrin.
Translated from German by Dominic J. O'Meara.
"A fundamental question lies at the heart of philosophies of the Absolute and of those theologies which not only describe the history of salvation, but also insist on the incommensurability of their object. This is the question of how their "highest concept" is to be expressed in words. If, within a shared metaphysical perspective, it is assumed that the first principle, God, cannot be grasped by means of the categories and forms of thought of a logic appropriate for what is limited, finite, created, then every effort must be made to produce at least a reasoned expression of the inexpressibility of the object. Thus the central concern of such philosophies and theologies leads them to the need to explain the function and capacities of language. They must address the question of the relation between thinking and speaking, as well as that of the relation between speech or word (name) and the object to which it refers. The explanation may be explicit, or it may remain implicit, yet opening the way towards an interpretation of the relevant function of language.
Among philosophies this situation obtains especially in Neoplatonic metaphysics. As for metaphysically characterized theologies, a paradigmatic instance of this may be found in the case of Eriugena.
We can approach Eriugena's thought on this subject by reference to a series of questions, all of which, generically or specifically, have to do with the subjects I

have mentioned: How does Eriugenian thought express what is in itself inexpressible? What degree of accuracy, certainty or truth does such language attain? To what extent does it correspond to the object it expresses and according to what criterion is this to be judged? What conception of thought and language is presupposed, explicitly or implicitly, by this speech as it occurs? To what extent does Eriugena show trust or distrust concerning the nature, capacities and function of language? Of what significance to language is the scientific (logical, dialectical) grasp of the object achieved through discovery or interpretation of the truth, God's truth mediated in nature and in Holy Scripture? What influence does this theoretical background have on literary form or on the use of specific rhetorical and dialectical terms and categories which relate closely to Eriugena's general interest in philosophy of language?

Some of the questions that I have enumerated here will serve as guidelines in what follows, enabling us to achieve some insight into Eriugena's basic assumptions concerning the subject as a whole." (pp. 209-210).

25. ———. 1987. "Eriugena und Cusanus." In *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, edited by Beierwaltes, Werner, 311-343. Heidelberg: Carl Winter. Revised edition in: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, pp. 266-312. English translation: *Cusanus and Eriugena*, Dionysius, 13, 1989, pp. 115-152.
26. ———. 1989. "Cusanus and Eriugena." *Dionysius* no. 13:115-152.
 "We can base our study of the relationship of Nicholas Cusanus to Eriugena - effective despite a time distance of six hundred years - upon a solid historical foundation: Cusanus had quite an intensive and accurate knowledge of a large part of Eriugena's work. This he documented less in direct quotations than through occasional references and marginalia to Eriugena's texts." (p. 115)
 (...)
 "Although in the preceding reflections I have by no means weighed up and dealt with all conceivable relationships between Eriugena and Cusanus, on the basis of what I have said the following can be suggested in thesis form concerning the central constellations of ideas characteristic of both thinkers: The thought of Eriugena found in Cusanus its most intense and most appropriate reception from the 12th century until German Idealism. Though on the whole not so productive and terminologically influential as for example the reception of Proclus, Dionysius, the Platonists of Chartres or Meister Eckhart, it shows the deep-rooted congeniality of both: they are united in a daring speculative force which in the Cusanian reception retains, through a prudently selective process in the context of a rather complex tradition, its own identity and remains true to its own aims. Looked at philosophically the strongest bond is an open or - in the case of Eriugena - a latent Platonism which is none the less effective for his being largely unaware of it; from a theological point of view, the strongest bond is the many-sided 'Dionysian' phenomenon which - both for Eriugena and Cusanus - in no way excludes the "Augustinian" element; but the philosophical idea in fact remains an essentially determining factor. Historically both thinkers stand at a point of upheaval in which new things - arising out of a past assimilated both reflectively and practically - are not only suggested but have already begun to develop." (p. 152).
27. ———. 1990. "'Duplex Theoria'. Zu einer Denkform Eriugenas." In *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, edited by Beierwaltes, Werner, 39-64. Heidelberg: Carl Winter. Revised edition in: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, pp. 82-114.
28. ———. 1990. "Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena." *Hermathena* no. 157:1-20.
 "During the long lasting and momentous process of the "Hellenizing of Christianity" the conceptuality of Greek metaphysics substantially conditioned the dogmatization of Christian truth whether consciously or unconsciously." (p. 1)
 (...)

- "In the context of this long lasting 'serious game' played out between philosophy and theology in order to develop a concept of the Trinity, and as befits the occasion, I wish to turn to - among others - Eriugena. It is not least in this dimension of his thought that he can be seen as a mediator between the East and the West. In order to clarify both the difficulty and the productivity of this mediation, I shall develop the elements of Dionysius Areopagita's Trinitarianism as the presupposition for my discussion of Eriugena. Firstly, however, we must turn to a short recapitulation of the Neoplatonic conception of unity as a starting point, and the philosophical presupposition for the formation of, the theological thought (concept) of Tri-Unity." (p. 3).
29. ———. 1991. "Eriugenas Faszination. "...ut sua osculabuntur" ('Periphyseon', V 40)." In *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in honor of John O'Meara*, edited by Martin, Francis X. and Richmond, John A., 22-41. Washington: Catholic University of America Press.
Nachdruck in: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, pp. 13-31.
Zusammenfassung: "Mein bisheriges philosophisches Leben gait dem Platonismus — einer philosophischen Theorie, die vom dialogischen Fragen Platons ausgehend in unterschiedlicher Form und Intensität den geschichtlichen Gang des Denkens leitete und ihn auch als Lebensform prägte, bis in die Gegenwart. Die ursprüngliche Dynamik dieser Theorie blieb vor allem durch die Frage nach dem Einen, der Idee, dem göttlichen und welthaften Sein und den Möglichkeiten des Erkennens auch im philosophisch-theologischen Denken des Mittelalters lebendig. Eriugena, der wohl bedeutendste und spekulativ kraftvollste Denker im frühen Mittelalter, hat eine wissenschaftlich sich sichernde Verständigungsart über die Wirklichkeit im ganzen entwickelt, die — bewußt und zugleich durch die geschichtlichen Verhältnisse verdeckt — in einer extremen Form neu-platonisch zu begreifen ist."
30. ———. 1992. "Eriugena's Platonism." *Hermathena* no. 149:53-72.
"The term 'Platonism' is a complex concept. In connection with Eriugena we shall confine it to the form of thought developed in late antiquity which we usually call 'Neoplatonism'. The question which I wish to discuss, at least in its outlines, is this: what position does Eriugena, the most important thinker in the early Middle Ages between Boethius and Anselm of Canterbury, assume in respect of the basic metaphysical questions of Neoplatonism? In so far as Eriugena's relation to Neoplatonism was not, and could not, be a direct one, the question should be raised to what extent he came into contact with just this sort of philosophy? This justifies the comparison of the two structures of thought. This comparison, along with the attempt to trace Eriugena's central concepts back to the fundamental metaphysical issues in Neoplatonic philosophy upon which it is based, and thus to reveal the reflexive structure of his thought, presupposes a close relationship between what we, at least since the time of Aquinas, can define more objectively and in more precise terminology as 'philosophy' and 'theology'." (p. 53).
31. ———. 1994. "Unity and Trinity in East and West." In *Eriugena East and West*, edited by McGinn, Bernard and Otten, Willemien, 209-231. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
32. ———. 1994. *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann.
Translated in Italian as: *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, traduzione di Enrico Peroli, Presentazione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
33. ———. 1994. *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*. Milano: Vita e Pensiero.
Traduzione di Enrico Peroli, presentazione di Giovanni Reale.
34. Bertin, Francis. 1977. "Les origines de l'homme chez Jean Scot." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 307-314. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
35. Bieler, Ludwig. 1973. "Remarks on Eriugena's Original Latin Prose." In *The Mind of Eriugena*, edited by O'Meara, John Joseph and Bieler, Ludwig, 140-146. Dublin:

- Irish University Press.
36. Bischoff, Bernhard. 1977. "Ein neuer Text aus der Gedankenwelt des Johannes Scottus." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 109-116. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
37. Bishop, Terence Alan Martyn. 1977. "Autographa of John the Scot." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 89-94. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
38. ———. 1980. "Periphyseon: An Episode in the Tradition." *Transactions of Cambridge Bibliographical Society* no. 7:411-426.
 "Written at two distant centres at an interval of fifteen or twenty years, the manuscript H and part of the manuscript M of John the Scot's *Periphyseon* are copies of one and the same exemplar.(1)
 Two witnesses of the Supplementary Copy.
 Dom Cappuyns recognized a close relationship between that portion of Trinity College O.5.20 part I which contains the last three and a half books of *Periphyseon* and the whole of Avranches Bibl. Munie. 230 part I, containing the same large fraction of the work.(2) Avr. is the manuscript H, written at Mont-s. -Michel rather after the middle of the twelfth century. Beginning at 11.96,10 (*Paterna siquidem....*), H has been recognized as a descendant of what has been termed the Supplementary Copy: the second part or instalment - the so-called Uncompleted Copy being the first - of a lost manuscript having as its exemplar the earliest surviving witness of *Periphyseon*, the manuscript R (Rheims 875), written in the third quarter of the ninth century." (p. 411)
 (1) Footnotes cite the following:
 MSS. B Bamberg Ph 2/1 s. IX
 D Berne 469 part I s. XII
 H Avranches 230 part I s. XII
 H^c scribe of some alterations in H s. XII
 L Paris, B.N. lat.1764 (ff. 99-1 45) s. IX/X
 M Cambridge, Trin. Coll. O.5.20 part I s. XII
 M^c scribe of some alterations in M s. XII
 P Paris, B.N. lat. 12964 s IX
 R Rheims 875 s. IX
 T London, B.L. Add.11035 (ff.9-85) s. X/XI
 η exemplar of M (pp. 57-256)
Edition. I. P. Sheldon- Williams, with the collaboration of Ludwig Bieler, *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Diuisione Naturae)* (Scriptores Latini Hiberniae vols. VII, IX); Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies; Liber Primus, 1968; Liber Secundus, 1972. The edition of Books I-II is founded on RBP.
 References are to books, pages, lines of the text, notes; the text is on even-numbered pages, with a translation opposite.
 (2) M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Paris, 1933, p. 195.
39. ———. 1982. "Periphyseon: The Descent of the Uncompleted Copy." In *Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes*, edited by Whitelock, Dorothy, McKitterick, Rosamond and Dumville, David, 281-304. Cambridge: Cambridge University Press.
 "In this carefully elaborated study this author describes first a complete text of the *Periphyseon* to be found in a manuscript of 256 pages (now Cambridge, Trinity College O. 5. 20, part I) written at Malmesbury in the second quarter of the 12th century by six scribes, the basis for Gale's 1681 edition. There is a distinct division at pp. 56/7 indicating two distinct traditions of the *Periphyseon* and two distinct states of the text. The term 'uncompleted' derives from Cappuyns (*Jean Scot ...* pp. 195-6) and is represented by MS Paris B.N. lat 1764, fols 99-145, saec. IX (originally 'complete') and Bern, Burgerbibliothek 469, saec. XII-XIII: the 'supplementary' copy continuing from the broken-off text is represented by

Avranches, Bibi. Mun. 230 saec. XII. Referring to a Stemma (p. 287) based on the original ('primitive') manuscript now lost, he traces the process of intervention (including that of the scribes named i^1 and i^2) and correction which culminated in the Malmesbury manuscript, one of whose scribes was the librarian William himself who is assumed to have supervised the copying.
The article has most valuable footnotes." (Brennan, p. 94).

40. Bonfiglioli, Stefania, and Marmo, Costantino. 2007. "Symbolism and Linguistic Semantics. Some Questions (and Confusions) from Late Antique Neoplatonism up to Eriugena." *Vivarium* no. 45:238-252.
Abstract: "The notion of 'symbol' in Eriugena's writing is far from clear. It has an ambiguous semantic connection with other terms such as signification, 'figure, allegory, veil, agalma', 'form', shadow', mystery' and so on. This paper aims to explore into the origins of such a semantic ambiguity, already present in the texts of the pseudo-Dionysian corpus which Eriugena translated and commented upon. In the probable Neoplatonic sources of this corpus, the Greek term *symbolon* shares some aspects of its meaning with other words inherited from the ancient tradition, such as *synthêma*, *eikôn*, *homoiotês*. Some of them, such as *eikôn* and *homoiotês*, belong to the field of images and are associated with linguistic semantics in the Neoplatonic commentaries not only to Plato but also to Aristotle's logical works. Among the late ancient Neoplatonists, particular attention is paid to Proclus and to his use of the term *agalma*. In fact, the textual history of this word seems to be a privileged perspective from which to reconstruct the Neoplatonic semantic blending of symbol and image, as well as the main role played by linguistic issues in this conflation."
"Among the few occurrences of the term *agalma* in Dionysius' works, one, in the *De divinis nominibus* (IX, 1; PG 3: 909b), is in the plural and specified by the unusual epithet *theônymika*. The resulting compound expression, which sounds almost as awkward as divine-name images, is curious in its association of linguistic questions with a non-ordinary image, as *agalma* is.(17)" (p. 242)
(17) 17) For the conception of *agalma* as a particular kind of image, cf. Kerényi (1962); Criscuolo (1992), the latter expressly referring to Neoplatonic texts. See Bonfiglioli (2006a, 2006b) for a history of this notion in the Platonic tradition.
References
Bonfiglioli, Stefania (2006a) *Agalma. Icone e simboli nel neoplatonismo tardoantico*, Doctoral Thesis in Semiotics, University of Bologna.
Bonfiglioli, Stefania (2006b) 'Simboli o icone? I segni in limine della tradizione platonica in *Avventure del simbolo. Icone e simboli tra Antichità e Medioevo*, ed. S. Bonfiglioli, *Versus: Quaderni di studi semiotici* 102, 27-64.
Criscuolo, Ugo (1992) 'Iconoclasmo bizantino e filosofia delle immagini divine nel Neoplatonismo' in Gersh and Kannengiesser (eds.), (1992), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame: Indiana University Press, 83-102.
Kerényi, Karl (1962) 'ATAAMA, EIKΩN, EΙΔΩΛON' in *Demitizzazione e immagine*, *Archivio di Filosofia*, 161-171.
41. Boulnois, Olivier. 2011. "La théologie symbolique face à la théologie comme science." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* no. 95:217-250.
Résumé: "La théologie symbolique recouvre l'ensemble des images métaphoriques par lesquelles on peut désigner Dieu, d'abord dans l'Écriture sainte, puis dans un discours théologique. Dans le néoplatonisme, ces symboles sont avant tout des empreintes du divin qui permettent, par contact, de s'unir au divin dans un acte de théurgie. Denys insiste sur leur caractère de dissemblance, qui nous renvoie vers le divin par contact, et non par une relation représentative. Au Moyen Âge, Jean Scot Érigène intègre l'ordre symbolique au discours, sous le nom de théologie négative, mais il insiste déjà sur la nécessité de déchiffrer rationnellement les symboles en vue d'une intelligence du divin. Le traducteur de Denys, Jean Sarrazin, plaçait la théologie symbolique à la charnière entre théologie affirmative (des noms divins) et théologie mystique. Dès la *Summa fratris Alexandri*, la théologie symbolique n'est

plus que le premier degré, inférieur à la théologie des noms divins et à l'union mystique. Albert le Grand et Thomas d'Aquin maintiennent le caractère médiateur de la théologie symbolique entre l'affirmation et la mystique, tandis que Bonaventure suit Alexandre de Halès, mais tous maintiennent un « arraisonnement » de la théologie symbolique : la métaphore et le symbole impropres doivent pouvoir se ramener au concept propre. La théologie comme science l'a emporté."

42. Breen, Aidan. 1991. "Iohannes Scottus, "Periphyseon": The Problems of an Edition." *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature* no. 91C:21-40.
 "The complex recensional history of "Periphyseon" poses especial difficulties for an editor, particularly in Books I-III. An outline of the ramifications of the problem is given here with respect to the palaeographical characteristics of the primary MSS, RB, the various recensions of the text represented in those MSS, the shortcomings in the text and apparatus of the printed edition (a sample list of errors from parts of Books I and III only), as well as other technical difficulties in the edition. A sample edition of a small portion of Bk IV is presented as an illustration of one solution to these problems.
 I. Palaeography
 The complex palaeographical problems relating to the earliest MSS of *Periphyseon* were very inadequately treated in the introduction to the edition of Book I (Sheldon-Williams 1968) and have not otherwise been fully analysed since then. Our understanding of the development of the various strata of the text, laid down by a succession of amending scribes over several years, is consequently still unclear. The present contribution will outline the ramifications of the problem and propose a few solutions. A sample edition of Book IV, up to the end of the third lemma in Recension II, is given for comparison with the published edition of Books I-III (Sheldon-Williams 1968; 1972; 1981). But what has been done cannot be undone: it was singularly unfortunate that the editor should have been permitted, without rigorous supervision, to continue with a project that was flawed at its basis and could only aggravate the burden of its errors with each succeeding publication." (p. 21).
43. Brennan, Mary. 1986. "Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena." *Studi Medievali* no. 27:413-460.
Testimonia 1-37 with Latin text and English translation: pp. 416-457; Index of Topics and Authors: 457-460.
 "Below are close on forty testimonia dating from the ninth to the seventeenth century, of which the first fourteen, of the ninth and tenth century, could be said to have been original evidence and have been so considered; the remainder appear (with the exception of that of John Bale who introduced new exotic information in the sixteenth century) to be largely an elaboration of the notable twelfth century accounts of William of Malmesbury. On the other hand, intimations of the Malmesbury version can already be found in tenth and eleventh century material (e.g. Testimonia 14, 15, 16) possibly originating with Asser, bishop of Sherborne, who died in 910 - thus almost 'contemporary' - but the subject of which « Johannes » cannot clearly be identified as Eriugena. This identification was, for a variety of reasons favoured by James Ussher, Lord Archbishop of Armagh in *A Discourse of the Religion anciently professed by the Irish and British*, first printed in 1631 (Ussher, *The Whole Works*, ed. C. R. Elrington, Dublin, 1847, IV, p. 285). Ussher is also credited with being the first to combine the surnames « Scottus » and « Eriugena » (*Veterum epistolarum Hibernicarum sylloge*, Dublin, 1632, p. 57), a nomenclature subsequently to be established by Thomas Gale in the first printed edition of the *Periphyseon* published at Oxford in 1681.
 Unhappily, one is far from being able to proclaim the undoubted authenticity of those first fourteen contemporary or near-contemporary *testimonia*. The first four, contemporary, illuminating and interrelated, adduced by recent scholarship, are ultimately circumstantial pieces of evidence. The rebuke supposedly administered to Eriugena by Pope Nicholas I (*Testimonium* 10), accepted as authentic by William of

Malmesbury and later writers, has been critically shown to have its origins no earlier than in the twelfth century. Hence there remains only the matter of eight testimonia (5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14: 12 is of doubtful significance) to add little to what might be inferred from Eriugena's own writings - that he came from Ireland, that he was not only learned but holy, that he impressed many by his exceptional erudition, and particularly by his knowledge of Greek, but that his preference for the Greek view offended not a few of his western contemporaries. Eriugenian scholarship is nowadays more concerned, and rightly so, with the sources of his erudition and, as we shall see in the first four *testimonia*, with the many facets of this erudition and, whereas the slightest detail about his early life could contribute to the discovery of his sources, one cannot but continue to be intrigued by the question of where and when, rather than how he ended his days." (pp. 414-415).

- .
44. Breton, Stanislas. 1977. "Langage spatial, langage métaphysique dans le néo-platonisme érigénien." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 357-366. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
45. Brueren, Rainier. 1990. "Die Schrift als Paradigma der Wahrheit. Gedanken zum Vorbegriff der Metaphysik bei Johannes Scotus Eriugena." In *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, edited by Beierwaltes, Werner, 187-201. Heidelberg: Carl Winter.
46. Cappuyns, Maïeul. 1933. *Jean Scot Erigène sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Paris: Desclée de Brouwer.
Réimpression anastatique: Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964.
Table des matières: Avant-propos VII; Travaux cités XI; Table analytique des matières XIX;
Première partie: La vie et l'œuvre de Jean Scot
Chapitre I. En Irlande. L'écolier 3; Chapitre II. En Gaule. Le «grammairien» 30; Chapitre III. Le controversiste 81; Chapitre IV. Le traducteur 128; Chapitre V. Le Penseur 180; Chapitre VI. La mémoire de Jean Scot 233;
Deuxième partie: La pensée de Jean Scot
Chapitre I. Vérité et dialectique : la THEOLOGICA THEORIA 273; Chapitre II. La théologie descendante : la PROCESSIO ou CREATIO 316; Chapitre III. La théologie ascendante : la REVERSIO OU DEIFICATIO 360;
Conclusion 382; Appendice. Les auteurs cités par Jean Scot 387; Table des manuscrits cités 395; Table des noms cités 399-410.
"La vie, l'œuvre et la pensée de Jean Scot Érigène ont fait, depuis un siècle, l'objet de recherches nombreuses. La plupart des questions que posent ces sujets ont été étudiées à maintes reprises et résolues dans les sens les plus divergents. La forme même du nom Érigène a été mise en cause ; et si nous la conservons habituellement telle qu'elle est reçue dans la langue française, c'est par respect de l'usage et de l'euphonie. La biographie de Jean Scot, peu prodigue de faits authentiques, ne l'est pas davantage de dates certaines ou indiscutées. Il a fallu la remettre à l'étude avant d'entreprendre l'examen des écrits et de la doctrine. Parmi les écrits attribués à Jean Scot plusieurs le sont indûment, d'autres le paraissent être à première vue sans raisons suffisantes ; la plupart ne sont connus que par des textes dont la valeur semble discutable ou médiocre. Une critique sévère des conditions littéraires et textuelles de l'œuvre érigénienne s'imposait. Quant à la doctrine, les interprétations les plus fantaisistes et les plus contradictoires ont été soutenues. Nous avons dû leur opposer une analyse strictement objective ; assez sobre cependant pour ne pas faire paraître principal, le secondaire.
En dehors des écrits de Jean Scot, nous ne disposons pour établir sa biographie que de sources fort rares. Quelques mentions laconiques chez Hincmar de Reims, Prudence de Troyes, Florus de Lyon, Anastase le Bibliothécaire ; quelques notices tardives chez Sigebert de Gembloux, Guillaume de Malmesbury et les autres chroniqueurs : c'est tout ce qui peut entrer en ligne de compte. Les maigres

renseignements fournis par ces auteurs n'auraient pas présenté grand intérêt, isolés de l'œuvre littéraire de notre écrivain. C'est pourquoi nous avons mené de front, dans notre exposé, le récit de sa vie et la description de ses écrits. C'est une première cause de disproportion entre les deux parties du présent ouvrage. Une deuxième tient à l'attention toute spéciale que nous avons accordée à l'étude des manuscrits. Comme une nouvelle édition des œuvres d'Érigène est depuis longtemps jugée indispensable, et que nous avons entrepris de combler nous-même cette lacune, il nous a semblé utile de soumettre dès aujourd'hui nos vues aux spécialistes, dans l'espoir qu'ils les complètent, les corrigent ou les corroborent. Une troisième cause de disproportion provient, et du but restreint poursuivi dans notre exposé doctrinal, et de la réserve que nous y imposent les déficiences de nos textes imprimés. L'étude doctrinale de Jean Scot ne pourra se faire, détaillée et définitive, qu'après la réédition critique de son œuvre maîtresse. En attendant, nous avons esquissé les principaux traits de la doctrine érigénienne, tels que la lecture impartiale des textes, — vérifiés, quant aux plus importants, sur les manuscrits, — nous l'ont fait connaître. Esquisse toute provisoire, mais que nous espérons assez convaincante pour que l'interprétation de notre auteur s'engage décidément à l'avenir sur une voie nouvelle, et consente à considérer Jean Scot lui-même comme un théologien, — et non plus seulement comme un philosophe, — dont on a dit trop de mal." (pp. VII-VIII).

47. ———. 1964. "Jean Scot Érigène et les *Scoliae* de Maxime le Confesseur." *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* no. 31:122-124.
 "Dans les derniers livres de son *De divisione naturae*, Jean Scot cite explicitement ce qu'il appelle les *Scoliae* de Maxime le Confesseur(1) Il s'agit en réalité des *Quaestiones ad Thalassium*(2). Mais à cause de l'imprécision du titre, — *Scoliae*, — évoqué par Jean Scot, j'ai cru devoir conclure en 1933 que ce dernier empruntait, — en les traduisant sans doute lui-même, — ses citations à quelque chaîne de scolies patristiques(3). Dom P. Meyvaert vient de montrer dans une brillante étude(4) qu'il n'en est rien, que Jean Scot a traduit en entier l'*Ad Thalassium*, et que cette traduction nous est conservée dans au moins deux manuscrits : Monte Cassino 333 E, du XIe s., et Troyes 1234, du XIIIe." (p. 122)
 (...)
 "Le titre *Scoliarum Maximi* a été ajouté par le scribe du f. 219v quand tout le reste avait déjà été écrit et il n'y avait plus guère de place disponible, ni au f. 219v, ni au f. 220^f déjà occupé par un poème, ni au f. 220^v couvert de gloses diverses (*In epistola ad philippenses*, etc.), pour insérer une explication quelconque. Alors il s'est rabattu sur la marge supérieure du dernier folio et y a inscrit la glose que voici : *Scoliae insignes sententiae sine excerpta uel abreuiata quando ea quae obscura et difficilia sunt summatim ac breuiter perstringuntur* (11). A mon avis cette glose se rapporte au titre *Scoliarum Maximi* et constitue une nouvelle preuve de l'extraordinaire importance du manuscrit *Mazarine 561*." (p. 124)
 (1) « Proponit itaque in quinto scholiorum capitulo... » (*De div. nat.* IV, 26; PL 122, 857A) ; « Idem itaque Maximus non solum in ambiguis verum etiam in scholiis... » (*ibid.* V, 20 ; 895C). Voir M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Louvain 1933, p. 172 et 392. Au mot *scholiorum*, l'apparat de Migne note : « CF *scoliarum* ». Effectivement, tous les anciens manuscrits portent *scoliarum*.
 (2) Le titre exact est : *Περὶ διαφόρων ἀπορών τῆς θείας γραφῆς*. Voir M. Cap puyns, *ibid.* On trouvera le texte grec PG 90, 243-786. 3. Voir M. Cappuyns, *ibid.* 4. P. Meyvaert, *The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the Ad Thalassium of Maximus the Confessor*, dans *Sacris Erudiri* 14 (1963) p. 130-148.
 (11) Ce texte est très difficile à déchiffrer. Je me suis aidé de la copie faite, peu avant 1681, par Mabillon et qui est conservée dans Cambridge Trinity Coll. 0.9.5. Voir, à ce sujet, l'article *La « Versio Ambiguorum Maximi » de Jean Scot Érigène*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 30 (1963) 324-329.
48. Carabine, Deirdre. 1990. "Apothesis and Metaphysics in the *Periphyseon* of John Scottus Eriugena." *Philosophical Studies (Dublin)* no. 32:63-82.

"Eriugena was the first Western philosopher to have afforded the neoplatonic theme of *apophasis* a prominent, indeed central place in the presentation of his own thought. Although the reader of the *Periphyseon* encounters the terms *kataphatic* and *apophatic* chiefly in Book I as systematic ways of speaking about the divine essence, I would like to demonstrate how apophasis, in its global ontological sense, is a key-concept in the understanding of the metaphysical schema of the *Periphyseon*. I preface this account of the nature of apophasis in the *Periphyseon* with a very brief outline of the two traditional ways of theology.

Apophasis has its origins in the speculative philosophy of late Platonism; in its Christian development we can distinguish two distinct points in its history. The first was the fusion of Platonic and Hebraic ideas in the writings of the first-century Jewish philosopher, Philo of Alexandria; it was this unique synthesis, centering as it does upon the theme of the transcendence and immanence of the divine, which was adopted and developed by the Christian Alexandrian Fathers. The second, and perhaps more important moment, was the neoplatonic fertilization of Christian principles effected in the works of Dionysius the Areopagite. It is in the short, and very condensed treatise, *De mystica theologia*, that we find Dionysius setting down the distinctions between the two ways of theology. If we understand theology in its most basic sense as speech about God, then *kataphatic*, or positive theology, is the way which is towards speech, or relies on speech, and *apophatic*, or negative theology, is the way which indicates a moving away from speech.

Understood at its most basic level, the kataphatic approach states that man can attain to some knowledge of God, even though that knowledge be limited, by attributing all the perfections of the created order to him as its source. The apophatic approach, on the other hand, affirms God's absolute transcendence and unknowability to such an extent that no affirmative concept, except that of existence, may be applied to him. Both ways, then, take creation as their point of reference: the one states that God can be known through creation, since that is of his making; while the other states that God transcends creation and cannot be known truly through it." (pp. 63-64).

49. ———. 1994. "Eriugena's Use of the Symbolism of Light, Cloud, and Darkness in the *Periphyseon*." In *Eriugena East and West*, edited by McGinn, Bernard and Otten, Willemien, 141-152. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

50. ———. 1996. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Publishers.

Chapter Eleven: *John Scottus Eriugena: a Negative Ontology*, pp. 301-322.

"Apophasis and Kataphasis

Book I of the *Periphyseon* gives the initial impression that it will explain the first division of nature: *creat et non creatur* (that which creates but which is not created)

In fact, this book turns out to be an elaboration and explanation of the inapplicability of the ten categories to the divine essence. However, this apparent digression on Eriugena's part turns out, in fact, to be no such thing, for he uses the categories as a methodical means of testing the workings of kataphatic and apophatic theology.(11) According to Eriugena, definition is concerned solely with created effects, with coming into being, and he describes this process in a very Plotinian way: form is the measurement imposed on unformed matter which places it within the realm of limitation and, therefore, definability.(12)

Definition, then, pertains to the 'whatness' of a thing and its focus is finitude.(13)

Therefore, what the human intellect can know about created things stems from the fact that these things are differentiated: they possess quantity, quality, relations, have a condition, are in place and time, and so on. In other words, we are able to define things and come to a knowledge of them through the *circumstantiae*, the accidents and attributes which differentiate them and surround their hidden essences. (14)

Like Gregory of Nyssa, Eriugena argues that the *essentiae* of things cannot be known without the clothing of accidents.(15)

Can we then use the ten categories to come to an understanding of the nature which creates but is not itself created? It would be rather surprising, to say the least, if

Eriugena had answered this question in the affirmative. Since the categories do not properly pertain to the divine essence - we do not perceive God's quality, quantity and so on - it follows that we cannot know the divine essence at all; unclothed as it is by attribute (in Dionysian terms, unveiled without symbol), it remains inaccessible to the human mind. This approach, then, is not a superfluous exercise, for the dialectic operative between the terms created and uncreated, provides a starting point for the two theologies: the one pertains to affirmations (*creat*), and the other to negations (*non creatur*)." (pp. 303-304).

(11) 463A

(12) 590A-B

(13) 591B-C, 483C 590A-B and 484A ff.

(14) 4438-C; 487A-B; 586C-D. and 587A

(15) 487A.

51. ———. 2000. *John Scottus Eriugena*. New York: Oxford University Press.
Contents: PART I: Introduction
1 The World of the Ninth Century 5; 2 Eriugena's Life and Intellectual Achievements 13;
PART II: The Way Down
3 The Structure of Reality 29; 4 Creator and Creation 45; 5 Human Nature in Paradise 67; 6 Human Nature in the World 79;
PART III: The Way Up
7 The Return 93;
In Retrospect 109; Notes 113; Suggestions for Further Reading 127; Index 129.
52. ———. 2022. "Occulti Manifestatio: the Journey to God in Dionysius and Eriugena." In *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, edited by Edwards, Mark, Pallis, Dimitrios and Steiri, Georgios, 315-327. New York: Oxford University Press.
53. Chiesa, Paolo. 1989. "Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica." In *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, 171-200. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
54. Cinato, Franck. 2011. "Marginalia témoins du travail de Jean Scot sur Priscien." In *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles. Textes, Maîtres, Débats*, edited by Irène, Rosier-catach., 539-563. Turnhout: Brepols.
55. Coallier, Christine. 1986. "Le vocabulaire des arts libéraux dans le "Periphyseon".
In *Jean Scot écrivain*, edited by Allard, Guy-H., 343-360. Paris: Vrin.
"Il nous reste cependant à découvrir, au sujet des arts libéraux chez Jean Scot Érigène, le versant opposé mais complémentaire de sa conception théorique, c'est-à-dire sa praxis des arts libéraux. Comment Jean Scot intègre-t-il à sa pratique des arts libéraux les idées théoriques qu'il a émises à leur sujet? La question à l'origine de nos recherches est la suivante : quelle utilisation, quelle application dans sa propre écriture, en particulier dans le *Periphyseon*, fait Jean Scot des arts libéraux ? Nous nous sommes donc fixés comme objectif d'explorer non pas la pensée de Jean Scot sur les arts libéraux, mais plutôt sa pratique, sa praxis des sept arts libéraux. Nous savons tous que le *Periphyseon* porte sur la nature. Là où le voile n'a pas encore été levé, c'est sur la manière dont Jean Scot parle de cette nature. Nous savons en effet qu'il y a une différence entre l'objet d'un discours et la manière dont ce discours parle de son objet. Nous nous sommes donc demandé si Jean Scot disserte sur la nature avec le vocabulaire emprunté au grammairien, à l'astronome, davantage avec le vocabulaire du dialecticien qu'avec celui du physicien. En répondant à cet ensemble de questions, nous chercherons à mettre en relief la variabilité des emprunts au vocabulaire des arts libéraux contenus dans les cinq livres du *Periphyseon*, à percevoir les modulations, les transformations, les développements affectant ce vocabulaire. Précisons tout de suite que notre étude sera plus descriptive qu'analytique : nous nous limiterons presque exclusivement ici à offrir une exposition complète des résultats obtenus par le traitement informatique du texte. Nous n'analyserons pas ni

- n'interpréterons vraiment ces résultats, réservant aux chercheurs intéressés le soin de donner sens à ces informations." (pp. 343-344).
56. Colish, Marcia L. 1990. "Mathematics, the Monad, and John the Scot's Conception of "Nihil"." In *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) Helsinki 24-29 August 1987. Vol. II*, edited by Knuuttila, Simo, Asztalos, Monika, Tyorinoja, Reijno and Ebbesen, Sten, 385-404. Helsinki.
 57. Colnago, Filippo. 2009. *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena*. Roma: Herder.
 58. Contreni, John J. 1976. "The Biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Eriugena." *Speculum. A Journal of Medieval Studies* no. 51:411-434.
 59. ———. 1981. "John Scottus, Martin Hiberniensis, the liberal arts, and teaching." In *Insular Latin studies: papers on Latin texts and manuscripts of the British Isles, 550-1066*, edited by Herren, Michael W., 23-44. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
 60. Coulter, Cornelia C. 1951. "The Date of John the Scot's *Annotationes in Marcianum*." *Speculum. A Journal of Medieval Studies* no. 16:487-488.
 61. Courtine, Jean-François. 1980. "La dimension spatio-temporelle dans la problématique catégoriale du *De divisione naturae* de Jean Scot Érigène." *Les Études Philosophiques*:343-367.
Repris avec le titre "Les catégories dans le *De divisione naturae* de Jean Scot Érigène" dans J.-F. Courtine, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris: Presses Universitaires de France 2003, pp. 129-166.
 62. Cristiani, Marta. 1973. "Le problème du lieu et du temps dans le livre Ier du "Periphyseon"." In *The Mind of Eriugena*, edited by O'Meara, John Joseph and Bieler, Ludwig, 41-48. Dublin: Irish University Press.
"C'est Mlle d'Alverny, dans son étude bien connue, *Le cosmos symbolique du XIIIe siècle*,(1) qui a souligné en quelques pages l'importance et l'originalité de la doctrine érigénienne sur l'espace et le temps, telle qu'elle est exposée dans ce livre Ier du Periphyseon dont Mr Sheldon-Williams nous a heureusement donné le texte critique. Cette doctrine, que nous allons analyser très rapidement, compte enu de sa complexité, doit être considérée comme l'un des aspects multiple tde la dialectique fini-infini, être-non être, ou plutôt être au delà de l'être, qui constitue le noyau, le principe dynamique de tout le système." (p. 41)
(...)
"L'idée de création théophanique, affirmée par Érigène dans toute son œuvre, se trouve bien souvent contrastante, d'une façon apparente ou réelle, avec une tradition chrétienne, qui est surtout la tradition latine: il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'une création au sens plein du mot, de laquelle l'idée de la transcendance divine se dégage dans toute sa force. La pensée divine ne se manifeste pas par une sorte de nécessité, comme il arrive dans d'autres systèmes néoplatoniciens, mais elle engendre, elle produit elle-même les conditions et les lois de sa propre manifestation.
Voilà les lignes essentielles d'une doctrine, d'une grande complexité, certes, mais, dans son ensemble, d'une originalité et d'une cohérence admirable, qui se conclut, d'ailleurs, avec une dernière hardiesse: l'affirmation la plus claire que le lieu s'identifie avec l'activité de l'intellect, humain, angélique, ou divin, qui localise et circonscrit les êtres, qui connaît la réalité grâce à cet acte même, à ce pouvoir de définition, considéré en même temps comme pouvoir de création.(20)" (pp. 46-47)
(20) 20. Cf. *Periphyseon*. I. 43-44, cols. 484D-486D, Sheldon-Williams. pp. 132-136.
 63. ———. 1973. "Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena." *Studi Medievali*:39-136.

"The author of this study suggests at the outset that she intends the term 'spazio' to be construed rather as 'place' (*locus*) and proposes to deal with her theme in the context of *Periphyseon* Books I and V, that is in relation first to *processio* - in which Eriugena makes a coherent case -- and then to *reditus* -- where the clear-cut arguments cannot apply.

Section I (pp. 40-116) explores the question in relation to *processio* under the following headings: (1) the incognoscibility of Essence: Eriugena's (mis) translation of the ps-Dionysian dictum is adduced: *Cognitio... eorum quae sunt, ea, quae sunt, est*. In the formulation of his system his debt to Maximus Confessor and consequently to Gregory is emphasised. (2) "*Terminus naturae*": *locus* is one of the categories which though in describing a being necessarily delimits it yet renders it less unknowable; likewise the category *tempus* enjoys equal privilege. (3) The Unity of the Categories and the problem of "*locus*": the question of *locus* is discussed within the tradition of Plato and Porphyry as well as of the skeptic, Sextus Empiricus, all responding to the *Categoriae* of Aristotle. (4) The notion of place as a function of the intellect: Eriugena did not adhere to the strict hierarchical structure of the ps-Dionysius. The distinction between knowledge of *quia est* and *quid est* and the problem of the divine intellect as *locus sui* are discussed. The variety of his sources has complicated the problem. (5) Spatio-temporal unity: on the question of time Eriugena has a clearer view. Again sources are discussed, going back to the Stoics, with Maximus Confessor providing the principal inspiration. Knowledge must be expressed in terms of space and time (*Periphyseon* I, 39, col. 481BC). (6) Space and time, primordial conditions of the real: this heading indicates Eriugena's divergence from the views of Maximus. Eriugena held a more dynamic view of creation. The question of other sources is looked into, particularly concerning the interpretation of the biblical *principium (arché)* (7) Conclusion: Space and Time perform the function of determining and circumscribing and stabilising the frontiers of being; they precede created nature; they are a function of the intellect in the cognitive act.

Section II (pp. 116-134) considers space and time in the perspective of the *reditus*. This author suggests that the imprecision of language on this question may seem to involve a paradox in Eriugena's exposition (Book V) but it does contain its own internal logic. The Pauline phrase *tempora aeterna* is adduced in relation to the Primordial Causes. Eriugena has recourse to Augustinian texts to help him reconcile seemingly impossible contradictions. The author believes that even if Eriugena does seem to express views that are superficially negative, the *recapitulatio* profoundly demonstrates the ontological necessity of the incarnation of the Word (*Periphyseon* V, 29, col. 912 B). Eriugena's originality would seem to have been his characterisation of space and time as intellectual, not material categories." (Brennan, pp. 220-221).

64. ———. 1981. "Nature-essence et nature-language. Notes sur l'emploi du terme "natura" dans le *Periphyseon* de Jean Scot Erigène." In *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* 29. August - 3, September 1977 in Bonn. II Halbbandk, edited by Beckmann, Jan, 707-717. Berlin: Walter de Gruyter.
65. ———. 2000. "L'universo spazio-temporale di Giovanni Eriugena." In *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo. Atti del XXXVI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*, 73-105. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo.
66. Crouse, Robert D. 1978. "*Intentio Moysi*: Bede, Augustine, Eriugena and Plato in the Hexaemeron of Honorius Augustodunensis." *Dionysius* no. 2:137-257.
67. ———. 1992. "Origen in the philosophical tradition of the Latin West: St. Augustine and John Scottus Eriugena." In *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments*.

Papers of the 5th international Origen congress, Boston College, 14-18 August 1989, edited by Daly, Robert J., 565-569. Leuven: Peeters.

68. d'Onofrio, Giulio. 1980. "A proposito del "magnificus Boetius": un'indagine sulla presenza degli "Opuscola sacra" e della "Consolatio" nell'opera eriugeniana." In *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, edited by Beierwaltes, Werner, 189-200. Heidelberg: Carl Winter.
- "Come è noto vari tentativi sono stati operati nel corso del nostro secolo per attribuire a Giovanni Scoto alcuni commenti su queste due opere, in base soprattutto alle evidenti tracce di eriugenismo riscontrabili in alcune glosse di particolare interesse filosofico: ma un'attenta analisi di queste raccolte le riconduce tutte, come momento iniziale della loro diffusione, all'opera scolastica di Remigio di Auxerre, alla cui sola mediazione didattica è dovuto l'inserimento in esse di insegnamenti provenienti dall'Eriugena. Tutte queste tentate attribuzioni rientrano dunque nel progetto ancora non risolto di ricostruire un'ipotetica attività didattica del maestro irlandese sui testi boeziani: un insegnamento, cioè, sulla *Consolatio* e sugli *Opuscula*, simile a quello di cui rimane traccia nelle *Annotationes* di Giovanni Scoto su Marziano Capella, e che potesse essere collocato, come fonte dello stesso Remigio, alle origini dell'uso medievale di commentare analiticamente gli „auctores“." (pp. 189-190)
- (...)
- "Di questo studio e di questo insegnamento non sono rimaste tracce dirette ed esplicite, ma soltanto indizi che suggeriscono la possibilità di tentarne la ricostruzione in via ipotetica. Nessuna prova conferma a questo punto le ipotesi sull'esistenza di un commento eriugeniano sulle due opere. Ciononostante, ed anzi proprio per questo a maggior ragione, assumono qui un'importanza particolare le raccolte di glosse su di esse redatte da Remigio di Auxerre o alla sua scuola, profondamente imbevute dell'influenza eriugeniana. Tale influenza è, è vero, spesso settoriale, talvolta superficiale, e l'eriukenismo vi sembra a volte invocato fuori posto per illustrare passi di particolare interesse speculativo senza un'effettiva aderenza al pensiero né dell'Eriugena né di Boezio stessi. Il *Periphyseon* è per queste glosse una fonte come le altre, tra le altre, particolarmente utile per risolvere i problemi filosofici o teologici suscitati dal testo commentato. Eppure questa particolare applicazione che un glossatore fecondo e polivalente come Remigio fa dell'insegnamento di Giovanni Scoto proprio agli *Opuscula* e alla *Consolatio*, accanto ai risultati positivi della nostra indagine sulla loro presenza nelle opere eriugeniane, sembra offrire la prova più evidente che l'interesse vasto e diffuso che essi avrebbero suscitato soprattutto nelle scuole a partire dal X secolo, trova un significativo precedente e un probabile impulso iniziale proprio in quella certa attenzione didattica che il maestro irlandese deve aver rivolto su di essi nei propri corsi di studio, e di cui fin qui si è cercato, sulla base dei pochi elementi a disposizione, di disegnare i lineamenti." (p. 200).
69. ———. 1980. "Giovanni Scoto e Boezio: tracce degli *Opuscula sacra* e della *Consolatio* nell'opera eriugeniana." *Studi Medievali* no. 21:707-752.
70. ———. 1981. "Agli inizi della diffusione della *Consolatio* e degli *Opuscula sacra* nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre." In *Atti del Congresso Internazionale di Studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, edited by Obertello, Luca, 343-354. Roma: Herder.
71. ———. 1981. "Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio." *Studi Medievali* no. 22:587-693.
- Abstract: "
- La *Consolatio* e gli *Opuscula sacra* di Boezio furono conosciuti e recepiti nell'alto medioevo come un blocco unitario. L'analisi della tradizione manoscritta conferma questa situazione: delle quattro famiglie in cui Rand suddivideva i circa 170 mss. degli *Opuscula*, almeno due (quelle provenienti da Fleury e da Tours) testimoniano negli archetipi la presenza anche della *Consolatio*. È molto difficile ricomporre in un testo unitario i vari gruppi di glosse dei manoscritti dei secc. IX-XII a causa della

particolare natura del commento medievale, che non è un genere letterario autonomo, quanto, piuttosto, uno strumento scolastico finalizzato alla lettura in cui confluisce il patrimonio di tutta una tradizione di cultura e di pensiero. Tuttavia, l'ipotesi dell'esistenza di un commento di Giovanni Scoto a Boezio, scaturita dall'osservazione di espressioni, concetti e dottrine eriugeniane nelle glosse a Boezio, ha aperto un dibattito fatto di attribuzioni, ricostruzioni e distinzioni di corpi unitari di glosse e annotazioni, che ha notevolmente arricchito la conoscenza dell'argomento. L'Autore passa in rassegna le posizioni degli studiosi di questo secolo (pp. 591-610): da Rand, che attribui a Giovanni Scoto il più antico corpus di glosse agli *Opuscula* e, sulla base del cod. Trier 1903, individuò un commento alla *Consolatio* attribuibile a Remigio di Auxerre; a Courcelle, per il quale il presunto commento dell'Eriugena era in realtà una commistione, del sec. XI, dei commenti di Remigio e di Adalboldo di Utrecht; per arrivare agli studi più recenti di H. Silvestre e N.M. Haring. Le pp. 610-30 sono dedicate allo studio della presenza di influssi eriugeniani nei commenti altomedievali a Boezio; segue alle pp. 630-90 un'analisi delle tematiche eriugeniane, raggruppate per argomenti, dei commenti di Remigio secondo la problematica suggerita di volta in volta da Boezio: teologia negativa (647), dottrina trinitaria (657), interpretazione neoplatonica del processo creativo (663), l'essere e il tempo (676), antropologia ed escatologia (682). In appendice, alle pp. 690-3, un aggiornamento bibliografico."

72. ———. 1986. "'Disputandi disciplina". Procédés dialectiques et "Logica Vetus" dans le langage philosophique de Jean Scot." In *Jean Scot écrivain*, edited by Allard, Guy-H., 229-263. Paris: Vrin.
- "Ce fut peut-être justement dans le filigrane de cette présentation mythique esquissée par Martianus Capella au début du quatrième livre de son *De nuptiis*, que Jean Scot apprit initialement à connaître le pouvoir merveilleux de la dialectique : l'art qui donne au discours humain, fabriqué par la grammaire, et dignement habillé par la rhétorique, la force vitale du mouvement coordonné au moyen de règles certaines et efficaces. Il comprit alors le sens des formules augustinienes qui désignent dans son ensemble ce patrimoine philosophique d'origine profane offrant la norme des procédés rationnels et de leur expression verbale : *ars disputatoria*, ou *disputandi disciplina*, ou bien, avec plus de précision, *bene disputandi scientia*(5)." (p. 230)
- (...)
- "Une familiarité évidente avec les termes de la logique classique et une application fréquente des principes et procédés correspondants sont de fait reconnaissables sans peine dans le langage érigénien(42). En outre Jean Scot lui-même nous dit avec clarté que pour lui ces matériaux logiques appartiennent à la compétence de la dialectique : à propos, par exemple, de la distinction des prédications « in subiecto » et « de subiecto », il dit de rapporter cette doctrine « iuxta dialecticorum opinionem »(43) ; une autre fois il affirme que lorsque la rhétorique prétend parler des « loci communes », c'est-à-dire, selon Boèce, des « topica », elle envahit le domaine de la dialectique(44). On est alors en droit de se poser la question de l'extension de ses connaissances logiques, et donc avant tout des textes et des instruments dont il dispose et fait usage. Mais il est peu prodigue en citations explicites : une, ou deux fois, il nomme le *Categoriae decem* du pseudo-Augustin(45) ; une fois seulement le *Periermeneias* d'Aristote, mais le renvoi est si générique (peut-être même un peu timide) qu'il n'offre aucune garantie d'une lecture directe(46). Pas un mot sur les textes logiques de Boèce, commentaires ou monographies. Maigre récolte, en définitive, mais elle ne nous éloigne pas de la situation universelle à l'époque carolingienne, où le corpus de la première logica vêtus ne comprend même pas le texte originaire des *Categoriae* d'Aristote, substitué par la paraphrase pseudo-augustinienne : ses autres trésors sont limités à l'introduction de Porphyre, au *Periermeneias*, aux *Topica* de Cicéron, ces derniers peut-être avec le commentaire de Boèce ; mais surtout ce sont les sommaires de Martianus, de Cassiodore et d'Isidore qui complètent ce programme d'études avec leurs expositions élémentaires de la syllogistique et de la doctrine victorinienne de la définition(47)." (pp. 242-243)

(5) Augustin, *Soliloquio*, II, xi, 19, P.L. 32, col. 894 («non nego vim peritiamque definiendi... disputatoriae arti tribui»), et col. 893 («disciplina disputandi verane, an falsa est?»). La fameuse définition de la dialectique comme *bene disputandi scientia* ouvre l'opuscule attribué à saint Augustin, *De dialectica liber* (ou *Principia dialecticae*), I, P.L. 32, col. 1409 (cf. ed. B. Darrel Jackson & J. Pinborg, Dordrecht - Boston, 1975, «Synthèse Historical Library» 16, p. 83,2; sur la question de l'authenticité augustinienne cf. *ibid.* Introduction de Darrel Jackson ; et cf. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 576-578). Cf. aussi le *Periermeneias* attribué à Apulée, I (je citerai d'après l'édition de P. Thomas, Leipzig, 1908 ; ici : p. 176, 3-4): «rationalis [philosophia], qua continetur ars disserendi».

(42) Il n'y a pas dans le *Periphyseon* une différence manifeste de langage ou de style, lorsque Jean Scot aborde une question purement philosophique ou des problèmes de théologie : en ce sens la quadripartition de la philosophie citée à la note précédente est par lui effectivement respectée.

(43) Cf. *Periphyseon*, I, col. 470 D6-7, p. 102, 11-12; cf. infra, la note 80.

(44) Cf. *ibid.*, V col. 870 A4-6.

(45) *Ibid.*, I, col. 493 A12-B13, p. 150, 31 - 152, 8 (= *Categoriae decem*, P.L. 42, col. 1427, §§ 71-72, p. 149, 4-17). L'autre citation, moins claire, se trouve dans les *Annotationes in Marcianum*, p. 84,23-24 (= *Categoriae decem*, col. 1424, § 45, p. 143, 10-13).

(46) *Periphyseon*, II, col. 597 C4-8, p. 162, 15-18 : «... De quibus quisquis plene voluerit percipere legat Periermeneias hoc est *De Interpretatione* Aristotelem in qua aut de his solis, hoc est possibilibus et impossibilibus, aut maxime a philosophe disputatum est.» Je ne vois pas de raison pour citer à ce propos, comme le fait Sheldon-Williams, le commentaire boécien correspondant.

(47) Cf. L. Minio-Paluello, *Nuovi impulsi allo studio della Logica : la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio*, dans *La scuola nell'occidente Latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1972 («Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo» 19), II, p. 743-766 et 841-845.

73. ———. 1986. *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*. Napoli: Liguori.
See in particular pp. 275-320 on dialectic.
74. ———. 1986. "Dialectic and Theology: Boethius' *Opuscula sacra* and Their Early Medieval Readers." *Studi Medievali* no. 27:45-67.
75. ———. 1987. "Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9.-11. Jh.)." In *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, edited by Beierwaltes, Werner, 47-76. Heidelberg: Carl Winter.
76. ———. 1989. "I fondatori di Parigi. Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo." In *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, edited by Leonardi, Claudio, 413-456. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Revised translation in: G. D'Onofrio, *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and renaissance Christian Thought*, English Text by John Gavin, S.J., Turnhout, Brepols, 2008,.
77. ———. 1990. "Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken." In *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, edited by Beierwaltes, Werner, 17-38. Heidelberg: Carl Winter. Revised English translation in: G. D'Onofrio, *Vera Philosophia*, Turnhout, Brepols, 2008.
78. ———. 1993. "La concordia di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso tra le fonti patristiche nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena." *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* no. 19:1-25.
English translation: *The concordia of Augustine and Dionysius. Toward a hermeneutic of the disagreement of Patristic sources in John the Scot's Periphyseon*,

translated by B. McGinn, in: B. McGinn & W. Otten, *Eriugena: East and West, Notre dame*: University of Notre Dame Press 1994, pp. 115-140.

79. ———. 1996. "Giovanni Scoto Eriugena." In *Storia della teologia nel Medioevo. I: I principi*, edited by D'Onofrio, Giulio, 243-294. Casale Monferrato: Edizioni Piemme.
Capitolo 4 (con bibliografia annotata, pp. 294-303).
80. ———. 2002. "'Cuius esse est non posse esse': la quarta *species* della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia." In *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, edited by McEvoy, James and Dunne, Michael, 367-412. Leuven: Leuven University Press.
"Per risolvere l'enigmatica della prima presentazione della *naturae species* quae nec creai nec creatur è utile prendere le mosse da una verifica del valore semantico che nel linguaggio filosofico eriugeniano assumono i termini *impossibile* e *impossibilitas*. Ad un rapido esame delle loro ricorrenze appare con evidenza come la loro utilizzazione possa essere articolata, grosso modo, secondo tre diverse funzionalità espressive."(p. 371)
(...)
"Questa introduzione del termine impossibile in una prospettiva di ordine squisitamente teologico, non concepibile nell'ordine creaturale senza l'apporto della rivelazione, ne incrementa in modo stupefacente il significato: ciò che è voluto da Dio come una 'realtà impossibile' appartiene alla natura, ma solo in quanto, come effetto appunto dell'incondizionata volontà creatrice, rientra nell'ambito indicibile e incomprendibile della natura divina. Ed è ovvio che la connotazione logica di *impossibilitas* descrive in tale caso per la ragione umana non una limitazione della res, ma una condizione propria del soggetto quando ne contempla il *mysterium* senza essere illuminato dall'*altitudo theologiae*, ossia dalla profonda conoscenza che sgorga dalla rivelazione e dalla grazia(40)." (p. 381)
(...)
"La conclusione del Periphyseon propone un riepilogo complessivo del pensiero eriugeniano nella cui sinteticità l'autore ha modo di esprimere in una riformulazione essenziale, definitiva e chiarificatrice, il senso del processo che conduce al non posse esse della quarta natura¹²². La divisione quadripartita delle *naturae* appare ormai non altro che il risultato della duplice considerazione di Dio come causa prima e come fine, e della creatura come causa seconda e come effetto. La quarta natura è dunque conoscibile da parte dell'intelligenza creata nella misura in cui Dio, come fine, è il punto di arrivo di ogni moto-desiderio delle creature, nel quale tutte trovano il limite del loro movimento naturale⁽¹²³⁾." (p. 410)
(40) Cfr. *Commentarius in Evangelium Iohannis* (in seguito: Comm.), VI, 2, 341A (ed. É. Jeuneau, Paris 1972 [SC 180], p. 330,16-18): "[Bona actio et rationabilis scientia] (...) erudiendis in fide non sufficiunt, nisi eis altitudo theologiae addatur".
(123) Cfr. *Periphyseon* 1019AC.
81. Desrosiers-Bonin, Diane. 1986. "Étude des radicaux et de leur répartition dans le dialogue du "Periphyseon"." In *Jean Scot écrivain*, edited by Allard, Guy-H., 311-325. Paris: Vrin.
"Cette analyse a pour unité de base le mot, mais le mot considéré comme l'énoncé d'une idée. En effet, afin d'appréhender l'œuvre en respectant les cadres épistémologiques dans lesquels elle fut élaborée, nous nous sommes conformée à la conception médiévale selon laquelle la pensée, antérieure au langage, se manifeste à travers un lexique, une syntaxe et leur aménagement ordonné selon une stratégie rhétorique particulière. Dans cette conception, le mot fonctionne comme l'instrument épiphanique de la pensée, ainsi qu'en témoigne Jean Scot à l'occasion des *Expositiones in Ierarchiam coelestem* : « (...) vox imago est intellectus»(1). Notre recherche, à son premier stade, ne porte donc pas sur la phrase ou sur des ensembles phrastiques. Elle ne se situe ni au niveau syntaxique, ni au niveau logique ou rhétorique sur lesquels nous concentrerons nos travaux ultérieurs. Enfin, notre étude ne repose pas sur une analyse de contenu ou une interprétation de sens. Nous

nous proposons plutôt de fournir aux chercheurs un compte rendu descriptif des recherches de type quantitatif que nous avons menées au moyen de l'ordinateur. Dans cette optique, notre contribution à l'étude du *Periphyseon* comporte deux volets. Nous verrons d'abord à établir la carte des idées sur lesquelles roule la dispute du *Periphyseon*, c'est-à-dire à cerner l'organisation générale des radicaux dans les cinq livres. Puis, nous éclairerons les caractéristiques du dialogue érigénien par une analyse quantitative et comparée des radicaux utilisés par le maître et le disciple, ainsi que ceux qui apparaissent dans les citations. Nous ferons ressortir leur degré de participation à l'ensemble du corpus, leur originalité lexicale et leur degré d'intégration, c'est-à-dire le vocabulaire qu'ils partagent(2)." (pp. 311-312)
(1) *Expositiones in Ierarchiam coelestem* (éd. J. Barbet), Cap. XV, 926."

82. Madec, Goulven. 1977. "L'augustinisme de Jean Scot dans le "De praedestinatione"." In *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, edited by Roques, René, 183-190. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
83. ———. 1980. "Observations sur le dossier augustinien du "Periphyseon"." In *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, edited by Beierwaltes, Werner, 75-84. Heidelberg: Carl Winter.
"Je distingue, en toute simplicité, trois opérations dans le traitement du texte érigénien: 1) l'établissement du texte, 2) l'investigation philologique, 3) l'interprétation doctrinale. La deuxième opération, à laquelle je veux me borner, concerne principalement l'inventaire des emprunts qui fait l'objet des notes de bas de pages; et je voudrais présenter ici une sorte de petite théorie de l'annotation. Dans l'édition du *De diuina praedestinatione*, je me suis refusé l'usage de tout artifice typographique: guillemets ou caractères italiques, afin de préserver le texte de toute intrusion de l'érudition philologique. Dans le même esprit, j'estime que la détection des emprunts n'autorise pas d'elle-même, automatiquement, les conclusions d'ordre doctrinal. Le philologue en acte de repérage des emprunts est, en effet, selon moi, un lecteur anormal: il ne lit pas, il analyse, il décompose le texte. Pour être à même de porter un jugement doctrinal, il doit, ce me semble, se remettre en acte de lecture normale, suivre le courant du discours où les emprunts ont désormais la vie, le mouvement et l'être. Il faut considérer les emprunts comme des actes doctrinaux de Jean Scot, et non pas comme de simples signes de dépendance littéraire et doctrinale.
Les résultats du travail philologique doivent donc faire l'objet d'une attention critique; et je voudrais préciser d'entrée de jeu qu'un dossier augustinien du *Periphyseon* ne peut être que partiel et disparate.
Ce dossier est partiel: il ne fait pas un tout à lui seul, mais réclame les dossiers concurrents concernant toutes les œuvres, ecclésiastiques et profanes, exploitées dans le *Periphyseon*. Il faudrait, autrement dit, considérer la nomenclature des auteurs, dressée par Dom Cappuyns(4), comme un programme d'études. Une enquête biblique serait particulièrement utile, qui donnerait les références précises des citations et des réminiscences, en relevant les particularités textuelles, et qui étudierait les remarques de Jean Scot sur les textes hébreu, grec et latin(5)."
(4) M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1933; Bruxelles, 1964, p. 387-392.
(5) Dans mes notes sur „Jean Scot et les Pères latins“, *Revue des études augustiniennes*, 22, 1976, p. 134-142, il manque deux références à saint Jérôme, relatives au texte hébreu. *Exp. in Hierarchiam caelestem*, viii, 366-369: „Similiter de Serubet Seraphim dicendum; proprie tamen, ut sanctus Ieronimus docet, Cherubim et Seraphim et pluralis numeri et masculina nomina sunt“ (éd. J. Barbet, CC, Cont. Med. XXXI, p. 128); cette remarque de Jérôme se trouve en Comm, in *Isaiam prophetam*, lib. 1, cap. i (PL 24, 259B9-11; CC 73, p. 7). *Exp. in Hierar- 1 chiam caelestem*, xv, 1018-1023 (p. 213): „Bcatus autem Ieronimus . . . Ecce quod Dionisius posuit hebraice TEA, TEA, PEA, Ieronimus latine uolubiles interpretatus est“. Cf. *Comm. in Ezechielem* lib. II, cap. x (PL 25, 93C-94B; CC 75, p. 114). Je me console de ces omissions, en constatant que le travail à l'ordinateur peut aussi

subir pareils accidents: dans l'index nominum, CC Cont. Med. XXXI, p. 365, sub verbo: Ieronymus, il manque une référence à xiv, 31 (p. 185).

84. ———. 1980. "Le dossier augustinien du *Periphyseon* de Jean Scot (livres I-II)." *Recherches Augustiniennes* no. 15:241-264.
85. ———. 1983. "Le dossier augustinien du *Periphyseon* de Jean Scot (livres III-V)." *Recherches Augustiniennes* no. 18:183-223.
86. ———. 1986. "Jean Scot et ses auteurs." In *Jean Scot écrivain*, edited by Allard, Guy-H., 143-186. Paris: Vrin.
Index auctorum pp. 154-186.
 "Mais mon propos n'est pas de traiter des emprunts tacites de Jean Scot, bibliques et autres. Cela excéderait ma compétence et ce devrait être un travail d'équipe. J'ai pensé, en revanche, que l'heure était peut-être venue de mettre à jour la nomenclature dressée par Dom Cappuyns à la fin de son grand ouvrage [*], dans l'appendice intitulé « Les auteurs cités par Jean Scot » (p. 387-392). Dom Cappuyns relevait « tous les passages où Jean Scot fait appel à quelque autorité, qu'il s'agisse d'auteurs profanes ou ecclésiastiques, de citations proprement dites ou de simples renvois » (p. 387). C'est aussi le parti que je prendrai ; mais cette formulation appelle quelques remarques. Premièrement, il y manque les auteurs bibliques ; j'y reviendrai. Deuxièmement, il faut observer que Dom Cappuyns employait le terme de citation au sens strict, ce qui est en effet indispensable dans ce genre de travail." (p. 144)
 (...)
 "La pratique des citations est générale chez les écrivains de l'époque. L'originalité de Jean Scot tient à son érudition ; et davantage à sa connaissance des Pères grecs, Denys, Grégoire, Maxime, qu'à sa culture classique, pour laquelle il faut compter avec l'intermédiaire des « maîtres-livres » de Martianus Capella, de Macrobie, de Calcidius et de Boèce (cf. É. Jeauneau, « L'héritage de la philosophie antique durant le haut Moyen Age » — *La cultura antica nell'Occidente Latino dal vii all'xi secolo*, Spoleto, 1975, p. 15-56), auxquels s'ajoute ici et là des renseignements pris dans la *Cité de Dieu* (pour Cicéron: *Expositiones in Ierarchiam caelestem* 15, 612; pour Varron : *Glosae Martiani* p. 147, 149 et 156)." (p. 152)
 [*] *Jean Scot Erigène sa vie, son oeuvre, sa pensée* (1933).
87. ———. 1988. *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*. Paris: Études augustiniennes.
88. ———. 1991. "Theologia. Note augustino-érigénienne." In *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in honor of John O'Meara*, edited by Martin, Francis X. and Richmond, John A., 117-125. Washington: Catholic University of America Press.