

CHE COSA SIA L'UOMO PER AGOSTINO: LA LUCERNA, IL CAVALIERE, IL CENTAURO E LA BIGA

ILARIA FERRETTI

Premessa

Uno dei temi che Agostino ha affrontato con più ardore e dedizione è costituito, come è noto, dalla ricerca della conoscenza di Dio. Gran parte della speculazione filosofica agostiniana ha come fulcro la *visio* (o la *possessio*) *Dei*, una condizione che l'uomo non può attingere in modo completo fintanto che vivrà nel secolo¹. Non deve sorprendere che la consapevolezza di tale limite umano, conseguenza della condizione postlapsaria, non comporti, per Agostino, una rinuncia al percorso di conoscenza di Dio, perché nel suo animo inquieto il desiderio di attingere le realtà celesti, il senso della trascendenza e la volontà di ricerca sono ben radicati e non vengono mai meno. Vorrei citare una celebre frase programmatica dei *Soliloquia* che dimostra come il giovane Agostino, all'epoca poco più che trentenne, avesse ben chiaro cosa, o meglio dove, indagare per attingere Dio: *Deum et animam scire cupio*². L'Ipponate afferma di non voler conoscere nient'altro che Dio e l'anima³ e, mediante

¹ In merito alla mistica e ai tentativi mistici di Agostino si veda, tra gli altri, MCGINN 1997, 314-315.

² Cfr. AUGUSTINUS 1970, *soliloq.* 1, 2, 7.

³ *Ibid.*: «Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino».

tale affermazione, stabilisce un nesso tra i due oggetti della ricerca⁴. È un doppio fondamento quello che giustifica l'instaurarsi di un legame che può apparire particolare, come quello che unisce il creatore a una sua creatura: se da un lato è l'uomo, in particolare mediante il suo elemento spirituale, l'anima, appunto, a desiderare in modo naturale e quasi istintivo l'unione con il Creatore⁵, dall'altro lato del cammino si trova Dio, il quale rende manifesto un moto di avvicinamento al suo *praecipuum (Dei) opus*⁶; Dio non si è limitato a essere il creatore dell'uomo, giacché il rapporto con la creatura fatta a sua somiglianza⁷ è mantenuto vivo dalla comunicazione che avviene mediante l'orecchio del cuore e dalla dimora che Dio ha scelto per essere trovato: l'anima umana, la quale è differente da quella animale e vegetale⁸. L'uomo che cerca Dio deve, dunque, compiere un cammino nella propria interiorità, mentre Dio, a sua volta, si

⁴ Come suggerito da alcuni studiosi come Giorgio Giannini, l'antropologia di Agostino è di carattere teocentrico e ciò implica che riflettere circa la natura dell'uomo per il Vescovo di Ippona significa trattare anche di Dio: «L'antropologia agostiniana è dunque essenzialmente teocentrica: l'uomo scopre se stesso nel momento in cui acquista la consapevolezza del suo rapporto con Dio» (GIANNINI 1954, 1016). In merito all'argomento si veda anche SCIACCA 1951, 151: anch'egli afferma che Agostino «incentra la sua vasta e profonda speculazione su Dio e sull'uomo, problemi distinti ma non separabili», dal momento che la storia dell'uomo è saldamente intrecciata con Dio, che è l'origine, la fine ed il fine, la felicità e la Verità, l'amore e la speranza.

⁵ Cfr. SCIACCA 1951, 158-159.

⁶ Cfr. AUGUSTINUS 1989, *gen. ad litt.* 6, 12, 21-22.

⁷ Cfr. *Gn.* 1, 26-27; in merito alla somiglianza con Dio si veda, ad esempio, AUGUSTINUS 1989, *gen. ad litt.* 12, 16, 33. Sebbene in AUGUSTINUS 1995, *divers. quaest.* 51, 2 Agostino ritenga che a immagine di Dio sia creato anche il corpo, la maggior parte delle occorrenze sull'argomento trattano della somiglianza dell'anima (si veda, ad esempio, AUGUSTINUS 1973, *trin.* 12, 7, 12).

⁸ Cfr. AUGUSTINUS 1965, *conf.* 10, 17, 26; anche AUGUSTINUS 1973, *trin.* 15, 1, 1; anche AUGUSTINUS 1976, *quant. anim.* 33,70-36,81.

avvicina all'uomo⁹ in un percorso che è un incontrarsi al di là dell'abisso che li separa. Se la ricerca di Dio occupa gran parte dell'impegno di Agostino, si comprende come ammirare le vette dei monti, le enormi onde del mare e le altre meraviglie della natura non arrechi alcun giovamento all'uomo che non è in grado di conoscere se stesso¹⁰ e, dunque, di trovare Dio nella sua anima, o che non è in grado di ricercare le tracce di Dio nel *liber creaturae*. Ogni elemento del creato è osservato da Agostino con uno stupore, una meraviglia e una gioia che non sono mai una semplice constatazione di perfezione, ma una lode al Creatore che creò ogni cosa con bontà¹¹ e dotò gli esseri della proporzione delle parti, dell'armonia, della simmetria e della tendenza all'unità, in altre parole della bellezza¹². È

⁹ L'uomo tende indubbiamente verso Dio, ma, mediante il dono della grazia e mediante le risposte sussurrate all'orecchio del cuore, si determina anche un movimento che parte dal Creatore e scende verso le creature. Il movimento più importante che il Creatore ha compiuto verso l'uomo è costituito dall'aver inviato sulla terra Cristo, che è il mezzo, ovvero un'imbarcazione (per utilizzare una metafora utilizzata dall'Ipponate), indispensabile per condurre l'uomo attraverso il mare del mondo e attingere le rive della vera patria (AUGUSTINUS 1968, *in euang. Ioh.* 2, 2-5).

¹⁰ Cfr. AUGUSTINUS 1965, *conf.* 10, 8, 15.

¹¹ Cfr. AUGUSTINUS 1979, *serm.* 15, 5; 29, 1; anche AUGUSTINUS 1977, *in psalm.* 134, 3-4.

¹² Agostino definisce la bellezza: «Congruentia partium cum quadam coloris suavitate» (AUGUSTINUS 1969, *epist.* 3, 4). Una particolare definizione può essere individuata nella descrizione del *vermicellus* contenuta in AUGUSTINUS 1995, *vera rel.* 41, 77: «et tamen vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere, considerans nitorem coloris, figuram teretem corporis, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia, et unitatis appetentiam pro suae naturae humilitate servantia; nihil ex una parte formatum, quod non ex altera parili dimensione respondeat. Quid iam de anima ipsa dicam vegetante modulum corporis sui, quomodo eum numerose moveat, quomodo appetat convenientia, quomodo vincat aut caveat obsistentia quantum potest, et ad unum sensum incolumitatis referens omnia, unitatem illam conditricem naturarum omnium, multo evidentius quam corpore insinuet?». Pur nella sua umiltà, anche il «vermicellus» contiene una traccia della bellezza che rimanda al Creatore, dal momento che ogni creatura presenta una propria bellezza, che è il riflesso della perfetta unità, uguaglianza e identità del soprasensibile. Sull'argomento si veda, tra gli altri, BETTETINI 1992, viii-xiv.

proprio la comprensione del fatto che la bellezza insita nelle creature rimanda a quella del Creatore che consente all'uomo di intravedere alcune vestigia di Dio nel mondo terreno. Come ampiamente dimostrato nel *De Trinitate*, anche all'interno dell'uomo, in particolare nella sua parte spirituale, è possibile scorgere queste tracce di Dio; dal libro ottavo al libro quindicesimo l'opera tratta dell'ascesa dell'anima e delinea un graduale processo attraverso una gerarchia di immagini della Trinità che possono essere individuate all'interno dell'uomo e che rimandano all'essenza di Dio¹³.

Non è questa la sede per descrivere le modalità di ricerca di Dio tentate da Agostino o le speculazioni filosofiche agostiniane in merito a tale argomento; basteranno questi rapidi e limitati accenni per tenere presente, al momento di indagare l'antropologia, la fondamentale connessione che si instaura con la teologia. Si comprende meglio, allora, la questione centrale del presente articolo: la speculazione filosofica agostiniana che ruota attorno alla ricerca di Dio non può prescindere da un'attenta considerazione dell'uomo. Agostino spiega chiaramente che ogni uomo instaura un legame con Dio dal quale non può prescindere; persino gli empi che scelgono di vivere rigettando i precetti divini si rapportano inevitabilmente a essi. Tale concetto è espresso in modo chiaro all'interno del *De immortalitate animae*¹⁴, nel quale è scritto che nessun

¹³ Va detto che la somiglianza tra i due tipi di trinità (delle creature e del Creatore), la quale permette di percepire l'essenza di Dio indagando l'uomo, non sarà mai completa al punto da essere considerata identità, tuttavia permette di giungere al culmine della conoscenza di Dio sulla terra.

¹⁴ Cfr. AUGUSTINUS 1970, *immort.* 8, 14.

uomo può vivere una vita disgiunta dal suo Creatore¹⁵. L'antropologia è di primaria importanza, ha un fondamento teologico ed è dunque doveroso interrogarsi in merito a quel *praecipuum Dei opus*, quella creatura che ricerca Dio e che è in grado di contenere le realtà celesti dentro di sé.

La dottrina antropologica agostiniana è stata fatta oggetto di numerosi studi che ne hanno minutamente vagliato ogni aspetto e, per tale motivo, ciò che intendo affrontare qui è una analisi dell'antropologia osservata da una prospettiva che non è stata particolarmente considerata in letteratura; vorrei esaminare le immagini che l'Ipponate ha utilizzato a supporto della dottrina antropologica esposta nel *De moribus Ecclesiae Catholicae* e nel *De civitate Dei* per verificare se possano gettare una luce dalla portata più ampia su tali riflessioni. Le immagini utilizzate da Agostino in ambito antropologico possono dare una risposta alla domanda "che cos'è l'uomo?" (*quid est homo*)? Nel caso di una risposta affermativa, essa è differente rispetto a quanto si può arguire dalle definizioni tradizionali? Può, in altre parole, un'immagine definire senza uso di definizioni e permettere una buona comprensione dell'argomento trattato?

1. Definizione di uomo

Trattando la questione della natura dell'uomo (*quid est homo*), Agostino elabora una personale dottrina che rimane stabile lungo tutto l'arco della sua produzione letteraria e che è frutto di una riflessione su testi

¹⁵ Cfr. MATTHEWS 1980, 102.

antichi. Possiamo riassumere questa dottrina in alcune proposizioni, che possono essere prese come vere e proprie definizioni dell'essere uomo:

1. «Cum inter omnes paene constet, aut certe, id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos»¹⁶;
2. «Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos?¹⁷ (...) duo quaedam esse in homine convenit internos, id est corpus atque animam»¹⁸;
3. «Nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur»¹⁹;
4. «Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore»²⁰;
5. «Nam quoniam duabus, inquit, partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore, quarum prior pars est animus melior, deterius corpus est»²¹;
6. «Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore»²².

Le proposizioni qui sopra elencate possono essere classificate, per quanto riguarda la definizione dell'uomo, in due gruppi: le prime quattro designano l'uomo come un composto di anima e di corpo; tra queste,

¹⁶ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 4, 6.

¹⁷ Cfr. AUGUSTINUS 1970, *beat. vit.* 2, 7.

¹⁸ *Ibid.* 2, 9.

¹⁹ Cfr. AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1.

²⁰ Cfr. AUGUSTINUS 1973, *trin.* 15, 7, 11.

²¹ Cfr. AUGUSTINUS 1970, *soliloq.* 1, 12, 21.

²² Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 27, 52.

l'ultima è una vera e propria definizione perché non si limita a individuare gli elementi costitutivi dell'uomo, ma ne esprime anche il principio essenziale, definendo l'uomo come una "sostanza razionale" (*substantia rationalis*). Il secondo gruppo è formato da una proposizione, la quinta, che mira a esprimere i costituenti dell'uomo e da una vera e propria definizione, la sesta, che caratterizza l'uomo come un'anima razionale che si serve di un corpo; queste ultime due si differenziano dalle prime quattro perché aggiungono un particolare utile per comprendere come Agostino interpreti e definisca il rapporto tra corpo e anima. Vi si legge, rispettivamente, che l'anima è superiore al corpo e che l'anima utilizza il corpo.

Mi pare che il secondo gruppo di proposizioni elencate, inoltre, non si limiti a esprimere solamente "che cos'è l'uomo" (*quid est homo*) o quali elementi lo compongano, ma segnali anche per così dire il percorso, o meglio il fine, che l'uomo deve perseguire. Quando Agostino sottolinea la superiorità dell'anima rispetto al corpo sembra implicitamente indicare il cammino che l'uomo compie per arrivare a Dio, dall'elemento più basso a quello più alto, in una sorta di scala che conduce dalle realtà terrene a quelle spirituali e celesti²³; è noto, infatti, come il primo passo per avvicinarsi a Dio sia la contemplazione del dato sensibile, fruibile grazie alla mediazione dei cinque sensi, e, poi, il superamento di esso, verso le

²³ In merito all'importanza gerarchica dell'anima rispetto al corpo nella trascendenza dell'uomo, si veda GILSON 2014, 61-86. Allo stesso modo, come ha notato Vittorino Grossi, l'Ipponate utilizza, come sinonimi di «uomo», i termini «cuore» e «coscienza» e, mediante tali espressioni, non intende occuparsi di una risposta «in relazione al suo essere composto, ma in relazione al suo fine». I due termini, in sostanza, sottolineano come la più importante definizione debba includere anche il fine ultimo: l'uomo è colui che cerca Dio (Cfr. GROSSI 1982, 469).

verità che soltanto l'anima umana può attingere. Si può osservare come questo tipo di definizione manifesti l'inseparabile connessione tra antropologia e teologia nel tentativo di sottolineare il percorso dell'uomo dall'elemento terreno a quello spirituale.

Al di là delle divergenze o delle sfumature di significato, ciò che emerge dalle proposizioni elencate sopra è la certezza che, per Agostino, l'uomo sia costituito dall'unione di due principi, il corpo e l'anima, e tale concetto non verrà mai meno nella dottrina agostiniana, nemmeno di fronte ai dubbi espressi dal fratello Navigio²⁴. Si deve tener presente, infatti, che in quasi tutte le definizioni sono nominati entrambi gli elementi costitutivi dell'uomo, e che tali definizioni sono tratte sia da opere giovanili, come il *De moribus Ecclesiae Catholicae* e il *De beata vita* (risalenti al 387-388), sia da opere della maturità, come il *De civitate Dei* (risalente al 413-427)²⁵. Agostino ritiene che l'uomo sia formato da due elementi differenti tra loro, una sostanza corporale e una sostanza incorporale e spirituale, ma come due principi così differenti possano convivere, come si siano uniti e in che rapporti si mantengano è indagato e descritto da

²⁴ In AUGUSTINUS 1970, *beat. vit.*, 2, 7, l'Ipponate, che si interroga circa il bene che consente la felicità all'uomo, imposta la riflessione partendo dal *quid est ipse homo* e chiede conferma agli astanti del suo presupposto, ovvero che l'uomo sia formato da corpo e anima insieme. Tutti acconsentono eccetto Navigio, il quale esprime i propri dubbi affermando di avere coscienza di possedere un corpo e di avere vita, ovvero l'anima, ma di non essere certo che l'uomo non si componga di un ulteriore elemento. Tale eventuale presenza non viene negata da Agostino, il quale, tuttavia, nemmeno ne indaga la natura; utilizzando una formulazione a cui ricorre a più riprese, l'Ipponate sposta l'asse del discorso e si ripropone di tornare in seguito sull'argomento, per focalizzare l'attenzione su quanto più gli preme in quel frangente: l'unione di corpo e anima necessaria a costituire l'uomo e tale unione diventa un assioma incontestato per organizzare il prosieguito della sua riflessione sulla felicità.

²⁵ Per la datazione seguono quanto riportato in FITZGERALD 2007.

Agostino in differenti opere²⁶ e le risposte, che non sono sempre le stesse, riflettono un cammino di conoscenza e di evoluzione del pensiero agostiniano. Seguendo da un punto di vista cronologico le definizioni dell'uomo, troviamo il pensiero giovanile di Agostino espresso nel *De beata vita* e nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*: l'uomo è composto da corpo e anima e, a questi elementi, si associano due caratteristiche volte a delimitare la definizioni del composto "uomo". L'anima è *razionale*, e ciò pone l'uomo al di sopra delle bestie, mentre il corpo è *mortale*, e ciò pone l'uomo al di sotto degli angeli, in una posizione intermedia²⁷. I due elementi non possono essere considerati sullo stesso piano e, sebbene Agostino non si abbandoni al rifiuto del corpo, lo considera tuttavia un ostacolo alla conoscenza e lo definisce mediante alcune immagini connotate negativamente. Tale concezione può essere individuata all'interno di opere come il *De moribus Ecclesiae Catholicae* e i *Soliloquia*, laddove Agostino associa all'elemento somatico le immagini del *vinculum*²⁸ e del *vi-*

²⁶ Per una indagine più approfondita si vedano: KAUFMANN 1904; SCIACCA 1951; COUTURIER 1954; FORTIN 1954; BUCKENMEYER 1971; MATTHEWS 1980; BOCHET 1982; GROSSI 1982; CIPRIANI 1996.

²⁷ Cfr. CRISTIANI 2012, 14: «Nella definizione di uomo, *animal rationale mortale*, le due *differentiae* (rispetto alla suprema categoria dell'essere) indicano tecnicamente la discesa, il *progressus* che allontana dall'essere, dal genere del vivente-*animal*, comprendente il vivente immortale: la *species* del vivente mortale, che comprende uomini e bestie, equivale alla caduta, mentre la *differentia* della razionalità è comune all'uomo e al vivente divino, quindi costituisce la mediazione privilegiata nel ritorno, nel *regressus* alla dimensione immortale dell'anima». In merito si veda anche COUTURIER 1954, 544, e MATTHEWS 1980, 87.

²⁸ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 22, 40: «Sed inter omnia quae in hac vita possidentur, corpus homini gravissimum est vinculum iustissimis Dei legibus propter antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Hoc ergo vinculum ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris, ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit».

sco²⁹. La superiorità dell'anima rispetto al corpo si manifesta nelle sue caratteristiche tra cui emergono spiritualità e immortalità, nelle sue funzioni di guida e di comando del corpo, ma, soprattutto, nella sua capacità di avere esperienza di Dio.

Lo studio più approfondito degli scritti paolini conduce Agostino a accordare più valore al corpo e giungere alle definizioni quali quelle riportate qui sopra del *De civitate Dei* e del *De Trinitate*, le quali descrivono l'uomo come l'unione dei due elementi senza una connotazione negativa dell'elemento somatico.

Si può parlare di giustapposizione di corpo e di anima? Non proprio, dal momento che questo tipo di legame è insufficiente a descrivere l'uomo; l'unione di corpo e anima non può essere descritta nemmeno attraverso l'immagine del miscuglio di due principi, dal momento che essi si trasformerebbero in una terza sostanza, differente e nuova, perdendo così le loro caratteristiche proprie³⁰. Qual è la fonte che ha influenzato il pensiero agostiniano? Alcune delle definizioni prese in esame sembrano mostrare una derivazione Platonica quando descrivono

²⁹ Cfr. AUGUSTINUS 1970, *soliloq.* 1, 14, 24: «Penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediatur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus».

³⁰ Per Agostino l'uomo è formato da una speciale giustapposizione che fonde i due elementi in modo tale che essi non perdano le loro proprietà essenziali; in AUGUSTINUS 1971, *epist.* 137, 3, 11 si afferma che nella persona umana si stabilisce un'unione di anima e corpo che è differente da quella degli altri corpi, i quali perdono le loro caratteristiche proprie («In illa ergo persona mixtura est animae et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis: si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam; quamquam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta misceatur»). Sull'argomento si vedano, tra gli altri, FORTIN 1954, 373-377, e BOCHET 1982, 352-353.

l'unione tra anima e corpo come un'unione accidentale tale che l'anima razionale si serve di un corpo mortale terreno come di uno strumento. Altre definizioni che si riferiscono all'uomo come a un animale mortale e razionale sembrano al contrario esprimere un'unione di tipo sostanziale, alla maniera di Aristotele. Analizzando l'*Epistola* 137 gli studiosi hanno ipotizzato una fonte alternativa del pensiero agostiniano individuando una precisa connessione con una dottrina Neoplatonica. Si tratta di un tipo di legame che consente la reciproca influenza tra corpo e anima, i quali sono uniti e cooperanti, ma anche indipendenti³¹.

Va infine sottolineato come alcune definizioni non siano un'invenzione agostiniana, ma siano desunte dal pensiero antico, come Agostino stesso ricorda: è il caso della definizione riportata nei *Soliloquia* o di quella riportata nel *De civitate Dei*, tratte rispettivamente da Cornelio Celso³² e da Marco Terenzio Varrone³³, oppure di quella riportata nel *De Trinitate*, ricavata, come Agostino si esprime, "dagli antichi" (*sicut veteres definierunt*)³⁴.

Proprio da Varrone Agostino trae alcune immagini per esprimere "che cos'è l'uomo" (*quid est homo*) su cui vale la pena soffermarsi, dal momento che la loro considerazione permette di indagare l'antropologia agostiniana da una prospettiva differente rispetto alle definizioni date finora, la prospettiva resa al lettore dalle immagini impiegate al momento di trattare l'antropologia nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*.

³¹ Si veda, al riguardo, FORTIN 1954, 371-376, e CLARK 1987, 460.

³² Cfr. AUGUSTINUS 1970, *soliloq.* 1, 12, 21.

³³ Cfr. AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1.

³⁴ Cfr. AUGUSTINUS 1973, *trin.* 15, 7, 11.

2. Il *De moribus Ecclesiae Catholicae*

Il *De moribus Ecclesiae Catholicae* costituisce la prima opera di Agostino battezzato³⁵. L'opera fu iniziata a Roma e terminata soltanto in seguito, presumibilmente dopo il ritorno in Africa, a Tagaste, dopo aver scritto un'altra opera contro i Manichei, il *De Genesi contra Manichaeos* nel 389³⁶. Dopo aver illustrato lo scopo dell'opera (rispondere e confutare l'ascetismo dei Manichei) e il metodo che andrà ad utilizzare (il doppio fondamento: *ratio* e *auctoritas*), Agostino si accinge ad analizzare il tema della felicità muovendo dal presupposto che ogni uomo desidera essere felice³⁷. Nel passo 1, 4, 6 del *De moribus Ecclesiae Catholicae* Agostino esordisce esponendo tale intento, ma, prima di esaminare *quid sit homine melius*³⁸, compie un passo indietro che ritiene necessario per il prosieguo della riflessione. Egli introduce una analisi circa il *quid est ipse homo*, dal

³⁵ In merito alla datazione, al luogo di stesura e al rapporto cronologico con il *De Genesi contra Manichaeos* si vedano COYLE 2007, 969; COYLE 2009, 223-225; anche AUGUSTINUS 1994, *retract.* 1, 7, 1.

³⁶ Cfr. COYLE 2009, 221-222.

³⁷ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 3, 4: «Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat».

³⁸ *Ibid.* 1, 4, 6: «Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso quid sit ipse homo. Nec nunc definitionem hominis a me postulandam puto. Illud est magis quod mihi hoc loco quaerendum videtur, cum inter omnes paene constet, aut certe, id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo an tantummodo anima».

momento che, per conoscere cosa rappresenti la vera felicità per l'uomo, è necessario avere presente in prima analisi cosa sia l'uomo³⁹.

Agostino, tuttavia, sente la necessità di precisare che non offrirà alcuna definizione di uomo (*nec nunc definitionem hominis a me postulandam puto*)⁴⁰, preferendo un'altra via di ricerca: indagare, servendosi di immagini, che cosa sia l'uomo in se stesso (*quid est ipse homo*) e in che rapporti stiano le due parti che lo compongono, il corpo e l'anima. In particolare, Agostino si domanda se per definire *quid est ipse homo* sia necessario fare riferimento a entrambi gli elementi che costituiscono l'uomo oppure sia sufficiente menzionare uno solo di essi⁴¹. Al momento della redazione del *De moribus Ecclesiae Catholicae*, però, l'Ipponate non offre alcuna risposta al quesito e, a conferma della rinuncia a una propria formulazione, chiama in causa la complessità dell'argomento trattato⁴². Dopo aver precisato le sue intenzioni e aver espresso alcuni dubbi in merito alla difficoltà e all'ampiezza dell'argomento, l'Ipponate stende un breve elenco dei possibili modi in cui può essere espresso il *quid est ipse homo* ricorrendo a alcune immagini.

Sebbene non lo dichiari espressamente, le immagini proposte non sono del tutto originali perché sappiamo che sono riprese da Marco Te-

³⁹ In un'opera coeva, il *De beata vita*, Agostino, che si accinge a discutere del tema della felicità per il suo genetliaco, si sofferma prima a definire cosa sia l'uomo (AUGUSTINUS 1970, *beat. vit.* 2, 7) in modo non dissimile rispetto al *De moribus Ecclesiae Catholicae* (AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 4, 6) e a un'altra opera matura, il *De civitate Dei* (AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1).

⁴⁰ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 4, 6.

⁴¹ *Ibid.*: «quid est ipse homo utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo an tantummodo anima».

⁴² *Ibid.*: «difficile est istam controversiam diiudicare, aut si ratione facile, oratione longum est».

renzio Varrone⁴³. Seguendo la sua fonte, Agostino ne ricorda quattro: la biga (*biga*), il centauro (*centaurus*), la lucerna (*lucerna*) e il cavaliere (*eques*):

Quid ergo hominem dicimus? Animam et corpus tamquam bigas vel centaurum? An corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tamquam lucernam non ignem simul et testam sed testam solam tamen propter ignem appellamus? An nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus?⁴⁴

Sebbene la trattazione sia caratterizzata da una certa *brevitas*, mi pare che essa possa dare spazio a una articolata riflessione dal momento che Agostino sembra ritenere che le immagini, proprio in virtù della loro natura rappresentativa ed evocativa, siano in grado di indicare che cos'è l'uomo in modo più ricco e efficace di quanto non facciano le sei definizioni ricordate sopra. Alle poche parole si accompagnano le immagini, utilizzate come esempi chiarificatori che rivelano tutto l'interesse di Agostino per una precisa definizione dell'uomo, una definizione in gra-

⁴³ Nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*, Agostino non dichiara espressamente la paternità varroniana delle immagini, la quale può ugualmente essere ricavata dalla lettura del *De civitate Dei*, quando, nel trattare lo stesso argomento, Agostino preferisce intervenire con moderazione e espone, in terza persona, quanto sostenuto da Varrone; il contenuto dei due passi, l'uno giovanile, l'altro maturo, è simile e giustifica un collegamento da estendersi, io credo, anche alle fonti. Non è certo a quale specifica opera di Marco Terenzio Varrone Agostino faccia riferimento, ma, a questo proposito, risulta piuttosto significativo il riferimento diretto, proprio all'interno del diciannovesimo libro del *De civitate Dei*, al titolo di un'opera dalla quale Agostino ha attinto materiale per la stesura di quel volume: il *Liber de philosophia*. All'interno del medesimo libro si riscontra la presenza di altre opere varroniane, ma solo il *Liber de philosophia* compare espressamente citato (AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 1, 1). In merito a tale argomento si è discusso cercando di individuare un possibile collegamento tra il *Liber de philosophia* e il *De forma philosophiae* (cfr. BARRA 1969, 72-76; TRAPÉ 1975).

⁴⁴ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 4, 6.

do di esprimere nelle più lievi sfumature ciò che Agostino intende per uomo. Se Agostino non si abbandona a lunghe descrizioni, lascia che siano le immagini a parlare.

Sebbene l'antropologia agostiniana sin qui descritta si basi sulla certezza che i due principî costitutivi dell'uomo siano il corpo e l'anima, e sebbene l'Ipponate affermi che «illud est magis quod mihi hoc loco quaerendum videtur, cum inter omnes paene constet, aut certe, id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos»⁴⁵, ciononostante vi sono passi in cui Agostino è incerto se con il termine "uomo" si indichi soltanto il corpo o soltanto l'anima⁴⁶. Per comprendere cosa Agostino intenda esprimendo tale dubbio, si può leggere quanto scritto nel tredicesimo libro del *De civitate Dei*, nel quale Agostino fa notare come quotidianamente si utilizzino espressioni come «Homo ille defunctus est et nunc in requie est vel in poenis» e «Illo aut illo loco homo ille sepultus est»⁴⁷. Queste espressioni sono però scorrette e il loro uso può condurre a conclusioni dottrinalmente erranee: la prima afferma che l'uomo, dopo la morte, godrà della beatitudine o soffrirà nella dannazione, mentre la seconda afferma che l'uomo, dopo la morte, sarà sepolto sottoterra. Queste espressioni, in realtà, devono essere interpretate perché dopo la morte l'uomo non si trova più nella stessa condizione in cui si trovava da vivo. Così, Agostino osserva che la prima non indica l'uomo, bensì soltanto la sua anima, perlomeno finché non si congiungerà di nuovo col corpo, e la

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 24, 2.

seconda è da attribuire invece al solo corpo e non all'uomo nella sua interezza⁴⁸. Non è infatti l'uomo, bensì l'anima a godere della pace o a soffrire i tormenti eterni, così come non è l'uomo, bensì il solo corpo a trovarsi sottoterra. Espressioni siffatte inducono a ritenere che l'uomo sia composto di sola anima o di solo corpo, ma tale pensiero è, per Agostino, infondato ed erroneo.

Se l'uomo è formato da anima e corpo, le immagini del *De moribus Ecclesiae Catholicae* descrivono anche il tipo di rapporto che intercorre tra i due elementi. Come interpreti, ci possiamo dunque chiedere se l'esame del rapporto tra corpo e anima descritto mediante l'impiego di quelle quattro immagini ci possa aiutare a comprendere meglio l'antropologia agostiniana.

3. La lucerna, ovvero l'uomo come solo corpo

Apri il breve elenco di immagini ritenute idonee a rappresentare l'uomo la metafora della *biga*; seguono quelle del *centaurus*, della *lucerna* e dell'*eques*. Le prime due non sono chiarite da Agostino, mentre qualche parola in più è spesa sulle ultime due. Partiamo dall'immagine della lucerna.

Della *lucerna* Agostino spiega che è costituita essenzialmente da due elementi: il recipiente (*testa*) e la fiamma (*ignis*). La presenza di un particolare "dualismo" è riscontrabile nella definizione che caratterizza l'uomo come un essere formato da due principî distinti ed uniti al con-

⁴⁸ *Ibid.*

tempo, il corpo e l'anima. Come si è detto, l'uomo è costituito da due sostanze che, unite, non perdono le loro caratteristiche proprie e per tale motivo possono essere considerate a un tempo distinte e unite. Questa definizione "dualistica" non sembra in grado di rendere puntualmente l'essenza dell'uomo, e per comprendere davvero *quid est ipse homo* dobbiamo interrogarci circa il rapporto che si instaura tra il corpo e l'anima e, di conseguenza, tra il recipiente e la fiamma. È indubbio che, nell'uomo, il corpo e l'anima abbiano funzioni diverse e caratteristiche proprie, sebbene sia altrettanto certo che, a metà strada tra essere giustapposte e mescolate, esse diano vita a un unico essere, l'uomo⁴⁹. Si può affermare lo stesso della *testa* e dell'*ignis* e, dunque, considerare calzante l'immagine della *lucerna*?

Per comprendere come tali elementi si pongano l'un l'altro e nei confronti dell'unità che vanno a creare, Agostino ne descrive natura e rapporti riflettendo sulla semantica di tali termini e tale analisi dimostra come il "dualismo" sia più apparente che reale. Col termine "*lucerna*", scrive Agostino, si è soliti designare soltanto il vasetto che funge da contenitore, ad esclusione della fiamma, sebbene il nome derivi da quest'ultima:

Lucernam non ignem simul et testam sed testam solam tamen propter ignem appellamus⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. AUGUSTINUS 1968, in *euang. Ioh.* 19, 15: «Sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem».

⁵⁰ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 4, 6.

La *lucerna* produce e diffonde la *lux*, ed è da tale funzione che si origina il termine che la denota; tuttavia, sebbene sia propriamente l'*ignis* a produrre la *lux*, il termine "*lucerna*" non designa questo elemento, bensì l'altro, ossia la *testa*. Sul piano antropologico, si può arguire a cosa l'immagine della *lucerna* rinvii: l'uomo, simboleggiato dalla *lucerna*, è formato da un corpo, che è il recipiente, e da un'anima racchiusa nel corpo, che è la fiamma. Stando all'analogia con il termine "*lucerna*", l'anima non rientra nel significato del termine "*uomo*", sebbene il termine derivi da quest'ultima. Se la *lucerna* fa riferimento soltanto al recipiente, anche se in virtù della sua fiamma, allora tale immagine suggerisce che l'uomo è un essere formato soltanto dal corpo, anche se in virtù del fatto di contenere un'anima. Per quanto Agostino non lo dica apertamente, egli sembra ritenere inadeguata l'immagine della *lucerna*, perché non attribuisce il giusto valore all'anima. L'uomo non è semplicemente un corpo-contenitore dell'anima.

L'immagine della *lucerna* porta l'attenzione del lettore sulla dottrina agostiniana del corpo, una dottrina che Agostino modificò con il trascorrere degli anni⁵¹. È noto che Agostino subì le influenze di diverse teorie filosofiche prima di giungere al Cristianesimo, teorie che fece sue, che studiò e che rielaborò nel corso degli anni. Per quanto concerne il

⁵¹ Agostino dichiara di non pretendere di conoscere fin da subito la verità riguardo alle questioni che di volta in volta discute o sulle quali riflette; all'incessante studio consegue una speculazione che non giunge a conclusioni date una volta per tutte e talvolta Agostino afferma di non saperne abbastanza (AUGUSTINUS 1981, *anim.* 4, 2, 2-3; anche AUGUSTINUS 1971, *epist.* 166, 4, 9), di essere dubbioso (AUGUSTINUS 1981, *anim.* 1, 19, 34; anche AUGUSTINUS 1971, *epist.* 166, 2, 3; 166, 4, 8), oppure differisce la trattazione ad altri momenti e torna e ritorna sugli stessi temi, per migliorare il suo pensiero e talvolta per correggerlo, procedendo, come si esprime Nicolaus Kaufmann «à tâtons» (KAUFMANN 1904, 140).

tema della corporeità, durante gli anni giovanili le dottrine Manichee e Neoplatoniche individuabili in opere come il *De moribus Ecclesiae Catholicae* e i *Soliloquia* lo convinsero a ritenere che il corpo costituisse un peso per l'anima. Se nelle pagine delle opere giovanili si legge un certo disprezzo nei confronti dell'elemento somatico e di ciò che ad esso è connesso, come ad esempio i cinque sensi, ben presto l'approfondimento delle dottrine Cristiane e delle letture paoline condusse Agostino verso una nuova considerazione del corpo. Nelle opere della maturità, Agostino concepisce il corpo come il giusto e legittimo correlato dell'anima, in grado di collaborare con essa e di influenzarla⁵², come appare ben chiaro dall'interpretazione che Agostino offre, nel *In Evangelium Iohannis tractatus*, del racconto della samaritana al pozzo. Prima dell'arrivo di un marito che possa offrirle una perfetta tutela, la samaritana ha avuto, come dichiara Cristo, cinque mariti⁵³. Secondo l'interpretazione di Agostino, la donna simboleggia l'anima, i cinque mariti i cinque sensi e il marito migliore la ragione. Con questa interpretazione, Agostino sottolinea come i cinque sensi del corpo siano legittimi correlati dell'anima, in quanto ma-

⁵² Sull'influenza dell'anima e del corpo si veda, tra gli altri, BUCKENMEYER 1971. Il corpo è inferiore all'anima e subisce la modificazione da parte di essa, che lo governa, ma può avvenire, si interroga Robert E. Buckenmeyer, che, al contrario, il corpo agisca sull'anima? Secondo il parere di autorevoli studiosi (PEGIS 1944; BOURKE 1964), la risposta agostiniana a tale quesito sarebbe stata in ogni caso negativa, perché il beneficiario dell'unione dei due composti è certamente quello inferiore: nulla nel corpo può sopperire ad una eventuale mancanza dell'anima. Buckenmeyer dimostra al contrario come i due elementi dipendano l'uno dall'altro in un modo che presuppone la cooperazione dei due.

⁵³ Cfr. *Gv.* 4,1-26. Cfr. AUGUSTINUS 1968, in *euang. Ioh.* 15, 21: «videtur mihi facilius nos posse accipere quinque viros priores animae, quinque sensus corporis esse».

riti assegnati direttamente da Dio all'anima⁵⁴. Tale considerazione acquisisce ancor più valore se si pensa che Agostino afferma di allontanarsi e di distinguersi da una tradizione più diffusa che interpretava i cinque mariti della samaritana come i cinque libri dati da Mosè⁵⁵. Il corpo e l'anima, dunque, sono legittimamente uniti da un legame naturale voluto e prestabilito da Dio. L'opinione matura di Agostino dà forma a una dottrina che colloca il corpo al fianco dell'anima, come un marito⁵⁶ indispensabile per compiere determinate azioni. Tra queste, si pensi al ruolo dei cinque sensi del corpo nell'atto percettivo⁵⁷ o al primo passo che questi permettono di compiere verso la lode del creato e, in seguito, verso la *possessio Dei*⁵⁸.

Il racconto della samaritana al pozzo rende manifesta, tuttavia, una certa inadeguatezza del corpo nel ruolo di marito dell'anima. Cosa comporta, dunque, l'unione tra queste due sostanze? Contro le dottrine Neoplatoniche e Manichee, Agostino afferma che il corpo è creato buono da Dio⁵⁹ e che l'anima, per volere divino, è caratterizzata da una tendenza

⁵⁴ *Ibid.*: «Quare autem viri dicti sunt? Quia legitimi. A Deo quippe facti, et a Deo donati animae».

⁵⁵ Cfr. AUGUSTINUS 1995, *divers. quaest.* 64, 6; in quest'opera Agostino si sofferma maggiormente sull'interpretazione dei cinque mariti come i cinque libri di Mosè rispetto a AUGUSTINUS 1968, in *euang. Ioh.* 15, 21.

⁵⁶ L'immagine del rapporto coniugale come metafora del rapporto tra corpo e anima è impiegata più volte da Agostino. Si vedano ad esempio: AUGUSTINUS 1988, *civ.* 15, 7, 2; AUGUSTINUS 1995, *divers. quaest.* 64.

⁵⁷ In merito all'atto percettivo si vedano ad esempio: AUGUSTINUS 1989, *gen. ad litt.* 12, 16, 33; AUGUSTINUS 1976, *mus.* 6, 4, 7-6, 5, 8.

⁵⁸ L'ascesa dell'anima prende le mosse dalla percezione del mondo sensibile; si veda ad esempio la descrizione dell'ascesa dalla tenda (*adytum*) alla *domus Dei* in AUGUSTINUS 1967, in *psalm.* 26/II, 10 o la narrazione dell'estasi di Ostia in AUGUSTINUS 1965, *conf.* 9, 10, 23-26. Sull'argomento si veda MCGINN 1997, 323-325.

⁵⁹ Cfr. AUGUSTINUS 1977, in *psalm.* 141, 18.

naturale a unirsi con esso. Vi è però un marito migliore per l'anima, la ragione, perché il corpo, e con lui i cinque sensi, è fallace, non è autosufficiente, non garantisce una conoscenza certa e in più è materiale, mentre Dio e la verità sono spirituali. Agostino giustifica questa inferiorità del corpo attraverso una teoria che è in grado di spiegare come il corpo possa essere un peso per l'anima senza cadere negli errori Manichei e, soprattutto, senza essere in contraddizione con il valore positivo attribuito all'elemento somatico: si tratta della teoria della corruzione della carne. Secondo questa teoria, il corpo appesantisce l'anima soltanto perché esso è gravato dalla corruzione della carne causata dal peccato adamitico⁶⁰. A sostegno di tale teoria, Agostino porta la frase della Scrittura «il corpo soggetto a corruzione appesantisce l'anima»⁶¹; Agostino fa notare come in questo versetto della Sapienza si dichiara che non tutti i corpi appesantiscono l'anima, ma soltanto quelli soggetti alla corruttibilità, la quale rappresenta una punizione inflitta da Dio all'uomo per la sua disobbedienza⁶². Per Agostino, le Scritture sottolineano spesso che la causa del peso dell'anima è la corruzione e non il corpo, e le parole dell'Apostolo: «il restare nella carne è necessario per il bene vostro»⁶³ rafforzano tale convinzione, dimostrando che non è bene desiderare che la separazione dei due elementi avvenga prima del tempo⁶⁴. Prima o poi tutte le anime

⁶⁰ La ribellione dell'anima alla sottomissione di Dio ha comportato la ribellione del corpo alla sottomissione dell'anima e tale punizione si trasmette da individuo a individuo, di generazione in generazione (Cfr. AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 14). In merito alla dottrina del peccato originale si veda, ad esempio, CIPRIANI 1997.

⁶¹ Cfr. *Sap.* 9,15 *apud* AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 16, 1.

⁶² Cfr. AUGUSTINUS 1977, *in psalm.* 141, 17-19; anche AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 19.

⁶³ Cfr. *Fil.* 1,24 *apud* AUGUSTINUS 1977, *in psalm.* 141, 18.

⁶⁴ Cfr. AUGUSTINUS 1977, *in psalm.* 141, 17-19.

si allontaneranno dal corpo, ma, nel mondo terreno, per l'anima è un bene restare all'interno di quell'elemento del quale si prende cura come di un coniuge⁶⁵.

Se si tiene presente la metafora dell'unione coniugale e si considera che, secondo Agostino, l'anima si trova in posizione elevata rispetto al corpo, risulta difficile immaginare che l'immagine della *lucerna* sia la più adatta a descrivere l'uomo. Tale immagine costituisce la definizione-non definizione più lontana dal pensiero agostiniano.

4. Il cavaliere, ovvero l'uomo come sola anima

La seconda immagine della quale Agostino offre una, seppur stringata, spiegazione è quella dell'*eques*. Con tale termine si definisce, come nel caso della *lucerna*, un composto di due elementi, anche se, in realtà, uno soltanto di questi è considerato di primaria importanza. Dal punto di vista lessicale, Agostino nota come il termine "*eques*" indichi sia un uomo sia un cavallo, sebbene, di fatto, denoti solamente un uomo. Come nel caso dell'immagine precedente, anche nel caso dell'*eques* è l'elemento escluso a fornire il nome al composto. L'*eques*, infatti, è un uomo che si distingue dagli altri in virtù del fatto di muoversi grazie a un cavallo. Agostino specifica che, sebbene sia proprio l'*equus* a fornire il nome al composto e a definire le caratteristiche dell'uomo-cavaliere, il termine "*eques*" non designa in alcun modo il cavallo:

Equitem non simul equum et hominem sed hominem solum⁶⁶.

⁶⁵ *Ibid.* 143, 6; anche AUGUSTINUS 1988, *civ.* 15, 7, 2.

Trasposta in ambito antropologico, l'immagine rimanda a una concezione dell'uomo come composto dalla sola anima, per la ragione che essa governa il corpo: come è l'uomo che siede in alto e governa il cavallo, così è l'anima che mantiene la superiorità che le è conferita naturalmente da Dio e che si occupa del corpo, situato in posizione subalterna.

Non vi è dubbio che l'anima riveste un ruolo di primo piano all'interno della speculazione agostiniana e l'Ipponate dedica varie opere all'approfondimento della natura e delle caratteristiche dell'anima⁶⁷. La grande attenzione che Agostino rivolge all'anima dimostra, se ve ne fosse bisogno, l'importanza tutt'altro che secondaria che questo tema riveste sia nell'antropologia sia nella cosmologia agostiniana. Secondo Agostino, l'anima è indubbiamente la sostanza più nobile e gerarchicamente più elevata, sia tra le parti che compongono l'uomo, sia tra gli esseri che popolano la terra.

Come nel caso del tema della corporeità, anche per quanto concerne l'anima la posizione di Agostino non è stabilita una volta per tutte, ma proprio la quantità di pagine a essa dedicate ci viene in aiuto per ricostruire l'evoluzione del pensiero agostiniano al riguardo. Prima della conversione, quando ancora aderiva al Manicheismo, Agostino fu sostenitore di due dottrine: il materialismo, che tentò di applicare a ogni cosa

⁶⁶ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 4, 6.

⁶⁷ Agostino ha dedicato molte opere all'anima e alle sue caratteristiche e ciò dimostra l'importanza tutt'altro che trascurabile che egli attribuisce a questo tema. Nel *De beata vita* si occupa della felicità dell'anima, mentre nel *De anima et eius origine*, nel *De immortalitate animae*, nel *De quantitate animae* e nel *De libero arbitrio* si occupa rispettivamente della sua creazione, della sua immortalità, della sua dimensione e della sua libertà.

esistente, compresa l'anima, in base alla dottrina Stoica, la quale sosteneva che tutto ciò che esiste è corporeo⁶⁸, e la teoria che sosteneva che le anime fossero scintille divine intrappolate nel corpo dell'uomo e che per tale motivo la separazione dei due elementi durante la morte fosse un passaggio liberatorio e positivo. Col trascorrere del tempo, tuttavia, Agostino mutò posizione, approfondendo la riflessione attraverso la lettura dei testi Neoplatonici e Cristiani. Egli giunse, così, a dimostrare in più occasioni l'incorporeità dell'anima⁶⁹ e, per quanto concerne la separazione del corpo e dell'anima, giunse a elaborare un'approfondita teoria dell'immortalità dell'anima e delle diverse morti dell'uomo.

In particolare, Agostino dedica all'immortalità dell'anima una specifica opera, il *De immortalitate animae*, nella quale presenta numerose argomentazioni a favore di tale caratteristica e dimostra come, in virtù della superiorità sul corpo, l'anima abbia il compito di provvedere ad esso, vivificandolo, conferendogli movimento e unità, governandolo e difendendolo⁷⁰. Nonostante ciò, Agostino osserva che l'anima non deve essere spiegata come il principio organizzatore del corpo o la struttura dell'organismo corporeo, bensì come il suo principio vitale: ogni essere che si separa dalla vita, infatti, si dice morto, ovvero separato dall'anima⁷¹. L'immortalità dell'anima, come del resto anche la sua in-

⁶⁸ Cfr. AUGUSTINUS 1965, *conf.* 5, 10, 19; 7, 1, 1.

⁶⁹ Cfr. TESKE 2007, 189-198; Agostino dimostra che l'anima non possiede le tre dimensioni spaziali attraverso l'analogia con le figure geometriche in AUGUSTINUS 1976, *quant. anim.*

⁷⁰ Cfr. AUGUSTINUS 1976, *quant. anim.* 13, 22; 36, 81; anche AUGUSTINUS 2001, *agon.* 20, 22; AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 5, 7. Per quanto concerne AUGUSTINUS 1970, *immort.* si veda, tra gli altri, CATAPANO 2008, lxxvii-lxxxiii.

⁷¹ Cfr. AUGUSTINUS 1970, *immort.* 9, 16; 10, 17.

corporeità, dimostra la superiorità dell'anima rispetto al corpo, mortale e corporeo, ma dimostra altresì l'infondatezza del pensiero Stoico: l'anima esiste pur non essendo corporea.

Quanto espresso all'interno del *De immortalitate animae* è di fondamentale importanza anche per comprendere la peculiare dottrina agostiniana delle diverse morti dell'uomo. Se, in gioventù, Agostino aveva accolto la concezione secondo la quale la morte è una liberazione per l'anima dal vincolo del corpo, negli scritti della maturità, Agostino al contrario sostiene che la morte, ovvero la separazione dell'anima dal corpo, sia un male. Se l'anima è immortale, che ruolo può svolgere nella dottrina delle diverse morti dell'uomo, ma, soprattutto, come può tale caratteristica conciliarsi con quanto si ricava dalle Scritture, le quali affermano che l'unico vero immortale ed eterno è Dio⁷²? La risposta di Agostino è che l'anima può essere considerata immortale, sebbene non in modo assoluto⁷³, e che, al contempo, l'anima può morire in caso di peccato, ovvero quando è privata della sua vita, che è lo spirito di Dio⁷⁴. In tal caso, all'anima non è impedito in assoluto di avere una propria vita, ma essa cessa di essere felice e, così, conduce un'esistenza miserabile⁷⁵. In breve, per Agostino, l'anima deve essere considerata, al contempo, immortale e mortale. In quanto incorporea, essa è in qualche modo immortale. Ma inserita nel divenire del mondo, la natura dell'anima non è im-

⁷² Cfr. AUGUSTINUS 1989, *gen. ad. litt.* 7, 2, 3; 7, 28, 43; Agostino sostiene che l'anima sia una realtà simile a Dio, ma che essa non sia uguale al suo modello, dal momento che ogni elemento generato è inferiore all'elemento che genera. Cfr. AUGUSTINUS 1976, *quant. anim.* 2, 3.

⁷³ Cfr. AUGUSTINUS 1971, *epist.* 166, 2, 3.

⁷⁴ Cfr. AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 2.

⁷⁵ *Ibid.* 13, 24, 6.

mutabile, dal momento che può cambiare in peggio o in meglio⁷⁶; se essa è mutabile, allora deve essere, in un certo senso, anche mortale.

La posizione matura di Agostino prevede dunque che l'uomo sia un composto di due sostanze che non sono soltanto giustapposte o mescolate, perché sono poste in una struttura gerarchica la quale prevede che il corpo sia in posizione subalterna rispetto all'anima. Agostino è tuttavia attento a evitare ogni dualismo metafisico, così che l'anima, sebbene sia autosufficiente, non sia un uomo se considerata di per sé stessa. Forse l'anima può aver vissuto senza il corpo prima della sua incarnazione, ma sulla creazione dell'anima Agostino nutre incertezze per tutta la sua vita.

In conclusione, se considerata da vicino, l'immagine dell'*eques* illustra la dottrina antropologica agostiniana meglio di quanto non faccia l'immagine della *lucerna*; ciononostante, Agostino resta dell'avviso che l'uomo, come non possa essere formato dal solo corpo, così non può essere formato dalla sola anima.

5. La *biga* e il *centaurus*, ovvero l'uomo come corpo e anima assieme

Come detto, il passo 1, 4, 6 del *De moribus Ecclesiae Catholicae* si apre con due immagini che rinviano a realtà che Agostino identifica come composti di due elementi, senza l'aggiunta di ulteriori spiegazioni: la

⁷⁶ Cfr. AUGUSTINUS 1989, *gen. ad. litt.* 7, 2, 3; 7, 28, 43.

biga e il *centaurus*⁷⁷. Per procedere secondo il metodo utilizzato dallo stesso Agostino per analizzare le altre due immagini, vorrei innanzitutto soffermarmi sugli elementi che vanno a costituire tali unioni. Con il termine “*biga*” si è soliti designare il carro a due ruote trainato da due cavalli e governato dall’auriga, mentre con il termine “*centaurus*” si fa riferimento alla figura mitologica biforme, metà umana e metà equina. Se la seconda immagine si caratterizza per un evidente dualismo, espresso dalle due nature del centauro, la prima immagine risulta più complessa. Sebbene anche in questo caso l’elemento equino e l’elemento umano si oppongano in un medesimo dualismo e, al contempo, si uniscano per formare un’unica immagine, il numero dei cavalli è raddoppiato e tale particolare potrebbe non essere privo di significato. Per tale motivo, l’interpretazione dell’immagine risulta più semplice nel caso del *centaurus*. Nella figura mitologica, la natura umana rappresenta senza dubbio l’anima, ovvero l’elemento preposto alla guida del corpo, il quale è rappresentato simbolicamente dalla groppa e dalle zampe equine. Per Agostino, l’anima costituisce infatti la parte più nobile dell’uomo, come la natura umana nel centauro, che è elevata non soltanto teoricamente, ma anche concretamente. Dal momento che essa è situata in posizione eleva-

⁷⁷ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 4, 6: «Quamquam enim duo sint anima et corpus et neutrum homo vocaretur, si non esset alterum - nam neque corpus homo esset, si anima non esset nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur - fieri tamen potest ut unum horum et habeatur homo et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? Animam et corpus tamquam bigas vel centaurum? An corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tamquam lucernam non ignem simul et testam sed testam solam tamen propter ignem appellamus? An nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus?».

ta e non tocca terra, spetta al cavallo porre il suolo in relazione alla parte umana, e qualcosa di non troppo dissimile avviene per l'uomo, che mette in relazione l'esteriorità e l'interiorità mediante il corpo⁷⁸.

A uno sguardo superficiale, nell'immagine del centauro la parte umana sembra poggiare su quella equina in modo simile al cavaliere, il quale siede in sella al cavallo; ma a ben guardare, tra le due immagini vi è una differenza importante. Essa concerne l'unità inscindibile delle due nature, da un lato, ma anche la loro distinzione, dall'altro, differenza che giustifica sia l'accorpamento, nell'elenco delle immagini, del *centaurus* alla *biga*, sia l'opposizione di tali immagini a quella dell'*eques*. Per ottenere un *centaurus* e una *biga* occorre la presenza di due elementi saldamente connessi: l'uno costituito dalla forma che ha ricevuto per natura, l'altro dal legame con il carro. Le altre due immagini, invece, non prevedono un vero e proprio dualismo perché si presentano come costituite da un solo elemento (il recipiente nel caso della *lucerna* e l'uomo nel caso dell'*eques*). In particolare, se l'*eques* rappresenta l'uomo composto di sola anima, la cui funzione è comunque quella di *regere* il corpo, il *centaurus*, al contrario, indica l'uomo composto di un'anima e di un corpo, secondo una modalità che non prevede alcuna possibilità di separazione delle due nature, pena la morte dell'intero composto. Per rendere più chiaro questo punto, si considerino quali sono le morti in cui può incorrere l'uomo, il quale, come tutte le cose che vivono nel divenire e che possiedono una durata nel tempo, ha un proprio inizio e una propria fine.

⁷⁸ Si consideri, ad esempio, la teoria agostiniana della percezione, la quale afferma che i cinque sensi costituiscono il primo tramite tra il mondo esteriore e quello interiore. In merito all'atto percettivo si vedano, ad esempio, AUGUSTINUS 1989, *gen. ad litt.* 12, 16, 33; AUGUSTINUS 1976, *mus.* 6, 4, 7-6, 5, 8.

Agostino distingue quattro tipi di morte in cui può incorrere l'uomo, a seconda che essa interessi il corpo, l'anima o l'uomo considerato integralmente⁷⁹. Il primo tipo di morte è costituito dalla morte del corpo e avviene nel momento in cui l'anima abbandona il corpo, causando in tal modo la morte perché il corpo non è autosufficiente e non è in grado di sopravvivere alla separazione. Questo tipo di morte è verificabile da parte di chiunque perché è inevitabile, sebbene sia, afferma Agostino, innaturale: essa si oppone, infatti, alla tendenza naturale dell'anima ad unirsi al corpo⁸⁰. Il secondo tipo di morte è quello dell'anima e avviene nel momento in cui essa è abbandonata da Dio, il quale è considerato la vita dell'anima; sebbene sia in qualche modo immortale di per sé, l'anima vive nel secolo, e, per tale motivo, è soggetta al mutamento e può morire. La terza morte avviene quando tutti gli elementi che compongono il legame tra uomo e Dio interrompono i contatti: il corpo è abbandonato dall'anima e l'anima è abbandonata da Dio. Essa è, dunque, il risultato della somma delle prime due morti e concerne la totalità dell'uomo. La quarta e ultima morte è quella che le Scritture chiamano talvolta «seconda morte» perché fa seguito alla morte dell'uomo⁸¹. Agostino, dunque, definisce “prima morte” il momento in cui l'anima che abbandona il corpo è abbandonata da Dio, mentre definisce “seconda morte” il mo-

⁷⁹ In merito alle morti dell'uomo, si vedano, ad esempio, AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 2; 13, 15-16, 1; anche AUGUSTINUS 1982, *serm.* 65, 4, 5-5, 6 (morte del corpo); AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 2; 13, 8; 13, 15-16, 1; anche AUGUSTINUS 1986, *serm.* 273, 1 (morte dell'anima); AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 2; 13, 12 (terza morte); AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 2; 13, 12; anche AUGUSTINUS 1982, *serm.* 65, 7, 8; AUGUSTINUS 1971, *epist.* 166, 2, 5 (quarta morte).

⁸⁰ Nonostante la separazione dell'anima dal corpo sia un evento innaturale, questo tipo di morte si verifica in tutti gli uomini, come punizione per il peccato adamitico.

⁸¹ Cfr. AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 2; 13, 15.

mento in cui l'anima scontrerà i peccati nella dannazione eterna senza più contatti né con il corpo né con Dio⁸².

A prima vista, l'immagine del *centaurus* sembra prestarsi a descrivere in modo più efficace rispetto alle altre questo aspetto dell'antropologia agostiniana.

In primo luogo, essa riesce a dar conto della struttura gerarchica dell'uomo, costituita da due principî differenti tra loro eppure legati da una inscindibile unione⁸³; nel centauro, le due nature non sono semplicemente giustapposte né sono mescolate in modo che da due sostanze ne risulti una terza che annulla le caratteristiche proprie di ognuna di esse: la natura equina mantiene la sua essenza nonostante la presenza di quella umana e viceversa. La differenza che intercorre tra il corpo e l'anima si evidenzia nelle due nature della creatura mitologica, mentre la loro unione è tale che la separazione comporta inevitabilmente la morte del composto.

In secondo luogo, proprio tale caratteristica sembra prestarsi bene a rappresentare la prima morte dell'uomo: la natura umana e quella equina non possono separarsi, pena la morte del *centaurus*, come la separazione dell'anima dal corpo determina la morte non soltanto del corpo, ma anche dell'uomo⁸⁴. Più complessa risulta l'analisi dell'immagine dell'*equus*, dal momento che alla separazione dei due elementi non consegue la morte immediata del cavallo, sebbene non sia possibile deter-

⁸² Cfr. AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 2.

⁸³ Cfr. AUGUSTINUS 1990, *serm.* 154, 10, 15; anche AUGUSTINUS 1973, *trin.* 15, 7, 11.

⁸⁴ Per quanto concerne l'anima, invece, si può individuare una discrepanza tra l'immagine e la realtà: se, da un lato, la parte umana non sopravvive alla separazione dalla parte equina, dall'altro lato l'anima sopravvive alla separazione dal corpo.

minare con esattezza se, per Agostino, l'animale sia autosufficiente e possa sopravvivere anche senza il cavaliere⁸⁵. Si può tuttavia notare che le altre morti non possono essere simboleggiate dal *centaurus* a causa della mancanza del terzo elemento, Dio, il quale può essere invece individuato nell'immagine della *biga*.

Se, come detto, è vero che l'antropologia agostiniana può essere definita teologica, ne consegue che il riferimento a Dio è ineludibile e riveste un ruolo di primaria importanza nella spiegazione dell'essere uomo. Si può allora comprendere il motivo per cui le tre immagini prese fin qui in considerazione – la *lucerna*, l'*eques* e il *centaurus* – non siano adatte a rappresentare l'uomo; a causa del loro simboleggiare una sola sostanza (*lucerna* e *eques*) o una sorta di “dualismo” tra anima e corpo (*centaurus*), esse risultano inadeguate e insufficienti. È indubbio che per Agostino l'uomo sia composto da due e non da tre elementi⁸⁶, ma credo che la presenza di Dio nell'uomo sia talmente importante per Agostino che un'immagine davvero efficace debba presentarsi come *ternaria* e non come dualistica: essa deve includere un riferimento a corpo, anima e Dio, e in più deve dare l'idea della disposizione gerarchica dei tre elementi. Quando tratta di antropologia, Agostino stabilisce spesso dei parallelismi tra corpo e anima e tra anima e Dio, rafforzando così il legame con-

⁸⁵ È probabile che, per Agostino, il cavallo non sopravviva alla separazione dall'uomo. Agostino non ne parla apertamente, ma il suo pensiero può essere ricavato da un passo successivo alla trattazione dell'*eques*, nel quale si afferma che i cavalli (di una biga) necessitano di un cocchiere in buona salute affinché anch'essi possano vivere in buona salute (AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 5, 8).

⁸⁶ Una posizione *ternaria* sembra emergere dai dubbi di Navigio, ma questa ipotesi, che non è indagata da Agostino, non riguarda la presenza di Dio nell'uomo. Si veda AUGUSTINUS 1970, *beat. vit.* 2, 7.

cettuale che unisce i tre elementi. Si pensi, ad esempio, all'anima definita come la vita del corpo allo stesso modo in cui Dio è definito come la vita dell'anima, oppure si pensi al rapporto tra corpo e anima indicato attraverso l'immagine del *servus* e del *dominus*: il corpo è *servus* dell'anima come quest'ultima è *servus* di Dio⁸⁷. L'immagine della *biga*, così, risulta forse quella più adeguata a rendere conto di questa struttura ternaria.

Tra le quattro immagini, quella della *biga* è la più complessa, dal momento che l'oggetto a cui essa rinvia è formato da più elementi: i cavalli, presenti in numero di due, il carro e l'auriga. Come nel caso dell'*eques*, vi è un conducente umano, più importante, e una componente equina che ha la funzione di mezzo di trasporto, ma le due immagini differiscono anzitutto per la presenza o l'assenza di tali elementi. Da un punto di vista antropologico, è importante soffermarsi soprattutto sulla presenza dei due cavalli. L'immagine consente una duplice interpretazione:

- 1) Secondo una prima interpretazione che oppone la parte equina a quella umana, i cavalli della *biga* simboleggiano il corpo, mentre l'auriga simboleggia l'anima. Se l'immagine viene intesa in questo modo, non si notano significative differenze rispetto all'immagine dell'*eques*, la quale oppone anch'essa un cavallo/strumento/corpo a un uomo/guida/anima. Differenzia la *biga* dall'*eques* solo la distanza che separa i cavalli dall'uomo o, in altre parole, la posizione degli elementi, che si trovano separati, ancorché legati, e disposti sullo stesso piano orizzontale nel caso della *biga*, mentre l'uno sopra all'altro, in posizione verticale, nel caso dell'*eques*.

⁸⁷ La metafora del *servus/dominus* è utilizzata in AUGUSTINUS 1976, *mus.* 6, 5, 13, e in AUGUSTINUS 1988, *civ.* 13, 13. In particolare il *De musica* stabilisce un parallelismo tra i due rapporti in modo più evidente: «Superior illa solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas. Ut ergo tota esse sine Domino, sic excellere sine servo non potest».

2) Secondo una differente interpretazione, i cavalli della *biga* rappresentano l'uno il corpo e l'altro l'anima, mentre l'auriga, ovvero l'elemento che si occupa di *regere* i due, simboleggia Dio. Interpretata in questo modo, l'immagine si differenzia dalle altre per la presenza di un nuovo elemento. Rispetto alla prima, va notato che questa interpretazione annulla la superiorità dell'anima sul corpo dal momento che le due sostanze sono accomunate dal fatto di essere entrambe un cavallo.

Le due interpretazioni sembrano condurre a conclusioni parziali dal momento che non tengono conto degli altri elementi presenti nell'immagine della *biga*, come il carro, che collega la parte equina a quella umana e che sorregge quest'ultima. Non mi soffermo, tuttavia, sul ruolo del carro perché è lo stesso Agostino a evidenziare ciò che desta il suo interesse e ciò che, quindi, considera più importante, ossia i cavalli e l'auriga:

Animam et corpus tamquam bigas vel centaurum?⁸⁸

Se consideriamo, dunque, soltanto la parte equina e la parte umana, le uniche interpretazioni possibili che possiamo trarre dalla *biga* sono le due sopra esaminate. La prima di queste sembra introdurre una concezione dualistica dell'uomo, perché menziona solo due elementi, il corpo e l'anima, mentre la seconda interpretazione si differenzia non soltanto dalla prima, ma anche da quelle di tutte le altre immagini fin qui ana-

⁸⁸ Nel *De moribus Ecclesiae Catholicae* Agostino si limita a individuare la presenza del corpo e dell'anima, senza precisare quali elementi siano atti a simboleggiarli, a differenza della lucerna e del cavaliere, i quali sono scomposti in *testa/ignis* e *equus/homo* (AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 5, 8). Nel *De civitate Dei* possiamo trovare maggiori informazioni sull'interpretazione degli elementi che compongono la *biga*: i cavalli e l'auriga (AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1).

lizzate, perché introduce una visione *ternaria* dell'antropologia: alla parte umana (Dio) si oppongono infatti due differenti cavalli (il corpo e l'anima). Se si considera l'antropologia agostiniana come una antropologia *teologica*, si può ritenere che quest'ultima interpretazione sia la più adatta a descrivere la dottrina agostiniana, dal momento che, al di sopra dei due cavalli, i quali rappresentano propriamente l'uomo, essa pone l'auriga, qualcuno, cioè, in grado di governarlo, e questo non può essere che Dio. La seconda interpretazione, così, si presta a simboleggiare bene l'antropologia nel suo carattere teologico.

Quest'ultima interpretazione sembra essere la più completa dal momento che include un riferimento a Dio, fondamentale per comprendere l'antropologia agostiniana. Proseguendo la lettura del *De moribus Ecclesiae Catholicae*, tuttavia, si scopre che anche la prima interpretazione, quella che abbiamo definito *dualistica*, non escluda la presenza di un terzo elemento. Anche la prima interpretazione potrebbe dunque risultare *ternaria*. Nei paragrafi successivi al passo 1, 4, 6, infatti, Agostino rafforza il legame tra la parte equina e quella umana, affermando che i cavalli devono essere nutriti e guidati da un auriga esperto e buono, dal momento che essi necessitano di qualcuno che si prenda cura di loro, ma aggiunge un altro particolare legame interessante ai nostri fini: anche l'auriga necessita di un essere superiore, al quale obbedire, una persona che Agostino indica semplicemente come "io" (*ego*):

An vero, si mihi auriga obtemperans equos quibus praeest alit ac regit commodissime atque ipse quo mihi est oboedientior, mea liberalitate

perfruitur, negare quisquam potest non solum quod auriga, verum etiam quod equi sese optime habent, mihi deberi?⁸⁹

Tale particolare porta il lettore a interpretare la *biga* come un composto di cavalli rappresentanti il corpo, di un auriga esperto rappresentante l'anima e di un "io" in grado di prendersi cura direttamente dell'auriga/anima e indirettamente dei cavalli/corpo e, di conseguenza, di tutto il composto/uomo. Stando a ciò, anche la prima interpretazione potrebbe essere letta in chiave ternaria se il pronome "io" a cui allude Agostino viene identificato con Dio. La *biga* così interpretata concilia e simboleggia in un'unica immagine i due protagonisti principali della ricerca agostiniana, l'uomo e Dio.

Va tuttavia fatto presente che nel *De moribus Ecclesiae Catholicae* Agostino non si sbilancia, né per quanto concerne l'interpretazione delle immagini, né per quanto concerne una scelta tra di esse. L'analisi del passo fa forse propendere verso la prima interpretazione della *biga*, la quale si differenzia dalla seconda per la disposizione gerarchica degli elementi che essa propone: alla base, il corpo; in posizione più elevata, al comando, l'anima; e, ancora più in alto, Dio, che si occupa dell'anima e di conseguenza del corpo. Per stabilire l'interpretazione corretta dell'immagine della *biga* e per conoscere quale sia l'immagine preferita da Agostino bisogna tuttavia rifarsi a un'opera della maturità, il *De civitate Dei*, nella quale Agostino ritorna su queste immagini.

⁸⁹ Cfr. AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* 1, 5, 8. Agostino non indica la prospettiva da cui si possa interpretare il passo; il pronome di prima persona singolare non è identificato in modo esplicito, ma può trovare corrispondenza in Dio, colui che, nella scala gerarchica, si trova al di sopra dell'anima e si prende cura di lei, come un *dominus* con il proprio *servus*. Cfr. AUGUSTINUS 1976, *mus.* 6, 5, 13.

6. Il *De civitate Dei*

Nel diciannovesimo libro del *De civitate Dei* Agostino affronta nuovamente la tematica antropologica e sviluppa il ragionamento sfruttando il potere esplicativo di quelle immagini che aveva già elencato nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*. Proprio come nell'opera redatta da neobattezzato, Agostino si sofferma a analizzare il fine della vita umana e si domanda che cosa sia in grado di garantire la felicità all'uomo. La conclusione a cui giunge è che la vera felicità non può essere trovata nel mondo terreno, luogo di inganni e di tentazioni, ma tale consapevolezza non implica l'abbandono della ricerca, perché la pace e la beatitudine sono il risultato di una vita onesta e possono essere conseguite anche nel mondo, seppure entro certi limiti⁹⁰. Tale concezione distanzia nettamente Agostino da un autore pagano che è alla base di tutto il *De civitate Dei* e che evidenzia la sua presenza soprattutto nei libri VI, VII, XVIII e XIX: Marco Terenzio Varrone⁹¹.

Il libro XIX del *De civitate Dei* manifesta fin dalle prime parole la presenza del Reatino: i primi paragrafi riprendono la sua suddivisione dei fini etici e proseguono soffermandosi sull'argomento che ci preme analizzare, il *quid sit ipse homo*. Il lettore del *De civitate Dei* si trova dinanzi a un breve elenco di immagini non molto differente da quello del *De moribus Ecclesiae Catholicae*: l'*eques*, il *poculum* e la *biga*. Agostino af-

⁹⁰ La felicità terrena, ad esempio, non è che infelicità se paragonata a quella celeste. Cfr. AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 10.

⁹¹ In merito al rapporto tra Agostino e Varrone si vedano BARRA 1969, 10-11 e SILLITI 1976, 135-143, ma si tenga presente anche HADOT 1984, 156-190, che limita la presenza varroniana in alcune pagine agostiniane, ad esempio relativamente alle arti liberali.

ferma di riportare le opinioni e gli esempi dal Reatino, il quale si domandò da cosa fosse formato l'uomo:

Quid ergo istorum trium sit verum atque sectandum, isto modo persuadere conatur. Primum, quia summum bonum in philosophia non arboris, non pecoris, non Dei, sed hominis quaeritur, quid sit ipse homo, quaerendum putat. Sentit quippe in eius natura duo esse quaedam, corpus et animam, et horum quidem duorum melius esse animam longeque praestabilius omnino non dubitat, sed utrum anima sola sit homo, ut ita sit ei corpus tamquam equus equiti (eques enim non homo et equus, sed solus homo est; ideo tamen equus dicitur, quod aliquo modo se habet ad equum), an corpus solum sit homo, aliquo modo se habens ad animam, sicut poculum ad potionem (non enim calix et potio, quam continet calix, simul dicitur poculum, sed calix solus; ideo tamen quod potioni continendae sit accommodatus); an vero nec anima sola nec solum corpus, sed simul utrumque sit homo, cuius sit pars una sive anima sive corpus, ille autem totus ex utroque constet, ut homo sit (sicut duos equos iunctos bigas vocamus, quorum sive dexter sive sinister pars est bigarum, unum vero eorum, quoquo modo se habeat ad alterum, bigas non dicimus, sed ambo simul)⁹².

La precisazione della fonte risulta di notevole interesse, perché Agostino si rifà probabilmente alla stessa opera (o più opere) a cui aveva attinto nel 387-388, ma, questa volta, sebbene non fornisca indicazioni in merito all'opera dalla quale ha tratto il passo, dichiara espressamente la paternità varroniana delle immagini⁹³. A tale proposito risulta piuttosto

⁹² Cfr. AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1. Agostino parla in terza persona perché intende riportare quanto esposto da altri; il soggetto sottinteso è Marco Terenzio Varrone, dal momento che è da questo autore che Agostino sta traendo le informazioni per interessare la sua riflessione. Varrone è espressamente nominato in tutti i paragrafi del libro XIX, dal primo a 19, 3, 2).

⁹³ Va segnalato come il carattere frammentario degli scritti superstiti di Marco Terenzio Varrone non permette di operare comparazioni puntuali in grado di indicare, attraverso la sinossi, quanto Agostino derivi *verbatim* dall'ipotesto e quanto, invece, venga fatto oggetto di più libera reinterpretazione. I testi di Agostino non aiutano a ricostruire facilmente le parole varroniane, dal momento che i due elenchi di metafore si sovrappongono soltanto in parte e permettono, dunque, un confronto dagli esiti

significativo il riferimento diretto, proprio all'interno del libro XIX, al titolo di un'opera dalla quale Agostino ha attinto materiale per la stesura di quel libro: il *Liber de philosophia*⁹⁴ ed è interessante notare come questo sia l'unico testo a essere espressamente citato⁹⁵ a fronte di *excerpta* presenti nel medesimo libro tratti da altre opere non menzionate⁹⁶.

Un confronto tra i testi del *De moribus Ecclesiae Catholicae* e del *De civitate Dei* mostra quattro importanti differenze. Innanzitutto, come si è appena detto, Agostino dichiara espressamente la sua fonte, e ciò dissipa i dubbi sulle letture agostiniane che sono alla base non soltanto del *De civitate Dei*, ma anche del *De moribus Ecclesiae Catholicae*. In secondo luogo, per quanto concerne l'elenco delle immagini, si nota l'assenza del *centaurus*, il quale, si può ipotizzare, è stato assimilato alla *biga*. Altre ipotesi sono tuttavia possibili: il passo originale forse non conteneva tale immagine e ciò implicherebbe un intervento personale di Agostino al momento della redazione del *De moribus Ecclesiae Catholicae*, ipotesi che potrebbe essere sostenuta dall'assenza del riferimento alla fonte; oppure Agostino potrebbe non aver ritenuto il *centaurus* particolarmente efficace al momento di scrivere il *De civitate Dei* e ciò implicherebbe un intervento di consapevole omissione da parte di Agostino. La terza differenza da segnalare è una *variatio* nell'immagine utilizzata per simboleggiare l'uomo definito come un essere costituito dal solo corpo: se nel *De mori-*

parziali. Non è possibile sapere, dunque, se gli elenchi riportati siano desunti interamente dall'autore Reatino o se la divergenza tra i due elenchi sia conseguenza dell'intervento di Agostino.

⁹⁴ Cfr. AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 1, 1.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. BARRA 1969, 72-76.

bus Ecclesiae Catholicae Agostino si era avvalso dell'immagine della *lucerna*, nel *De civitate Dei* utilizza quella del *poculum*.

In breve, le immagini tratte da Marco Terenzio Varrone che compaiono nel *De civitate Dei* sono dunque tre e non più quattro e possono essere analizzate in questo modo:

- 1) *Equus*. Nessun elemento induce a ritenere che vi siano variazioni nell'interpretazione dell'immagine; come nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*, Agostino afferma che attraverso tale immagine si intende simboleggiare l'uomo composto di sola anima, sebbene egli tenga presente che l'anima ha rapporti con il corpo/cavallo⁹⁷.
- 2) *Poculum*. Non diversamente dalla metafora della *lucerna*, il *poculum* indica l'uomo composto soltanto dal corpo, sebbene esso mantenga rapporti con l'anima. Con il termine "*poculum*", scrive Agostino, si denota la coppa (*calix*) e non il contenuto (*potio*), sebbene la coppa serva per contenere la bevanda⁹⁸. Nel complesso, la natura, il valore e il significato antropologico dell'immagine non variano rispetto all'immagine della *lucerna*.
- 3) *Biga*. Secondo tale immagine, come nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*, l'uomo risulta dall'unione di anima e corpo e non dalla sola presenza dell'anima o del corpo⁹⁹.

Un'ultima differenza intercorre tra le due opere e, anche in questo caso, l'opera della maturità fornisce informazioni utili a comprendere non solo il testo del *De civitate Dei*, ma anche il testo del *De moribus Eccl-*

⁹⁷ Cfr. AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1: «utrum anima sola sit homo, ut ita sit ei corpus tamquam equus equiti (eques enim non homo et equus, sed solus homo est; ideo tamen equus dicitur, quod aliquo modo se habet ad equum)».

⁹⁸ *Ibid.*: «an corpus solum sit homo, aliquo modo se habens ad animam, sicut poculum ad potionem (non enim calix et potio, quam continet calix, simul dicitur poculum, sed calix solus; ideo tamen quod potioni continendae sit accommodatus)».

⁹⁹ *Ibid.*: «an vero nec anima sola nec solum corpus, sed simul utrumque sit homo, cuius sit pars una sive anima sive corpus, ille autem totus ex utroque constet, ut homo sit (sicut duos equos iunctos bigas vocamus, quorum sive dexter sive sinister pars est bigarum, unum vero eorum, quoquo modo se habeat ad alterum, bigas non dicimus, sed ambo simul)».

siae Catholicae. Il passo 19, 3, 1, pur riportando alcune immagini di cui Agostino si era già occupato, fornisce la chiave per comprendere la giusta interpretazione dell'immagine della *biga*, della quale dà una rapida ma significativa spiegazione: un cavallo rappresenta il corpo, l'altro cavallo l'anima. Se, come abbiamo visto, il *De moribus Ecclesiae Catholicae* lascia il lettore con qualche dubbio in merito all'interpretazione corretta degli elementi dell'immagine, il *De civitate Dei* dichiara espressamente che l'interpretazione corretta è quella che abbiamo definito *ternaria*, ossia la seconda interpretazione dell'immagine discussa sopra. Non solo, ma Agostino prende anche posizione e sceglie la *biga* come l'immagine migliore per esprimere e riassumere la propria antropologia. Ciò che prima poteva solo essere arguito, ora trova una conferma sicura. Si tratta di una conferma che giunge con la maturità ed è lecito domandarsi se la preferenza accordata all'immagine della *biga* possa ritrovarsi anche nello scritto giovanile. Riteniamo che questo punto non possa essere stabilito in modo definitivo. Durante la stesura del *De moribus Ecclesiae Catholicae* il pensiero antropologico agostiniano si sta formando e da questo florido periodo di riflessioni nascerà un pensiero più deciso che porterà a una conclusione mai più messa in dubbio: l'uomo è formato dal corpo e dall'anima uniti in un composto che lascia inalterate le loro caratteristiche proprie. Durante il periodo giovanile, Agostino è ancora in parte incerto e a testimonianza di ciò vi è la mancanza di una scelta e, forse, l'omissione volontaria di riportare la conclusione a cui era giunto Marco Terenzio Varrone¹⁰⁰. Vi sono, inoltre, in quel periodo, ancora molte sug-

¹⁰⁰ Conclusione espressa in modo chiaro nel *De civitate Dei*: «Horum autem trium hoc

gestioni Manichee che lo avrebbero potuto spingere verso l'immagine dell'*eques*. Tornando alle parole del *De civitate Dei*, Agostino è concorde con quanto afferma di riportare da Marco Terenzio Varrone: nella natura umana sono presenti due principî, il corpo e l'anima, e, tra questi, il secondo è indubbiamente più nobile del primo¹⁰¹.

In conclusione, per Agostino l'immagine della *biga* non solo è in grado di simboleggiare perfettamente l'unione tra il corpo e l'anima, attraverso i cavalli, e di introdurre un riferimento a Dio, attraverso la figura dell'auriga, ma è anche in grado di riassumere buona parte della complessa teoria delle morti dell'uomo. Sebbene la prima morte fosse ben rappresentata dal *centaurus*, forse in parte dall'*eques* e dalla prima delle due interpretazioni della *biga* che abbiamo discusso sopra, la descrizione dell'uomo fornita nel *De civitate Dei* è l'unica in grado di simboleggiare il secondo ed il terzo tipo di morte dell'uomo. Come si evince dal paragrafo 1, 5, 8 del *De moribus Ecclesiae Catholicae*, infatti, se l'auriga abbandona i cavalli, questi ultimi muoiono. Nemmeno questa immagine, però, è in grado di esprimere il quarto tipo di morte.

7. Conclusioni

Nel presente articolo ci siamo proposti di esaminare un passo tratto da un'opera giovanile di Agostino, il *De moribus Ecclesiae Catholicae*, e un

elegit tertium hominemque nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur» (AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1). Va peraltro segnalato che Agostino non dichiara altrettanto apertamente di concordare con quanto espresso da Varrone.

¹⁰¹ *Ibid.*: «Sentit quippe in eius natura duo esse quaedam, corpus et animam, et horum quidem duorum melius esse animam longaque praestabilis omnino non dubitat».

passo tratto invece da un'opera della maturità, il *De civitate Dei*, con il duplice scopo di illustrare l'uso che Agostino fa di alcune immagini per esemplificare la propria concezione dell'essere uomo e alcuni aspetti della stessa antropologia agostiniana, in particolare il rapporto tra corpo e anima. Abbiamo ritenuto interessante, innanzitutto, porre alcune di queste immagini a confronto con le definizioni di uomo che Agostino elabora nei suoi scritti e tale accostamento ha fatto emergere la capacità che alcune immagini hanno di permettere un'espressione più ricca e incisiva degli stessi contenuti concettuali veicolati dalle definizioni.

Se la definizione limita una cosa in modo tale da distinguerla da ogni altra, ci possiamo chiedere in conclusione se un'immagine, espressa attraverso un'unica parola, sia ugualmente in grado di definire un oggetto, nel nostro caso l'uomo. È importante notare come ogni immagine utilizzata da Agostino – la lucerna, il cavaliere, il centauro e la biga – sia composta da precisi particolari che non devono essere tralasciati per comprendere in modo approfondito il pensiero di Agostino. L'analisi delle caratteristiche proprie di ciascuna immagine, inoltre, ha mostrato la possibilità di rimandare ad altre dottrine connesse all'antropologia agostiniana; mi riferisco alla teoria delle morti dell'uomo, che abbiamo messo a confronto con le immagini per stabilire quale fosse l'immagine più adeguata per esprimere la natura dell'uomo. Ne è emersa la preferenza di Agostino per la *biga* che, per la sua natura più complessa, si presta meglio delle altre immagini a simboleggiare le morti dell'uomo, sebbene anch'essa in modo incompleto.

Su un altro piano, tale dottrina applicata alla dottrina antropologica espressa attraverso le quattro immagini ha costituito una sorta di

esperimento per valutare se e quanto il potere esplicativo delle immagini sia superiore a quello delle definizioni. Agostino non fa infatti alcun riferimento alle morti dell'uomo al momento di trattare il *quid est homo*, né nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*, né nel *De civitate Dei*, ma abbiamo dimostrato che quanto non appare manifesto nelle definizioni può essere in qualche modo arguito grazie all'uso delle immagini. L'impiego delle immagini rappresenta un processo creativo molto fertile in Agostino e la loro analisi può rivelare aspetti dottrinali celati tra le righe, sebbene non sia dato sapere quanto le similitudini utilizzate intendessero rivelare circa l'argomento trattato, ovvero quanto Agostino volesse indicare al di là di quanto scritto nero su bianco, e quanto invece sia il risultato delle nostre interpretazioni. Quando la trattazione viene svolta per immagini, infatti, essa necessita sempre di essere interpretata e, per tale ragione, obbliga gli studiosi a formulare ipotesi sulla base di quanto l'autore scrive altrove. Nel caso della *biga*, l'immagine si presta a illustrare in modo chiaro la definizione agostiniana dell'uomo mostrando ulteriori aspetti, come la presenza di Dio, ma anche aspetti non simboleggiati, come la superiorità dell'anima. L'immagine può, ad ogni modo, essere analizzata sotto diversi punti di vista e si presta a simboleggiare altre dottrine.

Per quanto concerne il secondo punto del presente articolo, ovvero l'analisi dell'antropologia agostiniana, abbiamo di nuovo preso in esame il passo 1, 4, 6 del *De moribus Ecclesiae Catholicae* e il passo 19, 3, 1 del *De civitate Dei*, oltre ad alcune definizioni dell'uomo tratte da altre opere, sia giovanili sia della maturità. Queste ultime sono concordi nell'individuare due elementi all'interno dell'uomo, il corpo e l'anima, sebbene ognuna di esse ponga l'accento su caratteristiche differenti, come ad

esempio la razionalità o la superiorità dell'anima, l'uso strumentale del corpo o la presenza dei due elementi. Nessuna delle definizioni prese in esame, però, descrive l'uomo all'interno di una gerarchia che riveste invece un ruolo molto importante, come riconosciuto dallo stesso Agostino e opportunamente rilevato da numerosi studiosi agostiniani: la gerarchia che colloca l'anima in posizione mediana, al di sopra del corpo e al di sotto di Dio. Questa caratteristica giustifica la definizione dell'antropologia agostiniana come di una *antropologia teologica*, come spiegato da studiosi quali Giorgio Giannini e Michele F. Sciacca. In quest'ottica, l'apporto delle immagini utilizzate per descrivere il *quid est ipse homo* può condurre a riflessioni dalla portata più ampia rispetto alle definizioni canoniche dell'uomo, proprio perché evidenzia la presenza di Dio nell'uomo.

Il paragrafo 1, 4, 6 del *De moribus Ecclesiae Catholicae* pone una domanda (*quid est ipse homo*) che resta aperta, con tre possibili opzioni (corpo; anima; corpo e anima) rappresentate da quattro immagini (*lucerna; eques; centaurus; biga*). Agostino non si sbilancia durante la stesura della prima opera da battezzato e non indica una preferenza tra le quattro immagini proposte. La risposta al quesito si avrà in opere più tarde, quando Agostino giungerà a una definizione più completa e matura dell'uomo; in particolare, abbiamo preso in esame il paragrafo 19, 3, 1 del *De civitate Dei*, che riprende le stesse immagini del *De moribus Ecclesiae Catholicae*, con una omissione (il *centaurus*) e una variazione (il *poculum* al posto della *lucerna*). Qualche oscillazione nella definizione dell'uomo pare manifestarsi durante gli anni giovanili per la mancata scelta di una immagine e per la descrizione dell'unione tra corpo e anima che segue

talvolta Platone, talvolta Aristotele. Nel *De civitate Dei* troviamo la scelta dell'immagine della *biga* e la sicurezza acquisita dell'unione che lega corpo e anima: «Nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrator»¹⁰². La mescolanza dei due principi costitutivi non è di matrice Platonica o Aristotelica, bensì Neoplatonica, come messo in evidenza dai contributi di studiosi quali Ernest Fortin. L'uomo non è soltanto un'anima che si serve del corpo, né una fusione di corpo e di anima in una sostanza completamente nuova; secondo Agostino l'uomo è formato da una speciale unione che lega i due elementi in modo tale che essi non perdono le loro essenze. Il corpo e l'anima risultano così saldamente legati, come un *maritus* e una *uxor*, ovvero secondo una unione che vede l'elemento spirituale più nobile di quello somatico. Si comprende allora la preferenza per l'immagine della *biga*, la quale simboleggia l'uomo costituito dal corpo e dall'anima insieme. L'immagine della *lucerna*, secondo la quale l'uomo è costituito dal solo corpo, benché in virtù dell'anima che esso contiene, è infatti la più lontana dall'antropologia agostiniana: oltre a non simboleggiare la salda unione che intercorre tra i due elementi, tale immagine non rende neppure conto della superiorità che l'anima detiene sul corpo.

Come notato da Kevin Coyle¹⁰³, il Neoplatonismo avrebbe potuto spingere Agostino a privilegiare una definizione di uomo come di un essere formato dalla sola anima, e dunque a optare per l'immagine dell'*eques*. Tale scelta, tuttavia, avrebbe potuto facilmente condurre l'Ipponate verso il dualismo Manicheo, inconciliabile, nel suo disprezzo

¹⁰² Cfr. AUGUSTINUS 1991, *civ.* 19, 3, 1.

¹⁰³ Cfr. COYLE 1991, 24-26.

dell'elemento somatico, con le verità Cristiane. Sebbene l'immagine del *centaurus* simboleggi bene l'uomo come un composto di corpo e di anima, essa non compare nel *De civitate Dei*, per cui non possiamo ritenere che Agostino l'abbia considerata la più adatta allo scopo di definire cosa sia l'uomo. Come abbiamo visto, l'Ipponate sceglie l'immagine della *biga*, la quale è in grado di riassumere meglio delle altre immagini non soltanto la dottrina antropologica agostiniana, ma anche una dottrina a essa legata, che abbiamo utilizzato come esempio: la teoria delle diverse morti dell'uomo.

Riguardo a questa teoria, va sottolineato come nessuna delle immagini tratte dall'elenco di Marco Terenzio Varrone sia in grado di riassumere in modo perfetto i quattro tipi di morte dell'uomo che Agostino considera. Nessuna di esse, infatti, sembra in grado di simboleggiare la quarta morte, ovvero il momento in cui l'anima soffrirà le pene eterne, mentre soltanto l'immagine della *biga* è in grado di esprimere due tipi di morte, come si può ricavare dal seguente schema¹⁰⁴:

	Prima morte	Seconda morte	Terza morte	Quarta morte
<i>Lucerna</i>	NO (se la fiamma si spegne, il recipiente)			

¹⁰⁴ Le caselle barrate indicano una situazione in cui non è possibile inferire alcuna conclusione a causa della mancanza di particolari che possano simboleggiare gli elementi coinvolti nelle morti dell'anima o dell'uomo.

	non si dissolve)			
<i>Eques</i>	SI (alla separazione dei due elementi potrebbe conseguire la morte del cavallo)			
<i>Centaurus</i>	SI (alla separazione dei due elementi consegue la morte della parte equina)			
<i>Biga</i> (prima interpretazione)	SI (alla morte dell'auriga consegue la morte dei cavalli)	NO (se ego abbandona l'auriga, l'auriga non muore)	NO (se ego abbandona l'auriga e l'auriga i cavalli, la biga si dis-	

			solvo, ma l'auriga non muore)	
<i>Biga</i> (seconda interpretazione)	NO (all'allontana- mento di un cavallo non consegue la morte dell'altro ca- vallo)	SI (se l'auriga abbandona un cavallo, quest'ultim o muore)	SI (se il rap- porto tra i tre elementi si inter- rompe, i cavalli muoiono e la biga si dissolve)	

Possiamo concludere che la scelta dell'immagine della *biga* è in grado di esprimere bene la natura dell'uomo secondo la dottrina antropologica agostiniana matura: l'uomo è un composto di corpo e di anima, i quali si mescolano in modo tale da mantenere le loro caratteristiche proprie. I due cavalli della *biga*, infatti, non si fondono pur unendosi per dare vita al composto. Rispetto alla definizione data nel *De civitate Dei* («Nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrator»), l'immagine può fornire maggiori informazioni circa l'antropologia agostiniana: essa è *teologica* e *ternaria*, come indicato dalla presenza dell'auriga che simboleggia Dio. Pur non essendo in grado di esprimere in modo preciso altre dottrine ad essa collegate, essa riassume

meglio delle altre la dottrina delle diverse morti dell'uomo, dottrina che abbiamo provato ad applicare alle immagini, sfruttando il fatto che esse, per loro natura, si prestano a essere aperte a diverse interpretazioni. È in questa apertura che risiede, a mio avviso, il valore e l'importanza delle immagini agostiniane: se accompagnate alle definizioni che ricorrono nei suoi scritti, possono fornire un quadro completo della dottrina antropologica di Agostino.

BIBLOGRAFIA

AUGUSTINUS 1965, *conf.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. I (*Le confessioni*), testo latino dell'edizione di MARTIN SKUTELLA riveduto da MICHELE PELLEGRINO; introduzione, traduzione, note e indici a cura di CARLO CARENA, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1967, *in psalm.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXV (*Esposizione sui salmi [1-50]*), introduzione ANGELO CORTICELLI; traduzione RICCARDO MINUTI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1968, *in evang. Ioh.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXIV (*Commento al Vangelo di San Giovanni*), introduzione e indici a cura di AGOSTINO VITA; traduzione e note di EMILIO GANDOLFO; revisione di VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1969, *epist.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXI (*Le lettere [1-123]*), introduzione di MICHELE PELLEGRINO; traduzione di TERENCE ALIMONTI (1-30) e LUIGI CARROZZI (31-123); note di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1970, *beat. vit.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: La Felicità, I Soliloqui*,

L'Immortalità dell'Anima), introduzione, traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1970, *immort.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: La Felicità, I Soliloqui, L'Immortalità dell'Anima*), introduzione, traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1970, *soliloq.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: La Felicità, I Soliloqui, L'Immortalità dell'Anima*), introduzione, traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1971, *epist.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXII (*Le lettere [124-184/A]*), traduzione e note di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1973, *trin.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. IV (*La trinità*), introduzione AGOSTINO TRAPÉ, MICHELE FEDERICO SCIACCA; traduzione GIUSEPPE BESCHIN, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1976, *mus.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/2 (*Dialoghi II: La Grandezza dell'Anima, La Musica*), introduzione generale AGOSTINO TRAPÉ; introduzione, traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1976, *quant. anim.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/2 (*Dialoghi II: La Grandezza dell'Anima, La Musica*), introduzione generale AGOSTINO TRAPÉ; introduzione, traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1976, *in psalm.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVII/1 (*Esposizione sui salmi [86-104]*), traduzione, revisione e note di TOMMASO MARIUCCI e VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1977, *in psalm.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVIII/2 (*Esposizione sui salmi [140-150]*), traduzione, revisione e note di VINCENZO TARULLI; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1979, *serm.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXIX (*Discorsi sul Vecchio Testamento [1-50]*), traduzione e note di PIERO BELLINI, FEDERICO CRUCIANI, VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1981, *anim.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XVII/2 (*Natura e Grazia II: Anima e la Sua Origine*), introduzione e note di AGOSTINO TRAPÉ; traduzione ITALO VOLPI; indici di FRANCO MONTEVERDE e ITALO VOLPI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1982, *serm.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXX/1 (*Discorsi sul Nuovo Testamento II/1 [51-85]*), traduzione e note di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1986, *serm.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXXIII (*Discorsi sui Santi V [273-340/A]*), introduzione di ANTONIO QUACQUARELLI; traduzione, note e indici di MARCELLA RECCHIA, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1988, *civ.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. V/2 (*La città di Dio: libri 11-18*), introduzione e note di DOMENICO GENTILI e AGOSTINO TRAPÉ; traduzione di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1989, *gen. ad litt.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. IX/2 (*La Genesi alla lettera*), traduzioni, note e indici di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1990, *serm.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXXI/2 (*Discorsi sul Nuovo Testamento III/2 [151-183]*), traduzione di MARCELLA RECCHIA; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1991, *civ.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. V/3 (*La Città di Dio III: libri 19-22*), introdu-

zione, traduzione e note di DOMENICO GENTILI; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1994, *retract.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. II (*Le Ritrattazioni*), introduzione generale di GOULVEN MADEC; traduzione, note e indici di UBALDO PIZZANI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1995, *vera rel.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/1 (*La vera religione*), introduzione generale e particolari, traduzione, note ed indici di ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1995, *divers. quaest.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/2 (*Ottantatré diverse questioni*), introduzioni particolari, traduzioni e note di GIANCARLO CERIOTTI, LUIGI ALICI e ANTONIO PIERETTI; indici di LUIGI ALICI e FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 1997, *mor. eccl.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XIII/1 (*Polemica con i Manichei: I Costumi della Chiesa Cattolica e i Costumi dei Manichei*), introduzione generale di FRANÇOIS DECRET; traduzione e note di LUIGI ALICI, ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova.

AUGUSTINUS 2001, *agon.* = AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Opere di Sant'Agostino*, vol. II/2 (*Morale e Ascetismo Cristiano: De agone christiano*), introduzioni particolari e note di NELLO CIPRIANI; traduzioni di CARLO CARENA; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

BARRA 1969 = GIOVANNI BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varro reatino nel De Civitate Dei di Agostino*, Napoli, Istituto Editoriale del Mezzogiorno.

BETTETINI 1992 = MARIA BETTETINI (a cura di), *Ordine, musica, bellezza: L'ordine, libri 2 - La musica, libri 6 - La bellezza, raccolta sistematica di passi da varie opere*, Milano, Rusconi.

BOCHET 1982 = ISABELLE BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes.

BUCKENMEYER 1971 = ROBERT E. BUCKENMEYER, «Augustine and the Life of Man's Body in the Early Dialogues», *Augustinian Studies* 2 (1971), 197-211.

BOURKE 1964 = VERNON J. BOURKE, *The Essential Augustine*, New York, New American Library of World Literature.

CATAPANO 2008 = GIOVANNI CATAPANO (a cura di), *Tutti i dialoghi*, Milano, Bompiani.

CIPRIANI 1996 = NELLO CIPRIANI, *L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino*, in AA.VV., *L'etica cristiana nei secoli II e IV: Eredità e confronti*, Roma, Istitutum Patristicum Augustinianum, 369-400.

CIPRIANI 1997 = NELLO CIPRIANI, *La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in AA.VV., *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, Roma, Istitutum Patristicum Augustinianum, 23-48.

CLARK 1987 = MARY T. CLARK, *Augustine and Human Existence*, in AA.VV., *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, t. 2, 455-465.

COUTURIER 1954 = CHARLES COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après St. Augustin*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, 3 voll., Paris, Studia Augustiniana, vol. I, 543-550.

COYLE 1991 = KEVIN J. COYLE (commento di), *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum, De quantitate animae*, Palermo, Augustinus.

COYLE 2007 = KEVIN J. COYLE, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, in FITZGERALD 2007, 969-970.

COYLE 2009 = KEVIN J. COYLE, *De Moribus Ecclesiae Catholicae: Augustin Chrétien à Rome*, in KEVIN J. COYLE (ed.), *Manichaeism and Its Legacy*, Leiden, Brill, 221-250.

CRISTIANI 2012 = MARTA CRISTIANI, *Agostino d'Ipbona e la nuova cultura Cristiana*, in LORENZO PERILLI, DANIELA P. TAORMINA (a cura di), *La filosofia antica: itinerario storico e testuale*, Torino, UTET.

FITZGERALD 2007 = ALLAN D. FITZGERALD, JOHN C. CAVADINI, MARIANNE DJUTH, JAMES J. O'DONNELL, FREDERICK VAN FLETEREN (eds.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di LUIGI ALICI e ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova (ed. or. *Augustine through the Ages. An Encyclopaedia*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge 1999).

FORTIN 1954 = ERNEST L. FORTIN, *Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme*, in *Augustinus Magister*, 3 voll., Paris, Studia Augustiniana, vol. III, 371-380.

GIANNINI 1954 = GIORGIO GIANNINI, «Carattere teocentrico dell'antropologia agostiniana», *Humanitas* 9 (1954), 1013-1029.

GILSON 2014 = ÉTIENNE GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova, Marietti (ed. or. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1928).

GROSSI 1982 = VITTORINO GROSSI, «L'antropologia agostiniana note previe», *Augustinianum* 22 (1982), 457-467.

HADOT 1984 = ILSETRAUT HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Etudes augustinienes.

KAUFMANN 1904 = NICOLAUS KAUFMANN, *Eléments aristotéliens dans la cosmologie et la psychologie de S. Augustin*, Louvain, Publications de l'Institut Supérieur de Philosophie, 140-156.

MATTHEWS 1980 = ALFRED WARREN MATTHEWS, *The Development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity 386-391 a. D.*, Washington, University Press of America.

MCGINN 1997 = BERNARD MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente*, Vol. 1: *Le origini (I-V secolo)*, trad. it. di MARCO RIZZI, Genova, Marietti (ed. or. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. 1: *The Foundation of Mysticism*, New York, Crossroad, 2002).

PEGIS 1944 = ANTON C. PEGIS, «The Mind of Augustine», *Mediaeval Studies* 6/1 (1944), 1-61.

SCIACCA 1951 = MICHELE FEDERICO SCIACCA, *La persona umana secondo S. Agostino*, Roma, Studium Christi, 149-160.

SILLITTI 1976 = FRANCESCA SILLITTI, «La critica di Agostino a Varrone (De civ. Dei VI, 2)», *Augustinianum* 16 (1976), 135-143.

TESKE 2007 = ROLAND J. TESKE, *Anima*, in FITZGERALD 2007, 189-195.

TRAPÉ 1975 = AGOSTINO TRAPÉ, «Varro et augustinus praecipui humanitatis cultores» *Latinitas* 23 (1975), 13-24.