

Quaderni di Noctua

3



*Ipsium verum non videbis nisi in philosophiam
totus intraveris.*

**STUDI IN ONORE DI
FRANCO DE CAPITANI**

**RACCOLTI DA FABRIZIO AMERINI
E STEFANO CAROTI**

E-THECA

On Line Open Access Edizioni



QUADERNI DI NOCTUA

3

Direttore della collana

Stefano Caroti

Editors della collana

Stefano Caroti

Andrea Strazzoni

DOI 10.14640/QuadernidiNoctua3

QUADERNI DI NOCTUA

3

*Ipsum verum non videbis nisi in philosophiam
totus intraveris.*

**STUDI IN ONORE DI
FRANCO DE CAPITANI**

**RACCOLTI DA FABRIZIO AMERINI
E STEFANO CAROTI**

E-Theca On Line Open Access Edizioni

2016

Si pubblicano in questa raccolta gli interventi presentati al Convegno «Agostino e l'agostinismo medievale» organizzato da Fabrizio Amerini in onore di Franco De Capitani e svoltosi presso l'Università di Parma il 22 ottobre 2015, con alcune aggiunte, tra le quali anche due lavori dello stesso festeggiato. Si tratta di una prassi certo inusuale, essendo normalmente il dedicatario spettatore passivo; il benevolo lettore non ce ne vorrà, dal momento che ben altri sono i pericoli che incombono sulle nostre discipline, anche sotto forma di criteri, procedure, requisiti difficilmente condivisibili e che certo hanno un impatto molto diverso da quello che potrà avere la nostra piccola trasgressione, intesa a testimoniare la continuità della ricerca di Franco, iniziata con una figura tra le più importanti della medievistica (e non solo) italiana (e non solo): Sofia Vanni Rovighi.

FABRIZIO AMERINI-STEFANO CAROTI

INDICE

PUBBLICAZIONI DI FRANCO DE CAPITANI

I-VIII

LUIGI ALICI, *Quid et unde malum*: attualità di Agostino

1-24

FABRIZIO AMERINI, *Non enim corpus sentit, sed anima per corpus*. Tommaso d'Aquino lettore di Agostino

25-76

MARIA BETTETINI, *Le Confessioni* ad alta voce

77-97

STEFANO CAROTI, Nicole Oresme e S. Agostino

98-123

GIOVANNI CATAPANO, Una variante testuale in Agostino, *De trinitate*, VIII, 1 e le sue implicazioni circa la struttura dell'opera

124-155

MARTA CRISTIANI, *Ordo eruditionis*. Memoria delle discipline. Tracciati di razionalismo agostiniano

156-193

FRANCO DE CAPITANI, La polemica antimanichea di Agostino nelle *Lettere*

194-232

FRANCO DE CAPITANI, Aristotele e il primo Agostino secondo gli apporti della critica recente

233-280

ILARIA FERRETTI, Che cosa sia l'uomo per Agostino: la lucerna, il cavaliere, il centauro e la biga

281-339

FRANCESCO FIORENTINO, Raoul of Presles. A Fourteenth-Century translation of *De civitate Dei*

340-374

ONORATO GRASSI, Influenze agostiniane nel «si Deus ipse non esset» di Gregorio da Rimini

375-407

ANTONIO PIERETTI, Le *Confessioni* come ringraziamento

408-436

PIETRO B. ROSSI, «Magna magni Augustini auctoritas»: Roberto Grossatesta e i Padri

437-469

STEFANO SIMONETTA, In margine alla presa di posizione di Agostino sul tema della guerra giusta: la religione cristiana come garanzia di stabilità dello stato

470-481

Indice dei manoscritti

482

Indice dei nomi

483-499

PUBBLICAZIONI DI FRANCO DE CAPITANI

a) VOLUMI

- 1.- «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino, MILANO, Vita e Pensiero 1981
- 2.- *Studi su S. Ambrogio e i Manichei*, Milano, Vita e Pensiero 1983
- 3.- GIUSEPPE LAZZATI, FRANCO PIZZOLATO, FRANCO DE CAPITANI, *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874 - 1974)*, Milano, Vita e Pensiero 1984
- 4.- *Sancti Aurelii Augustini "De libero arbitrio" libri tres. Prolegomena, Textum, Italicam interpretationem, Commentarium, Indices* curavit FRANCISCUS DE CAPITANI, Milano, Vita e Pensiero 1987 e 1994
- 5.- *Scritti Manichei ed Antimanichei*, Parma, Uninova 2004
- 6.- *Male, libertà, anima e arti nel pensiero Antico e Medievale*, Parma, Uninova, 2005
- 7.- FRANCO DE CAPITANI, ROBERTO OSCULATI, *Discorsi Evangelici di Leonardo Verga*, Parma, Uninova 2006

b) TRADUZIONI

- 1.- VANNI ROVIGHI S., *San Bonaventura da Bagnoregio*, Milano, Vita e Pensiero, 1974
- 2.- P.O. KRISTELLER, *Il tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXVI (1974), pp. 841-896
- 3.- VANNI ROVIGHI S., *Sant'Agostino. Dio e l'anima [Scelta di testi latini e traduzione italiana]*, Milano, Vita e Pensiero 1975

c) CURATELE

- 1.- «*Vigilantia silentiosa et eloquens*». *Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Milano, Franco Angeli 2001
- 2.- «*De philosophia numquam nimis*». *Studi in onore di Angelo Marchesi*, Milano, Franco Angeli 2006

d) ARTICOLI, CONTRIBUTI A OPERE COLLETTIVE

- 1.- *Il Manicheismo nell'Africa romana*, «*Studium*», LXVIII, pp. 576-581
- 2.- *Studi recenti sul Manicheismo*, «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», LXV (1973), pp. 97-118
- 3.- *Il manicheismo nell'Africa romana*, «*Studium*», 69 (1973), pp. 560-571
- 4.- *Analogie fra un'opera ambrosiana discussa ed alcuni scritti antimanichei di sant'Agostino*. «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», LXVI (1974), pp. 59-88
- 5.- *Il Manicheismo nell'Africa romana, II*, «*Studium*», 70 (1974), pp. 89-112
- 6.- DE CAPITANI F., ROSSI P. , *Bibliografia degli scritti di Sofia Vanni Rovighi*, in: VANNI ROVIGHI S., *Studi di filosofia medioevale*, Milano, Vita e Pensiero 1978, vol. I, pp. XIX-LXV
- 7.- «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. I: *Il fenomeno e la natura della corruzione*. «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», LXXII (1980), pp. 640-669
- 8.- *Un passo di S. Agostino sull'insegnamento e l'apprendimento del male*, «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», LXXIII (1981), pp. 469-496
- 9.- «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. II: *Il fenomeno e la natura della corruzione*, «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», LXXIII (1981), pp. 132-156
- 10.- «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. III: *L'origine della corruzione*, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXXIII (1981), pp. 264-282
- 11.- *Studi su S. Ambrogio e i Manichei. I: Occasioni di un incontro*, «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», LXXIV (1982), pp. 593-610
- 12.- *Il «De libero arbitrio» e la prima polemica filosofica antimanichea di S. Agostino*, «*Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*», 9 (1983), pp. 77-112

- 13.- *Studi su S. Ambrogio e i Manichei. II: Spunti antimanichei nell' "Exameron" ambrosiano*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXV (1983), pp. 3-29
- 14.- *Platone, Plotino, Porfirio e S. Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXVI (1984), pp. 230-244
- 15.- *Il problema del male nell'VIII Trattato della 1a "Enneade" di Plotino*, in: AA. VV., *Sapienza antica. Studi di filosofia in onore di Domenico Pesce*, Milano, Franco Angeli 1984, pp. 99-114
- 16.- VANNI ROVIGHI S., DE CAPITANI F., *Il libro II delle «Confessioni» di S. Agostino*, in *Le «Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri I – II*, Palermo, Augustinus 1984, pp. 89-121
- 17.- *S. Agostino. Fede operante ed operare confidente*, «Vita e Pensiero», LXXII (1989), pp. 216-224
- 18.- «*Quomodo sit manifestum Deum esse*». *Lettura del libro II ["De libero arbitrio"]*, in «*De libero arbitrio*» di Agostino d'Ippona, Palermo, Augustinus 1990, pp. 35-57
- 19.- *Bibliografia degli scritti di Sofia Vanni Rovighi*, in: SINA M. (a cura di), «*Sapientiae Studium*». *La giornata operosa di Sofia Vanni Rovighi (1908 – 1990)*, Milano, Vita e Pensiero 1994, pp. 181-234
- 20.- «*Quid et unde malum*». *Il problema del male nel giovane Agostino, prima del ritiro a Cassiciaco*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5° Seminario del Centro di studi agostiniani di Perugia*, a cura di LUIGI ALICI, REMO PICCOLOMINI, ANTONIO PIERETTI, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum 1994, pp. 57-80
- 21.- *Composizione, cronologia, fede e ragione nel "De moribus" di S. Agostino*, in ANGELO SCIVOLETTO (a cura di), *Filosofia, Dialogo, Amicizia. Studi in memoria di Dario Faucci*, Milano, Franco Angeli 1998, pp. 44-56
- 22.- *Ugo di San Vittore e il problema delle «artes mechanicae»*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XCII (2000), pp. 424-460
- 23.- *Il pensiero filosofico manicheo di S. Agostino, prima della conversione*, in STEFANO CAROTI, ROBERTO PINZANI (a cura di), «*Ob rogatum meorum sociorum*». *Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*, Milano, Franco Angeli 2000, pp. 65-92
- 24.- *Un trattato di antropologia filosofico - religiosa: il «De duabus animabus» di S. Agostino*, in MADELAINE SCOPELLO, FRANCO DE CAPITANI, LUIGI ALICI, *La polemica con i Manichei di Agostino d'Ippona*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum 2000 (*Studia ephemeridis Augustinianum*, 69; *Lectio Augustini*, 14), pp. 35-70

- 25.- *Note logico-teoretiche a «Sul fondamento della conoscenza» di Moritz Schlick*, in FRANCO DE CAPITANI (a cura di), *«Vigilantia silentiosa et eloquens»*. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga, Milano, Franco Angeli 2001, pp. 243-268
- 26.- *Aspetti della rappresentazione sensibile in S. Agostino e in Malebranche*, in F. BRAGA ILLA, G. PADOVANI (a cura di), *Processi di rappresentazione e teorie della mente*, Parma, Monte Università Parma 2002, pp. 349-384
- 27.- *Il pensiero politico e religioso di S. Ambrogio nella «Lettera a Vigilio»*, in M. MELETTI (a cura di), *Etica e Politica. Saggi in memoria di Ferruccio Focher*, Milano, Franco Angeli 2004, pp. 115-134
- 28.- *Vigilio di Trento: un santo in un'epoca di santi e di demoni. La sua «Lettera a Simpliciano»*, in AA.VV., *Calco si racconta*, Oggiono/Lecco, Edizioni Cattaneo 2004, pp. 48-68
- 29.- *Il libro XII della «Città di Dio» di Sant'Agostino*, in *La «Città di Dio» di S. Agostino*, Palermo, Augustinus 2005, pp. 25-60
- 30.- *«Mysterium et misericordia». La formazione culturale del giovane Lutero: da Aristotele a Staupitz*, in FRANCO DE CAPITANI (a cura di), *«De philosophia numquam nimis»*. Studi in onore di Angelo Marchesi, Milano, Franco Angeli 2006, pp. 53-85
- 31.- *«Confusiones mearum lucubrationum». Spunti agostiniani nell'autoconfessione di Lutero (W.54, 186 - 192 / Aug. 'Conf.' ll. I - IX; 'Retract.', prol. 3; 'Ep.' 143,2 ; etc.)*, in MARA MELETTI, *Percorsi etici. Studi in onore di Antonio Lambertino*, Milano, Franco Angeli 2007, pp. 97-137
- 32.- FRANCO DE CAPITANI, PIETRO B. ROSSI, *Bibliografia degli scritti di Sofia Vanni Rovighi (1929 - 2009)*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», C (2008), pp. 481-537
- 33.- *Il libro XIII del «De civitate Dei»*, in AA.VV., *La «Città di Dio» di S. Agostino: libri XI-XVI*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum 2008, pp. 25-50
- 34.- *«Stupendae fortitudinis foemina». La madre dei fratelli Maccabei come esempio al femminile e in chiave antimanichea della virtù della fortezza nel giovane S. Agostino*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», C (2008), pp. 47-65
- 35.- *Il libro XII del «De civitate Dei»*, in AA. VV., *Lettura del «De civitate Dei»*, vol. 115, Città del Vaticano, Institutum Patristicum Augustinianum 2009, pp. 55 -83

- 36.- *Sul concetto di filosofia*, in ROSSI F. (a cura di), *Cristianesimo Teologia Filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, Milano, Franco Angeli 2010, pp. 131-153
- 37.- *Il tema filosofico del linguaggio nel giovane Agostino*, in *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, Espressione, Simbolo*, Pisa, ETS 2012, pp. 34-57
- 38.- *La figura di Giovanni nel pensiero dell'Agostino laico*, München, Aschen-dorff 2013 (Subsidia, 9), pp. 47-70
- 39.- *Le virtù divinizzate in Plotino, utili anche per la vita in società*, in «Archivio di Filosofia», LXXXI (2013), pp. 99-106
- 40.- *La visione religiosa di Epicuro*, in S. CAROTI, A. SICLARI (a cura di), *Scritti in onore di F. Rossi*, «Quaderni di Noctua, 2», E-theca. On Line OpenAccess Edizioni 2014, pp. 1-27
- 41.- (2015), *Il mondo "secolarizzato" e la sua connotazione nell' «Etica» di Max Weber*, in G. LINGUA (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Lecce, Penza multimedia 2015, pp. 167-177
- 42.- *La visione politica di Plotino*, «Noctua», III/1 (2016), pp. 1 - 28
- 43.- *La polemica antimanichea di Agostino nelle «Lettere»*, «Quaderni di Noctua, 3», E-theca. On Line OpenAccess Edizioni 2016, pp. 194-232
- 44.- *Aristotele e il primo Agostino secondo gli apporti della critica recente*, «Quaderni di Noctua, 3», E-theca. On Line OpenAccess Edizioni 2016, pp. 233-280

e) RECENSIONI

- 1.- F. DECRET, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1970. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIII (1971), pp. 711-712
- 2.- A. ESCHER DI STEFANO, *Il Manicheismo in S. Agostino*, Pubblicazioni dell'Università di Catania, Cedam, Padova 1960. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIII (1971), pp. 726-727
- 3.- «Revue des Études Augustiniennes», Anno XVI (1970), numeri 1-2 e 3-4. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIII (1971), pp. 734-737
- 4.- A. BOHLIG, *Mysterion und Wahrheit.* "Gesammelte Beiträge zur spatantiken Religions-geschichte. Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und

- des Urchristentums, 6, Brill, Leiden 1968. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIII (1971), pp. 726-727
- 5.- AUTORI VARI, *Il cristianesimo e le filosofie*, a cura di R. Cantalamessa, Vita e Pensiero, Milano 1971. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIV (1972), pp. 117-120
- 6.- «Revue des Études Augustiniennes», XVII (1971), numeri 1-2 e 3-4. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIV (1972), pp. 567-570
- 7.- P. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, trad. it. di G. Fragnito, Einaudi, Torino 1971. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIV (1972), pp. 752-755
- 8.- «Augustinianum», Anno XI (1971), numeri 1-3. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXIV (1972), pp. 766-770
- 10.- PH. D'ARCY, *La réflexion*, Presses Universitaires de France, Paris 1972. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV (1973), pp. 619-621
- 11.- A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, «Studi filosofici, 8», Paideia, Brescia 1973. «Il ragguaglio librario», XL (1973), pp. 300-301
12. - J.J. O'MEARA, *Porphyry's philosophy from Oracles in Eusebius's Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum*, Études Augustiniennes, Paris 1969. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV (1973), pp. 205-206
- 13.- M. PELLEGRINO, *Le "Confessioni" di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Studium, Roma 1972. «Il ragguaglio librario», XL (1973), p. 301
- 14.- CH. BOYER, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Marzorati, Milano 1970. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV (1973), pp. 183-186
- 15.- GREGORIO DI NAZIANZO, *Teologia e Chiesa: esperienza di fede e riflessione teologica*, a cura di E. Bellini, «Strumenti per un lavoro teologico, 8», Jaca Book, Milano 1971. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV (1973), pp. 408-409
- 16.- A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, «Studi filosofici, 8», Paideia, Brescia 1973. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV (1973), pp. 858-860
- 17.- H. MARCUSE, *Controrivoluzione e rivolta*, Trad. it. di S. Giacomoni, Mondadori, Milano 1973. «Il ragguaglio librario», XL (1973), pp. 284-285
- 18.- F. VAN DER MEER, *Sant'Agostino pastore d'anime*, Ed. Paoline, Roma 1971. «Il ragguaglio librario», XL (1973), p. 144

- 19.- AUTORI VARI, *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Morcelliana, BRESCIA 1974. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXVIII (1976), pp. 725-727
- 20.-G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, trad. it. di G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1975. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXVIII (1976), p. 748
- 21.- E. BELLINI (a cura di), *Alessandro e Ario: un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, Coll. «Teologia, 18 / Fonti, 3», Jaca Book, Milano 1974. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXVIII (1976), pp. 748-749
- 22.- H. VOLTER, H.-G.BECK, *Civitas medievale. La Scolastica - Gli Ordini mendicanti (XII - XIV sec.)*, trad. it. di G. Mion, in *Storia della Chiesa*, vol. V/1; H.-G. BECK, K.A. FINK, J. GLAZIK, E. ISERLOH, *Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone - Conciliarismo - Tentativi di Riforma (XIV - XVI sec.)*, trad. it. di G. Mion e R. Civili, in *Storia della Chiesa*, vol. V/2; Jaca Book, Milano 1976 - 1977. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXI (1979), p. 479
- 23.- F. CH. COPLESTON, *Religione e filosofia*, trad. it. di L. Adler, «Analisi e sintesi, n.s. 25», La Scuola, Brescia 1977. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXI (1979), pp. 600-603
- 24.- A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, «Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Parma, 3», La Nuova Italia, Firenze 1977. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXII (1980), pp. 561-562
- 25.- P.-P. VERBRAKEN, *Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, «Instrumenta Patristica, XII», M. Nijhoff, Steenbrugis in Abatia S. Petri 1976. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXII (1980), pp. 174-176
- 26.- A. MARCHESI, *Orizzonte filosofico e orizzonte religioso*, Vita e Pensiero, Milano 1981. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXIV (1982), pp. 188-189
- 27.- E. BELLINI (a cura di), *Apollinare, Epifanio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, «Di fronte e attraverso, 35», Jaca Book, Milano 1977. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXIV (1982), pp. 163-165
- 28.- G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, «Studi Biblici, 88», Paideia, Brescia 1989. «Latomus», LI (1992), pp. 486-487

29.- A. MARCHESI, *Storia del pensiero filosofico patristico e medievale. Tomo I: Parte storica. Tomo II: Parte antologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998. «L'Osservatore Romano». Marzo 2000

30.- ANGELO MARCHESI, *Storia del pensiero filosofico patristico e medievale. Tomo I: Parte storica. Tomo II: Parte antologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998. «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XCII (2000), pp. 306-309

f) IN CORSO DI PUBBLICAZIONE

1.- *Scienza, filosofia, etica, religione: dalla "nuova" filosofia delle scienze umane e della secolarizzazione di Weber, ai "valori socialmente condivisi" dell'ultimo Habermas* (in corso di pubblicazione nella Miscellanea in onore di Enver Bardulla)

2.- *"Medicina, disciplina, misericordia". La cura del corpo e dell'anima come espressione dell'amore del prossimo e di dio nel giovane Agostino antimanicheo (Mor. Eccl. 27,52 – 28, 58 ss.), in AA. VV., Atti del XII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale* (in corso di pubblicazione)

3.- *Le tre libertà e le tre leggi alla base dei diritti umani e civili in Agostino* (in pubblicazione)

4.- *Agostino e l'idea del bello nelle 'Confessioni'* (in corso di pubblicazione)

g) IN PREPARAZIONE

1.- *Gregorio di Nissa e l'idea di archetipo*

2.- *Gregorio di Nissa e la 'costituzione' dell' uomo*

3.- *Macrobio e la felicità dell'uomo politico*

4.- *Cicerone, Agostino, Boezio e Anselmo sulla prescienza*

5.- *La dottrina morale di Agostino nel 'De moribus'*

6.- *La tradizione greca dei concetti archetipi*

7.- *La polemica antimanichea di Agostino*

QUID ET UNDE MALUM: ATTUALITÀ DI AGOSTINO

LUIGI ALICI

1. Jonas: dallo gnosticismo al nichilismo

Questo intervento vorrebbe suggerire un approfondimento in chiave etico-antropologica intorno al tema del male; attraverso un confronto con alcuni testi di Agostino, è possibile far emergere un nucleo di pensiero grazie al quale attivare una efficace interlocuzione critica con il pensiero contemporaneo. Possono aiutarci, in tale approccio, due suggestioni di Hans Jonas.

La prima può essere ricavata da un saggio del 1952, che in un certo senso fa da cerniera fra la prima e la seconda fase della sua ricerca, e riguarda un riconoscimento nei confronti della scuola di Heidegger, grazie alla quale Jonas è stato «in grado di vedere aspetti del pensiero gnostico che sino ad allora non erano stati visti»¹. La lunga consuetudine di studio con il pensiero antico si è quindi dimostrata in lui decisiva per inquadrare il senso del nichilismo moderno. In questo modo proprio l'esistenzialismo che aveva fornito i mezzi di un'analisi storica finisce per essere a sua volta coinvolto nei risultati della medesima; infatti, scrive

¹ Cfr. JONAS 1999, 263.

Jonas, «se l'essenza dell'esistenzialismo è un certo dualismo, un estraniamento fra uomo e mondo con la perdita dell'idea di un cosmo affine – in breve, un acosmismo antropologico –, allora non è necessariamente solo la moderna scienza naturale a poter creare una tale condizione». Ebbene, egli continua, «ci fu un momento nella storia occidentale, l'unico di cui sia a conoscenza, in cui, indipendentemente da tutto ciò che è simile alla scienza moderna, quella condizione è stata realizzata e vissuta con tutta la veemenza di un evento cataclismatico»²: si tratta, a suo giudizio, proprio del fenomeno gnostico che attraversa i primi tre secoli dell'era cristiana.

Il tratto comune che la gnosi antica avrebbe con il nichilismo e l'esistenzialismo contemporaneo consisterebbe in una “atmosfera radicalmente dualistica”, che finisce paradossalmente per legittimare l'idea di una libertà assolutamente svincolata. Il sentimento di una assoluta insuperabilità fra uomo e mondo si duplica infatti, in un certo senso, nella convinzione di una reciproca estraneità fra mondo e Dio: «Il difetto del mondo non sta in una carenza di ordine, semmai nella sua troppo pervasiva completezza»³. In tale prospettiva solo l'uomo *pneumatikos*, che non appartiene a nessun ordine, è al di sopra della legge, al di là del bene e del male. Non solo la nietzscheana volontà di potenza ma anche l'essere gettato dell'uomo nel mondo (*Geworfenheit*) potrebbe essere intercettato su questa lunghezza d'onda: la libertà assoluta sarebbe quindi la risposta nichilistica – e non più spirituale – a una condizione di

² *Ibid.*, 268.

³ *Ibid.*, 271.

“fuoruscita” dal divino. Resta però una differenza: l’uomo gnostico si scopre scaraventato in una natura antidivina e quindi antiumana, mentre l’uomo moderno in una natura per lo più opaca, neutra, indifferente. Forse l’indifferenza è la versione moderna e postmoderna di questa frattura radicale fra uomo ed essere, che è alla base del nichilismo.

Ricavo la seconda suggestione da un corso sulla libertà, risalente al 1970 e pubblicato postumo, in cui Jonas annota un interessante ricordo personale: «Jaspers una volta mi disse in un’indimenticabile conversazione su Agostino che Agostino era: “Una perla in una conchiglia malata”»⁴. L’espressione riassume in modo efficace la lettura insuperabilmente ambivalente – in un mix di attrazione e avversione – che accomuna un tornante non trascurabile del pensiero contemporaneo: da Husserl a Jaspers, da Heidegger a Jonas e Hannah Arendt, da Scheler a Guardini e Camus⁵. Si tratta di un’interpretazione di Agostino – in una certa misura condivisa anche da Jonas – che vede nel suo pensiero una oscillazione irrisolta fra una libertà lasciata completamente a se stessa, nella vertigine di una tentazione interiore irresistibile, e il suo decadere a mero *appetitus*, che può essere vinto solo nell’abbandono della *caritas*, in cui la Grazia vince la Legge. Piegandosi all’apparato concettuale proprio della metafisica platonica e neoplatonica, Agostino si sarebbe quindi pre-

⁴ Cfr. JONAS 2010, 175.

⁵ Questa linea interpretativa è al centro di ALICI-PIERETTI-PICCOLOMINI 2000, vol. 1: *Esistenza e libertà*. Gli altri volumi affrontano i seguenti temi: vol. 2: *Interiorità e persona*, 2001; vol. 3: *Verità e linguaggio*, 2002; vol. 4: *Storia e politica*, 2004.

clusa, secondo Jonas, la comprensione della autentica problematica dell'insufficienza umana, e con essa dell'effettiva questione della libertà⁶.

Come si vede, siamo qui nell'ambito degli studi e degli interessi che accompagnano costantemente la ricerca di Franco De Capitani su Agostino, particolarmente e costantemente attenta al rapporto tra libertà e male (come confermano i suoi studi sul *De libero arbitrio* e sulle opere antimanichee). Questo intervento mantiene sullo sfondo la preziosa ricerca di De Capitani, nell'intento di confermarne per via indiretta l'attualità e la rilevanza.

La prima tesi di Jonas, quella cioè che legge l'attualità dello gnosticismo antico nella deriva nichilista in cui si assume ed estremizza il dualismo uomo-mondo, offre un importante spunto di riflessione; a partire da qui, vorrei provare a chiedermi perché non riconoscere anche l'attualità della risposta antignostica di Agostino, che in questi modo potrebbe essere assunta anche come una forma privilegiata d'interlocuzione critica con il nichilismo contemporaneo. D'altro canto, proprio la fecondità euristica dell'impianto antidualistico agostiniano ridimensiona drasticamente la seconda tesi di Jonas, ricavata da Jaspers, che nasconde un sospetto pregiudiziale, condiviso da Heidegger e trasmesso

⁶ Nello stesso anno in cui pubblica la sua dissertazione di dottorato, condotta sotto la guida di Heidegger e Bultmann (*Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg, Göttingen 1930*), Jonas aveva dedicato proprio ad Agostino il suo primo libro: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* (Göttingen, 1930). Nel 1965 a Göttingen viene pubblicata una seconda edizione con un diverso sottotitolo: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*.

da quest'ultimo anche alla Arendt e allo stesso Jonas, secondo il quale filosofare nella fede sarebbe una sorta di macroscopica contraddizione in termini, il cui sintomo più vistoso si manifesterebbe nell'appartenenza ecclesiale del credente, fatalmente esposta a una deriva autoritaria.

Com'è noto, sull'approccio agostiniano al tema del male pesano due critiche di segno opposto, che in un certo senso finiscono per elidersi reciprocamente: per un verso, chi ha presente soprattutto la filosofia neoplatonica, considerandola come una presenza ontoteologica pervasiva e invadente, ha buon gioco nell'imputare ad Agostino (limitandosi peraltro a considerare per lo più la sua produzione giovanile) una forma di teodicea estremamente ottimistica, che riduce il male a semplice assenza di bene; al contrario, chi insiste sul pessimismo agostiniano, frutto di una ossessione dualistica (arrivando addirittura a ipotizzare una sorta di "manicheismo di ritorno" nella dottrina delle due città), tende a sopravvalutare l'influsso gnostico, fino ad assolutizzarlo. In ogni caso, siamo rimandati ancora una volta alla tesi della presunta incommensurabilità fra fede e ragione, in due varianti opposte: in un caso la fede comporta una resa incondizionata a un pensiero maturato altrove; in un altro caso la fede cerca una rivalsa autoritaria, imprigionando la perla entro una "conchiglia malata", secondo l'immagine - efficace quanto discutibile - di Jaspers.

Cercando di superare questa falsa antinomia, si può invece affermare che l'attualità di Agostino, soprattutto oggi, va ricercata proprio nella possibilità di tenere insieme i due aspetti che consentono di istruire la questione del male, rendendo possibile una convivenza non contraddittoria - si potrebbe dire con una formula un po' sbrigativa ma non

del tutto infondata – fra ottimismo ontologico e pessimismo etico. La sostanziale contemporaneità di composizione del *De natura boni* e delle *Confessiones* ci offre una conferma non secondaria di questo disegno. In un orizzonte culturale francamente quasi ossessionato dal sospetto heideggeriano contro l'ontoteologia e ormai rassegnato al divorzio, ritenuto irreversibile, di etica e ontologia, Agostino può aiutare a riaprire i giochi proprio su questo punto, insegnandoci – ancora una volta – a distinguere senza separare.

2. Agostino tra manicheismo e neoplatonismo

In questa sede vorrei richiamare l'attenzione sul guadagno della ricerca agostiniana proprio in ordine a tale questione di primaria importanza: la complessità irriducibile che affiora storicamente nella sfera dell'esistere può essere riconosciuta come espressione di uno statuto antropologico, secondo il quale l'essere umano è l'unica creatura in cui l'ordine naturale dell'essere, l'ordine razionale del conoscere e l'ordine morale del volere s'incontrano in modo costitutivo e non accidentale, come sostiene Agostino, operando una mediazione audace fra l'elaborazione di un'antropologia trinitaria e una tripartizione tipica della filosofia tardo-antica, che porta a riconoscere Dio come «*causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis, fons bibendae felicitatis*»⁷.

⁷ Cfr. *civ.*, VIII, 10, 2.

La capacità di tenere insieme ontologia neoplatonica e teologia creazionistica consente all'Ipponate di istruire su questa base la domanda *Quid est malum?*, senza per questo rinunciare a lasciarsi interpellare dalla domanda manichea *Unde malum?* Quest'ultima domanda celava un orizzonte problematico inedito per la filosofia platonica, nella quale il male si risolveva in ultima istanza in una sorta di idea limite, raggiunta ipotizzando la massima distanza dall'Uno, che coincide anche con la negazione dell'ultimo residuo ontologico, in una scala di progressivo allontanamento e depotenziamento ontico. L'aspetto nuovo introdotto dalla gnosi manichea è rappresentato dal tema della positività del negativo, che nasce dalla constatazione del carattere aggressivo e non semplicemente difettivo del male. È anche a partire da qui che Agostino passa dalla interpretazione del male come *deprivatio* a quella del male come *depravatio*⁸.

Gli studi più recenti sulla figura di Mani aiutano a comprendere meglio la potenza angosciante di questa aggressione e il contesto di profonda sensibilità religiosa in cui la questione viene affrontata. Come sottolinea Aldo Magris, alla formazione della dogmatica manichea concorrono in modo determinante anche alcune correnti giudaiche del tempo, che influenzano la comunità elcasaita di Patticius, padre di Mani, in mezzo alle quali lo stesso Mani vive gli anni dell'infanzia e della prima giovinezza⁹; a tali orientamenti probabilmente si deve l'assunzione di una visione lineare e non ciclica del tempo, che conferisce

⁸ Cfr. EVANS 1982, 3.

⁹ Cfr. MAGRIS 2015, 13-55.

drammaticità nuova al conflitto morale. Nello stesso tempo, Magris invita a non leggere il dualismo di Mani come una forma di diteismo, insistendo sulla natura paradossale della conflittualità interna alle forze delle tenebre che rompe la stasi del “primo tempo”, trasformando la conflittualità interna in conflittualità esterna: è come se il male avesse essenzialmente un baricentro esterno, quasi avesse bisogno di un “organismo sano” da aggredire per potersi affermare; se si vuole, considerato il greve materialismo entro il quale viene sceneggiato lo scontro fra la Luce e le Tenebre, una metafora inquietante del cancro, in cui la disfunzione patologica ha sempre bisogno di un organismo sano per nutrire parassitariamente la propria aggressività.

Nonostante questo e pur accettando la sfida drammatica di Mani, tenuta invece radicalmente a distanza dall’ontologia neoplatonica, Agostino riesce ad articolare una posizione capace di distinguere – senza separare – etica e ontologia. Due brevi incursioni nel *De natura boni* e nelle *Confessiones* possono aiutare a chiarire meglio questo punto.

Nel *De natura boni* Agostino stigmatizza con sarcasmo la tesi sacrilega della fragilità dell’essere divino, costretto a difendersi dall’attacco di potenze oscure, gettando un’ombra sulla sua assoluta bontà («non si può nuocere assolutamente alla natura di Dio»¹⁰), e lascia che una terribile spada di Damocle pesi sull’intera dogmatica manichea: «prima che si combattesse, ci fu una dura ed inevitabile necessità di

¹⁰ Cfr. AGOSTINO 1997, *nat. b.*, 11, p. 359.

combattere»¹¹. In un certo senso, dunque, «se la natura tenebrosa ha nociuto alla natura divina e la natura divina ha nociuto alla natura delle tenebre, allora queste due nature, che si sono danneggiate a vicenda, sono entrambe cattive»; non solo, ma in questo caso si assiste a un incredibile capovolgimento di fronte, che destabilizza il senso stesso del dualismo gnostico: «la progenie delle tenebre è stata migliore di animo, poiché, se ha nociuto, lo ha fatto senza volerlo: infatti non ha voluto nuocere, ma godere del bene di Dio»¹².

La radice di questa confusione sta in un “equivoco narrativo” che Agostino denuncia senza mezzi termini: non si può “raccontare l’origine”, con il pericolo fatale di imprimere alla differenza etica tra bene e male una deriva narrativa (aggravata ulteriormente dall’impianto materialistico), senza un’indagine preliminare intorno alla “differenza metafisica” fra essere creante ed essere creato: «La domanda sulla natura del male – conclude Agostino – deve perciò precedere quella sulla sua origine»¹³. Il *De natura boni* si apre infatti con una precisazione fondamentale, che pone all’interno dell’ontologia una cesura fondamentale fra bene sommo e beni finiti: «Il sommo bene, al di sopra del quale non c’è nulla, è Dio; perciò è bene immutabile, cioè veramente eterno e veramente immortale. Tutti gli altri beni sono unicamente a partire da quello, ma non sono parte di quello»¹⁴. Ciò che è parte di quello, vi

¹¹ *Ibid.*, 43, p. 393.

¹² *Ibid.*, 42, p. 389.

¹³ *Ibid.*, 4, p. 353.

¹⁴ La distinzione, che ricorre anche più avanti (*nat. b.*, 27, 27) e già in qualche modo chiamata in causa nella polemica antimanichea (*Contra ep. Man.* 37, 42; *Contra Fel.* 2,

si identifica, mentre quanto è stato fatto a partire da quello, non s'identifica con lui»¹⁵.

La conseguenza che ne deriva consente di apprezzare in Agostino una originalità di fondo, per il fatto che pone una differenza di principio fra piano ontologico e piano morale, ignota ai suoi interlocutori: «tutti i beni, infatti, anche se non sommi, ma pur sempre prossimi al sommo bene, e ancora tutti i beni, anche quelli estremi, distanti dal sommo bene, non possono essere se non a partire dallo stesso sommo bene»¹⁶. Dunque «il male non è altro che corruzione: della misura, della forma o dell'ordine naturale»¹⁷. Non è possibile in questa sede approfondire la riflessione sui *tria generalia bona*, che in quest'opera sono individuati nelle categorie di *modus*, *species*, *ordo*, equivalenti alla triade *mensura*, *numerus*, *pondus*, e intesi come forme ordinatrici, immanenti a tutte le nature create¹⁸.

È comunque interessante come Agostino, in un contesto fortemente sensibile all'impianto neoplatonico, tragga da questo dispositivo la pos-

17-21), verrà ripresa e ulteriormente sviluppata da Agostino nell'opera *Contra Iul. imp* 6, 5, dove si dice che rispetto a Dio «nulla natura coaeterna est [...] non de ipso, sed tamen ab ipso, hoc est, non de natura eius, sed potentia tamen eius». In questo modo si pone un dislivello metafisico irriducibile, ignoto al pensiero greco, tra la causalità creatrice di Dio (*ab illo*) e la natura creata dal nulla, che non è quindi un prolungamento della sostanza divina (*de illo*), né può dirsi coeterna ad essa. In tal senso può dirsi *de Deo* soltanto Cristo, Figlio unigenito del Padre ed uguale al Padre.

¹⁵ Cfr. AGOSTINO 1997, *nat. b.*, 1, p. 349.

¹⁶ *Ibid.*, 1, p. 351.

¹⁷ *Ibid.*, 4, p. 353.

¹⁸ *Ibid.*, 1. La corrispondenza con la seconda triade, espressamente collegata alla fonte biblica di Sap. 11,21 (*nat. b.*, 21), è ribadita anche in *Contra Faust.* 21, 6. Rimando per alcuni approfondimenti all'edizione citata di quest'opera.

sibilità di una graduazione onto-assiologica, che tuttavia non gli impedisce di escludere nel modo più categorico qualsiasi ipostatizzazione del male: «il peccato non consiste nel desiderio di una natura cattiva, ma nell'abbandono di quella migliore. Perciò è male in sé l'atto, non quella natura di cui fa cattivo uso chi pecca. Il male consiste nell'uso cattivo del bene (*malum est enim male uti bono*)»¹⁹. Persino il dolore, ritenuto in un'ottica materialistica come *praecipue malum*, «può esserci solo nelle nature buone»²⁰.

Agostino aveva sperimentato personalmente la ferita del male. Nel secondo libro delle *Confessiones*, in particolare, s'interroga sul movente di un furto inutile e sulle conseguenze distruttive che esso, come ogni colpa, inevitabilmente produce. Dinanzi alla inspiegabile gratuità del male e alla constatazione della rete di complicità perverse che sembrano aggravarlo, alla fine si fronteggiano la miseria umana e la misericordia divina. Un altro luogo interessante è documentato nel quarto libro, dove Agostino già manicheo racconta la morte dell'amico del cuore, che lo getta in uno stato di profondo sconforto, da cui maturano domande roventi sul senso del vivere e del morire: «Quella sofferenza fece sprofondare nelle tenebre il mio cuore: dove volgevo lo sguardo non c'era altro che morte. La terra natale era per me un tormento, la casa paterna un'incredibile infelicità; tutto ciò che avevo condiviso con lui, si trasformava senza di lui in un martirio smisurato. I miei occhi lo cercavano dovunque e non mi si presentava; odiavo tutte le cose, perché non lo avevano più in

¹⁹ *Ibid.*, 36, p. 381.

²⁰ *Ibid.*, 20, p. 365.

mezzo a loro e non erano più in grado di dirmi: “Ecco che arriva”, come quando, da vivo, era assente. Ero io diventato un grave problema a me stesso (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*)»²¹.

Il momento drammatico della morte fa sperimentare la fragilità del vincolo relazionale, che Landsberg, commentando questa pagina, definisce «qualcosa di affine al sentimento di un’*infedeltà tragica*»²²; questa nasce dall’aver «costituito un *noi* col morente. E in questo *noi*, per la forza di questo nuovo essere d’ordine personale, siamo introdotti alla conoscenza vissuta del nostro *dover morire*»²³. L’esperienza dell’abbandono unilaterale dell’amico apre un confitto insanabile con ogni promessa di stabile condivisione interumana, ponendo in modo ultimativo il tema della caducità dell’esistere. Il rassicurante sofisma di Epicureo, che negava ogni possibilità di incontro tra la vita e la morte, è distrutto alla radice. Questa sorta di auto-interrogazione esistenziale, che l’Autore riprende con espressioni simili anche altrove²⁴, segna l’ingresso nella storia del pensiero occidentale di un «atteggiamento radicalmente riflessivo», come l’ha chiamato Charles Taylor, al quale corrisponderebbe l’adozione in fi-

²¹ Cfr. AGOSTINO 1992, *conf.*, IV, 4, 9, p. 91. Sottolinea questo passaggio anche ARENDT 1987, 403. Heidegger intercetta proprio in Agostino questo tema, citando un passo analogo (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii: conf.*, X, 16, 25): cfr. HEIDEGGER 1986, 66.

²² Cfr. LANDSBERG 1980, 20.

²³ *Ibid.*, 18. Heidegger, invece, sempre secondo Landsberg, «non sembra avere avvertito l’importanza di questa differenza. Il *Mitsein* rimane per lui una nozione estremamente formalizzata. La sua filosofia non contiene l’amore, come non contiene la fede o la speranza» (*Ibid.*, 22, nota 9).

²⁴ Cfr. *conf.*, II, 10, 18 (*factus sum mihi regio egestatis*) e X, 16, 25 (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*).

losofia del «punto di vista di prima persona»²⁵. Per questo, «non si esagera – egli aggiunge – quando si afferma che è stato Agostino a introdurre l'interiorità della riflessività radicale e a trasmetterla nella tradizione filosofica dell'Occidente»²⁶.

Il *cor inquietum* chiede quindi un'attenzione nuova all'impegno filosofico, mettendo in guardia da ogni evasione naturalistica. Si disegna in questo modo un campo di riflessione, che introduce una distinzione di principio tra interrogazione filosofica e sapere empirico; tra l'orizzonte del mistero e lo spazio del problema, per usare le note categorie di Gabriel Marcel: quello scarto tra soggetto e oggetto che per il rigore scientifico è un irrinunciabile principio metodologico, per la riflessione filosofica rappresenta, invece, un segno inequivocabile di inautenticità. Per altro verso, poi, l'idea di autoaffezione concorre alla genesi della nozione di cura, di cui Heidegger difenderà lo statuto ontologico, riconoscendone la paternità proprio ad Agostino.

L'interiorizzazione del conflitto, che nasce indubbiamente in Agostino stesso da una costante meditazione della Scrittura – dal libro della Genesi alle lettere di Paolo –, lo riporta comunque a misurarsi con i dogmi manichei, dove il conflitto, già a livello cosmico, è esogeno perché prima di tutto è endogeno: in una certa misura, come abbiamo visto, il conflitto appartiene alla natura stessa dei due Principi. La sfida che Agostino raccoglie consiste nello sciogliere il groviglio che è alla base

²⁵ Cfr. TAYLOR 1993, 172.

²⁶ *Ibid.*, 173.

della gnosi manichea: è questo il senso della distinzione tra la domanda intorno al *quid*, considerata pregiudiziale, e quella intorno all'*unde*.

Questa nuova impostazione del problema consente anzitutto di non minimizzare sul piano etico la radicalità del male e soprattutto la genesi interiore del male morale. A questo livello, appellarsi a una coraggiosa opera di resistenza etica, nonostante mantenga intatto il suo alto valore morale e umano, può essere solo una pericolosa illusione volontaristica. Come ha affermato Agostino, prendendo le distanze dalle promesse di autosufficienza dell'etica stoica, non è possibile neutralizzare la fragilità dell'io dinanzi all'assalto delle passioni, illudendosi di poter deporre il proprio involucro somatico ai piedi del rifugio sicuro entro un'interiorità "pura" e compatta. L'itinerario di interiorizzazione non coincide con un allontanamento dai territori esteriori del male, ma al contrario avvicina all'incontro con la sua enigmatica genesi personale, dove il male, perso ogni referente esterno, si fa interno alla volontà, diventa quasi una malattia radicale dello spirito.

Quest'interiorizzazione del conflitto porta drammaticamente in primo piano la duplicità della *voluntas*: «Qual è l'origine di questo fenomeno straordinario? - si chiede Agostino - Quale la causa? Lo spirito comanda al corpo e questo obbedisce immediatamente: lo spirito comanda a se stesso e incontra resistenza»²⁷. E più avanti: «Mentre io stavo decidendo di servire ormai il Signore Dio mio, come da tempo

²⁷ Cfr. AGOSTINO 1992, *conf.*, VIII, 9, 21, p. 243.

avevo progettato, ero io a volere, io a non volere; io in entrambi i casi (*ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram*)»²⁸.

In questo senso la passività dell'*homo patiens* arriva a destabilizzare persino la relazione dell'io con se stesso, che è la forma, più radicale e insieme più fragile, in cui si riassume la nostra identità relazionale²⁹. La vita interiore non è più il rifugio sicuro entro cui attestare l'ultima linea di resistenza, ma l'avamposto dove si consuma la battaglia più dura dell'io con se stesso.

3. Il bene tra ontologia ed etica

Agostino si è interrogato a lungo intorno al mistero di questa coabitazione di bene e male nella condizione umana, che nel *De civitate Dei* si trasforma – con evidenti valenze anti-donatiste – in una riflessione intorno alla *permixtio*, come insuperabile condizione storica: il male è un attributo accidentale e non necessario della finitezza; alla vulnerabilità, che di per sé non impedisce una “buona finitudine”, s’aggiunge il *vulnus* della fallibilità, per cui il male può dilagare nell'intero perimetro dell'esistenza, indebolendo la dinamica del conoscere e quella del volere. Parafrasando il Ricoeur di *Finitudine e colpa*, si potrebbe affermare, proprio per questo, che della colpa si dà solo una «descrizione empirica», non certo una «descrizione eidetica»: «la colpa resta un corpo estraneo

²⁸ *Ibid.*, VIII, 10, 22, p. 245.

²⁹ Ho cercato di esplorare le valenze etico-teoretiche di questo tema, a partire dal paradigma agostiniano, in ALICI 1999. Per un approfondimento ulteriore, su un diverso registro bioetico, rimando al mio più recente ALICI 2016.

nell'eidetica dell'uomo. Non si dà una intelligibilità di principio di questa mancanza [...]. La colpa è l'assurdo»³⁰. La sfida, dunque, è tenere insieme, nella penombra dell'esistere, l'altezza luminosa della vocazione e l'evento torbido della caduta.

Lo statuto dell'*homo fragilis* testimonia tangibilmente questo difficile equilibrio tra il primato del bene e il peso del male, contaminando tutti i tornanti dell'esistenza che dal somatico s'inoltrano verso lo psichico, l'etico, lo spirituale. Il fascino perverso del peccato, la pulsione della concupiscenza³¹, la perdita di equidistanza fra bene e male, dovuta all'ottenebrarsi dell'intelligenza e all'insubordinazione della volontà, oltre al dolore fisico e alla morte, sono sintomi diversi di una medesima fragilità, in cui al limite della finitezza s'aggiunge il *vulnus* della caduta.

Questa articolazione della differenza fra etica e ontologia consente ad Agostino la massima distanza dai platonici in nome dell'etica e nello stesso tempo la massima distanza dal manicheismo – ben più profonda della prima – in nome dell'ontologia. L'enigmatica coabitazione di bene e di male nella complessità dell'esistere si comprende quindi alla luce di una asimmetria ancor più originaria, che attribuisce al bene – e solo al bene – un doppio statuto, ontologico ed etico. L'asimmetria impedisce di opporre bene e male, quasi fossero i due termini contrari che si collocano

³⁰ Cfr. RICOEUR 1990, 445.

³¹ La *concupiscentia carnis* non è per Agostino il piacere sensibile in quanto tale, ma un appetito disordinato, principale fattore di trasmissione del peccato originale, che si accompagna ad uno stato di rottura dell'amicizia con Dio (*reatus: nupt. et conc.* I, 26, 29), rimesso nel battesimo. Essa è peccato, perché non si crede in Dio; è pena del peccato, perché attesta una punizione per la disubbidienza; è causa del peccato, perché acceca il cuore nell'atto di commetterlo (*Contra Iul.*, 5, 3, 8).

agli antipodi di una medesima scala ontologica, come Agostino ci ha insegnato: tutte le nature, «*in quantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum naturae sunt, bonae sunt*»³².

La creazione attesta quindi, nella visione agostiniana, una fondamentale equazione di bene ed essere (tesi posta al centro del *De natura boni*), per cui non può darsi alcuna reale alternativa all'ordine creaturale del bene: la sua massima negazione possibile, nella forma di una opposizione contraddittoria, sarebbe il non essere, che per definizione non è ipostatizzabile. Del resto, nemmeno il fuoco eterno, che tormenterà gli empi, «*mala natura est*», avendo una propria misura, forma e ordine, così come non è naturalmente *mala* nemmeno la luce quando tormenta i nostri occhi infiammati³³. Nel *De civitate Dei* Agostino andrà ancora più avanti, affermando corentemente che anche il diavolo, in quanto natura creata, è ontologicamente un bene: «*perversitas eam malam facit*»³⁴.

C'è quindi una identità originaria tra l'ordine dell'essere e quello del bene, che il dislivello tra creatura umana e Creatore mantiene, anche se all'interno della differenza irriducibile tra finito e infinito. Invece l'antitesi tra bene e male nella scala morale si configura come opposizione tra contrari. Il bene dunque può essere accreditato secondo un doppio statuto, ontologico ed etico, mentre il male non può esibire alcuno statuto ontologico. Non resta quindi che intendere il *vitium* come

³² Cfr. *civ.*, XII,3.

³³ Cfr. *nat. b.*, 38.

³⁴ Cfr. *civ.*, XIX, 13, 2.

una sorta di patologia difettiva che può insediarsi solo *in aliquo bono*. Nel *De civitate Dei* ritorna una tesi praticamente identica a quella sopra ricordata del *De natura boni* («*malum est enim male uti bono*»): si dice infatti che il male «non è ciò verso cui si cade, ma riguarda l'atto del cadere; non si cade cioè verso nature cattive, ma si cade in modo cattivo, poiché si agisce contro l'ordine naturale, volgendosi dall'essere sommo verso l'essere inferiore»³⁵.

La domanda *unde malum* va dunque istruita su un piano diverso da quello dell'ontologia; il percorso a ritroso dagli effetti alla causa non conduce in questo caso a una natura, ma ci porta dinanzi all'ultima frontiera, non ulteriormente attraversabile, di autodeterminazione della volontà: «*Radice radicis quaerere non possum*»³⁶. Se è vero che il male entra storicamente nel mondo nella forma anomala di una causalità difettiva («*non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio*»³⁷), allora «se si ricerca la causa efficiente di questa cattiva volontà – è ancora Agostino –, non si trova nulla; che cos'è infatti che rende la volontà cattiva, se è essa stessa a rendere un atto cattivo? Perciò è la volontà cattiva la causa di un atto cattivo, mentre non c'è una causa della volontà cattiva»³⁸.

Anche Jonas pone un vincolo originario e fondante tra etica e ontologica, che trova il suo cardine in quello che egli definisce, ne *Il principio responsabilità*, un "assioma ontologico": è intuitivamente certo

³⁵ Cfr. AGOSTINO 2001, *civ.*, XII, 8, p. 571.

³⁶ Cfr. *Contra Fort.*, 21.

³⁷ Cfr. *civ.*, XII, 7.

³⁸ Cfr. AGOSTINO 2001, *civ.*, XII, 6, p. 568.

che avere degli scopi in generale sia un bene-in-sé, infinitamente superiore all'assenza di scopo; se quindi lo scopo è la forma più alta nella quale si manifesta l'essere vivente, il suo conseguimento ha un valore normativo per quell'essere stesso. Nel tendere verso lo scopo, quindi, proprio della vita in quanto tale, conclude Jonas, «dobbiamo scorgere un'autoaffermazione sostanziale dell'essere, che si pone in senso assoluto come migliore rispetto al non essere»³⁹.

Con una mossa speculativa in cui si può leggere il radicalismo di un allievo di Heidegger, Jonas si chiede allora quale possa essere lo “scopo di tutti gli scopi”, individuandolo nel futuro della vita sulla terra: nel tendere verso lo scopo come bene-in-sé si scorge «un'autoaffermazione sostanziale dell'essere, che si pone *in senso assoluto* come migliore rispetto al non essere»⁴⁰. È questa l'originaria radice ontologica dell'etica: «L'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri»⁴¹.

Tuttavia, se non si riesce ad estendere questo fondamentale “assioma ontologico” anche al mondo inorganico, e quindi all'intero ordine dell'essere, il rischio è di fermarsi a una determinazione regionale - e quindi ontica - di tale assioma, che finisce per depotenziare profondamente il senso stesso della prospettiva onto-assiologica jonasiana. In Agostino invece, il frutto della convergenza tra ontologia neoplatonica e rivelazione cristiana consente di individuare il punto

³⁹ Cfr. JONAS 1990, 103.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 163.

d'intersezione tra etica e ontologia a un livello molto più radicale rispetto a Jonas, che invece s'accontenta di situare tale intersezione in un certo senso "troppo tardi", leggendola come un enigmatico punto d'arrivo della dinamica evolutiva. Dinanzi alla domanda intorno all'*unde malum*, Jonas sembra arrestarsi alla constatazione di un eccesso di potere, consegnato in qualche modo dalla vita all'essere umano, senza problematizzare lo statuto antropologico, da cui in realtà dipende la possibilità di accreditare l'intenzionalità metafisica della libertà.

Secondo Agostino, invece, la domanda sul *quid malum*, rispetto all'*unde malum*, può rivendicare una priorità essenziale solo se riesce a motivare la "differenza" personale, che fa dell'essere umano l'unico ente creato in cui è possibile articolare praticamente la differenza fra orizzonte ontologico e orizzonte morale. In questo modo ci viene offerta un'alternativa radicale al dualismo gnostico e, contemporaneamente, alla deriva nichilistica che Jonas - non senza qualche ragione - riconduce a quella medesima "atmosfera radicalmente dualistica", che genera un acosmismo antropologico per cui alla fine la *Geworfenheit* si capovolge in *Wille zur Macht*. Secondo Agostino, invece, si può riconoscere la sfida del male e misurarsi con la sua radicalità senza essere dualisti e contemporaneamente si può accreditare l'altezza della libertà senza essere nichilisti.

Il guadagno teoretico rispetto a Jonas, da questo punto di vista, è doppio: anzitutto, la genesi del disordine del male viene riportata molto più "indietro" e chiama in causa uno squilibrio radicale, una perdita di equidistanza nell'esercizio del libero arbitrio, che può essere letta come sintomo di una lesione antropologica rispetto alla quale la fede trova nel

racconto della Genesi una narrazione esplicativa che porta un aiuto decisivo alla teodicea.

In secondo luogo, rispetto alla costituzione teleonomica della vita sulla terra, in Agostino è riportata molto più “indietro” - anzi, infinitamente indietro - anche la genesi dell’ordine del bene, che trascende l’intero ordine creato e nello stesso tempo è immanente ad esso, attraverso una forma di partecipazione mediata da forme ordinatrici - *modus, species, ordo*. Nell’equazione ontologica fondamentale di essere e bene come origine e fondamento dell’ordine creato sta insomma la risposta più profonda e più attuale di Agostino a ogni forma di nichilismo, dualismo e pessimismo, che insegue un’illusoria onnipotenza libertaria per cercare di sfuggire a un’ontologia bloccata e soffocante, lasciandosi ancora una volta pericolosamente sedurre dal mito manicheo.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1992, *conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, tr. it. di LUIGI ALICI, Torino, Sei.

AGOSTINO 1997, *nat. b.* = AGOSTINO, *De natura boni*, in AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XIII/1 (*Contro i Manichei I: Costumi della Chiesa cattolica e costumi dei Manichei, Disputa con Fortunato, Due anime, Natura del bene*), introduzione generale di FRANÇOIS DECRET; introduzioni particolari, traduzioni e note di ANTONIO PIERETTI e LUIGI ALICI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 2001, *civ.* = AGOSTINO, *De civitate Dei*, tr. it di LUIGI ALICI, Milano, Bompiani.

ALICI 1999 = LUIGI ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, Città Nuova.

ALICI 2016 = LUIGI ALICI, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Brescia, Morcelliana.

ALICI-PIERETTI-PICCOLOMINI 2000 = LUIGI ALICI, ANTONIO PIERETTI, REMO PICCOLOMINI, *Agostino nella filosofia del Novecento*, 4 voll., vol. I: *Esistenza e libertà*, Roma, Città Nuova.

ARENDT 1987 = HANNAH ARENDT, *La vita della mente*, tr. it. di ALESSANDRO DAL LAGO, Bologna, Il Mulino (ed. or. *The Life of Mind*, San Diego-New York-London, Harcourt Brace, 1978).

EVANS 1982 = GILLIAN R.EVANS, *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press.

HEIDEGGER 1986 = MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di PIETRO CHIODI condotta sull'11^a edizione, Milano, Longanesi (ed. or. *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927).

JONAS 1990 = HANS JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di PAOLA RIBAUDO, Torino, Einaudi (ed. or. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979).

JONAS 1999 = HANS JONAS, *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di PAOLO BECCHI, Torino, Einaudi (ed. or. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).

JONAS 2010 = HANS JONAS, *Problemi di libertà*, a cura di EMIDIO SPINELLI, Torino, Aragno.

LANDSBERG 1980 = PAUL-LOUIS LANDSBERG, *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, tr. it. di MARIA LUISA MAZZINI, Mila-

no, Moizzi (ed. or. *Essai sur l'expérience de la mort, suivi de Problème moral du suicide*, Paris, Seuil, 1951).

MAGRIS 2015 = ALDO MAGRIS, «Il manicheismo al tempo di Agostino», in LUIGI ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti*, Roma, Città Nuova, 13-55.

RICOEUR 1990 = PAUL RICOEUR, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, a cura di MARCO BONATO, Genova, Marietti (ed. or. *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1960).

TAYLOR 1993 = CHARLES TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di RODOLFO RINI, Milano, Feltrinelli (ed. or. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

NON ENIM CORPUS SENTIT, SED ANIMA PER CORPUS.

TOMMASO D'AQUINO LETTORE DI AGOSTINO

FABRIZIO AMERINI

È forse superfluo ricordare l'importanza di Agostino per Tommaso d'Aquino. Nelle opere teologiche, Agostino rappresenta l'autorità più citata dopo la Bibbia, il contraltare di Aristotele, che costituisce invece la suprema autorità filosofica. Il fatto che Tommaso sia un lettore attento e scrupoloso delle opere di Agostino non impedisce a Tommaso di essere un lettore comunque critico. Va detto, però, che Tommaso non mostra mai irriverenza nei confronti di Agostino, né polemizza mai apertamente con un'autorità che considera così importante. Anche nei punti in cui è in disaccordo, Tommaso sceglie la via di offrire interpretazioni diverse di Agostino al fine di spiegare contestualmente la divergenza delle loro dottrine oppure di ricondurre Agostino sulle sue posizioni. Molto spesso Agostino viene citato negli argomenti in contrario, quasi a significare che la posizione assunta da Tommaso avrebbe potuto essere percepita come in conflitto con la posizione di Agostino. In questo caso, la *responsio* di Tommaso si propone non solo come una spiegazione di specifici punti dottrinali, ma anche come un'interpretazione dell'autorità agostiniana.

In questa sede, possiamo evitare di ritornare sulla relazione generale tra Agostino e Tommaso; in letteratura, l'agostinismo di Tommaso d'Aquino è stato un tema molto studiato, che è stato fatto oggetto di valutazioni

contrastanti¹. In questo studio mi vorrei concentrare piuttosto sulla presenza di una specifica opera agostiniana negli scritti di Tommaso, ossia il Commento di Agostino alla *Genesi*. Quest'opera è particolarmente importante, non solo perché è lo scritto dove Agostino precisa la propria interpretazione della creazione, ma anche perché il tema della creazione è, tra i temi teologici, forse quello più filosofico, perché offre la possibilità di riflettere sul significato dell'essere creato, sulla natura dell'uomo e sulle modalità della sua conoscenza. Ancora più in particolare, vorrei in questo studio ripensare la relazione tra Tommaso e Agostino in merito al rapporto tra anima e corpo, con l'intento di precisare due tesi storiografiche.

La prima è una tesi antica. Proposta da Etienne Gilson quasi un secolo fa, è stata rilanciata e difesa in numerosi studi da Bernardo-Carlos Bazán². Essa pone l'accento sulla radicale novità dell'antropologia filosofica tommasiana rispetto a quella agostiniana. Tommaso avrebbe ridefinito il paradigma antropologico tradizionale, di origine platonico-agostiniana, allora dominante, descrivendo l'anima non più come una *sostanza* spirituale indipendente dal corpo, ma come una *forma sostanziale* del corpo. Agostino riteneva che l'anima fosse una sostanza razionale in sé completa e perfetta, e che quindi si unisse al corpo solamente come il motore al mosso. Siccome l'atto di animare il corpo era concepito come una funzione, un compito (*officium*) dell'anima, esterno alla sua essenza, in Agostino la relazione tra anima e corpo risultava di tipo accidentale. Tommaso, invece, ritiene che tale relazione debba essere di tipo essenziale, e questo punto

¹ Tra i tanti studi, si possono vedere GILSON 1926; MASNOVO 1950; GUZZO 1958; DAUPHINAIS - DAVID - LEVERING 2007; LENZI 2013.

² Cfr. GILSON 1926; BAZÁN 1969; BAZÁN 1983; BAZÁN 1996; BAZÁN 1997.

può essere salvaguardato solo se l'anima viene concepita come una forma e solo se l'atto di animare il corpo viene fatto rientrare nella sua essenza. Così facendo, Tommaso avrebbe chiaramente opposto Agostino ad Aristotele.

La seconda tesi a cui mi riferisco è stata invece sostenuta di recente da Peter King. Secondo King, quello che oggi viene chiamato Mind/Body Problem non avrebbe potuto porsi nel Medioevo. Secondo King, sia che ci si muova da una prospettiva platonico-agostiniana, sia che ci si muova da una prospettiva aristotelico-tomista, il risultato non cambia. L'antropologia filosofica tanto di Agostino quanto di Tommaso impedisce di attribuire all'anima stati di tipo sensitivo. Le uniche due funzioni proprie dell'anima, nel senso che l'anima ne costituisce il *soggetto* proprio oltre che il *principio* primo, sono l'intelletto e la volontà. Ogni altra funzione – nello specifico, la sensazione e la percezione – è esercitata dal corpo. Se consideriamo un caso molto discusso all'interno del Mind/Body Problem, ossia il caso del dolore sensibile, realizziamo che Agostino e Tommaso non riferiscono mai il dolore all'anima, ma lo descrivono sempre come uno stato del corpo. L'anima si rende conto certamente del dolore del corpo, ma per l'anima questo equivale a formulare niente più che un giudizio sul dolore. In particolare, l'anima considera questo stato come dannoso per l'uomo e tale considerazione produce nell'anima uno stato di tristezza. Propriamente parlando, però, l'anima non può essere detta provare dolore: l'anima può rattristarsi, ma non soffrire³.

³ KING 2007. Per una discussione di questa tesi rispetto a Tommaso, rinvio a AMERINI 2016.

Riguardo alla prima tesi, il punto che vorrei precisare in questo studio è che, quantomeno dalla prospettiva di Tommaso, Agostino non adotta una spiegazione della relazione tra anima e corpo molto distante da quella aristotelica. In ogni caso, Tommaso ritiene che Agostino potrebbe in qualche misura accettare la definizione aristotelica di anima, per cui vedremo come Tommaso tenda a sfumare la contrapposizione che normalmente viene posta tra Agostino e Aristotele; Tommaso ottiene questo, in particolare, differenziando la posizione di Agostino da quella di Platone. Riguardo invece alla seconda tesi, il punto che preciseremo qui riguarda la possibilità di attribuire all'anima alcuni stati sensitivi. Nello specifico, esamineremo il caso del dolore e mostreremo come su questo tema Tommaso abbia proposto un'interpretazione di Agostino tale da ricollocarlo su posizioni aristoteliche.

1. Il *De Genesi ad litteram* di Agostino nelle opere di Tommaso

Nel corso della sua vita, Agostino commentò la Genesi due volte. Il primo commento è il *De Genesi adversus Manichaeos libri II*, composto a Tagaste nel 389, subito dopo la conversione al Cristianesimo, con l'intento di confutare i Manichei quanto alla loro interpretazione delle Sacre Scritture, come Agostino stesso ricorda nelle *Retractationes* e nel secondo Commento dedicato alla Genesi⁴. Quello scritto contro i Manichei è un

⁴ Cfr. *De Genesi ad litteram*, VIII, 2, 5; *Retractationes* 1, 10. Sul metodo esegetico adottato da Agostino nel primo commento, si veda *De Genesi adversus Manichaeos*, II, 2, 3. Un terzo commento alla Genesi è presente nelle *Confessiones*, libri XII-XIII. Cfr. AGAËSSE-SALIGNAC 1972.

Commento non sistematico, nel quale Agostino elabora un'interpretazione spirituale o simbolica della Genesi, per contrapporsi alle posizioni dualistiche dei Manichei che si basavano invece su un'interpretazione strettamente letterale del testo sacro. Agostino inizia invece un commento letterale e completo alla Genesi nel 393, ma lo lascia interrotto subito al versetto 26 del primo capitolo (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*). Agostino riprende questo commento alcuni anni dopo, arrivando a stendere un lungo commento alla Genesi, che termina a Genesi 3,24. Si ritiene che questo Commento sia stato scritto in un arco di tempo molto lungo, tra il 401 e il 415, anche se, sulla base di alcuni riferimenti interni⁵, i primi nove o addirittura i primi undici libri potrebbero risalire a poco tempo dopo il primo tentativo di commento letterale. Questo secondo Commento – *De Genesi ad litteram libri XII* – si compone di dodici libri, alcuni dei quali (VI-VII e X) appositamente dedicati a discutere tematiche di antropologia filosofica⁶. Nelle sue opere, Tommaso fa riferimento quasi esclusivamente a quest'ultimo Commento, che viene citato circa un centinaio di volte; solo in un paio di circostanze Tommaso cita esplicitamente il Commento contro i Manichei⁷.

Tommaso fa riferimento al *De Genesi ad litteram* discutendo vari temi. La maggior parte delle citazioni sono tratte dal XII libro, nel quale Agostino

⁵ Cfr. *De Genesi ad litteram*, IX, 7, 12; *Retractationes*, II, XXII-XXV.

⁶ Per una cronologia della vita e delle opere di Agostino, si vedano BROWN 1967; TRAPÈ 2001; e O'DONNELL 2006. Su struttura e cronologia del *De Genesi ad litteram*, si veda CATAPANO 2010, 108-121.

⁷ Cfr. *Quaestiones de anima*, q. 2, ad 16; *Expositio in Matthaeum*, 8, lec. 3. Nella *Catena aurea* compaiono altri riferimenti (non espliciti) al Commento agostiniano contro i Manichei. Cfr. *Expositio in Matthaeum*, 13, lec. 3; *Expositio in Ioannem*, 1, lec. 5 e 18; 5, lec. 2.

aveva approfondito il tema della natura del paradiso partendo dall'affermazione paolina (*II Cor.*, 12,2-4) che un uomo è stato rapito fino al terzo cielo, cioè al paradiso, anche se ignoriamo se sia stato rapito *in corpore* o *extra corpus*. Questa citazione aveva dato modo ad Agostino di approfondire i diversi tipi di visione nell'uomo e di affrontare il problema della relazione tra corpo e anima. Altri libri citati in misura maggiore da Tommaso sono il II, che Agostino aveva dedicato all'esegesi dei singoli giorni della creazione, il IV, dedicato alla creazione rispetto al suo compimento nel settimo giorno, e l'VIII, dedicato invece al paradiso terrestre. Le singole citazioni, però, non sempre rispettano il contesto dei libri da cui sono tratte, così che risulta molto difficile ripartirle, quanto ai loro contenuti, in categorie definite; ciononostante, esse possono essere distribuite idealmente in quattro gruppi principali, a seconda dei temi per i quali il testo agostiniano viene citato e utilizzato.

(A) Vi è un gruppo di citazioni che, a prescindere dal libro a cui fanno riferimento, riguardano tematiche prevalentemente morali, come il rapporto tra la volontà e il bene e il male, tanto negli uomini quanto negli angeli; il tema del peccato originale e della caduta; il tema della ribellione del primo angelo⁸.

⁸ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 5, q. 1, a. 3, ad 2; d. 42, q. 2, a. 1, ad 7; *Quaestiones de veritate*, q. 13, a. 4, ad 2; q. 22, a. 12, arg. 5 e s.c. 2; q. 26, a. 1 e arg. 4; q. 29, a. 3, arg 3; *Quaestiones de malo*, q. 16, a. 4, arg. 13; *Quodlibet* VI, q. 5, a. 1.

(B) Un gruppo di citazioni, invece, riguardano tematiche trinitarie o cristologiche, come la natura di Dio o la spiegazione di alcuni aspetti relativi alla nascita e alla natura di Cristo⁹.

(C) Alcune citazioni, inoltre, riguardano aspetti specifici della creazione, dalle modalità di creazione, alla creazione dell'uomo, dell'anima e degli angeli; talvolta, discutendo questi argomenti, Tommaso affronta questioni strettamente esegetiche, relative cioè al modo di interpretare correttamente la *littera* del testo sacro e al modo in cui Agostino ha inteso la *littera*¹⁰.

(D) Infine, alcune citazioni introducono tematiche propriamente antropologiche e gnoseologiche, riguardanti sia la composizione dell'essere uomo, sia le diverse forme di conoscenza nell'uomo e negli angeli¹¹. Tra queste, vi è un gruppo ristretto di citazioni tratte dal XII libro che affron-

⁹ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, III, d. 3, q. 2, a. 1, s.c. 2; *Summa theologiae*, I^a, q. 9, a. 1, arg. 1; q. 25, a. 2, arg. 3; *Quaestiones de veritate*, q. 11, a. 1, ad 15; q. 28, a. 3, arg. 11; *Quaestiones de potentia*, q. 4, a. 1, ad 15; *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, 3, lec. 3; *Super Epistolam ad Romanos lectura*, 5, lec. 3.

¹⁰ Cfr. *Quaestiones de veritate*, q. 5, a. 2, ad 6; q. 5, a. 4, s.c. 2; q. 8, a. 3, arg. 1; q. 8, a. 7, s.c. 5; q. 8, a. 9, ad 2; q. 21, a. 6, s.c. 5; q. 22, a. 11, arg. 1; q. 24, a. 1, arg. 14; a. 2, ad 8; q. 26, a. 2, ad 2; *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 1, ad 6; q. 4, a. 3, arg. 3; q. 5, a. 4, arg. 2; *Quodlibet VIII*, q. 1, a. 1, arg. 1 e 3; IX, q. 4, a. 1, ad 1; *Quaestiones de potentia*, q. 4, a. 2 e arg. 19; *Summa theologiae*, I^a, q. 74, a. 2; q. 102, a. 3; *Quodlibet I*, q. 3, a. 2, ad 1; IV, q. 2, a. 2; q. 4, a. 1, s.c.; XII, q. 6, a. 2; *De substantiis separatis*, c. 19; *Contra errores Graecorum*, I, c. 26; *De 42 articulis*, prologus; *Super librum De causis*, lec. 3 e 10. Sull'interpretazione agostiniana delle Sacre Scritture, si veda specificamente *Quodlibet VII*, q. 6, a. 1, arg. 4 e a. 2, arg. 5; a. 2, s.c. 1.

¹¹ Cfr. *Quaestiones de veritate*, q. 8, a. 13, arg. 4; a. 14, arg. 4; a. 15, arg. 7; a. 17, arg. 1; q. 10, a. 4, arg. 2, s.c. 2 e ad 1; a. 6, arg. 5 e 8; a. 9, arg. 6; a. 11, arg. 4; q. 12, a. 2 e a. 3, arg. 4 e ad 4; a. 14; q. 13, a. 3, arg. 8, ad 7 e ad 9; a. 4, s.c. 2; a. 5 e ad 1 e ad 5; q. 26, a. 1, arg. 1 e 9; d. 27, a. 4, arg. 11; *Quaestiones de anima*, q. 20, arg. 14; *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 1, arg. 1; a. 2, s.c.; IX, q. 4, a. 2; *Super II Epistolam ad Corinthios lectura*, 12, lec. 1.

tano il problema del rapporto tra anima e corpo, e a queste presteremo attenzione in ciò che segue.

Prima di procedere al loro esame, però, è bene ricordare che Tommaso è perfettamente consapevole dello stretto legame che sussiste tra la filosofia di Agostino e la tradizione platonica, e quindi dello scarto che vi potrebbe essere su alcuni temi tra Agostino e Aristotele. Nella *Summa theologiae*, ad esempio, Tommaso fa ricordare a un *opponens* che Agostino ha esplicitamente riconosciuto in Platone il primo ad avere introdotto la dottrina delle Idee e ne ha approvato l'introduzione¹². In più occasioni, Tommaso rimarca la formazione filosofica platonica di Agostino, il suo essere 'imbevuto' di Platonismo, anche se Tommaso non manca di precisare che Agostino si è sempre rapportato liberamente alle dottrine platoniche. Secondo Tommaso, Agostino ha studiato il Platonismo con il seguente metodo: quando ha trovato elementi della dottrina platonica conformi alla fede cristiana, li ha adottati e incorporati nella propria filosofia; quando invece ha trovato elementi in contrasto, li ha criticati oppure corretti, al fine di poterli poi incorporare nella propria filosofia (questo, ad esempio, è ciò che è avvenuto nel caso delle Idee platoniche che Agostino ha 'tradotto' come esemplari della mente divina)¹³. Quando Agostino segue Platone e si distanzia da Aristotele, Tommaso registra la divergenza, ma pro-

¹² Cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 15, a. 3, arg. 4.

¹³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1988, *Summa theologiae*, I^a, q. 84, a. 5, 405b: «Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit»; q. 32, a. 1, arg. 1. Si vedano anche *Quaestiones de veritate*, q. 21, a. 4, ad 3; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8; *Super Epistolam ad Colossenses lectura*, I, lec. 6. Su Agostino critico dei Platonici, si vedano ad esempio *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 3, ad 2; *Quaestiones de malo*, q. 16, a. 1, ad 9-10.

pone spesso una seconda lettura del testo agostiniano che possa spiegare in che modo la dottrina di Agostino può essere riconciliata con la dottrina aristotelica¹⁴. Per ottenere questo risultato, diverse volte Tommaso fa notare come Agostino abbia proceduto semplicemente riportando (*recitando*) le dottrine platoniche, senza discuterle nei dettagli o senza sottoscriverle¹⁵. Altre volte Tommaso precisa il metodo dell'indagine agostiniana, notando ad esempio quando Agostino ha probabilmente introdotto una dottrina in maniera problematica (*inquisendo*) piuttosto che in maniera assertiva o conclusiva (*asserendo* o *determinando*); il fatto che in alcune opere Agostino abbia proceduto in modo aporetico spiega perché, in altre opere, Agostino abbia sentito il bisogno di elaborare una diversa posizione oppure di ritrattare alcuni punti delle proprie dottrine¹⁶. Il caso che andremo a discutere – viz. la natura del dolore – è particolarmente istruttivo perché in qualche misura riunisce questi diversi modi di leggere Agostino.

2. Il rapporto tra anima e corpo

Tommaso è convinto che la caratterizzazione aristotelica di anima come forma o atto di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza¹⁷ sia in grado di dar conto delle proprietà fondamentali dell'uomo molto meglio

¹⁴ Cfr. e.g. *Summa theologiae*, I^a, q. 66, a. 2, ad 1.

¹⁵ Cfr. e.g. *Summa theologiae*, I^a, q. 51, a. 1, ad 1; q. 63, a. 7; q. 77, a. 5, ad 3; q. 89, a. 7, ad 2.

¹⁶ Cfr. e.g. *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q.la 2, ad 3; q.la 3, ad 1; d. 49, q. 2, a. 2, ad 3; *Summa theologiae*, I^a, q. 12, a. 3, ad 2; q. 77, a. 8, ad 6; *Quaestiones de anima*, q. 21, ad 19. Cfr. *Quaestiones de potentia*, q. 3, a. 10, ad 1, per l'attribuzione del "metodo aporetico" al *De Genesi ad litteram* nel suo complesso.

¹⁷ Per questa caratterizzazione, si veda ARISTOTELE, *De anima*, B 1, 412a27-29.

di quanto non faccia quella platonica. Ad esempio, essa permette di giustificare, in metafisica, l'unità essenziale del composto uomo, evitando di cadere in tesi cristianamente eterodosse come la pre-esistenza delle anime o la trasmigrazione, le quali scaturirebbero invece se si ammettesse che il rapporto tra l'anima e il corpo è di tipo accidentale; essa inoltre permette di giustificare, in teologia, la necessità della resurrezione finale dei corpi. Quanto al presente tema, la definizione aristotelica di anima riesce a spiegare bene la difficile questione dell'interazione tra anima e corpo. Insistere sul fatto che l'anima è una forma sostanziale significa dire, per Tommaso, che animare un corpo è una caratteristica essenziale dell'anima e che il corpo non possiede un proprio essere prima che l'anima conferisca al corpo l'essere che essa di per sé possiede¹⁸. L'anima agisce sul corpo primariamente quanto all'essere, ma anche quanto al movimento. Primariamente quanto all'essere, perché l'anima è il principio responsabile di tutte quelle caratteristiche del corpo che la definizione aristotelica di anima esprime: la corporeità, la composizione organica, la potenzialità alla vita¹⁹. Ma anche quanto al movimento: se anima e corpo condividono lo stesso essere e questo è l'essere dell'anima, non vi è ragione di negare che l'anima possa muovere naturalmente e immediatamente il corpo²⁰.

¹⁸ Cfr. e.g. *Quaestiones de anima*, q. 1, ad 1.

¹⁹ Cfr. e.g. *Summa theologiae*, I^a, q. 76, a. 4, ad 1, e a. 5; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 16.

²⁰ Cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 76, a. 7 e ad 2; q. 110, a. 3; I^a-II^{ae}, q. 37, a. 4, ad 1; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, q. 3. Per approfondimenti sull'antropologia tommasiana, rinvio a VANNI ROVIGHI 1972; PASNAU 2001; SIMONETTI 2007; LENZI 2011; PASNAU 2012; e AMERINI 2013, ai quali rinvio anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Più in generale, sulla relazione tra anima e corpo nel Medioevo, si vedano i contributi raccolti in CASAGRANDE - VECCHIO 1999.

Questa visione antropologica si basa su alcuni precisi assunti. Il primo è che l'anima sia una realtà di natura spirituale e incorporea, dotata di un proprio essere, che, come abbiamo detto, essa estende al corpo. Come noto, Tommaso difende questo punto provando che l'anima compie un'operazione in separazione dal corpo e siccome ogni cosa opera nel modo in cui è, da ciò segue che l'anima possiede anche un essere in separazione dal corpo. Questa convinzione porta Tommaso a ritenere che l'anima sia superiore al corpo e, quindi, che possa sempre agire sul corpo, in base al principio generale che ciò che è superiore può agire su ciò che è inferiore²¹. Talvolta Tommaso compendia questa idea nel detto "*agens est praestantius patiente*", un detto la cui fonte viene individuata tanto nel III libro del *De anima* di Aristotele quanto, significativamente, nel XII libro del *De Genesi ad litteram* di Agostino²².

Questo primo assunto conduce ad altri due. Il secondo è che niente di ciò che è corporeo può agire su ciò che è incorporeo. Questo principio è

²¹ Cfr. e.g. *Quaestiones de veritate*, q. 22, a. 13; *Summa contra Gentiles*, III, c. 70; *Summa theologiae*, III^a, q. 19, a. 2; *Compendium theologiae*, I, c. 126.

²² Si veda, ad esempio, *Summa theologiae*, III^a, q. 8, a. 5. Sulle fonti di questo detto, si vedano ARISTOTELE, *De anima*, 430a18-19; AGOSTINO 1845, *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33, col. 467: «Hic existit quiddam mirabile, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua. Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore. Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate; cujus imago mox ut oculis visum fuerit, in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur».

quello più importante ai fini del nostro discorso. Tommaso utilizza questo principio in varie occasioni, ad esempio quando deve spiegare in che modo le anime separate possono patire il fuoco dell'Inferno o quando deve spiegare come le anime acquisiscono la proprietà di essere individuali. Nel primo caso, fin dalle opere della giovinezza Tommaso cerca di definire una modalità di azione del fuoco sull'anima che possa preservare questo principio e al tempo stesso possa spiegare il dolore reale provato dalle anime. Nel secondo caso, Tommaso sottoscrive alla dottrina avicenniana secondo la quale le anime sono rese individuali dalla loro relazione con i corpi. Non tuttavia nel senso che il corpo agisca causalmente sull'anima, ma nel senso che il corpo fornisce l'inizio o l'occasione alle anime per attualizzare una tendenza verso un determinato corpo che ciascuna anima naturalmente e di per sé possiede. Proprio perché il corpo non agisce direttamente sull'anima, Tommaso può sostenere che le anime non perdono la loro disposizione naturale a essere individuali quando si staccano dal corpo, così come le anime non perdono la loro disposizione naturale a provare dolore quando non sono più unite a un corpo²³. Tommaso fonda questo principio su Aristotele, ma è degno di nota che Tommaso attribuisca questo principio, in qualche modo, anche ad Agostino²⁴.

²³ Sull'individuazione delle anime, si vedano ad esempio *De ente et essentia*, c. 5; *Scriptum super Sententiis*, I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6; *Quaestiones de anima*, q. 3, ad 20. Sulla sofferenza delle anime separate, si vedano *Scriptum super Sententiis*, III, d. 18, q. 1, a. 4, q. la 2; IV, d. 17, q. 2, a. 3, q. la 1, ad 1; d. 44, q. 3, a. 2, q. la 1, ad 1; *Quodlibet* VIII, q. 8, ad s.c.; *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 1. Sull'argomento, si vedano MASOLINI 2010, PORRO 2013a e PORRO 2013b, cui rinvio per ulteriori approfondimenti bibliografici.

²⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1973, *De veritate*, q. 26, a. 2, ad 2, 753, ll. 117-125: «Ad secundum dicendum quod anima, quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat XII Super Genesim ad litteram; sed vel a

Il terzo assunto è che ciò che è incorporeo non può patire, ma solo agire. In più occasioni, Tommaso ricorda che 'patire' può essere inteso fondamentalmente in due sensi. In senso largo e improprio, patire è sinonimo di ricevere, in una qualunque accezione del verbo 'ricevere'. In senso proprio, invece, 'patire' designa quello specifico movimento per il quale un soggetto, ricevendo qualcosa, perde qualcosa della propria natura²⁵. In questo secondo senso, solo il corpo può patire, mentre l'anima è impassibile. La ragione di questa impassibilità risiede nel fatto che l'anima, essendo incorporea, è priva di quella potenzialità verso i contrari che dipende unicamente dalla materia.

Tenendo conto di questi presupposti, la domanda che possiamo porre è se l'anima possa ricevere delle sensazioni. Possono le sensazioni corporee in qualche modo giungere fino all'anima?

Come detto, è opinione comune che Tommaso si sia allontanato da Agostino su questo punto. Agostino sembra più propenso a spiegare la relazione tra anima e corpo in maniera platonica. Il corpo è visto come uno strumento dell'anima, come qualcosa di estrinseco rispetto all'essenza dell'anima, cosicché l'anima risulta non solo il *principio primo* di tutte le operazioni vitali che l'uomo può compiere, ma anche il *soggetto proprio* di quelle operazioni. Nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*, ad esempio, ricorre la celebre definizione agostiniana dell'uomo come un'anima razionale che si serve di un corpo mortale (*Homo igitur ... anima rationalis est mortali*

Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis, sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quae per ipsum fiunt intelligibilia actu».

²⁵ Cfr. e.g. *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 1; *Summa theologiae*, I^aII^{ae}, q. 22, a. 1.

atque terreno utens corpore)²⁶, mentre nel *De quantitate animae* l'anima viene descritta come una certa sostanza razionale il cui compito è quello di animare un corpo (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*)²⁷. Come è stato notato talvolta in letteratura, questa concezione 'platonizzante' dell'anima è comunque temperata da Agostino con l'idea che il corpo sia ciononostante parte integrante ed essenziale della natura umana. Non mancano infatti i luoghi dove Agostino insiste sull'intima unità di anima e corpo, sulla loro inscindibile relazione²⁸.

Questa concezione dell'anima, come noto, ha delle ripercussioni anche sulla teoria agostiniana della conoscenza. Ad Agostino viene attribuita in letteratura una concezione più 'attiva' del conoscere rispetto ad Aristotele. Siccome anche Agostino accetta il secondo assunto tommasiano – "niente di ciò che è corporeo può agire su ciò che è incorporeo" – e quindi nega che l'anima possa ricevere una qualche modificazione direttamente dal corpo, segue che è l'anima che muove sé stessa quando il corpo è mosso da qualche agente esterno. Questo movimento dell'anima riguarda sia le operazioni intellettive, che sono proprie dell'anima ed esercitate senza la mediazione di un organo corporeo, sia le operazioni sensitive, che sono invece sempre collegate a una qualche modificazione corporea e a un organo corporeo. Ora, non è detto che i movimenti dell'anima concomitanti alle modificazioni del corpo siano di tipo sensitivo per Agostino, ma la celebre affermazione agostiniana del *De quantitate animae* che il *sentire*

²⁶ Cfr. *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 27, 52.

²⁷ Cfr. *De quantitate animae*, 13, 22.

²⁸ Cfr. e.g. *De civitate Dei*, XIII, 24, 2; *De Trinitate*, XV, 7, 11. Per una discussione delle differenti descrizioni di anima in Agostino, si vedano O'DALY 1989, 7 ss.; RIST 1994, 97 ss.; TESKE 2001. Ma si veda anche il bel contributo di Ilaria Ferretti in questo volume.

altro non è che un rendersi conto da parte dell'anima di ciò che il corpo patisce (*sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus*)²⁹ può essere interpretata come un'affermazione che apre alla possibilità, per l'anima, di provare sensazioni accanto a intellezioni³⁰.

Qualunque sia la posizione di Agostino al riguardo, non sembrano esserci dubbi sul fatto che Tommaso prenda le distanze da questa posizione, preferendo seguire Aristotele nell'identificare i *soggetti* delle diverse operazioni sensitive con i rispettivi organi corporei. Nel Commento alle *Sentenze*, ad esempio, Tommaso esplicitamente nega che l'anima sia mossa da movimenti quali il vedere e il sentire, ritenendo che quei movimenti competano soltanto al composto³¹. Per Tommaso, il *sentire* non è un movimento 'attivo' dell'anima verso il corpo, ma piuttosto un movimento passivo che parte dal mondo esterno e si ferma al corpo, un *pati aliquid a sensibilibus*³². In alcune occasioni, Tommaso ricorda la posizione di chi, per salvaguardare la possibilità che le anime separate dal corpo possano provare la sensazione del dolore, distingueva tra due operazioni dell'anima sensitiva: una svolta attraverso la mediazione degli organi, che ovviamente si esaurisce con il venir meno del corpo, e una svolta dall'anima di per sé,

²⁹ Cfr. *De quantitate animae*, 23, 41; anche 5, 7, e 15, 26.

³⁰ La dottrina agostiniana della sensazione è stata molto studiata in letteratura e le interpretazioni al riguardo sono stati divergenti. Tra i molti studi, si vedano PIALAT 1932; ROHMER 1951; THONNARD 1953; ROHMER 1954; GANNON 1956; VANNI ROVIGHI 1962; BUCKENMEYER 1971; MIETHE 1977; e soprattutto O'DALY 1987, 80 ss., per un ottimo stato dell'arte.

³¹ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q.la 2, ad 2 (si veda il testo sotto, nota n. 61 e ss.).

³² Cfr. *Sententia libri De anima*, II 25. Anche la dottrina della sensazione in Tommaso è stata molto studiata. La discussione si è soprattutto concentrata sulla modalità di esistenza della specie del sensibile nell'organo di senso. Per una recente discussione e relativa bibliografia sull'argomento, si vedano BOTTIN 2005, 199 ss., e LENZI 2014.

che invece permane anche dopo il distacco dal corpo. Tommaso contesta questa dottrina che egli attribuisce a Platone, riaffermando che il soggetto delle operazioni sensitive non può essere che l'organo animato; prova ne è che l'anima non prova sensazioni senza la mediazione di un organo, né dopo che un organo è venuto meno³³. La conclusione di Tommaso è nota: tutte le operazioni vitali dipendono dall'anima come dal loro *principio primo*, ma l'anima può essere il *soggetto proprio* solo delle operazioni della volontà e dell'intelletto.

Questa immagine storiografica è ormai tradizionale e costituisce un'interpretazione delle dottrine agostiniane e tommasiane tutto sommato fedele. Vi è spazio, tuttavia, per precisare alcuni dettagli di questo quadro. In ciò che segue, prescindereemo dalla questione dell'esatta valutazione della posizione di Agostino riguardo alla natura della sensazione. Ciò che interessa fare emergere qui è il modo in cui Tommaso ha interpretato la dottrina agostiniana e come ha cercato di riconciliarla con le proprie convinzioni aristoteliche.

3. Il dolore e la natura delle sensazioni: Agostino e Tommaso a confronto

Peter King ritiene che anche in Agostino, a dispetto di questa immagine storiografica, il Mind/Body Problem avrebbe difficoltà ad emergere. A prima vista, ci sono dei testi in cui Agostino sembra riferire inequivocabilmente le sensazioni all'anima, considerando, così, gli stati sensitivi

³³ Cfr. *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 5.

come stati meramente mentali. In un passo del *De civitate Dei*, libro XXI, ad esempio, Agostino osserva che se consideriamo più attentamente il dolore che è detto essere del corpo, ci accorgiamo che la sensazione del dolore è da riferire soprattutto all'anima. È proprio dell'anima provare dolore, non del corpo, anche quando la causa del dolore dipende dal corpo. L'anima prova dolore quando si trova unita al corpo così come quando è separata dal corpo, mentre i corpi non possono mai provare dolore se non sono animati. L'argomento di Agostino sembra dunque essere che se l'anima è il principio che rende possibile che anche il corpo provi dolore, allora il corpo in quanto tale non può essere il soggetto della sensazione del dolore; di conseguenza, solo l'anima può essere detta il soggetto proprio del dolore:

Attendunt autem isti contradictores nullam esse nunc carnem, quae dolorem pati possit mortemque non possit, et non attendunt esse tamen aliquid tale quod corpore maius sit. Ipse quippe animus, cuius praesentia corpus vivit et regitur, et dolorem pati potest et mori non potest. Ecce inventa res est, quae, cum sensum doloris habeat, immortalis est. Hoc igitur erit tunc etiam in corporibus damnatorum, quod nunc esse scimus in animis omnium. Si autem consideremus diligentius dolor, qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animae est enim dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore, cum in eo loco dolet, ubi laeditur corpus. Sicut ergo dicimus corpora sentientia et corpora viventia, cum ab anima sit corpori sensus et vita: ita corpora dicimus et dolentia, cum dolor corpori nisi ab anima esse non possit. Dolet itaque anima cum corpore in eo loco eius, ubi aliquid contingit ut doleat; dolet et sola, quamvis sit in corpore, cum aliqua causa etiam invisibili tristis est ipsa corpore incolumi; dolet etiam non in corpore constituta³⁴.

³⁴ Cfr. AGOSTINO 1845 *De civitate Dei*, XXI, 3, 2, col. 711.

Quello che in questo passo del *De civitate Dei* Agostino afferma per il dolore sembra valere anche per le sensazioni ricavate in maniera più diretta dal mondo esterno. Nel *De Genesi ad litteram*, Agostino spiega che quando gli organi sensorî sono modificati a causa di un agente esterno, l'anima riproduce in sé stessa una somiglianza di questa modificazione. Questo è ciò che accade, ad esempio, nel caso della visione. Se l'anima non provasse la sensazione del vedere, il corpo non potrebbe essere detto vedere. Agostino riconosce che è difficile discernere le due visioni – quella del corpo e quella dell'anima – quando un oggetto è presente, mentre la sensazione del vedere per l'anima si può accertare quando si considera il caso di un oggetto che non è presente. In questo caso, è la memoria che svolge la funzione di mantenere le sensazioni e, quindi, di dare vita all'esperienza sensoriale della visione. Il testo del *De Genesi ad litteram* – va detto – non è del tutto chiaro, perché se, da un lato, Agostino sembra formulare una versione della teoria della “doppia sensazione” che Tommaso attribuisce ai Platonici e che Tommaso respingerà, dall'altro, Agostino sembra semplicemente negare che il corpo possa provare sensazioni, ritenendo che, propriamente parlando, non si dovrebbe dire che è il corpo a sentire, ma che è l'anima a sentire attraverso il corpo (*neque enim corpus sentit, sed anima per corpus*). In ogni caso, il ragionamento di Agostino si sviluppa ancora all'interno di un orizzonte platonico; indipendentemente che si attribuisca al corpo la capacità di provare sensazioni oppure no, resta che Agostino sembra concedere che l'anima possa ricevere e provare sensazioni:

Quamquam itaque in eadem anima fiant visiones, sive quae sentiuntur per corpus, sicut hoc corporeum coelum, terra, et quaecumque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt; sive quae spiritu videntur similia corporum, de quibus multa iam diximus; sive cum mente intelleguntur, quae nec corpora sunt, nec similitudines corporum; habent utique ordinem suum, et est aliud alio praecellentius. Praestantior est enim visio spiritalis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest; quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat: sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablati a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu. At vero spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur. Item spiritalis visio indiget intellectuali ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est³⁵.

Peter King ritiene che questi testi siano molto meno certi di quanto a prima vista appaiono. A ben guardare, infatti, Agostino non si discosta molto dalla dottrina aristotelica. Affermare che il fenomeno della sensazione non sia meramente corporeo, nella misura in cui si estende in qualche modo anche all'anima, non equivale a dire che sia un fenomeno meramente non-corporeo. Agostino continua a considerare i sensi come mediatori essenziali nel processo sensitivo³⁶, ragion per cui le sensazioni non potrebbero essere genuinamente provate dall'anima in assenza del

³⁵ Cfr. AGOSTINO 1845 *De Genesi ad litteram*, XII, 24, 51, coll. 474-475.

³⁶ Cfr. e.g. *De Genesi ad litteram*, VII, 17, 23 e ss.; *Epistola* 157, 2, 5. King fa riferimento anche a *Ennarationes in Psalmos*, 21, 7, e *De quantitate animae*, 23, 43, rinviando a O'DALY 1987, 82-84 per ulteriori riferimenti testuali.

corpo. Come Agostino ricorda nel *De musica*³⁷, il *sentire* altro non è che un muovere il corpo verso quel moto che è stato fatto in esso (*Cum igitur ipsum sentire movere sit corpus adversus illum motum qui in eo factus est*), per cui risulta difficile sostenere che, per Agostino, il sentire sia qualcosa di meramente non-corporeo³⁸.

Altrove ho argomentato contro questa interpretazione³⁹. Sostenere che il sentire sia un processo che richiede un corpo non equivale a sostenere che il sentire sia un processo meramente corporeo, come alla fine King sembra concludere nel caso di Agostino. Secondo King, infatti, bisogna differenziare il soggetto del movimento sensitivo (il corpo) dall'agente di questo movimento (l'anima), ma è chiaro che in Agostino «sensing, on this account, is literally a bodily event»⁴⁰. È vero che la mediazione organica implica che il sentire non sia un fenomeno meramente non-corporeo, ma la definizione di 'fenomeno mentale' presupposta da King risulta troppo stretta. Per Agostino, sembrano esserci fenomeni mentali che avvengono in separazione da un organo corporeo e fenomeni mentali che invece coinvolgono organi corporei; ma questo non implica che tali organi siano il soggetto proprio di quei fenomeni. Nel caso delle sensazioni, Agostino sembra pensare che il corpo, tramite specifici organi, svolga solo un ruolo strumentale; è in realtà l'anima che prova le sensazioni e sente dolore, e questo è sufficiente a ritenere che l'anima possa sperimentare stati di tipo sensitivo. Da questa prospettiva, così, Agostino rifiuterebbe di ammettere

³⁷ Cfr. *De musica*, VI, 5, 15.

³⁸ Cfr. KING 2007, 202-203.

³⁹ Cfr. AMERINI 2016.

⁴⁰ Cfr. KING 2007, 203.

quelle che King chiama “unapperceived perceptions”⁴¹. Il corpo può ricevere stimoli dal mondo esterno non sentiti dall’anima, ai quali cioè nessuna sensazione è associata, ma non può provare sensazioni senza che anche l’anima provi queste sensazioni, perché è l’anima che rende possibile il fenomeno della sensazione.

Se questa è l’interpretazione che si deve dare dei testi di Agostino citati sopra, non vi è dubbio che Tommaso se ne sia in parte allontanato. Tommaso, infatti, è esplicito nel ritenere che il soggetto della sensazione sia l’organo di senso e non l’anima, per quanto anche Tommaso distingue con cura il contributo materiale dato dall’organo in quanto tale dal contributo formale dato dal senso che anima l’organo⁴². Più incerto, tuttavia, appare il caso del dolore. Come ho cercato di provare altrove, alla fine della sua carriera Tommaso arriva a sostenere che il dolore sensibile è un *motus in anima* piuttosto che una *transmutatio in corpore*⁴³. Tommaso arriva a questa concezione del dolore rivedendo una posizione giovanile nella quale aveva interpretato il dolore sensibile come una modificazione del corpo. Se, nelle opere giovanili, Tommaso aveva descritto il dolore sensibile principalmente come la percezione di una lesione organica operata dalla facoltà apprensiva dell’anima sensitiva, nelle opere della maturità, egli preferisce descriverlo come un movimento della facoltà appetitiva dell’anima sensitiva che segue a quella apprensione. Più in particolare, nel *Commento alle Sentenze* (1252-1256) e nelle *Quaestiones de veritate* (1256-1259), Tommaso

⁴¹ Cfr. KING 2007, 202.

⁴² Cfr. *Quodlibet* IX, q. 5, a. 1, ad 2; *Quodlibet* X, q. 4, a. 2; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 2; *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 5; *Quaestiones de anima*, q. 1; *Compendium theologiae*, I, c. 209; e, per una trattazione diffusa, *Sententia libri De anima*, II 24-26.

⁴³ Cfr. AMERINI 2016.

aveva opposto dolore e tristezza, ritenendo che il dolore fosse una ‘passione del corpo’ (*passio corporalis*), mentre la tristezza una ‘passione dell’anima’ (*passio animalis*). Nella *prima secundae* della *Summa theologiae* (1271-1272), invece, Tommaso include apertamente il dolore tra le passioni dell’anima, identificando così nell’anima il soggetto che prova ogni tipo di dolore. La differenza tra le due spiegazioni è stata notata in letteratura, ma si è generalmente ritenuto che le due spiegazioni non siano in contrasto e che la differente soluzione della *Summa* sia spiegabile riferendosi al contesto didattico dell’opera⁴⁴. In realtà, Tommaso rettifica un punto importante della sua spiegazione giovanile che appariva problematico, sia sul piano filosofico sia su quello teologico: il soggetto del dolore non è più individuato nella virtù apprensiva, ma nella virtù appetitiva dell’anima sensitiva⁴⁵. Per i nostri scopi qui, comunque, non è tanto importante sottolineare questo ripensamento di Tommaso, quanto come esso sia avvenuto anche attraverso un confronto con Agostino e i suoi testi.

Scendendo nei dettagli, nelle *Quaestiones de veritate* Tommaso aveva fatto riferimento al *De civitate Dei*, libro XIV, di Agostino per sostenere che il dolore è una passione corporea. Anche Agostino – aveva notato Tommaso – ritiene che il termine ‘dolore’ sia maggiormente utilizzato per indicare una modificazione del corpo. Come ogni passione corporea – glossa Tommaso – anche il dolore inizia con un’alterazione dell’organo sensoriale (*laesio*) e termina nell’apprensione di questa lesione da parte del sen-

⁴⁴ Cfr. e.g. SCIUTO 1999, 78; GONDREAU 2002, 391; LAUGHLIN 2005, 763; e, per una recente riconsiderazione, MINER 2011, 190, nota 5. Per una cronologia delle opere di Tommaso, si veda TORRELL 1993.

⁴⁵ Cfr. AMERINI 2016.

so del tatto. Ciò permette di dire che il dolore si trova nel senso del tatto come nel soggetto che apprende il dolore⁴⁶.

La conclusione di Tommaso era stata di conseguenza restrittiva: il dolore, propriamente parlando, non può essere computato tra le passioni dell'anima, e questo perché non è un movimento che origina dall'anima e si rivolge al corpo, ma al contrario è un movimento che origina dal corpo e si ferma alla virtù apprensiva dell'anima sensitiva. Il dolore – ribadisce Tommaso – altro non è che 'la percezione della lesione' (*sensus laesionis*) che avviene nel corpo. Che anche Agostino abbia inteso questo – argomenta Tommaso – si può inferire dal fatto che nello stesso passo del *De civitate Dei* Agostino aggiunge di preferire il nome 'tristezza' a 'dolore' per parlare delle passioni dell'anima; ha perciò ragione l'*opponens* a riferirsi ad Agostino per contrapporre tristezza e dolore⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1973 *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 9, 757-758, ll. 365-376: «Ad nonum dicendum quod tristitia et dolor hoc modo differunt, quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocimenti et terminata in operatione appetitus et ulterius in transmutatione corporis, sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit XIV De civitate Dei quod "dolor usitatus in corporibus dicitur"; et ideo incipit a laesione corporis et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente»; anche *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, q. la 3. Il riferimento è ad AGOSTINO 1845 *De civitate Dei*, XIV, 7, 2, col. 411: «Timor in bono est apud Apostolum, ubi ait: *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini; et: Noli altum sapere, sed time; et: Timeo autem, ne, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate, quae est in Christo. De tristitia vero, quam Cicero magis aegritudinem appellat, dolorem autem Virgilius, ubi ait: Dolent gaudentque (sed ideo malui tristitiam dicere, quia aegritudo vel dolor usitatus in corporibus dicitur), scrupulosior quaestio est, utrum inveniri possit in bono».*

⁴⁷ *Ibid.*, a. 4, arg. 4 e ad 4, 759, ll. 24-28 e 761-762, ll. 212-221: «Praeterea, Augustinus XIV De civitate Dei distinguit inter tristitiam et dolorem quod tristitia est animae, dolor vero corporum, quod iterum ad rationem boni et mali non pertinet, ergo idem quod prius (...). Ad quartum dicendum quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte

Nella *Summa theologiae*, I^aII^{ae}, q. 35, Tommaso ritorna su questo punto, affrontando questa volta direttamente la questione della natura del dolore e della tristezza. Nell'articolo primo, in particolare, Tommaso si chiede espressamente se il dolore sia una passione dell'anima, mentre nell'articolo secondo, si domanda se la tristezza sia identica al dolore. Rispetto alla prima questione ("se il dolore faccia parte delle passioni dell'anima"), Tommaso inizia ricordando la posizione di chi nega questo ritenendo che il dolore sia una passione corporea. Tutti e tre gli argomenti in contrario, significativamente, si appoggiano su Agostino. Nel primo argomento, l'*opponens* fa notare che nel *De vera religione* Agostino ha qualificato il dolore del corpo come "una repentina corruzione della salute di quella cosa che l'anima, a causa di un uso sbagliato, ha reso soggetta alla corruzione"⁴⁸, per cui, se il dolore è una corruzione di uno stato del corpo, non può essere attribuito all'anima. Ancora, l'*opponens* fa presente, nel secondo argomento, che nel *De natura boni* Agostino ha riconosciuto che "nell'animo causa dolore la volontà che resiste a un potere più grande, nel

animae nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus laesionis, quae quidem laesio est ex parte corporis. Et ideo etiam Augustinus ibidem subdit quod tractando de passionibus animae maluit uti nomine tristitiae quam doloris, tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva»; anche *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, q. la 3. Il riferimento è ad AGOSTINO 1845 *De civitate Dei*, XIV, 8, 1, col. 411: «Quas enim Graeci appellant εὐπάθειαι, Latine autem Cicero constantias nominavit, Stoici tres esse voluerunt, pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem: pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia tristitiam maluimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis».

⁴⁸ Cfr. AGOSTINO 1844-1855 *De vera religione*, 12, 23, col. 152: «Quid est enim dolor, qui dicitur corporis, nisi corruptio repentina salutis eius rei quam male utendo anima corruptioni obnoxiauit?» (dove non indicato diversamente, la traduzione dei testi agostiniani è nostra).

corpo invece causa dolore il senso che resiste a un corpo più forte⁴⁹; di conseguenza, se il dolore fa parte della virtù apprensiva dell'anima sensitiva, e non di quella appetitiva, non può essere considerato una passione dell'anima. Infine, l'*opponens* cita l'VIII libro del *De Genesi ad litteram*, ricordando che per Agostino "se non rimanesse qualche bene in natura, nessun dolore per il bene perduto vi sarebbe nella pena"⁵⁰; così, se il dolore è legato all'appetito naturale dell'uomo (ossia a quella inclinazione naturale che l'uomo possiede per il fatto di avere una certa forma naturale), e non all'appetito sensitivo dell'anima (ossia a quella inclinazione che l'uomo possiede per il fatto di aver appreso una certa forma naturale), il dolore non può essere considerato una passione dell'anima⁵¹.

⁴⁹ Cfr. AGOSTINO 1844-1855 *De natura boni*, 20, col. 557: «In animo ergo dolorem facit voluntas resistens potestati majori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori».

⁵⁰ Cfr. AGOSTINO 1845 *De Genesi ad litteram*, VIII, 14, 31, col. 385: «Sed divina iustitia est ut qui voluntate amisit quod amare debuit, amittat cum dolore quod amavit, dum naturarum creator ubique laudetur. Adhuc enim est bonum quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullus boni amissi dolor esset in poena».

⁵¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1988, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 35, a. 1, arg. 1-3, 704a: «Videtur quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore; sed dolor potest esse in corpore, dicit enim Augustinus in libro *De vera religione* quod "dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam, male utendo, anima corruptioni obnoxiauit"; ergo dolor non est passio animae. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam; sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam, dicit enim Augustinus in libro *De natura boni* quod "dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori"; ergo dolor non est passio animae. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animale; sed dolor non pertinet ad appetitum animale, sed magis ad appetitum naturale, dicit enim Augustinus, VIII *Super Genesim ad litteram*, "nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena"; ergo dolor non est passio animae» (la punteggiatura e l'ortografia sono state liberamente modificate, qui e nelle successive citazioni tratte dalla *Summa theologiae*).

Nella risposta, Tommaso propone un esame dettagliato della natura del dolore, spiegando perché il dolore debba essere invece incluso tra le passioni dell'anima. Seguiamo il ragionamento di Tommaso. Affinché un certo stato sia qualificato come dolore, occorre che si verifichino due condizioni: primo, la congiunzione di un certo male e secondo, la percezione di questa congiunzione. Ciò significa che qualcosa può causare piacere o dolore solo se è considerato, rispetto a ciò a cui si congiunge, come bene o come male, come conveniente e quindi da ricercare o come sconveniente e quindi da rifuggire. In altri termini, qualcosa è oggetto di piacere o di dolore mai di per sé, ma sempre sotto la considerazione di bene o di male. Ora, il bene e il male, in quanto tali, sono oggetto della facoltà appetitiva dell'anima, che per natura è volta a ricercare il bene e a rifuggire il male. La conclusione di Tommaso, allora, è che il piacere e il dolore sono due stati che appartengono alla virtù appetitiva dell'anima. A questo punto Tommaso argomenta che ogni movimento della virtù appetitiva appartiene o alla virtù appetitiva sensitiva o a quella intellettuale. Infatti, ogni volta che si apprende, si apprende qualcosa di diverso rispetto al soggetto che apprende e, così, si genera un movimento naturale dell'anima in direzione o contro la cosa che è stata appresa, a seconda che quella cosa sia stata appresa rispettivamente come conveniente o come sconveniente. Siccome il dolore rientra in questo caso, perché il dolore presuppone l'apprensione di una lesione organica e la sua apprensione come sconveniente, allora si ha che il dolore fa parte dei movimenti della virtù appetitiva. Da ciò segue la conclusione finale: il dolore è *propriissime* una passione dell'anima, dato che le passioni dell'anima altro non sono che i mo-

vimenti della virtù appetitiva dell'anima sensitiva verso o contro ciò che è stato appreso⁵².

Questo, secondo Tommaso, è il senso del testo tratto dal *De civitate Dei* di Agostino (XIV, 7, 2), cui Tommaso fa riferimento per rispondere al primo argomento in contrario. Non a caso, aveva già notato Tommaso nella risposta alla questione, in quel passo Agostino nomina come dolore la sofferenza (*aegritudo*). Il significato del genitivo 'del corpo' (*corporis*), all'interno dell'espressione 'dolore del corpo' che compare nel testo agostiniano, va pertanto compreso: il dolore appartiene al corpo non nel senso che il corpo è il soggetto del dolore, ma nel senso che il corpo è la causa del dolore. Il movimento del dolore, invece, è sempre nell'anima: come ancora Agostino osserva, il corpo non può dolere se non duole l'anima (*corpus non potest dolere nisi dolente anima*). Analogamente, in risposta al secondo argomento in contrario, Tommaso fa presente che il dolore è attribuito alla virtù apprensiva del senso non perché il dolore sia

⁵² *Ibid.*, responsio, 704a-b: «Respondeo dicendum quod (...) ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (...) et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur si non habeat respectu eius cui coniungitur rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem, ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est obiectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, in quantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum; nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in primo dictum est. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor (...) est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est (...). Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV *De civitate Dei*, dolorem specialiter aegritudinem nominat».

atto del senso del tatto, ma perché il senso del tatto è richiesto affinché si possa apprendere la lesione del corpo che causa il dolore. Senza un atto della virtù apprensiva sensitiva non potrebbe seguire un atto della virtù appetitiva sensitiva e questo – sembra essere il suggerimento di Tommaso – è il modo giusto di intendere il passo agostiniano. Infine, rispondendo al terzo argomento, Tommaso nota che il dolore che proviene dalla perdita di un bene rivela la bontà della natura non perché il dolore sia l'atto dell'appetito naturale, ma perché la natura ricerca sempre qualcosa come bene e quando si accorge che questa cosa è rimossa, allora questo accorgimento induce la passione del dolore nell'appetito sensitivo.⁵³

Nell'articolo successivo Tommaso offre ulteriori ragioni per includere il dolore tra le passioni dell'anima, e anche in questo articolo continua il dialogo di Tommaso con Agostino. Tommaso esordisce ricordando l'opinione di chi sostiene che la tristezza non sia un tipo di dolore e, di nuovo, l'opinione in contrario si appoggia sui testi di Agostino. Questa volta la citazione ha un significato particolare, perché si tratta dello stesso passo che Tommaso aveva utilizzato nelle *Quaestiones de veritate* per opporre tristezza e dolore, ossia, ancora, il *De civitate Dei*, XIV, 7, 2. Tomma-

⁵³ *Ibid.*, ad 1-2, 704b: «Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima, nam corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut Augustinus dicit. Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus non quia sit actus sensitivae virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem. Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo». Sui differenti appetiti nell'uomo (naturale, sensitivo, razionale), si vedano *Scriptum super Sententiis*, II, d. 24, q. 3, a. 1; *Quaestiones de veritate*, q. 22, a. 4; *Summa contra Gentiles*, II, c. 47; *Summa theologiae*, I^a, q. 81, a. 2; I^aII^{ae}, q. 8, a. 1; *Quaestiones de malo*, q. 16, a. 2.

so precisa che piacere e dolore possono essere causati da una doppia apprensione: o esterna o interna. Si deve chiamare 'dolore' quel movimento di dolore che consegue a un'apprensione esterna, mentre 'tristezza' quel movimento di dolore che consegue a un'apprensione interna. Di norma, l'apprensione interna riguarda un insieme di cose più ampio rispetto all'apprensione esterna. Si ha, così, che qualunque cosa suscita un'apprensione esterna, suscita anche un'apprensione interna, mentre non vale il viceversa. Da ciò segue che ogni dolore è sempre accompagnato da tristezza e che la tristezza stessa può essere detta un tipo di dolore, anche se non sempre alla tristezza segue un movimento di dolore come conseguenza di un'apprensione esterna. Alla luce di questa soluzione, Tommaso spiega che l'autorità agostiniana non può essere invocata per opporre tristezza e dolore; quella di Agostino è solo un'osservazione legata alla consuetudine dei parlanti: il termine 'dolore' è di solito usato per riferirsi ai dolori corporei. La ragione data da Tommaso per giustificare questa consuetudine è che i dolori corporei sono più noti a noi rispetto ai dolori spirituali e la nostra conoscenza (che è poi riflessa nel linguaggio) parte sempre da ciò che è più noto per noi per arrivare a ciò che è più noto in sé⁵⁴.

⁵⁴ *Ibid.*, a. 2, arg. 1 e ad 1, 704b-705a: «Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, XIV *De civitate Dei*, quod "dolor in corporibus dicitur"; tristitia autem dicitur magis in anima; ergo tristitia non est dolor (...). Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, scilicet ex apprehensione exterioris sensus et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso (...) ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia (...) ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur,

L'interpretazione della natura del dolore che Tommaso elabora nella *Summa theologiae* si distanzia sensibilmente da quella che aveva elaborato nelle opere giovanili. Può questa soluzione essere considerata agostiniana? Come si ricorderà, l'inclusione del dolore tra le passioni dell'anima era stata difesa da Tommaso nell'articolo primo, nella risposta al primo argomento in contrario, attribuendo ad Agostino il detto "*corpus non dolet nisi dolente anima*"⁵⁵. Questo detto ricorre solo un'altra volta negli scritti di Tommaso. Nel *Quodlibet* VII, q. 5, a. 3, disputato probabilmente a Parigi durante il periodo di Quaresima del 1256, Tommaso aveva spiegato che le lacrime non solo possono essere considerate espressione del dolore dell'anima, ma anche una disposizione attraverso la quale il corpo è predisposto al dolore, quando l'anima duole (*anima dolente*). Come abbiamo già avuto modo di notare, la fonte di questo detto è una controversa affermazione di Agostino che ricorre nel *De Genesi ad litteram* e in altri suoi scritti, secondo la quale il corpo non può avere sensazioni se l'anima non ha sensazioni, così che sarebbe più corretto dire non che è il corpo che sente, ma che è l'anima che sente attraverso il corpo (*neque enim corpus sentit, sed anima per corpus*).

Ora, citando quel detto, Tommaso dimostra chiaramente di accettarlo. Al tempo stesso, però, Tommaso si rende conto che questo detto poteva apparire non del tutto in linea con la dottrina aristotelica del *De anima* al punto che poteva essere invocato a sostegno della tesi platonica che non

nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris (...). Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli, quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus».

⁵⁵ Cfr. sopra, nota n. 53.

solo l'intelletto, ma anche il senso prescinde dalla mediazione organica nell'esercizio delle sue operazioni. Nella *Summa theologiae*, I^a, q. 84, a. 6, ad esempio, discutendo la questione "se la conoscenza intellettuale sia ricavata dalle cose sensibili", Tommaso invoca a sostegno della posizione platonica proprio il passo del Commento di Agostino alla *Genesi*, che abbiamo citato per esteso sopra, all'inizio del terzo paragrafo. Era dunque necessario per Tommaso precisare il senso del detto agostiniano, ossia stabilire che, quanto alle sensazioni, l'anima può riceverle sempre e solo attraverso la mediazione di un organo corporeo e che questo è stato anche il reale intendimento di Agostino.

Rispondendo alla questione della *Summa* sull'origine della conoscenza intellettuale, Tommaso differenzia nettamente la posizione di Platone da quella di Aristotele. Secondo Tommaso, Platone aveva elaborato un argomento che si sviluppa in tre passaggi: (1) primo, Platone aveva distinto il senso dall'intelletto ritenendo che solo quest'ultimo non avesse bisogno di un organo corporeo per operare; ciononostante, (2) Platone aveva posto sullo stesso piano senso e intelletto per il fatto che entrambi non possono essere modificati da un sensibile esterno. Nel caso del senso, però, (3) Platone aveva riconosciuto che gli organi di senso sono necessari, perché sono gli organi a essere realmente modificati dal sensibile e a stimolare (*excitare*) l'anima affinché possa formare di per sé una specie del sensibile⁵⁶. Tommaso osserva che Agostino sembra aver sostenuto questa posi-

⁵⁶ Cfr. TOMMASO D' AQUINO 1988 *Summa theologiae*, I^a, q. 84, a. 6, 406b-407a: «Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod "nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas

zione quando ha affermato, nel *De Genesi ad litteram*, che non è il corpo a sentire, ma l'anima attraverso il corpo. Alla posizione di Platone, e quindi di Agostino, Tommaso contrappone quella di Aristotele. Aristotele condivide il primo punto platonico, ma precisa il secondo alla luce del terzo: la mediazione necessaria di un organo corporeo rende impossibile riferire all'anima e non al corpo animato le sensazioni. A questo punto possiamo domandarci: poteva Agostino essere riletto alla luce di questa interpretazione di Aristotele, allontanandolo così da Platone?

A prima vista la risposta sembra essere negativa. Nella replica al secondo argomento in contrario, infatti, Tommaso nota di nuovo la differenza tra Aristotele e Platone, e cita nuovamente il *De Genesi ad litteram* di Agostino a sostegno della posizione platonica. In quel contesto, tuttavia, Tommaso avanza una prima reinterpretazione della posizione agostiniana che

nostras", ut Augustinus dicit in *Epistola sua ad Dioscorum* (...). Et huius positionis ratio fuit quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu (...). Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem, unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus XII *Super Genesim ad Litteram*, ubi dicit quod "corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur". Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis».

va nella direzione di distinguerla da quella platonica. Tommaso osserva che Agostino ha accettato il secondo assunto ricordato all'inizio di questo studio - "niente di ciò che è corporeo può agire su ciò che è incorporeo" - esemplificandolo nel caso dell'immaginazione. Ritenendo che nessun corpo possa agire direttamente sulla facoltà dell'immaginazione, Agostino ha limitato all'immaginazione un argomento che i Platonici e lo stesso Aristotele avevano invece utilizzato per provare la separatezza e immaterialità dell'intelletto. La ragione della scelta di Agostino - spiega Tommaso - è che i Platonici consideravano l'immaginazione una facoltà che svolge un'operazione propria della sola anima e il punto di Agostino è precisamente quello di ricordare l'impossibilità per ciò che è corporeo di agire sull'anima. Tuttavia, i Platonici riconoscevano che l'immaginazione è una facoltà a un tempo passiva e attiva, perché è sia in grado di ricevere le immagini dall'anima sia in grado di rielaborarle autonomamente. Tommaso fa notare che se uno assumesse la prospettiva aristotelica, ogni preoccupazione circa la passività dell'immaginazione non si porrebbe, perché per Aristotele l'organo animato è la sede organica della facoltà dell'immaginazione e siccome il corpo esterno è più nobile dell'organo di senso, il corpo esterno può naturalmente agire sull'organo. Ciononostante, Tommaso osserva che Agostino potrebbe essere "salvato" se si riferisse l'attività della facoltà dell'immaginazione non all'atto con cui si forma l'immagine, ma a quell'attività che, secondo Aristotele, segue la ricezione passiva delle immagini dalle cose esterne. Se si reinterpreta l'attività dell'anima quanto all'immaginazione in questo modo, si tiene distinta la fase di ricezione dei dati sensibili dalla fase di ricombinazione e

unificazione di questi dati, riconoscendo così alla facoltà dell'immaginazione una qualche attività⁵⁷. Può questa reinterpretazione di Agostino essere applicata anche al caso delle sensazioni?

Lo stesso passo del *De Genesi ad litteram* era già stato citato da Tommaso nella *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 5, ad 3. L'articolo è importante, perché in quel luogo Tommaso si era domandato se tutte le facoltà dell'anima siano radicate nell'anima come nel proprio soggetto. Il terzo argomento in contrario, in particolare, si era appoggiato esplicitamente su Agostino per attribuire all'anima anche la facoltà della sensazione⁵⁸.

⁵⁷ *Ibid.*, arg. 2 e ad 2, 406b e 407a-b: «Praeterea, Augustinus dicit, XII *Super Genesim ad litteram*, "non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur, omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit", unde concludit quod "imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit". Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur (...). Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas, quia corpus sensibile est nobilior organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilem, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur in libro *De anima*, tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini». Il riferimento è al *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33 (si veda il testo sopra, nota n. 20). Su questa interpretazione di Agostino, si veda anche *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 1, arg. 1 e ad 1.

⁵⁸ *Ibid.*, q. 77, a. 5, arg. 3, 366a: «Praeterea, Augustinus dicit, XII *Super Genesim ad litteram*, quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus; sed si potentia sensitiva non esset in

Nella sua risposta alla questione Tommaso aveva riconosciuto che le operazioni vitali sono tutte esercitate dall'anima nel senso che l'anima ne costituisce il principio primo. Solo che alcune operazioni sono esercitate senza la mediazione organica, mentre altre richiedono necessariamente la mediazione di un organo. Considerando la necessità di questa mediazione, Tommaso aveva attribuito tutte le operazioni sensitive al corpo, inteso come composto di materia e forma, di organo e anima. L'argomento di Tommaso era stato che il soggetto proprio di un'operazione è ciò che può svolgere quella operazione; ma ciò che può operare è ciò che è possibile che poi di fatto operi; ora, nel caso delle sensazioni, sono gli organi corporei di fatto a operare; di conseguenza, sono loro che possiedono la possibilità di operare e quindi sono loro i soggetti propri di quelle operazioni⁵⁹.

Alla luce di questa risposta, Tommaso aveva precisato la cattiva interpretazione di Agostino contenuta nel terzo argomento in contrario. Un primo modo per evitare di accostare Agostino a Platone è ritenere che in

sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire; ergo anima est subiectum potentiae sensitivae et, pari ratione, omnium aliarum potentiarum». Il riferimento è al *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33 (si veda il testo sopra, nota n. 22).

⁵⁹ *Ibid.*, responsio, 366a-b: «Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti cuius est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio *De somno et vigilia*. Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle; unde potentiae quae sunt harum operationum principia sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia sunt in coniuncto sicut in subiecto et non in anima sola». Il riferimento aristotelico è a *De somno*, 1, 454a8-11.

molti luoghi dove tratta di filosofia Agostino si sia limitato a “recitare” l’opinione platonica, senza seguirla. Ma si può anche distinguere, più appropriatamente, tra due modi di intendere la frase “l’anima sente attraverso il corpo” e attribuire ad Agostino solo uno di questi modi. La mediazione organica, infatti, può essere valutata sia rispetto all’atto del sentire, sia rispetto all’oggetto sentito. Nel primo caso, l’anima non può sentire niente senza la mediazione organica, poiché l’atto del sentire si esercita sempre attraverso un organo corporeo. Risulta così impossibile discernere l’atto sensitivo compiuto da un organo animato dall’atto sensitivo compiuto dall’anima. Per questa ragione, è più corretto sostenere che è l’organo animato e non l’anima il soggetto proprio della sensazione. Nel secondo caso, invece, si può ulteriormente distinguere: l’anima può sentire eventi che si producono nel corpo, come percepire una ferita, oppure eventi che si producono nell’anima, come percepire che sé stessa è triste o che prova piacere per qualcosa che ha ascoltato⁶⁰. La distinzione di Tommaso è sottile e costituisce un tentativo elegante di riconciliare Agostino con Aristotele. Ciò che a Tommaso sembra premere è evitare di attribuire

⁶⁰ *Ibid.*, ad 3, 366b: «Ad tertium dicendum quod opinio Platonis fuit quod sentire est operatio animae propria sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur “anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore” dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc quod dico “cum corpore vel sine corpore” determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi, quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito».

ad Agostino la tesi che l'anima può provare sensazioni a prescindere del tutto dalla mediazione di un organo corporeo; Tommaso sembra pensare che anche per Agostino l'anima sia il principio primo di ogni sensazione, ma che l'anima senta sempre attraverso il corpo, anche se talvolta l'anima sente ciò che accade nel corpo e talvolta sente ciò che accade nell'anima.

4. Tommaso lettore di Agostino

Il punto che Tommaso vuol difendere è dunque chiaro. Se si esclude che sia il corpo in quanto tale a provare le sensazioni e si ammette che l'anima sia il *principio primo* di ogni operazione vitale dell'organismo, allora sostenere la necessità di una mediazione organica nel caso delle sensazioni impedisce di riferire all'anima in quanto tale la capacità di provare sensazioni. Essendo l'anima la forma sostanziale del corpo, risulta impossibile rinunciare a considerare l'organo animato come il *soggetto proprio* delle operazioni sensitive. Per Tommaso, non è dunque questione di distinguere le operazioni dell'anima dalle operazioni del corpo, ma di distinguere le operazioni che l'anima può compiere in separazione dal corpo dalle operazioni che l'anima necessariamente compie attraverso il corpo. Ciò che bisogna evitare di sostenere, e di attribuire ad Agostino - sembra suggerire Tommaso -, è la tesi platonica che l'anima possa svolgere operazioni sensitive senza nessuna mediazione organica.

Tommaso aveva discusso questo tema fin dall'inizio della sua carriera. Si tratta di un punto filosoficamente centrale, che investe tanto l'antropologia quanto la teoria della conoscenza di Tommaso, un punto

che costituisce inoltre un possibile discrimine tra la filosofia aristotelica e quella platonica. Fin dall'inizio della sua carriera, pertanto, Tommaso aveva sentito il bisogno di difendere Agostino da interpretazioni che avrebbero ridotto la filosofia agostiniana a una semplice versione della filosofia platonica. Già nel giovanile Commento alle *Sentenze*, affrontando la questione se nell'anima separata rimangano le potenze e gli atti delle potenze sensitive, Tommaso aveva respinto l'opinione di chi riteneva che l'anima compisse un duplice movimento: uno verso sé stessa e uno verso il corpo. L'ammissione di un doppio movimento dell'anima serviva a giustificare il fatto che l'anima fosse in grado di provare, in qualunque stato, delle sensazioni. Sullo sfondo vi era la questione teologica della sofferenza delle anime separate provocata dal fuoco dell'Inferno. Come fare a giustificare il fatto che le anime disincarnate provano dolore se non si concede che l'anima sia il soggetto della sensazione del dolore? Nella risposta, Tommaso aveva argomentato che la tesi del "doppio movimento" non è difendibile e questo è stato dimostrato ampiamente da Aristotele nel I libro del *De anima*. Come abbiamo già avuto modo di ricordare, per Tommaso l'anima non può essere mossa da movimenti come il vedere e il sentire, dal momento che questi movimenti necessitano di un organo corporeo⁶¹. Non vi è quindi modo di provare che le anime sentano il do-

⁶¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1858 *Scriptum*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q. la 2: «Ad secundam quaestionem dicendum quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum: quosdam exteriores quos anima per corpus exercet et hi non remanent in anima separata, quosdam vero intrinsecos quos anima per seipsam exercet et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam corpori coniungi sicut quamdam substantiam perfectam, in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili (...). Et secundum hoc erat duplex motus animae: unus quo movebatur a seipsa, alius quo movebatur corpus ab

lore sensibile a prescindere dal corpo. In particolare, il secondo e il terzo argomento in contrario si rifacevano ancora una volta al *De Genesi ad litteram* di Agostino per difendere la tesi opposta, ossia che l'anima può ricevere delle sensazioni a prescindere dal corpo⁶². La risposta di Tommaso a questi argomenti ci aiuta a completare la nostra ricostruzione dell'interpretazione che Tommaso propone di Agostino.

Al secondo argomento, Tommaso aveva replicato che sostenere che l'anima esercita delle operazioni attraverso il corpo non deve portare a credere che sia l'anima il soggetto proprio di queste operazioni, ma solo che l'anima è ciò che rende possibile queste operazioni da parte

ea, et sic anima habebat actum qui est videre primo in se ipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in I *De anima*, ostendens quod anima non movet seipsam et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quae sunt videre, sentire et huiusmodi, sed quod istae operationes sunt motus coniuncti tantum. Unde oportet dicere quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota» (questo testo è stato scaricato dal sito www.corpusthomicum.org; ultimo accesso 1° giugno 2016; la punteggiatura e l'ortografia sono state liberamente modificate).

⁶² *Ibid.*, arg. 2 e 3: «Praeterea, Augustinus *Super Genesim ad litteram*, XII, dicit quod "corpus non sentit, sed anima per corpus", et infra: "quaedam autem anima, non corpus, immo sine corpore sentit", ut est timor et huiusmodi; sed illud quod animae sine corpore convenit potest inesse animae a corpore separatae; ergo tunc actu anima sentire poterit. Praeterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somnis accidit, ad visionem imaginativam pertinet, quae est in sensitiva parte; sed huiusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, convenit animae separatae; unde Augustinus, XII *Super Genesim ad litteram*, sic dicit: "neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui cum, iacente sine sensu corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt; et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit": non enim hoc potest intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde et praemisit de iacentibus sine sensu quod gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri et falsa qualia vident similitudinibus sensuum experiri. Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum». Il secondo riferimento è a *De Genesi ad litteram*, XII, 32, 60. Per il primo riferimento (*De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33), si veda sopra, nota n. 22.

dell'organo corporeo. Così, quando Agostino dice che l'anima prova alcune sensazioni, come l'ira, a prescindere dal corpo, egli solamente intende dire che talvolta alla percezione di una sensazione non corrisponde nessuna modificazione esterna del corpo. Ma qualche modificazione corporea è sempre presente. Comunque, se non si è soddisfatti di questa interpretazione – aggiunge Tommaso –, si può sempre dire che Agostino non abbia esposto la propria posizione sull'argomento, ma si sia limitato a riportare l'opinione dei Platonici al riguardo⁶³.

Al terzo argomento, invece, Tommaso aveva replicato che Agostino in quel luogo non ha proceduto determinando la questione, ma solamente investigando il problema e ponendo una similitudine. Del resto, questo è il metodo di indagine che Agostino adotta in tutto il XII libro del *De Genesi ad litteram*. Nel caso specifico, è evidente che il caso dell'anima dormiente, portato dall'*opponens*, non è comparabile con quello dell'anima separata. Quando dormiamo, la nostra anima continua a servirsi dell'organo della facoltà dell'immaginazione, del quale invece non si serve l'anima separata. Si può anche dire, confrontandosi più direttamente con la soluzione agostiniana, che le immagini (*similitudines*) delle cose possono trovarsi nell'anima a livello della facoltà sensitiva, immaginativa e intellettuale, secondo un grado crescente di astrazione dalla materia. La similitudine di

⁶³ *Ibid.*, ad 2: «Ad secundum dicendum quod anima dicitur sentire per corpus non quasi actus sentiendi sit animae secundum se, sed quia est totius coniuncti ratione animae, eo modo loquendi quo dicimus quod calor calefaciat. Quod autem subiungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore ut timorem et huiusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum priorum; non enim timor et huiusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platoniorum, qui hoc ponebant, ut dictum est».

Agostino, pertanto, può essere letta in maniera non letterale, ma analogica. Come le immagini delle cose corporee sono presenti nell'anima di colui che sta sognando secondo la modalità di presenza propria dell'immaginazione (*imaginaliter*), così sono presenti nell'anima separata secondo la modalità di presenza propria dell'intelletto (*intellectualiter*)⁶⁴.

Nella *quaestiuncula* successiva, dedicata a discutere la questione se l'anima separata possa patire il fuoco corporeo, Tommaso aveva di nuovo introdotto, nei primi due argomenti in contrario, il *De Genesi ad litteram*, questa volta per supportare la tesi che l'anima separata non può patire il

⁶⁴ *Ibid.*, ad 3: «Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam et imaginativam et intellectivam, secundum maiorem et minorem abstractionem a materia et materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc, quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis vel excessum mentis patientis imaginaliter, ita sunt in anima separata intellectualiter, non autem quod in anima separata sint imaginaliter». La precisazione di Tommaso trae spunto da quanto detto da Agostino all'inizio del XII libro: «Ab exordio Scripturae sanctae, quae inscribitur Genesis, donec homo primus de paradiso dimissus est, undecim libris sive asserendo atque defendendo quae certa nobis sunt, sive inquirendo, arbitrando et ambigendo de incertis, quae potuimus, et sicut potuimus, disseruimus atque conscripsimus; non tam praescribentes de rebus obscuris unicuique quid sentiat, quam nos docendos in quibus dubitavimus ostendentes, temeritatemque affirmandi amoventes a lectore, ubi non valuimus praeberere scientiae firmitatem: iste autem duodecimus liber ea iam cura expeditus, qua nos pertractandus textus sacrarum Litterarum occupabat, liberius atque prolixius versabit de paradiso quaestionem; ne putemur evitasse, quod videtur Apostolus in tertio coelo insinuare paradysum, ubi ait: "Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum eiusmodi usque in tertium coelum: et scio eiusmodi hominem sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, quia raptus est in paradysum, et audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui"» (AGOSTINO 1845, *De Genesi ad litteram*, XII, 1, 1, col. 245).

fuoco corporeo⁶⁵. Nel rispondere a questi argomenti, dopo aver introdotto la propria posizione sulla sofferenza delle anime separate (la cosiddetta tesi dell'*alligatio*), su cui possiamo evitare di soffermarci qui, Tommaso aveva fatto presente che nel *De Genesi ad litteram* Agostino procede investigando i problemi in maniera per così dire dialettica, mentre, se si vuole trovare la vera posizione di Agostino al riguardo, bisogna rivolgersi al *De civitate Dei* (XXI, 9-10). In quell'opera, Agostino determina la questione della sofferenza delle anime separate assumendo che ci sia un modo per noi incomprensibile secondo il quale le anime separate soffrono del fuoco dell'Inferno⁶⁶. Nuovamente, se non si è soddisfatti di questa spiegazione per così dire 'contestuale' del pensiero agostiniano, si può dire che gli agenti che causano dolore nell'anima separata sono di natura spirituale. Il fuoco che avvolge l'anima, costringendola a non operare come vorrebbe e dove vorrebbe, viene appreso dall'anima come nocivo e questa apprensione è ciò che induce dolore nell'anima: il fuoco appreso, così, funge da agente prossimo del dolore, il fuoco corporeo solo da agente remoto, e forse – sembra suggerire Tommaso –, questo è stato anche l'intendimento di Agostino nel *De Genesi ad litteram*. Riguardo al secondo argomento, invece, Tommaso aveva accettato la lettura che l'*opponens* aveva proposto

⁶⁵ *Ibid.*, q. la 3, arg. 1 e 2: «Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, XII *Super Genesim ad litteram*, dicit: "non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exutae afficiuntur seu bene seu male"; ergo anima separata igne corporeo non punitur. Praeterea, Augustinus in eodem libro dicit quod "agens semper est nobilius patiente"; sed impossibile est aliquod corporeum esse nobilius anima separata; ergo non potest ab aliquo corpore pati». I due riferimenti sono, rispettivamente, al *De Genesi ad litteram*, XII, 32, 61, e XII, 16, 33 (per quest'ultimo, si veda sopra, nota n. 22).

⁶⁶ Tommaso accetta espressamente l'interpretazione di Agostino in *Quodlibet* X, q. 4, a. 2, ad 2.

di Agostino, ma aveva ricordato che il corpo può risultare superiore all'anima in virtù di un intervento divino, senza che questo implichi nessuna contraddizione⁶⁷.

5. Conclusione

Concludendo, Tommaso non accetta di considerare Agostino un platonico, nonostante riconosca che la formazione filosofica di Agostino sia essenzialmente platonica e che spesso egli si esprima come un platonico. Per far questo, Tommaso mette in campo varie strategie di lettura. Qualifica il metodo di indagine agostiniano nelle diverse opere, ma cerca anche di provare, più direttamente, che vi è un'interpretazione di Agostino che rende compatibile Agostino con Aristotele. In questo studio abbiamo discusso il caso della natura del dolore e delle sensazioni, mostrando come,

⁶⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1858 *Scriptum*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, q. la 3, ad 1 e 2: «Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in libro *De civitate Dei*, ut ex dictis patet. Vel dicendum, quod Augustinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut noxium sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens; sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum. Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit nobilior igne; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinae iustitiae». Ciò è conforme alla soluzione che Tommaso aveva dato alla questione: «Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur, ut scilicet dicamus quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei coniungi possit, ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinae iustitiae habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum, et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius, et sic anima ignem ut noxium sibi videns, ab igne cruciatur». Cfr. anche *Quaestiones de veritate*, q. 26, a. 1, arg. 1 e ad 1; q. 27, a. 4, arg. 11 e ad 11 (qui l'argomento è utilizzato per negare che i sacramenti, considerati nel loro aspetto materiale, possano agire sull'anima).

secondo Tommaso, Agostino e Aristotele possano essere riconciliati: entrambi ammettono che nessuna sensazione possa avvenire senza la mediazione di un organo corporeo e che l'anima sia il *principio primo* responsabile di ogni sensazione. Alla luce di questo assunto, Tommaso sembra convinto che Agostino avrebbe accettato la conclusione aristotelica, da lui tratta, di considerare l'organo animato come il *soggetto proprio* delle sensazioni. Ciò non impedisce, comunque, di considerare l'anima come il *ricettore* ultimo delle sensazioni, dal momento che l'organo in quanto tale, non animato, non può provare alcunché. Questo è particolarmente evidente nel caso di una sensazione come il dolore. Alla fine della sua carriera, Tommaso accetta di considerare il dolore un movimento dell'anima generato dalla percezione di una lesione organica anziché una semplice modificazione del corpo. Tommaso sembra ritenere che Agostino non sarebbe stato in disaccordo con questa posizione. Del resto, alcune delle tesi che portano necessariamente a questa conclusione, come la tesi che l'anima sia creata al momento della sua infusione nel corpo, risultando così l'unica forma sostanziale del corpo, o la tesi che tutte le facoltà dell'anima siano radicate nell'essenza dell'anima, secondo Tommaso, erano state accettate dallo stesso Agostino⁶⁸.

⁶⁸ Si veda *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 1, ad 5; anche *Scriptum super Sententiis*, II, d. 3, q. 1, a. 4, ad 1; *Quaestiones de veritate*, q. 13, a. 4, ad 2.

BIBLIOGRAFIA

AGAËSSE-SALIGNAC 1972 = PAUL AGAËSSE, AIMÉ SALIGNAC (eds.), *La Genèse au sens littéral en douze livres*, Paris, Brouwer.

AGOSTINO 1845 *De civitate Dei* = AURELII AUGUSTINI *De civitate Dei*, in *Patrologia Latina*, t. 41, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 13-806 (edd. BERNHARD DOMBART - ALFONS KALB, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 47-48, Turnhout, Brepols 1955).

AGOSTINO 1845 *De Genesi ad litteram* = AURELII AUGUSTINI *De Genesi ad litteram*, in *Patrologia Latina*, t. 34, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 245-486 (ed. JOSEPH ZYCHA, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 28.1, Vienna-Leipzig, Tempsky-Freytag 1894).

AGOSTINO 1845 *De natura boni* = AURELII AUGUSTINI *De natura boni contra Manichaeos*, in *Patrologia Latina*, t. 42, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 551-572 (ed. JOSEPH ZYCHA, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 25, Vienna, Gerold 1892).

AGOSTINO 1845 *De vera religione* = AURELII AUGUSTINI *De vera religione*, in *Patrologia Latina*, t. 34, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 121-172 (ed. JOSEPH MARTIN, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 32, Turnhout, Brepols 1982).

AMERINI 2013 = FABRIZIO AMERINI, *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, Harvard, University Press.

AMERINI 2016 = FABRIZIO AMERINI, *Tommaso d'Aquino e il Mind/Body Problem*, in GIUSEPPE BENTIVEGNA (ed.), *Anima e corpo nella filosofia medievale*, Bonn, Academia Verlag, di prossima pubblicazione.

BAZÁN 1969 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «Pluralisme de formes ou dualisme de substances?», *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969), 30-73.

BAZÁN 1983 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «La Corporalité selon saint Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983), 369-409.

BAZÁN 1996 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «Préface», in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B.-C. BAZÁN, in *Opera Omnia*, t. 24/1, Roma-Paris, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1*-102*.

BAZÁN 1997 = BERNARDO-CARLOS BAZÁN, «The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997), 95-126.

BROWN 1967 = PETER BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, Los Angeles, University of California Press.

BOTTIN 2005 = FRANCESCO BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, Padova, Il Poligrafo.

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

CASAGRANDE - VECCHIO 1999 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo.

CATAPANO 2010 = GIOVANNI CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci.

DAUPHINAIS - DAVID - LEVERING 2007 = MICHAEL DAUPHINAIS, BARRY DAVID, MATTHEW LEVERING (eds.) *Aquinas the Augustinian*, Washington, The Catholic University of America.

GANNON 1956 = MARY A. GANNON, «The Active Theory of Sensation in St. Augustine», *New Scholasticism* 30 (1956), 154-180.

GILSON 1926 = ETIENNE GILSON, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustine», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1 (1926), 5-127.

GONDREAU 2002 = PAUL GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster i. M., Aschendorff.

GUZZO 1958 = AUGUSTO GUZZO, *Agostino e Tommaso*, Torino, Edizioni di filosofia.

KING 2007 = PETER KING, *Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?*, in LAGERLUND HENRIK (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Berlin, Springer, 187-205.

LAUGHLIN 2005 = STEPHEN LAUGHLIN, «*Tristitia et Dolor: Does Aquinas Have a Robust Understanding of Depression?*», *Nova et Vetera* 3 (2005), 761-783.

LENZI 2011 = MASSIMILIANO LENZI, *Anima, forma e sostanza: Filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto, C.I.S.A.M.

LENZI 2013 = MASSIMILIANO LENZI, *Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino*, in MASSIMILIANO, CESARE MUSATTI, LUISA VALENTE (a cura di), *Medioevo e filosofia per Alfonso Maierù*, Roma, Viella, 151-172.

LENZI 2014 = MASSIMILIANO LENZI, «Senso, materia e intenzione. Tommaso d'Aquino su *De anima*, II, 12», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXV (2014), 331-364.

MASOLINI 2010 = SERENA MASOLINI, «Una quaestio-limite: *Utrum anima separata pati possit ab igne*. Alcune riflessioni sulla q. 11 delle *Quaestiones in III De anima* di Sigieri di Brabante», *Annali del Dipartimento di Filosofia* n.s. XVI (2010), 5-38.

MASNOVO 1950 = AMATO MASNOVO, *S. Agostino e S. Tommaso: Concorde e sviluppi*, Milano, Vita e Pensiero.

MIETHE 1977 = TERRY L. MIETHE, «Augustine and Sense Knowledge», *Augustinian Studies* 8 (1977), 11-19.

MINER 2011 = ROBERT MINER, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*, Cambridge, University Press.

O'DALY 1989 = GERARD J. P. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley-London, University of California Press-Duckworth.

O'DONNELL 2006 = JAMES O'DONNELL, *Augustine: A New Biography*, New York, Harper Collins.

PASNAU 2001 = ROBERT PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, Ia 75-89*, Cambridge, University Press.

PASNAU 2012 = ROBERT PASNAU, *Philosophy of Mind and Human Nature*, in DAVIES BRIAN, STUMP ELEONORE (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, University Press, 348-368.

PIALAT 1932 = ETIENNE PIALAT, «La théorie de la sensation chez Saint Augustin», *Archives de philosophie* 9.3 (1932), 95-127.

PORRO 2013a = PASQUALE PORRO, “*Dentro dai fuochi son gli spirti*”. *Dante, il fuoco infernale e l’escatologia scolastica*, in LENZI MASSIMILIANO, MUSATTI CESARE A., VALENTE LUISA (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Roma, Viella, 229-262.

PORRO 2013b = PASQUALE PORRO, *The (Im)passibility of the Soul: Theological Paradoxes at the End of the Thirteenth Century*, in RUSSELL L. FRIEDMAN, JEAN-MARIE COUNET (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle’s De anima*, Leuven, Peeters, 39-62.

RIST 1994 = JOHN M. RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge, University Press.

ROHMER 1951 = JEAN ROHMER, «L'intentionnalité des sensation de Platon à Ockham», *Revue des sciences religieuses* 25 (1951), 5-39.

ROHMER 1954 = JEAN ROHMER, *L'intentionnalité des sensation chez Augustin*, in AA.VV., *Augustinus magister. Congrès international augustinien: Paris, 21-24 septembre 1954*, 3 voll., Paris, Etudes augustinienes, vol. I, 491-498.

SCIUTO 1999 = ITALO SCIUTO, *Le passioni nell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*» in CASAGRANDE - VECCHIO 1999, 73-93.

SIMONETTI 2007 = SERGIO SIMONETTI, *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Armando.

TESKE 2001 = ROLAND TESKE, *Augustine's Theory of Soul*, in STUMP ELEONORE, KRETZMANN NORMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, University Press, 116-123.

THONNARD 1953 = FRANÇOIS-JOSEPH THONNARD, «Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon Saint Augustin», *L'Année théologique augustinienne* 12 (1952), 335-345.

TOMMASO D'AQUINO 1858 *Scriptum* = TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. VII/2, Parma, Typis Petri Fiaccadori.

TOMMASO D'AQUINO 1973 *De veritate* = TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de veritate*, ed. ANTOINE DONDAINE, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. XXII/3.1, Roma, Editori di San Tommaso.

TOMMASO D'AQUINO 1988 *Summa theologiae* = TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo (ed. originale SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, tt. IV-XII, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906).

TORRELL 1993 = JEAN-PIERRE TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Editions du Cerf.

TRAPÈ 2001 = AGOSTINO TRAPÈ, *Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Roma, Città nuova (ed. rivista e ampliata; ed. originale Fossano, Esperienze 1976).

VANNI ROVIGHI 1962 = SOFIA VANNI ROVIGHI, «La fenomenologia della sensazione in S. Agostino», *Rivista di filosofia neoscolastica* 54 (1962), 18-32.

VANNI ROVIGHI 1972 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero.

LE CONFSSIONI AD ALTA VOCE*

MARIA BETTETINI

In questo contributo intendo presentare una possibile lettura delle *Confessioni* di Agostino di Ippona di cui ho già discusso, ma che desidero ulteriormente approfondire. Molto si è dibattuto, e credo si dibatterà, sul senso delle *Confessiones*, si è detto di confessioni dei peccati, della fede, della lode, della propria incapacità¹. La latina *confessio*, più della nostra “confessione”, può reggere tutte queste attribuzioni, ampiamente giustificate dalla critica a proposito dell’opera agostiniana, e molte altre ancora, perché i tredici libri sono costellati da dichiarazioni di debolezza, paura, smarrimento della propria persona e invece ammirazione, entusiasmo, amore per la persona divina. Ma ciò che unifica questi slanci e questi pianti non è solo il loro soggetto, è il rapporto tra soggetto e oggetto. Due sono i protagonisti delle *Confessioni*, gli stessi che l’Agostino dei dialoghi giovanili «bramava di conoscere» (*Deum et animam scire cupio: sol. I, 2, 7*): Dio e l’uomo di fronte a Dio. Un Dio stabile e immutabile come il primo principio neoplatonico, luminoso e benefico come la Luce dei Manichei, amabile e vicino al cuore dell’uomo come il *Verbum* del Prologo giovanneo, cui fa ritorno un figlio tardo e distratto. Il confronto tra il

* Questo testo, in parte presentato a Parma nella “Giornata di studio in onore di Franco De Capitani”, è stato elaborato anche a partire dai dibattiti del convegno “Kömmunikationsräume im Kaiserzeitlichen Rom – Spazi della comunicazione nella Roma imperiale”, svoltosi dal 24 al 28 febbraio 2010 all’Istituto Svizzero di Roma, su cui si veda MUNDT 2012.

¹ Cfr. VON HERMANN 1992, 23-25.

principio neoplatonico e il Prologo del Vangelo di Giovanni è in *conf.* VII, 9, 13-15, dove si trova anche il paragone tra la sapienza pagana e l'“oro degli Egizi”: “ritorno” è termine che indica il cammino del figliol prodigo della parabola evangelica, ma anche il percorso dell'anima che si raccoglie dalla dispersione e torna all'unità neoplatonica, e la necessità del ritrovamento di una “via” verso la patria.

Le *Confessioni* si configurano quindi come un dialogo tra due protagonisti, uno che sta e l'altro che torna, una sorta di sceneggiatura, arricchita da notazioni scenografiche e temporali, nonché dall'intervento di numerosi personaggi secondari. D'altra parte è lo stesso autore a inserire nel testo diversi richiami ai lettori e agli ascoltatori, e gli storici della cultura confermano la diffusione dell'uso di declamare i testi in epoca tardo-antica, sia per problemi di alfabetismo, sia per l'abitudine a leggere ad alta voce anche quando si leggeva da soli. In *conf.* VI, 3, 3, Agostino riporta il suo stupore per la lettura silenziosa di Ambrogio e cerca di giustificarla con la necessità di risparmiare la voce che gli si indeboliva con facilità. Si è pensato addirittura di indicare nel vescovo di Milano l'inventore di un nuovo modo di affrontare i testi, ma anche se ancora per secoli non si utilizzerà comunemente la lettura silenziosa, questa è già nota agli uomini colti dell'antichità, si veda per esempio il Cicerone di *tusc.* 5, 40, 116, dove ridimensionando il danno della sordità l'Arpinate sottolinea il piacere di leggere versi in silenzio: «multo maiorem percipi posse legendis iis quam audiendis voluptatem». Il senso della lettura silenziosa, nel caso di Agostino, è probabilmente da cercarsi nelle parole dello stesso Ambrogio, che nel *De officiis* a proposito dei doveri del sacerdote so-

stiene la necessità di imparare prima di insegnare, «quid autem prae ceteris debemus discere quam tacere, ut possimus loqui»².

Come nei monasteri, dal sesto secolo in poi, si raccomanderà la *lectio tacita* (già nella Regola di San Benedetto, al capitolo 58), così il vescovo di Milano ribadisce più volte l'importanza del dialogo interiore³. Agostino imita anche in questo il suo modello: durante i preziosi momenti della conversione (*conf.* VIII 12, 29: «aperui et legi in silentio»), e poi nell'impostazione della vita episcopale tutta, suddivisa tra la meditazione, il servizio ai fedeli e il ristoro del corpo e dell'anima (*ep.* 151, 13, ma anche 11, 2, 2, dove Agostino già vescovo afferma: «et olim inardesco meditari in lege tua [...] et nolo in aliud horae diffluant quas invento liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et servitutis quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus»). Si legge in silenzio dunque per favorire la meditazione e per lasciare parlare il “maestro interiore” di *mag.* 14, 46, e di *en. Ps.* 126, 3, quando si hanno compiti di guida delle anime e di predicatore; si legge ad alta voce quando si vuole ascoltare il predicatore, come dobbiamo immaginare accadesse nel caso della lettura delle opere di Agostino, declamate a gruppi di fedeli da qualcuno tra i pochi che sapevano leggere, restituite alla vivacità del discorso orale dal tono della voce e dai gesti della mimica suggeriti dalle stesse parole scritte: le *Confessioni* sono forse un caso di quella che Barthes ha definito la “scrittura ad alta voce”, elemento raro di un'estetica del piacere testuale:

² Cfr. AMBROGIO, *off.* 1, 2, 5.

³ Si veda anche AMBROGIO, *exp. Ps.* 36, 66: «Ideo meditare semper, loquere quae Dei sunt, sedens in domo. Domum possumus accipere ecclesiam, possumus domum accipere interiorem in nobis, ut intra nos loquamur».

la scrittura ad alta voce non è fonologica, ma fonetica; il suo obiettivo non è la chiarezza dei messaggi, il teatro delle emozioni; ciò che essa cerca (in una prospettiva di godimento), sono gli incidenti pulsionali, è il linguaggio tappezzato di pelle, un testo in cui si possa sentire la grana della gola [...]. Certa arte della melodia può dar un'idea di questa scrittura vocale⁴.

Dobbiamo dunque immaginare una sorta di “messa in scena” da parte dei fruitori delle *Confessioni*, che impersonavano di fronte a un pubblico di fedeli i due protagonisti: Agostino che racconta, invoca, “confessa”, e Dio che risponde attraverso le innumerevoli citazioni bibliche e che, come nell’Antico Testamento, si adira, osserva, ride. In diversi luoghi ne abbiamo un resoconto: «amas et nec aestuas, zelas et securus es, paenitet et non doles, irascaris et tranquillus es» (*conf.* I, 4, 4); «et tu fortasse inrides me» (*conf.* I, 6, 7). L’andamento della scrittura conferma questa ipotesi: un linguaggio, che ormai non distingue più la citazione sacra da quella tratta da testi classici, propone *exempla* seguiti da un epilogo dottrinale, a sua volta introdotto da esclamazioni e invocazioni a Dio, quasi a risvegliare l’attenzione degli ascoltatori al momento di trarre le conclusioni dell’episodio narrato (per esempio in *conf.* V, 4, 7: «Numquid, Domine Deus veritatis, quisquis novit ista, iam placet tibi?»).

Il dialogo d’altra parte non è astratto, le descrizioni dell’autore ci permettono di “vedere” dove si svolge, nonché di cogliere sia l’ora del giorno (o della notte) sia l’ingresso “in scena” di altri personaggi.

Non è tra le pietre che dobbiamo cercare i luoghi significativi narrati da Agostino, ma tra le pagine delle *Confessioni*, che dipingono scenografie dalla forte valenza simbolica, qualcosa di analogo alle “scenografie verbali” che la critica, in tempi non lontani, ha rinvenuto racchiuse nelle opere teatrali di

⁴ Cfr. BARTHES 1973 (tr. it. 1975, ora in 1999, 126-127).

William Shakespeare⁵. Nelle *Confessioni* si trovano alcuni luoghi, appositamente e non a caso ricostruiti e descritti, ogni luogo con precisi riferimenti esistenziali ed etici: il teatro (ovvero il luogo del male sfrontato); le vie e le piazze della città (luoghi di ambigui incontri); la *villa*, non intesa solo in senso di casa privata, dove avvengono fatti intimi (l'incontro con Ambrogio, l'abbandono dell'Africa da parte di Alipio, i peccati di gola infantili di Monica); il giardino, dove si manifesta l'essenziale – il male come nel furto notturno dei frutti dell'albero di pere o il bene come nella conversione milanese e nella visione di Ostia Tiberina; la città, dove tutto si chiarisce (negli abissi di Cartagine o negli incontri risolutivi di Milano); la chiesa, luogo materiale di rifugio e consolazione, per Monica a Cartagine, così come per i milanesi invitati da Ambrogio a cantare per farsi coraggio e non lasciare le chiese in mano agli ariani. Un segno di quella *civitas* interiore che nelle opere successive verrà definita come l'unico vero spazio del discernimento.

A sfondo del dialogo, dunque, luoghi sempre precisati: Tagaste, Cartagine, Roma, Milano e la tranquilla, ma fredda Brianza, il porto di Ostia per i primi nove libri; la coscienza del protagonista per i due libri successivi, che sono ambientati all'interno della memoria e dell'intelligenza; l'universo intero per gli ultimi due, dedicati all'esegesi dei primi versetti del Libro della Genesi. A coreografia del dialogo, i personaggi secondari: anonimi, quando evocano momenti dolorosi, meritano rispetto o svolgono solo una funzione determinata, è il caso dell'amico di gioventù morto all'improvviso, della donna con cui Agostino ha vissuto per quindici anni, ma anche del vescovo che consola Monica e dell'uomo "gonfio di boria" che ha solo il ruolo di procurare i testi neoplatonici nel 386 a Milano (*conf.* VII, 9, 13). Hanno un nome invece gli

⁵ Su questo, autorevole è D'AMICO 2007, reprint dell'edizione del 1974.

amici, i compagni di viaggio come Alipio, Nebridio, Verecondo, e hanno un nome anche quelle che potremmo definire, in gergo teatrale, “partecipazioni straordinarie”, i personaggi che svolgono ruoli determinanti nel cammino del protagonista, come la madre Monica, il manicheo Fausto, il cristiano Simpliciano e l’astro luminoso di Ambrogio, vescovo di Milano.

Ma siamo in grado di individuare anche altro di quest’opera, se la intendiamo scritta per essere declamata: la trama infatti richiama molto da vicino l’andamento del *Bildungsroman*: senza pensare alla modernità, basta rifarsi alle *Metamorfosi* di Apuleio, nato nella città dove Agostino avrebbe frequentato le scuole superiori, Madaura (o Madauros, l’attuale M’Daourouch), circa due secoli prima, per leggere delle peripezie di un giovane che prima di diventare sacerdote di Iside, quindi prima dell’incontro con la luce divina, commette diversi errori, si fa ingannare, subisce punizioni umilianti come la trasformazione in asino. Secondo lo sviluppo della “fiaba” tradizionale, così come schematizzata nel 1928 da Vladimir Jakovlevič Propp nel caso delle fiabe popolari russe, il protagonista si trova a percorrere una strada piena di trappole in cui cade sia per la propria debolezza, sia per la cattiva fede di chi le ha preparate, e la meta può essere raggiunta solo dopo una purificazione attiva e passiva. C’è anche un “cattivo”, un nemico, rappresentato dal manicheo che è stato Agostino: cattivi sono i Manichei, e la loro personificazione, che diventa personificazione del male, è proprio l’“uomo vecchio”, quello stolto che per nove anni si è lasciato incantare dalle “favole” manichee, ha creduto ai loro “fantasmi”, è caduto nei loro “lacci” e nelle loro “trappole” (si veda *conf.* III, 6, 10). Così come nell’ottavo libro, prima della conversione, il protagonista incontra la virtù della continenza, personificata in una donna “madre” di integerrimi fanciulli e fanciulle, alla stessa stregua per i libri precedenti è Agostino stesso ad aver impersonato il vizio opposto della disper-

sione, della distrazione dall'essenziale, dell'errore. Il vescovo africano non risulta quindi solo sdoppiato nell'efficace figura dell'Agostino narrante e dell'Agostino narrato⁶, ma presenta se stesso su molteplici piani, attraverso le sfumature che portano dal realismo dell'autobiografia alla metafora, usando della sua storia personale come deposito cui attingere fatti utili ai fini della narrazione.

Ma perché inscenare tutto questo?

La risposta è da cercare nelle parole dello stesso autore, che dichiara di confessare «per eccitare» i cuori, per convincere, per insegnare: non uno sfogo, quindi, o un desiderio di fare il punto sulla propria vita. Neppure lo scavo interiore che, impietoso e fin beffardo, come in Rousseau, costituirà lo scopo dichiarato delle “confessioni” dell'epoca moderna. Denuncia, forse vendetta? Sì, ma solo verso un passato da presentare come esempio negativo, allo scopo di aiutare chi legge, ascolta, assiste, a trovare la via della verità più facilmente di quel ragazzo di Tagaste che la raggiunse così tardi da esclamare un famoso e commosso «sero te amavi, pulchritudo tam antiqua e tam nova, sero te amavi» (*conf.* X, 27, 38). Un testo dal taglio “protrettico”, educativo, hanno scritto alcuni. Agostino vuole un'opera che provochi nei fedeli lo stesso effetto prodotto in lui dall'incontro con Ambrogio, in un inverno lombardo.

Ben si adattano a questa scelta gli studi sull'etica della narrazione, che individuano nel racconto la forma propria della comunicazione etica e nella conversazione, quindi anche nel racconto orale fatto alla presenza di gruppi ristretti di ascoltatori, un caso particolare, e particolarmente incisivo, di questa⁷. Il racconto infatti permette la collocazione spazio-temporale della scelta

⁶ Per la prima volta in MASNOVO 1946.

⁷ Cfr. BOOTH 1983, NUSSBAUM 1995.

etica, quindi la determinazione delle circostanze, che hanno un così pesante ruolo nella difficoltà a definire le regole della morale, già nota ad Aristotele (*Eth. Nic.* I, 3, 1094b12-1095b14). Mentre le leggi hanno necessariamente un numero infinito di eccezioni e vanno applicate fatte salve le situazioni esterne e interne che possono mutare lo scenario, l'episodio concreto ha protagonisti con caratteristiche precise, che si muovono in situazioni definite, e questo permette di esprimere o trasmettere un giudizio morale con molta più facilità. Inoltre, nel caso in cui si narri di fatti accaduti, la narrazione viene rinforzata dalla veridicità e soprattutto dalla conoscenza delle conseguenze del fatto, un altro fondamentale elemento di difficoltà nella trattazione teorica dei temi etici: fiabe e romanzi presentano cattivi puniti, bugie smascherate, prepotenze umiliate. Così è più utile mostrare le conseguenze di una vita dissoluta, piuttosto che incitare teoricamente alla continenza; è più efficace indicare le gravissime conseguenze della superbia nell'affrontare la lettura delle Scritture, piuttosto che limitarsi a scrivere un manuale di ermeneutica; è meglio presentare esempi di persone reali, vive o morte da poco, piuttosto che invitare genericamente a essere buoni.

Per tutti questi motivi, appaiono quasi pretestuosi gli studi, pure numerosissimi, sulla coerenza o incoerenza delle *Confessioni*: perché cercare una struttura sistematica in un'opera che mette in scena tanti racconti tratti da una sola vita allo scopo di incidere su altre vite? Ora, l'astuzia del retore non può fare a meno di collegare tra loro i libri e gli episodi, di mantenere alcuni temi in tensione per tutti i tredici libri, di inserire espressioni tratte dai Salmi come ritornelli a ricordare gli argomenti di fondo, ma è privo di senso cercare una linearità e un'aderenza storica che forse all'autore non interessavano. Valga tra tutti l'esempio dello spazio dedicato nel secondo libro al racconto del furto dall'albero di pere: la marachella di un adolescente occupa le pagine

che sono negate alla morte del padre o all'incontro con la madre del figlio dell'autore. Cinismo? Probabilmente no, solo tutta l'attenzione per un fatto che nella sua piccolezza e inutilità evoca chiaramente l'assurdità del male. Se decidere per il male è scegliere il nulla piuttosto che l'essere, preferire il vuoto alla pienezza, la privazione alla presenza, allora un'azione compiuta senza nessun motivo – perché l'influenza della cattiva compagnia è accennata solo quale circostanza attenuante –, un'azione come il furto di frutti sgradevoli portato a termine senza fame e senza fini, è il miglior esempio della malizia primigenia che ha condotto al peccato i progenitori. Anche nel giardino dell'Eden, infatti, nessuna necessità spingeva Adamo ed Eva al furto di un altro genere di frutto.

E si è già detto così di un primo genere di luogo, il giardino, dove si manifesta l'essenziale – il male, come nel furto notturno dei frutti dell'albero di pere, o il bene come nella conversione milanese e nella visione di Ostia Tiberina. I passi sono noti, *conf.* II 4-9 – 10-18 per il furto, dove la narrazione incomincia con la descrizione del luogo («Nelle vicinanze della nostra vigna sorgeva una pianta di pere carica di frutti d'aspetto e sapore per nulla allettante»⁸) e si conclude con il riferimento di cui si è detto ai luoghi in Dio e lontano da Dio: «Io mi dispersi lontano da te ed errai, Dio mio, durante la mia adolescenza per vie troppo remote dalla tua solida roccia. Così divenni per me regione di miseria». L'uomo è l'unica creatura in grado di mutare continuamente il suo destino, decidendo istante per istante se tendere al luogo di Dio, all'essere pieno, o al nulla, perché ciò che non ha la ragione si trova già collocato in un posto che non potrà variare, e le creature angeliche, dotate di ragione ma non di corpo, vivono fuori dalla storia e hanno già deciso una vol-

⁸ Per la traduzione italiana delle *Confessioni*, faccio riferimento ad AGOSTINO 2000; la traduzione italiana delle altre opere citate è invece tratta da AGOSTINO 2006.

ta per tutte se schierarsi per o contro l'essere. Proprio dell'uomo è dunque un peregrinare ontologico, la cui direzione è segnata dalle scelte etiche: all'agire bene corrisponde una maggior vicinanza al principio e quindi una maggior pienezza d'essere. Tale movimento di allontanamento e ritorno coincide con la dispersione e l'unificazione dell'ascesa neoplatonica, cui Agostino sovrappone il viaggio del figliol prodigo. La parabola è presente anche solo per brevi cenni nel corso di tutte le *Confessioni*, quasi una struttura portante che cristianizza l'ontologia platonica dicendo di un uomo che lascia un padre «dolce», addirittura «più dolce verso chi ritorna», per disperdere i beni ricevuti dal padre stesso in una «terra lontana». La terra (*regio*) con cui si identificano il luogo del protagonista e il protagonista stesso, è detta terra «di povertà» e, secondo l'espressione del *Politico* di Platone, «di dissomiglianza» (*Pol.* 273d). Da essa il figlio capisce di dovere e potere ritornare al padre solo rientrando in se stesso, ed ecco che il movimento di ascensione e unificazione viene a coincidere con l'abbandono dell'esteriorità. La "patria" della parabola, ma anche della sesta *Enneade* di Plotino, sarà raggiunta solo dopo un lungo cammino, al termine del quale si darà il contatto con il principio: l'abbraccio del padre evangelico, l'estasi intellettuale platonica, e nelle *Confessioni* l'incontro con una verità che abbaglia, profuma, brucia (*conf.* X, 27, 38). Non poco nei secoli hanno parlato ai mistici le descrizioni infiammate del rapporto con Dio, dove le vette dello spirito si intrecciano alla pienezza del godimento sensibile, grazie a una restituita dignità dei sensi.

È un paesaggio di boschi e giardini («in amoenis nemoribus, in suave olentibus locis») anche quello che non riesce a consolare Agostino per la morte dell'amico (*conf.* IV, 7-12), ma qui la scenografia è solo un topos letterario, a differenza della famosa "scena del giardino". Come sappiamo che avvenne in un giardino l'illuminazione che spinse il protagonista delle *Confessioni* alla

definitiva conversione al cristianesimo? Poiché egli ci racconta di essersi prima allontanato da Alipio, per poter «scaricare» la tempesta appena scoppiata, una «ingente pioggia di lacrime», e poi dice: «Io mi gettai disteso, non so come, sotto una pianta di fico». Da lì, da una casa vicina (siamo dunque all'aperto) sente il canto del fanciullo o della fanciulla che lo invita a leggere, poi il passo della *Lettera ai Romani* e la luce (*conf.* VIII, 12, 28-30).

E un giardino fu quello che accolse, dopo la conversione e il ritiro dall'insegnamento, Agostino e i suoi amici e parenti, a Cassago Brianza. La comitiva comprendeva, oltre ad Agostino, sua madre, il figlio Adeodato ormai adolescente, il fratello Navigio, gli allievi Trigezio e Licenzio, i cugini Lartidiano e Rustico. Era assente l'amico fraterno Alipio, che sarà pure battezzato da Ambrogio con Agostino e Adeodato. Però proprio grazie a una sua visita estemporanea agli amici conosciamo con maggior certezza la distanza tra *Cassiciacum* e Milano: un «viaggio in città» annunciato nel dialogo *Contro gli Accademici* (10-24 novembre) si conclude con il ritorno in campagna per fine mese: un viaggio probabilmente effettuato a piedi, impensabile se non percorribile in giornata. Nella «campagna (*rus*) di Cassiciaco» di proprietà di Verecondo, «riposammo in te dalla bufera del secolo», nella «amenità del tuo giardino (*paradisus*) dall'eterna primavera» (*conf.* IX, 3, 5). E poi: «partito per la campagna (*villa*) con tutti i miei famigliari, ti benedicevo gioioso» (*conf.* IX, 4, 7). Torneremo sulla *villa*. Per ora basti notare il valore simbolico di un luogo rurale detto «paradiso», scenografia di momenti di studio delle scritture e di indagini sui temi del male, dell'ordine del mondo, della felicità, tanto più forte quanto nei Dialoghi che riportano le discussioni su questi temi non mancano riferimenti al tempo inclemente, al freddo delle terre di Brianza, alla nebbia. In verità Cassago Brianza tra ottobre e febbraio non è molto primaverile. Un altro topos retorico (il *locus amoenus* di Virgilio, di Orazio e di

molte pagine delle *Confessioni*) per dire di una terra ridente per lo spirito nonostante il freddo e la pioggia.

I dialoghi trascritti, o per meglio dire riscritti, durante il soggiorno nella villa di Verecondo danno indicazioni chiare. La maggior parte delle discussioni a causa del brutto tempo avviene nelle *termae*, ovvero nei bagni riscaldati che i romani avevano costruito in ogni città a disposizione dei cittadini di ogni lignaggio e che si trovavano anche in ogni villa privata, se pur di piccole dimensioni. Anche il giorno del compleanno di Agostino, il 13 novembre, la torta di miele, farina e mandorle (oggi ancora venduta a Cassago come «torta della felicità») viene gustata tra i vapori delle terme, come ci racconta il dialogo *De beata vita*, che solo al terzo giorno di discussione vede dissiparsi «la nebbia che ci costringeva a riunirci nella sala dei bagni» (*beat. vit.* III, 4, 23), permettendo una passeggiata nel prato. E nel dialogo sull'*Ordine*, uno degli interrogativi sul bene e sul male, quindi sull'ordine o il disordine del mondo, posti da Agostino nell'introduzione al discorso finale è «perché gli Italiani invocano sempre cieli sereni e invece sempre la nostra povera Getulia è assetata» (*ord.* II, 5, 15)? La terra dei Getuli, ovvero il Nord-Africa, non ha le piogge che invece tormentano gli italici, come dice Virgilio nelle *Georgiche* («serenas hiemes orent»: *Georg.* 1, 100). Molti anni più tardi, nel *Discorso* 198 sull'Apocalisse, il vescovo di Ippona non avrà difficoltà a far comprendere la distanza tra gli angeli cattivi e quelli buoni, prendendo spunto dal peccato di superbia di Satana, che desiderò salire al posto di Dio, quindi a nord: «la zona settentrionale è all'opposto di quella meridionale, e per questo simboleggia la gente fredda e tenebrosa, mentre il mezzogiorno simboleggia le persone illuminate e ricche di calore. Pertanto i buoni, come gente che vive nel mezzogiorno, sono pieni di calore e di luce; al contrario i cattivi, da gente che vive a

settecento, sono freddi e vivono nelle tenebre, avvolti da oscura foschia». Il ricordo della nebbia di Lombardia non riusciva ad abbandonarlo.

E veniamo all'ultimo luogo di verzura, a Ostia Tiberina, dove Agostino e la madre, prossima alla morte, sono protagonisti di un momento di estasi e di totale illuminazione. Questo si dà mentre sono «appoggiati a una finestra prospiciente il giardino (*hortus*) della casa che ci ospitava, là, presso Ostia Tiberina, lontani dai rumori della folla» (*conf.* IX, 10, 23). La natura, nella serena forma addomesticata dell'*hortus*, accompagna ancora le scene di profonda comprensione del bene e del male, del senso della vita, in questo caso addirittura l'estremo e più alto momento dell'esistenza di Monica, dal quale anche il figlio riceve la luce tanto vanamente inseguita negli anni precedenti (*conf.* VII, 17, 23). L'ascesa è graduale, secondo lo schema di *conf.* VII, 17, 24 (*gradatim*), dalle realtà materiali alla mente a Dio. È il metodo del "ritorno" dell'anima in sé e poi al principio, ancora neoplatonico, seppur non sistematizzato da Plotino, come notò Courcelle⁹, ma presente in Porfirio (nel *De regressu animae*) e in Plotino stesso in *Enneadi* I, 6; V, 1, e soprattutto V, 4, 15 ss.: «se uno contempla questo mondo visibile, considerandone la grandezza e la bellezza e l'ordine dell'eterno roteare e gli dei che vi si trovano [...] e i demoni e gli animali e le piante tutte, salga allora al suo archetipo [...] e veda tutto quello che vi è di intelligibile e di eterno in esso, in una propria intelligenza e vita, e poi contempli l'Intelligenza che presiede a tutto e la Sapienza instancabile e quella Vita che è veramente tale». La *regio ubertatis* è nel *Salmo* 72, 2, citato da Agostino, e richiama subito per contrasto la *regio egestatis* di *conf.* II, 10, 18, e la *regio dissimilitudinis* di *conf.* VII, 10, 16: il figliol prodigo è tornato a casa. Le praterie della verità sono tema che ricorre nel *Fedro* platonico: «il motivo per

⁹ Cfr. COURCELLE 1968, 222-224.

cui esse (le anime) mettono tanto impegno per vedere la pianura della verità è questo: il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima proviene dal prato che è là, e la natura dell'ala con cui l'anima può volare si nutre proprio di questo» (*Phaedr.*, 248b-c).

Contrapposto a questo, è invece lo scenario del teatro, il luogo ove il male non appare per dare una spiegazione di sé (come nel caso del furto delle pere), ma si propone con volgare sfrontatezza. A Cartagine, dice Agostino, «mi attiravano gli spettacoli teatrali (*spectacula theatra*), colmi di raffigurazioni delle mie miserie e di esche del mio fuoco» (*conf.* III, 2, 2), mentre più tardi sarà il giovane Alipio, a Roma, a essere travolto «in maniera incredibile da incredibile passione per gli spettacoli dei gladiatori» (*conf.* VI, 8-13), dopo esser stato trascinato da amici all'anfiteatro. Alipio si copre gli occhi, ma non resiste alle urla del pubblico durante il combattimento: «vedere il sangue e sorbire la ferocia fu tutt'uno, né più se ne distolse, ma tenne gli occhi fissi e attinse inconsciamente il furore, mentre godeva della gara criminale e s'inebriava di una voluttà sanguinaria». Solo molto più tardi, *longe postea*, Alipio sarà sollevato da quell'abisso «con mano potentissima e misericordiosissima». Non ci possiamo soffermare sul ruolo svolto dall'udito nel traviare il giovane, in una cultura dove il bene e la sapienza si attingono con gli occhi del corpo e della mente. Conviene invece seguire Alipio all'interno di un'altra scenografia, quella delle vie della città, luoghi di ambigui incontri.

La città intesa nella sua complessità per Agostino è del tutto buona o cattiva, come appaiono nella sua narrazione Cartagine, Roma, Milano. Cartagine, la metropoli: «Giunsi a Cartagine, e dovunque intorno a me rombava la voragine degli amori peccaminosi», dove «inquinavo la polla dell'amicizia con le immondizie della concupiscenza, ne offuscavo il chiarore con il Tartaro della libidine» (*conf.* III, 1, 1), scriverà un Agostino poco più che quarantenne

nel terzo libro delle *Confessioni*. È il libro in cui sappiamo di un ragazzo *amans amare*, desideroso di amare, che si getta «nelle reti dell'amore, bramoso di esservi preso», nei circhi tra belve e gladiatori cerca un'eccitazione alla sofferenza che lo mantiene attento e felice tra le lacrime. Un «fiume di pece bollente in gorgi immani di oscuri piaceri» che ha nutrito secoli di agiografia. Siccome poi non gli occorre nessuna scenografia per nessun *exemplum*, non ci dice nulla di quella Roma che al primo sguardo avrebbe dato un senso alla vita di Goethe («Soltanto a Roma ho potuto ritrovare me stesso», si legge nel *Viaggio in Italia*). Piuttosto racconta di una malattia, dell'ospitalità dei correligionari manichei, dell'astuzia degli studenti che erano più disciplinati rispetto agli africani, ma al momento di pagare il maestro – non esistevano scuole come oggi intendiamo le scuole pubbliche – cambiavano tutti insieme scuola e professore. L'Italia non accolse bene il futuro Padre della Chiesa. Ma se per dire dell'arrivo a Cartagine abbiamo un laconico e significativo *veni Chartaginem*, per Roma uno sbrigativo *et ego Romam*, il viaggio verso Milano si conclude invece con un appassionato *et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum*, arrivai a Milano dal vescovo Ambrogio, quell'«uomo di Dio» che «mi accolse come un padre».

La città dunque, nella sua interezza, propone abissi (le passioni e i teatri) oppure presenta soluzioni (gli incontri di Milano, Ambrogio e i “libri platonici”). Non altrettanto le vie e le piazze delle stesse città, scene di incontri carichi di ambiguità.

Per le vie delle città infatti avvengono due incontri inquietanti, uno per Alipio, l'altro per Agostino stesso.

Ancora a Cartagine (sebbene il fatto sia raccontato come un flash-back, oltre la metà del sesto libro, *conf.* VI, 9, 14-15), Alipio «sul mezzodì, nella piazza (*in foro*), meditava un discorso da recitare a scuola per esercizio»,

quando viene arrestato all'improvviso come ladro. Il vero ladro, infatti, aveva tentato di abbattere con una scure la cancellata che proteggeva la via degli orafi. Messo in fuga, aveva abbandonato la scure, alla quale lo sprovveduto Alipio si era avvicinato attratto dalle urla. Solo grazie al casuale sopraggiungere di un architetto, soprintendente agli uffici pubblici e amico di famiglia, Alipio fu liberato e poté contribuire alla cattura del vero ladro. Una triste storia, con una bella morale: Agostino scrive infatti che certamente Dio aveva permesso tale errore giudiziario affinché il ragazzo «cominciasse fin d'allora a imparare quanto debba rifuggire da una temeraria credulità nel condannare un altro uomo» colui che sarà giudice, «l'uomo che istruisce il processo».

Questo *in foro*. E per le strade? I primi luoghi milanesi citati da Agostino sono le chiese dove si reca per ascoltare Ambrogio, «non però mosso da giusta intenzione», come confesserà poi: «volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva» (*conf. V, 13, 23*). Un interesse professionale dunque, al quale si devono aggiungere il dovere diplomatico del nuovo arrivato di rendere omaggio al vescovo della capitale e poi il dovere filiale di accompagnare Monica alle funzioni, dopo esser stato da lei raggiunto nella primavera del 385. «In vicum Mediolanensem», tra i vicoli – ancora ben riconoscibili – della Milano capitale, mentre andava a recitare l'elogio dell'imperatore, Agostino provò invidia per un ubriaco felice della sua bevuta e della vita intera, almeno così pareva. Non si fatica a immaginare l'elegante retore camminare verso la sede imperiale circondato da amici e segretari e attraversare le strade strette che ancora oggi tagliano la zona romana di Milano, perché tra un palazzo e l'altro lo spazio era esiguo e l'igiene, come in tutte le città fino al secolo scorso, nulla. Eppure lì l'uomo che si interroga sul bene e sul male riesce a provare stizza per il riso di un mendicante: «Il cuore ansimante di preoccupazioni e riarso dalle febbri di rovinosi pensieri,

nel percorrere un vicolo milanese scorsi un povero mendicante, che, credo, ormai saturo di vino, scherzava allegramente. Sospirando feci rilevare agli amici che mi accompagnavano le molte pene derivanti dalle nostre follie». Tutte le fatiche di questi giovani brillanti non mirano ad altro che a «una gioia sicura, dove quel povero mendico ci aveva già preceduti». Anche se «egli non possedeva, evidentemente, la vera gioia», però «il risultato che egli aveva ottenuto con ben pochi e accattati soldarelli, ossia il godimento di una felicità temporale, io inseguivo attraverso anfratti e tortuosità penosissime» (*conf.* VI, 6, 9).

Il vicolo e la piazza sono ambigui, e mettono a prova i sentimenti profondi di chi li attraversa, che in un certo senso è messo a nudo: si saggia l'ingenuità di Alipio, in vista del suo lavoro in ambito giuridico; si scaraventa davanti a un arrivato e annoiato Agostino una felicità da pochi soldi, quasi a sfidare la sua capacità di attingere ad altro genere di gioia e di senso della vita.

Tutt'altra atmosfera evocano invece le ultime due "quinte" di cui trattiamo, ovvero la *villa* e la chiesa. La *villa* non è casa esattamente privata, nel senso che noi oggi diamo alla privacy. Però nella *villa* avvengono fatti intimi. Si è già accennato alla *villa* di *Cassiciacum*, basti ora citare l'incontro di Agostino con Ambrogio, nella cui villa «a nessuno era vietato l'ingresso e non si usava preannunziargli l'arrivo di chicchessia» (*conf.* VI, 1, 3), i piccoli peccati di gola della giovane Monica (*conf.* IX, 8, 18) e la decisione di abbandonare l'Africa da parte di Nebridio, che «aveva lasciato il paese natio, nei pressi di Cartagine, e poi Cartagine stessa, ove lo si incontrava sovente; aveva lasciato la splendida tenuta del padre (*relicto paterno rure optimo*), lasciata la casa (*relicta domo*)» (*conf.* VI, 10, 17).

La chiesa va qui intesa come luogo materiale, rifugio e consolazione per Monica sulla spiaggia di Cartagine: «si rifiutò di tornare indietro senza di me, e faticai a persuaderla di passare la notte nell'interno di una chiesuola dedicata al beato Cipriano, che sorgeva vicinissima alla nostra nave» (*conf. V, 8, 15*). La chiesa è rifugio anche per i cristiani milanesi, quando per non cedere le basiliche agli ariani protetti dall'imperatrice Giustina, vi si chiudono dentro, fondando contemporaneamente il sistema dell'occupazione più o meno abusiva e il canto liturgico, promosso da Ambrogio per rendere meno pesanti i giorni del presidio:

Non da molto tempo la Chiesa milanese aveva introdotto questa pratica consolante e incoraggiante, di cantare affratellati, all'unisono delle voci e dei cuori, con grande fervore. Era passato un anno esatto, o non molto più, da quando Giustina, madre del giovane imperatore Valentiniano, aveva cominciato a perseguire il tuo campione Ambrogio, istigata dall'eresia in cui l'avevano sedotta gli ariani. Vigilava la folla dei fedeli ogni notte in chiesa, pronta a morire con il suo vescovo, il tuo servo. Là mia madre, ancella tua, che per il suo zelo era in prima fila nelle veglie, viveva di preghiere. Noi stessi, sebbene freddi ancora del calore del tuo spirito, ci sentivamo tuttavia eccitati dall'ansia attonita della città. Fu allora, che si cominciò a cantare inni e salmi secondo l'uso delle regioni orientali, per evitare che il popolo deperisse nella noia e nella mestizia, innovazione che fu conservata da allora a tutt'oggi e imitata da molti, anzi ormai da quasi tutti i greggi dei tuoi fedeli nelle altre parti dell'orbe (*conf. IX, 7, 15*).

È possibile che la diffusione dei canti nelle chiese sia incominciata con la contesa tra Ambrogio e Giustina. L'imperatrice madre infatti era filoariana e nella Quaresima del 386 aveva tentato di sottrarre ai cattolici la basilica Porciana per destinarla al culto ariano. Ambrogio aveva invitato i fedeli a occupare fisicamente, giorno e notte, la basilica, per impedire l'ingresso dei soldati: durante questa pacifica "occupazione" è possibile che il vescovo intrattenesse i fedeli esortandoli al canto degli inni da lui stesso composti (*c. Aux., 34 e ep. 20*).

Così abbiamo, riportando ordine nelle diverse scenografie descritte da Agostino, come un *crescendo*: i teatri di Madaura e Cartagine, luoghi del male; le vie e le piazze delle città, ove tutto è ambiguo perché si può fare ogni genere di incontri; le case private (posto che questo aggettivo abbia un senso nel mondo romano, dove sconosciuti potevano arrivare alle camere dei padroni di casa senza problema); i giardini, ove tutto si manifesta, dall'orrore del male senza altro fine del male stesso (il furto di pere) alla meraviglia della luce divina (la conversione a Milano); la città, assoluta nell'essere per il bene o per il male; e infine le mura delle chiese, che non possono che far da rifugio durante i momenti di difficoltà, richiamando simbolicamente il senso di rifugio e quiete ricercato dal protagonista delle *Confessioni*. L'opera si apre infatti mostrando già il luogo del riposo e si chiude con riferimento al "sabato" e al riposo eterno («Signore Dio, poiché tutto ci hai fornito, donaci la pace, la pace del riposo, la pace del sabato, la pace senza tramonto»: *conf.* XIII, 35, 50), i luoghi descritti sono macchine sceniche che ambientano e rendono più perspicuo il viaggio descritto in quella sceneggiatura che sono le *Confessioni*.

BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI

AGOSTINO 2000 = AGOSTINO, *Le confessioni*, a cura di MARIA BETTETINI, traduzione di CARLO CARENA, Torino, Einaudi-Gallimard.

AGOSTINO 2006 = AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, a cura di GIOVANNI CATAPANO, traduzioni di MARIA BETTETINI, GIOVANNI CATAPANO, GIOVANNI REALE, Milano, Bompiani.

BARTHES 1973 = ROLAND BARTHES, *Le plaisir du texte*, Paris, Editions du Seuil; tr. it. di LIDIA LONZI, *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi 1975, ora in *Variations sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*, Torino, Einaudi 1999).

BOOTH 1983 = WAYNE C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago-London, The University of Chicago Press (ed. or. 1963; tr. it. di ELEONORA ZORATTI e ALDA POLI, *Retorica della narrativa*, Scandicci, Firenze, La Nuova Italia 1996).

COURCELLE 1968 = PIERRE COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, De Boccard.

D'AMICO 2007 = MASOLINO D'AMICO, *Scena e parola in Shakespeare*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

MASNOVO 1946 = AMATO MASNOVO, *S. Agostino*, Brescia, La Scuola.

MUNDT 2012 = FELIX MUNDT (hrsg.), *Kömmunikationsräume im Kaiserzeitli-*

chen Rom, Berlin-Boston, De Gruyter (Topoi. Berlin Studies of the Ancient World, 6).

NUSSBAUM 1995 = MARTHA C. NUSSBAUM, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston (tr. it. di GIOVANNA BETTINI, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, Milano, Feltrinelli 1996).

VON HERMANN 1992 = FRIEDRICH-WILHELM VON HERMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann (tr. it. DONATELLA COLANTUONO, *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*, a cura di Costantino Esposito, Bari, Edizioni di Pagina 2015).

NICOLE ORESME E S. AGOSTINO

STEFANO CAROTI

L'accostamento dei due pensatori potrebbe di primo acchito suscitare due diverse, addirittura contrastanti, impressioni: la presenza, diciamo dimessa e quasi obbligata (nel senso del dovuto omaggio a uno dei Padri della chiesa comunque presenti nella cultura filosofica e teologica latina), di un Agostino trattato più come semplice anche se autorevole *auctoritas*; oppure la ripresa del suo messaggio di richiamo all'interiorità, derivante da una lettura non cursoria delle sue opere. Le due impressioni potrebbero trovare la loro giustificazione sulla base di due diverse prospettive nei confronti di Oresme e, più in generale, della cultura anche filosofica del tardo trecento: la prima ci riporta al ruolo decisivo attribuito al filosofo normanno nella storia del pensiero scientifico - il riferimento a Pierre Duhem è scontato - e quindi alla sua appartenenza a quella che è stata definita la scuola di Buridano¹; la seconda su quella della nozione di pre-umanesimo². Le due differenti prospettive storiografiche, che peraltro hanno in comune la pretesa crisi e addirittura il rifiu-

¹ Una prospettiva ormai sulla via del tramonto, per la quale il confronto, nel bene e nel male, è soprattutto con Aristotele.

² Già Gustave Lanson accostava Oresme a Jean Gerson e a Jean de Montreuil: «Pour le style et la langue, Gerson est un contemporain des Oresme et des Jean de Montreuil, Il appartient au groupe des humanistes», LANSON 1963, 164.

to dell'aristotelismo scolastico, sono, come è noto, benemerite per la storia della cultura anche filosofica: la prima per aver richiamato anche nei secoli di mezzo interessi molto vivi per la componente scientifica, la seconda per aver sottolineato la complessità di una speculazione che privilegia interessi morali e politici rispetto a quelli logici e di filosofia della natura. Senza togliere niente a queste due ipotesi si deve comunque rilevare che ormai la conoscenza del pensiero di Oresme è sufficientemente "matura" e quindi può camminare da sola. Il che non significa certo sottovalutare gli scritti di filosofia della natura da una parte o negare l'originalità di alcune posizioni quali l'*intensio* e la *remissio*; né tantomeno passare sotto silenzio l'ampio uso dei classici latini noti. Agostino, tuttavia, è bene precisare subito, – come anche Cicerone o Seneca, spesso ricordati negli scritti di Oresme – non rappresenta mai un'alternativa ad Aristotele, che rimane il punto di riferimento più importante.

Prima di entrare nel dettaglio dell'utilizzazione degli scritti dell'Ipponate da parte di Oresme, qualche notazione generale. Per quanto riguarda le tematiche, l'impegno costante del filosofo normanno contro l'astrologia e la magia³ trova ovviamente nel quinto libro del *De civitate Dei* una fonte autorevolissima e in questa ardua tenzone Agostino è senz'altro una delle voci più ascoltate da Oresme. Da un punto di vista della cronologia, si deve rilevare che nelle opere dedicate ad un approfondimento di alcuni aspetti di filosofia naturale e di geometria – mi riferisco a *Ad pauca respicientes*, *De proportionibus proportionum*, *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi*⁴ – nonché alcuni commenti ad opere di Aristotele – in partico-

³ CAROTI 1979.

⁴ Tutti editi da Edward Grant: ORESME 1966; GRANT 1971.

lare mi riferisco al commento al *De generatione et corruptione*⁵ - e quindi nella produzione che risale con ogni probabilità al periodo del suo magistero presso la Facoltà di Arti, Oresme non sembra porgere attenzione agli scritti dell'Ipponate, al contrario di quello che avviene nel commento alla versione francese della *Politica* di Aristotele⁶. Non si possono comunque trarre conclusioni generali, dal momento che da una parte nei commenti al *De anima*⁷ e alla *Physica*⁸ si trovano alcuni rimandi ad Agostino e dall'altra nei commenti alle traduzioni del *De coelo*⁹ e dell'*Ethica*¹⁰ non è presente alcun rimando esplicito.

Piuttosto che su dati esclusivamente quantitativi, che nello studio dell'influenza di un pensatore su un altro non hanno certo un peso decisivo, è opportuno rivolgere la nostra attenzione alle tematiche sulle quali Oresme ha ritenuto utile interrogare Agostino, raccomandandone quindi l'autorevolezza al lettore dei propri scritti. La critica alle pratiche divinatorie e operative fondate sullo studio del movimento degli astri e su pratiche magiche è certamente l'ambito in cui l'autorità del vescovo di Ippona giuoca un ruolo di primaria importanza. E questo risulta non solo dalla *Questio contra divinatores horoscopios*¹¹, la cui peculiarità è comunque quella di rivendicare ad Aristotele un ruolo precipuo nella critica alla divinazione astrale. Le citazioni in questo

⁵ ORESME 1996. I commenti editi in tesi di dottorato americane, sotto l'impulso di uno dei pionieri delle ricerche sul pensiero di Nicole Oresme e più in generale della storia della scienza medievale, Marshall Clagett, non sono qui considerati (si tratta di KREN 1965; DROPPERS 1966; MCCLUSKEY 1974). Non sono comprese nella mia analisi neppure le *Questiones de sensu* pubblicate da Jole Agrimi (AGRIMI 1983).

⁶ ORESME 1970.

⁷ PATAR 1995.

⁸ ORESME 2013.

⁹ ORESME 1968.

¹⁰ ORESME 1940.

¹¹ ORESME 1977.

scritto sono dal quinto libro del *De civitate Dei*¹² ritenuto uno dei massimi contributi nella polemica contro l'astrologia, affiancato da uno scritto omiletico¹³, dalle *Confessiones* e dal *De genesi ad litteram*¹⁴. Un analogo richiamo al ruolo centrale nella polemica antiastrologica del quinto libro del *De civitate Dei* si trova nei *Quodlibeta* che nei manoscritti seguono la *Questio*¹⁵. La prima citazione si trova all'inizio dello scritto, in risposta alla terza *questio* della *Tabula problematum*¹⁶, la seconda si incontra all'inizio della *questio* 30¹⁷.

¹² Nella prima occorrenza Oresme attribuisce al vescovo di Ippona quasi un ruolo di *magister* che determina un problema da discutere davanti alla scolaresca: «Sexto per beatum Augustinum in libro quinto *De civitate Dei* et in *Omelia de Epyphania*, ubi expresse declarat istam questionem et facit derisionem de iudiciis astrologorum», ORESME 1977, 222. V. anche 264, 268, 304, 307.

¹³ V. nota precedente.

¹⁴ ORESME 1977, 262.

¹⁵ Parzialmente editi da Bert Hansen con il titolo da lui escogitato *De causis mirabilium*: HANSEN 1985. Nella parte edita da Hansen non compaiono citazioni esplicite da opere di Agostino; Hansen individua comunque due passi nei quali in contesti analoghi di scritti oresmiani è citato il vescovo di Ippona, su cui tornerò più avanti, 212-13 e 348. Un riferimento ad Agostino nella *Tabula problematum* pubblicata in appendice, v. HANSEN 1985, p. 388 dal *De civitate Dei* sull'effetto dell'immaginazione sul corpo.

¹⁶ «Utrum Aristoteles et alii philosophi notabiles consensierint iudiciis astrologorum quantum ad iudicia particularia, ut de nativitatibus, de electionibus, de interrogationibus. Et quod futura contingentia et particularia seu singularia per astrologos possunt presciri per regulas datas super his ab astrologis», HANSEN 1985, 366. La risposta di Oresme: «Consequenter ad tertium respondeo quod non; ymmo hoc reprobaverunt, ut patet quinto *Politice* expresse capitulo ultimo. Et certe si in illis consensissent, plus debuissent vacasse et decertasse de illis et circa illa que fecerunt et non sic immorari in causis particularibus et immediatis. Et hoc etiam satis patet per Aristotelem secundo *naturalium* et in secundo *celi*, ubi dicit quod cum timore et reverentia debemus loqui de illis. Et vide quomodo beatus Augustinus, qui clarius tam in philosophia quam theologia vidit <quam> (*ms.* quod) ququam, ut etiam confitetur beatus Hyeronimus, ipsa reprobavit. Et dominus noster Iehesus in Evangelio querentibus signum etc. Et si fuerint vera, ut dicunt, mirabile est quomodo non dicunt regibus et suis dominis quanto (*in marg.*) debent vivere et quomodo debet eis succedere de inimicis (*in marg.*), et de caristia temporum etc. Dominus autem Iehesus Christus faciebat miracula ut cognosceretur et ut converteret ad etc., sed non per pronosticationem futurorum, quia illa non competit nisi etc., ut ipse dicit, ad hoc quod circa talia non vacent etc. Vide plus in questione superius et vide in tractatu *De divinatione* quomodo successit intentibus illis. Et vere timendum est qui illa considerat que ibi ponuntur etc.

Una certa riserva nella spiegazione del potere delle immagini astrologiche, la cui eventuale efficacia era attribuita da Agostino all'azione diabolica è espressa da Oresme nella risposta al problema 37 della *Tabula*¹⁸. Poco più avanti, nella risposta al problema 38¹⁹ all'origine diabolica suggerita da Agostino è affiancata una spiegazione di carattere fisiologico, con il ricorso alla potenza dell'immaginazione²⁰; l'eventuale azione diabolica, comunque, non può avvenire senza il consenso divino, e senza un intervento esplicito della

quando consimiliter talibus pronosticationibus a Christo Deo prohibitis utentibus contingat», Paris B.N. lat 15126, c. 99r.

¹⁷ Che testimonia lo stretto legame di questo scritto con la *Questio contra divinatores horoscopios*: «Ex predictis et precipue in questione principali clare patet solutio questionis 30, quare scilicet astrologi irascuntur cum ab eis queritur etc. et quare homines prudent etc....»; la citazione: «Quod contra fidem vide beatum Augustinum in *De civitate Dei*, qui fuit tantus philosophus», Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 15126, c. 138r-v.

¹⁸ «Utrum ymagines quas faciunt astrologi habeant aliquam virtutem acquisitam pro sculptura in tali vel tali hora facta. Et quare fuerunt invente, et videtur quod Moyses fuerit in causa etc», HANSEN 1985, 369. La risposta di Oresme con il richiamo a Agostino: «Dico igitur, sicut beatus Augustinus in quarto *De civitate dei* quod nullum effectum habent, et si sic, hoc est a demonibus quos deus permittit a talibus reprobis etc., sicut de multis tenetur in sancta scriptura»; il riferimento all'azione diabolica è immediatamente precisato: «Et si dicitur: prius hoc reprobavi quod demones etc.... Ad primum, non simpliciter reprobavi quin quandoque Deus gloriosus in talibus reprobis et induratis, sicut pharao fuit, permittat etc.; non etiam affirmo nec nego, sed sic dicit gloriosus sanctus, qui tantus fuit philosophus, quod est verisimile quin in iuventute sua, antequam esset christianus quod non sciret de talibus si essent scibilia et vera vel possibilia. Nullum autem sanctum virum et bonum philosophum in isto textu negavi nec negabo de hiis que affirmant ex se et per rationem, sed de hiis que ab aliis audirent possibile esset quod fuissent decepti in faciliter credendo, sicut et nunc vel etc., nisi illis invenirem contradictionem, quia tunc crederem illi cui ratio concordaret» Paris, B.N. lat 15126, c. 145v.

¹⁹ «Utrum ars notoria, scilicet acquirendi memoriam, valeat et unde habet hec ortum. Et videtur quod etiam Moyses, sicut de ymaginibus, fuerit in causa», HANSEN 1985, 369.

²⁰ «Utrum autem dyabolus in talibus quandoque se ingesserit, ut dicit beatus Augustinus, aut quandoque ex forti ymaginatione anima aliquantulum disposita fuerit, ignoro. Sed quod per modum quem ponunt bene scio esse frivolum tam catholice quam adhuc astrologice quod etc.; enim aliqui fuerint maxime memorie, ut de Seneca recitatur, etiam clarissimi ingenii et maxime inventivi, ut de beato Augustino scribit beatus Jeronimus, et etiam de quodam puero, qui quasi per se omnia mathematicalia inveniebat, bene credo esse possibile», Paris, B.N. lat 15126, c. 147r.

nostra volontà, come sembra attestato anche dallo stesso Agostino²¹. Nel *De configurationibus qualitatum et motuum* Oresme ribadisce le sue perplessità sull'azione diabolica, limitandosi a ricordare gli esempi narrati da Agostino nel *De genesi ad litteram*²². La resistenza di Agostino nei confronti di una spiegazione naturale dei presunti effetti mirabili, e comunque non riconducibili facilmente all'azione naturale, è uno degli elementi di maggior frizione tra i due filosofi, ed Oresme sembra voler sottolineare la sua distanza dalle convinzioni del dottore della chiesa rilevandone il silenzio su una spiegazione fisica degli effetti della mandragora²³: si tratta di un passo di notevole interesse, perché in questo contesto non si tratta del ricorso all'azione dei demoni,

²¹ Nella risposta al *problema* 44 («Utrum verba coniurationum habeant quandam virtutem», HANSEN 1985, 369-370): «Et si dicatur: Christus dominus noster fuit ductus a dyabolo in etc., igitur bene habet potestatem supra alios. Etiam Christus dominus noster docet nos orare ne temptemur a dyabolo, et etiam omnes sancti orant et fuerunt tamen multi ab eo temptati; respondeo, ut prius, quod, sicut dictum fuit superius, Dominus Jhesus Christus a spiritu sancto ductus fuit etc., ut dicit Gregorius; in hoc convenit Augustinus etc. Unde dyabolus nichil potest nisi precepto Dei. Vide sanctos expositores super illud quod demon intravit porcos etc. Dico secundo quod ratio est contra te, quia, si concedas quod dyabolus habet potestatem et habuit portandi Christum super etc., quantam igitur habet super simplices et peccatores? Certe nullus remaneret, et etiam bene haberet potestatem faciendi illa que prius concludebam, scilicet pro suis invocatoribus etc.», Paris, B.N. lat 15126, c. 156v.

²² CLAGETT 1968, II, 29, 346. Un altro passo in cui è citato un esempio, questa volta tratto dal *De civitate Dei* (XVIII, 18), nel capitolo 31 della parte seconda, CLAGETT 1968, 356.

²³ «Possibile est igitur quod ex contactu vel alia applicatione talium rerum sequatur curatio alicuius egritudinis aut alius effectus qualiscumque sit, et quod causa illius sit huiuscemodi similitudo inter figurationem in intensione qualitatis illius rei que applicatur et figurationem corpoream vel qualitativam illius rei que patitur vel cui fit applicatio, sicut in figuratione qualitatis de qua minus videretur inveniuntur alique gemme et alique plante similes corpori hominis aut eius faciei vel alteri parti. Et hoc significat talia occultas habere virtutes veluti mandragore quarum radices natura formavit ad ymaginem hominis secundum utrumque sexum et que prebent mulieribus virtutem concipiendi, prout invenitur in sacro canone et ita dixerunt philosophi et doctores sancti preter Augustinum», CLAGETT 1968, 256.

bensi a quello dell'intervento diretto di Dio²⁴. Agostino, insomma, sembra essere considerato uno dei pensatori contro i quali è diretto proprio il *De configurationibus*, che cerca di recuperare all'ambito naturale tutta una serie di fenomeni che apparentemente sfuggono ad una spiegazione di caratter fisico, anche attraverso la proposta di un nuovo elemento esplicativo quali sono le *configurationes* e le *intensiones* delle qualità. Questo atteggiamento sembra confermato anche da una citazione dal libro ottavo del *De civitate Dei*, relativa alla falsità di profezie in cui vengono precisati i dettagli²⁵, falsità già rilevata da Virgilio nel libro sesto dell'*Eneide*, citato indirettamente dal *De civitate*. Anche gli esempi sopra citati rientranti in un ambito di fenomeni per cui sarebbe possibile una spiegazione fisica mi sembra confermino questo atteggiamento critico nei confronti di Agostino su questo particolare aspetto. Un'eccezione è costituita dalla citazione dal *De trinitate*²⁶, in un passo in cui Agostino riconosce la possibilità che alcune passioni provochino effetti anche sul corpo, come

²⁴ Clagett ha identificato puntualmente il passo cui si riferisce Oresme, dal *Contra Faustum manichaeum*, v. CLAGETT 1968, 454. A questa tipologia di presenza di Agostino, come fonte cioè di esempi che possono avere un certo interesse per gli argomenti affrontati nel *De configurationibus* ma senza nessuno sforzo di interpretarli come eventi naturali, può essere ricondotto il richiamo al *De civitate Dei* (libro XVIII) nel *Livre de Yconomique*, in una glossa peraltro molto importante per quanto riguarda l'interpretazione del testo e la proposta di una traduzione secondo Oresme più rispettosa del pensiero di Aristotele. In questa glossa si parla di Circe e della trasformazione in porci dei compagni di Ulisse; Oresme nota che Agostino menziona altri casi di trasformazione: «Et fait Saint Augustin mention de plusieurs autres mutacions», ORESME 1957, 842; a questa affermazione segue una nota che ha tutta l'aria di una precisazione: «Et selon verité, les mutations ne furent pas teles, mea par aventure aucuns pevent avoir esté perturbés et alienés en leur disposition corporele et en leur sens naturels par malefices et par enchantement en tant qu'il cuidoient estre leus ou pors ou chevaux par certaine temps et aucuns par maladie», 842, dove il richiamo ai malefici non deve essere preso per una valutazione diversa della magia rispetto al *De configurationibus*.

²⁵ CLAGETT 1968, 266.

²⁶ CLAGETT 1968, 376.

avviene nel camaleonte²⁷. Se si escludono due passi, uno relativo alla stato di beatitudine²⁸, l'altro, peraltro citazione indiretta, alla previsione di Ermete della fine della religione pagana²⁹, la presenza di Agostino nel *De configurationibus* assume fundamentalmente un ruolo antagonistico su un aspetto della filosofia per il quale il *De configurationibus* intende essere un contributo innovativo.

Solo due i rimandi espliciti ad Agostino nelle *Questiones de anima*, la prima delle quali relativa ad uno dei problemi più delicati, e cioè se nell'uomo vi siano tre anime oppure una sola con diverse funzioni (*questio* III, 5: «Utrum in eodem vivente, sicut in homine, sint plures animae, scilicet vegetativa, sensitiva, intellectiva»³⁰), secondo quanto sostiene Agostino nel *De trinitate* (X,12), un testo che Oresme poteva leggere anche nel *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo, cui troviamo un rimando, senza alcuna menzione di Agostino, nei più tardi *Quodlibeta*³¹. La seconda dal *De civitate Dei* X, 31, nel

²⁷ CLAGETT 1969, 488. Poco più avanti viene ricordato il numero delle passioni che possono essere all'origine di alterazioni corporee indicato da Cicerone, citato indirettamente, insieme ancora al libro sesto dell'*Eneide*, dal libro quattordicesimo del *De civitate Dei*, CLAGETT 1968, p. 386. V. anche nota 14.

²⁸ CLAGETT 1968, 391-392.

²⁹ CLAGETT 1968, 266 e 459-460. Un richiamo esplicito al *De civitate Dei* a proposito di Ermete si trova in chiusura della *Questio contra divinatores horoscopios*, ORESME 1977, 310; il rimando è ai capitoli 23-24 dell'ottavo libro; lo stesso rimando in ORESME 1970, 298 (256b); sull'ermetismo medievale, oltre alle edizioni dell'«Hermes Latinus» promosse da Paolo Lucentini v. LUCENTINI 2003.

³⁰ PATAR 1995, p. 152.

³¹ «Non est tamen mee intentionis hic declarare difficultates nec eas tangere que in aliis libris sufficienter tractantur – ut puta utrum in homine sint due anime scilicet una materialis et corruptibilis et alia immaterialis et incorruptibilis, et utrum in intellectiva immateriali velle seu voluntas, ratio et memoria distinguantur et quomodo et utrum eadem sit memoria intellective et sensitive anime supposito quod anima rationalis et sensitiva distinguuntur...quia quedam istorum super librum de anima tractantur sufficienter et quedam super

quale Agostino confuta la teoria platonica dell'anima, e da cui Oresme ricava una sorta di genealogia della scuola³².

Più cospicua la presenza di Agostino nel commento alla *Physica*, nel quale il vescovo di Ippona è ricordato su alcuni problemi filosoficamente rilevanti, e non solo relativamente alla filosofia naturale, come la nozione di tempo di cui si registra la soluzione agostiniana che ne fa una *distensio animae*³³. Troviamo infatti rimandi sulla nozione di male, che coinvolge più in generale il tipo di intervento di Dio sul creato. Il riferimento al male come privazione di bene e quindi come non creatura divina lo incontriamo relativamente alla nozione di privazione, per la quale Oresme fa ricorso alla sua teoria dei *modi rerum*:

Tertia conclusio est quod privatio est subiectam materiam privatam esse aliquo vel aliquid simile. Et ita dico de qualibet privatione, sicut tenebra, malitia, deformitas et quecumque similia. Et hec est intentio Augustini in *Encheiridion*. Et tale quid potest dici 'ens privativum' vel 'accidens privativum' aut 'condicio privativa'³⁴.

librum primum sententiarum a magistris nostris in imagine sanctissime Trinitatis tractantibus», PATAR 1995, 272.

³² PATAR 1995, 363-364.

³³ «Quidam dicunt quod est motus ipse anime», ORESME 2013, 533 (q. IV, 16 : «Consequenter queritur utrum tempus sit aliquid», ivi, p. 528); dal libro undecimo delle *Confessiones* una citazione letterale «in tempore loquor et nescio quid sit tempus», ivi, 542 (q. IV, 18: «Consequenter queritur utrum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius», *ibidem*). Anche il famoso passo sulla priorità del piede e dell'orma è menzionato da Oresme, anche in questo caso letteralmente : «tertio, confirmatur exemplo Augustini <dicentis> quod "si pes esset in pulvere ab eterno, adhuc vestigium esset ab ipso pede», ivi, 221 (q. II, 8: «Consequenter queritur utrum efficiens sit causa», ivi, 218).

³⁴ ORESME 2013, 116 (q. I, 15: «Consequenter queritur utrum privatio sit ens», ivi, 112. Per quanto riguarda la dottrina dei *modi rerum* v. la bibliografia indicata in ivi, 25, nota 32. Nella stessa *questio* Agostino è ricordato attraverso una citazione letterale da Prospero d'Aquitania: «Quod conclusio sit falsa patet <etiam> de verbis in libro Prosperi, ubi dicit "recte igitur in malis odimus malitiam propter quod non est nisi privatio, ut dicit Augustinus, et diligimus naturam ut nec propter vitium natura odiatur nec propter naturam vitium diligatur"», ivi 115. Nella *questio* I, 20 («Consequenter queritur utrum omne ens appetat sui permanentiam et durationem», ivi, 153) è ripresa questa valutazione a proposi-

Oresme sembra qui indicare in Agostino, l'Agostino dell'origine del male, una fonte della propria soluzione relativa all'analisi linguistica di termini accidentali o privativi o comunque indicanti stati di cose, uno dei contributi più importanti del pensatore normanno al dibattito filosofico del secolo XIV.

Due citazioni relative alla completa dipendenza della natura dalla volontà del suo creatore potrebbero essere addirittura interpretate nel segno di una sorta di cambiamento di atteggiamento nei confronti di Agostino – che vedremo caratterizza anche il più tardo commento alla traduzione della *Politica* – ritenuto ora non più come il difensore di una visione della realtà quasi manichea, con gli eventi ritenuti straordinari come l'intervento diretto di Dio o delle potenze del male. La prima occorrenza la troviamo nella *questio* dodicesima del secondo libro («Consequenter queritur utrum aliquid possit fieri a casu»³⁵), negli argomenti che negano l'esistenza del caso:

Tertio, si quid esset a casu, illud esset contra naturam et non a natura; quod patet, quia, saltem respectu alicuius effectus, non vocatur natura sed casus, sicut respectu monstri; sed nihil fit contra naturam, ut dicunt Isidorus et Augustinus³⁶.

La seconda occorrenza riguarda l'esistenza del vuoto³⁷ e tocca un tema caro ad Oresme, quello del *possibile secundum ymaginationem*, e cioè del possi-

to delle motivazioni che spinsero al suicidio Lucrezia, e di quelle che sono alla base del suicidio di coloro che «attediantur de vita sua», ivi, 153 e 158.

³⁵ ORESME 2013, 254

³⁶ *Ibid.*

³⁷ «Tertio, sequitur quod sola illa virtus potest facere vacuum, respectu cuius nulla est resistentia nec finita nec infinita. Et ideo bene dictum fuit prius quod non potest fieri contra

bile falso, che comunque, non essendo contraddittorio, è nell'arbitrio divino il realizzarlo o meno. Anche in questo caso si tratta di una nozione particolarmente cara ad Oresme e veramente di centrale importanza per la sua filosofia naturale³⁸, e che credo possa anche essere interpretata come un apprezzamento del pensiero di Agostino diverso da quello che abbiamo visto negli scritti di polemica antiastrologica.

Una decisa, e in questo caso inequivocabile, inversione di tendenza rispetto all'atteggiamento nei confronti di Agostino - almeno rispetto agli scritti contro l'astrologia e la magia - si riscontra nelle glosse della versione francese della *Politica* di Aristotele e non solo da un punto di vista quantitativo, come già sopra rilevato, ma soprattutto da quello qualitativo: nella glossa al cap. ventiquattresimo del settimo libro Oresme rileva:

Item, selon Saint Augustin et Saint Jherome et plusieurs autres docteurs, philosophie naturele confere et aide grandement a entendre et deffendre lez articles de la foi, et aussi profecte la philosophie morale d'ethiques as mandemens et conseulz de Dieu³⁹.

Anche se si tratta di un rilievo che potremmo considerare di routine, in quanto la conoscenza della filosofia naturale e di tutte le scienze profane è unanimemente raccomandata per affrontare l'esegesi dei testi sacri, credo che si debba sottolineare questa esplicita attestazione di Oresme, che suona non

naturam, immo si Deus faceret vacuum, iam naturale esset vacuum esse, quia illud unicuique est naturale quod ille fecerit, a quo est omnis motus et ordo nature sicut recitat Augustinus a quodam philosopho», ORESME 2013, 475 (q. IV, 8: «Consequenter queritur utrum ad vacuum esse sequatur contradictio», ivi p. 471). La citazione è dal *De vera religione*, 2,2 (il filosofo è Socrate).

³⁸ HUGONNARD-ROCHE 1996, 161-177.

³⁹ ORESME 1970, 319 (277b).

tanto come una *retractatio* delle critiche fatte al vescovo di Ippona nel *De configurationibus*, quanto piuttosto come un apprezzamento riguardo ad un programma che in quelle critiche lo stesso Agostino sembrava aver disatteso.

L'autorità di Agostino è invocata in quest'opera non esclusivamente su problematiche circoscritte: fin da un rilievo in una nota al settimo capitolo del primo libro («il moustre que princey politique et princey despotique ne sont pas un meysme princey»⁴⁰) Oresme richiama la posizione del vescovo di Ippona sulla libertà:

Pour miex entendre ce que dit est des sers et de servitude et pour gloser aucunes escriptures qui parlent de ceste matiere, je mettray aucuns distinctions. Et je di que liberté et servitude sunt dites ou resgart de volenté. Et en ceste maniere tout homme qui a usage de raison est franc par nature, car sa volenté ne est subiecte ne serve a quelcunque creature mes seulement a Dieu; car par autre ne peut estre contrainte. Et nulle autre beste a ceste liberté. Et par ce peut l'en gloser lez diz de Saint Augustine [*De Civit. Dei* 19,15] et de Saint Gregoire [*Lib. Pastoralis curae*, iii,5] et des autres qui dient que Dieu donne a homme seigneurie sus lez bestez et non pas sus homme, car volenté de homme ne est pas en subjection d'autre homme⁴¹.

La perdita della libertà, lo stato nel quale l'uomo è stato creato, è dovuta all'intervento dell'uomo stesso, e per questo lo stato di "schiavitù" è da attribuirsi non tanto ad un dominio riconosciuto da Dio di uno o più uomini su altri uomini, bensì all'uomo stesso che rinuncia, peccando, alla sua libertà. Poco più avanti Oresme afferma esplicitamente che l'ordine naturale viene sovvertito dalla scelta umana di non seguire il dettato della ragione⁴².

⁴⁰ ORESME 1970, 58.

⁴¹ ORESME 1970, 59 (17a).

⁴² «Item, liberté et servitude sunt dictes selon vertu et vice, car toute foiz que la partie intellectuelle obeïst a la sensitive ou fait autrement contre raison, adonques est perverti l'ordre naturel en homme», ivi, p. 59 (17a).

Questa libertà originaria è comunque molto lontana nel tempo e precede il diritto, a partire da quello che impone la schiavitù ai vinti⁴³. Una tale libertà, tuttavia, non esclude, secondo Oresme, una differenziazione originaria, la sola che può spiegare la nascita dei bisogni e la spinta a socializzare da parte degli uomini, proprio per rispondere in modo più efficace a questi bisogni⁴⁴. Lo stato di libertà originario, dunque, non deve fare affrettatamente concludere ad una uguaglianza assoluta – che si limita ad un unico aspetto, quello appunto della libertà –, uguaglianza assoluta che risulterebbe esiziale impedendo il formarsi della società, all'interno della quale «sunt profictable le seigneur au serf et le serf au seigneur». I due stati, dunque, non possono essere considerati che complementari, e sono iscritti nel piano divino⁴⁵, se-

⁴³ Oresme precisa che si tratta di una libertà da servitù derivante dalla sconfitta in guerra e comunque in uno stadio che precede lo *jus gentium*: «Et par ce appert que en estat de innocence, quant nature humaine ne avoit pas telez necessités, il ne estoit mestier de tele distinction (servo/padrone). Et selon ce puvent estre glosés aucuns docteurs qui dient que touz sunt frans par nature, ce est à dire selon la premiere creation et selon nature entiere et non pas corrompue par pechey. Et de tele nature approceioient telz gens, comme l'istoire de Alixandre dit que les Bragmans estoient, mes ce semble une fable. Et selon l'opinion d'aucuns, telz estoient les gens avant que fust le droit appellé *jus gencium*. Et pour ce dient aucuns lays que tous estoient naiz frans par nature. Mes il doivent estre ainsi entendues que tous estoient par nature frans et non subjects a tele servitute comme est celle qui vint par violence et guerre. Et ce appert asses par le texte dez lays», ORESME 1970, 59 (17a-17b)

⁴⁴ Il passo citato nella nota precedente così proseguiva: «Et n'est pas a entendre que plusieurs par nature ne soient enclins a oeuvres serviles et qu'il ne soit expedient et juste selon droit naturel qu'il servent. Car autrement teles escriptures ou loys seroient contre raison. Item, encor appert ce que dit est par autre raison, car nécessité et indigence pour quoy un homme ne peut vivre sans l'aide dez autres est pour tres bonne fin, car ce est la cause qui enduit et contraint les gens a comunicacion, qui est un bien tres naturel et tres excellent...Car par ce est amisté entre gens engendree, justice garde et sunt faictes ou exercees les oeuvres des autres vertus», ORESME 1970, 59 (17b).

⁴⁵ «Quant a tout resgarder est que Dieu et nature donnent a homme telez indigences et teles deffaultes pour tres grant bien et pour tres bonne fin. Car par ce il convient qu'il vive et converse oveques autres hommes en comunicacion et convient que l'un aide a l'autre et que l'une ministre servitute et l'autre provision et ainsi dez autres necessités», ORESME 1970, 59 (17c).

condo una visione che non può non far pensare di nuovo ad Agostino, per il quale il male è creatura esclusivamente dell'uomo. E a questo proposito mi sembra emblematico il riferimento proprio ad Agostino in una lunga glossa del primo capitolo del quinto libro, nella quale Oresme condanna le sedizioni, anche se dirette contro un tiranno che opprime: se una rivolta va a buon fine e si ristabilisce la giustizia, ciò va ascritto a merito di Dio, che non può che fare del bene, anche a partire dal comportamento malvagio degli uomini⁴⁶.

Anche l'uomo, seguendo il dettato divino è in possesso di questo potere di trasformare in positivo anche circostanze sfavorevoli come l'indigenza e la malattia⁴⁷. Da sottolineare, anche se si tratta di una citazione molto cursoria, a differenza di molte altre, il richiamo ad Agostino per giustificare la posizione di Aristotele contro la povertà:

Mes est plus estrange chose a la moralité de Aristote que aucuns recommandent povreté volontaire en disant que nient avoir ou nient posséder en propre ne en commun des choses appropriables est la plus parfait estat, laquelle chose selon le procès de Aristote semble estre descordable a bonne policie. Et neentmoins, de tele policie ne se descorde pas la doctrine ne la lay de Jhesu Crist selon Saint Augustin en une epistle [Epistola 157, cp. 4, 24 ; Migne, PL 33, 686 et seq.]. Et tele povreté repugne a vie politique et active qui est selon verus morales, si comme il appert assés par cest chapitre et plus plainement par ce qui fu dit ou .xv. chapitre du .x. d'*Ethiques*⁴⁸.

⁴⁶ «Aucun foiz de sedition vient grant bien et peut estre expediente. Carr si comme dit Saint Augustin, Dieu fait venir le bien du mal», ORESME 1970, 205 (166a).

⁴⁷ Glossando il testo di Aristotele («Mes cellui qui est bon et vertueeus usera bien et de povreté et de maladie et d'autres males fortunes», ivi, p. 321 (278c)) Oresme introduce Agostino : «Et a cest propos, Saint Augustin ou premier livre [cap. 8] de la *Cité de Dieu* , entre pluseurs similitudes, dit ainsi : Nam pari motu exagitatum et exalat horribiliter cenum et suaviter flagrat unguentum. Un esmouvement pareil fait puir la boe horriblement et flairer soeuf le bon oignement. Et par ce, il veult dire que semblable tribulation fait apparoir par impatience la malvesité d'un homme, et par patience le tres grant bien d'un autre», ibidem.

⁴⁸ ORESME 1970, 83 (40c).

Anche questo richiamo mi sembra veramente significativo e credo possa essere invocato a sostegno del nuovo atteggiamento di Oresme nei confronti di Agostino, del quale si sottolineano più le convergenze che le diversità con le posizioni di Aristotele, anche su un tema così delicato come quello della povertà volontaria.

La lunga glossa del decimo capitolo del settimo libro può essere considerata quella in cui la presenza di Agostino giuoca un ruolo di notevole rilievo, con il richiamo non solo alla libertà, ma anche alla pericolosità di un ricorso eccessivo al linguaggio figurato. Nella glossa Oresme affronta dei problemi di cui rivendica l'originalità nel discuterli⁴⁹, anche se quello che gli sta più a cuore è la possibilità di un'unica istanza di potere sulla terra, tema non certo nuovo nella letteratura filosofica e politica. La possibilità di un unico potere sulla moltitudine di regni della terra è difesa sulla base di molte autorità, tra le quali, oltre ad Aristotele, compare anche la formula del *Credo* che introduce una serie di citazioni relative più al potere spirituale che a quello temporale, che sembrano rimanere distinti e paralleli, almeno fino all'evocazione di Innocenzo III e alla metafora dei due luminari, che comunque non conclude in questo contesto alla superiorità dello spirituale sul temporale⁵⁰. Anche

⁴⁹ «Je ne vuel pas ceste chapitre passer sans traicter jouxte ceste matiere une question que je ne treuve pas ailleurs disputee. Et est a savoir mon aussi comme cité peut estre trop grande et aussi comme ou monde sunt pluseurs cités, se royalme peut estre trop grand et se pluseurs royalmes doivent estre ou monde non subiects a un. Ou se par raison doit estre que un seul homme mortel soit roy ou emperiere souverain et tienne monarchie sus tous, posé que sous lui soient pluseurs cités et royalmes partialz», ORESME 1970, 289-290 (247c-d).

⁵⁰ «Item, quant a l'espiritualité, tous hommes de droit divin sunt sous un prince lequel est en ceste partie vicair de Dieu: Et toute Sainte Eglise est une par universel monde, si comme nous confessons en disant : Credo in unum Deum etc. Et unam sanctam catholi-

se Agostino è ricordato in uno degli argomenti favorevoli all'unicità del potere (attraverso il rimando ad una passo di *De civitate Dei*, 18, 2, in cui si ricorda la nascita di Cristo sotto Ottaviano, che aveva un dominio quasi totale sulle terre conosciute⁵¹), quello che è da rilevare è la contrapposizione alla soluzione di Innocenzo III, anche se a proposito della sede del papato e non della vicarietà del potere temporale, anche di Agostino:

Et pour ce ne convient pas dire que le souverain prestre des Crestiens doie tousjours tenir son siege en celle place. Et totesvoies, Pape Innocent tiers le met en un sermon de Saint Pierre et Pol [Migne, *PL* 217, 57]. Item, que royalme doie estre de quantité moderée il appert par Saint Augustin ou quart livre [cap. 3] de la *Cité de Dieu*, la ou il dit en sentence que les choses fussent plus beneurees se le royalmes fussent petits et voisins par concorde. Et en cest meisme livre avoit il dit devant comme la gloire de grandeur et de latitude de empire ou de royalme est comparee a la joie ou leesce que l'en a d'une verriere fieble et clere, de laquele l'en est tousjours en doubte horriblement qu'elle ne soit froissé soudainement. Et dit pluseurs choses a cet propos⁵².

cam et apostolicam ecclesiam. Et a ce sunt pluseurs auctorités de l'Escripture. Et est aussi comme un royalme, si comme disoit Saint Jehan en l'Apocalypse de l'Eglise primitive: *Cristus fecit nos regnum et sacerdotes deo* [Apoc. 1]. Et donques semblablement et a l'exemple doit estre quant a la temporalité un prince souverain et un royalme total qui contienne tous autres. Item, ceste ordenance escript Pape Innocent tiers a un emperiere en allegant comme Dieu fist ou ciel .ii. grans luminaires, et dit que par ce .ii. luminaires sunt a entendre .ii. dignités, ce est assavoir l'auctorité sacerdotal et la posté royal. Et donques aussi comme il ne est au monde qu'un solail qui signifie l'espiritualité, ne q'une lune qui denote la temporalité, semblablement doivent estre seulement .ii. princes souverains, un espirituel et l'autre temporel», ORESME 1970, 290 (248a-b).

⁵¹ L'argomento: «Item, que ceste chose soit expedient au monde il appert par ce que es temps de teles monarchies ont esté plus grandes prosperités qu'en autres temps, si comme es temps que regnerent les Babiloniens et apres les Romains. Car selon ce que dit Saint Augustin ce furent les .ii. plus grans royalmes du monde. Et meismement ou temps que Octavian tint a Rome tele monarquie quant Jhesu Crist fu nay [*De Civitate* 18,2]», ORESME 1970, 290 (248d). Lo stesso passo dal *De civitate Dei* in una glossa poco più avanti, v. 298 (250b).

⁵² ORESME 1970, 292 (250b-250c).

Se nel passo citato si tratta di una semplice contrapposizione, poco più avanti Oresme ricorre proprio all'autorità del vescovo di Ippona per confutare un uso eccessivo del linguaggio figurato:

Au sixte, qui parle des .ii. luminaires du ciel etc. je di que se l'auctorité sacerdotale et la posté royal sunt semblables a ces grands luminaires en aucunes choses, il ne le sunt pas en toutes. Et donques se il ne est ou monde qu'une lune, il ne s'ensuit pas pour ce que il ne soit sors un prince terrien. Car aussi la lune est tousjours une: Luna perfecta in aeternum. Et le prince est mortel. Et teles raisons, prises de sens mistique ou figuratif, ne sunt pas certification, selon que dit Saint Augustin. Et de une tele il dit, *Contra Donatistas*: Et absit ut cum verum querimus tallibus argumentis utantur[Migne, PL 43, 110]. Et en une epistre Ad Vincentium, il dit en sentence que nul ne doit amener teles allegories a son propos se il ne a autre probation [Migne, PL 33, 321] Et ce est bien dit; car teles choses sunt plus a dire prechements que argumens⁵³.

Mi sembra alquanto significativo questo uso di Agostino, e certo da accostare al passo già citato sull'importanza della filosofia naturale.

In questa glossa Oresme sembra fortemente intenzionato a mostrare un accordo su S. Agostino, che, dopo essere stato menzionato tra gli autori favorevoli all'unicità del potere, come abbiamo visto, viene introdotto come autorità negli argomenti che sostengono il contrario. Anche all'affermazione riguardante la prosperità al momento della nascita di Cristo è interpretata come una manifestazione della potenza di Dio, ma nel senso di un suo intervento miracoloso:

⁵³ ORESME 1970, 293 (251c-d). Agostino è citato in un altro passo relativamente ai luminari, v. ivi, 319 (276c), ma in questo caso si riferisce agli dei pagani, cui sono dedicati alcuni capitoli del libro IV del *De civitate Dei*, al quale troviamo rimandi anche nella glossa che stiamo analizzando. Per altri riferimenti di Oresme ad Agostino circa le divinità pagane v. ivi, 333 (289a), 337 (292d).

Après je di que nul des princeys desus nommés ne autre ne eut onques seigneurie sus tout le monde. Car selon la prophécie de Daniel, le royalme ou empire de Rome fu le plus grant de tous [Dan. 11, 30], et toutesvoies il ne eut onques seigneurie sus toutes gens, si comme montre Saint Augustin ou tiers livre [cap. 14] de la *Cité de Dieu* et appert par les ystoires et par les docteurs...Au XII^e ou fu dit que es temps de teles grandes monarchies prosperité estoit en terre ou au monde, je di que qui entendroit par prosperité richeches, pompes et delectations corporeles, teles choses habondoiant vers les princes. Et est certain que teles excessives despenses, pompes, esbatemens et delectacions ne peuvent estre sans tyrannie...Et quant est de la paes qui fut regnant Octavian, je di que ce fu especial miracle de Dieu ou temp de sa nativité⁵⁴.

E sempre in questa glossa Oresme ricorre alle critiche di Agostino nei confronti dell'impero romano o comunque di grandi imperi, frutto di superchierie e ladrocini⁵⁵. In questo stesso contesto Oresme richiama anche la convinzione agostiniana di un'origine umana caratterizzata dalla libertà, sia attraverso il passo già citato della signoria dell'uomo sugli animali, ma non sull'uomo⁵⁶, sia ancora attraverso il rilievo che anche l'impero romano, pur

⁵⁴ ORESME 1970, 293-294 (252b-c).

⁵⁵ «Item l'accressement des royalmes vint premierement pour une de .ii. causes: une fu pour l'iniquité de ceulz qui estoient subjugués, et ceste touche Saint Augustin ou livre desus dit...L'autre cause est l'iniquité des conquerans par usurpation ou par tyrannie. Et de telz grands royalmes dit Saint Augustin que sunt grans larrecins, jouxte ce qu'un pillart de mer respondit au roy Alexandre...Et Saint Augustin [*De Civitate Dei* IV,8] a cest propos allegue Virgille, qui mettroit que les royalmes ne crurent: Donec deterior paulatim ac decolor etas; et belli rabies et amor successit habendi...Et pour ce dit Saint Augustin ou .xix. livre [cap. 3] de la *Cité de Dieu* que tele monarchie tant est plus grande, de tant est plus pleine de perilz. Et donques tele excessive quantité ne est pas royalme naturel. Mes est chose violente et qui ne peut durer», ORESME 1970, 292 (250c-d). V. anche ivi, 156 (117b) e 283 (241a). Il richiamo alla *libido dominandi* per la quale viene menzionato Agostino si riferisce al favore accordato da Oresme all'istituzione dell'ereditarietà del potere, che attenuerebbe proprio quell'atteggiamento vizioso, v. ivi, 154 (114b). Oresme non tralascia comunque di segnalare anche l'apprezzamento di Agostino nei confronti della conduzione del governo da parte dei romani, ORESME 1970, 302 (260c).

⁵⁶ «Au septieme, ou estoit dit que homme selon son espece a domination sus toutes autres bestes, et donques aussicomme ou gerre est une espece souveraine, en l'espece doit estre .i. suppost souverain; je di qu'il ne s'ensuit pas; car selon Sait Augustin et les autres docteurs, quant Nostre Seigneur dit a homme que il avroit domnation aus les bestes il voulu par ce

massimamente esteso, non aveva reso sudditi tutti gli uomini, come recita il passo invocato a favore dell'unicità del potere.

Sempre all'interno di questa glossa, in un argomento contrario alla origine naturale dell'unicità del potere in cui si richiama la diversità delle lingue - che non permettono di giungere ad un impero che comprenda tutti gli uomini, i quali non potrebbero comunicare tra loro, stante la diversità delle lingue parlate - Agostino è menzionato per il passo del *De civitate Dei* (19,7) nel quale si afferma che è più agevole che due animali «s'accompagnent plus legierement ensemble»⁵⁷ che due uomini che non parlano la stessa lingua intreccino rapporti di amicizia; lo stesso capitolo è citato verso la fine della glossa⁵⁸.

Nelle glosse al *Livre de Politiques* si trovano altre citazioni da opere di Agostino, ma non con la stessa intensità e pregnanza di quelle nella glossa del decimo capitolo del libro settimo, che abbiamo analizzato. In alcune occasioni (una ne abbiamo già incontrata a proposito dell'*Eneide*), Agostino è fonte indiretta: in due occasioni Oresme si riferisce a Cicerone attraverso il testo dell'*Ipponate*⁵⁹; ma anche Agostino condivide con Cicerone il privilegio di essere citato indirettamente, entrambe le volte attraverso scritti di Alberto Magno⁶⁰. Altri rimandi riguardano la menzione di Solone nel novero dei sette

denoter et donner a entendre qu'homme ne devoit pas avoir domination sus homme», ORESME 1970, 293 (251d). Ancora Agostino è ricordato insieme a Giovanni Crisostomo, Origene, Basilio e S. Bernardo nel cap. 19 del terzo libro, v. 145(105b) sul carattere spirituale del potere conferito agli Apostoli e quindi alla chiesa.

⁵⁷ ORESME 1970, 293 (250a).

⁵⁸ ORESME 1970, 294 (252d).

⁵⁹ Tutte riprese da *De civitate Dei* II, 21 : ORESME 1970, 116 (74d) e 128 (88b), 189 (149c).

⁶⁰ La prima citazione ORESME 1970, 326 (282c) si riferisce al commento di Alberto Magno al tredicesimo capitolo del settimo libro della *Politica*, in ALBERTO MAGNO 1891, 721 (e non 723 come indicato da Menut). La seconda ORESME 1970, 350 (304c) dallo stesso commento

saggi⁶¹; la trasmutazione dei seguaci di Diomede in uccelli⁶²; alcune istituzioni del mondo romano come i *ludi scenici*⁶³ e il rifiuto del diritto alle donne di poter ereditare⁶⁴; la menzione di un proverbio («Inter arma silent leges»)⁶⁵; su alcuni motivi che richiamano la musica⁶⁶.

A prescindere dall'originalità invocata da Oresme, come abbiamo visto a proposito del tema affrontato in una glossa del libro settimo del *Livre de Politiques*, dovremmo chiederci in chiusura di questo lavoro se il ricorso o la semplice menzione di opere di Agostino rientri all'interno di una prassi consolidata nella pratica di commento oppure si tratti di qualcosa di originale, come potrebbe indurre a pensare il diverso atteggiamento riscontrato nelle opere contro l'astrologia rispetto al commento alla *Politica*.

Si deve innanzitutto rilevare che nella polemica antiastrologica era veramente impossibile fare a meno di rivolgersi al vescovo di Ippona, il cui attacco alle pratiche divinatorie nel quinto libro del *De civitate Dei* era considerato come quello più organico, oltre che autorevole. Lo stesso possiamo affermare relativamente alla natura dell'anima; anche Tommaso nella *Quaestio disputata de anima* cita, e con più frequenza rispetto ad Oresme, gli scritti di

di Alberto (ALBERTUS MAGNUS 1891, 786); Oresme identifica lo scritto di Agostino, *Confessiones* I, 13, 21, che Alberto non aveva specificato. Da notare l'uso da parte di Oresme del commento di Alberto.

⁶¹ ORESME 1970, 188 (148b-c).

⁶² ORESME 1970, 209 (170a-b).

⁶³ ORESME 1970, 132 (92a), 353 (306b)

⁶⁴ ORESME 1970, 155 (116a).

⁶⁵ ORESME 1970, 228 (284c).

⁶⁶ ORESME 1970, 286 (243d) e 353 (306d) lo stesso rimando che si trova anche nel *De moneta* di Oresme (44 e 45, senza il rimando a Agostino), che l'editore Albert Menut assegna nella prima occorrenza a *De civitate Dei*, IV, 3, ma che non ho trovato consultando (17/6/2016) il motore di ricerca di <http://www.augustinus.it/index2.htm>, 347 (301d), 353.

Agostino⁶⁷. Né il riferimento al tema della libertà, di cui Agostino è il riconosciuto paladino, anche in un commento allo stesso libro nel quale compare nelle glosse di Oresme può essere invocato come fonte indiretta proprio per la conclamata *auctoritas* di Agostino in merito.

⁶⁷ THOMAS DE AQUINO 1965, II, 281-300, e 852 per i passi citati. Meno significativa la presenza nel commento al *De anima* di Alberto Magno, che comunque associa Agostino a Platone e Boezio e a platonici e stoici nella convinzione che “simile simili cognoscitur”, v. ALBERTUS MAGNUS 1968, 55. Ancora associato ai platonici, Agostino è menzionato, in modo piuttosto polemico, in una lunga *digressio* del libro secondo, trattato 3, 6 «Et est digressio declarans, utrum aliquod movens unum sit in sensibilibus, et de duplici esse sensibilis, quod habet in materia et in abstractione», ivi, p. 104, nella quale si contesta la soluzione secondo la quale l’azione delle qualità sensibili risponde ad un ordine difficilmente analizzabile (l’analogia è l’azione del magnete sul ferro), v. 106-107; v. anche 165, sulla funzione attribuita da Agostino all’anima nel conoscere i sensibili.

BIBLIOGRAFIA

AGRIMI 1983 = JOLE AGRIMI, *Le «Quaestiones de sensu» attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, Firenze, La Nuova Italia Editrice (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia, 29. Istituto di Storia della filosofia)

ALBERTUS MAGNUS 1891 = ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, VIII, ed. AUGUST BORGNET, Parigi, Vives

ALBERTUS MAGNUS 1968 = ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. CLEMENS STROIK, in *Opera Omnia* VII, 1, Münster i.W., Aschendorff

CAROTI 1979 = STEFANO CAROTI, *La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, CCCLXXVI-1979. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, s. VII, XXIII, 6)

CLAGETT 1968 = MARSHALL CLAGETT, *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities known as «Tractatus de configurationibus et motuum»*, Madison, Milwaukee, and London, The University of Wisconsin Press (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 12)

MCCLUSKEY 1974 = STEPHEN C. MCCLUSKEY, *Nicole Oresme on light, color, and the rainbow: an edition and translation with introduction and critical notes of part of the book three of his «Questiones super quatuor libros Meteororum»*, Unp. Ph. D. Thesis, Madison, Milwaukee, University of Wisconsin

DROPPERS 1966 = GARRETT DROPPERS, *The Questiones de spera of Nicole Oresme*, Latin text, with English translation, commentary and variants, Unp. Ph. D. Thesis, Madison, Milwaukee, University of Wisconsin

GRANT 1971 = EDWARD GRANT, *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion. «Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi»*, Madison, Milwaukee, and London (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 15)

HANSEN 1985 = BERT HANSEN, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of his «De causis mirabilium» with Critical Edition, Translation and Commentary*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts, 68)

HUGONNARD-ROCHE 1996 = HENRI HUGONNARD-ROCHE, *L'hypotetique et la nature dans la physique parisienne du XIV^e siècle*, in *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, études éditées par STEFANO CAROTI et PIERRE SOUFFRIN, Firenze, Olschki (Biblioteca di Nuncius, XXIV)

KREN 1965 = CLAUDIA KREN, *The «Questiones super De celo» of Nicole Oresme*, Unp. Ph. D. Thesis, Madison, Milwaukee, University of Wisconsin

LANSON 1963 = GUSTAVE LANSON, *Histoire del la littérature française*, remanié et complétée pour la période 1850-1950 par PAUL TUFFRAU, Paris, Librairie Hachette

LUCENTINI 2003 = *La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20 - 24 novembre 2001*, ed. PAOLO LUCENTINI, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40)

ORESME 1940 = NICOLE ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, published from the Text of MS 2902 Bibliothèque Royale de Belgique with a Critical Introduction and Notes by ALBERT D. MENUT, New York, G.E. Stechert & Co. Publishers

ORESME 1957 = NICOLE ORESME, *Le Livre de Yconomique d'Aristote*, Critical Edition of the French Text from the Avranches Manuscript with the Original Latin Version, Introduction and English Translations by ALBERT D. MENUT, Philadelphia, The American Philosophical Society (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 47, 5)

ORESME 1966 = NICOLE ORESME, «*De proportionibus proportionum*» and «*Ad pauca respicientes*», ed. with Introductions, English translations, and criti-

cal notes by EDWARD GRANT, Madison, Milwaukee, and London, The University of Wisconsin Press (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 9)

ORESME 1968 = NICOLE ORESME, *Le Livre du ciel et du monde*, ed. by ALBERT D. MENUT and ALEXANDER J. DENOMY. Translated with Introduction by ALBERT D. MENUT, Madison, Milwaukee, and London, The University of Wisconsin Press (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 11)

ORESME 1970 = NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, Published from the Text of the Avranches Manuscript 223. With a Critical Introduction and Notes by ALBERT D. MENUT, Philadelphia, The American Philosophical Society (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 60, 6)

ORESME 1977 = «NICOLE ORESME, *Quaestio contra divinatores horoscopios*», ed. STEFANO CAROTI, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XLIII (1977), 201-310

ORESME 1996 = NICOLE ORESME, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, herausgegeben von STEFANO CAROTI, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, XX)

ORESME 2013 = NICOLE ORESME, *Questiones super Physicam (Books I-VII)*, ed. by STEFANO CAROTI, JEAN CELEYRETTE, STEFAN KIRSCHNER, EDMOND MAZET, Leiden-Boston, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 112)

PATAR 1995 = BENOÎT PATAR, *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis «De anima»*, édition, étude critique. Études doctrinales en collaboration avec CLAUDE GAGNON, Louvain-La-Neuve, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters (Philosophes Médiévaux, XXXII)

THOMAS DE AQUINO 1965 = THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, in ID., *Quaestiones disputatae*, ed. P. BAZZI, M. CALCATERRA, TITO S. CENTI, EGIDIO ODETTO, PAUL M. PESSON, Torino-Roma, Marietti

UNA VARIANTE TESTUALE IN AGOSTINO,
DE TRINITATE VIII, 1
E LE SUE IMPLICAZIONI CIRCA LA STRUTTURA
DELL'OPERA

GIOVANNI CATAPANO

1. Un passaggio cruciale

Nel proemio del libro VIII del *De trinitate* di Agostino, la tradizione del testo presenta una variante sulla quale ha richiamato recentemente l'attenzione Beatrice Cillerai in una nota di commento alla sua traduzione del trattato agostiniano¹. In questo contributo intendo riprendere e ampliare le osservazioni formulate da Cillerai e giustificare ulteriormente la scelta testuale e interpretativa che abbiamo fatto insieme curando l'edizione latino-italiana del *De trinitate* per i tipi di Bompiani.

Il passo in questione è costituito dall'ultimo periodo del proemio del libro VIII, ossia dalla conclusione del § 1. Nell'edizione del *Corpus Christianorum*, che è anche l'unica edizione critica del *De trinitate* sinora prodotta, il pe-

¹ Cfr. CILLERAI 2012, 1082-1083, n. 4.

riodo va dalla riga 28 alla riga 32 e si legge all'inizio di p. 269. Riporto il testo con il relativo apparato critico²:

30 Nunc itaque in quantum ipse adiuuat creator mire
 misericors attendamus haec quae modo interiore quam supe-
 riora tractauimus, cum sint eadem, seruata illa regula ut
 quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fidei non
 dimittatur.

Codd.: *A B C N O S F J K P T (I L M R V).*

28 °mire *om.* *I V^a* **29** °interiore] tam interiora *A² L*, interiora *K*, in interio-
 ra
 (in *pr. eras.*) *I* **29/30** quam — trac(tabimus) *i. mg.* *K¹* superiora] *a i. r.* *O²?*,
 superiore *C N O³ F* **30** tractabimus *A^a B C K μ* sit *A^a K* **31** ad *S^a*.

Si tratta di un luogo importante per comprendere il piano e l'articolazione del *De trinitate*, come vedremo. Dando anche solo un rapido sguardo all'apparato, possiamo facilmente accorgerci che la trasmissione di questo passo ha subito degli accidenti soprattutto nella frase relativa introdotta dal pronome *quae* alla riga 29. Le parole che presentano delle varianti qui sono tre: l'aggettivo *interiore*, per il quale esiste la variante *interiora*; l'aggettivo *superiora*, per il quale esiste la variante *superiore*; e il verbo *trac-*

² Cfr. MOUNTAIN-GLORIE 1968, CII: «*A^a* codex *A* ante correctionem ab alia manu secundum lectionem textus.

A¹ codex *A* post correctionem ab ipsa prima manu.

A², A³ codex *A* post correctionem ab altera manu; post correctionem a tertia manu. [...]

eras. erasit [...]

om. omisit [...]

i. mg. in margine

i. ras. in rasura [...]

pr. prius, primum [...]

() codices parentesi inclusi in apparato altero non leguntur nisi signum ° appareat in apparatu critico. [...]

° significat lectiones omnium codicum, etiam illorum quorum sigla parentesi inclusi sunt in apparatu altero, dari in apparatu critico».

tauimus, per il quale esiste la variante *tractabimus*. È questa terza e ultima variante quella su cui concentrerò la mia analisi.

2. *Modo interiore quam superiora*

Le prime due varianti sembrano frutto di errori dovuti alla presenza ravvicinata di due comparativi: *interior*, comparativo derivato da *intus* o *intra*, e *superior*, comparativo di *superus*. Una prima ipotesi è che l'errore si sia prodotto per assimilazione a una particolarità sintattica del latino, la costruzione del duplice comparativo che si usa per paragonare due qualità di un medesimo soggetto, di cui la prima è maggiore della seconda oppure la esclude. In tale costruzione, i due comparativi sono declinati allo stesso caso, genere e numero e il secondo è introdotto da *quam*. Ad esempio, per dire che gli Stoici sono ancor più cauti che coraggiosi, Seneca nella lettera 22 a Lucilio scrive: *cautiores quam fortiores sunt*³. Possiamo dunque supporre che, trovando nel testo di Agostino due comparativi separati soltanto da *quam*, alcuni copisti o correttori li abbiano intesi come riferiti a una medesima cosa di cui il vescovo di Ippona avrebbe detto che è "più interna che superiore", ossia che è posta più dentro che sopra: o il *modus* (di qui la correzione dell'accusativo neutro plurale *superiora* nell'ablativo maschile singolare *superiore*), oppure le cose (*haec*) su cui si richiama l'attenzione (di qui la correzione dell'ablativo maschile singolare *interiore* nell'accusativo neutro plurale *interiora*).

È possibile anche un'altra spiegazione dell'errore, e cioè che l'aggettivo *superior* sia stato correttamente riferito a un oggetto diverso da quello qualificato da *interior*, ma poiché di solito il secondo termine di paragone è espresso

³ Traggio l'esempio dal § 135 di TRAINA-BERTOTTI 1985.

con *quam* e il caso del primo termine, gli aggettivi siano stati fatti concordare tra loro, o all'ablativo maschile singolare o all'accusativo neutro plurale. Si sarebbe allora pensato che Agostino parlasse di un *modus* "più interno del *modus* usato più sopra", o di temi "più interni di quelli trattati più sopra".

Qualunque sia la genesi delle varianti *interiora* e *superiore*, esse sembrano comunque difficilmente compatibili con la frase concessiva della riga 30, *cum sint eadem*. Il soggetto sottinteso di questa frase è costituito dalle stesse cose a cui si riferisce il complemento oggetto dei verbi *attendamus* e *tractauimus* o *tractabimus*, cioè *haec quae*, "questi temi che". L'aggettivo *eadem*, che nella concessiva viene predicato di tale soggetto, implica un termine di confronto, ossia altri temi, rispetto ai quali tuttavia i temi sui quali Agostino richiama l'attenzione, cioè i temi *haec*, sono detti essere identici. Nelle parole che precedono immediatamente la concessiva ci aspettiamo dunque di trovare due cose:

(1) un termine che indichi i temi non-*haec* con cui i temi *haec* sono confrontati;

(2) una qualificazione dei temi *haec* che non pregiudichi la loro identità con i temi non-*haec*.

Ebbene, la variante *superiore* fa venir meno l'unico termine atto a indicare i temi non-*haec*, cioè *superiora*, mentre la variante *interiora* qualifica i temi *haec* in modo tale da renderli irrimediabilmente diversi dai *superiora* in quanto "più interni" di essi.

Le lezioni da tenere sono dunque *interiore* e *superiora*, come hanno fatto gli editori Mountain e Glorie, qui in accordo con i Maurini. *Modo interiore quam superiora* è un ablativo di modo seguito da una comparazione parzialmente sottintesa, che va esplicitata così: *quam eo/illo modo quo superiora*, dove

superiora è il complemento oggetto di un verbo sottinteso, coniugato in un tempo passato, che è lo stesso verbo che ha come complemento oggetto il pronome *quae*. Questo verbo è *tractare*, ed è a proposito di esso che si dà la terza variante, la quale pone i problemi più complessi e intriganti.

Prima di occuparcene, osserviamo che l'espressione *modo interiore quam superiora* veicola l'idea di una differenza di metodo nella trattazione dei medesimi contenuti. C'è un *modus* in cui sono trattati i temi al centro dell'attenzione (*haec*) e c'è un *modus* in cui sono trattati i temi affrontati più sopra (*superiora*). I due tipi di temi sono in realtà identici nel contenuto (*eadem*), ma cambia il *modus* con cui sono trattati, nel senso che la trattazione di *haec* segue un *modus* che, paragonato a quello della trattazione dei *superiora*, risulta *interior*. Che cosa significhi che questo *modus* è "più interno" dell'altro, non è immediatamente chiaro. Le accezioni possibili sembrano fondamentalmente due:

(accezione 1) esso si spinge "più addentro" all'argomento, approfondendolo e per così dire sviscerandolo (così suggeriscono i Maurini, che in nota scrivono: «*modo interiore, id est, ratione magis intima atque subtiliore*»); oppure

(accezione 2) esso si colloca "più dentro" di noi stessi, nell'interiorità, il che parrebbe far riferimento allo studio dell'immagine interiore della Trinità compiuto nei libri IX-XIV del *De trinitate*.

La soluzione del dilemma dipende dalla decisione concernente la terza variante, alla quale ora dobbiamo rivolgerci.

3. *Tractauimus* o *tractabimus*?

La lezione scelta dagli editori del *Corpus Christianorum*, come abbiamo visto, è quella che coniuga il verbo *tractare* alla prima persona plurale dell'indicativo perfetto attivo ("abbiamo trattato"). Qui essi si discostano dai Maurini (indicati in apparato della lettera μ), che invece avevano scelto la variante *tractabimus*, in cui il verbo è coniugato all'indicativo futuro ("tratteremo"). La differenza morfologica tra le due forme verbali è data da una semplice lettera (*u* semivocalica oppure *b*), ma la differenza di senso che essa genera non potrebbe forse essere maggiore. Se si accetta la lezione del *Corpus Christianorum*, i temi sui quali Agostino invita a prestare attenzione all'inizio del libro centrale dell'opera sono già stati trattati *modo interiore* nei libri precedenti; se invece si accoglie la variante preferita dai Maurini, la trattazione *modo interiore* dei temi in questione deve ancora essere svolta, e lo sarà nel libro VIII ed eventualmente nei successivi. Si noti che, nel primo caso, l'accezione 2 dell'aggettivo *interior* enunciata sopra viene eliminata, perché l'indagine sulla struttura trinitaria della *mens* non ha luogo anteriormente al libro VIII; perciò, se la trattazione *modo interiore* è stata effettuata già prima di questo libro, il suo carattere "più interno" deve essere inteso in relazione all'argomento trattato (accezione 1) e non può esserlo in relazione all'interiorità umana (accezione 2). La variante *tractabimus*, al contrario, non obbliga ad assumere l'accezione 2 di *interior*, perché è compatibile anche con l'accezione 1, come dimostra la posizione dei Maurini, che fanno propria l'accezione 1 pur scegliendo il futuro *tractabimus*. Se traduciamo *interior* nell'accezione 1 con "più approfondito" e nell'accezione 2 con "più interiore", abbiamo dunque tre interpretazioni possibili della frase relativa introdotta da *quae*, che danno luogo alle seguenti traduzioni:

A (<i>tractauimus</i>)	B1 (<i>tractabimus</i>)	B2 (<i>tractabimus</i>)
che abbiamo trattato in un modo più approfondito rispetto alle cose di più sopra	che tratteremo in un modo più approfondito rispetto alle cose di più sopra	che tratteremo in un modo più interiore rispetto alle cose di più sopra
		AGAËSSE 1955, 27: «que nous poursuivrons de façon plus intérieure que précédemment»
	BORGOGNO 1977, 323: «che considereremo con maggior profondità delle precedenti»	BESCHIN 1973, 327: «che considereremo in modo più interiore delle precedenti»
	KREUZER 2001, 5: «die wir nunmehr auf eine eindringendere Weise, als er vorhin geschah, behandeln wollen» ⁴	HILL 1991, 242: «we are going to discuss in a more inward manner than the things that have been discussed above»
	DO ESPÍRITO SANTO 2007, 557: «que trataremos de modo mais profundo do que tratámos as anteriores»	DUPUY-TRUELLE 2002, 466: «que nous traiterons de manière plus intérieure que ne l'ont été celles dont nous venons de parler»

La traduzione A corrisponde al testo del *Corpus Christianorum*, mentre le traduzioni B1 e B2 corrispondono al testo dei Maurini. Le parole “rispetto alle cose di più sopra”, in tutti e tre i casi, significano: “rispetto al modo in cui avevamo trattato le cose di più sopra”.

4. Il lato filologico della questione

Quale traduzione scegliere? Consideriamo anzitutto la questione dal punto di vista filologico. In apparato gli editori del *Corpus Christianorum* ci informano di aver consultato, a proposito del verbo della relativa alla riga 30,

⁴ Ma il testo a fronte ha *tractauimus*!

undici manoscritti: *ABC NOS FJKPT*. I manoscritti *ILMRV*, messi tra parentesi, non sono stati consultati, come invece è avvenuto per la lezione *interiore* alla riga 29, dove il cerchietto posto in apice prima della parola, in apparato, indica appunto che sono stati presi in considerazione anche i manoscritti messi tra parentesi⁵. Gli editori ci informano che *tractabimus* è la lezione di *A* prima della correzione fatta da un'altra mano, e di tre altri manoscritti: *BC K*. Ne deduciamo che *tractauimus* è invece la lezione di *A* dopo la correzione (*A* è stato corretto due volte, prima da un'altra mano coeva, poi da una più recente⁶), e di sette altri manoscritti: *NOS FJPT*.

Tractauimus ha dunque dalla sua la maggioranza dei manoscritti su cui si fonda l'edizione del *Corpus Christianorum*. Questo semplice fatto però non significa di per sé che *tractauimus* sia la lezione filologicamente da preferirsi. È opportuno a questo punto aprire una breve parentesi sui manoscritti del *De trinitate* e sulla *ratio* seguita dagli editori Mountain e Glorie nel loro lavoro editoriale. Sono oltre trecento i manoscritti conosciuti che trasmettono direttamente, in tutto o in parte, il testo del trattato agostiniano⁷. Il manoscritto integrale più antico dell'opera è probabilmente *K*, risalente alla metà del secolo VIII. Mountain e Glorie, nei prolegomeni alla loro edizione, dichiarano di aver collazionato tutti i manoscritti dei secoli VIII-XI (oltre ad altri più recenti) e di averli confrontati con i testimoni più antichi (secoli V-IX) della tradizione indiretta, costituita da testi quali il *Liber sententiarum* di Prospero di Aquitania e gli *Excerpta* di Eugippio. Avendo appurato che esistono diverse tradizioni del testo altamente contaminate tra loro, Mountain e Glorie hanno concluso che «nec in codice uno nec in una familia codicum debet noua editio

⁵ Vedi *supra* la nota 2. Le sigle dei manoscritti sono esplicitate *infra* nell'Appendice 1.

⁶ *Ibid.*, LXXVI.

⁷ Cfr. KANY 2013, 388.

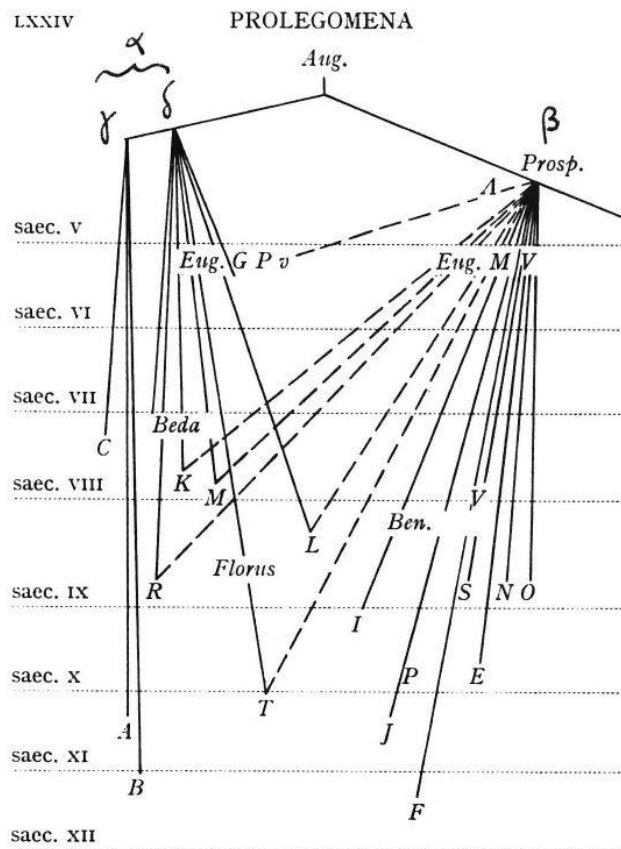
praecipue fundari, sed potius in consensu centuque codicum plurium»⁸. Essi allora hanno scelto cinque manoscritti come principali, sette come supplementari e quattro come complementari⁹. In totale, quindi, i manoscritti usati per l'edizione del *Corpus Christianorum* sono diciassette. In apparato gli editori forniscono sempre le lezioni di undici tra questi, cioè *ABC NOS FJKPT*; solo in certi casi, come abbiamo visto, anche quelle di *ILMRV*. Il manoscritto *E*, infine, viene citato dagli editori solo quando il testo manca in *V*.

Quali rapporti esistono tra questi manoscritti? Purtroppo Mountain e Glorie non ci offrono un vero e proprio *stemma codicum*, ma solo quello che essi, a p. LXXIII dei prolegomeni, definiscono uno *schema codicum testiumque*¹⁰:

⁸ MOUNTAIN-GLORIE, LXXI.

⁹ Si veda *infra* l'Appendice 1.

¹⁰ Le lettere greche sono state aggiunte da me. Si presuppone che questo *schema* sostituisca lo *schema codicum* proposto da MOUNTAIN 1960, xxxii e riportato *infra* nell'Appendice 2. I due *schemata* non collimano, non solo perché ciascuno include manoscritti non presenti nell'altro (per la corrispondenza tra le sigle delle due edizioni, si vedano *infra* le due Appendici), ma anche perché i manoscritti *KLM* (*CNS* in MOUNTAIN 1960) sono collocati in rami diversi della tradizione: nel ramo β secondo MOUNTAIN 1960, nel ramo α (con contaminazioni di β) secondo MOUNTAIN-GLORIE 1968. — Ringrazio Riccardo Saccenti per avermi procurato copia di MOUNTAIN 1960, dissertazione inedita difficilmente reperibile.

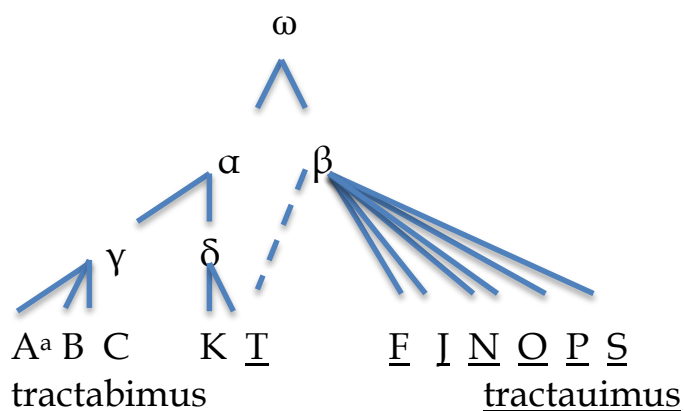


Lo schema va letto come segue. I diciassette manoscritti della tradizione diretta possono essere suddivisi in due classi, rispettivamente di otto e di nove. Nel ramo di sinistra, abbiamo i mss *CABRKM TL*, i quali dipendono da un capostipite privo di cinque righe di testo nel capitolo viii del libro I. Per comodità, chiamiamo questa prima classe "classe α ". Nel ramo di destra, abbiamo quella che possiamo chiamare la classe β , formata dai mss *IJPFVSENO*, i quali dipendono da un capostipite che invece conteneva quelle stesse righe, e che potrebbe risalire fino alla copia del *De trinitate* che lo stesso Agostino inviò a Prospero di Aquitania. Solo per trascuratezza nel disegno dello schema *P* e *V* sembrano i codici da cui sono stati *descripti* rispettivamente il manoscritto *J* e i manoscritti *FS*. La classe α , a sua volta, si divide in due gruppi: il gruppo dei tre manoscritti *CAB* (chiamiamolo gruppo γ), che contengono *capitula* diversi da quelli della classe β , e il gruppo dei cinque manoscritti *RKMTL* (chiamiamolo gruppo δ), che invece contengono gli stessi *capitula*

della classe β . Secondo Mountain e Glorie, il gruppo δ è stato emendato secondo i codici della classe β . Contrariamente a quanto suggerito dal modo in cui lo schema è stato disegnato, il capostipite del gruppo γ *non* dipende dal capostipite del gruppo δ .

Questo schema non è privo di problemi. In particolare, esso suggerisce che i mss *FJP* appartengano alla stessa famiglia di *NOS*, diversa da quella a cui appartengono i mss *KT*, mentre in apparato *FJP* e *KT* sembrano figurare nella stessa famiglia ed essere distinti dalla famiglia di *NOS*.

Attenendoci comunque allo schema, e limitandoci agli undici manoscritti consultati per il caso che ci interessa¹¹, otteniamo il seguente risultato:



¹¹ L'apparato critico di MOUNTAIN 1960, 4, che nel testo adotta la lezione *tractauimus*, è il seguente: *tractabimus* AC¹ (tabimus C) EF² (tracta*imus F) G¹Ha. "Tradotto" con le sigle di MOUNTAIN-GLORIE 1968, esso ci dice che *tractabimus* è la lezione non solo di CK, come ci confermano MOUNTAIN-GLORIE 1968 (che aggiungono A^aB), ma anche di *Iqho*. Deduciamo inoltre che *tractauimus* è invece la lezione di tutti gli altri 24 mss collazionati da MOUNTAIN 1960, tra i quali vi sono i mss *FOPST* dell'edizione MOUNTAIN-GLORIE 1968 (vedi *infra* le Appendici). Assumendo lo *schema codicum* di MOUNTAIN 1960 (riportato *infra* nell'Appendice 2) come criterio stemmatico, occorrerebbe concludere che *tractabimus* ha la stessa probabilità di *tractauimus* di essere la lezione di α e di κ , mentre *tractauimus* era sicuramente la lezione di λ . Vi sarebbe dunque una ragione "stemmatica", anche se non schiacciante, per preferire *tractauimus*. Il fatto che lo *schema codicum* di MOUNTAIN, GLORIE 1968 sia sensibilmente diverso da quello di MOUNTAIN 1960, come abbiamo evidenziato *supra* nella nota 10, fa supporre che ci siano stati un riesame e un ripensamento dell'editore critico circa le relazioni tra i manoscritti. In base allo *schema* di MOUNTAIN-GLORIE 1968, la lezione *tractauimus* ha perso tutto il suo vantaggio sulla variante *tractabimus* che aveva in MOUNTAIN 1960.

Le lettere latine sottolineate indicano i manoscritti che leggono *tractauimus*, le lettere latine non sottolineate i manoscritti che leggono *tractabimus*. Se questo fosse un autentico *stemma*, dovremmo trarre la conclusione che *tractabimus* era molto probabilmente la lezione del subarchetipo α , mentre *tractauimus* era sicuramente la lezione del subarchetipo β . La presenza di *tractauimus* in *T* potrebbe spiegarsi ad esempio per il fatto che il gruppo δ è stato contaminato dalla classe β . In ogni caso, ne risulterebbe che *tractabimus* e *tractauimus*, essendo le lezioni rispettivamente di α e di β , hanno lo stesso peso sul piano stemmatico, cioè hanno la stessa probabilità di essere la lezione dell'ipotetico archetipo ω , nonostante il fatto che *tractauimus* sia la lezione attestata da sette degli undici testimoni considerati.

Ma quello di MOUNTAIN-GLORIE 1968, come abbiamo detto, non è propriamente uno *stemma*, cioè un albero genealogico, e ci resta il dubbio che il modo in cui i manoscritti sono stati raggruppati in apparato indichi l'esistenza di tre famiglie dal valore equipollente (*ABC, NOS, FJKPT*), nel qual caso *tractauimus* sarebbe indubbiamente la lezione da preferirsi in base alla legge di maggioranza, essendo la variante *tractabimus* attestata soltanto dalla famiglia di *ABC* e da *K*, il quale, per quanto antico, verrebbe ad essere assolutamente minoritario nella propria famiglia¹².

In assenza di conoscenze più precise circa il rapporto tra i codici del *De trinitate* – conoscenze che non potremo avere finché qualcuno non studierà

¹² Né in questo caso né nel resto dell'edizione gli editori esplicitano il criterio da loro seguito. Si vedano le giuste osservazioni di VERHEIJEN 1970, 472: «L'éditeur a retenu treize manuscrits et quatre *codices complementarii*. Aux pages LXX à LXXVIII, il les décrit, explique pourquoi il a retenu précisément ces treize, ou dix-sept, manuscrits et en donne un *stemma*. En principe, ces pages devraient fournir la clef du système de l'éditeur. Mais il laisse le lecteur beaucoup trop sur la faim, en lui promettant des compléments dans des articles de revue [cfr. MOUNTAIN-GLORIE 1968, L; tali articoli non sono mai stati pubblicati, NdA]. Personnellement, nous n'y avons pas trouvé la réponse à des questions que nous pose la lecture de l'apparat critique».

meglio la tradizione manoscritta dell'opera –, la scelta fra le lezioni *tractauimus* e *tractabimus*, e quindi fra le traduzioni conseguenti, non pare decidibile sulla base di criteri puramente filologici. Spostiamoci dunque sul piano del senso del passo, e vediamo secondo quale interpretazione esso risulti più plausibile.

5. Il senso del passo. La critica di Hill

Cominciamo da quella che sopra abbiamo denominato “traduzione A”, la quale traduce il testo così come stabilito da Mountain e Glorie, ossia con il verbo *tractare* all'indicativo perfetto, secondo i manoscritti della classe β . Che cosa viene a significare il periodo in cui queste parole sono inserite? Secondo Edmund Hill, nulla di sensato. In un articolo di recensione critica dell'edizione del *Corpus Christianorum*, pubblicato nella rivista *Augustinian Studies* del 1972, Hill considerava il nostro caso come uno di quelli in cui l'edizione dei Maurini è senz'altro preferibile a quella di Mountain e Glorie. Il suo commento, tradotto in italiano, suona così:

Questo è un problema assolutamente cruciale, visto che questo passo contiene la dichiarazione d'intenti dell'autore per i restanti otto libri dell'opera; e se con il CC gli facciamo scrivere *tractauimus* al perfetto, lo facciamo esattamente fallire nel dichiarare i propri intenti. Inoltre rendiamo pressoché priva di senso la frase particolare; dovremmo tradurla: “rivolgiamo ora la nostra attenzione alle cose che abbiamo discusso in un modo più interno di quello di sopra, benché siano le stesse” – e ciò che senso avrebbe? Al massimo potremmo trattare la frase come un rozzo anacoluto, e renderla così: “rivolgiamo ora la nostra attenzione alle cose che in un modo più interno di come abbiamo discusso sopra, benché siano le stesse”.

Quello che Agostino sta sicuramente dicendo è che sta per riesaminare daccapo lo stesso argomento di dottrina trinitaria che ha trattato nei primi sette libri, ma

in un “modo più interno”. Il futuro *tractabimus*, e solo questa lezione, dà il senso richiesto¹³.

La critica di Hill muove dall’osservazione che in questo passo Agostino sta introducendo una nuova fase della ricerca compiuta nel *De trinitate*, e quindi sta parlando di ciò che farà, non di ciò che ha già fatto. Hill inoltre è assolutamente convinto che l’ablativo modale *modo interiore* caratterizzi questa nuova fase rispetto alle precedenti. Da ciò egli conclude che solo la variante con il verbo al futuro è congrua con lo scopo del passo. La lezione al perfetto risulta di conseguenza inaccettabile, perché va in direzione esattamente opposta, a meno che non si voglia interpretarla, in modo assai improbabile, come parte di un anacoluto oppure – aggiungo io – di una frase ellittica. Nell’anacoluto, viene ad esserci una parola di troppo, cioè il pronome relativo *quae*, che resta per così dire sospeso; nell’ellissi, viene ad esserci una parola in meno, cioè manca un verbo al futuro con lo stesso significato di *tractare*, come ho cercato di illustrare nella seguente tabella:

anacoluto	ellissi
prestiamo attenzione a queste cose [che] in un modo più interno di quanto abbiamo trattato le cose di più sopra	prestiamo attenzione a queste cose che <tratteremo> in un modo più interno di quanto abbiamo trattato le cose di più sopra

¹³ Cfr. HILL 1972, 2: «This is a most important crux, since this passage contains the writer’s statement of intention for the remaining eight books of the whole work; and if with CC we make him write *tractauimus* in the perfect, we make him precisely fail to state his intention. Furthermore we make the particular clause almost nonsensical; we would have to translate, ‘let us turn our attention to the things we have discussed in a more inward manner than the above, though they are the same’ – and what sense does that make? At best we could treat it as a clumsy anacoluthon, and render, ‘let us turn our attention to the things which in a more inward manner than we have discussed above, though they are the same’. What Augustine is surely saying is that he is going to go over the same ground of Trinitarian doctrine, which he has covered in books I to VII, all over again, but in ‘a more inward manner’. The future *tractabimus*, and only that reading, makes the required sense».

Hill mi pare aver ragione nel non voler essere costretto a interpretare la frase come un anacoluto o come un'ellissi, costruzioni che si possono entrambe evitare, ottenendo lo stesso senso, se si adotta la variante *tractabimus*. Hill mi sembra però aver torto quando sostiene che, qualora non si ipotizzino simili irregolarità sintattiche, la lezione *tractauimus* resta priva di senso. Non è immediatamente evidente, infatti, che l'ablativo modale *modo interiore* possa indicare soltanto la maniera in cui Agostino intende condurre la ricerca da questo punto in poi. Agostino potrebbe riferirsi invece al modo in cui ha trattato i temi in questione in una sezione precedente dell'opera, confrontata con una sezione più precedente ancora (si rammenti che *superiora* letteralmente non significa "quelli di sopra", bensì "quelli di più sopra"). È unanimemente riconosciuto dagli interpreti, pur nella varietà delle posizioni circa il piano complessivo del *De trinitate*, che i primi sette libri contengono almeno due grandi sezioni: una in cui il discorso consiste soprattutto nell'analisi di vari passi biblici (libri I-IV), e un'altra in cui il discorso consiste soprattutto nell'analisi dei predicati divini (libri V-VII). Dicendo di aver trattato i temi in questione in un modo più approfondito rispetto a quelli di più sopra, Agostino potrebbe dunque far riferimento alla differenza tra il metodo "logico" del libro V-VII e quello esegetico dei libri I-IV. In questo caso, egli *non* starebbe annunciando una svolta metodologica rispetto ai libri precedenti l'VIII; al contrario, quest'ultimo libro, insieme eventualmente con i successivi, si porrebbe in continuità con i libri V-VII. La vera svolta nel *De trinitate*, di conseguenza, avverrebbe con il libro V e non, come afferma la maggior parte degli interpreti, con il libro VIII¹⁴.

¹⁴ Cfr. CILLERAI 2012, 1082-1083, n. 4: «Ma spieghiamo intanto quale sarebbe il senso del testo qualora si accettasse la lezione con il perfetto che troviamo in CCL. In questo caso Agostino intenderebbe dire che nel momento presente va prestata attenzione (*nunc...attendamus*) a "queste cose" – cioè all'unità sostanziale e all'uguaglianza della Trini-

Contrariamente a quanto pensava Hill, dunque, la lezione *tractauimus* – anacoluti ed ellissi a parte – ha un senso, che può essere esplicitato come segue:

prestiamo attenzione ai temi dell'unità e dell'uguaglianza nella Trinità, che nei libri V-VII abbiamo trattato in un modo più approfondito rispetto ai libri I-IV.

6. Il contesto

Si tratta piuttosto di vedere se questo senso sia più convincente di quello, o di quelli, che il passo acquista con la variante *tractabimus*. Per sciogliere quest'ultimo nodo problematico, diventa importante la considerazione del contesto. In primo luogo, rispetto al contesto complessivo dell'opera e, più in generale, del pensiero agostiniano, non è chiaro in che senso per Agostino un metodo logico, come quello seguito nei libri V-VII, sarebbe “più approfondito” di quello esegetico utilizzato nei primi quattro libri. Non mi sovengono altre affermazioni epistemologiche di Agostino che si prestino facilmente a supportare una simile interpretazione. In secondo luogo, non è chiaro neppure come Agostino possa affermare che i temi affrontati nei libri V-VII siano gli

tà, per cui in essa uno non è più piccolo di tre – che sono state trattate (*tractauimus*) in modo “più interno” (cioè più approfondito) rispetto a quelle trattate più sopra; in altre parole il vescovo di Ippona si riferirebbe al fatto di aver dapprima mostrato il contenuto della fede cattolica attraverso un impegno di tipo esegetico basato sulle testimonianze bibliche (libri I-IV), e di aver poi esposto con un'analisi rigorosa, avvalendosi di strumenti logico-filosofici, i contenuti di quella fede contro le false interpretazioni gli avversari ariani (libri V-VII). In questo caso dunque, il libro VIII non potrebbe rientrare, come suggerivano i curatori dell'edizione francese (BA, 16 [= AGAËSSE 1955], p. 8) seguiti anche da Hill (HILL 1972, p. 2; HILL 1991, p. 256 nota 3) e da Madec («*Inquisitione proficiente*» cit. [= MADEC 2000], p. 65 sgg.), in quella seconda parte che, annunciata dalle parole *modo interiore*, sposta l'attenzione sull'anima umana (o meglio sulle “immagini trinitarie” ravvisabili in essa) in vista dell'intelligenza del mistero trinitario, ma si porrebbe in stretta continuità con i libri immediatamente precedenti».

stessi di quelli esaminati nei libri I-IV. Nei libri I-IV, infatti, si parla di regole ermeneutiche, di teofanie e di missioni divine, mentre nei libri V-VII si parla dei modi in cui sono predicati i nomi e gli attributi delle Persone nella Trinità. Questi temi possono essere considerati identici solo in senso generico, in quanto riconducibili al tema di fondo dell'unità e dell'uguaglianza della Trinità. Il dimostrativo *haec* alla riga 29 però ha lo stesso referente che ha alla riga 23, ossia le tesi enunciate nelle righe 1-22¹⁵. Si tratta di tesi specifiche che concernono i predicati divini e che si possono riassumere nei termini seguenti:

(1) ciò che si predica in senso esclusivo di una singola Persona della Trinità (ad es. "Padre", "Figlio", "Dono") esprime non la sua sostanza ma la sua relazione con le altre Persone;

¹⁵ La traduzione di Beatrice Cillerai delle righe 1-22 è la seguente: «Altrove abbiamo detto che in quella Trinità si dicono in senso proprio, come concernenti le singole Persone distintamente, quelle cose che si dicono reciprocamente in senso relativo, come Padre e Figlio e Spirito Santo, il Dono di entrambi; infatti la Trinità non è Padre, né la Trinità è Figlio, né è Dono la Trinità. Ciò che invece si dice di ogni singolo rispetto a se stesso, non si dice al plurale, come se fossero tre, ma come una sola realtà: la Trinità stessa; così, ad esempio, il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; e il Padre è buono, il Figlio è buono, lo Spirito Santo è buono; e il Padre è onnipotente, il Figlio è onnipotente, lo Spirito Santo è onnipotente. Tuttavia non sono tre dèi o tre buoni o tre onnipotenti, ma un solo Dio, buono e onnipotente, la Trinità stessa, e ciò vale per qualsiasi altra cosa che non venga detta delle Persone reciprocamente in senso relativo, ma di ogni singola Persona rispetto a se stessa. Queste cose si dicono infatti secondo l'essenza, poiché lì essere è lo stesso che essere grande, essere buono, essere sapiente, e qualsiasi altra cosa si dica di ciascuna Persona, o della Trinità stessa, rispetto a se stessa. E perciò si dice "tre Persone" o "tre sostanze", non perché si intenda una qualche diversità d'essenza, ma perché si possa almeno rispondere con un termine unico quando viene domandato che cosa siano questi Tre o che cosa siano queste tre cose; e in questa Trinità l'uguaglianza è tanto grande che non solo il Padre non è più grande del Figlio - per quanto riguarda la divinità -, ma neppure il Padre e il Figlio insieme sono qualcosa di più grande dello Spirito Santo, né ogni singola Persona, qualunque sia delle tre, è qualcosa di più piccolo della Trinità stessa» (AGOSTINO 2012, 459-461). Il testo latino prosegue alle righe 23-28 così: «Dicta sunt *haec*, et si saepius uersando repetantur, familiaris quidem innotescunt; sed et modus aliquis adhibendus est deoque supplicandum deuotissima pietate ut intellectum aperiat et studium contentionis absumat quo possit mente cerni essentia ueritatis sine ulla mole, sine ulla mutabilitate». Seguono infine le righe 28-32, da cui siamo partiti.

(2) ciò che si predica in senso sostanziale di ogni Persona della Trinità (ad es. “Dio”, “buono”, “onnipotente”) si dice delle tre Persone insieme non al plurale ma al singolare.

Queste tesi sono state difese da Agostino nei libri V-VII e *non* nei libri ad essi precedenti.

Con la lezione *tractauimus*, dunque, risulta difficoltoso intendere adeguatamente il senso delle parole *interiore* e *haec*.

Vediamo allora se queste difficoltà siano superabili con la variante *tractabimus*. Affinché lo siano, è necessario che, *dopo* il nostro passo, si trovi una trattazione delle tesi appena enunciate sui predicati divini effettuata con una modalità che possa definirsi, in termini agostiniani, *interior* rispetto a quella dei libri V-VII. Ebbene, basta leggere il paragrafo immediatamente successivo per rendersi conto che le cose stanno effettivamente così. In questo § 2, Agostino intende far capire per quale ragione due o tre Persone della Trinità non siano più grandi di una sola di loro. La ragione è che la loro sostanza è quella della Verità stessa, la divina Verità creatrice, nella quale la grandezza equivale esattamente alla verità, dal momento che per Dio essere grande non è diverso dall’essere vero. In Dio, dunque, sarebbe più grande ciò che fosse più vero. Ma in Dio non è possibile che qualcosa sia più vero di altro, perché Dio è vero nel senso più pieno del termine, essendo assolutamente immutabile. Due Persone divine non sono più immutabili di una sola; dunque non sono più vere; dunque non sono più grandi. Nel § 2, pertanto, Agostino difende una tesi già sostenuta nei tre libri precedenti (essa si può ricondurre alla tesi 2 distinta sopra, concernente i predicati sostanziali), ma lo fa con un metodo più approfondito, nel senso che si spinge più in profondità nell’essere stesso di Dio, cercando di farlo balenare in qualche modo all’intelletto. Ciò corri-

7. Ancora sul *modo interiore*

Ci resta ora da compiere una scelta fra la traduzione B1 e la traduzione B2 del passo distinte sopra, e cioè fra le due accezioni di *interior*. Il modo in cui Agostino tratterà le tesi sui predicati divini è più approfondito o più interiore rispetto a quello dei libri V-VII? Da quanto abbiamo detto poco fa, *interior* è da intendersi anzitutto nel senso di “più approfondito”. La trattazione *modo interiore* inizia infatti già nel libro VIII, ed esordisce senza riferimenti all’interiorità umana. Il *modus* è più interno rispetto all’argomento, non rispetto a noi, ed è funzionale all’obiettivo di raggiungere, nella misura del possibile, la comprensione (*intellectus*) di ciò che la fede crede della Trinità, dopo che tale contenuto di fede è stato accertato nel suo fondamento biblico nei libri I-IV e difeso con strumenti logici dai suoi avversari nei libri V-VII. Questo itinerario di *intellectus fidei*, inizialmente orientato verso l’essere stesso di Dio, prenderà, con il libro IX, una via indiretta, per contemplare Dio non in sé ma nella sua immagine creata, la quale risiede nella mente umana. Solo allora il *modus* “più approfondito” diventerà anche “più interiore”, anche se questa immersione nell’interiorità segnerà una minore vicinanza alla profondità di Dio (il modo più interiore rispetto a noi è meno profondo rispetto a Dio). Il *modus* annunciato nel proemio del libro VIII, inoltre, è *interior* rispetto a quello dei libri V-VII perché più concentrato nello sforzo di comprendere le verità credute e meno impegnato nello *studium contentionis* di difenderle, sul fronte esterno, dalle critiche e dalle obiezioni di avversari ed eretici. Per questo, alla fine Beatrice Cillerai, in accordo con il sottoscritto, ha deciso di tradurre l’aggettivo *interior* nel modo più letterale, e cioè con “più interno”,

spiegando in una nota di commento in quale accezione intenderlo¹⁸. Ecco dunque, finalmente, la traduzione che Cillerai ha pubblicato nell'edizione Bompiani che abbiamo curato insieme:

Ora pertanto, nella misura in cui il Creatore stesso straordinariamente misericordioso ci aiuta, prestiamo attenzione a queste cose che tratteremo in modo più interno rispetto a quelle di più sopra, sebbene si tratti delle stesse cose, fatta salva quella regola per cui non si deve allontanare dalla fermezza della fede ciò che non si è ancora manifestato al nostro intelletto¹⁹.

8. Riepilogo e conclusioni

Riepilogando: la tradizione manoscritta del *De trinitate* presenta, al termine del proemio del libro centrale dell'opera, una variante significativa tra il futuro *tractabimus* e il perfetto *tractauimus*. Le due edizioni più importanti del testo, quella pubblicata dai Maurini nel 1688 (MAURINI 1688, ripresa da MIGNÉ 1841) e quella pubblicata da William John Mountain con l'aiuto di François Glorie nel 1968 nella collana del *Corpus Christianorum* (MOUNTAIN-GLORIE 1968), compiono scelte diverse, la prima optando per il futuro e la seconda per il perfetto. Le ragioni filologiche che paiono aver dettato la scelta di Mountain e Glorie non sembrano decisive, e la questione sul piano filologico resta aperta. Sul piano del senso, contrariamente a quanto riteneva Edmund Hill in opposizione a Mountain e Glorie, entrambe le lezioni sono accettabili. Esse danno luogo a interpretazioni notevolmente diverse dell'articolazione metodologica dei libri di cui si compone il *De trinitate*. In relazione al conte-

¹⁸ «La locuzione *modo interiore* non sembra alludere tanto all'interiorità, e dunque alla ricerca condotta nell'*homo interior* [...] – anche se essa sarà, è vero, oggetto dei libri che seguono a partire dal IX –, quanto piuttosto al fatto di andare “più addentro” nelle cose fin qui solo credute, passando, per quanto possibile, dal piano della fede a quello della visione intellettuale. Da questo punto di vista, il libro VIII inaugura realmente una nuova parte del *De trinitate*, che si prolungherà sino alla fine dell'opera» (CILLERAI 2012, 1083, n. 4).

¹⁹ Cfr. AGOSTINO 2012, 461.

sto, infine, la lezione al perfetto risulta problematica, mentre quella al futuro appare perfettamente adatta. Considerati tutti questi aspetti, Cillerai e io nell'edizione Bompiani siamo ritornati al testo dei Maurini e l'abbiamo inteso come se esso dicesse:

da questo momento in poi, prestiamo attenzione alle tesi concernenti i predicati divini, andando a trattarle in modo più approfondito e meno polemico rispetto al modo in cui sono state trattate nei libri V-VII, cioè cercando adesso di raggiungere nella misura del possibile la comprensione intellettuale del loro fondamento ontologico.

Quali risultati abbiamo così ottenuto? In primo luogo, abbiamo rafforzato con nuovi argomenti la proposta di Hill di seguire i Maurini nel tenere la variante *tractabimus* contro l'opzione di Mountain e Glorie per la lezione *tractauimus*. In secondo luogo, abbiamo determinato con maggior precisione il significato e i riferimenti delle parole *haec*, *interiore* e *superiora*. In terzo luogo, abbiamo chiarito ulteriormente la relazione tra il libro VIII dell'opera e i libri precedenti. L'approfondimento di una singola variante testuale ci ha dunque consentito di fornire un contributo all'interpretazione del piano di un'opera quale il *De trinitate*.

In conclusione, mi sia consentito un paragone culinario: la filologia ha sull'ermeneutica agostiniana lo stesso effetto che il parmigiano ha sulla pastasciutta: una spolverata la rende decisamente più buona. Con la differenza che il parmigiano si mette alla fine, la filologia invece va messa all'inizio.

Appendice 1

1. MANOSCRITTI SU CUI SI BASA L'EDIZIONE DEL *DE TRINITATE* NEL *CORPUS CHRISTIANORUM*

a) Principali:

- O* PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, *Nouv. acq. lat.* 1445, IX sec.
- B* PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, *Lat.* 2088, XI-XII sec.
- F* PARIS, BIBLIOTHÈQUE DE L'ARSENAL, 303 (419 T.L.), XII sec.
- J* VENDÔME, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 37, XI sec.
- T* PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, *Nouv. acq. lat.* 1446, X-XI sec.

b) Supplementari:

- di *O*:

- N* NAMUR, MUSÉE ARCHÉOLOGIQUE DE LA PROVINCE DE NAMUR, *Fonds de la Ville* 33, IX sec.
- S* SANKT-GALLEN, STIFTSBIBLIOTHEK, 175, IX sec.
- V* CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, *Palat. lat.* 202, VIII-IX sec.
- E* EINSIEDELN, STIFTSBIBLIOTHEK, 145, X sec.

- di B:

A ARRAS, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 589, XI sec.

C CAMBRAI, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 300 (282), VIII sec.

R REIMS, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 390, IX sec.

- di T:

M MONTECASSINO, BIBLIOTECA DEL MONUMENTO NAZIONALE, 19, VIII-IX sec.

c) Complementari:

I IVREA, BIBLIOTECA CAPITOLARE, 34 (LXXVII), IX-X sec.

K OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, *Laud. misc.* 126, VIII sec.

L LAON, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 130, IX sec.

P BERLIN, STAATSBIBLIOTHEK, PREUSSISCHER KULTURBESITZ, *Phillips* 1681, X sec.

2. ALTRI MANOSCRITTI UTILIZZATI DA MOUNTAIN 1960

<i>sigla in</i>	<i>sigla in</i>
MOUNTAIN-	MOUNTAIN
GLORIE 1968	1960

<i>r</i>	<i>D</i>	ORLÉANS, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 160 (137), IX sec.
<i>θ</i>	<i>F</i>	VERCELLI, BIBLIOTECA CAPITOLARE EUSEBIANA, CIV (47), IX sec.
<i>q</i>	<i>G</i>	MADRID, BIBLIOTECA NACIONAL, 224 (A.58), X sec.
<i>h</i>	<i>H</i>	FIRENZE, BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA, 630, XI sec.
<i>ζ</i>	<i>I</i>	CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, <i>Vatic. lat.</i> 422, XII sec.
<i>η</i>	<i>K</i>	CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, <i>Vatic. lat.</i> 5755, XI sec.
<i>γ</i>	<i>M</i>	VALENCIENNES, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 166, IX sec.
<i>g</i>	<i>R</i>	DIJON, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 141 (108), XI o XII sec.
<i>κ</i>	<i>T</i>	WIEN, ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK, 736, X sec.
<i>ε</i>	<i>U</i>	CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, <i>Vatic. lat.</i> 420, XII sec.
<i>n</i>	<i>W</i>	LISBOA, BIBLIOTECA NACIONAL, 331 (17), XII sec.
<i>δ</i>	<i>X</i>	CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, <i>Ottobon. lat.</i> 63, XII sec.

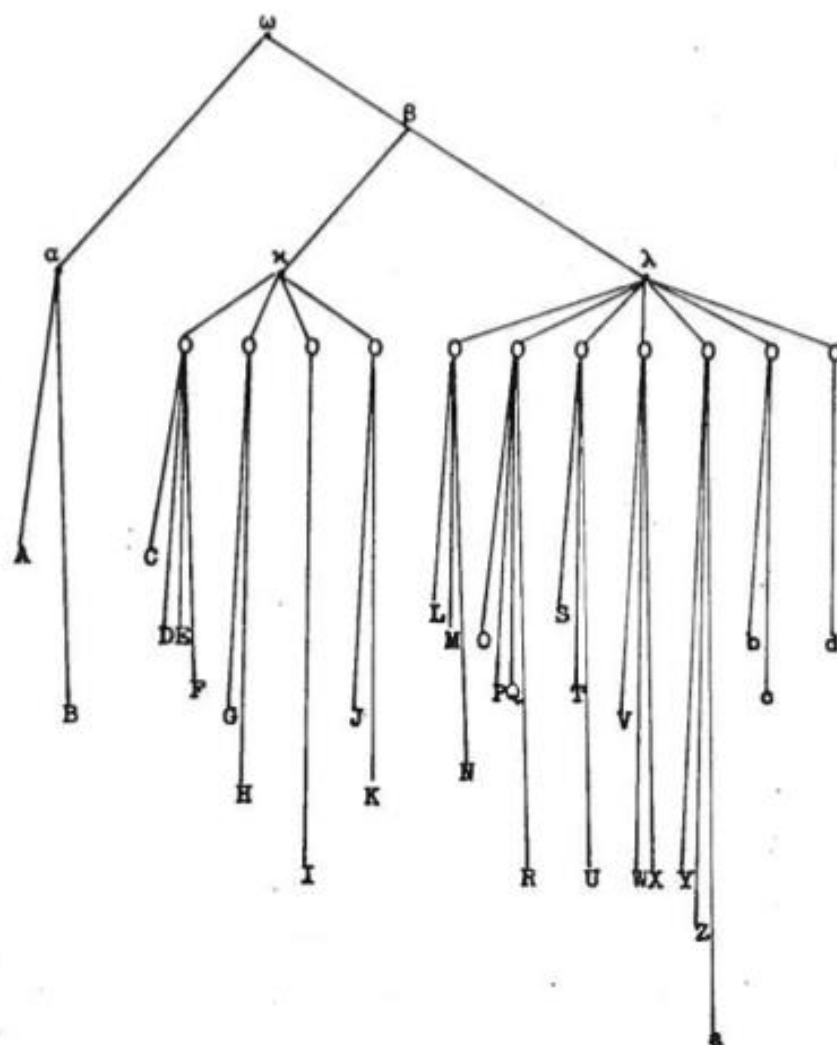
- p* *Z* LONDON, BRITISH LIBRARY, *Add. lat.* 18604,
XII/XIII sec.
- o* *a* LONDON, BRITISH LIBRARY, *Add. lat.* 14778,
XIV sec.
- *b* BOULOGNE-SUR-MER, BIBLIOTHÈQUE MUNI-
CIPALE, 51 (42), IX sec.
- *c* VALENCIENNES, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE,
51, IX sec.
- *d* PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE,
Suppl. lat. 118 A, IX sec.

Appendice 2

Schema codicum del *De trinitate* (libro VIII), secondo MOUNTAIN 1960, xxxii.

xxxii

SCHEMA CODICUM



I mss *ABCELNQSVY* corrispondono rispettivamente ai mss *CRKIVLSMTF* di MOUNTAIN-GLORIE 1968. Le sigle *O* e *P* indicano i medesimi mss in entrambe le edizioni. Per le sigle degli altri mss, si veda l'Appendice 1, § 2.

BIBLIOGRAFIA

AGAËSSE 1955 = PAUL AGAËSSE, *La Trinité (livres VIII-XV), II. Les Images*, texte de l'édition bénédictine, traduction par PAUL AGAËSSE, notes en collaboration avec JOSEPH MOINGT, Paris, de Brouwer (Bibliothèque Augustinienne, 16).

AGOSTINO 2012 = AGOSTINO, *La Trinità, Testo latino a fronte*, Saggio introduttivo e note al testo latino di GIOVANNI CATAPANO, Traduzione, note e apparati di BEATRICE CILLERAI, Milano, Bompiani (Il pensiero occidentale).

BESCHIN 1973 = GIUSEPPE BESCHIN (a cura di), *Sant'Agostino. La Trinità*, testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del *Corpus Christianorum*, introduzione di AGOSTINO TRAPÈ, MICHELE FEDERICO SCIACCA, traduzione di GIUSEPPE BESCHIN, Roma, Città Nuova (Nuova Biblioteca Agostiniana, IV).

BORGOGNO 1977 = CONCETTINA BORGOGNO, *Sant'Agostino. De Trinitate*, introduzione di ALDO LANDI, traduzione e note di CONCETTINA BORGOGNO, Alba, Edizioni Paoline (Collana Patristica e del Pensiero cristiano, 24).

CILLERAI 2012 = BEATRICE CILLERAI, «Note al testo», in AGOSTINO 2012, 1011-1183.

DO ESPÍRITO SANTO 2007 = DO ESPÍRITO SANTO ARNALDO, *Santo Agostinho. Trindade - De Trinitate*, edição bilingue, coord. ARNALDO DO ESPÍRITO

SANTO, introd. e notas JOSÉ M. DA SILVA ROSA, tradução: ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO, DOMINGOS L. DIAS, JOÃO BEATO, MARIA CRISTINA CASTRO-MAIA DE SOUSA PIMENTEL, Prior Velho, Paulinas.

DUPUY-TRUDELLE 2002 = SOPHIE DUPUY-TRUDELLE, *Saint Augustin. La Trinité*, texte traduit, présenté et annoté par SOPHIE DUPUY-TRUDELLE, in SAINT AUGUSTIN, *Œuvres, III: Philosophie, catéchèse, polémique*, édition publiée sous la direction de LUCIEN JERPHAGNON avec, pour ce volume, la collaboration de SOPHIE ASTIC, JEAN-YVES BORIAUD, JEAN-LOUIS DUMAS, SOPHIE DUPUY-TRUDELLE, JEAN FOUBERT et HENRI-PIERRE TARDIF DE LAGNEAU, Paris, Gallimard, 247-728, 1135-1260.

HILL 1972 = EDMUND HILL, «The *De Trinitate*: Annotations on the Text of the Latest Edition, in *Corpus Christianorum, series Latina L* (Turnhout 1968)», *Augustinian Studies* 3 (1972), 1-14.

HILL 1991 = EDMUND HILL, *Saint Augustine. The Trinity (De Trinitate)*, introduction, translation, and notes by EDMUND HILL, Hyde Park, New York, New City Press (The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century, I/5).

KANY 2013 = ROLAND KANY, «*De Trinitate*», in KARLA POLLMANN, WILLEMEN OTTEN (eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 387-399.

KREUZER 2001 = JOHANN KREUZER, *Aurelius Augustinus. De trinitate* (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V), neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von JOHANN KREUZER, Hamburg, Meiner.

MADEC 2000 = GOULVEN MADEC, «*Inquisitione proficiente*». *Pour une lecture "saine" du De Trinitate d'Augustin*, in JOHANNES BRACHTENDORF (hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 53-78.

MAURINI 1688 = S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *De Trinitate libri quindecim*, in SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *Operum tomus octavus*, continens opuscula polemica, adversus haereses, Manichaeorum, Priscillianistarum, & Arianorum, post Lovaniensium theologorum recognitionem correctam denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, &c. nec non ad editiones antiquiores & castigatiores, opera et studio monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congregatione S. Mauri. Parisiis excudebat Franciscus Muguet Regis & illustrissimi Archiepiscopi Parisiensis typographus. MDCLXXXVIII. Cum privilegio Regis, 749-1004.

MIGNE 1841 = S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *De Trinitate libri quindecim*, in SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *Opera omnia*, post Lovaniensium theologorum recensionem, castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Editio novissima, emendata et auctior, accurante JACQUES-PAUL MIGNE, bibliothecae cleri universae, sive cursuum completo-

rum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore, Parisiis 1841; ried. in *Patrologiae cursus completus, Series prima, Patrologiae tomus XLII*, Parisiis 1845, rist. anast. Turnhout, Brepols 1969.

MOUNTAIN 1960 = JOHN W. MOUNTAIN, *A Critical Edition of Saint Augustine's De Trinitate, Book VIII*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Saint Louis University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.

MOUNTAIN-GLORIE 1968 = JOHN W. MOUNTAIN, FRANÇOIS GLORIE, *Sancti Aurelii Augustini De trinitate libri XV, Libri I-XII*, cura et studio JOHN W. MOUNTAIN auxiliante FRANÇOIS GLORIE, Turnholt, Brepols 1968 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 50).

TRAINA-BERTOTTI 1985 = ALFONSO TRAINA, TULLIO BERTOTTI, *Sintassi normativa della lingua latina. Teoria*, Bologna, Cappelli editore.

VERHEIJEN 1970 = LUC VERHEIJEN, Recensione di MOUNTAIN-GLORIE 1968, *Theologische Revue* 66 (1970), 471-473.

ORDO ERUDITIONIS.
MEMORIA DELLE DISCIPLINE. TRACCIATI
DI RAZIONALISMO AGOSTINIANO

MARTA CRISTIANI

L'insieme dei *Dialogi*, nei quali il valore ciceroniano e cristiano del *quaerere veritatem* è affermato come progetto di vita, in evidente continuità con la tradizione classica, costituisce una fase definita, comunque in evoluzione, dell'opera agostiniana. Senza comprendere in profondità l'accusa rivolta ai Manichei di essere *carnales nimis* e di produrre, nel loro superbo delirio, un mondo di *phantasmata splendida*¹, non si può veramente cogliere che cosa rappresenta per Agostino la liberazione da quella che considera ormai esperienza di follia, di una logica perversa, prodotta da un'immaginazione sfrenata e incapace di sollevarsi alla pura razionalità, in evidente contrasto con ogni nozione di ordine trasmessa dall'educazione classica, e in particolare dall'educazione retorica, su fondamenti ciceroniani, che Agostino aveva ricevuto nelle scuole africane. Fuggire la donna sfrontata che offre il pane nascosto e l'acqua rubata, figura del Manicheismo opposta alla divina apparizione della *Sapientia* (Prov. 9,17)², per incontrare il cristianesimo spirituale e universale di Ambrogio, il platonismo cristiano di Mario Vittorino, significa al

¹ Cfr. AGOSTINO 1881, *Conf.*, III, 6, 10 (AGOSTINO 1992, 88-91). Per una sintetica analisi dello straordinario intrico dei miti cosmogonici manichei, che pure hanno suscitato risonanze profonde nella formazione agostiniana, si veda Introduzione e Commento di Marta Cristiani in AGOSTINO 1992, *Conf.*, 199-259.

² Cfr. AGOSTINO 1881, *Conf.*, III, 6, 11, p. 33 (AGOSTINO 1992, 92-93).

tempo stesso ritrovare il senso della classicità, di cui si alimenta la tensione intellettuale dei dialoghi, come dimostra la presenza dei testi di Cicerone e Virgilio³ al convito sapienziale di Cassiciaco. La stessa spiritualità manichea può essere recuperata nelle più sottili suggestioni del tema nuziale dei *Cantici*⁴, unitamente al tema, presente nello stesso testo, della *sapientia* medicina delle passioni⁵, in un contesto di spiritualità cristiana e platonica: nei testi manichei la solidarietà delle anime viventi nel regno della malattia e della morte è suggestivamente descritta⁶.

³ Per quanto riguarda Virgilio, si veda DOIGNON 1978.

⁴ Tema fra i più significativi, cui Agostino si riferisce in AGOSTINO 1970, *De ord.*, I, 8, 24, 100-101: «Alios tamen uiros uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam talamo suo dignas coniunx ille optimum ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere sed beate uiuere satis est [...] Arripe illius foedae libidinis et incendiorum uenenatorum execrationem, quibus miseranda illa contingunt, deinde totus ad tollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt uerum etiam uita beatissima perfruuntur». Non è senza importanza ricordare, oltre ad Ambrogio e Porfirio, gli accenti intesi del Salmo manicheo: «Cristo, il mio sposo, mi ha posto nella sua camera nuziale,/ sono rimasto con lui nella terra (χώρα) dell'immortale./ Miei confratelli, ho ricevuto la mia corona./ Ho rivisto la mia terra, ho trovato i miei Padri, le divinità/Si sono rallegrate per me, i miei Eoni mi hanno dato il benvenuto" (Ps. CCXLIII, in ALLBERRY 1938, 63, vv. 3-6; i salmi CCXLII-CCLXXVI, 49-97, sono tutti dedicati a Gesù, Salvatore cosmico). Se si tiene conto della volontà di allontanare i fantasmi della gnosi, l'evocazione delle anime alla ricerca dello sposo già nella vita terrestre, e l'esortazione all'allievo Licenzio ad abbandonare gli amori di Piramo e Tisbe, per cantare le lodi delle anime che si uniscono all'Intelletto, con la mediazione della filosofia, acquista senza dubbio una diversa intensità. Per una sintesi dei grandi temi della spiritualità manichea, si veda ancora il mio Commento in AGOSTINO 1992, *Conf.*, III, 235-253.

⁵ Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, I, 8, 24, 100: «Quibus sapientia cum praecipere coeperit, ut medicum perferant seque cum aliqua patientia curari sinant».

⁶ Cfr. SCHMIDT-POLOTSKY-BÖHLIG 1935-1939, *Keph.* LXXXV, 208-213, che affronta il tema delle inevitabili offese al vivente, alla natura in cui il Cristo cosmico è perennemente crocifisso: «Perché l'anima vivente è simile a un uomo che ha preso una malattia nelle sue membra, perciò il suo cuore gli è di peso e la sua anima si affligge, mentre nella sua malattia prova sofferenza e cerca un medico [...] Tuttavia sa che lo ha incontrato nell'inimicizia, che egli risponde in arroganza, che unisce malattia a malattia. Così avviene anche con l'anima vivente: essa è insieme sulla terra, è insieme sulla croce di luce ... essa sa che nel tuo errare tu la calpesti alla ricerca di quiete e di risanamento, per predicare per lei, perciò il tuo errare è un manifestare il suo mistero». Si rinvia, su questi temi a RIES 1964.

Un argomento ben preciso, nella massa di argomentazioni dei grandi trattati antimanichei, può illuminare *a posteriori* il significato del *De ordine*. Nell'opera diretta contro uno dei testi più importanti e diffusi della catechesi manichea, nel *Contra Epistulam Fundamenti*, Agostino evoca la descrizione della *terra pestifera*⁷, del regno delle tenebre che si oppone al regno divino della luce, causa prima di ogni disordine per la confusa aspirazione della materia oscura a sollevarsi verso la luce (in pieno contrasto con tutti i miti della caduta dall'alto). Il regno delle tenebre è diviso in cinque zone, delle tenebre, del fuoco, del vento, delle acque, del fumo, ognuna occupata dai rispettivi abitanti. Nella prospettiva agostiniana, il riconoscimento di un ordine classificatorio basta ad escludere il carattere di assoluta negatività che i Manichei attribuiscono al regno della *terra tenebrosa*⁸.

La struttura logico-ontologica delineata da Porfirio nell'*Isagoge* e verosimilmente sottesa all'opera porfiriana cui si ispira il *De ordine*⁹ su temi rilevanti, cioè il *De regressu animae*, fornisce ad Agostino un argomento decisivo, quasi un omaggio in codice a un autore anticristiano che non può essere cita-

⁷ Cfr. AGOSTINO 1891, *Contra Ep. Fund.*, 28, 228-229.

⁸ *Ibid.*, 29, p. 229: «Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit? quis numerum, qualitatem, formas, vitam dedit? haec enim omnia per se ipsa bona sunt». La descrizione della terra oscura non è la descrizione del chaos, dell'informe «sine specie, sine qualitate, sine mensuris» che si ritrova nei poeti classici, ma implica una serie di operazioni, appartenenti all'ordine stesso del linguaggio, che escludono di per sé la natura totalmente negativa dell'oggetto descritto (per non parlare dell'attribuzione del bene supremo della vita ai suoi abitanti): «naturas quinque numerant, distinguunt, ordinant, qualitibus propriis enuntiant nec eas esse desertas infecundasque permittunt, sed suis inhabitatoribus complent eisque ipsis formas congruas [...] adtribuunt et quod antecellit omnibus, vitam» (*ibid.*, 230).

⁹ Cfr. HADOT 2005, 377-390. L'Autrice argomenta (p. 388) che fra i *Platonici libri*, scoperti da Agostino nel soggiorno milanese (*Conf.*, VII, 9, 13; VIII, 2, 3), non poteva mancare un testo dedicato all'itinerario dell'anima nel suo ritorno alla patria, al mondo intelligibile, un testo in cui si indicano verosimilmente due vie, riprese entrambe da Marziano Capella: il ciclo delle discipline liberali, come introduzione alla filosofia platonica, e la pratica della teurgia, delle arti divinatorie (ragione valida per escludere che si tratti di un testo di Plotino).

to, per affermare una professione di fiducia nella razionalità dialettica, a partire dalla definizione dell'uomo, *animal rationale mortale*, all'interno della quale le due *differentiae* (rispetto alla suprema categoria dell'essere) indicano al tempo stesso il *progressus*, l'allontanamento dall'essere, dal genere del vivente, la caduta nella mortalità, cioè nella *species* del vivente mortale, e quindi il *regressus*, il ritorno alla dimensione immortale dell'anima, che consiste nella sua razionalità, comune alla *species* dell'uomo e del vivente immortale:

Per prima cosa vediamo come è solita venire utilizzata la parola 'ragione'; ci deve stimolare soprattutto il fatto che lo stesso uomo sia stato così definito dai sapienti antichi: 'l'uomo è un animale ragionevole mortale'. Posto il genere animale, vediamo che sono aggiunte due differenze, con le quali credo che si dovesse consigliare all'uomo dove doveva ritornare e da dove fuggire. Infatti come l'allontanamento dell'anima ha prodotto la caduta fino alle cose mortali, così il ritorno (*regressus*) deve essere verso la ragione. Con una parola, dalle bestie si differenzia in quanto si definisce ragionevole, con un'altra dalle cose divine in quanto mortale. Se non manterrà il primo attributo, sarà una bestia, se non si allontanerà dal secondo l'anima non sarà divina.¹⁰

Poiché non si dà ordine senza *differentia*, ciò che è perfettamente buono, l'assoluto divino, in cui domina la suprema *aequalitas*, la perfetta identità

¹⁰ Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 11, 31, 124 (traduzione, con qualche modifica: AGOSTINO 2006, p. 415): «Ac primum uideamus, ubi hoc uerbum, quod ratio uocatur, frequentari solet; nam illud nos mouere maxime debet, quo ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale: Hic genere posito, quod animal dictum est, uidemus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo, et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet; uno uerbo a bestiis, quod rationale, alio a diuinis separatur, quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit, hinc nisi se auerterit, diuina non erit». L'importanza di questo testo era stata già rilevata dalla Hadot, che aveva sottolineato l'identificazione dell'uomo con l'anima razionale: «La mortalité de l'homme ne désigne plus la mort de son corps, mais le penchant de l'âme raisonnable vers les choses corporelles et mortelles» (HADOT 1984, 106). Ritengo che in questo passo la "discesa", il *progressus*, indica tecnicamente l'ordine discendente dal genere del vivente, *animal*, che può comprendere anche il vivente immortale, alla specie del vivente mortale, che comprende uomini e bestie, mentre la *differentia* della razionalità è comune all'uomo e al vivente divino, quindi costituisce la mediazione privilegiata nel ritorno all'unità.

dell'essere con se stesso¹¹, non è ordinabile secondo la razionalità di una tassonomia: per questo, il *regressus animae* agostiniano può essere razionalmente praticato all'interno di un *ordo* che implica, per la sua stessa natura, la presenza del negativo¹². Per analogia strutturale profonda con l'*ordo* delle *artes* o *disciplinae*, l'assetto retorico del discorso tollera e persino richiede la presenza di barbarismi e solecismi, di quelle imperfezioni che risultano tali quando non si inseriscono nell'armonia differenziata di un insieme e si accumulano in eccesso¹³. La stessa funzione può attribuirsi a paralogismi e sofismi nella disputa dialettica¹⁴. Per la stessa analogia, che risponde con gli argomenti classici di ogni teodicea alla drammatica affermazione della realtà ontologica del male, l'esistenza dell'*insipiens*, dell'uomo privo di ragione, non mette in crisi l'ordine provvidenziale necessario, ma si colloca negli spazi ad esso riservati, indipendentemente dalla volontà individuale di disordine¹⁵: lo sguardo della

¹¹ Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 1, 2, 107: «Ubi omnia bona sunt ... ordo non est. Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat ... Sed sunt ... etiam mala, per quae factum est, ut et bona ordo concludat; nam sola bona non ordine reguntur sed simul bona et mala...Ex quo fit, ut omnia simul, quae deus administrat, ordine administrantur». Su questo tema nella tradizione platonica, si veda BEIERWALTES 1980.

¹² Nelle *Retractationes* Agostino definisce l'opera come una indagine sul bene e male, in rapporto alla provvidenza divina, e insinua di aver deviato il discorso sul programma degli studi (utile comunque al distacco dalle cose corporee), perché il problema era troppo difficile per i suoi discepoli: «Etiam libros de ordine scripsi, in quibus quaestio magna uersatur, utrum omnia bona et mala diuinae prouidentiae ordo contineat. Sed cum rem uiderem ad intellegendum difficilem satis aegre ad eorum perceptionem, cum quibus agebam, disputando posse perduci, de ordine studendi loqui malui, quo a corporalibus ad incorporea potest profici» (AGOSTINO 1984, *Retr.*, I, 3, 12).

¹³ Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 4, 13, 114: «Detrahe [...] ista carminibus, suauiissima condimenta desiderabimus. Congere multa in unum locum, totum acre putridum rancidum fastidibo».

¹⁴ *Ibid.*, II, 5, 13, 114-115: «Mentientes conclusiones aut inrepentes paulatim uel minuendo uel addendo in assensionem falsitatis quis non metuat, quis non oderit? Saepe tamen in disputationibus certis et suis sedibus collocatae tantum ualent, ut nescio quo modo per eas dulcescat ipsa deceptio».

¹⁵ *Ibid.*, II, 4, 11, 113: «Namque omnis uita stultorum quamuis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per diuinam tamen prouidentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo

mente coglie l'armonia solo a condizione di estendersi alla totalità, *simul uniuersa collustret*.

Dalla definizione dell'ordine come principio in virtù del quale Dio dispone tutte le cose, essendone egli al di fuori¹⁶, inizia il libro II, in cui sono presenti Alipio e Monica. L'*intelligere* del sapiente, orientato all'assoluto, pone il tema paradossale dell'intelligenza della stoltezza: l'esistenza dello stolto, dell'*insipiens*, non mette in crisi l'ordine provvidenziale necessario, perché lo sguardo della mente coglie l'armonia solo a condizione di estendersi alla totalità, in cui assume significato la vita dello stolto, allo stesso modo in cui la funzione del carnefice è necessaria al governo della *civitas*, la meretrice contribuisce alla moralità di una società ordinata, come richiede qualche imperfezione l'assetto retorico del discorso, o l'andamento della disputa¹⁷.

La razionalità (*ratio*) assicura la sua guida per ascendere, attraverso le *disciplinae* in cui esprime se stessa, alla conoscenza delle realtà intelligibili, verso la conquista della sapienza¹⁸.

Un duplice ordine, l'*ordo vitae*, l'insieme dei precetti etici, civili e religiosi, e l'*ordo eruditionis*, la trama teorica dell'enciclopedia del sapere, trae origine dall'ordine assoluto della *justitia Dei*, unico fondamento della suprema disciplina che può definirsi come legge divina direttamente trascritta nelle anime

esse sinitur ubi esse non debet. Ita fit, ut angusto animo ipsam solam quisque considerans ueluti magna repercussus foeditate auersetur. Si autem mentis oculos erifens atque diffundens simul uniuersa conlustret, nihil non ordinatum suisque semper ueluti sedibus distinctum dispositumque reperiet».

¹⁶ *Ibid.*, II, 1, 2, 107.

¹⁷ *Ibid.*, II, 4, 11 - 5, 13, 113-115.

¹⁸ Sul problema se lo schema delle sette arti liberali sia da attribuirsi all'enciclopedista latino Varrone, anche se allo stato della nostra disponibilità di testi lo schema è per la prima volta documentato da Agostino, una discussione serrata è stata aperta nelle due redazioni di un'opera fondamentale: HADOT 1984, 156-190 e HADOT 2005, 333-373 e 469-481.

sapienti¹⁹. L'*ordo eruditionis*, in funzione dell'apprendimento, *ordo ad discendum*, è il percorso che tende alla meta suprema del sapere nella sua unità e totalità, cioè la *philosophiae disciplina* nella quale, a uno stadio di divina altitudine, l'intelletto non può trovare altro che l'unità²⁰. Percorso a sua volta duplice, perché al sapere si è condotti dall'autorità, divina ed umana, il cui fondamento risiede nella prima, manifestata nelle Scritture con assoluta certezza, e dalla razionalità: l'*auctoritas* è anteriore nell'ordine temporale²¹, in quanto apre la porta a quanti desiderano apprendere realtà "buone, grandi e nascoste" (*bona magna et occulta*: etica, fisica e metafisica). Per chi ha varcato la soglia aperta dall'*auctoritas*, le nozioni apprese rivelano la loro intima *ratio*. La percezione della *ratio* interna alle nozioni apprese è preludio alla conoscenza della *ratio* in sé, elemento di una struttura triadica dell'intelligibile: ragione, intelletto, principio di tutte le cose (*ratio, intellectus, universorum principium*)²².

Lo schema delle diverse discipline germina direttamente dalla riflessione sulla *ratio* e sulla natura del "razionale" (*rationabile*), che rinviano a una nozione di totalità e di congruenza, di armonia delle parti nell'insieme, anche quando l'esperienza di questo intimo legame passa attraverso i sensi della vista e dell'udito (l'odorato, il gusto e il tatto non hanno funzione di mediazione razionale) nelle due realtà in cui sono suscettibili di coglierla, le opere dell'uomo e le parole del discorso. La razionalità percepita attraverso la

¹⁹ Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 8, 25, 121.

²⁰ *Ibid.*, II, 18, 47, 133.

²¹ *Ibid.*, II, 9, 26, 122: «tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio [...] et quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa, et quid preter universa universorum principium». Le ben note argomentazioni di Giovanni Eriugena sul rapporto *auctoritas/ratio* trovano un preciso riscontro nell'intellettualismo del giovane Agostino, che distingue la priorità dell'*auctoritas* nel tempo dalla priorità della *ratio* nell'ordine delle cose: «Tempore auctoritas, re autem ratio prior est».

²² *Ibid.*, II, 9, 26-27, 122.

mediazione estetica, può rinviare alle arti più diverse, dall'architettura, privilegiata rispetto alle altre, all'arte scenica, non esclusa l'arte dell'istrione, che hanno in comune la ricerca della proporzionalità. Il dominio proprio del *rationabile* si rivela però in un triplice ambito privilegiato, nel finalismo delle azioni, cioè nell'etica, che implica la consapevolezza soggettiva *dell'ordo vitae*, nell'apprendimento (*in discendo*), e infine nella felicità contemplativa (*in delectando*): il che si risolve nel triplice ammonimento, a non fare nulla temerariamente, a insegnare rettamente, a contemplare felicemente²³. All'ordine del *recte docere* appartengono le arti della parola, *disciplinae in dicendo*, e quindi il trivio, mentre le discipline del quadrivio si configurano come *disciplinae in delectando*, via d'accesso insostituibile alla felicità della contemplazione.

A proposito delle discipline del trivio, Agostino afferma il carattere dinamico-generativo della *grammatica*, intesa come progresso dell'ordine razionale nella sistemazione delle regole del linguaggio, dalla definizione delle lettere, vocali e consonanti, alla nozione di sillaba, alla distinzione di otto generi di forme verbali, e infine delle regole della etimologia, morfologia, sintassi (*motus, integritas, iunctura*). La presenza del *rationabile* all'interno della specie umana costituisce un "vincolo naturale" che impone la *societas* e quindi la comunicazione, per la quale è necessaria l'imposizione dei nomi alle cose, e quindi una "numerazione" delle lettere che esprimono i suoni delle parole, sulla quale si fonda dunque la prima disciplina linguistica²⁴.

La *dialectica, disciplina disciplinarum*, si configura come consapevolezza epistemologica, autocoscienza della ragione, del proprio potere di produrre le regole delle *artes*, in virtù del quale definisce i suoi propri strumenti, e si

²³ *Ibid.*, II, 11, 32 - 13, 35, 125-127.

²⁴ *Ibid.*, II, 12, 35-37, 127-128.

identifica quindi con il metodo²⁵ dell'insegnare e dell'apprendere. La *rhetorica* assume un valore strumentale, in quanto necessaria a persuadere alla moralità pratica il grande numero di quanti seguono le abitudini del senso, non della ragione, e hanno bisogno di essere colpiti dall'emozione²⁶.

Desiderosa di giungere alla felicità della contemplazione, la *ratio* si costruisce un nuovo strumento per superare le disarmonie dei sensi, un percorso ascensionale alla perfetta bellezza²⁷. L'udito, cui appartiene il dominio della parola, fornisce alla *ratio* la mediazione privilegiata, offrendo al suo giudizio la percezione delle tre fondamentali forme sonore, prodotte dalla voce del vivente, dagli strumenti a fiato, dalle percussioni. Materia vile di per sé, senza il ritmo e la modulazione dei toni, nelle cui regole si riconoscono i principi che in grammatica fondano le differenziazioni delle sillabe lunghe e brevi e dei loro accenti: i "piedi" disposti in ordine e scanditi dalle cesure, sono poi contenuti entro i limiti del verso, inteso come misura da cui si può tornare indietro (*modum ... unde reuerteretur, et ab eo ipso uersum*)²⁸.

²⁵ *Ibid.*, II, 13, 38, 128: «Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam uim, qua peperit artem; nam eam definendo distribuendo collidendo non solum digesserat atque ordinarat uerum ab omni etiam falsitatis inreptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant? [...] Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire. sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest». Si rinvia su questo tema a PÉPIN 1976.

²⁶ *Ibid.*, II, 13, 38, 128.

²⁷ *Ibid.*, II, 14, 39, 129: «Hinc se illa ratio ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesiuuit gradus adtque ipsa sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; inpediebatur a sensibus. Itaque in eos ipsos paululum aciem torsit, qui ueritatem sese habere clamantes festinantem ad alia pergere inportuno strepitu reuocabant».

²⁸ *Ibid.*, II, 14, 39-40, 129.

La legge trascendente, *summus modus*, a cui rinvia la conclusione del *De beata vita*, costituisce il vero fondamento di ogni ordine e quindi orienta l'itinerario intellettuale e spirituale, a cui le discipline scolastiche sono prope-
deutiche. La *scientia* del *modus*, che utilizza "bene" la regola della misura, quindi esercizio sapienziale, è nella sua stessa definizione la musica, intesa come "scienza del ben modulare": *musica est scientia bene modulandi*²⁹. Ai poeti, che obbediscono alla legge del numero (*rhythmus*), la ragione attribuisce il potere di elaborare il mito razionale: la legge del numero consente il superamento della materia sensibile, del suono che trascorre nel tempo, perché la mediazione della memoria, cui rende omaggio il "mito razionale" delle Muse, riconduce al presente il suo trascorrere, per attingere infine la realtà immutabile del numero in sé, dei numeri divini ed eterni³⁰.

La ragione indaga successivamente i rapporti che intercorrono tra figure visibili e intelligibili, sistematizzando le nozioni nella scienza della geometria. Le leggi matematiche dell'astronomia, valedoli nella successione dei tempi e nell'ordine degli spazi, forniscono agli spiriti religiosi la più valida delle conferme, per confondere invece la petulanza dei curiosi (conoscenze che erano state utili per riconoscere l'inaffidabilità dei Manichei)³¹. Dopo aver costruito per la sua ascesa, con le *artes in delectando*, un perfetto e mirabile *gradus ad pulchritudinem*, la *ratio* soggiace alla tentazione angelica della superbia, nel tentativo di dimostrare l'immortalità dell'anima, scontando la sua presunzione con un attimo di supremo smarrimento.

²⁹ Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, 2, 2, col. 1083. La stessa definizione ricorre in Censorinus (*De die natali*, 10, 2), Aristides Quintilianus (*De musica*, I, 4, 1) e in MARTIANUS CAPELLA 1983, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IX, 930, 356: «Et quoniam officium meum - scil. Harmoniae - est bene modulandi sollertia».

³⁰ Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 14, 40-41, 129-130.

³¹ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, V, 3, 3-7, 12, 58-63 (AGOSTINO 1993, 50-65).

Le espressioni fenomeniche delle cose numerate catturano la *cogitatio*, a cui sfugge il numero ideale e assoluto, nel momento stesso in cui crede di averlo catturato: la vera *eruditio* consiste infatti nel non soggiacere al fenomeno per ricondurre sistematicamente all'unità le nozioni disperse nelle diverse discipline³². Il vertice sapienziale della *philosophia* occupa infatti il posto della matematica, dal momento che i processi della *ratio*, di analisi e di sintesi, conducono comunque all'unità, unità nella sua distinzione, *unum purgatum* nel caso dell'analisi, unità nella sua totalità, *unum integrum*, nella sintesi: «Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo»³³. Il percorso è al tempo stesso un percorso di autocoscienza e di disciplina morale, “esercizio spirituale” nel senso definito da Pierre Hadot, che riconduce l'anima a se stessa, al superamento delle discontinuità e disarmonie che turbano chi si arresta al frammento, ed è tentato di mettere in discussione l'assoluta giustizia dell'artefice. Anche le api e gli uccelli fabbricano costruzioni mirabili per esattezza e proporzioni, ma sono privi della consapevolezza del numero³⁴. Questa riflessione sottilmente iniziatica nella sua consapevolezza epistemologica, attraversata dal senso forte del “progresso spirituale”, che attraversa la tradizione neoplatonica, si conclude nel nome misterioso e solenne di Pitagora, già da Cicerone (*Tusc.*, I, 25, 62) associato alla consapevolezza della memoria e alla forza dell'investigazione³⁵. L'omaggio a Pitagora e alle Muse, di cui Agostino farà

³² Cfr. AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 16, 44, 131: «Quibus si quisque non cesserit et illa omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda».

³³ *Ibid.*, II, 16, 44-18, 48, 131-133.

³⁴ *Ibid.*, II, 19, 49, 134.

³⁵ *Ibid.*, II, 20, 53-54, 136.

puntuale autocritica³⁶, potrebbe essere un omaggio alla tradizione delle scuole filosofiche, alla *pietas* che in esse era stata praticata.

Collegato evidentemente al progetto culturale del *De ordine*, l'unico trattato sulle arti che Agostino effettivamente scrive, cioè il *De musica*, consente di comprendere i fondamenti dell'apprendimento e delle *disciplinae* presenti alla cultura agostiniana. Se la natura dell'opera è strettamente tecnica, in quanto dedicata alla prosodia e alla metrica, con particolare attenzione all'esametro "eroico" dell'*Eneide* (libri IV-V), l'oggetto della disciplina nella quale alle Muse "si attribuisce l'onnipotenza" è la misura, il *modus*, il cui grado supremo fonda la razionalità universale: diversificata nella misura cui dovrebbe ispirarsi ogni azione, o che definisce ogni genere di suono, in particolare il suono della parola, e nel ritmo definisce una specifica forma di movimento, *movendi quaedam peritia*³⁷.

La nozione di tempo come misura del movimento, posto da Aristotele nel libro IV della *Physica*, attraverso le probabili fonti, Aristosseno e Aristide Quintiliano³⁸, può considerarsi la premessa filosofica lontana di un'opera tecnica che veicola tuttavia le conseguenze di questa consapevolezza. In particolare, il primo libro pone il problema della durata, della *diuturnitas*³⁹, e del rapporto numerico fra diverse unità di durata, secondo tre fondamentali leggi, che nell'ordine si possono definire armonica, ritmica, metrica.

La durata può essere minima, ridursi alla dimensione dell'istante, ma costituisce tuttavia una unità temporale:

³⁶ Cfr. AGOSTINO 1984, *Retr.*, I, 3, 13.

³⁷ Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, 1-2, 1-3, coll. 1083-84.

³⁸ Il riferimento a questi autori è puntualmente seguito nell'edizione del testo in AGOSTINO 1976, 380-708.

³⁹ Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, 7, 13, col. 1090: «Item quaero, quid putes diuturnitati esse contrarium, sicuti est tarditati velocitas».

Osserva dunque allora che una qualsiasi sillaba breve, pronunciata nella durata più breve, che svanisce appena è sgorgata, occupa tuttavia nel tempo un frammento di spazio, e ha una sua piccola durata⁴⁰.

La distinzione fra ritmo e metro, già posta con chiarezza da Aristide Quintiliano⁴¹, consente ad Agostino di stabilire, all'inizio del libro III e all'inizio del libro V, la differenza fondamentale fra una durata priva di limite, fondata sulla ripetibilità indefinita di una "microcellula", una unità di ritmo, e l'organizzazione di diverse unità di ritmo nella forma chiusa del verso⁴².

La riflessione agostiniana sulla musica costituisce dunque, anche nei suoi aspetti più tecnici, una riflessione sulla durata, di cui il filosofo stoico Crisippo, partendo dal problema aristotelico della misura, per cui l'istante che segna la fine, il limite di un tempo, "non è" tempo⁴³, aveva dimostrato, forse in polemica con gli Epicurei⁴⁴, la conseguenza paradossale: se ogni durata è divisibile all'infinito, l'istante presente non sarà mai veramente presente⁴⁵.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 3, 3, coll. 1101-1102: «Rursus hoc vide, quamlibet syllabam brevem minimeque diu pronuntiatam, et mox ut eruperit desinentem, occupare tamen in tempore aliquid spatii, et habere quamdam morulam suam».

⁴¹ Cfr. ARISTIDE QUINTILIANO 1963, *De musica*, I, 13-14, 32-33.

⁴² Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, III, 1, 2, col. 1115: «Ergo quondam oportet distingui etiam vocabulis ea quae re ab se distincta sunt, scias illud superius genus copulationis, rhythmum a Graecis; hoc autem alterum, metrum vocari: latine autem dici possent illud numerus, hoc mensio vel mensura. Sed quoniam hec apud nos nomina late patent, et cavendum est ne ambigue loquamur, commodius utimur graecis. Vides tamen [...] quam recte utrumque nomen sit his rebus impositum. Nam quoniam illud pedibus certis provolvitur, peccaturque in eo si pedes dissoni misceantur, recte appellatus est rhythmus, id est numerus: sed quia ipsa provolutio non habet modum, nec statutum est in quoto pede finis aliquis emineat; propter nullam mensuram continuationis non debuit metrum vocari. Hoc autem utrumque habet: nam et certis pedibus currit, et certo terminatur modo. Itaque non solum metrum propter insignem finem, sed etiam rhythmus est, propter pedum rationabilem connexionem. Quocirca omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est. Rhythmi enim nomen in musica usque adeo late patet, ut haec tota pars eius quae ad diu et non diu pertinet rhythmus nominata sit». Si veda anche *ibid.*, V, 1, 1, col. 1147, la distinzione fra ritmo, metro e verso.

⁴³ Cfr. *Phys.*, IV, 11, 220a15 ss.

⁴⁴ Cfr. GOLDSCHMIDT 1969, 37-41, ove si sottolinea che l'inesistenza dell'istante presente, tra

La divisibilità non significa tuttavia, per gli Stoici, che lo spazio e il tempo definiti dal movimento e dall'azione dei corpi siano privi di realtà, anzi il grado massimo di realtà può essere attribuito al tempo che definisce "l'intervallo" dell'intero ciclo cosmico⁴⁶, mentre una realtà, che non è quella dei corpi, è riconosciuta comunque al tempo dell'azione, al presente che la sensazione, e a livello più elevato la coscienza della sensazione, hanno la possibilità di cogliere.

Nel testo del *De musica* Agostino definisce la fenomenologia della percezione uditiva, utilizzando strumenti concettuali forniti probabilmente da analisi ciceroniane sulla funzione conoscitiva della memoria⁴⁷:

Per queste ragioni, anche nell'udire una sia pur brevissima sillaba, se la memoria non viene in aiuto, per far sì che al momento del tempo in cui risuona non l'inizio, ma la fine della sillaba, rimanga nell'animo quel movimento che si è prodotto quando l'inizio è risuonato, possiamo dire di non aver sentito niente⁴⁸.

passato e futuro, sarebbe un argomento per contestare la nozione di atomo.

⁴⁵ Cfr. ARIUS DIDYMUS 1877, fr. 26 (rist. anast., 461; ARNIM 1903, vol. II, 509). Sul paradosso dell'inesistenza del presente, e sugli sviluppi nella riflessione sul tempo (in particolare in Seneca e Agostino), si rinvia a SORABJI 1983.

⁴⁶ Secondo Simplicio si tratta della teoria di Crisippo, che supera la teoria di Zenone, per cui il tempo è semplicemente "intervallo del movimento" (ARNIM 1903, vol. II, 510).

⁴⁷ Cfr. CICERONE 1974, *De off.*, I 4, 584: «Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est, se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque de-gendam praeparat res necessarias».

⁴⁸ Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, VI, 8, 21, col 1174: «In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere».

Ciceroniana è la definizione di *prudentia* che Agostino riprende quasi alla lettera nel *De diversis quaestionibus*⁴⁹, e nel libro XI delle *Confessioni* costituisce la formula risolutiva che risponde agli interrogativi sul tempo:

Sunt enim haec in anima tria quaedam .et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio⁵⁰.

Non si può fare a meno di sottolineare che la riflessione sul tempo dell'XI libro inizia dal *quomodo dixisti?* dall'interrogativo sulla parola divina, sul *Verbum*, a partire da cui tutte le cose sono state create, che non può identificarsi con una voce fuggitiva, "vox acta atque transacta, coepta et finita", della quale "sonuerunt syllabae atque transierunt"⁵¹.

Nel *De musica* la memoria unifica i tempi come il raggio visivo che parte dalla pupilla consente di unificare gli spazi⁵², perché l'anima, inferiore all'assoluto divino, può comparare la propria mutabilità alla perfetta identità dell'essere⁵³.

⁴⁹ Cfr. AGOSTINO 1975, *De div. quaest.*, XXXI, 1, 41: «Prudentia est rerum bonarum et malorum et neutrarum scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, prouidentia: Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt; intellegentia per quam ea perspicit quae sunt; prouidentia per quam futurum aliquid videtur antequam factum est» (CICERONE 1965, *De inv.*, II, 159-161).

⁵⁰ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, XI, 20, 26, p. 207 (AGOSTINO 1996, 136-137).

⁵¹ *Ibid.*, XI, 6, 8.

⁵² Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, VI, 8, 21, col. 1174: «Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuvat, qui e brevis pupulis in aperta emicant [...] ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit».

⁵³ *Ibid.*, VI, 13, 37, col. 1183: «Restat ergo ut quaeramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est?».

La distinzione fra il sentire, il ricordare che consente lo strutturarsi della sensazione, e infine il giudicare, che platonicamente rinvia a una dimensione *a priori* della razionalità⁵⁴, conduce alla distinzione fra *numeri occurrentes* e *numeri iudiciales*, definibili come numeri “che l’anima non recepisce dal corpo, ma piuttosto li imprime al corpo, dopo averli ricevuti essa stessa dalla suprema Divinità”⁵⁵: idee-numeri, se si opera un ulteriore slittamento di senso verso la categoria di “Pythagorean music”⁵⁶, approdo intelligibile di un itinerario mediato dalla memoria, che percepisce nell’ordine sensibile la legge del numero, perché è impressa nell’anima⁵⁷.

La complessità della “fenomenologia della sensazione” agostiniana⁵⁸ evoca una sintesi platonico-stoica di cui non si può non riconoscere la ricchezza.

Il verso di Ambrogio *Deus creator omnium*⁵⁹, che risuona dal *De musica* al libro XI delle *Confessioni*, dimostra fino a che punto la riflessione agostiniana

⁵⁴ *Ibid.*, VI, 4, 5, col. 1165: «Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel aborrendo quasi quoddam naturali iure ferre sententia».

⁵⁵ *Ibid.*, VI, 4, 7, col. 1167: «quos non a corpore accipit anima, sed acceptos a summo Deo ipsa potius imprimit corpori». Sui *numeri iudiciales* si veda NOVAK 1975.

⁵⁶ Si veda O’MEARA 2005 per un’analisi della riflessione sulla musica nel tardo platonismo, a partire soprattutto dal matematico Nicomaco di Gerasa.

⁵⁷ Cfr. AGOSTINO 1845, *De mus.*, VI, 8, 21, col. 1174: «Et illi occurrentes numeri, qui certe non pro suo nutu, sed pro passionibus corporibus aguntur, in quantum eorum intervalla potest memoria custodire, in tantum his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur. Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat et desinat, alio tempore initium eius et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere».

⁵⁸ Cfr. VANNI ROVIGHI 1962.

⁵⁹ Cfr. AMBROGIO, *Hymn.*, IV, 1.

sul tempo sia radicata nella riflessione sul ritmo⁶⁰, ma dimostra anche che il razionalismo del *De ordine*, attraverso quella ammirabile “*Critica del giudizio*”, che è il libro VI del *De musica*, segna in profondità il pensiero agostiniano nella sua complessa evoluzione.

Dalla prospettiva tardoantica del sapere enciclopedico teorizzata nel *De ordine*, l’evoluzione del pensiero agostiniano, che costantemente risponde al suo ruolo storico e istituzionale, perviene, nel *De doctrina christiana* (la cui redazione è stata interrotta per trenta anni), alla elaborazione di un programma funzionale alla formazione ecclesiastica, quindi funzionale alla ben diversa situazione storica della cultura medievale⁶¹. Nonostante la diversa prospettiva e la distanza cronologica dai *Dialogi*, è possibile enucleare dal testo alcuni elementi che chiariscono una epistemologia delle *artes* implicita nel *De ordine*, nel *De musica* e nella digressione dedicata alla memoria nel libro X delle *Confessioni*.

La riduzione delle *artes*, e soprattutto della *philosophia*, a spoglie depredate al tempio pagano del faraone per costruire il tempio di Gerusalemme, costituisce il fondamento di tutte le successive teorie della subordinazione (*reductio*) al sapere teologico. L’argomento appartiene, è vero, a un trattato di ermeneutica scritturale e di *eloquentia* sacerdotale, ma in quanto la prospettiva teorica è condizionata dalla concezione istituzionale-ecclesiale di un magistero che ricostituisce un nuovo ordine del sapere. L’oggetto dell’insegnamento,

⁶⁰ Per una più ampia analisi su questo tema rinvio a AGOSTINO 1996, *Conf.*, 295-330.

⁶¹ La polemica contro il rifiuto manicheo dell’Antico Testamento, e soprattutto del racconto della creazione, nel 389 aveva ispirato una prima opera esegetica, il *De Genesi contra Manichaeos*: nella funzione episcopale, la corretta interpretazione della Scrittura, finalizzata alla formazione dei fedeli attraverso la predicazione, costituisce un impegno istituzionale, di cui Agostino ritiene necessario fissare le regole, nel “trattato più importante di ermeneutica scritturistica in lingua latina che l’antichità cristiana ci abbia lasciato” (SIMONETTI 1994, p. IX): il *De doctrina christiana*, la cui redazione inizia nel 395-96, interrompendosi al libro III, XXV, 36, per concludersi infine nel 426 (cfr. *Retr.*, II, 4).

della *doctrina*, e quindi della conoscenza, è duplice, costituito cioè dalle cose e dai segni:

Segno (*signum*) è una cosa che, oltre l'aspetto esterno che presenta ai sensi, fa venire in mente qualcos'altro a partire da sé [...] Dei segni alcuni sono naturali, altri intenzionali (*data*). Sono naturali quelli che, senza alcuna intenzionalità e volontà di significare, fanno conoscere, a partire da sé, qualcos'altro oltre sé, come il fumo significa il fuoco⁶².

La scienza dei segni, delle mediazioni, *doctrina signorum*, può esserlo dei segni significanti realtà di istituzione umana (*res quae instituerunt homines*), e di istituzione divina, cioè sostanzialmente la Scrittura, oggetto di interpretazione secondo i metodi definiti in parte nel II e soprattutto nel III libro.

Le *res* devono risultare ordinate secondo la gerarchia dell'amore, dell'*ordo amoris* cristiano, in funzione del quale Agostino definisce le diverse categorie dell'*uti*, dell'utile, e del *frui*, del godimento disinteressato, ove il *frui* si riferisce all'ambito del valore in sé, dell'assoluto e del divino (l'ambito tradizionale della *philosophia*), mentre la sfera dell'*uti*, del valore d'uso, è lo spazio delle realtà irrimediabilmente votate alla contingenza. La triplice distinzione fra le *res* ("da godere", "da utilizzare", "da utilizzare e gode-

⁶² Cfr. AGOSTINO 1962, *De doct. Christ.*, II, 1, 1-2, 32 (traduzione italiana in SIMONETTI 1994, 74-75): «Quondam, de rebus cum scriberem, praemisi commonens ne quis in eis attenderet nisi quod sunt [...] Signum est [...] res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire [...] Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem».

re"; *quibus fruendum; quibus utendum; quibus utendum et fruendum*⁶³) fonda a sua volta la necessità di una pedagogia della *dilectio*, che ha per oggetto le scelte più profonde e immediate dell'individuo, gli stessi rapporti con il proprio corpo: «Occorre [...] insegnare all'uomo la misura (*modus*) dell'amare, come cioè possa amare se stesso in modo da trarne giovamento»⁶⁴.

Fra le realtà create dall'uomo, più precisamente fra le *artes*, il discrimine è dato dall'irrazionalità che diverse *artes* condividono con la superstizione: le *institutiones non superstitiosae* contrapposte alle *superstitiosae*, produttive dell'apparenza di *artes*, come le abilità dei maghi e degli astrologi (la digressione sulla *superstitio* preannuncia la contestazione della civiltà del politeismo nel *De civitate Dei*)⁶⁵. In riferimento agli oggetti le *artes* si distinguono a loro volta secondo precisi giudizi di valore, in superflue (le arti del mimo, del teatro in genere e dell'ornamento, come pittura e scultura), comode e necessarie (legame di convenzioni nei rapporti umani: dall'abbigliamento alla scrittura, alle varietà dei linguaggi, all'agricoltura, alla fabbricazione di suppellettili): caratteristica di queste *artes* è la loro dimensione empirica, condizionata dalla temporalità di un'esperienza che si vale del passato per ottenere il risultato previsto. La *historia*, intesa come narrazione, che non ha valore

⁶³ Cfr. AGOSTINO 1970, *De div. quaest.*, XXX, 38

⁶⁴ Cfr. AGOSTINO 1962, *De doctr. Christ.*, I, 25, 26, 20.

⁶⁵ *Ibid.*, II, 20, 30-25, 38.

di istituzione di origine umana, perché l'ordine dei tempi passati appartiene al creatore e signore dei tempi, appartiene piuttosto alla categoria delle metodologie che gli uomini hanno prodotto investigando realtà di origine divina⁶⁶. Fra queste forme di sapere dallo statuto epistemologico non ben definito, rientra una *narratio* "simile alla dimostrazione" che racconta le cose presenti, e comprende le diverse forme di conoscenza della natura e degli astri⁶⁷. Un'ultima duplice categoria comprende le strutture formali della razionalità pura, *quae ad rationem animi pertinent*, cioè la dialettica e la scienza del numero.

Nel momento in cui Agostino sembra voler ridurre il significato delle *artes* a un valore strumentale, compie un'operazione paradossale, perché sottrae alla ragione individuale le discipline "della razionalità pura", la dialettica e le scienze del numero, per affermarne l'origine divina e la natura "trascendentale": La verità dei rapporti logici, la *veritas connexionum*, che è di per sé indipendente dalla verità o falsità dei giudizi, non è infatti fondata ad opera degli uomini, ma è solo riconosciuta e messa per iscritto, come la logica del definire e del distinguere, che può anche essere applicata ad oggetti falsi, ad esempio alle favole pagane:

⁶⁶ *Ibid.*, II, 27-30, 41-47, 62-65.

⁶⁷ *Ibid.*, II, 29, 45-46, 63-64.

Ipsa tamen veritas conexionum non instituta sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta⁶⁸.

Per quanto riguarda la *disciplina numeri*, appare chiaro anche al più lento di comprensione, “che non è istituita dagli uomini, ma è piuttosto oggetto di indagine e di scoperta” («quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata et inventa»)⁶⁹. Questo elemento di continuità con l’ispirazione dei *Dialogi*, alimenterà in profondità espressioni diverse di un razionalismo dialettico che attraversa il pensiero latino prima del recupero di Aristotele.

In questa prospettiva l’arte dell’*eloquentia*, la tecnica della convinzione cui è dedicato il libro IV, assume ben altro rilievo rispetto alla frettolosa liquidazione della retorica nel *De ordine*, perché oggetto ultimo dell’insegnamento è l’universalità della *caritas*, la nuova razionalità fondata sulla *dilectio Dei*⁷⁰.

⁶⁸ *Ibid.*, II, 29, 45-46, pp. 63-64 (traduzione italiana in SIMONETTI 1994, 140-141).

⁶⁹ *Ibid.*, II, 35.38, 53-56, 69-71.

⁷⁰ La corretta gerarchia degli amori segue un quadrupliche schema (“ciò che è al di sopra di noi”, *quod supra nos*; “ciò che noi siamo”, *quod nos*; ciò che è accanto a noi”, *quod iuxta nos*, cioè il nostro prossimo; “ciò che è interno al nostro limite”, *quod intra nos*, cioè il nostro corpo (AGOSTINO 1962, *De doct. Christ.*, II, 26, 27, 24-25; 37, 41, 30). Poiché l’*ordo amoris* deve essere insegnato pazientemente, l’arte dell’*eloquentia*, nonostante il più incerto statuto epistemologico, assume tuttavia rilievo dominante nel libro IV, assumendo per modello l’*eloquentia* divinamente ispirata della parola di Paolo e dei profeti, una “cura dell’insegnare” che non trascura il linguaggio del volgo per essere compresa (*ibid.*, IV, 9, 24, 132-133), e rinvia a quella *sapientia*, che anche il pagano Cicerone riteneva necessaria al bene della *civitas* (*Orator*, 69), necessaria “per insegnare, per dilettere e per convincere [...] Insegnare è una necessità, dilettere è un piacere, convincere è la vittoria” (*ibid.*, IV, 12, 27, 135). Queste finalità si raggiungono con l’uso codificato dei livelli stilistici, basso, medio, alto, ma questa distinzione non è più valida “nelle questioni ecclesiastiche”, perché quando si tratta della salvezza eterna, o dell’eterna dannazione, tutto è rilevante (*omnia sunt magna*). La *ratio* ecclesiale è simile alla struttura della sfera, in cui restano uguali le distanze dal centro, in cui vale quindi il principio dell’attenzione alle circostanze empiriche, che possono richiedere l’inversione delle regole stilistiche, secondo una casistica espressa dal termine *aliquando*: «Si dà anche il caso che, trattando di uno stesso argomento importante, si debba parlare in modo semplice se si insegna, in modo temperato se si predica, in

Nelle *Confessioni* la successione delle età è scandita da una consapevolezza di morte, in sintonia con il *quotidie morimur* di Seneca: «Ed ecco la mia infanzia è ormai morta e io vivo»⁷¹. Il libro primo dell'opera, in cui l'infanzia, cancellata dall'oblio, è ricostruita fino alla condizione prenatale, se alla nostra sensibilità letteraria può apparire del tutto scontato (dopo Proust, i ricordi d'infanzia dovrebbero essere proibiti), è del tutto nuovo nella tradizione antica, perché nessuno, nell'età classica, inizierebbe la sua biografia da un'età la cui razionalità è insignificante. Il racconto agostiniano risponde a un triplice livello di intenzionalità: evocare quel "codice materno" cui è indissolubilmente legata la conoscenza del nome di Cristo, assimilata con il nutrimento del latte⁷², in cui l'ordine provvidenziale si manifesta in un "ordine degli affetti"⁷³; riconoscere il segno del peccato originale, l'impossibilità dell'innocenza, nell'aggressività del lattante⁷⁴, dopo aver tuttavia riconosciuto, nell'apparente incompiutezza infantile, l'unità dell'*esse-vivere-intelligere*, per rendere evidente, nella sequenza dell'apprendimento ludico e spontaneo del linguaggio, la natura dell'anima⁷⁵, che recupera in se stessa i fondamenti del conoscere e

modo elevato se si spingono a convertirsi gli animi riluttanti» (*ibid.*, IV, 18-19, 38, 142). Sviluppatisi con grande ricchezza da Gregorio Magno, questi principi, che decretano il trionfo di Isocrate e dell'arte del convincere, costituiranno i fondamenti della formazione ecclesiastica in Occidente fino all'età moderna.

⁷¹ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, I, 6, 9, 4 (AGOSTINO 1992, 16-17): «Et ecce infantia mea olim morta est ego uiuo».

⁷² *Ibid.*, III, 4, 8, p. 30 (AGOSTINO 1992, 84-85).

⁷³ *Ibid.*, I, 6, 7, p. 4 (AGOSTINO 1992, 12-15); I, 11, 17, p. 9 (AGOSTINO 1992, 28-30).

⁷⁴ *Ibid.*, I, 7, 11, p. 6 (AGOSTINO 1992, 18-21).

⁷⁵ Anche se l'unità è unità dell'anima spirituale platonica, qualche assonanza testuale giustifica l'ipotesi che Agostino abbia avuto presenti i problemi sollevati dal *De anima* di Tertulliano, il quale segue gli Stoici nel ritenere l'anima di natura materiale, della materia sottile del respiro, ma contesta allo Stoicismo lo sviluppo a tre stadi dell'anima umana, di natura vegetativa nell'embrione, di natura animale nel bambino, e infine razionale dopo i sette o i quattordici anni.

apprende il rapporto fra *signum* e *res*, secondo le argomentazioni del *De magistro*⁷⁶ ulteriormente sviluppate nel *De doctrina christiana*.

Il libro X delle *Confessioni*, inizia quando l'itinerario di salvezza, dall'infanzia alla conversione, alla morte della madre, è stato narrato. Dopo la diffusione dei libri I-IX, Agostino può essere stato sollecitato a scrivere un seguito, anche se a questo proposito le allusioni non sono chiare. Chiarissima è invece l'intenzione di formulare, a beneficio "dei concittadini e compagni di pellegrinaggio", una *confessio* che riguarda il suo presente, per dimostrare non il raggiungimento della perfezione cristiana, ma la buona volontà di conseguirla⁷⁷. Perché dopo questo proposito e prima di iniziare un pubblico esame di coscienza, ispirato a uno schema suggerito dalla Ia Lettera di Giovanni (I Ep. Io., 2,16), che distingue, all'origine di ogni vizio, la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* e l'*ambitio saeculi*, Agostino inserisce il trattato sulla memoria che occupa i capp. 8, 12-26, 37, cioè una terza parte del libro?

Interpretando il libro X in funzione dell'XI, si potrebbe rispondere che la memoria include qui la "visione", il presente del presente del famosissimo testo di *Confessioni*, XI, 20, 26:

Queste tre forme, infatti, sono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove, il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione (*contuitus*), il presente del futuro l'attesa⁷⁸.

⁷⁶ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, I, 8, 13, 7 (AGOSTINO 1992, 23).

⁷⁷ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 3, 4, 156 (AGOSTINO 1996, 10-11).

⁷⁸ *Ibid.*, XI, 20, 26, 207 (AGOSTINO 1996, 136-137): «Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».

L'argomentare del X libro non procede però nell'analisi del tempo narrativo, alla maniera dell'XI. Il tema della memoria è evocato infatti a partire da un interrogativo che non è un espediente retorico, che rinvia al vertice dell'anima e che ogni credente dovrebbe scrupolosamente porsi: "che cosa amo, dunque, quando amo il mio Dio?"⁷⁹.

La digressione sulla memoria, isolata spesso dal suo contesto in quanto specificamente "filosofica", si comprende piuttosto in sequenza rispetto alla narrazione dell'esperienza estatica, condivisa con la madre, alla fine del libro precedente. L'esperienza di progressivo trascendimento inizia dalla contemplazione della bellezza sensibile, forse delle immagini del giardino oltre la finestra della casa di Ostia, per attingere l'interiorità della mente, ulteriormente trascesa verso la "regione dell'abbondanza", dell'eternità dell'essere⁸⁰. Di questo *itinerarium in Deum*, la cui ispirazione plotiniana è evidente, anche se in Plotino l'oggetto del desiderio spirituale è al di là dell'eternità dell'essere, la digressione del libro X illustra con ulteriore precisione i passaggi. L'anima infatti è prima di tutto la forza vitale, comune anche agli animali, che mantiene nella sua unità vivente la compagine del corpo, e in quanto tale, in questo percorso ascensionale, deve essere attraversata e trascesa al tempo stesso. Il verbo *transibo*, ripetuto tre volte, prima di arrivare alla memoria, afferma questo proposito di attraversamento e trascendimento:

Andrò oltre (*transibo*) questa mia forza, che mi tiene avvinto al corpo e ne riempie di vita la struttura. Non è con tale forza che posso trovare il mio Dio ... Io possiedo un'altra forza, con la quale faccio non solo vivere, ma anche sentire la mia carne [...] Trascenderò (*transibo*) anche questa mia forza; la possiedono infatti anche "il cavallo e il mulo" [Ps. 31,9]: pur essi sentono tramite il corpo. Trascenderò (*transibo*) dunque anche questa forza della mia natura, salendo

⁷⁹ *Ibid.*, X, 7, 11, 160 (AGOSTINO 1996, 20-21).

⁸⁰ *Ibid.*, IX, 10, 23-24, 147-148 (AGOSTINO 1994, 138-143).

grado a grado fino a colui che mi ha creato; ed eccomi giungere alle distese e ai vasti palazzi della memoria⁸¹.

Che il senso e, in una certa misura la memoria, sia comune anche agli animali è questione che si pone anche in altri testi agostiniani⁸², mentre in un testo particolarmente rilevante del *De officiis* di Cicerone, la razionalità propria dell'uomo è individuata precisamente nella facoltà di connettere il passato al presente e al futuro, ricostruendo la serie delle cause e degli effetti, a differenza del senso animale, quasi interamente condizionato dal presente, per la sua scarsa capacità di accedere al passato e di proiettarsi nel futuro⁸³. Per Agostino sono le *similitudines*, le comparazioni fra le cose oggetto di esperienza e quelle semplicemente "credute", oggetto di *doxa* sulla base di esperienze passate, a costituire le strutture di un processo conoscitivo consapevolmente orientato all'azione:

Da tale abbondanza (di oggetti di memoria) traggo via via raffronti (*similitudines*) tra cose che ho sperimentato di persona e altre che ho creduto sulla base

⁸¹ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 7, 11 - 8, 12, 160-161 (AGOSTINO 1996, 20-23): «Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum ... Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat [Rom., 11,8], sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus [Ps., 31,9]; sentiunt enim etiam ipsi per corpus. Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae».

⁸² Cfr. e.g. AGOSTINO 1845, *De mus.*, I, col. 1088: «(Magister) quid putas, nisi quod scientiam qui soli animo tribuit, eam que omnibus irrationalibus animantibus adimit, neque in sensu eam, neque in memoria - nam illud non est sine corpore, et utrumque etiam in bestia est -, sed in solo intellectu collocauit?».

⁸³ Cfr. CICERONE 1974, *De off.*, I, 4, 11, 584: «Inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu mouentur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum uidet earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius uitae cursum uidet».

di quelle sperimentate, le intreccio con quelle passate, e ne deduco la trama di azioni, fatti, speranze future, e tutto questo lo penso come fosse presente⁸⁴.

Nel libro I delle *Tusculanae Disputationes* (I, 24-26), in cui Cicerone discute se la morte debba considerarsi un male, con larghezza di riferimenti alla tradizione platonica, alla dimostrazione del Menone e alla dottrina della preesistenza dell'anima, con preciso riferimento al Fedone e alla nozione di ἰδέα (tradotta con il latino *species*)⁸⁵, l'apologia della memoria è usata come argomento fondamentale per affermare la natura divina dell'anima. L'oggetto di più grande stupore è l'estensione della memoria, che ugualmente è riconosciuta all'inventiva e all'immaginativa, *inventio atque excogitatio*, dalle quali le civiltà sono nate⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 8, 14, 162 (AGOSTINO 1996, 24-25): «Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor. "Faciam hoc et illud" dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus». Il rapporto fra memoria e intenzionalità indirizzata all'agire era stato del resto già lucidamente enunciato nel *De immortalitate animae*, per descrivere la forma particolare di azione continua, che consiste nel formulare un discorso, nel recitare un verso, nel susseguirsi temporale delle sillabe. Cfr. AGOSTINO 1845, *De imm. an.*, III, 3, col. 1023: «Porro, quod sic agitur, et expectatione opus est, ut peragi, et memoria, ut comprehendi queat, quantum potest. Et expectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria».

⁸⁵ Cfr. CICERONE 1976, *Tusc.*, I, 24, 58-59, 506: «Ita nihil est aliud discere nisi recordari. Ego autem maiore etiam quodam modo memoriam admiror [...] Ita nihil est aliud discere nisi recordari. Ego autem maiore etiam quodam modo memoriam admiror».

⁸⁶ *Ibid.*, I, 25-26, 60-62, 506-508: «Si quid sit hoc non vides [...] at quantum sit profecto vides. Quid igitur? utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse quo tamquam in aliquod vas ea quae meminimus infundantur? [...] An inprimi quasi ceram animum putamus, et esse memoriam signatarum rerum in mente vestigia? quae possunt verborum, quae rerum ipsarum esse vestigia, quae porro tam immensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere? Quid? illa vis quae tandem est quae investigat occulta, quae inventio atque excogitatio dicitur?» («Se non vedi che cosa sia, per lo meno vedi [...] certamente quanto sia grande. E allora? dobbiamo pensare che l'anima abbia una capienza, di modo che possa ricevere come un vaso ciò che ricordiamo? [...] O pensiamo che l'anima riceva impressione come cera [...] quali orme possono lasciare le parole e le cose stesse, e d'altra

La trattazione agostiniana segue una tassonomia costituita dai contenuti, di diversa natura, della memoria. La prima parte descrive la funzione mediatrice che la memoria svolge in rapporto alla sensazione, alla massa apparentemente informe e casuale delle sensazioni, che in realtà la memoria ordina e classifica a seconda del senso, del varco attraverso il quale ogni sensazione si è prodotta:

La luce e tutti i colori e le forme dei corpi attraverso gli occhi, attraverso le orecchie invece ogni tipo di suono e tutti gli odori per il varco delle narici, tutti i sapori per quello della bocca, mediante infine la sensibilità del corpo intero le sensazioni di duro, molle, oppure caldo o freddo, levigato o aspro, pesante o leggero [...] tutte queste cose la memoria le accoglie [...] in certi suoi misteriosi e ineffabili meandri per richiamarle [...] e riutilizzarle⁸⁷.

Più esattamente, non sono le *res* a introdursi nella memoria, bensì le immagini delle cose percepite, disponibili anche in assenza di ogni percezione, nel buio e nel silenzio, ma queste immagini si possono suggestivamente descrivere, senza smontare e comprendere il “meccanismo” che le produce:

In realtà non sono le cose che vi penetrano, ma le immagini delle cose sentite stanno lì a disposizione del pensiero che le ricordi. Ma chi potrebbe dire come si siano formate, pur essendo evidente quali sensi le abbiano catturate e riposte all'interno? Giacché, anche stando al buio, in silenzio, posso richiamare alla

parte quale immensità d'estensione potrebbe contenere un così smisurato numero di immagini? Ma qual è infine quella forza che ricerca le cose occulte, cioè la facoltà inventiva e immaginativa?»).

⁸⁷ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 8, 13, 161 (AGOSTINO 1996, 22-23): «Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapores per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retracanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius; quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea».

memoria, se voglio, i colori, e distinguere il bianco dal nero... e la considerazione di ciò che ho attinto attraverso gli occhi non è disturbata dalle interferenze dei suoni, che pur sono presenti, ma come tenuti da parte e nascosti. Se però ne ho voglia e li chiamo, anch'essi si presentano immediatamente, e con lingua immobile e gola silenziosa canto finché ne ho voglia, e sono allora le immagini dei colori [...] a non frapporsi né interferire [...] E così per tutte le altre immagini introdotte e raccolte tramite i sensi: le ricordo a mio piacimento e senza usare l'olfatto distinguo il profumo dei gigli da quello delle viole, e senza nulla assaporare né palpare [...] preferisco il miele al decotto di mosto, il liscio al ruvido⁸⁸.

Senza evocare la struttura triadica dell'anima, memoria-intelletto-volontà (*Epist.* 169, 1), nel testo l'accento cade sul carattere volontario dell'uso della memoria, facoltà di infinita e misteriosa estensione, ma docile nel rispondere alla volontà di evocare i suoi tesori, fino al paradosso di consentire il ricordo dell'oblio, docilità che può evocare il volontarismo dell'appropriazione di sé attraverso la memoria, come è teorizzato da Seneca, nel *De brevitae vitae* e in numerose *Lettere*. La prima parte della digressione (*Confessioni*, X, 8, 12 - 9, 16) può anche considerarsi una analisi dei meccanismi di intervento della volontà sulla sensazione attraverso il ricordo, che rinvia alla memnotecnica dei trattati di retorica:

Ed eccomi giungere alle distese e ai vasti palazzi della memoria, dove stanno i tesori delle innumerevoli immagini impresse dalla percezione di ogni sorta di

⁸⁸ *Ibid.*, 161-162 (AGOSTINO 1996, 22-25): «Nec ipsa tamen intrans, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas. Quae quomodo fabricatae sint quis dicit, cum appareat quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae? Nam et in tenebris atque in silentio dum habito, in memoria mea profero, si uolo, colores, et discerno inter album et nigrum et inter quos alios uolo, nec incurrunt soni atque perturbant quod per oculos haustum considero, cum et ipsi ibi sint et quasi seorsum repositi lateant. Nam et ipsos posco, si placet, atque adsunt illico, et quiescente lingua ac silente gutture canto quantum volo, imaginesque illae colorum, quae nihilo minus ibi sunt, non se interponunt neque interrumpunt, cum thesaurus alius retractatur, qui influxit ab auribus. Ita cetera, quae per sensus ceteros ingesta atque congesta sunt, recordor prout libet et auram liliorum discerno a violis nihil olfaciens et mel defruto, lene aspero, nihil tum gustando neque contrectando, sed reminiscendo antepono».

cose. Ivi è riposto anche tutto ciò che pensiamo ampliando o diminuendo o comunque modificando i dati colti dai sensi, e qualsiasi altra cosa vi sia stata affidata e accantonata e che l'oblio non abbia ancora inghiottito e sepolto. Qui giunto, posso richiamare tutte le immagini che voglio⁸⁹.

Questa prima parte, dedicata alla memoria delle sensazioni, si conclude con il tema ben noto di cui Petrarca riprende le suggestioni, la meraviglia di fronte alle facoltà dell'*animus*, dell'interiorità, ben più grande che di fronte agli spettacoli del "sublime" naturale, esterni alla mente⁹⁰.

Il ruolo della memoria nell'apprendimento del linguaggio, qualcosa di diverso dal suono, diverso dalla memoria di ogni altra sensazione rievocata, "non come un odore che mentre passa e svanisce nel vento colpisce l'olfatto", conduce al tema delle regole che organizzano l'ordine del sapere e dei saperi all'interno di un proprio linguaggio, cioè le discipline liberali, la cui presenza nell'anima, la cui natura "trascendentale" garantisce, nei *Dialoghi*, la destinazione dell'anima alla verità, quindi all'eternità. La differenza fondamentale con la memoria delle sensazioni è che non si tratta più di conservare le immagini, bensì, letteralmente, "le cose stesse":

⁸⁹ *Ibid.*, X, 8, 12, 161 (AGOSTINO 1996, 21-23): «et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, uel augendo uel minuendo uel utcumque uariando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepeliuit obliuio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid uolo».

⁹⁰ *Ibid.*, X, 8, 15, 162-163 (AGOSTINO 1996, 26-27): «Magna ista vis est memoriae ... penetrabile amplum et infinitum ... Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extraipsum ac non in ipso? [...] Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea uidebam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae uidi, et oceanum, quem credidi, intus in memoria mea uiderem spatiis tam ingentibus, quasi foris uiderem».

Qui vi sono anche tutte le cose che ho appreso dalle discipline liberali e non ho ancora dimenticato [...] non sono le loro immagini, bensì le cose stesse, che porto. Cosa sia infatti la letteratura, cosa la dialettica, quanti tipi di questioni esistano, tutto ciò [...] si trova nella mia memoria non come se avessi trattenute delle immagini lasciando fuori le cose: non come un suono echeggiato e trascorso⁹¹.

La memoria delle regole è qualcosa di diverso dal suono, la cui percezione è per Agostino l'esperienza privilegiata del trascorrere del tempo, diverso dalla memoria di ogni altra sensazione:

Non come un odore che mentre passa e svanisce nel vento colpisce l'olfatto, e così facendo trasmette alla memoria un'immagine di sé, che ricordando rievochiamo, o come il cibo, che nel ventre ha ormai perso di certo qualsiasi sapore ma nella memoria quasi lo conserva [...] Queste sono tutte cose che non vengono introdotte nella memoria, ma è solo la loro immagine che con mirabile celerità è colta e riposta come in mirabili celle e dal ricordo mirabilmente rievocata⁹².

La funzione di strutture archetipe che Agostino attribuisce alle *artes* nei *Dialoghi* giustifica la definizione di Solignac della memoria come "apriorità dello spirito"⁹³, in cui le idee innate della tradizione platonica si identificano con le leggi che consentono di dare ordine all'esperienza e di formulare il giudizio, come il libro VI del *De musica* aveva dimostrato. La continuità fra memoria delle sensazioni e delle regole può essere individuata nel carattere volontario e unificante della memoria, perché questa continuità definisce qualcosa che è, *tout simplement*, il *cogitare*:

⁹¹ *Ibid.*, X, 9, 16, 163 (AGOSTINO 1996, 26-27): «Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt [...] nec eorum imagines sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum quidquid horum scio, sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim aut sonuerit et praeterierit, sicut uox impressa per aures uestigio».

⁹² *Ibid.* (AGOSTINO 1996, 28-29): «Aut sicut odor dum transit et uanescit in uentos, olfactum afficit, unde traicit in memoriam imaginem sui, quam reminiscendo repetamus, aut sicut cibus, qui certe in uentre iam non sapit et tamen in memoria quasi sapit, aut sicut aliquid, quo corpore tangendo sentitur, quod etiam separatam a nobis imaginatur memoria».

⁹³ Cfr. AGOSTINO 1996, *Conf.*, 173-174.

Ora dunque abbiamo scoperto che apprendere le cose di cui non cogliamo le immagini mediante i sensi [...] senza l'ausilio di immagini, altro non è che raccogliere col pensiero elementi che la memoria già conteneva in modo sparso e senz'ordine, stando attenti a far sì che questi, che prima si nascondevano nella memoria in disordine e abbandono, vi si tengano ora [...] a nostra disposizione, pronti a rispondere ai richiami familiari della mente [...] Se però trascuro di richiamare queste cose a brevi intervalli, di nuovo s'immergono e come dissolvono in così remoti recessi, che poi è necessario trarle fuori con il pensiero come se fossero nuove [...] e nuovamente raccoglierle, per averne conoscenza, radunandole cioè come dopo una sorta di dispersione, da cui il termine *cogitare*. *Cogito* (penso) sta infatti a *cogo* (costringo) come *agito* (sprono) sta ad *ago* (spingo), *factito* a *facio*. Di questa parola tuttavia la mente rivendica un uso esclusivo, in modo che ormai solo il radunare, cioè costringere, nella mente, non altrove, può dirsi propriamente *cogitare*⁹⁴.

Lasciando all'efficacia del testo agostiniano l'analisi della terza categoria di oggetti di memoria, i sentimenti e le emozioni (*emotional memory*: particolarmente rilevante, a quanto sembra, nelle scuole di recitazione novecentesche), tralasciando ugualmente i paradossi della memoria (la memoria dell'oblio), e l'ultimo trascendimento, della memoria come autocoscienza, l'itinerario che abbiamo seguito nelle linee essenziali conduce a una constatazione rilevante sul piano storico-filosofico. Le argomentazioni agostiniane presuppongono una evoluzione della tradizione platonica in cui la memoria della verità dell'idea si apre e si evolve verso quella che possiamo sintetica-

⁹⁴ Cfr. AGOSTINO 1981, *Conf.*, X, 11, 18, 164 (AGOSTINO 1996, 30-31): «Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur».

mente definire “memoria del metodo”, delle strutture del pensiero e del linguaggio. Non posso che lasciare aperti tutti i problemi che suscita questa conclusione.

Si può individuare un Agostino di Lutero e un Agostino di Cartesio: ho scelto evidentemente quest'ultimo.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1845, *De imm. an.* = AGOSTINO, *De immortalitate animae*, in *Patrologia Latina*, t. 32, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 1021-1034 (trad. it. di MARIA BETTETINI, *Musica*, Milano, Rusconi 1997).

AGOSTINO 1845, *De mus.* = AGOSTINO, *De musica*, in *Patrologia Latina*, t. 32, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 1079-1194 (trad. it. di MARIA BETTETINI, *Musica*, Milano, Rusconi 1997).

AGOSTINO 1881, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di ENRICO BINDI, Firenze, Barbera.

AGOSTINO 1891, *Contra Ep. Fund.* = AGOSTINO, *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, ed. JOSEPH ZYCHA, Wien, Tempsky (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 25/1)

AGOSTINO 1962, *De doct. Christ.* = AGOSTINO, *De doctrina Christiana. De vera religione*, edd. KLAUS D. DAUR e JOSEPH MARTIN, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, 32) (trad. it. di MANLIO SIMONETTI, in SIMONETTI 1994).

AGOSTINO 1970, *De ord.* = AGOSTINO, *De ordine*, ed. WILLIAM M. GREEN, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, XXIX).

AGOSTINO 1975, *De div. quaest.* = AGOSTINO, *De diversis quaestionibus ad*

Simplicianum, ed. ALMUT MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, 44).

AGOSTINO 1976 = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/2 (*Dialoghi II: Grandezza dell'anima, Libero arbitrio, Musica, Maestro*), introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; introduzione traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1984, *Retr.* = AGOSTINO, *Retractationum libri II*, ed. ALMUT MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Series Latina*, 57).

AGOSTINO 1990, *De mus.* = AGOSTINO, *De musica*, commento di UBALDO PIZZANI e GUIDO MILANESE, Palermo, Edizioni Augustinus.

AGOSTINO 1991, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. I (*Le confessioni*), testo latino dell'edizione di MARTIN SKUTELLA riveduto da MICHELE PELLEGRINO; traduzione e note di CARLO CARENA; introduzione di AGOSTINO TRAPÈ, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1992, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. I (Libri I-III), introduzione generale di JACQUES FONTAINE; bibliografia generale di JOSÉ GUIRAU; commento a cura di MARTA CRISTIANI, LUIGI F. PIZZOLATO, PAOLO SINISCALCO, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

AGOSTINO 1993, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. II (Libri IV-VI), commento a cura di PATRICE CAMBRONNE, LUIGI F. PIZZOLATO, PAOLO SINISCALCO, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

AGOSTINO 1994, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. III (Libri VII-IX), commento di GOULVEN MADEC - LUIGI F. PIZZOLATO, Milano, Fondazione Val-la-Mondadori.

AGOSTINO 1996, *Conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, vol. IV (Libri X-XI), commento a cura di MARTA CRISTIANI, AIMÉ SOLIGNAC, Milano, Fondazione Valla-Mondadori.

AGOSTINO 2006, *De ord.* = AGOSTINO, *De ordine*, in *Tutti i Dialoghi*, Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di GIOVANNI CATAPANO; traduzioni di MARIA BETTETINI, GIOVANNI CATAPANO, GIOVANNI REALE, Milano, Bompiani.

ALLBERRY 1938 = CHARLES R. C. ALLBERRY (ed.), *A Manichean Psalm-Book*, 2 voll., Stuttgart, Kohlhammer.

ARISTIDE QUINTILIANO 1963 = ARISTIDE QUINTILIANO, *De musica libri tres*, ed. REGINALD P. WINNINGTON-INGRAM, Lipsia, Teubner.

ARIUS DIDYMUS 1887 = ARIUS DIDYMUS, *Doxographi Graeci*, ed. HERMANN DIELS, Berlin, Reimer (rist. anast. Berlin, de Gruyter, 1965).

ARNIM 1903 = HANS FRIEDRICH AUGUST VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner (rist. München-Leipzig, K.G. Sauri, 2000).

BEIERWALTES 1980 = WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frank-

furt a. M., Vittorio Klostermann Verlag (tr. it. di SALVATORE SAINI, *Identità e differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1989).

CICERONE 1965, *De inv.* = CICERONE, *De inventione*, ed. EDUARD STROEBEL, in *Scripta omnia*, vol. II, Stuttgart, Teubner.

CICERONE 1974, *De off.* = CICERONE, *De officiis*, in *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di LEONARDO FERRERO e NEVIO ZORZETTI, Torino, Utet, 575-837.

CICERONE 1976, *Tusc.* = CICERONE, *Tusculanae disputationes*, in *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di NINO MARINONE, Torino, Utet, pp. 452-863.

DOIGNON 1978 = JEAN DOIGNON, *Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai Soleil d'Augustin à Cassiciacum*, in RAYMOND CHEVALLIER (éd.), *Présence de Virgile*, Actes du Colloque (Paris E.N.S.-Tours), Paris, Le Belles Lettres, pp. 175-183.

GOLDSCHMIDT 1969 = VICTOR GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin.

HADOT 1984 = ILSETRAUT HADOT, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, première édition, Paris, Études Augustiniennes.

HADOT 2005 = ILSETRAUT HADOT, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, deuxième édition revue et considérablement augmentée, Paris, Vrin.

MARTIANUS CAPELLA 1983 = MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. JAMES A. WILLIS, Leipzig, Teubner.

NOVAK 1975 = ADOLF NOVAK, «Die numeri iudiciales des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung», *Archiv für Musikwissenschaft* XXXII (1975), 196-207.

O'MEARA 2005 = DOMINIC J. O'MEARA, *The Music of Philosophy in Late Antiquity*, in ROBERT W. SHARPLES (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity*, London, Ashgate, 131-155.

PÉPIN 1976 = JEAN PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, University Press.

RIES 1964 = JULIEN RIES, «Jésus Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte», *Augustiniana* XIV (1964), 437-454.

SCHMIDT-POLOTSKY-BÖHLIG 1935-1939 = CARL SCHMIDT, HANS JACOB POLOTSKY, ALEXANDER BÖHLIG (hrsg.), *Kephalaia*, vol. I, Stuttgart, Kohlhammer.

SIMONETTI 1994 = MANLIO SIMONETTI, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, a cura di MANLIO SIMONETTI, Milano, Fondazione Vallardi Mondadori.

SORABJI 1983 = RICHARD SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth.

VANNI ROVIGHI 1962 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino*, Milano, Vita e Pensiero.

LA POLEMICA ANTIMANICHEA DI AGOSTINO NELLE LETTERE

FRANCO DE CAPITANI

1. Il primo modo di intendere la “polemica antimanichea” in Agostino

Quando si parla di polemica antimanichea in Agostino occorre stare attenti a specificare che cosa si intende con questa espressione, poiché nel corso degli studi sul pensiero antimanicheo dell'uomo di Tagaste e di Ippona Regia si intersecano e si sovrappongono due distinti modi di intendere tale “polemica”. E cioè c'è un modo per così dire storico – letterario e secondo il quale si intende il contenuto di un certo gruppo di opere scritte in un certo e determinato periodo storico, che va, all'incirca dalla seconda parte dell'anno 387, quando Agostino, tornando da Milano, dopo la conversione, fu costretto a fermarsi a Roma, in attesa che i transiti portuali per l'Africa, dove aveva intenzione di arrivare, fossero riaperti¹. Periodo che parte quindi con il *De moribus ecclesiae catholicae et manichaeorum*, che è la prima opera del secondo soggiorno romano del neoconvertito, sino al *Contra Felicem manichaeum*, che è un pubblico dibattito, il secondo, tenuto in

¹ Il riferimento d'obbligo sulla cronologia della vita di Agostino è diventato ormai PERLER 1969. Ma si può vedere anche qualsiasi buona biografia di Agostino, anche di studiosi italiani: ad esempio, PINCHERLE 1980, 97 ss.

Africa dal Nostro, nel 404, il 7 e il 12 dicembre di quell'anno nella chiesa di Ippona, alla presenza del popolo e di questo Felice, eletto di fede manichea, che oserei definire di capacità dialettica superiore rispetto ad altri interlocutori agostiniani su temi manichei, come Fausto o il sacerdote manicheo Fortunato. Infatti, è così che egli viene ricordato nell'*Indiculus* delle opere agostiniane steso dall'amico e compagno fraterno di Agostino, Possidio, poi divenuto anch'egli vescovo e vescovo di Uzali. *Indice* che costui aveva avuto l'incarico di stendere verso la fine della vita del maestro, prima che la sua biblioteca corresse il serio rischio di essere o distrutta o sparpagliata dai Vandali che assediavano la città di Ippona².

Come sappiamo, Possidio, che scrisse poi anche una *Vita di Agostino*, che possiamo leggere, forse ancora con qualche profitto culturale, oltre che morale, nella bella traduzione del Bastiansen, nella collana Mondadori /Valla³, stette molto attento a catalogare tutti quanti gli scritti depositati nella biblioteca del monastero di Ippona, *libri, epistulae e sermones*, 'questioni' comprese, catalogandoli nei primi 9 capitoli secondo le eresie contro cui sono diretti (quelli *contra Manichaeos* sono al capitolo IV), mentre nel X capitolo, che è diviso in 6 parti, il X/5 è riservato alle *Epistolae* e il X/6 ai *Sermoni* diversi. Come si vede anche solo dai titoli: *contra paganos, contra astrologos, contra iudeos, contra manichaeos, contra priscillianistas, contra donatistas, ecc.* non c'era nessuna tolleranza nei fatti verso gli avversari dichiarati⁴. Il

² Per l'*Indiculus* ci si può riferire al testo contenuto nel vol. XXXVIII dell'*Opera omnia* di sant'Agostino uscito nel 2010 presso Città Nuova (Roma) nella serie della Nuova Biblioteca Agostiniana. Si vedano le pp. 81-82.

³ Cfr. BASTIAENSEN 1975.

⁴ Con ciò non si vuol certo dire che in Agostino, l'attenzione che oggi chiameremmo "missionaria" verso i 'fratelli separati', o i 'lontani', non sia sempre presente. Uno *specimen* dell'*Indiculus* per la parte relativa agli scritti vari contro i manichei si può trovare

che non voleva dire che tale tolleranza non esistesse però nelle intenzioni e nelle aspirazioni dei contendenti di orientamento dottrinale e religioso prevalente, come erano in quel periodo i cattolici, sia rispetto ai pagani, sia, a maggior ragione, rispetto alle altre correnti religiose e spirituali con cui avevano a che fare, quali i donatisti, presenti in Africa, dice bene il Monceaux⁵ sin dai tempi della giovinezza di Agostino; o i pelagiani, o i semipelagiani di Gallia, o, appunto, i manichei stessi.

2. Il secondo modo di intendere la “polemica antimanichea” di Agostino

C'è poi un secondo modo di intendere la polemica antimanichea, più ampio ed esteso del precedente, ma anche più profondo, per così dire, più interiore e spirituale, vale a dire un modo che corrisponde al nuovo atteggiamento di spirito assunto da Agostino dopo la conversione, oppure, forse sarebbe meglio dire, costruito da Agostino dentro di sé a poco a poco, mentre la sua fiducia nei dogmi e nella dottrina manichea si stava sgretolando col tempo, già a partire da quel fatidico momento in cui egli incominciò a dubitare seriamente della validità scientifica, potremmo dire, della costruzione dottrinale manichea, riguardante il cielo e gli astri. E fu proprio a proposito dell'astrologia che al tagastense venne il primo serio dubbio sul sistema di pensiero entro cui era, come dice lui nelle *Confessioni*, “precipita-

agli inizi della *Bibliografia* annessa da François Decret alla sua *Introduzione generale* al volume XIII/1 della Nuova Biblioteca Agostiniana (si veda AGOSTINO 1997, pp. CXVIII-CXIX). In tutto sono 33 gli *opuscula*, le *quaestiones* e i *tractatus* lì ricordati dal Decret, ma non sono tutti, come egli precisa.

⁵ Cfr. MONCEAUX 1912. Tutto il volume è dedicato a ricostruire il movimento donatista. Sulla polemica donatista si veda il recente lavoro di Nello Cipriani (CIPRIANI 2015).

to" e "caduto": *incidi in homines superbe delirantes, carnales et loquaces [...] illi offerebant mihi variae teses de sole et luna [...] e «in quei banchetti mi venivano servite affascinanti fantasticherie»*⁶. Questo secondo modo di vedere e considerare la realtà che lo circonda ed i problemi che essa suscitava al suo acuto e insaziabile pensiero filosofico si costituì in lui, a poco a poco, come una condizione intellettuale e di vita stabile, sicura ed inamovibile e lo accompagna sino alla fine della sua vita terrena. Ecco perché, dal periodo della conversione in poi tutti i temi del dualismo di principi sull'origine dell'universo, o sulla dualità di concezioni morali e spirituali nell'uomo, come avviene, ad es. ma non solo, nel *De duabus animabus*, o relativi al materialismo spirituale con cui concepire l'intera realtà, alla maniera stoicηγgiante, senza porre differenze fra la realtà materiale e quella spirituale, come gli avevano insegnato molto bene i neoplatonici milanesi - ; ecco perché tutto questo e molto altro, che egli aveva elaborato teoreticamente come differente e contrario alla maniera manichea di vedere le cose, lo sollecitò sempre e comunque lungo tutto quanto il cammino della sua vita di

⁶ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, III, 6, 10, p. 64: «Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli [1 Tim 3,7; 6,9; 2 Tim 2,26], et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti [Io 14,26]. Haec nomina non recedebant de ore eorum [Ios 1,8], sed tenuis sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant: "Veritas et veritas", et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui vere Veritas es [Io 14,6; Col 2,8], sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola et libris multis et ingentibus!». A commento di questo passo programmatico dell'Agostino manicheo e antimanicheo mi permetto di rinviare, per lo meno, ai miei contributi raccolti in DE CAPITANI 2004 e DE CAPITANI 2005.

pensatore e di studioso anche delle sacre dottrine⁷. Tant'è che possiamo registrare, all'interno dell'immensa storiografia agostiniana, una corrente di studiosi che ha potuto pensare che, specie verso la fine del suo tragitto terreno, soprattutto quando egli affronta i temi delle due città, il vescovo filosofo e teologo ha potuto ed anzi voluto "tornare" alla concezione dualista delle cose che già aveva posseduto durante la sua permanenza nella "setta"⁸ manichea; dualismo che quindi aveva continuato a mantenere nell'intimo anche dopo la sua "pretesa" conversione⁹. Di questo "mascheramento" di intenzioni e di prospettiva teoretica manichea di fondo Agostino viene accusato anche dai suoi avversari Pelagiani¹⁰. Ma la verità, come oggi possiamo appurare, anche in seguito agli studi più avveduti al riguardo¹¹, è ben altra. Non fu Agostino a rimanere dualista manicheo nel suo intimo, ma fu proprio il dualismo manicheo focalizzato da lui, anzitutto a livello filosofico come, per così dire, "mostruosità" teoretica e quindi logicamente insostenibile per una persona colta di quel periodo storico, ad essere esorcizzato quando il Nostro si trovava a Milano, in seguito alle elaborazioni filosofiche del cosiddetto argomento di Nebridio¹², che gli consentì, da quel

⁷ Questo è, in effetti, il modo più corretto e completo di intendere l'antimanicheismo di Agostino.

⁸ Senza voler, con questo termine, dare un giudizio di negatività e marginalità che il termine oggi contiene, ma intendendolo alla maniera patristica, per così dire, vale a dire come "corrente di pensiero" e basta.

⁹ Per un qualche riferimento ai sostenitori di questa tesi della permanenza del manicheismo nel tardo Agostino, mi permetto di rinviare a DE CAPITANI 1973.

¹⁰ La questione di fondo nei rapporti con Giuliano di Eclano è, come si sa, quella della *concupiscentia carnis*. E sulla concezione di questa Agostino viene da lui assimilato ai manichei. Per una equilibrata e chiara esposizione della questione si veda TRAPÈ 1954.

¹¹ Si veda, ad esempio, il recente FOX 2015.

¹² Informazioni su Nebridio, uno dei più cari amici di Agostino (*scrutator acerrimus quaestionum difficillimarum*: cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, VI, 10, 17, p. 166), si possono trovare in BERMON 2006 e BERMON 2012. Si veda inoltre, *infra*, nota 63.

momento in avanti, di mai più cadere in qualsiasi concezione dualista della realtà e delle cose. Agostino, a Milano, assume dal neoplatonismo e dal sistema di pensiero logico ad esso collegato, degli “anticorpi”, per così dire, dottrinali, che gli consentirono, per il futuro di mai più cadere in concezioni teoriche dualiste, materialiste, deterministe e fataliste che dir si voglia. Davvero il periodo della conversione milanese di Agostino diventa per il suo pensiero, in tutte le forme sotto cui lo si voglia considerare, emblematico e paradigmatico per il resto della sua vita. Da questa acquisizione certa e storicamente ormai abbastanza ben illuminata dagli studi recenti¹³ non si può più prescindere. Occorre però saperne trarre le dovute conseguenze in relazione ai vari argomenti che riguardano il pensiero dell’uomo di Tagaste. E così è anche per il tema che stiamo trattando. Vediamo come.

3. L’antimanicheismo di Agostino in generale

Sull’antimanicheismo agostiniano possediamo vari lavori, ma ricordiamo, ad es., i più importanti, che hanno segnato la storia degli studi al riguardo, come la *Storia critica di Mani e del manicheismo* dello storico protestante del Settecento Isaac de Beausobre¹⁴, o anche la *Vita* di Agostino del grande erudito secentesco Le Nain de Tillemont, tradotta in latino dai benedettini di san Mauro, curatori dell’insuperata edizione secentesca delle opere agostiniane e ad essa anteposta, poi ripresa dal vol. XXXII della *Pa-*

¹³ Mi permetto di rinviare su queste questioni in generale a DE CAPITANI 1994, anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

¹⁴ Cfr. DE BEAUSOBRE 1734-1739.

*trologia Latina*¹⁵. Ma ultimamente il lavoro complessivo di riferimento è diventato quello compiuto da François Decret, purtroppo recentemente scomparso e pubblicate nelle «Etudes Augustiniennes». Si tratta di due distinti lavori: uno su *Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix* con Agostino del 1970¹⁶ ed uno, successivo, in due volumi, su *L'Afrique manichéenne*, nella quale le opere agostiniane costituiscono, ovviamente, la *pars potior*¹⁷. In particolare, in quest'ultima, l'autore raccoglie un "dossier" delle varie opere antimanichee di Agostino, dedicando a ciascuna un capitolo, nel quale riassume quelli che secondo lui sono i contenuti antimanichei presenti in esse, aggiungendo chiose e commenti. Ora, a parte il fatto che non tutte le opere considerate antimanichee, ad esempio dall'*Indiculus* di Possidio, lì sono catalogate come tali¹⁸, anche la parte del lavoro ove egli fa una specie di "prosopografia", si usa dire, dei personaggi africani che hanno avuto a che fare con la dottrina manichea, ha qualche lacuna di nomi. Tuttavia il lavoro appare nel suo complesso utile, anche per la parte dei testi riportati nel secondo volume in questione. Tra le mancanze appare piuttosto evidente quella relativa alle *Lettere* di Agostino, che noi qui cercheremo di colmare, se possibile. Poiché il tagastense ha una serie di *Epistulae* scritte nei periodi storici interessati alla sua "lotta" più aperta verso il manicheismo che vale la pena di conoscere. *Lettere*, che, in fondo, non fan-

¹⁵ Cfr. LE NAIN DE TILLEMONT 1698 (tradotta in latino dai Maurini e premessa alla loro edizione delle opere di sant'Agostino, *Vita S. Augustini ex eius potissimum scriptis concinnata*, presente nel volume 32 delle *Patrologia Latina*, coll. 65-578, che resta ancora la migliore guida per conoscere la vita di Agostino).

¹⁶ Cfr. DECRET 1970.

¹⁷ Cfr. DECRET 1978. Per un aggiornamento sugli studi manichei si veda TARDIEU 1988 e GNOLI 2003-2008.

¹⁸ Cfr. *supra*, nota 4.

no altro che confermare quel che già sappiamo dalle altre opere apertamente destinate a confutare il manicheismo, ma che lo fanno in maniera forse più sintetica e diretta, come è proprio e caratteristico del genere epistolare¹⁹, quando si tratti di vere e proprie *Lettere*, dato che talvolta, come è risaputo, queste assolvevano anche il compito di veri e propri trattati su determinate questioni poste ad Agostino dai suoi corrispondenti, come nel caso dell'*Epistola* 118A, a Dioscoro, che era un giovane amico e protetto, per così dire, del vescovo d'Ipbona e che era stato considerato degno di una tale dilungata esposizione sui temi dell'anima²⁰. E, nel nostro caso specifico, la *Lettera* 55A, di cui diremo e che costituisce il secondo libro delle *Responsiones ad inquisitiones Ianuarii*.

Le nostre *Lettere*, invece, che vanno, come si sa, dal periodo di Cassiciaco, quando Agostino ha incominciato a scriverle, forse anche per necessità in quanto era lontano da Milano, dove aveva i suoi principali rapporti, sino alla fine della sua vita, coprono, come si vede l'intero arco dell'esistenza di Agostino e allora, a maggior ragione, non si capisce la "svista" del Decret al loro riguardo, se non forse immaginando un qualche tipo di fretta compositiva o di sottovalutazione dell'utilità del loro contenuto. Il periodo della polemica antimanichea vera e propria va, dunque, dalla seconda parte del 387, anno della conversione di Agostino ed, in particola-

¹⁹ Sulle *Lettere* di Agostino, nei loro vari aspetti letterari e dottrinali in genere, è ancora molto utile e chiaro il lavoro introduttivo (ma che ha il respiro di una vera e propria monografia) preparato da Michele Pellegrino per l'edizione latino - italiana delle *Lettere* uscite per la Nuova Biblioteca Agostiniana. Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, pp. VII-CIII, CV-CVII (bibliografia). Utile anche la *Tavola cronologica delle Lettere*, curata da Luigi Carrozzì, alle pp. CVIII-CXVII.

²⁰ Sulle questioni filosofiche affrontate da Agostino nelle *Lettere* sino al periodo del presbiterato, si può vedere CATAPANO 2012.

re, dal periodo del suo secondo soggiorno romano²¹, quando il neoconvertito dovette soggiornare in quella stessa città che lo aveva visto, all'andata, ancora per lo meno esteriormente manicheo. Ora tornava lì, dove, nel passaggio precedente, aveva preso alloggio presso un importante manicheo²², e vi tornava ora, dopo che aveva compiuto un grande gesto pubblico, quello della sua conversione religiosa. Ma, prima ancora, amo dire io, aveva subito una conversione d'animo e di pensiero filosofico religioso, che lo segnerà per tutta la sua esistenza successiva. A Roma doveva quindi farsi sentire pubblicamente e apertamente. Si pone perciò nell'ottica di stendere e di rendere possibilmente pubbliche opere come il *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, il *De quantitate animae* ed i primi due libri *De libero arbitrio*, il suo capolavoro dottrinale di quel periodo storico²³. La polemica antimanichea viene fatta terminare dagli studiosi al 398 o al più tardi al 404, comunque con la disputa con il manicheo Felice tenuta nella chiesa di Ippona, come abbiamo accennato²⁴. Quando le *Lettere* iniziano ad occuparsi di essa?

4. L'antimanicheismo delle *Lettere*

²¹ Sul secondo soggiorno romano di Agostino mi permetto di rinviare a DE CAPITANI 1982 e DE CAPITANI 1983.

²² A Roma, molto probabilmente quando Agostino vi fu la prima volta, c'era un gruppo di 'perfetti' manichei, gli eletti appunto, che facevano vita comune, gruppo fondato da un certo Costanzo, 'uditore' ricco e istruito. Agostino per la prima volta a Roma, pur essendo diventato tiepido circa la dottrina manichea, vi frequenta comunemente eletti e uditori vari. Su ciò, si veda ad esempio *Conf.*, V, 10 e 12, e *De mor. manich.*, II, 20, 74.

²³ Su questo momento romano di Agostino si veda quanto detto in DE CAPITANI 1994, 19-25.

²⁴ Cfr., e.g., JOURJON 1961, 639-643; anche, DECRET 1996.

Nonostante che monsignor Pellegrino dica, nella sua bella *Introduzione* alle edizioni latino-italiane delle *Lettere* agostiniane per la Nuova Biblioteca Agostiniana, che “molto scarse sono le tracce che la polemica contro i manichei ha lasciato nell’epistolario agostiniano”²⁵, la nostra impressione è un poco differente. Intanto quel “molto” va letto forse in relazione a quel che lui intende per “tracce”, come lascia capire il seguito del suo discorso: vale a dire, prosegue, “se paragonato a quelle da lui lasciate sulla polemica antidonatista”²⁶. È vero che la questione donatista²⁷ ha attanagliato la chiesa cattolica africana per più di cinquant’anni ed era ancora attiva ai tempi del vescovo Agostino, ma è altrettanto vero che gli interventi epistolari su di essa erano richiesti dalle circostanze e dal contesto dottrinale politico ed ecclesiastico del tempo. Ad esempio molti confratelli di Agostino nell’episcopato²⁸ chiedevano precisazioni e informazioni generali urgenti dalla sua penna. Nel nostro caso abbiamo a che fare invece con una polemica sì importante dal punto di vista dottrinale e politico nel senso ampio del termine, ma non di così vasta portata per l’unità della chiesa cattolica. In fondo il manicheismo costituiva una temibile dottrina per l’ortodossia dominante, ma la sua portata storica è, come sappiamo, abbastanza focalizzata e circoscritta ad alcuni ambienti africani, anche se non solo, ovviamente²⁹. Inoltre dal punto di vista della legislazione dominante il manicheismo era già stato più volte condannato dalle autorità politiche locali e imperia-

²⁵ Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, p. LXXXII.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Sulla quale cfr., ad es., gli studi citati *supra*, nota 24.

²⁸ Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, pp. LXXXII-LXXXIV.

²⁹ Sull’espansione del manicheismo in Oriente, ove resistette sino al XII secolo, si veda ad esempio LIEU 1985.

li³⁰ e non aveva bisogno di ulteriori interventi repressivi, per così dire, ma di elaborazioni culturali e di focalizzazioni di argomenti teorici di confutazione. Ciò che Agostino si era apprestato a fare già in Italia e si preparerà a completare anche durante la sua seconda permanenza in Africa, dato che conosceva bene gli snodi dottrinali della dottrina manichea e la loro pericolosità teoretica nei confronti dei fedeli, teologi e non, di orientamento cattolico. In fondo l'attenzione di Agostino verso il manicheismo è di tipo strettamente dottrinale, perché egli conosceva bene la pericolosità di determinati argomenti della "setta". E su questi snodi si impegna a fondo. Lo ha fatto con dei trattati veri e propri, come abbiamo detto, con pubblici dibattiti, nelle prediche³¹ che tenne numerose, come sappiamo, da quando iniziò a farne. E lo fa anche nelle *Lettere*, qualora se ne presenti l'occasione. Solo che nelle *Lettere* molti fatti e circostanze vengono dati per scontati e già conosciuti e su di essi si sofferma solo quando lo ritiene opportuno per i suoi interlocutori, i quali non sono tantissimi, ma, tutto sommato, abbastanza importanti e talora di rilievo presso le comunità che rappresentano. A questo proposito rivestono un certo interesse, ad esempio, le *Epistulae* 18A e 19A, non ricordate dal Pellegrino, e scritte, rispettivamente nel 389-390, la prima e 390-391, la seconda, seguendo la datazione del Goldbacher³², le quali accennano, la 18A, a dei "nostri libri contro i manichei", *paratos et emendatos*³³, quindi ben corretti ed emendati, inviati ad un certo Celestino,

³⁰ Cfr. alcuni editti in ADAM 1954.

³¹ Tra le omelie agostiniane contro il manicheismo si vedano, ad esempio, *Enarr. in Ps.*, 140; *Tr. in Io. Ev.*, I, 14, 16; VIII, 5, 7; IX, 2; 24, 2; XLII, 10, 12, 15.

³² Si veda la *Tavola cronologica delle Lettere* in AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, pp. CVIII-CXVII.

³³ Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, 18, 1, pp. 88-91: «Scripsi, nec recepi ulla rescripta. Misi adversum Manichaeos libros, quos paratos et emendatos mittere potui, nec quidquam ex illis iudicii motusque vestri notum mihi factum est. Nunc eos repetere iam me, vos

amico di Agostino, e dei quali egli richiede la restituzione. Mentre la 19A, scritta a Caio, altro amico di Agostino, accenna a “tutti i miei scritti”³⁴, quindi anche a quelli antimanichei che gli sta inviando. Quali sono questi libri contro i manichei di cui si parla? Molto probabilmente sono quelli che parecchi anni dopo, nel 394, Paolino da Nola e sua moglie Terasia, scrivendo ad Agostino, con la *Lettera* 25A, per ringraziarlo di averli ricevuti, essi chiamano vero e proprio “Pentateuco”³⁵ antimanicheo; quindi libri da essi ritenuti fondamentali e fondanti l’intera polemica agostiniana contri i Manichei, tanto da assimilarli ai primi cinque libri del canone biblico, quelli scritti da Mosè per i suoi e che ancora oggi gli ebrei ed i propri succedanei ritengono fondamentali per le loro fedi. Grande elogio questo rivolto a colui che di lì a poco diventerà vescovo di Ippona, coadiutore di Valerio, con diritto di successione. Tali importanti libri Paolino e Terasia avevano ricevuti da quello che era l’amico intimo di Agostino sin dai tempi dei loro studi a Cartagine, il quale era stato pure lui manicheo, come Agostino, anzi era stato attirato verso la dottrina manichea proprio da Agostino stesso e che quindi aveva una buona cognizione di causa, si suole dire in questi

autem restituere convenit. Peto itaque ne differatis eos remittere cum rescriptis, quibus nosse cupio quid de illis geritis, vel adhuc ad illum errorem expugnandum quid armaturae vobis opus esse arbitremini».

³⁴ *Ibid.*, 19, 1, pp. 93-94: «Dedi ergo negotium fratri, per quem litteras misi, ut omnia nostra legenda praebeat prudentissimae Caritati tuae».

³⁵ *Ibid.*, 25, 1-2, pp. 138-141: «Caritas Christi quae urget nos, et absentes licet per unitatem fidei alligat, ipsa fiduciam ad te scribendi pudore depulso praestitit: teque per litteras tuas visceribus meis intimavit, quas et de scholasticis facultatibus affluentes, et de coelestibus favis dulces, ut animae meae medicas et altrices, in quinque libris interim teneo, quos munere benedicti et venerabilis nobis episcopi nostri Alypii, non pro nostra instructione tantum, sed etiam pro Ecclesiae multarum urbium utilitate suscepimus [...] Ideoque cum hoc Pentateucho tuo contra Manichaeos me satis armaveris».

casi. Alipio³⁶, che diventerà anch'egli vescovo e che ora convive con il gruppo di laici studiosi e continenti che si era formato attorno ad Agostino a Tagaste, conosce bene il contenuto di questi libri e ne può dunque avvertire l'importanza dottrinale e pastorale. Paolino e Terasia, prima di scrivere ad Agostino, avevano già ringraziato, con la *Lettera* precedente a questa, la 24A, Alipio stesso di tale invio, parlando del "fratello Agostino" come di un "uomo santo e perfetto in Cristo Signore ... la cui opera [sopraddetta], composta in 5 libri, per la quale proviamo tanta ammirazione e rispetto, consideriamo dettata da Dio"³⁷. È vero, in quel periodo storico gli elogi spesso si sprecavano, ma nel nostro caso non credo siano scritti a vanvera, nel senso che i due nolani sanno parecchio della vita e dei costumi ritirati di Agostino e dei suoi, della sua elezione al sacerdozio, avvenuta nel 390-391, e forse anche delle voci³⁸ circa il suo imminente nuovo avanzamento di grado, verso l'episcopato. È inutile che ci soffermiamo a parlare dei contenuti delle cinque opere, chiamate il *Pentateuco*, appunto, alcune delle quali abbiamo già nominato, sopra. Infatti si tratta dei trattati romani di Agostino, sull'anima, sul male e sui costumi di manichei e cattolici messi a con-

³⁶ Sulla figura di Alipio si veda FELDMANN-SCHINDLER-WERMELINGER 1986.

³⁷ Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, 24, 2, pp. 132-133: «Accepimus enim insigne praecipuum dilectionis et sollicitudinis tuae, opus sancti et perfecti in Domino Christo viri, fratris nostri Augustini libris quinque confectum, quod ita miramur atque suspicimus, ut dictata divinitus verba credamus».

³⁸ Non dimentichiamo che da tempo si pensava da parte di molti fedeli di Ippona di dover perdere Agostino come pastore, in quanto veniva spesso invitato in varie città a predicare e qualcuna di queste avrebbe potuto crearlo, *ipso facto*, come si usava allora da parte dell'assemblea dei fedeli e dei consacrati, vescovo della loro città. Su ciò, si veda la biografia di BROWN 1967 o TRAPÈ 2001. È ormai un classico sull'attività pastorale di Agostino VAN DER MEER 1959.

fronto, oltre che delle questioni trattate nel *De libero arbitrio*³⁹. E siamo a tre libri. Ad essi aggiungerei il *De vera religione*, che è l'ultima opera scritta da Agostino ancora laico ed indirizzata a Romaniano, amico, benefattore ed ex correligionario manicheo di Agostino⁴⁰. Poi metterei la prima opera scritta da Agostino ordinato sacerdote e quindi nel 391, il *De utilitate credendi*, dedicata ad Onorato⁴¹, altro amico ed ex correligionario manicheo del Nostro, il quale prima di passare al manicheismo era stato pagano, amante delle lettere. Costui si lasciò affascinare dalla "logica" del sistema manicheo, dice l'Alfaric⁴². Al proposito di Onorato, dato che lo abbiamo ricordato, dobbiamo ancora dire che l'epistolario agostiniano conserva una *Lettera*, la 140A, scritta ad Agostino verso il 412 da un certo Onorato, ora "catecumeno" della chiesa cattolica, il quale nulla vieta possa venire identificato con il nostro amico cartaginese di Agostino⁴³. In quella lettera il "reclutato" al manicheismo da Agostino a Cartagine, assieme ad Alipio, chiede chiarimenti su passi biblici interessanti e spesso usati anche dai manichei. Ovviamente Agostino, nel mezzo della polemica antipelagiana, risponde interpretando tali passi secondo la sua ottica esegetica di larga ispirazione neoplatonica cristiana.

³⁹ E a questo punto della vita di Agostino, dato che siamo nel 394, alla vigilia dell'elezione episcopale del Nostro, il *De libero arbitrio* doveva già essere stato completato con il suo terzo libro. Cfr., e.g., DE CAPITANI 1994, 21-25.

⁴⁰ Sul *De vera religione* si veda GRASSI 1997.

⁴¹ Su Onorato si veda HOFFMANN 2006.

⁴² Cfr. ALFARIC 1918, 222, nota 6.

⁴³ Cfr. AGOSTINO 1969 (2), *Ep.*, 140, 1, 1, p. 206: «Quinque mihi proposuisti pertractandas quaestiones atque solvendas, dilectissime mi frater Honorate, hinc inde raptas, sicut te vel legentem movere, vel cogitanti tibi in mentem venire potuerunt, et in conspectum meum fusas quodam modo».

5. I due accenni all'esegesi manichea delle Scritture nelle *Lettere* 64A e 82A

Nell'epistolario sono presenti, oltre al precedente, anche altri accenni all'uso distorto manicheo nell'interpretare certi passi della Sacra Scrittura. Uno si trova nella *Lettera* 64A, ad un sacerdote di fede cattolica, un certo Quinziano⁴⁴, scritta poco dopo il mese di settembre del 401, quindi perdurando la polemica diretta antimanichea di Agostino, che abbiamo detto ebbe una disputa pubblica a Ippona contro il manicheo Felice ancora nel 404, "durante il sesto⁴⁵ anno del consolato di Onorio". In essa, datata dal Goldbacher⁴⁶ tra la fine 401 e l'estate 402, Agostino ricorda a questo "fratello e collega nel sacerdozio" che non si possono leggere in pubblico, con grande scandalo dei fedeli, che si sono fatti vivi presso di lui per segnalare la cosa, dei passi della Scrittura non accolti dal canone ecclesiastico⁴⁷. Tra l'altro, insiste Agostino, questi passi⁴⁸ sono proprio quelli, usando i quali gli "eretici", soprattutto manichei, sono soliti *evertere*, "distogliere" dalla vera fede le menti degli "inesperti", cioè degli *imperiti*⁴⁹. Così nel 404-405,

⁴⁴ Costui morì vescovo e martire sotto Ilderico, vandalo di fede ariana. Ilderico combattè i manichei, ma, poi, anche i cattolici ortodossi, per così dire, come Quinziano. Sul regno di Ilderico, si veda SCHMIDT 1999.

⁴⁵ Secondo qualche codice, come è noto, il VI era scritto IV, il quale consolato è del 398. Su questo questo, si veda ad esempio JOURJON 1961, 787-788). Cfr. anche *supra*, nota 24.

⁴⁶ Cfr. la *Tavola cronologica* in AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, p. CXII.

⁴⁷ Cfr. *infra*, la nota 49.

⁴⁸ Ad es. quelli per cui «l'albero si riconosce dai frutti...» (Lc 6,43-49; Mt 7,16-20).

⁴⁹ Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, 64, 3, pp. 534-535: «Verumtamen quod tibi uni dico, qui mihi scripsisti, per teipsum perveniat ad eos quibus opus est dici. Vos ipsi prius nolite in scandalum mittere Ecclesiam, legendo in populis scripturas quas canon ecclesiasticus non recepit; his enim heretici, et maxime Manichaei, solent imperitas mentes evertere, quos in campo vestro libenter latitare audio. Miror ergo prudentiam tuam, quod me admonueris ut iubeam non recipi eos qui ad nos a vobis ad monasterium veniunt, ut

scrivendo a Gerolamo l'Epistola 82A, Agostino ha anche il tempo di richiamargli la consuetudine manichea di "negare" l'autenticità di molti testi scritturali contrari ai loro insegnamenti⁵⁰. E sappiamo bene dalle altre opere antimanichee di Agostino e non solo, quali erano questi passi⁵¹, su cui però qui egli, ovviamente, non si sofferma, sapendo bene con chi sta parlando, con Gerolamo, appunto, un esperto di cose bibliche. Ricordiamo solamente che l'intento di Agostino è richiamare anche a Gerolamo stesso la "assoluta veridicità" della sacra Scrittura, anche quando sembri che lo scrittore sacro possa aver sbagliato a scrivere qualcosa che ci pare, a prima vista, non accettabile. "La santa Scrittura, scrive Agostino, è l'autorità che occupa il più alto posto nel cielo, anzi la sommità stessa del cielo e io la leggerò, assolutamente certo e sicuro della sua veridicità (*de veritate eius certe et securus legam*)"⁵². Altrimenti, prosegue il Nostro, rischiamo di aprire

quod statutum est a nobis in concilio permaneret; et tu non memineris in concilio institutum, quae sint Scripturae canonicae quae in populo Dei legi debeant». Sulle Scritture canoniche da leggersi ai fedeli si veda il *Canone* di Ippona del 393, *can.* 38; e il Concilio di Cartagine del 397, *can.* 47. Tra l'altro troviamo che la traduzione di alcuni termini come *evertere* e *imperiti* da parte del Carrozzi, per solito abbastanza equilibrata, in questo caso sia eccessivamente pesante. Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, p. 534.

⁵⁰ Su questo, che è un vero e proprio leitmotiv della polemica anticattolica di parte manichea, si veda DECRET 1970.

⁵¹ Un esempio lo si può trovare commentato in un mio recente lavoro (*Medicina, disciplina, misericordia. La cura del corpo e dell'anima, come espressione dell'amore del prossimo e di dio nel giovane Agostino antimanicheo* [Mor. Eccl. 27, 52 - 28, 58 ss.]), in via di pubblicazione negli Atti del XXIX *Convegno di Studi medievali*, che si è tenuto a Milano nel 2014.

⁵² Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, 82, 2, 6, pp. 678-679: «Manichaei plurima divinarum Scripturarum, quibus eorum nefarius error clarissima sententiarum perspicuitate vincitur, quia in alium sensum detorquere non possunt, falsa esse contendunt; ita tamen, ut eadem falsitatem non scribentibus Apostolis tribuant, sed nescio quibus codicum corruptoribus. Quod tamen quia nec pluribus sive antiquioribus exemplaribus, nec praecedentis linguae auctoritate, unde latini libri interpretati sunt, probare aliquando potuerunt, notissima omnibus veritate superati confusique discedunt. Itane non intelligit prudentia sancta tua, quanta malitiae illorum patescat occasio, si non ab aliis apostolicas Litteras esse falsatas, sed ipsos Apostolos falsa scripsisse, dicamus?»

le porte agli eretici e alle loro strane conclusioni, come avviene, ad esempio, proprio nel caso dei Manichei, i quali ritengono “corrotti” ed “interpolati” passaggi ed espressioni di essa che non combaciano con i loro dogmi dualisti. Siamo molto attenti quando ci poniamo su questo piano, al *nefarius error* dei Manichei⁵³. E prosegue dicendo che «essi sostengono [...] che moltissime espressioni delle divine Scritture [...] sono false, anche se non attribuiscono tale falsità agli Apostoli che le scrissero, bensì a non so quali corrottori di manoscritti (*corruptores codicum*) [...] E la tua santità [Gerolamo] non si rende conto dell’appiglio opportuno che offriamo alla loro malizia se andiamo dicendo che non da altri sono stati falsificati gli scritti degli Apostoli, ma furono proprio gli Apostoli a scrivere delle falsità?»⁵⁴. Si tratta in prima istanza dei tradimenti di Pietro. Ma poi Agostino si riferisce ad altri personaggi dell’antico Testamento poco edificanti dal punto di vista morale. Qui egli cita la criticabile vita sensuale del santo re Davide. Al proposito di tali personaggi biblici, difficili da portare come modelli di moralità e come esempi da seguire per i credenti, Agostino si ricorda certamente della propria esperienza di vita passata, del proprio cammino verso la conversione, quando proprio i manichei, appunto, durante la sua residenza studiosa a Cartagine⁵⁵, si vantavano di tali critiche alla sacra Scrittura ed avevano, anche con queste, attirato la sua attenzione per le loro dottrine. Non dimentichiamo, inoltre, che la figura di Davide era, del pari, particolarmente cara alla mente di Agostino, appunto perché, proprio a Milano, durante il periodo del suo travaglio interiore di passaggio dal manicheismo al cri-

⁵³ Si veda il testo *alla* nota precedente (traduzione italiana in AGOSTINO 1969 [1], *Ep.*, p. 678).

⁵⁴ Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, 82, 2, 6, p. 679.

⁵⁵ Sulla vita studiosa del giovane Agostino a Cartagine si veda O’MEARA 1954.

stianesimo, era venuto in contatto con le prediche e gli scritti di Ambrogio, vescovo di quella città e maestro nell'esegesi delle Scritture dell'Antico Testamento. In particolare, la figura di Davide viene trattata due volte dal vescovo milanese e noi abbiamo due redazioni delle sue predicazioni al riguardo. E pare ormai assodato che Agostino le conoscesse tutte e due per audizione o per lettura diretta⁵⁶.

6. La *Lettera* a un sacerdote manicheo, di nome Fortunato

Abbiamo, poi, l'epistola 79A, la quale ci testimonia lo svolgersi delle dispute antimanichee, pubbliche, i due pubblici dibattiti avuti da Agostino, prima sacerdote a Ippona con il sacerdote manicheo Fortunato⁵⁷ e poi da vescovo della stessa città, con il laico Felice, grande amante del ragionamento logico. La *Lettera* è databile al 404. In essa Agostino "sfida un sacerdote manicheo"⁵⁸, forse venuto a Ippona per rimpiazzare il precedente sacerdote manicheo della città, Fortunato, appunto, che ebbe con lui una disputa pubblica il 28 e 29 Agosto 392⁵⁹ e che se ne era andato da Ippona con l'impegno di parlare con i suoi correligionari più colti della questione del

⁵⁶ Cfr., e.g., DE CAPITANI 1974.

⁵⁷ Su questa disputa si veda DECRET 1996, coll. 53-58.

⁵⁸ Cfr. AGOSTINO 1994, *Retr.*, I, 16, 1, p. 98: «Eodem tempore presbyterii mei contra Fortunatum quemdam Manichaeorum presbyterum disputavi, qui plurimum temporis apud Hipponem vixerat seduxeratque tam multos, ut propter illos ibi eum delectaret habitare. Quae disputatio nobis altercantibus excepta est a notariis, veluti gesta conficerentur; nam et diem habet et consulem. Hanc in librum memoriae mandandum conferre curavimus. Versatur ibi quaestio unde sit malum, me asserente exortum fuisse hominis malum ex libero voluntatis arbitrio, illo autem naturam mali Deo coaeternam persuadere moliente. Sed consequenti die tandem confessus est, nihil se adversus nos invenire quod diceret. Nec sane catholicus factus est, sed tamen ab Hippone discessit».

⁵⁹ *Ibid.*

dualismo manicheo e della sua insostenibilità logica, questione sollevata e argomentata da Agostino nel *Contra Fortunatum manichaeum*, ma che invece non fece più ritorno in quella città. Se così fosse, intanto la data della lettera forse dovrebbe essere anticipata a dopo la disputa pubblica con il primo Fortunato, quindi a dopo il 392 circa, molto prima della disputa di Agostino contro Felice, che potrebbe essere del 398 o del 404, come si diceva⁶⁰. E, poi, in questa lettera non si accenna a Felice manicheo; il che sarebbe imposto dalle circostanze stesse della sua composizione. Infatti il destinatario appare essere proprio questo nuovo Fortunato manicheo. Da qui non si può sfuggire. Dunque diventa giocoforza introdurre questa seconda figura di sacerdote manicheo con lo stesso nome del precedente, e al quale, Agostino, forse già vescovo (se fosse esatta la datazione del Goldbacher⁶¹), aggiunge, dunque con la sua autorità di vescovo giudice: *denuntio tibi in nomine Christi ... discede hinc*; e, se non si sente all'altezza di risolvere la questione sulla quale rimase battuto il suo predecessore Fortunato (*si paratus es, solve quaestionem in qua defecit praecessor tuus Fortunatus*), "non voglia stravolgere le vie del Signore, irretire ed inoculare veleno nelle anime deboli"⁶². Qual è questa questione tanto importante da richiedere un semplice

⁶⁰ Sulla data del *Contra Felicem* si veda *supra*, note 24 e 45.

⁶¹ Si veda la *Tavola cronologica delle Lettere* in AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, p. CXII.

⁶² Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, 79, 1, pp. 662-664: «Sine causa tergiversaris, cum longe appareat qualis sis. Quid tecum locuti fuerint fratres, indicaverunt mihi. Bene, quia non times mortem; sed eam mortem debes timere, quam tibi ipse facis talia de Deo blasphemando. Et quod intellegis mortem istam visibilem, quam omnes homines norunt, separationem esse mentis a corpore, non est magnum intellegere. Sed quod adiungis de vestro, separationem esse boni a malo: si mens bonum est et corpus malum, qui ea commiscuit non est bonus; dicitis autem quia Deus bonus ista commiscuit: ergo aut malus est, aut malum timebat. Et tu gloriaris, quia non times hominem, cum Deum talem tibi fingas, qui tenebras timuit, ut commisceret bonum et malum? Noli autem extolli animo, sicut scripsisti, quia vos magnos facimus, eo quod impedire volumus

richiamo di essa alla mente del suo interlocutore, perché costui e noi tutti ce ne ricordiamo? Si tratta niente meno che di quello che alcuni studiosi chiamano l'argomento di Nebridio⁶³ contro il dualismo manicheo, proprio perché l'Agostino milanese fa onore al proprio amico sottilissimo di mente di averlo formulato per la prima volta quando erano ancora studenti a Cartagine. Ora lì, a Milano, prima della conversione, Agostino che sta per convertirsi, ma vuole prima risolvere alcuni importanti dubbi dottrinali che lo tormentano da parecchio, capisce l'importanza e la dirompenza logica e strategica di esso contro l'ormai antica corrente di pensiero manicheo. Tale argomento è riportato con una certa ampiezza nel capitolo II del libro VII delle *Confessioni* e, poi, in molti altri passi di altre opere antimanichee e non. Ma in questa sede non possiamo riportarlo diffusamente. Basterà forse il riassunto scarno ma logicamente stringente che Agostino ne dà in questa *Lettera* 79A. Riportiamo tutta la prima parte, tanto non è troppo lunga, ma è altamente istruttiva. Scrive Agostino, dopo avere saputo da alcuni fratelli che hanno discusso con lui:

venena vestra, ne ad homines pestilentia serpat: non enim Apostolus, quos canes appellat magnos facit, cum dicit: Cavete canes [Phil. 3,2]; aut illos magnos faciebat, quorum sermonem dicebat serpere ut cancrum [2 Tim. 2,17]. Itaque denuntio tibi in nomine Christi, ut si paratus es, solve quaestionem in qua defecit praecessor tuus Fortunatus. Et ita hinc ierat, ut non rediret, nisi, cum suis disputatione collata, inveniret quid contra respondere posset, disputans cum fratribus. Si autem ad hoc non es paratus; discede hinc, et noli pervertere vias Domini, et illaqueare ut venenis inficere animas infirmas, ne adiuvente dextera Domini nostri, quomodo non putaveras erubescas».

⁶³ Tale argomento ritorna abbastanza spesso negli scritti agostiniani e meriterebbe una trattazione complessiva. Cfr., e.g., *Contra Fortunatum*, 7, 23-26; *Contra Faustum*, 21, 14; 22, 22; *Contra Felicem*, 1, 10; 2, 8 e 14-21; *Contra Secundinum manichaeum*, 20; *enarr. in Ps.*, 140, 11; *Serm.*, 182, 4. Si veda anche il *De fide contra manichaeos*, 18, di Evodio. Cfr. anche *supra*, nota 12.

Tu non hai paura della morte fisica; va bene, ma devi temere l'altra morte che ti procuri da te stesso col proferire tante empietà contro dio. Arrivare a capire che la morte visibile, come tutti sanno, consiste nella separazione dell'anima dal corpo, non è davvero difficile, ma lo è quel che tu aggiungi secondo la vostra opinione, che cioè la morte è liberazione della sostanza buona da quella cattiva. Poiché, se l'anima è un bene e il corpo è un male, chi li ha uniti l'una all'altro non è affatto buono. Voi però dite che a unirli è stato dio buono: di conseguenza o dio è malvagio, o temeva il male. Tu ti vanti di non aver paura degli uomini, e poi ti immagini un dio siffatto, il quale ebbe tale paura delle tenebre, da unire insieme il bene e il male?⁶⁴.

La lettera prosegue poi dicendo a Fortunato di non insuperbirsi se i cattolici considerano importanti i manichei dato che ci tengono a confutarli. «Forse che l'apostolo Paolo considerava importanti i veleni diffusi dagli eretici quando dice di guardarsi dai cani?» (cfr. Phil. 3,2; 2 Tim. 2,17). L'espressione è, in vero, esagerata, ma in questo caso forse possiamo attribuirle all'uso del tempo. Dunque abbiamo a che fare con una sintesi semplice ma efficace della critica fondamentale condotta da Agostino al dualismo di principi originari e universali, sostenuto dalla dottrina manichea. Da questa esposizione ci rendiamo subito conto che il fendente è portato sul piano teoretico, sul piano del pensiero filosofico, o, forse meglio, sul piano della logica, se vogliamo. Ossia: o dio è buono o non è più dio. Punto. E il dio manicheo obbligando se stesso e la sua sostanza luminosa ad accettare di farsi "mangiare" dal principio delle Tenebre, perde la sua qualifica più importante, se di qualifica si può parlare, dato che la bontà in dio è essenziale ed è indisgiungibile dalla natura e dalla sostanza divina, come ben sappiamo da altre importanti opere agostiniane⁶⁵. Dunque o dio è buo-

⁶⁴ Cfr. testo *supra*, nota 62 (per la traduzione italiana si veda AGOSTINO 1969 [1], *Ep.*, p. 663).

⁶⁵ Ad esempio il *De Trinitate*. Sul quale si veda AGOSTINO 2012.

no o non è. Ecco il dilemma! Tra essere e non essere non può darsi terzietà. Siamo tornati al principio parmenideo fondativo della metafisica, il quale sostanzia di sé l'intera storia della filosofia occidentale⁶⁶. Ma qui, in Agostino esso diviene modo di ragionare correttamente da parte di chiunque abbia una qualche capacità razionale di fondo. Diversamente, sarebbe meglio stare zitti. Infatti o è il principio di non contraddizione a sostenere i nostri discorsi, essendone alla base, oppure, come diceva Aristotele nel libro IV della *Metafisica*, appunto, si è condannati al silenzio, in quanto *omòioi futò*, simili a un tronco⁶⁷. In quell' *ergo aut malum est aut malum timebat* riferito a dio, sta tutto il senso della contraddittorietà del sistema di pensiero manicheo, prima che del suo complesso di pensiero favoloso e mitologico, o di dogmatica religiosa e sacrale. All'uomo comune, al *simplex*, non importa tanto la mitologia ricca ed arzigogolata del pensiero manicheo, ma che cosa esso esprime nei suoi giudizi di fondo, nei suoi elementi logici essenziali, puri e semplici. La *Lettera 79A* ci aiuta a capire questo.

7. La *Lettera al vescovo Deuterio*

Su questa linea della semplicità argomentativa si trova anche la *Lettera 236A*, al vescovo Deuterio, scritta dopo il 395, quindi dopo la consacrazione episcopale di Agostino⁶⁸, nella quale, per aiutare un confratello nell'episcopato, il nuovo vescovo 'coadiutore' di Ippona, ritiene opportuno dilungarsi un poco, per aiutare il collega a smascherare e confutare un

⁶⁶ Cfr., e.g., AGAZZI 2012, 224 ss.

⁶⁷ È il famoso esempio contenuto nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele (cfr., e.g., 1003a20ss.; 1005b19ss.).

⁶⁸ Cfr. la *Tavola cronologica* delle *Lettere* in AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, p. CXV.

suddiacono, in verità manicheo della chiesa di Malliana, cittadina della Mauritania, di cui Deuterio era vescovo. Costui, di nome Vittorino, era stato segnalato a lui dai suoi fedeli ipponensi, per essersi recato per un certo tempo ad Ippona Regia stessa e per aver predicato gli insegnamenti di Mani, sotto le mentite spoglie del suddiacono cattolico. Vittorino ebbe anche dei riscontri positivi ad Ippona, nel senso che riuscì a convincere alcuni fedeli cattolici, semplici e creduloni, dice Agostino, della giustezza della dottrina manichea. Quando Agostino lo viene a sapere lo fa cacciare dalla propria città e, prevedendo che sarebbe tornato a Malliana, pensa e ritiene opportuno scrivere al vescovo di quella zona pastorale, Deuterio, appunto, “santo”, ma forse un po’ sguarnito sotto il profilo culturale circa la dottrina manichea, per informarlo del fatto e per fornirgli dei riferimenti dottrinali fondamentali su quella dottrina, in modo che egli possa rendersi conto di persona su cosa fanno, dicono e pensano i manichei. Così anch’egli sarà in grado di contrastare abbastanza adeguatamente questo chierico cripto manicheo. D’altra parte Vittorino è anche “abbastanza avanzato d’età”⁶⁹, precisa Agostino, che pure ha avuto modo di interrogarlo ad Ippona, prima che molti testimoni lo volessero forse sottoporre al rigore delle

⁶⁹ Cfr. AGOSTINO 1974, *Ep.*, 236, 1, p. 755: «Nihil melius me facere posse arbitratus sum, quam ut tuae Sanctitati potissimum scriberem, ne per negligentiam in vestra provincia Domini nostri Iesu Christi ovile vastet inimicus, qui non desinit insidiari, ut perdat animas tam magno pretio comparatas. Mallianensem quemdam subdiaconum Victorinum, apud nos constitit esse Manichaeum, et in tam sacrilego errore sub nomine clerici latitabat: nam est etiam aetate iam senex. Ita est autem manifestatus, ut etiam ipse a me interrogatus, antequam a testibus coargueretur, negare non posset. Tot enim et tales esse iam sciebat, quibus se incautus effuderat, ut nihil aliud, si negare tentaret, quam, non dico impudentissimus, sed insanissimus appareret. Auditorem sane Manichaeorum, non electum se esse confessus est».

leggi. Ed egli ammise di essere stato solo Uditore nella setta e non Eletto⁷⁰. Ciò voleva forse suggerire di usare una certa qual cautela, se non clemenza nei suoi riguardi. Non senza però, precisa Agostino, averlo prima convinto a sottoscrivere il libello di ripudio⁷¹ della dottrina manichea, come indicavano le norme ecclesiastiche⁷². Le informazioni che Agostino fornisce al vescovo Deuterio sono abbastanza semplici, ma significative, non solo per il contenuto dottrinale e di pratica di vita manichea che contengono, come dicevamo, ma soprattutto per il linguaggio semplice e conciso, ma al tempo stesso preciso e tagliente, con cui vengono comunicate. Il che è abbastanza

⁷⁰ *Ibid.*, p. 756: «Si è poi fatto conoscere di modo che, interrogato da me, non ha potuto negare prima che fosse convinto dai testimoni. Sapeva infatti che i testimoni erano tanto numerosi e tanto ineccepibili che, se avesse tentato di negare, sarebbe apparso non dico del tutto impudente, ma assolutamente pazzo. Ha confessato dunque d'essere solo un "uditore", non un "eletto" dei Manichei». Si veda il testo latino, *supra*, nota 69.

⁷¹ *Ibid.*, 236, 3, p. 758: «Has cum illis intolerabiles blasphemias, subdiaconus iste quasi catholicus, non solum credebat, sed quibus viribus poterat, et docebat. Nam docens patefactus est, cum se quasi discentibus credidit. Rogavit me quidem, posteaquam se Manichaeorum auditorem esse confessus est, ut eum in viam veritatis doctrinae catholicae revocarem: sed, fateor, eius fictionem sub clerici specie vehementer exhorruui, eumque coercitum pellendum de civitate curavi. Nec mihi hoc satis fuit, nisi et tuae Sanctitati eum meis litteris intimarem, ut a clericorum gradu congrue ecclesiastica severitate deiectus, cavendus omnibus innotescat. Petenti autem poenitentiae locum, tunc credatur, si et alios quos illic novit esse, manifestaverit vobis, non solum in Malliana, sed in ipsa tota omnino provincia».

⁷² *Ibid.*, pp. 758-759: «Ecco le intollerabili blasfeme opinioni che questo suddiacono, il quale si spacciava per cattolico, non solo credeva con quegli eretici, ma finanche insegnava con tutte le forze possibili. È stato infatti scoperto proprio mentre si affidava alla fiducia di persone che si fingevano suoi discepoli. Dopo aver ammesso d'essere un "uditore" manicheo mi pregò, veramente, che lo riconducessi sulla retta via della verità cattolica, ma - lo confesso - rimasi inorridito dall'impostura con cui agiva sotto la maschera di chierico e, perciò, dopo averlo punito, l'ho fatto cacciar via dalla città. Ciò però non mi pareva sufficiente, se non avessi denunciato costui alla Santità tua con la presente lettera, affinché sia noto a tutti ch'egli, degradato, come si meritava, dallo stato clericale, conforme alla severità della Chiesa, dev'essere evitato. Se poi chiederà d'essere ammesso alla penitenza (pubblica), gli venga concesso solo quando avrà indicato anche gli altri manichei nascosti non solo a Malliana, ma in tutta la contrada».

tipico dello stile epistolare in genere. Che, poi, è ciò che costituisce il pregio di certe lettere e che acutizza maggiormente la nostra attenzione. Vediamole, allora, queste indicazioni sintetiche. Sono abbastanza brevi, come si diceva, ma molto istruttive. Le riportiamo di seguito. Dice Agostino:

Coloro che presso i Manichei sono chiamati 'uditori', si cibano di carne, coltivano i campi e, se vogliono, si uniscono in matrimonio con le donne, mentre coloro che sono chiamati 'eletti' non fanno alcuna di tali cose. Gli 'uditori' poi s'inginocchiano davanti agli 'eletti', supplicandoli che vengano imposte loro le mani non solo dai loro preti, vescovi o diaconi, ma da qualunque altro 'eletto'. Essi inoltre fanno adorazione e orazione, con gli 'eletti', anche al sole e alla luna. Digiunano con loro anche la domenica e credono con loro tutte le opinioni blasfeme per cui l'eresia manichea è detestabile: negano cioè che Cristo è nato dalla Vergine e sostengono che il suo corpo non era vero, ma solo apparente e che perciò non reale nemmeno la sua passione e non ebbe affatto luogo la risurrezione⁷³. Proferiscono giudizi blasfemi contro i Patriarchi e i Profeti. Affermano che la Legge data per mezzo del servo di Dio, Mosè, non proveniva dal vero Dio ma dal Principe delle tenebre. Credono che l'anima non solo degli uomini, ma anche degli animali bruti, deriva dalla sostanza di Dio e la reputano addirittura una particella di Dio. Asseriscono infine che il Dio buono e vero lottò contro gli abitanti delle tenebre e così mescolò una particella di se stesso con i principi delle tenebre: tale particella, inquinata e imprigionata nell'universo, si purifica attraverso i cibi dei loro 'eletti', venendo assorbita dal sole e dalla luna; quello che non si potrà purificare⁷⁴, di quella particella di Dio, sarà gettato [*colligari*], nelle catene [così traduce Luigi Carrozzi] del castigo eterno [*aeterno ac poenali vinculo*], alla fine del mondo. In tal modo Dio non solo sarebbe capace d'alterarsi, di corrompersi, di macchiarsi, dato che una particella di lui ha potuto essere condotta a così gravi tormenti, ma non sarebbe nemmeno capace di purificarsi interamente neppure alla fine dei secoli da tale abisso d'impurità, d'immondizia e di miseria⁷⁵.

⁷³ Sulla questione della possibile adesione di Agostino all' 'eresia' di Fotino a Milano cfr. il classico COURCELLE 1954.

⁷⁴ Sul destino della sostanza luminosa non purificata da quella tenebrosa e sul suo destino alla gehenna, per così dire, si veda DECRET 1974.

⁷⁵ Cfr. AGOSTINO 1974, *Ep.*, 236, 2, pp. 756-758: «Auditores autem qui appellantur apud eos, et carnibus vescuntur, et agros colunt, et, si voluerint, uxores habent; quorum nihil faciunt qui vocantur electi. Sed ipsi auditores ante electos genua figunt, ut eis manus

Come si può constatare la graniticità e la capacità sintetica della mente agostiniana è esemplare. In poche e precise parole sono disegnate la dottrina e la pratica di vita manichea. Si parte dalla distinzione fra eletti e uditori, vescovi, sacerdoti, diaconi, si accenna alle loro preghiere e orazioni al sole e alla luna, di cui si richiama l'importanza ai fini della purificazione della sostanza divina dispersa nell'universo, con la loro negazione dell'incarnazione reale di Cristo e della verginità di Maria, i loro giudizi blasfemi sui patriarchi sui profeti, e pure sulla Legge di Mosè, data dal principe delle Tenebre e non dal dio buono. Di qui si passa alla assurda tesi del dualismo originario manicheo, con la sua impossibile ricostituzione ultima, come prevederebbe il terzo tempo del mito fondativo di quella dottrina.

supplicibus imponantur non a solis presbyteris, vel episcopis, aut diaconibus eorum, sed a quibuslibet electis. Solem etiam et lunam cum eis adorant et orant. Die quoque dominico cum illis ieiunant, et omnes blasphemias cum illis credunt, quibus Manichaeorum haeresis detestanda est; negantes scilicet Christum natum esse de virgine, nec eius carnem veram confitentes fuisse, sed falsam: ac per hoc et falsam eius passionem, et nullam resurrectionem fuisse contendunt. Patriarchas Prophetasque blasphemant. Legem per famulum Dei Moysen datam, non a vero Deo dicunt, sed a principe tenebrarum. Animas non solum hominum, sed etiam pecorum, de Dei esse substantia, et omnino partes Dei esse arbitrantur. Deum denique bonum et verum dicunt cum tenebrarum gente pugnasse, et partem suam tenebrarum principibus miscuisse, eamque toto mundo inquinatam et ligatam per cibos electorum suorum, ac per solem et lunam purgari asseverant: et quod purgari de ipsa parte Dei non potuerit, in fine saeculi aeterno ac poenali vinculo colligari; ut non solum violabilis et corruptibilis et contaminabilis credatur Deus, cuius pars potuit ad mala tanta perducì, sed non possit saltem totus a tanta coinquinatione et immunditia et miseria vel in fine saeculi purgari».

8. La *Lettera* 55A e gli astrologi manichei⁷⁶

Ci rimane da dire qualcosa sulla *Lettera* 55A, scritta da Agostino a Gennaro, *Ianuarius*, in latino, scritta circa verso il 400⁷⁷. Le richieste di *Ianuarius* hanno dato origine a due importanti *Lettere* del Nostro (la 54A e la 55A, appunto), nelle quali vengono affrontate e discusse importanti questioni esegetiche, di cui qui non possiamo occuparci. Eppure, anche lì il pensatore di Ippona trova il tempo di accennare alla dottrina manichea ed in particolare ad un argomento, all'apparenza marginale; ma, per chi si intende un poco di manicheismo e dell'evoluzione spirituale di Agostino dal manicheismo al cattolicesimo, così non è. Parlando infatti delle date della Pasqua il discorso cade sulla immaginifica spiegazione manichea delle fasi lunari⁷⁸. Infatti per i Manichei essa diventa piena quando la sostanza divina liberata dagli eletti attraverso il loro mangiare purificativo, la liberano dalla condizione di schiavitù terrena in cui si è venuta a trovare, per

⁷⁶ Sull'astrologia manichea cose interessanti si trovano in WIDENGREN 1961.

⁷⁷ Cfr. *Tavola cronologica* delle *Lettere* in AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, p. CXII.

⁷⁸ Cfr. AGOSTINO 1969 (1), *Ep.*, 55, 4, 6, pp. 454-455: «Est illic et aliud Sacramentum, quod si tibi obscurum fuerit, quia in talibus inquisitionibus minus eruditus es, non contristeris; nec ideo me putes meliorem, quia haec in studiis puerilibus didici... Nonnulli ergo studiosi talium rerum quaesiverunt multa de numeris et motibus siderum. Et qui subtilius ista scrutati sunt, incrementa et decrementa lunaria ex conversione globi eius coniecerunt, non quod aliquid substantiae vel accedat ei cum augetur, vel decedat cum minuitur, quod delira imperitia Manichaei opinantes, repleti eam dixerunt, sicut repletur navis, ex fugitiva Dei parte, quam commixtam principibus tenebrarum et eorum sordibus inquinatam, corde atque ore sacrilego et credere et loqui non dubitant. Hinc ergo impleri lunam dicunt, cum eadem pars Dei magnis laboribus ab inquinamento purgata, de toto mundo atque omnibus cloacis fugiens, redditur Deo lugenti dum redeat; repleti vero per mensem dimidium, et alio dimidio in solem refundi, velut in aliam navem. Nec tamen inter istas anathematizandas blasphemias aliquid unquam fingere potuerunt, cur vel incipiens lucere vel desinens, corniculato lumine fulgeat, aut cur a dimidio mense incipiat minui, et non ad refundendum plena perveniat».

tornare, appunto, prima attraverso il vascello della luna e poi, quello del sole, al principio originario buono da cui essa era stata presa dagli assalti dei principi delle Tenebre⁷⁹. Ma tutto ciò non spiegherebbe, per Agostino, il completamento delle due fasi lunari. In effetti egli imparò, sin dalla sua giovinezza di studente in Africa, che esiste già una spiegazione scientifica delle fasi lunari di gran lunga superiore e molto più razionale di quella offerta dalla dottrina manichea⁸⁰. Ed è la spiegazione scientifica data

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 455-457: «[...] se ti sarà oscuro per il fatto d'essere meno istruito in siffatte cose, non t'addolorare e non credere ch'io sia migliore di te per il fatto d'averle apprese durante gli studi della mia fanciullezza [...] Alcuni appassionati di tali cose fecero molte ricerche sui numeri e sui movimenti delle stelle. E quelli di essi che fecero indagini più acute arguirono che le fasi della luna crescente e della luna calante provengono dal giro della sua sfera e non già dal fatto che ad essa si aggiunga qualche sostanza quando cresce e la perda quando cala, come credono nella loro aberrazione i Manichei: costoro dicono ch'essa viene riempita, come una nave, da una porzione fuggitiva di Dio, ch'essi con cuore e linguaggio sacrilego non si peritano di credere e proclamare unita ai Principi delle tenebre e macchiata delle loro sozzure. Affermano dunque che quella parte di Dio, purificatasi con enormi sforzi dall'immondizia fuggendo da tutto il mondo e da tutte le fogne, si ricongiunge con Dio, che piange fintanto che non torni; la luna però si riempirebbe solo per la durata di mezzo mese, mentre metà del mese si riverserebbe nel sole come in un'altra nave. Tuttavia fra queste esecrande bestemmie non poterono mai immaginare per qual motivo mai, sia quando comincia che quando cessa di risplendere, appaia come una falce luminosa, o perché cominci a decrescere a partire dalla metà del mese e non giunga piena fino alla fine del mese per versare quel che ha di superfluo». Si veda il testo latino alla nota precedente.

⁸⁰ *Ibid.*, 55, 4, 7, p. 456: «Illi autem qui haec certis numeris indagarunt, ita ut et defectus solis et lunae non solum cur fierent, sed etiam quando futuri essent longe ante praedicerent, et eos determinatis intervallis temporum canonica supputatione praefigerent, litterisque mandarent, quas modo qui legunt atque intellegunt, nihilominus eos praedicunt, nec aliter aut alias accidunt quam praedicunt. Tales ergo [...] ex ipsis cornibus lunae quae a sole aversa sunt, sive crescentis sive decrescentis, coniecerunt eam vel a sole illustrari, et quanto magis ab eo recederet, tanto magis ab ea parte quae terris apparet, radios eius excipere; quanto autem ad eum magis post dimidium mensem ex alio semicirculo propinquaret, tanto magis a superiori parte illustratam, ab ea parte quam terris adverteret non posse excipere radios, et propterea videri decrescere: vel si haberet suum lumen, id habere ex una parte in hemisphaerio, quam partem cum recedens a sole paulatim terris ostenderet, donec totam ostenderet, quasi augmenta monstrare, dum non addatur quod deerat, sed prodatur quod inerat; ac

dall'astronomia classica⁸¹. Noi sappiamo che proprio l'argomento astrologico fu molto studiato dall' Agostino manicheo, che addirittura era diventato bravo nel compilare previsioni astrologiche ed oroscopi a chi glieli chiedeva, ma che, poi, si accorse, grazie all'intervento di amici studiosi, quali Vindiciano⁸², medico e Firmino⁸³, che tali previsioni, nella migliore delle ipotesi, non potevano andare al di là di indicazioni estremamente labili e comunque frutto del caso. Addirittura, nel caso dei gemelli il siste-

rursus paulatim abscondere quod patebat, et ideo videri decrescere. Sed quodlibet horum sit duorum, illud certe manifestum est, et cuivis advertenti facile cognitum, quod luna non augeatur ad oculos nostros, nisi a sole recedendo, neque minuatur, nisi ad solem ex parte alia propinquando».

⁸¹ *Ibid.*, p. 457: «Al contrario, coloro che studiano questi fenomeni mediante precisi calcoli matematici, riuscirono non solo a spiegare la causa delle eclissi di sole e di luna, ma pure a predire molto tempo prima il momento in cui sarebbero avvenute, e perfino fissarne in precedenza nelle loro opere scritte, il ripetersi a determinati intervalli di tempo in base a calcoli precisi. Coloro che leggono con intelligenza quegli scritti, predicano allo stesso modo i medesimi fenomeni, i quali avvengono proprio nel modo e nel tempo da essi predetto [...] Essi comunque dalle stesse estremità delle falci lunari, opposte al sole sia nella fase crescente che in quella calante, dedussero che la luna è illuminata dal sole e, quanto più si allontana da esso, tanto più riceve i suoi raggi nella parte che si mostra alla terra, mentre al contrario quanto più gli si avvicina dopo la prima metà del mese, a partire dall'altra metà dell'orbita, tanto più è illuminata nella parte superiore, e non può ricevere i raggi nella parte rivolta alla terra e perciò sembra calare. Se però si suppone la luna dotata di luce propria, l'avrebbe solo da una parte della metà della sua sfera e mostrerebbe quella parte alla terra un po' alla volta allontanandosi dal sole fino a mostrarla intera, mostrerebbe cioè per così dire un accrescimento senza opporre alla propria massa nulla che le facesse difetto, ma con l'espore quel che aveva in effetto; poi di nuovo nascondendo un po' alla volta quanto prima appariva, sembrerebbe calare. Ma qualunque cosa si pensi di queste ipotesi, una cosa è chiara a chiunque esamini attentamente il fenomeno, che cioè la luna cresce ai nostri occhi solo allontanandosi dal sole e cala solo avvicinandoglisi dall'altra parte» (si veda il testo latino alla nota precedente). Agostino, dunque, conosce entrambe le ipotesi scientifiche in circolazione: quella per cui la luna brilla della luce riflessa del sole, sia quella per cui brilla di luce propria. In entrambi i casi le fasi lunari trovano spiegazione dall'allontanamento (fase crescente) o dall'avvicinamento (calante) della luna rispetto al sole nel suo moto rotatorio attorno alla terra.

⁸² Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, IV, 3, 5, pp. 86-89.

⁸³ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, VII, 6, 8, pp. 188-191.

ma astrologico medesimo risultava carente ed esulava dalle possibilità stesse di previsione orarie previste dal quadrante dello zodiaco. Il caso classico, affrontato da Firmino nelle *Confessioni* e assunto poi da Agostino, è quello simile a quello dei gemelli, o meglio, dei due soggetti concepiti nello stesso preciso momento e diventati, poi, uno figlio di ricco e uno figlio di schiavo. Dalla delusione sulle capacità predittive dell'astrologia, Agostino fu portato a studiare testi di astronomia vera e propria⁸⁴, già consolidata come scienza esatta ed a comprendere, a partire da essa, che veri possono essere considerati solamente i calcoli predittivi di questi ultimi studiosi. Fu così che la fiducia che egli aveva nella dottrina manichea ricevette un duro colpo. Ovviamente era ancora lunga la strada da percorrere prima che egli abbandonasse definitivamente tale dottrina: occorreva, soprattutto, il bagno benefico nel fiume neoplatonico, perché anche il materialismo dell'antica corrente religiosa potesse venire scardinato, assieme al dualismo di principi, dichiarato da lui come illogico, si è detto, già quando si trovava a Milano. È inutile, a questo punto, che riportiamo nel testo i passi della *Lettera* che ci sta interessando. Li si potranno leggere in nota⁸⁵. Per noi, ora tanto forse basta. Prima di chiudere, però, vorremmo ricordare ancora un particolare non riguardante direttamente le *Lettere*, ma molto significativo per indicare l'importanza che Agostino attribuisce nel tempo all'astrologia e alle credenze manichee ad essa collegate. Infatti egli le ricorda ancora verso la fine della vita, nel 427, quando scrive quella rassegna di dottrine contrarie alla *catholica*, che va sotto il nome di *De haeresibus*. Lì,

⁸⁴ Si veda ad esempio quel che ne dice l'antico, ma sempre utile ALFARIC 1918, 27, 46, 229-239.

⁸⁵ Si veda *supra*, note 78, 79, 80, 81.

nel capitolo LXX, espone la dottrina dei seguaci di Priscilliano, i Priscillianisti, appunto, sostenitori di una delle tante dottrine antitrinitarie, prima in Spagna, poi in Gallia e nell'Italia di papa Damaso e di Ambrogio di Milano. In tale capitolo il Nostro non può fare a meno di ricordare che i priscilliani, dice, "seguono soprattutto i dogmi di Mani"⁸⁶ e le sue credenze astrologiche. La sua memoria ricorda ancora in quella data la propria antica esperienza intellettuale giovanile⁸⁷.

9. Conclusione

E ciò porta noi, alla fine, alla distinzione dei due modi di contrastare il manicheismo da parte del pensatore Africano, ricordati all'inizio di questo intervento.

Potremmo dire allora, con maggior cognizione di causa rispetto a ieri, che la vigilanza di Agostino sui contenuti della dottrina manichea e sulla sua possibile od effettiva diffusione, è messa parecchio alla prova nel corso della sua vita; ma essa è rimasta sempre viva e ben presente al suo spirito, sino alla fine della sua carriera di studioso e di pastore.

⁸⁶ Cfr. AGOSTINO 2003, *De her.*, 7, 1, p. 132: «PRISCILLIANISTAE, quos in Hispania Priscillianus instituit, maxime Gnosticorum et Manichaeorum dogmata permixta sectantur [...]».

⁸⁷ Si veda, al riguardo, ALFARIC 1918, 253, nota 1.

BIBLIOGRAFIA

ADAM 1954 = ALFRED ADAM, *Texte zum Manichaismus*, Berlin, De Gruyter.

AGAZZI 2012 = EVANDRO AGAZZI, *Ragioni e limiti del formalismo. Saggi di filosofia della logica e della matematica*, a cura e con una prefazione di FABIO MINAZZI, Milano, Franco Angeli.

AGOSTINO 1965, *Conf.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. I (*Le Confessioni*), introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; traduzione e note di CARLO CARENA; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1969 (1), *Ep.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXI/1 (*Lettere [1-70]*), introduzione di Michele Pellegrino; traduzione di TERENCE ALIMONTI e LUIGI CARROZZI; note di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1969 (2), *Ep.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXI/2 (*Lettere [71-123]*), traduzione e note di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1974, *Ep.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXIII (*Lettere [185-270]*), traduzione, note e indici di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1994, *Retr.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. II (*Le Ri-trattazioni*), introduzione generale di GOULVEN MADEC; traduzione, note e indici di UBALDO PIZZANI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1997 = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XIII/1 (*Contro i Manichei: Costumi della chiesa cattolica e costumi dei Manichei, Disputa con Fortunato, Due anime, Natura del bene*), Introduzione generale di FRANÇOIS DECRET; introduzioni particolari, traduzione e note di ANTONIO PIERETTI e LUIGI ALICI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 2003, *De her.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XII/1 (*Opere antieretiche: Sulle eresie, A Orosio contro i priscillianisti e gli origenisti, Replica a un avversario della legge e dei profeti, Trattato contro i giudei*), introduzioni particolari, traduzione e note di MAURO FALCIONI; revisione di VINCENZO TARULLI; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 2012 = AGOSTINO, *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di GIOVANNI CATAPANO; traduzione, note e apparati di BEATRICE CILLERAI, Milano, Bompiani.

ALFARIC 1918 = PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustine. I : Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, Emile Nourry.

BASTIAENSEN 1975 = ANTONIUS A. R. BASTIAENSEN (ed.), *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, testo critico e commento; traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena, Milano, Valla/Mondadori.

BERMON 2006 = EMMANUEL BERMON, «Nebridius», in GOULET RICHARD (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, Éditions du CNRS, vol. IV, pp. 595-601.

BERMON 2012 = EMMANUEL BERMON, «Nebridius», in MAYER 1986SS, vol. IV, coll. 191-194.

BROWN 1967 = PETER BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, Los Angeles, University of California Press (trad. it. di GIGLIOLA FRAGNITO, *Agostino d'Ipbona*, Torino, Einaudi, 1967).

CATAPANO 2012 = GIOVANNI CATAPANO, «Temi filosofici nell'epistolario agostiniano», in CORMIO P. (a cura di), *L'epistolario di Agostino: Il periodo del laicato e del presbiterato*, Atti della XLI-XLII Settimana Agostiniana Pavese, editi in *Percorsi agostiniani. Rivista degli Agostiniani d'Italia* V/9 (2012), 91-171.

CIPRIANI 2015 = NELLO CIPRIANI, *Lo scisma donatista. Un conflitto tra teologia e politica*, in ALICI LUIGI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica, I. Agostino a confronto con manichei e donatisti*, Roma, Città Nuova, pp. 149-197.

COURCELLE 1954 = PIERRE COURCELLE, «Saint Augustin manichéen à Milan?», *Orpheus* I/1 (1954), 81-85.

DE BEAUSOBRE 1734-1739 = ISAAC DE BEAUSOBRE, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, 2 voll., Amsterdam, Bernard.

DE CAPITANI 1973 = FRANCO DE CAPITANI, «Studi recenti sul manicheismo», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 65 (1973), 97-118.

DE CAPITANI 1974 = DE CAPITANI, «Analogie fra un'opera ambrosiana 'discussa' e alcuni scritti antimanichei di sant'Agostino», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66/1 (1974), 59-88.

DE CAPITANI 1982 = FRANCO DE CAPITANI, «Studi su sant' Ambrogio e i manichei-I», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 74 (1982), 593-610.

DE CAPITANI 1983 = FRANCO DE CAPITANI, «Studi su sant' Ambrogio e i manichei-II», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 75 (1983), 3-29.

DE CAPITANI 1994 = FRANCO DE CAPITANI, *Il 'De libero arbitrio' di S. Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento di FRANCO DE CAPITANI, Milano, Vita e Pensiero.

DE CAPITANI 2004 = FRANCO DE CAPITANI, *Scritti manichei e antimanichei*, Parma, Uni-Nova.

DE CAPITANI 2005 = FRANCO DE CAPITANI, *Male, libertà, anima e arti nel pensiero Antico e Medievale*, Parma, Uni-Nova.

DECRET 1974 = FRANÇOIS DECRET, *Le «globus horribilis» dans l'escathologie manichéenne d'après les traités de saint Augustin*, in AA.VV., *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, Presses Universitaires de France, 487-492.

DECRET 1978 = FRANÇOIS DECRET, *L'Afrique manichéenne: IVe – Ve siècles. Etude historique et doctrinale*, 2 voll., Paris, Études Augustiniennes.

DECRET 1970 = FRANÇOIS DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes.

DECRET 1996 = FRANÇOIS DECRET, *Felicem manichaeum (Contra) e Felix manicheus*, in MAYER 1986SS., vol. II/1-2, coll. 1256-1265.

FELDMANN-SCHINDLER-WERMELINGER 1986 = ERICH FELDMANN, ALFRED SCHINDLER, OTTO WERMELINGER, *Alypius*, in MAYER 1986SS., vol. I/1-2, coll. 245-267.

FOX 2015 = ROBIN L. FOX, *Augustine: Conversion to Confessions*, New York, Basic Books.

GNOLI 2003-2008 = GHERARDO GNOLI, *Il Manicheismo*, 3 voll., Milano, Valla-Mondadori.

GRASSI 1997 = ONORATO GRASSI, *Agostino. La vera religione / De vera religione*, Milano, Rusconi.

HOFFMANN 2006 = AULICUS HOFFMANN, *Honoratus*, in MEYER 1986ss., vol. 3/3-4, coll. 421-422.

JOURJON 1961 = MAURICE JOURJON, *Introduction al Contra Felicem manichaeum*, Bruges, de Brouwer (Bibliothèque Augustinienne, XVII).

LE NAIN DE TILLEMONT 1698 = LOUIS-SÉBASTIEN LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. XIII, Paris 1698.

LIEU 1985 = SAMUEL N. C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*, Manchester, Manchester University Press.

MAYER 1986ss. = CORNELIUS P. MAYER. (hrsg.), *Augustinus - Lexikon*, Basel, Schwabe.

MONCEAUX 1912 = PAUL MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. IV: *Le Donatisme*, Paris, Leroux.

O' MEARA 1956 = DOMINIC J.O'MEARA, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to His Conversion*, London-New York-Toronto, Longmans Green.

PERLER 1969 = OTHMAR PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes.

PINCHERLE 1980 = ALBERTO PINCHERLE, *Vita di sant'Agostino*, Bari, Laterza.

SCHMIDT 1999 = LUDWIG SCHMIDT, *I suebi, gli alani, e i vandali in Spagna, 409-429. La dominazione vandalica in Africa 429-533*, in ALBERTO MEROLA, FRANCO CARDINI ET AL. (a cura di), *Storia del mondo medievale*, Milano, Garzanti, vol. I, pp. 301-319 (ed. or. *The Sueves, Alans and Vandals in Spain, 409-429. The Vandal Dominion in Africa, 429-533*, in *The Cambridge Medieval History*, planned by JOHN B. BURY; edited by HENRY M. GWATKIN and JAMES P. WHITNEY, Cambridge, Cambridge University Press, 1911-1913, pp. 304-322).

TARDIEU 1988 = MICHEL TARDIEU, *Études manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986*, Téhéran-Paris, Institut Français de Recherche en Iran.

TRAPÈ 1954 = AGOSTINO TRAPÈ, *Un celebre testo di sant'Agostino su "l'ignoranza e la difficoltà" e l'«Opus imperfectum contra Julianum» («Retract.» 1, 9, 6)*, in AA. VV., *Augustinus Magister*, Paris, Etudes Augustiniennes, vol. II, pp. 795-903.

TRAPÈ 2001 = AGOSTINO TRAPÈ, *Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Roma, Città Nuova (ed. rivista e ampliata; ed. originale Fossano, Esperienze 1976).

VAN DER MEER 1959 = VAN DER MEER FREDERIC, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, 2 voll., Paris, Alsatia (trad. it. di ARMANDO CANDELARESI e GIUSEPPE ADANTI, *Sant'Agostino pastore di anime*, Torino, Edizioni Paoline 1971).

WIDENGREN 1961 = GEO WIDENGREN, *Mani und der Manichaismus*, Stuttgart, Kolhammer (trad. it. di QUIRINO MAFFI ed ENRICHETTA LUPPIS, *Il manicheismo*, Milano, Il Saggiatore 1964).

ARISTOTELE E IL PRIMO AGOSTINO

SECONDO GLI APPORTI DELLA CRITICA RECENTE

FRANCO DE CAPITANI

1. Un po' di storia della tradizione dei testi: Atene e l'area medio orientale

Sappiamo da Diogene Laerzio e da Strabone¹ che, alla morte di Teofrasto², primo scolarca del Peripato³ dopo Aristotele, l'eredità dei beni della scuola venne divisa e che la parte libraria fu attribuita a Neleo di Scepsi, figlio di quel Corisco⁴, insieme al quale Aristotele, in fuga da Atene, dopo la morte di Platone e le accuse di filo macedonismo, aprì e diresse per circa tre anni una scuola ad Asso.

Ora, Neleo si portò le casse di libri in Asia Minore e poi le conservò in cantina, per paura che i re Attalidi gliel rubassero o confiscassero. Sta di

¹ Sulle informazioni che ci vengono da Diogene Laerzio (V, 52) e da Strabone (XIII, I, 54) si veda, ad esempio, DIOGENE 2005; per la *Geographia* di Strabone cfr. l'edizione della Teubneriana.

² Fu lui, infatti, a dividere il patrimonio, avuto in dono originariamente dalla scuola, in: parte edifici e parte biblioteca ed a lasciare questa seconda al figlio di un amico personale di Aristotele: Neleo di Scepsi. Cfr., su tutto ciò, la dotta ricostruzione in DÜRING 1966 (trad. it., 47 ss).

³ Sulla scuola di Aristotele sino al II secolo d.C. è fondamentale l'ampio studio di Paul Moraux in MORAUX 1973-1984.

⁴ Sui rapporti di Corisco con Aristotele si veda, ad esempio, PASQUALI 1967, 210 e ss.

fatto che tali casse si salvarono dal primo tentativo di rapina. I suoi eredi poi, alla fine, le vendettero ad Apellicone di Teo, un noto bibliografo ed estimatore di cose scientifiche che le “riportò” ad Atene. Lì, però, esse, in via di trascrizione, rimasero poco, perché caddero sotto le “grinfie” di Silla, il nuovo conquistatore della Grecia, il quale, dopo l’86 a. C., le portò con sé a Roma, come bottino di guerra.

Si sta parlando, ovviamente, delle opere di scuola di Aristotele, perché le altre, quelle destinate a tutti, ad un pubblico vasto ed eterogeneo, hanno subito sorti differenti e sono state copiate più e più volte dai vari utilizzatori, essendo destinate a chiunque ne volesse una copia per proprio interesse personale o altro. Quindi di queste ultime non ci fu carenza e mancanza di conoscenza, per lo meno sino a quando anch’esse vennero soppiantate, o, meglio, messe in ombra, dai nuovi commenti agli scritti aristotelici di scuola, seguiti all’edizione di Andronico di Rodi⁵.

Il problema deve essere circoscritto, appunto, alle opere di scuola, più tecniche e dettagliate sulle varie questioni e più difficili, in fondo, da comprendere e da inquadrare nel complessivo pensiero del loro Autore e nello svolgimento della storia delle varie problematiche affrontate. Per riportare le opere “acroamatiche” di Aristotele alla grande attenzione della scena culturale dei tempi ci sarebbe voluto uno studioso esperto di aristotelismo e del pensiero antico in generale, oltre che buon conoscitore delle due lingue in questione e pratico di paleografia, come in effetti accadde e si dirà tra poco.

⁵ Questo vale, però, solo per gli inizi della diffusione delle opere di scuola di Aristotele, perché, poi, dopo l’edizione di Andronico di Rodi, furono, invece, proprio le opere “essoteriche” a diventare sempre più rare. Su ciò si vedano, ad esempio, BERTI 1993, 174,

Anche la *Politica* di Aristotele, allora, che è una delle opere di scuola, subì ovviamente la sorte di tutte le altre. Sembrerebbe, però, dagli studi recenti al riguardo, che la questione della scomparsa e del ritrovamento della *Politica* aristotelica sia ancora più complessa di quella che ha coinvolto le restanti opere aristoteliche di scuola, come, ad esempio, la *Fisica* o la *Metafisica* o le *Etiche*⁶.

Ora, se non v'è motivo fondato di mettere in discussione un tale quadro esplicativo, che Ingemar Düring ben espone nella sua complessità, tuttavia ci sia consentita qualche annotazione di complemento. Infatti, il sotterramento delle cassette contenenti le opere aristoteliche di scuola da parte di Neleo non può averne "congelato", per così dire, del tutto la circolazione, perché altre copie già ne erano state fatte: ad uso, ad esempio, della biblioteca della città di Pergamo, i cui re Attalidi fecero appunto di tutto per rimpinguare il loro fondo librario⁷; ed altre copie ancora erano state fatte per conto della vastissima e fornitissima biblioteca di Alessandria. Su ciò la bibliografia recente concorda ampiamente⁸. Dunque, non tutto l'Aristotele "tecnico", per così dire, quello di "scuola", appunto, era uscito drasticamente dall'orizzonte culturale che contava.

Chiunque poteva commissionare alla biblioteca di Alessandria o di Rodi la trascrizione di una qualsiasi delle opere dello Stagirita. E, quando l'occasione "fortuita", o "forzata", sostenuta dalle armi e forse anche dal

e REALE 2000, 10-38.

⁶ Sull'argomento rimandiamo alla classica monografia di DÜRING 1966 (trad. it., 534-568).

⁷ Tant'è vero che, forse, per sfuggire alla "voracità" di questi re, Neleo si decise a nascondere le sue casse. Si veda, ad esempio, REALE 2000, 173.

⁸ Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 49 ss.).

denaro, avuta da Silla di venire in possesso delle famose casse sepolte e ben custodite dagli eredi di Neleo, si presentò, il tesoro nascosto tornò alla luce in tutto lo splendore dell'importanza che racchiudeva. Anzi, fu probabilmente proprio questa rinnovata e condivisa attenzione verso le opere di Aristotele da parte dei più importanti raccoglitori di libri e rotoli che l'antichità conservasse, residenti a Roma e ruotanti attorno al consolidato e ampio "circolo degli Scipioni"⁹, a favorire ed a indirizzare la stessa attenzione da parte di Silla a tutta la questione. E, con gli Scipioni siamo, per lo meno, nel II secolo a. C.

Ci possiamo infatti legittimamente chiedere: tali eruditi, bibliofili e studiosi romani, perché erano interessati ad Aristotele, se di lui si conosceva poco o nulla?

Evidentemente gli anticipi di dottrine aristoteliche erano arrivati alle loro orecchie attraverso altri canali già abbastanza consolidati. Per esempio, dalla biblioteca di Alessandria, che, fondata dal generale di Alessandro, Tolomeo, divenuto poi primo re dell'Egitto, col nome di Tolomeo I Sotere, era ricchissima di manoscritti papiracei e membranacei di ogni tipo ed anche di scritti filosofici sia platonici che aristotelici, prima che il fuoco ne facesse sparire parecchi (ad esempio, 49.000 volumi scomparvero, dice Seneca, nell'incendio del 47 a. C.). Al tempo di Giulio Cesare, questa biblioteca era accreditata di ben 700.000 rotoli. E non dimentichiamo che ad Alessandria c'era un'altra biblioteca, aperta al pubblico, per così dire, quella del Serapeo, la quale nel III secolo a. C. aveva circa 42.800 rotoli. Era accessibile

⁹ L'espressione fu coniata da Cicerone e venne accettata dagli storici. Il "circolo", per così dire, si protrasse nel tempo per un certo numero di anni. Su di esso e i suoi referenti

pure, in contemporanea con quella di Alessandria, la biblioteca di Antiochia di Siria, che tanta rilevanza ebbe nella trasmissione del sapere greco al mondo Siriano, prima e, poi, arabo.

E non dimentichiamo che anche la biblioteca di Rodi¹⁰ conservava manoscritti aristotelici, acquisiti prima del sotterramento delle casse incriminate.

Insomma, una certa quantità, per quanto difficilmente precisabile, di materiale aristotelico (ed è logico ritenere che si trattasse di scritti “essoterici” così come “esoterici”) era già in circolazione. Solo che non aveva avuto quell’impatto culturale e quell’interesse diffuso al proprio riguardo che avrà il trasporto, da parte di Silla, a Roma, di tutto quanto il complesso di scritti esoterici, quando esso divenne bottino di guerra. Tra l’altro bisogna ricordare che le casse contenenti gli scritti nascosti da Neleo erano già passate di proprietà, perché erano state vendute dagli eredi di Neleo ad Apellicone di Teo, bibliografo ed erudito acuto, il quale ne aveva già diffuse delle copie.

2. Roma

A Roma esistevano già biblioteche “private”: prima fra tutte quella fondata dal console Lucio Emilio Paolo in seguito alla battaglia di Pidna (168 a.C.) con il materiale librario requisito, come bottino di guerra, al re di

filosoficamente importanti, oltre che per ulteriore bibliografia, si veda, ad esempio, CATÀ 2004 e LEVI 2008.

¹⁰ Il primo editore di alcune opere di scuola di Aristotele è Eudemo di Rodi (su cui si veda BERTI 1993, 51-52). È pensabile che la biblioteca della sua città natale non ne posse-

Macedonia. E in questo regno sappiamo che Aristotele aveva trascorso circa dieci anni della sua vita come precettore di Alessandro. Dobbiamo ritenere che in Macedonia non fosse rimasto nulla del genio aristotelico?¹¹ È vero che il Liceo fu fondato da Aristotele dopo il suo ritorno dalla Macedonia ad Atene ed è lì che egli raccolse e rivide molte delle sue eccellenti lezioni, anche precedenti, le quali andarono a costituire l'insieme dei suoi scritti "esoterici", o "acroamatici" che dir si voglia. Ma non possiamo trascurare di pensare che un uomo così erudito non avesse portato con sé copie dei lavori stesi nei vent'anni della sequela alla scuola di Platone ed in Macedonia¹². Una vita di studi non si può spezzare, specie quando essa è diventata una professione: un tutto continuo e scorrevole di interessi e di impegni di studio e di insegnamento.

È comunque evidente che in assenza di date precise¹³ di compilazione di questo o quel canovaccio o rotolo, si è quasi naturalmente portati a tentarne un raggruppamento per grandi argomenti affrontati, per grandi ambiti teorici di riferimento, come del resto ha ritenuto di dover fare Andronico di Rodi nella prima curatela delle opere dello Stagirita. La preziosa notizia che così fu, ci viene da Porfirio, il quale, nella *Vita di Plotino*, racconta di essersi attenuto, nella edizione delle opere del suo maestro Plotino, allo stesso modo di operare cui si era attenuto Andronico nell'editare

desse alcune? Almeno: la *Metafisica*, l'*Etica Nicomachea*, o la *Politica*? Su Eudemo di Rodi si possono vedere anche WEHRLI 1969, e BODNAR – FORTENBAUG 2002.

¹¹ In effetti il lavoro di Aristotele fu continuativo, dal momento in cui ebbe inizio, alla scuola di Platone. Su tutto ciò si veda DÜRING 1966 (trad. it., 34 ss.).

¹² Infatti questa è anche l'opinione di Ingemar Düring nella sua biografia di Aristotele che abbiamo più volte citato.

¹³ Tranne che per il *Protrettico*, che può venire datato tra il 353/52 e il 351/50. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 454-461); BERTI 1993, p. 34; REALE 2000, 19.

quelle di Aristotele. E cioè, Andronico ritenne, in mancanza di sicura cronologia dei singoli rotoli, di guardare principalmente agli argomenti trattati ed accorpare le pagine scritte secondo questi. Dice infatti Porfirio:

Poiché [Plotino stesso] mi ha incaricato di ordinare e correggere i suoi scritti – ed io gliel’ho promesso finché viveva ancora e ho annunciato ad altri amici che avrei fatto questo – ho pensato anzitutto di non seguire l’ordine cronologico, poiché essi erano apparsi così, senza alcun piano; ma, imitando l’ateniese Apollodoro e Andronico il peripatetico, il primo dei quali ha raccolto in dieci tomi le opere del commediografo Epicarmo, mentre *il secondo ha diviso in trattati le opere di Aristotele e di Teofrasto, riunendo tra loro gli argomenti affini*, così anch’io con i cinquantaquattro libri di Plotino che possedevo ho composto sei *Enneadi* [...] ¹⁴

Criterio, quello “sistematico”, allora, quanto mai azzeccato per Plotino, ma anche per Aristotele, in fondo. Plotino, come sappiamo, si è messo a scrivere, o, meglio a consentire che venissero appuntati e tenuti da conto i propri discorsi ed insegnamenti, quando era ormai giunto ad una buona età della sua vita (sui 50); età di piena maturità culturale e personale e quindi di piena responsabilità dottrinale e convinzione di argomentazioni acquisite stabilmente. Mentre Aristotele¹⁵ è un caso a parte, ma non molto,

¹⁴ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, 24, 1-14, pp. 40-41.

¹⁵ Non che, nei vent’anni (secondo i conteggi di Werner Jaeger) che Aristotele trascorse nell’Accademia di Platone, non avesse tenuto corsi, raccolto appunti, o non avesse pubblicato qualcosa (i cosiddetti scritti “essoterici”, appunto, quali il *Grillo*, il *Protrettico*, *Le idee* e moltissimo altro, in buona parte perduto), come si è già detto sopra. Da quest’ultimo punto di vista, Aristotele è allora un “produttivo continuativo”, una specie di “macchina” di scienza, se mi posso così esprimere. Solo che i suoi scritti di scuola, gli “acrodramatici”, appunto, sono solitamente attribuiti al suo secondo soggiorno ateniese, quindi a circa tredici anni dopo la sua partenza da Atene, dopo la morte di Platone. Saremmo così portati perciò attorno agli anni 50 della vita dello Stagirita, una strana coincidenza, rispetto all’età di Plotino. Sull’argomento, si vedano JAEGER 1923, 15 ss., e DÜRING 1966 (trad. it., 62-63). Sulle opere giovanili di Aristotele destinate alla pubblica-

come si dirà. La sistematicità egli l'aveva nell'anima, per così dire; tutta la sua carriera culturale fu una tensione alla sistematicità e alla completezza del sapere¹⁶.

Non credo, dunque, che, anche solo in base a questa testimonianza di Porfirio, si possa negare ad Andronico di Rodi il merito di essere stato capace di andare oltre la semplice catalogazione pedissequa dei rotoli e dei papiri contenenti i lavori di Aristotele. Andronico, al contrario, ha colto forse l'essenza, se così ci si può ancora oggi esprimere, dello spirito aristotelico. Düring, che ha ripreso e riconsiderato, nella seconda metà del secolo scorso, tutta quanta la questione della biografia e delle opere di Aristotele, in due scritti del 1957 e del 1966¹⁷, precisa bene che Andronico di Rodi "divise in libri" (*pragmatéiai*) gli scritti di Aristotele e Teofrasto e premise anche una introduzione alla sua edizione. Andronico mise al primo posto le opere di logica e "forse" le chiamò *Organon*. E furono 106 le opere aristoteliche che egli individuò. Infine si può dire che la sua edizione corona "un'attività di studioso e di professore durata oltre 40 anni" e che tale edizione di Andronico "segna l'inizio dell'aristotelismo"¹⁸.

zione, si vedano, ad esempio, ROSS 1923 (trad. it., 13 ss.); LESZL 1975; BERTI 1993, 23-35; REALE 2000, 10-38.

¹⁶ Aristotele, che Platone aveva soprannominato "lettore", *anagnòstes*, leggeva per il pubblico dell'Accademia opere di altri o anche sue, già pubblicate o da pubblicarsi: perché la lettura in pubblico da parte di un *anagnòstes* era considerato un atto che rendeva di dominio pubblico un lavoro. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 15). Inoltre, come ricorda Düring, quando leggeva direttamente dei libri (ed era quello il momento storico in cui si stava passando dalla conoscenza "orale", di ascolto, alla conoscenza acquisita per "lettura" personale), Aristotele "traeva delle raccolte di *excerpta*", che poi metodicamente ordinava per lemmi o per tesi. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 682).

¹⁷ Cfr. DÜRING 1957 e DÜRING 1966.

¹⁸ Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 54-55).

3. Cicerone

Giunti a questo punto della nostra trattazione il lettore attento ci potrebbe porre anzitutto una domanda: Tutto ciò che rilevanza può avere per lo scopo che il nostro lavoro si propone? Anzitutto una, e importante: nel primo secolo dopo Cristo, attorno all'epoca degli scritti filosofici di Cicerone, anche a Roma erano già disponibili delle "edizioni", sia pure *sui generis*, delle opere di Aristotele, che Silla aveva incrementato col suo bottino di guerra, dopo l'80, le quali potevano essere da lui copiate, lette e utilizzate, compresa anche la sua *Repubblica*.

È vero che si suole ritenere che Cicerone non poté avere l'edizione di Andronico, in quanto fu da lui iniziata e terminata fra "il 40 e il 20"¹⁹ e quindi dopo la morte dell'Arpinate. Ma è altrettanto vero che le biblioteche romane di Attico²⁰, di Varrone e, soprattutto, di Lucullo, evidentemente possedevano già manoscritti aristotelici, che l'amico Tirannione²¹ aveva curato e che, a sua volta, egli stesso poteva facilmente reperire, all'occorrenza, per metterli a disposizione di Cicerone, su semplice richiesta di lui.

Ed una di queste occorrenze si presentò a Cicerone stesso

¹⁹ Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 52).

²⁰ Cicerone era abituato a frequentare biblioteche private di valore, le quali, in quei periodi storici costituivano motivo di vanto per le famiglie altolocate (si veda, ad esempio, CICERONE, *Fam.* IX, 4). Nell'aprile del 55 Cicerone scrive un biglietto ad Attico (*Att.* IV, 10) per manifestargli la sua gioia di trovarsi nella biblioteca di Fausto, figlio di Silla, il quale aveva ereditato il patrimonio librario del padre, "predato" ad Atene, come sappiamo. Per ragioni di debiti la biblioteca di Fausto finì nella mani di Attico, ma, poi, forse in quelle di un mercenario ignorante. La stessa fine pare abbia fatto la biblioteca posseduta da Varrone, proscritto nel 43 (cfr. GELLIO, *Noct. Att.* III, 10).

²¹ Tirannione era, in origine, schiavo di Lucullo e da lui portato a Roma da Atene, dove aveva fama di grande bibliografo e curatore di opere aristoteliche. Andronico di Rodi è un suo allievo. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 49-50).

nell'occasione della stesura del suo capolavoro di filosofia morale che è il *De finibus*. La quale composizione, come si sa, avvenne, un anno prima della sua morte, avvenuta nel 44, durante il periodo del suo ritiro a Tuscolo, lontano dal clamore di Roma e delle sue assemblee politiche (essendo il *De republica* già stato steso tra il 55 e il 51).

Ed è proprio in quest'ultimo scritto morale che abbiamo una decisa testimonianza di Cicerone sul modo in cui venne a conoscenza delle opere di Aristotele. Egli ci informa che prendeva queste opere dalla biblioteca di Lucullo, che le possedeva. Infatti dichiara: «veni ut auferrem [...] commentarios quosdam Aristotelis, quos hic sciebam esse [...] quos legerem dum essem otiosus»²². Il termine '*commentarius*' è abbastanza tecnico nell'antichità e indica, solitamente, ad esempio nel periodo cesariano, le "relazioni", gli "appunti personali" riportati e rielaborati dallo stesso autore o da altri; e può arrivare a significare anche, in seguito, ad esempio nel IV secolo d. C., con Temistio²³, "riassunti" di lezioni o di trattazioni. Come si vede: niente di maggiormente vicino a ciò che noi intendiamo oggi per "opere di scuola" di Aristotele. Infatti, le opere "essoteriche" dello Stagirita non sono altro che questo: appunti, relazioni, forse anche parafrasi, presi alle sue lezioni o preparati per queste²⁴. E, guarda caso, anche le opere morali di Aristotele, compresa la *Politica*, che veniva considerata dal fonda-

²² Cfr. CICERONE, *De fin.* III/2, 7. Circa l'influsso di Cicerone sul pensiero politico romano del I secolo a. C., si veda NARDUCCI 2009.

²³ Di Temistio abbiamo delle importanti orazioni politiche, di cui parleremo.

²⁴ Informazioni sulle opere di Aristotele si possono trovare anche nei lavori di insieme di due degli autori italiani più accreditati al riguardo, ove si troveranno rimandi ad altra bibliografia: REALE 2000, 7-43 (oltre all'utile capitolo sulla *Storia della fortuna e delle interpretazioni di Aristotele*, 171-198, e alla ricca bibliografia, 201-241), e BERTI 2007 e BERTI 2009, molto utile per un accostamento "aggiornato" del pensiero notoriamente difficile

tore del Peritato un completamento dei suoi lavori in campo morale²⁵, possono essere viste alla stregua di *Commentaria moralia*: sia l'*Etica a Nicomaco*, sia l'*Etica Eudemia*, sia la cosiddetta *Grande etica*: composte tutte e tre da Aristotele, come si sa, in ordine inverso.

Dunque, la grande cultura filosofica di Cicerone, che secondo alcuni studiosi, profonda non è (ma non è *in toto* così, sosteneva, ad esempio, Domenico Pesce²⁶) viene incrementata anche da queste letture personali e dirette di opere classiche della filosofia, comprese quelle di scuola di Aristotele (alcune, se non tutte). Non per nulla Cicerone è considerato il grande traghettatore della cultura greca nella lingua e nella società latina. Del resto egli aveva tutti gli strumenti per farlo: conosceva a perfezione entrambe le lingue interessate, ed era, verso la fine della sua vita, preso da interessi elevati e filosofici, tali da poter costituire, per le nuove generazioni, motivi di inquadramento e di riferimento del loro agire politico e sociale. Insomma, l'Arpinate si era dato da compiere una vera e propria "missione del dotto".

4. Agostino, Varrone e Cicerone

E questo anche se Agostino non sembra, a prima vista, essere stato del tutto favorevole alla considerazione dell'importanza della mediazione

dello Stagirita.

²⁵ Lo dice Aristotele stesso alla fine dell'*Etica Nicomachea*, X, 10, 1181 b 1 ss. Cfr. ARISTOTELE 1993, 409, oppure ARISTOTELE 1999, 449).

²⁶ Cfr., ad esempio, PESCE 1957.

ciceroniana per il mondo latino²⁷. E ciò sebbene, quando lo incontrò come pensatore, leggendo il di lui *Ortensio*, gli esca dalla penna una specie di battuta di spirito riferita alla qualità eccellente della sua lingua, ma anche alla timidità del suo carattere. Dice infatti nel suo breve ma icastico e famosissimo passo delle *Confessioni*:

Et usitato iam discendi ordine, perveneram in librum quendam cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita²⁸.

Così traduce Carlo Vitali:

E, secondo l'usuale ordine dell'insegnamento, ero arrivato al libro di un certo Cicerone, di cui quasi tutti ammirano la perfezione linguistica, non tutti l'animo²⁹.

Poiché siamo ai 18 anni della vita di Agostino, è difficile pensare che già prima del suo *iter* scolastico l'Africano non avesse incontrato qualche opera dell'Arpinate. Perciò l'espressione non va presa troppo alla lettera, come suggerisce il Mandouze³⁰. Infatti, pare che il «cuiusdam» attribuito a Cicerone sia un appellativo di confidenza che Agostino aveva con la prosa tulliana e, al tempo stesso, di rispetto per le sue capacità espressive

²⁷ Sul rapporto del pensiero pagano con Agostino è importante il lavoro di MADEC 2002. È anche da tenere presente la nota tesi di MARROU 1949. Per quanto riguarda l'uso del testo biblico nella traduzione dei "Settanta", considerato da Agostino di ispirazione divina, si veda RAHLFS 1935; per la traduzione italiana ci siamo appoggiati su BIBBIA 1982, discostandoci in alcuni punti per restare maggiormente attinenti al significato originario del testo greco.

²⁸ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 4, 1.

²⁹ Cfr. AGOSTINO 1956, *Conf.*, pp. 71-72.

³⁰ Nella sua ormai classica monografia MANDOUZE 1968, 93 ss.

e linguistiche; ma non per quelle derivanti dal coraggio umano posseduto dall'uomo. Ma tutti sappiamo quali difficoltà e minacce avevano costretto Cicerone a ritirarsi dalla vita politica, per dedicarsi alla vita filosofica. Ma sappiamo anche che i suoi detrattori politici, i quali, appunto, lo mandarono a uccidere, l'avevano posto effettivamente in cima alla lista dei proscritti. Dunque, l'Arpinate era sì forse da considerarsi umanamente un timido, ma nel suo ritiro filosofico tenne fede al suo impegno culturale per ampliare le basi "filosofiche" della propria, e di ogni altra azione politica futura. E questo probabilmente gli costò la vita.

Agostino, alla fine, dimostra di conoscere molto di Cicerone. Egli infatti è forse lo scrittore latino maggiormente citato fra quelli che egli conosce, come insegnano i lavori di Testard³¹ e di Hagendahl³²; primo o forse a parità di posizione rispetto all'altro grande scrittore filosofico latino conosciuto e imitato da Agostino: Varrone Reatino, l'autore delle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, di cui abbiamo ampi stralci nel *De civitate Dei*, e dei *Disciplinarum libri IX*, particolarmente utilizzati da Agostino nei dialoghi giovanili³³.

Il passo delle *Confessioni* che abbiamo appena richiamato continua con la citazione di un'opera ciceroniana alla quale Agostino attribuisce grande importanza dottrinale nell'introdurlo allo studio della filosofia:

³¹ Cfr. TESTARD 1958.

³² Cfr. HAGENDAHL 1968.

³³ Si veda, ad esempio, quel che diciamo in un nostro saggio (DE CAPITANI 2012), pubblicato negli Atti del Convegno sul linguaggio tenuto nell'università di Parma nel 2011. Sull'influsso di Varrone non intendiamo soffermarci oltre. Rinviamo agli studi di Ubaldo Pizzani e dei suoi seguaci, come Nello Cipriani, tutti ricordati nella voce "*Liberal Arts*" in FITZGERALD 2007, 492-493.

*l'Ortensio*³⁴. Quest'opera, dice Agostino, *mutavit affectum meum*, cioè trasformò il suo animo, volgendolo alla comprensione dell'importanza della filosofia per la sua vita. Ora, *l'Ortensio* è perduto e noi ne conserviamo solo pochi frammenti, anche grazie alla testimonianza di Agostino. Dalla lettura di questi pare difficile per noi credere che avessero potuto avere su di lui quell'impatto culturale e umano che egli dice. E quindi siamo portati a pensare che Agostino era già preparato alla recezione di quell'impatto, era già spiritualmente predisposto a quella esplosione di "ardore" per la filosofia, perché ne era dotato interiormente, per natura. Solo che non lo sapeva ancora chiaramente.

Ma quello che spesso dimentichiamo nel valutare i frammenti che abbiamo dell'Arpinate è che *l'Ortensio* fa parte di una tradizione di pensiero e di testi rivolti allo studio della filosofia, il cui prototipo è proprio il *Protrettico* aristotelico. L'ottima edizione dei frammenti ciceroniani approntata dal Grilli è molto istruttiva al riguardo. Essa è corredata da una serie di lunghe note dottrinali e letterarie tali da consentirci di risalire al testo di Aristotele, anch'esso posseduto da noi frammentariamente; solo meno di quello di Cicerone, specie dopo gli studi di Bywater, il quale riuscì a dimostrare che il *Protrettico* di Giamblico contiene estratti abbastanza ampi di quello aristotelico³⁵. Aristotele intendeva difendere la concezione accademica della *paideia*, contro la concezione isocratica, più retorica e meno attenta alle acquisizioni scientifiche, sia letterarie che aritmo-geometriche. Intendeva quindi sostenere la superiorità della filosofia rispetto alle sem-

³⁴ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 4, 5. Dell' *Ortensio* si veda, ad esempio, l'edizione con commento in CICERONE 1968.

³⁵ Cfr. e.g. BYWATER 1869.

plici “tecniche”, in quanto la prima è capace di utilizzarle e finalizzarle al conseguimento della felicità individuale ed associata, mentre le seconde sono fini a se stesse. Idee queste che, come sappiamo, rimarranno nella concezione della vita morale e politica in Aristotele, quale risulta dalle sue opere morali³⁶.

Dunque, è da supporre anche per Cicerone una attenzione verso il sostegno alla *paidéia* di tipo platonico-aristotelico, che Agostino, quando lesse l’opera non poté non aver rilevato ed acquisito. Tant’è vero che per tutta quanta la sua vita l’Ipponate dimostrò di tenere in grandissima considerazione questo insegnamento di derivazione accademico-aristotelica e, poi, diventato anche stoico ed addirittura, in parte, epicureo (per quanto l’Epicureismo non tenesse affatto all’impegno politico per il sapiente), oltre che, alla fine, neoplatonico. Tanto che sempre considererò lo studio delle discipline, sia di quelle che verranno comprese nel trivio, che di quelle che andranno a costituire il quadrivio, punto di passaggio essenziale per poter “allenare” lo spirito di chiunque alla conoscenza delle realtà spirituali, immutabili ed eterne. Allo stato delle nostre conoscenze al riguardo non possiamo esimerci dal pensare che, alla conoscenza di queste arti preventive, ma essenziali, al raffinamento dello spirito del ricercatore della verità possa aver contribuito anche la produzione aristotelica derivante dalle opere “di scuola”, o “didattiche” dello Stagirita³⁷.

³⁶ Per ogni riferimento, si veda DÜRING 1966, 454-489.

³⁷ Specie per la logica, l’etica, la politica e altro ancora, su cui gli studi recenti dovrebbero indirizzarsi con maggior impulso.

5. Agostino e Aristotele

Dell'importanza delle arti in generale per Agostino abbiamo già detto qualcosa altrove³⁸, ora rivolgiamoci un poco a quella che Agostino chiamerà "la disciplina delle discipline", la dialettica, la logica, intesa come capacità dialettica di argomentare filosoficamente. E quando si parla di opere di logica per Agostino diventa giocoforza ricordare la sua lettura delle *Categorie* aristoteliche, che sono il primo scritto dell'*Organon*. Egli racconta, nelle *Confessioni*, di averle lette all'età di circa venti anni e, soprattutto, di averle comprese nel loro contenuto, da solo, autonomamente, senza l'aiuto di alcun maestro o commentatore, suscitando l'ammirazione dei suoi compagni di studio e dei suoi maestri, i quali avevano, invece, faticato molto nel comprenderne il significato ed avevano avuto bisogno di ricorrere a varie guide intellettuali³⁹. Pare che Agostino goda nel disegnarsi qui come una specie di genio logico. In realtà, la sua attitudine agli studi filosofici e dialettici egli l'aveva già scoperta all'età dei diciott'anni, quando lesse l'*Ortensio* di Cicerone. Ora la stava solo ulteriormente approfondendo ed arricchendo. Tant'è che alcuni studiosi pensano che le *Categorie* non fossero l'unica opera aristotelica "acroamatica" di logica da lui letta ed utilizzata; pensano infatti anche al *De interpretatione*, anch'esso tradotto in latino da Mario Vittorino ed ai *Topici*, pure tradotti dallo stesso traghettatore⁴⁰.

Ma quale che sia la conoscenza effettiva dell'Africano degli scritti aristotelici di logica, quel che conta, per noi, è il fatto che Aristotele ed i

³⁸ Cfr. DE CAPITANI 2012.

³⁹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, IV, 16, 28-29, pp. 106-108. Su Agostino e Cicerone è d'obbligo TESTARD 1958.

suoi lavori di scuola non possono più essere considerati un “tabù” per i nostri studi odierni su Agostino. Infatti già nell’*Ortensio* ciceroniano – passo che Agostino non poteva non aver notato –, si dice ad esempio: “Bisogna applicare l’ingegno molto attentamente quando si legge e si interpreta Aristotele” (*magna enim animi contentio adhibenda est esplicando Aristotele si legas*)⁴¹. Al quale passo sembra fare eco un altro, contenuto all’interno del *De utilitate credendi* agostiniano, ove il neo-pastore (quest’opera infatti è la prima da lui scritta da sacerdote della chiesa cattolica) ribadisce che i libri di Aristotele sono “oscuri e profondi” (*libros Aristotelis reconditos et obscuros*). Secondo noi questa testimonianza, che va letta nella sua interezza e inserita nel contesto culturale nella quale si deve iscriverne, non dice, come sembra far credere taluno, anche autorevole, come lo Stead: state alla larga dagli scritti di Aristotele, perché sono oscuri⁴². In effetti, è vero che Agostino non aveva una tale conoscenza del greco che gli permettesse di leggere direttamente in greco scritti così complicati, come sono quelli acroamatici, di Aristotele; ma questo nessuno studioso serio lo ha mai preteso. Però, dopo gli studi di Hadot, ormai sappiamo che, in quel periodo, è Mario Vittorino il grande interprete / traduttore in lingua latina di molte opere greche. Non solo. Ma gli storici più avveduti del IV secolo hanno ormai messo in evidenza, come ricorda Brown, che in quei tornanti storici, a Roma, «si era verificato un risveglio di studi aristotelici», entro «una cerchia

⁴⁰ Sulle opere tradotte da Mario Vittorino si veda HADOT 2005.

⁴¹ Il frammento è tramandato da Nonio, ma questo ai nostri fini è irrilevante. Cfr. CICERONE 1962 *Hort.*, 29, con il commento di Alberto Grilli alle pp. 91-92. Cfr. anche DÜRING 1966 (trad. it., 50).

⁴² Cfr. STEAD 1986-1994.

di aristocratici colti, guidati da un dotto professore greco»⁴³. Ciò vuol dire molto per il clima culturale all'interno del quale anche il giovane Agostino va inserito.

In effetti, la testimonianza del *De utilitate* sta a indicare che Agostino sapeva che esistevano opere di scuola di Aristotele e che la loro comprensione non era facile, senza buone guide. Anzi, queste guide, per essere definite tali, cioè buone, devono essere favorevoli all'autore al quale intendono introdurre. Non come fanno i Manichei a proposito della Sacre Scritture, i quali le denigrano, prima di averle conosciute correttamente. Dunque, i Manichei non sono guide affidabili, cui rivolgersi per essere introdotti correttamente alla conoscenza delle Scritture stesse. Forse la testimonianza di Agostino sta anche a dire, indirettamente, che egli conosce delle "guide" affidabili alla conoscenza degli scritti didattici di Aristotele. Le quali potrebbero essere, ad esempio, Mario Vittorino; Porfirio, con la sua *Isagoge*; Temistio, forse, per le cose politiche dello Stagirita; certamente Plotino, per questioni metafisiche, e Giamblico, forse; oltre all'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, per le questioni aritmetiche, appunto. Non mancano neppure studi abbastanza recenti che attribuiscono ad Agostino conoscenze della *Fisica* aristotelica, sulle questioni del tempo; Agostino conosceva anche il *De mundo* aristotelico, credendolo, però, di Apuleio (cfr. *De civitate Dei*, IV, 2). Insomma l'armamentario delle conoscenze agostiniane di Aristotele è in piena espansione. E speriamo che approdi presto a qualche ulteriore punto fisso⁴⁴.

⁴³ Cfr. BROWN 1967 (trad. it., 36).

⁴⁴ Su tutto ciò, si vedano ad esempio le sintesi di STEAD 1986-1994 e TKACZ 2007. Su Nicomaco di Gerasa, si veda BERTIER 1978.

6. L'importanza filosofica dell'*Ortensio*/*Protrettico*

A noi, ora, però, interessa soffermarci ancora un poco sulla lettura dell'*Ortensio* da parte di Agostino⁴⁵. Non riuscivamo infatti a trovare una ragione abbastanza esauriente del perché il nostro giovane studente africano avesse trovato così interessante la lettura di quel dialogo. Ora, alla luce delle considerazioni che esporremo, siamo riusciti a giustificare meglio l'*incredibile incendium* dell'animo che Agostino provò. E la risposta ci viene non tanto e non solo da una lettura meditata dei frammenti che di quest'opera abbiamo, ma, soprattutto, dal contenuto che una simile opera doveva avere, se è vero che il modello dell'ispirazione ciceroniana fu il *Protrettico* aristotelico; se è vero che i frammenti di quest'ultimo sono stati ritrovati nel *Protrettico* di Giamblico, come abbiamo appena detto.

I frammenti che Ross ha raccolto e numerato sono, a dir poco, sorprendenti quanto a profondità e maturità del pensiero aristotelico che presentano⁴⁶. In effetti, leggendoli, pare di avere a che fare con un Aristotele del tutto maturo nei modelli teoretici portanti della sua speculazione, sia in campo psicologico, che politico ed etico, che fisico e metafisico. Dunque, già nel suo *Protrettico*, scritto dallo Stagirita quando ancora era allievo/maestro nell'Accademia platonica, troviamo l'architettura di quello che sarà il suo pensiero successivo, da maestro della sua scuola peripatetica. Solo che noi non siamo abituati a pensare con sufficiente attenzione a ques-

⁴⁵ Sull'*Ortensio* di Cicerone utilissimo il testo ricostruito e il commento di Alberto Grilli in CICERONE 1962, *Hort.*

⁴⁶ Cfr. ROSS 1955.

to strepitoso “fatto”: la libertà di pensiero che vigeva all’interno dell’Accademia era tale che ognuno era libero anche di elaborare dei modelli ermeneutici in vari settori delle discipline studiate, tali da confliggere con quelli applicati ed approfonditi dal caposcuola. L’Accademia platonica era una libera officina di pensiero, entro la quale potevano trovare posto pure “libere” interpretazioni. Solo che, forse, nessuno, almeno in apparenza, aveva compreso la dirompenza teoretica che tali “modelli” o “chiavi” dottrinali avrebbero potuto portare⁴⁷.

Oltre a ciò, bisogna considerare il fatto che, quando Agostino parla con tanto afflato della sua lettura dell’*Ortensio*, poiché è nel libro III delle *Confessioni*, è anche possibile che qualche influsso di letture precedenti su di lui ci possa essere stato. Penso, poiché siamo nel 395-396, quando Agostino è già diventato vescovo di Ippona Regia, alla eventuale lettura da parte sua del *Protrettico* di Giamblico, che Mario Vittorino aveva molto probabilmente già tradotto in latino. Se così fosse, da una seconda fiamma viene riscaldata inevitabilmente anche la prima e il ricordo di questa diviene più bruciante e vivo. Ma si tratta solamente di accostamenti storico-culturali, che necessitano di essere adeguatamente provati.

Cosa sostengono, dunque, i frammenti del *Protrettico* aristotelico? Anzitutto la superiorità della vita “teoretica” rispetto” a quella “retorica”, cara a Isocrate, come abbiamo detto, la cui *Antidosis*, che contiene questa seconda tesi, è del 353⁴⁸. Non siamo sicuri se l’operetta di Aristotele se-

⁴⁷ In apparenza, appunto, in quanto anche la mancata successione nella direzione della scuola platonica, alla morte di Platone stesso, da parte dell’allievo più promettente dal punto di vista teoretico, quale era considerato Aristotele, forse qualche perplessità la può far sorgere. Si veda, da questo punto di vista, BERTI 1993.

⁴⁸ Cfr. ROSS 1955, frammenti 12-13.

guisse o precedesse il lavoro isocrateo, ma siamo in quel breve torno di anni (354-351).

Anche la psicologia e l'etica aristoteliche sono già ben "definite"⁴⁹. Non dimentichiamo che già nell'*Eudemo*, scritto dallo Stagirita per la morte di un amico, Eudemo di Cipro, nel 354, si sostiene l'immortalità dell'anima in quanto forma (*eidos*) del corpo e sostanza (*ousìa*)⁵⁰. Anzi, come sostiene Berti⁵¹, la distinzione fra sostanza e accidenti lì presente fa pensare di attribuire a quel periodo storico anche la composizione delle *Categorie*. Ancora: nel *Protrettico* troviamo la concezione della natura, intesa come avente un ordinamento finalistico, come sarà nella *Fisica* e nella *Metafisica*⁵². E, infine, nel *Protrettico* viene formulato esplicitamente un altro asse portante della metafisica aristotelica, asse del tutto originale in Aristotele, che è quello della distinzione fra la potenza e l'atto di qualcosa⁵³. Insomma, il giovane Agostino, se venne a contatto con questi cardini del pensiero aristotelico, credendoli magari ciceroniani, ma poi scoprendo che erano attribuibili ad Aristotele⁵⁴, aveva certo di che riflettere ed esaltarsi dal punto di vista dottrinale. E può anche darsi che fra quelle "cose filosofiche"⁵⁵ che ebbe a leggere quando era giovane manicheo, ritenendole superiori, sul piano dottrinale, rispetto a quelle generalmente sensiste e materialiste dei Manichei, ci fosse proprio qualcosa delle complesse e dirompenti concezioni dello Sta-

⁴⁹ Cfr. ROSS 1955, frammenti 5-7.

⁵⁰ Cfr. ROSS 1955, frammenti 7-8.

⁵¹ Cfr. BERTI 1993, 33.

⁵² Cfr. ROSS 1955, frammento 11.

⁵³ Cfr. ROSS 1955, frammento 14.

⁵⁴ Leggendo, per esempio, il *Protrettico* di Giamblico.

⁵⁵ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, V, 3, 3, p. 116: «quoniam multa philosophorum legeram, memoriaeque mandata retinebam [...]».

girità.

7. L'Aristotele del *Contra Academicos*

Un'altra testimonianza importantissima per entrare in contatto con le opinioni giovanili di Agostino circa il pensiero aristotelico è contenuta nel suo primo dialogo, il *Contra Academicos*. Come sappiamo, l'intenzione del giovane retore alla corte imperiale milanese nel comporlo era quello di liberare la strada da ogni intoppo teoretico verso la ricerca filosofica della verità che egli aveva personalmente intrapreso e che intendeva far intraprendere a chi volesse condividere il suo stesso piano di vita. «Gran dottori gli Accademici» afferma Agostino, i quali sostengono che «nulla si possa conoscere con certezza», dal momento che ogni convinzione teorica è per principio sottoponibile al sospetto del dubbio circa la propria fondatezza. Evidentemente, il nostro giovane filosofo ha presente la scuola che noi siamo soliti chiamare “scettica” e che egli, come del resto Cicerone (che sulle valutazioni storiche di Agostino ha avuto un grande influsso) chiamava “quinta” Accademia.

Come sappiamo, la risposta di Agostino a questo tremendo dubbio radicale o metodologico sulla validità stessa di ogni conoscenza poggia sul recupero da parte sua dell'invalidità delle verità logiche: quelle che si fondano sulla applicazione corretta dell'imprescindibile e non ulteriormente scardinabile principio di non contraddizione. In particolare, Agostino insiste sulla verità delle proposizioni “disgiuntive”: in effetti, annota a un certo punto del dialogo, «sia che le foglie del ramo d'ulivo siano dolci per il capro, ma amare per l'uomo, rimane comunque vero che, in un caso o

nell'altro, esse siano: o dolci o amare»⁵⁶. Dunque, la logica salva la filosofia. O, se si preferisce, la filosofia e la logica sono soggette alle stesse verità inconfutabili, tali, cioè che la loro negazione implichi contraddizione e quindi autoesclusione da ogni possibilità di ragionare e di comunicare. E chi mai aveva contribuito a consolidare la logica come scienza dell'argomentare corretto se non Aristotele ed, in particolare, i suoi seguaci Stoici? Il maestro di Cassiciaco lo sapeva bene: sia perché lo insegnava ai suoi allievi, sia perché l'aveva studiato quando frequentava ancora la scuola di retorica a Cartagine (non dimentichiamo la sua lettura delle *Categorie*), sia perché l'aveva letto e visto applicato nelle opere di logica e di retorica che aveva conosciute.

Dunque, la scuola Platonica, la gloriosa Accademia di Platone, che aveva dato, agli inizi, ampie prove della propria capacità "dialettica" e logico- argomentativa, agli occhi dell'Agostino milanese, era andata sempre più incontro a pericolosi sbandamenti dottrinali, sino a ridursi, in alcuni suoi esponenti, ad uno sterile "viviamo perché dobbiamo farlo", ma senza sicurezze dottrinali e certezze evidenti, solide e logicamente invalidabili. Era il caso, appunto, di un filone della scuola Platonica, quello scettico o scetticeggiante. Ma, come ben sappiamo e anche Agostino sa, esisteva pure un altro ramo dell'Accademia, il quale non si era perso dietro vuote e pericolose elucubrazioni logiche, ma si era attenuta al nucleo buono

⁵⁶ Cfr. AGOSTINO 1970, *Contra Acad.*, III, 11, 26, pp. 138-139: «Dic potius, utrum per se amarae sint oleastri frondes, quas caper tam pertinaciter appetit. O hominem improbum! nonne est caper ipse modestior? Nescio quales pecori sint, mihi tamen amarae sunt: quid quaeris amplius? Sed est fortasse aliquis etiam hominum, cui non sint amarae. Tendisne in molestiam? Numquidnam ego amaras esse omnibus dixi? mihi dixi, et hoc non semper affirmo». La traduzione però è nostra, dato che riteniamo quella di Gentili un po' troppo libera.

dell'insegnamento platonico, quello metafisico e logico-dialettico corretto, ed era potuta, in questo modo, arrivare sin "presso" gli insegnamenti fondamentali del pensiero cristiano ed anzi, quasi quasi, si potrebbe dire a proposito di Plotino e di Porfirio, che «[...] nulli [philosophi] prope nobis accesserunt quam Platonici».

Agostino dice queste parole nel libro VIII del *De civitate Dei*⁵⁷, che è opera tarda, della sua piena maturità; ma il passo del *Contra Academicos* che stiamo commentando ci conferma ampiamente che questa è sempre stata la sua convinzione, presente al suo spirito già prima del battesimo; e cioè, per lo meno, sin dal periodo della sua lettura milanese dei *libri Platoniorum* di cui parlano le *Confessioni*. Ancora: in questo passo del suo primo dialogo di Cassiciaco, Agostino precisa inoltre che, fra i filosofi superstiti delle antiche scuole filosofiche, ai suoi tempi, non rimanevano che esponenti di "tre" indirizzi di pensiero: "Cinici", "Peripatetici" e "Platonici".

Non possiamo in questa sede soffermarci molto sia sui Cinici che sui Platonici, dei quali ultimi qualcosa abbiamo già detto. Dei Cinici stranamente non si sa molto, ma io penso, che tra questi possano venire classificati anche quegli asceti, materialisti e sprezzanti del vivere comunitario "pubblico", quali potevano essere, ad esempio, i Manichei, ai quali Agostino aveva appartenuto e che egli conosceva bene; in particolare, sto parlando degli "eletti" fra i Manichei, i quali erano considerati i "perfetti" della congrega, i puri di pensiero e di opere, i più stretti imitatori di una condizione di vita ascetica e ritirata, divisa fra studio, rinunce e preghiere, il cui capostipite, Mani stesso, aveva fatto da guida esemplare per tutti i discepo-

⁵⁷ Cfr. AGOSTINO 1978, *De civ. Dei*, VIII, 5, p. 550.

li.

Ma non solo i Manichei. Potevano bensì rientrare in questa categoria dei Cinici anche gli “anacoreti” di altre confessioni religiose e spirituali, quali, ad esempio, i monaci del deserto. Un nuovo stile di vita, quello praticato da questi ultimi, basato su astinenze, grandi privazioni fisiche, che potevano portare sino a pensare di vivere tutta una vita su una colonna, magari nel deserto, finché le forze e la preghiera lo consentissero. Nasce, infatti, proprio nel IV secolo e in ambito cristiano il movimento monacale ascetico, il quale cerca uno stile di vita indipendente ed isolato dal resto dell’umanità, come fu il caso, ad esempio, di Antonio del deserto.

Ma, in questo brano, Agostino non si ferma molto sullo stile di vita “cinico”, che, annota, è basato su “una certa licenza e libertà di vita”⁵⁸; piuttosto maggiormente lo interessano gli stili di vita: “peripatetico” e “platonico”, entrambi basati sull’importanza data alla conoscenza per poter rag-

⁵⁸ Cfr. AGOSTINO 1970, *Contra Acad.*, III, 19, 42, p. 162: «[...] et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia...». Si capisce che questa qualifica di una certa licenza e libertà di vita attribuita da Agostino ai suoi Cinici, non si attagli, a perfezione, né ai *sancti* manichei, che sono gli eletti, né agli anacoreti cristiani del deserto, come Antonio. Ma la perfezione in questa questione non è sempre da perseguire, nel senso che non va presa troppo alla lettera. Tuttavia, pare abbastanza certo che Agostino potrebbe avere in mente anche un certo modo epicureo del vivere. Ma, se così fosse, perché non richiamarlo esplicitamente? Forse perché c’erano delle tangenze con i movimenti zelanti del nascente monachesimo Occidentale? Non possiamo saperlo. Quel che interessa esplicitamente Agostino è questa *licentia*, unita ad una certa *libertas* di stile di vita, il quale non necessariamente deve essere preso nel suo senso radicale, ma forse più semplicemente “libero” nei costumi, non necessariamente impudichi, ma più semplicemente stravaganti e strani, ridotti all’essenziale ed al minimo di decenza civile. Minimo tuttavia consentito da un certo modo, appunto, di vedere la vita “sacrificata” e fisicamente “pesante” e trasandata dei suoi aderenti. Per un confronto con il Cinismo antico mi permetto di ricordare che quel che ne resta è stato raccolto (testimonianze e frammenti) in GIANNANTONI 1983-1985.

giungere correttamente una meta felice⁵⁹.

Per entrambi i tipi di vita⁶⁰, infatti, gli studi di teoresi costituiscono una “via” per accedere al raggiungimento della pace e della felicità intellettuale e morale; per poter vivere una vita piena e completa, acquietante ed appagante, ricca di beni, non solo quaggiù, ma dovunque, anche dopo questa vita terrena, nella dimora eterna (ammesso che, come pensava Platone e lasciava sospettare anche Aristotele nel *De anima* ad esempio o nell'*Eudemo*, questa “dimora” perenne esistesse).

Così, per il neoconvertito milanese l'aristotelismo ed il platonismo vengono a coincidere, quanto a dottrina e stili di vita (*i mores quibus consulitur animae*) e pertanto ai suoi occhi sembrerebbe che l'uno valesse l'altro. Infatti il suo intento sembra quello di dare credito a quei «solertissimi et acutissimi viri» i quali insegnavano «disputationibus suis» che «Platonem et Aristotelem ita sibi concinere», andavano così d'accordo, da sembrare «dissentire», invece, agli inesperti ed ai meno attenti, «imperitis minusque

⁵⁹ Per utilità del lettore riportiamo l'intero brano in questione del *Contra Acad.*, III, 19, 42: «Itaque nunc philosophos non fere videmus, nisi aut Cynicos aut Peripateticos aut Platonicos: et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia. Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet, et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur; multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret; cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas, et respiscere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent» (AGOSTINO 1970, *Contra Acad.*, p. 162).

⁶⁰ Sui tipi di vita filosofica attuati dal pensiero antico si può vedere, da ultimo, quel che dice HADOT 2005.

attentis».

Si noti: importante per l'uomo e la sua anima non è solo la dottrina, ma anche la pratica di vita, i *mores*, attraverso i quali si dà sostegno all'anima. Sembrerebbe che qui Agostino abbia già ben chiara l'importanza della pratica di vita ai fini del consolidamento della dottrina posseduta. Già in lui la convinzione della mutua implicazione di vita vissuta e dottrina posseduta appaiono inscindibili, mutuamente e reciprocamente indispensabili ai fini di una qualsiasi vita "filosofica". Non è possibile pensare l'una senza l'altra, né l'altra senza la prima. Ed è proprio questo che entrambi i movimenti di pensiero ai quali qui l'Africano si riferisce (l'aristotelico e il platonico), intendono proporre.

Ma ancora importante, nel commentare questo essenziale passo "autobiografico" di Agostino, è il cercare di risalire a quegli *acutissimi et solertissimi viri*, i quali insegnano la concordanza di vedute teoriche e morali fra Platone e Aristotele. Qui la critica recente si è abbastanza sbizzarrita nel cercare di andare al fondo della questione. Alcuni hanno pensato a Cicerone; altri a Porfirio; altri ancora a Plotino, o ad altri medio o neoplatonici. Noi, per parte nostra, data l'importanza, la "recenziorità" e la "freschezza" della ricaduta concettuale sul pensiero del giovane Agostino susseguente alla lettura milanese di quei *libri Platoniorum* di cui parlano le *Confessioni*, capitolo IX del libro VII, pensiamo che si possa con una certa tranquillità parlare di autori neoplatonici o neo platonicamente ispirati. Tuttavia, conveniamo sul fatto che la problematica della concordanza fra Platone e Aristotele ha radici lunghe e profonde. Per lo meno, nel mondo romano, a partire da Filone di Larissa ed Antioco di Ascalona, maestri di Cicerone.

Tale concordanza di vedute fra i due grandi capiscuola di cui stia-

mo trattando, nel IV secolo era diventata abbastanza comune e diffusa, se la possiamo ritrovare, ad esempio in Temistio, che è un maestro della corrente aristotelica e del quale non abbiamo molto, ma abbastanza, specie per il settore politico, per farci chiaramente capire che, sulle questioni di vita vissuta in società ed in comunità politiche, le due filosofie sono sostanzialmente concordanti e quindi entrambe utilizzabili per la messa in pratica delle proprie convinzioni dottrinali.

Ma c'è un altro importante punto sul quale siamo invitati a meditare all'interno di questo essenziale passo agostiniano del *Contra Academicos*. Ed è quello relativo a quell'«una verissimae philosophiae disciplina» che è derivata, anzi dice il testo, addirittura «eliquata», vale a dire “distillata”, come un vino, un liquore nuovo e migliore dei suoi componenti singoli, in seguito a secoli di dispute e di dissensi fra i filosofi («multis quidem saeculis multisque contentionibus»). Ora, qual è quest' “unico insieme dottrinale di filosofia verissima” di cui si sta parlando? In seguito Agostino ne traccia i connotati dicendo che non è la filosofia di questo mondo di cui parlano i testi sacri, in particolare san Paolo, ma quella dell' “altro” mondo, quello intelligibile. E da qui si capisce che Agostino abbia in mente la contrapposizione, tipicamente platonica, ma anche neoplatonica, fra i due mondi. Ma non solo.

Tale insegnamento, unico nel suo genere, aveva da poco coinvolto la concordanza delle filosofie platoniche e aristoteliche sul tipo di vita filosofica che si richiede ad un proprio seguace; vale a dire, appunto, per tutte e due, il distacco dalle cose del mondo, che tuttavia possono, anzi, non debbono essere del tutto disprezzate per gli aristotelici ed il rivolgersi alle cose spirituali ed estranianti, intelligibili ed ascetiche, nel senso di capaci di

guidare con l'interiorizzazione della teoria, la direzione della vita pratica.

Dunque, quest' "unico insegnamento di filosofia verissima", «non est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis».

La mia impressione è che qui Agostino stia usando il termine '*philosophia*' per qualsiasi insieme dottrinale organizzato sia sul piano dottrinale che su quello etico, così come era d'uso fare nelle letterature anti-eretica, da Tertulliano in poi. Qualsiasi dottrina eretica era, per esempio, da Epifanio di Salamina (il famoso autore del *De haeresibus*, molto imitato nel mondo latino, da Filastro ad Agostino stesso), considerata un "filosofia" nuova e diversa; con in più, rispetto all'intenzione di questo brano agostiniano, la tendenza a condannare come cavillosa ed inutile tale nuova dottrina filosofica, oltre che considerarla dannosa per la fede dominante.

Ora, in questo brano del *Contra Academicos* il neofita Agostino è ancora convinto che la fede cristiana e le varie filosofie si equivalgano, per lo meno sul piano della finalità concettuale, mentre sul piano della attuazione pratica la *philosophia* "cristiana" sia ad esse superiore, in quanto capace di distogliere le anime dei credenti "accecate dalle tenebre dell'errore" e "ricoperte da spessissime lordure provenienti dal corpo", da tale condizione di sudditanza verso le realtà corporali; e ciò con il richiamarle a sé, alla propria interiorità razionale ed intelligibile: non soltanto attraverso l'uso di una ragione "sottilissima", ma anche attraverso un atto di «popolari quaedam clementia», compiuto dal "sommo dio"; il quale dio ha consentito che "l'autorità del proprio divino Intelletto" si abbassasse e si sottomettesse "sino allo stesso corpo umano".

Ragion per cui le anime, «sollecitate non solo dai suoi precetti, ma

anche dalle sue azioni» possono, se lo vogliono, ovviamente, «rientrare in se stesse (*redire in semet ipsas*)», per poter vedere la «"patria" (*respicere patriam*), anche senza il concerto⁶¹ delle dispute (*etiam sine disputationum concertatione*)».

Il cristianesimo è dunque, in questo momento storico, per Agostino, la miglior filosofia che ci sia sul mercato, per così dire, sia rispetto a quella cinica, sia rispetto a quella aristotelica, sia rispetto a quella platonica, sia, anche, rispetto a quella che unisce le due filosofie (la aristotelica e la platonica) facendone emergere le concordanze dottrinali profonde. E questo perché è capace di unire ad un uso "sottilissimo" della ragione (mi viene in mente, a questo proposito, la grande insistenza di Agostino sulla superiorità concettuale della dottrina cattolica rispetto a quella manichea, di cui sono pieni gli scritti anti-manichei dell'Africano), uno strumento operativo, chiamiamolo così, tecnico-pratico, una "via", un "cammino" di vita accessibile a tutti, a chiunque: ricco e povero, intellettivamente limitato o intelligente, purché lo voglia accettare, come, del resto ha fatto lui. E questo cammino è segnato dall'incarnazione del "divino intelletto", il quale si è abbassato al livello "popolare" ed umano, proprio per indicare a ciascuno che lo voglia capire ed accogliere il sentiero giusto per trascorrere una vita piena, dal punto di vista umano, quaggiù ed una vita ricca e totalmente soddisfacente, un domani, lassù.

Siamo, come si vede in pieno *Prologo* del *Vangelo* secondo Giovanni, nella seconda parte. *Prologo* di cui Agostino parla nel capitolo IX del

⁶¹ Catapano traduce '*concertatio*' con "contesa"; io preferisco pensare che le contese non siano intese qui come ostative al raggiungimento di una verità comune e quindi possano costituire un "concerto", se ben orchestrate. Cfr. CATAPANO 2005, 291.

libro VII delle *Confessioni*, ove cerca di mettere in evidenza le somiglianze e le “differenze” fra la filosofia neoplatonica e il pensiero cristiano. E l’Incarnazione del Verbo è proprio uno dei suoi argomenti dominanti. Ma non possiamo andare oltre su questa strada. Per adesso accontentiamoci di precisare ancora una cosa su quell’«una verissimae philosophiae disciplina».

Come si è visto, la nostra posizione è in favore della dottrina cristiana. Ed è in buona compagnia, perché di tale opinione sono molti autorevoli studiosi di Agostino: O’Meara⁶², Holte⁶³, il Mandouze⁶⁴ ed il Madec⁶⁵. Mentre a favore della dottrina neoplatonica sono il Du Roy⁶⁶ e il Catapano⁶⁷. In tal modo il lettore potrà fare i dovuti controlli e scegliere motivatamente la propria posizione.

Dunque, in sintesi, potremmo dire che l’Aristotele citato in questo brano del *Contra Academicos* è sia quello teoretico, essoterico ed esoterico, sia quello pratico-politico; ma pensiamo, soprattutto, quello concordante con gli stessi ambiti tematici ripresi dal pensiero neoplatonico, di Plotino e di Porfirio.

⁶² Cfr. O’MEARA 1954, 143 ss.

⁶³ Cfr. HOLTE 1962, 97-109.

⁶⁴ Cfr. MANDOUZE 1968, 506-507.

⁶⁵ Cfr. MADEC 1974, 174.

⁶⁶ Cfr. DU ROY 1966, 116 ss.

⁶⁷ Cfr. CATAPANO 2001, 157-172. Di questo studioso abbiamo anche una traduzione commentata del *Contra Academicos*, con testo a fronte: CATAPANO 2005.

8. Le conoscenze “fisiche” del giovane Agostino e il *De mundo* di Apuleio/Aristotele

Sappiamo bene dalla testimonianza certa delle *Confessioni* che l'argomento principale del primo distacco di Agostino dalla dottrina manichea fu la questione astronomica, per così dire. Vale a dire il fatto che il giovane studente di Cartagine, attraverso le letture “sterminate” che condusse nel periodo della sua adesione al manicheismo, specialmente nei primi tempi, i quali coincidono con la sua preparazione culturale all'attività di *magister* nelle discipline liberali, raggiunse la convinzione che determinate teorie astronomiche proposte dalla scienza accreditata a lui contemporanea erano più logiche e meglio intellettivamente credibili, specialmente da parte di un uomo di cultura, come lui si avviava ad essere, rispetto a quelle proposte dai manichei. I quali avevano una visione del tutto dualista del sistema dell'universo, che prevedeva, astri positivi e “buoni”, come il sole”, contrapposti ad astri completamente negativi, “cattivi” e malvagi, come la luna. Agostino, in un primo tempo era stato abbagliato dalla stretta necessità e logicità di un sistema simile, il quale consentiva di dividere tutto quanto il mondo allora conosciuto astronomicamente in influenze positive e negative su tutte le cose, sia celesti che terrene.

Non stiamo ad entrare nei mille particolari di una simile visione manichea dell'universo, per conoscere la quale basterà riferirsi ad un buon manuale sulla dottrina di tale religione, come, ad esempio, quello del Decret, del Tardieu o della Scopello⁶⁸. A noi interessa principalmente il fatto

che Agostino dice che, a quell'età, «multa philosophorum legeram, memoria eque mandata retinebam [...]»

Quali sono questi scritti di "filosofi", cioè di scienziati in generale (perché è così che va intesa l'espressione in questo periodo storico) i quali hanno avuto il merito, diciamo noi, di aprire la mente scientifica del nostro studioso? In quel periodo storico erano parecchi i manuali disponibili in tale direzione, come dice bene il Solignac, in uno storico articolo sulle dosografie e sui manuali letti da Agostino a quell'epoca⁶⁹. Si va dai lavori enciclopedici di un certo Favorino, ai *Fenomeni* di Arato, tradotti da Cicerone in latino; *Fenomeni* che, per di più, sono in poesia, e quindi facili da mandare a memoria, ovviamente. Ma quel che a noi interessa soprattutto rilevare al loro proposito è che tutti o quasi questi manuali od enciclopedie riprendevano le concezioni cosmologiche tolemaiche allora maggioritarie. Vale a dire illustravano la visione "geocentrica" dell'universo, che risaliva, nei suoi elementi fondamentali alle teorie di Eudosso di Cnido o di altri che discorrevano di eccentrici e di epicicli, che erano gli astronomi più importanti del periodo aristotelico ed alle cui concezioni, come sappiamo, si rifà anche Aristotele⁷⁰.

Ora, da qui a pensare, come in effetti molto probabilmente accadde, che la visione aristotelica del mondo e del cosmo fosse conosciuta anche da Agostino, il passo è breve. Apuleio riprende le concezioni aristoteliche del mondo, visto come divino nella sua parte celeste e superiore,

⁶⁸ Sugli studi manichei i riferimenti sarebbero infiniti. Tra i molti, si vedano DECRET 1974; SCOPELLO 1991; TARDIEU 1998; GNOLI 2003-2008.

⁶⁹ Cfr. SOLIGNAC 1958.

⁷⁰ Sull'astronomia antica basterà ricordare, per lo meno, il classico, ma ancora utile, BOUCHÉ-LECLERCQ 1899; ma si veda anche BOLL-BEZOLD-GUNDEL 1979.

mentre nella sua parte inferiore e corruttibile è soggetto a disfacimento e ricostituzioni varie, delle quali più dettagliatamente Aristotele parla nella *Meteorologia*, che probabilmente Apuleio conosce. La concezione di un mondo divino ben si concilia con la visione teologica della realtà che Agostino, in quel periodo storico, specialmente ammirava, anche per influsso del pensiero manicheo. In Apuleio/Aristotele un mondo divino, quello degli astri, di materia eterna ed incorruttibile, segnava il destino dell'universo, descrivendone gli equinozi e i solstizi, e dimostrava, in tal modo, di prendersi cura di ogni essere, anche del mondo inferiore, mantenendolo in vita e fornendo ad esso un riferimento certo e inequivocabile⁷¹. Si trattava di una visione del mondo e delle cose più razionale ed omogenea di quella dualista e mitologica proposta dal pensiero teologico manicheo.

E, per di più, vi sono prove storico dottrinali inequivocabili in questa direzione, come subito vedremo. Infatti, Agostino stesso dice di avere letto uno scritto di Apuleio, suo conterraneo, il *De mundo*, appunto, e dimostra di averlo apprezzato. Tanto che, nel *De civitate Dei*, quando deve riassumere alcune catastrofi fisiche, che affliggono ed hanno afflitto l'umanità sin dai tempi lontanissimi, ne cita un ampio passo⁷². È vero che

⁷¹ Sul *De mundo* di Apuleio, sul *Trattato sul cosmo* di Aristotele del quale lo scritto di Apuleio è una rielaborazione si vedano, per lo meno, APULEIO 1991 e REALE-BOS 1995. Sulla *Meteorologia* di Aristotele si veda PEPE 2003.

⁷² Cfr. AGOSTINO 1978, *De civ. Dei*, IV, 2, pp. 251-252: «Quid, si commemorare voluissem et exaggerare illa mala, quae non sibi invicem homines faciunt, sicut sunt vastationes eversionesque bellantium, sed ex ipsius mundi elementis terrenis accidunt rebus (quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libello quem *De mundo* scripsit, terrena omnia dicens mutationes, conversiones et interitus habere; namque immodicis tremoribus terrarum, ut verbis eius utar, dissiluisse humum et interceptas urbes cum populis dicit; abruptis etiam imbris prolutas totas esse regiones; illas etiam, quae prius fuerant

colui che diverrà la gloria di Ippona pensava che quest'opera fosse invece di Aristotele stesso. Ma non era il solo. Anzi, per noi questa convinzione agostiniana, in linea con la convinzione del tempo, torna a deporre a favore del fatto che la fama sulla fondatezza dottrinale dei dati in essa contenuti, che sono dati, in parte, aristotelici, fosse ben consolidata nell'ambiente culturale cartaginese, dove pure Apuleio aveva scritto ed aveva lasciato una eredità indimenticabile e indimenticata.

Dunque, cosa dice Agostino in questo brano cosmologico, che presumibilmente possiamo pensare appartenesse al bagaglio culturale di Agostino? Dice che il mondo ha subito nel corso dei tempi profonde trasformazioni, attraverso terremoti, nubifragi, fulmini, incendi, attività sismiche, movimenti tellurici vari, tra cui le eruzioni vulcaniche dell'Etna. Ora, noi sappiamo che qui parla Apuleio, ma evidentemente riferisce il contenuto di passi della *Meteorologia* di Aristotele, dove lo Stagirita riferisce in particolare di questi fenomeni. Ma per noi tant'è: un autore vale l'altro, come per Agostino. Non possiamo dimenticare però che Apuleio scrisse anche un *De astronomia*, oggi perduto⁷³, e che forse Agostino non poté non conoscere, data la sua padronanza degli scritti apuleiani.

Anche il libro VI, oggi perduto, delle *Discipline* di Varrone parlava ampiamente di problemi astronomici, secondo un'ottica tolemaica. Lo sappiamo attraverso i riferimenti contenuti nel libro VIII del *De nuptiis* di Mar-

continentes, hospitibus atque advenis fluctibus insulatas aliasque desidia maris pedestri accessu pervias factas; ventis ac procellis eversas esse civitates; incendia de nubibus emicasse, quibus Orientis regiones conflagratae perierunt, et in Occidentis plagis scaturigines quasdam ac proluviones easdem strages dedisse; sic ex Aetnae verticibus quondam effusis crateribus divino incendio per declivia, torrentis vice flammaram flumina cucurrisse)».

⁷³ Opera ricordata da Giovanni Lido. Cfr. *De mensibus*, 4, 73; *De ostensis*, 3, 4, 7, 10, 44, 54.

ziano Capella e quelli contenuti nel libro II della *Naturalis historia* di Plinio, oltre che nel poema astronomico di Manilio⁷⁴.

Già che siamo sull'argomento astronomia non possiamo neppure dimenticare l'apporto di Cicerone a questa problematica, il quale si può ritrovare, specialmente nel *Somnium Scipionis*, che è il famoso libro VI della sua *Repubblica*, come sappiamo, perduto e poi ritrovato da Angelo Mai, bibliotecario della biblioteca Vaticana e cardinale, nel 1500, proprio dietro un commento di Agostino al libro dei *Salmi*⁷⁵.

Dunque, sulla costituzione dell'universo i testi degli scrittori più accreditati scientificamente erano abbastanza concordi nel ritenere che le idee tolemaiche e quindi anche aristoteliche fossero le più aderenti alla realtà delle cose. Che era quel che una mente desiderosa di un sapere certo e inconfutabile come quella dell'Agostino diciannove - ventinovenne andava cercando. Anche il nostro giovane Africano era desideroso di arrivare ad una conoscenza delle cose che fosse davvero esplicativa della realtà. Anche per lui valeva il motto: *sòthein ta phainòmena*, che aveva guidato tante menti desiderose di scienza e di sapere certo nel mondo antico. Questo sta a dimostrare un fatto che diverrà ed è ancora molto importante per una corretta interpretazione del pensiero in generale di Agostino: le sue convinzioni scientifiche, per così dire, non sono viste confliggenti con il suo mondo religioso, con le sue convinzioni religiose; anzi, le supportano e le completano. È vero che Agostino ventinovenne, in attesa di parlare con

⁷⁴ Cfr. su tutti questi autori i riferimenti che dà l'antico, ma sempre, per certi aspetti, attuale, ALFARIC 1918, 234-235 e note corrispondenti. Un lavoro complessivo sulle conoscenze scientifiche di Agostino è ancora da fare.

⁷⁵ Per ciò che concerne il *De re publica* di Cicerone è ancora utile il commento all'edizione critica dell'opera curato da CANCELLI 1979.

Fausto, di cui però aveva già letto i libri, contrappone la superbia dei sapienti, che sono gli scienziati, anche pagani, all'umiltà che deve caratterizzare la ricerca della verità scientifica da parte di un credente, sia di fede manichea o altro. Ma è altrettanto vero ed evidente dai testi che questo non ha nulla a che fare con il contenuto scientifico delle cose studiate ed imparate da Agostino dalla lettura degli scritti dei "filosofi" scienziati⁷⁶. Ed è anche altrettanto vero che il nostro giovane Africano aveva capito l'importanza di un aspetto del metodo scientifico applicato ai cieli, all'astronomia: la previsione dei fenomeni celesti fatta "per tempo"; anzi «molti anni prima (*ante multos annos*)»⁷⁷ dei fenomeni stessi.

In conclusione, le conoscenze astronomiche allontanarono Agosti-

⁷⁶ Cfr., appunto, i capitoli III e IV del libro V delle *Confessioni*, dove, tra l'altro, si racconta della delusione avuta da Agostino circa la preparazione 'scientifica' del vescovo Manicheo.

⁷⁷ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, V, 3, 4-6, pp. 116-120: «Mente sua enim quaerunt ista et ingenio, quod tu dedisti eis, et multa invenerunt et praenuntiaverunt ante multos annos, defectus luminarium solis et lunae, quo die, qua hora, quanta ex parte futuri essent, et non eos fecellit numerus. Et ita factum est, ut praenuntiaverunt, et scripserunt regulas indagatas, et leguntur hodie atque ex eis praenuntiat, quo anno et quo mense anni et quo die mensis et qua hora diei et quota parte luminis sui defectura sit luna vel sol: et ita fiet, ut praenuntiat. Et mirantur haec homines et stupent qui nesciunt ea, et exsultant atque extolluntur qui sciunt, et per impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum non vident (non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt) et inveniunt, quia tu fecisti eos, non ipsi se dant tibi, se ut serves quod fecisti, et quales se ipsi fecerant [Ps. 99,3] occidunt se tibi et trucidant exaltationes suas sicut volatilia et curiositates suas sicut pisces maris, quibus perambulant secretas semitas abyssi, et luxurias suas sicut pecora campi [Ps. 8,8-9], ut tu, Deus, ignis edax consumas [Deut. 4,24] mortuas curas eorum recreans eos immortaliter [...] Multa tamen ab eis ex ipsa creatura vera dicta retinebam, et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestations siderum et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitorum et aequinoctiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram. Ibi autem credere iubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diversum erat».

no dalla cosmologia manichea. Furono quelle che, per prime, crearono nella sua mente desiderosa di razionalità e di certezza incontrovertibile, un bagaglio intellettuale destinato, in linea di massima, a durare per sempre. Non solo. Ma, dietro queste, si fecero strada anche le concezioni astrologiche. E qui Agostino, che per alcuni anni della sua permanenza nella dottrina manichea le aveva studiate, ammette, alla fine di aver sbagliato bersaglio. Cioè: la scienza, se così la possiamo chiamare, astrologica, dovrebbe anch'essa mettere l'indovino, o il mante nella condizione di anticipare gli eventi, di prevederli. Ecco perché Agostino riteneva utile lo studio dei segni e dei fenomeni anticipatori dei caratteri umani. Ma, ben presto, egli si accorse che le previsioni astrologiche nascondevano un "necessitarismo" di fondo nel prevedere, il quale si rivelava insostenibile se applicato agli esseri umani, dotati di libertà e di autodeterminazione. Ma, soprattutto, Agostino aveva capito che previsioni simili, anzi identiche, potevano applicarsi ad individui del tutto differenti per ceto sociale e per nascita, dando luogo ad individui del tutto dissimili fra loro. Classico il caso del figlio del padrone e del servo. Entrambi concepiti nello stesso istante e quindi soggetti al medesimo oroscopo; ma destinati ad una vita da padrone, il primo e da servo, il secondo⁷⁸.

A proposito dell'astrologia Agostino si accorse, allora, che non si trattava di una scienza vera e propria, nel senso logico e incontrovertibile del termine. Ma che si trattava di una pseudoscienza, di un'opinione camuffata da scienza. E quindi ebbe a rendersi conto che non tutte le ricerche,

⁷⁸ Sull'astrologia si veda *Conf.*, IV, 3, 5-6. Sul caso dei due figli di classi sociali differenti concepiti nello stesso istante e sotto la stessa costellazione, si veda, ad esempio, *Conf.*, VII, 6, 8-10.

sebbene condotte in buona fede e con il più umile degli interessi, possono andare a buon fine. Solo le teorie e le convinzioni, frutto di indagini logico – sperimentali, tali da non sollevare dubbi od opposizioni razionali di sorta, da parte di chicchessia, possono dirsi ed essere dichiarate veramente scientifiche. E il dubbioso deve però essere in grado di “provare”, sempre, o logicamente o sperimentalmente, o in entrambe le maniere associate, quel che sostiene. Tutto ciò Agostino lo capisce ben presto, vale a dire negli anni studiosi della sua vita di studente universitario, per così dire, a Cartagine e di maestro nelle discipline liberali e altro, sempre in Africa, prima di emigrare altrove, a Roma e a Milano, dove, secondo lui, la provvidenza lo stava guidando.

9. Conclusione

Che dire in conclusione? Molto in breve, possiamo dire che Aristotele e la sua dottrina, anche attraverso i suoi intermediari, nel IV secolo, erano più presenti di quanto solitamente si ritiene. E lo erano, sia attraverso gli scritti e gli insegnamenti di logica, sia anche attraverso alcuni suoi contributi di metafisica, di fisica, di meteorologia e di morale.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1956, *Conf.* = AGOSTINO, *Sant'Agostino. Confessioni*, a cura di CARLO VITALI, Milano, BUR.

AGOSTINO 1965, *Conf.* = AGOSTINO, *Opera Omnia*, Parte I: Libri - Opere autobiografiche, vol. 1 (*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.

AGOSTINO 1970, *Contra Acad.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, Parte I: Libri - Opere filosofico-donnamiche, vol. 3/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica - Felicità - Ordine - Soliloqui - Immortalità dell'anima*), introduzione, traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Città Nuova.

AGOSTINO 1978, *De civ. Dei* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, Parte I: Libri - Opere filosofico-donnamiche, vol. 5/1 (*La Città di Dio III: libri 1-10*), introduzione di AGOSTINO TRAPÈ - R. RUSSELL - SERGIO COTTA; traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Città Nuova.

ALFARIC 1918 = PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustine. I : Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, Emile Nourry.

APULEIO 1991 = APULEIO, *De mundo*, a cura di M.G. Bajoni, Roma, Edizione Studio Tesi.

ARISTOTELE 1993 = ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani

ARISTOTELE 1999 = ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. NATALI, Roma-Bari, Laterza.

ARISTOTELE 2000 = ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Milano, BUR.

BERTI 1993 = ENRICO BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium.

BERTI 2007 = ENRICO BERTI, *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza

BERTI 2009 = ENRICO BERTI, *Invito alla lettura di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.

BERTIER 1978 = JANINE BERTIER, *Nicomaque de Gêrase. Introduction à l'Aritmétique*, Paris, Vrin.

BIBBIA 1982 = *Bibbia concordata*, a cura della Società Biblica Italiana, Milano, Mondadori.

BODNAR - FORTENBAUG 2002 = ISTVAN BODNAR - WILLIAM W. FORTENBAUG (eds), *Eudemus of Rhodes*, Transactions Publishers, New Brunswick.

BOLL-BEZOLD-GUNDEL 1979 = FRANZ BOLL, CARL BEZOLD, WILHELM GUNDEL, *Storia dell'astrologia*, trad. it. di BRUNO MAFFI, Bari, Laterza (ed. or. *Stern Glaube und Sterndeutung die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, Teubner, 1918).

BOUCHÉ-LECLERCQ 1899 = AUGUSTE BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris Leroux.

BROWN 1967 = PETER BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, Los Angeles, University of California Press (trad. it. di GIGLIOLA FRAGNITO, *Agostino d'Ippona*, Torino, Einaudi, 1967).

BYWATER 1869 = INGRAM BYWATER, «On a Lost Dialogue of Aristotle», *Journal of Philology* 2 (1869), 55-69.

CANCELLI 1979 = FILIPPO CANCELLI (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Lo Stato*, Milano, Mondadori.

CATÀ 2004 = CESARE CATÀ, *Poter pensare il tempo a partire da uno spazio. Il concetto di tempo nella filosofia romana*, in SANDRO POLCI (a cura di), *La riflessione sulla temporalità nella filosofia di Roma antica*, Roma, 135-176.

CATAPANO 2001 = GIOVANNI CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Roma, Augustinianum.

CATAPANO 2005 = GIOVANNI CATAPANO, *Agostino. Contro gli Accademici*, Milano, Bompiani.

CICERONE 1962, *Hort.* = MARCI TULLII CICERONIS *Hortensius*, a cura di ALBERTO GRILLI, Milano, istituto editoriale cisalpino (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 5).

CUTINO 1998 = MICHELE CUTINO, «Filosofia tripartita e trinità cristiana nei dialoghi di agostino», *Revue des études Augustiniennes et Patristiques* 44(1998), 77-100.

DE CAPITANI 2012 = FRANCO DE CAPITANI, *Il tema filosofico del linguaggio nel giovane Agostino*, in FABRIZIO AMERINI, RITA MESSORI (a cura di), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, espressione, simbolo*, Pisa, ETS, 34-57.

DECRET 1974 = FRANÇOIS DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, Seuil.

DIogene 2005 = DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Testo greco a fronte, a cura di G. REALE con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano, Bompiani.

DÜRING 1957 = INGEMAR DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, 4 voll., Goteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag (Studia Graeca

et Latina Gothoburgensia, V).

DÜRING 1966 = INGEMAR DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Karl Winters – Universitätsverlag (trad. it. P. Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1976).

DU ROY 1966 = OLIVIER DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes.

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*, Michigan-Cambridge, Grand Rapids, 1999).

GIANNANTONI 1983-1985 = GABRIELE GIANNANTONI, *Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae*, in GABRIELE GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Roma, Edizioni dell'Ateneo, vol. II, V A – V N.

GNOLI 2003-2008 = GHERARDO GNOLI, *Il Manicheismo*, 3 voll., Milano, Valla-Mondadori.

HADOT 1971 = PIERRE HADOT, *Marius Victorinus : recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études Augustiniennes.

HADOT 2005 = PIERRE HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antiques*, Paris, Albin Michel).

HAGENDAHL 1968 = HARALD HAGENDHAL, *Augustine and the Latin Classics*, Stockholm, Almqvist and Wiksell.

HOLTE 1962 = RAGNAR HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustine et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes.

JAEGER 1923 = WERNER W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidemann (trad. it. di GUIDO CALOGERO, *Aristotele*, Firenze, La Nuova Italia, 1934).

LESZL 1975 = WALTER LESZL, *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Olschki.

LEVI 2008 = ADOLFO LEVI, *Storia della filosofia romana*, Roma, Victrix.

MADEC 1974 = GOULVEN MADEC, *Sant Ambroise et la philosophie*, Paris, Études Augustiniennes.

MADEC 2002 = GOULVEN MADEC, *La patrie et la vie. Christ dans la vie et dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes (trad it. di

GAETANO LETTIERI, STEFANO LEONI, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, Torino, Borla, 2006).

MANDOUZE 1968 = ANDRÉ MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes.

MARROU 1949 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard (trad. it. di MIMMI CASSOLA, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, Jaca Book, 1968).

MORAUX 1973-1984 = PAUL MORAUX, *De Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, 2 voll., Berlin-New York, de Gruyter (trad. it. di STEFANO TOGNOLI - VINCENZO CICERO, *L'Aristotelismo presso i greci*, 3 voll., Milano, Vita e Pensiero, 2000).

NARDUCCI 2009 = EMANUELE NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari, Laterza.

O' MEARA 1956 = DOMINIC J.O'MEARA, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to His Conversion*, London-New York-Toronto, Longmans Green.

PASQUALI 1967 = GIORGIO PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze, Sansoni.

PEPE 2003 = LUCIO PEPE, *Aristotele. Meteorologia*, Milano, Bompiani.

PESCE 1957 = DOMENICO PESCE, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone, Cicerone, S. Agostino)*, Firenze, Sansoni.

PLOTINO 1996 *Enn.* = PLOTINO, *Enneadi*, a cura di GIUSEPPE FAGGIN, Milano, Rusconi.

PLOTINO 2002 *Enn.* = PLOTINO, *Enneadi*, a cura di ROBERTO RADICE, Milano, Mondadori.

RAHLFS 1935 = ALFRED RAHLFS (hrsg.), *Septuaginta id est vetus testamentum Graece iuxta 70. interpretes*, Stuttgart, Deutsche Biblergesellschaft;

REALE 2000 = GIOVANNI REALE, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.

REALE-BOS 1995 = GIOVANNI REALE, ABRAHAM P. BOS, *Il trattato sul cosmo per Alessandro*, Milano, Vita e Pensiero.

ROSS 1923 = WILLIAM D. ROSS, *Aristotle*, Oxford, Clarendon Press (trad. it. di ALTIERO SPINELLI, *Aristotele*, Milano, Feltrinelli, 1976).

ROSS 1955 = WILLIAM D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press.

SCOPELLO 1991 = MADELAINE SCOPELLO, *Les Gnostiques*, Paris, Cerf.

SOLIGNAC 1958 = AIMÉ SOLIGNAC, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustin», *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 1 (1958), 113-148.

STEAD 1986-1994 = CHRISTOPHER G. STEAD, *Aristoteles*, in CORNELIUS MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. I, Basel, Schwabe, coll. 445-448.

TARDIEU 1998 = MICHEL TARDIEU, *Il Manicheismo*, trad. it. GIULIA SFAMENI GASPARRO, Cosenza, Giordano (ed. or. *Le Manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France 1981).

TESTARD 1958 = MAURICE TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 voll., Paris, Etudes Augustiniennes.

TKACZ 2007 = MICHAEL W. TKACZ, *Aristotle, Augustin's Knowledge of*, in FITZGERALD 2007, 58-59 (trad. it., 232-233).

WEHRLI 1969 = FRITZ WEHRLI. (a cura di), *Die Schule des Aristoteles. Eudemus von Rhodos. Texte und Kommentar*, Basel, Schwabe & Co.

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 principî, 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 principî 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 definizione 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 concutiat 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 principî, 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'*eques*, 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'equus*, 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 SILLITTI 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 eques 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 intessere 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 praestabilius 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 principî 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 Varone 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, Istitutum 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.

RAOUL OF PRESLES. A FOURTEENTH-CENTURY TRANSLATION OF *DE CIVITATE DEI**

FRANCESCO FIORENTINO

1. Raoul of Presles and His Intellectual Context

Eric L. Saak described the Augustinian renaissance with Charlemagne favouring the books of *De civitate Dei*, and the debate on the predestination between Gottschalk of Orbais, Hincmar of Reims and John Scotus Eriugena. They transformed Augustin from an African bishop to the Father of the Church and the Neo-platonic philosopher. Important was also the Augustinian rediscovery of the twelve century, from Anselm of Canterbury to Peter Comestor, Philip of Harvengt, Hugh of St. Victor, the *alter Augustinus*, and Peter Lombard who in his *Sententiae* largely quoted a number of works of Augustine (*De doctrina Christiana*, *Enchiridion*, *De diversis quaestionibus 83*, *Retractationes*). While Peter Lombard's *Sententiae* became the principal text-book of dogmatic theology in the dawning European Universities, the principal text-book of canon law was Gratian's *Decretum* where the Augustinian quotations absorbed halves all the patristic quotations. In the age of Universities, Augustin was the most important authority for William of Auxerre, Robert Grosseteste, Bonaventure, Thomas

* I would like to express here my gratitude to Babette Pragnell and the anonymous referees for checking the English of my paper. However, the responsibility of any mistake and misinterpretation is entirely mine.

Aquinas and John Peckham¹.

In the second quarter of the fourteenth century, the absolute predominance of Augustine of Hippo is confirmed by the widespread, comprehensive and profound knowledge of the Augustinian *corpus*, substantiated by the amount and depth of quotations, often from first-hand sources and quite long. Two features characterize this phenomenon. First, the great blossoming of comments to the works of Augustine, made above all at Oxford outside the Order of Hermits of St. Augustine, as the invaluable studies by William J. Courtenay have shown². Second, the historical and critical treatment of the sources of the Church Fathers, of the theological and philosophical *auctoritates*, and the coeval scholastic authors, particularly in Paris, by the theologians of the Order of Hermits, as illustrated by Onorato Grassi³.

With respect to the second feature, the period 1343-1346 was, as pointed out by Eric L. Saak⁴, particularly emblematic. At least four important events

¹ See SAAK 2012, 472-473: «Yet the relationship between the intellect and the imagination cannot always be discerned. Robert de Bardis, for example, the mid-fourteenth-century chancellor of the University of Paris, gathered together his *Collectorium sermonum sancti Augustini*, the five parts of which contain over 300 sermons of Augustine (Parts 1 and 2 extant in the Vatican, Vat. lat. 479 and in Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2030; Parts 3-5 extant in Valencia, Biblioteca de la Universidad, Ms 481; Saak 2007: 140-4), rendering it the most extensive collection of Augustine's sermons before the Amerbach edition. Yet, out of the 41 sermons of Part I, only 13 are authentic, the majority coming from the Pseudo-Augustinian *Sermones de Veteri et Novo Testamento* – though also included as Augustine's are sermons by Rabanus Maurus and John Chrysostom. Whether de Bardis' intellect or his imagination led him to include so many Pseudo-Augustinian sermons as genuine lies beyond the realm of historical ascertainability; regardless, he presented an Augustine whom the historical bishop of Hippo would not have recognized».

² See COURTENAY 1980, 65-66; COURTENAY 1987, 319-322. See also FIORENTINO 2006, 17-24.

³ See GRASSI 1996, VOL. III, 610.

⁴ See SAAK 1997, VOL. II, 375-376; SAAK 2002, 314-316; see also FIORENTINO 2013, 99-111.

date to these years, when the efforts of the Hermits in particular to promote the rediscovery of Augustine as their *dux* was particularly strong.

First, in 1343, Jordan of Quedlinburg OESA, aiming to establish the continuity of Augustine's hermit brothers with the Order of the Hermits, edited in Paris his *Collectanea S. Augustini*, a collection of Augustine's sermons. It is based on the previous collection by Robert de Bardis, the chancellor of the University of Paris from 1336 to 1349, and includes various works: the first draft of the *Sermones ad fratres in Heremo Villae* by Augustine and Monica; a chronology of Augustine's works; several legends about Augustine's life; and a collection of indirect quotations from Augustine, drawn from a series of different authors, from Possidius to the Victorins⁵.

Second, in the same year, Gregory of Rimini OESA, who entered into contact with the recent logic of the English *Calculatores*⁶, began his commentary on Lombard's *Sententiae* in Paris, where he had first access to the *Milleloquium*⁷.

Third, in 1345, Bartholomew of Urbin OESA concluded the monumental work *Milleloquium veritatis Sancti Augustini*, introduced by Petrarch and started by Augustine Triumphus of Ancona OESA. It contains 15.000 quotations from Augustine, grouped under 1000 epitomes, and perfectly indexed⁸.

⁵ See the Rudolph Arbesmann's and William Humpfner's *Introduction* in DE SAXONIA 1943, xxiv-xxix; see also SAAK 2002, 221-222.

⁶ See BERMON 2002, 267-270; COURTENAY 1999, 77-92; LICKTEIG 1981, 79; and YPMA 1956, 122-135.

⁷ See FIORENTINO 2003, 47-73, and FIORENTINO 2004, 20-45.

⁸ The *Milleloquium* is an encyclopaedia, used also by Petrarch and available to scholars and masters from the second half of XIVth century to XVIIIth century (the last edition was published in Brescia in 1734). The *Milleloquium* also referred to Augustin's *De musica*, as reported by Alfonsus Vargas Toletanus in his commentary to *Sentences*, a book researched by Coluccio Salutati. On the relationship between Augustine and the *Milleloquium* see

Fourth, in 1346, Thomas Bradwardine, canon of St. Augustine at Oxford, achieved his work *De causa Dei contra Pelagium*⁹, where he considered the doctrine of Augustine as the correct interpretation of Christian thought, otherwise falling under the way of theological determinism¹⁰.

With respect instead to the first feature mentioned above, we can illustrate it by considering the commentaries on *De civitate Dei*. In the 14th century, four were the commentaries in circulation. The first was written by the English Dominican friar Nicholas Trevet (1258 - 1335 ca.). He was teacher in Oxford from 1297, where he was also Prior. He is known for his commentaries on many books of the Bible, and on some classical and medieval authors (Livy, Seneca, Boethius, Conrad, author of *De disciplina scholarium*). He was also known for his Anglo-Norman chronicles (from 1135 to 1307) and for a lost universal history (*Ab origine mundi ad Christum natum*). He drafted his glosses to *De civitate Dei* XI-XX at the beginning of the 14th century and widely used by later commentators. They are an explanation of Augustine's difficult expressions and constructions, ancient technical terms referring to institutions and customs that had since disappeared, allusions and myths¹¹.

PEEBLES 1954, 555-556; ELM 1976, 51-86; ARBESMANN 1980, 165-186; DEKKERS 1990, 38-43. As SAAK 2012, 475-476, underscores, «Petrarch received his copy of Augustine's *Confessions* - which accompanied him on his ascent on Mount Ventoux - from the Hermit Dionysius de Borgo of San Sepulcro, and later he returned the book to the *domus Augustini* and the humanist Hermit Luigi Marsilii (GILL 2005). And it was Augustine who served as Petrarch's interlocutor in his *Secretum*; [...] the Augustine of Petrarch was not the Augustine of the OESA. Petrarch's Augustine was a "humanist Augustine," the Augustine who loved the Latin classics, the young Augustine of the *De vera religione* and *De libero arbitrio*, which together with the *Confessiones* and *De civitate Dei* Petrarch listed among his favorite books (ULLMAN 1973, pp. 119, 132)».

⁹ See TRAPP 1954, 419, and TRAPP 1956, 264.

¹⁰ See GRASSI 1996, 636-638.

¹¹ See DEAN 1948, 541-564; SMALLEY 1960, 56-58; KÄPPELI 1980, VOL. III, 187-190.

Trevet's activities are close to those of Thomas Waleys. After completing his studies in 1318 in the Order of the Friar Preachers at Oxford, Thomas was sent to Bologna in 1326 and then to the Curia of Avignon in 1331. There, he criticized Pope John XXII in a sermon on beatific vision, pronounced on 3 January 1333; because of this, he was summoned to trial and detained in prison for many months. He died around 1349-1350¹². He was author of an *Ars praedicandi* and of commentaries on many books of the Old Testament, but also of a commentary on *De civitate Dei*. Thomas interrupted his *Expositiones in De civitate Dei* at book X because of the obscurity (*obscuritas*) of the work. It is also worth noting that Thomas treated *De civitate* as a work of literature and a guide to ancient history, analysing each historical, geographic and mythological reference. At the beginning, he provides the reader with the aid of a structural analysis of the text, dividing it into chapters and paragraphs, and exposing the essential concepts of each section. In interpreting Augustine, he completed him. In his expositions, in fact, Thomas imports citations from about a hundred works by many authors, like Fulgentius, Eutropius, Macrobius, Valerius Maximus, Paul the Deacon, and referred to many medieval compilations. He quotes the most recently discovered works, such as the *Breviarium* by Rufus Festus, the *Metamorphosis* by Ovidius, and the fourth *Decade* by Titus Livy. With great passion, he deals with philological problems, collationating about thirty handwritten witnesses to establish the text correctly. But the success of the *Expositiones* was due above all to the encyclopaedic nature of this extremely compendious collection, which includes thousands of *exempla* concerning characters of

¹² See SMALLEY 1954, 50-107; SMALLEY 1960, 75-108; KÄPPELI 1980, VOL. IV, 401-405; SHARP 1997, 685.

ancient times that had become famous once more, and innumerable quotations from ancient authors¹³.

In the tradition, Trevet's commentary on books XI-XX and Waleys's commentary on the first ten were gathered and published together, so much so that they were perceived as complementary already by the second edition of *De civitate*, which appeared in Strasburg in 1468 by Ioannes Mentelin¹⁴. In his preface, Louis Vivès reported the rumours of a possible collaboration between Trevet and Waleys¹⁵.

Ms. XIV 28 C, which comes from Pisa and dates to 1400 ca., now conserved in the General Archive of the Friar Preachers in Rome, contains a *Tractatus additionum* that refers to Trevet and that some early-printed editions wrongly attributed to John Ridewall OFM, author in turn of a commentary on *De civitate* (1333 ca.)¹⁶. Further investigation has however shown that the editions of 1505, 1515 and 1520 contain the *additiones* together with the commentary by Trevet and Waleys, and unequivocally attribute them to the Dominican Jacob Passavanti (1303-1357 ca.), Prior of the Florentine Church of St. Maria Novella¹⁷. Ridewall's commentary on *De civitate* is more comprehensive than Trevet's and less erudite than Waleys's, but more concerned with Augustine's doctrines. It significantly bears witness to a renewed interest in classical studies¹⁸.

¹³ See MARTIN 2004, 3-18.

¹⁴ See BARDY 1959, 137-138.

¹⁵ See Louis Vivès's *Praefatio* in RIDEWAL 1563, fol. 17r: «De veteribus interpretibus huius operis: Primum Thomas Valois arbitratus credo ingens esse opus, et unus viribus maius, non omnia solus est obire ausus, sed socium sibi sumpsit, ac velut succedaneum sodalem suum Nicholaum Triveth tam similem sibi, quam ovum ovo; cui ipse lampada, quod aiunt, traderet fessus, nescio quo volumine; nam et si legi, non tamen annotavi».

¹⁶ See KÄPPELI 1959, 200-205.

¹⁷ See KÄPPELI 1962, 155-157.

¹⁸ See SMALLEY 1960, 109-132.

The English Carmelite John Baconthorpe composes a commentary on the first five books of *De civitate*, whose autograph is conserved in the ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 9540, fols. 76r-216v. This commentary was composed later than 10 November 1324, for this is the date of emission of the Papal Bull *Quia quorumdam*, which is quoted in the text. It recollects the main arguments developed by Augustine to criticize the Paganism and to champion the Christian faith¹⁹. John Baconthorpe and the Franciscan Richard Fitzralph also comments on *De Trinitate*, while Ridewall on the *Confessiones*²⁰. In the French area, the Franciscan theologian Francis of Mayronnes writes a commentary on *De Trinitate* and also edits the *Veritates theologicae seu Compendium librorum S. Augustini De civitate Dei*, a collection of florilegia accompanied by observations that are mostly of moral and theological nature²¹.

The commentaries of Meyronnes, Trevet and Waleys are the sources of Raoul of Presles's translation of *De civitate Dei* into French. Raoul is born in 1314-1315 and he is the natural son of a homonym lawyer (1270-1329) under Philippe le Beau. After becoming himself lawyer for the King, Raoul composes two works in Latin between 1363 and 1366: the *Compendium morale de re publica*, dedicated to Jean d'Angerant, bishop of Chartres, and the *Musa*, dedicated to Charles V the Wise, the king of France. Raoul is also known for his translations from Latin into French. His first translations are those of John of Paris's *Rex pacificus* and of the anonymous *Quaestio in utramque partem*, dedicated to Charles V. Raoul's translating activity culminates in the translation of two works that are of paramount importance for the Western

¹⁹ See SMALLEY 1958, 112-113.

²⁰ See FIORENTINO 2003, 13-22.

²¹ See FIORENTINO 2003, 13-17.

culture, namely the Bible and Augustine's *De civitate Dei*, that made closer the intellectual and political proximity to Charles V²².

In fact, the project of translating Augustine's work arises under the reign of John II the Good (1350-1364), and becomes concrete under the reign of his son, Charles V (1364-1380), in whose library no less than one third consisted of theological works, among which translations played an important role²³. As is known, however, the *De civitate Dei* is not a politically neutral work, because in the first books Augustine makes a detailed analysis of the political vicissitudes of the Roman Republic and Empire. The purpose is to demonstrate the progressive moral decadence of the Empire and thereby avoid tracing the fall of the Roman Empire to the abandon of the pagan gods and the conversion to Christianity. Rather, Augustine conceives this process as a providential tool to save humanity. Human beings are corrupted and too cowardly for practicing the ancient Roman virtues, so Augustine proposes to erect a divine society, aware of the universal decline of moral and civic virtues, and confident in a divine authority that can impose sobriety, friendship, justice and concord among citizens. In Augustine's plan, good Christians must be good citizens, without any integralism and worldly inclinations²⁴.

Prompted by this inspiring principle and maybe occasioned by the French counterattack to reconquer Brittany after the treaty of Bretigny, Charles V commissioned to Raoul the translation of *De civitate Dei*. Raoul begins the translation in 1371 and achieves it on 1 September 1375, basing it on the commentaries of Meyronnes, Trevet, Waleys, and on a handwritten

²² See Olivier Bertrand's *Introduction* in RAOUL 2013-2015, vol. I, 28-30.

²³ *Ibid.*, 27-28.

²⁴ See DODARO 2012, 386-397.

witness of *De civitate*, the ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 2700, which has unfortunately been lost²⁵. This translation had great success until the middle of the sixteenth century, when the new commentaries edited by Vivès (1522) appeared²⁶. This fortune is documented by the widespread circulation of the translation, conserved in about 58 manuscripts, in some highly luxury editions (some of which end at the tenth book) and two early-printed editions (Abbeville 1486 and Paris 1531)²⁷. Over the last years, Olivier Bertrand and his research group has investigated this tradition and collated the manuscripts, planning a complete critical edition of Raoul's translation, in five volumes. To the current date, they published the first two volumes, containing Raoul's translation of books I-III and books IV-V²⁸.

2. Raoul's Translation

Raoul's translation is divided into books and chapters, and accompanied by erudite excursus that aim to explain each concept and topic of the work, as well as by long marginal notes that Raoul draws from the commentaries of Trevet and Waleys, although he never refers to his sources²⁹. Raoul's reference to ancient and medieval authors, thus, are not first-hand citations. Raoul could derive them from Trevet's and Waleys's commentaries present in the Bibliothèque du Louvre³⁰ as well in his own library. The existence of Raoul's library is attested by a letter that Raoul received from Charles V and that dates to March 1375, which mentions a volume (the n. 505

²⁵ See Olivier Bertrand's *Introduction* in RAOUL 2013-2015, VOL. I, 80-81.

²⁶ See DE LABORDE 1909; PANTIN 1955, 141-149; SMALLEY 1956, 140-142.

²⁷ See MARTIN 2004, 3-18.

²⁸ See RAOUL 2013-2015, 2 voll.

²⁹ See Olivier Bertrand's *Introduction* in RAOUL 2013-2015, vol. I, 35.

³⁰ See BERTRAND 2009, 45-63.

of the catalogue of the Louvre's Library) donated to Raoul by Charles V³¹. Many of the works of the ancient authors quoted by Raoul, such as Flavius Josephus, Pope Gregory the Great, Lucan, Ovid, Titus Livy, could also be present in Charles V's library³².

After Raoul concludes the translation of Waleys's commentary, he begins with that of Augustine's work. At the beginning of the translation of book XI, Raoul says that since the reader is now sufficiently acquainted with the subject that she/he is able to study alone, he will proceed more rapidly, without commenting on each detail of the work. Raoul thus concentrates on the translation. Raoul's rendering Augustinian Latin into Middle French is difficult. He had at disposal many correspondent French words, but he also needed to introduce some neologisms like *corrution*, *usuerper*, *obiedience*, *militant* etc. In this way, Raoul much enriched the French political lexicon and contributed to that scientific transformation of politics that completely achieved in the fifteenth century³³.

In Bertrand's critical edition, Raoul's work is prefaced by the dedication to Charles V. From the very beginning, the importance of Augustine of Hippo is justified though the metaphor of the sun:

le soleil plainement sans flechir, elle les gette hors de son ny et renye. Et quant j'ai bien consideré et ymaginé ces hautes proprietéz, y me semble que je ne les puis miex comparagier ne plus proprement à nul de touz les docteurs de sainte Eglise, especialment de l'Eglise primitive, que à monseigneur saint Augustin³⁴.

³¹ See DELISLE 1907, 110.

³² See Olivier Bertrand's *Introduction* in RAOUL 2013-2015, vol. I, 90.

³³ See BEYER DE RYKE 1999, 43-86, and BERTRAND 2007, 9-23.

³⁴ See RAOUL 2013-2015, vol. I, 164.

Raoul equates Augustine's fame as the shining light among the Fathers of the Church to the sun that never sets and reigns over all things. Augustine's fame is witnessed, in Raoul's opinion, by Possidius, bishop of Calabria, contemporary of Augustine's, who edited his biography and bibliography, and who enumerated more than one thousand titles, a number that Raoul says he wants to reduce to one thousand precisely for greater convenience³⁵. According to Raoul, many reasons can explain the fame of Augustine and in particular of his *De civitate*: the teaching of the Catholic faith, the confutation of heresies, also condemned in other books such as the *Contra Faustum*, *Contra Manicheos* and *De heresibus*, and yet the explanation of the Trinity, in which Augustine remains unsurpassed³⁶. The profound knowledge of the divinity that Augustine shares with John the Evangelist confers to the Bishop of Hippo a special role: that of an eagle among turkeys or of the king of the early Church Fathers:

Et par ces causes, tout aussi comme monseigneur saint Jehan l'Evangeliste, pour ce que il comprist et senti plus hautement de la divinité que nulz des autres evangelistes, est comparé à l'aigle, pareillement monseigneur saint Augustin entre les docteurs de l'Eglise primitive y puet et doit estre comparé et clamé roy, aussi comme l'aigle est réputé roy et souverain des oisiaux³⁷.

The metaphor of the eagle gives Raoul the occasion to associate Augustine with Charles V:

Et après ce, quand j'ay bien tout ce consideré, et avec ce avisé et regardé vostre haute nativité, la noblesce et grandeur de vostre personne, et en après vostre estude et continuele occupacion, et sus toutes ces choses la haute pensee qui est cheue en vostre cuer et qui vouz a pleu à moy declarer, tout

³⁵ *Ibid.* See also POSSIDIUS, *Vita sancti Augustini*, PL vol. 46, col. 22.

³⁶ See RAOUL 2013-2015, vol. I, 164-165.

³⁷ *Ibid.*, 165.

consideré et mis ensamble, il me semble que je vouz puis et doi encore asséz couvenablement comparer à l'aigle³⁸.

If Augustine may be compared to an eagle because of his profound knowledge of the divinity, Charles V resembles an eagle rather because of some features related to his royalty. Especially, Raoul mentions the nobility of his descent and of the Kingdom of France, and the greatness, magnificence and power of the king of France among the Catholic kings and the Roman Emperors lineage, the only ones who had adopted the symbol of the eagle.

Raoul is of the opinion that Charles V's Catholic bent is witnessed by his descent, whose roots trace back to Clovis, the first king of the Franks and the first Catholic king among the barbarian peoples. Raoul notes that he was crowned by the bishop of Rheims, who conferred him the signs of the Trinity to fight the Muslim king Caudat. When Caudat was defeated, Clovis laid lily flowers, the symbol of the French monarchy, in the ancient Church of Saint Denys in Paris³⁹. This consecration gave to the kings of France, including Charles V, special powers:

Et ne tieingne vous ne autre que celle consecration soit sans tres grant, digne, et noble mistere, car par icelle, vos devanciers et vouz avéz tele vertuz et puissance qui vous est donnee et attribuee de Dieu que vous faites miracles en vostre vie, teles si grans et si apertes que vous garisséz d'une tres horrible maladie qui se appelle les escroelles, de laquele nul autre prince crestien ne puet gairir fors vous⁴⁰.

Thus, the consecration of the kings of France carried with it a so great, worthy and noble aura of mystery as to attribute to these kings the power to wreak miracles, and in particular a thaumaturgic power to cure some

³⁸ *Ibid.*, 165.

³⁹ *Ibid.*, 166-167.

⁴⁰ *Ibid.*, 166.

diseases, like scrofula, according to a well-established popular belief⁴¹. In addition, Charles V borrows the name of the famous Charlemagne, the Germanic Emperor's ally against the Muslims⁴²:

Et ces choses, mon tres redoubté seigneur, denotent et demonstrent par vraye raison que par ce vous estes et devés estre le seul principal protecteur, champion et defenseur de l'Esglise comme ont esté vos devanciers. Et ce tient le Saint Siege de Romme qui a acostumé à escrire à vos devanciers et à vouz singulierement en l'intitulation des lettres: "Au tres crestien des princes"⁴³.

In other words, for Raoul Charles stands out as the most Christian prince and the main political interlocutor of the Catholic Church. All these characteristics explain why Charles V commissioned the translation of *De civitate Dei* for his kingdom, his people and the whole Christian world:

Et par especial en ce que la haultesse de vostre engin et entendement a si hault volé et esté si haultement esleue que la plus grant euvre d'un livre – part hors celui que il fist de la benoite Trinité, et qui plus traite de matieres grandes, haultes, subtiles et diverses, et qui à paines peuent cheoir en entendement humain pour la haultesse et profondeur des matieres – vous avéz voulu estre translaté de latin en francois pour le proufit et utilité de vostre roiaume, de vostre pueple et de toute crestienté, c'est assavoir le livre de monseigneur saint Augustin de la *Cité de Dieu*⁴⁴.

Raoul underscores that the king's great intelligence reflects the depth of contents of the translated work. These contents are theological, focused in particular on the Trinity, but also include a variety of issues that go beyond Trinitarian theology. In this way, Raoul seems to take Charles V follow the footsteps of Charlemagne, who envisaged the plan of copying the entire Augustinian *corpus*, awarding therein the *De civitate* a special place:

⁴¹ See BERTELLI 1990 and CONTAMINE 1994, 49-60.

⁴² See RAOUL 2013-2015, vol. I, 168-169.

⁴³ *Ibid.*, 169.

⁴⁴ *Ibid.*, 170.

Et tieng que en ceste partie, vous avéz voulu ensuivre monseigneur saint Charles, qui entre touz les livres que il estudioit et veoit volentiers, il lisoit les livres de monseigneur saint Augustin et sur tous les autres le livre de la *Cité de Dieu*, si comme il est trouvé en sa vie et es croniques⁴⁵.

For this reason, Raoul declares that he was willing to accept that the translation be done according to the method suggested by the king:

Et se je ne ensuy en ceste translation les propres moz du texte et que je y voi se aucunes fois par une maniere de circonlocution ou autrement, il me sera pardonné pour ce que vous m'avéz commandé, pour la matiere esclarsir, que je ensuive la vraie, simple et clere sentence et le vrai entendement sans ensuivre proprement les mos du texte. Et si y a plusieurs mos qui ne se peuent pas bonnement translater en francois sanz adition ou declaration⁴⁶.

Raoul makes a doctrinal (*ad sensum*) and not a literal (*ad litteram*) translation, a translation that owes more to the humanities than to the medieval translating tradition⁴⁷. Raoul is not interested in following the text slavishly, *verbum ad verbum*, but opts for the paraphrase in order to bring to light the *sententia* or the true intention of Augustine. Raoul holds that the discovery of the real meaning of sentences has to be accomplished by integrating the text with continuous illustrations and definitions of the concepts, themes and characters that populated the cultural context of late-ancient Latin, and that would appear insignificant to the vulgar French reader of the end of the fourteenth century:

⁴⁵ *Ibid.*, 170.

⁴⁶ *Ibid.*, 172

⁴⁷ On the notion of 'humanistic translation', see BERTI 1998, 88-93, and BERTI 2007, 3-15.

Toutesvoies est mon entention d'y mettre aucunes declarations et expositions pour donner declaration au texte es parties et pas où il aura doute ou obscurté⁴⁸.

Applying this principle, Raoul clarifies with appropriate glosses all the obscure parts of the text. For example, Raoul's translation begins with the *sententia* of the general preface to the work. Augustine there refers to the sack of Rome by Alaric and the Goths, and establishes the aim of *De civitate*: to combat the errors of the non-believers. Raoul divides the work into two main parts, linked by book XI, the book devoted to the city of God and to the city of the world⁴⁹. Raoul then makes a digression where he refers to some works by Isidore of Seville, Orosius and Paul the Deacon to illustrate the origins of the people of the Goths and the political vicissitudes that ended with Alaric's entry in Rome⁵⁰. At this point, Raoul dwells on Augustine's dedication to Marcellinus, whom he identifies, following Orosius, with the Roman tribune who acknowledged Volusian's objection to the relation of the Christianization of the Roman Empire with its moral decadence and its political demise in the West⁵¹. The subsequent chapter, on how to mount a defence against the enemies of the City of God – Raoul explains –, does not require any commentary⁵².

From the very first words, Raoul acknowledges his debt to Trevet and Waleys, for his glosses and digressions. This feature of Raoul's translation has been accurately studied by Olivier Bertrand, so it will not need to dwell on it here⁵³. We may nonetheless observe that Raoul does not follow passively his

⁴⁸ See RAOUL 2013-2015, vol. I, 172.

⁴⁹ *Ibid.*, 181-182.

⁵⁰ *Ibid.*, 183-185.

⁵¹ *Ibid.*, 188-189.

⁵² *Ibid.*, 191-192.

⁵³ See Olivier Bertrand's *Introduction* in RAOUL 2013-2015, vol. I, 28-30.

sources, but at times, he adopts a more independent and original register, introducing some glosses that put Raoul's thought in between Augustine and the Kingdom of France. These glosses are the object of our investigation in the following paragraphs. They concern five subjects: the concepts of 'just war', proletarian, justice, providence and necessity.

2.1. The Just War

In chapter 21 of book I, Raoul comments on the commandment "Thou shalt do no murder" and hence on the famous and controversial Augustinian theory of the just war⁵⁴. He explains that four conditions must be given to make a war just: first, a competent authority; second, a righteous intention; third, a just cause (such as the retaliation for a wrong suffering, the recovery of loot subtracted by the enemy, the compensation for the damages inflicted by the enemy, the restoration of peace and the like); fourth, a fair balance between the offence suffered and the armed response:

En ce -xxi^e chapitre, monseigneur saint Augustin veult prouver que ce commandement de non occirre si seuffre instance et quant aus hommes, lesquieux il loist à homme occirre comme menistre de Dieu, soit par bataille, soit par jugement, soit par sa divine pourveance. Et le remanant du texte est cler. Toutedvoiez, pour ce que il parle d'occire par bataille : qu'est juste bataille et injuste bataille ? Qui la peut faire? Contre qui l'en la peut faire? Et quantes choses sont requises à juste bataille, voy monseigneur saint Thomas d'Aquin in *Secunda secunde* et Ysidore ou -xviii^e livre de ses *Ethimologies*⁵⁵.

As is clear, it is not the commandment "Thou shalt do no murder" in itself that interests to Raoul, but rather a particular situation where men kill

⁵⁴ On which, see DE LA BRIÈRE 1938 and HAGGENMACHER 1983.

⁵⁵ See RAOUL 2013-2015, vol. I, 282.

other men. Especially, when a minister of God or a Christian believer decides to wage war, Raoul thinks that we are obliged to explain the reasons and conditions that make it a just war. In order to clarify this point, Raoul refers to Thomas Aquinas and Isidorus of Seville. Raoul is of the opinion that war is, in general, an act of aggression and not of defence, and that the retaliation proportional to the attack by the enemy is unjustifiable and contrary to Christian faith, even if inspired by greatness, courage, desire of justice or compassion⁵⁶. God cannot command believers to wage a war of aggression, so everyone who invokes such a war in the name of God does not actually believe in God:

Et se il ne commanda ne amonnesta aus siens que en tele maniere il se partissent de ceste vie, ausquies il promist à appareiller maisons perdurables, quelconques exemples que opposent ceulx qui n'ont point de congnoissance de Dieu, il est chose manifeste que il ne le loist point à faire à ceulx qui aouroient un vray Dieu⁵⁷.

This condemnation also obtains in other cases. For example, Raoul thinks that the act of suicide is not an act of courage or strength, but rather an act of weakness and inability to face adversity⁵⁸. Raoul reaffirms this opinion at the beginning of his commentary on chapter 24:

En ce -xxiiii-^e chapitre, monseigneur saint Augustin conferme plus largement ce que il avoit prouvé cy dessus ou -xxii-^e chapitre, c'est assavoir que il ne loist à aucun à soy occire pour eschever les choses averses⁵⁹.

⁵⁶ *Ibid.*, 283-285.

⁵⁷ *Ibid.*, 284.

⁵⁸ *Ibid.*, 285.

⁵⁹ *Ibid.*, 298.

When commenting on chapter 22 of book II, on the corruption of Rome that followed the civil wars after the third Punic War, Raoul introduces an important digression on the various types of war, which he borrows from the chapter *De bellis* of Isidore of Seville's *Ethimologiae*:

Et afin que tu saches la diversité des batailles, tu dois savoir que selon les anciens croniqueurs, il est plusieurs manieres de batailles: il y a batailles qui s'appellent *finitimes a finibus*, c'est assavoir quant seigneur n'est pas content de sa terre ne des fins d'icelle, mais veult entreprendre sur ses voisins [...] Derrechief il y a batailles que l'en appelle *bella socialia*, c'est à dire batailles de compagnies, quant les citéz et villes voisines et compaignes qui sont d'un mesmes corps et d'une seignourie, societé et aliance, font guerres les uns contre les autres [...] Après il y a batailles civiles, si comme de ce Marius et de Silla, desquieux cest chapitre fait mencion, et aussi de *Quinto Leppido* consul de Romme [...] Après il y a batailles plus que civiles, que nous appellons intestines. Et c'est quant les amis et parens se combatent les uns contre les autres, c'est assavoir le pere contre le filz, le frere contre le frere, le cousin contre le cousin, si comme il fu de Cesar et de Pompee [...] Après il y a batailles servilles, c'est assavoir de serfs qui se rebellent contre leurs seigneurs [...] ⁶⁰.

Raoul identifies two general types of war: (1) first, what we could call "boundaries" wars, namely classic wars to conquer territory, waged by people or nation against their neighbours; (2) second, social wars, waged by some classes, factions or cities governed by the same sovereign against other classes, factions or cities. Raoul subdivides this second type of war into three sub-types according to the specific factions involved, namely (2.1) civil wars, waged between factions of the same city, (2.2) "internal" wars, caused by family struggles for power in the same factions, and (2.3) servile wars, provoked by the rebellion of slave masses against their owners in the same family. To these three fundamental types of wars, he adds other kinds such as

⁶⁰ *Ibid.*, 500-502.

“acephalic” or leaderless wars, undertaken by soldiers of fortune without a political leader:

Après il y a batailles qui s'appellent acephales, c'est à dire qui n'ont point de chief, si comme sont les compaignes [...] ⁶¹.

Finally, there are “external” wars, waged to conquer far distant territories:

Après il y a batailles qui s'appellent *bella externa*, si comme quant aucun va conquerir terre et seignorie en loingtain pays ⁶².

Raoul proposes again this classification of wars in his commentary on chapter 13 of book III ⁶³. While commenting on chapter 10 of book III, on the civil wars during the reign of Numa Pompilius, Raoul introduces another digression, devoted this time to the supernatural forces that drive men to wage armed war:

Et pour ce que ceste matiere est un peu soutillette, quant à l'entendement de ces choses, il est assavoir que les deables peuent, se il leur est permis de Dieu, causer passions et mouvemens de l'appetit sensitif ou sen [s]ible. Lesquies mouvemens et passions monseigneur saint Augustin appelle yci mouvemens de courages; et la communauté des hommes, especialment des mauvais, ensuit ces mouvemens. Et par consequant, se il leur est souffert, ilz pueent causer et paiz et bataille ⁶⁴.

War can be conducted by wicked men, whose soul, in the sensitive part, is influenced by demons, with the tacit approval of God, in that He does not

⁶¹ *Ibid.*, 503.

⁶² *Ibid.*, 504.

⁶³ *Ibid.*, 680-681.

⁶⁴ *Ibid.*, 642-643.

intervene to stop them. However, demons can affect the thoughts of men only if they are already evil, while they cannot oblige human will to do what it does not wish to do⁶⁵. For this reason, following Waleys, Raoul holds that war cannot be ascribed to the will of God, for He does not wish for war, but rather to the will of men, who can win wars against – not thanks to – the will of God:

Et veult prouver monseigneur saint Augustin que les paiz et les vittoires des batailles aviennent souvent contre la volenté des diex. Et premierement, il le preuve par l'expresse verité de leurs histoires; secondement, par la verité couverte par maniere de fables⁶⁶.

This complex classification, borrowed from Isidore of Seville and implemented by a reference to Waleys's commentary, is a clear example of how Raoul proceeds in integrating and explaining Augustine's text.

2.2. Proletarian

The second subject mentioned above is the concept of proletariat. Commenting on chapter 17 of book III, Raoul defines the proletarian as follows:

Le -xiiii^e exemple est des prolaitaires, desquieux monseigneur saint Augustin dit que c'estoyent ceulz qui estoient ordonnéz et lessiéz en la cité de Romme pour engendrer enfans, pour ce qu'il estoient si povres qu'il n'avoyent de quoy eulz armer pour aler es chevauchiees et es batailles avec les autres Rommains. Et sont dis proprement *prolectarii a prole*, pour la lignee qu'il faisoient. Et dit monseigneur saint Augustin que en ce temps les guerres et les batailles estoient si efforciees, et en ycelles avoit eu tant de Rommains mors et desconfiz, que par defaute de gens, il escouvint que il esleussent ces prolaitaires, les armassent et

⁶⁵ *Ibid.*, 643.

⁶⁶ *Ibid.*

feissent chevaliers et les meissent et escripsissent en cel ordre, ce que oncques mais n'avoit esté veu. Et pour ce que les Rommains faisoient et souffroyent tant de batailles, esqueles il avoient tant des gens mors prins et occis, afin que le pueple rommain ne fausist, estoient ces povres prolaitaires ordenéz afin qu'il eust touzjours nouvelle ligniee en la cité⁶⁷.

It is short digression, but particularly important. In it, Raoul coins the French term for 'proletariat', an introduction that will have great fortune in the history of political thought. Following Augustine, Raoul characterizes the proletarian as a man whose only resource is his sons, a man who is as poor as to be unable to afford arms or a horse, what impedes him entering in an equestrian order. In the Republican era of ancient Rome, the proletarians were only destined to replace the human losses in a battle.

2.3. Justice

The third subject mentioned above is justice. In his commentary on chapter 4 of book IV, on justice as a peculiar trait of royalty, Raoul counters the traditional concept based on cruelty and truth at all costs with a merciful concept of justice:

Et ja soit ce que justice compraigne en soy toutes les autres vertus, toutevoies selon ce que dit Lactence en son livre *De falsa et vera religione*, en y a il -ii- principaux qui ne pueent estre divisees ne separees d'elle, c'est assavoir pitié et equité; car innocence, atrempance, prodromie et autres vertus semblables peuent estre es personnes qui ne scevent que c'est de justice et qui tiennent ces choses ou de nature ou par l'introduction et ordenance de leurs parens, si comme il a tousjours esté. Et de ces vertus se glorifient ceulz qui se souloient glorifier de justice lesqueles, combien que elles puissent venir de justice, aussi en peuent elles estre separees et devisees⁶⁸.

⁶⁷ *Ibid.*, 752-753.

⁶⁸ See RAOUL 2013-2015, vol. II, 61.

Echoing Lactantius, justice combines and harmonizes two ethical virtues: equity and compassion. These two virtues encompass many others, like purity of spirit, temperance and generosity, which can be acquired through parental education, even from those who ignore justice. Justice is not only an act of judgment but also an act of sharing out goods and tasks in a fair manner⁶⁹.

As noted by Étienne Gilson, although only marginally, this passage touches on one of the fundamental issues in *De civitate Dei*, which proposes a dismissal of the Ciceronian concept of justice as the concord of social factions that live in peace and harmony⁷⁰. Even acknowledging a common respect for the *ius*, Raoul holds that people incline toward a new concept of justice as the mutual charity of the community of predestined sons of God in Christ as the head of the social body. Considering their physical, social, political and ethnic differences, they are called to preserve the unity of the Spirit through the bond of peace. This type of community is the people, understood at the same time as a political and religious aggregation:

Ne nulz n'est povres que celi qui a deffaute de justice. Nulz n'est riches que celi qui est plain de justice. Nulz n'est notable personne, fors celi qui est bon et innocent. Nul n'est tres cler, fors celi qui fait largement les euvres de misericorde. Nul n'est tres parfait, fors celi qui acomplist tous les poins et degrés de justice⁷¹.

This passage relates the exercise of justice to the economic and moral state of people, since it is justice itself, its presence or absence, that makes men rich or poor, and allows them to achieve a fully moral stature. In the

⁶⁹ *Ibid.*, 62-63.

⁷⁰ See GILSON 2005, 76-83.

⁷¹ See RAOUL 2013-2015, vol. II, 63.

same way, who exercises the works of charity, is illustrious, and who practices the goodness and purity of spirit, is renowned.

2.4. Providence

The fourth subject on which we want to focus is the notion of providence. Referring to the first chapter of book V, on the reasons for the incredible expansion of the Roman Empire, Raoul defines the concepts of fate and providence as follows:

Car providence est celle meismes raison divine constitué ou souverain prince de tous, laquelle ordonne toutes choses; mais fat est une disposition adherent aus choses mobiles ou mouvans, par laquelle providence joint et lye -i- chascun par ses ordres et par ses droittes ruyllles. Car providence embrace et lye ensamble toutes choses, ja soit ce que elles soient diverses ou infinies; mais fat adresse et ordonne toutes choses distribuees ou divisees es liex, en formes et en temps à ce que celle explication de l'ordre temporel aùnee en la presence ou au regart de la pensee divine soit ditte providence. Et celle meismes agregation, divisee et expliquee en ces temps, soit appellee fat⁷².

The concepts of providence and fate overlap in Raoul, because both appeal to the order of universal things that God disposed and administered from and for the eternity. The concept of fate, however, recalls the Stoic concept of *logos* and the concept of *ananké*, which imply a universal determinism, contrary to human freedom, to which the concept of providence is related⁷³.

The illustration of the notion of determinism gives the occasion to Raoul to present, in his commentary on chapter 8, a speculative option that stemming from the Ciceronian and Stoic fatalism reaffirms Augustinian

⁷² *Ibid.*, 240.

⁷³ *Ibid.*, 241-242.

position: God infallibly knows all future events, both those necessary, produced by natural causes, and the contingent ones, produced by free and voluntary causes. However, God's infallible knowledge does not impinge on men's free will and hence on their liability for the choice of good or evil, because men's free will is included in the order of causes known to God. For this reason, it is the very fact that God has an infallible knowledge of future contingents that safeguards the power of human will, in the best interpretation of Augustinian thought⁷⁴.

2.5. Necessity

The last subject on which we would concentrate is the notion of necessity. The subsequent commentary focuses on the concept of necessity:

Et pour cause de ce, monseigneur saint Augustin fait une distinction de treble neccessité. L'une qui vient contrainte et est sousmise à neccessité, et celle est contre franchise et liberté, soit que ceste liberté ou franchise soit de contrainte, soit que franchise amaine celle neccessité; et celle touche il où il dit: « Car se l'en dit que celle neccessité soit nostre , etc. ». La seconde neccessité est de immutabilité, laquele est de Dieu, ja soit qu'il ne soit sousmis à elle, et celle n'empesche pas franchise de volenté; et celle touche il où il dit: « Mais se l'en difflnit celle estre neccessité ». La tierce neccessité si est et vient par supposition, laquele est plus neccessité de consequence que de consequent, si comme se l'en disoit ainssi: « se je veul une chose neccessairement, je le veul par franc arbitrage ». Et ceste neccessité ne repugne point à franc arbitrage qui vient de contrainte ne à franche volenté⁷⁵.

Raoul distinguishes three types of necessity in Augustine and holds that only the last one is compatible with men's free will. The first type belongs to the human sphere and is nothing other than an external

⁷⁴ *Ibid.*, 273-276.

⁷⁵ *Ibid.*, 285.

compulsion that annuls the subject's free will, while the second type belongs to God and is equivalent to the immutability according to which God, freely and voluntarily, always has determined and forever will determine the order of the world. The third type, or necessity of a consequence, instead ensures free will; this condition concerns the antecedent of the consequence or *entimema* that states free action. Thus, given a consequence of the type 'if A, then B', the condition must be presupposed in A, not in B. An example is the consequence 'if God knows that X will occur tomorrow, X will occur tomorrow'. In this consequence, the antecedent, i.e. that 'God knows that X will occur tomorrow', is certain and infallible, but it does not determine necessarily the consequent, i.e. that X will occur tomorrow. Divine knowledge in fact occurs in an eternal present: God sees and knows in a single infinite instant everything that occurs in the extended time, at the very moment when it is occurring. For this reason, if the occurrence of X tomorrow is due to the voluntary action of a free subject, the fact that God knows what will occur tomorrow only means that He knows that this cause has freely chosen that X will occur tomorrow. While it is occurring, God certainly and infallibly sees it and His knowledge simply documents the free choice of the subject who carries out X.

As is known, conditional necessity was formulated by Boethius in antithesis to simple necessity, and paraphrased by Anselm of Canterbury as consequent necessity as opposed to antecedent necessity. This distinction was widely adopted during the thirteenth and fourteenth centuries, albeit expressed in different terms, for instance as the opposition between simple and *ex suppositione* necessity, in Bonaventure, or as that between necessity for

a consequence and that of a consequent, in Peter of Tarantasia⁷⁶. Conditional necessity has been often associated with the Augustinian theory of the eternal present, in which God sees, as a spectator and from the perspective of the only instant of eternity, everything that occurs in the world at the very instant when it occurs, without conditioning or determining the course of events that remains subject to its own proper causes⁷⁷.

3. Conclusion

As Olivier Bertrand has proven, the dependence of Raoul of Presles's work on the English, Dominican environment of Trevet and Waleys is very close. The translation of *De civitate Dei* was not, for Raoul, an incident in his intellectual activities, but rather his culmination, achieved by employing innovative translation techniques and adopting a humanist standpoint. This explains the metaphor comparing Augustine to the sun that never sets and to the eagle, as well as the association of Charles V with Charlemagne in rediscovering the Augustinian *corpus*, and above all the *De civitate*.

In Raoul's translation, this work of Augustine's is endowed with two thematic values. At a superficial glance, Raoul especially exalts the theological value of *De civitate*, for it promises to clarify the Christian dogmas, above all the Trinity. Augustine and Charles V are associated by the metaphor of the eagle, for their common struggle against the heresies and non-believers, especially the Muslims. Indeed, Raoul presents Charles V as

⁷⁶ For further discussion, see FIORENTINO 2006, 78-84.

⁷⁷ For the Augustinian theory of present eternity, see FIORENTINO 2004, 62-65, and FIORENTINO 2007, 287-323.

the best interlocutor of the Christian Church and the Papal curia, which will continue to reside in Avignon still for a few years.

However, after closer analysis, we may appreciate the second value of *De civitate*, its political value. In his translation, Raoul makes a historical analysis that departs from the decadent Roman Empire at the mercy of the barbarians and arrives to the France of Charles V, a nation in war had accepted the treaty of Bretigny and attempted a counterattack in Brittany. This value can justify Charles V's interest in commissioning the translation of *De civitate*, an ideological interest that counters the moral and political decadence of France, invaded by Edward III's troops, and impels toward a divine society in the faith and charity of Christ.

Charles V's interest does not seem to be entirely unknown to Raoul. As has been seen, his original digressions are often focused on the theme of war, as when he theorizes the just war, by distinguishing the different kinds of war (boundaries and social wars, acephalic and external wars), or by discussing the link between war and supernatural forces. Or even on the theme of the proletariat, originally defined by Raoul and understood as the armed knights of the community and therefore as the help for the lost French chivalrous nobility.

The consequence is not an incitement to an anti-Islamic war, but rather a reaffirming the need for a revision of national identity, in the context of Christian justice that acknowledges mercy, charity, but not suicide, and human freedom, which in turns accepts providence, but not the Ciceronian and Stoic fate. The rejection of fate is accompanied in Raoul by a new reappraisal of the Augustinian theory of the eternal present and conditional necessity.

In conclusion, Augustine's greatest political work lives again in Raoul's translation and begins to speak to the late-medieval France about the war and the structure of the State. That devised by Raoul is a Christian State, where the exercise of the justice must be benevolent and merciful, and the appeal to God should not serve to determine the destiny of the people with absolute necessity, but to safeguard the liberty of the man in the history of the salvation. This idea of State is not proper to Augustine; it is however able to push the French army against the English.

BIBLIOGRAPHY

ARBESMANN 1980 = RUDOLPH ARBESMANN, «The question of the authorship of the *Milleloquium veritatis Sancti Augustini*», *Analecta Augustiniana* 43 (1980), 165-186.

BARDY 1959 = GUSTAVE BARDY, *Introduction generale à La cité de Dieu*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1959.

BERMON 2002 = PASCALE BERMON, *La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grègoire de Rimini O.E.S.A. (1300-1358)*, in GEORGE R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Leiden, Brill.

BERTELLI 1990 = SERGIO BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte alle Grazie.

BERTI 1998 = BERTI ERNESTO, «Manuele Crisolora Plutarco e l'avviamento delle traduzioni umanistiche», *Fontes* 1 (1998), 88-93.

BERTI 2007 = ERNESTO BERTI, *La traduzione umanistica*, in MARIA ROSA CORTESI (ed.), *Tradurre dal greco in età umanistica. Metodi e strumenti. Atti del Seminario di Studio Firenze Certosa del Galluzzo 9 settembre 2005*, Firenze, SISMEL.

BERTRAND 2007 = OLIVIER BERTRAND, *Le vocabulaire politique aux 14^e et 15^e siècles: constitution d'un lexique ou émergence d'une science?*, in OLIVIER BERTRAND (ed.), *Lexiques scientifiques et techniques. Constitution et approche historique*, Palaiseau, École polytechnique.

BERTRAND 2009 = OLIVIER BERTRAND, «Le traitement de l'Histoire romaine dans les gloses du premier traducteur français de *La Cité de Dieu* (1371-1375)», *Épistémo-critique* 22 (2009), 45-63.

BEYER DE RYKE 1999 = BENOÎT BEYER DE RYKE, *L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique*, in ALAIN RENAUT (ed.), *Histoire de la philosophie politique, Naissances de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy.

CONTAMINE 1994 = PHILIPPE CONTAMINE, *Des pouvoirs en France (1300-1500)*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure.

COURTENAY 1980 = WILLIAM J. COURTENAY, «Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century», *Augustiniana* 30 (1980), 58-70.

COURTENAY 1987 = WILLIAM J. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth Century*, Princeton, Princeton University Press.

COURTENAY 1999 = WILLIAM J. COURTENAY, *The Instructional Program of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century*, in PETER BILLER, BARRIE DOBSON (eds.), *The Medieval Church. Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge, Boydell.

DEAN 1948 = ROBERT J. DEAN, «Cultural Relations in the Middle Ages. Nicolas Treveth and Nicolas of Prato», *Studies in Philology* 45 (1948), 541-564.

DEKKERS 1990 = ELIGIUS DEKKERS, «Quelques notes sur des florilèges augustinieniens anciens et médiévaux», *Augustiniana* 40 (1990), 27-44.

DE LABORDE 1909 = ALEXANDER DE LABORDE, *Les manuscrits à peinture de la Cité de Dieu*, Paris, Société des bibliophiles français.

DE LA BRIÈRE 1938 = YVES DE LA BRIÈRE, *Le droit de juste guerre*, Paris, Pedone.

DELISLE 1907 = LÉOPOLD DELISLE, *Recherches sur la librairie de Charles V*, Paris, Champion.

DE SAXONIA 1943 = JORDANUS DE SAXONIA, *Liber Vitae fratrum*, New York, Cosmopolitan Science & Art Service.

DODARO 2012 = ROBERT DODARO, *Augustine on the Statesman and the Two Cities*, in MARK VESSEY (ed.), *A Companion to Augustine*, Oxford, Blackwell, 386-396.

ELM 1976 = KASPAR ELM, *Mendikanten und Humanistischer in Florenz der Tre- und Quattrocento. Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden*, in ROBERT STUPPERICH (ed.), *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt*, Weinheim, Boppard.

FIorentino 2003 = FRANCESCO FIorentino, «Gregorio da Rimini e la definizione di contingente nel proprio contesto culturale», *Antonianum* 78 (2003), 47-73.

FIorentino 2004 = FRANCESCO FIorentino, *Gregorio da Rimini. Il futuro, la contingenza e la scienza nel pensiero tardo-medievale*, Roma, Antonianum.

FIorentino 2006 = FRANCESCO FIorentino, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Roma, Antonianum.

FIorentino 2007 = FRANCESCO FIorentino, «Gregorio da Rimini a confronto con Agostino d'Ipbona», *Augustiniana* 57 (2007), 287-323.

FIorentino 2013 = FIorentino FRANCESCO, «Agostino intra ed extra. Osservazioni critiche a margine delle recenti pubblicazioni di Eric Leland Saak», *Percorsi agostiniani* 11 (2013), 99-111.

GILL 2005 = MEREDITH J. GIL, *Augustine in the Italian Renaissance. Art and Philosophy from Petrarch to Michelangelo*, Cambridge-New York, Cambridge University Press 2005

GILSON 2005 = ÉTIENNE GILSON, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris, Vrin.

GRASSI 1996 = ONORATO GRASSI, *L'agostinismo trecentesco*, in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato, Piemme.

HAGGENMACHER 1983 = PETER HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF.

KÄPPELI 1959 = THOMAS KÄPPELI, «Une écdotique du commentaire de Nicholas Treveth sur le *De civitate Dei*», *Archivium Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), 200-205.

KÄPPELI 1962 = THOMAS KÄPPELI, «Opere latine attribuite a Iacopo Passavanti, II: *Tractatus additionum in expositione, quam fecit magister Nicholaus Treveth super librum Augustini De civitate Dei*», *Archivium Fratrum Predicatorum* 32 (1962), 145-179.

KÄPPELI 1980 = THOMAS KÄPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma, Istituto Storico Domenicano.

LICKTEIG 1981 = FRANZ BERNARD LICKTEIG, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Roma, Istituto Storico Carmelitano.

MARTIN 2004 = MARCELLO MARTIN, *Uno sguardo sui commenti al De civitate Dei agostiniano*, in CORTESI MARIA ROSA (ed.), *Padri greci e latini a confronto secoli XII-XV, Atti del Convegno Firenze Certosa del Galluzzo 19-20 ottobre 2001*, Firenze, SISMEL.

PANTIN 1955 = WILLIAM A. PANTIN, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy.

PEEBLES 1954 = BERNARD M. PEEBLES, «The Verse Embellishments of the *Milleloquium* s. Augustini», *Traditio* 10 (1954), 555-596.

RAOUL 2013-2015 = RAOUL DE PRESLES, *La Cité de Dieu de saint Augustin traduite par Raoul de Presles (1371-1375). Édition du manuscrit BnF, fr. 22912*, ed. BERTRAND OLIVIER, Paris, Champion.

RIDEWAL 1563 = IOANNES RIDEWALL & NICHOLAS TREVET, *Commentaria in De civitate Dei*, Lyon, Ioannes Frellonius.

SAAK 1997 = ERIC L. SAAK, *Augustine in the Later Middle Ages*, in BACKUS IRENE DOROTEA (ed.), *The Reception of Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden, Brill.

SAAK 2002 = ERIC L. SAAK, *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill.

SAAK 2012 = ERIC L. SAAK, *Augustine in the Western Middle Ages to the Reformation*, in MARK VESSEY (ed.), *A Companion to Augustine*, Oxford, Blackwell, 465-476.

SHARP 1997 = RICHARD SHARP, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout, Brepols.

SMALLEY 1954 = BERYL SMALLEY, «Thomas Walleys», *Archivium Fratrum Praedicatorum* 24 (1954), 50-107.

SMALLEY 1958 = BERYL SMALLEY, «John Baconthorpe's Psalms on St. Matthew», *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958), 91-145.

SMALLEY 1960 = BERYL SMALLEY, *English Friars and the Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, Blackwell.

TRAPP 1954 = DAMASUS TRAPP, «Hiltalingens' Augustinian Quotation», *Augustiniana* 4 (1954), 412-449.

TRAPP 1956 = DAMASUS TRAPP, «Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore», *Augustiniana* 6 (1956), 146-274.

ULLMAN 1973 = BERTHOLD L. ULLMAN, *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, Storia e Letteratura 1973

YPMA 1956 = EELCKO YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint Augustin de 1256 à 1354*, Paris, Vrin.

INFLUENZE AGOSTINIANE NEL «SI DEUS IPSE NON ESSET» DI GREGORIO DA RIMINI

ONORATO GRASSI

Fra le fonti medievali citate in opere filosofiche e religiose dell'età moderna, Gregorio da Rimini compare più di una volta come autorevole capostipite di dottrine poi consolidate nel tempo. Lo si trova citato, ad esempio, nelle *Seconde Obiezioni* raccolte da Mersenne, a proposito dell'inganno divino («In quarto luogo voi negate che Dio possa mentire o ingannare, benché, tuttavia, si trovino degli Scolastici che ritengono il contrario, come il Gabriele, l'Ariminense e altri, che pensano che Dio mente, assolutamente parlando»¹). A Wittemberg, l'università dell'agostiniano Martin Lutero, la *via Gregorii* era ben conosciuta e influì non poco sulle dottrine dei riformatori, in particolare per l'antipelaginesimo della sua dottrina sulla *predestinazione*². Nel pensiero giuridico - e nella manualistica giuridica - Gregorio da Rimini è considerato il più antico riferimento della dottrina del diritto naturale e del giusnaturalismo. Ne *I quattro "auttori" di Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, pubblicato da Giuffrè nel 1949³, Guido Fassò avanzava l'ipotesi di una derivazione della dottrina di Grozio, uno degli "auttori"

¹ Cfr. DESCARTES 1964 *Meditationes*, 125 (tr. it., 302).

² Cfr. OBERMAN 1981, c. 6, in part. 64-76 (tr. it., 103-119). Sulla "via Gregorii" si rimanda a SCHULZE 1981. Si veda anche GRASSI 1997 e GRASSI 2003.

³ Cfr. FASSÒ 1949, in particolare, 19-23 e 95-108. Si veda anche FASSÒ 1950. La dipendenza di Grozio da Gregorio, quale fonte originaria del suo pensiero, è stata asserita anche da ST. LEGER 1962.

vichiani, da opere della seconda e della tarda scolastica, ovvero da Francisco Suarez, Gabriel Biel e Gregorio da Rimini.

Non sempre, tuttavia, le attribuzioni di responsabilità trovano conferma nei testi di Gregorio, se osservati nella loro completezza e coerenza intrinseca. Sarebbe, ad esempio, fuorviante separare l'ipotesi di un dio ingannatore dalla categoria di *potentia dei absoluta*, rettamente intesa. Parimenti, la dottrina della predestinazione andrebbe messa a confronto con le *opiniones* circolanti nella prima metà del '300, si pensi ad esempio a Pietro Aureolo, sulla partecipazione attiva degli eletti alla propria salvezza. Lo stesso si può dire dell'*etiamsi Deus non daretur*, di cui qui si intende verificare la correttezza di attribuzione a Gregorio e la pertinenza del collegamento con il suo *si Deus ipse non esset*. L'argomento è stato trattato, più di dieci anni fa, da Isabelle Mandrella, con perizia e acume.⁴ Ci possiamo perciò limitare al testo di Gregorio e, invece che spingerci in avanti, analizzando le possibili influenze, guardare alla cornice della sua argomentazione e agli *auctores* citati, in particolare Agostino, per cercare di comprendere e interpretare al meglio la sua posizione.

Partiamo dal testo di Grozio, che, secondo Luscombe, «paved the way to the future»⁵ per quanto riguarda il diritto naturale, per risalire gradualmente a quello di Gregorio.

Nei *Prolegomena* al *De iure belli et pacis* (1625), al paragrafo 11 troviamo la celeberrima frase: «Queste cose che abbiamo già detto [sul diritto naturale], varrebbero anche se concedessimo – cosa che non può essere

⁴ Cfr. MANDRELLA 2004. Per un'analisi della posizione di Gregorio, con riferimenti anche all'atto volontario e virtuoso, si veda BERMON 2007, 211-226.

⁵ Cfr. LUSCOMBE 1982, 719.

concessa senza la più grave empietà – che Dio non esiste o che non si cura delle vicende umane»⁶. L'espressione suggella la riflessione di Grozio sulla immutabilità del diritto naturale («ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat») e sulla sua origine e funzione («ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali») e costituisce il motivo più radicale della sua autonomia⁷. La fonte prossima della teoria del giurista olandese – quelle più remote sono Cicerone e Marco Aurelio, per quanto riguarda la corrente stoica, e Aristotele, in particolare l'*Etica a Nicomaco* – va rintracciata negli scolastici spagnoli del '600, nella fattispecie in Gabriel Vasquez e, soprattutto, in Francisco Suárez, che consideravano la *lex naturalis*, e non il comandamento divino, la misura dell'agire e del giudizio morale. Suarez fa risalire in modo esplicito questa sua dottrina agli scolastici medievali e, in particolare, a Gregorio da Rimini, che egli conosce, con ogni probabilità, attraverso il domenicano Gabriel Biel⁸. Scrive Suárez:

⁶ Cfr. GROTIUS 1785 *De jure*, § 11, XII-XIII: «Et haec quidem, quae iam diximus, locum aliquem habent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deus aut non curari ab eo negotia humana».

⁷ *Ibid.*, I, c. 1, § 10, 1, 10.

⁸ Suarez riferisce l'opinione di Gregorio da Rimini nella *prima sententia* del c. VI del libro secondo del *Tractatus de legibus*, nella quale la legge naturale vien fatta dipendere dalla retta ragione e non dalla volontà divina; nella *secunda sententia* vengono invece riportate le opinioni (attribuite a Ockham, Gerson e d'Ailly) a favore della dipendenza della legge naturale dalla volontà e dal comando di Dio. Sulle orme di Tommaso d'Aquino, Suarez sceglie una *via media* sostenendo la razionalità della legge naturale e la sua dipendenza da Dio. L'intera questione del cap. VI («An lex naturalis sit vera lex divina praeceptiva») segue la distinzione di Gregorio fra *lex indicativa* e *lex imperativa* (detta da Suarez *lex praeceptiva*), come è espressamente riconosciuto: «Atque multi distinguunt duplicem legem : unam indicantem aliam praecipientem, et legem naturalem dicunt esse legem primo modo non posteriori. Ita Gregorius, in 2, d. 34, q. 1, a. 2, paulo post principium, § *secundum corollarium*, qui refert Hugonem de sacto Victore, l. 1 de Sacram., p. 6, cap. 6 et 7. Sequitur Gabriel 2, d. 35, quaestion. 1, art. 1; Almainus lib. 3 Mo-

Hi auctores consequenter videntur concessuri legem naturale non esse a Deo, ut a legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior praeci piens, aut prohibens. Immo ait Gregorius, quem caeteri secuti sunt, *licet Deus non esset*, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis⁹.

Esplicito riferimento a Gregorio si trova anche nel Commento alle sentenze di Gabriel Biel, all'articolo 1 della questio unica della dist. 35:

Nam si per impossibile Deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio divina esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam, vel humanam, aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Et si nullus penitus esset recta ratio: adhuc si quis ageret contra id, quod agendum dictaret recta ratio, si aliqua esset, peccaret. Haec Gregorius dist. XXXIV art. 2¹⁰.

La citazione di Biel è quasi testuale, a differenza di quelle di Suarez e di Grozio, che interpreta in base al proprio lessico il concetto espresso da Gregorio. Si deve inoltre tener conto dei differenti contesti dottrinali in cui si collocano le trattazioni: in Grozio e in Suarez l'ipotesi della non esistenza di Dio è presa in considerazione in un contesto giuridico o etico-giuridico, ove si discute dello *ius naturale* e della *lex naturalis*¹¹, mentre in Biel e in

ral., c. 16; Corduba, lib. 3 de Conscient., q. 10 ad 2. Atque hi auctores consequenter videntur esse concessuri legem naturalem non esse a Deo, ut a legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior praeci piens, aut prohibens» (SUÁREZ 1866 *Tractatus*, II, c. VI, n. 3, 104b-105a).

⁹ *Ibid.*, 105a. Il corsivo è di chi scrive.

¹⁰ Cfr. BIEL 1984 *Collectorium*, II, d. 35, q. unica, a. 1, 612. Nell'articolo, dedicato alla definizione del peccato, si prendono in esame le opinioni di Ambrogio e di Agostino, e si fanno ampi riferimenti agli articoli 1 e 2 della dist. 34, q. 1 del secondo libro del *Commento alle Sentenze* di Gregorio da Rimini.

¹¹ Per Grozio, gli argomenti principali sono costituiti dall'origine e significato del diritto naturale (*Prolegomena*) e dalla sua natura (libro I). Per Suarez, il libro II del *Tractatus de legibus et legislatore Deo* riguarda la legge – eterna e naturale – e il diritto (*De lege aeterna, naturali et jure gentium*)

Gregorio il contesto è teologico e l'argomento principale è la natura del peccato e del male¹².

Il testo di Gregorio da Rimini, da cui Biel trae spunto, si trova nel Secondo libro del *Commento alle Sentenze*, art. 2 della q. 1 della *distinctio* 34, congiunta, nell'edizione critica curata da Damasus Trapp e Venicio Marcolino, alle tre successive distinzioni (dd. 34-37):

Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Et si nulla penitus esset ratio recta, adhuc, si quis ageret contra illud quod agendum esse diceret ratio aliqua recta, si aliqua esset, peccaret¹³.

L'affermazione è posta al termine dell'esposizione della prima delle tre conclusioni che compongono l'articolo 2, dedicato al peccato attuale («De acceptione peccati actualis»), la quale riguarda in modo specifico la natura del peccato («quid est peccatum»). Gregorio definisce il peccato un atto contro la *recta ratio* e considera tale difformità l'unico criterio valido per giudicare malvagia un'azione umana. Con una certa cautela - «nihil asserendo tamen sed tantum probabiliter loquendo» -, ma senza alcuna incertezza, egli afferma che il peccato, che l'uomo può commettere (*pecca-*

¹² Fra i due vi è tuttavia una netta divergenza a proposito della concezione del peccato e Biel critica esplicitamente la soluzione proposta da Gregorio. Cfr. SCHULZE 1991. Per Gregorio, la specificità del contesto si rileva anche dall'uso limitato del sintagma *lex naturalis*, che nel testo in questione (*In 2 Sent.* dd. 34-37, q. 1, a. 2) compare solo nel commento a una Lettera di Agostino (*Epist.* 157, *Ad Hilarium Syracusanum*), ove si distingue fra legge naturale e legge scritta. Gregorio la considera equivalente al giudizio della retta ragione: «Ex quibus verbis patet quod, si quis ageret contra solam legem naturalem sive contra rectum iudicium rationis, utique peccaret, licet, si cum hoc superadditum praeceptum haberet, amplius peccaret» (GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 238).

¹³ *Ibid.*, t. VI, 235.

tum attuale), è un'azione compiuta volontariamente o un'omissione volontaria contro ciò che la retta ragione giudica un dovere da compiere (*agendum*); nel primo caso, si compie volontariamente ciò che la ragione ritiene che non si debba fare, nel secondo caso non si fa volontariamente ciò che, invece, la ragione giudica che si debba fare. In ogni sua accezione, sia generale sia specifica, il peccato è un «voluntarie agere contra rectam rationem»¹⁴. Solo questo («hoc solo posito») è il motivo del peccare e del considerare qualcuno peccatore («denominatur peccans»). Al contrario, un atto è moralmente buono perché chi lo compie agisce in modo conforme a ciò che la retta ragione giudica si debba fare e chi agisce in base a tale obbligazione razionale, “agisce come deve agire”¹⁵. Nel sostenere questa opinione, che si oppone a forme più o meno esplicite di volontarismo, Gregorio cerca conferme nel pensiero di Agostino e utilizza, citandoli espressamente, alcuni passi di due sue opere, il *De libero arbitrio* e il *Contra Celsum*, nelle quali sono poste a tema, nella prima, l'idea di retto agire e, nella seconda, la nozione di *lex aeterna*. Del *De libero arbitrio* sono citati tre brani del libro terzo, dei quali solo il secondo e il terzo possono essere direttamente riferiti all'argomento della *recta ratio*; il primo, infatti, sembra impropriamente utilizzato da Gregorio, giacché il termine *scelus*, che egli prende da Agostino per condannare l'opinione contraria alla dottrina della *recta ratio* – «Nam oppositum dicere, scelus est secundum Augustinum» –, nel contesto

¹⁴ *Ibid.*, t. VI, 234: «Dico sic communiter et large utendo vocabuluo quod peccatum nihil aliud est quam voluntarie agere contra rectam rationem seu contra id quod agendum esset secundum rectam rationem [...] ex hoc primo et praecise dicitur peccare, quia ipse voluntarie agit contra rectam rationem...igitur peccatum est voluntarie agere contra rectam rationem».

¹⁵ *Ibid.*: «Quis agat secundum quod recta ratio iudicat esse ab illo agendum, agit sicut agere debet ».

in cui compare non riguarda specificamente il dovere morale e volontario, ma il dovere necessitato, ossia il peccato come necessità naturale¹⁶. Negli altri due passi – prima il cap. 15, 43, citato da Gregorio come cap. 35, poi il cap. 1, sempre del terzo libro – è ripresa l’opinione agostiniana sul biasimo (*vituperare*) e sul rimprovero verso la colpa, il cui presupposto, in entrambi i casi, è dato dalla volontarietà dell’atto.

Il giusto biasimo, sostiene Agostino in *De libero arbitrio* III, 15, 43, non riguarda chi agisce bene – ciò sarebbe una detestabile follia (*exsecrabilis insania*) e un assai sventurato errore (*error miserrimus*) –, ma colui che compie in modo volontario un’azione contraria a ciò che deve fare («vituperetur quia non ita est ut esse debuit»). Il potere che l’uomo ha ricevuto da Dio di agire rettamente dipende, infatti, dalla sua volontà: se volontariamente agisce bene, allora raggiunge la beatitudine, se, invece, volontariamente agisce male, si condanna all’infelicità¹⁷. Ciò è sostenuto da Agostino anche all’inizio del terzo libro, nel fitto dialogo con Evodio: senza volontarietà l’azione non può essere considerata colpevole e, dunque, non può essere oggetto di rimprovero¹⁸. Questa selezione, pur limitata, di passi è però sufficiente a Gregorio per concludere che il peccato altro non è che un’azione volontariamente compiuta contro ciò che la ragione, nel suo retto agire,

¹⁶ Cfr. AUGUSTINUS 1970 *De libero arbitrio*, III, 16, 46, 302: «...et sic homo factus est, ut necessario peccet, hoc debet ut peccet. Cum ergo peccat, quod debet facit. Quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet sed nec aliena». Gregorio cita erroneamente il c. 37, ove il termine *scelus* non compare.

¹⁷ *Ibid.*, III, 15, 43, 301: «[...] aut vituperabitur factum quod ita factum est ut debuit, et exsecrabilis insania, vel, ut mitius loquar, error miserrimus orietur».

¹⁸ *Ibid.*, III, I, I, 2, 274.

giudica si debba fare¹⁹. Né altro criterio può essere invocato per valutare la moralità dell'atto umano, come invece si sarebbe potuto sostenere ponendolo in relazione alla legge. Per dissipare ogni dubbio a questo proposito, Gregorio considera e, al tempo stesso, interpreta quanto Agostino aveva detto sulla *lex aeterna*, ritenendo che fra l'agire contro la retta ragione e l'agire contro la legge eterna non vi sia alcuna differenza e che le due formulazioni siano reciprocamente convertibili e in perfetta sintonia («convertibilis et consona descriptio»)²⁰. Ponendo in stretta relazione la nota definizione di peccato che si trova nel *Contra Faustum* («peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem») con la nozione di *lex aeterna* subito dopo esposta («Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans»)²¹, Gregorio trova una perfetta omogeneità fra quanto qui asserito e il *De libero arbitrio*. Se, infatti, la *lex aeterna* è il piano della creazione, in base al quale le cose sono state fatte e vengono conservate, e se essa corrisponde sia alla *ratio divina* sia alla *voluntas Dei*²², allora l'andare contro la legge eterna e il non seguire la ragione divina finiscono per coincidere perfettamente. Dato poi che Dio non può essere causa del male e del disordine, e che dunque la

¹⁹ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 234: «Igitur ex hoc primo et praecise quis peccat seu est peccans, sic loquendo de peccato quia ipse voluntarie agit contra rectam rationem».

²⁰ *Ibid.*, t. VI, 235. Sulla derivazione dell'idea di *lex aeterna* da Cicerone (*De legibus*, 1, 6, 18; *De re publica*, 3, 22, 33; *De natura deorum*, 1, 36; 2, 79) si veda DE CAPITANI 1992, 99-102 e nota n. 275.

²¹ Cfr. AUGUSTINUS 1845 *Contra Faustum*, 22, 27, col. 418. Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235.

²² Alla *voluntas Dei* e, in particolare, alla distinzione di *voluntas beneplaciti* e *voluntas signi* e dei rispettivi effetti, Gregorio aveva dedicato la q. 1 («Utrum dei voluntas sempler impletur») delle dd. 46-47 del primo libro del *Commento*. Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 46-47, q. 1, t. III, 507-519.

sua *ratio* è retta al più alto grado (*rectissima*), ne consegue che quanto va contro la legge eterna va anche contro la retta ragione («quod est contra legem aeternam est contra rectam rationem»). D'altra parte, non esistono molteplici e diverse ragioni rette; la *recta ratio* è una sola, sia essa divina o umana, e ciò che va contro una retta ragione va contro qualsiasi retta ragione, così come, prosegue Gregorio, con chiaro e sintetico riferimento a motivi agostiniani, esiste una sola verità e la verità non può andar contro se stessa²³. Pertanto il criterio dell'agire morale si conferma essere quello della conformità alla retta ragione; in forza di tale conformità, o difformità, si stabilisce la conformità, o la difformità dalla legge eterna. L'inversione dei termini, o, meglio, della successione consequenziale, non è di poco conto; essa esclude che la moralità dell'agire umano dipenda, in senso ultimativo, da una legge, seppur divina, e la pone esclusivamente nella rettitudine della ragione. Perciò Gregorio non ha difficoltà a riconvertire la formula agostiniana dalla legge alla *recta ratio*: «ac per hoc secundum Augustinum recte dicatur peccatum esse factum vel dictum vel concupitum aliquid *contra rectam rationem*»²⁴.

Questo approccio, rigoroso e allo stesso tempo originale, all'opera di Agostino è una costante dell'agostinismo di Gregorio: per un verso egli palesa un'ampia e diretta conoscenza dei testi, che riporta spesso alla lette-

²³ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235: «Et quicquid est contra aliquam rectam rationem, est e contra quamlibet rectam rationem de eodem, nam circa idem quaelibet ratio recta cuilibet rationi rectae consonat et nulla alicui adversatur sicut nec veritas veritati».

²⁴ *Ibid.* Opinione non difforme si può trovare nell'ultima questione del primo libro del Commento, d. 48, q. 1, ove, in forma più sintetica, viene citato il medesimo passo del *Contra Faustum* e dove Gregorio sottolinea con maggior vigore il dovere morale («Quilibet tenatur in nullo difformare») della *conformitas* dell'umana volontà a quella divina (*voluntas beneplaciti*).

ra e in modo generalmente corretto, rendendo il suo *Commento alle Sentenze* una vera e propria fonte per la conoscenza e lo studio delle opere di Agostino, non solo fra gli Agostiniani, e una sorta di “canone” per il loro riconoscimento; per altro verso, però, egli non si limita a redigere un’opera semplicemente compilatoria, ma cerca, in più occasioni, di interpretare l’intenzione autentica di Agostino, ad esempio risolvendo apparenti contrasti fra le opere o difformità espressive, e di integrare, con descrizioni e giudizi tratti dalle sue opere, le proprie argomentazioni, dimostrandone la piena coerenza e consonanza²⁵. Tale tipo di “agostinismo creativo”²⁶ è ben presente nella *conclusio* in questione, e negli ulteriori sviluppi dell’art. 2, ove si riflettono, in modo nient’affatto secondario, le polemiche e i dibattiti del tempo. Nella fattispecie, sembrano essere gli orientamenti volontaristici della teologia e della filosofia della prima metà del secolo XIV²⁷ il principale obiettivo della critica implicita – visto che esso non viene esplicitamente tematizzato – o, per meglio dire, della scelta di Gregorio in favore di una soluzione di tipo razionalista del peccato, e più in generale del problema morale, ove l’agire umano è fatto dipendere e valutato dalla retta ragione e non è invece giudicato buono o cattivo per la semplice conformità o difformità dai precetti o dalle proibizioni di una volontà estrinseca, neppure

²⁵ Cfr. TRAPP 1956.

²⁶ Si veda, a questo proposito, SAAK 2012.

²⁷ Gregorio non fa però riferimento ad alcun autore né a una specifica dottrina. L’ipotesi che la sua sia una reazione a opinioni circolanti nell’ordine francescano a proposito della *voluntas divina*, basate su passi di Scoto o di Ockham, resta una pura congettura. Del primo, tra l’altro, andrebbe correttamente intesa la definizione di volontà divina come «prima regula omnium agibilium et omnium actionum», che si trova in *Reportata Parisiensia*, IV, d. 46, q. 2 (DUNS SCOTUS 1894, 584), nel confronto col corrispondente passo dell’*Ordinatio*, IV, d. 46, q. 1 (DUNS SCOTUS 2013, 204) ove la *prima regula* è posta in stretto rapporto con il *recte velle*. Fra gli studi sul volontarismo etico del ‘300, si vedano CLARK 1971; BONANSEA 1981; e SCIUTO 2001.

se essa fosse quella di Dio. L'intenzione di sottrarre l'atto morale a qualsiasi forma di arbitrio volontaristico è palese nella preferenza data al sintagma *recta ratio*, invece che a *ratio divina*, per evitare qualsiasi possibile equivoco e fraintendimento, come Gregorio spiega per giustificarne l'uso:

Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam inquantum est rectam, sed quia est contra eam inquantum est divina²⁸.

È in questo contesto che compare, per la prima volta, l'espressione *si Deus ipse non esset*: essa funge da ipotesi puramente logica, come il *per impossibile* che la introduce chiaramente pone in luce, per dissipare ogni dubbio circa la fondazione della morale sulla rettitudine della ragione piuttosto che su una "ragione divina" che, facilmente, avrebbe potuto essere confusa con il volere divino. In tal senso, la formula, in Gregorio, ha la funzione di chiarificare un concetto, quello di peccato o di atto morale, e non intende affatto operare una separazione di piani, soprannaturale e naturale, né tantomeno sospendere o negare la loro reciproca relazione. Come le successive argomentazioni confermeranno, l'intento di Gregorio rimane quello di riconoscere il fondamento razionale dell'agire morale, nel senso specifico della rettitudine della ragione²⁹. Egli non pare, perciò, compiere una sorta

²⁸ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235.

²⁹ Cfr. MANDRELLA 2004, 275, lo vede in alternativa al positivismo morale di Ockham: «In der moralphilosophischen Debatten des späten Mittelalters sind es stets diese zwei Positionen, die als diametral entgegengesetzte Extreme dargestellt werden: der Moralpositivismus des Wilhelm von Ockham und der Rationalismus Gregors von Rimini». Analoga considerazione è fatta sul fronte di studiosi del diritto canonico, che vedono in ciò conseguenze di stampo intellettualistico. Cfr. CORECCO 1997, 95: «Il tentativo di Gregorio da Rimini († 1358), di ripristinare l'equilibrio ricuperando all'interno del volontari-

di esperimento mentale, ma, con la formula del *si Deus ipse non esset*, presenta un argomento radicale ed estremo per conferire valore intrinseco all'atto morale e renderlo così indipendente, nella sua origine, da ogni arbitrio e influenza esteriore. La definizione di peccato come atto irrazionale ovvero come «agere contra id quod agendum esset secundum rectam rationem», e non come disobbedienza a un comando o a una proibizione, trova, in questa concezione morale, la sua appropriata collocazione. La concezione di Dio, come autore di un ordine razionale ed essere che non agisce mai «contra rectam rationem», conferma, dal punto di vista teologico e ontologico, questa visione morale.

Nei successivi corollari, che completano la prima conclusione, e nelle due conclusioni dell'articolo 2 della q. 1, la soluzione di Gregorio viene sostenuta con nuovi argomenti e trova ulteriori conferme in opere di Agostino, che continuano a fare da contesto essenziale alla sua riflessione. Alle due opere citate si aggiungono *Contra Iulianum*, *In Enchiridion*, *De moribus Manicheorum*, *De natura boni*, *Contra Epistulam fundamenti*, *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, *De duabus animabus liber unus*, *De vera religione*, *De spiritu et littera*, *Epistulae* 157, 196, 204, *De peccatorum meritis et remissione*, *De natura et gratia*. Alcuni passi di queste opere, che compaiono nelle obiezioni, sollecitano Gregorio non solo a provare la congruità delle sue conclusioni con le dottrine agostiniane, ma anche a confutare usi errati del pensiero di Agostino, fornendone l'interpretazione corretta.

Il primo corollario riprende un concetto chiave nella filosofia di Gregorio, vale a dire il *complexe significabile*. Il peccato, egli dice, non è qualcosa

simo elementi razionalistici della *via antiqua*, ha fatto registrare un contraccolpo intellettuale».

che può essere significato in modo semplice, ma può essere significato solo mediante un enunciato («peccatum non est aliquid incomplexe significabile, sed complexe tantum»). Il motivo del ricorso agli enunciati è la natura stessa del peccato, che non è un dato singolare o una cosa, così da essere significato da un termine semplice, ma è un'azione, la quale implica più termini per essere significata. Le usuali espressioni di Agostino, che definiva il peccato un *factum, dictum, concupitum*, sono da intendersi, in modo più corretto, come un *facere, dicere, concupiscere*. Infatti, i precetti e le proibizioni non hanno per oggetto specificamente una *res* – il significato di “non commettere adulterio” non è né l'uomo né la donna – ma uno stato di cose – l'unirsi impropriamente di un uomo e di una donna. Essendo un'azione, non vi sono termini semplici adatti a significarla, ma solo *complexa*, che, come in altra occasione Gregorio ha chiarito, sono dati dall'insieme di più termini, connessi da una copula, che dà luogo a una esistenza *sui generis*, ossia a quel significato totale della proposizione che costituisce l'oggetto proprio della conoscenza³⁰. Ora, agire in modo moralmente corretto oppure peccaminoso implica sempre un discorso (*oratio*) o qualcosa di equivalente, nel senso che non può essere contraddistinto dalla scelta fra una *res* buona e una meno o null'affatto buona: «quod aliquis agit contra rectam rationem, tantum per orationem vel aliquid loco orationis ei aequivalens in significando potest significari»³¹. Il peccato è dunque un fare o uno stato di

³⁰ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, Prol. q. 1, a. 1, t. I, 4: «Tertia, quod significatum totale conclusionis est obiectum scientiae»; I, dd. 28-38, q. 1, t. III, 109: «Nullum tantum complexe significabile est substantia vel quantitas etc (ovvero: vel qualitas vel aliquod aliud significabile per aliquod praedicamentum) [...]. Accipio complexum quod significat esse vel non esse seu est affirmatio vel negatio». Cfr. GRASSI 1976 e BERMON 2007.

³¹ *Ibid.*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 235.

cose, ma non un'entità: «Sola talia [*scil.* complexe significabilia] proprie peccata appellantur»³².

Nella *secunda conclusio* Gregorio proporrà la piena consonanza della teoria del *complexe significabile* con la dottrina agostiniana della non sostanzialità del male e del peccato: «nullum peccatum actuale (...) est aliqua entitas (...) quoniam nullum tantum complexe vel aequivalenter significabile est aliqua entitas»³³. Prendendo in esame i testi di Agostino (*De natura et gratia*, *De perfectione iustitiae*, *In Evangelium Johannis*, *De libero arbitrio*), alcuni segnati dalla polemica contro Pelagio, Gregorio dapprima dimostra che, per Agostino, il peccato non è né una sostanza né entità alcuna³⁴, poi respinge l'opinione di coloro che, sulla scorta delle dottrine agostiniane, riferivano la sostanzialità del peccato all'atto della volontà malvagia, con-

³² *Ibid.*, t. VI, 236.

³³ *Ibid.*, t. VI, 248. Già nell'art. 1 della medesima questione Gregorio, con riferimento primo al *De casu diaboli* di Anselmo, cap. 20, e anche a Ambrogio e Agostino, aveva sostenuto la non sostanzialità del male («Malitia seu malum...non est aliqua entitas, sed pura privatio seu defectus boni debiti»: *ibid.*, t. VI, 220 e 221-224). Nell'art. 3, in risposta a una obiezione di Pietro Aureolo (*Commentarium in Secundum Librum Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 1, in AUREOLO 1605, 303 aA/bC), che negava qualsiasi causalità divina dell'atto malvagio – «si Deus causaret actum malum, necessario causaret deformitatem eius» (GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 270) –, Gregorio distingue l'atto esistente dalla sua deformità e giudica il primo, in quanto *aliquid*, concausato da Dio, mentre imputa la seconda esclusivamente alla volontà dell'uomo: «licet actus deformis sit a Deo, non tamen in quantum est deformis est a deo» (*Ibid.*, t. VI, 276). In tale soluzione, Gregorio si trova d'accordo con Tommaso ed Egidio Romano. Da sottolineare che, anche in questa occasione, la deformità dell'atto malvagio dipende dall'opposizione alla retta ragione, che può essere solo dell'uomo e non di Dio: «Nam non est deformis, nisi in quantum contra rectam rationem fit. In quantum autem fit contra rectam rationem, fit ab homine, non autem a Deo, qui nihil agit contra id quod ab eo agendum esse iudicat recta ratio» (*Ibid.*).

³⁴ *Ibid.*, t. VI, 249-251: «Respondet Augustinus concedendo assumptum, scilicet peccatum non esse substantiam...Sic igitur patet ex hoc loco Augustinum voluisse quod peccatum non est entitas aliqua »

siderando tale atto o moto un'entità – *l'odium Dei*, ad esempio –³⁵, per concludere, a più riprese, che il peccato è un *fare* significato attraverso una proposizione; l'adulterio, l'omicidio, il furto non sono *entitates*, ma *quaedam significabilia complexe* e solo in senso improprio possono essere ritenute cose o atti³⁶. Nelle sue articolate argomentazioni, Gregorio cerca dunque di difendere le posizioni di Agostino, interpretando il senso autentico delle sue affermazioni e collegandole direttamente alla sua dottrina.

Perciò egli chiarisce, rispondendo ad alcune obiezioni riferite nel primo corollario, che il peccato come *factum*, di cui Agostino parla nel *Contra Faustum*, o come volontà perversa – sempre un singolare, significabile in modo semplice –, menzionata nel *De duabus animabus*, sono abbreviazioni di espressioni più complesse: il senso di *factum*, *dictum*, *concupitum* è il fare, il dire, il commettere adulterio, e quello di volontà perversa è il volere in modo perverso. Non vi è alcuna entità singolare dietro il peccato, ma solo un agire. La concupiscenza spesso condannata da Agostino non è nulla di singolare, come i termini *concupitum* o *factum* farebbero supporre. Essi sono termini singolari utilizzati per brevità di discorso, ma il loro uso è improprio.

³⁵ Le obiezioni si basavano principalmente su passi del *De libero arbitrio* 1,1,1, ove il peccato era considerato un'opera malvagia e un atto della volontà; di qui la conclusione che esso sia un'entità. La risposta di Gregorio è articolata e distingue vari significati di *actus*, ammettendone che esso possa essere considerato una sostanza, ma non una sostanza negativa, giacché l'atto peccaminoso non è una *res*, ma un fare, un agire, qualcosa che è significato da un *complexum* (*l'odium Dei* non è una cosa, ma la formula abbreviata di «aliquem odire deum»). Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 251-255.

³⁶ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 251: «Nam nec adulterium est aliqua entitas, quia nec est adulter nec adultera, nec aliqua entitas fingi potest, quae sit adulterium (...). Similiter nec homicidium...Ita est de furto, et ceteris peccatis, quibus exteriori operatione homines peccant. Et sicut talia non sunt entitates ullae, sed tantummodo quaedam complexe significabilia, ita etiam de ceteris peccatis videtur esse sentiendum».

prio e, se si vuole comprendere l'intenzione vera di Agostino («tota intentio Augustini»), occorre svolgerli in proposizioni articolate. In senso proprio, il peccato è compiere qualcosa andando contro ciò che la ragione retta indica come il da farsi («agere ipsum contra rectam rationem proprie peccatum dicatur»). Proprio perché tale è la natura del peccato, risulta ancor più chiaro che l'unico modo per definirlo è dato dalla contrarietà alla retta ragione e che, dunque, essa sola può essere presa a principio della moralità umana. Il peccato come *significabile complexe* offre dunque un ulteriore chiarimento sul senso del *si deus ipse non esset*, che va inteso come esclusione di criteri diversi dalla retta ragione nella determinazione dell'agire morale umano. Ciò è confermato nella discussione sulla "proibizione", fatta nel secondo corollario, ove si trova anche l'importante distinzione fra *prohibitio indicativa* e *prohibitio imperativa*, che una discreta risonanza avrà nei testi di teologia e di diritto canonico dei secoli successivi³⁷. La tesi che Gregorio sostiene è che il peccato non è definito dalla proibizione, ma è tale di per sé («multa ex se sunt peccata et non praecise quia prohibita»). La proibizione è qui intesa in senso stretto, come comando di un superiore nei confronti di un suddito (*imperativa*). Vi sono, infatti, molte verità che si possono conoscere con la ragione, e che i filosofi hanno conosciuto, le quali possono fungere da principi del comportamento morale, risultando così utili per definire il peccato. L'elenco di Gregorio comprende l'amore al sommo bene, l'onore dovuto ai genitori e alle persone virtuose, la fedeltà ai giuramenti, e, impli-

³⁷ La distinzione si ritrova, ad esempio, in Suarez, con parziale modifica dei termini ed esplicito riferimento alla legge (*lex iudicans* e *lex praeceptiva*). Il carattere imperativo della *lex praeceptiva* è sottolineato dallo stretto collegamento al *praeceptum* dell'autorità superiore: «Lex praeceptiva non est sine voluntate alicuius praecipientis» (SUÁREZ 1866 *Tractatus*, II, c. VI, 104a) ed è «signum voluntatis alicuius superioris» (*ibid.*, 104b).

citamente, la benevolenza verso il prossimo; in base a queste e ad altre *veritates practicae*, egli dice, si può sapere che sono da biasimare come peccati l'odio verso Dio, la mancanza di rispetto verso i genitori, l'invidia verso il prossimo, la maldicenza e tutto ciò che si oppone a principi evidenti nell'ordine morale. Chi agisse in questo modo non solo andrebbe contro ciò la ragione indica, ma anche sconvolgerebbe l'ordine naturale delle cose, che la legge eterna ha stabilito, come Agostino ha detto nel *Contra Faustum* e nel *De libero arbitrio*. Il richiamo all'*Epistola* 157 a Ilario Siracusano, ove si distingue fra legge naturale e legge scritta, è poi l'occasione per pronunciarsi, per la prima e unica volta, sulla *lex naturalis*: chi disobbedisce alla legge scritta (mosaica) commette un delitto maggiore di chi non osserva solo la legge naturale, ma la disobbedienza a quest'ultima è sufficiente a determinare il peccato. È significativo che Gregorio, in questa occasione, ponga la legge naturale sullo stesso piano della retta ragione e giudichi la sua trasgressione un atto che si oppone al giudizio della ragione:

Ex quibus verbis patet quod, si quis ageret contra solam legem naturalem sive contra rectum iudicium rationis, utique peccaret, licet, si cum hoc superadditum praeceptum haberet, amplius peccaret³⁸.

La legge naturale, come ordine naturale delle cose, e non come insieme di prescrizioni e di comandi, è poi l'argomento che Gregorio utilizza per dimostrare l'esistenza di una morale che non dipenda strettamente dai precetti - vi sarebbe peccato anche se non vi fosse alcuna legge, come prova il fatto che i *gentiles philosophi*, che non accettarono la legge, peccarono in molte cose, come è detto nell'epistola ai *Romani* (1, 18-32) -, come è attesta-

³⁸ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1 a. 2, t. VI, 238.

to da Agostino, all'inizio del *De libero arbitrio*³⁹ – qualcosa, nella fattispecie l'adulterio, non è male perché è vietato dalla legge, ma è vietato dalla legge perché è male – ed è esplicitamente affermato nella *Glossa Ordinaria al Levitico*⁴⁰ – il “mentire” non è ingiusto perché proibito dalla legge, ma è proibito dalla legge perché è ingiusto⁴¹.

Sulla base di queste considerazioni, Gregorio, anche rispondendo ad alcune obiezioni sul valore della legge e sulla funzione della legge divina, sostenute da brani tratti dalle opere di Agostino (*De baptismo parvulorum ad Marcellinum*, *De duabus animabus*, e il 22 capitolo del *Contra Faustum*) e di Ambrogio (*De paradiso*), giunge alla distinzione fra modo *indicativo* e modo *imperativo* del divieto, che riguarda la proibizione e, in modo simile, il precetto e la legge. In generale, vi sono due modi per intendere la proibizione, dice Gregorio, *communiter* e *specialiter et stricte*: il primo riguarda ogni genere di proibizione – sia quella indicativa sia quella imperativa –, il secondo solo la proibizione imperativa. Ciò che distingue l'una dall'altra è il carattere conoscitivo, insito nella prima, e quello dell'esplicito comando espresso nella seconda, nonché la differenza grammaticale.

Nell'*indicativa*, così chiamata per l'indicativo del verbo che la esprime⁴², si ha la conoscenza di ciò che si deve o non si deve fare e, anche, di ciò che si deve evitare, affinché non si abbiano conseguenze contrarie a ciò che si deve fare. La proibizione, in questo senso – come anche il precetto e

³⁹ Cfr. AUGUSTINUS 1970 *De libero arbitrio*, I, 3, 6, 214.

⁴⁰ Cfr. BIBLIA 1992, 253b.

⁴¹ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1 a. 2, t. VI, 239-240. Cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 1,3, 6; *Quaestiones in Heptateuchum*, 36, 68; *Glossa ordinaria ad Leviticum*, 19, 11.

⁴² Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 241: «Voco autem eam indicativam, quia vocaliter per verbum indicativi modi exprimitur».

la legge – permette di sapere che cosa fare e che cosa evitare e, perciò, è detta anche *enuntiativa cognitio*. Gregorio la paragona alla *discretio naturalis* di Ugo di S. Vittore, che insegna dall'interno ciò cui si deve tendere o da cui fuggire.

Con l'*imperativa*, invece, si comanda a qualcuno di fare o non fare (*agere vel non agere*), come quando un superiore dà ordini a un subalterno o, nel testo sacro, si dice di non commettere iniquità, adulterio e di non rubare. È questo il senso specifico (*stricte*) di intendere la proibizione, il precetto e la legge.

Ora, osserva Gregorio, se la proibizione è intesa nel modo *indicativo* – e questa è stata l'accezione che, a suo giudizio, ne ebbero Agostino e Ambrogio – risulta chiaro che il peccato è sempre proibito da Dio; vi è infatti perfetta coincidenza fra l'ordine delle cose e i comandi divini, i quali non sono frutto di arbitrio ma esprimono piuttosto la legge eterna e sono conformi alla retta ragione⁴³. Per tal motivo, Gregorio prende nettamente posizione sulla questione, da Ockham in poi dibattuta, del valore positivo e meritorio che avrebbe l'*odium Dei*, quando fosse Dio stesso a comandarlo, ritenendo che tale odio, in quanto contrario alla legge eterna e all'evidenza naturale, sarebbe sempre un male e non potrebbe essere trasformato in bene per l'obbedienza a un ordine («impossibile est quin sint contra legem aeternam, sicut odire deum [...] impossibile est non esse verum, deum non

⁴³ *Ibid.*, t. VI, 242: «Modo ad propositum dico quod omne peccatum, loquendo de prohibitione primo modo, est a dei prohibitum. Et si aliquid non esset, stante divina lege quae deus est, prohibitum, ipsum non esset peccatum. Nam omne peccatum aeterna lex censet saltem indicative esse non agendum; et si de aliquo non sic censeret, illud non esset contra rectam rationem, et per consequens nec peccatum ».

esse odiendum»). L'argomento sarà ripreso e maggiormente discusso nelle risposte alle obiezioni contenute nel terzo corollario⁴⁴.

Al contrario, la proibizione, intesa nel secondo modo (*imperativa*), non è estesa a tutti i peccati, ma riguarda solo una parte di essi, quelli esplicitamente vietati; anzi, aggiunge Gregorio, Dio avrebbe anche potuto non proibire nessun peccato e non per questo i peccati avrebbero cessato di essere tali. Di conseguenza, non è la proibizione il criterio per definire il peccato, né esso può considerarsi tale a motivo della disobbedienza a un comando. Il peccato, anche in assenza di proibizione, non cessa di essere tale, perché dipende, come prima è stato detto, dall'essere un atto contrario alla retta ragione⁴⁵.

La distanza di Gregorio dal volontarismo si specifica così nel rifiuto della concezione legalistica del peccato – e, più in generale, dell'agire morale –, sostenuta, a suo dire, dai *doctores* con i quali ha inteso disputare; la sua preferenza per la *prohibitio indicativa* – nel solco della tradizione dei Padri, con i quali vi è perfetta sintonia⁴⁶ – ne ribadisce, invece, la natura essenzialmente morale.

All'agire umano, in senso ampio, nelle sue valenze positiva e negativa, è, infine, dedicato il terzo e ultimo corollario, ove è messa in evidenza la libertà umana rispetto al comandamento divino. Il *facere* umano – inteso

⁴⁴ Vedi *infra*, 379-381.

⁴⁵ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 242: «Dico quod non omnia necessario sunt a deo prohibita, immo nullum. Nam possibile est et fuit deo nulli aliquod tale imperium facere, ut certum est; tamen, esto quod nulla essent aut fuissent sic prohibita, adhuc, si quos odiret deum et alia de quibus dictum est, ageret, utique peccaret».

⁴⁶ *Ibid.*, t. VI, 243: «Auctoritates vero omnes tam Augustini quam Ambrosii legem et praeceptum ac prohibitionem accipiunt primo modo, ideo non sunt contra me».

impropriamente come “agire”, non secondo il senso appropriato di “produrre qualcosa”⁴⁷ – è più ampio di quello che può cadere sotto i precetti divini («Multa potest homo facere, quae deus non potest illi praecipere ut faciat»). Nella dimostrazione dell’assunto, Gregorio sembra, in un primo tempo, cambiare la sua posizione di fondo, ponendo il precetto divino come spartiacque fra l’agire bene e l’agire male. Se l’agire umano fosse totalmente sottoposto al comando divino, egli dice, l’uomo *ex praecepto divino* non potrebbe che fare il bene; infatti, ciò che l’uomo compie in conformità al comando divino è un bene, mentre è un male fare il contrario («transgredendo mandatum»). Pertanto, se l’agire umano fosse totalmente determinato da Dio, tutto ciò che l’uomo può fare sarebbe necessariamente sempre un bene, contrariamente a quanto invece avviene.

L’argomentazione, si può osservare, non brilla di perfetta consequenzialità, per la confusione fra due distinte nozioni di “poter fare” riguardanti l’agire umano. Tuttavia, trattandosi di un argomento di confutazione, non pare aver incisiva rilevanza nella complessiva esposizione della questione, né sembra averlo l’inciso esplicativo in riferimento al precetto divino

⁴⁷ *Ibid.* In precedenza (Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 42-44, q. 1, t. III, 357-358), Gregorio aveva distinto, rifacendosi ad Anselmo, *De casu diaboli*, c. 1, un senso positivo e un senso negativo del verbo *facere*: nel primo senso – ritenuto “proprio” – “fare” significa produrre qualcosa di nuovo o conservare ciò che è stato fatto; nel secondo senso – “improprio” – “fare” significa non fare qualcosa di opposto o non proibirlo (è questo il caso di quando Dio fa che qualcosa non sia). Oltre che per questa analisi del *facere*, le dd. 42-44 trattano di temi, quali *l’odium Dei*, il peccato come *complexe significabile*, la causalità divina rispetto all’atto malvagio, che anticipano in parte le discussioni della dist. 34-37 del secondo libro del *Commento*. Un rimando esplicito si trova nella d. 45 (*ibid.*, t. III, 499): «Sicut mala, in quantum sunt, sunt a Deo, ut patebit in Secundo, sic etiam in quantum sunt, sunt volita ab eo, non autem in quantum mala sunt». Sulla trattazione della causalità e volontà divina nella d. 45 del primo libro del *Commento* di Gregorio, si veda CIAMMETTI 2011, 130-156.

(«Nam quidquid homo faciat implendo dei praeceptum, bene facit, sicut et quidquid faciat transegregiendo mandatum, male facit»). Gregorio, infatti, riprende immediatamente il filo del suo discorso e, ricollegandosi al secondo corollario, ribadisce che molte cose che l'uomo può fare sono in se stesse un male e che non possono in alcun modo trasformarsi in un bene, per l'evidente contraddizione che si avrebbe dal considerare un bene il fare male, e viceversa⁴⁸. Ma, ancor più chiaramente, per l'impossibilità di ammettere un altro motivo per definire l'agire morale dell'uomo che non sia la conformità alla retta ragione: «numquam contingit aliquid bene facere, nisi illud faciendum sit secundum rectam rationem». Ora, aggiunge Gregorio, introducendo un tema prima accennato, ma solo in questa occasione posto in tutta la sua chiarezza, se l'obbligazione morale è dovuta alla ragione – *vera seu recta* è qui detto –, essa trae la sua forza da principi primi e immediatamente evidenti, dai quali consegue il da farsi e contro i quali non si può andare. Essi sono analoghi a quelli delle scienze speculative, ad esempio ai principi della geometria di Euclide, e da Agostino, nel *De libero arbitrio*, sono stati definiti *lumina virtutum* e *regulae sapientiae*. Essi valgono per la ragion pratica (*circa agibilia*) quanto le *regulae numerorum* per la matematica e sono, parimenti, da considerarsi veri e immutabili. Tali *principia* sono gli *ipsa mala* di cui aveva parlato Aristotele, nel secondo libro dell'*Etica a Nicomaco*, quando, a proposito della virtù, aveva sostenuto che, diversamente da altri casi, in cui il vizio è dovuto all'eccesso o al difetto, la malevolenza, l'impudenza, l'invidia, l'adulterio, il furto, l'omicidio sono sempre

⁴⁸ *Ibid.*, t. VI, 243-244: «Multa sunt secundum se mala quae homo potest facere. Talia autem numquam potest bene facere. Alias male faciendo bene faceret, et male facere esset bene facere; quid implicat repugnantiam».

un male (*male secundum se*) e chi li commette sbaglia in ogni caso. A tali mali, Agostino aveva aggiunto l'idolatria, nella *Glossa* al Levitico, e il rimando a quest'opera, da parte di Gregorio, fa presumere che egli vi comprendesse anche tutti gli altri mali, dalla calunnia alla menzogna, li descritti.

Fondata sulla *recta ratio* e sui *prima principia*, la dottrina morale di Gregorio, in sintonia con l'insegnamento di Agostino, specialmente con il *De libero arbitrio*, con ampie conferme nella tradizione filosofica, si pone agli antipodi del volontarismo etico-religioso del basso medioevo e presenta altresì un'immagine di Dio scevra da qualsiasi forma di irrazionalità: non solo l'uomo, per agire bene, deve attenersi a ciò che la ragione gli dice di fare, e non rifugiarsi nella semplice obbedienza a un comando, ma Dio stesso non può agire con arbitrio assoluto, contraddicendo ciò che la retta ragione dice. È quanto Gregorio sostiene nella seconda parte della dimostrazione del terzo corollario: «Non est possibile deum aliquid agere contra rectam rationem; igitur multa potest homo facere quae non potest deus illi praecipere ut faciat». Infatti, Dio, per sua natura, non può peccare; e siccome peccare significa andar contro la retta ragione - «cum non sit aliud peccare quam agere contra rectam ratione», ripete ancora Gregorio -, Dio non può andar contro la retta ragione. Quindi non può ordinare di giurare falsamente, di invidiare o ingiuriare il prossimo, di odiare se stesso, poiché sono tutte azioni contrarie alla retta ragione. Né Dio, che è la sapienza suprema, potrebbe rendere qualcuno malvagio; riprendendo un passo spesso citato di Agostino, tratto dal *De diversis quaestionibus octaginta tres*, q. 3 («nullo sapiente homine fit homo deterior»), se l'uomo sapiente non può

rendere un altro uomo peggiore di quel che è, neppure Dio potrà essere considerato causa della malvagità dell'uomo⁴⁹.

Le risposte a quattro *obiectiones* danno maggior consistenza a queste conclusioni. È opportuno notare che le prime tre obiezioni proiettano in Dio le azioni che l'uomo può compiere, sulla base di un concetto della sua onnipotenza come possibilità assoluta: così, se l'uomo può prescrivere il male, anche Dio, a maggior ragione, può farlo; se una creatura può portare all'odio verso Dio, anch'egli può causarlo; infine, siccome l'impossibile non è contraddittorio, Dio può ordinare all'uomo di fare qualsiasi cosa possibile. Gregorio, che non accetta questa visione senza limiti dell'assolutezza di Dio, ritiene che essa vada considerata *de justo*, non come causa suprema indeterminata, bensì come causa suprema del bene, ovvero come massima potenza di fare il bene⁵⁰. Pertanto, se l'uomo può ordinare il male, Dio non può assolutamente farlo⁵¹; se l'uomo può comandare un atto malvagio, Dio può sì causare direttamente l'*entitas* del comando – egli può fare direttamente ciò che è fatto mediante cause seconde –, ma non ciò che esso significa e, dunque, «per illam nulli aliquid praeciperet». Per la dimostrazione di quest'ultima risposta, Gregorio rimanda alla d. 42 del primo libro, ove, dopo aver sostenuto che ogni entità che può essere prodotta con il concorso di una causa seconda può essere prodotta di per sé da Dio, nega che Dio possa causare l'atto malvagio e nega anche che Dio possa comandare

⁴⁹ *Ibid.*, t. VI, 252.

⁵⁰ Per la stessa ragione Gregorio aveva escluso che Dio possa dire il falso (Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 42-44, q. 2, t. III, 389-409), in particolare perché «si aliquando deus quemquam deciperet, non summam et propriam virtutem servaret».

⁵¹ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 246: «Sicut homo potest peccare et aliquid agere contra rectam rationem, quod deus non potest, sic potest aliquid alteri male praecipere, quod deus non potest».

all'uomo di compiere un atto riprovevole, come ad esempio odiare Dio stesso, così che l'uomo, obbedendovi, acquisti merito. In completo disaccordo con Ockham («concedunt aliqui conclusionem, sed meo iudicio male»)⁵², Gregorio ritiene che l'*odium dei* non possa mai essere considerato un atto meritorio, perché ci si troverebbe dinanzi a una palese contraddizione e «contraria non possunt naturaliter simul esse in eodem»⁵³. Infatti, ogni atto, per essere reputato meritorio, deve procedere dalla carità; ora, se l'odio di Dio fosse meritorio dovrebbe essere un atto d'amore, e ciò è impossibile, perché il medesimo soggetto si troverebbe a odiare e amare Dio nel medesimo tempo⁵⁴.

Da una parte, pertanto, Dio non può ordinare di fare qualcosa, come l'odio, che è in sé male, altrimenti non sarebbe Dio, come si ribadisce nella risposta alla terza obiezione⁵⁵; dall'altra, la pura obbedienza al precetto divino non può trasformare un atto malvagio in un'azione meritoria, e ciò che è peccato, in quanto contrario alla ragione, non può divenire un atto virtuoso. La duplice natura del peccato, che è male in quanto privazione di bene o in quanto priva colui che lo commette del bene, e che è peccato, in quanto è contrario alla retta ragione, è specificata, alla fine dell'articolo, con

⁵² *Ibid.*, I, dd. 42-44, q. 1, a. 2, t. III, 385. Cfr. OCKHAM 1979 *Ordinatio*, I, d. 42, q. 2, 621, e OCKHAM 1984 *Reportatio*, IV, q. XI, 198, e q. XVI, 352.

⁵³ Cfr. GREGORIUS 1979-1987 *Lectura*, I, dd. 42-44, t. III, 386; anche d. 17, q. 3, a. 2, t. II, 331.

⁵⁴ *Ibid.*, I, dd. 42-44, q. 1, a. 2, t. III, 385-386. Gregorio respinge la tesi dell'*odium dei* anche per due altri motivi (*ibid.*, 386): perché Dio non può essere coautore del peccato di odio e perché, anche ammettendo che possa «simpliciter et absolute facere praeceptum», non può indurre l'uomo a odiarlo («non autem ad praedictos actus coagat, et tunc patet quod non sequitur quod ille posset odire meritorie, quinimmo nec quod odire»).

⁵⁵ *Ibid.*, II, dd. 34-37, q. 1, a. 2, t. VI, 247: «Aliqua sunt, quae si deus praeciperet, ipse peccaret; ex quo sequitur quod ipse non esset deus».

un ultimo richiamo, a proposito del danno e della pena del peccato, all'autorità di Agostino, posto quasi a suggello dell'intero argomento.

In conclusione, risulta sufficientemente chiaro, dallo sviluppo dell'argomentazione, dalle risposte ai dubbi e alle obiezioni, dall'uso dei passi di Agostino, nonché di altre fonti, che l'impianto complessivo della dottrina di Gregorio sul peccato e sul valore dell'atto morale ha, come suo elemento fondamentale e costitutivo, la coerenza dell'agire umano con ciò che la retta ragione gli indica come obbligazione o dovere da compiere e che, in questo quadro, l'ipotesi della non esistenza di Dio è introdotta al solo scopo di confermare questa concezione e di evitare ogni tipo di cedimento verso soluzioni volontaristiche. I concetti di *recta ratio* e di *lex aeterna*, attinti direttamente da Agostino e ampiamente richiamati, danno a questa concezione un marcato senso razionalista, radicandola, al tempo stesso, nel solco di una ben nota tradizione filosofica e teologica. Inoltre, il fatto stesso che la formula *si deus ipse non esset* non sia riproposta in altre occasioni e che essa, nel contesto in cui è introdotta, non sia tematizzata né discussa con l'usuale cura che il maestro agostiniano era solito rivolgere agli argomenti di una certa rilevanza, può ulteriormente provare questa interpretazione.

I significati e gli usi che l'espressione, anche nella sua evoluzione lessicale, ebbe nel corso dei secoli, in contesti filosofici, teologici e giuridici diversi da quelli del secolo XIV, riflettono solo in parte e, per lo più, in modo estrinseco la riflessione di Gregorio da Rimini; la distanza temporale e, ancor più, concettuale, non può essere facilmente annullata e la discussione di temi e problemi va vista nella prospettiva di un tempo che, benché soggetto a radicali trasformazioni, ancora risentiva di influenze e di modi di

pensare consueti. Dei vari "*etiamsi deus non daretur*" che la cultura occidentale avrebbe conosciuto e sperimentato, il "*si deus ipse non esset*" di Gregorio da Rimini può essere considerato sì una lontana origine come anticipazione di una formula, il cui contenuto e senso, proprio per il quadro filosofico-morale e l'agostiniana ispirazione teologica in cui venne espressa, erano però ben diversi da quelli che gli autori dei secoli successivi le avrebbero attribuito.

BIBLIOGRAFIA

AUGUSTINUS 1845 *Contra Faustum* = AURELII AUGUSTINI *Contra Faustum Manicheum libri trigenta tres*, in *Patrologia Latina*, t. 42, ed. JACQUES-PAUL MIGNE, Paris, coll. 207-518 (ed. JOSEPH ZYCHA, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 25, Vienna, Tempsky, 1891).

AUGUSTINUS 1970 *De libero arbitrio* = AURELII AUGUSTINI *De libero arbitrio*, ed. WILLIAM M. GREEN – KLAUS D. DAUR, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum. Series Latina* 29).

AUREOLO 1605 = PETR AUREOLI *Commentarium in Secundum Librum Sententiarum*, ed. Romae, ex Typographia Aloisij Zannetti.

BERMON 2007 = PASCALE BERMON, *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin.

BIBLIA 1992 = *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, Facsimile Reprint of the Editio Princeps (Adolph Rusch of Strassburg 1480/81), Tunhout, Brepols.

BIEL 1984 *Collectorium* = GABRIELIS BIEL *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, ed. WILFRID WERBECK – UDO HOFMANN, Tübingen, J.C.B. Mohr.

BONANSEA 1981 = BERNARDINO M. BONANSEA, «The Divine Will in the Teaching of Duns Scotus», *Antonianum* LVI (1981), 296-335.

CIAMMETTI 2011 = DANIELA CIAMMETTI, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, Pisa, ETS.

CLARK 1971 = DAVID W. CLARK, «Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham», *Franciscan Studies* XXXI (1971), 72-87.

CORECCO 1997 = EUGENIO CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto canonico*, a cura di GRAZIANO BORGONOVO – ARTURO CATTANEO, 2 voll. Casale Monferrato, Piemme.

DE CAPITANI 1992 = FRANCO DE CAPITANI, *Il De libero arbitrio di S. Agostino*, Milano, Vita e Pensiero.

DESCARTES 1964 *Meditationes* = RÉNÉ DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia. Secundae Objectiones*, in *Oeuvres VII*, ed. CHARLES ADAM – PAUL TANNERY, Paris, Vrin (tr. it. *Opere*, I, Bari, Laterza, 1967).

DUNS SCOTUS 1894 = IOANNIS DUNS SCOTI *Reportata Parisiensia*, in *Opera Omnia*, t. XXIV, Ludovicus Vivès, Paris.

DUNS SCOTUS 2013 = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Liber quartus a distinctione quadragesima tertia ad quadragessimam nonam*, ed. CAROLUS BALIĆ ET ALII, in *Opera Omnia*, t. XIV, Civitas Vaticana, Typis Vaticanis.

FASSÒ 1949 = GUIDO FASSÒ, *I quattro "auttori" del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza nuova*, Milano, Giuffrè.

FASSÒ 1950 = GUIDO FASSÒ, «Ugo Grozio tra Medioevo ed età moderna», *Rivista di filosofia* XLI (1950), 174-190.

GRASSI 1976 = ONORATO GRASSI, «La questione della teologia come scienza in Gregorio da Rimini», *Rivista di filosofia neo-scolastica* LXVIII/4 (1976), 610-644.

GRASSI 1997 = ONORATO GRASSI, *L'Agostinismo trecentesco*, in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato, Piemme, vol. III, 605-643.

GRASSI 2003 = ONORATO GRASSI, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo tardo medievale*, in AA.VV. (ed.), *Gregorio da Rimini filosofo*, Rimini, Raffaelli Editore, 67-96.

GREGORIUS 1979-1987 *Lectura* = GREGORII ARIMINENSIS OESA *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ed. Damasus TRAPP – VENICIO MARCOLINO, Berlin-New York, de Gruyter.

GROTIUS 1785 *De jure* = HUGONIS GROTII *De Jure Belli ac Pacis libri tres, in quibus Jus Naturae & Gentium, item Juris Publici praecipua explicantu. Prolegomena* § 11, Amstelaedami, Apud Jansonio – Waesbergios.

LUSCOMBE 1982 = DAVID E. LUSCOMBE, *Natural Morality and Natural Law*, in NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 704-719.

MANDRELLA 2004 = ISABELLE MANDRELLA, *Die Autarkie des mittelalterlichen Naturrechts als Vernunftrecht: Gregor von Rimini und das «Etiamsi Deus non daretur» – Argument»,* in JAN A. AERTSEN, MARTIN PICKAVÉ (hrsg.), *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. Und 15. Jahrhunderts*, de Gruyter, Berlin-New York (Miscellanea Mediaevalia, 31), 265-276.

OBERMAN 1981 = HEIKO A. OBERMAN, *Master of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press (tr. it. *I Maestri della Riforma*, Bologna, Il Mulino 1982).

OCKHAM 1979 *Ordinatio* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in primum librum Sententiarum. Ordinatio, distinctiones XIX-XLVIII*, in *Opera Theologica*, t. IV, ed. GIRARD I. ETZKORN-FRANCIS E. KELLEY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.

OCKHAM 1984 *Reportatio* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)*, in *Opera Theologica*, t. VII, ed. REGA WOOD-GEDEON GÁL-ROMUALDUS GREEN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.

SAAK 2012 = ERIK L. SAAK, *Creating Augustine: Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press.

SCHULZE 1981 = MANFRED SCHULZE, «*Via Gregorii*» in *Forschung und Quellen*, in HEIKO A. OBERMAN (hrsg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin-New York, de Gruyter (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen, 20).

SCHULZE 1991 = MANFRED SCHULZE, «*Contra rectam rationem.*» *Gabriel Biel, Reading of Gregory of Rimini, vs Gregory*, in HEIKO A. OBERMAN, FRANK A. JAMES (eds.), *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Damasus Trapp*, OESA, Leiden, Brill, vol. III, 55-71.

SCIUTO 2001 = ITALO SCIUTO, *Il volontarismo etico nel pensiero medievale*, in IRENE A. BIANCHI (a cura di), *Etica, volontà, desiderio*, Padova, Il Poligrafo, 15-40.

ST. LEGER 1962 = JAMES ST. LEGER, *The «Etiamsi daremus» of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.

SUÁREZ 1866 *Tractatus* = FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, in *Opera Omnia*, t. V, Ludovicus Vivès, Paris.

TRAPP 1956 = DAMASUS TRAPP, «Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-lore», *Augustiniana* 6 (1956), 146-274.

LE CONFSSIONI COME RINGRAZIAMENTO

ANTONIO PIERETTI

Può sembrare semplicemente occasionale che Agostino interrompa il *De doctrina christiana* per dedicarsi alla composizione delle *Confessioni*, ma non è affatto così. Con questo mutamento di interesse infatti si ripromette di mostrare, mediante la propria esperienza personale, quanto propone nell'opera incompiuta in merito all'essenza della formazione cristiana.

Non è da escludere che sulla scelta abbia influito qualche motivo esterno, come la richiesta di Alipio di poter disporre di una breve storia degli inizi del monachesimo africano o l'esigenza di mostrare l'infondatezza dell'accusa donatista di essere rimasto un cripto-manicheo. Questa ipotesi, però, è smentita dal *Retractationes*, dove Agostino afferma che i tredici libri di cui si compone l'opera «lodano Dio giusto e buono per le azioni buone e cattive che ho compiute, e volgono a Dio la mente e il cuore dell'uomo»¹. Per una conferma in tal senso significativa è la testimonianza di Possidio, secondo la quale il santo avrebbe scritto le *Confessioni* innanzitutto per compiere un atto di umiltà, cioè per non attribuire a se stesso il merito del proprio cammino

¹ Cfr. AGOSTINO 1994, *Retr.*, II, 6, 1,159.

spirituale, poi per celebrare la grazia di Dio e, infine, per invitare i confratelli a pregare per il suo perfezionamento².

Come è noto, le *Confessioni* sono il racconto del passaggio dal peccato alla grazia, dalla schiavitù delle passioni alla completa liberazione³. In quanto tali, perciò esse sono incentrate sulla conversione, perché questa consiste nel rientrare in se stessi, nell'immergersi nel proprio intimo, e con la virtù e la temperanza, superare il disordine e il vizio⁴.

La conversione di Agostino non è l'effetto di un impulso momentaneo o di un'improvvisa folgorazione, ma di una decisione a lungo coltivata in un rapporto di reciproca implicazione tra esperienza e riflessione, che l'ha resa emblematica dell'uomo alla ricerca di Dio. Pertanto, l'adesione incondizionata a Cristo, con cui si conclude, investe ogni aspetto della sua vita, da quello morale a quello intellettuale, perché gli impone di far tacere l'orgoglio della ragione e di cercare la propria realizzazione nella conquista della sapienza.

In quanto racconto dell'ascesa dell'anima a Dio, le *Confessioni* sono prima di tutto una confessione. La conversione, del resto, è l'inizio di una nuova

² Cfr. POSSIDIO, *Vita*, Pref., 6.

³ Sul significato delle *Confessioni* si vedano COURCELLE 1963; PIZZOLATO 1968; O'CONNELL 1969; PELLEGRINO 1972; NEUSCH 1986; STARNES 1990; O'CONNELL 1995; FISCHER-MAYER 1998; LYOTARD 1998; AA.VV. 2003.

⁴ Nel *De vera religione* Agostino, dopo aver descritto in che cosa consista tutto ciò che si chiama male, cioè il peccato e la pena, afferma: «se invece l'anima, finché è nello stadio della vita umana, riesce a vincere quei desideri che ha alimentato a suo danno godendo delle cose mortali e, per vincerli, confida nell'aiuto della grazia di Dio, che serve con la mente e la buona volontà, senza dubbio sarà rigenerata e dalla molteplicità delle cose mutevoli sarà riportata all'Uno Immutabile e, rinnovata dalla Sapienza non creata ma che crea tutte le cose, godrà di Dio per virtù dello Spirito Santo, che è suo dono. Così si forma l'uomo spirituale che tutto giudica senza essere giudicato da nessuno, che ama il Signore Dio suo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente, e il suo prossimo non secondo la carne ma come se stesso» (AGOSTINO 1995, *De vera rel.*, 12, 24, 49).

vita vissuta all'insegna della riconoscenza nei confronti della misericordia divina. Perciò, è la condizione che rende possibile la confessione, mentre la confessione è la condizione che rende intelligibile la conversione. È per questo che la conversione trova espressione nella *confessio*, ossia, come scrive Agostino, in «quel *primo pensiero*» che «condanna la vita precedente», prova dispiacere per ciò che era prima e cerca di essere «ciò che non era»⁵. Come tale, essa «ci unisce a Cristo», poiché è strettamente legata all'abbandono della vita passata, alla rinuncia dell'«uomo vecchio» per l'«uomo nuovo», senza però che questo comporti l'oblio del cammino percorso e, quindi, gli errori di cui ci si è liberati. Infatti, raccomanda Agostino, «non deve mai svanire dalla nostra mente il ricordo di ciò che ci è stato donato»⁶.

Non sempre, quando nelle Sacre Scritture compare la parola “confessione” dobbiamo intenderla in riferimento ai peccati, quasi che questa sia l'unica accezione in cui venga usata. In esse si parla di confessione in due sensi: l'uno in relazione ai peccati, l'altro a proposito della lode tributata a Dio. Per rendersene conto, basta ricordare che Gesù “confessava a Dio signore del cielo e della terra”: «Non aveva nulla di cui pentirsi, lui che non aveva commesso colpa alcuna. Se confessava qualcosa era quindi nel senso che rendeva lode al Padre»⁷, perché aveva nascosto le bellezze del creato ai ricchi e ai potenti, cioè ai superbi e agli arroganti, mentre le aveva rivelate ai piccoli, ossia ai deboli e agli umili.

⁵ Cfr. AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 75, 14, 955.

⁶ *Ibid.*, 75, 15, 957.

⁷ *Ibid.*, 94, 4, 311.

La confessione dei peccati è un atto di pentimento che l'uomo compie per le proprie malefatte; la confessione di lode è un atto di onore che egli tributa al Creatore di ogni bene. «Noi “confessiamo”», scrive dunque Agostino, «sia quando lodiamo Dio, sia quando accusiamo noi stessi. L'una e l'altra “confessione” è santa, sia quando ti accusi tu che non sei senza peccato, sia quando lodi colui che non può aver peccato»⁸. Esse sono segnate rispettivamente dal pianto e dalla gioia, perché la prima «mostra la piaga al medico», la seconda «ringrazia per la salute riacquistata»⁹.

Se riflettiamo bene, tuttavia, vediamo che non si tratta di due gesti alternativi, ma che l'uno implica l'altro. «Quando uno si accusa dei peccati», rileva infatti Agostino, «dà gloria a Colui che lo ha creato senza peccato, poiché se lo avesse creato con il peccato, non si accuserebbe di peccare, ma accuserebbe il Creatore. Nel dare dunque gloria a Dio v'è la lode, e l'accusarsi è anche lode che si dà a Dio: ambedue le azioni fanno parte della “confessione”»¹⁰. D'altro canto, ci pentiamo delle nostre colpe nella speranza di ottenere la misericordia di Dio e lodiamo la sua misericordia nel ricordo delle nostre colpe. Perciò, «non si ha nessuna pia e salutare confessione dei peccati, se non si rende lode a Dio o con il cuore o anche con la bocca e la parola»¹¹.

⁸ Cfr. AGOSTINO 1982, *Serm.*, 67, 1, 349.

⁹ Cfr. AGOSTINO 1976 (2), *Enarr. in Ps.*, 110, 2, 997.

¹⁰ Cfr. AGOSTINO 1982, *Serm.*, 68, 3, 363.

¹¹ Cfr. AGOSTINO 1976 (2), *Enarr. in Ps.*, 105, 2, 829. «In effetti, Dio, di cui non si può affermare nulla che gli si adatti, ha permesso che la voce umana lo elogiasse e ha voluto farci godere della sua lode espressa dalle nostre voci. Non che lo si conosca nella sua realtà, quando risuonano queste due sillabe, ma, per quanti conoscono il latino, quando il suono di queste sillabe giunge al loro orecchio li spinge a pensare alla natura di un essere supremo e immortale» (AGOSTINO 1992, *De doct. christ.*, I, 6, 6, 19).

La scelta che ciascun uomo è tenuto a compiere, perciò, è quella di confessare i propri peccati, perché, se si accusa, potrà contare sull'aiuto della verità che è in lui, poiché «la verità è luce»¹². A questo atto di umiltà, però, egli deve far seguire un cambiamento effettivo di vita, poiché soltanto la carità elimina tutte le colpe. «Dopo che uno si è pentito e ha iniziato la vita buona», sostiene Agostino, «ha da pensare a non attribuire a se stesso il bene che compie, ma deve ringraziare colui che gli ha dato la grazia di vivere bene. Poiché è stato il Signore che lo ha chiamato e illuminato»¹³. L'uomo è tenuto a confessare i propri peccati per tutta la durata della sua vita, perché avrà sempre colpe da confessare: è difficile che si trasformi così radicalmente da non compiere più nulla di riprovevole. Occorre inoltre che egli sia severo nei confronti di se stesso, se non vuole che lo sia con lui colui che lo dovrebbe condannare¹⁴.

La confessione dei peccati terminerà nella pace di Dio, quando gli uomini saranno uguali agli angeli. Ciò però non significa che lassù non ci sarà più alcuna sorta di confessione, ma che ci sarà quella di lode, perché, scrive Agostino, «per sempre dovrai confessare che lui è tuo Dio e tu sua creatura; che lui è tuo protettore e tu suo protetto. In lui tu sarai, per così dire, nasco-

¹² Cfr. AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.*, 1, 6, 9.

¹³ Cfr. AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.*, 93, 15, 271. E ancora: «Non attribuito a sé il merito, renderà grazie a colui che gliene ha dato la capacità. Inoltre chi opera il bene non deve essere irriguardo con chi non lo compie né inorgogliarsi credendosi superiore a lui. Infatti, la grazia di Dio non si è esaurita con lui, sì che non possa raggiungere anche gli altri» (*Ibid.*, 273).

¹⁴ Per non provare rimorso, raccomanda Agostino, «si faccia in modo che tutti i peccati si rivelino nella confessione» (Cfr. AGOSTINO 1983, *Serm.*, 113/B, 3, 455).

sto»¹⁵. Infatti, anche quando avremo raggiunto la nostra meta, dovremo continuare a tributare a Dio la lode, perché l'amore con cui dovremo amarlo deve essere senza fine ed esprimergli la nostra gratitudine. Solo a questa condizione, peraltro, gli mostreremo la nostra gratitudine per la misericordia che ha usato nei nostri riguardi, liberandoci dal peccato e rendendoci degni di meritare la salvezza eterna.

In un contesto di fede, dunque, bisogna riconoscersi peccatori per ottenere la misericordia di Dio e denunciare la propria debolezza per celebrare la sua grandezza¹⁶. Agostino domanda all'uomo: «E non sarà questo tuo confessare i peccati, un gesto che torna a lode di Dio?»¹⁷. Dal momento che la stessa confessione dei peccati ha in Dio il suo vero movente, le *Confessioni* si aprono con la lode al Signore e proseguono con l'accusa dei peccati. Così il ringraziamento rivolto a Dio diventa il gesto con cui l'autobiografia si trasforma in una testimonianza del suo amore nei confronti dell'uomo¹⁸.

¹⁵ Cfr. AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.*, 99, 16, 475.

¹⁶ «Nella confessione l'uomo esprime la sua umiltà, nella misericordia Dio manifesta la propria grandezza» (AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.*, 14, 5, 331).

¹⁷ Cfr. AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.*, 94, 4, 311.

¹⁸ In una lettera a Dario, alto magistrato della corte di Ravenna che era stato inviato in Africa come agente imperiale a negoziare con il generale ribelle Bonifacio, Agostino, oltre ad annunciargli che gli ha inviato la copia delle *Confessioni* che gli aveva richiesto, lo ammonisce sul comportamento che deve tenere nei loro confronti, dicendogli: «Se vi troverai qualcosa che ti piacerà di me, lodane con me non me stesso, ma Colui che ho voluto venga lodato nei miei riguardi. Poiché è stato lui a farci e non già da noi stessi. Noi infatti eravamo periti, ma è stato lui a rifarci, lui che ci aveva fatti» (AGOSTINO 1974, *Ep.*, 231, 6, 729). Questo significa che le *Confessioni* rispondono allo scopo di eccitare, non solo in Agostino ma in chiunque le leggerà, un sentimento di riconoscenza verso Dio: «Tutti dovremo dire: "È grande il Signore e ben degno di lode". Già lo dissi e lo dirò di nuovo: per amore del tuo amore m'induco a tanto». Del resto, nel confessare a Dio le nostre miserie, noi manifestiamo i nostri sentimenti verso di Lui, affinché possa completare la nostra

La necessità di esprimere a Dio un sentimento di riconoscenza però non viene dall'uomo, perché egli in sé non è che «una particella del tuo creato, che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato»¹⁹, ma viene da Dio stesso, in quanto immensa è la sua virtù e incalcolabile la sua misericordia²⁰. Dato inoltre che la grandezza di Dio è illimitata, all'uomo segnato dalla finitudine e dalla miseria è preclusa la possibilità di riuscire a rendergli grazie adeguatamente; per questo la sua lode non avrà termine neppure alla fine dei giorni, ma continuerà in eterno.

A causa della differenza abissale che li separa, lodare Dio per l'uomo significa parlare a Dio e non già parlare di Dio. Egli, d'altra parte, data la sua condizione di essere finito e immerso nel tempo, non potrebbe dir nulla sul suo conto. Ma la parola che l'uomo rivolge a Dio presuppone che quanto da essa proferito sia già presso di Lui, cioè che in qualche modo Dio la conosca già. Nel rivolgergli la lode, perciò, l'iniziativa non è dell'uomo, ma di Dio stesso; scrive infatti Agostino: «Il primo a volere che mi confessassi a te, *Signore Dio mio, poiché sei buono, poiché la tua misericordia è eterna, fosti tu*»²¹. L'uomo, peraltro, non potrebbe rispondere alla parola di Dio se non fosse Dio a prendere l'iniziativa e a interpellarlo, prima ancora che egli parli. La lode

liberazione cui Egli ha già dato inizio con l'incarnazione di Cristo. Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XI, 1, 1, 367).

¹⁹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 1, 1, 5.

²⁰ Per Agostino l'invocazione a Dio è l'atto con cui l'uomo riconosce che ciò che egli è deriva dalla sua misericordia. Rileva infatti: «Ma io ti ho forse meritato invocandoti? Quasi che io abbia potuto fare qualcosa per esistere ed essere in grado di invocarti! Se avessi fatto qualcosa per esistere, sarei stato prima di esistere. Mentre, se assolutamente non ero niente prima di esistere, non ho meritato niente presso di te per poter esistere. Tu mi hai fatto esistere [...]. Tu mi hai fatto essere» (AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 58, 2, 11, 295-297).

²¹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XI, 1, 1, 367.

che gli indirizza, pertanto, non è altro che la risposta alla sua chiamata originaria²².

Le parole che l'uomo usa per glorificare Dio sono parole sue, cioè che rispecchiano la sua capacità espressiva; tuttavia, esse non provengono da lui²³, perché hanno un significato che va al di là dei suoi limiti. Nel rendere lode a Dio, cioè, egli non gli dice niente di nuovo e di diverso rispetto a ciò che Dio stesso ha detto di sé a lui, attraverso il linguaggio silenzioso della Sacra Scrittura²⁴. E poiché il dire di Dio è anteriore al dire dell'uomo, questi, nel lodarlo, non fa che ripetere, a titolo di risposta, l'appello stesso che Dio gli ha già rivolto. Per questo Agostino scrive: «Tu mi hai prevenuto prima che t'invocassi, insistendo con appelli crescenti e multiformi affinché ti ascoltassi da lontano e mi volgessi indietro chiamando te che mi reclamavi»²⁵. Dio lo ha fatto per mezzo dello Spirito Santo, che infonde nell'intimo dell'anima l'amore verso di Lui²⁶.

²² Questo vale per tutta la Scrittura; secondo Marrou, «che taccia o che dica la prima parola risponde sempre alla parola, silenziosa o scritta, di Dio» (MARROU 1987, 45).

²³ Ciò appare manifesto nel *Salmo 55*, in cui si dice *in Dio loderò le mie parole*; infatti, osserva Agostino, «se *in Dio*, perché *mie*? Eppure, e *in Dio e mie*. *In Dio*, perché derivano da Lui; *mie*, perché le ho ricevute. Egli stesso che me le ha date ha voluto che fossero mie, perché io ami colui dal quale esse sono; e, se da lui sono giunte a me, sono divenute mie» (AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 55, 7, 137).

²⁴ «Tu da me non odi nulla se prima non l'hai detto tu stesso» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 2, 2, 299). Al riguardo, si veda PIERETTI 2003.

²⁵ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XIII, 1, 1, 451. L'uomo, peraltro, può cercare e scoprire Dio nel tempo solo in quanto è Dio che, per primo, dall'eternità ha scoperto e cercato l'uomo e continua a farlo tuttora attraverso i segni di se stesso che ha riposto nel suo intimo: «Tu ci hai fatto per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 1, 1, 5). L'anima è la via che conduce a Dio perché Dio è la vita stessa dell'anima: «Ti cercherò perché l'anima mia viva» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 20, 29, 325).

²⁶ Secondo Agostino, è Paolo stesso a confermarlo perché, «dopo aver detto: *L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori*, a evitare che ognuno ritenesse di avere da sé il mezzo per il

Quanto detto rende intelligibile anche la conversione. Rivolto all'uomo, Agostino chiede: «Ma tu di quali risorse disponevi per convertirti, se non fossi stato chiamato? Non è stato forse colui che ti ha chiamato, quando gli eri nemico, a concederti la grazia del ravvedimento?». Alla luce di ciò, lo ammonisce a non ascrivere a se stesso il merito della sua conversione perché, «se non fosse intervenuto Iddio a chiamarti quando fuggivi da lui, tu non avresti potuto volgerti indietro»²⁷.

Inoltre, poiché nel rispondere all'appello di Dio l'uomo si rimette alla verità, in questa esperienza egli vive la libertà che è caratteristica della sua condizione di creatura. In questo, scrive infatti Agostino, «è il nostro riscatto: essere soggetti alla verità»²⁸. Non è perciò una mera casualità che le *Confessioni* siano permeate del suo struggente rammarico di essere giunto tardi ad abbracciare Colui che è l'origine della vita e dell'armonia che presiede all'universo: «Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai!»²⁹.

La lode a Dio, dunque, risuona come una parola di ringraziamento, un gesto di riconoscenza mediante il quale l'uomo ripete, sotto forma di accettazione, l'invito ad amarlo che Egli gli ha rivolto gratuitamente attraverso le Sacre Scritture³⁰. Con la conversione, peraltro, la passione per la verità si

quale ama Dio, ha subito aggiunto: *per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*» (AGOSTINO 1990, *Serm.*, 128, 2, 4, 155).

²⁷ «Non che noi, da noi stessi, di nostra iniziativa, senza l'intervento della tua misericordia, ci convertiamo a te e poi vieni tu a darci la vita, ma sei tu che volgendoti a noi ci dai la vita. Per cui non solo il nostro passare da morte a vita proviene da te, ma anche la nostra conversione ad essere vivificati» (AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.*, 84, 8, 1221).

²⁸ Cfr. AGOSTINO 1976, *De lib. arb.*, II, 13, 37, 259.

²⁹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 27, 38, 333.

³⁰ La lode così non è che un modo di mettersi a disposizione di Dio, come si evince dai *Soliloquia*, dove Agostino implora: «Comanda ed ordina ciò che vuoi, ti prego, ma guarisci

trasforma in un atto di fiducia nei suoi confronti e in un'adesione incondizionata a Colui che ne è l'origine. Questo significa che la sua ricerca, se da un lato guida e sostiene l'uomo lungo il cammino che è chiamato a compiere, da un altro lo pone dinanzi al compito di rivelare la fonte da cui essa proviene, di dare voce a ciò che è ineffabile, di confessare l'inaudito. Ebbene, la forma più appropriata con cui la verità si rivela è quella che lascia parlare il testo sacro, cioè è la citazione³¹. Di qui, appunto, l'attenzione crescente con cui Agostino, dopo la conversione, guarda alla Sacra Scrittura; di qui anche l'importanza primaria che egli, dopo l'ordinazione sacerdotale, attribuisce all'attività esegetica.

Ma l'inno di lode e di ringraziamento a Dio non consiste solo nel ripetere, nel dire di nuovo la parola divina, ma anche nel darne testimonianza. Così, nella confessione la risposta all'appello lanciato da Dio, la disponibilità a seguirlo diventa per l'uomo la via d'accesso a se stesso³². Della propria esistenza egli non ha motivo di dubitare, perché se ne avvede non appena vi riflette sopra³³, mentre non sa chi egli sia, cioè non conosce la propria identità.

ed apri le mie orecchie affinché possa udire la tua voce. Guarisci e apri i miei occhi, affinché possa vedere i tuoi cenni» (AGOSTINO 1970, *Sol.*, I, 1, 5, 389).

³¹ Secondo Marion, il testo delle *Confessioni* «non dice soltanto che ogni parola che si può dire a Dio viene dalla parola originaria detta da Dio, ma lo dice citando questa stessa parola, che dice che ogni mia parola (invocare, credere) è una citazione (di colui che dice prima), di modo che ciò che è detto coincide assolutamente con il mezzo con cui si dice» (MARION 2008, 44, n. 1).

³² Del resto, esiste uno stretto rapporto tra la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'anima (cfr. AGOSTINO 1970, *Sol.*, I, 2, 7, 393).

³³ La coscienza del proprio esistere è innegabile, anche se il dato di coscienza fosse soltanto illusorio (cfr. AGOSTINO 1970, *Sol.*, II, 1, 1, pp. 431-433; AGOSTINO 1976, *De lib. arb.*, II, 3, 7, 215-217). E ancora: «Di vivere [...], di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di

Gli sfugge, inoltre, la ragione del proprio essere al mondo, perché ignora da dove sia venuto in questa vita mortale e chi ve lo abbia posto. «Nessuno *fra gli uomini conosce le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui*. Vi è tuttavia nell'uomo qualcosa che neppure *lo spirito stesso dell'uomo che è in lui conosce*»³⁴. L'uomo, dunque, è per sé un mistero insondabile, un enigma impenetrabile; la sua natura è nota soltanto a Dio, perché lo ha creato dal nulla: «Quale abisso, esclama appunto Agostino, è l'uomo medesimo di cui tu, Signore, conosci persino il numero dei capelli, senza che nessuno manchi al tuo conto!»³⁵.

E che tale sia la condizione in cui egli si dibatte si arguisce anche dalla facoltà della memoria. Enorme è il suo potere: consente all'uomo di conoscere il mondo e di chiamare con un nome ciascuna delle realtà che lo costituiscono; gli permette inoltre di avere «una vita varia, multiforme, di un'immensità poderosa»³⁶. Ma, per quanto sia «una facoltà del mio spirito connessa alla mia natura», tuttavia essa non mi consente di «comprendere tutto ciò che sono»³⁷. Con la memoria cioè l'uomo scopre la grandezza del proprio spirito, ma nello stesso tempo sperimenta che si tratta di una grandezza che oltrepassa i suoi stessi limiti. In qualche modo essa gli rivela che in lui è all'opera una presen-

sapere e giudicare chi potrebbe dubitare? Poiché anche se dubita, vive» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, X, 10, 14, 415).

³⁴ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 5, 7, 305.

³⁵ *Ibid.*, IV, 14, 22, p. 103. Su questo aspetto dell'antropologia agostiniana si veda CAPÁNA-GA 1975.

³⁶ *Ibid.*, X, 17, 26, 323.

³⁷ *Ibid.*, X, 8, 15, 311. La "memoria sui" è la facoltà che permette allo spirito di essere presente a sé al punto di poter comprendersi con il suo pensiero e unire con l'amore (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, XIV, 11, 14, 455-457). Sulla natura della "memoria sui" in Agostino si veda CILLERUELO 1954; ALICI 1976; MOURANT 1980; O'DALY 1988, 165-188.

za inquietante, sconvolgente, di cui non è in grado di spiegare la provenienza, di chiarire la natura. «Che devo fare, dunque, o tu, vera vita mia, Dio mio?», si domanda sgomento Agostino e risponde: «Supererò anche questa mia facoltà, cui si dà il nome di memoria, nell'anelito di coglierti da dove si può coglierti, e di aderire a te da dove si può aderire a te»³⁸.

Non è tuttavia con il pensiero che si può realizzare questo superamento, in quanto il pensiero opera nell'ambito del finito, bensì mediante il desiderio. Quest'ultimo, infatti, mira alla felicità della vita³⁹, ossia alla meta ambita da tutti gli uomini⁴⁰, la quale consiste «nel godimento di Dio che è verità»⁴¹. La felicità della vita si trova nella memoria, perché possiamo aspirare a possederla solo in quanto ne abbiamo notizia, seppure in modo vago ed incerto. Vi è presente però alla maniera di un'assenza, cioè come annunciata, promessa; per questo è oggetto di desiderio e funge da stimolo perché l'uomo superi la memoria stessa.

³⁸ *Ibid.*, X, 17, 26, p. 323. Quanto detto è ribadito anche altrove: «Se l'anima non si protende al di sopra di se stessa, non potrà pervenire alla visione di Dio e alla conoscenza della sua sostanza immutabile» (AGOSTINO 1977, *Enarr. in Ps.*, 130, 12, 261).

³⁹ Cfr. AGOSTINO 1973, *De Trin.*, XIII, 20, 25, 555.

⁴⁰ Infatti si domanda Agostino: «La felicità della vita non è proprio ciò che tutti vogliono e nessuno senza eccezione non vuole?» (AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 20, 29, 325). E, ancora: tutti vogliono essere felici, «sia che vivano male, sia che vivano bene» (AGOSTINO 1967, *Enarr. in Ps.*, 32, II, d. 2, 15, 597).

⁴¹ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 23, 33, 329. Osserva al riguardo la Arendt: «Che l'uomo nel suo desiderare dipenda, attraverso il *beatum esse velle*, da una *beata vita*, che non ha mai esperito nell'ambito della sua vita terrena e che tale *beata vita* a sua volta sia l'unico elemento che determina il suo essere terreno, prova che nel suo essere egli dipende da qualcosa fuori di lui; e poiché la *beata vita* viene rammemorata, sebbene non a partire dal contesto di esperienza intramondana, il "fuori di lui" è identico a un "prima di lui". Il "fuori" e il "prima di lui", ciò che era prima di lui, è il *Creator*, che è in lui (*in me*) solo in quanto si manifesta nella memoria come tendere verso la vita beata» (ARENDR 1992, 64-65).

Ma, se la felicità della vita altro non è che possedere qualcosa di eterno conoscendola⁴², senza amore è impossibile raggiungerla. Questo è un movimento che agisce all'interno dell'anima spingendola a unirsi alla cosa conosciuta⁴³. Di conseguenza, solo in quanto è sollecitato dall'amore, l'uomo può aspirare a conquistare la beatitudine. A tal fine egli non può limitarsi a desiderarla o a cercare di conoscerla: gli è impedito di riuscire a goderne se non aderisce con l'amore e se non persevera con l'amore nella conoscenza di ciò che ama⁴⁴.

La beatitudine ha il suo fondamento in Dio; per fruirne, pertanto, l'uomo deve farsi prossimo a Lui con l'amore. Riferito a Dio, l'amore non consiste in una semplice emozione, in una mera affezione, ma in un'esperienza più profonda che coinvolge l'intera condizione esistenziale e che si dispiega come l'unione a qualche cosa che amiamo per se stessa⁴⁵. Si manifesta, cioè, nella sua forma più alta, per cui corrisponde alla carità, la

⁴² Cfr. AGOSTINO 1995, *De div. quaest.* 83, 35, 2, 69.

⁴³ «Chi ama», scrive Agostino, «vuol divenire una cosa sola con l'oggetto amato e, se gli è dato, con esso unificarsi» (AGOSTINO 1970, *De ord.*, II, 18, 48, 353). Nel *De Trinitate* la prospettiva si allarga per cui l'amore è equiparato a «una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, VIII, 10, 14, 359).

⁴⁴ Cfr. AGOSTINO 1970, *De fide et symb.*, 9, 19, 283. L'amore è anche la condizione indispensabile per conoscere Dio. Scrive infatti Agostino: «Che cos'è conoscere Dio se non vederlo, attingendo fermamente con lo spirito? [...] Ma prima di esser capaci di vedere e di attingere Dio come egli può essere visto e attinto dai puri di cuore [...], occorre amarlo per fede, altrimenti il cuore non potrà purificarsi per diventare capace e degno di vederlo» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, VIII, 4, 6, 337). Per Agostino, scrive Bodei, l'amore è «corrente ascensionale [...] ordine aperto a quell'Altro da noi che è in noi e della cui natura partecipiamo» (BODEI 1991, 92). Sulla dottrina agostiniana dell'amore si vedano DI GIOVANNI 1964, 59-76; NYGREN 1971, 453-454; CAPÁNAGA 1973; BOCHET 1982, 118-142; ARENDT 1992; CANNING 1987; BABCOCK 2000; FORTIN 2000; PAGLIACCI 2003, 101-156.

⁴⁵ Cfr. AGOSTINO 1992, *De doct. christ.*, I, 4, 4, 15-17.

quale coincide con l'atto spirituale volto al godimento di Dio in se stesso, «e di sé e del prossimo per amore di Dio»⁴⁶. Ma se vivere beatamente equivale a conoscere e amare «con vivo sentimento religioso da chi l'uomo è indirizzato alla verità, da quale verità è beatificato e mediante quale principio si ricongiunge alla misura ideale»⁴⁷, allora bisogna concludere che la felicità risiede nell'«aderire alla verità *per vivere nella giustizia*»⁴⁸ e che questo stato si ottiene soltanto godendo di colui nel quale verità, carità ed eternità coincidono, cioè di Dio⁴⁹.

La felicità della vita dunque consiste nell'avere Dio⁵⁰, nel partecipare della sua essenza⁵¹, nel godere in vista di lui, per lui e a causa di lui⁵². Essa perciò non proviene dall'uomo, ma da Dio: l'uomo semplicemente la riceve nella parte più nobile dello spirito, che non è riconducibile a dimensioni spazio-temporali, ma che le trascende perché equivale alla parte dove abitano la verità e la carità. Non è quindi un luogo identificabile, ma tale che solo le parole di ringraziamento riescono a evocare; scrive infatti Agostino: «Dio

⁴⁶ Cfr. AGOSTINO 1992, *De doct. christ.*, III, 10, 16, 155.

⁴⁷ Cfr. AGOSTINO 1970, *De b. vita*, 4, 35, 225.

⁴⁸ Cfr. AGOSTINO 1973, *De Trin.*, VIII, 7, 10, 351.

⁴⁹ Sull'intera tematica si vedano HOLTE 1962, 195-261; BECKER 1967, 150-187; MANDOUZE 1968, 272-276; LEJARD 1975; BOCHET 1982, 109-110; BODEI 1991, 91-131; VANNIER 1992, 45-58.

⁵⁰ Cfr. AGOSTINO 1970, *De b. vita*, 2, 11, 197.

⁵¹ Cfr. AGOSTINO 2004, *Contra Faust.*, 20, 5, 401. In questo modo di concepire la verità si può cogliere un'eco del *Teeteto* platonico, dove si afferma che essere felici equivale a diventare simili a Dio (*Teeteto*, 176B). Ma il Dio cui Agostino fa riferimento è quello della tradizione cristiana il quale, come è noto, pur presentando affinità con il Dio platonico in quanto è identificato con il Bene supremo, tuttavia se ne differenzia profondamente per l'identità di persona che lo contraddistingue. Per la differenza tra la concezione agostiniana della beatitudine e quella platonica e neoplatonica si vedano HOLTE 1962, 227; O'CONNELL 1963; BEIERWALTES 1995.

⁵² Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, X, 22, 32, 329.

mio, lo riconosco davanti a te, che avesti misericordia di me quando ancora non ti conoscevo, mentre cercavo te non già con la facoltà conoscitiva della mente, per la quale volesti distinguermi dalle belve, ma con il senso della carne. E tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta»⁵³.

Così, mediante il superamento di se stesso, l'uomo si scopre come il depositario non solo della presenza di sé a se stesso, ma anche della presenza di Dio in lui. E che queste due presenze siano in lui strettamente congiunte Agostino lo evidenzia con le parole vibranti della *confessio peccati*: «Tu eri davanti a me, ma io mi ero allontanato da me e non mi ritrovavo. Tanto meno ritrovavo te»⁵⁴. Sotto questo profilo, la conversione risuona come la più alta attestazione della presenza di Dio nell'uomo; Agostino ne dà esplicita conferma: «E ti sei degnato di abitare nella mia memoria dal giorno in cui ti conobbi! Perché cercare in quale luogo vi abiti? come se colà vi fossero luoghi. Vi abiti certamente, poiché io ti ricordo dal giorno in cui ti conobbi, e ti trovo nella memoria ogni volta che mi ricordo di te»⁵⁵. Ma, al tempo stesso, la conversione costituisce l'inequivocabile prova della disponibilità dell'uomo a mettersi in ascolto di questa presenza e a instaurare con essa un dialogo.

Più che una ascesa a Dio, dunque, la conversione è per Agostino una sorta di ripiegamento nella parte più intima di se stesso per attingere, attraverso l'amore, quel luogo privilegiato dove la ricerca cambia di segno, trasformandosi nell'apertura, nella disposizione a lasciarsi attrarre da ciò che

⁵³ *Ibid.*, III, 6, 10, 67.

⁵⁴ *Ibid.*, V, 2, 2, p. 117. Sul legame che unisce le due conoscenze si vedano VERBEKE 1954; BLANCHARD 1962; KÖRNER 1965.

⁵⁵ *Ibid.*, X, 25, 36, 333.

viene cercato, in modo da consentirgli di manifestarsi in tutta la sua pienezza. Equivale, cioè, a introdurre un mutamento radicale nell'esistenza di colui che vi è coinvolto e a riprodurla «in tutt'altra misura, in una forma di più intensa e di più alta realtà»⁵⁶, rimettendosi interamente a Dio, perché nella persona di Cristo eserciti la sua misericordia nei riguardi dell'uomo. La conversione avviene quando la ricerca della verità intercetta la promessa salvifica, avvalorata dall'opera redentrice di Cristo, dall'autorità della Scrittura e della Chiesa, che ne è memoria attiva nello svolgimento dei tempi.

Tuttavia, l'incontro con la verità documentato dalle *Confessioni*, se da un lato conclude e conferisce un senso al cammino che Agostino ha dovuto compiere, da un altro lo pone dinanzi al compito di rivelare ciò che gli si è offerto, di dar voce a ciò che gli si è presentato, di manifestare l'inaudito. Per questo, dopo la conversione, egli resta ancora in atteggiamento di ricerca: vuole comprendere i contenuti dottrinali di ciò che ha ricevuto, aspira a rintracciarne le radici. Ormai però il suo ritorno alla verità non si inquadra più nell'orizzonte della scienza che si occupa delle cose temporali e mutevoli necessarie per svolgere le attività di questa vita»⁵⁷, ma in quello della sapienza che si identifica con la totale consacrazione a Dio. Del resto, ammette Agostino, «quanto più conosci Dio e quanto più lo accogli in te, tanto più apparirà che Dio cresce in te [...]. È la luce stessa di Dio che cresce in te, così che in qualche modo Dio cresce in te, lui che rimane sempre perfetto»⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. GUARDINI 1957, 160.

⁵⁷ Cfr. AGOSTINO 1973, *De Trin.*, XII, 12, 17, 487.

⁵⁸ Cfr. AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.*, 14, 5, 331.

Non c'è dunque da meravigliarsi se, in concomitanza con il *De cathizandis rudibus* e con le *Confessioni*, ovvero intorno al 399, Agostino abbia messo mano al *De Trinitate*⁵⁹. In quest'opera, infatti, si ripromette di soddisfare l'esigenza espressa nelle *Confessioni*: «Ma la Trinità onnipotente, chi la comprenderà? Eppure chi non parla di lei, se alcuno parla di lei? Raramente l'anima che parla di lei sa di cosa parla. Si discute, ci si batte, ma nessuno, se non ha pace, vede questa visione»⁶⁰. Nell'uomo, invero, si trovano tracce della Trinità, ma, anche nel caso che egli abbia scoperto qualcosa sul suo conto, non si illuda di averne compreso il mistero, perché l'essenza divina non è attingibile dalla sua mente⁶¹. Ad Agostino, che non intende derogare a questo principio, perciò, non resta altra via da percorrere che quella di accogliere con umiltà, come si conviene alla nuova disposizione d'animo che ha assunto in seguito alla conversione, l'intima natura di Dio uno e trino. Non gli sfugge peraltro che, sul piano dei principi, «è retta solo la tensione che

⁵⁹ Impiegò molti anni a scrivere i libri che compongono quest'opera; in una lettera ad Aurelio confessa con una certa amarezza: «Li ho cominciati che ero giovane e li ho pubblicati che son vecchio» (AGOSTINO 1974, *Ep.*, 174, 839). In realtà, accenna per la prima volta alla necessità di far luce sul mistero trinitario nell'ultimo libro delle *Confessioni*; quindi, in una lettera rivolta a Marcellino e scritta intorno al 412, dichiara di voler trattenere presso di sé i libri che compongono il *De Trinitate* «più a lungo di quanto voi desiderate e tollerate, affinché se è inevitabile che essi contengano dei concetti meritevoli di riprovazione, siano se non altro meno di quanti potrebbero essere qualora venissero pubblicati in fretta e furia, senza rifletterci sopra» (AGOSTINO 1974, *Ep.*, 143, 4, 335). Per quanto riguarda la redazione finale dell'opera, molti studiosi la fanno risalire al 420-21, altri ancora la spostano a una data successiva. Non va dimenticato poi che gli amici gli trafugarono i primi dodici libri e li diffusero: il fatto suscitò una tale indignazione in Agostino da indurlo a rinunciare all'opera. Invece, la riprese in mano su sollecitazione dell'amico Valerio e la portò a termine, forse, tra il 420 e il 421 o intorno al 426, allegando al testo una sua lettera come prologo perché fosse noto a tutti quanto era accaduto.

⁶⁰ Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, XIII, 11, 12, 461.

⁶¹ Secondo Agostino, «la certezza della conoscenza non sarà compiuta che dopo questa vita quando vedremo faccia a faccia» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, IX, 1, 1, 363).

procede dalla fede» e che è «la certezza della fede che, in qualche maniera, è inizio della conoscenza»⁶².

⁶² E poiché «è più sicuro il sentimento che ci spinge a cercare la verità di quello che ci fa presumere di conoscere ciò che non conosciamo», Agostino formula il principio cui intende attenersi in questo impegnativo sforzo: cercare «con l'animo di chi sta per trovare» e trovare «con l'animo di chi sta per cercare» (AGOSTINO 1973, *De Trin.*, IX, 1, 1, 365).

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 2003 = AA. VV., *Le "Confessioni" di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003.

AGOSTINO 1965, *Conf.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. I (*Le Confessioni*), introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; traduzione e note di CARLO CARENA; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1967, *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXV (*Esposizione sui Salmi [1-50]*), introduzione di ANGELO CORTICELLI, traduzione di RICCARDO MINUTI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1968, *In Io. Ev. tr.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXIV/1 (*Commento al Vangelo di S. Giovanni [1-50]*), introduzione di AGOSTINO VITA; traduzione e note di EMILIO GANDOLFO; revisione di VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *De b. vita* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica, Felicità, Ordine, Soliloqui, Immortalità dell'anima*), introduzione traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *De ord.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica, Felicità, Ordine, Soliloqui, Immortalità dell'anima*), introduzione traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *Sol.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica, Felicità, Ordine, Soliloqui, Immortalità dell'anima*), introduzione traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVI (*Esposizione sui Salmi [51-85]*), traduzione, revisione e note di VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1973, *De Trin.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. IV (*La Trinità*), introduzione di AGOSTINO TRAPÈ e MICHELE F. SCIACCA; traduzione, note e indici di GIUSEPPE BESCHIN, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1974, *Ep.* = Agostino, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXIII (*Lettere [185-270]*), traduzione, note e indici di LUIGI CARROZZI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1976, *De lib. arb.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/2 (*Dialoghi II: Grandezza dell'anima, Libero arbitrio, Musica, Maestro*), introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; introduzione traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1976 (1), *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *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.

AGOSTINO 1976 (2), *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVII/2 (*Esposizione sui Salmi [105-120]*), traduzione, revisione e note di TOMMASO MARIUCCI e VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1977, *Enarr. in Ps.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVIII (*Esposizione sui Salmi [121-139]*), traduzione, revisione e note di VINCENZO TARULLI, Roma, Città Nuova.

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

AGOSTINO 1983, *Serm.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXX/2 (*Discorsi [86-116] sul Nuovo Testamento*), traduzione e note di LUIGI CARROZZI; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1990, *Serm.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXXI/1 (*Discorsi [117-150] sul Nuovo Testamento*), traduzione di MARCELLA RECCHIA, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1992, *De doct. christ.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VIII (*La dottrina cristiana*), introduzione generale di MARIO NALDINI, LUIGI ALICI, ANTONIO QUACQUARELLI, PROSPERO GRECH; traduzione di Vincenzo Tarulli; indici di Franco Monteverde.

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

AGOSTINO 1970, *De fide et symb.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/1 (*La vera religione: La vera religione, Utilità del credere, La fede e il simbolo, La fede nelle cose che non si vedono*), introduzione generale e particolari, traduzioni, note e indici di ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1995, *De vera rel.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/1 (*La vera religione: La vera religione, Utilità del credere, La fede e il simbolo, La fede nelle cose che non si vedono*), introduzione generale e particolari, traduzioni, note e indici di ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1995, *De div. quaest. 83* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. VI/2 (*La vera religione: Ottantatre questioni diverse, Le diverse questioni a Simpliciano, Le otto questioni di Dulcizio, Manuale sulla fede, speranza e carità, Il potere divinatorio dei demoni, La fede e le opere*), introduzioni particolari, traduzioni e note di GIANCARLO CERIOTTI, LUIGI ALICI, ANTONIO PIERETTI; indici di LUIGI ALICI, FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 2004, *Contra Faust.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XIV/2 (*Contro i Manichei III: Contro Fausto manicheo*), introduzione generale e note di LUIGI ALICI; traduzione di UBALDO PIZZANI, LUIGI ALICI, ALESSANDRA DI PILLA; indici di FRANCO MONTEVERDE, Roma, Città Nuova.

ALICI 1976 = LUIGI ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma, Studium.

ARENDT 1992 = HANNAH ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica*, tr. it. di LAURA BOELLA, Milano, SE

(ed. or. *Der Liebesbegriff bei Augustin: versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Springer, 1929).

BABCOCK 2000 = WILLIAM S. BABCOCK, "Cupiditas" e "caritas". *Il primo Agostino su amore e realizzazione*, in RICHARD J. NEUHAUS (a cura di), *Agostino oggi*, tr. it. di PATRIZIO ALBORGHETTI, Milano, Jaca Book, 1-32 (ed. or. «Cupiditas and Caritas. The Early Augustine on Love and Fulfillment», in RICHARD J. NEUHAUS [ed.], *Augustine Today*, Eerdmans, Grand Rapids [Michigan], 1-34).

BECKER 1967 = AIMÉ BECKER, *De l'instinct de bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Lethielleux.

BEIERWALTES 1995 = WERNER BEIERWALTES, «Regio Beatitudinis. Il concetto agostiniano di felicità», in BEIERWALTES WERNER, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, tr. it. di GIUSEPPE GIRGENTI E ALESSANDRO TROTTA, Milano, Vita e Pensiero, 47-90 (ed. or. *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg, Winter 1981).

BLANCHARD 1962 = PIERRE BLANCHARD, «Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les Confessions: Veritas-caritas-aeternitas», *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 311-330.

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

BODEI 1991 = REMO BODEI, "*Ordo amoris*". *Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino.

CANNING 1987 = RAYMOND CANNING, «The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine», *Augustiniana* 37 (1987), 38-121.

CAPÁNAGA 1973 = VICTORINO CAPÁNAGA, «Interpretación agustiniana de l'amor», *Augustinus* 18 (1973), 213-278.

CAPÁNAGA 1975 = VICTORINO CAPÁNAGA, «El hombre-abismo según san Agustín», *Augustinus* 20 (1975), 225-252.

CILLERUELO 1954 = LOPE CILLERUELO, «La memoria sui», *Giornale di Metafisica* 9 (1954), 478-492.

COURCELLE 1963 = PIERRE COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études Augustiniennes.

DI GIOVANNI 1964 = ALBERTO DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle Confessioni di Sant'Agostino*, Roma, Abete.

FISCHER-MAYER 1998 = NORBERT FISCHER, CORNELIUS MAYER (hrsg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hyppo. Einführung und Interpretation zu den Dreizehn Büchern*, Freiburg i. B., Herder.

FORTIN 2000 = ERNEST L.FORTIN, *Agostino e l'ermeneutica dell'amore: alcune considerazioni preliminari*, in in NEUHAUS RICHARD J. (a cura di), *Agostino oggi*, tr. it. di PATRIZIO ALBORGHETTI, Milano, Jaca Book, 33-54 (ed. or. « Augustine and the Hermeneutics of Love », in NEUHAUS RICHARD J. [ed.], *Augustine Today*, Eerdmans, Grand Rapids [Michigan], 35-59).

GUARDINI 1957 = ROMANO GUARDINI, *La conversione di Sant'Agostino*, Brescia, Morcelliana.

HOLTE 1962 = RAGNAR HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes.

KÖRNER 1965 = FRANZ KÖRNER, «*Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*», *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 64 (1965), 166-217.

LEJARD 1975 = FRANÇOISE LEJARD, «El tema de la felicidad en los Diálogos de san Agustín», *Augustinus* 20 (1975), 29-82.

LYOTARD 1998 = JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La confession d'Augustine*, Paris, Galilée.

MANDOUZE 1968 = ANDRÉ MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes.

MARION 2008 = JEAN-LUC MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF.

MARROU 1987 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, trad. it. di MIMMI CASSOLA Milano, Jaca Book (ed. or. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard 1949).

MOURANT 1980 = JOHN A. MOURANT, *Saint Augustine on Memory*, Villanova (PA), Villanova University Press.

NEUSCH 1986 = MARCEL NEUSCH, *Augustin. Un chemin de conversion. Une introduction aux Confessions*, Paris, de Brouver.

NYGREN 1971 = ANDERS NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. di NELLA GAY, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokforlag, 1930).

O'CONNELL 1963 = ROBERT J. O'CONNELL, «The Enneads and St. Augustine's Image of Happiness», *Vigiliae Christianae* 17 (1963), 128-164.

O'CONNELL 1969 = ROBERT J. O'CONNELL, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge (Mass.), Belknap Press.

O'CONNELL 1995 = ROBERT J. O'CONNELL, *Images and Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York, Fordham University Press.

O'DALY 1988 = GERARD O'DALY, *La filosofia della mente in Agostino*, tr. it. di MARIA GRAZIA MARA, Palermo, Augustinus (ed. or. *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1987).

PAGLIACCI 2003 = DONATELLA PAGLIACCI, *Volere e amore. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma, Città Nuova.

PELLEGRINO 1972 = MICHELE PELLEGRINO, *Le "Confessioni" di Sant'Agostino*, Roma, Studium.

PIERETTI 2003 = ANTONIO PIERETTI, *Il problema del linguaggio nelle Confessioni*, in AA.VV. 2003, 347-358.

PIZZOLATO 1968 = LUIGI FRANCO PIZZOLATO, *Le "confessioni" di Sant'Agostino. Da biografia a "confessio"*, Milano, Vita e Pensiero.

STARNES 1990 = COLIN STARNES, *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of the "Confessions 1-9"*, Waterloo, W. Laurier University Press.

VANNIER 1992 = MARIE-ANNE VANNIER, «Du bonheur à la béatitude d'après s. Augustin et s. Thomas», *La vie spirituelle* 147 (1992), 45-58.

VERBEKE 1954 = GERARD VERBEKE, «Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin», *Augustiniana* 4 (1954), 495-515.

«MAGNA MAGNI AUGUSTINI AUCTORITAS»: ROBERTO GROSSATESTA E I PADRI

PIETRO B. ROSSI

Premessa

Quando si considera la presenza e la fruizione degli scritti dei Padri in un autore medievale occorre tener ben presente l'ovvia considerazione che il ricorso ai loro scritti nella storia della teologia occidentale non è stato uniforme e costante nel tempo, ma che ha avuto mutamenti a seconda delle problematiche dottrinali e teologiche che sono emerse con maggior forza in epoche diverse. Va, inoltre, considerato l'ininterrotto apporto – seppur con alterne vicende – degli scritti dei Padri greci, la cui conoscenza fra i latini ebbe un notevole incremento a partire dal secolo XII in particolare. Non è il caso di richiamare anche in modo sommario le tappe e i protagonisti di questo movimento di trasmissione di testi 'autorevoli' dal mondo greco a quello latino, che è stato oggetto di ricerche e di importanti iniziative messe in campo negli ultimi decenni. Per il Medioevo, i due monumentali volumi che raccolgono gli atti del convegno tenutosi in Parigi nel 2008 costituiscono il momento cui sono stati consegnati i risultati delle indagini di studiosi affermati e giovani, facenti frequentemente capo a istituzioni divenute punti di riferimento per la medievistica¹. Nei due cospicui volumi si traccia la storia dell'influsso della

¹ BÉRIOU ET ALII 2013 (I e II).

cultura patristica nella formazione della civiltà europea – occidentale e orientale - dalla tradizione scritta dei testi dei Padri, alle tradizioni orali e culturali, iconografiche, interpretative, alle influenze dottrinali in teologia e in filosofia, in agiografia, antropologia, nella visione politica. Questa raccolta rappresenta l'ultima delle principali tappe che hanno scandito gli studi degli ultimi decenni. Andando a ritroso nel tempo, si incontra il fascicolo monografico della *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, in occasione del centenario della rivista, dedicato al tema «Lire les Pères au Moyen Âge» (91, 2007), che ha intenti meno esaustivi. Una dozzina di anni prima, altre iniziative avevano costituito una tappa fondamentale: i volumi curati da Irena Backhus, dedicati alla ricezione dei Padri greci in Occidente², e i due tomi dedicati ai secoli XV e XVI pubblicati con il titolo *Auctoritas Patrum*, nonché altri riguardanti in particolare i secoli del basso Medioevo, l'Umanesimo e il Rinascimento³.

Alla presenza dei Padri della Chiesa negli scritti di Roberto Grossatesta è stato dedicato un contributo specifico solo nel I volume curato dalla Backus, opera di Neil Lewis⁴, nonostante meritasse maggior attenzione, dal momento che egli fu tra i non molti ecclesiastici a conoscere la lingua greca, e quindi in grado di attingere direttamente ai testi dei Padri greci, in una temperie storica in cui i latini occupavano Bisanzio. Nelle pagine che seguono si vuole riconsiderare la questione a vent'anni di distanza dal contributo di Lewis e fare alcune ulteriori considerazioni sulla presenza di Agostino negli scritti del vescovo di Lincoln.

Grossatesta e i Padri

² BACKHUS 1997 (I e II).

³ CORTESI-LEONARDI 2000; CORTESI 2004; CORTESI 2010; GRANE ET ALII 1993 e 1998.

⁴ LEWIS 1997.

1. L'accurato lavoro di Lewis è la più recente indagine che mira a tracciare un disegno d'insieme della presenza e dell'eventuale uso di dottrine dei Padri in Grossatesta. Lewis tenta di dare risposte riguardo a non lievi interrogativi sollevati dalle caratteristiche di buona parte degli scritti di Grossatesta ascrivibili a momenti diversi della sua attività e aventi differenti finalità. Se da una parte la ricostruzione delle vicende 'scolastiche' e poi 'accademiche' continuano ad avere notevoli lacune, la sua azione di ecclesiastico e il suo lavoro di teologo sono maggiormente delineabili a partire dalla fine degli anni '20 del Duecento e sono poi in piena luce dopo la sua elezione alla cattedra episcopale di Lincoln. Analogamente, anche gran parte dei suoi scritti teologici e pastorali ritenuti autentici risultano con forte probabilità attribuibili a momenti degli ultimi quattro lustri della sua vita. Un limite, tuttavia, ancora invalicabile continua a esserci per chi si accosta alle sue opere con l'intento di dare una forma compiuta al suo pensiero filosofico e teologico dovuto alla natura di gran parte dei suoi scritti. Ad eccezione di due importanti opere esegetiche, una filosofica, il commento agli *Analytica Posteriora*, l'altra teologica, l'*Hexaëmeron*, non possediamo, perché non redatto, alcun trattato sistematico. Mi sembra significativo che un recente saggio dedicato a Grossatesta teologo consideri solo gli anni fra il 1229/30 e il 1235, anno della sua elezione a vescovo⁵. È tuttavia fuor di dubbio che, al di là dell'assenza di un commento alle *Sentenze* o di una *Summa*, la personalità di chi portò a compimento la versione latina integrale dell'*Etica Nicomachea* e di testi greci a suo commento, di chi tradusse di nuovo e glossò lo

⁵ GINTHER 2004.

Pseudo-Dionigi, di nuovo il *De fide* del Damasceno, ma affrontò anche le versioni della *Dialectica*, del *De heresibus*, della *Introductio dogmatum elementaris*, del *De hymno trisagion*, forse ci sfugge nelle sue molteplici facce, ma sicuramente si intravede come imponente⁶. Daniel A. Callus in un contributo pionieristico segnalava la presenza di numerosi Padri greci nelle glosse e nei commenti del vescovo di Lincoln a libri del Vecchio e del Nuovo Testamento⁷. Continuando in questa direzione, Beryl Smalley nel volume commemorativo del settimo centenario della morte di Grossatesta, riconsiderava la sua opera di esegeta biblico quasi interamente inedita, e rilevava fra l'altro che nel commento alla lettera ai Galati Grossatesta riportava con frequenza il parere di un «Graecus expositor», che solo dopo la traduzione delle *Enarrationes in epistulas Pauli* e di una silloge di omelie per opera di Cristoforo Persona (1416-1486), è stato identificato in Teofilatto di Bulgaria, arcivescovo ed esegeta (ca. 1038 - ca. 1108), epitomatore di Giovanni Crisostomo, che Grossatesta però era in grado di distinguere da quest'ultimo, identificandolo appunto come *glossator*⁸. Nelle sue dense pagine Beryl Smalley prende in esame tutti gli scritti teologici e scritturali di Grossatesta - allora inediti - ne evidenzia

⁶ Rinvio alla classica raccolta di contributi curata da CALLUS 1955, e ai fondamentali e noti saggi di MCEVOY 1982, SOUTHERN 1992.

⁷ CALLUS 1954.

⁸ SMALLEY 1955; RIZZERIO 1992. Va detto tuttavia che Carlotta Dionisotti aveva già segnalato che si trattava forse dello Ps. Teofilatto: cfr. DIONISOTTI 1988, 39. Quando Tommaso d'Aquino, verso la metà degli anni '60 del Duecento, redige il contra *Contra errores Graecorum* (che non è una sistematica confutazione dei 'greci', bensì uno scritto d'occasione, redatto per soddisfare la richiesta di papa Urbano di valutare un *Libellus* composto da Nicola da Durazzo, mirante a confutare gli 'errori dei greci' attingendo a fonti patristiche greche) si trova di fronte al rinvio a «theofilatus Vulgarorum» non sa di chi si tratti: cfr. THOMAS DE AQUINO 1969. Per la ricostruzione della 'occulta' presenza di Teofilatto in Grossatesta e in Tommaso mi permetto di rinviare a ROSSI 2010, 54-63.

la peculiarità e ne vede con chiarezza i motivi della limitata e geograficamente delimitata fortuna:

I suggest that Grosseteste was out of step with his contemporaries. As Aristotle said, 'men desire the good and not merely what their fathers had but they often admire their ancestors. There are fashions in books. If Grosseteste struck thirteenth-century schoolmen as outmoded, he may have had all the more interest for Wyclif and Gascoigne⁹.

In effetti, chiunque si accosti a Grossatesta avverte due aspetti nettamente rilevabili nella intera sua attività e nel suo modo di affrontare temi e problemi filosofici e teologici, che, se considerati nella prospettiva dei maestri a lui contemporanei, sembrerebbero quasi inconciliabili. Da una parte, egli fu il primo ad accostarsi ad alcuni trattati del 'nuovo' Aristotele (*Analitici secondi*, *Fisica*) e tradusse un trattato, *l'Etica Nicomachea*, che diverrà riferimento imprescindibile nella elaborazione dell'etica filosofica e non filosofica dal secolo XIII in poi; dall'altra, come rilevava Smalley, egli è molto lontano dalla mentalità e dai metodi delle scuole e successivamente elaborati nelle università. Volendo semplificare, potremmo dire che egli professi la teologia come esegesi della 'Sacra pagina' e non come 'Sacra doctrina': fare teologia non può essere una professione, e in questo Grossatesta si mantiene nella tradizione dei Padri. Questa sua visione della teologia spiega il forte richiamo e monito, rivolti in una lettera risalente probabilmente al 1246, ai «dilectis in Christo filiis magistris Oxoniae in Theologia Regentibus» affinché «omnes lectiones vestrae ordinarie hora legendi matutina de Novo sint Testamento vel Veteri»¹⁰.

Tenendo presente che questa è la prospettiva di Grossatesta, qualche decennio dopo Smalley Neil Lewis, come si è accennato sopra, riconside-

⁹ SMALLEY 1955, 84.

¹⁰ LUARD 1861, 347; MANTELLO, GOERING 2010, 365 e nota 1.

ra la presenza e l'uso dei Padri nei suoi scritti in un ricco e documentato contributo. Al tempo di Grossatesta il canone dei Padri aveva già una lunga tradizione, risultato delle dispute teologiche che avevano richiesto che si arrivasse a individuare quali fossero gli scrittori 'autorevoli' e, conseguentemente, a escludere altri da questo riconoscimento di 'status' particolare. A partire dal cosiddetto *Decretum Gelasianum*, interventi papali e conciliari hanno variato il canone nel tempo, ed era del resto ancora 'incompleto' nel secolo XII, data l'assenza di alcuni Padri greci o di alcuni dei loro scritti¹¹. Anche in Grossatesta - come in altri suoi contemporanei - fra le *auctoritates* della tradizione cristiana figurano talvolta personaggi che non rientrerebbero di per sé nel novero degli scrittori del canone; credo tuttavia che si possa assumere come riferimento di partenza l'elenco che Ugo di San Vittore riporta nel *Didascalicon*, di partenza perché Ugo stesso lo ritiene incompleto e anche perché proprio verso la metà del secolo XII iniziano a circolare le traduzioni di nuove opere di Padri greci e Grossatesta è a sua volta traduttore¹². Comunque, nei suoi

¹¹ A proposito della formazione del canone nella Chiesa latina rinvio ai recenti contributi di DOLBAU 2013, MEUNIER 2009 e MEUNIER 2013.

¹² Cfr. BUTTIMER 1939, 88-89 (l. IV, c. 14): «Quae scripturae sint authenticae. De nostris apud Graecos, Origenes in scripturarum labore tam Graecos quam Latinos operum suorum numero superavit. denique Hieronymus sex milia librorum eius legisse fatetur. horum tamen omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sui vicit. nam tanta scripsit, ut diebus ac noctibus non solum scribere libros eius quisquam, sed nec legere quidem occurrat. scripserunt et alii catholici viri multa et insignia opera: Athanasius Alexandrinus episcopus, Hilarius Pictaviensis episcopus, Basilius Cappadocenus episcopus, Gregorius Theologus, et Gregorius Nazianzenus episcopus, Ambrosius Mediolanensis episcopus, Theophilus Alexandrinus episcopus, Ioannes Constantinopolitanus episcopus, Cyrillus Alexandrinus, Leo papa, Proculus, Isidorus Hispalensis, Beda, Cyprianus martyr et Carthaginiensis episcopus, Hieronimus presbyter, Prosper, Origenes, cuius scripta nec omnino refutat nec per omnia recipit ecclesia, Orosius, Sedulius, Prudentius, Iuvenus, Arator. et Rufinus multos libros edidit, et interpretatus est quasdam scripturas, sed quoniam beatus Hieronymus in aliquibus eum de arbitrii libertate notavit, illa sentire debemus quae Hieronymus.

scritti non si trova un elenco di coloro che egli chiama ‘padri’ e – Lewis rileva – usa questo appellativo solo raramente, mentre compare frequentemente l’espressione ‘sanctus expositor’, riferendosi a coloro che hanno interpretato la Scrittura, sia greci che latini, ma anche a Beda e Isidoro¹³. Quando le posizioni fra greci e latini appaiono in contrasto egli, seguendo la tradizione, mira a superarle interpretandone il lessico e riconducendolo anche al contesto storico-dottrinale¹⁴, pure in questo fedele all’adagio: «diversi, sed non adversi» applicato all’ermeneutica degli scritti dei Padri¹⁵. Al momento in cui Lewis scrive sono disponibili le edizioni critiche dell’*Hexaëmeron*, del *De cessatione legalium*, del *De decem mandatis*, della cosiddetta ‘prima recensione’ del *De libero arbitrio* – da Lewis stesso pubblicata – di alcuni sermoni e *Dicta*¹⁶. Dall’analisi della frequenza delle citazioni e della funzione che queste hanno nelle argomentazioni, Lewis estrapola alcuni luoghi in cui Grossatesta discute e opta per quella fra le interpretazioni che ritiene meglio rispondente alla tradizione teologica, garantita appunto dal consenso dei Padri.

La sua ‘biblioteca patristica’ latina e greca era sicuramente fra le più fornite del suo tempo e tramite essa e la sua conoscenza della lingua greca, nonché con l’aiuto di *adiutores* come Nicola Siculo Greco e John Ba-

Gelasius etiam fecit libros quinque [...] Dionysius Areopagita, episcopus ordinatus Corinthiorum, multa ingenii sui volumina reliquit. item Chronica Eusebii Caesariensis atque eiusdem historiae ecclesiasticae libros [...] Cassiodorus quoque, qui in explanatione Psalmorum satis utile opus scripsit. sunt adhuc alii quorum nomina hic taceo».

¹³ LEWIS 1997, 199.

¹⁴ *Ibidem*, 200-202.

¹⁵ DE LUBAC 1952, 27-40. Si vedano alcuni esempi in RIZZERIO 1994.

¹⁶ Cfr. rispettivamente DALES, GIEBEN 1982; DALES, KING 1986; DALES, KING 1987; LEWIS 1991; GIEBEN 1964; GIEBEN 1967; MCEVOY 1974; MCEVOY 1980. Indicazioni bibliografiche su pubblicazioni di altri brevi testi anteriori al lavoro di Lewis, si veda GIEBEN 1995.

singstoke, era fra i pochi latini in grado di attingere a nuove fonti teologiche. Tuttavia, è indubbio che il suo paradigma teologico e filosofico di riferimento – se così lo vogliamo chiamare – rimane il pensiero di Agostino, il contesto di riferimento che dà senso alla lettura filosofica dell'uomo e della natura. Anche da una rapida scorsa alle fonti citate nei testi editi, Agostino s'impone di gran lunga come l'*auctoritas* maggiormente presente in tutti i suoi scritti¹⁷, in particolare riguardo alla natura della conoscenza, delle idee, della libertà, della giustizia, della grazia, con accenti – soprattutto per gli ultimi nuclei dottrinali citati – che riecheggiano Anselmo d'Aosta, ed è ben noto cosa rappresentasse Agostino per Anselmo.

2. Gli scritti editi successivamente all'indagine di Lewis confermano e corroborano quanto era emerso della personalità e della mentalità di Grossatesta e della sua visione della vita del cristiano e del pastore. Penso che non sia infondato sostenere che l'interesse per il vescovo di Lincoln, mai venuto meno dagli anni '50 del Novecento, abbia contribuito a gettar luce sul momento iniziale della tradizione teologica inglese. Se assumiamo simbolicamente come punto di partenza storiografico le ricerche del Cardinal Franz Ehrle sulla scolastica inglese¹⁸, vediamo che dall'attenzione rivolta quasi esclusivamente ai teologi dell'ultimo quarto del secolo XIII in poi si è passati nei decenni successivi ad indagare sugli esordi dell'università di Oxford, perché maestri come Kilwardby, Bacon, Peckham hanno insegnato sì a partire dagli anni '40 del '200, ma a

¹⁷ Per l'*Hexaëmeron* e gli opuscoli: *De potentia et actu*, *De unica forma omnium*, *De ordine emanandi causatorum a Deo*, *De statu causarum*, *De finitate motus et temporis*, *De intelligentiis*, *Quod homo sit minor mundus* si vedano, oltre agli indici dell'edizione, la rilevazione e l'analisi di LÉRTORA MENDOZA 2008, 319-342.

¹⁸ EHRLE 1970.

Parigi. I saggi di James McEvoy e di Richard Southern erano in certo qual senso orientati a mettere Grossatesta in relazione con il contesto inglese in cui si era formato. Mi sembra, invece, che, con la ricostruzione tuttora valida dell'ambiente oxoniense dei decenni a cavallo della metà del secolo XIII e immediatamente successivi fatta da Peter Raedts nel suo saggio su Riccardo Rufo di Cornovaglia, l'attenzione sia stata spostata sui momenti in cui Grossatesta è stato il riferimento dei maestri di Oxford, appartenenti agli ordini mendicanti e non. In essa Raedts si riallaccia ai contributi di Callus e di Smalley, riconsiderando nel contesto anche quella che chiama la disputa sul metodo in teologia, e, al suo interno, la valenza attribuita da Grossatesta alla tradizione dei Padri¹⁹. Anche il sintetico volume di McEvoy, pubblicato in italiano nel 1996, spinge lo sguardo su Tommaso di York, Riccardo Fishacre e Riccardo Rufo²⁰, e va nella stessa direzione, ma con ulteriori, lucide messe a fuoco delle questioni storiografiche e dottrinali, il saggio pubblicato nel 2000²¹. Nonostante il titolo, invece, la raccolta dei contributi presentati al 'Grosseteste Colloquium' di Oxford del 2002 per celebrare il 750° anniversario della morte del vescovo di Lincoln è incentrata esclusivamente su Grossatesta e la sua azione in campo ecclesiastico²².

In anni recenti sono stati resi accessibili le trascrizioni dei *Dicta* e di numerosi sermoni sui salmi composti da Grossatesta²³, e si è riaperta la questione della natura e della destinazione di questi testi, e in particolare

¹⁹ RAEDTS 1987, 122-137 in particolare.

²⁰ MCEVOY 1996.

²¹ MCEVOY 2000.

²² O'CARROLL 2003.

²³ Per la trascrizione dei *Dicta* ad opera di Edwin J. Westermann cfr. *The Electronic Grosseteste*, <http://www.grosseteste.com/dicta.htm>; per i sermoni si vedano STERITZ 1996 e PAUL 2002.

del periodo della loro composizione. Per quanto riguarda i *Dicta*, ci viene incontro il colophon:

In hoc libello sunt capitula 147, quorum quedam sunt brevia verba que dum in scholis morabar scripsi breviter et incomposito sermone ad memoriam; nec sunt de una materia, nec ad invicem continuata, quorum titulus posui ut facilius quod vellet lector possit inveniri. Spondentque plerumque plus aliquo tituli quam solvant capitula lectori. Quedam vero sunt sermones quos eodem tempore ad clerum vel ad populum feci²⁴.

Siamo dunque di fronte ad una raccolta di appunti, annotazioni, ‘abbozzi’, ma anche a sermoni che Grossatesta dice di aver tenuto negli anni in cui era ‘in scholis’, cioè negli anni anteriori al 1235. Generalmente si ritiene di ricondurre e quasi circoscrivere questi testi agli anni 1229-35, quando insegnava teologia presso il convento dei Francescani²⁵; tuttavia non mi sembra sia il caso di delimitare al periodo del suo insegnamento teologico l’annotazione di questi testi dal momento che la sua attività pastorale iniziò sicuramente prima. In ogni caso, è indubbio che il materiale raccolto e in qualche modo organizzato dall’autore fosse destinato alla predicazione, come aveva la stessa finalità la raccolta di commenti ai Salmi 1-100. Che il compilatore-autore sia intervenuto nel corso degli anni per accrescere, modificare il repertorio di soggetti cui attingere secondo le necessità del suo magistero spiega il fatto che una parte consistente del materiale si presenti non rifinito e che nella tradizione manoscritta decine di *Dicta* si ritrovino fra i sermoni sui Salmi, all’esegesi dei quali poteva essere funzionale il ‘soggetto’ di un *dictum*, come ben do-

²⁴ Cfr. WESTERMANN, 2. Sui *Dicta* si veda GOERING 2013, 64-86.

²⁵ Si veda la recente formulazione della questione in GINTHER 2004, 13-24.

cumenta l'introduzione di Suzanne Paul alla trascrizione dal ms. Durham, Cathedral Library, A.III. 12, di 24 testi ritenuti sermoni²⁶.

Come era da aspettarsi, le citazioni dei Padri nei *Dicta* e nei sermoni è continua. Westermann nella sua trascrizione dei *Dicta* ha cercato di individuare anche le citazioni non dichiarate nei testi e, pur tenendo presente che rimane in parte ancora da affrontare nella sua complessità il problema delle eventuali citazioni indirette, l'ottimo lavoro fatto permette di rilevare che la presenza di Agostino è preminente (si rinvia a 23 sue opere, autentiche e spurie, fra le quali le più citate sono le *Confessiones*, il *De Trinitate*, le *Enarrationes in Psalmos* e i *Sermones*), seguito a distanza da Girolamo e da Gregorio Magno; spicca per contro la presenza di Bernardo di Chiaravalle, Isidoro e Rabano Mauro. Di quest'ultimo (del suo *De rerum naturis* in particolare), di Alano di Lilla e di Isidoro Suzanne Paul ha rilevato la presenza in alcuni sermoni²⁷. Il dato più interessante, però, rilevato dalla studiosa nella sua indagine è che, mentre per i Salmi 1-79 il commento o le note a commento sembrano discontinue, per il Salmi 80-100 il commento è organizzato e in qualche misura continuo, e inoltre che sarebbero presenti fonti greche a quel tempo non ancora accessibili: il cantiere è ora aperto²⁸!

Grossatesta - come del resto era consuetudine - si era creato un suo proprio 'schedario' per soggetti, e ci ha lasciato anche testimonianza del suo modo di procedere nell'organizzazione del materiale, e Olga Weijers

²⁶ PAUL 2002, 24-72. In GOERING 2013, 77-83 e 84-86 si può consultare rispettivamente la 'tabula' dei *Dicta* secondo il ms. Oxford, Bodleian Library, Bodley 798, ff. 121b-122va, e la corrispondenza fra i *Dicta* e il commento di Grossatesta ai salmi come è tramandato da quattro manoscritti.

²⁷ Cfr. PAUL 2002, 50-58.

²⁸ Cfr. PAUL 2002, 66-67, dove tuttavia non sono date ulteriori notizie; in GINTHER 2004, 193-210 è offerta la trascrizione del commento al salmo 100.

segnala la sua *Tabula* e le *Tabulae super Originalia Patrum* di Roberto Kilwardby (composte verso il 1250) come primi esempi legati all'ambiente delle università²⁹. Kilwardby organizza il materiale fornendo un repertorio alfabetico, mentre Grossatesta segue quella che si potrebbe definire una gerarchia tematica, analoga a quella codificata nelle *Sentenze* del Lombardo. Conservata nel solo manoscritto 414 della Bibliothèque municipale di Lione, la *Tabula* fu scoperta da S. Harrison Thomson, al quale dobbiamo la prima moderna classificazione delle opere di Grossatesta³⁰. Thomson la catalogò come *Concordancia Patrum*, fra la Bibbia e i Padri, e ne diede la prima descrizione. Di essa possediamo ora l'edizione curata da Philipp W. Rosemann³¹. Come annota l'editore, la *Tabula* è un prospetto generale che elenca 440 soggetti, suddivisi in nove *distinctiones* o categorie di soggetti: *de deo*; *de uerbo*; *de creaturis*; *de ecclesia*; *de sacra scriptura*; *de uiciis* (*dist.* 6 e 7); *de futuris*; *de anima et uirtutibus eius*, le cui 'voci' sono elencate a mo' di indice ai ff. 17r-19r, ma solo fino a metà della *dist.* 6 le voci sono corredate da concordanze. Ognuna di esse è contrassegnata da un simbolo-segno di 'concordanza', e alcuni di questi simboli sono stati rinvenuti nei margini di codici appartenuti a Grossatesta e si riferiscono a luoghi dei testi ivi contenuti, rivelando in questo modo la loro funzione³². Al 'tema' indicato da ogni voce corrispondono nell'ordine (ma non sempre sono tutte presenti) le fonti bibliche, poi i riferimenti alle opere dei Padri (Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno, Girolamo, Isidoro, Prudenzio, Basilio, lo ps. Dionigi, Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno, Origene) e di altri autori medievali (Boezio, Beda, Anselmo,

²⁹ Cfr. WEIJERS 1996, 175-7, 260-1.

³⁰ THOMSON 1940, 122-124.

³¹ ROSEMAN (ed.) 1995.

³² *Ibid.*, 235-237. Per i simboli, cfr. THOMSON 1955 e HUNT 1952-53 e HUNT 1955.

Bernardo, Ugo di San Vittore, Rabano Mauro, Pascasio Radberto) e infine nei margini corrispondenti *auctoritates* profane (scrittori latini, Aristotele, Ippocrate, Tolomeo, Avicenna, Algazali, Alazen). Il rinvenimento della *Tabula* ci ha permesso di entrare nell'officina di Grossatesta, e di constatare che non pochi dei 'temi' elencati dalle voci si ritrovano nei *Dicta*.

Magna magni Augustini auctoritas

Scorrendo la *Tabula* si nota che Agostino è sempre al primo posto fra i dottori, e che il rinvio a sue opere è ben più consistente rispetto agli altri Padri, fra i quali prevale Girolamo. Sopra si è accennato a due facce del pensiero e dell'azione di Grossatesta che sembrano in contrasto e che potrebbero portare a valutare la sua visione filosofico-teologica quasi risultato di una giustapposizione più che di una fusione, e questo contrasto è stato ritenuto da alcuni studiosi apparente (si pensi, fra gli studiosi, a McEvoy), da altri come momenti cronologicamente distinguibili e successivi, come passaggio da un orizzonte che escludeva Aristotele a un altro che lo includeva e superava la dimensione 'agostiniana' (Crombie e Marrone, ma per aspetti diversi)³³. Non è il caso di ritornare sulla questione, non perché abbiamo visto che Agostino è costantemente presente negli scritti del Lincolniense – lo è anche in quelli di Tommaso d'Aquino – ma perché non si individua un nucleo del suo pensiero che non si presenti animato dalla dimensione 'agostiniana', anche quando commenta Aristotele, come avviene a proposito della forma-*exemplar* delle cose/singolari e quindi della relazione *res/univer-sale/causa-ratio*, caso emblematico che vedremo ora al termine di questa breve indagine.

³³ MCEVOY 1982; CROMBIE 1953; MARRONE 1983.

L'apprezzamento della 'magna magni Augustini auctoritas', che si è posto nel titolo, si legge in apertura della lettera ad Adamo di Exeter nella quale Grossatesta cerca di chiarire nella prima parte come sia da intendere l'espressione 'Dio è forma e forma di tutte le cose':

Si autem quaeras, quid me moveat ad sentiendum Deum esse formam et formam omnium, respondeo: magna magni Augustini auctoritas. Ipse enim in libro secundo *De libero arbitrio* [II, 16-17, nn. 44-45] ait: «Si quicquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis vel animi consideratione capere non poteris, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihilum recidat, noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipientur, sed dimensis motibus et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros [...]»³⁴.

Partendo dal passo nel quale Agostino traccia la relazione fra mondo mutevole e Dio, che dà forma alle cose e le fa essere e permanere nel loro essere, punto di partenza confermato anche con passi dalle *Confessioni* (XIII, 2 n. 2, e XI, 30 n. 40) e dal *De Trinitate* (VIII, 2 n. 3), Grossatesta considera le accezioni di forma come modello, di forma come ciò che plasma la materia, come il sigillo la cera, e di forma come idea che sta nella mente dell'artigiano e che guida la sua opera nel forgiare la materia. In quest'ultimo modo è da intendere che Dio è forma di tutte le cose, e la trattazione si chiude con una citazione dall'*In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (I, 17), in cui Agostino ribadisce che l'artigiano realizza ciò che prima è concepito nella sua arte-mente³⁵. Questa spiegazione, tuttavia, non entra nel merito della costituzione ontologica della realtà e mira a mettere in luce la relazione fra Dio e il creato, prevale cioè in essa la dimensione teologico-pastorale che porta Grossatesta a concludere:

³⁴ Cfr. BAUR 1912, 107, 4-16.

³⁵ Per un'articolata analisi dell'opuscolo mi limito a rinviare a MCEVOY 1982, 52 ss.

Sic inquam percipies ex iam dictis aeternam Patris sapientiam esse formam omnium, sicut talis figura sigilli argentei, si esset, esset forma cerae sua similitudine praedicto modo impressae. Non tamen hanc similitudinem de modo, quo Deus est forma omnium, sicut nec supradicta attuli sicut usquequa-que congruam divinae excellentiae, quia sicut creatura eius similitudinem etiam non potest perfecte exprimere, sic nec mens creata potest aliquid perfecte et ei ex omni parte simile fingere³⁶.

Per contro, se leggiamo il *De statu causarum*, la spiegazione della natura delle quattro cause e della loro relazione è limitato per dir così al punto di vista filosofico, e l'*auctoritas* è Aristotele (si citano *Metafisica*, II, 2 e probabilmente VIII, 4; *De gen. et corr.*, I, 7.323b32 ss.)³⁷. Tuttavia, nella trattazione della causa formale, oltre alla principale suddivisione in *forma substantialis* e *forma materialis*, ritroviamo più che echi della lettera ad Adamo e l'enunciazione dell'esistenza separata della forma-*exemplar*:

[...] tertio modo dicitur (*scil.* forma substantialis) simul exemplar et quo res est. Exemplar dicitur solum forma illa, quae est in mente artificis, non forma illa, quae est illud, quo res est et non exemplar. [...] Forma vero, quae simul est exemplar et quo res est, non est coniuncta rei, sed abstracta, simplex et separata. Haec est forma prima, quae qualiter sit forma prima, difficile est explanare³⁸.

Se facessimo ricorso alla *Tabula* troveremmo questi appunti:

<De forma>

augustinus · super · genesim ad litteram · I · I · De libero arbitrio · I · I ·

<In the right margin:> ¶ aristoteles de animalibus · 12 · me[[thaphisica]] | II c · 3 · c · 5 · aui[[cenna]] | metaphisica · I · 2 · alga[[zel]] | metaphisice · tractatus · I · pl[[]] | ta aristoteles I · 2 · metaphisica · I [[]] | 4³⁹.

Appare subito che il contesto filosofico di riferimento è più articolato rispetto a quello dei due opuscoli, anche se il rinvio alle fonti non è molto circoscritto. Quanto al *De Genesi ad litteram*, è assai probabile che si tratti di I, 4, 9 in particolare, dove Agostino commenta il passaggio dalla mate-

³⁶ Cfr. BAUR 1912, 111, 21-29.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, 120-126.

³⁸ *Ibidem*, 124, 25-28 e 125, 23-25

³⁹ Cfr. ROSEMANN 1995, 276.

ria informe alla materia formata, mentre non si è individuato un luogo specifico per il libro I del *De libero arbitrio*. Nel caso del rinvio alla *Metafisica* di Aristotele, la valutazione è sospesa, perché se leggessimo ‘liber II’, il rinvio è impreciso, perché termina al c. 3, e leggere ‘liber 11’ creerebbe problemi, perché fu tradotto solo più tardi da Moerbeke; salvo pensare che Grossatesta rinviasse direttamente al testo greco, ipotesi abbastanza azzardata, dal momento che – a mia conoscenza – non sono stati rilevati casi analoghi nei suoi scritti. Il riferimento al libro 12 del *De animalibus* potrebbe riguardare il passo *De partibus animalium*, II, 1.646a29-34⁴⁰. Appaiono molto più pertinenti la menzione della *Metafisica* di Algazali, probabilmente al ‘Capitulum de comitancia hyle et forme’ della prima parte⁴¹, e quella della *Metafisica* di Avicenna, ai capitoli 3 e 4 del II trattato, mi sembra⁴².

A questo punto è naturale chiedersi se in Grossatesta si trovino luoghi in cui egli abbia in qualche modo unificato la tradizione platonico-agostiniana ed elementi aristotelici riguardo alla dottrina della forma-*exemplar*. A mia conoscenza, il luogo in cui egli illustra in modo articolato il suo pensiero al riguardo è il noto passo del commento agli *Analytica Posteriora*, uno dei suoi brani più citati:

Hic autem oritur questio quomodo universalialia sunt incorruptibilia, cum singularialia sint corruptibilia, et non existentibus primis impossibile est aliquid aliorum remanere; et manifestum est quod de universalibus repertis in singularibus corruptibilibus fit demonstratio. Ad hoc dicendum quod universalialia sunt principia cognoscendi et apud intellectum purum et separatum a phantasmatibus, possibilem contemplari lucem primam, que est causa prima, sunt principia

⁴⁰ Cfr. ARISTOTELES 1998, 33: «Et manifestum est non sermone sequenti tantum quod istae res sunt secundum hanc dispositionem, sed etiam ex diffinitione. Quoniam quodcumque generatur, ab aliquo generatur, et est in aliquo, et ex primo ad primum, scilicet ex primo moventi quod habet naturam ad aliquam formam».

⁴¹ Cfr. MUCKLE (ed.) 1933, 16-19.

⁴² Cfr. VAN RIET (ed.) 1977, 82-103.

cognoscendi rationes rerum increate ab eterno existentes in causa prima. Cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares, et ipse sunt etiam creatrices. Et he sunt quas vocavit Plato ydeas et mundum archetypum, et he sunt secundum ipsum genera et species et principia tam essendi quam cognoscendi, quia, cum intellectus purus potest in his defigere intuitum, in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas, sed ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera. Et planum est quod ista universalia omnino sunt incorruptibilia. Item in luce creata, que est intelligentia, est cognitio et descriptio rerum creatarum sequentium ipsam; et intellectus humanus, qui non est ad purum defecatus ita ut possit lucem primam immediate intueri, multotiens recipit irradiationem a luce creata, que est intelligentia, et in ipsis descriptionibus que sunt <in> intelligentia cognoscit res posteriores, quarum forme exemplares sunt ille descriptiones. Cognitiones enim rerum subsequenter, que cognitiones sunt in ipsa mente intelligentie, sunt forme exemplares et etiam rationes causales create rerum posterius fiendarum. Mediante enim ministerio intelligentiarum virtute cause prime processerunt in esse species corporales. He igitur ydee create sunt principia cognoscendi apud intellectum ab eis irradiatum et apud talem intellectum sunt genera et species; et manifestum est quod hec universalia sunt iterum incorruptibilia. Iterum virtutibus et luminibus corporum celestium sunt rationes causales specierum terrestrium, quarum individua sunt corruptibilia; et apud intellectum non possibilem contemplari lucem incorporalem creatam vel increatam in se ipsa, possibilem tamen speculari has rationes causales sitas in corporibus celestibus, sunt he causales rationes principia essendi et cognoscendi et sunt incorruptibilia⁴³.

Dopo aver descritto i modi di essere delle idee-*rationes* nella mente divina, nelle intelligenze e nei corpi celesti, tratta delle *rationes* che sono fondamento (*principium*) della nostra possibilità di conoscere le cose che sono composte di materia e forma, cogliendone il genere e la specie. Grossatesta poi sembra ritenere che il nostro modo di conoscere possa fermarsi per così dire alla conoscenza degli aspetti o connotazioni accidentali delle cose che ‘sono conseguenti alle loro vere essenze’, senza cioè andare oltre ciò che appare e colpisce i sensi: questo avviene perché nella nostra condizione l’intelletto è *debilis*, mentre – come Grossatesta afferma in altri importanti e complementari ben

⁴³ Cfr. ROSSI (ed.) 1981, 139-140.

noti passi del commento⁴⁴ – se non fosse appesantito e trattenuto dalla massa corporea – per sua natura sarebbe in grado di cogliere la vera ‘natura’, l’*exemplar* delle cose:

Quarto modo cognoscitur res in sua causa formali, que est in ipsa a qua ipsa est hoc quod est, et secundum quod in ista forma, que est pars rei, videtur ipsa eadem forma, sicut lux in se ipsa videtur; et secundum quod in ipsa videtur materia, que similiter est pars rei, ipsa forma non est genus vel species, sed secundum quod ipsa forma est sicut totius compositi, et secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum sic est genus vel species et principium essendi et predicabile in quid. Et sic fiunt demonstrationes de generibus et speciebus et per genera et species, sic verissima est diffinitio que constat ex genere et differentia. Et hec est sententia Aristotelis de generibus et speciebus. Intellectus autem debilis, qui non potest ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solum consequentibus essentias veras rerum, et apud illum sunt accidentia consequentia genera et species, et sunt principia solum cognoscendi et non essendi⁴⁵.

Questi passi hanno naturalmente suscitato notevole interesse nel corso del tempo, in particolare nel dibattito storiografico mirante a connotare forme di ‘agostinismo’ e di ‘aristotelismo’ dopo l’entrata di Aristotele in Occidente, ma credo che non si sia andati al di là dell’in-dividuazione di echi agostiniani e avicenniani: la classificazione dei cinque modi di essere degli universali gerarchicamente formulata da Grossatesta non sembra aver ancora la fonte o le fonti⁴⁶. In un altro luogo del commento Grossatesta insiste nel chiarire che le *rationes increate* non hanno e non potrebbero avere funzione alcuna nel nostro modo attuale di conoscere, perché non sono ‘di questo mondo’:

Unde omne quod predicatur simpliciter repertum est in subiecto vel de subiecto, quia forme separate a subiectis, quas posuit Plato genera et species et predicabilia, sunt sicut prodigia que format error intellectus, sicut sunt prodigia in natura que format natura errans, quia licet sint ydee et rationes rerum increate

⁴⁴ *Ibid.*, 213, 228-215, 271, dove è esposto il processo di formazione dell’universale *in-complexum* e *complexum*, e l’universale *complexum experimentale*.

⁴⁵ *Ibid.*, 141, 131-145.

⁴⁶ Mi limito a rinviare il lettore a GILSON 1926-27; MCEVOY 1982, 340 ss.; MARRONE 1983, 166 ss.; ROSSI 1995, 68-71.

ab eterno in mente divina, ipse ydee nichil pertinent ad ratiocinationem in qua predicatur aliquid de aliquo. Ipse itaque ydee in se prodigia non sunt, sed cum intellectus vult facere eas predicabiles de rebus a quibus sunt divise et separate, in hac ordinatione prodigia sunt. Demonstrationes enim et ratiocinationes fiunt de simpliciter predicabilibus in quibus predicatum et subiectum sunt idem in subiecto, et non sunt res divise⁴⁷.

Se ricorressimo di nuovo alla *Tabula* ('De racionibus in mente diuina') avremmo parecchie indicazioni di fonti agostiniane, che rinviano però a interi libri, ai libri 5, 6, 7 per il *De Genesi*, e ai libri 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16 per il *De civitate*, e pure al libro I dei *Moralia* di Gregorio Magno, nonché al c. 7 del *De veritate* di Anselmo, nei quali il riferimento alle *rationes* è indiretto⁴⁸. Possiamo, invece, trovare una trattazione specifica nella *Quaestio 46 De ideis* nel *De diversis quaestionibus LXXXIII*, dove Agostino indica l'origine del termine 'idea', ne dà la definizione e cerca di descrivere come possano essere da noi intuite e colte nel loro essere nella mente di Dio⁴⁹. Notizie analoghe sull'origine del termine e della nozione di

⁴⁷ Cfr. ROSSI (ed.) 1981, 224.

⁴⁸ Cfr. ROSEMANN (ed.), 268.

⁴⁹ Cfr. MUTZENBECHER (ed.) 1975, 70-73: «1. Ideas Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo uel res ipsae non erant, quas ideas uocauit, uel a nullo erant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam non est uerisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas uocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis uis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. Credibile est etiam praeter Graeciam fuisse in aliis gentibus sapientes, quod etiam Plato ipse non solum peregrinando sapientiae perficiendae causa satis testatur, sed etiam in libris suis commemorat. Hos ergo, si qui fuerunt, non existimandum est ideas ignorasse, quamuis eas alio fortasse nomine uocauerint. Sed de nomine hactenus dictum sit. Rem uideamus, quae maxime consideranda atque noscenda est, in potestate constitutis uocabulis, ut quod uolet quisque appellet rem quam cognouerit.

2. Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur. Si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae -; sed tamen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae forma-

'idea' e altri spunti sulla natura delle *rationes* nella mente di Dio Grossa-
testa poteva leggerle nel libro VIII del *De civitate* e nel *De Genesi*, ma non
nella formulazione chiara della nostra *Quaestio*. Ma quando si tratta del

tae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina
intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas
tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.
Anima uero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est,
ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie uel oculo suo interiore atque intellegibili.
Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura
fuerit, haec asseritur illi uisioni esse idonea, id est, quae illum ipsum oculum, quo ui-
dentur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas uidere intendit,
habuerit. Quis autem religiosus et uera religione imbutus, quamuis nondum haec pos-
sit intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est
quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur ut sint, auctore Deo
esse procreata, eoque auctore omnia quae uiuunt uiuere, atque uniuersalem rerum in-
columitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo
moderamine celebrant, summi dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto
atque concesso, quis audeat dicere deum inrationabiliter omnia condidisse? Quod si
recte dici uel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione
homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt crea-
ta rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente creatoris?
Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod
constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum
creatarumue rationes diuina mente continentur, neque in diuina mente quidquam nisi
aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales ap-
pellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae uerae sunt, quia aeternae sunt et
eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit
quidquid est, quoquo modo est. Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a deo
conditae, omnia superat et deo proxima est, quando pura est; eique in quantum cari-
tate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et inlus-
trata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est
per intellegentiam suam, istas rationes, quarum uisione fit beatissima. Quas rationes,
ut dictum est, siue ideas siue formas siue species siue rationes licet uocare, et multis
conceditur appellare quod libet, sed paucissimis uidere quod uerum est».

vescovo di Lincoln ci sono talvolta delle sorprese. Infatti, se leggiamo le argomentazioni di Eustrazio quando Aristotele nel libro I della *Nicomachea* (in particolare I, 7,1096a1014) parla del fine, del fine dell'uomo, per arrivare alla definizione di 'bene', ci imbattiamo in un appassionato confronto fra la concezione delle idee-universali secondo Platone e secondo Aristotele, dove incontriamo termini che ci sembrano familiari:

*Universale autem melius forte perscrutari. Nunc universale non ut in logicis speculationibus dicitur. Illic quidem enim quod de multis dicitur et posterius est generatione, hic autem quod ante | multa velut praesubsistens eis et illis ad ipsum recipientibus subsistentiam. Ita enim qui circa Platonem dicebant, ratione quaedam inducentes enhypostatas (id est per se subsistentes) divinas intellectuales, ad quas dicebant omnia materialia esse et fieri, quas et species et ideas vocabant et tota et universalia, praesubsistentes quidem his quae in corporibus sunt speciebus, separatas autem ab his omnibus, in conditoris Dei mente existentes, altera quaedam secundum ipsas in materia figurantis. Universalia autem et tota haec dicebantur, quoniam unumquodque illorum unum ens habet multa ex illo et secundum illud facta in corpore et materialia, ad quae illud universale et totum dicebatur non intelligibiliter ut universale logicum sed intellectualiter. *Universale* quidem velut subsistens multis separabiliter quae secundum illud facta sunt, *totum* autem velut in ratione partium ordinarum quae ad illud referuntur velut ad totum, non ex ipsis compositum neque in ipsis intellectum, sed ante ipsas quidem ens et manens secundum se ipsum. [...]. Dicebant autem species sive ideas dicentes exempla praeiacere Conditori, ut aspiciens ad ipsa velut praecentralia et praefiguralia praeparet materialia. Dicebant etiam exempla illa rationes conditrices et velut | notiones facientis | | et speculationes, non ut qualitates quasdam vel scientias supervenientes ab extra, sed ut principaliter entia et subsistentia et operativa et intellectualia et eorum quae in materia archetypa. Rationes enim divinas omnes species sive ideas aiunt, has quidem inferiores, has autem superhabentes, et nullam ipsarum specierum esse inefficacem, quae non propriam operationem secundum progressum in ea quae sub ipsa habeat, secundum quod ordinatur. Est quidem utique et natura | species, sed a corporibus inseparabilis, subintrans per corpora et intus ipsa formans et disponens. Ideas autem non ita aiunt, sed rationes enypostatas , superstantes omnino et supererectas et corporibus et naturis, numerum quemdam divinum per quem velut per exemplum Conditorem operari materialem factionem. Tanta et de his, ut sciamus qualiter haec ponebant qui circa Platonem, quibus Aristoteles opponitur, interimere ante multa universale temptans⁵⁰.*

⁵⁰ Cfr. MERCKEN (ed.) 1973, 69,85-71, 47.

Michele Trizio, che con lavoro encomiabile sta completando l'edizione dei commenti greci ai libri V e VI dell'*Etica* tradotti da Grossatesta, ha iniziato a far emergere la forte connotazione neoplatonica nell'esegesi di Eustrazio in particolare, facendo intravedere nuovi canali che hanno ulteriormente condizionato la formazione del pensiero filosofico e teologico latino già dalla prima metà del secolo XIII⁵¹. Si ritiene che la traduzione di Grossatesta dell'*Etica Nicomachea* e del *corpus* dei commenti greci sia stata portata a termine alla fine degli anni '40, ma che un progetto di tale mole sia stato concepito e realizzato nel corso di alcuni anni. Il commento agli *Analytica Posteriora* si suole collocare verso la fine degli anni '20, e ci sono indizi che fanno ritenere che in quegli anni egli non fosse totalmente digiuno della lingua greca⁵², fattore che occorre tener sempre presente quando si studiano i suoi scritti. Non è infrequente, tuttavia, che sia lui stesso a minimizzare o ridimensionare sue dottrine, quasi con una sorta di understatement, come accade anche a proposito della teoria delle idee-universali-*rationes* appena accennata; infatti, quando ritorna per inciso sulla questione, sempre nel commento, adotta una clausola che si direbbe 'agostiniana':

Si autem universalia sunt ydee in mente divina, tunc universalia ubique sunt per modum quo causa prima ubique est. Si vero universalia sunt rationes rerum causales create, que sunt virtutes site in corporibus celestibus, tunc etiam ipse ubique sunt, quia virtutes corporum celestium ubique reperiuntur. Quomodo autem causa prima ubique sit et quomodo virtutes corporum celestium ubique sint et quomodo intellectus sit ibi ubi est illud quod intelligitur et amans ubi est illud quod amatur, altioris est negotii et non est nostre possibilitatis explanare. Verumtamen quod ita sit scimus, modum autem comprehendere non sufficimus⁵³.

In effetti, nella *Quaestio* Agostino ricorre a un'analogia espressione:

⁵¹ Cfr. TRIZIO 2009 e 2011.

⁵² Cfr. ROSSI (ed.) 1981, 21.

⁵³ *Ibidem*, 266-267.

Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est⁵⁴.

Ma fra le parole di Grossatesta: «quomodo intellectus sit ibi ubi est illud quod intelligitur et amans ubi est illud quod amatur» si nasconde il *De Trinitate* di Agostino :

Quae cum ita sint attendamus ista tria quae invenisse nobis videmur. Nondum de supernis loquimur, nondum de deo patre et filio et spiritu sancto, sed de hac impari imagine attamen imagine, id est homine; familiarius enim eam et facilius fortassisintuetur nostrae mentis infirmitas.

Ecce ego qui hoc quaero cum aliquid amo tria sunt, ego et quod amo et ipse amor. Non enim amo amorem nisi amantem amem, nam non est amor ubi nihil amatur. (*De Trin.*, IX, 2)

Nel *Dictum* 56 è assente l'*intellectus* :

Locus autem amoris res amata est. Ibi enim est amor, teste Augustino, ubi est quod amatur. 'Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum'. (Mt. 6, 21)⁵⁵.

⁵⁴ Vedi sopra, nota 47.

⁵⁵ Cfr. WESTERMANN, 111.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTLE 1998 = ARISTOTLE, *De animalibus*, Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Part Two, Books XI-XIV: *Parts of Animals*, AAFKE M.I. VAN OPPENRAIJ (ed.), Leiden-Boston-Köln, Brill.

BACKHUS 1997 = IRENA BACKHUS (ed.). *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., Leiden-New York-Köln, Brill.

BAUR 1912 = LUDWIG BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IX).

BÉRIOU ET ALII 2013 (I e II) = NICOLE BÉRIOU, REINER BERNDT, MICHEL FÉDOU, ADRIANO OLIVA, André Vauchez (eds.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres -. Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, 2 voll., Münster, Aschendorff Verlag.

BUTTNER 1939 = CHARLES H. BUTTNER (ed.), HUGONIS DE SANCTO VICTORE *Didascalicon. De studio legendi*, Washington, The Catholic University Press.

CALLUS 1954 = DANIEL A. CALLUS, «The Contribution to the Study of the Fathers made by the Thirteenth-Century Oxford Schools», *Journal of Ecclesiastical History*, 5 (1954), 39-48.

CALLUS 1955 = DANIEL A. CALLUS (ed.), *Robert Grosseteste Scholar and Bishop. Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of his Death, With an Introduction by Sir Maurice Powicke*, Oxford, At the Clarendon Press.

CORTESI 2004 = MARIAROSA CORTESI (ed.), *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII-XV)*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo.

CORTESI 2010 = MARIAROSA CORTESI (ed.), *Leggere i Padri tra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi, Cremona, 21-22 novembre 2008*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo.

CORTESI-LEONARDI 2000 = MARIAROSA CORTESI, CLAUDIO LEONARDI (eds.), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo, Atti del Convegno, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997*. Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo.

DALES, GIEBEN 1982 = RICHARD C. DALES, SERVUS GIEBEN (eds.), *Robert Grosseteste, Hexaëmeron*, London, Published for The British Academy by The Oxford University Press.

DALES, KING 1986 = RICHARD C. DALES, EDWARD B. KING (eds.), *Robert Grosseteste, De cessatione legalium*, London, published for The British Academy by The Oxford University Press.

DALES, KING 1987 = RICHARD C. DALES, EDWARD B. KING (eds.), *Robert Grosseteste, De decem mandatis*, London, Published for The British Academy by The Oxford University Press.

DIONISOTTI 1988 = CARLOTTA DIONISOTTI, «On the Greek Studies of Robert Grosseteste», in DIONISOTTI ET ALII 1988, 19-39.

DIONISOTTI ET ALII 1988 = CARLOTTA DIONISOTTI, ANTHONY GRAFTON, JILL KRAYE(eds.), *The Uses of Greek and Latin. Historical Essays*, London, The Warburg Institute-University of London.

DOLBAU 2013 = FRANÇOIS DOLBAU, «La formation du Canon des Pères, du IV^e au VI^e siècle», in BÉRIOU ET ALII 2013 (I e II), 18-39.

EHRLE 1970 = FRANZ EHRLE, *Gesammelte Aufsätze zur Englischen Scholastik*. Hrsg. von FRANZ PELSTER S.J., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

FLOOD, GINTHER, GOERING (eds.) 2013 = JOHN FLOOD, JAMES R. GINTHER, JOSEPH W. GOERING (eds.), *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu. New Editions and Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

GIEBEN 1964 = SERVUS GIEBEN, «Traces of God in Nature According to Robert Grosseteste. With the Text of the Dictum “Omnis creatura speculum est”», *Franciscan Studies* 24 (1964), 144-158.

GIEBEN 1967 = SERVUS GIEBEN, «Robert Grosseteste on Preaching. With the Edition of the Sermon “Ex rerum initiatarum” on Redemption», *Collectanea Franciscana* 37 (1967), 100-141.

GIEBEN 1995 = SERVUS GIEBEN, «Robertus Grosseteste: Bibliographia 1970-1991», in MCEVOY 1995, 415-431.

GILSON 1926-27 = ÉTIENNE GILSON, «Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge* 1 (1926-27), 5-127.

GINTHER 2004 = JAMES R. GINTHER, *Master of the Sacred Page. A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30-1235*, Aldershot, Ashgate.

GOERING 2013 = JOSEPH W. GOERING, «Robert Grosseteste's *Dicta*. The State of the Question», in FLOOD, GINTHER, GOERING (eds.) 2013, 64-86.

GRANE ET ALII 1993 e 1998 = LEIF GRANE, ALFRED SCHINDLER, MARKUS WRIEDT (eds.), «*Auctoritas Patrum*». *Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Mainz, P. von Zabern 1993; «*Auctoritas Patrum*». II. *Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert. New contributions on the reception of the Church Fathers in 15th and 16th centuries*, Mainz, Philipp von Zabern Verlag 1998.

HUNT 1952-53 = RICHARD W. HUNT, «Manuscripts Containing the Indexing Symbols of Robert Grosseteste», *Bodleian Library Record* 4(1952-53), 241-255.

HUNT 1955 = RICHARD W. HUNT, «The Library of Robert Grosseteste», in CALLUS 1955, 121-145.

LÉRTORA MENDOZA 2008 = CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, «La Espiritualidad Patrística en la Obra de Roberto Grossatesta», in JOÃO J. VILACHÃ (ed), *Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média. Philosophy and Spirituality in the Middle Ages* (= *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, fasc. 1, (2008).

LEWIS 1991 = NEIL LEWIS, «The First Recension of Robert Grosseteste's *De libero arbitrio*» *Mediaeval Studies* 53 (1991), 1-87.

LEWIS 1997 = NEIL LEWIS, «Robert Grosseteste and the Church Fathers», in BACKHUS 1997, I, 197-229.

LUARD 1861 = HENRY R. LUARD (ed.), *Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolniensis Epistolae*, London, Longman, Green, Longman and Roberts (Digitally printed version: Cambridge University Press, Cambridge 2012).

DE LUBAC 1952 = HENRI DE LUBAC, «A propos de la formule: 'diversi, sed non adversi'», in *Mélanges Jules Lebreton*, II, Paris, aux bureaux de la Revue, 1952, 27-40 (= «Recherches de science religieuse», 60, 1951-52).

MANTELLA, GOERING 2010 = FRANK A. C. MANTELLO, JOSEPH GOERING (transl.), *The Letters of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, Translated with Introduction and Annotation*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.

MCEVOY 1974 = JAMES MCEVOY, «The sun as *res* and *signum*: Grosseteste's commentary on *Ecclesiasticus* ch, 43, vv. 1-5» *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 41 (1974), 38-91 (ora anche in JAMES MCEVOY, *Robert Grosseteste, Exegete and Philosopher*, Brookfield, Ashgate 1994, nr. I).

MCEVOY 1980 = JAMES MCEVOY, «Robert Grosseteste's theory of human nature, with the text of his conference 'Ecclesia Sancta Celebrat'», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 47 (1980), 131-187 (ora anche in JAMES MCEVOY, *Robert Grosseteste, Exegete and Philosopher*, Brookfield, Ashgate 1994, nr. III).

MCEVOY 1982 = JAMES MCEVOY, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press.

MCEVOY (ed.) 1995 = JAMES MCEVOY (ed.), *Robert Grosseteste: New Perspectives on His Thought and Scholarship*, Steenbrugis, In Abbatia S. Petri, Turnhout, Brepols Publishers.

MCEVOY 1996 = JAMES MCEVOY, *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Milano, Jaca Book.

MCEVOY ET ALII 1995 = JAMES MCEVOY, LAURA RIZZERIO (edd.), *Roberti Grosseteste Expositio in Epistolam Sancti Pauli ad Galatas*; RICHARD C. DALES (ed.), *Glossarum in Sancti Pauli Epistolas fragmenta*; PHILIPP W. ROSEMAN (ed.), *Tabula*, Turhnolti, Typographi Brepols Editores Pontificii (CCCM 130).

MCEVOY 2000 = JAMES MCEVOY, *Robert Grosseteste*, Oxford, Oxford University Press.

MARRONE 1983 = STEVEN P. MARRONE, *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

MERCKEN (ed.) 1973 = PAUL H. F. MERCKEN (ed.), *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253), I: Eustratius on Book I, and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Critical Edition with an Introductory Study, Leiden, E.J. Brill.

MEUNIER 2009 = BERNARD MEUNIER, «Genèse de la notion de «pères de l'Église» aux IV^e et V^e siècles», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 93, 2009, 315-31.

MEUNIER 2013 = BERNARD MEUNIER, «L'autorité des pères entre Antiquité et Moyen Âge», in BÉRIOU ET ALII 2013 (I e II), 565-574.

MUCKLE (ed.) 1933 = JOSEPH T. MUCKLE (ed.), *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, Toronto, St. Michael's College.

MUTZENBECHER (ed.) 1975 = ALMUT MUTZENBECHER (ed.), *Sancti Aurelii Augustini De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulcitii quaestionibus*, Turnholti, Brepols (CCSL 44A).

O'CARROL 2003 = MAURA O'CARROL (ed.), *Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition. Papers delivered at the 'Grosseteste Colloquium' held at Grey friars, Oxford on 3rd July 2002*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini.

PAUL 2002 = SUZANNE PAUL, *An Edition and Study of Selected Sermons of Robert Grosseteste*, 2 voll., PhD Dissertation, University of Leeds, Centre for Medieval Studies.

RAEDTS 1987 = PETER RAEDTS, *Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology*, Oxford, Clarendon Press

RIZZERIO 1992 = LAURA RIZZERIO, «Robert Grosseteste, Jean Chrisostome et l' 'expositor graecus' dans le commentaire 'super epistolam ad Galatas'», in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), 166-209.

RIZZERIO 1994 = LAURA RIZZERIO, «Les sources orientales et occidentales dans l'exégèse de Robert Grosseteste», in Jacques Follon, James McEvoy (eds.), *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Louvain-Paris, Éditions Peeters, 119-145.

ROSEMANN (ed.) 1995 = PHILIPP W. ROSEMANN, «Tabula magistri Roberti Lincolniensis episcopi cum additione fratris Adae de Marisco (ex cod. Lyon, Bibliothèque municipale 414, fols. 17^r-32^r)», in MCEVOY ET ALII 1995, 235-320.

ROSSI (ed.) 1981 = PIETRO ROSSI (ed.), *Robertus Grosseteste, Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, Firenze, L.S. Olschki.

ROSSI 1995 = PIETRO B. ROSSI, «Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge», in MCEVOY 1995, 53-75.

ROSSI 2010 = PIETRO B. ROSSI, «'Diligenter notare', 'pie intelligere', 'reverenter exponere': i teologi medievali lettori e fruitori dei Padri», in CORTESI 2010, 39-64.

SMALLEY 1955 = BERYL SMALLEY, «The Biblical Scholar», in CALLUS 1955, 70-97.

SOUTHERN 1992 = RICHARD W. SOUTHERN, *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Second Edition, Oxford, Clarendon Press.

STREITZ 1996 = ELIZABETH M. STREITZ, *Robert Grosseteste, Commentarius in Psalmos, I-XXXVI*, PhD Dissertation, University of Southern California.

THOMSON 1940 = HARRISON S. THOMSON, *The Writings of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln, 1235-1253*, Cambridge, At the University Press

THOMSON 1955 = HARRISON S. THOMSON, «Grosseteste's Concordantial Signs» *Mediaevalia et Humanistica* 9 (1955), 39-53.

TRIZIO 2009 = MICHELE TRIZIO, «Neoplatonic Source-Material in Eustratios of Nicaea's Commentary on Book VI of the 'Nicomachean Ethics'», in CHARLES BARBER, DAVID JENKINS (eds.), *Mediaeval Greek Commentaries on the 'Nicomachean Ethics'*, Leiden, Boston, Brill, 71-109.

TRIZIO 2011 = MICHELE TRIZIO, «'Dissensio philosophorum'. Il disaccordo tra Platone e Aristotele nei commenti filosofici di Eustrazio di Nicaea (†1120)», in ALESSANDRO PALAZZO (ed.), *L'Antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Trento, 27-29 settembre 2010, Porto, FIDEM*, 17-37.

VAN RIET (ed.) 1977 = SUZANNE VAN RIET (ed.), *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive de scientia divina, I-IV*, Louvain, Leiden, E. Peeters.

WEIJERS 1996 = OLGA WEIJERS *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e -XIV^e siècles)*, Turnhout, Brepols, pp. 175-7, 260-1.

WESTERMANN EDWIN J. (ed.), *Roberti Grosseteste Lincolniensis Episcopi Dicta* (e cod. Oxoniense, Bodley, 798), a c. di JOSEPH W. GOERING, in *The Electronic Grosseteste*, <http://www.grosseteste.com/dicta.htm>

IN MARGINE ALLA PRESA DI POSIZIONE DI AGOSTINO SUL TEMA DELLA GUERRA GIUSTA: LA RELIGIONE CRISTIANA COME GARANZIA DI STABILITÀ DELLO STATO

STEFANO SIMONETTA

Chi decida di spingersi oltre il luogo comune secondo cui all'origine della dottrina cristiana del *bellum iustum* vi sarebbe Aurelio Agostino e intraprenda un lavoro di ricostruzione per via indiziaria del suo pensiero effettivo al riguardo, raccogliendo gli elementi frammentari disseminati in un gran numero di scritti dell'Ipponate e provando a comporli in un quadro il più possibile coerente¹, si imbatte anche in alcune pagine di estremo interesse, da cui è possibile evincere come Agostino concepisse i rapporti fra religione cristiana e Impero, ossia quale fosse la sua personale soluzione di una delle questioni più complesse sollevate dalla sequenza di avvenimenti che in meno di un secolo aveva trasformato il cristianesimo da culto clandestino a religione di Stato, innalzandolo dal sottosuolo sino ai palazzi del potere.

A rivestire particolare importanza sotto questo profilo, all'interno del dossier di citazioni agostiniane sul tema della guerra parzialmente assemblato per la prima volta da Graziano nella sezione del suo *Decretum* ove ci s'interrogava in merito alla possibilità di com-

¹ Trattandosi di Agostino, la metafora più adatta è senza dubbio quella di un mosaico.

battere senza peccare e agli eventuali requisiti di un conflitto legittimo, sono soprattutto taluni passi contenuti nell'Epistola 138, composta nel 411-412². Di fronte alle sollecitazioni del destinatario della lettera, il tribuno Flavio Marcellino³, il quale lo aveva precedentemente interpellato (nella lettera 136) circa la tesi di quanti credevano di rinvenire nella predicazione e nella dottrina di Cristo elementi del tutto inconciliabili con le leggi, le consuetudini e le esigenze dello Stato⁴, «nella misura in cui esse prescrivono di non rendere male per male e, al contrario, di porgere sempre l'altra guancia»⁵, Agostino reagisce ricordando la tradizionale inclinazione degli antichi romani

² Lettera che - detto per inciso - contiene anche una presa di posizione illuminante per comprendere le apparenti incongruenze fra le linee di condotta adottate dal vescovo di Ippona in differenti momenti della sua vita, per esempio a proposito del ricorso alla minaccia di violenza fisica nei confronti dei dissidenti religiosi: «Mutata temporis causa, quod recte ante factum fuerat, ita mutari vera ratio plerumque flagitat (...). Ita ab una eadem persona diversis temporibus, tunc oportet aliquid fieri, tunc non oportet, non quod sui dissimilis sit, qui facit, sed quando facit» (AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 4, p. 277, 55-64).

³ L'alto funzionario che era stato inviato in Africa quale mediatore fra cattolici e donatisti e che, su incarico dell'imperatore Onorio, nella primavera del 411 aveva convocato e presieduto i lavori della Conferenza di Cartagine, al termine della quale aveva dato ragione alla delegazione di rappresentanti del clero cattolico, confutando ufficialmente le posizioni della controparte.

⁴ Marcellino attribuisce in particolare tale presa di posizione ai membri del circolo pagano costituitosi intorno a un patrizio di nome Volusiano, «a parere del quale, sebbene non si pronuncii apertamente al riguardo, è evidente che molti guai sono capitati allo Stato a causa di quegli imperatori cristiani che hanno osservato in massima parte i dettami della dottrina cristiana» (AGOSTINO 2009, *Ep.*, 136, 2, p. 255, 51-53).

⁵ «Nam quis, inquit, tolli sibi ab hoste aliquid patiat, vel Romanae provinciae depraedatoribus non mala velit belli iure reponere?» (AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 9, p. 280, 148-150). Agostino si trova pertanto costretto ad allontanare dai cittadini cristiani il sospetto che essi non abbiano a cuore la difesa dei territori imperiali e non avvertano l'esigenza di riparare gli eventuali torti subiti per opera dei tanti nemici da cui Roma è circondata.

al perdono delle *iniuriae* ricevute⁶ ed equiparando il «desiderio di dimenticare ogni offesa» per il quale, ad esempio, Cesare viene lodato da Cicerone all'atteggiamento mentale cui ciascun cristiano è tenuto in ossequio al precetto che impone loro di non rispondere mai al male subito⁷. Qui è da sottolineare come nell'interpretazione dell'Ipponate «Non rendere male per male» (Rm, 12, 17) significhi appunto, semplicemente, rifuggire dalla brama di vendetta («abhorere ab ulciscendi libidine»), ma talora implichi - e sia compatibile con - la necessità di adottare severe misure correttive verso chi deve essere «contrastato con e per misericordia»⁸, risanato «a dispetto della sua volontà»⁹. Sono perciò del tutto infondate, a suo dire, le accuse di chi bolla la religione cristiana come «nemica dello Stato» in quanto ispirata a principi in palese contrasto con le sue norme giuridiche e, dunque, destabilizzanti nonché, almeno potenzialmente, eversivi; al contrario, secondo Agostino, se le si prestasse l'ascolto che merita, essa darebbe a Roma «un fondamento, una consacrazione e una stabilità» quali mai ha conosciuto nel corso della sua storia, «longe melius Romulo, Numa, Bruto, caeterisque illis Romanae gentis praeclaris viris»¹⁰.

⁶ Propensione che ha sempre costituito un elemento di forza, non certo di debolezza.

⁷ Cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 9, p. 280.

⁸ Cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 14, pp. 284-285.

⁹ Così da risultare «sconfitto a suo vantaggio», per opera di chi funge da strumento tramite cui Dio pone fine alla prosperità dei malvagi, con un atto di misericordia (AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 14, pp. 284-285).

¹⁰ Cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 10, p. 281, 169-177.

In queste righe sembra possibile scorgere per la prima volta, se le si legge in filigrana, qualcosa di simile alla proposta di un patto di mutuo sostegno da parte di un autorevolissimo esponente del clero cattolico che si rivolge a chi guida (o dovrebbe guidare) lo Stato romano, a poca distanza dallo choc del sacco di Roma del 410, indicando la strada da percorrere nei seguenti termini: mettete da parte ogni pregiudizio residuo¹¹, cogliete il significato autentico del nostro credo religioso e affidatevi a noi, poiché la dottrina che professiamo è la sola in grado di conferire alla comunità civile quel «vincolo della concordia» senza il quale, come insegnano Cicerone e Sallustio, non vi è popolo né Stato¹². D'altra parte – secondo il messaggio rassicurante che Agostino tiene a inviare – non solo il cristianesimo garantisce all'Impero quella pace intesa come «tranquillitas ordinis», come costituzione ordinata delle parti, la cui assenza porta a disgregazione qualunque insieme organico¹³, ma nello stesso tempo, lungi dal condannare in maniera indiscriminata ogni forma di conflitto e dall'implicare un pacifismo tanto assoluto quanto difficilmente compatibile con i doveri dei cittadini romani, ammette (entro certi limiti) la possibilità di prestare servizio militare a difesa della patria e addirittura – come stiamo per vedere – in alcuni casi impone tale servizio.

¹¹ Evitando di prestare credito a quanti criticano aspramente la dottrina cristiana.

¹² Cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 10, p. 281, 177-181; si veda anche AGOSTINO 1955, *De civ. Dei*, XIX, 21, pp. 687-688.

¹³ In relazione a questo tema, le righe dell'Epistola a Marcellino appena citate vanno accostate a AGOSTINO 1955, *De civ. Dei*, XIX, 13, pp. 678-679.

Agli occhi del vescovo di Ippona risulta dirimente, in proposito, la risposta data dal Battista ai soldati venuti a farsi battezzare e a interrogarlo su quale linea di condotta dovessero tenere (cfr. Lc, 3,14): lungi dall'invitarli a gettare via le armi e a sottrarsi alla leva, infatti, Giovanni si limita a chiedere loro che non commettano violenze o soprusi nei confronti di nessuno, nell'esercizio delle proprie funzioni, e che si accontentino della paga ricevuta¹⁴. «Quibus», è il commento di Agostino, «*proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non prohibuit*»¹⁵.

Una volta appurato che combattere non è un tabù per chi si riconosce negli insegnamenti evangelici, rimane però da stabilire a quali condizioni tale azione divenga effettivamente legittima. La soluzione cui il nostro autore ricorre per conciliare l'etica cristiana e la partecipazione ad operazioni militari si regge sulla distinzione fra atteggiamento visibile e stato d'animo, operato esteriore e disposizione mentale: un buon cristiano che si trovi a prestare servizio nell'esercito imperiale (o in qualsiasi altro) può combattere, quando ve ne sia la dolorosa necessità, a patto di farlo senza il minimo compiacimento e per amore, anche a beneficio di chi milita sul fronte opposto, anziché per il desiderio di sottomettere gli altri (*libido dominandi*)¹⁶. Ne discende, in più passi dell'epistolario agostiniano,

¹⁴ Cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 4, p. 285, 286-291.

¹⁵ *Ibid.*, p. 285, 291-292. Si veda anche AGOSTINO 1891, *Contra Faust.*, XXII, 76, p. 672, 15-23.

¹⁶ Illuminante, al riguardo, è un'altra pagina del *Contra Faustum*: «*Quid enim culpatur in bello? an quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas,*

l'invito, a prima vista paradossale, a «essere pacifici anche nel guerreggiare»¹⁷, al quale si accompagna, nell'Epistola 138 che stiamo esaminando, quello ad attenersi ai precetti evangelici soprattutto «nel segreto dell'animo»¹⁸, a livello di volontà, laddove si danno invece situazioni in cui esteriormente deve risultare manifesta un'asprezza definita «benigna» in quanto funzionale all'«utilitas» di coloro che ne sono fatti oggetto, contro i quali si esercita la forza per vincerli a loro beneficio e privarli della possibilità di compiere quel male cui non sono capaci di sottrarsi da soli¹⁹.

A quanto detto sin qui si aggiunga il fatto che in alcune pagine di Agostino il richiamo alla dottrina paolina secondo cui non vi è pote-

ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt, quae in bellis iure culpantur; quae plerumque ut etiam iure puniantur, adversus violentiam resistentium sive deo sive aliquo legitimo imperio iubente gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis, cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur, ubi eos vel iubere tale aliquid vel in talibus oboedire iuste ordo ipse constringit» (AGOSTINO 1891, *Contra Faust.*, XXII, 76, p. 672, 5-15).

¹⁷ Cfr. AGOSTINO 1911, *Ep.*, 189, 6, p. 135, 10-11.

¹⁸ «Ista praecepta magis ad praeparationem cordis, quae intus est, pertinere, quam ad opus, quod in aperto fit, ut teneatur in secreto animi patientia cum benivolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videtur prodesse posse, quibus bene velle debemus» (AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 13, p. 283, 231-235).

¹⁹ Cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 14, p. 284, 257-271. Si consideri anche AGOSTINO 1891, *Contra Faust.*, XXII, 76, p. 674, 7-12: «Si autem propterea [Manichaei] putant non potuisse deum bellum gerendum iubere, quia dominus postea Iesu Christus, ego, inquit, dico vobis non resistere adversum malum; sed quis te percusserit in maxillam tuam dexteram, praebe illi et sinistram, intellegant hanc praeparationem non esse in corpore, sed in corde». All'interno della vasta letteratura critica sul tema della guerra in Agostino, ci si limita qui ad alcune indicazioni bibliografiche mirate, volte a fornire una panoramica sulle diverse interpretazioni formulate dalla storiografia nell'ultimo mezzo secolo: si vedano in particolare BAINTON 1960; RUSSELL 1975; BARNES 1982; MARKUS 1983; LANGAN 1984; RUSSELL 1987; LENIHAN 1988; RAMSEY 1992; CATAPANO 2004, 35-38; MATTOX 2006; e CALORE 2009.

re se non da Dio (Rm, 13, 1) e la priorità assoluta data all'obbedienza nei confronti dei governanti ai quali Dio ha assegnato la guida delle diverse comunità non lasciano il minimo spazio per una eventuale obiezione di coscienza da parte dei cittadini cristiani: quand'anche si trovassero a militare agli ordini di un principe sacrilego, che li trascinasse in un conflitto innescato per mero desiderio di accrescere i propri domini, e quindi in palese contrasto con i precetti evangelici, essi dovrebbero comunque obbedire, senza che ciò possa arrecare loro alcun danno spirituale²⁰. Ed ecco allora che nella descrizione del vescovo di Ippona i soldati – e, più in generale, tutti coloro cui lo Stato «ordina di far morire»²¹ – appaiono come gli strumenti animati attraverso cui ciascuna *respublica* provvede alla propria difesa e si sbarazza dei nemici della comunità; il che induce Agostino a spingersi sino al punto di teorizzare la superiorità (militare, oltre che morale) di un esercito composto da cristiani, in virtù della loro propensione a sottomettersi alle autorità costituite, così da adempiere il dovere di proteggere la collettività nelle vesti di «meri esecutori della legge», senza alcun desiderio di nuocere ma, al contrario, mossi

²⁰ Agostino non ritiene invece che i soldati cristiani siano in alcun modo chiamati a preoccuparsi del movente che ha indotto il loro sovrano a scatenare il conflitto, poiché l'eventuale iniquità della decisione – e degli ordini impartiti all'esercito – ricade interamente su chi l'ha assunta, mentre il dovere di obbedire ai superiori «indica» chiaramente che i soldati in questione sono innocenti, sollevandoli da qualsiasi responsabilità: cfr. in particolare AGOSTINO 1891, *Contra Faust.*, XXII, 75, pp. 673, 11- 674, 5.

²¹ Cfr. AGOSTINO 1970, *De lib. arb.* I, v, 11, p. 217, 15-16, ove il riferimento è anche a quanti sono incaricati di eseguire le sentenze capitali.

da benevolenza e dalla volontà di restaurare quanto prima pace e giustizia²².

Né il nostro autore circoscrive il suo discorso all'ambito militare, bensì lo amplia sino a coinvolgere ogni aspetto della vita civile (e qualunque forma associativa), in un altro passo ove cerca di accreditare la religione dei cristiani quale elemento di massima garanzia per la stabilità delle istituzioni e dell'intera società, nel solco della linea inaugurata da Teodosio il Grande.

Proinde, qui doctrinam Christi adversam dicunt esse rei publicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse rei publicae, immo vero dubitent confiteri magnam, si ei obtemperetur, salutem esse rei publicae²³.

Nel momento di massima pressione nei confronti del credo cristiano, assediato dalle critiche di quanti rinvenivano nella diffusione dei suoi valori – e in particolare nella predicazione di una dottrina che induceva nei fedeli un senso di estraneità al mondo terreno, minando il loro attaccamento alla patria – la principale causa della decadenza dell'Impero sfociata nella presa di Roma per mano delle milizie di Alarico nell'estate del 410²⁴, Agostino non si limita ad assu-

²² Cfr. AGOSTINO 1970, *De lib. arb.*, I, v, 12, p. 217, 27.

²³ Cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 15, p. 285, 293-300.

²⁴ Secondo la ben nota testimonianza contenuta in una pagina delle *Retractationes* (II, XLIII, 1), nel 412 Agostino intraprende la stesura del suo grandioso

mere una posizione difensiva ma contrattacca, rovesciando le accuse degli avversari²⁵ e affermando con orgoglio (nonché piena consapevolezza della propria posizione di forza) che, «se lo stato terreno si attenesse senza più scrupoli né riserve ai precetti cristiani»²⁶, non solo il modo di fare la guerra ma anche e soprattutto quello di ottenere e vivere la pace avrebbe ben altro fondamento, assicurando all'Impero una «civitatis concordissima societas»²⁷.

trattato di teologia della storia, il *De civitate Dei* (dedicato a Marcellino), proprio per controbattere a questa tesi.

²⁵ Da un lato, con l'argomentazione che le colpe addossate a taluni imperatori cristiani pertengono ai singoli uomini, non alle dottrine, e sono analoghe a quelle che possono essere riscontrate in molti imperatori pagani; dall'altro, riconducendo il progressivo indebolimento di Roma alla corruzione morale comparsa «ben prima che il nome di Cristo rilucesse in terra», a causa del fatto che la maggior parte dei suoi cittadini aveva iniziato ad agire avendo come unico movente la brama di ricchezza e il desiderio di dominio: cfr. AGOSTINO 2009, *Ep.*, 138, 16, p. 286, 301-320.

²⁶ *Ibid.*, 14, p. 284, 265-266.

²⁷ *Ibid.*, 17, p. 287, 352.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1891, *Contra Faust.* = SANCTI AURELI AUGUSTINI *Contra Faustum*, ed. JOSEPH ZYCHA, Pragae-Vindobonae, Tempsky (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 25).

AGOSTINO 1911, *Ep.* = SANCTI AURELI AUGUSTINI *Epistulae*, pars IV (*Ep. clxxxv-cclxx*), ed. ALOISIUS GOLDBACHER, Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 57).

AGOSTINO 1955, *De civ. Dei* = SANCTI AURELI AUGUSTINI *De civitate Dei*, edd. BERNHARD DOMBART, ALPHONS KALB, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Latinorum*, 48).

AGOSTINO 1970, *De lib. arb.* = SANCTI AURELI AUGUSTINI *De Libero Arbitrio libri tres*, ed. WILLIAM M. GREEN, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Latinorum*, 29).

AGOSTINO 2009, *Ep.* = SANCTI AURELI AUGUSTINI *Epistulae CI-CXXXIX*, ed. KLAUS D. DAUR, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Latinorum*, 31/B).

BAINTON 1960 = ROLAND H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, London, Abingdon Press.

BARNES 1982 = JONATHAN BARNES, *The Just War*, in NORMAN KRETZMANN, JAN PINBORG, ANTHONY KENNY (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 771-784.

CALORE 2009 = AGOSTINO CALORE, *Agostino e la teoria della "guerra giusta"*, in ALDO ANDREA CASSI (a cura di), *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra Medioevo ed età contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 13-24.

CATAPANO 2004 = GIOVANNI CATAPANO, «Introduzione», in SANT'AGOSTINO, *La giustizia*, a cura di GIOVANNI CATAPANO, Roma, Città Nuova, 5-66.

LANGAN 1984 = JOHN LANGAN, «The Elements of St. Augustine's Just War Theory», *Journal of Religious Ethics* 12 (1984), 19-38.

LENIHAN 1988 = DAVID A. LENIHAN, «The Just War Theory in the Work of Saint Augustine», *Augustinian Studies* 19 (1988), 37-70.

MARKUS 1983 = ROBERT A. MARKUS, «Saint Augustine's Views on the 'Just War'», *Studies in Church History* 20 (1983), 1-13.

MATTOX 2006 = JOHN M. MATTOX, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London-New York, Continuum.

RAMSEY 1992 = PAUL RAMSEY, *The Just War According to St. Augustine*, in JEAN B. ELSHTAIN (ed.), *Just War Theory*, New York, New York University Press, pp. 8-22.

RUSSELL 1975 = FREDERICK H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

RUSSELL 1987 = FREDERICK H. RUSSELL, «Love and Hate in Medieval Warfare: the Contribution of Saint Augustine», *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), 108-124.

INDICE DEI MANOSCRITTI CITATI

Durham, Cathedral Library, ms. A.III.12, **447**

Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 414, **448**

Oxford, Bodleyan Library, ms. Bodley 798, ff. 121b-122a, **447**

Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 9540, ff. 76r-216v, **344**

Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 2700, **348**

INDICE

- ADAM ALFRED, 204
- ADAMO, 85
- ADAMO DI EXETER, 449, 450
- ADEODATO (FIGLIO DI AGOSTINO), 87
- AGAËSSE PAUL, 28, 130, 139
- AGAZZI EVANDRO, 215
- AGRIMI JOLE, 100
- ALANO DI LILLA, 447
- ALARICO, 354, 477
- ALAZEN, 448
- ALBERTO MAGNO, 116-118
- ALESSANDRO MAGNO, 110, 115, 236,
238
- ALFARIC PROSPER, 207, 223, 224, 268
- ALGAZALI, 448, 452
- ALICI LUIGI, 3, 15, 418
- ALIPIO (amico di Agostino), 81, 82,
87, 90-93, 161, 205-207
- ALLBERRY CHARLES R. C., 157
- S. AMBROGIO, 78, 79, 81-83, 87, 91-94,
156, 157, 171, 211, 224, 378, 388, 392,
393, 394, 442, 448
- AMERBACH JOHANN, 341
- AMERINI FABRIZIO, 27, 34, 44-46
- ANDRONICO DI RODI, 234, 238-241
- ANDRONICO PERIPATETICO, 239
- ANSELMO D' AOSTA (DI CANTERBURY),
340, 364, 388, 395, 444, 448, 454
- ANTIOCO D' ASCALONA, 259
- S. ANTONIO ABATE, 257
- ANTONIO DA CORDOVA, 378
- APELLICONE DI TEO, 234, 237
- APOLLODORO, 239
- APULEIO, 82, 250, 264-267
- ARATO DI SOLI, 265
- ARATORE, 442

ARBESMANN RUDOLPH, 342, 343
 ARENDT HANNAH, 3, 5, 12, 419, 420
 ARIO DIDIMO, 169
 ARISTIDE QUINTILIANO, 165, 167, 168
 ARISTOSSENSO, 167
 ARISTOTELE (PHILOSOPHUS), 25, 27,
 28, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 55-60, 62, 63,
 67, 84, 98-100, 104, 108, 111, 112, 167,
 176, 215, 233-271, 291, 377, 396, 441,
 448, 449, 451-
 453, 456
 ATANASIO DI ALESSANDRIA, 442
 ATTICO, 241
 AUREOLO PIETRO, 376, 388
 AURELIO (corrispondente di
 Agostino), p. 424
 AVICENNA, 448, 452
 BABCOCK WILLIAM S., 420
 BACKHUS IRENA, 438
 BACONE RUGGERO, 444
 BACONTHORPE JOHN, 346
 BAINTON ROLAND H., 475
 BARDY GUSTAVE, 345
 BARNES JONATHAN, 475
 BARRA GIOVANNI, 294, 316, 318
 BARTHES ROLAND, 79, 80
 BARTOLOMEO DI URBINO, 342
 S. BASILIO, 116, 442, 448
 BASINGSTOKE JOHN, 443
 BASTIANSEN ANTONIUS A. R., 195
 BAUR LUDWIG, 450, 451
 BAZÁN BERNARDO-CARLOS, 26
 BECKER AIMÉ, 421
 BEDA, 442, 443, 448
 BEIERWALTES WERNER, 160, 421
 BÉRIOU NICOLE, 437
 BERMON EMMANUEL, 199, 342, 376,
 387
 S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, 116,
 447, 448
 BERTELLI SERGIO, 352
 BERTI ENRICO, 234, 237, 238, 240, 242,

252, 253

BERTI ERNESTO, 353

BERTIER JANINE, 250

BERTOTTI TULLIO, 126

BERTRAND OLIVIER, 347-349, 354

BESCHIN GIUSEPPE, 130

BETTETINI MARIA, 283

BEYER DE RYKE BENOÎT, 349

BEZOLD CARL, 265

BIEL GABRIEL, 375-379

BLANCHARD PIERRE, 422

BOCHET ISABELLE, 289, 290, 420, 421

BODEI REMO, 420, 421

BODNAR ISTVAN, 238

BOEZIO, 118, 343, 364, 448

BÖHLIG ALEXANDER, 157

BOLL FRANZ, 265

BONANSEA BERNARDINO M., 384

S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO,
340, 364

BONIFACIO (generale
romanoconsiderato ribelle), 413

BOOTH WAYNE C., 83

BORGOGNO CONCETTINA, 130

BOSS ABRAHAM P., 266

BOTTIN FRANCESCO, 39

BROWN PETER, 29, 206, 249, 250

BOUCHÉ-LECLERCQ AUGUSTE, 265

BOURKE VERNON J., 299

BRADWADINE THOMAS, 343

BRUTO, 471

BUCKENMEYER ROBERT E., 39, 289,
299

BULTMANN RUDOLF, 4

BURIDANO GIOVANNI, 98

BUTTNER CHARLES H., 442

BYWATER INGRAM, 246

CAIO (amico di Agostino), 205

CALLUS DANIEL A., 440, 445

CALORE AGOSTINO, 475

CAMUS ALBERT, 3

CANNING RAYMOND, 420

CAPÁNAGA VICTORINO, 418, 420

CARLO V IL SAGGIO (re di Francia),
346-353, 365, 366

CARLO MAGNO, 340, 352, 365

CAROTI STEFANO, 99

CARROZZI LUIGI, 201, 209, 218

CASAGRANDE CARLA, 34

CASSIODORO, 442

CATA CESARE, 237

CATAPANO GIOVANNI, 29, 201, 262,
263, 304, 475

CAUDAT, 351

CELESTINO (amico di Agostino), 205

CELSO CORNELIO, 291

CENSORINO, 165

CESARE, 236, 357, 472

CIAMMETTI DANIELA, 395

CICERONE, 47, 48, 78, 99, 105, 116,
157, 166, 169, 170, 176, 180, 181,
236, 241-249, 251, 254, 259, 265, 268,
377, 382, 472, 473

CILLERAI BEATRICE, 124, 138, 140,
142, 144-146

CILLERUELO LOPE, 418

CIPRIANI NELLO, 196, 245, 289, 301

S. CIPRIANO, 94, 442

CIRCE, 104

CIRILLO DI ALESSANDRIA, 442

CLAGETT MARSHALL, 100, 103-105

CLARK DAVID W., 384

CLARK MARY T., 291

CLOVIS, 351

CONRAD (PSEUDO BOEZIO), 343

CONTAMINE PHILIPPE, 353

CORECCO EUGENIO, 385

CORISCO, 233

CORTESI MARIAROSA, 438

COSTANZO (manicheo), 202

COURCELLE PIERRE, 89, 218, 409

COURTENAY WILLIAM J., 341, 342

COUTURIER CHARLES, 289

COYLE KEVIN J., 291, 325

CRISIPPO DI SOLI, 168, 169
 CRISTIANI MARTA, 156, 289
 CRISTO, 10, 47, 65, 101-103, 111, 113,
 114, 157, 177, 205, 206, 212, 213, 216,
 218-220, 283, 299, 361, 409, 410, 472,
 475, 477
 CROMBIE ALISTAIR C., 449
 DALES RICHARD C., 443
 DAMASO I (PAPA), 224
 D'AMICO MASOLINO, 81
 DANIELE, 115
 DARIO (alto magistrato della corte
 di Ravenna), 413
 DAUPHINAIS MICHAEL, 26
 DAVID BERRY, 26
 DAVIDE, 210, 211
 D'AILLY PIERRE, 377
 DEAN ROBERT J., 343
 DE BEAUSOBRE ISAAC, 199
 DE CAPITANI FRANCO, 4, 77, 197, 198,
 199, 202, 207, 209, 211, 245, 248, 382
 DECRET FRANÇOIS, 196, 200-202, 209,
 211, 218, 264, 265
 DEKKERS ELIGIUS, 343
 DE LABORDE ALEXANDER, 348
 DE LA BRIÈRE YVES, 355
 DELISLE LÉOPOLD, 349
 DE LUBAC HENRI, 443
 DEMOCRITO, 55, 56
 DESCARTES RENÉ, 187, 375
 DEUTERIO (vescovo), 215, 216, 217
 DI GIOVANNI ALBERTO, 420
 DIOGENE LAERZIO, 233
 DIOMEDE, 117
 DIONIGI AEROPAGITA PSEUDO, 439,
 442, 448
 DIONIGI DA BORGIO S. SEPOLCRO, 343
 DIONISOTTI CARLOTTA, 440
 DIOSCORO (amico di Agostino), 201
 DODARO ROBERT, 347
 DO ESPÍRITO SANTO ARNALDO, 130
 DOIGNON JEAN, 157

DOLBAU FRANÇOIS, 442
 DROPPERS GARRETT, 100
 DÜRING INGEMAR, 233, 235, 238-241,
 247, 249
 DUHEM PIERRE, 98
 DUNS SCOTO JOHN, 384
 DUPUY-TRUELLE SOPHIE, 130
 DU ROY OLIVIER, 263
 EDOARDO III, 366
 EGIDIO ROMANO, 388
 EHRLE FRANZ, 444
 ELM KASPAR, 343
 EPICARMO, 239
 EPIFANIO DI SALAMINA, 261
 ERMETE TRISMEGISTO, 105
 EUCLIDE, 396
 EUDEMO DI CIPRO, 253
 EUDEMO DI RODI, 237, 238
 EUDOSSO DI CNIDO, 265
 EUGIPPIO, 131
 EUSEBIO DA CESAREA, 442
 EUSTRAZIO, 456, 457
 EUTROPIO, 344
 EVA, 47, 85
 EVANS GILLIAN R., 7
 EVODIO DI ANTIOCHIA, 213
 FASSÒ GUIDO, 375
 FAUSTO (figlio di Silla), 241
 FAUSTO (manicheo), 82, 195, 269
 FAVORINO, 265
 FELDMANN ERICH, 206
 FELICE (MANICHEO), 195, 202, 208,
 211, 212
 FERRETTI ILARIA, 38
 FILASTRO, 261
 FILIPPO DI HARVENGT, 340
 FILIPPO IL BELLO, 346
 FILONE DI LARISSA, 259
 FIORENTINO FRANCESCO, 341, 342,
 346, 365
 FIRMINO (AMICO DI AGOSTINO), 222,
 223

FISCHER NORBERT, 409

FITZGERALD ALLAN D., 245, 288

FITZRALPH RICHARD, 346

FLAVIO GIUSEPPE, 349

FLAVIO MARCELLINO (tribuno,
corrispondente di Agostino), 471,
472

FORTENBAUG WILLIAM H., 238

FORTIN ERNEST L., 289-291, 325, 420

FORTUNATO (manicheo), 195, 211-
214

FOTINO DI SIRMIO, 218

FOX ROBIN L., 198

FRANCESCO DI MAYRONNES, 346, 347

FULGENZIO, 344

GANNON MARY A., 39

GASCOIGNE THOMAS, 441

S. GELASIO, 442

GELLIO AULO, 241

GENNARO (amico di Agostino), 220

GENTILI DOMENICO, 255

S. GEROLAMO, 101, 102, 108, 209, 210,
442, 447-449

S. GEROLAMO PRESBITER, 442

GERSON JEAN, 98, 377

GIAMBILICO, 246, 250-253

GIANNANTONI GABRIELE, 257

GIANNINI GIORGIO, 282, 324

GIEBEN SERVUS, 443

GILSON ÉTIENNE, 26, 287, 361, 453

GINTHER JAMES R., 439, 446, 447

GIORDANO DI QUEDLIMBURG, 342

GIOVANNI II IL BUONO (re di
Francia), 347

GIOVANNI XXII, 344

S. GIOVANNI BATTISTA, 474

GIOVANNI CRISOSTOMO, 116, 341,
440, 448

GIOVANNI DAMASCENO, 439, 448

GIOVANNI DI COSTANTINOPOLI, 442

GIOVANNI EVANGESLISTA, 262, 350

GIOVANNI LIDO, 267

GIOVENCO, 442

GIULIANO DI ECLANO, 198

GIUSTINA (IMPERATRICE ROMANA), 94

GLORIE FRANÇOIS, 125, 127, 131, 132,
134-136, 145, 146, 148, 151

GNOLI GHERARDO, 200, 265

GOERING JOSEPH, 441, 446

GOETHE, 91

GOLDBACHER ALOIS, 204, 208, 212

GOLDSCHMIDT VICTOR, 168

GONDREAU PAUL, 46

GOTESCALCO DI ORBAIS, 340

GRANE LEIF, 438

GRANT EDWARD, 78

GRASSI ONORATO, 207, 341, 343, 375,
387

GRAZIANO, 340, 470

GREGORIO DA RIMINI, 342, 375-401

S. GREGORIO MAGNO, 103, 109, 177,
349, 442, 447, 448, 454

S. GREGORIO NAZIANZIENO, 442

GRILLI ALBERTO, 246, 249, 251

GROSSATESTA ROBERTO, 340, 437-458

GROSSI VITTORINO, 287, 289

GROZIO UGO, 375-378

GUARDINI ROMANO, 3, 423

GUGLIELMO DI AUXERRE, 340

GUGLIELMO DI MOERBEKE, 452

GUNDEL WILHELM, 265

GUZZO AUGUSTO, 26

HADOT ILSETRAUT, 158, 159, 161

HADOT PIERRE, 166, 249, 258, 316

HAGENDHAL HARALD, 245

HAGGENMACHER PETER, 355

HANSEN BERT, 101

HEIDEGGER MARTIN, 1, 3, 4, 12, 13, 19

HILL EDMUND, 130, 136-139, 143,
145, 146

HINCMARO DI REIMS, 340

HOFFMANN AULICUS, 207

HOLTE RAGNAR, 263, 421

HUGONNARD-ROCHE HENRI, 108

HUMPFNER WILLIAM, 342
 HUNTER RICHARD W., 448
 HUSSERL EDMUND, 3
 ILARIO DI POITIERS, 442
 ILARIO DI SIRACUSA, 391
 ILDERICO (vandalo), 208
 INNOCENZO III, 112, 113
 IPPOCRATE, 448
 ISIDORO DI SIVIGLIA, 354-357, 359,
 442, 443, 447, 448
 ISOCRATE, 177, 252
 KÄPPELI THOMAS, 343-345
 KANY ROLAND, 131
 KAUFMAN NICOLAUS, 289, 298
 KILWARDBY RICHARD, 444, 447
 KING EDWARD B., 443
 KING PETER, 27, 40, 43-45
 KÖRNER FRANZ, 422
 KREN CLAUDIA, 100
 KREUZER JOHANN, 130
 JAEGER WERNER, 239
 JASPERS KARL, 3-5
 JEAN D' ANGERANT, 346
 JEAN DE MONTREUIL, 98
 JEAN DE PARIS, 346
 JONAS HANS, 1-5, 18-20
 JORDANUS DE SAXONIA, 342
 JOURJON MAURICE, 202, 208
 LANDSBERG PAUL-LOUIS, 12
 LANGAN JOHN, 475
 LANSON GUSTAVE, 98
 LARTIDIANO (cugino di Agostino),
 87
 LATTANZIO, 360, 361
 LAUGHLIN STEPHEN, 46
 LEJARD FRANÇOISE, 421
 LE NAIN DE TILLEMONT LOUIS-
 SÉBASTIEN, 199, 200
 LENIHAN DAVID A., 474
 LENZI MASSIMILIANO, 26, 34, 39
 LEONARDI CLAUDIO, 438
 S. LEONE MAGNO, 442

LEPIDO QUINTO, 357
 LÉRTORA MENDOZA CELINA A., 444
 LESZL WALTER, 240
 LEVERING MATTHEW, 26
 LEVI ADOLFO, 237
 LEWIS NEIL, 438, 439, 441-444
 LICENZIO (allievo di Agostino), 87,
 157
 LICKTEIG FRANZ B., 342
 LIEU SAMUEL N. C., 204
 LIVIO TITO, 343, 344, 349
 LUARD HENRY R., 441,
 LUCANO, 349
 LUCENTINI PAOLO, 105
 LUCIO EMILIO PAOLO (console
 romano), 237
 LUCULLO, 241, 242
 LUSCOMBE DAVID E., 376
 LUTERO MARTIN, 187, 375
 LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, 409
 MACROBIO, 344
 MADEC GOULVEN, 139, 244, 263
 MAGRIS ALDO, 7, 8
 MAI ANGELO, 268
 MANDOUZE ANDRÉ, 244, 263, 421
 MANDRELLA ISABELLE, 376, 385
 MANI, 7, 8, 216, 256
 MANILIO, 268
 MANTELLO FRANK A.C., 441
 MARCEL GABRIEL, 13
 MARCELLINO (corrispondente di
 Agostino), 354, 424, 471, 473
 MARCO AURELIO, 377
 MARCOLINO VENICIO, 379
 MARIA (MADRE DI GESÙ), 219, 220
 MARIO, 357
 MARIO VITTORINO, 156, 248, 249, 250,
 252
 MARION JEAN-LUC, 417
 MARKUS ROBERT A., 475
 MARRONE STEVEN P., 449, 453
 MARROU HENRI-IRENÉE, 244, 415

MARSILI LUIGI, 343

MARTIN MARCELLO, 345, 348

MARZIANO CAPELLA, 158, 165, 267

MASNOVO AMATO, 26, 83

MASOLINI SERENA, 36

MATTEWS ALFRED W., 285, 289

MATTOX JOHN M., 475

MAYER CORNELIUS P., 409

McCLUSKEY STEPHEN C., 100

McEVOY JAMES, 440, 443-445, 449, 450, 453

McGINN BERNHARD, 281, 300

MENTELIN IOANNES, 344

MENUT ALBERT, 116, 117

MERCKEN PAUL F., 456

MERSENNEW MARIN, 375

MEUNIER BERNARD, 442

MIETHE TERRY L., 39

MIGNE JACQUES-PAUL, 111, 113, 114, 145

MINER ROBERT, 46

MONCEAUX PAUL, 196

MONICA (madre di Agostino), 81, 82, 89, 92-94, 161, 342

MORAUX PAUL, 233

MOSÉ, 102, 205, 218, 219, 300

MOUNTAIN JOHN W., 125, 127, 131, 132, 134-136, 145, 146, 148, 151

MOURANT JOHN A, 418

MUCKLE JOSEPH. T., 452

MUNDT FELIX, 77

MUTZENBECHER ALMUT, 454

NARDUCCI EMANUELE, 242

NAVIGIO (fratello di Agostino), 87, 288

NEBRIDIO (amico di Agostino), 82, 93, 199, 213

NELEO DI SCEPSI, 233, 235-237

NEUSCH MARCEL, 409

NICOLA DA DURAZZO, 440

NICOLA SICULO GRECO, 443

NICOMACO DI GERASA, 171, 250

NOVAK ADOLF, 171
 NUMA POMPILIO, 358, 471
 NUSSBAUM MARTHA C., 83
 NYGREN ANDERS, 420
 OBERMANN HEIKO A., 375
 O'CARROL MAURA, 445
 OCKHAM WILLIAM, 377, 384, 385,
 393, 399
 O'CONNEL ROBERT J., 409, 421
 O'DALY GERARD J. P., 38, 39, 43, 418
 O'DONNELL JAMES, 29
 O'MEARA DOMINIC J., 171, 210, 263
 ONORATO (amico di Agostino), 207
 ONORIO (imperatore), 471
 ONORIO (console romano), 208
 ORAZIO, 87
 ORESME NICOLE, 98-118
 ORIGENE, 116, 442, 448
 OROSIO PAOLO, 354, 442
 OTTAVIANO AUGUSTO, 113, 115
 OVIDIO, 344, 349
 PAGLIACCI DONATELLA, 420
 PANTIN WILLIAM A., 348
 PAOLINO DA NOLA, 205, 206
 S. PAOLO, 47, 65, 113, 176, 214, 260,
 415
 PAOLO DIACONO, 344, 354
 PASCASIO RADBERTO, 448
 PASNAU ROBERT, 34
 PASQUALI GIORGIO, 233
 PASSAVANTI JACOPO, 345
 PATAR BENOÎT, 100, 105, 106
 PATTICIUS, 7
 PAUL SUZANNE, 445-447
 PECKHAM JOHN, 341, 444
 PEEBLES BERNARD M., 343
 PEGIS ANTON C., 299
 PELAGIO, 388
 PELLEGRINO MICHELE, 201, 203, 204,
 409
 PEPE LUCIO, 266
 PÉPIN JEAN, 164

PERLER OTHMAR, 194
 PERSONA CRISTOFORO, 440
 PESCE DOMENICO, 243
 PETRARCA FRANCESCO, 184, 342, 343
 PIALAT ETIENNE, 39
 PICCOLOMINI REMO, 3
 PIERETTI ANTONIO, 3, 415
 S. PIETRO, 113, 210
 PIETRO COMESTORE, 340
 PIETRO DI TARANTASIA, 365
 PIETRO LOMBARDO, 105, 340, 342, 447
 PINCHERLE ALBERTO, 194
 PITAGORA DI SAMO, 166
 PIZZANI UBALDO, 245
 PIZZOLATO LUIGI F., 409
 PLATONE, 28, 32, 40, 55, 56, 58-60, 62,
 86, 118, 233, 238-240, 255, 258, 259,
 325, 453-456
 PLINIO, 268
 PLOTINO, 86, 89, 158, 179, 238, 239,
 250, 256, 259, 263
 POLOTSKY HANS JACOB, 157
 POMPEO, 357
 PORFIRIO, 89, 157, 158, 238, 240, 250,
 256, 259, 263
 PORRO PASQUALE, 36
 POSSIDIO, 195, 200, 342, 350, 408
 PRAGNELL BABETTE, 340
 PRISCILLIANO DI ÁVILA, 224
 PROCULUS, 442
 PROPP VLADIMIR J., 82
 PROSPERO DI AQUITANIA, 106, 131,
 133, 442
 PROUST MARCEL, 177
 PRUDENZIO, 442, 448
 QUINZIANO (amico di Agostino), 208
 RABANO MAURO, 341, 447, 448
 RAEDTS PETER, 445
 RAHLFS ALFRED, 244
 RAMSEY PAUL, 475
 RAOUL DI PRESLES, 340, 346-367
 REALE GIOVANNI, 235, 238, 240, 242,

266
 RICCARDO RUFO DI CORNOVAGLIA,
 445
 RICOEUR PAUL, 15, 16
 RIDEWALL JOHN, 345, 346
 RIES JULIEN, 157
 RIST JOHN M., 38
 RIZZIERO LAURA, 440
 ROBERTO DE' BARDI, 341, 342
 ROHMER JEAN, 39
 ROMANIANO (amico di Agostino),
 207
 ROMOLO, 471
 ROSEMANN PHILIPP W., 448, 451, 454
 ROSS WILLIAM D., 240, 251-253
 ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 83
 ROSSI PIETRO B., 440, 453, 457
 RUFINO DI AQUILEIA, 442
 RUFO FESTO, 344
 RUSSEL FREDERICK H., 475
 RUSTICO (CUGINO DI AGOSTINO), 87
 SAAK ERIC L., 340-343, 384
 SACCENTI RICCARDO, 132
 SALIGNAC AIMÉ, 28
 SALLUSTIO, 473
 SALUTATI COLUCCIO, 342
 SCHELER MAX, 3
 SCHINDLER ALFRED, 206
 SCHMIDT CARL, 157
 SCHMIDT LUDWIG, 208
 SCHULTZE MANFRED, 375, 379
 SCIACCA MICHELE F., 282, 289, 324
 SCIUTO ITALO, 46, 384
 SCOPELLO MADELAINE, 264
 SCOTO ERIUGENA GIOVANNI, 162, 340
 SEDULIO SCOTO, 442
 SENECA, 99, 102, 126, 169, 177, 183,
 236, 343
 SHAKESPEARE WILLIAM, 81
 SHARP RICHARD, 344
 SILLA, 234, 236, 237, 241, 357
 SILLITI FRANCESCA, 316

SIMONETTI MANLIO, 172, 173, 176

SIMONETTI SERGIO, 34

SIMPLICIANO (amico di Agostino), 82

SIMPLICIO, 169

SMALLEY BERYL, 343-346, 348, 440, 441, 445

SOCRATE, 108

SOLIGNAC AIMÉ, 185, 265

SOLONE, 116

SORABJI RICHARD, 169

SOUTHERN RICHARD W., 440, 444

STARNES COLIN, 409

STEAD CHRISTOPHER G., 249, 250

ST. LEGER JAMES, 375

STRABONE, 233

STREITZ ELIZABETH M., 445

SUAREZ FRANCISCO, 376-378, 390

TARDIEU MICHEL, 200, 264

TAYLOR CHARLES, 12, 13

TEMISTIO, 242, 250, 260

TEODOSIO IL GRANDE, 477

TEOFILATTO DI BULGARIA, 440

TEOFILO DI ALESSANDRIA, 442

TEOFRASTO, 233, 239, 240

TERASIA, 205, 206

TERTULLIANO, 177, 261

TESKE ROLAND, 38, 304

TESTARD MAURICE, 245, 248

THOMPSON HARRISON S., 448

THONNARD FRANÇOIS-JOSEPH, 39

TIRANNIONE, 241

TKACZ MICHAEL W., 250

TOLOMEO CLAUDIO, 448

TOLOMEO I (re d'Egitto), 236

S. TOMMASO D'AQUINO, 25-37, 39, 40, 42, 45-68, 117, 118, 340, 355, 356, 377, 388, 440, 449

TOMMASO DI YORK, 445

TORRELL JEAN-PIERRE, 46

TRAINA ALFONSO, 126

TRAPÈ AGOSTINO, 29, 198, 206, 294

TRAPP DAMASUS, 343, 379, 384

TREVET NICHOLAS, 343-348, 454, 365

TRIGEZIO (allievo di Agostino), 87

TRIONFO AGOSTINO, 342

TRIZIO MICHELE, 57

UGO DI S. VITTORE, 340, 377, 393, 442, 448

ULISSE, 104

VALENTINIANO FLAVIO (imperatore romano), 94

VALERIO (amico di Agostino), 205, 424

VALERIO MASSIMO, 344

VAN DER MEER FREDERIC, 206

VANNI ROVIGHI SOFIA, 34, 39, 171

VANNIER MARIE-ANNE, 421

VAN RIET SUZANNE, , 452

VARGA ALFONSO DI TOLEDO, 342

VARRONE, 161, 241, 243, 245, 267, 291, 293, 294, 316-321, 326

VASQUEZ GABRIEL, 377

VECCHIO SILVANA, 34

VERBEKE GERARD, 422

VERECONDO (amico di Agostino), 82, 88

VERHEIJEN LUC, 135

VINDICIANO (amico di Agostino), 222

VIRGILIO, 47, 87, 88, 104, 115, 157

VITALI CARLO, 244

VITTORINO (manicheo), 216, 217

VIVÈS LOUIS, 345, 348

VOLUSIANO, 354, 471

VON ARNIM HANS FRIEDRICH AUGUST, 169

VON HERMANN FRIEDRICH-WILHELM, 77

WALEYS THOMAS, 344-349, 354, 359, 365

WEHRLI FRITZ, 238

WEIJERS OLGA, 447

WERMELINGER OTTO, 206

WESTERMANN EDWIN J., 445, 446, 458

WIDENGREN GEO, 220

WYCLIF JOHN, 441

YPMA EELKO, 242

ZENONE DI ELEA, 169

