



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DI.S.PA.C.

*Dottorato di Ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età Tardo-
Antica, Medievale e Umanistica (FiTMU)*

XI CICLO

Tesi di Dottorato

**MOMENTI E PROBLEMI DI NEOPLATONISMO NEL
PENSIERO DI AURELIO AGOSTINO: *IL DE NATURA BONI
CONTRA MANICHAEOS***

Candidato:
Dott. Guido IORIO

Tutor:
*Ch.mo Prof.
Giulio D'ONOFRIO*

Co-tutor:
*Ch.mo prof.
Gerardo SANGERMANO*

a.a. 2011-2012

«*O si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae
terrae et aquarum et aëris, sileant et poli, et ipsa sibi
anima sileat et transeat se, non cogitando....*»

Aurelio Agostino, *Conf.*, IX, 10, 25

...allora, finalmente, ci perderemmo in Dio.

Alla cara memoria del Luogotenente dei Carabinieri *Carmine Colella*: militare integerrimo, commilitone e amico insostituibile; alla cara memoria della giovane *Anna Rosa Chaouachi*: un piccolo fiore malinconico. Entrambi hanno scelto (persino e fatalmente) la stessa dolorosa modalità per porre termine al loro pellegrinaggio terreno. E, infine, alla cara memoria della giovane *Ida Correale*, che pure ci ha lasciati, falciata nel germoglio degli anni, ma, in questo caso, senza una spiegazione che non risieda esclusivamente nell'imperscrutabile Mistero dell'Esistenza.

A loro corre il mio pensiero più affettuoso, con la certezza che ora gioiscono nell'abbraccio dell'Eterna Misericordia.

INDICE

Indice delle abbreviazioni	p. 7
INTRODUZIONE.....	p. 9
CAP. I – SULL’OPERA.....	p. 33
§1 – Contesti, motivazioni, tipologia e specificità del linguaggio.....	p. 35
§2 – Tecniche e metodologie argomentative.....	p. 47
CAP. II: DE NATURA BONI CONTRA MANICHAEOS.....	p. 61
§1 – Il concetto di Dio come Sommo Bene.....	p. 63
§2 – Misura, forma e ordine: Dio e i beni generali del Creato.....	p. 76
§3 – La corruzione degli spiriti razionali e il ruolo della Volontà....	p. 92
§4 – La gerarchia dei beni e la loro unica provenienza da Dio.....	p. 105
§5 – Altre ricadute cosmologiche del problema.....	p. 117
§6 – La “idea geometrica” sul bene e il Dolore.....	p. 130
§7 – Dio in relazione alla <i>Misura</i>	p. 145
§8 – Immutabilità di Dio.....	p. 154
§9 – Peccato e Volontà.....	p. 164
§ 10 – Punizione e remissione della colpa.....	p. 174
§11 – Natura delle pene ultraterrene: eternità o interminabilità?.....	p. 189
CAP. III: IL PUNTO DI VISTA MANICHEO.....	p. 199
§1 – <i>beni-Bene, mali-Male</i> nella concezione manichea	p. 201

§2 – La “debolezza” di Dio nella concezione manichea.....	p. 213
§3 – Un Dio “contaminato”	p. 226
§4 – Il manicheismo alla luce dell’ <i>Epistula Fundamenti</i>	p. 237
§5 – Preghiera di Agostino per il ravvedimento dei manichei.....	p. 251
CONCLUSIONI.....	p. 259
FONTI E BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE	p. 275

Indice delle abbreviazioni

1. Adm. cod. = *Codex Admuntensis* n. 152 saec. VIII.
2. BG = *La Bibbia di Gerusalemme* (dall'*Editio princeps*, testo concordato interconfessionale).
3. *Conf.* = *Confessionum libri XIII*.
4. *Contra Adimantum* = *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*.
5. *Contra Epistolam* = *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti liber unus*.
6. *Contra Faustum* = *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*.
7. *Contra Felicem* = *Contra Felicem Manichaeum libri duo*.
8. *Contra Fortunatum* = *Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum liber unus*.
9. *Contra Secundinum* = *Contra Secundinum Manichaeum liber unus*.
10. *De duabus animabus* = *De duabus Animabus contra Manichaeos liber unus*.
11. *De Genesi* = *De Genesi contra Manichaeos libri duo*.
12. *De Moribus Ecclesiae* = *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum libri duo*.
13. DNBCM-Migne = *De Natura Boni contra Manichaeos*, tratto dalla raccolta del Migne.
14. DNBCM-Zycha = *De Natura Boni contra Manichaeos*, tratto dall'ed. crit. di J. Zycha.

- 15.Ed. Bas. = *Editio princ. Basileae 1506*, apud Io. Amerbachium.
- 16.IdM = *Introduzione ai capitoli dell'opera di Agostino*, nella raccolta del Migne.
- 17.Laud. cod. = *Codex Laudunensis* 128 saec. XIII.
- 18.Migne PG = J. P. Migne, *Patrologia series Latina et Graeca* – s. Gr.
- 19.Migne PL = J. P. Migne, *Patrologia series Latina et Graeca* – s. lat.
- 20.MGH, LL = *Monumenta Germaniae Historica, Leges*.
- 21.Mon. cod. = *Codex Monacensis* n. 1815 saec. XI.
- 22.Par. cod. = *Codex Parisinus* 18860 saec. IX.
- 23.PLAT. = scritti di Platone, con indicazione in corsivo del singolo dialogo.
- 24.PLOT., *Enn.* = *Enneadi di Plotino* (ed. Faggin).
- 25.Sang1-IX cod. = *Codex Sangallensis* 152 saec IX.
- 26.Sang2-XI cod. = *Codex Sangallensis* 148 saec. XI.
27. SEN., *Epist.* = SENECAE L. ANNAEI, *Epistulae morales ad Lucilium*.
- 28.TERT. = *Corpus tertulliano* nella raccolta del Migne (con indicazione in corsivo della singola opera).
- 29.Vind. cod. = *Codex Vindobonnensis* 1009 saec. XII.
- 30.Vulg. = *Vulgata* di San Gerolamo.

INTRODUZIONE

Tra le cosiddette “opere minori” di Aurelio Agostino, il *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus* si colloca in una prospettiva di indagine fortemente caratterizzata da tratti innovativi riconoscibili per la peculiarità del lavoro stesso; originale risulta anche il contesto di sviluppo e maturazione del suo pensiero nella tematica della natura del Bene e della sussistenza del Male che si andrà ad indagare, a causa della stretta relazione tra l’argomento del trattato e (fattore assolutamente non secondario) le connotazioni biografiche dell’Ipponate che sono incessantemente legate a doppio filo anche con tutto il resto della sua produzione e non solo in questa particolare occasione¹.

Il *De Natura Boni*, dunque, va ad inserirsi, a pieno titolo, in quella porzione di produzione agostiniana che fa riferimento alle sue posizioni in polemica con quella dottrina che, pure, in gioventù il santo vescovo aveva abbracciato con entusiasmo e che era, appunto, il manicheismo. Non si tratta dell’unica opera che il tagastino dedicò alla lotta contro la dottrina di Mani², ma di certo essa assume un significato particolare per

¹ Per un approccio scientifico alle opere di Agostino, si rimanda alle edizioni critiche del Corpus Christianorum: *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL), Academic and editorial Board of Corpus Christianorum – Latin edition, Turnhout, 1953 e aa. ss.; per il confronto con il solo testo di opere diverse dal *De Natura Boni*, ci si è serviti dell’edizione bilingue di Città Nuova: AA. VV., *Opera Omnia di Sant’Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, XLV voll. (sia unici che ripartiti, fino a un totale di 47 tomi), sussidi e indici, NBA (Nuova Biblioteca Agostiniana), Roma 1965-2005 (da qui in avanti: AGOSTINO, *Opera*). I settori argomentativi delle opere e i curatori dei singoli volumi, verranno man mano citati in nota. Laddove non espressamente citata l’edizione di Città Nuova, invece, si farà riferimento ai testi della Patrologia Latina curata dal Migne.

² Per le opere anti-manichee di Agostino in edizione bilingue, cf. *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum libri duo* (da qui in avanti: *De Moribus Ecclesiae*); *Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum liber unus* (da qui in avanti: *Contra Fortunatum*); *De duabus Animabus contra Manichaeos liber unus* (da qui in avanti *De duabus animabus*); *De Natura Boni contra manichaeos liber unus*, in AGOSTINO, *Opera* cit., *Contra Manichaeos* I, vol. XIII/1, introduzioni generali, introduzioni particolari, note e indici a c. di F. Decret, A. Pieretti, L. Alici, Roma

l'oggetto trattato, cioè quella "Natura del Bene", appunto, che, circostanziata dalla visione agostiniana, puntava a sottrarre alla speculazione manichea proprio uno dei pilastri fondamentali su cui poggiava il noto dualismo.

Il tentativo che si scorge nello sforzo speculativo agostiniano, sembra vertere sul fatto che la definizione della natura del Bene voglia puntualmente incidere sulla concretezza (anche ontologica) del suo opposto, per poter negare, conseguentemente, la fondatezza di una speculare natura del Male (secondo pilastro fondamentale del dualismo manicheo); è ben nota, infatti (semplificando molto, naturalmente), la posizione di Agostino relativa all'inconsistenza del Male sul piano ontologico; convinzione, questa, che spinse l'Ipponate a determinare la critica al suo vecchio Credo, sulla base della strutturazione di un assunto usato come grimaldello per scardinare il suo opposto, attraverso tutta una serie di esposizioni ammantate di forti influenze neo-platoniche.

La posizione manichea in base alla quale esistevano due princîpi originari del Bene e del Male, fornivano ad Agostino le ragioni per la

1997, pp. CXXVII-422; *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus* (da qui in avanti: *Contra Adimantum*); *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti liber unus* (da qui in avanti: *Contra Epistolam*); *Contra Felicem Manichaeum libri duo* (da qui in avanti: *Contra Felicem*); *De Genesi contra Manichaeos libri duo* (da qui in avanti: *De Genesi*); *Contra Secundinum Manichaeum liber unus*; in questa edizione la divisione è in due libri perché contiene anche l'epistola dello stesso Secondino ad Agostino (da qui in avanti: *Contra Secundinum*), in AGOSTINO, *Opera* cit., *Contra manichaeos II*, vol. XIII/1, introduzioni generali, introduzioni particolari, indici e note a c. di G. Sfamini Gasparro, A. Cosentino, C. Magazzù, F. Monteverde, Roma 2000, pp. LXX-728; *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres* (parte prima), in AGOSTINO, *Opera* cit., *Contra manichaeos III*, vol. XIV/1, introduzioni generali, introduzioni particolari, indici e note a c. di L. Alici, U. Pizzani, A. di Pilla, F. Monteverde, Roma 2004, pp. XCIII-404; *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres* (parte seconda; le due parti, da qui in avanti: *Contra Faustum*), in AGOSTINO, *Opera* cit., *Contra manichaeos III*, vol. XIV/2, introduzioni generali, introduzioni particolari, indici e note a c. di L. Alici, U. Pizzani, A. di Pilla, F. Monteverde, Roma 2004, pp. 404 - 470.

negazione ontologica del secondo, pure su un piano non esclusivamente filosofico-speculativo: nel *De Natura Boni*, infatti, più che altrove ci si sposta anche su un piano teologico e cosmologico. Questo problema è di fondamentale importanza: è chiaro, infatti, che nella confutazione in funzione antimanichea, l'aspetto teologico non poteva porsi come uno strumento di sovvertimento delle posizioni di Mani, poiché i seguaci più radicali della dottrina in esame, non basavano le loro convinzioni religiose sull'apparato scritturale giudaico-cristiano (fosse anche solo per contestarlo)³; in effetti, pur essendo vero che Mani stesso si considerasse il profeta successivo a Zarathustra, Buddha e Cristo, il suo ruolo di portatore di una diversa concezione religiosa, si limitava a servire una teofania, anch'essa rivelata, ma non attraverso i testi della tradizione biblica (o, comunque, non in via esclusiva): il manicheismo appariva più affine allo zoroastrismo di area iranica, piuttosto che al cristianesimo, (nonostante l'opinione di M. F. Sciacca⁴ che, in tempi recenti, ancora

³ Sul manicheismo mentre resta fondamentale il saggio di H. C. PUECH, *Le Manichaeïsme: son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, non si omette di segnalare la produzione critica più recente in lingua italiana, inglese, francese e tedesca: U. BIANCHI, *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei manichei*, Roma 1982; F. DE PASCALE – M. MELI (a c. di), *Inni all'Io vivente*, Roma 1984. In lingua inglese: S. N. C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Manchester 1985; P. BRYDER (a c. di), *Manichaeism Studies*, proceedings of the First International Conference on Manichaeism, in «Lund Studies in African and Asian Religions», 1, Lund 1988; AA. VV., *Manichaica selecta. Studies presented to prof. J. Ries*, Leuven 1990. In lingua francese: F. DECRET – M. FANTAR, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité – Des origines au Ve siècle*, Paris 1981; J. RIES, *Les études manichéennes des controverses de la Réforme aux Découvertes du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve 1988; M. TARDIEU, *Le Manichéisme*, Paris 1981 (tr. it. *Il manicheismo*, Napoli 1988). In lingua tedesca: A. BÖHLIG, *Die Gnosis*, vol. III: *Der Manichäismus*, Zürich-München 1980.

⁴ Agostino «Aderì a una setta religiosa cristiana (tra le tante che allora pullulavano), il manicheismo». Cf. M. F. SCIACCA, *Agostino*, in «Grande Antologia Filosofica Marzorati», vol. III, Milano 1989, ora in «Diogene. Filosofare oggi», 25 (2012), pp. 66-69, p. 67. Anche nello zoroastrismo è forte la componente dualistica in cui *Ahura Mazda* e *Aryman* sono, rispettivamente, principi del Bene e del Male;

rimaneva eccessivamente ancorato alla visione più vetusta ma di grande fortuna, formulata dal canonico Paletta e che ha fatto scuola per tanto tempo⁵). Ma proprio Agostino, infatti, definiva Fausto di Malevi (colui che lo iniziò al Manicheismo), come vescovo romano della setta⁶, e non esitava a ricordargli che i manichei non potevano considerarsi cristiani, ma solo uno scisma all'interno del paganesimo⁷. La mutuazione di terminologia cristiano-cattolica tra i manichei, tuttavia, non meraviglia se si considera che essi erano organizzati, appunto, in Chiesa⁸. Ma il fatto che parlassero di Cristo (o, come ricorda lo stesso Agostino, Mani si proclamasse discepolo di Cristo⁹) non ne faceva necessariamente dei cristiani e il filosofo stesso, nella sua disputa con Felice, non usa mezzi

ma a differenza che nel manicheismo, Aryman vive una condizione di subordinazione nei confronti del Principio del Bene, aspetto che, casomai, avvicina la dottrina di Zarathustra più al cristianesimo, almeno per quello che riguarda il ruolo di Satana e degli angeli caduti. Sullo zoroastrismo cf. F. ROSSELLI, *Zoroastro e Mani*, Genova 1891; R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920; G. GNOLI, *Ricerche storiche sul Sistan antico*, Roma 1967; P. DU BREUIL, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris 1978; P. DU BREUIL, *Lo zoroastrismo*, Roma 1993; A. ALBERTI (a c. di), *Avesta*, Torino, 2004; M. STAUSBERG, *Zarathustra und seine Religion*, München 2005; J. WIESEHÖFER, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf 2005; M. MORAMARCO, *Il Mazdeismo universale. Una chiave esoterica alla dottrina di Zarathushtra*, Foggia 2010.

⁵ P. PALETTA, *Storia ragionata delle eresie*, 2 t., Verona 1795, pp. 390 – 393.

⁶ Su questo personaggio cf. P. MONCEAUX, *Le manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses capitula*, in «Mémoires de l'Académie des Incriptions et Belles Lettres», Paris 1924, pp. 1 – 111.

⁷ *Contra Faustum* cit., lib. XX, 1-4.

⁸ Come “Chiesa”, quella manichea con i suoi “eletti”, conservò grande fortuna e fu imitato con un simile elitarismo dalla devianza dottrinale catara: «I fedeli erano attratti non già dalla complessa sostanza mitico-teologica del messaggio cataro -che fedele alle sue origini manichee- postulava alla base del cosmo due principi divini, uno del Bene e della Luce e uno del Male o delle Tenebre- bensì dallo stile di vita dei santoni catari, i “perfetti”...». Cf. F. CARDINI, *Il Barbarossa. Vita, trionfi e illusioni di Federico I imperatore*, rist. Milano 2005, p. 313.

⁹ *Contra Epistolam* cit., 6, 7.

termini nell'affermare come non credesse affatto ad un Mani apostolo di Cristo:

Apparuit te probare non potuisse apostolum Christi esse Manichaeum.¹⁰

e Felice non è capace di dimostrarglielo:

*Manichaeus apostolus Iesu Christi; et video quia ipsum principium non mihi exponis, quia non probas quomodo Manichaeus sit apostolus Iesu Christi*¹¹.

E' significativo che, all'inizio della discussione con Agostino, egli si proclami cristiano cultore delle idee di Mani¹² e, verso la fine della stessa disputa, messo alle strette, invochi la sua libertà di scegliere se essere seguace di Cristo o meno, visto che il filosofo gli aveva messo avanti e dimostrato il suo essere puramente manicheo, piuttosto che cristiano¹³.

Recentemente, Faure ha ricordato che il nome "chiesa" (peraltro abusato fino al giorno d'oggi nel proliferare di nuove sette) viene utilizzato senza riferimenti al cristianesimo dai manichei nel 240 quando essi denominano la struttura organizzata della loro fede "Chiesa della Luce", appunto¹⁴.

¹⁰ *Contra Felicem* cit., lib. I, 12.

¹¹ *Contra Felicem* cit., lib. I, 14.

¹² «Felix christianus, cultor legis Manichaei, his in ecclesia coram populo Gestis subscripsi». Cf. *Contra Felicem* cit., lib. I, 20.

¹³ «Si in arbitrio nostro sumus, nemo neminem cogat; quando voluero, ero christianus. Voluntas nobis subiacet, aut esse christianum, aut non esse». Cf. *Contra Felicem* cit., lib. II, 12.

¹⁴ P. FAURE, *Gli angeli*, Milano 1991, p. 40.

Per l'Ipponate, dunque, i soli riferimenti al cristianesimo non bastano ad essere cristiani; del resto, lo stesso Islam presenta delle *sure* del Corano dedicate alla figura di Gesù come “sigillo dei profeti”, alla Vergine Maria, a Giovanni Battista, agli Apostoli, agli stessi cristiani (anche per questa ragione, per molto tempo la religione maomettana fu considerata l'ennesima eresia orientale del cristianesimo¹⁵). Si tornerà su questo punto più avanti: i manichei, infatti, avevano una posizione precisa sulla natura di Cristo e sul dogma dell'Incarnazione. Il cristianesimo, dunque, non è ammettere la figura del Cristo storico o parlare del suo operato nel secolo condividendo i temi della sua predicazione, ma accettarne l'Incarnazione e la sua duplice natura umana e divina. Su questo punto si gioca la questione del loro essere o meno considerabili setta cristiana, ancorché eretica.

Da questa idea di un manicheismo cristiano si distacca già negli anni Settanta-Ottanta del XX secolo, Antonio Crocco: «Il manicheismo (almeno quel “tipo” di manicheismo che conosciamo nelle confutazioni di Agostino e che qui unicamente ci interessa) era insieme una pseudo-religione e una pseudo-filosofia, in cui confluivano diversi elementi sincretistici tratti principalmente dal Mazdeismo, dal Giudaismo e dal magismo. Pretendeva di dare una giustificazione razionale (non

¹⁵ *Corano*, “Sure” su Gesù: II, III, IV, V, VI, IX, XIX, XXII, XXIII, XLII, XLIII, LVII, LXI; sure sugli Apostoli: III, V, XLI; sure sui cristiani: II, III, IV, V, IX, XXIX, XLVIII; sure sui monaci: IX, CVII; sure su Giovanni Battista: III, VI, XIX, XXI; sure sulla Vergine Maria: III, XIX, XXI, XXIII, LXVI. L'eresia è inganno e deviazione per antonomasia; ragion per cui, riprendendo un luogo comune ben radicato, Dante Alighieri collocava Maometto tra i dannati della IX bolgia, in compagnia di scismatici e seminatori di discordie. Oltre al profeta, vi si trova suo genero, Alì, tradizionalmente considerato come colui al quale si fa risalire lo scisma tra Sunniti e Sciiti. Cf., *Divina Commedia – Inferno*, canto XXVIII, vv. 28 – 36. Secondo il teologo russo Solov'ëv, l'Islam è una derivazione del monotelismo. Cf. V. S. SOLOV'ËV, *Sulla divina umanità e altri scritti*, ed. it., Milano 1990; V. S. SOLOV'ËV, *Opera Omnia / Islam ed ebraismo*, ed. it., Milano 2002.

fideistica) dell'universo e spiegava tutta la realtà con la teoria del *dualismo* zarathustriano, cioè con l'ammissione di due principi coeterni, quello del Bene e quello del Male, il principio della luce e il principio delle tenebre»¹⁶.

Insomma, se esisteva il manicheismo, non necessariamente esisteva un cristianesimo manicheo, ma, più propriamente, solo un "orientamento" all'interno delle comunità più grandi dove è probabile che si cercasse una spiegazione convincente all'eterna contrapposizione bene-male. Un orientamento che si costituiva anche in gerarchie e strutture di responsabilità e gestione comunitaria, non troppo differente anche dall'attuale movimentismo ecclesiale organizzato, ancor oggi vitale all'interno della cattolicità, e presente in diversissime forme non scevro, a volte, persino da frizioni con le gerarchie istituzionali.

Ad ogni modo, quella che conta è la posizione di Agostino. Egli fu allevato dalla madre, santa Monica, nel cristianesimo e questo lo ammette lo stesso filosofo (basti ricordare le belle immagini che usa in più di uno scritto, per ricordare che la fede gli venne somministrata insieme al latte materno e inoculata fino al midollo delle ossa¹⁷) per cui, il suo allontanamento dalla religione non è detto che fosse, necessariamente, un rifiuto del cristianesimo in sé, quanto piuttosto della Chiesa, della sua gerarchia e della dogmatica da essa predicata. Questo

¹⁶ A. CROCCO, *L' "itinerarium" filosofico di S. Agostino*, Napoli 1975, pp. 11-12.

¹⁷ «Hoc nomen *secundum misericordiam tuam, Domine*, hoc nomen salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat». E ancora: «Respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata: verum autem ipsa ad se nescientem rapiebat». Cf. *Conf.*, III, 4, 8; e *Contra Academicos libri tres*, II, 2, 5, in «J. P. Migne, *Patrologia Latina*» (da qui in avanti, per quanto riguarda le segnalazioni relative alla raccolta della *Patrologia*: «Migne PL»), 32, col. 921.

lo condusse ad una ricerca interiore di tipo razionalistico, intellettualistico, fuori dalla guida del magistero ecclesiastico. Così si potrebbe, almeno in parte, spiegare il suo approdo al manicheismo¹⁸.

Si affronterà più avanti il problema della considerazione del manicheismo come eresia del cristianesimo, religione “altra” o entrambe e, conseguentemente, contro quale delle due, eventualmente, Agostino avesse scagliato i suoi strali; sembra che questa distinguibile sfumatura fosse nota al filosofo (e non ci sarebbe da stupirsi, considerato che fu membro eminente della setta, quindi ammesso alla conoscenza profonda dei suoi “misteri”¹⁹) e che, di conseguenza, la combattesse come religione “altra”. D’altro canto, se almeno una componente del manicheismo fosse stata una sensibilità deviata della religione cristiana cui l’Ipponate aderì, si sarebbe dovuto immaginare un percorso spirituale per Agostino di questo genere, e cioè cristianesimo-manicheismo-ritorno in seno al cristianesimo cattolico; una via, quindi, piuttosto “contorta”. Inoltre, se egli fosse stato un cristiano-manicheo (e non un manicheo tout-court), probabilmente sarebbe rimasta traccia più evidente di un’iniziazione alla religione del Cristo -benché in forma eretica- nelle sue opere biografiche (vero è che in *Confessioni* compaiono parole come “vescovo manicheo”; tuttavia, il valore semantico di questa parola, a quei tempi aveva un significato più largo di quello che gli si attribuisce oggi, e in cui la si limita alla sola sfera del cristianesimo e che, certo, si

¹⁸ La tesi è di Karol Woityła. Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, *Augustinum Hipponensis*, lettera apostolica nel XVI centenario della conversione di Sant’Agostino vescovo e dottore della Chiesa, Città del Vaticano 1986, oggi in *Tardi ti ho amato. Brani scelti di Sant’Agostino* a c. di S. PRANDINI, Torino 1996, pp. 175 – 220; l’ipotesi è alle pp. 180 – 181.

¹⁹ *Possidii Vita Sancti Aurelii Augustinii*, in «Migne PL», 032, coll. 0033-0578 (oggi in *Vite dei santi*, a c. di C. Mohrmann, Milano 1981).

usava per analogia²⁰). Perché, invece, egli fa cenni così generici ad un manicheismo cristiano di cui sarebbe stato, eventualmente membro? Molto probabilmente la ragione risiede nel fatto per cui Agostino, nel tempo, si convinse che essere manicheo (magari anche nella struttura incardinata alla religione cristiana che si organizzò come “Chiesa interna alla Chiesa” nella stessa Roma) non significava affatto essere cristiano: né formalmente, né sostanzialmente né, tantomeno, ereticamente se si vuol cominciare a dare per possibile che si stia parlando di “altro” dal cristianesimo.

Insomma, per l’Ipponate il manicheismo era tutt’altro dalla fede in Cristo e, sicuramente, dal cattolicesimo (forse ancora più scandaloso quello che pretendeva di annidarsi nella comunità dei credenti con una struttura propria); tale fatto potrebbe spiegare per quale motivo il nostro filosofo, almeno in questo trattato, non ponesse la contestazione polemica su un piano esclusivamente filosofico-dottrinale che, evidentemente, non avrebbe riscontrato interesse presso la controparte. Un tentativo di risposta alle tesi manichee sulla natura del Bene con motivazioni mutate dalla sola teologia cattolica, appariva, quindi, verosimilmente inadeguato allo stesso Agostino il quale, per queste ragioni, specialmente nella prima parte dell’opera condusse i termini della questione su un piano più puramente speculativo ed ontologico ma forse, ancora di più (e questo costituirebbe la grande novità del *De natura Boni*), incamminandosi anche su un percorso in cui il Male viene esaminato scivolando dal piano esclusivamente filosofico, a quello teologico e persino cosmologico.

²⁰ *Conf.*, lib. V, 3, 3.

E' fuori discussione che, quando si affronta un titano del pensiero occidentale come Agostino, appaia logico riflettere su quanto sarebbe velleitario ritenere possibile l'elaborazione di novità assolute anche in uno solo dei numerosi campi della conoscenza in cui si è avventurata l'intelligenza dell'Ipponate. Tuttavia, è sicuramente possibile proporre una chiave di lettura nuova in un settore della sua produzione filosofico-letteraria che, fatte le debite proporzioni, ha ricevuto minore attenzione da parte della speculazione e della storiografia filosofica, anche recente. Il settore in questione è, appunto, quello della letteratura agostiniana anti-manichea. Da quale punto di vista, dunque, si può guardare a tale produzione considerandola in un'ottica quantomeno rinnovata, se non proprio originale? Si tenga presente che i grandi temi affrontati da Agostino (illuminazione interiore, natura della Divinità, problema del Bene e del Male, questione trinitaria, riflessioni su tempo, predestinazione, politica, ecc.), si ripropongono in modo tangente e trasversale, incrociandosi, deflettendo e ritornando all'interno di quasi tutta la sua produzione legata, però, ad una modalità tutta tendente ad attaccare e corrodere (nella fattispecie di questo lavoro) le fondamenta del Credo a cui il giovane e promettente retore proveniente dalla provincia d'Africa, aveva aderito da giovane, e non senza un certo entusiasmo.

La chiave di lettura nuova che si tenterà, in questa sede, di proporre, andrà proprio nella direzione della ricerca della diversità di approccio ai grandi problemi da lui affrontati (e poco sopra velocemente ricordati) per guidarli verso la confutazione delle tesi di Mani riconoscendo gli spunti originali di stampo neo-platonico, che sembrano

permeare il *De Natura Boni Contra Manichaeos Liber unus* nella maggior parte del suo sviluppo.

Insomma, se in altre parti della produzione agostiniana è evidente il tratto “esplicativo” e fortemente personale, introiettato ad una rivelazione intrinseca al suo stesso sforzo intellettuale, qui sarebbe interessante tentare di comprendere se le medesime tematiche, in quanto rivolte “contro” qualcosa e qualcuno, si presentino in un modo in cui la *vis* polemica ne risulti strutturalmente più marcata, indirizzata, rafforzata dalla tradizione filosofica precedente, in un forte atteggiamento di confutazione del manicheismo, piuttosto che di sola dimostrazione della teologia cristiana (anche se questa dimensione, naturalmente, non può essere esclusa) e pur rimanendo convinti che in Agostino la dimostrazione della teologia cristiana e la scienza argomentativo-descrittiva vadano di pari passo sempre, e non sia possibile separare l’una dall’altra.

Gli strumenti speculativi che usa Agostino, fanno riferimento indiretto a Platone grazie al contributo e l’influenza (persino linguistica e stilistica, secondo l’ipotesi di Vincenzo Cilento) specialmente di un Plotino filtrato, naturalmente, dalla mediazione di Mario Vittorino che tradusse in latino parte delle sue *Enneadi* (com’è noto, Agostino non conosceva il greco)²¹; e mentre è assolutamente da escludere che

²¹ Molti sono i momenti letterari e stilistici in cui Agostino mutuò il linguaggio e le strutture tipiche specialmente di Plotino: «il linguaggio dell’estasi di Ostia [è modello preso] da molti luoghi plotiniani». Cf. V. CILENTO, *La mistica ellenica*, in AA. VV., *La mistica non cristiana*, Brescia 1970, pp. 189 – 304, p. 247. Un altro esempio eclatante di questa positiva “contaminatio”, ci viene dalla grande opera biografica agostiniana: «O si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aëris, sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat et transeat se, non cogitando». Cf. *Conf.* IX, 10, 25. La somiglianza con le affermazioni plotiniane riguardanti l’anima suonano così nella traduzione di Henri – Schwyzer: «Sarà placato per lei non solo il corpo che vorrebbe imprigionarla nel suo flusso corporeo, ma

l'Ipponate conoscesse l'opera di Proclo, forse è possibile ipotizzare che avesse avuto, in qualche modo, la possibilità di confrontarsi in modo più o meno indiretto con quella di Porfirio di cui recepisce la posizione che media fra il paradigma henologico e quello ontologico (cioè la distinzione fra essere ed Ente, l'identificazione dell'Uno con l'Essere e l'interpretazione dell'Ente come ciò che deriva dall'Uno-Essere²²); mentre non è da escludere neppure un approccio al medio platonismo con la lettura delle opere filosofiche di Seneca e Apuleio²³ anche se, su questa possibilità, non tutta la critica è concorde, a cominciare dall'opinione del Reynolds²⁴.

ancora tutto ciò che la circonda: in pace, la terra; in pace, il mare e l'aria e il cielo stesso»; cf. PLOTINO, *Enneadi*, V 1, 2, 14 – 17, III, in *Plotini Opera*, a c. di P. Henry – H. R. Shwyzer, 3 voll. Paris-Bruxelles 1951-73, p. 5. Per le edizioni delle *Enneadi* con un ricco commento filologico, cf. pure quella a c. di V. Cilento, Commentario critico e nota filologica (alle pp. 259 – 280 del I vol.), 3 voll. in 6 tomi, Bari 1947; più recente l'edizione di G. Faggin. Ecco, sempre secondo Cilento, i testi agostiniani debitori a *Enneadi*, I 6: *Conf.*, VIII, 8, 19 e IX. 10; *De civitate Dei*, X, 16 e IX, 17. Cf. V. CILENTO, *Saggi su Plotino*, Milano 1973, p. 313, nota n. 63. Nel presente studio, l'edizione di riferimento per le *Enneadi* è quella a c. di R. Radice e G. Faggin, Milano 2000 – 2006; da qui in avanti questa edizione sarà indicata così: PLOT., *Enn.* (cf. la Bibliografia conclusiva).

²² Nel commentare Gv 5, 19, Agostino enuncia l'unicità di Dio (Essere Supremo) benché in tre Persone (con richiamo al pluralismo unitario di Plotino e Porfirio) da cui derivano tutte le cose (enti): «Intellegite, fratres carissimi, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum inseparabiliter sibi cohaerere, Trinitatem hanc unum Deum: et omnia opera unius Dei, haec esse Patris, haec esse Filii, haec esse Spiritus Sancti» e ancora «Inseparabilia sunt ergo opera Patris et Filii». Cf. *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* (da qui in avanti: *In Evangelium Ioannis*), in AGOSTINO, *Opere cit.*, Discorsi, tractatus 20, 1 e 8. E in riferimento a Gv 14, 27-28: «Forma servi accessit, non forma Dei recessit; haec est assumpta, non illa consumpta. Propter hanc dicit: *Pater maior me est*; propter illam vero: *Ego et Pater unum sumus*»; cf. *In Evangelium Ioannis cit.*, incipit tractatus 78. Per i riferimenti porfiriani cf. HADOT P. (a c. di), *Commentario al "Parmenide" di Platone, Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento*, trad. it. a c. di M. Girgenti, Milano 1993.

²³ Sul tema cf. AA. VV. *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna 1984.

²⁴ La tesi che esclude una conoscenza delle opere del filosofo stoico e del platonismo di Apuleio da parte di Agostino, si trova in L. D. REYNOLDS, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965.

In questa sede, i riferimenti a Platone serviranno esclusivamente a precisare l'esistenza di temi speculativi, teologici e anche fisici, che erano pervenuti ad Agostino, però solo in modo indiretto attraverso i filtri cui si è poco sopra accennato; è, infatti, noto che il tagastino non ebbe accesso diretto ai *Dialoghi* dell'ateniese di cui, secondo l'opinione di Marrou, forse conosceva solo il *Timeo* (nella traduzione di Calcidio), il *Fedone*²⁵ e il *Parmenide* attraverso il filtro porfiriano. Resta, quindi, sempre aperta la questione della trasmissione del platonismo da Cicerone allo stesso Agostino, attraverso canali per il momento semi-sconosciuti (se si eccettua la mediazione senechiana, che era, invece, ben nota all'Ipponate²⁶) e che rimandano ad un ambito scientifico scandagliato negli ultimi cinquant'anni con magri progressi e, quindi, ancora tutto da esplorare.

E' realistico pensare che la metodologia utilizzata nella polemica anti-manichea da Agostino, abbia fatto da apri-pista anche alla successiva (cronologicamente parlando) pubblicistica prodotta dal filosofo per contrastare le dottrine di un'altra eresia: quella di Pelagio. A dire la verità, la modalità di partire dal razionale filosofico per poi confermare le proprie tesi con l'apparato scritturale cristiano, non è nuovo nelle procedure di Agostino: si potrebbe dire che in quasi tutta la sua opera egli utilizzi questo indirizzo metodologico. Nel *De Natura Boni*, tuttavia, tale metodologia, già praticata per scelta, diviene quasi

²⁵ H. I. MARROU, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987, p. 150.

²⁶ SENECAE L. ANNAEI, *Epistulae morales ad Lucilium* in *Opera quae supersunt recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit* (ex editio princeps Erasmi Rotoredami cura, 1515), a c. di F. Haase, Lipsiae 1852 – 53; oggi in *Lettere a Lucilio*, testo latino a fronte, a c. di R. Marino, Siena 2012. Le epistole che hanno, sicuramente, esercitato maggiore influenza su Agostino sono la 58 del liber VI e le 65 e 66 del liber VII (da qui in avanti: SEN., *Epist.*).

obbligatoria, considerato il momento storico in cui viene redatta l'opera (inizi del V secolo), quando egli, cioè, era già tornato in Africa per il suo ministero episcopale; e il suo nuovo ruolo, di certo, si pose come fattore condizionante anche per le sue scelte stilistiche e di sistema. Improbabile risulterebbe il tentativo di dimostrare tale ipotesi estendendola "tout court" alla produzione anti-manichea in generale, di Aurelio Agostino; per tale ragione, l'attenzione e lo sviluppo di questo studio, saranno tutte per il *De Natura Boni Contra Manichaeos Liber unus*, per una serie di ragioni fra cui, appunto, quella per la quale il trattato appare come una piccola perla di speculazione neo-platonica, e non solo un libello di confutazione dottrinale. Un'altra di queste ragioni riguarda il nucleo stesso dell'opera che è relativo, evidentemente, alla natura del Bene (aspetto che già di per sé va a costituire un attacco frontale alla teologia manichea, fortemente distante dall'idea agostiniana di un Male la cui esistenza non è dimostrabile sul piano ontologico).

Ulteriore e non meno importante ragione di studio dell'opera: Agostino, in effetti, porta un attacco diretto ad un'intera dottrina, utilizzando strumenti che non potevano essere proposti alla luce della sola Rivelazione cristiana, ma pure dalla logica tradizionale. Egli, sicuramente, parte anche da questa base ineludibile, ma deve divaricare dall'unicità dell'interpretazione con l'ausilio delle sole Sacre Scritture per "ripensare" e, conseguentemente, implementare, i contenuti della Rivelazione a trecentosessanta gradi, affiancando all'interpretazione filosofica, anche quella teologica (che, come già anticipato, presenta pure una dimensione tutta nuova dal punto di vista cosmologico, purché non si consideri quest'ultimo aspetto come una superfetazione della stessa teologia); il tutto al solo scopo di sottrarre al contrattacco

manicheo la dottrina cristiana stessa²⁷. Insomma, Agostino ragiona sulla possibilità di opporre ai seguaci di Mani confutazioni che non partano dal solo terreno scritturale, ma che si nutrono di argomentazioni logiche con le quali puntellare i passaggi di eventuale, maggiore debolezza della Rivelazione sui temi che più stavano a cuore alla setta dualista orientale. Come si vedrà più avanti, infatti, la struttura stessa dell'opera è cadenzata dall'affronto delle tematiche principali del sistema filosofico agostiniano, per ottenerne un "giavellotto" acuminato di "scienza e sapienza" pronto ad essere conficcato nelle crepe di una struttura dottrinale (quella manichea, appunto) che, nella visione del santo vescovo ipponate, prestava il fianco a critiche in numerosi punti. Del resto, Agostino considerava il manicheismo lontano dalla Scrittura poiché non sarebbe stato possibile affermare certe eresie conoscendola; questi eretici non la possiedono (forse, tale suggestione è tratta da Tertulliano il quale, almeno secondo quanto afferma Micaelli, contesta proprio questo aspetto agli eretici in generale²⁸).

Ultima ragione. Il *De Natura Boni* (in base alle concordi ricostruzioni filologiche) risulta forse l'ottava opera anti-manichea di Agostino sulle nove giunte fino ai giorni nostri e che costituiscono il suo

²⁷La distinzione tra filosofia e teologia è, in questa sede, meramente funzionale al discorso che si sta cercando di portare avanti. Nel tardo antico e nel medioevo non ci si allontana dalla verità affermando che filosofia e teologia coincidano, ma, in questa sede, per filosofia si vorrà intendere il patrimonio pregresso del pensiero occidentale fino almeno al III secolo, e per teologia, la nuova filosofia cristiana. Non si tratta, in effetti, di introdurre o modificare categorie, ma di "asservire" queste due parole alla modalità di indagine che qui si vorrebbe portare avanti: filosofia, quindi, come patrimonio classico tradizionale, e teologia come filosofia cristiana agostiniana e, per estensione, patristica.

²⁸ Sul *De praescriptionem haereticorum* di Tertulliano, Micaelli afferma: «L'oggetto della controversia tra la Chiesa e gli eretici è la Scrittura: secondo Tertulliano gli eretici non possono fare ricorso alla Scrittura perché essa non appartiene loro». Cf. C. MICAELLI, *Introduzione*, all'Apologeticum e al *De Carne Christi*, rist. Milano 1998, p. 206.

“corpus” letterario in questo settore; ciò vuol dire che l’opera nasce nel momento più maturo e compiuto del suo percorso di pensiero col quale ha elaborato la struttura polemica messa in piedi contro la dottrina di Mani. Secondo un’annotazione nella raccolta del Migne, infatti (di certo non più attuale, ma che qui si cita perché non si discosta, nella datazione, da quanto proposto nelle discussioni più recenti, come quella dell’edizione Città Nuova), l’opera stessa va collocata, cronologicamente parlando, in un tempo immediatamente successivo allo scritto polemico contro il manicheo Felice: quest’ultima opera, infatti (conclusa nel 401), inserisce il *De Natura Boni* almeno nel 402, periodo di piena maturità del pensiero agostiniano²⁹.

Illustrata la “ratio” del presente studio, converrà descrivere, brevemente, struttura e metodologia da mettere in atto per raggiungere gli scopi dimostrativi prefissati.

Ad una prima parte dedicata alla collocazione storica, peculiarità strutturale e filologica dell’opera di Agostino (e, quindi, contesti, motivazioni, tipologia, linguaggio, tecniche e metodologie argomentative riscontrate nel *De Natura Boni*), seguirà un secondo momento più “intenso”, per così dire, di analisi del testo e dei contenuti filosofici, teologici e cosmologici dell’opera. Natura di Dio, ruolo della volontà³⁰ e degli spiriti razionali, gerarchie del bene e problema ontologico,

²⁹ S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *De Natura Boni contra Manichaeos*, in «Migne PL», *De Ecclesiae Patribus Doctoribusque*, Bruxelles 1841 – 1863, 42, coll. 0551-0572, nota (a) coll. 552 (da qui in avanti: DNBCM – Migne. Per quanto riguarda questa edizione, allo scopo di facilitare il reperimento del testo citato, si indicherà anche la colonna; non così avverrà per le altre opere della Patrologia, in cui ci si limiterà alla segnalazione di volume, libro, capitolo e paragrafo).

³⁰ Sull’argomento s’indica un’interessante chiave di lettura data da L. MANCA, *Il primato della Volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma 2002.

teologico e cosmologico del Male, nessi con il creato e le creature, unitamente a tutta una parte dedicata da Agostino a quanto gli viene ispirato, nella polemica anti-manichea, da *Sapienza* 11, 21 (settore in cui entrano anche formidabili momenti analitici dedicati al concetto di Dolore, Peccato, relazione e processione del Figlio). L'affronto del problema della Natura del Figlio, che si pone in stretta connessione con tutta la questione trinitaria già in opere precedenti, e magistralmente affrontata da Agostino³¹, in questo contesto assume particolare importanza proprio riguardo la diffusione e comprensione del dogma trinitario, durante lo scontro innescatosi tra la dottrina agostiniana e quella manichea; non va dimenticato, infatti, come la nebulosità della materia abbia, in qualche modo, dato inizio a concezioni e correnti più o meno eterodosse, o quantomeno rivedibili, anche in filoni di pensiero cristiano portato avanti da autori di area assolutamente ortodossa. Questo fenomeno, fortemente diffuso in alcune aree dell'Europa nord-occidentale ancora ben oltre la metà del V secolo (cioè dopo il concilio di Efeso che fissava i paletti definitivi del dogma trinitario), risulta ancora poco studiato; in alcuni casi la storiografia recente ha individuato e, a volte, indicato col termine di "binitarismo" tale fenomeno, tracce del quale si riscontrano in alcune sensibilità teologiche e filosofiche legate al pensiero di certi mistici, o imbrigliate nelle strutture sistematiche che fanno capo ad alcuni pensatori di poco posteriori ad Agostino o, spesso, dichiaratamente ispiratisi al santo di Ippona³².

³¹ *De Trinitate Dei*, in AGOSTINO, *Opere* cit., vol. IV, introduzione, traduzione, note ed indici a c. di A. Trapè, F. M. Sciacca, G. Beschin, NBA (Nuova Biblioteca Agostiniana), Roma 1973, pp. CCXXVIII-800.

³² VITTORINO DI PETOVIO (o DA PETTAU), *Opere*, a c. di M. Veronese, Roma - Gorizia 2002; E. MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, Roma - L'Aquila 1984-85; G. IORIO, *Influenze paoline e agostiniane nella "teologia*

Una sottile quanto fondamentale distinzione sulla natura delle pene eterne legate anche a riflessioni sulla differenza tra “eternità” e “interminabilità” delle stesse (temi che ispireranno immensamente, nei secoli successivi, pensatori di grande valore: uno per tutti, Giovanni Scoto “Eriùgena”³³) chiudono la seconda sezione dello studio.

Terza e ultima parte, quella dedicata alle stesse tematiche affrontate in precedenza da Agostino nella prima parte dell’opera; questa volta, però, l’operazione è condotta tenendo presente (sempre per confutarlo in ogni singola parte) il punto di vista dei manichei, in un crescendo polemico ma niente affatto privo di spirito caritatevole - almeno apparentemente- nonostante la durezza e perentorietà dei toni usati. Questo è dimostrato nell’ultimo capitolo dell’opera, in cui si trova la preghiera finale per la conversione dei seguaci di Mani che, oltre all’innegabile valore teologico e persino lirico (estetivamente parlando) dell’invocazione, è pur’essa colma di spunti filosofici di grande interesse.

Si è già affermato precedentemente che il *De Natura Boni contra Manichaeos liber unus*, non è un’opera molto studiata; pur appartenendo, infatti, al “corpus” di un pensatore scandagliato sotto tutti i punti di vista, in realtà di questo lavoro troviamo momenti analitici (anche vasti, importanti e autorevoli³⁴) nel contesto di una saggistica che, però,

Operativa” di Patrizio d’Irlanda, in «Schola Salernitana», Annali, XVI, (2011), pp. 51-66.

³³ JOANNES SCOTUS ERIGENA, *De Praedestinatione Liber*, in «Migne PL», *De Scriptoribus Ecclesiae Relatis*, 4, 704, coll. 0815-0877. Oggi in *De Divina praedestinatione liber*, ed. a c. di G. Madec, in «CCCM», 50, Tornhout 1978; *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all’apogeo della rinascenza carolingia*, a c. di E. S. Mainoldi, Firenze 2003.

³⁴ A. ESCHER DI STEFANO, *Il manicheismo di S. Agostino*, Padova 1960; C. HARRISON, *Measure, Number and Weight in St. Augustine’s Aesthetics*, in «Augustinianum», 28 (1988), pp. 591-602; M. BETTETINI, *Agostino: Ordine, Musica,*

affronta o le grandi tematiche del pensiero agostiniano (e quindi anche il problema del Bene e del Male), o il suo indirizzo antimanicheo in generale, cosa che pone il *De Natura Boni* stesso come “una” delle opere legate a questo filone e, come, tale, sempre e solo analizzata in relazione alle altre che si occupano delle medesime problematiche.

In cosa risiede la ragione di questo minore interesse? Forse è parso più opportuno, magari anche in una prospettiva futura di studi, dedicarsi alla grande produzione agostiniana operando una selezione che, però, a questo punto, è giunto il momento di superare. E' chiaro che il *De Natura Boni* non può essere limitato nel ruolo di semplice libello polemico i cui contenuti vanno circoscritti all'ambito dell'esclusivo antagonismo alla dottrina proveniente dalla Persia anche se, evidentemente, fino a questo momento il tradizionale affronto del problema del Male in chiave filosofico-ontologica ha offerto migliori prospettive interpretative in altre opere agostiniane, piuttosto che in questa. In tal modo, però, si è sempre lasciato passare sotto tono l'aspetto fondamentale che, al contrario, tale opera manifesta: e cioè la possibilità di una lettura del problema del Male in chiave teologico-cosmologica, e l'interpretazione neo-platonica di tante tematiche fondamentali del pensiero agostiniano che, non a caso, si occupa della confutazione diretta delle tesi manichee solo negli ultimi sette capitoli della parte finale; per gli oltre quaranta precedenti, invece, Agostino propone (nel quadro delle grandi tematiche a lui familiari) tutta una serie di concetti di alta teoreticità.

E' da ritenere molto probabile che, per questa ragione, esista solo un'edizione critica completa dell'opera (quella di J. Zycha che non si

Bellezza, Milano 1992; M. BETTETINI (a c. di), *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*, Milano 1994.

mancherà di segnalare più avanti) e altri lavori ricchi di apparati di note critico-analitiche anche di alto livello, ma pur sempre limitati all'ambito delle traduzioni. Tra quest'ultima tipologia di studio, le migliori sono in lingua inglese, francese e spagnola e vanno dal XVIII, alla metà del XX secolo³⁵; in italiano si rammenta, ovviamente, la benemerita ma perfettibile edizione data alle stampe da Città Nuova e già citata precedentemente nelle note, che propone anche una completa bibliografia sull'argomento.

Detto questo, il punto di partenza per il presente lavoro da un punto di vista filologico e letterario, non potrà restare legato al rigore del testo latino proposto dalla storica compendiosa edizione del Migne (benché assemblata e collazionata su un discreto numero di manoscritti, come vedremo più avanti) ma all'unica, tuttavia più completa, edizione critica esistente, pubblicata nel 1892 da un esperto di filosofia agostiniana quale fu, come anticipato poco sopra, J. Zycha, e che si terrà presente quale costante punto di riferimento per il commento e l'indirizzo filologico-filosofico³⁶. Per quanto riguarda, invece, i riferimenti scritturali vetero e neo-testamentari, ci si appoggerà alla *Vulgata* gerolimina (che si riporterà in corsivo nelle annotazioni del

³⁵ Le traduzioni più significative in altre lingue: A. H. NEWMAN, *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, a c. di O. Schaff, vol. IV, s. 1., Buffalo 1887, pp. 351-365; H. S. BURLEIGH, *Augustine. Earlier Writings*, Louisville-Kentucky 1953; A. A. MOON, (a. c. di), *The De Natura Boni of Saint Augustine. A traslation with an introduction and commentary*, Washington 1955; M. D. PALADINI, *De Natura Boni de San Agustin*, Tucumàn 1945; M. LANSEROS, *Obras filosoficas*, in «Obras de San Agustin», III, Madrid 1951, pp. 978 - 1045; H. B. ROLAND - GOSSELIN, *Oeuvres de Saint Augustin. I: La morale chrétienne*, in «Bibliothèque Augustinienne», Paris 1949, pp. 440-509.

³⁶ S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI, *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus*, in «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», (CSEL, 25, 2 t.), ed. crit. a c. di J. Zycha, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, ed. F. Tempsky – G. Freytag, Praha-Wien-Leipzig 1892 (da qui in avanti: DNBCM - Zycha).

presente studio; Agostino cita molto spesso a memoria e qualche volta letteralmente; in questi casi, Zycha fa delle segnalazioni grafiche cui non si mancherà di rimandare alla relativa nota che conterrà il testo di Gerolamo). Dove occorrerà l'ausilio di una traduzione, ci si servirà dei testi concordati nella versione interconfessionale³⁷.

Un'ultima precisazione. Non essendo, il presente studio, un'edizione critica, non verranno sempre indicate le varianti testuali presenti nei codici, ma non si mancherà di farlo nelle note a piè di pagina qualora la cosa risultasse utile alla comprensione non filologica ma filosofica e speculativa del contenuto dell'opera, oppure nel caso in cui le eventuali differenze riguardassero concetti fondamentali o fossero molto evidenti.

Una ricerca, per quanto possa sforzarsi di essere seria e rigorosa, non è mai una garanzia di successo, ma ha un valore in sé come punto di partenza; una valenza, questa, efficacemente giustificata, benché in un ambito scientifico complementare ma diverso, dal Cardini, quando ha affermato che una nuova avventura di studio «non può esser considerata un punto d'arrivo: come tutte le ricerche serie, essa servirà – e vuole servire – come base per ulteriori progressi scientifici» e deve avere il merito quantomeno «di aver organizzato la problematica, di aver individuato e circoscritto le questioni da approfondire e da risolvere, di avere sciolto alcuni dei nodi tematici essenziali»³⁸.

In questa sede, dunque, senza pretese di esaustività, si vorrà provare almeno a dimostrare praticabile un'ipotesi: cioè lo sforzo, da

³⁷ La Bibbia di Gerusalemme, testo concordante con la «Editio princeps» del 1971, Bologna 1985 (da qui in avanti: BG; per la *Vulgata* di San Gerolamo, invece, da qui in avanti: Vulg.).

³⁸ F. CARDINI, *Prefazione* a G. IORIO, *Il Giglio e la spada*, Rimini 2007, p. 9.

parte dell'Agostino autore del *De Natura Boni Contra Manichaeos liber unus*, di perseguire una strada diversa da quella solita praticata nelle sue precedenti opere, in cui si vuol provare ad offrire una “variabile” interpretativa al problema del Male. E', questa, una strada percorsa dal Tagastino che, verosimilmente, inaugura anche una nuova modalità di confutazione dottrinale delle eresie che minacciavano, a quel tempo, l'ortodossia cattolica (il nuovo bersaglio agostiniano dopo i manichei, infatti, sarà, come poco sopra precisato, il pelagianesimo).

Il santo vescovo d'Ipbona, insomma, in base a questa chiave di lettura che si tenterà di dare, forse ha voluto provare a dimostrare che la natura del Bene e la sua conoscenza, possano essere approcciati pure in un'ottica più neo-platonica (anche se non in via esclusiva, proprio per non tagliare fuori la Rivelazione e, naturalmente, senza mai usare il termine “neo-platonico” che era lessico a lui estraneo)³⁹. Tutto questo, allo scopo di non offrire il fianco alla critica manichea sul fatto che il Bene, così com'è inteso dai cristiani, possa essere giustificato solo ed esclusivamente alla luce dell'esegesi scritturale.

³⁹ Una problematica a parte è, logicamente, quella relativa al Sommo Bene e all'Uno; le caratteristiche generiche del Bene nella concezione neo-platonica si trovano in PLOT., *Enn.*, VI 7, 1 – 42 e VI 9, 1 - 11.

CAPITOLO I: SULL'OPERA

§1 – Contesti, motivazioni, tipologia e specificità del linguaggio.

Uno dei punti chiave dell'evoluzione spirituale, dottrinale, filosofica e teologica di Aurelio Agostino è stato il problema del Male, con la grande sofferenza interiore che esso ha comportato per una sua soddisfacente soluzione⁴⁰. L'adesione, per lungo tempo, di Agostino al Manicheismo (negli anni della sua esistenza terrena che vanno dal 373 al 382) risponde, in qualche modo, all'esigenza del giovane tagastino di dare una risposta al male del mondo, cosa che, almeno inizialmente, la dottrina di Mani gli offriva in modo più o meno confortante, se non coerente.

Quando Agostino si allontana da questa dottrina, di fatto ingaggia con essa una lotta senza quartiere che lo conduce a realizzare tutta una serie di opere anti-manichee, in cui il *De Natura Boni* assume particolare valenza e significato considerato che esso (forse penultimo o terz'ultimo, cronologicamente parlando, dei testi polemici relativi alla contestazione della dottrina orientale) si pone come la risultanza conclusiva, definitiva delle sue confutazioni, esposte in modo forte, chiaro, convinto; senza tentennamenti, ma nella piena maturità delle sue consapevolezze cristiano-cattoliche.

⁴⁰ Fuori dal contesto della produzione anti-manichea agostiniana, il problema del Male è profondamente affrontato in *Conf.* VII 2, 12-20 e nel *De vera religione* XX; più tangenzialmente, esso viene ripreso anche in *De agone Christiano liber unus*, *De Anima et eius Origine contra Vincentium Victorem libri quatuor*, *De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo*, *De Correptione et Gratia liber unus*, *De Gratia et Libero Arbitrio liber unus*, *De Peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*; in AGOSTINO, *Opere* cit.

Se, per queste ragioni (legate alla persona e alla storia di Agostino), diventa importante collocare cronologicamente il momento della stesura del *De Natura Boni*, altrettanto fondamentale risulterà comprendere il contesto storico-sociale nel quale l'Ipponate scrive questa sua opera; un momento, come vedremo più avanti, fortemente nevralgico per le vicende dell'Impero Romano e, di riflesso, per le sue personali.

Come già assodato precedentemente (anche se sono state proposte date come il 399 e il 401), il *De Natura Boni* potrebbe aver visto la luce nell'anno 402. Nel biennio precedente si erano verificati almeno un paio di eventi fondamentali per il destino del mondo romano: il primo di tipo militare, e il secondo di genere "climatico". Nel 400-401, infatti, anche a seguito del forzato ed inevitabile depauperamento numerico delle legioni imperiali seguito alla disastrosa battaglia di Adrianopoli del 378, il governo di Roma si era risolto al doloroso e controverso ritiro dei contingenti stanziati in Britannia (decisione che permetteva, così, l'abbandono della grande provincia insulare al suo destino); il tutto al solo e impellente scopo di difendere più efficacemente l'Urbe minacciata dai visigoti di Alarico⁴¹. L'episodio in questione (tutto sommato marginale almeno da un punto di vista politico), in realtà andava a porsi come l'inizio inconsapevole del progressivo ed inesorabile processo di frantumazione politica, etnica e anche culturale della "romanitas" a partire da una lacerazione territoriale che -benché sotto traccia-, sottese anche ad una più sostanziale ed irreversibile disgregazione di quello che fu il cosiddetto "Mondo Antico".

⁴¹ Per un'interpretazione recente cf. M. MANITIUS, *Le migrazioni germaniche*, in «Storia del mondo medievale», vol. I, Torino 1999, pp. 246 - 274.

Il secondo evento altrettanto significativo (quello che si è definito “climatico”) riguardò l’inverno dell’anno 401, presentatosi nelle remote lande della provincia germanica quando, a causa dell’estrema rigidità meteorologica di quell’occasione, si verificò il rarissimo evento della gelata del fiume Reno⁴². Questa circostanza fortuita e imprevedibile, permise che la frontiera, il “limes” (non solo fisico ma anche psicologico) che fino allora si era interposto tra romanità e barbarie non venisse, in quel frangente specifico più varcato, come in passato, solo su autorizzazione dell’autorità centrale e da limitati contingenti germanici cui si consentiva di andare ad infoltire le legioni, ma da intere popolazioni con al seguito le loro masserizie, i loro figli di ambo i sessi, ma anche i loro usi e costumi, la loro morale, il loro Diritto (più “primitivo” ma ancora rigoglioso), la loro “Weltanschauung” e, da ultimo, il Credo religioso (dal tradizionale pagano a quello cristiano in forma ariana)⁴³.

A tutte queste dinamiche in fermento, andava aggiunta la voglia di integrarsi (da parte di popolazioni germaniche che, seppur in un rapporto di odio-amore con Roma, ne avevano sempre subito, in fondo, la seduzione e il fascino segreto) in un mondo la cui lunga frequentazione aveva loro instillato il desiderio di contare di più. Non che Roma fosse nuova a tali forme di mescolanze civili, militari spirituali ed etniche;

⁴² Che le variazioni climatiche abbiano influenzato eventi politici, sociali, economici, persino architettonici ed artistici, è un dato, oramai, assodato. Per le dinamiche che determinano tali fenomeni, cf. B. FAGAN, *La rivoluzione del Clima*, Roma 2001; ID., *La lunga estate. Come le dinamiche climatiche hanno influenzato la civilizzazione*, Roma 2005.

⁴³ F. GABBA, *Per la storia dell’esercito romano in età imperiale*, Bologna 1965; ID., *Considerazioni sugli ordinamenti militari del Tardo Impero*, in «Ordinamenti militari in Occidente nell’Alto medioevo», settimane del C.I.S.S.A.M., XV, 1, Spoleto 1968, pp. 86 - 94.

questa volta, però, l'interazione con l'approdo più massiccio di un'alterità non sconosciuta prima ma, tutto sommato, marginale fino a quel momento, si risolse in una riallocazione di ben più consistenti contingenti caratterizzati da forti diversità, all'interno del "ventre molle" di quella che, oramai, era una civiltà in "declino e decadenza", secondo l'efficace espressione del Gibbon⁴⁴. Questa volta, l'evento si pose, di fatto, come uno dei maggiori fattori di lenta disgregazione piuttosto che di "unità nella diversità", com'era accaduto in passato. Prima del 401, evidentemente, il processo si era in qualche modo già attivato, ma non era possibile, per i contemporanei, averne una percezione precisa come, al contrario, probabilmente avvenne (almeno tra gli spiriti più illuminati) alla luce degli eventi maggiormente traumatici trattati poco sopra⁴⁵. Ed è in questo contesto storico e sociale che Agostino scrive la sua opera.

Definito il contorno temporale, si vedano, ora, le possibili motivazioni.

La dissoluzione civile e morale del tempo di Agostino favoriva - naturalmente come concausa e non come fattore esclusivo- non solo l'insorgere delle tante eresie cristiane numerose proprio nel contesto geografico di provenienza del santo, cioè l'Africa settentrionale donatista, montanista, ecc.⁴⁶, ma anche il propagarsi di correnti di

⁴⁴ L'opera in questione, stampata a Londra nel XVIII sec. è: E. GIBBON, *The decline and fall of the Roman Empire*, commentata e analizzata da J. W. SWAIN, *Edward Gibbon the historian*, London 1966.

⁴⁵ Per uno sguardo d'insieme cf. J. LE GOFF, *La civiltà dell'occidente medievale*, ed. it. Torino 1981, pp. 3 - 48.

⁴⁶ Vasta è la bibliografia in proposito su singoli orientamenti e sette, ma per partire da un nucleo tematico unico, cf. X. TILLIETTE s.j., *Che cos'è la cristologia filosofica*, Brescia 2004. Per una sintesi sulle posizioni della Chiesa da un punto di vista dottrinale ufficiale, di una certa utilità e facilità di consultazione risulteranno i seguenti saggi: P. BREZZI, *Storia del Cattolicesimo*, 3 voll., Geneve - Paris - Roma

pensiero metafisico incluse nel novero delle eterodossie cristiane: ed è il caso, fra gli altri, proprio del manicheismo. La sua complessità organizzativa, tuttavia, e una certa finezza dottrinale, ne facevano una religione cui si avvicinavano membri dei ceti benestanti e spiriti culturalmente elevati. È forse anche per questa ragione che Agostino si interessò ad essa, introdotto da un amico che ne faceva parte, nel suo periodo giovanile; quando, tuttavia, ne uscì (deluso dalla sua sostanziale inconsistenza teologica e dal suo elitarismo), ne divenne acerrimo nemico. In questa reazione risiede, sicuramente, il motivo della sua copiosa produzione anti-manichea.

La tipologia di opera esclusivamente anti-manichea, vale di certo un po' meno per il *De Natura Boni* rispetto ad altri scritti polemici aventi il medesimo bersaglio; in effetti, esso vede la luce quasi per ultimo nel processo di confutazione agostiniana della dottrina orientale (le opere successive sono più, come dire, "ad personam", indirizzate a soggetti precisi con cui si ingaggia quasi un privato duello intellettuale). Quindi, pur non ponendosi solo tangenzialmente in tale prospettiva polemica, essa offre, tuttavia, un raggio più vasto di riflessione teologica e filosofica di stampo neo-platonico specie nella prima parte; mentre l'affondo squisitamente anti-manicheo è senz'altro più riconoscibile nella seconda. In questa parte dell'opera, infatti, appare più intenzionale e meditato il tentativo del filosofo di infliggere il "colpo di grazia" alla concezione "falsa e bugiarda" di Mani, attraverso un percorso diverso dal solito, tracciato con l'ausilio dell'implemento della sua impostazione neo-platonica, in cui il riferimento alle Scritture (se si eccettua il fortissimo richiamo al libro della *Sapienza* 11, 21), appare molto più

1965; A. FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, rist. V ed., Brescia 1982; H. JEDIN, *Breve storia dei Concili*, VII ed., Roma – Brescia 1989.

limitato che in altre opere anti-manichee o di tipologia polemica nei confronti delle numerose devianze dottrinali attive in quell'epoca e da Agostino avversate⁴⁷. Questo lo si comprende dalle nuove confutazioni (più neo-platoniche, appunto), con cui il santo vescovo nel *De Natura Boni* attacca nel *Contra Epistulam* la Lettera del Fondamento di Mani, come si vedrà più avanti.

I riferimenti al famoso versetto sapienziale prima citato, in verità, sono numerosi; Agostino, tuttavia, non ne fa uso solo nelle opere teologiche, ma anche in tutta la sua produzione polemica. Quello che egli ne ricava per confutare le tesi manichee nel *De Natura Boni*, ad esempio, ricompare anche per i suoi attacchi al pelagianesimo:

Et tamen, si bene consideremus, Dei nullo modo instituta turbantur, quoniam praescius futurorum cuncta constituit nec totum, quod meretur apostatica creatura, singulis reddit, sed in mensura et numero et pondere disponens omnia neminem sinit mali aliquid perpeti quod non meretur, quamvis non tantum, quantum massae debetur universae, singulas quisque patiat⁴⁸.

La struttura organizzativa del testo del *De Natura Boni* è, sostanzialmente, semplice e non lontana dalla tipologia usata da Agostino in altre occasioni, e cioè quella del “liber unum” senza partizioni che non siano i *capitula* (brevi e cospicui: quarantotto in totale).

La natura particolare dei contenuti illustrati, probabilmente, richiedeva questa scelta di immediatezza comunicativa che desse adito, il meno possibile, a equivoci e interpretazioni arbitrarie del suo pensiero da

⁴⁷ DNBCM - Migne, cap. III, coll. 553 - 554 e XXI, coll. 557 - 558.

⁴⁸ S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *Contra Iulianum opus imperfectum libri sex*, in «Migne PL», 45, II, 87, col. 1177.

parte del lettore, amico o nemico che fosse. Nella raccolta del Migne, ogni capitolo presenta un brevissimo *incipit* esplicativo proposto dal curatore che condensa (il più delle volte in un solo periodo) il contenuto della partizione stessa. Questa scelta non è condivisa da Zycha che propone il solo testo agostiniano così come gli risulta pervenuto.

Tale scelta organizzativa del testo -ammesso e non concesso che sia stata concepita da Agostino- (già sperimentata con riconoscibili, piccole sfumature, nei trattati brevi), evidentemente gli appare come la più adatta ad un'opera la quale è e resta un libello polemico contro una visione opposta altrettanto rigorosa e che, quindi, doveva cercare nell'immediatezza della contestazione l'arma più efficace. Nelle altre opere di Agostino, laddove esse sono costituite da più libri, il capitolo è partizione primaria, poiché compaiono anche paragrafi come frazioni secondarie. E' chiaro che la partizione in capitoli e paragrafi é stata introdotta dagli editori del XVII e XVIII secolo e poi ripresa dal Migne; tuttavia non si può escludere che Agostino abbia in qualche modo dato un ordine ai suoi scritti che potrebbe esser trapelato dalle fonti originali; egli stesso potrebbe aver deciso una particolarità stilistica da applicare a certe tipologie di opere: non è dato sapere quale ma, probabilmente, fu comune agli scritti polemici e, magari, modellata su altra letteratura patristica di simile argomento, e nota all'Ipponate. Naturalmente, non è questa la sede per un'analisi della modalità strutturale che compare nella stesura del "corpus" agostiniano preso integralmente; tuttavia, appare significativo prendere in considerazione le somiglianze riscontrabili almeno con gli scritti della sua produzione polemica (e anti-manichea, nella fattispecie), in cui tale tipologia costruttiva compare; e cioè nella disputa con Fortunato al cui interno, però, c'è anche spazio per registrare

momenti di dialogo diretto tra i due. Altri testi polemici anti-manichei di un solo libro, sono il *Contra Adimantum*, e il *Contra Epistolam*⁴⁹.

Tutte queste solo apparentemente secondarie sfumature, marcano, in realtà, l'unicità del *De Natura Boni* persino da un punto di vista letterario e filologico. Lo stile di scrittura è, come sempre, lineare ed essenziale; se, infatti, l'aspetto speculativo appare rigoroso, l'inevitabile approccio interpretativo o anche di semplice curiosità del lettore, non viene in alcun modo ostacolato da considerazioni volutamente criptiche.

Il discorso (morfologicamente parlando) è molto diretto. In altri scritti polemici, Agostino adotta forme dialogiche, oppure di relazione domanda-risposta o la forma epistolare mutuata da modelli molto noti (come quelli di Platone, ad esempio) o di San Paolo: nella fattispecie, le due lettere a Timoteo e quelle indirizzate a Tito e Filemone. I modelli strutturali (evidentemente non contenutistici) degli "exempla" paolini, determinano, ad esempio, la costruzione dell'opera polemica contro Secondino, cui si è brevemente accennato in precedenza nell'elencazione del "corpus" agostiniano antimanicheo, e che è l'opera di questo filone confutativo immediatamente successiva al *De Natura Boni*, in senso cronologico.

Il linguaggio del *De Natura Boni* presenta, invece, una tipologia variabile nel corso dell'opera stessa: molto curato e rigoroso, senza dubbio, fortemente influenzato dal background retorico del santo vescovo fino al cap. XV; a partire dal successivo, il linguaggio esclusivamente teologico e teoretico comincia a "contaminarsi" con la riferimentazione scritturale che era stata rara fino a quel momento e che

⁴⁹ Per le indicazioni bibliografiche relative a queste opere, si rimanda alla nota n. 2.

ora viene richiamata (per tutto il resto dell'opera) in un crescendo di frequenza, ma senza eccessi.

Pur non rinunciando all'uso della metafora (spesso poetica, come, ad esempio, quella del vento⁵⁰ o delle sillabe⁵¹), in quest'opera Agostino se ne serve abbastanza raramente; un ricorso così parsimonioso a tale, pur sempre efficace figura retorica, è sicuramente ponderato e caratterizza, quindi, l'impostazione fortemente (se non esclusivamente) filosofico-speculativa e teologico-cosmologica del *De Natura Boni* già a partire dalla sua prima parte.

A partire dal cap. XL, il linguaggio subisce un'ulteriore metamorfosi: all'essenziale, stringata quanto perentoria esposizione che hanno caratterizzato i capitoli precedenti, si contrappone una forma più bellicosa, quasi aggressiva, che porta anche ad un notevole allungamento delle partizioni stesse. In effetti, a partire da questo punto preciso del testo, Agostino inizia un attacco frontale al Credo dei manichei, smontandolo pezzo dopo pezzo, e lo fa rivolgendo contro di essi la contraddittorietà stessa della loro dottrina. Per ottenere questo scopo che, almeno in parte, spiega il notevole dilatarsi dei capitoli, Agostino fa spesso ricorso proprio alle opere manichee, riportandole in lunghe citazioni: sembra quasi che l'arma usata dall'Ipponate contro di esso, sia il manicheismo stesso⁵².

Una breve ma ineludibile nota a margine va fatta, in questa sede, per quanto riguarda la tradizione manoscritta dell'opera. Tanto

⁵⁰ DNBCM – Zycha, c. 1, 24 – 26, p. 855.

⁵¹ DNBCM - Zycha, c. 8, 26 – 28, p. 858.

⁵² DNBCM - Migne, cap. XLII, coll. 565 - 56; il cap. XLIV, coll. 567 - 568 (dove la citazione di Mani occupa un buon due terzi della partizione), e il cap. XLVI, coll. 569 - 570 (quasi interamente dedicato ad uno stralcio della *Epistula Fundamenti*).

l'elaborazione testuale che è possibile trovare nella Patrologia Latina del Migne, quanto quella critica di Zycha in CSEL 25, fanno riferimento al medesimo patrimonio di codici superstiti. In realtà essi non sono tantissimi, se si considera che Agostino fu autore riprodotto e commentato per tutto il medioevo; ma, evidentemente, il *De Natura Boni*, come opera “secondaria”, ebbe, forse proprio per questo motivo, anche una minore attenzione e diffusione da parte degli “scriptoria” delle “scholae” monastiche e delle accademie medievali che lo riprodussero in meno copie di altra produzione destinata a maggior fortuna. Tuttavia, le fonti primarie superstiti (considerandone anche alcune in cui compaiono variabili testuali più o meno importanti) risultano congrue e coerenti per il lavoro di ricostruzione effettuato dal Migne, e quantomeno sufficienti per supportare le tesi dell'edizione critica di Zycha.

I codici che riportano il testo del *De Natura Boni Contra Manichaeos* (pervenuti, com'è ben noto, attraverso l'opera benemerita di conservazione d'ambiente benedettino maurino e bollandista) sono, secondo il Migne, in tutto ventidue. Essi risultano equamente distribuiti nel patrimonio codicologico di archivi e biblioteche sparse tra Italia e nord-Europa francofona (Francia e Belgio), così come pure proprio in quest'ultimo Paese si sono trasmessi i principali manoscritti (elencati nella nota successiva) nei quali è possibile rilevare tutte le varianti testuali conosciute dai filologi, e riportate, conseguentemente, nelle due edizioni di riferimento⁵³. Tuttavia, occorrerà fare alcune precisazioni

⁵³ «Liber de Natura Boni recognitus est ad veteres codices quatuor vaticanos, Gallicanos novem, Victorinum, Sorbonicum, Corbeiensem, Fossatensem, Casalensem, Bigotianum, Laudunensem majoris Ecclesiae, ad unum augustinensium majoris conventus Parisiensis, ad variantes lectiones ex Belgicis codicibus descriptas per Lovaniensem, et ad editione Ain. Er. et Lov.» Cf. DNBCM - Migne (admonitio pp. benedictinorum) extra coll. 551 - 552.

riguardo le differenze tra l'edizione testuale della raccolta assemblata dal Migne e quella critica di Zycha, con quest'ultima che ripropone la tradizione manoscritta in un modo più ordinato e preciso.

Cominciamo dal testo della raccolta del Migne⁵⁴. Esso, pur distinguendosi per una maggiore agilità di consultazione e chiarezza espositiva (perché propone solo il testo e non l'apparato critico), andrà utilizzato esclusivamente come supporto accessorio per quanto riguarda la riconoscibilità del testo agostiniano da un punto di vista codicologico. In detta edizione, infatti, pur essendo puntualmente annotata la tradizione manoscritta relativa al *De Natura Boni*, essa rimane abbastanza indistinta e poco fruibile, essendo i codici relativi, elencati più che altro per provenienza geografica e non distinti singolarmente, specie nel caso di più testi aventi medesima origine⁵⁵.

Lo sforzo profuso nella raccolta del Migne ha sicuramente il pregio di aver segnalato almeno la gran parte dei manoscritti contenenti l'opera agostiniana (consentendo, quantomeno, un orientamento di massima nella materia), ma non va oltre, a differenza di quanto, al contrario, fa Zycha, per le evidenti ragioni di cui sopra. Quest'ultimo, infatti, nella sua edizione critica di qualche lustro posteriore al lavoro del Migne, ripropone la tradizione manoscritta con i suoi progressi ricognitivi effettuati sulla documentazione stessa, inserendo revisioni

⁵⁴ E' chiaro che non ha alcun senso sul piano filologico il confronto tra un'edizione non critica (Migne) e quella di Zycha: non potrebbe essere convalidato dagli studi ecdotici. Tra Migne e le edizioni critiche ci sono due secoli di ricerca filologica e si corre il rischio di impostare male il problema; dunque, le successive precisazioni vengono proposte solo per completezza d'informazione, senza pretese d'eshaustività.

⁵⁵ Migne parla, genericamente, di quattro codici vaticani, nove gallici e un numero non specificato di "variantes" contenute in codici belgici.

filologiche o ricollocazioni biblioteconomiche che facilitano individuazione e reperibilità delle fonti⁵⁶.

Zycha annota un po' di "variantes" e "lectiones"⁵⁷ e richiama, in più, un'edizione del *De Natura Boni* reperita all'interno di una cinquecentina svizzera che il curatore della Patrologia Latina, invece, non conosce od omette di segnalare⁵⁸.

⁵⁶ E' il caso del Codex Parisinus n. 13360 olim Corbeiensis (da qui in avanti: Par. cod.). Cf. DNBCM - Zycha, *Praefatio*, p. LVI.

⁵⁷ "Variantes" e "Lectiones" vengono raggruppate all'interno di cinque macrogruppi e da Zycha singolarmente riportati: i codici "Gallicani" (14 in tutto), quelli "Itali" (che sono tre) e i manoscritti di Monaco, Cracovia e Lipsia. Cf. DNBCM - Zycha, *Praefatio*, p. LXI.

⁵⁸ *De Natura Boni Contra Manichaeos liber unus*, editio princ. Basileae 1506, apud Io. Amerbachium (da qui in avanti: Cod. Bas.). Cf. DNBCM - Zycha, p. 854.

§2 – Tecniche e metodologie argomentative.

Per quanto non appaia totalmente corretto introdurre una partizione che non appare nel corpo delle scritto ma che viene solo dedotta dal suo andamento senza che l'opera testimoni questa impostazione, si è lo stesso proceduto ad elaborarla allo scopo di ottenere un "riordino" del materiale da analizzare, da parte dello scrivente. Si eviteranno riferimenti alla tecnica linguistica (che in Agostino resta una struttura rigorosa di dialettica, retorica, ecc.), per approcciare direttamente ai contenuti delle ideali partizioni individuate.

La prima di queste, è una sorta di introduzione spalmata sui due capitoli iniziali, che vanno direttamente al cuore del problema: Dio è Sommo Bene (quindi, non è praticabile nemmeno prendere in considerazione altri princìpi):

Summum Bonum quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere Aeternum, et vere immortale⁵⁹.

Scopo dell'opera è correggere i manichei (con una premura indirizzata direttamente agli adepti della setta in quanto anime da salvare, piuttosto che confutarne le tesi sul solo piano ideologico)⁶⁰.

Il loro errore, per Agostino, è assolutamente e grossolanamente manifesto già nel considerare il problema da un'ottica inversa a quella tradizionale: partire, cioè, dalla materia, spiegandone il male insito, con

⁵⁹ Cf. DNBCM - Zycha, c. 1, 3 – 5, p. 855.

⁶⁰ I contenuti della prima parte: Dio sommo bene immutabile e origine degli altri beni (sia spirituali che materiali); intento correttivo nei confronti dei manichei.

l'introduzione di una Natura spirituale opposta e distinta da Dio (cosa di per sé già poco accettabile razionalmente, se si considera il fatto che, in tal caso, si dovrebbe ammettere un nesso di causalità diretto tra una natura spirituale e una natura concreta). Questi due piani sono sostanzialmente inconciliabili; un punto di convergenza sarebbe possibile solo se si parlasse di un Dio principio unico, poiché è solo immaginando un *unicum principium* che è anche possibile comprendere come da esso abbia avuto origine pure la sostanza materiale).

Propter eos autem, qui cum intelligere non possunt omnem naturam, id est omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse, moventur spiritus iniquitate et corporis mortalitate, et ob hoc aliam naturam maligni spiritus et mortalis corporis, quam Deus non fecerit, conantur inducere⁶¹.

La seconda parte dell'opera va dal cap. III al XXIII. In essa, Agostino riprende con vigore le sue tesi sul Bene (naturalmente con una voluta, marcata distinzione nella sottolineatura della dimostrazione dell'impossibilità ad esistere per un principio ad esso opposto), con una articolazione argomentativa assolutamente ed esclusivamente razionale: va notata, infatti, l'assenza di qualsivoglia riferimento scritturale; qui incontriamo per la prima volta l'aspetto ipotizzato nell'introduzione: una scelta, quella di Agostino, introdotta, probabilmente, proprio per dare forza al suo proponimento di evidenziare la risibilità del manicheismo sul piano logico, anche a prescindere dal cristianesimo stesso. Le prime citazioni di passi tratti dalle sacre scritture, compaiono solo a partire dal XVI capitolo e in tutta l'opera se ne contano settantatré

⁶¹ Cf. DNBCM - Zycha, c. 2, 1 – 5, p. 856.

complessivamente e tutte esclusivamente bibliche (mancano, quindi, riferimenti a scritti interpretativi di altri autori): esse sono, nel dettaglio, ventisette vetero e quarantasei neo-testamentarie⁶².

L'uso delle citazioni bibliche è, verosimilmente, collocabile all'interno di un contesto in "crescendo" quasi strategico e che si palesa maggiormente nella terza parte (quella che va dal cap. XXIV al XL)⁶³; mentre dal capitolo XVI al XXIII, infatti, esse sono soltanto nove, nella terza parte se ne registrano ben cinquantatré (le restanti undici si trovano tutte nella quinta parte, cioè quella dedicata alla preghiera per il ravvedimento dei manichei, mentre completamente priva di citazioni ne è la quarta).

Il motivo della maggior concentrazione di citazioni bibliche nella terza parte, risiede nel fatto che essa ripropone le contestazioni agostiniane alle tesi manichee, ma questa volta sul piano scritturale, quindi teologico anche senza eccedere, tuttavia, nei riferimenti. Evidentemente, l'attacco agostiniano si sviluppa su una duplice direttrice: logico-filosofica (con l'ausilio esclusivo di argomentazioni neo-platoniche anche se mancano, come già specificato, riferimenti diretti ad autori precedenti) e teologica (in cui le "armi" utilizzate sono i riferimenti scritturali che ritornano sotto forma di "emanazioni" delle

⁶² I contenuti della seconda parte: Sap 11, 21; il male in rapporto a Sap 11, 21; gerarchia delle nature; bene sommo e bene relativo; spiriti razionali e volontà; ruolo delle realtà inferiori; regola e pena; corruzione come conseguenza della *creatio ex nihilo*; Dio in rapporto ai beni (capp. dall'XI al XVI); discussione più approfondita del concetto di negazione del male (capp. XVII, XVIII e XIX); Dio in rapporto a Sap 11, 21 (capp. dal XXI al XXIII).

⁶³ I contenuti della terza parte: immutabilità di Dio e natura del Figlio in rapporto alle Scritture (capp. dal XXIV al XXVII); peccato e volontà (capp. dal XXVII al XXXIV); il peccato originale; consistenza del male (capp. XXXVI e XXXVII); pene "eterne" o "interminabili"? (capp. XXXVIII e XXXIX); imparzialità di Dio.

intuizioni platoniche, ora confermate alla luce della Rivelazione cristiana); infine cosmologica, che si palesa in un lavoro di sintesi dei due momenti precedenti.

Meno sorprendente il fatto che nella quarta parte (capp. XLI-XLVII) si riscontri assoluta assenza di citazioni scritturali; basti considerare, infatti, che detta partizione è dedicata ad una presentazione delle dottrine manichee all'interno delle quali sarebbe stato, ovviamente, impossibile riscontrare il minimo aggancio con qualsivoglia contenuto biblico, almeno secondo il punto di vista agostiniano⁶⁴.

La quinta parte è costituita, come accennato poco sopra, dalla preghiera per il ravvedimento dei manichei che impegna solo il XLVIII capitolo: l'ultimo⁶⁵. Si tratta di un'invocazione a Dio non priva di una sua certa liricità, tuttavia a tratti dura, censoria. Appare, in quest'occasione, un Agostino abbastanza lontano da quelle sue stesse espressioni di indulgenza e comprensione per l'umana debolezza che compaiono, invece, numerose e sparse come un misericordioso firmamento, all'interno di tanti altri suoi momenti letterari. Sembra quasi di trovarsi davvero al cospetto dell'ex adepto che (come sempre avviene in questi casi), in quanto addentro in modo profondo ad una struttura di pensiero alla quale aveva aderito in gioventù e che, quindi, ben conosceva, mostra maggiore e più motivato rancore, al limite del livoroso, nei confronti di coloro i quali vivevano nell'evidenza di un errore smascherato che tanto più generava sofferenza in Agostino,

⁶⁴ I contenuti della quarta parte: i beni riposti nel bene e nel male secondo la visione manichea; le bestemmie manichee; i mali attribuiti alla natura di Dio dalla concezione manichea; il Dio di Mani; credenze manichee; la dottrina della *Epistula Fundamenti*; oscenità pratiche del comportamento dei manichei.

⁶⁵ L'Introduzione del Migne (da qui in avanti IdM; il testo sarà sempre in corsivo) è: «*Orat Augustinus pro Manichaeorum resipiscentia*». Cit. in. DNBCM - Migne, c. XLVIII, col. 671.

quanto più egli rimuginava il fatto di avere, per tanto tempo, ciecamente condiviso quello sbaglio mostruoso; la *vis* polemica è tale da indurre il manicheo Secondino a dubitare persino che Agostino abbia mai davvero fatto parte della setta⁶⁶.

L'Ipponate si salva da questo eccesso di furore solo nella parte finale ma, forse, più per carità cristiana che per convinzione. Insomma, il suo tono improvvisamente moderato appare come latore di un'indulgenza di "maniera" (poteva un vescovo non essere misericordioso?) ma, in realtà, il tratto astioso nei confronti dei manichei non appare affatto cancellato da questo che potrebbe essere solo un artificio letterario:

Ut nec de illis desperandum sit, quamdiu in hac terra per tuam patientiam vivunt, qui etiam scientes quantum malum sit talia de te sentire vel dicere, propter aliquam temporalis et terrenae commoditatis consuetudinem vel adeptionem in illa maligna professione destinatus, si ad tuam ineffabilem bonitatem saltem increpati tuis correptionibus fregiant, et omnibus carnalis vitae illecebris coeleste vitam aeternamque praeponant⁶⁷.

Tuttavia, a questo punto, aggiungere anche solo una parola in più sull'argomento significherebbe forzare il pensiero dello stesso Agostino e giungere a conclusioni che riguarderebbero talmente l'intima umanità del nostro filosofo, da risultare assolutamente indimostrabili.

Altro nodo fondamentale su cui varrà la pena soffermarsi, almeno a grandi linee, è quello relativo a precedenti e modelli cui Agostino potrebbe aver fatto riferimento quanto meno da un punto di vista

⁶⁶ «Illud vero tacere non possum tuae patientissimae Sanctitati: visus enim mihi es, et pro certo sic est, et numquam fuisse Manichaeum, nec eius te potuisse arcana incognita secreti conoscere». Cf. *Contra Secundinum* cit., lib. I, 3.

⁶⁷ DNBCM - Zycha, c. 48, 4 – 11, p. 889.

stilistico e strutturale (per quello contenutistico, si rimanda ai capitoli successivi del presente studio).

La scelta del “libro unico”, dunque, fu, quasi sicuramente, un’opzione liberamente operata da Agostino (ammesso che sia stata operata da lui e non da chi ha ricopiato gli originali) il quale, evidentemente, la ritenne come la forma scritturale più adatta ai contenuti dell’opera che si apprestava a redigere e alla necessità di immediatezza comunicativa legata tanto alla peculiarità dell’argomento trattato, quanto alla tipologia dei primi destinatari, cioè i manichei. Tuttavia, molti avrebbero potuto essere stati i modelli di ispirazione tra i tanti autori sicuramente noti, in quel momento, all’Ipponate: fra i “Padri” certamente Giustino e Cipriano, ad esempio; ma non è da escludere l’attingimento anche a letteratura di autori come, per esempio, il primo Tertulliano (visto che, questo autore, nella seconda parte della sua vita, passò all’area eterodossa aderendo prima al Montanismo e poi fondando una sua propria setta cristiana eretica).

Anche la struttura in capitoli, che fu abbondantemente utilizzata da Agostino in tante altre sue opere precedenti al *De Natura Boni*, non costituiva di certo una novità in assoluto (sempre assumendo che la divisione in capitoli risalga al nostro filosofo -cosa possibile- e non ai successivi editori). Tra i precedenti letterari che potevano essere noti al nostro filosofo, del resto, questa forma di comunicazione scritturale è comune e fortunata, visto che essa non sarebbe stata abbandonata nemmeno in seguito, quando la scelta stilistica e strutturale dei “capitula” brevi (tanto efficace nella comunicazione di dottrine o norme necessitanti di una certa perentorietà) permane ben oltre l’XI secolo; gli esempi più eclatanti si avranno specialmente nella letteratura giuridica

(si pensi primariamente ai *capitularia* carolingi e a quelli imperiali germanici che pure resteranno caratterizzati da questa stessa forma stilistica⁶⁸).

Il fatto che la tipologia scelta da Agostino fosse comunissima, induce alla prudenza nell'indicare con certezza modelli⁶⁹ che potrebbero aver ispirato il filosofo di Ippona; in verità, non appare per nulla scontato che il solo fatto di aver riscontrato in altri autori della Patristica opere a libro unico con capitoli brevi senza sotto-partizioni, possa poi consentire di affermare che si sia anche individuata una fonte agostiniana (troppo comune è la prassi stilistica); per poter solo cominciare a ragionare su un'ipotesi di questo genere occorrerebbe che, oltre alle somiglianze stilistiche, si cogliessero altri elementi comuni costituiti almeno da minime affinità tematiche e sviluppi contenutistici, quanto detto fin qui, dunque, sui possibili modelli agostiniani dal punto di vista stilistico, ha puro valore informativo. E anche se si verificasse questo caso ci troveremmo, comunque, a dover disboscare una vera selva di possibili fonti d'ispirazione; ed è per tale motivo che i riferimenti a Giustino,

⁶⁸ La scelta di questa documentazione come esempio, non è casuale, poiché la loro ripartizione in capitoli è documentata dalle fonti originali e non è stata introdotta dai successivi editori. E' proprio la persistenza di queste strutture stilistiche che spinge a ritenere possibile che tali scelte fossero state operate da Agostino e poi, magari, imitate per molti secoli successivi. Per gli esempi medievali dall'VIII all'XI secolo cui si è fatto riferimento, cf. *Capitulare Carisiaci*, in «Monumenta Germaniae Historica, Leges (da qui in avanti MGH, LL)», *Capitularia regum Francorum*, 2, ed. Boretius-Krause, Hannover 1883-1897; *Capitulare de Villis*, in «MGH, LL», *Capitularia regum Francorum*, 2, ed. Boretius-Krause, Hannover 1883-1897. Oggi in *Capitulare de Villis*, ed. crit. a c. di C. Brühl, Stuttgart 1971; *Constitutio de Feudis* (o *Edictum de beneficiis regni italici*), ed. crit. in *Liber papiensis*, a c. di J. P. Merkel, Pisa 1911.

⁶⁹ Il vocabolo "modelli", evidentemente non può rendere l'idea; lo si utilizza solo per portare avanti una problematica che ci si è posta, ma è evidente che, nel mondo antico, un "modello fosse qualcosa di ben più importante e sostanziale, che afferiva principalmente ai contenuti piuttosto che alla forma.

Cipriano di Cartagine e Tertulliano possono essere presi solo a titolo esemplificativo, perché potrebbero, eventualmente, far da riferimento ad una tendenza di massima dell'opera agostiniana; tendenza generica che, in modo più o meno tangente, potrebbe aver influenzato la stesura del *De Natura Boni*. Ma analizziamo, solo a grandi linee, i singoli casi.

E' possibile che Giustino abbia influenzato Agostino benché in modo indiretto (l'Ipponate non leggeva il greco) con la sua idea di "superiorità" della teologia che coincide con la filosofia cristiana: l'unica filosofia vera e praticabile anche razionalmente. Va da sé che il concetto di "teologia" fosse ancora ignoto ad Agostino (e, a maggior ragione a Giustino); l'idea della superiorità del sapere cristiano su quello pagano è diffusissimo e non può essere attribuito al solo cartaginese; ma data la chiara fama di questo autore, è plausibile che Agostino conoscesse – magari parzialmente- l'opera di Giustino, piuttosto che di altri autori. Per Giustino (il quale sicuramente, conosceva la filosofia degli Stoici che tanto impregnò il pensiero di Seneca -altro autore noto ad Agostino- anche se, su questo tema, non tutta la critica è concorde, come si è precisato in precedenza), il retaggio del passato trasmette di positivo le "ragioni seminali": quei processi intellettuali e razionali, cioè, che consentono di intuire la verità grazie al seme di Ragione, che inevitabilmente conduce allo sbocco obbligato del cristianesimo il quale rende vera e spiegabile ogni sapienzialità. In Giustino (come in tanti altri autori del tempo, si ribadisce) cristianesimo e verità filosofica coincidono⁷⁰.

⁷⁰ «Quaecumque igitur apud alios omnes praeclare dicta, ea nostra sunt christianorum. Natum ex ingenito et non narrabili Deo Verbum secundum Deum adoramus et amamus; quandoquidem propter nos homo factus est, ut per passionem nostrarum particeps factus, medicinam illis faceret»; cf. S. JUSTINI PHILOSOPHI ET

Di Cipriano di Cartagine, Agostino probabilmente condivideva il fortissimo senso di appartenenza alla comunità ecclesiastica. Da lui l'ipponate non apprese soltanto fondamenti teologici, ma anche quella dimensione identitaria che fu arma formidabile nel sottolineare l'errore manicheo, già non considerato più come un ulteriore orientamento di tipo gnostico in seno alla Rivelazione, ma come un qualcosa di totalmente altro dal cristianesimo. Oltre che questi contenuti, è possibile riscontrare anche nelle opere di Cipriano un possibile modello di ispirazione stilistica e strutturale per Agostino⁷¹.

E non dovrebbe meravigliare troppo nemmeno l'idea di una possibile influenza subita dal Tagastino nel suo confronto col pensiero di Tertulliano. In effetti, a livello di contenuti di pensiero, i due autori hanno davvero poco in comune; tuttavia, è possibile che l'ipponate fosse attratto da affinità caratteriali e persino biografiche con l'autore del *De Corona* (non è una considerazione banale: Agostino era uno spirito "sanguigno" e non è detto che questo non abbia influito anche su scelte comportamentali in campo filosofico). Lo stesso Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, come Agostino, fu, infatti, spirito ribelle e irrequieto (anche se molto meno tagliato per il rigore metodologico degli studi e il "regimen vitae" meditativo di un filosofo puro). Era ugualmente nato nella provincia d'Africa e, in gioventù, aveva esercitato la stessa professione di avvocato che fu pure dell'Ipponate. E, come Agostino, abbandonò la retorica legale convertendosi al cristianesimo dal

MARTYRIS, *Apologia secunda pro christianis ad Senatam Romanum*, vers. lat. dall'orig. gr. in «J. P. Migne, Patrologia series Latina et Graeca – s. Gr.» (da qui in avanti: Migne PG), 6, coll. 0441 - 047, cap. XIII.

⁷¹ In effetti, il vescovo Cipriano (che fu autore molto prolifico), scrisse la stragrande maggioranza della sua opera nella forma del "liber unum"; cf. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Opere*, in «Migne PL», 4, coll. 0009 - 1190C.

paganesimo e abbracciando la carriera ecclesiastica. I punti di contatto tra i due, tuttavia, terminano qui: a metà della sua vita Tertulliano abbandonava anche il cattolicesimo per aderire all'eresia Montanista che, ugualmente, lascerà più tardi per fondare una propria setta i cui seguaci furono detti, appunto, "tertullianisti" e che proprio Agostino riportò in seno alla comunione cattolica⁷².

In cosa Agostino si avvicinerebbe a Tertulliano? Certo nell'irrequietezza di spirito che, però, nel Tagastino non è sterile, fine a se stessa e banalmente polemica, come nel secondo il quale, in fondo, camuffava con una retorica studiata, ornata ma essenzialmente vuota, una sostanziale arroganza e il carattere esclusivamente formalista della sua Fede. Il "merito" di Tertulliano nell'influenzare Agostino, casomai, risiederebbe nel fatto che, attraverso i suoi scritti, il futuro vescovo di Ippona cominciò ad approcciare alla letteratura eretica. È verosimile che Agostino conoscesse il *De Carne Christi*⁷³ e, probabilmente, ne avesse apprezzato l'intento anti marcionista da cui, forse, ricavò le prime idee di polemica contro gli eretici che avrebbero tanto influenzato parte importante della sua opera.

Del *De Carne Christi*, Agostino recepì, probabilmente, solo un modello (Tertulliano si muoveva contro il marcionismo⁷⁴ un po' come lo

⁷² *De Haeresibus liber unus*, in AGOSTINO, *Opere cit.*, LXXXVI.

⁷³ Q. S. F. TERTULLIANUS, *De Carne Christi*, in «Migne PL», 2, coll. 0751 - 0792B (le sue opere saranno tutte citate dall'edizione del Migne, per cui se ne ometterà l'indicazione che, da qui in avanti, sarà solo TERT. con, a seguire, il titolo dell'opera in corsivo).

⁷⁴ Il nesso tra Tertulliano, Marcione e l'opera polemica anti-manichea di Agostino che si sta cercando di individuare in questa sede, va ricercato in due aspetti che legano quest'eresia cristiana alla religione di Mani. Il primo risiede nel rifiuto dei marcionisti di accogliere il messaggio del Vecchio Testamento che, in base alla loro visione, fu in realtà una tradizione scritturale ispirata agli uomini dal "Demiurgo", che era una divinità malvagia; al contrario del Nuovo Testamento con il quale,

stesso ipponate avrebbe fatto più tardi nelle opere mature della polemica anti-manichea); e forse vi coglieva quella provocazione del *credo quia absurdum* (che non è una citazione testuale di Tertulliano, ma solo una sintesi del suo pensiero) che il futuro vescovo di Ippona riprese per dimostrare che anche l'assurdo conservava margini di dimostrabilità razionale, forse secondo un famoso assunto paolino: *quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus et quod infirmum est Dei fortius est hominibus*⁷⁵. Agostino stesso, affrontando il problema trinitario, si ritrova (basti ricordare il famoso episodio agiografico del bimbo che voleva mettere il mare in un buco praticato nella sabbia, e le sue riflessioni sul problema⁷⁶) ad ammettere che può esistere anche ciò che non si comprende totalmente (segno che all'ipponate non era sconosciuto il contributo in proposito, fornito dall'opera, ad esempio, di un Teofilo di Antiochia⁷⁷).

invece si tramanda il messaggio del Dio buono dei cristiani. Già questa concezione duo-teista avvicina fortemente il marcionismo al manicheismo; ma questo accade anche con il secondo aspetto della dottrina da essi praticata, e cioè l'organizzazione del loro clero e della struttura ecclesiastica che, forse, ispirò fortemente pure quella della chiesa di Mani. Per un'interpretazione recente del problema cf. J.TYSON, *Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle*, University of South Carolina Press, 2006.

⁷⁵ «La follia di Dio è più sapiente degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini». Cf. Vulg. e BG: 1Cor 1, 25.

⁷⁶ Oltre che nel *De Trinitate* (opera totalmente dedicata al problema), la sintesi si ritrova in *Conf.* XIII 5, 18.

⁷⁷ Il nodo trinitario (che non fu, naturalmente, affrontato solo da Agostino), presenta difficoltà interpretative già all'esordio della problematica del rapporto tra le tre Persone della tradizione giudaico-cristiana; tant'è che la stessa parola "Trinità" (*Trias*) compare solo intorno alla seconda metà del II secolo, e fu usata (per la prima volta documentata) dal patriarca Teofilo di Antiochia anche lui, secondo la testimonianza di Eusebio di Cesarea, impegnato a contrastare la chiesa marcionita. Cf. THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum Libri Tres*, in «Migne PG», vers. lat. dall'orig. greco, 0338 - 0400, coll. 1023 - 1168, II, 15. L'edizione critica delle opere di Teofilo si trova in E. RAPISARDA, *Teofilo di Antiochia*, Torino 1937. Sulla testimonianza di Eusebio, cf. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, in

Ma, di certo, come si è già precisato poco sopra, la “vicinanza” biografica a Tertulliano non basta a giustificare il suo accostamento con Agostino. L’ipponate, tuttavia, probabilmente trovò nell’irrequieto autore del *De Corona*, se non una vera e propria miniera di informazioni utili ad accostarsi a Platone, del quale aveva una conoscenza diretta degli scritti molto scarsa, quantomeno una possibilità di approccio più ampia ai lavori dell’Atheniese: in solo quattro diverse opere di Tertulliano, infatti, si trovano non meno di trentotto riferimenti ai *Dialoghi*. Quello che non è possibile affermare con certezza (ma nemmeno escludere) è se Agostino abbia potuto, in seguito, attingere agli agganci platonici di Tertulliano⁷⁸.

E ancora, altra domanda: Agostino si “informò” sulla letteratura ereticale più affine alla devianza manichea come, ad esempio, quella di Basilide⁷⁹? Lo gnostico alessandrino Basilide (117-138?) fu, forse, tra i primi pensatori che tentarono di spiegare la contraddizione Bene-Male

«Migne PG», IV, 20. Su quest’autore cf. J. TIXERONT, *Eusebius of Caesarea*, in «A handbook of patrology», 2^a ed., London 1923.

⁷⁸ TERTULLIANUS Q. S. F., *Opera Omnia*, in «Migne PL». Nel dettaglio si rimanda al confronto sinottico tra gli scritti di Tertulliano e quelli di Platone: ventinove riferimenti platonici nel *De Anima* tratti da *Apologia*, *Fedone*, *Fedro*, *Leggi*, *Repubblica*, *Teeteto*, *Timeo*; un riferimento in *Adversus Marcionem* tratto dal *Fedro*; sette riferimenti nell’*Apologetico* tratti dal *Fedro*, *Gorgia*, *Simposio*, *Timeo*; uno in *Ad Nationes*, tratto da *Repubblica* (informazioni ricavate da uno studio ancora in corso di A. Bisogno).

⁷⁹ Sul problema cf. AA. VV., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a c. di M. Simonetti, Milano 1993; G. BIONDI, *Basilide. La filosofia del Dio inesistente*, Roma 2005. I testi di riferimento dello gnosticismo sono stati tramandati da tredici papiri redatti in lingua copta e ritrovati nel cimitero egizio di Nag Hammadi nel 1945; le edizioni critiche migliori sono in lingua tedesca, ma essi sono stati di recente proposti anche in traduzione italiana con un buon corredo bibliografico da L. MORALDI, *I Vangeli gnostici (vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo)*, Milano 1995. Sui testi di Nag Hammadi esiste una vastissima bibliografia raccolta negli anni Settanta del XX secolo da D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography: 1948-1969*, Leiden 1970 (gli aggiornamenti continuano ad essere pubblicati sulla rivista «Novum Testamentum»).

con l'ammissione dell'esistenza di due entità divine relative, contrapposte e simili. La differenza con il manicheismo risiedeva nel fatto che Basilide si muoveva in un ambito ideologico orbitante nel recinto dello gnosticismo il quale, però, per le sue peculiarità poteva ancora essere definibile (questo sì) come una corrente del cristianesimo, benché eterodosso. La differenza più evidente con il manicheismo consisteva in quell'idea portata avanti da Basilide che non contemplava affatto una lotta tra i due Princìpii originari (da lui identificati con la luce e la tenebra), e questo per una buona ragione: la lotta tra le due entità, infatti, avrebbe presupposto una prevalenza alternata dell'una sull'altra, aspetto rimarcante l'inferiorità o la sottomissione (magari anche solo temporanea) di un principio sull'altro. Conseguenza inevitabile sarebbe stata l'impossibilità di formulare una concezione coerente con l'idea di Essere Supremo: come si potrebbe stabilire, infatti, il concetto di supremazia tra due enti che prevalgono alternativamente⁸⁰?

Fatto questo rapido "excursus" su contesti, motivazioni, tipologia e specificità del linguaggio del *De Natura Boni*, ma anche su almeno alcuni dei possibili modelli agostiniani, si affronti, ora, l'opera dal punto di vista della sua valenza di trattato neo-platonico.

⁸⁰ Anche in questo caso non ci sono prove che Agostino conoscesse le opere di Basilide; qui lo ipotizziamo perché il filosofo ne ricorda il nome all'interno di classificazioni di eresie, probabilmente quale esito di informazione soltanto indiretta. Girolamo, invece, che aveva lungamente lavorato alla corte pontificia, conosceva bene questi testi: è possibile che Agostino tragga da lui le notizie che riguardano tali eretici. Più difficile stabilire se il Tagastino, oltre ai loro nomi, avesse anche nozione dei contenuti dottrinari delle loro opere, comprese le dottrine dualiste che possano avere qualcosa in comune con il manicheismo.

CAP. II: IL *DE NATURA BONI CONTRA MANICHAEOS*

§1 – Il concetto di Dio come Sommo Bene.

Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum et vere immortale. Cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo⁸¹.

Sul concetto di Dio come Bene Supremo, Agostino si era già soffermato nel Trattato sulle due Anime⁸² e, in quell'occasione, aveva affermato l'impossibilità di ammettere un Bene maggiore di Dio (asserzione che gli consentiva di identificare automaticamente il Creatore con il Sommo Bene).

Tuttavia, sarebbe impossibile parlare di Dio come Sommo Bene se Agostino non avesse chiaramente individuato anche le caratteristiche ontologiche grazie alle quali si determina questa primazialità: esse vengono fissate nell'Immutabilità, Eternità e Immortalità dell'Ente Supremo. Affermando questo, non solo si comprende per quali ragioni Dio costituisca il Sommo Bene, ma vanno a definirsi, contemporaneamente, anche le caratteristiche del *Bene in sé* il quale (necessariamente fornito delle qualità poco sopra individuate), coincide, al suo livello supremo, con l'Immutabile e, conseguentemente, con l'Immateriale (e da qui comincia l'approccio alla metafisica platonica fortemente permeante quest'opera agostiniana)⁸³.

⁸¹ DNBCM - Zycha, c. 1, 3 - 6, p. 855. L'*incipit* dell'edizione del Migne al cap. I: «*Deus summum bonum et incommutabile, a qua cetera omnia bona spiritualia et corporalia*»; cf. IdM in DNBCM - Migne, c. I, col. 551.

⁸² *De Duabus Animabus contra Manichaeos liber unus*, 8, 10, in AGOSTINO, *Opere cit.*, *Contra manichaeos I*, vol. II.

⁸³ Sull'immutabilità quale caratteristica del Sommo Bene concorda SEN., *Epist.*, VII, 66, 7: «*Decrescere enim summum bonum non potest nec virtuti ire retro licet*».

L'individuazione gerarchizzata delle caratteristiche proposte dall'Ipponate per il Sommo Bene è fondamentale per comprendere anche la natura dei "beni inferiori" (nature create) comunque derivanti da Dio e di cui si tratterà più avanti, per definirli in modo maggiormente compiuto⁸⁴.

Perché appare fondamentale l'ordine gerarchico dato da Agostino alle caratteristiche del Sommo Bene? E perché al vertice è posta proprio l'Immutabilità? Il motivo risiede nel fatto che l'Immutabilità non è una qualità della sostanza spirituale, ma solo ed esclusivamente della sostanza spirituale somma⁸⁵. Le sostanze materiali ma anche quelle spirituali inferiori (che sono anch'esse aspetti delle nature create) nonostante la loro condizione di incorporeità, infatti, possono essere soggette a varie mutazioni e regressioni⁸⁶. Insomma, le nature create *ex nihilo*, anche se incorporee, sono suscettibili di mutazioni

spiritus mutabilis facta natura est⁸⁷

che non possono, invece, riguardare Dio:

⁸⁴ Bene, Primo e Principio sono le caratteristiche dell'Uno (che è anche Sommo Bene) per PLOT., *Enn.*, V 5, 10. E' chiaro quanto questo riferimento sia riduttivo, visto che si tratta di una tematica riscontrabile quasi ad ogni passo delle Enneadi; lo si cita a solo titolo esemplificativo.

⁸⁵ L' Immutabilità era qualità irrinunciabile per la divinità già in molte parti dell'opera di Platone, che la ritiene anche descrivibile (e questo è uno dei compiti dei poeti). Cf. *Repubblica*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, l. VII, 524E – 525C, a c. di G. Reale, Milano 2005, p. 1247 (da qui in avanti PLAT. e il titolo in corsivo del relativo dialogo). L'immutabilità va intesa come "immobilità", cioè negazione del movimento che sottopone al divenire, cf. PLOT., *Enn.*, VI 3, 27.

⁸⁶ La regressione delle virtù delle sostanze create (di quelle materiali, in primo luogo), era già data per scontata anche da SEN., *Epist.*, VII, 66, 11: «Satorum vero animaliorumque virtutes, cum mortales sint, fragiles quoque caducaeque sunt et incertae; exiliunt residuntque et ideo non eodem pretio aestimantur».

⁸⁷ DNBCM - Zycha, c. 1, 23, p. 855.

Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt⁸⁸.

In questo aspetto è possibile riconoscere il primo punto di elaborazione neo-platonica in quest'opera. Se si fa riferimento a un momento preciso del *Fedone* (che, secondo Marrou, Agostino conosceva⁸⁹), infatti, è indubbio che Platone considerasse le cose spirituali immutabili e, quindi, coglibili solo con l'intelletto⁹⁰. Nel *Simposio* si elencano queste stesse caratteristiche per il Sommo Bene⁹¹ attingibili grazie all'intelletto che, come si afferma liricamente nel *Fedro*, è la vera guida per l'anima⁹².

Ma tutto questo è sicuramente in linea con (si perdoni la semplificazione) "l'idealismo plurale" dell'ateniese; nella "reductio ad unum" agostiniana, invece, tale assunto poteva essere accolto solo se attribuito alla sostanza spirituale suprema (non va dimenticato, infatti, che l'aspetto creazionistico è assente in Platone): mai il vescovo di Ippona avrebbe potuto estendere questo pensiero a tutte le sostanze

⁸⁸ DNBCM – Zycha, c. 1, 7 - 9, p. 855.

⁸⁹ Per la teoria di Marrou, vds. qui la nota 25. La conoscenza del *Fedone* da parte di Agostino è documentata dal fatto che non ignorava la metafora platonica della "seconda navigazione" che, dunque, il tagastino rielabora con la sua, relativa alla "terza navigazione" da realizzare aggrappandosi al legno della croce: «Nam inveniuntur et ista in libris philosophorum: et quia unigenitum Filium habet Deus, per quem sunt omnia. Illud potuerunt videre quod est, sed viderunt de longe: noluerunt tenere humilitatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id quod longe videre potuerunt; et sorduit eis crux Christi. Mare transeundum est, et lignum contemnis?». Cf. *In Evangelium Ioannis* cit., tractatus 2, 4.

⁹⁰ PLAT., *Fedone*, 79A. Per una prospettiva recente su questi dati cf. pure G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi Dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1995.

⁹¹ PLAT., *Simposio*, 211A.

⁹² PLAT., *Fedro*, 247C.

spirituali indistintamente. Su questo tema Agostino condivideva con l'ateniese solo l'idea dell'immutabilità della sostanza spirituale (*somma*, aggiunge l'ipponate); e viene da chiedersi se per lui lo "spirituale derivato" non fosse solo mutabile ma, almeno a certi livelli, conoscibile anche sensitivamente. E' per questo motivo che Agostino usa la mirabile metafora del vento?

Corpus autem spiritus non est, nisi cum ventus, quia nobis invisibilis est, et tamen vis eius non parva sentitur, alio quodam modo spiritus dicitur⁹³.

Naturalmente, questo non significa (e Agostino è chiaro in proposito) che egli ritenga il vento sostanza spirituale, ma solo che lo "spirito" latinamente inteso come "soffio", poteva indurre l'equivoco; anche se non è poi così semplice cadere nell'errore visto che l'idea di una "consistenza" del vento (che, quindi, lo rende sostanza impalpabile ma non certo "spirituale" in senso platonico), non è totalmente agostiniana ma biblica, e infatti la sacra scrittura assegna alle brezze, caratteristiche addirittura ponderali: quando Dio «*qui fecit ventis pondus et aquas adpendit mensura*»⁹⁴.

L'idea di un nesso obbligato tra l'elaborazione intellettuale (=conoscenza) e il suo esito -senza, tuttavia, necessariamente pensare ad un materialismo così spinto nella teologia biblica- era già stata teorizzata dai circoli stoici sia di area ellenistica che latina e, come ben noto,

⁹³ DNBCM - Zycha, c. 1, 24 - 26, p. 855. Nella cinquecentesca *Editio princ. Basileae 1506*, apud Io. Amerbachium (da qui in avanti: Ed. Bas.), *cum ventus* è riportato *qui ventus*.

⁹⁴ «quando diede al vento un peso e ordinò le acque dentro una misura». Cf. Vulg. e BG: Gb 28, 25.

avevano anche fortemente influenzato il pensiero di Plotino in proposito⁹⁵.

Le caratteristiche di Dio come Sommo Bene individuate da Agostino, sono le stesse che si ritrovano nel pensiero di Plotino quando quest'ultimo le attribuisce all'Uno. Inoltre, l'accostamento è obbligatorio se si pensa alla definizione *Uno-Sommo Bene* che è propria del pensatore di Licopoli⁹⁶. Le caratteristiche dell'Uno sono anche gerarchicamente combinate come in Agostino, poiché è proprio l'Immutabilità che, passando per la "contemplazione", rende coerente l'idea di "emanazione"⁹⁷. A parte la differenza (sostanziale, indubbiamente) con la concezione creazionistica di Agostino, anche per Plotino l'Immutabilità è condizione necessaria per definire il Sommo Bene e la sua interazione con il reale. Ma sarà bene precisare che in Agostino il riverbero (benché certamente cristianizzato) della concezione emanazionistica di Plotino, si propone con un certo vigore anche nel *De Natura Boni* e, precisamente, quando l'Ipponate distingue (senza ancora definirne bene i contorni almeno in questo segmento dell'opera) tra le cose create *ex nihilo* e quelle generate come parte di sé da Dio (tematica in cui si inserisce il nodo dell'incarnazione del Figlio, che sarà affrontato più avanti):

Quia vero et iustus est, ei, quod de se genuit ea, quae de nihilo fecit, non aequavit⁹⁸.

⁹⁵ PLOT., *Enn.*, III 8, 6.

⁹⁶ Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Storia della Filosofia*, 14 voll., Roma 2008, vol. II: *dal cinismo al neoplatonismo*, pp. 498-499.

⁹⁷ PLOT., *Enn.*, V 1, 6.

⁹⁸ DNBCM - Zycha, c. 1, 12 - 13, p. 855. Importante la variante del codice Sangallensis 148 del sec. XI (da qui in avanti: Sang2-XI cod.): *quod de se genuit ea è riportato ei quod] ei filio quem*.

Allo stesso modo, l'idea platonico espressa nel *Fedro* e poco sopra citata, riguardante l'intelletto come guida dell'anima, è ripresa, nell'ambito del circuito neo-platonico, dal discepolo più famoso di Plotino, e cioè Porfirio di Tiro. E' di grande interesse lo sforzo da lui profuso per definire natura e scopi di questa "collaborazione"; occorre, infatti, procedere ad un asservimento totale del corpo all'anima per ottenere, come conseguenza, la sottomissione dell'anima stessa all'intelletto. Naturalmente, l'essenza piena di Dio non potrà mai essere colta completamente, tuttavia si potrà intellighere riflessivamente l'Uno se (grazie all'operazione di asservimento di cui sopra) l'intelletto stesso si trasformerà in uno specchio in cui riflettere l'immagine di Dio. Tale sforzo, condensa il senso dell'esistenza umana e il suo fine supremo che (in questo caso per Porfirio, non a caso allievo e primo interprete di Plotino) consiste nella conoscenza della Divinità Suprema⁹⁹.

Questo discorso si inserisce e addirittura si amplia, nel pensiero di Proclo dal quale, verosimilmente, però, Agostino non ha attinto elementi per precisare il problema dell'immutabilità e delle altre caratteristiche del Bene Supremo (come precisato in precedenza, anche per la mancata conoscenza del greco, egli non poté attingere agli scritti di Proclo, a lui, dunque, sconosciuti). Se anche si dovessero riscontrare elementi di somiglianza nell'inquadramento della questione relativa alla "processione" (che sarà ripresa più avanti, proprio nel *De Natura Boni*) relativamente alla figura del Figlio, essi andranno considerati come casuali.

⁹⁹ *Porphyrus Ad Marcellam*, PORFIRIO, *Lettera a Marcella*, in A. R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano – Eunopio, Vita di Porfirio*, Milano 2006.

Nelle sue opere principali¹⁰⁰ Proclo (che si continua a citare solo per completare il quadro di un orientamento neo-platonico di cui, forse, Agostino conobbe comunque l'eco), completando e ampliando il percorso platonico e plotiniano in merito, secondo Abbagnano afferma che «ogni processo si compie per via di una somiglianza delle cose che procedono da ciò con cui procedono. Un essere che ne produce un altro, ne resta in se stesso immutato»¹⁰¹. Agostino, in qualche modo, condividerà inconsapevolmente la posizione di Proclo sul concetto di immutabilità che si legherà conseguentemente a quello di “processione” adattato dall'Ipponate a tutta la questione della “filiazione” nell'ambito della riflessione trinitaria: «Ora il prodotto, in quanto ha qualche cosa di diverso, *procede* da esso. Ma essendo simile e in qualche modo identico e diverso, dunque rimane e procede insieme, e non fa nessuna delle due cose senza l'altra»¹⁰². La chiave di lettura procliana è, naturalmente, ancora “emanazionista” ma, senza dubbio, Agostino la elabora autonomamente e a prescindere da Proclo stesso, con i correttivi possibili grazie all'intervento della Rivelazione (se ne parlerà più avanti). «Con ciò Proclo distingue nel processo di emanazione di ogni essere dalla sua causa, tre momenti: 1° il permanere (*moné*) immutabile della causa in se stessa; 2° il procedere (*próodos*) da essa dell'essere derivato che per la sua somiglianza con essa le rimane attaccato e insieme se ne allontana; 3° il ritorno o conversione (*epistrophé*) dell'essere derivato alla sua causa originaria. Quel processo dell'emanazione che Plotino aveva

¹⁰⁰ *Procli Philosophi Platonici Opera inedita*, a c. di V. Cousin, Parisiis 1864, rist. anast. Frankfurt Am Mein 1962.

¹⁰¹ N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Storia della Filosofia*, 12 voll. (dal VI vol. a c. di G. Fornero), Novara - Roma 2006, vol. I: *Il pensiero greco e cristiano dai presocratici alla scuola di Chartres*, p. 411.

¹⁰² *Ibidem*, p. 411.

illustrato [...] viene giustificato da Proclo con questa dialettica del rapporto tra la causa e la cosa prodotta per la quale esse nello stesso tempo si connettono, si separano e si ricongiungono in un processo circolare nel quale il principio e la fine coincidono»¹⁰³. Lo stesso orientamento neo-platonico di Agostino non farà eccessiva fatica ad attribuire tale qualità al Figlio che sintetizza in sé l'*Alpha* e l'*Omega* ed è, quindi, di per se stesso consustanziale al Padre con la conseguenza della sua necessaria immutabilità.

Del resto, per Agostino (come per Proclo), va da sé che «fra il Principio Supremo e le ipostasi del mondo intellegibile occorra un *intermediario*»¹⁰⁴; la differenza consiste nel fatto che per il pensatore neoplatonico tale intermediario è plurale e coincideva con le “Enadi” (artificio intellettuale col quale si poteva giustificare il politeismo ellenistico), mentre per il vescovo d’Ippona esso non poteva essere che Cristo.

Se il riferimento alla tradizione filosofica neo-platonica fu, molto probabilmente, considerato una strategia necessaria da parte di Agostino per dimostrare l’infondatezza delle tesi manichee senza basarsi esclusivamente sulla Rivelazione cristiana (per le ragioni che abbiamo già visto), il ricorso all’apparato scritturale non poteva, tuttavia, essere totalmente ignorato. L’Ipponate, però, non lo usa come strumento primario del suo attacco polemico, ma lo utilizza quantomeno a supporto di quel che ha affermato e dimostrato in precedenza con il contributo della tradizione filosofica classica. Sull’aspetto relativo a immutabilità e incorruttibilità del Sommo Bene, la relazione col Figlio e la “necessità”

¹⁰³ *Ibidem*, p. 411.

¹⁰⁴ REALE – ANTISERI, *Storia della Filosofia* cit., vol. II, p. 570.

di Dio nel processo generativo e creativo della realtà sensibile e sovrasensibile, Agostino tornerà nel capitolo XXIV di questa sua opera facendo riferimento ai Salmi, al Libro della Sapienza, all'Evangelo di Giovanni e ad alcuni momenti della letteratura epistolare di Paolo e Giacomo¹⁰⁵.

Agostino, tuttavia, riporta tutta una serie di riferimenti scritturali "immediati", più facilmente attagliabili alle tematiche in trattazione, mentre evita di citare quelli più indiretti. Difficile dire se l'Ipponate non li conoscesse (ipotesi più remota), se non ne avesse colto il nesso o se, più verosimilmente, non li abbia di proposito citati proprio per non "appesantire" le sue tesi anti-manichee con riferimenti dottrinali; fatto sta che di essi ne esistono, e appare molto opportuno, in questa sede, sottolineare che tutti i riferimenti biblici (vetero-testamentari e paolini in special modo) riportati da Agostino e che si son visti poco sopra hanno,

¹⁰⁵ I riferimenti scritturali proposti da Agostino, concordano quasi in tutto sia nell'edizione di Zycha che in quella del Migne e si trovano in DNBCM – Zycha, c. 24, pp. 865 - 866 e DNBCM - Migne, c. XXIV, coll. 558 - 559. Vediamoli nel dettaglio: «*Mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem ipse es*» in Sal 101, 27 (corrisponde al Salmo 102 nella nuova versione ecumenica concordata, della Bibbia di Gerusalemme); «*In se ipsa manens innovat omnia*» in Sap 7, 27 (Zycha commette una svista perché indica Sap 12, 27 anziché 7, 27 come, invece, correttamente riportato dal Migne: cf. DNBCM - Zycha, c. 24, p. 865 e DNBCM - Migne, c. XXIV, col. 553); Cf. Vulg.: «*Ego et Pater unum sumus*» in Gv 10, 30; «*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*» in Gv 1, 1 - 3 (Zycha segna Gv 1, 1 e Migne Gv 1, 1 - 3); «*Invisibili, incorruptibili soli deo*» in 1Tm 1, 17; «*Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum, apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio*» in Gc 1, 17. Nota bene: laddove non espressamente indicato o diversamente annotato, tutte le citazioni dei versetti tratti dai Salmi e, quindi, l'indicazione dei riferimenti numerici relativi, andranno sempre considerati come tratti dal testo ecumenico concordato della Bibbia di Gerusalemme, dove esiste qualche lieve differenza di computo rispetto alle altre edizioni delle Sacre Scritture (si opta per questa versione piuttosto che per la clementina, solo per il più recente aggiornamento).

per i loro contenuti specifici, ulteriori agganci estremamente utili alla comprensione e al completamento del quadro concettuale in esame¹⁰⁶.

E' persino ovvio ritenere che quanto affermato da Agostino non è il frutto esclusivo della collazione e sintesi di quel che era stato asserito in passato sull'argomento da pur autorevoli autori; egli non realizza un mosaico di concetti già espressi, al solo scopo di far passare l'immagine finale da lui ottenuta, come un qualcosa di originale: la tradizione precedente cui si è fatto riferimento, costituisce, per il nostro vescovo, un "reticolo", una struttura a maglia di supporto ad una costruzione nuova, la cui architettura non è, per così dire, decorativa o di rifinitura, ma prodotto finito originale. Già dal primo capitolo si afferma l'equazione Dio=Sommo Bene, che si avvicina a quella plotiniana dell'Uno= Sommo Bene. La differenza fra le due concezioni risiede nella considerazione che l'Ente inconoscibile di Plotino è attingibile solo attraverso la pratica della "teologia negativa", mentre per Agostino (che ha ben presente l'assunto del profeta Geremia del *Dominus autem Deus verus est ipse Deus vivens et rex sempiternus ab indignatione eius commovebitur terra et non sustinebunt gentes comminationem eius*¹⁰⁷ e quello paolino riferito all'allontanamento dagli idoli per porsi al servizio del *Deo vivo et vero*¹⁰⁸), esso è la Divinità della Sacra Scrittura approcciabile, quindi, con gli strumenti messi a disposizione dalla Rivelazione, oltre che dalla Ragione. Così come di fondamentale importanza appare la distinzione

¹⁰⁶ Ai contenuti di Sal 102, 27 corrisponde Ap 21, 1; alla 1Tm 1,17 corrisponde ancora 1Tm 6,16 e, benché in qualche modo legata alla tematica del Figlio, anche Col 1, 15.

¹⁰⁷ «Vero Dio [...] vivente e Re Eterno». Cf. Vulg. e BG: Ger 10, 10.

¹⁰⁸ «Dio vivo e vero». Cf. Vulg. e BG: 1Ts 1, 9.

con cui si sottolinea che eternità ed immortalità, evidentemente, non sono la stessa cosa ma indicano la prima una “qualità” (cioè l’essere fuori dal tempo dell’Ente), e la seconda che consiste nell’esclusione dello stesso Ente dal destino della materia¹¹⁰. La somma di queste due caratteristiche determina quella suprema (cioè l’immutabilità), cui Agostino giunge per esclusione: i beni diversi sono a partire da Dio, ma non ne sono parte, cioè non si identificano con Lui; a differenza dei beni che ne sono parte (il Figlio e lo Spirito, come si vedrà più avanti) che, invece, si identificano con Lui. Insomma, l’immutabilità di *Dio-Sommo Bene* è più comprensibile come “causa”, osservando il suo prodotto, e cioè che quanto Egli ha creato come *altro da sé ex nihilo* è, invece, soggetto a mutabilità:

Cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt¹¹¹.

In quest’affermazione di esistenza gerarchizzata dei beni, il filosofo sottolinea, platonicamente, il processo ascensionale con cui, da ciò che è buono anche nella sua manifestazione più infima, si arriva a quanto vi è di buono in modo sommo senza soluzione di continuità.

Per Agostino è proprio l’incapacità di come -per la loro derivazione divina- ogni *Natura* (corporea o spirituale di ogni grado, dal vento

¹⁰⁹ DMBCM – Zycha, c. 1, 2 – 3, p. 855.

¹¹⁰ Le caratteristiche dell’Ente come le intendeva Platone, Agostino le mutua, probabilmente, da SEN., *Epist.*, VI, 58, 8 – 18.

¹¹¹ DNBCM - Zycha, c. 1, 5 - 9 p. 855.

all'anima, come visto precedentemente) sia intrinsecamente buona perché derivante dal Sommo Bene, e possa, nonostante tutto, indurre taluni (i manichei, nella fattispecie) a concepire un'altra Natura non creata da Dio, che possa giustificare lo spirito malvagio e il corpo mortale:

Propter eos autem, qui, cum intellegere non possunt omnem naturam, id est omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse, moventur spiritus iniquitate et corporis mortalitate et ob hoc aliam naturam maligni spiritus et mortalis corporis, quam Deus non fecerit, conantur inducere¹¹².

Agostino, di fatto, rifacendosi anche a tutta una serie di concezioni neo-platoniche (forti pure nello stoicismo latino), sostiene che se da Dio-Sommo Bene possono derivare solo Beni (più o meno buoni e corruttibili, ma ontologicamente “beni”), allora, conseguentemente, non possono esistere cose cattive¹¹³. E le cose non possono essere cattive perché derivano dal Bene Supremo che è *in sé* ed è all'origine di tutte le cose necessariamente buone: persino dell'Essere e dell'Essenza le quali derivano anch'esse, benché secondariamente, dal Bene Supremo (come aveva, del resto, già stabilito Platone¹¹⁴). E se, dunque, non è possibile che esistano cose cattive, allora non è nemmeno ammissibile sostenere

¹¹² DNBCM - Zycha, c. 2, 1 – 5, p. 856. Il *fecerit* di 2, 5 è *fecerat* in *Codex Vindobonnensis 1009 saec XII* (da qui in avanti: Vind. Cod.). IdM: «*Quomodo id possit ad corrigendos Manichaeos sufficere*». Cf. DNBCM - Migne, c. II, col. 552.

¹¹³ Anche lo stoicismo latino, riprendendo Platone, afferma che Dio ha creato questo mondo nel miglior modo possibile in quanto Essere Supremo Buono che, per tale sua caratteristica, non essendo geloso, crea solo cose buone: «*Quaeris, quod sit propositum deo? Bonitas. Ita certe Plato ait: 'qua deo faciendi mundum fuit causa? Bonus est; bono nulla cuiusquam boni invidia est; fecit itaque quam optimum potuit'*». Cf. SEN., *Epist.*, VII, 65, 10.

¹¹⁴ PLAT., *Repubblica*, lib. VI, 509 B - C. Sul concetto di “Essere” nel modo in cui può essere stato acquisito da Agostino, cf. PLOT., *Enn.*, V 6; V 9; VI 4; VI 5. Su quello di “Essenza”, cf. PLOT., *Enn.*, VI 1; VI 1, 3.

l'esistenza di una Natura cattiva opposta e speculare a Dio, che possa crearle.

§2 – Misura, forma e ordine: Dio e i beni generali del Creato.

Il terzo capitolo dell'opera ci introduce ad uno degli argomenti teologici più significativi e che affonda le sue radici nella Sacra Scrittura; tale precisazione è doverosa perché (sempre per la volontà agostiniana di evitare agganci eccessivamente scritturistici nella polemica anti-manichea) il vescovo di Ippona non fa citazioni dirette, in quanto usa una terminologia diversa¹¹⁵; tuttavia, è inequivocabilmente riconoscibile il riferimento alla tradizione sapienziale biblica: *sed omnia mensura et numero et pondere disposuisti*¹¹⁶. Si tratta di un argomento assolutamente ineludibile perché la Sapienza stessa è soggetta a questi parametri come afferma non solo la cultura classica ma, in modo assolutamente diretto, la stessa Bibbia (e non solo nel testo sapienziale): *disciplina sapientiae cui revelata est et manifestata et multiplicationem ingressus illius quis intellexit*¹¹⁷.

Se nella parte precedente Agostino aveva stabilito, anche se ancora nebulosamente, “chi” fosse il Bene, ora egli prova a definire la struttura metafisica in cui i *beni derivati dal Bene* si esplicano per porsi come tali e non possa essere altrimenti se sono effettivamente buoni:

¹¹⁵ Ecco la lettura moderna che ne dà l'introduzione al capitolo nella raccolta del Migne; cf. IdM: «*Modus, species et ordo generalia bona in rebus a Deo factis*». Cf. DNBCM - Migne, c. III, col. 553.

¹¹⁶ «Ma Tu hai tutto disposto con misura, calcolo e peso». Cf. Vulg. e BG: Sap 11, 21.

¹¹⁷ «Il Signore ha creato la Sapienza; l'ha vista e l'ha misurata». Cf. BG: Sir 1, 7. Cf. anche Vulg.: Gb 28, 27: «*Tunc vidit illam et enarravit et praeparavit et investigavit*».

Nos enim catholici cristiani Deum colimus, a quo omnia bona sunt seu magna seu parva; a quo est omnis modus, sive magnus sive parvus; a quo omnis species, sive magna sive parva; a quo omnis ordo, sive magnus sive parvus¹¹⁸.

Con il riferimento ai beni come “espansione” di quello supremo, l’Ipponate introduce nella discussione il primo cuneo di scardinamento della struttura dualistica manichea, cominciando ad accennare alla negazione ontologica del male, attraverso un processo inverso a quello con cui ha appena dimostrato la promanazione dei beni dal Sommo Bene:

Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt¹¹⁹.

Insomma, man mano che una cosa buona, un “bene” (quantitativamente e qualitativamente inteso) si allontana dalla struttura positiva dell’organizzazione universale (esiste, dunque, un “Bene cosmico”) basata su Misura, Forma e Ordine, diventa, appunto, inevitabilmente *minus moderata, speciosa, ordinata*. Quindi, ci si allontana dalla perfezione aumentando, in tal modo, il divario col Sommo Bene, cosa che è alla radice della costituzione del male o, più precisamente, del *non Bene*. Se il Sommo Bene, infatti, coincide con la natura dell’Essere Perfetto, allora il *non Bene* risulterà tanto maggiore quanto aumenterà la

¹¹⁸ DNBCM - Zycha c. 3, 10 – 14, p. 856. Nel manoscritto di riferimento principale utilizzato da Zycha (il *Codex Sangallensis 152 saec. IX*; da qui in avanti Sang1 - IX cod.) la parola *parva* del v. 11 è riportata *parvus* nel Sang2 - XI cod. Se non si tratta di un refuso del copista, non ci si spiega la differenza di termine che, tuttavia, non cambia molto il significato complessivo della frase.

¹¹⁹ DNBCM - Zycha, c. 3, 14 - 17.

distanza dalla perfezione¹²⁰. Il Male, perciò, altro non può essere che mancanza di Bene generata da un “deficit” di perfezione: tanto più aumenterà tale mancanza, tanto più si inspessirà la concentrazione del *non Bene* (espressione utile ad evitare di attribuire una natura ontologica al Male che Agostino non ammette); questo perché il *non Bene* non si pone come un “quid”, ma come dinamica comportamentale, cioè l’operare negativo delle creature viventi, ma anche le stesse modalità “fenomeniche” delle nature come, ad esempio, le scabrosità morfologiche di quelle inanimate. Per capire meglio: se si considera come “bene” la levigatura delle pietre, allora un sasso ruvido dello stesso peso e forma di uno liscio, scagliato alla medesima velocità dell’altro, produrrà maggior danno perché più imperfetto, come superficie esterna, rispetto al liscio. Se un parametro di “bene” applicabile a un sasso è l’esser liscio, allora più ci si allontana da questa caratteristica e più la pietra ruvida potrà, potenzialmente, operare in direzione del *non Bene*. Risulta pure evidente che questa considerazione del *non Bene* attribuita al sasso, non presuppone alcuna implicazione morale: ecco perché è impossibile parlare di Male, in Agostino, anche da un punto di vista cosmologico (oltre che, naturalmente, ontologico).

Naturalmente, tale prospettiva va quantomeno adattata quando si prende in considerazione la natura dei “beni” viventi, ma solo perché il sasso è privo di volontà e, quindi, mancante di azione morale (piano, quest’ultimo, che può riguardare solo la considerazione del male sul piano ontologico): Agostino affronterà più avanti la questione.

L’influenza platonica della concezione in base alla quale man mano che ci si allontana dal modello ideale del Bene, quelli secondari del

¹²⁰ Concetto presente già in PLOT., *Enn.*, I 8, 5.

mondo sensibile si presentano come copie gradatamente più sbiadite, è fin troppo evidente¹²¹; quello che appare altrettanto fuor di dubbio, è come Agostino abbia le idee ben chiare su ciò che occorra per definire le cose come “buone” e, quindi, derivanti da Colui che è al culmine di questa positiva processione. Le tre proprietà elencate dal libro sapienziale sono applicabili ai beni provenienti da Dio (quindi al complesso della Natura Creatata, spirituale o materiale che sia) e solo a quelli, poiché il Sommo Bene trascende da essi che, invece, da lui dipendono:

Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem; nec spatiis locorum supra est, sed ineffabilis et singulari potentia; a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo¹²².

Insomma, poiché la trascendenza di Dio non è spaziale ma costituisce il potere da cui dipendono Modo, Specie e Ordine, il discrimine è costituito dalla maggiore o minore presenza di queste qualità nelle nature create, fattore che ne determina le caratteristiche di più o meno “bontà”, ma non ne va a generare mai un “male” (cioè un *non-bene*), per cui l’inevitabile conclusione è che, indipendentemente dalla diversa densità,

¹²¹ Il ruolo del Demiurgo platonico (autore della sola realtà sub-uranica) ispira Agostino nell’affermare che l’allontanamento dal Bene aumenta l’imperfezione e, quindi, l’insorgenza del *non Bene*; Platone chiarisce ancora di più le idee all’Ipponate, con la sua condanna dell’arte imitativa che copia le idee per realizzarne opere, ma che hanno come modello le nature già copiate dal Demiurgo nella sua realizzazione della realtà e, quindi, vanno a costituirsi come un ulteriore allontanamento dall’archetipo ideale. Cf. PLAT., *Repubblica*, Lib. X, 595A - 599D. Sull’ “artigiano creatore – Demiurgo”, cf. PLOT., *Enn.*, II 1, 5; II 9, 6, 8, 10; III 2, 1; IV 3, 7; IV 4, 10.

¹²² DNBCM - Zycha, c. 3, 21 – 24, p. 856. Si segnala la marcata variante testuale in Par. Cod.: «supra omnem ordinem supra omnem speciem».

Omnis ergo natura bona est¹²³.

La triade terminologica *modo-specie-ordine* (*modus - species - ordo*) non è sempre usata nello stesso modo da Agostino; delle molte variabili da lui utilizzate (la seconda, ad esempio: *mensura - species - numerus*) se n'è occupata la Bettetini¹²⁴; mentre la prima triade è usata nello stesso modo almeno nella *Civitas Dei*¹²⁵. Il tema del *modo* (che in Agostino non può essere tradotto se non con *misura*) è già caro alla tradizione profetica, ed è evidente che da quell'ambito il nostro filosofo abbia tratto almeno parte delle sue intuizioni¹²⁶. Tra le connotazioni essenziali del Bene e, conseguentemente, delle cose buone, il *modus* è sicuramente quello che presenta più difficoltà di analisi e comprensione concettuale¹²⁷. Non è agevole nemmeno la traduzione del vocabolo (non lo è mai: la trasposizione da una lingua all'altra, infatti, è sempre "interpretazione"). In effetti, quando si passa da un idioma all'altro, il transito semantico deposita inevitabili sbavature che confondono, più che chiarire, e non portano sempre a significazioni pienamente soddisfacenti per quanti sforzi si possano compiere in questa direzione (e, in Filosofia, com'è facile immaginare, i rischi triplicano per la natura stessa di tale disciplina). Premesso questo, la traduzione più attagliabile al vocabolo

¹²³ DNBCM - Zycha, c. 3, 29, p. 857.

¹²⁴ M. BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modello dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*, Milano 1994. Nel neo-platonismo, la misura intesa come "quantità", quindi numero e grandezza, è analizzata in PLOT., *Enn.*, VI 1, 4.

¹²⁵ «a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo». Cf. *De Civitate Dei contra paganos libri XXII*, in AGOSTINO, *Opera cit.*, Apologetici, vol. I, lib. XI, 15.

¹²⁶ Is 40, 12.

¹²⁷ Di *numerus* e *modus* come parametri utilizzati da Dio nella realizzazione del creabile, parla anche lo stoicismo latino: cf. SEN., *Epist.*, VII, 65, 7; peso e grandezza come caratteristiche dei Beni, ancora in SEN., *Epist.*, VII, 66, 30.

modus, se ci si vuol avvicinare all'aspetto concettuale agostiniano è "limite" o "termine". Attualmente, questi significati rivestono una connotazione se non proprio negativa, quantomeno parzializzante, legati, cioè, all'idea di parcellizzazione, ristrettezza, finitezza. Per questi motivi, si ritiene di dover, in qualche modo, scavalcare l'ambito ristretto del solo aspetto lessicale per consentire uno sconfinamento in quello concettuale dove, allo stesso vocabolo, si può attribuire il valore greco del termine corrispondente a *péras-atos* ("fine", "termine", "confine", "limite", "estremità"). Ma per quale ragione si ritiene possibile pensare ad un valore semantico greco del significato da attribuire al termine? Com'è ben noto, Agostino non fu un grande amante dell'idioma di Platone; tuttavia, era in greco che (fino alla redazione della *Vulgata* gerolimiana) si doveva approcciare alla Sacra Scrittura. Per questo motivo, dunque, il significato "metafisico" che Agostino attribuisce al vocabolo è tratto dalla tradizione scritturale neotestamentaria in cui esso è utilizzato col significato di "compimento" nel senso di completezza perfetta, che chiude un ciclo in modo compiuto, non limitativo¹²⁸. È impossibile che l'Ipponate ignorasse questo particolare così facilmente riscontrabile nell'evangelo di Luca

Tutta questa costruzione presterebbe il fianco alla critica di forzatura linguistica, solo se si rimanesse su un piano di linguaggio materiale e non si considerasse lo spostamento su quello metafisico-concettuale sopra al quale, invece, sicuramente si muoveva Agostino; Beierwaltes ha affermato: «Il fatto che l'Ente è ordinato secondo misura significa che il suo essere è precisamente determinato, misurato sulla base di una esatta 'dimensione', delimitato come un preciso qualcosa

¹²⁸ Lc 23, 2.

(essenza) e quindi finito. La misura posta si fonda su un atto del Creatore misurante determinante - limitante (*terminare*), ma esso stesso infinito (*infinitum*)»¹²⁹.

L'influenza dell'elemento neotestamentario poco sopra citato, sicuramente si fonde al "background" neo-platonico di Agostino che, con l'intenzione di dare un significato metafisico al termine "modus", lo aggancia alla valenza greca che si è già vista nel vangelo di Luca (come "compimento", appunto) ma anche come "giusta misura" che in Platone (in accordo con quanto affermato da Beierwaltes) è la manifestazione dell'uno nella molteplicità¹³⁰. La manifestazione dell'uno nel molteplice determina la *forma* (il secondo termine della triade) che, attraverso la moderazione di ogni eccesso, porta alla giusta proporzione, cioè all'*ordine* (terzo termine della triade).

Più avanti si prenderanno in considerazione anche i termini "species" e "ordo", ma da subito occorrerà anticipare qualcosa per spiegare la permanenza lessicale e di significato agostiniano del vocabolo "misura" che ebbe grande fortuna fino ai secoli centrali del medioevo e in ambiti anche molto diversi da quello filosofico-teologico.

L'intrinseca magmaticità del significato del termine "misura", ma anche l'inequivocabile legame col concetto di "moderazione" un po' a tutti i livelli, ne spiega la permanenza linguistica e l'evoluzione semantica fino ai secoli del medioevo centrale¹³¹.

¹²⁹ W. BEIERWALTES, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, tr. it. Milano 1995.

¹³⁰ PLAT., *Repubblica*, lib. VII, 524E – 525C. Sull' "Uno" cf. PLOT., *Enn.*, III 8; V 4; VI 8, 9 e VI 9. Sulla "molteplicità" cf. PLOT., *Enn.*, V 2; V 3, 15; V 3, 16; V 3, 17; V 4; V 5, 3, 4, 5, 6; V 6; VI 6, 1; VI 7; VI 9, 6.

¹³¹ La sopravvivenza del vocabolo col significato di "moderatore", creatore di equilibri positivi, sopravvive, più o meno carsicamente, per riemergere nel vocabolario dell'etica cavalleresca del XII secolo, quando viene introdotto il concetto

E veniamo alla seconda connotazione essenziale del Bene: la Specie. Sia in latino (*species*) che in greco (*éidos*) il significato è quello di “forma”. In Agostino, assume anche quello di “bellezza” che ha una struttura relazionale con il concetto formale, ed è inteso anche nel senso platonico non esclusivamente estetico, ma di epifania del bene e della verità filosofica in cui il bello coincide col buono, secondo il concetto ellenico della *kalokagathía*; Platone, infatti, non solo sostiene la coincidenza del bello col buono, ma afferma anche che il bello è fornito di Misura¹³². Nel commentare il *Simposio*, G. Reale afferma: «Il Bello, infatti, non è se non un aspetto del Bene. La Bellezza stimola il desiderio di procreare; e, in questo modo, la natura mortale cerca di farsi immortale»¹³³.

di *maze* (vocabolo di etimo incerto, col significato di “misura”). Tale evento si verifica quando la Chiesa della cosiddetta “riforma cluniacense”, uscita tutto sommato vittoriosa dallo scontro col potere laico, riesce ad intervenire pesantemente nella vita e nella gestione del mondo cavalleresco che ben poco ha dell’aura poetica che lo ha circondato grazie al contributo della letteratura romantica. Il papato, infatti, riesce a convogliare le energie represses della cavalleria laica (la quale, almeno fino a tutto l’XI secolo, altro non era se non una scheggia impazzita e incontrollabile della società feudale) verso obiettivi più nobili come la difesa di orfani e vedove, la lotta agli infedeli, la *tuitio* ecclesiastica, ecc. Grazie a questo pesante intervento clericale, la Chiesa si appropria anche delle cerimonie di investitura cavalleresca, liturgizza i riti e le tradizioni legate a questo mondo prima marginale, e comincia ad aprire la strada al concetto di *maze*, che andrà a permeare tutta l’etica cavalleresca fino al tramonto storico dell’Istituzione. Ma, per essere pertinenti al presente lavoro, andrà ricordato come non possa essere considerato un caso che la *maze* si imponga gradualmente a tutto l’ambito equestre quando comincia la fortuna dei cosiddetti Ordini Religiosi Militari; primi tra questi (anche cronologicamente parlando) i Cavalieri di San Giovanni di Gerusalemme che intrapresero nelle terre d’oltremare e non solo, la *tuitio fidei* affiancando l’esercizio delle armi alla regola, giustappunto, degli agostiniani (loro ambito di provenienza originario). In proposito cf. F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze 1981. Sul concetto di *maze* nella cavalleria occidentale cf. G. IORIO, *Il Giglio e la spada*, pref. di F. Cardini, Rimini 2007, pp. 66 - 68.

¹³² PLAT., *Timeo*, 87C. Cf. pure PLOT., *Enn.*, I 2, 2.

¹³³ G. REALE, *Introduzione generale*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit. p. XXVIII.

La “forma” è intesa da Agostino, quindi, alla stessa stregua della concezione greco-latina, e cioè nella sua costituzione sia materiale che spirituale; tuttavia, egli dà all’aspetto metafisico un ruolo preponderante, mettendolo in relazione (come già avevano fatto i pitagorici e, più tardi, Platone, gli Stoici e persino Cicerone¹³⁴) addirittura con i numeri.

Nel platonismo, dunque, le “forme” (che corrispondono alle “Idee”) hanno un imprescindibile nesso ontologico e strutturale con i numeri. Non è questa la sede per affrontare il punto di vista platonico sull’argomento, ma ci interessa molto di più l’ottica agostiniana che accoglie in pieno la concezione classica, la precisa e la rilegge in chiave cristiana anche in un’altra sua opera, il *De libero arbitrio*, in cui assevera la valenza metafisica del numero, e giunge ad affermare che, prescindendo da esso, addirittura non potrebbe esistere alcuna realtà materiale, spirituale e persino temporale:

Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse? Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua: et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quaere deinde artificis ipsius membra quis moveat; numerus erit: nam moventur etiam illa numerose. Et si detrahas de manibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quaere ergo quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: Ecce sum. Inspice iam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde isti

¹³⁴ W. J. ROCHE, *Measure, number, and weight in saint Augustin*, in «The new scholasticism», 15 (1941), pp. 350 – 376, p. 350.

procedunt, quaere in ea tempus et locum; nunquam erit, nusquam erit; vivit in ea tamen numerus: nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum; et discendae arti tamen cum se accommodant, qui se artifices fieri volunt, corpus suum per locos et tempora movent, animum vero per tempora: accessu quippe temporis peritiores fiunt. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas¹³⁵.

Sui numeri ideali in Platone si è sviluppata una vasta discussione¹³⁶, ma se l'Ipponate porta alle estreme conseguenze la concezione metafisica numerica platonica, è di certo perché ha accolto in pieno anche l'assunto più tardo, elaborato da Plotino, del numero come coincidente con la Sostanza e, addirittura, con l'Anima¹³⁷. Sofia Vanni Rovighi riconosce un nesso tra la concezione numerica agostiniana e plotiniana così come è stata poco sopra presentata, e la sua idea del tempo anche come fatto cosmologico¹³⁸.

E veniamo al momento ultimo della triade presa in considerazione, l' "Ordine". La terza connotazione che completa l'essenza del Bene è già

¹³⁵ Cf. *De libero arbitrio libri tres*, in AGOSTINO, *Opere cit.*, Dialoghi/II, 2, lib. II, 16, 42.

¹³⁶ Sulla questione cf. M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa 1930; PLATONE, *Dottrine non scritte*, testo greco a fronte, a c. di G. Reale, Milano 2004; M. ZANATTA, *La dottrina aristotelica del numero e la critica delle teorie accademiche*, relazione letta all'Agorà Mediterranea della Conoscenza sul tema «Scienza e Filosofia del Numero dalla Scuola Pitagorica all'odierna matematica», promossa dall'Istituto Internazionale di Epistemologia "La Magna Grecia", – Santa Severina (Kr), 29 novembre 2008.

¹³⁷ PLOT., *Enn.*, V 1, 5.

¹³⁸ «Agostino, seguendo Plotino, critica la teoria aristotelica del tempo perché ne sottolinea l'aspetto cosmologico, che è certo presente in Aristotele; ma ci si potrebbe chiedere se fra due teorie che partono da punti di vista così diversi non ci sia qualche aspetto comune. Il *numero* di cui parla Aristotele non può essere se non nella coscienza e, d'altra parte, senza il moto, senza il divenire non ci sarebbe bisogno di raccogliere nell'animo quello che sfugge. Forse si potrebbe concludere che il tempo è il divenire vissuto: non ci sarebbe tempo se non ci fosse il divenire, se il divenire non fosse reale, e non ci sarebbe tempo se non ci fosse la coscienza del divenire». Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di Filosofia*, Brescia 1984, p. 108.

evidente per la struttura gerarchica della realtà così com'è emersa finora dal pensiero agostiniano; con essa si rimanda, insomma, alla collocazione giusta delle cose nel posto che ad ognuna compete nell'ottica dell'unità obbligatoria del quadro d'insieme dell'esistente. Si è già stabilito che la maggiore o minore "qualità" di un ente non pregiudica il suo essere "bene" dipendente da quello Sommo per la sua esistenza ma, semplicemente, ne determina una rigida gerarchizzazione; riguardo le cose esistenti, infatti, Agostino osserva:

Sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt nec esse quamvis minora et minima bona nisi a summo bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt, ut cedant infirmiora firmioribus et invalidiora fortioribus et impotentiora potentioribus, atque ita coelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita¹³⁹.

Insomma, tutti gli enti sono beni (tanto quelli "superiori" quanto quelli "inferiori") e tutti sono creati da Dio-Sommo Bene che li colloca in modo ordinato affinché servano alla positiva economia generale dell'universo (ritorna la dimensione teo-cosmologica del Bene).

La seconda triade che Agostino propone (e alla quale si è fatto solo un cenno precedentemente) quando affronta l'argomento della struttura ordinata del creato, utilizza come termine terzo, quello che più si avvicina a Sap 11, 21 e cioè *pondus* in luogo di *ordo*. Ma quale corrispondenza strutturale può mai esistere tra *pondus* e *ordo*? Per comprenderlo ci si deve rimettere sulla stessa lunghezza d'onda già utilizzata quando, in questa sede, si è affrontato il significato del primo termine: cioè spostarsi dal piano puramente fisico del peso come unità di calcolo misurante i gravi, per ragionare su quello metafisico. Fino alla

¹³⁹ DNBCM - Zycha, c. 8, 17 – 22.

rivoluzione scientifica e all' "Experimentum crucis" di Francesco Bacone o alle osservazioni newtoniane sulla Legge di Gravità, erano in tanti (anche fra i dotti) a ritenere che il peso influisse sul moto e la direzione dei gravi in modo determinante se non addirittura esclusivo¹⁴⁰. Se il discorso dell'influenza direzionale si sposta sul piano metafisico, diventa più chiaro ciò che intendeva l'ipponate in proposito; nel *pondus* (e, quindi l'*ordo* della prima triade), va individuato lo strumento fornito dal Creatore con cui ogni ente acquisisce una "direzione" di senso; una traiettoria, dunque, in cui si cala la "volitività" (da non intendere come arbitrio e capacità di scelta negli enti inanimati). Tale "volitività" è necessaria per raggiungere il luogo "onto-metafisico" che compete ad ogni ente creato in accordo con la propria natura specifica; un luogo in cui si realizza il senso dell'esistenza e il fine ultimo dell'ente stesso (e vale tanto per la creatura umana che per la più infima manifestazione della natura). Il *pondus*, dunque, esprime la consistenza ontologica e la posizione assiologica delle cose e l'allocatione che ad ognuna compete determinando, conseguentemente, il loro ordine. Ma le parole dello stesso Agostino sulla questione, tratte dalle sue *Confessioni*, sono senz'altro più chiare:

Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fustum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt¹⁴¹.

¹⁴⁰ F. BACONE, *Nuovo Organo*, ed. it. Milano 1997; *Isacii Newtonii Opera quae exstant omnia*, commentariis illustrabat S. Horsley. 5 voll., Londinium 1779-1785 (rist. anast. Stuttgart 1964).

¹⁴¹ *Conf.*, XIII, 9, 10.

Torniamo, ora, ad un problema che sembrava esser stato accantonato da Agostino poco sopra (la questione del *non Bene*, come si è preferito definirlo), ma che egli, invece, riprende vigorosamente anche sostenuto da quanto stabilito nell'analisi della triade essenziale del Bene, con cui getta sulla questione nuova luce. Lo fa nel capitolo IV, breve e intenso, per cui vale la pena citarlo:

Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. Quod nihil est quam corruptio vel modi vel speciei vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est¹⁴².

Agostino è sorprendentemente chiaro proprio per quanto affermato fino ad ora: non ci si deve porre la domanda sull'origine del male se prima non ci si chiede qual è la sua natura; evidentemente, se il male non esiste e, quindi, alla prima domanda non si può dare risposta, conseguentemente il secondo quesito nemmeno si pone. Il male, dunque, altro non è che l'appellativo che si dà alla corruzione di quanto soggetto a misura, forma e ordine. Per il nostro filosofo, evidentemente, il problema diventa di precisazione di valore semantico dei termini: si dice "cattiva" la natura corrotta che, se non avesse quest'ultima caratteristica negativa, sarebbe certamente buona. Forse un esempio può aiutare a chiarire meglio il problema. Si prenda un frutto, una mela. Essa è una "natura"; in quanto tale, essa è buona. Una mela matura è certamente buona: e una mela marcia? La sua naturale degenerazione fisica la rende cattiva? Provando a interpretare il pensiero agostiniano, si direbbe di no: la parte marcia è, di fatto, una trasformazione che, ad esempio, potrebbe

¹⁴² DNBCM – Zycha, c. 4, 3 – 8, p. 857; IdM: «*Malum est corruptio modi, speciei, aut ordinis*». Cf. DNBCM – Migne, c. IV, col. 553.

determinare la destinazione d'uso del frutto, ma non mutarne o annullarne la natura positiva in quanto tale. Pertanto, essa resta “buona” nonostante il marciume che è solo un fatto transitorio e accidentale che non può incidere sulla natura ontologica della mela la quale, quindi, non può che restare buona. Del resto, una mela marcia conserva di positivo il fatto di essere diventata nutrimento per i nuovi organismi che ospita o come cibo per altri animali o, ancora, servire da concime¹⁴³. Nonostante la trasformazione, insomma, la mela (matura o marcia che sia) resta un *bene in sé*; siamo noi, eventualmente, ad affermare che una cosa è meglio di un'altra, ma lo facciamo in base a una nostra utilità e, comunque, in rapporto al fatto che sappiamo esistere un bene immutabile di riferimento: «Il bene di cose diverse non si identifica con le cose stesse, ma è loro *partecipato* da un bene che è bene per se stesso. S. Agostino aggiunge poi altre due considerazioni: 1) non potremmo dire che una cosa è meglio di un'altra se non le mettessimo in rapporto con l'idea del bene, se non possedessimo già l'idea del bene. 2) Non ci sarebbero beni mutevoli se non ci fosse un bene immutabile»¹⁴⁴. Solo in

¹⁴³ L'esempio della mela trae ispirazione da un famoso passo agostiniano: «Ecce iterum vide, si potes. Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir iustus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum caelum cum sole et luna et stellis suis, et boni Angeli sancta obedientia, et bona locutio suaviter docens et congruenter movens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave». Cf. *De Trinitate* cit., lib. VIII, 3, 4.

¹⁴⁴ Cf. VANNI ROVIGHI, *Istituzioni* cit., pp. 80-81.

quest'ottica risulta facile comprendere l'importanza che l'Ipponate dà all' "ordine" in cui sono poste le nature¹⁴⁵.

Agostino, insomma, afferma che una natura superiore corrotta, valga sempre più di una incorrotta, ma inferiore:

Fieri autem potest, ut quaedam natura, quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est¹⁴⁶.

Di certo, un uomo corrotto avrà sicuramente una valenza maggiore rispetto, ad esempio, a un cavallo purosangue; la differenza la determina il ruolo della volontà, che è un aspetto che si affronterà più avanti. Nella scala dei valori, Agostino pone a un livello superiore le nature spirituali che possono essere corrotte solo da una cattiva volontà; ma uno spirito qualsiasi corrotto, varrà sempre più di qualsiasi corpo incorrotto:

Sic et in natura potentioribus atque spiritalibus melior est etiam corruptum per malam voluntatem spiritus rationalis quam irrationalis incorruptus; et melior est quilibet spiritus etiam corruptus quam corpus quodlibet incorruptum¹⁴⁷.

Naturalmente esiste, com'è ormai chiaro, una natura incorruttibile che è Dio-Sommo Bene (*Bene Assoluto*), mentre l'azione corruttiva (che, come si è appena visto nel caso della mela, non può annullare la *natura in sé*) ha solo il potere di rendere il bene creato, in qualche modo

¹⁴⁵ nell'Introduzione al quinto capitolo, la lettura moderna del Migne tenta una sintesi di questo concetto: «*Natura excellentionis ordinis etiam corrupta melior interdum inferiore etiam incorrupta*». Cf. IdM, in DNBCM – Migne, c. V, col. 553.

¹⁴⁶ DNBCM – Zycha, c. 5, 9 – 12, p. 875.

¹⁴⁷ DNBCM – Zycha, c. 5, 16 – 19, p. 857.

*relativo*¹⁴⁸. Questo si spiega perché il potere della corruzione (cioè di quella dinamica che riduce le nature a una condizione in cui, a seconda delle circostanze, sono in misura maggiore o minore *non buone*), toglie alle realtà corruttibili caratteristiche tipiche del loro essere, ma non può sottrarre loro totalmente Misura, Forma e Ordine poiché, se questo si potesse verificare, la natura stessa non potrebbe esistere:

Corruptio autem si omnem modum, omnem speciem, omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit¹⁴⁹.

¹⁴⁸ IdM: «*Natura quae corrumpi non potest, summum bonum; quae potest, aliquod bonum esse*». Cf. DNBCM – Migne, c. VI, col. 553.

¹⁴⁹ DNBCM – Zycha, c. 6, 25 – 27, p. 857.

§3 – La corruzione degli spiriti razionali e il ruolo della Volontà.

Nei capitoli che vanno dal VII all’XI, Agostino affronta, per la prima volta in questo particolare contesto, il tema della *Volontà* in relazione al Peccato e alla Pena e lo fa in continuità con quanto già affermato nel capitolo VI, relativamente alla incorruttibilità del Bene Supremo e alla corruttibilità di quello Relativo¹⁵⁰. Qui il filosofo introduce un concetto fondamentale; quello della corruttibilità non *necessaria* ma *possibile* per le creature più dotate, quelle fornite, cioè, di “Spirito Razionale”:

Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationalibus spiritibus, hoc praestitit deus ut si nolint, corrumpi non possint, id est si oboedientiam conservaverint sub domino suo ac sic incorruptibili pulchritudini eius adhaeserint¹⁵¹.

Ora, perché si è parlato di una corruttibilità non “necessaria” ma “possibile” nelle creature superiori? In effetti, qualunque sia il grado di perfezione posseduto da una natura, essa, proprio per la sua qualità di “cosa creata”, è necessariamente corruttibile (non si esclude da questo perimetro tanto la corruttibilità organica, ineluttabile, che quella metafisica¹⁵²); ma le nature dotate di spirito razionale hanno, tuttavia,

¹⁵⁰ Così Migne titola l’inizio di questo discorso: «*Rationalium spirituum corruptio alia voluntaria, alia poenalis*». Cf. IdM, in DNBCM – Migne, c. VII, col 554.

¹⁵¹ DNBCM – Zycha, c. 7, 3 – 6, p. 858.

¹⁵² In cosa potrebbe consistere la *corruttibilità metafisica*? Ad esempio, essa potrebbe essere il pensiero umano in tarda età. E’ pur vero che la mancanza di lucidità negli anziani è data da fattori biologici (come, ad esempio, l’invecchiamento delle cellule neuronali); ma è altrettanto reale il fatto che la senescenza in sé, riguarda il neurone come particella del cervello, mentre il “pensiero” (già di per sé

sempre e comunque la facoltà di scegliere con la propria autonoma volontà (per le creature dotate di Libero Arbitrio) o volitività (per le altre¹⁵³) se rimanere nell'obbedienza a Dio, condizione obbligatoria per essere compartecipi della "bellezza divina" (*pulchritudini eius* cioè la *kalokagatía* platinica e greca più in generale, intesa come "bello" coincidente col "buono"), oppure rifiutarla. Ma è solo la scelta della prima tra queste due opzioni, però, che rende "possibile" l'incorruttibilità. Dal che ne consegue che anche la corruttibilità, per essere "possibile", deve prevedere un atto della volontà che presupponga la libera commissione di un peccato e, quindi, la fattispecie di una colpa passibile di pena:

Tale quippe bonum est deus, ut nemini eum deserenti bene sit¹⁵⁴.

Gli spiriti che hanno optato per la disubbidienza sono "ordinati" (il riferimento è ancora all'*ordo*) nei castighi, costretti in qualcosa che va contro la loro natura e che, proprio per questo motivo è, appunto, una pena; quello che non compete loro come creature razionali, infatti, ed è,

metafisico), quando non è più lucido deve questa mancanza alla corruzione proprio del pensiero in se stesso, come attività e non come fatto organico.

¹⁵³ Se non si corresse il rischio di inventare un nuovo lessico filosofico ignorando le abitudini e le discussioni della storiografia recente si potrebbe usare, in questa sede il neologismo "volitivitarismo" al solo scopo di evitare quello di "volontarismo", parola che Tönnies usò per la prima volta nel XIX secolo, mutuandola e rielaborandola da Enrico di Gand, Giovanni Duns Scoto e, più tardi, ripresa da Wundt e Shopenhauer. Con "volitivitarismo" si potrebbe solo indicare la possibilità-facoltà (differenziata nella gerarchia delle nature create per quanto riguarda le tematiche agostiniane) di scegliere secondo autonomia decisionale ciò che, appunto, si "vuole" (nel senso di operare secondo il libero arbitrio per le creature "superiori", ma principalmente "appetizione" e bramosia istintiva per le "inferiori"). Sul lessico filosofico relativo, cf. *Dizionario di Filosofia*, in ABBAGNANO – FORNERO, *Storia della Filosofia*, cit., vol. XII, pp. 782 – 783.

¹⁵⁴ DNBCM – Zycha, c. 7, 9, p. 858.

conseguentemente, punitivo, gli tocca, però, in ragione non del loro essere, ma del loro libero comportamento e questo va a costituire, nel pensiero dell'Ipponate, la Giustizia:

Peccantes igitur in suppliciis ordinantur: quae ordinatio quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est¹⁵⁵.

Perché questo aspetto pare assumere tanta importanza nell'economia generale del *De Natura Boni*? Di fatto, perché sottende l'imposizione di una domanda fondamentale: se tutto proviene da Dio, anche il peccato ha origine da Lui? La risposta, per Agostino, è di grande efficacia nella sua semplicità: dal Sommo Bene, infatti, derivano tutte le Nature (che sono ontologicamente buone), tuttavia, i peccati non possono essere considerati “nature”, ma fattori agenti, azioni, cioè comportamenti che corrompono le nature e, quindi, effetti secondari che non possono provenire da Dio, ma solo dalle creature dotate di volontà che mettono in atto, appunto, comportamenti (e non ulteriori “nature”) determinanti la corruzione. Agostino ribadirà questo concetto anche più avanti¹⁵⁶ prendendo in esame un'epistola paolina (in cui si riprende il tema già di provenienza evangelica, del *dies irae*¹⁵⁷) che evidenzia con

¹⁵⁵ DNBCM – Zycha, c. 7, 12 – 14, p. 858. Il *quae facta sunt de nihilo* di 8, 15 è *sunt de nihilo facta* del *Codex Laudunensis* n. 128, saec XIII (da qui in avanti: Laud. Cod.).

¹⁵⁶ DNBCM – Zycha, c. 28, 24 – 28, p. 868 e 1 – 3, p. 869.

¹⁵⁷ «Pensi forse, o uomo che giudichi quelli che commettono tali azioni e intanto le fai tu stesso, di sfuggire al giudizio di Dio? O ti prendi gioco della ricchezza della sua bontà, della sua tolleranza e della sua pazienza, senza riconoscere che la bontà di Dio ti spinge alla conversione? Tu, però, con la tua durezza e il tuo cuore impenitenti accumuli collera su di te per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio, il quale renderà a ciascuno secondo le sue opere». Cf. BG: Rm 2, 3 – 6.

maggior vigore tale aspetto anche se esistono, in proposito, ulteriori riferimenti scritturali che certo Agostino non ignorava, ma che avrà giudicato, in questa sede, superflui: evidentemente bastava e avanzava la prosa sanguigna dell’Apostolo delle Genti¹⁵⁸. Ma si precisi ancora meglio. Quando la volontà commette peccato, vuole il male, “qualcosa di male”, quindi un elemento ontologicamente ammissibile? Se la risposta fosse affermativa, allora si dovrebbe ammettere l’esistenza del male quantomeno inteso come una “natura cattiva” che va a realizzarsi nella scelta del peccatore; tuttavia, Agostino risponde a tale obiezione che al peccato non è dato di generare nemmeno “nature cattive”, poiché esso stesso non può essere considerato un’azione dinamica che crea nature negative, ma si concretizza solo come “rinuncia” ad avvicinarsi ad una natura migliore:

Non est ergo, ut dixi, peccatum malae naturae adpetitio, sed melioris desertio et ideo factum ipsum malum est, non illa natura qua male utitur peccans¹⁵⁹.

Con queste affermazioni, è possibile dire che Agostino, oramai, superi anche lo stesso pensiero etico sviluppatosi in Grecia da Socrate in poi (benché non lo conoscesse direttamente)¹⁶⁰. Per il maestro di Platone, infatti, l’uomo tende a volere il Bene piuttosto che il Male in termini assoluti; ma l’Ipponate, diversamente, è convinto che l’uomo scelga non sempre il Bene ma “un bene”, a volte inferiore, in luogo di quello superiore; un “di meno” anziché la *cosa-Bene-Supremo*; la cosa-creata

¹⁵⁸ Gli altri riferimenti scritturali che Agostino cita, si trovano in: Sap 11, 23; 2Pt 3, 9; At 7, 51; Sof 1, 14 – 18; 2Ts 1, 5 – 10; Sal 62, 13; Ez 18, 21 – 32.

¹⁵⁹ DNBCM – Zycha, c. 36, 5 – 8, p. 873.

¹⁶⁰ PLAT., *Protagora*, 358A – 359A.

anziché il Creatore (anche in questo caso, è evidente l'influenza plotiniana¹⁶¹ e, ad ogni modo, il nostro filosofo riprende il *tópos* di un'anima a due "volti": uno rivolto *ad superiora* e l'altro *ad inferiora*¹⁶²). Insomma, si tratta di un concetto per molti versi rivoluzionario: il ribaltamento dell'ottica greca introduce la necessità della giustificazione di una pena relativa, da comminare per il peccato commesso; nell'ottica di Agostino, inoltre, essa andava anche commisurata all'entità della colpa¹⁶³

Dunque, tanto il castigo divino che il perdono, sono manifestazioni della bontà di Dio. Nulla di difficile da comprendere: Dio è padre, quindi spesso perdona. Ma anche se si verificasse la prima eventualità essa non potrebbe offuscare l'immagine positiva della divinità, considerato che non si pone affatto ingiustizia nel richiedere il pagamento di un debito:

Qualis autem et quanta poena cuique culpa debeatur, divini iudicii est, non humani: quae utique et cum conversis remittitur, magna est bonitas apud deum. Et cum debita redditur, nulla est

¹⁶¹ «L'altro termine che Plotino usa di frequente per designare il Principio assoluto è Bene. Si tratta evidentemente non di un *particolare bene*, ma del Bene in sé; o, se si vuole, non di qualcosa che *ha* il bene, ma che è il Bene stesso». Cf. REALE – ANTISERI, *Storia della Filosofia* cit., vol. II, p. 495.

¹⁶² Cf. *De quantitate animae liber unus*, in AGOSTINO, *Opere* cit., Dialoghi/II, 1, capp. 28, 54; 33, 73; 33, 75.

¹⁶³ Senza voler fare accostamenti azzardati, in un certo senso, Agostino fu un precursore di certe idee. Si tenga presente che, fino ai tempi dell'Illuminismo giuridico del Beccaria e del Verri, la giustizia civile comminava, specie in caso di recidiva, pene sproporzionate rispetto al reato; il filosofo di Tagaste, invece, aveva introdotto questo principio d'equità sanzionatoria nella morale occidentale, con tredici secoli di anticipo sul diritto positivo; così sintetizza, nella sua interpretazione moderna, il Migne: «*Paena peccanti naturae, ut recte ordinetur, constituta*». Cf. IdM, in DNBCM – Migne, c. IX, col. 554.

iniquitas apud deum, quia melius ordinatur natura, ut iuste doleat in supplicio quam ut impune gaudeat in peccato¹⁶⁴.

In sintesi: il male non dipende dalle “nature” o (peggio) dal Creatore di esse, bensì dall’uso scorretto che quelle superiori (dotate di Spirito e, quindi, di maggior volontà razionale) fanno delle inferiori. Le nature spirituali (che sono gerarchicamente dotate), dunque, scelgono di compiere azioni volontarie inferiori piuttosto che superiori: il *non Bene* è generato dalla libera azione della volontà¹⁶⁵.

Il limite intrinseco alle creature (inferiori o superiori che siano) non scandalizza più di tanto Agostino: egli stesso sa che l’ascesa al Bene, se pure si potesse in qualche modo realizzare, non potrebbe durare che lo spazio di un attimo: il filosofo stesso «racconta come, trapassando dall’essere corporeo al senso del vivere e poi da questo alla facoltà di giudicare e, infine, salendo sino alla vetta dell’intelligenza, egli era pervenuto alla vita stessa dell’essere nel lampo di uno sguardo tuttora fremente, ma non aveva potuto fissarvisi ed era ricaduto nel suo stato ordinario, non serbando della sua visione nient’altro se non un’amorosa memoria»¹⁶⁶.

Altra osservazione d’obbligo è quella che riguarda l’individuazione delle nature (tutte spirituali, come angeli e anime

¹⁶⁴ DNBCM – Zycha, c. 9, 29 – 30, p. 858 e 1 – 4, p. 859.

¹⁶⁵ Un chiarimento doveroso sulla struttura gerarchica della realtà secondo Agostino: «La realtà resta divisa in spirituale e corporea. Ma come realtà spirituale immutabile rimane esclusivamente Dio (Uno – Trino). Tutte le altre realtà, che risultano essere create da Dio, sono o spirituali o corporee. Gli spiriti creati sono mutabili, ma gerarchicamente sono superiori ai corpi. In conclusione i tre gradi della realtà sono i seguenti: 1) Dio Spirito immutabile; 2) Spiriti creati mutabili; 3) Corpi creati». Cf. G. REALE, *Agostino. La natura del Bene*, testo latino a fronte e traduzione, Milano 1995, p. 43.

¹⁶⁶ CILENTO, *La mistica* cit., p. 300 – 301.

umane) fornite di capacità di scelta a vari livelli (e, poi, quelle che proseguono dagli animali fino al loro livello più infimo, in una scala naturalmente differenziata di presenza spirituale che, in maggiore o minore quantità, conseguentemente determina più o meno consapevolezza e volontà). L'uomo è, evidentemente, fra le creature del mondo sensibile, al vertice di questa scala gerarchica che comprende gli *esseri-nature-create*, ma non è certo l'unico dotato di spirito, consapevolezza e volontà; anche le altre specie animali possono avere compartecipazione all'uso conscio della volontà e, quindi, persino commettere colpe.

In questa dimensione, la natura cosmologica del Male appare più evidente poiché (a differenza di certi momenti del neo-platonismo), la scelta del non-bene avviene attraverso l'uso della volontà (e quindi può coinvolgere anche il mondo animale) e non la Ragione in via esclusiva come voleva, invece, lo stoicismo latino¹⁶⁷.

La lettura data in tal senso a questo aspetto del pensiero agostiniano, ebbe larga fortuna per tutto il Medioevo e l'età Moderna; pur ritenendo, infatti, impossibile l'esistenza di luoghi oltremondani di beatitudine ed espiazione per gli animali, questi ultimi erano, tuttavia, nel pensare comune, ritenuti capaci di volontà che, conseguentemente, li esponeva alle conseguenze del diritto positivo: numerosissimi sono i casi di processi ad animali per reati che oggi definiremmo "comuni", e che avevano diritto alla difesa (anche d'ufficio), in giudizi in cui erano previste per loro persino forme di custodia preventiva, pene accessorie, ecc. Già Carlo Magno aveva introdotto nei suoi *Capitularia* forme di sanzioni contro animali pericolosi o "ribelli, ma la svolta, in questo

¹⁶⁷ «De Bonis ac malis sensus non iudicat [...] Ratio ergo arbitra est honorum ac malorum». Cf. SEN., *Epist.*, VII, 66, 35.

senso, si ebbe nell'anno 864, durante la Dieta di Worms, quando uno sciame di api assassine, fu ufficialmente processato e condannato alla pena dell'affumicamento per aver aggredito il proprio allevatore¹⁶⁸. Non è possibile affermare con certezza che la giurisprudenza medievale avesse interpretato in questo senso l'idea "volitivitaristica" agostiniana relativa anche alle nature inferiori; ma Agostino stesso aveva, evidentemente, rinvenuto sull'argomento fondamenti scritturali precisi: in essi, infatti, per esempio, si ascriveva a norma del diritto ebraico la lapidazione prevista per buoi che si fossero macchiati di crimini specifici contro le persone¹⁶⁹.

Le nature corruttibili hanno questa caratteristica, proprio in quanto imperfette, come si è già largamente stabilito; il loro deficit di perfezione (che le rende solo tenutarie, eventualmente, della capacità di "perfettibilità") è la ragione per cui la corruzione stessa è ineluttabile ma, proprio per tale motivo, dissoluzione e cessazione dall'esistenza delle nature inferiori, vanno a costituire elementi che si incastrano

¹⁶⁸ Per i *Caroli Magna Capitularia*, e la sentenza della Dieta di Worms, cf. MGH, LL, Capitularia Regum Francorum, I e II e Cap. Reg. Franc. Nova Series, Hannoverae 1883. Sulla pratica di processare animali (con vere giurie, atti procedurali, giudici, pubblici ministeri, avvocati difensori di fiducia e d'ufficio), che si svolse per tutto il medioevo, l'Età moderna e addirittura ancora segnalata in Italia fino ai primi del Novecento, cf. G. FRANCIONE, *Processo agli animali. Il bestiario del giudice*, Roma 1996.

¹⁶⁹ «Quando un bue cozza con le corna contro un uomo o una donna e ne segue la morte, il bue sarà lapidato e non se ne mangerà la carne [...] Ma se il bue era solito cozzare con le corna già prima e il padrone era stato avvisato e non lo aveva custodito, se ha causato la morte di un uomo o di una donna il bue sarà lapidato e anche il suo padrone deve essere messo a morte [...] Se il bue colpisce con le corna uno schiavo o una schiava, si pagheranno al padrone trenta sicli d'argento e il bue sarà lapidato». Cf. BG: Es 21, 28 – 32 e 35 – 36. Non c'è nulla di strano in tutto questo. Del resto, non meraviglia l'inserimento degli animali nel diritto civile, visto che non sono affatto esclusi dall'economia della salvezza: cf. Vulg., Sal 35, 7: «*homines et iumenta salvabis Domine*»; in BG, Sal 36, 7: «Uomini e bestie tu salvi, Signore».

coerentemente nell'armonia universale e cosmica del Bene, voluta da Dio¹⁷⁰. E questo risulterebbe innegabile anche se non si cogliesse appieno il senso della fine che, in molti casi, potrebbe rientrare nell'ordine dell'imponderabile o dell'imperscrutabilità del disegno divino; la bellezza estetica, l'apparente perfezione strutturale del mondo organico, ma anche quella metafisica è soggetta, con modalità differenti, ad una devoluzione che, tuttavia, secondo Agostino non è affatto deturpante e non sconvolge la struttura universale che si fonda sui tre Ordini¹⁷¹; vale la pena citare il passo del *De Natura Boni* per intero e, con esso, la mirabile metafora linguistica che conclude l'ottavo capitolo:

Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa, quae moriuntur vel quod erant esse desinunt, turpent ac turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae: sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tamquam nascendo et moriendo transeurrant¹⁷².

Ora, com'è possibile accettare che la corruzione delle nature sia realmente in accordo armonico con la struttura dell'universo? Qui il pensiero di Agostino punta sull'accettazione di tale principio perché, attraverso di esso, ci si avvicina ad un minimo di dimostrabilità del

¹⁷⁰ «*Ex rerum inferiorum corruptione ac interitu pulchritudo universi*», sintetizza il testo della Patrologia; cf. IdM, in DNBCM – Migne, c. VIII, col. 554.

¹⁷¹ Agostino affronta poco il tema della morte in quanto tale, poiché essa rappresenta, a suo modo di vedere, una dinamica di transito da una condizione esistenziale a un'altra; tutt'al più ad essa può essere dedicata attenzione per motivi sociali e di *pietas* che spingono al rispetto dovuto alla creatura umana defunta, in quanto il suo corpo riveste la dignità (secondo le parole di Paolo in 1Cor 3, 16), di «Tempio dello Spirito». Cf. S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI, *De cura pro mortuis gerenda liber unus*, in «Migne PL», 40; un breve commento ai contenuti dell'opera in G. IORIO, *Il liminarismo nel "De cura pro mortuis gerenda" di Sant'Agostino*, in «Lyceum», 33 (2007), pp. 28 - 32.

¹⁷² DNBCM – Zycha, c. 8, 21 – 28, p. 858.

dogma (che tale è e resta) della creazione *ex nihilo*; se, infatti, Dio non avesse creato dal nulla quantomeno le nature inferiori (vanno escluse quelle generate per “processione”, cioè il Figlio e lo Spirito Santo: esse sarebbero ineluttabilmente compartecipi della sostanza divina e, conseguentemente, non corruttibili; Agostino non esita a parlare di “identificazione”: «quia hoc, quod ipse est, essent»), non avrebbero avuto nemmeno imperfezione. Ma esse, appunto, sono *non perfette* -e quindi corruttibili- proprio per la loro caratteristica di essere ricavate dal nulla (che non è parte della divinità, ma “altro” da Dio, benché da Lui stesso voluto); e sarebbe “insolenza sacrilega” («sacrilega enim audacia») paragonare il *nulla* a Dio¹⁷³.

Nel concludere il discorso sulla volontà e il suo nesso con peccato e pena sui quali, tuttavia, il santo tornerà più avanti, egli si sofferma (forse allo scopo, ancora una volta, di “depotenziare” la valenza del male in chiave anti-manichea) sull’idea dell’impossibilità di nuocere a Dio o a qualsiasi altra natura, senza l’assenso del Sommo Bene. Sarà opportuno, in questa sede, fare una serie di riflessioni su libera volontà e conseguenze relative, perché in tale ottica rientrano in gioco, nella speculazione agostiniana, le problematiche legate al concetto di predestinazione. Nell’opera che l’Ipponate dedica all’argomento (il *De Praedestinatione*¹⁷⁴), la tematica è affrontata in modo articolato e convincente dal suo punto di vista, ma il fatto che egli decida di tornare sulla “vexata quaestio” in questa sua opera, dimostra come il concetto stesso necessitasse di una “giustificazione” ulteriore agli occhi di coloro

¹⁷³ DNBCM – Zycha, c. 10, 20 e 23, p. 859.

¹⁷⁴ *De Praedestinatione Sanctorum ad Prosperum et Hilarium liber unus*, in AGOSTINO, *Opere* cit., Scritti polemici: polemica con i semipelagiani (Grazia e Libertà). Anche in «Migne PL», 44.

i quali, ritenendo il Male originato da entità “altra” da Dio, non avrebbero potuto accettare una predestinazione che, proprio in quanto tale, avrebbe dovuto, per sua natura, portare all’ammissione di un’unica origine (a meno di non voler arbitrariamente elaborare dottrine relative a due predestinazioni, una orientata al bene e l’altra al male, che sarebbe stata, però, teoria difficilmente digeribile anche per gli stessi manichei). Agostino, tuttavia, sa bene che non può convincere i seguaci di Mani dell’esistenza di un solo principio, giustificabile attraverso l’enunciazione esclusiva dell’idea di predestinazione, perché tutta la sua struttura teoretica a quel punto crollerebbe se, appunto, si dimostrasse l’infondatezza di tale concezione intesa (come poi avverrà in molti ambienti religiosi e culturali a partire dal XVI secolo) come decisioni aprioristicamente prese da Dio, all’inizio dei tempi, sul destino delle anime individuali.

Riprendendo la questione all’assenso divino sulla nocività, che strettamente si lega alla tematica della predestinazione, andrà detto che, in effetti, si ha il peccato quando si nuoce ingiustamente ad una natura (creata o generata, in questo caso è indifferente); se ciò accade, però, non è perché Dio lo approvi, ma semplicemente in quanto lo concede facendolo diventare possibile, al solo scopo di non negare alla creatura l’espressione libera della volontà razionale la quale, come precisato precedentemente, può scegliere “un bene” ma non sempre “il Bene”. L’equivoco nato intorno alla predestinazione agostiniana intesa come “pre-scelta” divina (persino numericamente calcolabile nei 144.000 eletti), germogliato in molti ambienti ereticali che prendevano alla lettera alcuni punti di certa escatologia scritturale¹⁷⁵, viene “codificato”, per così

¹⁷⁵ Nm 1, 20 – 43; Ap 7, 4 e 14, 1.

dire, prima in ambiente Luterano e poi Riformato più in generale (obbligando ad una revisione generale della teologia fondamentale -tanto cattolica quanto protestante- su peccato, pene definitive e transitorie, ecc.)¹⁷⁶. Proprio a partire da una interpretazione superficiale di questa posizione, in realtà la confusione tra predestinazione agostiniana e *pre-scelta* (come meglio dovrebbe essere definita la successiva elaborazione della Teologia Riformata) non risulterebbe possibile a ben leggere questo capitolo del *De Natura Boni*: in esso, è evidente che, per Agostino, Dio (il quale vive in una sorta di “eterno presente”¹⁷⁷ che lo sottrae inevitabilmente al tempo e al divenire) “conosce”, proprio per questa ragione, anticipatamente cosa la creatura dotata di spirito razionale “sceglierà” di fare, ma non ne influenzerà i meccanismi di arbitrio nell’esercizio della libera volontà che Egli ha, con generoso amore, concesso ad ognuno. Vivere in un eterno presente, infatti, permette a Dio di avere davanti “agli occhi” tutta la vita della creatura razionale nel suo sviluppo: il suo passato, presente e futuro, osservandolo senza, tuttavia, influenzarne le libere scelte. E’ la stessa cosa che guardare un film già visto: si sa come esso andrà a finire, ma non per questo la nostra visione ne influenzerà la trama o l’epilogo. E in questo meccanismo consiste la “prescienza - prescelta” divina circa il destino di ogni creatura razionale (cosa ben diversa, dunque, da una “predestinazione” intesa come decisione aprioristicamente presa da Dio per ragioni più o meno oscure).

Insomma, è chiaro come per il santo di Ippona la *predestinazione* coincida esattamente con la *prescienza* (e non *pre-scelta*) divina. Tale

¹⁷⁶ H. VORGRIMLER, *Storia dell’Inferno*, Casale Monferrato (AL) 1996; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 2006; J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L’idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, ed. it. Bologna 2006.

¹⁷⁷ Concetto già presente in PLOT., *Enn.*, III 7, 3.

concetto, pur non espresso in modo così chiaro come nel *De Praedestinatione*, riemerge nell'affermazione del *De Natura Boni* in cui si precisa che Dio conosce anticipatamente tutto quello che dovrà patire la natura creata che si orienta verso scelte sbagliate, e alla quale Egli “concede” (nel senso che non la ostacola), comunque, di compiere atti negativi senza, naturalmente, approvarli. Si tratta di un aspetto importante da tenere presente, perché è solo all'interno di questo “perimetro” concettuale, che risulterà possibile coniugare coerentemente le idee agostiniane di predestinazione e libero arbitrio:

Potestas autem, qua nocere permittuntur, non est nisi a deo, qui et ipsis nescientibus novit, quid illi pati debeant, quibus eos nocere permittit¹⁷⁸.

¹⁷⁸ DNBCM – Zycha, c. 11, 19 – 21 p. 859. Nel pensiero neo-platonico, il libero arbitrio è considerato come inerente alla sapienza e conoscenza. In proposito, cf. PLOT., *Enn.*, VI 8, 3.

§4 – La gerarchia dei beni e la loro unica provenienza da Dio.

A questo punto è evidente che la misurabilità della perfezione (intesa come osservazione di un processo) nelle nature create, inevitabilmente le gerarchizza, in un percorso ascensionale che parte dagli aspetti fenomenici più infimi, per giungere a quelli maggiormente elevati che hanno, tuttavia, in comune con i precedenti, la provenienza da Dio:

Non ergo ab alio sunt magna bona et ab alio parva bona, sed et magna et parva bona nonnisi a summo bono; quod deus est¹⁷⁹.

Allo scopo di dare vigore alle proprie idee (anche se a scapito dell'estetica della prosa), il filosofo elenca molti aspetti visibilmente eclatanti sia del mondo fenomenico che di quello trascendente, per poi sintetizzare il tutto nell'onnicomprendività del pensiero secondo il quale dalla Divinità deriva ogni misura grande e piccola, ogni forma grande e piccola e ogni ordine grande e piccolo:

Omnis modo, omnis species, omnis ordo et magnus et parvus, a Domine Deo sunt¹⁸⁰.

¹⁷⁹ DNBCM – Zycha, c. 12, 1 – 3, p. 860. In Laud. Cod., Vind. Cod. e Bas. Ed., 12, 2 – 3 è riportato *nonnisi non sunt nisi*. La Patrologia Latina (che sintetizza nell'Incipit del capitolo con *Omnia bona nonnisi a Deo*), accoglie così la frase controversa: *non sunt nisi a summo bono*; cf. DNBCM – Migne, c. XII, col. 555.

¹⁸⁰ DNBCM – Zycha, c. 13, 16 – 17, p. 860. La Patrologia così sintetizza il breve capitolo: «*Bona singula seu parva, seu magna esse a Deo*»; cf. IdM, in DNBCM – Migne, c. XIII, col. 555.

Di notevole interesse risultano i capp. XIV e XV poiché sembrano introdurre problematiche sostanziali¹⁸¹. In essi, Agostino sferra un altro profondo attacco all'idea manichea dell'essenzialità del Male, prendendo ad esempio la natura delle scimmie¹⁸². In sintesi, egli dice che si è normalmente abituati a rapportare le nature grandi e piccole individuandole con nomi opposti. Ma chi si avvicina alla visione manichea delle cose, spesso confonde l'*opposto* con la *diversità*; e in coloro i quali prevale questa *Weltanschauung* appare normale comparare la conformazione umana a quella di una scimmia, ritenendo la prima "bella" (quindi un "bene") e la seconda "brutta" (e, conseguentemente, un "male"). L'errore di prospettiva per chi persegue questa visione è, per l'Ipponate, eclatante; non si può, infatti, considerare bella la natura fisica umana e brutta quella della scimmia in ragione delle loro diversità, se si considera che (poiché Dio ha disposto, appunto, anche per le bestie, tutto secondo modo, specie e ordine) la struttura somatica di tali esseri viventi, la simmetria¹⁸³ e proporzione delle parti rispetto al loro essere natura-scimmia, benché diversa da quella umana non è affatto "brutta" se

181 IdM: «*Parva bona in majorum comparatione contrariis nominibus appellantur*». Cf. DNBCM – Migne, c. XIV, col. 555.

182 Nonostante la copiosa letteratura secondaria su Agostino in cui si tratta la tematica (e che per la sua vastità qui si omette), va detto che la simbologia della scimmia con le connotazioni più disparate è diffusissima nel tardo antico e per tutto il medioevo (in proposito cf. J. BALTRUŠAITIS, *Il medioevo fantastico*, Milano 1997, spec. pp. 160-169). Anche in Agostino la scelta del paragone con la scimmia non sembrerebbe casuale: «Nell'immaginario cristiano la scimmia, in quanto caricatura dell'uomo, è considerata negativamente, mentre come animale simboleggia i vizi della vanità (quando ha in mano uno specchio), dell'avidità e della lussuria. Le scimmie messe in catene sono il simbolo della sconfitta del diavolo. Le si rappresenta in catene anche per indicare l'oscenità e la smodatezza di certi uomini forse in riferimento al *Physiologus* protocristiano, in cui la scimmia è considerata cattiva ma anche incline all'emulazione ». Cf. AA. VV., *Enciclopedia dei simboli*, Milano 1991, pp. 476 – 477.

183 Il concetto di simmetria in PLOT., *Enn.*, I 6, 1.

rapportata, appunto, a quelle che sono le caratteristiche riconoscibili in questa particolare manifestazione del mondo animale (del resto, l'armonia è una delle caratteristiche del Bello-Bene già per Platone¹⁸⁴). Insomma, la maggiore o minore bellezza di un essere umano, va raffrontata all'interno della sua specie; tanto vale anche per la scimmia la quale non è più brutta di un uomo, ma solo diversa. E' evidente, perciò, che esista un "bello" umano che risponde all'ordine determinato da Dio per questa particolare natura; proprio come ne esiste uno scimmiesco in base al medesimo criterio¹⁸⁵. Per tali motivi, la "diversità" è solo la dimensione all'interno della quale insistono e si esprimono diversi livelli di bellezza (quindi di "buono"), distinti e relativi alla natura o specie animale cui fanno riferimento:

Sed in his omnibus quaecumque parva sunt, in maiorum comparatione contrariis nominibus appellantur: sicut in hominis forma quia maior est pulchritudo. In eius comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur. Et fallit imprudentes, tamquam illud sit bonum et hoc malum; nec intendunt in corporae simiae modum proprium, parilitatem ex utroque latere membrorum, concordiam partium, incolumitatis custodiam et cetera, quae persequi longum est¹⁸⁶.

Dunque, anche la scimmia possiede il bene della bellezza, cioè un bene ontologicamente inteso, benché in grado minore (e solo in rapporto ad una diversa sensibilità estetica) rispetto a quella che può essere riconosciuta e apprezzata nella natura umana, ma si tratta appunto, di

¹⁸⁴ PLAT., *Filebo*, 64C – D e 65A. Cf. pure PLOT., *Enn.*, I 3, 1; I 6, 3.

¹⁸⁵ Agostino riprende questo concetto anche altrove, per elaborarlo ulteriormente: l'armonia, ad esempio, è la "pace" del corpo. Cf. *De Civitate Dei* cit., XIX, 13, 1.

¹⁸⁶ DNBCM – Zycha, c. 14, 21 – 28, p. 860.

“diversità” e non di opposti concettuali¹⁸⁷. E se anche la corruzione attaccasse una scimmia rendendola ancora più ripugnante ai parametri estetici canonici, in essa, tuttavia, non diminuirebbe altro che il bene della bellezza relativo alla sua natura (per cui sarebbe semplicemente meno bella rispetto ad un'altra scimmia); e agli ostinati si dica:

interrogentur utrum corpori simiae possit nocere corruptio. Quod si potest, ut foedius fiat, quid minuit nisi pulchritudini bonum?¹⁸⁸.

Qui si precisa come l'aspetto del Bello-Bene costituito dall'armonia, abbia un senso per il singolo elemento inserito in una struttura naturale; decontestualizzandolo da essa, subirebbe una minorazione della bellezza. Tale elemento di valutazione ricompare nella letteratura agostiniana dedicata ancora alla polemica antimanichea; questo è un segno evidente della forte valenza che l'Ipponate attribuisce a tale genere di motivazione, poiché già l'aveva ampiamente usata in precedenza:

Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte [...] Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis¹⁸⁹.

L'unità armonica come segno di elezione del Bello-Bene, per Agostino non è un aspetto che possa riguardare solo le manifestazioni “materiali”, per così dire, della Natura; l'aspirazione all'unità, infatti, è

¹⁸⁷ IdM: «*In simiae corpore pulchritudinis bonum inesse, licet minus*». Cf. DNBCM – Migne, c. XV, coll. 555 – 556.

¹⁸⁸ DNBCM – Zycha, c. 15, 3 – 5, p. 861.

¹⁸⁹ S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI, *De Genesi contra manichaeos libri duo*, lib. I, 21, 32; in AGOSTINO, *Opere cit.*, Esegnetici, a c. di L. Carozzi, Roma 1988.

propria anche dell'anima (*avida unitatis*) che, proprio per questo, si oppone continuamente allo smembramento e alla separazione dal corpo: lo fa con quella forma di "resistenza" che va a costituire il dolore¹⁹⁰. Quest'ultimo concetto -inteso come il risultato della rottura dell'unità e, quindi, della conseguente *diminutio* del Bello-Bene quando si va ad intervenire, appunto, sulla decontestualizzazione della parte dal tutto- deve essere affrontato, in questo particolare ambito, sotto due punti di vista e cioè tanto quello materiale, quanto metafisico¹⁹¹. L'affollarsi degli elementi che si congiungono per costituire l'unità è un tema già affrontato in età classica¹⁹².

¹⁹⁰ ID., *De libero arbitrio libri tres*, in «Migne PL», 32, III, 69. Sull'anima divisa in parti cf. pure TERT., *De Anima*, 9, 2; PLAT., *Fedone*, 78B-C, e *Fedro*, 247C. Il tema del "Dolore" è molto affrontato anche da Plotino. Cf. PLOT., *Enn.*, I 5, 6; IV 4, 19; IV 7, 7.

¹⁹¹ In termini molto simili si esprime sul dolore anche la tradizione gnostica. In proposito, cf. *Vangelo di Maria* 20, 8, 10 in *I Vangeli Gnostici*, a c. di L. Moraldi, III ed., Milano 1995, pp. 23 – 24. Per il testo originale cf. C. SCHMIDT, *Pistis Sophia*, Leipzig 1925 e SCHENKE S., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, II ed., Berlin 1972. PLAT., *Sofista*, 242D-E; GALENUS, *In Hippocratis de natura hominis I 13*, in *The Writings of Hippocrates and Galen. Epitomised from the Original Latin translations*, by J. Redman Coxe, Philadelphia 1846.

¹⁹² Forse tra i primi abbiamo Empedocle di Agrigento, condiviso in misura maggiore o minore, da molti autori successivi. Agostino di sicuro non conosceva le opere di Empedocle, ma questi contenuti, almeno in parte, in Seneca. La tesi del molteplice (per il mondo materiale) che si fonde nell'unità per generare le nature, è ripresa pure da Platone (l'esistente, specialmente quello fisico, è multiplo ed è uno), e persino da Ippocrate (secondo la testimonianza di Galeno), e tutti sembrano concordare sull'aspetto traumatico della separazione dell'unità in molteplici dissociati e decontestualizzati (non a caso, per Empedocle, questo processo porta alla "morte" intesa come fine, esaurimento di una natura fisica); l'Ipponate non conosceva, oltre che Empedocle, neanche il *Sofista* di Platone, ma il tema è talmente importante, che il filtro medio-platonico potrebbe essere stato la fonte di ispirazione agostiniana su questo punto. Cf. EMPEDOCLE DI AGRIGENTO, *Poema fisico e lustrale*, testo greco a fronte, introduzione, commento e traduzione a c. C. Gallavotti, *Poema fisico* 6, 5, Milano 1993, p. 22; «Quis omnia in uno mersa et materia inertis convoluta discreverit? [...] quis sparsa collegerit, confusa distinxerit, in una deformitate iacentibus faciem diviserit?». Cf. SEN., *Epist.*, VII, 65, 19;

Se ci spostiamo dal piano fisico a quello metafisico nell'elaborazione del concetto di dolore, Agostino lascia, ancora una volta, intravedere l'inconsistenza ontologica del Male; e lo fa partendo nuovamente da quanto gli è pervenuto della tradizione platonica, nelle parti in cui si definisce il dolore stesso, intendendolo nell'accezione di "privazione"¹⁹³. Ora, è ben noto come il Maestro di Atene considerasse positivo il distacco dell'anima dal corpo perché solo in questo modo si riteneva possibile il raggiungimento della piena sapienza, visto e considerato che il corpo era solo inutile zavorra materiale. Appare chiaro come anche Agostino concordasse a grandi linee con quello che tramandarono ai suoi tempi gli interpreti di Platone su questo punto¹⁹⁴, anche se è evidente che il suo riferimento fosse San Paolo¹⁹⁵.

Agostino (ammesso che conoscesse la posizione platonica in proposito) evidentemente, poteva condividere quanto sostenuto dall'Ateniese solo prendendo in considerazione il momento in cui il processo di divaricazione fra la parte materiale e quella spirituale, si era già compiuto. Il dolore, evidentemente, come concetto metafisico, è un qualcosa che riguarda il "mentre", cioè la capacità agente, il processo dinamico in atto e progressivo, che determinerà poi il distacco. L'unicità come aspetto più positivo rispetto alla molteplicità è, sicuramente, una

¹⁹³ PLAT., *Filebo*, 44B. Problema molto affrontato da PLOT., *Enn.*, I 8, 1; II 4, 13; II 4, 14; II 4, 15; II 4, 16; VI 3, 19.

¹⁹⁴ Specialmente Seneca e Tertulliano: «Maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum»; cf. SEN., *Epist.*, VII, 65, 21. Cf. anche TERT., *De Anima* 18, 1 e PLAT., *Fedone*, 65AB.

¹⁹⁵ «*Audentes igitur semper et scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino per fidem enim ambulamus et non per speciem audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Deum*». Cf. Vulg., 2Cor 5, 6 – 8.

influenza pitagorica del filosofo delle Idee, il quale applica questo principio a tutto, persino alle scienze empiriche¹⁹⁶.

Il Dolore metafisico, tuttavia, ha un punto in comune anche col male fisico; quest'ultimo, infatti, (e, quindi, le malattie, le sofferenze) ha in comune con il primo, di essere conseguenza del peccato originale. Non è difficile da comprendere: basti pensare ai tormenti dell'animo che, pur non essendo fisici, Agostino osservò influire sul corpo, determinare malattie e causare la morte (ancora oggi ammettiamo queste variabili patologiche inserendole nel campo delle sofferenze psicologiche, o ascrivendole nel novero delle malattie cosiddette psicosomatiche). Il male fisico (inteso come dolore), dunque, per l'Ipponate, ha un nesso preciso con il male morale. Platone, infatti, non considera anima e corpo come unità ontologica, ma unione di opposti o, quantomeno, somma di diversità; quando esse si separano, l'anima si realizza nella sua pienezza proprio perché, finalmente, raggiunge lo stato di vero ente unitario non più contaminato da altro di estraneo, e composto, quindi, esclusivamente della sua natura formale e sostanziale unica.

Dunque, per Agostino, il dolore metafisico (che è certamente "male" inteso come privazione di Bene) non è tale in sé, perché non è ontologicamente individuabile: quando si pensa al dolore, infatti, non viene in mente immediatamente un qualcosa di preciso, ma solo l'idea della mancanza di uno stato di benessere preferibile a quello che determina la sofferenza. Quindi, anche il dolore (un po' come si è visto precedentemente per il Peccato) è un "processo", una dinamica che rende riconoscibile, con la sofferenza, il distacco grazie al quale si interrompe la provvisoria struttura unitaria corpo-anima. Forse, proprio in questo è

¹⁹⁶ PLAT., *Teeteto*, 146D – E e 147A – E. I caratteri essenziali della scienza in PLOT., *Enn.*, IV 9, 5; VI 2, 18; VI 9, 4.

possibile registrare una certa divergenza fra il pensiero platonico e quello agostiniano, perché quest'ultimo si discosta dal "dualismo unitario" (cioè due elementi sommati) immaginato dall'ateniese, per affermare, al contrario, che anima e corpo sono "separabili" ma non "distinguibili" (si può "separare" un dito dal corpo, ma non "distinguerlo" dalla mano di provenienza). Anima e corpo, quindi, tra loro costituiscono, in effetti, l'unità della creatura umana non nel senso ontologico in via esclusiva, ma come soggetto attivo nell'economia della Salvezza divina; quindi è evidente, in questo caso, che Agostino, anche senza eccessive forzature, rielabori e completi la dottrina platonica per renderla maggiormente coerente al suo Credo cristiano. L'ipponate, insomma, corregge e stempera l'eccesso platonico di rigetto totale della materia considerata, sempre e soltanto, come elemento di negatività e ostacolo per elevarsi al mondo ideale.

Insomma, con questa posizione, nel *De Natura Boni contra Manichaeos* si intende affermare, ancora una volta, che la "diversità" (in questo caso tra spirito e materia, ma anche, più in generale, tra distinte nature create e concrete) non genera affatto una distinzione tra Bene e Male, ma solo la gerarchizzazione delle varie nature appartenenti sia al mondo fenomenico che a quello metafisico (ritorna l'aspetto cosmologico), e che esse sono tutte intrinsecamente buone e, conseguentemente, derivanti solo ed esclusivamente dal principio supremo e buono del Dio-Sommo Bene, con quest'ultimo che è (anche secondo lo stesso Platone) il fulgore massimo dell'Essere, dal quale l'Essere stesso deriva parallelamente e unitamente all'Essenza, cioè al "cos'è" delle nature derivate¹⁹⁷.

¹⁹⁷ PLAT., *Repubblica*, L. VI, 509B – C.

Non è affatto da escludere che il modo in cui Agostino considera la derivazione degli elementi creati da Dio, sia, in opposizione alle tesi immanentiste dello stoicismo latino, al contrario, influenzato anche da qualche momento del pensiero patristico¹⁹⁸ e da quello di Filone d'Alessandria in particolare¹⁹⁹, il pensiero del quale non dà ragione dell'esistenza del Male, ma delle "imperfezioni" nel mondo immanente²⁰⁰. Differentemente da Filone, tuttavia, Agostino afferma che anche se informe, modellabile, ecc., e indipendentemente dalla quantità, la materia è sempre e comunque tratta da Dio *ex nihilo*²⁰¹. Se così non fosse, se, cioè, la materia, benché informe, non fosse creata, allora si tornerebbe a tesi che dovrebbero ammettere Dio come "parte" (piuttosto che "fattore") dell'universo; aspetto, quest'ultimo, forse accettabile per Platone ma non certo per Agostino²⁰².

¹⁹⁸ E' evidente che, nella Patristica dei primi due secoli, la sua non fosse una posizione né originale né solitaria poiché elemento fondante della dottrina ebraica e cristiana, ma già Teofilo di Antiochia nei suoi libri ad Autolico afferma che Dio: «E' il creatore di tutto: tutto egli fece dal nulla, affinché attraverso le sue opere si comprendesse la sua grandezza». Cf. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol. I, cit., p. 439. Non ci sono relazioni tra Agostino e Teofilo, evidentemente, i quali, tuttavia, condividono la linea di continuità su questa tematica.

¹⁹⁹ Sulla problematica cf.: G. REALE, *Filone d'Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della Creazione*, in AA. VV., *Paradoxos politeia*, Milano 1979; R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone d'Alessandria*, Milano 1989. Riferimenti ad una materia "accantonata" per poi essere modellata da Dio, anche nello Stoicismo latino: cf. SEN., *Epist.*, VII, 65, 3.

²⁰⁰ Dio creò il mondo: «servendosi di una *materia* che egli stesso aveva approntato in anticipo e la quale era originariamente indeterminata, priva di forma e di qualità: Dio la determinò, le diede forma e qualità e in questo modo dal disordine la trasse all'ordine. Dalla materia scaturiscono le imperfezioni del mondo». ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, cit., vol. I, p. 396.

²⁰¹ S. AURELI AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *De vera religione liber unus*, in «Migne PL», 40, XVIII, 36.

²⁰² Le contaminazioni di Traducianismo attribuite a Tertulliano, non lo pongono, tuttavia, vicino alla posizione di Platone (nel senso non-creazionista): a questa suggestione si può contrapporre quanto Tertulliano stesso scrive nella sua opera antimarcionista: «Opera Creatoris utrumque testantur et bonitatem ejus, qua

Il punto controverso della dottrina filoniana, tuttavia, è proprio stabilire se egli avesse davvero elaborato l'idea di un accantonamento anticipato della materia da parte di Dio. Quest'aspetto sarebbe andato a stridere con due principi-cardine del pensiero di Agostino (se mai se ne fosse occupato); infatti, parlare di azioni eseguite in anticipo, avrebbe collocato Dio in una dimensione temporale che non sarebbe stata per nulla consona alla sua condizione di immutabilità, eternità e conseguente atemporalità; inoltre, non si comprenderebbe bene l'origine di questa ipotetica materia cosmica che, benché indistinta, priva di forme, necessitante di una trasformazione che l'avrebbe condotta dal caotico all'ordinato, per il solo fatto di esserci in anticipo come elemento terzo, avrebbe dovuto portare all'esclusione della stessa idea di creazione *ex nihilo* e reso, conseguentemente, il Principio Primo di Filone più simile al demiurgo platonico che non al Dio di Agostino²⁰³. Se Filone avesse in qualche modo elaborato questa teoria, Agostino tutt'al più potrebbe aver in comune con tale ipotesi solo l'idea che fosse la natura stessa della materia a generare le imperfezioni del mondo terreno e delle manifestazioni creaturali; mentre il filosofo resta assolutamente chiaro nell'esplicitare che anche un'ipotetica materia primordiale che fosse esistita antecedente a quella creata, e da cui fosse derivata,

bona, sicut ostendimus; et potentiam qua tanta; et quidem ex nihilo. Nam etsi ex aliqua materia, ut quidam volunt, hoc ipso tamen ex nihilo, dum non id fuerunt quod sunt». Cf. TERT., *Adversus Marcionem*, II, 5 e anche I, 13, 3; *Apologetico*, XXIV, 3; PLAT., *Fedro* 246C.

²⁰³ Va precisato che Giovanni Reale non concorda affatto con questa tesi; anzi, egli sostiene che Filone non parli affatto di una materia preesistente a Dio e tantomeno a lui coeterna; proprio per questa ragione, il pensiero filoniano non assimila Dio al Demiurgo platonico ma, addirittura, ne distrugge definitivamente la figura con cui troppo spesso lo si è associato alla suprema divinità. REALE, *Storia* cit., vol. III, p. 98.

eventualmente, la natura attuale, fu certamente modellata da Dio, ma anch'essa, ad ogni modo, da Lui creata *ex nihilo*:

Deinde quaerunt, et insultando interrogant: Unde erat ipsa aqua super quam ferebatur Spiritus Dei? numquid enim superius scriptum est quod Deus aquam fecerit? Hoc si pie quaerent, invenirent quemadmodum intellegendum esset. Non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut haec a nobis intellegatur quam videre iam possumus et tangere: quomodo nec terra quae incomposita et invisibilis dicta est, talis erat qualis ista quae iam videri et tractari potest. Sed illud quod dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram*, coeli et terrae nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Ideo autem nominibus visibilium rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis *χῆος* appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus Dei: *Qui fecisti mundum de materia informi*: quod aliqui codices habent, *de materia invisa*. [...] Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. Et ligna enim adiuvant fabrum, et argentum adiuvat argentarium, et aurum aurificem, et terra figulum adiuvat ut possit perficere opera sua. Si enim non adiuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Non enim faber lignum facit, sed de ligno facit aliquid: sic et caeteri omnes huiusmodi opifices. Omnipotens autem Deus nulla re adiuvandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere volebat, adiuvabat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens: quod sacrilegum est credere²⁰⁴.

Ma poiché lo scopo di questo studio è, principalmente, l'affermazione agostiniana di un'idea cosmologica del Bene e l'individuazione di elementi di neo-platonicità presenti in questo suo scritto dedicato alla confutazione delle tesi manichee, sarà bene, in

²⁰⁴ *De Genesi* cit., lib. I, 5, 9 e 6, 10.

questa sede, precisare che il concetto di bellezza-bene come il grande vescovo di Ippona lo sta presentando in tal frangente, sembra indicare che egli, almeno in questo caso, fu ispirato, nel suo pensiero speculativo, più da Plotino che dallo stesso Platone (anche perché poteva conoscere tali problematiche solo in maniera decisamente indiretta o filtrate dalle interpretazioni di altri autori). Mentre l'ateniese, infatti, indagò molti tipi di "bello" e di bellezza, il filosofo di Eliopoli, al contrario, individuò le caratteristiche del Bello come fortemente adattabili all'idea che egli aveva del principio unico; idea che si avvicinava in modo molto più somigliante e affine alla concezione della divinità così come essa era intesa dai cristiani, e come lo stesso Agostino tentò di definire con maggior precisione ogni volta che fu alle prese con le opere dedicate allo scandaglio della natura divina. L'Uno plotiniano, insomma, si pone decisamente come espressione di Bellezza che si espande sull'universo mondo in modo contagioso. Ma non è, questa, una suggestione poetica o teorica: tale bellezza è "operativa" e agisce riempiendo e modificando la realtà in modo tale che essa stessa diventi più bella e tenda inevitabilmente a quella suprema. Questo tratto del pensiero plotiniano è fortemente riconoscibile nel concetto di Bello-Buono così come lo concepiva anche Agostino quando parlava di Dio, ad esempio, nel (un caso per tutti tra i tanti proponibili) *De Trinitate*:

Ac per hoc quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet ut eum et summe vivere, et cuncta sentire atque intellegere; et mori, corrumpi, mutarique non posse; nec corpus esse, sed spiritum omnium potentissimum, iustissimum, speciosissimum, optimum, beatissimum fateamur.²⁰⁵.

²⁰⁵ *De Trinitate libri quindecim*, in «Migne PL» 42, 4, 6. Il riferimento plotiniano è a PLOT., *Enn.*, I 6; I 7; V 5; V 8; VI 7; VI 9.

§5 – Altre ricadute cosmologiche del problema.

Nel XVI capitolo, la negazione ontologica del male viene confermata, in maniera un po' paradossale ma più convincente, proprio sul piano cosmologico; Agostino, infatti, afferma perentoriamente che tutte le manifestazioni della natura creata che, nel pensare comune, sono considerate negative, in realtà altro non sono che aspetti "diversamente costituiti" dello stesso Bene: si prendano, per esempio, le tenebre; la notte, infatti, non si pone affatto come un qualcosa di antitetico e, di conseguenza, negativo rispetto alla luminosità del giorno e alla radiosità del sole, ma va a costituire, molto più semplicemente, una manifestazione cosmica diversa, con caratteristiche opposte, tuttavia ugualmente e convenientemente predisposte da Dio per motivi di opportunità e scopi diversi da quelli della natura del diurno, ma di per sé buoni (come, per esempio, il riposo delle persone, il raffreddamento della terra, ecc). Dunque, nessun fenomeno naturale può essere considerato l'opposto negativo di un altro ma, semplicemente "altro", predisposto, cioè, in un'ottica positiva e ugualmente funzionale ad assecondare l'economia provvidenziale dell'universo, sempre e misteriosamente voluta e pianificata benevolmente dall'Essere Supremo, come traspare perfettamente dalle parole di Agostino²⁰⁶:

Quae tamen etiam privationes rerum universitate naturae ordinantur, ut sapienter considerantibus non indecenter vices suas habeant. Nam et Deus certa loca et tempora non inluminando

²⁰⁶ In questo capitolo compare, per la prima volta, una citazione ufficiale tratta dalle Scritture e, precisamente, un riferimento estrapolato dal libro del profeta Daniele.

tenebras fecit tam decenter quam dies. Si enim nos continendo vocem decenter interponimus in loquendo silentium: quanto magis ille quarundam rerum privationes decenter facit sicut rerum omnium perfectus artifex? Unde et in hymno trium puerorum etiam lux et tenebrae laudabant Deum, id est eius laudem bene considerantium cordibus pariunt²⁰⁷.

Insomma, se, parimenti, luce e tenebra “lodano” Dio, è evidente che entrambi siano manifestazioni naturali di *beni in sé*. Il “canto dei tre giovani” che, dalla fornace in cui stavano subendo il martirio ad opera del re di Babilonia, Nabucodonosor, rendono lode a Dio, in questo senso e con questi esempi, offrono elementi altamente evocativi del concetto agostiniano che, proprio da questo intenso (anche esteticamente parlando) momento biblico, trae ispirazione: *Benedicite lux et tenebrae Domino laudate superexaltate eum in saecula*²⁰⁸.

Su questo aspetto, tuttavia, occorre fare almeno una considerazione: se luce e tenebre lodano egualmente Dio, allora esse non sembrerebbero le diverse manifestazioni di una sola natura, ma due enti che, separatamente, rendono grazie al Creatore; la scelta di questo esempio, potrebbe essere interpretata come l'emersione inconscia di qualche sopito residuo di manicheismo in Agostino. E' assolutamente da escludere: Agostino usa questa metafora solo per migliorare la comprensione del suo pensiero, poiché sa e, quindi, afferma perentoriamente che le tenebre non sono l'opposto della luce ma solo la mancanza di essa; proprio come avviene per il male ma anche per tante altre cose:

²⁰⁷ DNBCM – Zycha, c. 16, 17 – 26, p. 861. Al verso 25 *bene* è riportato *in bene* sia dal Sang2-XI cod., che dal *Codice Admuntensis* 55 saec. XII (da qui in avanti: Adm. Cod.).

²⁰⁸ Cf. Vulg.: Dn 3, 72, e BG: «Benedite, luce e tenebre, il Signore, lodatelo ed esaltatelo nei secoli».

Et dixit Deus, Fiat lux. Quia ubi lux non est, tenebrae sunt, non quia aliquid sunt tenebrae, sed ipsa lucis absentia tenebrae dicuntur. Sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur. Et nuditas aliqua res non est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur. Et inanitas non est aliquid, sed locus ubi corpus non est, inanis dicitur. Sic tenebrae non aliquid sunt, sed ubi lux non est, tenebrae dicuntur²⁰⁹.

Forse Agostino, nonostante l'equivocità dell'espressione, ha voluto proporre in ogni caso l'esempio, senza sottolineare la contraddizione e senza volere, quindi, scientemente modificare il testo biblico che, come noto, nell'antichità era spesso citata a memoria e senza badare eccessivamente alla correttezza formale. Può, quindi, aver ritenuto efficace l'esempio, ma non ha voluto tangere la lettera del testo sacro. Viene da chiedersi perciò, a questo punto, se non sarebbe stato meglio utilizzare un altro esempio, piuttosto che l'ambiguità di un versetto che, in un'opera dichiaratamente anti-manichea come il *De Natura Boni*, avrebbe potuto essergli ritorto contro dai suoi avversari. Insomma le "privazioni" considerate "diversità" e non negatività, con differenti finalità o altre e variabili destinazioni d'uso (come proprio la tenebra, ad esempio, non intesa come male, ma come privazione di luce che, però, resta *bene in sé* in quanto adibita ad altri scopi, come si è già precedentemente appurato), rientrano perfettamente nell'ordine e nel progetto cosmico di Dio²¹⁰.

²⁰⁹ *De Genesi* cit., lib. I, 4, 7.

²¹⁰ «*Privationes in rebus decenter a deo ordinatae*». Cf. IdM, in DNBCM – Migne, c. XVI, col. 556. Sul concetto di "privazione" e materia, si rimanda a quanto detto nelle note precedenti sull'argomento, ed eventuali integrazioni in PLOT., *Enn.*, II 4, 14; "privazione" e non-essere: cf. PLOT., *Enn.*, II 4, 14 e II 4, 16; vari tipi di "privazione": cf. PLOT., *Enn.*, I 8, 1 e VI 3, 19.

La scelta del versetto tratto dal libro del profeta Daniele, si giustifica senz'altro nel fatto che proprio il passo preso in considerazione è assolutamente inequivocabile nel confermare la tesi agostiniana del *bene in sé*, e adattabile anche a tutti quegli aspetti del reale creato che, a prima vista, beni non sembrerebbero. Tuttavia, non è da escludere che l'Ipponate conoscesse il valore metafisico dei due elementi (luce e tenebra) così come esso era riconosciuto anche dai suoi autori classici di riferimento all'interno delle opere dei quali si trova conforto a questa tesi²¹¹; del resto, è lui stesso a ricordare come la negazione di qualcosa non sia necessariamente indistinguibile e venga, conseguentemente, indicata con qualche sostantivo:

Et divisit Deus inter lucem et tenebras, et vocavit Deus diem lucem, et tenebras vocavit noctem. Hic non dictum est, Fecit Deus tenebras; quia tenebrae, sicut superius dictum est, lucis absentia est: distinctio tamen facta est inter lucem et tenebras. Quemadmodum nos clamando vocem facimus; silentium autem non sonando facimus, quia cessatio vocis silentium est: distinguimus tamen sensu quodam inter vocem et silentium, et illud vocamus vocem, illud silentium; quemadmodum ergo recte dicimur facere silentium, sic recte multis divinarum Scripturarum locis Deus dicitur facere tenebras, quia lucem quibus vult temporibus et locis vel non dat, vel detrahit. Hoc autem totum ad intellectum nostrum dictum est²¹².

A questo punto, Agostino, nel tornare ad affermare che, quindi, semplicemente, ogni tipo di natura creata è buona e che per ognuna di essa il male consiste principalmente in una *diminutio* del bene stesso, egli aggiunge pure che se la sottrazione di cui sopra comportasse l'eliminazione e la rimozione del Bene insito nelle cose, allora,

²¹¹ PLOT., *Enn.*, I 6, 9. La tenebra come metafora della materia, ancora in PLOT., *Enn.*, II 4, 5 e II 4, 10.

²¹² *De Genesi* cit., lib. I, 9, 15.

addirittura, non sopravviverebbe nessuna natura. Insomma, si sottolineano con forza, in questo particolare frangente, due aspetti fondamentali della problematica in esame:

1) il Male non può esistere ontologicamente poiché, in tal caso, andrebbe in contrasto con tutto quanto precedentemente affermato e che, oramai, si è già postulato riguardo la natura dell'Essere supremo;

2) il Male non può esistere nemmeno su un piano meramente "materiale" (nel senso etimologico del termine), perché se fosse vero il contrario, se, cioè la *diminutio* comportasse l'eliminazione del bene (unica condizione possibile, questa, per giungere all'idea di Male come la intendevano i Manichei) attraverso un processo di sottrazione che va da una minima quantità fino alla massima, allora, con la scomparsa del bene stesso quando questo processo si verifica in maniera totale, verrebbe meno anche lo stesso mondo creato, con tutti i suoi elementi costitutivi e, conseguentemente, più nessuna natura potrebbe esistere in maniera concreta:

Non ergo mala, in quantum natura est, ulla natura, sed cuique naturae non est malim nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur²¹³.

Nel capitolo XVIII, Agostino approccia in modo frontale, per così dire, il problema della natura e delle caratteristiche della materia (argomento solo superficialmente toccato precedentemente nel *De Natura Boni*) allo scopo di portare il primo attacco diretto alla dottrina di Mani che è in prima persona citato e chiamato in causa:

²¹³ DNBCM – Zycha, c. 17, 27, p. 861 e c. 17, 1 – 3, p. 862.

Neque enim vel illa materies, quam hylem antiqui dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam Manichaeus hylem appellat dementissima vanitate nesciens, quid loquatur, formatricem corporum – unde recte illi dictum est, quod alterum deum inducat²¹⁴.

L'Ipponate precisa da subito di volersi occupare della “materia” cercando di individuarne (se ce ne sono) caratteristiche e qualità particolari utili a distinguerla da quell'immagine distorta che se ne sono fatta i manichei; immagine da cui traspaiono quelle peculiarità che sono le cause prime dei loro gravi errori dottrinali. Agostino, in effetti, accusa Mani di “dissennata superficialità” (*dementissima vanitate*), perché egli intende per “materia”, in maniera molto semplicistica, l'elemento costitutivo dei corpi creati. E' evidente come, presa così, nella sua oggettiva imperfezione, la materia stessa giustifichi facilmente l'idea di un opposto principio divino negativo in antagonismo con quello supremo e benevolo; un principio negativo, infatti, sarebbe all'origine di ogni imperfezione materiale e, inoltre, la giustificherebbe facilmente e convincentemente.

Agostino confuta immediatamente tale idea sostenendo che l'ipotesi portata avanti dai manichei, avrebbe un senso solo se si considerasse la materia stessa come dotata esclusivamente della qualità dell'essere inerte e fine a sé stessa; ma siccome solo Dio crea tutto e, quindi, anche i corpi, bisogna ragionare sul fatto che questi ultimi vengano realizzati (come la stessa struttura del cosmo suggerisce anche alla luce della sola, semplice e mera osservazione) in base a quella “misura”, “forma” e “ordine” i quali, in quanto Beni, possono derivare solo da Dio:

²¹⁴ DNBCM – Zycha, c. 18, 6 – 10, p. 862.

Nemo enim formare et creare corpora nisi deus potest; neque enim creantur, nisi cum eis modus et species et ordo subsistit, quae bona esse nec esse posse nisi a deo, puto quia iam etiam ipsi confitentur²¹⁵.

E allora, evidentemente, il concetto di “materia” va a coniugarsi in un qualcosa di molto più profondo e articolato di quanto non avesse affermato Mani; un qualcosa che prende le mosse dal concetto classico di *hyle* che indica

quandam penitus informem et sine qualitate materiem²¹⁶.

Dunque, un qualcosa che è privo sia di forme che di qualità (come già aveva teorizzato, del resto, Filone d’Alessandria) e, tuttavia, per Agostino, creato *ex nihilo*. Dal momento in cui tale evento si verifica (quando, cioè, la materia viene creata), essa “è”; quindi, benché povera, anzi priva di qualità e caratteristiche particolari, tuttavia la materia si pone come l’elemento irrinunciabile al principio primo per realizzare la natura creata, le qualità sensibili (*quas sentimus qualitates formantur*). Si prenda, ad esempio, un blocco di creta; nonostante esso sia in possesso delle sole qualità che lo rendono tale, infatti, diventa necessario, nel momento in cui si vogliono sviluppare tutte le caratteristiche formali, estetiche e volumetrico-spaziali di un’opera scultorea, che esso sia manipolato dall’artista nelle cui mani il blocco stesso si troverà per essere modellato. Insomma, esso potrà diventare tante altre cose ben differenziate dal blocco di creta originario grazie ad un intervento

²¹⁵ DNBCM – Zycha, c. 18, 10 – 13, p. 862.

²¹⁶ DNBCM – Zycha, c. 18, 14, p. 862.

esterno; tuttavia, tutte le cose che, eventualmente ne derivassero, non potranno risultare come emanazione, espressione, creazione autonoma di quella quantità d'argilla, ma esclusivamente il frutto dell'azione volontaria che muove la capacità agente di chi l'avrà nella propria disponibilità.

Agostino riprende il concetto di materia, lasciando intendere che la *hyle* (termine con cui si indicava, nel mondo greco, il concetto generico di “materia”, appunto), risulta essere, in realtà, una “sintesi” di materiale “cosmico” (benché qui l'aggettivo appaia abbastanza equivoco) e volontà di trasformazione da parte di un soggetto terzo (in questo caso, il Principio Supremo):

Illinc enim et silva graece ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit,
non ut aliqua ipsa faciat, sed unde aliquid fiat²¹⁷.

Ecco, dunque, la sostanziale differenza con la concezione manichea. Per questi ultimi, infatti, la “materia” è solo l' “elemento primo” occorrente alla “fabbricazione” delle nature create; per Agostino, invece, questo aspetto sicuramente esiste, ma è insufficiente: il concetto di *hyle*, infatti, è “sintetico”, cioè riconoscibile attraverso la constatazione della sua costituzione, che è realizzata con l'unione del “materiale” e della volontà agente suprema atta a modificarla.

²¹⁷ DNBCM – Zycha, c. 18, 16 – 18, p. 862. E' chiaro che l'affermazione di un Agostino che utilizza la grafia greca resta un'ipotesi: questo è quanto tramandano i codici di riferimento su cui è stata costruita l'edizione critica di Zycha e il testo del Migne. Del resto, è noto che la minuscola greca compare nei manoscritti occidentali solo a partire dall'età carolingia: le rare citazioni in quella lingua, fino ad allora, erano riportate in carattere capitale. Ad ogni modo, Zycha documenta le varianti dei manoscritti nella sua disponibilità.

E' davvero significativo che Agostino (il quale, com'è noto, non era un grande amante della lingua greca) riscontrasse, tuttavia, nel termine ὕλη la sponda incontestabile alle sue confutazioni anti-manichee: lui stesso, evidentemente, si rendeva conto che il termine latino *materia*, non rendesse abbastanza il contenuto filosofico e teo-cosmologico dell'omologo greco e, conseguentemente, contribuisse grandemente alla perseveranza dell'errore manicheo. Nella sua accezione latina, infatti, il vocabolo identificava solo il supporto con cui si poteva giustificare l'esistenza della realtà; mentre nel termine ὕλη, l'Ipponate riconosceva quel valore di sintesi cui si è fatto cenno poco sopra, e cioè: materiale + volontà modificante, ora unite in un binomio inscindibile ed obbligatoriamente "collaborativo" (E' chiaro, naturalmente, che la volontà è esterna alla materia: la *sintesi* di cui si sta trattando è una interazione: non si attribuisce alla materia).

Insomma, è proprio perché il termine latino si rivelava inadeguato alla spiegazione e comprensione del concetto agostiniano di "materia", che il filosofo ricorre a quello greco; e va senz'altro sottolineato che il termine ὕλη è l'unico vocabolo nella lingua degli antichi pensatori, che venga utilizzato nel corso di tutto il trattato *De Natura Boni* (ammesso e non concesso che non si tratti di glosse e commenti aggiunti da interpreti successivi) riportato, come abbiamo visto sia da Zycha²¹⁸ che da Migne²¹⁹. Lo stesso Zycha fa qualche precisazione d'ordine grafico sulle risultanze grafiche, e niente di più²²⁰.

²¹⁸ Resta aperto, a questo punto, il problema della grafia utilizzata da Agostino. Nell'edizione critica di Zycha, infatti, la parola è riportata in caratteri greci; cf. DNBCM – Zycha, c. 18, 16, p. 862.

²¹⁹ DNBCM – Migne, c. XVIII, col. 556.

²²⁰ La grafia latina compare in sei degli otto codici di principale riferimento, mentre quella greca si riscontra solo nel *Codex Monacensis* 1315 saec. XI (da qui in

Ricapitolando: la materia è informe e priva di qualità, molto vicina al nulla ma, tuttavia, esistente dalla sua creazione in poi e, conseguentemente, dotata dell'unica sua potenzialità: quella capacità, cioè, di essere “formata” (nel senso etimologico di “ricevere una forma”)²²¹. Inoltre, essa è ὕλη se la si considera sintesi del materiale occorrente e della volontà agente che la modella per realizzare la Natura creata.

L'unica caratteristica facilmente riconoscibile alla materia e, conseguentemente, quella che le è più peculiare, è sicuramente la passività, come ha affermato anche Seneca: «Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat»²²². E si tratta delle stesse caratteristiche che ad essa attribuisce pure Plotino, anche se, quest'ultimo, va ben oltre nelle sue asserzioni speculative, arrivando ad affermare che alla materia inerte e primordiale potrebbe persino essere negata esistenza ontologica, perché essa è immagine ancora illusoria della massa corporea o, tutt'al più, un'aspirazione all'esistenza non necessariamente realizzata o realizzabile²²³.

Stabilito ciò, dunque, risulta impossibile poter ancora ritenere il Male come residente nella *hyle* in tal guisa intesa: essa non può che essere contenitore di Bene, e la sua capacità di essere idonea alla “conformazione”, alla trasformazione da parte di un *altro da sé*, che può modificarla, è un fatto sicuramente positivo: se, infatti, ad esempio, essa non avesse potuto essere modificata dall'azione di una volontà esterna, allora non potrebbe nemmeno essere definita “materia” (visto che solo

avanti: Mon. Cod.) e nella Bas. Ed. (quella che il Migne non conosceva o, comunque, non aveva annotato nella sua versione).

²²¹ Conf., XII, 8.

²²² SEN., *Epist.*, 65, 2.

²²³ PLOT., *Enn.*, III 6, 7.

ciò che non è materiale è anche immutabile); il fatto stesso che la *hyle* sia modificabile dall'azione di un artefice superiore dotato di volontà, la rende, per l'appunto, *materia*. Ma non solo. La sua modificabilità andrà considerata un Bene e, come tutti i beni creati, non può che provenire da Dio:

Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur²²⁴.

E bene spiega questi concetti proprio l'ipponate, che si serve, anche con l'utilizzazione di alcuni calzanti esempi, di immagini esemplificative che valgono davvero la pena di essere citati:

Porro si bonum aliquod est forma, unde quia ea prevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquid est etiam capacitas formae; sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat, quod bonum sit capacem esse sapientiae. Et quia omne bonum a Deo, neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non es nisi a Deo²²⁵.

La chiosa agostiniana a questi concetti, arriva dal ribadire, ancora una volta e con forza, il ruolo di Dio come origine di ogni cosa buona; e qui l'Autore indulge alla necessità di dimostrare la verità del Principio Primo in modo ontologico. Non che non lo abbia già fatto precedentemente, ma ora, avendolo già illustrato con le armi della logica e della speculazione filosofica, ne vuole dare ulteriore conferma

²²⁴ DNBCM – Zycha, c. 18, 18 – 22, p. 862.

²²⁵ DNBCM – Zycha, c. 18, 22 – 28, p. 862.

appoggiandosi alle Sacre Scritture cui farà sempre maggior riferimento man mano che procederà nella sua esposizione²²⁶:

Magnifice igitur et divine deus noster famulo suo dixit: *ego sum qui sum est: dices filiis Israhel, qui est, misi me ad vos*. Vere enim ipse est, quia incommutabilis est; cetera, quae ab illo facta sunt, ab illo pro modo suo esse acceperunt. Ei ergo, qui summe est, ac per hoc sicut ab illo est omne, quod bonum est, sic ab illo est omne, quod naturale est, quoniam omne, quod naturaliter est, bonum est. Omnis itaque natura bona est et omne bonum a Deo est; omnis ergo natura a Deo est²²⁷.

Agostino tornerà ancora sulla questione della materia, nella sua polemica con il manicheo Fausto²²⁸, quando questi, per difendersi, dirà

²²⁶ Es 3, 14; Agostino fa riferimento al testo della Vulgata rispetto alla quale si registrano piccolissime e insignificanti differenze: «*Ego sum qui sum ait dices filiis Israhel qui est misit me ad vos*»; in BG: «Dio disse a Mosé: “Io sono Colui che sono!”. Poi disse: “Dirai agli israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi”».

²²⁷ DNBCM – Zycha, c. 19, 1 – 11, p. 863. Il *quia* del rigo 3 e riportato *qui* in Sang1-IX cod., Mon. Cod. e Adm. Cod. Ma ancor più significativa è la variante testuale del rigo 9 in cui *quod naturale est*, viene riportato così in Adm. Cod.: *naturaliter est quod naturaliter est*.

²²⁸ «Sed cur non etiam propter Hylen, quae in nonnullis libris Paganorum frequentatur, parem vos cum Paganis religionem habere dixistis? Quin immo propter hoc impari longeque dissimilem voluistis intellegi, quia hoc nomine mali principium ac naturam theologus vester appellat. In quo quidem imperitia vestra magna deprehenditur: quia nec quid sit Hyle scitis, et hoc rei vocabulo, quam penitus ignoratis, etiam inflari velut docti affectatis. Hylen namque Graeci, cum de natura disserunt, materiem quamdam rerum definiunt, nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem: quae quidem in corporum mutabilitate utcumque cognoscitur; nam per se ipsam nec sentiri nec intellegi potest. Verum in hoc errant quidam Gentilium, quod eam tamquam coaeternam Deo coniungunt; ut haec ab illo non sit, quamvis ab illo formetur: quod alienum esse a veritate, ipsa veritas docet. Ecce tamen quibus Paganis de hac ipsa Hyle invenimini esse consimiles, quod eam vos quoque suum habere principium, nec ex Deo esse perhibetis: et in hoc vos dispares esse dicebatis, nescientes quid dicatis. In illo vero, quod nulla est huic Hylae forma propria, nec nisi a Deo formari potest, nostrae illi veritati consentiunt: a vestra autem falsitate dissentiunt; qui nescientes quid sit Hyle, id est quid sit rerum materies, gentem tenebrarum eam dicitis, ubi non solum distinctas quinque generibus innumerabiles corporum formas, verum etiam mentem constituitis horum corporum formatricem; et, quod est imperitius, vel potius

che anch'essi adorano un solo Dio (principio del bene) cui contrappongono un principio del male che essi chiamano, appunto, *hyle* o “demone”²²⁹.

dementius, ipsam magis mentem dicitis Hylen, quam non formari, sed formare perhibetis. Nam si esset ibi mens quaedam formans, et elementa corporea quae formarentur, illa elementa dicenda essent Hyle, id est, materies quam formaret eadem mens, quam mentem principium mali esse vultis. Hoc si diceretis, non quidem multum erraretis in eo quod est Hyle, nisi quod ipsa quoque elementa, quamvis in alias formas formanda, tamen quia iam elementa essent, et speciebus propriis distinguerentur, Hyle non essent, quia illa est prorsus informis; verumtamen tolerabilis esset imperitia vestra, quia eam quae formaretur, non eam quae formaret, Hylen diceretis: sed tamen etiam sic eo teneremini vani atque sacrilegi, quia nescientes omnem modum naturarum numerumque formarum et ordinem ponderum non esse posse, nisi a Patre et Filio et Spiritu sancto, principio mali tantum bonum tribueretis. Nunc vero cum et quid sit Hyle, et quid sit malum ignoretis, o si possem vobis persuadere, ut a seducendis imperitioribus vos compesceretis!». Cf. *Contra Faustum* cit., lib. XX, 14.

²²⁹ «Faustus dixit: Unus Deus est, an duo? Plane unus. Quomodo ergo vos duos asseritis? Numquam in nostris quidem assertionibus duorum deorum auditum est nomen. Sed tu unde hoc suspicaris, cupio scire. Quia bonorum et malorum duo principia traditis. Est quidem quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum Hylen: aut, ut communiter et usitate dixerim, daemonem». Cf. *Contra Faustum* cit., lib XXI, 1.

§6 – Una “idea geometrica” sul Bene e il Dolore.

Se, dunque, l’aspetto cosmologico del problema del Male sembra affacciarsi in un modo più significativo nel testo del *De Natura Boni contra Manichaeos liber unus*, di quanto non si verifichi altrove nella letteratura filosofica agostiniana, conseguentemente assumerà una valenza tutta particolare il concetto di “Dolore”.

Com’è noto, per il nostro filosofo, il Male (inteso come mancanza di Bene) ha una triplice “manifestazione” che si relaziona al mondo creato e fenomenico (una manifestazione che non va intesa, naturalmente come “essenza”); essa (utilizzando, per maggiore chiarezza, una terminologia non agostiniana ma introdotta da interpretazioni più moderne) può essere tripartita in: 1) metafisico-ontologica; 2) morale; 3) fisica.

1) La prima manifestazione fa comprendere come non possa esistere il *male in sé*, ma solo quei gradi inferiori delle cose create, dipendenti dall’insita finitudine che le caratterizza. Si proverà a dare maggiore chiarezza al concetto, con un esempio geometrico. Dio-sommo Bene è, geometricamente parlando, come una linea retta (anche Figlio e Spirito Santo, in quanto “generati e non creati” *ab aeterno*, possono essere assimilati a questa immagine geometrico-lineare). Invece, le creature dotate di sola volontà, come gli animali, e tuttavia, a vari livelli capaci di compiere il “male” o di optare per un “bene” minore, vanno considerate come dei segmenti; infine, le creature dotate di razionalità e volontà (come, ad esempio, l’uomo, ma non sono da escludere anche gli angeli ed altre creature spirituali), inducono ad

immaginarle come delle semirette²³⁰. In quanto semiretta, l'uomo è "infinito" (l'eternità della sua anima lo accosta a questa immagine); ma, come ci suggerisce la figura geometrica presa in considerazione, essa ha l'inizio nel tempo ed è ricavata *ex nihilo*, qualità inferiore che gli impedisce di essere una retta, come Dio, ma, allo stesso tempo, lo rende compartecipe di un'eternità diversa, inferiore ma non per questo meno "infinita" almeno in una direzione, anche se nel solo tratto "discendente" rispetto alla retta che, invece, risulta espansa in entrambe le direzioni. La creatura dotata di volontà e razionalità, benché fornita anche di un inizio, appunto, come una semiretta, non ha più fine a partire dal punto d'origine in poi. Ma è dal punto in cui la semiretta ha inizio, che comincia anche il destino eterno della creatura razionale; il problema del "male" (non temporale ma "grafico"), dunque, sta nel "prima" (non "cronologico" ma "spaziale") di tale evento, cioè in quel *nulla* che precede il punto d'origine della semiretta e che, quindi, gli impedisce di essere, come Dio, una retta. E' in quel "vuoto" (anche il termine "divario" non renderebbe sufficientemente l'idea) segnato dal momento originario della creatura-semiretta, che si alloca il "male" o, meglio, quella "mancanza", distanza, vuoto, appunto, incompiutezza

²³⁰ Non va dimenticato che anche gli angeli sono "creature"; ma, a differenza degli uomini, essi sono dotati di sola natura spirituale (questo potrebbe spiegarsi con il fatto che essi non sono stati creati "nel tempo", il quale è una misura necessaria al solo mondo materiale. Questo fatto li sottrae alla necessità di avere un corpo materiale il quale, se fosse stato creato nel tempo, appunto, li avrebbe assoggettati al divenire. La capacità di queste creature spirituali di discernere il Bene e il Male e la loro possibilità di esercitare razionalità e volontà, ha consentito ad esse di poter scegliere (proprio come tutte le altre creature) tra un *bene inferiore* e il *Bene Assoluto*. In quest'ottica si spiega la punizione inferta agli angeli caduti seguaci della ribellione di Lucifero, che scelsero, liberamente, volontariamente e razionalmente, di ribellarsi a Dio parteggiando per il Principe delle Tenebre.

ascensionale (poiché in direzione discendente anche la semiretta è infinita) che impedisce alla semiretta stessa di essere come Dio-retta:

DIO

“Allocazione” del *Non Bene*

Da questo punto di “origine” in su, nel vuoto, nella “mancanza” e distanza dalla perfezione della retta, si concretizza il “non-bene”

Creatura dotata di razionalità e volontà (per esempio, l’angelo nel caso di creature con natura solo spirituale e l’uomo, nel caso di creature con natura materiale e spirituale)

Creatura dotata di sola volontà (animali)

Insomma, la perfezione, così schematizzabile, non solo è possibile conseguirla o, quantomeno tendere ad essa, ma diventa un imperativo, poiché è Gesù Cristo stesso che comanda di sforzarsi ad ottenerla²³¹. Inoltre, che la perfezione vada intesa come complemento totale, assoluta mancanza di nulla, impossibilità di aggiungere altro, è confermato anche dall’apostolo Giacomo²³². Questo concetto ha altri fondamenti scritturali; è possibile riscontrarlo nell’idea già vetero-testamentaria che sia possibile essere degli Dei, pur conservando la filiazione alla divinità suprema²³³. Lo stesso Gesù, per controbattere all’accusa rivoltagli dai farisei di aver bestemmiato affermando di essere tutt’uno col Padre, richiama un preciso versetto tratto dai salmi, come risulta dal resoconto preciso che ne dà il Vangelo di Giovanni²³⁴.

231 «*Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est*»; cf. Vulg., Mt 5, 48.

232 «*Patentia autem opus perfectum habeat ut sitis perfecti et integri in nullo deficientes*»; cf. Vulg., Gc 1, 4. Per la “perfezione” intesa come “santità”, cf. Lv 19, 2 e 11, 44; 1Pt 1, 16.

233 «*Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes* »; cf. Vulg., Sal 81, 6; in BG, sal 82, 6: «Io ho detto: "Voi siete dèi, siete figli dell’Altissimo"».

234 «*Pater meus quod dedit mihi maius omnibus est et nemo potest rapere de manu Patris mei ego et Pater unum sumus. Sustulerunt lapides Iudaei ut lapidarent. Eum respondit eis Iesus: multa opera bona ostendi vobis ex Patre meo propter quod eorum opus me lapidatis? Responderunt ei Iudaei: de bono opere non lapidamus te sed de blasphemia et quia tu homo cum sis facis te ipsum Deum. Respondit eis Iesus: nonne scriptum est in lege vestra quia ego dixi dii estis*»; Gv 10, 29 - 34. In BG: «Il Padre mio che me le ha date è più grande di tutti; e nessuno può rapirle dalla mano del Padre mio. Io e il Padre siamo una cosa sola”. I Giudei portarono di nuovo delle pietre per lapidarlo. Gesù rispose loro: “Vi ho fatto vedere molte opere buone da parte del Padre mio; per quale di esse mi volete lapidare?” Gli risposero i Giudei: “Non ti lapidiamo per una buona opera, ma per la bestemmia e perché tu, che sei uomo, ti fai Dio”. Rispose loro Gesù: “Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto: voi siete dèi?*”». Agostino torna sull’argomento nel suo commento al vangelo di Giovanni relativamente a Gv 10, 22-42: «*Ego dixi: Dii estis. Si sermo Dei factus est ad homines ut dicerentur dii, ipsum Verbum Dei quod est apud Deum, quomodo non est Deus? Si per sermonem Dei fiunt homines dii, si participando fiunt dii, unde participant non est Deus?*»; cf. *In Evangelium Ioannis* cit., incipit tractatus 48.

2) La seconda manifestazione del *non bene* è sul piano morale. Il male morale è, naturalmente, il peccato. Esso, però, non è mera trasgressione alla norma codificata (cosa che risulterebbe, in questo caso, semplicemente una violazione all'etica, considerando che le norme stesse sono variabili e transeunti a seconda delle circostanze e contingenze storico – sociali); esso dipende, invece, da un cattivo uso della razionalità e volontà (per le creature più elevate), e della sola seconda per le inferiori. Un cattivo uso di razionalità e volontà, insomma, che, come precisato dallo stesso Agostino in precedenza, al Bene Supremo ne preferiscono uno minore²³⁵. E in questo risiede anche la spiegazione dell'insistenza di Agostino sull'importanza della gerarchia dei Beni: il sovvertimento di tale ordine, infatti, è all'origine del male morale.

3) Il male fisico, invece, determinato specialmente dalle malattie e che sfocia, inevitabilmente, nella morte, è una conseguenza diretta del male morale, cioè del peccato e di quello Originale nella fattispecie. Anche per il nostro filosofo è evidente che esso non fosse costituito dalla scelta individuale di Adamo, ma dall'insito desiderio umano (che, quindi, dai nostri progenitori si trasmette all'intero genere umano fino ad oggi) di voler competere con Dio, essere come lui, secondo la falsa promessa del serpente²³⁶. E' evidente quanto la metafora biblica dell'errore primordiale commesso nel giardino dell'Eden fosse utile a sottolineare l'atteggiamento umano nel voler primeggiare sulla

²³⁵ «La cattiva volontà, non ha una “causa efficiente”, ma, piuttosto “una “causa deficiente”. La volontà, per sua natura, dovrebbe tendere al Bene sommo. Ma poiché esistono molti beni creati e finiti, la volontà può tendere a questi, e, rovesciando l'ordine gerarchico, può preferire la creatura a Dio, preferire i beni inferiori a quelli superiori». REALE – ANTISERI, *Storia* cit., vol. III, p. 231.

²³⁶ Gn 3, 5.

divinità o, quantomeno, a raggiungerla, attingendo, guarda caso, proprio all'albero della conoscenza del Bene e del Male, allo scopo di invadere, per superbia, evidentemente, un campo di esclusiva pertinenza dell'Entità Somma.

Sul piano cosmologico c'è da dire che il male fisico è, necessariamente, identificato con il dolore, considerato dai manichei come il male per eccellenza. A questo tema Agostino dedica l'intero capitolo XX del trattato *De Natura Boni*²³⁷. Ma, com'è ovvio, egli, che non può considerare il male ammissibile nemmeno in questa circostanza, ha evidentemente ben chiara la differenza tra il nebuloso e sempre indimostrabile concetto di "male" -benché fisico- e quello di "dolore" inteso come "sofferenza" (sia del corpo che dell'anima, però). In tal senso, il dolore è ammissibile come esistente; non solo: esso può insorgere solo nelle nature buone (anche perché quelle cattive non esistono):

Dolor autem, quod precipuae malum nonnulli arbitrantur, sive in animo sit sive in corpore, nec ipse potest esse nisi in natura boni²³⁸.

Insomma, se nelle creature buone non c'è il male (com'è logico che sia), ma solo una diminuzione del bene stesso, allora come si spiega il dolore inteso come male fisico? Evidentemente, quest'ultimo ha poco o nulla a che fare con quello ontologicamente inteso che, appunto, non esiste, ma va identificato con la sofferenza; è essa, dunque, che va effettivamente considerata come conseguenza del male morale (sia il "peccato originale", che quello compiuto in base all'uso distorto della

²³⁷ IdM: «*Dolor nonnisi in naturis bonis*». Cf. DNBCM – Migne, c. XX, col. 557.

²³⁸ DNBCM – Zycha, c. 20, 12 – 14, p. 863.

volontà). Il filosofo non utilizza il termine “sofferenza” poiché esso si traduce, in latino, ugualmente col vocabolo *dolor*; in esso, però, il significato di disagio sia fisico che morale, era unificato. Basti considerare, infatti, che nel mondo classico romano per indicare la sola sofferenza fisica non esisteva un sostantivo, ma si faceva ricorso ad un adattamento della frase intorno al verbo *patior*, letteralmente traducibile come “patire”. Non è casuale l’affinità fonetica con il sostantivo *πάθος* (=sofferenza), dalla radice del verbo *πάσχω* (=soffrire, sopportare, tollerare, subire) che, al contrario, nell’idioma ellenico indicava tanto il disagio fisico quanto quello morale. Altra possibilità sarebbe stata quella di ricorrere alla forma verbale *suffĕro* che col suo significato di “metter sotto”, “sostenere”, “sopportare”, “tollerare”, “resistere”, potrebbe avvicinarsi al concetto; essa, tuttavia, probabilmente viene scartata, perché il suo uso è legato a significati quasi esclusivamente materiali poco adattabili, quindi, alla valenza anche morale che Agostino intendeva dare al dolore-sofferenza.

Che, dunque, il male fisico, nonostante le sfumature semantiche appena accennate, fosse legato al nostro concetto di “sofferenza” il quale indicava il coinvolgimento tanto della sfera biologica quanto di quella morale, è lo stesso filosofo ad affermarlo:

Hoc enim ipsum, quod restitit, ut doleat, quodam modo recusat non esse quod erat, quia bonum aliquod erat²³⁹.

Agostino, dunque, riconosce l’esistenza di una lotta perenne con il “dolore” fisico e morale che ha come scaturigine il rifiuto del cambiamento quando questi determina una diminuzione del bene (come

²³⁹ DNBCM - Zycha, c. 20, 14 – 16, p. 863.

il passaggio, ad esempio, da uno stato di buona forma fisica alla malattia)²⁴⁰.

Ma se il dolore fisico e quello morale coincidono con la sofferenza, questo non significa che debbano anche essere “inutili”; il loro senso si riverbera nel riconoscimento di un’esperienza dalla quale si esce segnati o rafforzati per essere andati incontro a qualcosa di peggiore o migliore:

Sed cum ad melius cogitur, utilis dolor est, cum ad deterius inutilis²⁴¹.

Si potrebbe dibattere per giungere a differenziare, almeno parzialmente, com’è logico che sia, la sofferenza morale da quella fisica, per le quali si riconosce contiguità, piuttosto che identità; per la prima, infatti, rientra in gioco il ruolo della volontà (ovviamente da escludere quando si considera il campo esclusivamente biologico) che determina il dolore nell’attività di resistenza ad un potere più grande. Nel dolore fisico, ci si trova di fronte ugualmente ad un meccanismo di resistenza, ma non determinato dalla volontà, bensì dalla sensibilità: il corpo che si oppone ad un altro “corpo” (sia, quest’ultimo, portatore di un’offesa proveniente dall’esterno come, ad esempio, la ferita inferta da un’arma; oppure dall’interno, come l’attacco di un’infezione, ecc.):

In animo ergo dolorem facit voluta resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori²⁴².

²⁴⁰ Per i concetti di piacere e dolore nel neo-platonismo considerabili come fonti per Agostino, cf. pure PLOT., *Enn.*, IV 4, 19.

²⁴¹ DNBCM - Zycha, c. 20, 16 - 17, p. 863.

²⁴² DNBCM - Zycha, c. 20, 17 - 19, p. 863.

Nel prosieguito del discorso, Agostino continua ad insistere vigorosamente sulla forte interazione tra male morale e “dolore-male fisico”, tirando in ballo, ad esempio, emozioni negative che hanno la caratteristica di essere mali senza dolore:

Sunt autem mala sine dolore peiora; peius est enim gaudere de iniquitate quam dolere de corruptione. Verumtamen etiam tale gaudium non potest esse nisi ex adeptione honorum inferiorum; sed iniquitas est desertio meliorum²⁴³.

Tutta questa insistenza sul raccordo morale e fisico del dolore inteso come sofferenza nel senso più ampio del termine, potrebbe apparire come una forzatura del pensiero agostiniano; tuttavia, non si può escludere, anche in questo caso, l’influenza plotiniana (aspetto che ridurrebbe il rischio di un’interpretazione arbitraria della tematica). Per il grande pensatore di Licopoli, infatti, quello che poi Agostino avrebbe in seguito tradotto nel ruolo della volontà e nella resistenza a quei processi che impediscono di restare ciò che si era prima, consisteva nella coscienza del dissolvimento del corpo, che è conseguenza della perdita e distacco dell’anima²⁴⁴. La resistenza al dolore considerata come espressione di opposizione tenace che la volontà della creatura mette in atto per evitare la diminuzione del bene, dimostra anche che Agostino condivideva l’assunto seneciano della sofferenza (anche in questo caso fisica e mentale) quale elemento assolutamente contro natura²⁴⁵.

²⁴³ DNBCM - Zycha, c. 20, 19 – 23, p. 863.

²⁴⁴ PLOT., *Enn.*, IV 4, 19.

²⁴⁵ SEN., *Epist.*, VII, 66, 19. Queste dinamiche sono determinate dal fatto che tutte le creature tendono al Bene, già secondo il pensiero neoplatonico: cf. PLOT., *Enn.*, I 8, 2.

Nella seconda parte del XX capitolo, il filosofo si addentra, ancora una volta ma in maniera più incisiva, nell'aspetto fisico del *dolore-sofferenza* (meglio definirlo così, da ora in poi). L'attenzione si concentra sulla relazione che insiste tra la condizione di *dolore-sofferenza* e la corruzione; conseguentemente al dolore e alla morte c'è la decadenza (aspetto in cui quella fisica della materia organica è più evidente e impressionante, ma che non riguarda esclusivamente questo ambito). La questione della corruzione e della putrefazione torna utile a contestare nuovamente la distruzione definitiva e totale delle nature create (e, quindi, ad escludere la possibilità dello sfociare in un "male", anche nel momento estremo dell'esaurirsi dei processi vitali):

Item in corpora melius est vulnus cum dolore quam putredo sine dolore, quae specialiter corruptio dicitur: quam non vidit id est non passa est mortua caro domini, sicut in prophetia praedictum erat: *nec dabis sanctum tuum videre corruptionem*. Nam vulneratum esse confixione clavorum et percussum de lancea qui negat?²⁴⁶.

Evidentemente, Gesù Cristo, il "Santo di Dio", per la sua duplice natura divina e umana va escluso dal processo di deterioramento della carne (solo dopo la morte, però, considerato che il suo corpo subì le sofferenze della Passione); andrà detto, altresì, che la morte di croce non è una condizione provvisoria ma un effetto delle conseguenze del peccato che Cristo condivise con gli uomini fino al momento della resurrezione. Il Figlio di Dio, inoltre, non era affatto fornito in vita di un corpo glorioso, ma solo dopo essere risorto mostrò nel proprio corpo gli effetti della

²⁴⁶ DNBCM - Zycha, c. 20, 23 – 27, p. 863 e 1, p. 864. In questa parte del capitolo Agostino usa due riferimenti scritturali: uno lo cita e l'altro lo richiama semplicemente. La frase in corsivo è direttamente tratta da Sal 15, 10 (per la Vulg., mentre in BG, è Sal 16, 10), e At 2, 31. Il riferimento indiretto alle ferite di Cristo con chiodo e lancia, invece, è richiamato da Gv 19, 34 e 20, 25.

restaurazione della condizione anteriore al peccato, anche se un'anticipazione di questa condizione ebbe la sua epifania in occasione della trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor²⁴⁷. E che cosa Agostino intenda per corpo glorioso e incorruttibilità della carne una volta che si sia stati ammessi alla gloria del Regno di Dio, egli lo spiega nella polemica col manicheo Adimanto:

Nam quoniam Domini nostri corpus post resurrectionem sic levatum est in coelum, ut pro ipsa coelesti habitatione coelestem acceperit mutationem, et hoc sperare in die ultimo iussi sumus; ideo dixit Apostolus: *Qualis terrenus, tales et terreni*, id est, mortales; *et qualis coelestis, tales et coelestes*, id est, immortales, non solum animis, sed etiam corporibus. Unde et supra dixerat, aliam esse coelestium corporum gloriam, et aliam terrestrium. Quod autem spiritale dixit corpus in resurrectione futurum, non propterea putandum est, quod non corpus, sed spiritus erit: sed spiritale corpus omni modo spiritui subditum dicit, sine aliqua corruptione vel morte²⁴⁸.

La provvisorietà della condizione mortale per la carne di Cristo, esclude la possibilità della putrefazione (anche se assolutamente non per natura, ma soltanto per grazia)²⁴⁹. La putrefazione, infatti, aumenta con la diminuzione del bene (in questo caso, il corpo), di cui si nutre, per così dire; per Agostino, la corruzione è indubbiamente diminuzione di bene:

Sed si hoc forte intellegere non valetis, illud attendite, quod omne quod corrumpitur, bono aliquo minuitur²⁵⁰.

²⁴⁷ Mt 17, 1 – 8; Lc 2 – 8; 2Pt 1, 16 - 18.

²⁴⁸ *Contra Adimantum* cit., 12, 4.

²⁴⁹ Per le caratteristiche totalmente umane del corpo di Gesù in altri autori, cf. TERT., *De carne Christi*, IX, 1 – 8.

²⁵⁰ *Contra Epistolam* cit., 35, 40.

Per le nature create materiali, dunque, questo processo andrà avanti fino a che ci sarà materia, appunto, da corrompere; qui si sta parlando, naturalmente, solo dei corpi materiali e non di quelli risorti che, pur materiali oltre che spirituali, vedranno prevalere le qualità dello spirito su quelle della materia, rendendo il corpo stesso *ri-formato* nel senso dell'incorruttibilità. Ma, si ribadisce, questo vale solo per i corpi risorti; per quelli materiali prima della resurrezione o per quelli non umani, dunque non destinati alla salvezza, le cose cambiano:

Si adhuc habet aliquid, quod alte consumat bonum minuendo
crescit corruptio²⁵¹.

Il *non Bene* della corruzione fisica, dunque, verrà meno con il mancare della struttura organica di cui si nutre. Quando il bene che si corrompe sarà del tutto consumato, anche la corruzione cesserà di esistere, e proprio nel medesimo istante. E' interessante, quindi, notare che la corruzione esiste in ragione di un bene inferiore, e che quest'ultimo si riconosce come tale (inferiore, appunto), proprio perché corruttibile. Se la corruzione termina laddove si consuma del tutto il bene di cui si nutre, allora, affinché non vi sia corruzione, è necessario che non esista nemmeno il bene corruttibile (e questo è un assurdo). Evidentemente, i due elementi risultano reciprocamente dipendenti: l'una non "è" o "non è più", e viceversa. Stando così le cose, è possibile, ancora una volta, negare l'esistenza ontologica anche del male fisico e tornare al concetto di *non Bene* o bene minore, molto più attagliabile all'idea di "corruptio". La degenerazione, la corruzione, non è un male in sé, perché è debitrice della sua esistenza alla dipendenza da un altro bene

²⁵¹ DNBCM - Zycha, c. 20, 3 – 4, p. 864.

(benché non “sommo”, perché questa sarebbe caratteristica esimente la degradazione stessa dall’essere). Nella concezione gerarchica agostiniana della natura creata, quindi, un bene minore, determina l’esistenza della *degenerazione-corruzione-degradazione* non come male in sé, ma, a sua volta, come Bene ulteriormente inferiore rispetto a quello da cui scaturisce, ma rimanendo pur sempre un Bene che si allontana ancora di più da quello supremo o va a rientrare, anch’esso, come alternativa, in quel novero di Beni con “cambio di destinazione d’uso o di scopo”; un mutamento che, tuttavia, continua a mantenerli positivi, ma sotto un’ottica diversa rispetto ai fini (iniziali, intermedi o finali) connessi ai Beni da cui sono originariamente scaturiti. Così l’autore spiega questi concetti:

Quod si penitus absumpserit, sicut nullum bonum, ita nulla natura remanebit, quia iam corruptio quod corrumpat non erit. Et ideo nec ipsa putredo erit, quia ubi sit omnino non erit²⁵².

In tutto questo discorso, esiste un’apparente contraddizione: per quanto la corruzione possa consumare una natura creata, essa può davvero annullarla totalmente (e, conseguentemente, anche la stessa degenerazione che ne ha determinato la scomparsa, non essere più)? E allora si prenda in considerazione proprio la natura creata dell’essere umano. Il *dolore-sofferenza* (contro cui, come si è già visto, si oppone resistenza) è indotto dalla malattia (conseguenza del peccato originale) che conduce alla morte. Con il sopraggiungere di essa, l’essere umano (che ne fa esperienza nell’attimo del distacco dell’anima) transita dall’essere “Bene-creatura razionale”, a quello (inferiore, ma pur sempre

²⁵² DNBCM – Zycha, c. 20, 4 – 7, p. 864.

bene) di corpo inanimato: esso non è un male di per sé, ma semplicemente una nuova natura che implica, fra le altre cose, anche il processo ad esso proprio, della corruzione materiale. Ma anche il corpo inanimato si trasforma, a sua volta, in un bene ulteriormente inferiore: diventa polvere: la polvere “è”, e il corpo inanimato “non è più” (ora sostituito, appunto, dalla polvere). Se diamo per scontato che la polverizzazione sia l’ultimo gradino di trasformazione della materia e, quindi, non ci saranno altri processi, allora non ci si troverà più in presenza della corruzione del corpo, perché il *Bene-corpo* non è più. Ed è sempre una causa esterna che determina la corruzione, mai un processo intrinseco alle nature:

Sed corruptio non est in seipsa sed in aliqua substantia quam corrumpit; non enim substantia est ipsa corruptio. Ea res igitur quam corrumpit corruptio non est malum²⁵³.

Nella polvere non c’è ulteriore corruzione, semplicemente perché essa non è prevista dalla natura particolare dell’ultima trasformazione (forse perché l’Ente Supremo ha stabilito che un’ulteriore degradazione non avrebbe senso -Agostino afferma che la “corruzione” tende al *non-essere*, senza poterlo diventare davvero poiché il *non-assere*, appunto, *non è-*, per suoi imperscrutabili disegni, nell’economia dell’universo; sembra quasi di trovarsi davanti alla concezione occamista dell’inutilità della moltiplicazione dell’ente, anche se da un punto di vista esclusivamente cosmologico e non ontologico; ma quest’ultima è, ovviamente, solo una suggestione). Oppure, semplicemente, lo scopo ultimo del “Bene-polvere” è proprio la sua quantomeno fenomenica staticità e non trasformabilità in altro. È evidente che anche la polvere

²⁵³ *De Moribus Ecclesiae* cit., lib. II, 5, 7.

avrà i suoi processi trasformativi, ma né i tempi in cui viveva, né gli interessi di Agostino, lo avrebbero mai indotto ad ulteriori approfondimenti sulla questione, inutili per il discorso che egli sta cercando di portare avanti: a lui basta sapere -e infatti lo dichiara chiaramente- che anche i processi di corruzione fisica sono governati da Dio:

Quapropter quamvis sit malum corruptio, et quamvis non sit a Conditore naturarum, sed ex eo sit, quod de nihilo factae sunt: tamen etiam ipsa illo regente et gubernante omnia quae fecit, sic ordinata est, ut non noceat, nisi naturis infimis²⁵⁴.

²⁵⁴ *Contra Epistolam* cit., 38, 44.

§7 – Dio in relazione alla *Misura*.

A partire dal cap. XXI, Agostino ritorna su Sap 11, 21 in modo più esplicito, tant'è vero che il versetto in questione è direttamente ed integralmente citato. Nella triade biblica indicata dal testo sapienziale, l'elemento più importante è, certamente, la *misura* (non a caso inserita al primo posto anche nella sequenza biblica). Il nostro filosofo, in accordo con questa struttura proposta, affronta il problema trifasicamente: egli prima deve riconoscere una diversità di gradi anche nella *misura*; poi va ad indagare come essa possa essere considerata in rapporto a Dio e, infine, come (e se) sia possibile parlare dei tre elementi sapienziali anche con una chiave di lettura negativa.

1) Ciò di cui è convinto Agostino, è che qualunque elemento della natura creata sia sottoposta a misura. Non a caso, per indicarla egli usa la parola *modus* e, conseguentemente, ciò che è piccolo viene definito *modicus* che in italiano si traduce con “modica quantità”, dose misurata (per estensione, infatti, anche una persona definita “misurata” è tale perché poco incline agli eccessi). Parimenti, ciò che va oltre la normalità arrivando ad eccessi esagerati è, non a caso, definito “smodato”. Ma che ci si trovi di fronte ad eccessi di piccolezza o, al contrario, a debordanti esagerazioni, questi due opposti (ed anche tutto quello che vi è in mezzo) sono sottoposti alla *misura*:

Ideo quippe et parvus atque exigua iam communi loquendi usu modica dicuntur, quia modica in eis aliquis restitit, sine quo iam non modica, sed omnino nulla sunt. Illa autem, quae propter nimium progressum dicuntur immodica, ipsa nimietate culpantur:

sed tamen etiam ipsa sub Deo, quia *omnia in mensura et numero et pondera disposuit*, necesse est. Ut modo aliquo cohibeantur²⁵⁵.

2) Si può attribuire a Dio una *misura*²⁵⁶? In senso stretto, certamente no, poiché ciò che è misurabile dovrebbe presupporre un inizio e una fine degli “spazi di misurabilità”, e questo, applicato al Sommo-Bene, non è concepibile:

Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis eius dici putetur²⁵⁷.

E' possibile ritenere che la *mensura* (in quanto connotazione metafisica del Bene) sia ciò da cui dipendono tutti gli altri elementi misurabili per cui, conseguentemente, essa andrebbe applicata anche a Dio-Sommo Bene? Il quesito non nasce solo da una riflessione spontanea su quanto fin qui emerso, ma se lo pone lo stesso Agostino il quale si risponde che non è possibile (se si pensa alla *misura-in-sé*), applicarla a Dio in quanto ciò chiuderebbe la divinità in qualcosa di limitatamente quantificabile (per eccesso o per difetto, per estensione o contrazione, ecc.), quindi soggetto a “fine”.

Questo concetto è familiare anche allo stoicismo latino: «Decrescere enim summum bonum non potest nec virtuti ire retro licet»²⁵⁸; e ancora: «Omnis in modo est virtus; modo certa mensura

²⁵⁵ IdM: «*Modica a modo dicta*». Cf. DNBCM – Migne, c. XXI, col. 557. Testo del cap. in DNBCM – Zycha, c. 21, 8 – 14, p. 864. Il *restitit* del rigo 10, è riportato *resistit* in: Adm. Cod., Vind. Cod., Laud. Cod. e Bas. Ed.

²⁵⁶ IdM: «*Modus an aliqua ratione Deo ipsi conveniat*». Cf. DNBCM – Migne, c. XXII, col. 558.

²⁵⁷ DNBCM – Zycha, c. 22, 15 – 16, p. 864.

²⁵⁸ SEN., *Epist.*, VII, 66, 7.

est»²⁵⁹. È fuori di dubbio, infatti, che nel cercare una *mensura* per Dio considerandolo, dunque, misurabile, si andrebbe automaticamente a dover ammettere che tale qualità sia infusa nella divinità da altro da Essa e, questo, naturalmente, non è accettabile. Per l'Ipponate, però, anche ignorare totalmente l'interazione tra Sommo Bene e la “misura” sarebbe per molti versi fuorviante, poiché, in tal caso, diventerebbe più difficile dare coerenza a tutte le riflessioni (non solo Agostiniane) prodotte su Sap 11, 21. Egli dice, a tal proposito:

Nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus rebus tribuitur, ut aliquo modo esse possint. Nec rursus moderatum oportet dici deum, tamquam ab aliquo modum acceperit. Si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus, si tamen in eo, quod dicimus summum modum, intellegamus summum bonum. Omnis enim modus, in quantum modus est, bonus est: unde omnia moderata, modesta, modificata dici sine laude possunt²⁶⁰.

Ora, la definizione di “misura” come determinazione dell'ente in quanto finito, in Dio si supera con la considerazione che egli è *si mensura* (visto che crea *ex nihilo* nature misurabili), ma lo è al di sopra di ogni misura. Ci si trova davanti ad un aspetto fondamentale del problema; Agostino, infatti propone il superamento dell'*impasse* considerando una soluzione cosmologica piuttosto che ontologica o teologica: egli quindi parte dalla natura creata, per giungere al Creatore. Insomma, tanto esistono cose misurabili, perché non è possibile escludere la misura oltre ogni misura, cioè Colui dal quale deriva il parametro stesso della misurabilità (proprio perché da Lui tutto deriva, non è ipotizzabile escludere proprio questo). Quindi, Dio è *misura*

²⁵⁹ SEN., *Epist.*, VII, 66, 9.

²⁶⁰ DNBCM – Zycha, c. 22, 17 – 23, p. 864.

assoluta, che però trascende, copre e oltrepassa i confini della misurabilità e di ogni altra misurabilità (e, questo vale, come conseguenza logica, anche per Ordine e Peso). Agostino, riprende questa tematica nel *De genesi contra Manichaeos*²⁶¹ e nel *De genesi ad litteram*²⁶².

3) Esistono una “cattiva misura”, “cattiva forma” e “cattivo ordine”²⁶³? Si solo se per “cattivo” si intende “imperfetto”, e questo rientrerebbe nella stessa ottica applicata, ontologicamente, ai concetti

²⁶¹ «Ego vero fateor me nescire mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut vermiculi: video tamen omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa. Non enim animalis alicuius corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia unde veniant non intellego, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt. Quod si cogitarent isti loquacissimi et ineptissimi, non nobis taedium facerent, sed ipsi considerando omnes pulchritudines et summas et infimas, Deum artificem ubique laudarent; et quoniam nusquam offenditur ratio, sic ubi forte sensus carnalis offenditur, non rerum ipsarum vitio, sed nostrae mortalitatis meritis imputarent. Et certe omnia animalia aut utilia nobis sunt, aut perniciosas, aut superflua. Adversus utilia non habent quid dicant. De perniciosis autem vel punimur, vel exercemur, vel terremur, ut non vitam istam multis periculis et laboribus subditam, sed aliam meliorem, ubi securitas summa est, diligamus et desideremus, et eam nobis pietatis meritis comparemus. De superfluis vero quid nobis est quaerere? Si tibi displicet quod non prosunt, placeat quod non obsunt; quia etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur huius universitatis integritas, quae multo maior est quam domus nostra et multo melior. Hanc enim multo melius administrat Deus, quam unusquisque nostrum domum suam. Usurpa ergo utilia, cave perniciosas, relinque superflua. In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit. Sic fortasse uberiores capies fructum, cum Deum laudas in humilitate formicae, quam cum transis fluvium in alicuius iumenti altitudine». *De Genesi* cit., lib. I, 16, 26.

²⁶² «Magnum est paucisque concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura; excedere omnia quae pendi possunt, ut videatur numerus sine numero; excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere». Cf. S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *De genesi ad litteram libri duodecim*, in «Migne PL», 34, III, 8.

²⁶³ IdM: «Unde interdum dicatur malus modus, mala species, malus ordo». Cf. DNBCM – Migne, c. XXIII, col. 558.

“complessivi” di Bene e Male inteso come mancanza del primo. Dunque, la carica negativa che potrebbe riscontrarsi nei tre elementi descritti dal libro sapienziale, è giustificata non da una forza agente in direzione dell’opposto al Bene (andare verso qualcosa, ne presupporrebbe l’esistenza) ma, anche in questo caso, caratterizzata da una “inadeguatezza” alla realtà cui essi dovrebbero aderire:

Malus ergo modus vel mala species vel malus ordo aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt aut quia non his rebus accomodantur, quibus accomodando sunt²⁶⁴.

Vediamo di chiarire ulteriormente il concetto portando, ancora una volta, la discussione sul piano cosmologico per poi confrontarci con il testo del *De Natura Boni*. Si è già stabilito che la “cattiva misura” è l’inadeguatezza della stessa, rispetto alla realtà con cui deve confrontarsi. E’ proprio perché il problema viene affrontato in questi termini che si può ammettere l’impossibilità del male ontologico nella “cattiva misura”. In effetti (e qui torniamo al piano cosmologico), la “cattiva misura” è sempre data dall’agire sbagliato. Si prendano due spade: la prima ha l’impugnatura solida, il guardamano ben fisso, il filo tagliente, la punta aguzza, lo spessore proporzionato ad ottenere solidità contro i colpi, e manovrabilità in azione di combattimento; la seconda ha le stesse caratteristiche prima enumerate, ma l’impugnatura è fissata male, il guardamano è cedevole, la punta arrotondata. Uno spessore eccessivo la rende pesante in combattimento e fragile nel contrastare i fendenti. Insomma, l’una affidabile, l’altra un arnese pericoloso più per chi lo manovra che per chi dovrebbe subirne l’azione offensiva. Pur tuttavia,

²⁶⁴ DNBCM – Zycha, c. 23, 4 – 7, p. 856.

entrambe sono spade. E possono essere definite così, poiché gli elementi che le compongono danno loro quella “misurabilità” costituita dalle caratteristiche che consentono di considerarle entrambe armi portatili da taglio. Ma è nelle cattive qualità delle singole caratteristiche che si capisce come esse non siano determinate dal loro *essere in sé* delle spade buone o cattive: questo avviene a causa dell’inadeguatezza agente del maniscalco più o meno capace di ottenere un manufatto prodotto a regola d’arte.

Potrebbe, dunque, essere questa la chiave di lettura corretta per comprendere le seguenti parole del filosofo:

Ut hoc ideo dicantur mala, quia sint aliena et incongrua, tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quod ita egit, sicut re tali non debuit, vel amplius quam oportebat vel non convenienter²⁶⁵.

Perché, in questa sede, si insiste tanto sul fatto che Agostino abbia spostato la sua concezione della “cattiva misura” su un piano cosmologico, quindi fortemente interagente con la natura creata? Il motivo risiede nel fatto che nella triade presentata da Sap 11, 21 la “misura” sembra l’elemento più legato al soggetto agente e al risultato dell’azione di quest’ultimo; traducendo in termini più semplici, si tratta di peccatore e peccato, quindi, il “gestore” della volontà che influisce sulla *mensura* e il suo risultato (buono o cattivo che sia). Agostino non usa definizioni così esplicite, tuttavia il contenuto appare inequivocabile, in questo senso, specie quando afferma che il soggetto agente dimostratosi inadeguato, è meritevole di reprimenda:

²⁶⁵ DNBCM – Zycha, c. 23, 7 – 10, p. 865.

Ut hoc ipsum, quod reprehenditur malo modo actum, non ob aliud iuste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus²⁶⁶.

Che il “peccato” sia contingente e circostanziale, è una convinzione che si trova anche nel pensiero seneciano: «Aliquid contra naturam bonum est? Minime; sed id aliquando contra naturam est in quo bonum illud existit»²⁶⁷. Del resto, non fu proprio Platone che, capovolgendo le tesi antropocentriche di Protagora, sostenne che non l’uomo, ma il Sommo Bene è la misura suprema di tutte le cose²⁶⁸?

Insomma (per tornare alla precedente metafora), una spada è migliore dell’altra, benché esse siano entrambe la stessa *cosa in sé*; ma questo si verifica perché grazie alla misura è possibile stabilire un rapporto comparativo tra i due oggetti in esame, da cui risulta che uno è migliore dell’altro non in rapporto all’ “entità” (essere spada), ma alla “dignità” (essere buona spada in rapporto all’uso che se ne deve fare):

Item species mala vel in comparazione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole sed decore, aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconueniens videatur²⁶⁹.

Ecco la metafora agostiniana:

Tamquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit, si in balneo vedeatur²⁷⁰.

²⁶⁶ DNBCM – Zycha, c. 23, 10 - 13, p. 865.

²⁶⁷ SEN., *Epist.*, VII, 66, 38.

²⁶⁸ PLAT., *Leggi*, IV, 716C.

²⁶⁹ DNBCM – Zycha, c. 23, 13 - 16, p. 865.

²⁷⁰ DNBCM – Zycha, c. 23, 16 - 18, p. 865.

Insomma, il comportamento sbagliato non è tale di per sé (altrimenti crollerebbe tutta la costruzione su cui il filosofo ha negato l'esistenza ontologica del male), ma determinato dall'uso e dalla circostanza in cui matura una particolare azione: sbagliata in un contesto e corretta in un altro, nella "misura" in cui essa è maggiore o minore rispetto alla realtà di riferimento.

Tutto questo presuppone *necessità*: l'esistenza di ordine o disordine, misura maggiore o minore, nelle loro accezioni positive o negative, sono sempre un "qualcosa" e, quindi, come tali, "Beni". Dove, infatti, non c'è alcuna misura o ordine, non c'è nessuna natura, quindi nessun "bene" e, di conseguenza, anche nessun "male": quando una natura è presente c'è bene e non c'è male; quando non c'è natura, non esiste né bene né male:

Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo servatur: unde non ibi ordo, sed potius in ordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit. Tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est; ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nullum natura est²⁷¹.

La *mensura* come misura del Bene da un punto di vista cosmologico, risale già a Platone²⁷²; l'ateniese «parlava di una "metretica", ossia di un'arte della misura differenziantesi da quella matematica [...] dato anche (ma non concesso) che il Bene fosse il piacere (come crede la maggior parte degli uomini), il Bene non risulterebbe essere il piacere in quanto tale, bensì un corretto rapportarsi ai piaceri e ai dolori. Ma questo comporta una ben precisa e corretta

²⁷¹ DNBCM – Zycha, c. 23, 18 - 24, p. 865.

²⁷² PLAT., *Protagora*, 356C – 357E.

scelta, che presuppone una scienza e un'arte»²⁷³. Platone definisce meglio la metretica nel *Filebo* e ancor più nel *Politico*, dove egli specifica che la *mensura* coincide col “giusto mezzo”, cioè proprio quella giusta misura che anche in Agostino marca la distinzione fra il buono e il suo mancante²⁷⁴.

Considerata la conoscenza indiretta che il vescovo d'Ippona aveva del pensatore di Atene, ci si deve, ancora una volta, domandare quali furono le sue fonti. E anche in questo caso, la risposta è Plotino. Il pensatore di Licopoli definisce il Bene Supremo «μέτρον πάντων καί πέρας (= misura e limite di tutte le cose)»²⁷⁵, «μέτρον [...] καί οὐ μετρούμενον (= è misura [...] e non è misurato)»²⁷⁶; e ancora : «περίληψις πάντων καί μέτρον (= comprensione di tutte le cose e misura)»²⁷⁷.

²⁷³ REALE, *Agostino. La natura* cit., p. 65.

²⁷⁴ PLAT., *Politico*, 284A - E.

²⁷⁵ PLOT., *Enn.*, I 8, 2.

²⁷⁶ PLOT., *Enn.*, V 5, 4.

²⁷⁷ PLOT., *Enn.*, VI 8, 18.

§8 – Immutabilità di Dio.

Il ventiquattresimo capitolo del *De Natura Boni*, è un punto di svolta per l'intera opera come ammette, anche se non direttamente, lo stesso Agostino. Il ruolo della Ragione che, fino a questo punto, è stato quasi esclusivo, ora viene supportato e completato dalla Verità Rivelata (solo per quel che riguarda questo breve capitolo, infatti, i riferimenti scritturali sono ben sei), di modo che, chi non comprende con una Ragione troppo elevata, possa credere almeno per l'Autorità Divina:

Haec, qua nostra fides habet et utcumque ratio vestigavit, divinarum scripturarum testimoniis munienda sunt, ut qui ea minore intellectu adsequi non possunt, divinae auctoritati credant et ob hoc intelligere mereantur; qui autem intellegunt, sed ecclesiasticis litteris minus instructi sunt, magis ea nos ex nostro intellectu proferre quam in illis libris esse non arbitrentur²⁷⁸.

L'operazione che porta avanti Agostino, dunque, è ad ampio spettro: il richiamo alle scritture serve a non escludere le persone più semplici dalla comprensione di queste fondamentali tematiche di fede che non vanno nascoste agli umili ma, anzi, a loro proposte proprio per obbedire al caritatevole dettato evangelico in proposito (il *De Natura Boni*, come detto, viene scritto quando Agostino è già vescovo di Ippona: è evidente, quindi, tutta la premura e la carità pastorale nei confronti del gregge a lui affidato) ²⁷⁹. Insomma, chi non possiede la cultura e la

²⁷⁸ DNBCM – Zycha, c. 24, 25 – 27, p. 865 e 1 – 4, p. 866.

²⁷⁹ «In quel tempo, Gesù disse: Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli». Cf. BG: Mt 11, 25; cf. anche 1Cor 1, 26 – 29. Testo latino della

capacità per comprendere tali complessi problemi attraverso filosofia ed erudizione, vi si potrà comunque accostare con la fiducia nell'autorità divina. In seconda istanza, per Agostino è necessario che anche chi non conosce le sacre scritture ma ha approcciato alle verità di fede solo attraverso la ragione (come era accaduto in passato a tanti autori classici), possa, grazie a un'ottica diversificata, cioè quella che offre la Rivelazione, non solo comprenderle meglio, ma rendersi conto che tali verità sono già contenute nei sacri libri. Ammettendo questo, il filosofo ammette che la comprensione di tali temi non è merito (più o meno esclusivo) della sua genialità, ma della luce che traspare dalla parola di Dio: si riconosce, in quest'atteggiamento, una grandissima professione di umiltà.

E così, Agostino riprende da capo le grandi tematiche fin qui affrontate razionalmente per corroborarle scritturalmente, cominciando proprio dalla questione dell'immutabilità del Sommo bene, con una sua citazione dal salmo 101:

Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es²⁸⁰.

C'è una leggera differenza fra il testo della Vulgata e il modo in cui è proposto nel *De Natura Boni*; potrebbe trattarsi di un fatto voluto proprio dal filosofo il quale, probabilmente, evita di utilizzare il sostantivo "anni" per non attribuire alla divinità una dimensione temporale che, altrimenti, la collocherebbe nella mutabilità del divenire

Vulg.: «*In illo tempore respondens Iesus dixit confiteor tibi Pater Domine caeli et terrae quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulos*».

²⁸⁰ DNBCM – Zycha, c. 24, 5 - 6, p. 866. Il testo gerolamino è leggermente differente: «*Tu autem idem ipse es et omni tui non deficient*». Cf. Vulg., Sal 101, 28 (in BG, Sal 102, 28: «*Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine*»).

cui è sottoposto ogni elemento in relazione col tempo. Si è abbastanza convinti di questa scelta compiuta volutamente dal filosofo perché (come si potrà vedere in questo capitolo ma anche in tutto il resto del *De Natura Boni*), egli conosce perfettamente la lettera della Vulgata che, infatti, cita sempre con buona correttezza e precisione. Pertanto, nelle altre cinque citazioni scritturali presenti nel XXIV capitolo, la versione gerolimina risulta perfettamente rispettata.

L'immutabilità divina, ad ogni modo, ha riscontro nelle Scritture e parte da lontano; non solo nei salmi (come visto poco sopra) ma -già a partire dal libro della Sapienza- in tutto il vecchio e nuovo testamento tale verità si snocciola in modo coerente, dove un passo biblico conferma il precedente. Nel passo di Sapienza che ci si appresta a vedere, Agostino sottolinea come la Sapienza stessa restasse immutabile, ma rinnovando tutte le cose (la verità, insomma, non si "adatta": anche per questo essa non può cambiare):

In se ipsa manens innovat omnia²⁸¹.

Dopo di che, si passa dal vecchio al nuovo testamento con le testimonianze di Paolo, Giacomo e Giovanni, grazie alle quali Agostino non solo continua a cercare conferma dell'immutabilità del Bene Supremo, ma riscontra come sia compartecipe di questa qualità il Figlio di Dio. Per la prima volta, infatti, compare nel *De Natura Boni* il Verbo Incarnato, Gesù Cristo. Ma si proceda con ordine.

Paolo parla dell'immutabilità di Dio:

²⁸¹ DNBCM – Zycha, c. 24, 7, p. 866. Cf. anche BG, Sal 104, 30. In Vulg. il passo di Sap 7, 27 è: «*Et cum sit una omnia potest et permanens in se omnia innovat*». In BG: «Pur rimanendo in se stesso, tutto rinnova».

Invisibili, incorruptibili soli Deo²⁸².

Tuttavia, la parola “incorruttibile” la aggiunge Agostino²⁸³ (e si riscontra anche altrove per quello che riguarda il corpo fisico del Figlio²⁸⁴): Paolo usa l’aggettivo “immortale”.

Anche Giacomo si sofferma sull’immutabilità di Dio utilizzandola unitamente alla definizione di “Padre” (introducendo, quindi, il tema dell’immutabilità anche nel dogma trinitario) e dichiara nella versione agostiniana:

Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum, apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio²⁸⁵.

Ed ecco il passo giovanneo, da cui Agostino trae spunto per sostenere che se Dio ha generato il Figlio come parte di sé stesso, allora in Lui risiedono tutte le qualità del Padre:

²⁸² DNBCM – Zycha, c. 24, 8, p. 866. Così in Vulg., 1Tm 1, 17: «*regi autem saeculorum immortalis invisibili soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum amen*». In BG, 1Tm 1, 17 torna la parola “incorruttibile”; (cf. pure, ancora 1Tm 6, 16).

²⁸³ L’aggettivo è usato, in questo senso, quattro volte nel *De Natura Boni*; le altre ricorrenze nelle opere anti-manichee si riscontrano in: *De moribus ecclesiae* cit., lib. I, 17, 32 e lib. II, 3, 5; *Contra Faustum* cit., lib. XI, 3; lib. XIII, 6; lib. XX, 19; lib. XXI, 14; lib. XXXIII, 9; *Contra Felicem* cit., lib. I, 19; *Contra Fortunatum* cit., 1.

²⁸⁴ Del Figlio Incarnato e fisicamente incorruttibile, si parla anche nella letteratura gnostica: cf. *I vangeli gnostici* cit., “Vangelo di Verità”, 35, 10, p. 40.

²⁸⁵ DNBCM – Zycha, c. 24, 9 – 11, p. 866. In questo caso, il nostro filosofo riprende letteralmente Gerolamo; uniche differenze: *commutatio* in Agostino, è *transmutatio* in Gerolamo; *momenti* in Agostino è *vicissitudinis* in Gerolamo. BG (Gc 1, 17) traduce così: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall’alto e discende dal Padre della luce, nel quale non c’è variazione né ombra di cambiamento».

Item quia id, quod de se genuit, hoc, quod ipse est, ita ab non est filio breviter dicitur “ego et pater unus sumus”²⁸⁶.

E l’occasione offre ad Agostino la possibilità di tessere un vero e proprio panegirico, una dossologia del Figlio così come esso appare esaltato dal prologo del vangelo di Giovanni, che l’ipponate cita a chiusura del capitolo²⁸⁷. Secondo la chiave di lettura data in proposito anche da Giovanni Reale, il modo in cui Agostino presenta la natura del Figlio, ha un approccio legato all’interpretazione neo-platonica connessa ad alcuni momenti del pensiero di Porfirio²⁸⁸. Il discepolo di Plotino, infatti, parla di un Essere prima dell’Ente e anche di un Secondo Uno. Si può fare su questo aspetto una riflessione tutto sommato semplice ma di fondamentale importanza: se esiste l’Uno e non un *Secondo* e basta, ma un *Secondo Uno*, allora vuol dire che quest’ultimo (proprio per la sua caratteristica di secondarietà ma nel contempo unicità) è partecipante totale (e non parziale, altrimenti sarebbe solo Secondo) della natura del Primo Uno da cui è generato. Se alle definizioni porfiriane si sostituiscono quelle cristiane, le affinità del rapporto tra le prime due persone della Trinità sono a dir poco impressionanti; è possibile che anche Agostino considerasse in tal guisa la relazione e la processione Padre–Figlio²⁸⁹.

²⁸⁶ DNBCM – Zycha, c. 24, 11 - 12, p. 866. Praticamente identica versione di Vulg. e BG: Gv 10, 30.

²⁸⁷ Vulg., Gv 1, 1 – 3: «*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum hoc erat in principio apud Deum omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est*».

²⁸⁸ PORFIRIO, *Commentario al Parmenide di Platone XII 22 – 32*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a c. di P. Hadot, presentazione di G. Reale, trad. e bibliografia di G. Girgenti, Milano 1993, p. 91.

²⁸⁹ REALE, *Agostino. La natura* cit., p. 76 – 77.

Il *sine ipso factum est nihil* dà l'occasione all'Ipponate per affrontare, nel successivo capitolo XXV, un'altra fondamentale questione teologica e cosmologica allo stesso tempo: in che rapporto quel “nulla” evocato dal prologo giovanneo è in relazione con l'attività creatrice del Padre “attraverso” il Figlio? Agostino parte da un'obiezione molto forte già presente negli ambienti ereticali del suo tempo: se, come dice l'apostolo prediletto del Signore, senza il Figlio “nulla è stato fatto”, allora in quanto “fatto”, quel “nulla” è pur sempre un “qualcosa” e, quindi, esisterebbe almeno un aspetto della Natura che non è passata attraverso la *creatio ex nihilo*. Per Agostino l'obiezione si fonda tutta su un artificio dialettico, probabilmente in malafede: dire, infatti, “senza di lui non è stato fatto nulla”, oppure “senza di lui nulla è stato fatto”, non cambia il senso della verità di fede solo perché il “nulla” è trattato linguisticamente come soggetto o complemento (quindi, “sostanza”). Qui “nulla”, è inteso dall'evangelista, secondo Agostino, come un'espressione di sintesi non sostanziale; quel “nulla”, infatti, non è “qualcosa”, ma solo la semplificazione con cui l'apostolo conferma che ogni elemento del creato è stato realizzato dal nulla “per mezzo” del Figlio (il falegname che leviga il legno con una lima, ottiene un prodotto liscio non dall'attrezzo che utilizza, ma “per mezzo” di esso):

Neque enim audienda sunt deliramenta hominum, qui nihil hoc loco aliquid intellegendum putant et ad huiusmodi vanitatem propterea putant cogi posse aliquem, quia ipsum nihil in fine sententiae positum est. Ergo, inquiunt, factum est et ideo, quia factum est, ipsum nihil aliquid est; sensum enim perdiderunt studio contradicendi nec intellegunt nihil interesse, utrum dicatur “sine illo factum est nihil” an “sine illo nihil factum est”²⁹⁰.

²⁹⁰ DNBCM – Zycha, c. 25, 20 – 26, p. 866. *Possent è possit* in Sang1 – IX cod., Laud. Cod., Par. Cod., e Sang2 – XI cod.

Insomma, si utilizza il termine “nulla” in modo non sostanziale, ma sintetico, poiché è più semplice dire “per mezzo di lui tutto è stato fatto”, piuttosto che “per mezzo di Lui son stati fatti la casa, il carro, il bue, il lago, il mare, il fiume, la montagna, l’uomo, il vento, il fuoco, ecc.” e tutto quant’altro compone la realtà animale, vegetale, minerale, concreta e spirituale:

Quia etsi illo ordine diceretur “sine illo nihil factum est” possent nihilominus dicere ipsum nihil aliquid esse, quia factum est. Quod enim revera est aliquid, quid interest, utrum ita dicatur “sine illo facta est domus” an “sine illo domus est facta”, dum intellegatur aliquid sine illo factum, quod aliquid domus est? Ita quia dictum est: sine illo factum est nihil, quoniam nihil utique non est aliquid, quando vere et proprie dicitur, sive dicatur “sine illo factum est nihil” sive “sine illo nihil factum est” vel “nihil est factum” nihil interest²⁹¹.

E se anche si volesse accettare la tesi che il *nulla* sia qualcosa, per Agostino (come egli stesso afferma altrove²⁹²), esso è solo un altro nome che è possibile attribuire alla materia che, in quanto tale, può essere solo creata *ex nihilo*.

Dalla confutazione dialettica, Agostino passa immediatamente a quella scritturale ricordando che la Bibbia è fortemente esplicita nel ricordare come le cose possano essere create *ex nihilo*. Se ne parla ampiamente nel XXVI capitolo del *De Natura Boni*²⁹³. E poiché egli aveva già dimostrato precedentemente la creazione *ex-nihilo* con strumenti di tipo logico-speculativi e teoretici, ora intende dare più forza

²⁹¹ DNBCM – Zycha, c. 25, 27, p. 866 e 1 – 9, p. 867.

²⁹² *Conf.*, XII, 6, 2.

²⁹³ IdM: «*Creaturas ex nihilo factas esse*». Cf. DNBCM – Migne, c. XXVI, col. 559.

a questa struttura con la conferma delle Scritture, attraverso passi biblici che non lascino margini a dubbi e interpretazioni fuori luogo, ma siano diretti e inequivocabili nell'affermare la provenienza della Natura creata dal nulla, per opera di Dio e per mezzo del suo Figlio. I riferimenti maggiori si trovano, paradossalmente, nel Vecchio Testamento; forse perché l'unico tratto dal Nuovo (che è di Paolo) appare ad Agostino ancora troppo criptico, prestante il fianco ad obiezioni dottrinali e finenze teologiche che, almeno in questo caso, egli vorrebbe stroncare sul nascere. Ecco cosa afferma l'Apostolo delle genti nel modo in cui lo riporta il nostro Tagastino:

Qui vocat ea, quae non sunt, tamquam sunt²⁹⁴.

Quindi, a questo punto, Agostino passa ai ben più chiari riferimenti vetero-testamentari e, in particolare, all'incontestabile passaggio dei Maccabei:

Ore te, fili, respice ad caelum et terram et omnia, qua in eis sunt; vide et scito, quia non erant, ex quibus fecit non Dominus Deus²⁹⁵.

Il nostro filosofo chiosa con un riferimento ai salmi:

²⁹⁴ DNBCM – Zycha, c. 26, 24 – 25, p. 867; il riferimento è tratto da Rm 4, 17 che in Vulg. suona così: «*vocat quae non sunt tamquam ea quae sunt*». In BG è: «Che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono».

²⁹⁵ DNBCM – Zycha, c. 26, 26 – 27, p. 867 e 1, p. 868; testo della Vulg., in 2Mac 7, 28: «*Peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus ad hominum genus*». In BG: «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in esso e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano».

Laudent nomen Domini quia ipse dixit et facta sunt ipse mandavit et creata sunt²⁹⁶.

E Così, dunque, come in una “circularità” dialettica, il vescovo di Ippona conclude il capitolo tornando a San Paolo del quale cita un passo molto importante; con questa citazione, egli riapre (allo scopo di confermare le sue convinzioni) tutta la questione inerente la creazione realizzata “per mezzo” del Figlio, e alla quale si è già fatto riferimento in momenti precedenti di questa riflessione. E’ una precisazione storico-letteraria, logica, ma anche terminologica e filologica, che si svilupperà in maniera più organica lungo tutto il successivo XXVII capitolo del *De Natura Boni*:

De quo apertissime apostolus dicit: quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia²⁹⁷.

Agostino, quindi, esordisce nel XXVII capitolo analizzando la citazione paolina che ha concluso il precedente momento, per inoltrarsi in una precisazione terminologica che, tuttavia, riveste una grande importanza per poter spazzare via ogni equivoco sul ruolo del Figlio come “mezzo” attraverso il quale passa la creazione.

Tutto quello che nella natura creata viene realizzato attraverso di Lui (cioè del Figlio) non significa, però, anche che sia “di Lui” (nel senso di una “appartenenza” e, quindi, come se fosse parte integrante

²⁹⁶ DNBCM – Zycha, c. 26, 1 - 2, p. 868. Cf. Vulg., Sal 148, 5 (non ci sono differenze col testo agostiniano). In BG: «Lodino tutti il nome del Signore, perché Egli disse e furono creati».

²⁹⁷ DNBCM – Zycha, c. 26, 5 - 6, p. 868. Insignificanti le varianti di Vulg., Rm 11, 36: «*Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso omnia ipsi gloria in saecula amen*». In BG: «Poiché da Lui, grazie a Lui e per Lui sono tutte le cose. A Lui la gloria nei secoli, amen».

della sostanza del Figlio che, poi, si trasforma in porzione staccata da un “unicum”); Agostino spiega bene il concetto con tutta una serie di illuminanti metafore:

“Ex ipso” autem non hoc significat quod “de ipso”. Quod enim de ipso est, potest dici “ex ipso”; non autem omne, quod “ex ipso” est, recte dicitur “de ipso”; ex ipso enim caelum et terra, quia ipse fecit ea, non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si gignat filium et faciat domum, ex ipso filius, ex ipso domus, sed filius de ipso, domus de terra et de ligno. Sed hoc quia homo est, qui non potest aliquid etiam de nihilo facere; Deus autem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, non opus habebat aliqua materia, quam ipse non fecerat, adiuvari omnipotentiam suam²⁹⁸.

²⁹⁸ DNBCM – Zycha, c. 27, 7 – 17, p. 868.

§9 – Peccato e Volontà.

Quanto fin qui descritto e commentato, appare come una sorta di grandiosa premessa sistematica, in cui si individuano due grandi temi di fondo:

- 1) Dio è Sommo bene, assolutamente perfetto, della cui natura partecipa anche il Figlio unigenito.
- 2) Detto questo, è chiaro che il male, operativamente espresso nel peccato, sia il risultato della volontà delle creature inferiori.

Del primo punto, si è in parte già detto. Il secondo, invece, è ripreso e svolto a partire dal capitolo XXVIII del *De Natura Boni*. In questa parte dell'opera, infatti, emerge una questione già di per sé rivoluzionaria: e cioè quella per cui, a modo di vedere di Agostino, tutti i peccati (e non solo alcuni) sono, di fatto, comportamenti contro natura. Ancora una volta, dunque, il *non Bene* si ripresenta in questa sua dimensione cosmologica e lo fa attraverso la riflessione scritturale dell'Ipponate, che prende in considerazione ancora la letteratura paolina:

omnia ex ipso et per ipsum et in ipso²⁹⁹.

Partendo da questo, Agostino sostiene che tutte le nature (e, evidentemente, la Natura nel suo complesso intesa, il cosmo con la sua intrinseca e generale essenza, in cui si dovrà includere anche la realtà metafisica e spirituale) che sono derivanti da Dio devono, proprio per

²⁹⁹ DNBCM – Zycha, c. 28, 18 – 19, p. 868. La citazione è presa da Rm 11, 36 ma, stranamente, Agostino non cita lo stesso Paolo di 1Cor 8, 6 e Col 1, 16 – 17, in cui tale concetto è ribadito ma esteso anche al Figlio.

questa ragione, accordarsi “secondo natura” e non potrebbe, logicamente, essere altrimenti; quindi, tutto ciò che è estraneo a questa logica è, automaticamente, da considerarsi “contro natura” perché va a corrompere la sintesi e l’armonia della Natura stessa, così com’essa è stata concepita originariamente:

Omnes utique naturas intellegere debemus, quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant, sed vitiant.

E questa corruzione contro natura, come attestano anche le Scritture, è il risultato della volontà dei peccatori:

Quae peccata ex voluntate esse peccantium multis modis sancta scriptura testatur³⁰⁰.

Insomma, è la volontà che, con il peccato, può sovvertire l’ordine cosmico, quello “buono” voluto da Dio. E questo avviene poiché è la volontà della creatura che introduce nel mondo non tanto il male (ontologicamente sempre discutibile), quanto proprio quel peccato che ne è manifestazione operativa. Esso è inserito da Adamo ed Eva come vizio d’origine, e va a costituire quel “disordine” che rende ragione del non-bene nel mondo. Insomma, il peccato originale ha scompaginato l’equilibrio perfetto della Natura primordiale, quello metaforicamente inteso con la vita nel giardino dell’Eden, in cui la creatura umana designava, con i nomi da lui scelti, tutti gli elementi della natura e viveva in simbiosi con essa, senza vergogna; un imbarazzo, ad esempio, di quella nudità dei corpi che, invece, divenne un problema solo quando,

³⁰⁰ DNBCM – Zycha, c. 28, 18 – 22, p. 868.

con la disobbedienza umana al comando divino, giunse anche la malizia³⁰¹. Un equilibrio perduto, insomma, a causa dell'errore adamitico, ma non compromesso per sempre, visto che già l'incarnazione del Verbo di Dio (Cristo, nuovo Adamo), avrebbe ricreato quell'equilibrio perfetto e perduto per la colpa originaria, ma riscattabile³⁰².

Storicamente, questo sarebbe di fatto avvenuto nel momento dell'Incarnazione che si realizzava con la nascita nella natura umana del Verbo (la notte di Natale, "santa", dunque, in ogni senso); ma l' "istante salvifico" di ritorno (benché provvisorio) all'età edenica, viene proposta come promessa della condizione definitiva, da tutta l'escatologia cristiana: almeno per una notte, quindi, la Natura ritorna al suo equilibrio originale, concedendo una vera e propria "anteprima" del definitivo stato che dovrà raggiungere il cosmo, tornando così com'era prima che venisse commessa quella colpa originaria che compromise tutto l'equilibrio iniziale; la notte santa non è solo promessa, ma illustrazione di ciò che accadrà: finalmente, verrà cancellato il peccato originale per realizzare di nuovo quell'ineluttabile armonia cosmica prevista per quando si realizzerà la pienezza dei tempi. Queste riflessioni sulla notte

301 Gn 3, 7 – 11.

302 Tale possibilità era stata già preannunciata dai salmi e dai testi profetici i quali avevano ricordato, in una mirabile metafora che coinvolge tutti i gradi delle creature, come la pecora avrebbe tranquillamente pascolato col leone, la pantera acquattata in pace a fianco del capretto, e il bimbo avrebbe infilato la mano nella tana dei serpenti velenosi senza esserne morso. Cf. Is 11, 6 – 9, qui nel testo di Vulg: *«Habitabit lupus cum agno et pardus cum hedo accubabit vitulus et leo et ovis simul morabuntur et puer parvulus minabit eos vitulus et ursus pascentur simul requiescent catuli eorum et leo quasi bos comedet paleas et delectabitur infans ab ubere super foramine aspidis et in caverna reguli qui ablactatus fuerit manum suam mittet non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo quia repleta est terra scientia Domini sicut aquae maris operientes»*. Cf. pure Sal 90, 13, qui nel testo di Vulg: *«Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem»*. In BG corrisponde a Sal 91, 13.

storica dell'Incarnazione del Dio vivente non potevano essere ignorate dall'Ipponate che, tuttavia, non compaiono nel *De natura boni*; Agostino le ritenne superflue, visto che già le scritture affrontano spesso il tema dell'anticipazione di “ciò che sarà”³⁰³. Altra anticipazione è la trasfigurazione sul monte Tabor.

Dopo la trasfigurazione, Gesù riprende il normale corpo incarnato e rientra, con i due privilegiati ed attoniti discepoli, tra gli altri compagni. Viene raccomandata riservatezza: i tempi non sono ancora maturi per un approccio equilibrato a così grande mistero³⁰⁴.

La terza anticipazione è articolata sugli episodi narrati dai vangeli riguardanti le principali resurrezioni dalla morte operate da Gesù (lo splendido episodio del *talità kum* della figlia di Giairo, il figlio della vedova di Naim e, naturalmente, Lazzaro)³⁰⁵. Si tratta, insomma, di

³⁰³ L'escatologia legata alla figura di Gesù Cristo non compare solo in occasione dell'Incarnazione del Verbo dato dalle anticipazioni profetiche, ma in almeno altre quattro importanti occasioni della vita del Messia; la prima di queste è sicuramente la sua Trasfigurazione sul monte Tabor. In quel frangente, infatti, Gesù assunse momentaneamente la figura del corpo glorioso della resurrezione, anticipando, mostrandola in anteprima ai suoi due discepoli più cari (che, quindi, ne avrebbero in seguito resa autorevole testimonianza), i quali hanno avuto davanti agli occhi, quella che sarebbe stata la beata condizione futura degli eletti, ai quali è promessa la salvezza non solo dell'anima, ma anche del corpo che, appunto, risorgerà nell'ultimo giorno in ossa, tessuti, nervi, organi, così come già preannunciato dalla mirabile “visione delle ossa aride” di cui reca testimonianza il profeta Ezechiele. Cf. Ez 37, 1- 14; ma si rimanda anche a: Gn 2, 7; Sal 104, 30; Ap 11, 11 e 20, 4; Rm 8, 11.

³⁰⁴ Mt 17, 1 – 2; Mc 9, 2 – 8; Lc 9, 28 – 36; 2Pt 1, 16 – 18.

³⁰⁵ Questi tre personaggi resuscitati da Cristo, nel tempo storico sono, poi, logicamente ed evidentemente, morti di nuovo. E' chiaro, quindi, che l'azione di Gesù non era volta solo a impressionare e dimostrare il suo “potere” ai presenti rendendo visibili quali prodigi fosse capace di compiere; in effetti, il suo agire era direzionato anche e specialmente a testimoniare e anticipare quello che (da lui già realizzabile nella storia e nel tempo) sarebbe stata, poi, la condizione definitiva alla fine dei tempi (premio per i giusti, la resurrezione), in cui tutto il cosmo sarebbe tornato a quell'equilibrio iniziale all'interno del quale non troverà spazio né la morte

episodi numerosi e famosi, le cui suggestioni avevano certo creato dibattito all'interno delle comunità cristiane e quelle manichee, e nei confronti tra di esse.

Il peccato inserito da Adamo nel mondo, insomma, anche per il nostro filosofo va a coincidere con quel “disordine” che rende ragione del *non Bene* nel cosmo creato, come proprio l'Ipponate ribadisce pure in altri momenti della sua letteratura filosofica, specialmente in quella anti-pelagiana:

Sic etiam cum secundum propositum Dei vocatur alius, alius non vocatur, vacatio datur gratuitum bonum, cuius boni est vocatio ipsa principium, non vocato redditur malum, quia omnes rei sunt ex eo, quod per unum nomine peccatum intravit in mundum³⁰⁶.

Egli, poi, precisa ulteriormente il suo pensiero in proposito, per rispondere alla facile obiezione in base alla quale se il cosmo è in Dio, come lo stesso ipponate sostiene

cum in Deo sint universa³⁰⁷,

allora perché il Sommo Bene non è contaminato dal peccato che, essendo a sua volta parte dell'universo, dovrebbe, per questa ragione, essere in Lui incluso? La risposta si trova nel libro della sapienza che così riporta lo stesso Agostino:

né, tantomeno, il Male. Mt 9, 23 – 25; Mc 5, 35 – 43; Lc 7, 11 – 17; Lc 8, 49 – 56; Gv 11, 1 - 45.

³⁰⁶ Cf. AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum libri ad Bonifacium quatuor*, in «Migne PL», 44, II, 7, 13.

³⁰⁷ DNBCM – Zycha, c. 29, 4, p. 869.

Adtingit autem omnia propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit³⁰⁸.

Dio, dunque, essendo incorruttibile e non soggetto a mutazione deve, proprio per questa ragione, essere anche ritenuto incontaminabile:

Oportet enim, ut sicut deum incorruptibilem et incommutabilem, ita consequenter etiam incoinquinabilem credamus³⁰⁹.

E allora, la Natura è pura perché proviene da Dio e non può esistere una Natura impura se si considera questa origine; se la Natura stessa, in quanto in Dio, è pura, allora vuol dire che ciò che non è puro non può far parte della natura ed è, conseguentemente, contro natura, come appena detto. Ciò che è contro natura non può, quindi, avere alcuna compartecipazione in Dio, e questo spiega perché quest'ultimo non ne possa essere contaminato.

Ancora una volta (e qui in risposta più diretta ai manichei), Agostino può negare l'esistenza del male anche sul piano cosmologico poiché, se è vero com'è vero (e lo si è visto in precedenza) che il male non è relazionabile a un "qualcosa" (se fosse così, esisterebbe), ma consiste nella rinuncia di un Bene superiore per rincorrerne uno minore, allora l'iniquità non è, a sua volta, un "qualcosa", ma si esprime come dinamica; e questa dinamica ha, per Agostino, una sua precisa "residenzialità" proprio nella volontà della creatura. Quest'ultima (dotata

³⁰⁸ DNBCM – Zycha, c. 29, 5 – 7, p. 869, citazione tratta da Sap 7, 24 – 25, che in Vulg. è: «*Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia adtingit autem ubique et capit propter suam munditiam vapor est enim virtutis Dei et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera et ideo nihil inquinatum in illa incurrit*».

³⁰⁹ DNBCM – Zycha, c. 29, 7 – 9, p. 869. L' *incoinquinabilem* del rigo 9 risulta *inquoquinabilem* in Par. Cod.

anche di libero arbitrio se di natura “superiore”), sceglie la dinamica iniqua pescando all’interno delle possibilità offertegli dalla volontà. Paradossalmente, Dio (forse in un primo abbozzo di teologia negativa) non ha libero arbitrio (se lo si intende simile a quello di cui son dotate le creature superiori), perché Egli, per sua natura, non ha bisogno di scegliere, non gli si parano innanzi opzioni: per la sua onniscienza, il Sommo Bene non ha necessità di valutare e decidere cosa fare e non fare, come se fosse, invece, calato nel tempo.

A questo punto, è necessaria una breve riflessione sul termine *iniquitas* che viene utilizzato proprio da Agostino anche in altre sue opere:

Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras³¹⁰.

L’efficacia semantica del vocabolo, in questo caso, è assolutamente indubitabile. Se, infatti, consideriamo *iniquitas* nella sua traduzione più semplice di “non-equò”, ci si trova davanti ad una valenza semantica che di per sé presuppone la scelta personale e l’impiego della volontà da parte della creatura. Se si stabilisce, infatti, l’equità del prezzo di un prodotto, ad esempio, lo si fa optando fra una cifra troppo bassa (quindi insufficiente ad assicurarsi il bene) o troppo alta (cioè eccessiva rispetto al valore della cosa in sé). La libertà, perciò, consente di optare se applicare un prezzo basso, alto o equilibrato al bene in trattazione, ma se si decide per una tariffa ingiusta, tale *iniquitas* sarà prima di tutto il risultato di una scelta libera operata dalla volontà in una direzione di *non*

310 *Conf.*, VII, 16, 22.

Bene che, però, risulterà sempre non un “qualcosa”, dunque, ma un “come” realizzato (in maniera operativa, agente, e non sostanziale) dalla libertà creaturale, in quell’ambito di “residenzialità”, come si è detto poco sopra, che è la volontà stessa. Questo è il peccato; questo il comportamento che sarà giudicato e sanzionato da Dio secondo le parole dell’apostolo Paolo³¹¹, che Agostino riporta nel testo del *De Natura Boni*, questa volta senza approssimazioni rispetto al testo gerolimino³¹².

E allora, la volontà della creatura, quindi, può sicuramente commettere peccato, ma essendo, però, quest’ultimo, un qualcosa di contro natura, ecco che si rivela totalmente estraneo alla Divinità: esso è un prodotto di “derivazione secondaria” che è proprio della creatura e non del Creatore il quale, quindi, non ne potrà mai condividere gli effetti degenerativi o (per usare le parole di Agostino) inquinanti. E quando il filosofo parla delle creature, le intende sempre tutte; egli, infatti, prende ad esempio i passi di Paolo in cui si descrivono ed esaltano le funzioni del corpo umano³¹³, accogliendoli come metafora utile a sostenere che

³¹¹ Rm 2, 3 – 6. Testo in Vulg: «*Existimas autem hoc o homo qui iudicas eos qui talia agunt et facis ea quia tu effugies iudicium Dei an divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis ignorans quoniam benignitas Dei ad paenitentiam te adducit secundum duritiam autem tuam et inpaenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei qui reddet unicuique secundum opera eius*».

³¹² DNBCM – Zycha, c. 29, 23 – 28, p. 868 e 1 – 3, p. 869.

³¹³ 1Cor 12, 18; 1Cor 12, 24 – 27. Si riporta l’intero passo così come lo si trova in Vulg.: «*Nunc autem posuit Deus membra unumquodque eorum in corpore sicut voluit quod si essent omnia unum membrum ubi corpus nunc autem multa quidem membra unum autem corpus non potest dicere oculus manui opera tua non indigeo aut iterum caput pedibus non estis mihi necessarii sed multo magis quae videntur membra corporis infirmiora esse necessariora sunt et quae putamus ignobiliora membra esse corporis his honorem abundantiore circumdamus et quae inhonesta sunt nostra abundantiore honestatem habent honesta autem nostra nullius egent sed Deus temperavit corpus ei cui deerat abundantiore tribuendo honorem ut non sit scisma in corpore sed id ipsum pro invicem sollicita sint membra et si quid patitur unum membrum conpatiuntur omnia membra sive gloriatur unum*».

l'ordine lodato dallo stesso Apostolo delle Genti in questa parte dei suoi scritti, non riguarda solo gli uomini, ma tutti gli esseri animati, indipendentemente dalle loro nature specifiche e dalle dimensioni loro accordate:

Hoc autem, quod sic in modo et specie et ordine membrorum carnis laudet apostolus, in omnium animalium carne invenis, et maximorum et minimorum, cum omnis caro in bonis terrenis ac per hoc minimis deputetur³¹⁴.

Si ritorna, così, a quello che oramai dobbiamo, almeno in questa sede, considerare il tema cosmologico della “volontà” di cui son dotati tutti i viventi anche se, in questo frangente, Agostino lo usa per dimostrare come da Dio derivino solo beni, pure se si sta trattando di quelli più infimi, terreni e mortali:

Quia vero et minima bona, hoc est terrena atque mortalia ipse fecit³¹⁵.

Si fa salvo, logicamente, il valore aggiunto del Libero Arbitrio che riguarda le creature superiori (la volontà è qualità primaria nelle creature inferiori, per le quali da esse deriva l'eventuale responsabilità). La volontà stessa, invece, è qualità secondaria per le creature superiori come gli angeli e gli uomini, di cui si è detto precedentemente. Questi, infatti, pagano per le scelte determinate dalla capacità più importante (il Libero Arbitrio), proprio perché questa differenzia, ulteriormente, le sostanziali sfumature gerarchiche esistenti tra le nature create.

membrum congauent omnia membra vos autem estis corpus Christi et membra de membro».

³¹⁴ DNBCM – Zycha, c. 30, 19 – 23, p. 869.

³¹⁵ DNBCM – Zycha, c. 30, 10 – 11, p. 869.

Il fatto che il peccato, quell'errore che tende a scardinare e disarticolare l'armonia cosmica, sia determinato dall'azione innescata per il tramite della volontà della creatura (nel caso di quelle inferiori), o, peggio, del cattivo uso del Libero Arbitrio da parte della creatura superiore qual è quella umana o angelica, introduce l'altro tema fondamentale di questo segmento del *De Natura Boni*: quello relativo alla punizione e remissione della colpa.

§ 10: Punizione e remissione della colpa.

E' evidente che solo a Dio spetta il compito di punire o condannare i peccatori; va, quindi, richiamata l'attenzione sulla parola *donantur* usata da Agostino all'inizio del cap. XXXI, non solo per il suo valore semantico, ma anche e specialmente, per quello teologico³¹⁶. In effetti, il problema non risiede tanto nel commettere dei peccati (fatto non sorprendente nelle nature imperfette) quanto, piuttosto, in come tali comportamenti negativi si pongano in relazione a Dio. E' interessante osservare che Agostino non rifletta sulla "possibilità" di perdonare i peccati da parte di Dio; anzi, non ne fa alcun cenno. Il filosofo, dunque, sottintende il fatto che sia sempre indiscutibile il perdono delle colpe commesse, da parte dell'immensa misericordia della divinità. La questione della misericordia, dunque, non è tanto sullo scontato perdono ma, appunto sul "condono" (come il significato latino del verbo *dono* suggerisce), cioè sulla cancellazione della colpa e annessa pena, quindi sull'eliminazione delle giuste conseguenze in cui incorre chi pecca. Non è difficile individuare in questo *tòpos* del pensiero agostiniano (poiché esso non è presente solo nel *De Natura Boni*), i fondamenti teologici della dottrina cattolica relativa alle indulgenze spirituali e, conseguentemente, al Purgatorio così come poi verranno fissandosi nei canoni dei concili fiorentino, tridentino e Vaticano II³¹⁷; è d'obbligo

³¹⁶ DNBCM – Zycha, c. 31, 28, p. 869.

³¹⁷ Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, ed. it. Torino 2006. Per le fonti cf.: concilio ferrarese – fiorentino del 1438, in cui si rimanda a: *Decretum pro Graecis*, Denz. 693 (1305); la sintesi dei lavori in JEDIN, *Breve Storia dei cit.*, 117-119; per il Concilio di Trento, si rimanda a: FRANZEN, *Breve storia della cit.*, pp. 302

però, segnalare che la concezione del Purgatorio come luogo oltre tombale, non è una nozione agostiniana che gli resta estranea, poiché essa nasce e si codifica nel medioevo. La fonte cui attinge Agostino, invece, probabilmente, è biblica e relativa, ancora una volta, alle storie dei Maccabei³¹⁸.

L'immensa misericordia di Dio, dunque, è scontato che perdoni i peccati, ma fa anche molto di più: li condona per quello che riguarda la pena (espiabile in tutto o in parte, e sempre rimessa in presenza di buona volontà). Chi si converte e si pente, insomma, può anche non incorrere in conseguenze, visto che esse sono assorbite dal sacrificio dell'Agnello. Questa complessa procedura soteriologica, dunque, passa inevitabilmente per il Figlio, e Agostino si affretta a precisarlo citando copiosa letteratura neo-testamentaria sull'argomento (oramai, siamo nella seconda parte dell'opera dove, come si è detto in precedenza, i riferimenti biblici cominciano ad aumentare in modo esponenziale)³¹⁹.

Compiere il male, perciò, in quanto frutto della libera scelta della creatura, nonostante tutto, può essere sempre perdonata e condonata, con la conseguenza che Dio non ammette il male stesso, ma consentendo che il *non bene* si verifichi, non ne impedisce il suo consumarsi proprio per non violare la libertà del creato. Il suo atteggiamento rispettoso delle

– 311; cf. pure AA. VV., *Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, in «I documenti del Concilio Vaticano II», capp. 49, 50 e 51, Roma 1968, pp. 213 – 218.

³¹⁸ 2Mac 12, 46; così in Vulg.: «*Sancta ergo et salubris cogitatio pro defunctis exorare ut a peccato solverentur*». In BG: «Perciò egli fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato». Questo aspetto è fondamentale per Agostino, il quale vi torna, più tardi anche nella sua opera dedicata al culto dei morti. Cf. *De cura pro mortuis gerenda liber unus*, in AGOSTINO, *Opere cit.*, Morali Pastoral, 1, 3.

³¹⁹ Rm 11, 33; Gv 20, 21; Rm 5, 8 – 10; Rm 3, 5; Rm 11, 22. Altri riscontri meno diretti in Sal 139, 6 - 17; Gb 15, 8; Gv 17, 18; Mt 28, 19; Mc 16, 15; Rm 8, 32; Gv 15, 13; 1Gv 4, 10; 1Gv 4, 19; 1Ts 1, 10; 2Cor 5, 18 – 21.

scelte delle creature, è certo dettato da motivi imperscrutabili, ma anche da premura educativa e, a volte, sanzionatoria. Anche in questo caso si ricorre alla Sacra Scrittura come punto di riferimento: libro dei Proverbi, lettere di Paolo, la storia di Giobbe, aiutano Agostino a spiegare, ad esempio, perché Dio permetta la tirannia: infatti, l'autorità (buona o cattiva che sia) esiste perché la divinità lo permette, e anche un cattivo governante, spesso, può essere tollerato come punizione per la malvagità del popolo su cui comanda. Oppure, si tollerano poteri cattivi per mettere alla prova la fede dei giusti. Dio, insomma, tollera ciò che non giustifica e che è estraneo alla sua natura, ma lo fa per uno scopo³²⁰.

Nemmeno gli angeli si sottraggono alla regola:

Quia vero et ipsi mali angeli non a deo mali sunt conditi, sed peccando facti sunt mali³²¹.

Gli angeli stessi, infatti, non vengono di certo creati malvagi, ma possono diventarlo praticando la qualità agente del rifiutare quella perfezione di cui, comunque, a vario titolo, sono parte, optando per un bene minore. E qui, evidentemente, Agostino introduce anche il tema dell'Inferno e dell'eternità delle pene (argomento che si tratterà diffusamente nel successivo paragrafo, ma che qui si propone in modo introduttivo)³²². Su quest'argomento, l'Ipponate tornerà, in modo più

³²⁰ Prv 8, 15 – 16; Rm 13, 1; Gb 34, 30; Os 13, 11. Altri riferimenti scritturali connessi alla tematica, ma non citati da Agostino: Is 11, 2 – 5; Ger 23, 5; 1Re 3, 4 – 15; Sir 10, 4; Mt 22, 16 – 21; 1Tm 2, 12; Tt 3, 1; Pt 2, 13 – 15; Sap 6, 3; Ger 27, 5; 1Sam 8, 5; 1Sam 8, 7 – 22; Os 10, 15.

³²¹ DNBCM – Zycha, c. 33, 12 – 13, p. 871.

³²² Sul problema cf. VORGRIMLER, *Storia dell'Inferno* cit., spec. le pp. 125 – 140.

esaustivo e maturo nella *Civitas Dei*, ma specialmente nell'*Enchiridion*³²³.

Item quia peccatum vel iniquitas non est appetitio naturam malarum, sed desertio meliorum, sic in scripturis invenitur scriptum: omnis creatura dei bona est³²⁴.

Il XXXIV capitolo del *De Natura Boni*³²⁵, sembrerebbe una ridondanza superflua di un concetto più volte espresso: quello, cioè, del male e del peccato come desiderio di nature inferiori, scelte in luogo di quella suprema. In realtà, si tratta di una riproposizione concettuale solo apparente. E' vero che tale pensiero è stato più volte sottolineato in precedenza, ma in questo frangente lo si fa prescindendo prima di tutto dal solo apparato logico, per confermarlo con l'autorevole suggello della prima epistola paolina a Timoteo; Agostino, dunque, rimette in campo la sua collaudata strategia consistente nel confermare per una seconda via più "teologica" (grazie all'apparato scritturale, di per sé autorevole per provenienza divina), quanto già dimostrato in sede logico-filosofica. Secondariamente, ribadire nuovamente tale concetto cardine, è di ausilio all'Ipponate per introdurre il controverso problema della colpa originale, per giustificarlo e inquadrarlo nel suo discorso più ampio sull'inesistenza del Male. Se, infatti, Dio crea solo nature buone, come si può giustificare

³²³ S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *Enchiridion ad Laurentium de Fide Spe et Charitate liber unus*, in «Migne PL», 40, coll. 231 - 290. Come commento all'opera, si rimanda a: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *Enchiridion de Fide spe et caritate. Handbüchlein über Glaube Hoffnung und Liebe*, testo, commento e trad. a c. di J. Barbel, Düsseldorf 1960.

³²⁴ DNBCM – Zycha, c. 34, 4- 6, p. 872; la citazione Agostino la trae da Paolo, 1Tm 4, 4, con riferimento anche al Genesi, come si vedrà più avanti.

³²⁵ IdM: «*Peccatum non est malae naturae appetitio, sed melioris desertio*»; cf. DNBCM – Migne, c. XXXIV, col. 562.

l'esistenza dell'albero del frutto proibito nel giardino dell'Eden, da cui prende il via il doloroso problema del peccato originale? Agostino che, in questa sede, affronta la questione con sintetiche asserzioni, le mette a punto, tuttavia, in base ad una serie di valutazioni che, verosimilmente, egli stesso ha elaborato perché si ottenesse una quantomeno convincente messa a fuoco della controversa problematica, e così traducibile:

1) Dio comanda ad Adamo esclusivamente di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del Bene e del Male, sottolineando la conseguenza perniciosa per il genere umano dell'eventuale disobbedienza (la Morte).

2) Dio riferisce di conseguenze negative ad un atto, ma non parla di un'intrinseca negatività dell'albero³²⁶; dunque, qual è lo sbaglio in sé di tale comportamento? Il frutto in quanto tale non è il peccato; raccoglierlo è la disubbidienza a un presupposto: Dio concede a tutti la conoscenza (ad Adamo, infatti, dà la possibilità di riconoscere le specie create e nominarle³²⁷), ma l'errore umano consiste nel fatto che la violazione della norma, la "tentazione continua" (cioè quell'arroganza che permane nel seme di Adamo e si perpetua nelle successive generazioni), si concretizzi nell'idea di poter attingere alla conoscenza, prescindendo da Dio e fuori dal suo controllo.

3) Se è "albero della conoscenza", allora esso dovrebbe riferirsi alla comprensione di "qualcosa" (Bene e Male) e, quindi, questo presupporrebbe l'esistenza ontologica di entrambi i principi.

³²⁶ Gn 12, 16 – 17; ne riferisce indirettamente anche Paolo, come si evince dal testo di Vulg., Rm 6, 21 - 23: «*Quem ergo fructum habuistis tunc in quibus nunc erubescitis nam finis illorum mors est nunc vero liberati a peccato servi autem facti Deo habetis fructum vestrum in sanctificationem finem vero vitam aeternam stipendia enim peccati mors gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro*».

³²⁷ Gn 2, 19 – 20.

4) Agostino, tuttavia, sa che la conoscenza del Bene e del Male, in realtà introduce alla sapienza di un “qualcosa” per il primo caso (Il Bene), e solo di una dinamica agente (azione) per quello che riguarda il Male: anche per altri aspetti della natura, infatti, è possibile fare esperienza di “azione” alla quale, però, non corrisponde necessariamente, un “quid” di ontologicamente riconoscibile. Quindi, il fatto che vi sia una conoscenza del Bene e del Male, non rende automaticamente esistente come essenza in sé, quest’ultimo. Insomma, la conoscenza del Bene non presuppone il Male, ma anche la sola conoscenza del primo principio, comporterebbe di per sé la conoscenza del *non bene* quale rifiuto del bene (non del male come qualcosa di sostanziale).

5) Lo stesso comando viene riferito anche ad Eva; ella stessa, alla tentazione del serpente, ribatte in un primo momento con la descrizione della natura della punizione che li aspetterebbe in caso di violazione; anche dalle sue parole non si evince alcuna negatività intrinseca dell’albero posto al centro del giardino dell’Eden³²⁸.

6) L’albero che, dunque, in sé stesso non ha alcuna essenza cattiva, “produce”, tuttavia, una conoscenza suprema, in cui l’eventuale negatività è determinata dal modo in cui tale sapienza viene acquisita, cioè con la disobbedienza. Quest’ultima, infatti, presuppone un arbitrio che esclude la responsabilità dell’oggetto ma non quello del soggetto agente. Anche una spada (nonostante gli scopi per cui viene fabbricata) non è in sé cattiva se nessun terzo la utilizzerà mai per nuocere a qualcuno: paradossalmente, una spada nata per uccidere, potrebbe non fare mai del male se non utilizzata, a differenza di altri oggetti molto più

³²⁸ Gn 2, 2 – 3.

comuni e fabbricati per scopi ben diversi che, tuttavia, se usati da una cattiva volontà agente, possono nuocere più di un'arma.

7) La disobbedienza ha di per sé un fine cattivo (anche lo scopo, tuttavia, non è ontologicamente ammissibile); con essa, infatti, si mira a raggiungere la parità con Dio³²⁹, rifiutando la propria natura, per tentare di raggiungerne una che non appartiene alla creatura. La disobbedienza, dunque, si pone, di fatto, come l'azione che dovrebbe mirare al riempimento di quel sempre infinito divario, "vuoto", che distingue la retta-Dio dalla semiretta-Uomo.

Omni creatura dei bona est, ac per hoc et omne lignum quod in Paradiso deus plantavit utique bonum est. Non ergo malam naturam homo appetivit, cum arborem vetitam tetigit, sed id, quod melius erat, deserendo factum malum ipse commisit. Melior quippe creator quam ulla creatura, quam condidit: cuius imperium non erat deserendum, ut tangeretur prohibitum quamvis bonum, quoniam deserto meliore bonum creaturae appetebatur, quod contra creatoris imperium tangebatur³³⁰.

Insomma, anche l'albero proibito sarebbe, in ogni caso, un bene in sé e non un male (del resto, nemmeno il serpente in quanto tale o come simbolo, lo è³³¹). Se così non fosse, non potrebbe esistere nemmeno il

³²⁹ Addirittura un "anteporsi a Lui" come ebbe a dire San Massimo: MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*, in «Migne PG», 91, 1156C.

³³⁰ DNBCM – Zycha, c. 34, 6 – 14, p. 872. La citazione al rigo 6 del testo di Zycha, è tratta da Gn 2, 8 – 9.

³³¹ Quando il popolo d'Israele, durante la traversata nel deserto, è punito da Dio che invia serpenti a far strage nell'accampamento, Mosé implora perdono e salvezza che la divinità concede con un simbolo concreto: un serpente di bronzo issato su un'antenna che, se guardato dalla vittima dopo il morso, annullava gli effetti del veleno e preservava dalla morte. Cf. Nm 21, 8 – 9; in Vulg.: «*Et locutus est Dominus ad eum fac serpentem et pone eum pro signo qui percussus aspexerit eum vivet*». Nel Vangelo (Gv 3, 14 - 15), Cristo è paragonato al serpente che, elevato da terra sulla croce, attira a sé tutte le cose, e chi volge lo sguardo al crocefisso è, di

peccato originale, in quanto oggi nessuno potrebbe commetterlo toccando una cosa che non c'è più (se mai c'è stato, considerato il valore totalmente allegorico del racconto di Genesi). Il peccato originale non ha consistenza oggettuale, dunque, ma è semplicemente il fattore agente (dinamica, azione) della disubbidienza generata dalla superbia. Il male d'origine, perciò, è un qualcosa da cui l'uomo dovrà sempre essere emendato fin dalla sua nascita col sacramento dei catecumeni (battesimo) perché l'intera umanità intesa come *massa damnationis*, tutti gli uomini e in ogni epoca, avranno la pretesa di penetrare il mistero del Bene e del Male con la presunzione non solo di indagarlo, ma di possederlo (cosa possibile solo a Dio)³³².

Il capitolo XXXV riveste importanza fondamentale nell'economia dell'opera. In esso, infatti, Agostino scioglie esaurientemente tutta la tematica sul peccato originale (così caro alla polemica manichea), sgombrando il campo dalle accuse più superficiali rivolte alla Chiesa riguardo tale dottrina e cioè: o Dio è ingiusto, perché fa ricadere sulle generazioni successive incolpevoli, certe scelte sbagliate operate dal libero arbitrio di chi le ha precedute nel tempo; oppure, davvero va presa in considerazione l'esistenza (come affermavano i seguaci di Mani) di un principio opposto al quale riconoscere quanto meno un "campo di pertinenza" ben delimitatosi già all'esordio dell'uomo sulla terra; un perimetro all'interno del quale, l'azione del principio buono è perlomeno limitata, se non preclusa, una volta che la creatura abbia, eventualmente,

fatto, salvato; in Vulg.: «*Et sicut Moses exaltavit serpentem in deserto ita exaltari oportet Filium hominis ut omnis qui credit in ipso non pereat sed habeat vitam aeternam*». Il serpente di bronzo salva il corpo; persino in natura, dal veleno del rettile se ne ricava l'antidoto, e Cristo, com'esso elevato in alto, salva l'anima.

³³² Non è, forse, quello che ogni giorno pretende un certo scientismo, come confermano anche i più recenti documenti pontifici sull'argomento? Cf. JOHANNES PAULUS PP. II, *Fides et Ratio*, lettera enciclica, Città del Vaticano 1998.

optato per il valicamento della sottile linea d'ombra -in direzione del lato oscuro- che separa i due ambiti; del resto, se è esistito nel giardino dell'Eden un "albero della conoscenza del Bene e del Male", avendo la conoscenza stessa ragione d'esistenza in un oggetto di studio, allora bene e male sono un "qualcosa" di analizzabile per i quali, conseguentemente, si deve ammettere esistenza ontologica e, quindi, la loro creazione da parte di Dio o di un Dio negativo se ci si ostina a sostenere che dal Sommo-Bene può provenire solo il Bene. Agostino, ancora una volta, respinge questa ipotesi spiegando con precisione cosa vada inteso per "albero della conoscenza del Bene e del Male" (e non "albero del Bene e del Male", come spesso si semplifica³³³).

Si prendano in esame alcuni elementi. La tentazione del serpente è rivolta al genere umano e non anche alle altre specie animali, a dimostrazione che queste dinamiche riguardano i possessori di un'anima razionale. Come si è visto in precedenza, infatti, anche le creature fornite di sola volontà possono commettere delle colpe legate al comportamento individuale: tornando al già preso in considerazione esempio biblico, il bue lapidato è quello che ha ucciso il padrone, ma il bue in sé, non è considerato né buono né cattivo. Insomma, non è possibile assegnare una colpa collettiva ad esseri dotati di sola volontà, ma solo sottolineare responsabilità individuali. Queste specie, evidentemente inferiori, devono obbedienza alle creature dotate di volontà e razionalità e non a caso Dio conferisce, a queste ultime, la facoltà di asservire le bestie,

³³³ Gn 2, 9. Così in Vulg.: «*Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave lignum etiam vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali*» e in BG: «Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male».

usare le piante per vari scopi e assegnare i nomi a tutte le cose, viventi e non (ecco perché l'errore di Eva è persino più grave di quello di Adamo: la donna ascolta il consiglio fraudolento di una bestia, il serpente, sul quale, invece, avrebbe dovuto esercitare il controllo). Dunque, gli animali devono all'*uomo-creatura razionale* obbedienza; e se ciò non avviene questi ne scontano le conseguenze (la lapidazione del bue, ad esempio). L'ordine naturale e giusto del cosmo presuppone, quindi, come elemento di opposizione al caos, l'obbedienza. E' chiaro che, a questo punto, lo stesso principio deve valere anche per la creatura razionale che dovrà obbedienza e sottomissione al Creatore e, in caso di infrazione, giungerà la conseguente e giusta sanzione. Come, infatti, l'essere dotato di volontà non ha autorità su di sé, così la creatura razionale non può disporre totalmente del suo essere ma dovrebbe sottomettersi a Dio, ferma restante la sua libertà di fare o meno questa scelta decidendo, quindi, per la sua salvezza o la sua dannazione:

Ad hoc enim et prohibuerat, ut ostenderet animae rationalis naturam non in sua potestate, sed Deo subditam esse debere et ordinem suae salutis per oboedientiam custodire, per inoboedientiam corrumpere³³⁴.

Come si è già specificato, l'albero che, insieme a quello della Vita, si trova al centro del giardino dell'Eden non è quello del "Bene e del Male", ma della "conoscenza del Bene e del Male". In effetti, l'inganno del serpente è costituito dall'indurre l'uomo a credere che, mangiando il frutto proibito, egli si sarebbe reso simile a Dio nel possesso della conoscenza dei due principî; al contrario, la disobbedienza sortisce, come unico effetto, l'introduzione della sanzione prevista: sostentamento

³³⁴ DNBCM – Zycha, c. 35, 17 – 20, p. 872.

con fatica, malattia, morte. L'unica conoscenza che l'uomo avrebbe acquisito disobbedendo (oltre al pudore per la sua nudità) è la differenza intercorrente fra il bene della sottomissione a Dio (il cui premio era costituito dalla conservazione dello stato edenico) e il male della disobbedienza con le relative sanzioni già elencate:

Hinc et arborem, quam tangi vetuit, sic appellavit “dinoscentia boni et mali”, quia cum eam contra vetitum tetigisset, experiretur poenam peccati et eo modo dinosceret, quid interesset inter oboedientiae bonum et inoboedientiae malum³³⁵.

Ora, mentre negli animali la disobbedienza si può verificare solo per reazione istintiva (come quella conservativa, ad esempio), nella creatura razionale essa è scelta, voluta, predeterminata³³⁶. Per questa ragione, la colpa diviene originaria e collettiva non per imitazione, ma per “propagazione”³³⁷: ogni uomo che nasce, infatti, da subito è tentato, per tutta la vita, di mangiare il frutto proibito. E, dunque, il frutto dell'albero della “Conoscenza del Bene e del Male” non è un qualcosa di per sé negativo, perché sarebbe stoltezza considerarlo in tal modo, dato che una cosa del genere non la si potrebbe dire nemmeno per una pianta spinosa: (gli aculei servono per la difesa passiva dell'organismo vegetale, ma anche a trattenere più umidità nei climi torridi e, casomai, dal punto di

³³⁵ DNBCM – Zycha, c. 35, 20 – 24, p. 872.

³³⁶ Anche nella dottrina cattolica successiva, infatti, elaborata sulla traccia tomista e relativa agli elementi costitutivi del peccato, vediamo che essi sono: *materia grave, piena coscienza e deliberato consenso*; in mancanza anche di uno solo di questi momenti, il peccato stesso non si concretizza. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, ediz. Leonina, I – II, 88, 2. AA. VV., *Catechismo della Chiesa Cattolica - Il peccato*, parte III, sez. I, art. 8, IV, 1857, Città del Vaticano 1993, p. 470.

³³⁷ IBIDEM, parte I, sez. II, § 7, IV, 419, p. 118. Il concetto è ripreso dal Breve Apostolico di PAOLO PP. VI, *Credo del popolo di Dio*, 16 (cit. nella stessa ediz.).

vista agostiniano, essi collaborano alle giuste punizioni senza essere necessariamente, per questo -in quanto legati anch'essi a *modo, specie e ordine-*, dei *mali in sé*³³⁸):

Habent enim et tales herbae modum et speciem et ordinem suum, quae quisquis sobrie consideraverit, laudanda reperiet³³⁹.

Insomma, alla fine ritorna il concetto fondamentale che è male, quindi *non bene*, l'atto compiuto e non la natura che ne è coinvolta. Bene e Male nelle loro differenze (solo agenti, nel secondo caso) si incrociano nell'albero collocato al centro dell'Eden, ma solo perché il male è posto in essere dal cattivo uso del bene:

Sed ei naturae ista mala sunt, quam peccati merito sic coherceri oportebat. Non est ergo, ut dixi, peccatum malae naturae adpetitio, sed melioris desertio et ideo factum ipsum malum est, non illa natura, qua male utitur peccans. Malum est enim male uti bono³⁴⁰.

E Agostino allarga ulteriormente il concetto: il Male non esiste e non esisterà mai per il fatto che tutte le cose sono buone, e lo sono in ragione della loro *misura, forma e ordine*:

Proinde si custodiant omnes naturae modum et speciem et ordinem proprium, nullum erit malum³⁴¹.

³³⁸ Gn 3, 7 – 19. Vulg.: «Ad Adam vero dixit quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno ex quo praeceperam tibi ne comederes maledicta terra in opere tuo in laboribus comedes eam cunctis diebus vitae tuae spinas et tribulos germinabit tibi et comedes herbas terrae, in sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris».

³³⁹ DNBCM – Zycha, c. 36, 2 – 4, p. 873.

³⁴⁰ DNBCM – Zycha, c. 36, 4 – 8, p. 873.

³⁴¹ DNBCM – Zycha, c. 37, 13 – 14, p. 873.

Un'obiezione importante elaborata, probabilmente, anche in ambiente manicheo, riguarda proprio l'aspetto della punizione per il peccato originale, che è la morte. Essa, comminata come sanzione, è sicuramente un "qualcosa" ed è, a parere degli oppositori di Agostino, realmente un "male"; dunque, la morte è un "qualcosa di male", ergo...il male esiste, e se esiste, qualcuno deve averlo creato; e se non può averlo fatto il Sommo Bene, allora si deve presupporre l'esistenza anche di un principio opposto. In forza di cosa si poteva affermare questo? Probabilmente con una lettura capziosa o semplicemente errata, di alcuni passi della Scrittura. In proposito, alcune parole del Libro della Sapienza sembrerebbero inequivocabili³⁴²: la morte è sicuramente un qualcosa di esistente, quindi, come potrebbe non essere stata creata da Dio? E' possibile una tale contraddizione che porterebbe argomenti utili alla causa manichea? Forse il punto sta, anche in questo caso, nel voler considerare la morte come un "quid", piuttosto che una "conditio" agente in ciò che è vivente. Il fatto è che se si volesse dare una spiegazione del mistero della morte solo in termini teologici ed ontologici, ogni conclusione apparirebbe debole, insoddisfacente e, comunque, sempre attaccabile; proprio in questo risiede l'importanza capitale del *De Natura Boni*: in quest'opera la spiegazione più plausibile al quesito poc'anzi avanzato, è quello che tenta una soluzione spostandosi, come altre volte accaduto, sul piano cosmologico:

³⁴² «*Quoniam Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum creavit enim ut essent omnia et sanabiles nationes orbis terrarum et non est in illis medicamentum exterminii nec inferorum regnum in terra iustitia enim immortalis est*». Cf. Vulg., Sap 1, 13 – 15. In BG: «Perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli, infatti, ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte».

1) Se pure la morte (sul piano cosmologico) fosse un “qualcosa”, essa comunque non sarebbe necessariamente un “male” (potrebbe, ad esempio, liberare l’uomo da un’esistenza di dolore, costellata di sofferenze e delusioni). Essa, quindi, in un caso del genere, non risulterebbe nemmeno di natura punitiva, ma conseguenza finale di ciò che la precede e che è essa stessa la vera, eventuale punizione (cioè la malattia e il dolore).

2) La morte non arriva insieme alla creazione, ma subentra dopo la disubbidienza, quindi è contro-natura; i passi biblici richiamati in precedenza ma anche in altri, fanno inequivocabilmente intendere che l’uomo è chiamato all’eternità e all’incorruttibilità. Quindi, ciò che, eventualmente, fosse contro-natura, non è da Dio, il quale è artefice, invece, della Natura³⁴³. La morte è ineluttabilmente calata nel mondo per l’azione malvagia del demonio. Essa, tutt’al più, sarebbe opera del Maligno il quale ha potere di creare cose (e quelle che vengono da lui non possono che essere malvagie); ma questa sua capacità di creare nature negative, non lo parifica a Dio e, quindi, non avalla la tesi di un principio del Male pari e contrario al Sommo Bene, come pretendevano i manichei. Il Male (cioè il *non Bene*) è meno del Bene e, quindi, essendo imperfezione, non può essere derivazione del Sommo Bene, ma può essere realizzato dal demonio, che è, a sua volta, meno di Dio.

3) La morte, sul piano cosmologico, è solo l’interruzione biologica della vita terrena; per il corpo, essa rappresenta l’inizio di una serie di trasformazioni materiali. Per l’anima, invece, altro non è che l’immediato, istantaneo momento di passaggio ad una diversa condizione

³⁴³ Sap 2, 23. Vulg.: «*Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum*». E ancora, Sap 3, 4. Vulg.: «*et si coram hominibus tormenta passi sunt spes illorum immortalitate plena est*».

(di beatitudine o dannazione), ma sicuramente non consistente in uno sprofondamento (nemmeno temporaneo) in una condizione di “nulla” poiché, in questo caso, sarebbe chiamato in causa il *non-essere* che, però, è sempre impossibile sul piano metafisico. Il dubbio su quest’alternativa compare anche nel pensiero di Seneca: «Mors quid est? Aut finis aut transitus»³⁴⁴.

4) Già per Plotino la morte non è il male, poiché la vita e l’anima risultano libere dalle zavorre negative dell’esistenza terrena, solo dopo che è intervenuta la morte stessa³⁴⁵. Dunque, Dio non ha creato la morte ontologicamente intesa (poiché essa è *fine-vita* o, se si preferisce, l’inizio di una serie di fenomeni trasformativi, se ci si ferma al piano biologico); ma essa è permessa come condizione agente, punizione conseguente al peccato originale, e onnicomprensivamente sintetizzata in questo vocabolo di più immediata intellegibilità con cui si va ad intendere una vasta gamma di “azioni” attraverso le quali si definisce la fine di un’esistenza e l’inizio di un’altra.

³⁴⁴ SEN., *Epist.*, LXV, 24.

³⁴⁵ PLOT., *Enn.*, I 7, 3.

§11 – Natura delle pene ultraterrene: eternità o interminabilità?

Per dare forza ulteriore alle sue ragioni, il nostro vescovo di Ippona non esita ad affermare che, addirittura, il fuoco eterno che attende come punizione i reprobì, non è affatto un *male in sé*³⁴⁶, proprio per la sua natura di elemento creato:

Nam nec ipse ignis aeternus, qui cruciaturus est impios, mala natura est...

E questo per la solita ragione che riguarda tutti gli elementi creati, non esclusi quelli metafisici:

habens modum et speciem et ordinem suum nulla iniquitate depravatum.

La natura “cattiva” del fuoco eterno, quindi, è tale solo a partire dal punto di vista dei dannati che sono costretti a subirne le conseguenze dolorose; dal che ne consegue che l’effetto del fuoco (e non la sua sostanza in sé) provoca quella sofferenza -risultato dell’azione- che è la vera punizione:

Sed cruciatis est damnatis malum, quorum peccatis est debitus. Neque enim et lux iusta, quia lippos cruciat, mala natura est³⁴⁷.

Chiariamo con tre quesiti.

³⁴⁶ IdM: «*Ignis aeternus malos crucians non malus*». Cf. DNBCM – Migne, c. XXXVIII, col. 563.

³⁴⁷ DNBCM – Zycha, c. 38, 22 – 24, p. 873.

- 1) Qual è, dunque, la natura di questo fuoco che, naturalmente, è metafisico?
- 2) Quale tipologia investe la sua qualità essenziale?
- 3) Per quale motivo esso non può essere considerato un *male in sé*? Cominciamo proprio da questo punto.

Il fuoco eterno resta un *bene-in-sé* perché è un elemento creato (quindi derivato dal sommo Bene), mentre ciò che lo considererebbe un male è la riflessione che scaturisce dal punto di vista di chi è costretto a subirne l'azione come pena da scontare; e anche in questo caso, il male non starebbe nel fuoco in quanto tale, ma nel fattore agente del calore che produce. Chi, al contrario, non è nella condizione di coloro i quali subiscono gli effetti del fuoco perché non destinati alla punizione, addirittura non considereranno un male né il fuoco né, tantomeno, i suoi effetti: chi è coinvolto in un delitto, si dà alla macchia e cerca di evitare la cattura da parte delle autorità preposte; anche se viene arrestato tenterà di sottrarsi all'azione agente conseguente (la pena) in ogni modo: partendo dalle strategie processuali per finire con i tentativi di fuga. Fatto sta, che, benché meritato, il castigo previsto resta un male agli occhi del reo. Ben diversa la valutazione del cittadino onesto, che considera come un bene la pena da scontare destinata al criminale e tutte le strategie messe in atto dalle autorità preposte, per applicarle pienamente. Le leggi e le sanzioni che si applicano in caso di infrazione, sono garanzia di assicurazione dell'ordine sociale per il cittadino onesto e, dunque, conseguentemente, del bene civile. Perciò, il fuoco eterno va preso in considerazione come *male relativo* in quanto negativo per chi ne subisce le conseguenze. Ma, in questo caso, il concetto di "relativo" diventa di fondamentale importanza; proprio perché mancante di

assolutezza, il fuoco che tormenterà i dannati non può essere considerato davvero un male, ontologicamente parlando (basti ricordare quanto già affermato in precedenza sulla mela: buona per l'uomo se matura, "cattiva" se marcia ma ancora idonea per nutrire creature inferiori o diventare concime). Un male relativo, quindi, semplicemente "non è" proprio per questa sua caratteristica. A questo punto la questione potrebbe essere ribaltata sostenendo che anche il *bene-fuoco*, in questa particolare fattispecie, è positivo solo per chi non ne subisce le conseguenze e, quindi, sarebbe a sua volta bene relativo; ma qui la questione è diversa: reprobri e pii esprimono giudizi relativi e opposti, la somma dei quali, però, si trasforma in un concetto assoluto che fa del fuoco ultraterreno un "qualcosa" di esistente, di appartenente al creato (benché collocato nella dimensione non materiale) e, dunque, automaticamente un elemento creato da Dio quindi, inevitabilmente "buono", in quanto voluto dal Sommo Bene. Ed è (come nel caso della mela) la sua destinazione d'uso che ne fa un elemento positivo. Ciò che rende qualunque elemento sempre positivo, è il concetto di base che ne ha determinato scopo e, quindi, esistenza: la corda nasce dal concetto positivo del "legare", con cui, all'alba dei tempi, si comprese la positiva necessità di intrecciare, ad esempio, fibre vegetali grazie alle quali tenere uniti i pali con cui l'uomo realizzò le strutture abitative delle società primitive; il "legare" resta un elemento positivo, mentre altro è usare la corda, ad esempio, per impiccare (e persino in questo caso limite, ci si dovrebbe chiedere se si sia davanti a un abuso, o alla comminazione di una sentenza capitale, in cui una legge, più o meno condivisibile, giustifichi l'atto).

Il secondo quesito riguarda la qualità essenziale di questo fuoco eterno.

Da che cosa potrebbe essere costituito? E per quale motivo è così importante scoprirlo? Se, infatti, parliamo di “fuoco eterno”, lo descriviamo con caratteristiche pericolosamente prossime a quelle della Divinità; Agostino, quindi, si trova pressato dalla necessità di marcare delle differenze tra i due piani. Per il nostro filosofo, questo fuoco immateriale, pur essendo eterno (ma più avanti preciserà che il termine da usare per maggior correttezza e comprensione dovrebbe essere “interminabile”) è soggetto a mutabilità, ed è proprio questa sua qualità che aiuta a capire la differenza tra eternità e interminabilità³⁴⁸. Si cercherà di comprenderlo meglio proprio dalle parole di Agostino, nonostante qualche variante testuale che si richiama in nota³⁴⁹:

Aeternus autem ignis non sicut deus aeternus, quod licet sine fine sit, non est tamen sine initio; deus autem etiam sine initio est. Deinde quia licet perpetuus peccatorum suppliciis adhibeatur, mutabilis tamen natura est³⁵⁰.

Da questo punto, risaliamo al primo dei tre quesiti poco sopra proposti che conduce direttamente al legame tra la qualità essenziale del fuoco immateriale (la “mutabilità”) e la sua natura di “interminabilità”. Agostino, insomma, sottolineando il valore semantico del vocabolo “interminabile”, spiega che il fuoco punitivo, benché destinato a non

³⁴⁸ IdM: «*Aeternus ignis dicitur, non sicut Deus, sed quia sine fine*». Cf. DNBCM – Migne, c. XXXIX, col 563.

³⁴⁹ «*et'n' dicitur (proprie) quia propterea dicit' ignis et'n' est quod sine fine*». I segni diacritici sono riportati direttamente così come compaiono nell'edizione di Zycha, e costituiscono le varianti testuali di Ed. Bas. e Adm. Cod.; il *proprie* fra parentesi si trova solo in Ed. Bas.

³⁵⁰ DNBCM – Zycha, c. 39, 25, p. 873 e 1 – 3, p. 874.

estinguersi, non è eterno, perché ha avuto, anch'esso, un suo inizio. Esso ci sarà sempre come punizione dei peccatori, ma ha fatto il suo ingresso nell'economia del cosmo e della salvezza in un dato momento, evidentemente non da subito, ma quando si è creata la sua necessità, e cioè nel momento in cui si è richiesto un fattore punitivo che, altrimenti, non avrebbe avuto senso se non fosse stato consumato il peccato originale³⁵¹. Dunque, il fuoco metafisico interminabile “nasce” con la commissione della colpa originaria da parte del genere umano, con la disubbidienza dei suoi progenitori nel giardino dell'Eden. Nella sua origine (pianificata e voluta da Dio che già sapeva, grazie alla sua prescienza, che sarebbe stato necessario crearlo per la disubbidienza umana), sta la sua mutabilità e, dunque, la differenza qualitativa con il Creatore. Il fuoco metafisico non è eterno, ma interminabile, con una sua origine nel tempo che lo induce all'espansione unidirezionale, a differenza dell'eternità divina che è espansione già totalmente compiuta, in tutte le direzioni³⁵². La punizione che purifica (di natura temporanea) e quella definitiva che rendono giustizia al creato e, addirittura,

³⁵¹ Agostino assegna alla questione del peccato originale un ruolo centrale di “imprinting” personale per ogni creatura umana, ma anche di formazione sociale; non solo all'epoca dell'Impero, infatti, ma per tutto il medioevo «la teoria generale della pedagogia -e della psicologia- medievale, è stato Agostino a redigerla nel capitolo 7 del I libro delle *Confessioni*: il bambino è assediato fin dall'infanzia dalle forze del male; il sigillo del peccato originale l'ha segnato, ed è per ciò che egli è capriccioso, prepotente, orgoglioso, pigro, goloso, ladro. Il bambino ha un senso positivo solo nella misura in cui deve crescere». Cf. F. CARDINI, *Il Barbarossa. Vita, trionfi e illusioni di Federico I imperatore*, rist. Milano 2005, p. 75.

Oltre a questo, naturalmente, il peccato originale influenza profondamente e negativamente, gli stessi meccanismi della natura creata.

³⁵² Sembra proporsi, anche per quest'occasione, lo schema già precedentemente illustrato, relativo alla retta e alla semiretta (compreso quello del segmento il quale, in questo caso, potrebbe riferirsi al Purgatorio. Naturalmente, quest'ultima considerazione, come già precisato in precedenza, non è attribuibile ad Agostino, ma la si riporta come suggestione e riflessione rispetto a quanto è possibile ricavare, oggi, dal contenuto del *De Natura Boni*).

contribuiscono all'ordine cosmico (non solo nella sua dimensione metafisica), è un concetto che era già stato espresso da Platone; nel Gorgia, infatti, quando Socrate e Polo discutono di giustizia, giungono a concordare quello che poi si ritroverà anche in Agostino su un piano metafisico. Con una serie di metafore molto efficaci, infatti, il Platone che parla per bocca di Socrate, dimostrerà al suo interlocutore che quando si esercita il potere della punizione in modo retto e onesto, si sta senza ombra di dubbio praticando la vera Giustizia. E chi viene punito per ciò che realmente ha compiuto di sbagliato, è beneficiario di vera equità, di sicura giustizia e non sarà mai vittima di alcun sopruso e di nessuna ingiustizia: chi pratica la giustizia opera il bene; chi la subisce, è comunque destinatario di un bene. E nel Gorgia si afferma ancora che tanto la giustizia quanto la punizione giustamente comminata, entrano sicuramente nel novero delle cose belle e, conseguentemente, buone³⁵³. Naturalmente, per compiere la giustizia, occorre un giudizio, e anche questo è un *tòpos* platonico³⁵⁴; va da sé che Agostino non legge Platone e, quindi, resta aperta la questione di quale possa essere la sua fonte sull'argomento³⁵⁵.

In conclusione nella giusta punizione (quindi anche nel fuoco eterno) il Bene “è”, mentre il Male “non è”. Sul punto appena illustrato concorda anche Giovanni Reale, il quale ritiene evidente l'influenza platonica su Agostino in quest'occasione³⁵⁶. Reale, però, non va oltre, mentre, al contrario, non andrebbe sottovalutata anche una certa

³⁵³ PLAT., *Gorgia*, 476B – 477A.

³⁵⁴ PLAT., *Gorgia*, 79E.

³⁵⁵ Senza fare ipotesi azzardate e riconoscere una possibile fonte per Agostino, si precisa, tuttavia, che lo stesso *tòpos* è ripreso, più tardi, pure da Tertulliano. Cf. TERT., *Apologetico*, 23, 13.

³⁵⁶ REALE, *La natura* cit., pp. 70 – 71.

influenza di Plotino, il quale sostiene che chi ha compiuto nel mondo azioni malvagie, viene, poi, dalla Natura stessa sospinto in un altro luogo, ed ivi trattenuto contro la sua volontà (quindi, per punizione), così come, per lo stesso principio, l'uomo buono godrà della compagnia degli dèi. Per Plotino, quindi, esiste indubabilmente una giustizia cosmica³⁵⁷.

Ma si torni alla questione del fuoco inestinguibile. Come si è visto, esso non è eterno (poiché solo Dio possiede questa caratteristica in modo assoluto), ma interminabile, una caratteristica connessa al fatto che esso è creato nel tempo ed è, per questa ragione, una natura mutabile. E' proprio la mutabilità che impedisce l'assimilazione all'eternità di Dio che, invece, è perfettamente immutabile. Oltre a questo, Agostino precisa, in un assunto di teologia negativa, ciò che Dio non può fare, e cioè proprio il mutare. In questo si marca la differenza col fatto che il fuoco eterno, pur non mutando perché non se ne vede l'utilità e perché così esige la giusta economia del cosmo, potrebbe, tuttavia, essere suscettibile di cambiamento: c'è differenza tra il "poter mutare" e l'impossibilità di farlo (come nel caso di Dio), perché ciò snaturerebbe la qualità stessa del divino. Dunque, se anche si continuasse ad usare lo stesso vocabolo, se pure si utilizzasse ancora il termine "fuoco eterno", per esso non si dovrebbe affatto immaginare la stessa eternità riferibile anche al Sommo Bene (ma è una prospettiva immaginabile pure per le altre caratteristiche della divinità come, per esempio, la bontà, l'immortalità, la sapienza):

Sicut ergo dicitur homo bonus non tamen sicut deus, de quo dictum est: nemo bonus nisi unus Deus et sicut dicitur anima immortalis non tamen sicut Deus de quo dictum est: solus habet

³⁵⁷ PLOT., *Enn.*, IV 4, 45.

immortalitatem et sicut dicitur homo sapiens non tamen sicut Deus, de quo dictum est: solo sapienti Deo: sic dicitur ignis aeternus non tamen sicut Deus, cuius solius immortalitas est vera aeternitas³⁵⁸.

Stante quanto sopra, è evidente che l'azione di giustizia di Dio è sempre inappellabile: ci si appella quando non si è sicuri della serenità di un giudizio, di una procedura, di come si è condotta e formata un'opinione definitiva, ma è chiaro che questi "errori" non potrebbero mai riguardare Dio, ed ecco perché il giudizio divino non ammette replica. L'appello, dunque, presupporrebbe sbagli che Dio non può commettere, quindi nessuno può nuocere alla natura di Dio perché Egli non nuoce ingiustamente alla natura di nessuno:

Quae cum ita sint secundum catholicam fidem et sanam doctrinam et intellegendibus perspicuam veritatem, nec natura Dei nocere potest quisquam nec natura Dei nocere iniuste cuiquam vel nocere inpune patitur quemquam; qui enim nocet, ait apostolus, recipiet id, quod nocuit et non est personarum acceptio apud Deum³⁵⁹.

Dio è giusto e non fa parzialità: e questo è buono.

³⁵⁸ DNBCM – Zycha, c. 39, 7 – 14, p. 874. Nella descrizione comparativa delle qualità divine che si son viste nella parte di testo sopra riportate, Agostino utilizza tre riferimenti biblici: per la bontà Mc 10, 18 (Vulg.: «*Iesus autem dixit ei quid me dicis bonum nemo bonus nisi unus Deus*» e BG: «Gesù gli disse: perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo»). Per quanto riguarda l'immortalità, il riferimento è a 1Tm 6, 16 (Vulg.: «*Qui solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibilem quem vidit nullus hominum sed nec videre potest cui honor et imperium sempiternum amen*»; in BG: «Il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere. A lui onore e potenza per sempre. Amen»). Per la sapienza, infine, il riferimento è a Rm 16, 27 (Vulg.: «*Solo sapienti Deo per Iesum Christum cui honor in saecula saeculorum amen*»; in BG: «A Dio che solo è sapiente, per mezzo di Gesù Cristo, la gloria nei secoli dei secoli. Amen»).

³⁵⁹ DNBCM – Zycha, c. 40, 15 – 20, p. 875; la citazione paolina è tratta da Col 3, 25; in Vulg.: «*Qui enim iniuriam facit recipiet id quod inique gessit et non est personarum acceptio*». In BG: «Chi commette ingiustizia infatti subirà le conseguenze del torto commesso, e non v'è parzialità per nessuno».

Il fatto che Agostino ammetta anche la possibilità di usare i termini “eterno” e “immutabile” indifferentemente nel parlare comune, purché non si confondano i due piani e non se ne appiattisca il significato non distinguendo la differenza qualitativa che riguarda Dio, non è una “caduta” superficiale dell’Autore; egli sa benissimo che la distinzione filologica tra i due termini sottende a differenze sostanziali. In effetti, mentre il termine *aeternitas* risulta generico e più facilmente esposto all’interpretazione, *immutabilitas*, al contrario, è perentorio e indirizzante verso una precisione di significato per niente ambigua perché legato, platonicamente, al carattere delle idee: «L’*immutabilità* è appunto il secondo carattere delle idee, che non riguardano l’esistenza mutevole delle cose, ma la loro essenza immutabile, la *substantia rerum*, che permane e costituisce l’elemento costante nel variare dei fenomeni»³⁶⁰.

La natura umana è mutabile perché creaturale: lo è il suo corpo soggetto alle variazioni del tempo e del divenire, e questo è persino banale. Ma sul piano metafisico, anche l’anima va considerata mutabile: la sua natura spirituale, infatti, è vero che la sottrae alle modificazioni spaziali, ma non a quelle temporali in quanto essa stessa è creatura contingente, generata nel tempo (la semi-retta); per cui, se è anche ragionevole pensare che ci sarà per sempre, è vero pure che prima della sua creazione nel tempo, essa non c’era³⁶¹. Ci si trova in presenza di quella che Gilson definì l’ «insufficienza radicale» dell’umano³⁶².

³⁶⁰ A. CROCCO, *L’ “itinerarium” filosofico di Sant’Agostino*, Napoli 1975, p. 60.

³⁶¹ J. GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1971.

³⁶² E. GILSON, *Introduction a l’étude de saint Augustin*, Paris 1969, pp. 136 e 177.

E' questa mancanza che spinge Agostino a ricercare, per l'intera sua esistenza, una integrazione con la problematica del divino; una relazione Creatore-creatura che, partita dal piano ontologico e logico-filosofico, si è arricchita su quello teologico e metafisico, per approdare, a coronamento di un unico discorso, a quello cosmologico, come risulta in maniera assolutamente evidente proprio nel *De Natura Boni*. Lo scopo è sempre lo stesso: integrare la dimensione dell'umano con ciò che gli è al di sopra, allo scopo di gettare le basi della verità assoluta, quella che stabilisce l'esistenza di un principio *eterno* ed assolutamente *immutabile* (e ora, davvero, occorre usare entrambi gli aggettivi), che è Dio. E non è, forse, questo tutto il senso del *De Natura Boni* sin dalla sua frase iniziale che, a questo punto, giova ripetere? «Summum Bonum, quo superius non est, Deus est; hac per hoc incommutabile bonum est».

E', questo, un concetto davvero quasi ossessivo per il nostro autore, un *leit-motiv* in cui egli cerca il senso della sua ricerca, di tutta la sua vita speculativa; è per questo motivo che lo replica spesso anche in altre sedi, come si può vedere, ad esempio, nelle sue *Epistolae*:

Et est natura, quae nec per locos, nec per tempora mutari potest,
hoc Deus est³⁶³.

³⁶³ S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI, *Epistolae*, epist. 18, 2, in «Migne PL», 33.

CAP. III: IL PUNTO DI VISTA MANICHEO

§1 – *beni-Bene, mali-Male* nella concezione manichea

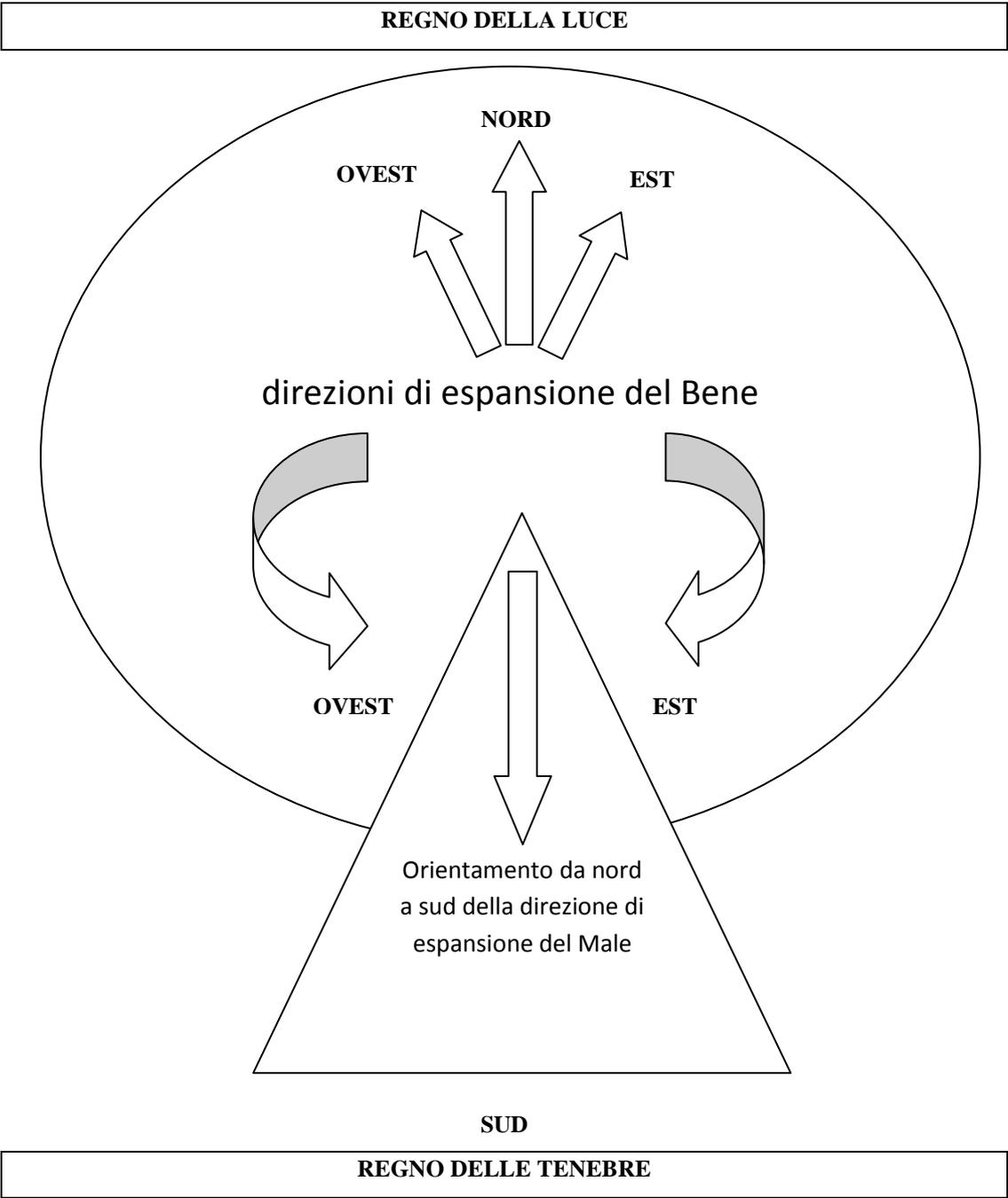
Tutto quanto affermato fin qui da Agostino, sembra convergere su due momenti fondamentali: la negazione del Male sia sul piano ontologico che su quello cosmologico. Nel primo caso ci si trova davanti alla riconferma delle tesi dal filosofo tante volte enunciate nelle sue opere più importanti dedicate alla tematica; nel secondo caso, invece, la premura di dimostrare l'ininfluenza del Male (in quanto non esistente, appunto) sui meccanismi della Natura, appare evidentemente diretto alla confutazione di quelle dottrine che pure egli aveva condiviso (per quasi un decennio, secondo la sua testimonianza³⁶⁴) e che, per giustificare l'esistenza delle due divinità contrapposte, partono dall'osservazione della realtà naturale in cui, nel regno animale, vegetale e persino minerale senza distinzioni di sorta, tutto è lotta. Ma il Male non è che privazione del Bene, e anche quello cosiddetto "morale", è solo frutto del libero arbitrio; e non vi è cosa al mondo che non derivi dal Bene supremo: è con queste armi che Agostino assalta la cittadella manichea.

L'attenzione che, nel *De Natura Boni*, il filosofo-vescovo dimostra di avere in modo più marcato per l'aspetto cosmologico, trova la sua ragion d'essere nell'idea di combattere il suo antico Credo proprio su questo terreno; dal cap. XLI, infatti, e fino al XLVII (cioè il penultimo) la lotta è frontale proprio sui fondamenti della dottrina eretica combattuta a colpi di logica e non di teologia dogmatica; da questi sette capitoli, infatti, scomparirà, momentaneamente, ogni riferimento scritturale: la confutazione agostiniana attacca il dualismo eretico dei

³⁶⁴ *De Moribus Ecclesiae* cit., lib. II, 19, 68.

suoi ex correligionari dimostrandone l'assurdo logico, fino al ridicolo. La critica, dunque, è frontale: si moltiplicano gli affondi con la confutazione alle loro credenze di riferimento e Agostino ha gioco facile a scovare e annientare (per lui che era addentro a quella dottrina per esperienza personale) le contraddizioni teologiche che, in alcuni casi, sono davvero eclatanti. L'opera di riferimento dei manichei posta sotto attacco dal santo vescovo è proprio quella *Epistula Fundamenti* di cui si era già occupato. È proprio dalla conoscenza di questa letteratura eretica che sorge la necessità di una sottolineatura cosmologica della problematica, considerando che la divisione Bene-Male, per i manichei, ha connotazioni persino fisiche e spaziali, addirittura "geografiche": «Da un punto di vista statico, i due Princìpi sono concepiti come due Zone separate da una linea di demarcazione più o meno ideale e simmetricamente antitetiche: la Zona del Bene a nord, e la Zona del Male a sud [...] L'opposizione fra i due Princìpi va però colta anche in modo dinamico. Piuttosto che sostanze, spazi, personaggi e, naturalmente, concetti. Luce e Tenebre sono forze la cui espansione definisce il campo e la direzione della natura. Il Bene va sempre verso l'alto, estendendosi all'infinito verso il nord, l'est, l'ovest. Il Male, invece, che tende verso il basso, si sviluppa liberamente solo verso sud. Queste due infinite espansioni, la prima in tre direzioni, la seconda in una sola, si bloccano e si limitano reciprocamente nell'incontrarsi, il che fa sì che la Luce sia limitata dal Basso, mentre le Tenebre lo sono dall'Alto, in cui affondano "come un cuneo" nella Luce che le stringe da tre lati»³⁶⁵, come si può osservare dal grafico successivo:

³⁶⁵ H. C. PUECH, *Il manicheismo*, in J. Doresse – K. Rudolph – H. C. Puech, *Gnosticismo e Manicheismo*, Bari 1988; il passo è tratto da REALE, *Agostino. La natura* cit., p. 31. Le fonti sul manicheismo e la letteratura secondaria sono elencate



nell'edizione italiana del saggio di M. TARDIEU, *Le Manichéisme*, Paris 1981, ed. it. Napoli 1992, a c. di G. S. Gasparro, Bibliografia, pp. 55 – 76.

Questa visione geo-cosmologica, è contestata con energia dal filosofo:

Nam et credere Deum loco aliquo quamvis infinito per quantitatis quaecumque spatia contineri, quam sit stultum docetur; et de loco in locum vel ipsum vel aliquam eius partem moveri atque transire, arbitrari nefas habetur³⁶⁶.

Ma è proprio con questa visione geo-cosmologica di un universo buono ferito e penetrato dal cuneo delle tenebre, che i manichei tentano di dar forza alle loro tesi, spingendo Agostino ad impegnarsi per contrastarli sullo stesso piano, contrapponendo loro l'idea di un male anche cosmologicamente indimostrabile³⁶⁷.

Ma si vada alla lettera del testo³⁶⁸. Il primo errore evidente della dottrina eretica sottolineato da Agostino, è il fatto che essa non si rende conto di come, considerando distinta e autonoma la natura maligna, per darle la capacità di operare, seppur negativamente, deve necessariamente considerarla depositaria di “beni” davvero grandi come vita, intelligenza, potenza, pace, misura, forma, ordine (ma l'elenco stilato dal filosofo è molto più completo):

³⁶⁶ *De Moribus Ecclesiae* cit., Lib. I, 10, 17.

³⁶⁷ L'immagine del cuneo è proposta dallo stesso Agostino: «Aut videte certe, quoniam liberum est carnali cogitationi phantasmata qualia libuerit opinari, ne forte possitis aliam formam quamcumque huic coniunctioni duarum terrarum invenire, ne tam detestabilis et aversanda rerum facies animo occurrat: terram scilicet Dei, sive sit eiusdem naturae cuius est Deus, sive diversae, in qua tamen Dei regna fundata sint, ita ingenti mole per immensum iacere, ut per infinitum porrectis et apertis membris iaceat, quibus foedissime atque turpissime ab inferiori parte recipiat etiam ipsum immensae magnitudinis inarctatum illum cuneum terrae tenebrarum». Cf. *Contra Epistolam* cit., 25, 28.

³⁶⁸ «*Quanta bona Manichaei ponam in natura mali et quanta mala in natura boni*». Cf. IdM in DNBCM – Migne, c. XLI, col. 563.

Quod Manichaei si vellent sine pernicioso studio defendendi erroris sui et cum dei timore cogitare, non scelestissime blasphemarent inducendo duas naturas, unam bonam, quam dicunt deum, alteram malam, quam non fecerit deus, ita errantes, ita delirantes, immo vero ita insanientes, ut non videant et in eo, quod dicunt naturam summi mali, ponere se tanta bona, ubi ponunt vitam, potentiam, salutem, memoriam, intellectum, temperiem, virtutem, copiam, sensum, lumen, suavitatem, mensuras, numeros, pacem, modum, speciem, ordinem³⁶⁹.

Non è un caso che *misura, forma e ordine* compaiano quasi alla fine della lunga elencazione: tutte le qualità benefiche riportate, infatti, e che scioccamente il manicheismo attribuisce all'entità maligna, implicano sempre la triade di Sap 11, 21, notoriamente qualità primarie positive derivanti solo ed esclusivamente dal Sommo Bene. Per contro, al principio del Bene i Manichei attribuiscono tutta una serie di qualità negative:

In eo autem, quod dicunt summum bonum, tanta mala: mortem aegritudinem, oblivionem, insipientiam, perturbationem, impotentiam, egestatem, stoliditatem, caecitatem, dolorem, iniquitatem, dedecus, bellum, immoderationem, deformitatem, perversitatem³⁷⁰.

E' proprio su questo punto che è necessario tornare per escludere il manicheismo dal novero delle sette eretiche cristiane per inserirla, piuttosto, tra quelle vicine ad orientamenti gnostici. In effetti, dalla documentazione superstite su di esso, non è dato sapere in maniera quantomeno soddisfacente, come la setta considerasse precisamente la figura di Cristo; ad ogni modo, ammetteva la figura storica di Gesù ma non la sua natura divina. Come si può, dunque, considerare cristiano un

³⁶⁹ DNBCM – Zycha, 41, 21 – 27, p. 874 e 1 – 3, p. 875.

³⁷⁰ DNBCM – Zycha, c. 41, 4 – 7, p. 875.

orientamento che nega i meccanismi stessi della Salvezza e il suo fondamento principale? Cioè la modalità stessa d'intervento soteriologico scelto dalla Divinità fin dall'inizio dei tempi e preannunciata da tutti i libri profetici? Se pure il manicheismo avesse accettato l'esistenza di Cristo-Dio, esso lo considerava in un'ottica gnostica che lo avrebbe assimilato, tutt'al più, a quanto elaborato dalla concezione eonistica di un Plotino, ad esempio; ciononostante, nessuno si sognerebbe di considerare il grande pensatore di Eliopoli come un cristiano "in pectore" o un interprete originale della religione fondata dal Nazzareno. Afferma, in proposito, G. Reale: «Si tenga presente il fatto che nel capitolo 41 Agostino si concentra soprattutto su una serie di mali che i Manichei fanno in qualche modo ricadere in maniera specifica su Cristo. Infatti, in quanto essi negano che esista una realtà creata da Dio e negano che Cristo abbia assunto un corpo, devono ammettere che *in tutto ciò che Cristo ha fatto, sia implicito un danno che Dio ha provocato a se stesso*. Agostino rileva espressamente che tutte le cose che Cristo ha fatto per risollevarne quella natura che Dio aveva creato e che si era depravata col peccato dovuto al libero arbitrio, l'errata posizione dei Manichei comporta che Cristo le abbia fatte "per la natura stessa e la sostanza stessa di Dio"»³⁷¹. Pur in accordo con quanto affermato da Reale, si aggiunge, in questa sede che, a quanto si evince dall'interpretazione agostiniana, l'*Epistula Fundamenti* di Mani e la letteratura manichea di riferimento della quale l'Ipponate poteva essere a conoscenza, avevano come scopo finale la dimostrazione dell'esistenza di un Principio del Male opposto e pari a quello del Bene e, come ulteriore scopo, si prefiggevano di colpire proprio la figura di Cristo. Ciò

³⁷¹ REALE, *Agostino. La natura* cit., pp. 81 – 82; il corsivo e il testo tra virgolette apicali, sono di Puech.

dimostrerebbe che il manicheismo era non una costola deviata, ma un nemico del cristianesimo. Se, infatti, si prendono in considerazione i mali che i Manichei attribuiscono al Sommo Bene, ci si rende subito conto non solo che essi possono, eventualmente, essere attribuiti solo al Cristo-Dio incarnato (magari l'uomo-materia inteso alla maniera zoroastriana, secondo la lettura di Bausani³⁷²), ma che sono stati meticolosamente e scientemente estrapolati proprio dai Vangeli: la *morte* (Passione e Croce)³⁷³; *malattia* (nell'orto del Gethsemani Gesù suda sangue: si tratta di una reazione fisica alla paura e all'angoscia rispetto a ciò che stava per accadere, già osservata a quei tempi, e che è nota anche ai clinici contemporanei come sintomo pre-infartuale)³⁷⁴; *perturbazione* (la commozione di Gesù fino alle lacrime in occasione della morte dell'amico Lazzaro di Betania)³⁷⁵; *dolore* (superfluo tornare sulla questione di Passione e Morte); *guerra* (basti solo pensare alle affermazioni di Cristo relative al fatto che Egli avrebbe portato la spada e, addirittura, messi l'un contro l'altro padre e figlio, suocera e nuora e i familiari più stretti in conflitto tra loro a causa sua)³⁷⁶; *manca di moderazione* (come non ricordare l'eccesso d'ira con cui Cristo cacciò fuori dal Tempio di Gerusalemme, a nerbate, i mercanti e i cambialute?)³⁷⁷.

Ammettendo pure che esistesse un luogo residenziale del male (che lo stesso Agostino etichetta come roba da favole), se quello delle

³⁷² *Testi religiosi zoroastriani*, a c. di A. Bausani, Roma 1957, p. 83.

³⁷³ Cf. BG: Mt parte VII capp. 26 – 27; Mc parte V, capp. 14 – 15; Lc parte VI, capp. 22 – 23; Gv capp. 13 – 19.

³⁷⁴ Lc 22, 44.

³⁷⁵ Gv 11, 32 – 44.

³⁷⁶ Mc 10, 34 – 36; Lc 12, 51 – 53.

³⁷⁷ Mt 21, 12 – 17; Mc 11, 15 – 19; Lc 19, 45 – 46; Gv 2, 14 – 16.

Tenebre è un regno, allora esso, in quanto depositario di una tale “dignità”, avrebbe dovuto, al suo interno, un riconoscibile “ordine sociale” e cioè tutta una serie di gerarchie cui si deve obbedienza e rispetto; dovrebbe essere provvisto, inoltre, di tutta la potenza necessaria a reggersi, la forza utile ad espandersi e i mezzi per sostenere la lotta con il regno del Bene. Persino la struttura formale dei singoli abitanti di quel regno necessiterebbe di un’armonia propria, benché coerente con quella particolare natura malvagia. Insomma, il mondo tenebroso dei Manichei non potrebbe non essere indubbiamente strutturato per perseguire i suoi scopi e, come ogni cosa che rivesta queste caratteristiche, deve necessariamente possedere misura, forma, ordine e tutta quella serie di qualità conseguenti che, come si è già osservato precedentemente, non possono provenire se non dal Sommo Bene. E allora il solo pensare a un regno del Male che abbia bisogno di tanti “beni” per esistere, si dimostra una contraddizione in termini:

Nisi modus ibi esset, nihil aliud agerent quam comederent aut biberent aut saevirent aut quodlibet aliud sine aliqua satietate; quamquam nec ipsi, qui hoc agebant, formis suis determinati essent, nisi modus ibi esset. Nunc vero talia dicunt eos egisse, ut in omnibus actionibus suis modos sibi congruos habuisse negare non possint. Si autem species ibi non fuisset, nulla ibi qualitas naturalis subsisteret. Si nullus ordo ibi fuisset, non alii dominarentur, alii subsederentur, non in suis elementis congruenter viverent, non denique suis locis haberent membra disposita, ut illa omnia, quae vana isti fabulantur, agere possint³⁷⁸.

E veniamo ora alla parte conclusiva del capitolo, in cui risulta evidente come, anche per Agostino, l’attacco manicheo fosse diretto principalmente alla figura di Cristo. Se, infatti, la Divinità (e in Essa va

³⁷⁸ DNBCM – Zycha, c. 41, 23 – 29, p. 875 e 1 – 5, p. 876.

compreso il Figlio) così come la concepiva la setta eretica, non avesse sperimentato la morte fisica, la sofferenza del corpo e tutte le altre debolezze della natura creaturale, in che modo avrebbe mai potuto riscattare tutte queste negatività? Ad opinione dei Manichei, negazionisti per quanto riguarda l'avvenimento dell'Incarnazione, tutta questa procedura soteriologica non avrebbe mai, in realtà, avuto luogo: Cristo non ha potuto risolvere nessuno dei problemi legati alla natura creata, corrotta immediatamente dal libero arbitrio (con cui si commise il peccato originale) e, conseguentemente, destinata a sempre maggiore depravazione proprio perché, nella visione dei seguaci di Mani, non era possibile nessun riscatto attraverso il sacrificio della croce che, casomai, per le modalità cruente e crudeli con cui si era realizzato, sarebbe stato, tutt'al più, di conforto alle loro tesi³⁷⁹. Se proprio si volesse riconoscere un ruolo al Figlio relativamente alle questioni legate alla morte, la sofferenza, ecc., se pure potesse essere connesso al superamento di questi problemi, mai e poi mai potrebbe riguardare le nature create ma, in estrema istanza, destinata a Dio stesso. A questo punto è chiaro che la domanda sorga spontanea in Agostino tanto quanto scontata diviene la risposta: a che scopo tutto questo? Perché Dio avrebbe dovuto pensare ad un "aggiustamento" dei limiti della Natura concependolo, poi, solo per sé stesso? Che scopo avrebbe avuto la creazione in sé, che, così come appare dalla visione manichea, sarebbe, in tal modo, solo un immenso non-senso? E che senso avrebbe l'azione di Dio, volta ad assicurare per sé stesso, attraverso l'azione del Figlio e il suo sacrificio di sangue, ciò che alla divinità non occorre, proprio per la sua natura di ente in cui risiede ogni pienezza? E il tutto, poi, a scapito della natura creata che, al

³⁷⁹ Sulla cristologia manichea cf. E. ROSE, *Die Manichäische Christologie*, in «Studies on Oriental Religions», 5, Wiesbaden 1979.

contrario, ne ha grande necessità? Di certo, assume più senso logico che la Divinità intervenga in soccorso dei bisogni, laddove il bisogno esiste. Invece, la morte, la guerra, la sofferenza, l'ingiustizia, l'iniquità, la malattia, ecc., sarebbero, nella visione manichea, da Dio risolte per Dio: ma che senso avrebbe avuto?

Omnia enim haec a Christo non illi rei praestari dicunt, quae facta est a Deo et arbitrio proprio peccando depravata, sed ipsi naturae, ipsi substantiae Dei, quae hoc est quod Deus³⁸⁰.

A questo punto, per Agostino le affermazioni del Credo manicheo sfociano davvero nella più bassa mitologia che, quindi, a causa della sua intrinseca natura di pura fantasticheria, incorre in innumerevoli e facilmente individuabili contraddizioni come quella, ad esempio, in cui il regno del Bene non appare affatto come tale e, paradossalmente, sembra, almeno in alcune cose, persino preferibile quello del Male: «La dottrina manichea fa essere malvagia non solo la natura delle Tenebre, ma anche la natura stessa di Dio. Infatti, l'una e l'altra si arrecano danni a vicenda. Anzi, la natura del Dio dei Manichei risulta essere *più malvagia della natura del Male*, in quanto la razza delle Tenebre non ha voluto distruggere la natura del Bene e della Luce [...] (che combatteva, piuttosto, proprio perché anelava a conquistarla anche per sé) [...] ma ha solo voluto fruire di essa, mentre Dio avrebbe voluto distruggere e annientare il potere delle tenebre stesse»³⁸¹.

La mitologia manichea, nell'affrontare il tema della lotta tra i due Regni, sembra attingere davvero a piene mani dai generi letterari (anche di tradizione ebraico-semitica) sulla ribellione di Lucifero e i suoi angeli

³⁸⁰ DNBCM – Zycha, c. 41, 16 – 19, p. 876.

³⁸¹ REALE, *Agostino. La natura* cit., p. 85.

caduti (cioè di creature delle Tenebre che, però, prima della sollevazione contro Dio, erano nella luce); la differenza sta nella considerazione manichea che le due entità del Bene e del Male, siano contrapposte “ab aeterno” e non a partire da un dato momento e siano, quindi, sul piano della potenza, in sostanziale parità (mentre, nella tradizione giudaico-cristiana, la seconda è sempre e comunque inferiore). Anche le motivazioni sono simili ma non identiche; nella concezione cristiana, infatti, Lucifero si sarebbe ingelosito dell’amore eccessivo che Dio ha mostrato nei confronti degli uomini, nature imperfette. Nella dottrina dei Manichei, invece, è la concupiscenza “tout court” per la luce che spinge il Male a contrastare il Bene (altra contraddizione: il Male combatte perché anela a conquistare l’espressione massima del Bene stesso, cioè, la luce, dimostrando di “volere il Bene” e rifiutare la condizione tenebrosa che, pur essendogli propria, evidentemente respinge).

Nella letteratura manichea non si fa distinzione -se non in modo alquanto approssimativo- tra le singole nature che si combattono per prevalere (cioè non si parla di angeli caduti, angeli fedeli, dèmoni, ecc.); sul campo di battaglia di questo epocale scontro cosmico si affrontano “anime” (eoni? Esseri dotati di “animazione” indipendentemente dal possedere o meno un corpo materiale?) che, in conseguenza del risultato di ogni scontro individuale, segnano il loro destino di eterna appartenenza a un mondo piuttosto che a un altro. Qui scatta, secondo Agostino, l’ennesima contraddizione legata alla concezione del peccato e della punizione eterna: «La pena che tocca alle anime che appartenevano alla natura della luce è assai peggiore di quella che tocca agli abitanti delle Tenebre. Infatti, esse non potranno più tornare nella sfera della luce da cui derivano, e dovranno vivere nella natura oscura delle tenebre

(ossia nell'ambito di una natura opposta alla loro), mentre le Tenebre, anche se escluse dal regno della luce rimangono in ogni caso nella loro natura stessa [...] perciò, non sembra che ci sia nulla, in questo caso, di eccessivamente punitivo, visto che conserverebbero la loro condizione di sempre [...], e dunque in una situazione ben differenziata da quella che tocca alle anime che derivano dalla luce e che sono punite, con la conferma di dover per sempre rimanere in una natura opposta.

Infine, se le anime della luce sono condannate perché hanno amato le Tenebre (ossia il Male), lo stesso non si può dire per le anime delle Tenebre che [...] anelando ad essa con la lotta [...] hanno amato la luce (e quindi il bene)»³⁸². Insomma, sembra che mentre una parte più o meno consistente di chi viene dalla luce aneli al Male e, quindi, resti conseguentemente punita, l'intera comunità di coloro che vivono nelle tenebre desideri (meritoriamente, verrebbe da dire) la luce non subendo, in realtà, alcuna punizione per la lotta che ingaggia allo scopo di conquistarla, visto che, nella peggiore delle ipotesi, resterebbe comunque nella sua condizione di sempre.

È, forse, anche proprio l'eccessiva antropomorfizzazione dei miti manichei che potrebbe aver indotto Agostino (allo scopo di trovare un più adatto terreno di scontro) ad affrontare il problema della natura del Bene e del Male su un piano cosmologico piuttosto che esclusivamente ontologico: infatti, oltre ai motivi geo-cosmologici -illustrati nel grafico, e a quelli logici e teologici del precedente capitolo- da quest'antropomorfizzazione della loro teologia si potrebbe partire per elaborare una possibile, ulteriore chiave di lettura del *De Natura Boni*, come forse era anche nelle intenzioni dell'Ipponate.

³⁸² REALE, *Agostino. La natura* cit., p. 85.

§2 – La “debolezza” di Dio nella concezione manichea.

Dopo aver contestato i capisaldi generici della dottrina manichea, Agostino si inoltra nel particolare per smontare quelle che sono vere e proprie bestemmie elaborate intorno la natura di Dio³⁸³.

Il nostro filosofo esordisce con un'affermazione pesante e significativa: il manicheismo non solo è una setta perversa, ma anche la peggiore di tutte, fra quelle con cui ha avuto a che fare:

Quid istis blasphemiis comparari potest? Nihil omnino sed si aliarum perversarum sectarum considerentur errores, si autem iste sibi error ex parte altera, de qua nondum diximus, comparetur, adhuc etiam multo peius et execrabilius in Dei naturam blasphemare convincitur³⁸⁴.

La più pesante delle blasfemie su Dio elaborate dal manicheismo, è quella che riguarda la sua presunta debolezza, cioè la sua incapacità (può l'Onnipotente essere inabile a fare qualcosa?) di impedire che ci sia il Male, non solo, ma anche la sua inettitudine ad evitare che parte delle entità provenienti dal mondo del bene, finiscano imprigionate nel globo tenebroso³⁸⁵. La Divinità del Bene, infatti, secondo la teogonia di questa setta, avrebbe fattualmente condannato alle tenebre del Male, tutta una schiera di anime da Lui mandata per combattere l'esercito avversario in uno scontro, però, che, a causa delle alterne vicende tra i due mondi, si sarebbe risolto in una sconfitta della Luce determinando la perdita di

³⁸³ Tale le definisce anche Migne. Cf. IdM: «*Manichaeorum de Dei natura blasphemiae*»; cf. DNBCM – Migne, c. XLII, col 565.

³⁸⁴ DNBCM – Zycha, c. 42, 20 – 24, p. 876.

³⁸⁵ Il termine “globo” è manicheo, come testimonia lo stesso Agostino: «non fabuloso illo globo vestro». Cf. *Contra Secundinum*, lib. II, 10, 2.

anime del Bene catturate dal Male. Nel considerare l'assurdità di tali affermazioni, riemerge, in Agostino, quell'impronta platonistico-plotiniana che era affiorata nella prima parte e nei capitoli centrali del *De Natura Boni*: l'Uno-Bene Supremo è origine di tutto ciò che è buono e non è impossibilitato a fare nulla; inoltre, non può cadere in contraddizione con sé stesso condannando, scientemente, una parte della sua natura a patire le tenebre³⁸⁶: chi di noi sceglierebbe, infatti, ad esempio, di mantenere sana una gamba e destinare l'altra alla cancrena senza un motivo? E se anche questo si verificasse per una contingenza sanitaria, non solo essa sarebbe una costrizione non voluta (e Dio non è coercibile di per sé), ma anche noi, pur alle prese con la limitata natura umana, non la considereremmo né un bene, né un elemento connaturato alla nostra condizione (fondamentalmente buona), e la vedremmo come un qualcosa di estraneo, imposto dall'esterno, da *altro da noi*. Mentre invece, com'è normale, nulla può nuocere a Dio dall'esterno:

Quia ei nihil noceri ab aliquo potest³⁸⁷.

Tale concetto è chiaramente espresso anche nella disputa con Fortunato:

Notum est omnibus catholicam fidem ita se habere, quod Dominus noster, id est, Virtus et Sapientia Dei, et Verbum per quod facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil, ad liberationem nostram hominem suscepit. In ipso homine quem suscepit, demonstravit illa quae dicis. Nos autem nunc de ipsius Dei et ineffabilis maiestatis substantia quaerimus, utrum ei aliquid nocere possit, an non possit. Si enim potest ei aliquid nocere, non est inviolabilis. Si non potest ei aliquid nocere, quid ei factura erat gens tenebrarum, contra quam dicitis bellum gestum esse a Deo ante constitutionem mundi, in quo

³⁸⁶ Cf. qui, cap. II, §1 e § 4.

³⁸⁷ DNBCM – Zycha, c. 42, 10 – 11, p. 877.

bello nos, id est animas, quas modo indigere liberatore manifestum est, commixtas esse omni malo, et morti implicatas asseritis? Redeo enim ad illud brevissimum: Si poterat ei noceri, non est inviolabilis; si non poterat, crudeliter huc nos misit, ut ista patiamur³⁸⁸.

La contraddizione manichea è talmente evidente, che il vescovo di Ippona la smantella prendendo in considerazione le argomentazioni di quella stessa mitologia eretica e la sua letteratura di riferimento; per la prima volta nel *De Natura Boni* (e Agostino lo farà ancora in altre cinque occasioni nel resto dell'opera utilizzandone ampi stralci), il nostro filosofo cita testualmente l'*Epistula Fundamenti* di Mani per dimostrarne le assurdità teologiche. Utilizzare l'opera del fondatore della setta è, per Agostino, il modo migliore per dimostrarne le assurdità contenute, quasi non ci fosse bisogno di argomenti contrari; insomma, sono le tesi manichee in quanto tali che bastano a smentire esse stesse. L'Ipponate, infatti, osserva che, in base a quanto contenuto nel testo-guida del manicheismo, sarebbe dovuto esistere un Regno della Luce che, per questa sua stessa natura, nulla avrebbe dovuto temere da niente e da nessuno; salvo poi, poco più avanti, riferire, contraddittoriamente, della "necessità" di questo stesso Regno che nulla avrebbe dovuto temere, di entrare in guerra con quello antagonista delle tenebre. E quest'ultimo pare anche che attacchi con maggior successo, costringendo la Luce alla difensiva, impegnandola a combattere l'oscurità perché -essa che nulla avrebbe dovuto temere- tuttavia ne è spaventata:

[Mani] oblitus enim, quod paulo dixerat: "*ita autem fundata sunt eiusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint*", postea dixit: "*Lucis vero beatissimae pater sciens labem magnam ac vastitatem,*

³⁸⁸ *Contra Fortunatum*, cit., 9; altri riferimenti anche nei capp. 23 e 26.

quae ex tenebris surgeret, adversum sua sancta impendere saecula, nisi aliquod eximium ac praeclarum et virtute potens numen obponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur”. Ecce timuit labem ac vastitatem impendentem saeculis suis³⁸⁹.

Si parla quindi del risultato di una guerra (in parte disastrosa) che, secondo il pensiero di Mani, sarebbe comunque scoppiata anche se teoricamente e in contraddizione con quanto da lui stesso affermato precedentemente, il Regno della Luce non avrebbe dovuta temerla né pensare che si concretizzasse un risultato tanto negativo; un conflitto che ha, come conseguenza finale, l’esilio nell’oscurità di una parte degli abitanti del regno della Luce (dunque enti buoni generati dal Sommo-Bene), condannati ad una pena perpetua:

Quare non addidit “et perpetuum vinculum”? An illae animae, quas in globo tenebrarum in aeternum configit, non erant incolae lucis, de quibus aperte dicit “*quod errare se a priore lucida sua natura passae sint*”?³⁹⁰.

In questo punto dell’opera, emerge anche il carattere impetuoso dell’Ipponate; se fino ad ora, infatti, egli aveva fatto prevalere l’argomentazione logica, a tratti solenne ma sempre pacata benché ferma, ora la prosa è al limite dell’invettiva: i manichei sono gente traviata (*seductis et miseris*), che stupidamente lodano il loro capo più di Cristo stesso -ammesso che il loro “cristianesimo” distinguesse queste posizioni gerarchiche- (*a quibus multo amplius quam Christus honoratur*), dando credito a sciocchezze vendute ad alto prezzo,

³⁸⁹ DNBCM – Zycha, c. 42, 17 - 27, p. 877. Da qui in avanti, il testo in corsivo indicherà le citazioni testuali all’interno dello scritto agostiniano, che il filosofo stesso ha tratto dall’*Epistula Fundamenti* di Mani e dal *Thesaurus*.

³⁹⁰ DNBCM – Zycha, c. 42, 3 – 7, p. 878. Il *sint* finale è riportato *sunt* nel testo del manoscritto Par. Cod.

quantomeno spirituale (*ut hoc pretio tam longas et tam sacrilegas eius fabulas vendat*). Quello che, evidentemente, scatena l'ira del santo, è il fatto che Mani possa avere un tal seguito e credibilità, nonostante la manifesta contraddizione in cui egli stesso cade inciampando nelle sue dichiarazioni, e senza nessun bisogno di equivoci nati, magari, da interpretazioni successive della dottrina da lui proclamata. Agostino, infatti, ci tiene a sottolineare tali contraddizioni ricordando come Mani sia asseverativo nel negare il Libero Arbitrio della Volontà quando sostiene che il peccato, tutt'al più, può essere commesso solo in stato di necessità, cosa inaccettabile per il nostro filosofo (*quia non vult peccatum ponere nisi in necessitate*)³⁹¹. E quando, più avanti, lo stesso Mani parlerà di anime provenienti dalla luce ma che si son perse e sono rimaste imprigionate nel globo delle tenebre, intenderà dire che esse si saranno procurate tale infelice condizione proprio per il loro comportamento volontario, ammettendo, quindi, quel Libero Arbitrio della volontà che altrove andava negando:

*Unde et adhaerebunt, inquit "iis rebus animae eadem, quas dilexerunt, relictæ in eodem tenebrarum globo, suis meritis id sibi conquiritas". Certe non est liberum voluntatis arbitrium?*³⁹².

Davvero suggestiva l'immagine successiva in cui Agostino quasi compatisce Mani che è costretto, dalle sue stesse contraddizioni, ad ingaggiare contro di sé una guerra persino peggiore di quella intercorsa tra il Dio delle Tenebre e la divinità della luce:

³⁹¹ Questo corsivo e i precedenti sono in DNBCM – Zycha, c. 42, tra i rigi 8 – 9 e 12 - 13, p. 878.

³⁹² DNBCM – Zycha, c. 42, 23 – 26, p. 878.

Videt quomodo insaniens quid dicat ignorat et contraria sibi loquendo peius bellum contra se gerit quam contra Deum ipsius gentis tenebrarum³⁹³.

La posizione di Mani veniva strenuamente difesa anche da Fortunato, ma puntualmente confutata dall'Ipponate:

Et nostra fides haec est, quod malorum genitor non sit Deus, neque ullam naturam fecerit malam. Sed cum uterque nostrum consentiat incorruptibilem Deum et incoinquinabilem, prudentium est aestimare et fidelium, quae sit fides purior et maiestate Dei dignior: illa ubi asseritur, vel virtus Dei, vel pars aliqua Dei, vel sermo Dei posse commutari, violari, corrumpi, ligari; an ea ubi dicitur et omnipotentem Deum et omnem ipsius naturam et substantiam nulla parte unquam posse corrumpi, sed mala esse voluntario peccato animae, cui dedit Deus liberum arbitrium. Quod liberum arbitrium si non dedisset Deus, iudicium puniendi nullum iustum esse posset, nec meritum recte faciendi, nec praeceptum divinum ut ageretur poenitentia de peccatis; nec ipsa indulgentia peccatorum, quam nobis Deus per Dominum nostrum Iesum Christum donavit. Quia qui non voluntate peccat, non peccat. Hoc arbitror omnibus apertum esse atque perspicuum. Quapropter non nos movere debet, si aliqua in iis quae Deus fecit molesta patimur pro meritis nostris. Sicut enim ille bonus est, ut constitueret omnia; sic iustus est, ut peccatis non parcat. Quae peccata, ut dixi, nisi libera voluntas esset in nobis, peccata non essent. Si quis enim, verbi causa, ligaretur ab aliquo caeteris membris, et de manu eius falsum scriberetur sine eius propria voluntate; quaero, si hoc iudici patefieret, posset hunc hominem falsitatis crimine condemnare? Quare si manifestum est, peccatum non esse ubi non est liberum voluntatis arbitrium, volo audire, anima, quam dicitis aut partem, aut virtutem, aut sermonem, aut aliud quodlibet Dei, quid mali fecerit, ut a Deo puniatur, aut poenitentiam agat peccati, aut veniam mereatur; cum nihil ipsa peccaverit³⁹⁴.

È proprio nell'aver dato inizio al conflitto tra Bene e Male che si va a fondo della questione del Libero Arbitrio della Volontà; infatti, è assolutamente evidente che non vi fosse necessità per le anime tenebrose

³⁹³ DNBCM – Zycha, c. 42, 26 – 28, p. 878 e 1, p. 879.

³⁹⁴ *Contra Fortunatum* cit., 20.

di concupire la Luce al punto di scatenare una guerra per possederla; se questo si verificò, il motivo risiede nel fatto che esse scelsero, evidentemente, in modo libero questa strada contraddicendo, così, ancora una volta, le tesi di Mani sull'inesistenza della libera opzione morale; esse vollero volontariamente la Luce e si batterono per ottenerne almeno una parte:

Et gens quidem tenebrarum lucem ab initio dilexit, quam etsi violenter, tamen possidere voluit, non extinguere voluit; eas ergo victa dilexit. Quod vultis eligite: utrum necessitate compulsa, ut diligeret tenebras an voluntate seducta: si necessitate, quare damnatur? Si voluntate, quare Dei natura in tanta iniquitate reprehenditur? Si necessitate Dei natura coacta est diligere tenebras, victa est ergo, non vicit; si voluntate, quid iam miseri dubitant peccandi voluntatem tribuere naturae, quam Deus ex nihilo fecit, ne retribuunt eam luci, quam genuit?³⁹⁵.

A questo punto, l'Ipponate non si profonde in ulteriori spiegazioni su Peccato e libero arbitrio della volontà nel commetterlo, poiché ne aveva già dato ampiamente conto nel trattato sulle due anime³⁹⁶.

³⁹⁵ DNBCM – Zycha, c. 42, 3 – 13, p. 879; il *dilexit* del rigo 6 è *dixit* in Adm. Cod.

³⁹⁶ Sull'assenza di peccato in assenza di volontà cf. *De duabus animabus* cit., 10, 12: «Quivis enim homines, quos modo a communi sensu generis humani nulla disruptisset amentia, quae vellent ad iudicandum studia detulissent, quamlibet imperitiam, quantamcumque etiam tarditatem; velim experiri quid mihi responderent roganti, utrum eis peccasse videretur, de cuius dormientis manu scripsisset alius aliquid flagitiosum. Omnes quis dubitet ita fuisse negaturos illud esse peccatum, ita reclamatorios, ut etiam succenserent fortasse quod tali eos rogatione dignos putaverim? A quibus ego, quoquo modo poteram, reconciliatis et in consilium restitutis peterem, ut me aliud tam manifestum, et in omnium cognitione positum, interrogantem non moleste ferrent: tunc quaererem, si non dormientis, sed scientis manu, qui membris tamen caeteris vinctus atque constrictus esset, quisquam valentior aliquid similiter fecisset mali, utrum quia id nosset, quamvis omnino noluisset, ullo peccati nomine teneretur. Et hic mihi omnes mirantes quod talia sciscitarer, sine cunctatione responderent, nihil etiam istum omnino peccasse. Quid ita? Quia de quo nesciente, vel resistere non valente quisquam quidpiam mali fecerit, iuste damnari nullo modo potest. Atque idipsum cur ita esset, si in illis hominibus

naturam ipsam percontarer humanam, facile pervenirem ad id quod cuperem, isto modo quaerens: Quid, si dormiens ille iam sciret quid alius de manu eius facturus esset, et de industria, plus potus etiam ne expergisceretur, se somno dederet, ut aliquem iurando falleret; num ei quidquam somnus ad innocentiam suffragaretur? Quid aliud quam nocentem hominem pronuntiarent? Quod si et ille volens vincus est, ut aliquem similiter praetenta defensione deciperet, quid ei tandem, ut peccato careat, illa vincula profuerunt? Quanquam his obstrictus, revera resistere non valeret; sicut ille dormiens, quid tunc fieret, omnino nesciret. Numquidnam igitur dubitandum est quin peccasse ambo iudicarentur? Quibus concessis colligerem, nusquam scilicet nisi in voluntate esse peccatum: cum mihi auxiliaretur etiam illud, quod iustitia peccantes tenet sola mala voluntate, quamvis quod voluerint implere nequiverint.» Per la definizione di *volontà* cf. Ibidem 10, 14: «Non igitur nisi voluntate peccatur. Nobis autem voluntas nostra notissima est: neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo: Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. Cur ergo ita tunc definire non possem? An erat difficile videre invitum volenti esse contrarium, ita ut contrarium sinistrum dextro esse dicimus, non ut nigrum albo? Nam eadem res simul et nigra et alba esse non potest: duorum autem in medio quisque positus, ad alterum sinister est, ad alterum dexter; simul quidem utrumque unus homo, sed simul utrumque ad unum hominem nullo modo. Ita quidem invitus et volens unus animus simul esse potest; sed unum atque idem nolle simul et velle non potest. Cum enim quisque invitus aliquid facit, si eum roges utrum id facere velit, nolle se dicit: item si roges utrum id velit non facere, velle respondet. Ita invitum ad faciendum, ad non faciendum autem volentem reperies: id est enim unum animum uno tempore habentem utrumque, sed aliud atque aliud ad singula referentem. Cur haec dico? Quia si rursus quaeramus quam ob causam id invitus faciat, cogi se dicit. Nam et omnis invitus faciens cogitur; et omnis qui cogitur, si facit, non nisi invitus facit. Restat ut volens a cogente sit liber, etiamsi se quisquam cogi putet. Et hoc enim modo omnis qui volens facit, non cogitur; et omnis qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit. Haec cum in omnibus hominibus, quos interrogare non absurde possumus, a puero usque ad senem, a ludo litterario usque ad solium sapientis, natura ipsa proclamet; cur ego tunc non viderem in definitione voluntatis ponendum esse: Cogente nullo, quod nunc quasi experientia maiore cautissimus posui? At si hoc ubique manifestum est, et non doctrina, sed natura omnibus promptum; quid restat quod videatur obscurum, nisi forte ullum lateat, aliquid nos velle cum volumus, et ad hoc moveri animum nostrum, idque aut habere nos aut non habere, et si haberemus retinere velle, si non haberemus acquirere? Quare aut non amittere, aut adipisci aliquid vult, omnis qui vult. Quamobrem, si omnia ista luce clariora sunt, sicuti sunt, neque meae tantum, sed notitiae generis humani veritatis ipsius liberalitate donata, cur illo etiam tempore dicere non possem: Voluntas est motus animi, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum?». Per la definizione di *peccato* cf. ibidem, 11, 15: «Dicit aliquis: Et hoc te adversum Manichaeos quid adiuveret? Exspecta; sine prius etiam peccatum definiamus, quod sine voluntate esse non posse omnis mens apud se divinitus conscriptum legit. Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere. Quanquam si liberum non sit, non est voluntas. Sed malui grossius quam scrupulosius definire. Etiamne hi libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem

Nel XLIII capitolo Agostino assesta un affondo decisivo alla tesi manichea sulla giustificazione della lotta tra Bene e Male;³⁹⁷. Si considerino una serie di fattori da tenere presente per giustificare le critiche agostiniane:

1) se il Bene e il Male decidono di entrare in guerra tra loro, allora vorrebbe dire che, prima ancora di giungere a questa situazione estrema, si erano già determinate le ragioni (più o meno necessarie, come si vedrà più avanti) che giustificasse il conflitto sia da una parte che dall'altra;

2) se si fosse determinata una necessità di compiere il Male (poiché una guerra lo è di per sé) anche nel regno della Luce, allora vuol dire che pure nel globo del Bene era possibile che si creasse, aprioristicamente, una condizione teoricamente contraddittoria e cioè il realizzarsi del Male. Esso stesso, dunque, diviene possibile (a livello delle motivazioni che generano lo scontro), laddove non dovrebbe esistere necessariamente, perlomeno teoricamente, e si trasforma in Male in atto, cioè nella forma del conflitto vero e proprio;

3) stando così le cose, il regno delle Tenebre resterebbe certamente un luogo di “male assoluto” (e questo è normale), mentre

neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit quod iustitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum? Quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum iustitiae faciens, aut quod non potest non faciens, omne autem peccatum vel vituperandum est, vel damnandum; quis dubitet tunc esse peccatum, cum et velle iniustum est, et liberum nolle; et ideo definitionem illam et veram et ad intellegendum esse facillimam, et non modo nunc, sed tunc quoque a me potuisse dici: Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere?».

³⁹⁷ La sintesi del Migne: «*Mala ante Mali commixtionem multa tribui naturae Dei a Manichaeis*». Cf. IdM, in DNBCM – Migne, c. XLIII, col. 566.

quello della Luce non sarebbe altrettanto il luogo del “Bene assoluto”, perché contaminato dalla necessità del Male, ancor prima del concretizzarsi di quel *male in atto* che è la lotta tra le due sfere. E tutto questo ancor prima della commistione tra bene e male, spirituale e materiale come ammettono gli stessi testi manichei:

Illic enim fuit, antequam pugnaretur, dura et inevitabilis pugnandi necessitas. Ecce iam magnum malum, antequam bono misceretur malum. Dicant, hoc unde, cum adhuc nulla esset facta commistio³⁹⁸.

Agostino prende anche in considerazione il fatto che il male innestatosi nel regno della Luce potesse non essere determinato da alcuna necessità. L’alternativa è che, appunto, se le cose stessero in questi termini, detto male sarebbe penetrato per “volontà”: cosa ancora peggiore, perché occorrerebbe ammettere la creazione del male da parte del Dio Buono e che, dunque, lo avrebbe pianificato e voluto, generandolo scientemente e decidendo, oltretutto (in modo “malvagio”, verrebbe da dire) di nuocere a parte di sé stesso, fino al punto di spingere enti buoni da Lui derivati, verso le tenebre. Nemmeno il regno del Male avrebbe potuto concepire una simile perfidia:

Si autem necessitas non erat, voluntas ergo erat. Unde et hoc tam magnum malum, ut Deus ipse naturae suae nocere vellet, cui noceri ab hoste non poterat, mittendo eam crudeliter miscendam, turpiter purgandam, inique damnandam?³⁹⁹.

Insomma, Agostino riflette su questo: il regno del Male lo è per natura, e siamo nel campo dell’assodato; ma, a quanto pare, secondo la mitologia

³⁹⁸ DNBCM – Zycha, c. 43, 17 - 20, p. 879.

³⁹⁹ DNBCM – Zycha, c. 43, 20 - 24, p. 879.

manichea, anche quello della Luce, che sia per volontà o per necessità, genera ugualmente il Male. E allora che spazio rimarrebbe al Bene? Di sicuro esso non sarebbe più, a questo punto prevalente ma nemmeno pari al Male che, con buona pace dello stesso Mani e della sua bizzarra geo-cosmologia, dovrebbe, al contrario, essere circondato dalla luce addirittura da tre lati. Insomma, il regno della Luce dovrebbe, con questi presupposti, essere destinato alla sconfitta più di quello delle Tenebre.

Ma l'Ipponate continua: è mai possibile che Dio non sapesse quale sarebbe stato l'esito dello scontro? Quale divinità potrebbe mai essere considerata "suprema" se in Essa albergasse il limite dell'ignoranza? E', dunque, evidente che, anche senza chiamare in causa la teologia cristiana, nessuna corrente di pensiero, che potesse esser nota pure all'ambiente manicheo, avrebbe mai potuto accettare una simile possibilità senza cadere nell'ennesima, macroscopica contraddizione: non la filosofia di Platone⁴⁰⁰, né il pensiero plotiniano⁴⁰¹ né, tantomeno quello gnostico⁴⁰².

An forte nesciebat hoc eventurum membris suis, ut diligerent tenebras et inimicae existere sanctae luci, sicut ipse dicit, hoc est non tantum Deo suo, sed etiam patri, de quo erant?⁴⁰³.

Se, poi, non si trattava di ignoranza e, conseguentemente, Dio era perfettamente a conoscenza del destino delle anime della Luce sconfitte, allora la conclusione era che la Divinità Suprema, avrebbe agito con crudeltà (altra assurdità, agli occhi del nostro filosofo): anche allora, o ci

⁴⁰⁰ PLAT., *Timeo*, 29A – 31A.

⁴⁰¹ PLOT., *Enn.*, VI 8, 1 – 2.

⁴⁰² La Conoscenza coincide con il Padre. Cf. *Vangelo di Filippo*, 77, 20, in *I Vangeli gnostici*, ed. cit., p. 69.

⁴⁰³ DNBCM – Zycha, c. 43, 28 - 30, p. 879.

si trova davanti a due divinità malvagie (di cui una forse meno malvagia dell'altra ma non per questo completamente buona), o si è di fronte all'ennesima contraddizione della dottrina manichea.

E se poi, pur sapendo quello che sarebbe accaduto, Dio non avesse potuto impedirlo (cosa che gli avrebbe cagionato dolore), si sarebbe anche ritrovato in una condizione di infelicità condividendo la sofferenza per la triste condizione a cui veniva condannata parte della sua stessa natura e anche questo è, naturalmente, assolutamente assurdo:

Unde ergo hoc in Deo tam magnum ignorantiae malum antequam ullum de gente contraria misceretur malum? Si autem futurum hoc sciebat, aut sempiterna in illo erat crudelitas, si de suae naturae futura contaminatione et damnatione nihil dolebat, aut sempiterna miseria si dolebat⁴⁰⁴.

Insomma, anche se la dottrina professata da Mani, nonostante la suadenza con cui irretì tanti alti spiriti (Agostino compreso), fosse andata a fondo delle sue contraddizioni e avesse banalmente compreso che il Dio della Luce non poteva essere né ignorante, né crudele, né infelice, questo non sarebbe bastato a rendere più credibili le sue divinità che, al contrario (e specie il Dio della Luce), appaiono grottesche, deboli, lontane da quelle qualità che le dovrebbero rendere nella pienezza del loro essere. Ad ogni modo, il Dio della luce appare come un essere più limitato dalla sua impotenza che forte del suo potere, incapace di intervenire per impedire che una parte di sé stessa finisca inghiottita dalle tenebre del “globo” nero del regno antagonista.

Dal tono dello scritto di Agostino, appare chiaro che il vescovo di Ippona si sarebbe anche solo limitato a sottolineare la ridicolaggine di

⁴⁰⁴ DNBCM – Zycha, c. 43, 1 - 5, p. 880; il *dolebat* del rigo 5 è *docebat* in Sang2-XI cod.

tali tesi, se egli non fosse stato profondamente preoccupato della presa che la velenosa eresia faceva su tanta gente assetata di risposte sul male del mondo; risposte tanto più ambite, quanto più aumentava l'incertezza dei tempi in cui il nostro filosofo concludeva la sua vicenda terrena.

Davvero, agli occhi ormai impietosi dell'Ipponate, il manicheismo appariva una mitologia, più che una dottrina⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ REALE, *Agostino. La natura* cit., pp. 83 – 85.

§3 – Un Dio “contaminato”

Agostino -come si può evincere dall’analisi complessiva della sua opera fino a questo momento-, pur considerando la filosofia “ancilla theologiae” ha, di fatto (anche per non sminuire la credibilità della stessa teologia), mantenuto sempre un alto profilo “scientifico” nell’approccio alla giustificazione della dottrina cristiana in una maniera che ragiona col dogma per svelarlo, fin dove sia possibile, e non per imporlo semplicemente.

Proprio perché avvezzo al ragionamento scientifico, egli avrebbe potuto, una volta distaccatosi dalla setta manichea e bollata come mitologica la sua dottrina, ignorarla semplicemente. Eppure (complice il fatto che nel *De Natura Boni*, specie nella prima parte, il santo vescovo si fosse fortemente impegnato a confermare le tesi da lui già espresse in altre sedi sull’ontologia del bene e del male) egli può dedicarsi all’ampliamento dello stesso dibattito sui due elementi contrapposti, rendendo funzionale alla lotta antieretica il nuovo approccio cosmologico. Le spiegazioni del filosofo sui legami tra le sue teorie ontologiche e la loro applicazione sul piano naturale, creaturale e cosmologico, appunto, fanno davvero impallidire le storie manichee su “guerre di mondi”, “globi contrapposti” e scontri tra eserciti di “eoni” che facevano apparire tutta la loro impalcatura dottrinale come il canovaccio confuso e maldestro di un moderno gioco di ruolo (si invoca indulgenza per una metafora non applicabile ad Agostino e ai suoi tempi ma che, in questo caso, appare estremamente efficace).

Insomma, più che per altre eresie, le dottrine manichee potevano essere bollate come ridicole e assurde, eppure il nostro filosofo decise ugualmente di combatterle con lo stesso vigore usato in analoghe battaglie dottrinali, ampliando senz'altro il solito discorso ontologico su bene e male (sempiterno suo cavallo di battaglia) collegandolo ad una dimensione cosmologica che appare specificamente mirata a colpire il manicheismo e la sua dimensione geo-cosmica fantasiosa.

Che le valutazioni agostiniane siano specificamente messe a punto per confutare la dottrina di Mani non vi è dubbio; ma in questa evidente “verve” anche dialettica, non sembra riscontrabile solo la rabbia dell’“ex”: il Credo giovanile di Agostino è un pericolo insidioso per gli spiriti più semplici di altri cristiani, e sarebbe un errore liquidarlo come superstizione o apparato mitologico-favolistico; ai tempi di Agostino (di certo pure per le condizioni storico-sociali cui si è brevemente fatto cenno in precedenza) esso era più seguito e affascinante di quanto potremmo essere portati a credere oggi (anche per il fatto che, in qualche modo, nonostante le molteplici ambiguità, esso veniva comunque associato al cristianesimo).

Nei capitoli che vanno dal XLI al XLIII, l’Ipponate va all’attacco del manicheismo con le collaudate tecniche tipiche delle sue confutazioni genericamente anti-ereticali e sfoderate già in altre occasioni. In effetti, la mitologia manichea è tanto pericolosa quanto affascinante proprio quando parla dell’evidenza del male esistente nel cosmo e delle deviazioni sulla natura delle divinità supreme che finisce per rendere quasi indistinguibili i due principi, come, ad esempio, le assurde contaminazioni verificatesi già fin dall’alba dei tempi, fra materia e luce, ecc.

Davanti a cose somiglianti più alla teogonia esiodea che non alla tradizione scritturale del cristianesimo, Agostino ha davvero partita facile nello smontare razionalmente la struttura mitologica eretica, e la contesa, evidentemente, si sarebbe potuta concludere anche in questo modo senza ulteriori strascichi. Ma l'Ipponate non si ferma, e prosegue contro ciò che veramente ritiene pericoloso del manicheismo: non le sue fole (Agostino usa parole come *sacrilegiis fabulosis, inanis fabule e phantasmata*⁴⁰⁶) che fanno acqua da tutte le parti, ma l'attacco all'idea di un Dio che, nella visione manichea è un "contaminato", descritto con caratteristiche che appaiono veri abomini agli occhi del pensatore di Tagaste⁴⁰⁷.

La forte attenzione che Agostino ha dedicato al risvolto cosmologico del problema bene-male, risiede nel fatto che essa si pone come la controffensiva più efficace al particolare tipo di "panteismo" manicheo (che risulta essere un radicamento dottrinale di questa setta, testimoniato dallo stesso Ipponate):

Iam vero quod ipsam partem naturae Dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium⁴⁰⁸.

Ad ogni modo, il panteismo manicheo è comunque "anomalo", poiché la presenza di Dio in tutte le cose (se non fosse "contaminata" dalla

⁴⁰⁶ *Contra Secundinum* cit., lib. II, 22; *Contra Epistolam* cit., 3, 3 e 43, 49.

⁴⁰⁷ Le stesse cose che il Migne definisce, con altrettanta veemenza letteraria, "incredibili turpitudini". Cf. IdM: «*Turpitudines incredibiles a Manichaeo excogitate in Deo*»; DNBCM – Migne, c. XLIV, col 567.

⁴⁰⁸ DNBCM – Zycha, c. 44, 1 – 4, p. 881. Si segnalano due varianti testuali presenti nei codici: il *corporibus* del rigo 2 è *temporibus* in Bas. Ed.; il *seminibus* del rigo 4 è *sensibus* in Sang2-XI cod.

presenza della materia) potrebbe, persino, in qualche maniera essere perlomeno tollerata, se non giustificata da Agostino. Ma è un coinvolgimento negativo e impuro. Esso non risulta affatto essere un panteismo funzionale alla realizzazione di un governo provvidenziale ed equilibrato del cosmo, ma semplicemente “subìto” quasi passivamente ed ineluttabilmente dalla divinità benevola incapace di opporvisi; una costrizione, vera e propria “prepotenza” imposta dalla materia (di origine tenebrosa) nelle fasi vittoriose dello scontro con la Luce.

Dunque, secondo la logica manichea, Dio è presente in tutti gli elementi del cosmo

non potentia divinitatis sine ullo nexu incoquinabiliter, incorruptibiliter omnibus rebus administrandis regendisque praesentem, quod nos de Deo dicimus, sed ligatam, obpressam, pollutam, quam solui, liberari purgarique dicunt, non solum per discursum solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per electos suos⁴⁰⁹.

Tali dottrine sono affermate nel *Thesaurus*, l'altro scritto manicheo che Agostino prende in considerazione (oltre alla *Epistula Fundamenti*) per confutare il Credo della setta. Le affermazioni di questo testo (in cui si trova la narrazione dell'origine della contaminazione dovuta al fatto che la progenie della potenza della luce e delle tenebre si seducano a vicenda con corpi avvenenti), appaiono ad Agostino talmente risibili, che non ha difficoltà a citarne ampi stralci per tutto il resto del capitolo senza aggiungere alcuna confutazione, convinto com'era, che sarebbe bastato semplicemente leggerli per rendersi conto

⁴⁰⁹ DNBCM – Zycha, c. 44, 4 - 10, p. 881.

automaticamente delle assurdità in essi contenuti⁴¹⁰. E ancor più tali tesi appaiono bestemmie agli occhi dell'Ipponate, quanto più il testo manicheo afferma che il Dio buono offre le sue creature (parti di sé stesso) in corpi avvenenti alla razza delle tenebre che, laida e concupiscente per natura, cadrebbe facilmente nel “tranello” accoppiandosi alla progenie della luce e coinvolgendola, quindi, nella miseria tenebrosa della materia. Ma lo stesso *Thesaurus* afferma, poco più avanti, che la progenie della luce mandata contro le tenebre (con trame ingannevoli pari a quelle ordite dagli antagonisti) è parte integrante della divinità buona; qual è la conclusione? Che Dio sceglierebbe scientemente la contaminazione di sé stesso con il male! E' questa convinzione “malata” che, per Agostino, è l'insopportabile, suprema bestemmia del manicheismo:

Quis hoc ferat? Quis hoc credat, non dico, ita esse, sed vel dici potuisse? Ecce qui docentem timent anathemare Manichaeum et non timent credere haec facientem, haec patientem Deum⁴¹¹.

Il capitolo XLV continua sulla falsariga del precedente⁴¹². I manichei, a questo punto, secondo Agostino, per sopperire alle contraddizioni in seno alla loro dottrina, sono quasi costretti a ricorrere alla materia (strettamente legata con le tenebre e il male) rivalutandola, almeno in parte, e concedendo ad essa un ruolo nella redenzione,

⁴¹⁰ Si riscontrano, in queste credenze, influenze di letteratura enochica, come è possibile evincere dalla polemica patristica. Cf. IUSTINUS, *Apologia Minor*, 5, 1 – 6, in *Apologie pour les chretiens / Justin*; introduction, texte critique, traduction et notes par C. Munier, in «Sources chrétiennes», 507, Paris 2006.

⁴¹¹ DNBCM – Zycha, c. 44, 2 - 5, p. 884.

⁴¹² IdM: «*Turpitudines quaedam de nefariae de ipsis Manichaeis non immerite creditae*». DNBCM – Migne, c. XLV, col. 569.

strumento parziale di purificazione per quella parte di Bene precedentemente contaminata.

Come riescono a giustificare questo, seppur parziale, ribaltamento? Si è visto in precedenza la loro affermazione panteistica relativa alla presenza della divinità buona in ogni aspetto della natura creata e, quindi, anche della materia, a causa dell'originaria contaminazione. Proprio per questa ragione, la parte della divinità frammista alla materia poteva essere, almeno in parte, riscattata dall'azione degli "eletti" della setta, attraverso la pratica del mangiare e del bere⁴¹³. Il ragionamento che essi facevano è il seguente: se Dio è frammisto a tutte le cose, la sua presenza sarà inevitabilmente anche nei cibi e nelle bevande; conseguentemente, più se ne assumono più si incamerano parti di Dio "diluendo" l'impurità scorporata dalle parti di bene attraverso l'evacuazione ottenuta con le normali necessità fisiologiche (Agostino ne parla nel *Contra Faustum*⁴¹⁴). Come, però, poi essi superassero la contraddizione che, assumendo cibo e bevande è vero pure che si inglobavano parti della divinità ma anche altrettante impurità materiali (essendo i due elementi commisti), questo l'Ipponate non lo spiega (e, forse, non lo spiegavano neppure loro, almeno in modo soddisfacente):

⁴¹³ A grandi linee, la gerarchia della "chiesa" manichea era sviluppata su due macro-livelli: quello superiore degli "eletti" o "perfetti" e quello inferiore degli "uditori". E' chiaro che solo ai primi fosse riservato l'accesso a riti e pratiche misteriche ai livelli di "consapevolezza" più alta del percorso dottrinale della setta.

⁴¹⁴ «Nam et ista impia vanitate seducti, seducitis Auditores vestros, ut vobis cibos afferant, quo possit ligato in eis Christo subveniri per vestros dentes et ventres. Talibus enim auxiliis eum solvi et liberari praedicatis; nec saltem totum, sed adhuc licet exiguas sordidasque reliquias eius in stercoribus remanere contenditis, ut in aliis atque aliis rerum corporalium formis iterum atque iterum implexae implicataeque teneantur: et si mundo stante solvi et purgari non potuerint, iam illo igne ultimo quo ipse mundus ardebit, solvantur atque purgantur». Cf. *Contra Faustum* cit., Lib. II, 5, 2.

Per electos autem suos purgari dicunt eandem ipsam commixtam partem ac naturam Dei manducando scilicet et bibendo, quia eam in alimentis omnibus dicunt ligatam teneri: quae cum ab electis velut sanctis in refectioem corporis manducando et bibendo adsumuntur, per eorum sanctitatem solui, signari et liberari⁴¹⁵.

D'altro canto, però, se gli “eletti” della setta, a loro dire servi del Bene, possono attivare questo processo di purificazione con tali semplici modalità, chi potrebbe impedire agli “eletti” del regno del Male di fare altrettanto? O, addirittura, tra gli eletti delle due sfere visto che, pare, interagiscano incessantemente? Ecco, quindi un'altra contraddizione insuperata:

Nec adtendunt miseri, quam non incongrue de illis creditum sit, quod frustra negant. Nisi eodem libros anathemaverit et Manichaei esse destiterint. Si enim, sicut dicunt, in omnibus seminibus est ligata pars Dei et ab electis manducando purgatur: quis non digne credat eos facere, quod inter virtutes caelorum et principes tenebrarum fieri in Thesauro suo legunt⁴¹⁶.

È fondamentale il successivo affondo di Agostino; i manichei non possono, logicamente, negare di essere composti, come tutti gli uomini, essi stessi di materia e che, quindi, provengono dalla progenie delle tenebre (la loro presunta “elezione” risiederebbe, casomai, nelle consapevolezze più elevate acquisite durante il loro percorso nel Credo di Mani, di essere fra quelle creature delle Tenebre che anelano alla Luce); ma, a parte questo, restano ineluttabilmente esseri misti di materia-tenebra e luce.

⁴¹⁵ DNBCM – Zycha, c. 45, 6 – 11, p. 884.

⁴¹⁶ DNBCM – Zycha, c. 45, 11 – 17, p. 884.

Sempre in base al panteismo dei manichei, è chiaro che parte di Dio e della sua vitalità risiedono anche in essi; questa componente può essere liberata con il cibo e le bevande introdotte nel corpo, che sommano la parte di bene insita anche nelle cose commestibili (come in tutte quelle create, del resto). A parte la considerazione che questo fatto non impedisce il superamento della contraddizione di cui si è parlato poco sopra (più cibo = più parti di Dio, ma anche più parti di materia, poiché se è chiaro come ci si disfi delle impurità, non lo è il come si liberino le parti di bene); va detto, altresì, che proprio il loro considerarsi progenie delle tenebre impedisce una scissione possibile e totale tra il materiale (male) e lo spirituale (bene) che, dunque, vedrà perpetuarsi la situazione di commistione e contaminazione tra i due elementi che si era determinata già all'origine del conflitto iniziale tra le due entità supreme:

Quandoquidem et carnes suas de gente tenebrarum esse dicunt et in eis ligatum teneri vitalem illam substantiam, partem Dei, credere atque affirmare non dubitant? Quae utique si solvenda est et manducando purganda, sicut eos fateri cogit funestus error ipsorum, quis non videat, quis non exhorreat, quanta turpitudine et quam nefaria consequatur?⁴¹⁷.

Naturalmente, qui ci si trova davanti le posizioni di Agostino il quale, logicamente, si mostra sicuramente “partigiano” nel riportare certi passi del *Thesaurus* piuttosto che altri e, come si è già visto e si vedrà più avanti, l'operazione sarà reiterata quando il santo affronterà i contenuti della più famosa *Epistula Fundamenti*.

Puech, che ha condotto alcuni tra gli studi più completi sul manicheismo, intravede, tuttavia, una correttezza critica delle obiezioni

⁴¹⁷ DNBCM – Zycha, c. 45, 17 – 23, p. 884. Il *partem* del rigo 19 è *quam partem* in Adm. Cod., Vind. Cod. e Sang2-XI cod.

che Agostino rivolge all'apparato dottrinale manicheo. In sintesi, la mescolanza tra i due "globi" si verifica nel momento in cui il regno del Bene affronta quello del Male, ma ne esce sconfitto anziché vincitore; conseguenza del rovescio, è che non dei semplici seguaci del Bene, ma addirittura parte integrante del Sommo Bene (quali sono gli eoni mandati contro il Male), resta prigioniera delle tenebre mescolandosi, appunto, alla materia. Per i manichei, dunque, la redenzione non è altro che un tentativo (e, come tale, quindi, non necessariamente coronato sempre dal successo) di liberare la parte di divinità benefica prigioniera del globo oscuro; e se anche l'operazione riuscisse in molti casi, bisognerebbe prevedere una percentuale di insuccessi con i quali si capirebbe che comunque una parte della divinità rimarrebbe irredenta per sempre. Ne consegue secondo Puech: «Il tentativo di liberazione dalle Tenebre non raggiunge però un successo totale: alcune anime (che sono parti della sostanza di Dio) non si salveranno da tale "mescolanza" con le Tenebre, e rimarranno legate ad esse. Ma da questo derivano assurde conseguenze.

In primo luogo risulta che Dio libera sé medesimo dalle tenebre solamente in parte, e quindi *condanna alla sconfitta una parte di sé medesimo*. Pertanto, non si può certo dire che egli abbia vinto il nemico.

In secondo luogo, la giustificazione che i Manichei adducono di questo è ancor più assurda. Essi sostengono che la causa di tale male è appunto la "mescolanza": se Dio non avesse voluto difendere il suo regno e non fosse sceso, non avrebbe patito nulla di tutto. Ma questo implica che i Manichei *non ritengono la natura di Dio veramente incorruttibile*, in quanto ciò che è incorruttibile è solamente ciò che non

può subire alcun danno in assoluto, in qualsiasi condizione in cui si trovi»⁴¹⁸.

Insomma, per Agostino il grande scandalo del manicheismo è il Dio buono “contaminato” di cui parla tale dottrina, più di tutte le altre devianze da essa predicate.

Se poi si prende in considerazione la lotta tra il Bene e il Male in quanto tale, nemmeno essa poteva essere considerata da Agostino un’eterodossia “tout-court”; nella dottrina cristiana e nella tradizione giudaica poi sintetizzata nelle Scritture, infatti, si parla largamente della ribellione di Lucifero contro Dio, ma le differenze sono molteplici: mentre nella tradizione giudaico-cristiana esiste un solo Dio supremo (quello del Bene) e un solo regno, per i manichei i due Principi della Luce e delle Tenebre sono di pari potenza, coesistenti *ab aeterno* nelle rispettive sfere di competenze. Il manicheismo, quindi, non è un monoteismo ma un duo-teismo.

Altra differenza sostanziale: la lotta all’inizio dei tempi tra Lucifero e Dio ha un epilogo scontato, e cioè la vittoria di Dio-Bene Supremo sul Principe delle Tenebre che è inferiore; mentre invece, nel manicheismo, la sfida che il Dio della Luce porta al Regno delle Tenebre si conclude con una sconfitta quantomeno parziale del primo, che abbandona parte di sé ad un destino di oscurità.

Terza differenza. Nel cristianesimo la lotta tra il Bene e il Male presuppone una scissione all’interno del Regno della Luce: l’Inferno (luogo in cui viene precipitato Satana-Lucifero con i suoi angeli caduti) è un luogo predisposto per accogliere i ribelli, non un regno di pari dignità, ancorché opposto a quello del Dio supremo, come invece, affermavano i

⁴¹⁸ REALE, *Agostino. La natura* cit., pp. 84 – 85.

manichei. Anzi, nella loro dottrina c'è un ulteriore incongruenza: il regno del Male può sconfiggere quello del Bene, nonostante quest'ultimo lo circondasse da tre lati.

Infine, gli angeli caduti guidati da Lucifero, non sono parti integranti dell'essenza divina, ma creature, benché di sola natura spirituale. Ciò vuol dire che quando Dio le condanna alle tenebre eterne dopo il fallimento della rivolta, Egli non sta affatto destinando parte di sé (come, invece, ritenevano i manichei) al globo oscuro, ma solo alcuni membri di una stirpe che Lui stesso ha creato *ex-nihilo*, quindi come *altro da sé*: e sono loro a subire la dura sorte e non la divinità, nemmeno parzialmente.

§4 – Il manicheismo alla luce dell’*Epistula Fundamenti*

Dopo aver smontato le tesi-chiave del *Thesaurus*, Agostino torna ad attaccare l’*Epistula Fundamenti*, dal nostro filosofo energicamente bersagliata nei capp. XLVI e XLVII.

La confutazione dei suoi contenuti più significativi, prende il via dalla considerazione che i manichei avevano della figura di Adamo, sul quale essi elaborarono molti miti articolati, complessi e diversificati per aree culturali ed etniche anche in seno alla stessa setta. Qui, Agostino prende in considerazione quello a lui forse più familiare e, comunque, contenuto nei testi che sta cercando di smontare. A grandi linee, si potrà dire che anche per il manicheismo Adamo (diversamente indicato pure con altri nomi nella letteratura della setta e che Agostino stesso non chiama in questo modo⁴¹⁹) fu il primo uomo, ma non creato da Dio, bensì di origine tenebrosa, generato, cioè come progenie di principi del male vassalli della nera divinità suprema. Agostino spiega questo, sostenendo come sia convinzione dei manichei che l’origine maligna di Adamo fosse la possibilità che le entità delle tenebre si riservarono per trattenere presso di loro una parte della Luce:

*Nam et a quibusdam principibus gentis tenebrarum sic dicunt Adam primum hominem creatum, et lumen ab eis ne fugeret teneretur*⁴²⁰.

⁴¹⁹ «Sed videlicet doctissimi homines, profertis nobis ex armario vestro, nescio quem primum hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandam de lucis gente descendit, armatum aquis suis, contra inimicorum aquas; et igne suo, contra inimicorum ignem; et ventis suis, contra inimicorum ventos». Cf. *Contra Faustum* cit., lib. II, 3.

⁴²⁰ DNBCM – Zycha, c. 46, 24 -26, p. 884.

Tutto questo non è un'opinione dell'Ipponate, ma quanto riportato nel testo eretico (si ricorda che il corsivo nelle citazioni di Agostino, riguarda quello che lui stesso estrapola dagli scritti manichei). Il filosofo ne riporta uno stralcio talmente ampio, da occupare tutto il resto del capitolo con l'intento, già sperimentato, di dimostrare come le tesi manichee si confutino da sole. Torniamo alla parte relativa ad Adamo:

Iniquis igitur commentis ad eos, qui aderant, ait: Quid vobis videtur maximum hoc lumen quod oritur? Intuemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates. Quapropter mihi vos potius aequum est id, quod in vestris viribus habetis, luminis praerogare: sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati⁴²¹.

⁴²¹ DNBCM – Zycha, c. 46, 24, p. 884 e 1 – 8, p. 885. Il *polum* del rigo 3 è *populii* in Sangl-IX cod.

L'idea di un Adamo figlio delle tenebre, potrebbe essere la rielaborazione speculare del mito assiro-babilonese e poi ebraico (forse assimilato durante la "cattività" mesopotamica di questo popolo) di Lilith, la prima donna (malvagia) e sposa di Adamo prima di Eva. Il personaggio fu mutuato anche da altre mitologie (compresa quella greca), ma la provenienza orientale del manicheismo, spiegherebbe la presenza di tali contaminazioni leggendarie nella sua dottrina. Fuori dai testi leggendari, la figura di Lilith è citata solo una volta nella Sacra Scrittura col nome greco di "Lamia": «*Et occurrent daemonia onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem*». Cf. Vulg., Is 34, 14.

Che il manicheismo fosse influenzato anche dalle religioni orientali, e tra queste specialmente il buddhismo, è fuori di dubbio: è proprio Agostino a ricordare come essi credessero pure nella reincarnazione che si sarebbe realizzata tanto in altri corpi umani, quanto persino in vegetali: «*Quid autem fallitis Auditores vestros, qui cum suis uxoribus, et filiis, et familiis, et domibus, et agris vobis serviunt, si quisquis ista omnia non dimiserit, non accipit Evangelium? Sed quia eis non resurrectionem, sed revolutionem ad istam mortalitatem promittitis, ut rursus nascantur, et vita Electorum vestrorum vivant, tam vana, et inepta, et sacrilega, quam vos vivitis, quando valde laudamini; aut si melioris meriti sunt, in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniant, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus cito purgentur*». Cf. *Contra Faustum* cit., lib. 5, 10. La credenza nella reincarnazione, si spiega col fatto che i manichei (come i sadducei, precisa Agostino) negano la resurrezione: «*Opportune itaque eadem voce nunc convincuntur Manichaei, qua tunc*

Insomma, il problema è sempre lo stesso: le potenze delle tenebre desiderano e vogliono conservare la Luce e, quindi, come oramai appare chiaro, il loro scopo è catturare parte della natura divina buona; e siccome essa era (non è ben chiaro come) in parte contenuta nell'Adamo progenie di tenebra, la si doveva, in qualche modo, moltiplicare. E così, gli appartenenti alle schiere del Male (distinti nei due generi maschili e femminili) accoppiandosi alla presenza dell'Ente Maligno Supremo, generarono altri esseri con le qualità di Adamo: cioè parti di luce, ma anche di male trasmesso da chi li concepiva. Il Dio delle Tenebre divorò questi esseri appena creati acquisendo, a sua volta, luce e tenebra in essi contenuti, per poi accoppiarsi con la sua sposa:

Propriam ad se coniugem evocavit ex ea, qua ipse erat, stirpe manantem; et facto cum ea coitu seminavit ut ceteri abundantiam malorum, quae devoraverat, nonnihil etiam ipse adiciens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus eius omnium eorum, quae profuderat formator atque descriptor; cuius compar excipiebat haec, ut semen consuevit culta optima terra percipere⁴²².

Da questo ne consegue, sempre secondo la dottrina manichea riportata da Agostino, che la stirpe generata dal Dio del Male e dalla sua sposa, “restituì” (sotto forme vegetali, animali e minerali), schiere malvagie

convicti sunt Sadducaei: nam et ipsam resurrectionem alio quidem modo, sed tamen etiam isti negant». Cf. *Contra Faustum* cit., lib. XVI, 24.

E non mancano agganci anche ai culti mitraici; lo si capisce con la considerazione che i manichei avevano per il sole, cui era tributato, sempre secondo Agostino, un vero e proprio culto: «Vos autem si spiritalis atque intellegibilis boni caritate, ac non corporalium phantasmatum cupiditate arderetis, ut cito dicam quod de vobis notissimum est, solem istum corporeum, non pro divina substantia, et pro sapientiae luce coleretis». Cf. *Contra Faustum* cit., lib. V, 11. Anche la luna era oggetto di venerazione: cf. *Contra Faustum* cit., lib. XIV, 11.

⁴²² DNBCM – Zycha, c. 46, 6 – 14, p. 886. Il *nonnihil* del rigo 9 è *ut nihil* in Ed. Bas.

materiali, contaminate dalle tenebre che l'Entità Suprema negativa, Signore della Materia, aveva acquisito divorando i figli dei suoi accoliti⁴²³. E questo ulteriore male assimilato col suo atto cannibalistico, ora viene trasmesso anche agli esseri da lui generati con la propria sposa: brutte copie di un mondo perfetto (quello della luce) che imita ed emula perché, in fondo, lo ambisce (appare, ora, ancora più giustificato il tentativo di Agostino di dimostrare l'inesistenza del Male anche su un piano cosmologico: proprio per liberare il creato da quelle tenebre maligne che, i manichei, vedevano ineluttabilmente incapsulate in ogni cosa). E questa più o meno realizzata imitazione del regno della Luce (che altro non è se non quanto c'è di impuro e corruttibile nel nostro mondo) si compie, fattualmente, attraverso la sposa del dio maligno:

In eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines caelestium ac terrenarum virtutem, ut pleni videlicet orbis, id quod formabatur similitudinem obtineret⁴²⁴.

Qui si conclude l'ampio stralcio dell'*Epistula Fundamenti* riportato da Agostino che nel successivo cap. XLVII, torna ad una precisa confutazione della dottrina eretica, esaminandola punto per punto. Il tono del nostro filosofo è ora divenuto ancor più "sanguigno" ("O scelestum monstrum!"), enfatico ("O execranda perditio!"), apocalittico e minaccioso ("Labes deceptarum animarum!"). L'Ipponate,

⁴²³ Anche il concetto di "Signore della Materia" è influenzato dalla letteratura enochica. In proposito cf. ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis*, in *Supplique au sujet des chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par B. Pouderon, in «Sources chrétiennes», 493, Paris 1992. Sul rapporto tra letteratura enochica e manicheismo, cf. L. STUCKENBRUCK, *Giant Mythology and demonology from ancient near east to the Dead Sea scrolls*, in L. LANGE, *Die Dämonen*, Tübingen 2003.

⁴²⁴ DNBCM – Zycha, c. 46, 14 - 17, p. 886. Il *construebantur* del rigo 14 è *constituebantur* in Sang2-XI cod.

tralascia quanto emerge ancora sulla natura di Dio dall'appena citato passo dell'*Epistula*, per attaccare su un altro fronte, e cioè quello riguardante le pratiche che, una simile dottrina, indurrebbe, poi, molti dei suoi adepti a praticare:

Hoc saltem adtendant miseri decepti et errore mortiferi venenati, quia si per coitum masculorum et feminarum ligatur pars Dei, quam se manducando solvere et purgare profitentur, cogit eos huius tam nefandi erroris necessitas, ut non solum de pane et holeribus et pomis, quae sola videntur in manifesto accipere, sed inde etiam solvant et purgent partem Dei, unde per concubitum potest, si feminae utero concepta fuerit, conligari⁴²⁵.

Sostanzialmente, Agostino osserva che:

- 1) per i manichei l'accoppiamento tra maschio e femmina è di per sé un male, perché genera materia e cattura una parte di Dio;
- 2) per liberare la parte di Dio catturata, occorre che essa venga assimilata dagli "eletti" o "perfetti" della setta, attraverso la pratica del mangiare e bere e le conseguenti funzioni digestive;
- 3) quest'operazione è destinata a miglior successo con la scelta del cibo che, a quanto pare, deve andare a completare un quadro di regime alimentare rigorosamente vegetariano⁴²⁶;

⁴²⁵ DNBCM – Zycha, c. 47, 20 – 26, p. 886 e 1, p. 887.

⁴²⁶ Ci si trova davanti a un *tòpos* consolidato da sempre nella mentalità mediorientale e semitica nella fattispecie: l'accostamento tra l'impurità fisico-spirituale e un certo tipo di carni, specie quelle appartenenti a razze di animali ungulati. Ancor più rigido il dettame buddhista (che Mani verosimilmente conosceva), in cui l'astensione totale dal consumo di carni e la dieta vegetariana, erano vie ineludibili per giungere all'Illuminazione. Agostino si sofferma anche altrove sulle abitudini alimentari culturali dei manichei: cf. *De Moribus Ecclesiae* cit., lib. II, 16, 39 – 53, e il *Contra Secundinum* cit., lib. II, 22; mentre, a quanto sembra, il teorico manicheo del rigido regime vegetariano praticato dagli eletti della setta, fosse Adimanto, fortemente contrastato alla luce scritturale, anche su questo punto, da Agostino: «Ubi se iste abscondat ab hac sententia? Quo fugiet, dicat mihi, quando immunditiam carniū fugiendam et a cibis sanctorum separandam, perversa et

4) per quanto fin qui detto, e considerando che la commistione maligna si verifica già a partire dal concepimento nel grembo materno (nei casi umano e animale) o negli organi riproduttivi vegetali, la purificazione deve avvenire anche in ordine a ciò che si può raccogliere dall'utero di una donna dopo che costei abbia avuto dei rapporti sessuali, come il filosofo stesso si premura di specificare.

Anche in questa idea si coglie molto di anti-evangelico per una setta che ancora si vuol considerare cristiana. E' Cristo stesso, infatti, ad affermare che non c'è nulla di impuro al di fuori dell'uomo. Casomai, è impuro quello che esce dall'interno dell'uomo⁴²⁷.

Agostino è assolutamente convinto di questo aspetto che ribadisce anche in altri momenti del suo pensiero ricordando sia le parole di Cristo che quelle dell'Apostolo delle Genti:

superstitiosa imaginatione continentiae praecipit? Certe enim, si verum est, non coinquinare illa quae ingrediuntur in hominem, cum magno errore immundas esse dicunt escas Manichaei, cum homines carne vescuntur. Si autem immundae sunt tales escae, quid de isto testimonio facient, quod evangelica et divina auctoritate prolatum est, ubi Dominus dicit, non coinquinari hominem iis quae ingrediuntur in eum, sed iis quae procedunt de illo? An forte dicturi sunt, sicut solent dicere, cum Scripturarum eos urget auctoritas, hoc capitulum a corruptoribus Scripturarum insertum esse Evangelio? Cur ergo Adimantus hoc capitulo teste utitur, et inde conatur Vetus Testamentum oppugnare, unde iste prosternitur? Cum enim quispiam catholicus christianus utriusque Scripturae venerator et intellectus ei responderit, haec non esse contraria; quod illa de quorundam carnibus animalium, quibus non esse vescendum populo adhuc carnali praeceptum est, ad significationem posita sint humanorum morum, quos Ecclesia quae corpus est Domini, in suae unitatis vinculum stabile et sempiternum recipere non potest, tamquam immundas escas respuens, et in sua viscera non convertens; ut omnia illa praecepta carnali populo imposita futuram disciplinam spiritalis populi prophetarent: et ideo non ea repugnare sententiae Domini, qua verissime dicit, non coinquinari hominem iis quae per escam ingrediuntur in eum». Cf. *Contra Adimantum* cit., 15, 1.

⁴²⁷ «nihil est extra hominem introiens in eum quod possit eum coinquinare sed quae de homine procedunt illa sunt quae communicant hominem [...] ab intus enim de corde hominum cogitationes malae procedunt adulteria, fornicationes, homicidia, furta, avaritiae, nequitiae, dolus, impudicitia oculus, malus, blasphemia, superbia, stultitia. Omnia haec mala ab intus procedunt et communicant hominem». Cf. Vulg.: Mc 7, 15 e 7, 21 – 23.

Propter hos autem etiam hi qui firmiores erant et haec maiori fide contemnenda iudicabant, scientes nihil immundum esse nisi per malam conscientiam tenentesque illam Domini sententiam: *Non quod intrat in os vestrum, vos coinquinat, sed quod exit* ⁴¹, tamen propter hos infirmiores, ne offenderentur, ab his rebus abstinere debebant. Neque hoc suspicione colligitur, sed in ipsis Apostoli epistolis manifeste invenitur. Vos enim hoc solum nobis dicere soletis: *Bonum est, fratres, non manducare carnem, neque bibere vinum*, non autem subiungere illud quod sequitur: *Neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur*. Hinc enim elucet quo fine Apostolus haec praecipiebat⁴²⁸.

E' evidente che egli facesse riferimento ai comportamenti degli uomini, ma se dall'uomo escono impurità morali, ancor più ne usciranno impurità materiali, e il solo pensare di purificare il creato utilizzando il corpo umano come filtro, per Agostino è pura follia, sulla scorta anche delle scritture: San Pietro, che considera impuri alcuni cibi, deve ricredersi davanti alla voce di Dio che gli ricorda come tutto sia purificato da Egli stesso (dal Sommo Bene non può venire che bene)⁴²⁹. E anche San Paolo afferma perentoriamente, partendo proprio da un discorso sul cibo, che nulla è immondo⁴³⁰; tutt'al più le cose possono

⁴²⁸ *De Moribus Ecclesiae* cit., lib. II, 14, 31. Cf. Anche *Contra Faustum* cit., lib. VI, 6.

⁴²⁹ «*Et facta est vox ad eum surge Petre et occide et manduca; ait autem Petrus absit Domine quia numquam manducavi omne commune et immundum, et vox iterum secundo ad eum quae Deus purificavit ne tu commune dixeris*». Cf. At 10, 13 – 15.

⁴³⁰ «*Infirmum autem in fide adsumite non in disceptationibus cogitationum alius enim credit manducare omnia qui autem infirmus est holus manducat is qui manducat non manducantem non spernat et qui non manducat manducantem non iudicet Deus enim illum adsumpsit tu quis es qui iudices alienum servum suo domino stat aut cadit stabit autem potens est enim Deus statuere illum; nam alius iudicat diem plus inter diem alius iudicat omnem diem unusquisque in suo sensu abundet qui sapit diem Domino sapit et qui manducat Domino manducat gratias enim agit Deo et qui non manducat Domino non manducat et gratias agit Deo*». Cf. Rm 14, 1 – 7 e 14, 14 – 21. Sulla questione del mangiare e del bere, San Paolo ritorna ancora in Col

diventare immonde col contatto e nel passaggio all'interno del corpo umano.

Agostino, tuttavia, su queste cose non entra nel particolare (forse per il più che giustificabile disgusto che ne prova), ma pare che tali pratiche (che giungevano ad incredibili estremi) fossero note e diffuse almeno tra una parte dei manichei; e si sottolinea “parte”, perché sembra che detti comportamenti destassero non poche perplessità e “distinguo” (se non sincero ribrezzo) anche tra moltissimi adepti⁴³¹. Riferendo, infatti, di casi relativi a tali pratiche verificatisi nella regione della Paflagonia e nelle province della Gallia, alla domanda precisa di spiegare quale parte della Scrittura potesse in qualche modo giustificare simili azioni, la risposta dei manichei fosse sempre la stessa: l'unico riferimento veniva dal *Thesaurus*. Ma non era, per quanto detto prima, la risposta di tutti i manichei: almeno da quanto emerge dal racconto di Agostino, infatti, sembrerebbe che tale giustificazione non soddisfacesse molte comunità ereticali; e numerosi membri, davanti all'accusa di compiere tali nefandezze, negavano e spesso ribattevano dicendo che si trattava di pratiche compiute esclusivamente da una minoranza scismatica al loro interno:

2, 16 e 2, 21 – 22: «*nemo ergo vos iudicet in cibo aut in potu aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum [...] ne tetigeris neque gustaveris neque contrectaveris quae sunt omnia in interitu ipso usu secundum praecepta et doctrinas hominum*».

⁴³¹ «I manichei collegavano in modo stretto le particelle di luce con lo sperma [...] Ora, se, da un lato, la congiunzione di maschi con femmine lega sempre di più ai corpi le parti di Dio che sono nello sperma, e se, dall'altro, gli eletti purificano le parti di Dio che sono legate ai pani, ai legumi e ai frutti mangiandoli, allora ecco che si spiega la convinzione che si è formata in alcuni, ossia che si potesse e dovesse liberare le parti di Dio che sono legate nello sperma, appunto mangiando cibi cosparsi di sperma, che si poteva ottenere da una donna dopo un'unione sessuale da essa avuta con altri (e non con gli eletti)». Cf. REALE, *Agostino. La natura* cit., pp. 90 – 91.

Hoc se facere quidam confessi esse in publico iudicio perhibentur non tantum in Paphlagonia, sed etiam in Gallia, sicut a quodam Romae cristiano catholico audivi; et cum interrogarentur, cuius auctoritate scripturae ista facerent, hoc de Thesauro suo prodidisse, quod paulo ante commemoravi. Isti autem cum hoc eis obicitur, solent respondere nescio quem inimicum suum de numero suo, hoc est electorum suorum descivisse et schisma fecisse atque huiusmodi spurcissimam haeresim condidisse. Unde manifestum est, quia hoc etiam si isti non faciunt, de ipsorum libris hoc faciunt, quicumque faciunt⁴³².

In questo passo emergono almeno tre questioni di una certa importanza che varrà la pena sottolineare per comprendere meglio la complessità della questione:

1) le pratiche manichee testimoniate in Paflagonia e Gallia, aprono un fronte nuovo di riflessione, proprio per la peculiarità delle regioni in cui si sono verificate;

2) l'autorevolezza degli scritti manichei, pur essendo fortissima tra gli adepti della setta, non era da tutti considerata allo stesso modo o in via esclusiva;

3) proprio la questione dell'autorità dell'opera scritta da Mani o dai suoi seguaci più vicini, pose già all'epoca problemi di interpretazione che potrebbero aver giustificato l'insorgere di un vero scisma interno alla setta.

Quando Agostino sottolinea la testimonianza di un cattolico circa le pratiche empie dei manichei, si premura di sottolineare che esse si verificarono in due particolari contesti geografici: la Paflagonia e la Gallia. Questo fatto è importante non solo dal punto di vista filosofico e storico, ma anche da quello demo-etno-antropologico, poiché sembra

⁴³² DNBCM – Zycha, c. 47, 1 – 11, p. 887. Il *manifestum* del rigo 10 è *mirū* in Ed. Bas.

esserci una connessione stretta tra le usanze dei manichei di quelle zone (che hanno particolari caratteristiche dal punto di vista culturale ed etnico) e quelli di altre regioni, come se il substrato di quelle province potesse avere, in qualche modo, creato una sorta di “manicheismo locale” con pratiche e credenze non universalmente condivise; e questo ha le sue ripercussioni sui successivi punti. In effetti, agli altri manichei che vivevano in un contesto “ellenistico” come la maggioranza delle provincie romane d’Anatolia, certe usanze potevano apparire “barbare” e discutibili agli occhi degli stessi manichei di diversa osservanza o, per motivi etnici, estranei a questo tipo di usanze ancestrali e residui culturali⁴³³.

⁴³³ La regione della Paflagonia (toponimo, pare, di origine omerica), era abitata da grossi nuclei di popolazioni di stirpe celtica; non a caso, verso il 5 a. C., essa fu unita in un’unica provincia, da Pompeo, con la Galazia (altro territorio abitato da genti celtiche: i gàlati). La radice indoeuropea *gal*, indica, negli idiomi celtici, le popolazioni di un medesimo ceppo e tra questi: galiziani, gaeli, gallesi e, appunto galli, da cui prendeva il nome il territorio dell’attuale Francia e che, come si è visto, risulta essere la seconda zona citata da Agostino nella testimonianza in esame. La cosa non appare casuale. Tuttavia, senza voler fare accostamenti azzardati, andrà detto che sono testimoniati, nei culti indoeuropei, molti rituali legati all’apparato riproduttivo femminile come feticcio religioso, oggetto di liturgie apotropache e magico-sacrali. Il problema è di sicuro principalmente antropologico ma, a livello di fonti archeologiche e scritte, varrà la pena ricordare i culti pre-cristiani (perpetuati anche dopo l’evangelizzazione) dell’Alta Regalità nei *coiceda* irlandesi e cioè l’accoppiamento rituale (con donne ma anche con giovenche); quello della Sheelana-gig, la divinità che con le mani tiene aperta la vagina per invitare al sesso. In età cristiana, i connotati negativi (in base alla nuova morale) legati alla genitalità femminile scomparvero, ma non vennero eliminati del tutto se si potevano ricondizionare al positivo; molti, dunque, vennero mutuati in nuovi significati: è il caso del famoso episodio della *Vita Patricii* (un testo dell’VIII secolo scritto dal vescovo Muirchù), in cui l’apostolo degli irlandesi battezza un bimbo non ancora nato, usando il grembo materno come fonte battesimale e il liquido amniotico come acqua lustrale. Cf. G. IORIO, *La terra di Medb*, Roma 2011, pp. 161 – 210; e T. CAHILL, *Come gli irlandesi salvarono la civiltà*, ed. it. Roma 1997, pp. 85 – 114; per la biografia di San Patrizio che riporta l’episodio citato, cf. *The Patrician texts in the Book of Armagh*, ed., transl., comm., by L. Bieler with a contr. by F. Kelly, in «Scriptores Latini Hiberniae», vol. X, Dublin 1979, pp. 62 – 123 (oggi in MUIRCHÙ MACCHUMACTENI, *Vita Patrici*, in *L’Apostolo rustico. Vita e miracoli di Patrizio*

E qui veniamo al secondo punto. Agostino, riferisce che, per difendersi dall'accusa di praticare certi abomini, molti di loro dichiararono che il riscontro con cui si potevano giustificare certe pratiche era rinvenibile solo nell'autorità dei testi manichei e non anche nelle Sacre Scritture.

Quindi (e si arriva al terzo punto), anche fra i manichei c'era chi prendeva nettamente le distanze da certe pratiche giustificate solo dal *Thesaurus*, giungendo a dichiarare che coloro che aderivano a questi orientamenti, erano scismatici in seno alla loro stessa setta.

Tale aspetto riconduce ad uno dei problemi segnalati all'inizio di questo studio, e cioè se il manicheismo debba essere considerato una religione a sé stante o un'eresia del cristianesimo. La risposta potrebbe, almeno in parte, essere riconsiderata alla luce del precedente passo agostiniano grazie al quale è possibile teorizzare l'esistenza di un manicheismo più integralista, "barbaro" negli usi e nei culti, che si rifà esclusivamente (dottrinalmente parlando) al *Thesaurus* e all'*Epistula Fundamenti*, come testi-guida. Una tendenza all'interno della famiglia manichea, dunque, in cui il riferimento alla tradizione biblica nell'elaborazione della dottrina, appare limitato e marginale. E poi è possibile pensare che esistesse un manicheismo più "moderato", intrinsecamente "ellenistico", con agganci più decisivi alla tradizione vetero e neo-testamentaria, con cui si sarebbe elaborata una dottrina che potrebbe, in qualche modo, e come sarebbe accaduto per l'Islàm tre secoli più tardi, far annoverare la setta tra le tante organizzazioni eretiche cristiane, come ne erano già attive in numero copioso durante quell'epoca. In effetti, più vicine alla dottrina cristiana, appaiono le

d'Irlanda, con testo latino, introduzione, saggio critico e traduzione a c. di G. Iorio, Rimini 2000).

posizioni del manicheo Fortunato nella sua famosa disputa con Agostino, in cui le posizioni dell'eretico sembrano più morbide specie in tema di incarnazione di Cristo e per quello che riguarda la questione trinitaria:

Fortunatus dixit: Et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit Deus, quod lucidus, quod inadibilis, intenibilis, impassibilis, quod aeternam lucem et propriam inhabitet : quod nihil ex sese corruptibile proferat, nec tenebras, nec daemones, nec satanam, nec aliquid adversum in regno eius reperiri possit. Sui autem similem Salvatorem direxisse: Verbum natum a constitutione mundi cum mundum fabricaret, post mundi fabricam inter homines venisse: dignas sibi animas elegisse sanctae suae voluntati, mandatis suis coelestibus sanctificatas, fide ac ratione imbutas coelestium rerum; ipso ductore hinc iterum easdem animas ad regnum Dei reversuras esse, secundum sanctam ipsius pollicitationem, qui dixit: *Ego sum via, veritas, et ianua*; et: *Nemo potest ad Patrem pervenire, nisi per me*. His rebus nos credimus, quia alias animae, id est, alio mediante non poterunt ad regnum Dei reverti, nisi ipsum repererint viam, veritatem, et ianuam. Ipse enim dixit: *Qui me vidit, vidit et Patrem meum*; et: *Qui in me crediderit, mortem non gustabit in aeternum, sed transitum facit de morte ad vitam, et in iudicium non veniet*. His rebus credimus, et haec est ratio fidei nostrae, et pro viribus animi nostri mandatis eius obtemperare, unam fidem sectantes huius Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti⁴³⁴.

Ma torniamo al testo del *De Natura Boni* in cui (a partire sempre dalla letteratura manichea che il filosofo riporta) si spiega anche “tecnicamente” come dovrebbe avvenire la purificazione della parte di Dio imprigionata nella materia, anche senza giungere alle paradossali pratiche e liturgie abbiette di parti della setta da considerare più o meno scismatiche; insomma, è la parte che riguarda quanto si afferma sulla possibilità di purificare la Luce divina attraverso la pratica del mangiare e del bere, da parte dei soli “eletti” della setta, che completano il processo “liberatorio” attraverso i loro processi digestivi:

⁴³⁴ *Contra Fortunatum* cit., 3.

Qui cum dicit in omnibus seminibus esse partem Dei et concubendo ligari, quicquid autem luminis. Hoc est eiusdem partis Dei ad escas electorum pervenerit, manducando purgari⁴³⁵.

Quest'ultima dottrina manichea, fra le altre citate e, naturalmente, fortemente criticate all'interno del *De Natura Boni*, doveva apparire, agli occhi dell'Ipponate, talmente orrenda e ridicola (se la cosa non avesse sminuito la gravità delle affermazioni manichee), da spingerlo ad affermare che, al confronto di queste abiezioni sulla liberazione di Dio attraverso pratiche corporali, persino quanto i manichei andavano predicando sulla natura di Dio poteva apparire più tollerabile. Insomma, secondo le parole dello stesso vescovo di Ippona, potevano pure passare le sciocchezze sull'Ente supremo, ma le ributtanti loro liturgie sono, forse, il peccato più grave; ci si trova di fronte all'empietà trasformata in agire normale, all'immoralità più sfrenata proposta come forma di sacralità:

Aut tam nefaria turpitudō faciendā, in cuius comparatione iam illa omnia mala, quae intolerabilia paulo ante commemorabam, eos de natura Dei dicere⁴³⁶.

Come è stato dimostrato recentemente dallo studio del Moraldi sui manoscritti di Nag Hammadi, è possibile riscontrare, specialmente in tutte queste dottrine manichee relative alla separazione della luce dalla

⁴³⁵ DNBCM – Zycha, c. 47, 16 – 19, p. 887. Il *seminibus* del rigo 17 è *se minimis* in Par. Cod.

⁴³⁶ DNBCM – Zycha, c. 47, 23 - 25, p. 887.

materia e alla liberazione delle particelle luminose, forti elementi di contatto con lo gnosticismo di matrice ellenistica⁴³⁷.

⁴³⁷ «Il Bene, che qui designa lo stesso Salvatore, è venuto a separare nell'uomo il materiale dallo spirituale restituendo ogni natura (φύσις) alla sua radice, con la comunicazione della retta conoscenza cioè dalla gnosi, che permette la separazione del corpo materiale dalla luce e il ritorno dell'anima alla sua vera patria [...] ritorna cioè al Padre che è la sintesi di tutte le disperse particelle di luce». Cf. *I vangeli gnostici* cit., commento al “Vangelo di Maria” e al “vangelo di Verità”, pp. 107-108 e 154.

§5 – Preghiera per il ravvedimento dei manichei

La fatica intellettuale, spirituale e letteraria di Aurelio Agostino giunge al suo termine. Il XLVIII capitolo del *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus* conclude un percorso articolato di confutazione all'eresia manichea che ha impegnato le energie del vescovo filosofo nell'ambito di un ampio spettro. Tuttavia, questo capitolo taglia nettamente non con l'argomento dell'opera, naturalmente, ma con l'approccio che ha avuto sinora con esso. Il vescovo di Ippona, infatti, mette in campo, in tale frangente, tutta la sua umanità, carità e anche ruolo istituzionale per dedicarsi non tanto alla setta manichea, quanto ai suoi membri in qualità di uomini, cioè creature di Dio e anime da salvare; per questa ragione, quindi, accantonata filosofia, teologia e logica, il testo si trasforma in attenzione concreta al peccatore, in supplica, preghiera pienamente intesa; e non era nemmeno la prima volta: già in precedenza aveva rivolto a Dio un'accorata invocazione affinché concedesse ai suoi ex correligionari di redimersi e rinunciare all'errore come fa nel Trattato sulle due Anime⁴³⁸ e nella risposta al manicheo Secondino⁴³⁹.

⁴³⁸ «Attendite ista, quaeso, carissimi: vestra ingenia bene novi. Si mihi nunc vos qualiscumque hominis mentem rationemque conceditis, multo certiora sunt, quam quae ibi vel videbatur discere, vel magis credere cogebatur. Deus magne, Deus omnipotens, Deus summae bonitatis, quam inviolabilem atque incommutabilem credi atque intellegi fas est, Trina unitas, quam catholica Ecclesia colit, supplex oro, expertus in me misericordiam tuam, ne homines cum quibus mihi a pueritia in omni convictu fuit summa consensus, in tuo cultu a me dissentire permittas. Video maxime exspectari hoc loco, quomodo etiam catholicas Scripturas a Manichaeis accusatas vel tunc defenderem, si, ut dico, cautus essem; vel nunc defendi posse demonstrarem. Sed in aliis voluminibus Deus adiuvabit propositum

La breve metamorfosi del testo della preghiera finale del *De Natura Boni* non è formalmente annunciata nel corpo dell'opera, ma è troppo evidente come, in questi ultimi rigi, Agostino abbia dismesso i panni dell'intellettuale per indossare quelli del cristiano e del vescovo che è chiamato non più ad essere solo *sapiens*, ma a rendere testimonianza alla verità, come afferma anche San Paolo, recuperando una dimensione prettamente religiosa. La parola ora passa al servo di Dio che si sente in prima persona invocato a soccorso di tante anime perse, ed è l'assenza di ogni elemento speculativo che induce a pensare che il XLVIII capitolo vada inteso da Agostino -al di là di ogni proclamazione formale- come preghiera⁴⁴⁰.

Il contenuto di spiritualità cristiana e di paterna carità, si evidenzia nel tono del capitolo stesso che, ora, vede il linguaggio di Agostino -altrove duro, freddo, anatemizzante- quasi addolcirsi, moderarsi, farsi a tratti persino supplice. E rifanno capolino in modo massiccio (in ben dieci occasioni per quanto riguarda questa partizione tutto sommato molto breve) quelle citazioni scritturali che si erano quasi improvvisamente interrotte al capitolo XL; la "ratio" censoria dell'implacabile nemico degli eretici, lascia completamente il posto a numerosissime invocazioni a Dio, alla sua misericordia, alla sua capacità di andare incontro alla debolezza umana; ad Esso Agostino chiede un intervento di redenzione, forte e deciso più di qualunque sforzo intellettuale volto al recupero degli eretici: il vescovo di Ippona sa che

meum; nam huius iam, quantum arbitror, moderata parci sibi postulat longitudo». Cf. *De Duabus Animabus* cit., 15, 24.

⁴³⁹ *Contra Secundinum* cit., lib. II, 26, 2.

⁴⁴⁰ Sul fatto che ci si trovi davanti ad una preghiera non ha dubbi il Migne che così titola il capitolo: «*Orat Augustinus pro Manichaeorum resipiscentia*»: Cf. IdM in DNBCM – Migne, c. XLVIII, coll. 571 – 572.

nulla può la sola filosofia senza l'azione della Grazia. Quello che colpisce, è l'accuratezza delle invocazioni; è certo che il Tagastino fosse sinceramente preoccupato per la salvezza dell'anima di tante persone che -magari anche per la sua lunga militanza tra le file manichee- forse conosceva personalmente: amici, frequentazioni giovanili alle quali non è detto che non fosse rimasto affettivamente legato e alle quali, insomma, volesse semplicemente bene per il solo fatto di aver condiviso con loro un tratto della sua esistenza umana. Insomma, una vera preghiera perché, al di là della forma conclamata che avrebbe dovuto identificarla come tale (e che, forse, Agostino appositamente evita), essa ne presenta tutte le caratteristiche: l'invocazione a Dio con il tono intercedente piuttosto che censorio, l'elenco degli errori da rifiutare, ma anche la perorazione della causa dei fratelli devianti di cui si chiede la salvezza quasi loro malgrado (in ciò consiste quella carica emotiva che traspare dal testo dimostrando come la questione stesse davvero a cuore al filosofo).

Ma veniamo al testo. Il capitolo esordisce con un'invocazione tratta dai Salmi, in cui si sottolinea la grandezza di Dio attraverso le sue qualità caritatevoli:

O magna patientia tua, Domine misericors et miserator, longanimus et multum misericors et verax⁴⁴¹.

L'ultima qualità elencata, è garanzia di sicurezza sui contenuti di verità che le Scritture, la conseguente dottrina dei Padri e il Magistero (in

⁴⁴¹ DNBCM – Zycha, c. 48, 8 – 9, p. 888. Riferimenti scritturali: Sal 102, 8 (in BG, Sal 103, 8).

questo caso inteso come quello della Chiesa) mutuano da una divinità non ingannevole, ma soprattutto giusta e rispettosa della libertà, poiché

qui facis oriri solem tuum super bonos et malos, plus super iustos et iniustos; qui non vis mortem peccatoris, quantum ut revertatur et vivat⁴⁴².

Agostino ha insistito più volte (e non solo nel *De Natura Boni*) che se Dio è Sommo Bene, allora è anche Suprema Giustizia e questo presuppone (il filosofo ne ha diffusamente disquisito nei capitoli precedenti) la giusta punizione per gli errori commessi in esercizio di volontà; ancor più se tali sbagli si perpetrano con la perseveranza e con quell'ostinazione che si trasforma in peccato contro lo Spirito: l'unico imperdonabile in base al dettato evangelico. E si insiste sulla questione dell'imperdonabilità. Che vi siano errori imperdonabili è certificato, come appena detto, dalla Sacra scrittura; non si possono, infatti, emendare i peccati che, anche nella dottrina odierna, sono, fra gli altri, l'ostinazione nell'errare e disperare della salvezza, poiché tutti, indistintamente, se vogliono e si impegnano, sono ammessi alla Redenzione ⁴⁴³.

Ma nonostante l'idea incontestabile della punizione che va inflitta a chi sbaglia, in questa preghiera (non priva anche di una sua propria liricità mescolata sapientemente a giuste dosi di compassione e sprazzi quasi di tenerezza per la fragilità della natura umana) sembra che venga sottolineato come anche la giustizia divina non sarà applicata (in questo

⁴⁴² DNBCM – Zycha, c. 48, 9 – 12, p. 888. Anche in queste righe, si riscontrano precisi riferimenti scritturali: Mt 5, 45; Ez 33, 11 e 18, 23.

⁴⁴³ Cf. in proposito: Mt 12, 31 32 e Mc 3, 28 – 30. Oggi queste ragioni sono dottrina magistrale: cf. *Il catechismo della Chiesa Cattolica – il Peccato*, ed. cit., parte III, sez. I, art. 18, IV, cv. 1874, p. 471.

Agostino ha fiducia) con spietatezza, ma con la positività di una “lentezza” voluta e misericordiosa, paziente e “rivedibile” continuamente:

Qui partibus corripens das locum paenitentiae, ut relicta malitia credant in te, Domine; qui patientia tua ad paenitentiam adducis, quamvis multi secundum duritiam cordis sui inpoenitens cor thesaurizent sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii tui; qui reddis unicuique secundum opera sua⁴⁴⁴.

Agostino, dunque, confida nell’assoluta misericordia di Dio, al punto di attribuirGli (in modo metaforico, naturalmente) persino una imperfezione: la “dimenticanza” o, meglio, una capacità volontaria di dimenticare “chiudendo gli occhi” davanti a tanto male compiuto dall’uomo; la dimenticanza con cui il Padre misericordioso sorvola sulle malefatte dei figli, su quelle perdonabili, per quanto gravi possano essere; Egli dimenticherà quelle di chi tornerà a Lui:

quia in qua die conversus fuerit homo a nequitia sua ad misericordiam et veritatem tuam, omnes iniquitates eius oblivisceris⁴⁴⁵.

Naturalmente, tutto questo ha bisogno di un segno visibile, sacramentale; il perdono, la “dimenticanza” misericordiosa del Padre non passa attraverso la teoria (nessuno può confessarsi da solo: Dio non è servo delle sue creature e nessuno può, conseguentemente, imporgli di concedere il perdono), ma risiede nella confessione, nel sacramento della

⁴⁴⁴ DNBCM – Zycha, c. 48, 12 – 17, p. 888. Anche qui riferimenti biblici tratti da Sap 11, 22 (in BG è Sap 11, 23); Gb 24, 23; 2Pt 3, 9; At 7, 51; Sof 1, 14 – 18; 2Ts 1, 5 – 10; Sal 61, 13 (Sal 62, 13 in BG).

⁴⁴⁵ DNBCM – Zycha, c. 48, 17 – 18, p. 888. Riferimenti scritturali: At 3, 26; Ez 18, 21 – 22.

Riconciliazione che è stato istituito, a partire dal Battesimo, come segno visibile dell'autorità sacerdotale attraverso la quale agisce la Grazia; in esso passa anche la certezza, per l'uomo, del perdono concesso con il sacrificio della Croce. Questa certezza risiede in una garanzia offerta da Gesù in persona: oltre che col riscatto del suo sangue come segno tangibile, Egli lo ribadisce anche con la promessa evangelica della remissione dei peccati futuri; un impegno a favore delle sue fragili creature preso dallo stesso Messia, quando diede mandato ai suoi discepoli di concedere o meno, in suo nome, il perdono per le colpe commesse⁴⁴⁶.

In questa grande dignità del ruolo sacerdotale e del ministero a cui è chiamato, il filosofo si sente coinvolto in prima persona e ne parla apertamente con riferimento al suo compito di pastore di anime (*ut per nostrum ministerium*). Egli sa di essere nella schiera di coloro che, per mandato della trasmissione della dignità apostolica, sono a pieno titolo fra coloro che operano per la salvezza generale; una salvezza che si può conquistare solo all'interno della Chiesa (un punto fermo della teologia agostiniana che resterà fra i canoni ecclesiastici fino al giorno d'oggi) se ci si dimostrerà disposti ad intraprendere un cammino di redenzione per allontanarsi da quel male, magari compiuto fino a quel momento per "ignoranza".

A tutte queste tematiche, l'Ipponate dedica un'ampia porzione del breve ma intenso capitolo:

Praesta nobis, da nobis, ut per nostrum ministerium, quo execrabilem et nimis horribilem hunc errorem redargui voluisti, sicut iam multi liberati sunt, et alii liberentur et sive per

⁴⁴⁶ Lc 24, 47; Gv 20, 23.

sacramentum sancti baptismi tui sive per sacrificium contribulati spiritus et cordis contriti et humiliati in dolore paenitentiae remissionem peccatorum et blasphemiarum suarum, quibus per ignorantiam te offenderunt, accipere mereantur. Tantum enim valet praepollens misericordia et potestates tua et veritas baptismi tui clavesque regni caelorum in sancta ecclesia tua⁴⁴⁷.

Insomma, il messaggio che lascia trasparire il nostro vescovo filosofo, è di non disperare mai della Salvezza (Mistero insondabile, ma assolutamente alla portata degli uomini di buona volontà); essa viene offerta con immancabile generosità e disponibilità anche a chi, magari per abitudine o per cercare vantaggi temporali, ancora si ostina nell'errore:

Ut nec de illis desperandum sit, quamdiu in hac terra per tuam patientiam vivant, qui etiam scientes, quantum malum sit talia de te sentire vel dicere, propter aliquam temporalis et terrenae commoditatis consuetudinem vel adeptionem in illa maligna professione detinentur. Si ad tuam ineffabilem bonitatem saltem increpati tuis correptionibus fugiant et omnibus carnalis vitae inlecebris celeste vitam aeternamque praeponant⁴⁴⁸.

Con questa caritatevole perentorietà, si chiude la preghiera finale e, con essa, l'intera opera del *De Natura Boni Contra Manichaeos liber unus*⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ DNBCM – Zycha, c. 48, 19 – 24, p. 888 e 1 – 4, p. 889. Riferimenti biblici: Sal 50, 19 (in BG Sal 51, 19); Sal 33, 19 (34, 19 in BG); Is 66, 2; Mt 12, 31; 1Gv 5, 16; Mt 16, 19 e 18, 18.

⁴⁴⁸ DNBCM – Zycha, c. 48, 4 – 11, p. 889. Riferimenti scritturali: Sal 24, 7 (Sal 25, 7 in BG); Sal 105, 4 (Sal 106, 4 in BG); Is 64, 8.

⁴⁴⁹ Che il capitolo XLVIII sia, in fondo, una vera e propria preghiera è, evidentemente, impressione anche di altri antichi interpreti di Sant'Agostino. E' verosimilmente per questa ragione che, nel manoscritto del molte volte citato Par. Cod., il testo si conclude con la parola *amen*. Né Zycha né, tantomeno il Migne, la inseriscono nelle loro edizioni; forse perché manca in quasi tutti i codici e, quindi, non l'avrebbero (giustamente) trovata una cosa corretta dal punto di vista filologico. Ma il particolare andava, in questa sede, quantomeno segnalato.

CONCLUSIONI

Giunti alla conclusione del nostro percorso tra le pagine del *De Natura Boni contra Manichaeos*, è possibile provare a tracciare un bilancio di quanto emerso nel corso di questo lavoro, cercando di individuare e sottolineare i punti di maggiore originalità e novità che Aurelio Agostino introduce, nella sua filosofia, rispetto a quanto già da lui stesso riferito nell'ambito della tematica Bene-Male.

Tale bilancio, limitatamente alle “novità” emerse di cui sopra, può essere schematizzato in tre momenti principali:

- 1) natura dell'opera di Agostino;
- 2) condizionamenti nella sua stesura;
- 3) punto di vista agostiniano su Dio, Bene e Materia.

Ma si proceda con ordine.

- 1) Natura dell'opera.

Il *De Natura Boni* nasce come scritto polemico proteso alla contestazione di una dottrina eretica che più delle altre (per le oramai arcinote sue vicende biografiche degli anni giovanili) era familiare al nostro autore, più di qualsiasi altra. Il risultato, però, non si limita all'elaborazione di un mero libello “politico”, per così dire, ma si pone come un'opera completa e complessa di confutazione teologica sicuramente ma, principalmente di alta teoresi (specie oggi che, storicamente, il manicheismo è un fatto superato⁴⁵⁰ e sul quale, a partire dagli studi antichi e recenti di Paletta, Sciacca, Crocco, Faure, Puech, l'unico dibattito possibile resta quello atto a stabilire se esso vada ancora considerato un'eresia cristiana o una dottrina a sé stante). Nel *De Natura Boni*, i contenuti confutatori dell'eresia in questione, divengono persino

⁴⁵⁰ TARDIEU, *Le Manichéisme*, cit.; le ultime notizie storiche documentabili sulla setta, risalirebbero alla fine del XIII secolo; in proposito cf. lo stesso saggio nell'ed. it. della Gasparro, a p. 185.

marginali; mentre tutt'altro che secondaria, invece, appare l'impronta fortemente neo-platonica, plotiniana ed, entro certi limiti, anche porfiriana, che l'autore imprime alle questioni fondamentali del discorso che porta avanti. Certamente -come è a tutti ben noto- l'accesso agostiniano ai precetti del Maestro di Atene è indiretto (se n'è parlato con riferimento alla letteratura secondaria di Reynolds, Marrou, Beyerwaltes); tuttavia, egli seppe rileggere tra le cose filtrate fino a lui, in chiave cristiana e con il limitato materiale a disposizione, tutta una serie di strutture di pensiero che, con qualche influenza platonica, riuscì a modellare (per arricchirle) attorno alla Rivelazione messianica. E si avventurò in questo intento utilizzando una vera e propria "griglia" di intersezione con i contributi neo-platonici di Plotino e della sua scuola (il riferimento è a Porfirio, l'allievo più famoso del pensatore di Eliopoli, come del resto, si è già visto nel corso di questo lavoro evocando i saggi di Cilento e Vanni Rovighi), senza escludere contaminazioni stoiche (Seneca), ma anche l'immenso contributo di altre correnti (come quella di Filone d'Alessandria su cui si sono interpellati gli studi di Reale) e, naturalmente, la Patristica (specie in relazione a Tertulliano, come ha ricordato il Micaelli). Anche se, come si è visto, mancano riferimenti diretti ad autori di quest'ultima corrente di pensiero, molti di essi, però, fecero giungere ad Agostino importanti riferimenti della filosofia platonica.

Dunque, l'apporto patristico da una parte, e la conoscenza della letteratura ereticale dall'altra: nell'Introduzione a questo studio si è già ricordato come fra le fonti agostiniane (che, eventualmente, sarebbero state usate solo per conoscenza e non per condividerle) vi potessero essere gli scritti dello gnostico Basilide (anche se questo aspetto resta

una pura ipotesi, pur avendo cercato qualche riscontro negli studi portati avanti dal Moraldi); nonostante la vicinanza dello stesso Basilide al manicheismo che non gli impedisce di ritenere possibile una lotta tra i due principi originari, anch'egli vede come "strana" l'ipotesi di un alterno prevalere bene-male, perché impedirebbe di formulare qualunque coerente teoria relativa a un concetto di Bene Supremo (che non esisterebbe se fosse costretto, anche solo provvisoriamente, a soccombere davanti al Male). Per Agostino è lo stesso: il venir meno, anche per un solo attimo, della Luce davanti alle Tenebre, smonterebbe ogni teoria sull'Essere Supremo.

Il modo di procedere nella confutazione anti-manichea inserendo - più o meno inconsapevolmente- elementi di platonismo, si rivela vincente e ben realizzata; ma come valore aggiunto, Agostino introduce l'idea di servirsi del piano cosmologico per dimostrare l'inesistenza del male in una sperimentazione ed esercizio dialettico che prevede un processo analitico inverso rispetto a quello tipico di tutte le altre sue opere sull'argomento: forse si è trattato di una scelta fortemente voluta. Agostino, infatti, vuole senz'altro confutare l'eresia, ma coglie l'occasione per completare il discorso sul Bene e sull'inesistenza del Male che, altrove nella sua produzione, ha già considerato sul piano teologico ed ontologico. Ora mancava solo la negazione del male sul piano cosmologico. Agostino colma questa lacuna col *De Natura Boni* non tralasciando di completare l'alto discorso metafisico che già portava avanti da anni, unitamente alla confutazione dell'ennesima eresia con cui si trovò a combattere. Grazie all'approccio cosmologico, l'Ipponate riesce a dimostrare che le tesi del suo vecchio Credo sono talmente assurde, che è possibile controbatterle anche senza scomodare le Sacre

Scritture: ed è con una logica intrisa di neo-platonicità che il filosofo dimostra l'illogicità del manicheismo.

Ma la profondità teoretica di quest'opera nasce dal fatto che essa, pur essendo antimanichea, non è esclusivamente solo quello (non si spiegherebbe, altrimenti, perché la confutazione diretta dell'eresia occupi solo sette dei quarantuno capitoli di cui è composto il lavoro). Insomma, per l'Ipponate, questa fatica filosofica si rivela anche essere un'occasione per precisare i contorni di una problematica sempre in sospeso come, appunto, quella del bene e del male ferma, fino a questo momento, al solo piano ontologico.

2) Condizionamenti nella stesura dell'opera.

Il riferimento ad una filosofia pagana come quella platonica, non fa dimenticare, però, ad Agostino, che il suo è uno scritto cristiano che nasce per una premura pastorale: ricondurre all'ovile quante più pecorelle possibile tra le fila dello sbandato gregge manicheo. Il linguaggio dell'opera, benché rigorosamente speculativo almeno nella maggioranza dei capitoli, sembra stridere con la veemenza -anche censoria- degli ultimi. Ma la contraddizione è solo apparente: Agostino non scrive quest'opera per le accademie, ma a maggior gloria di Dio. E la premura pastorale diventa anche premura religiosa, volta, cioè, a trovare una coerenza sempre inattaccabile tra il sostrato neo-platonico, plotiniano e porfiriano di riferimento, e la sostanza della Fede, vera preoccupazione sempre presente nell'azione intellettuale dell'Ipponate; e per fare questo, serve il tono duro della dottrina e quello conciliante della carità.

Queste motivazioni (pastorali, religiose e umane al contempo), non impediscono, tuttavia -forse persino suo malgrado-, ad Agostino di

concepire e realizzare un'opera altamente filosofica, in cui si raggiungono nuove e inimmaginate vette nella discussione relativa alla problematica Bene-Male. Il Bene è ancora dimostrato come fattore assoluto; il Male è sempre indicato come inesistente sul piano ontologico, ma (ed è questa la vera novità) entrambi i concetti vengono ripresi e scandagliati sul piano cosmologico. Del primo se ne dimostrerà l'esistenza, dell'altro l'inesistenza, non utilizzando più solo ed esclusivamente le argomentazioni abituali, ma coinvolgendo i due aspetti nell'economia del creato (anche materialmente inteso), della natura nelle sue differenti manifestazioni: dal cosmo astronomicamente considerabile, all'umanità nella sua grandiosa spiritualità, ma anche nella sua miseria carnale.

Una disanima, insomma, a tutto tondo, in cui Agostino spalanca ampi squarci su nuovi indirizzi teoretici⁴⁵¹ originali e insondati, non trattati nemmeno in altre sue opere precedenti dedicate, in tutto o in parte, alle medesime tematiche.

In queste cose risiede la novità del *De Natura Boni contra Manichaeos*: i concetti di Dio, di Libero Arbitrio della Volontà, peccato, pena e, specialmente, quello di materia, assumono, in questa sede, un significato nuovo o sono presentati sotto una luce che ne fa risaltare caratteristiche inedite o, fino ad ora, quanto meno poco considerate anche dallo stesso filosofo. La metafisica del *De Natura Boni* va incontro alla fisica terrestre per giustificare il Bene negando il Male, a partire anche dagli elementi più insignificanti del creato concreto. Il tutto miscelato alla sua azione di sacerdote, all'impulso missionario, alla misericordia che, ad ogni modo, mise in campo.

⁴⁵¹ Di "alta metafisica", secondo l'espressione di G. Reale. Cf. REALE, *Agostino. La natura* cit., pp. 8 e segg.

Una nuova teoresi, quindi, che non esclude la considerazione del Male sotto il profilo ontologico, ma lo completa introducendo l'analisi dell'elemento dinamico in cui è l'azione il vero fattore agente (quindi cosmico), che va a marcare la differenza tra ciò che è buono e ciò che non lo è; è nella considerazione della "destinazione d'uso" e le sue variabili, che si individua il divario tra il positivo e il negativo.

3) Punto di vista di Agostino su Dio e argomenti correlati, Bene e Materia.

Dio è quel Sommo Bene che, riempiendo di sé ogni cosa, non può, conseguentemente, non essere coinvolto come agente anche sul piano cosmologico. Immutabilità, eternità e immortalità sono le caratteristiche eminenti dell'Ente Supremo da un punto di vista ontologico e riflettono (con i dovuti distinguo) la teologia di Platone e di Plotino, almeno a grandi linee. Ma l'Ipponate ne vuole definire meglio i contorni per poterli intrecciare alla realtà creata; per ottenere questo risultato le gerarchizza prima a livello dell'Ente Supremo e poi estendendoli alla realtà creata. Questa intuizione porta il nostro filosofo a ritenere che è così che si inneschi il processo per cui, partendo da Dio, si procede gradualmente verso il basso fino a giungere dal mondo metafisico a quello concreto, alla natura creata che, "materializzandosi" man mano che si allontana dalla perfezione suprema, diventa elemento suscettibile di mutazione.

Ebbene, se l'Ipponate non avesse introdotto questa scala, la dimensione del divino e del metafisico più in generale, sarebbe rimasta sempre su un piano parallelo (e, al contempo, estraneo) a quello cosmico e materiale, cosa che ne avrebbe impedito l'incontro: mai ci sarebbe stata intersezione se non vi fosse stata questa gradazione che non ha tenuto i

due mondi separati ma ha consentito lo scivolamento dell'uno nell'altro, con contiguità. La perfezione, infatti (che è anche incorporeità per le ragioni già ampiamente illustrate), permettendo a ciò che crea di discendere verso livelli meno perfetti consente, di fatto, il realizzarsi della corporeità e l'irrompere della materia (modificabile per definizione da una esterna volontà agente, poiché se così non fosse, sarebbe "immutabile" e, quindi, non classificabile come materia). Corporeità e materia, insomma, altro non sono che la fenomenologia di una realtà inferiore determinata da un processo iniziato a livello metafisico.

Certo, le cose immutabili si colgono solo nell'intelletto, ma per esercitare l'intelletto non occorrono forse cervello e corpo, cioè elementi materiali? Agostino, in quest'opera, comincia a cogliere e sviluppare questo nesso: il piano metafisico e quello cosmologico sono intersecati e contigui. Dunque, occorre cercare ancora una risposta di completamento alla questione Bene-Male considerando l'introduzione di questo nuovo fattore; e del resto, anche in Plotino la spiritualità dell'Uno non stride affatto col suo coinvolgersi alla materia che da esso deriva direttamente per "emanazione". Anche Porfirio, primo allievo del pensatore di Eliopoli, non si discostò molto da questa concezione quando, nel parlare di asservimento di corpo all'anima, evidentemente non considerava l'esistenza di incomunicabilità tra la sfera spirituale e quella materiale.

E' chiaro che, di questo pensiero porfiriano, Agostino ha voluto accogliere (ammesso che ne fosse a conoscenza) solo la non contraddizione tra spirito e materia; ma, per il resto, la sua posizione è a favore della *creatio ex nihilo* piuttosto che dell' "emanazione" (concetto non conciliabile con la Rivelazione).

Ma il rischio di cadere nell'eccesso opposto (cioè giungere a credere nella possibilità di far interagire eccessivamente le due sfere mischiandole e, conseguentemente contaminandole) era reale; proprio come accadeva nelle credenze manichee. Da qui partiva l'esigenza agostiniana di battere gli avversari e dimostrare l'inesistenza del Male anche sul piano cosmico, cioè proprio in quell'ambito in cui il livello metafisico e quello materiale andavano, secondo i manichei, ad "inquinarsi". La risposta giunge da Sap 11, 21. È, questo, un tema su cui si sono confrontati anche Bettetini e Beierwaltes. Se Dio ha disposto tutto in base a Misura, Forma e Ordine ("e vide che questa era cosa buona", come ripete spesso il racconto della creazione⁴⁵²), lo ha fatto principalmente per le cose create: tanto quelle materiali, che quelle spirituali sparse per l'universo. Ne consegue necessariamente l'esistenza di un "Bene Cosmico"; l'obiezione manichea di un opposto quantomeno materiale al bene, viene da Agostino superata con la considerazione che l'opposto del Bene non è il Male ma, casomai, quel *non bene* che è tutt'altro di quello che ipotizza l'eresia di Mani; il *non bene* è la dinamica di allontanamento dalla perfezione che porta gli elementi del creato ad essere copie sempre più sbiadite degli archetipi (indubitabile, in questa concezione, l'influenza platonica).

Dunque, il *non bene* (che, comunque va anch'esso preso con esclusivo valore nominalistico) è solo un modo diverso di definire il Male? Tutto si ridurrebbe, dunque, ad una questione meramente nominalistica? Niente affatto, perché il Male dei manichei si presuppone come un assoluto riconoscibile, mentre il *non bene* non solo è dinamica (e non un "qualcosa"), ma è anche relativo, come nell'esempio della

⁴⁵² Gn 1, 4; 1, 10; 1, 12; 1, 18; 1, 21; 1, 25.

mela matura e quindi buona per l'uomo: se è marcia non è adatta all'alimentazione, però risulta ancora utile a concimare il terreno. Dunque, è la "natura relativa" che fa di un *bene* per alcuni o per qualcosa, un *non bene* per alcuni o per qualcosa. E il *non bene* non è Male, perché con il primo noi intendiamo non un oggetto pensabile ma una dinamica che si definisce non in sé, ma per la sua destinazione d'uso; ed è solo quest'ultima che, eventualmente, consentirebbe la sua classificazione positiva o negativa, in base al risultato finale o, meglio ancora, l'utilità o l'inutilità rispetto a certi scopi.

E allora, il Male (che altro non né se non il nome assegnato alla degradazione naturale o trasformazione cui è soggetta ogni cosa materiale sottoposta a misura, forma e ordine) resta un "flatus vocis", un "nomen" utile solo ad un orientamento di massima tra ciò che, in modo totalmente soggettivo, genera appetizione o repulsione.

E tutto questo, naturalmente, offre una risposta anche per la questione del peccato. Se si contesta l'esistenza del Male, infatti, si dovrebbe negare anche il peccato che ne è, in qualche modo, l'aspetto fenomenico, la manifestazione eclatante. Agostino (che si sente obbiettare questo, dai manichei) risponde che anche il peccato altro non è che un "fattore agente", quindi azione e non natura creata o qualcosa di ontologicamente riconoscibile. E qui torna con forza il discorso cosmologico, poiché il peccato non è possibile sul piano della trascendenza. Il peccato, cioè il risultato negativo della Volontà della creatura (tema su cui si sono soffermati anche gli studi del Manca), si può realizzare solo nel mondo del "divenire", quindi il cosmo. Il peccato, perciò, è fattore agente che può interagire esclusivamente con la materia: la stessa sollevazione contro Dio ordita da Lucifero finisce per implicare

un piano materiale. Quando il principe delle tenebre si ribella, infatti, la rivolta può perpetuarsi e resta possibile “nel tempo”, per così dire, solo con l’esclusione del demonio dal Paradiso (luogo fuori dal tempo e totalmente metafisico). Non a caso, nel medioevo l’Inferno era immaginato come un luogo materiale, situato nella parte inesplorata della terra e determinatosi da un moto di repulsione che il pianeta stesso provò nel contatto con Lucifero su di esso precipitato: il terreno si ritrasse e generò il “cono” infernale cui corrispondeva, agli antipodi, la montagna del Purgatorio. Insomma, il peccato ha un suo senso solo nel mondo materiale: persino il “vulnus” originale commesso da Adamo ed Eva non poteva avvenire che sulla terra dove, comunque, era situato il giardino dell’Eden.

Dunque, per Agostino il peccato è solo un complesso di azioni guidate da una volontà traviata e non è mai una singola, riconoscibile natura creata; esso, tuttavia, resta intrecciato al mondo concreto, al cosmo in cui agisce, con la capacità di modificarne processi, dinamiche strutturali e destini: è il peccato (e non il Male), che influisce sulle cose del mondo. Il peccato va a determinare quello che comunemente viene chiamato *male*, ma che, in realtà, coincide con la sofferenza (anche morale) e col dolore fisico; tutt’altro, quindi, da quello che teorizzava il manicheismo.

Insomma, il grande problema della setta eretica dualista, è questo suo cristallizzarsi sulla questione delle antitesi: ad ogni cosa deve necessariamente corrispondere un opposto uguale e contrario; dunque, per loro, se è indubitabile il Bene, allora deve necessariamente esistere il Male. Anche questo punto (che è debole) offre ad Agostino l’occasione per riportare il discorso, ancora una volta, sul piano cosmologico e

denunciare come il manicheismo, in realtà, non facesse altro che confondere l' "opposto" con la "diversità", associando quest'ultima al male: memorabile, in questo frangente, l'esempio della scimmia che sarebbe "brutta" in base ai parametri umani, ma non lo è affatto se rapportata ad altri individui della sua specie. Il criterio del bello-buono, dunque, non può essere solo un fatto di gusto estetico secondo i parametri umani, ma di raccordo armonico tra gli elementi che compongono il tutto, per la qual cosa una scimmia è "bella" tra i suoi simili, se le sue parti risulteranno armoniose rispetto alla propria natura di primate. Dunque, la scimmia non è "brutta", ma semplicemente "diversa" se rapportata a specie differenti dalla sua, a quanto è altro da sé; tale "diversità" (come tante altre), è confusa, dai manichei, con il Male. Agostino riprende questo concetto anche nella sua difesa del Libro della Genesi contro i Manichei:

Non enim animalis alicuius corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia unde veniant non intellego, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt⁴⁵³.

Su questa stessa scia di pensiero, l'Ipponate "giustifica" l'esistenza e il senso del dolore. Senza tornare ancora sulla partizione tipologica con cui Agostino lo classifica, andrà detto, ancora una volta, che il dolore stesso non può essere considerato Male. Proprio quello fisico e la malattia, infatti, per la loro specifica natura di elementi legati all'universo creato materiale, consentono di parlare ancora una volta di Male nella sua totale inconsistenza cosmologica, invadendo un piano

⁴⁵³ *De Genesi* cit., 16, 26.

dove, forse, i manichei ritenevano di poter contare su più frecce per il loro arco. Ma di nuovo cadevano in errore: Agostino sottolinea che il dolore fisico (anche per la sua diversa intensità) non è altro che una condizione di “non-preferibilità” rispetto ad uno stato di benessere corporeo. Il dolore, dunque, altro non è che una spia, un segnale legato a un processo di disgregazione di quel rapporto armonico anima-corpo che si chiama, comunemente, “vita”. Insomma, anche gettando tutto su un piano di assoluto materialismo, il nostro autore non ha difficoltà ad avere la meglio sulle ragioni dei manichei.

E, allora, veniamo proprio alla considerazione agostiniana del problema legato alla materia.

Per il solo fatto che anima e corpo sono “separabili” ma non “distinguibili” e che, insieme, costituiscono l’unità della creatura umana, già di per sé il concetto di materia acquista, per Agostino, una dignità che il manicheismo non era disposto ad accordarle. L’Ipponate, come si è visto, rifiuta l’idea di una materia non creata ma “accantonata” e modellata da Dio in un secondo momento; se si accettasse una tale concezione, si ammetterebbe non l’esistenza ontologica del male, ma quantomeno le imperfezioni del creato, poiché la materia non sarebbe parte di Dio e quindi non parteciperebbe pienamente della perfezione che la lascia comunque, soggetta a perfettibilità. Agostino rifiuta quest’aspetto e ritiene anche la materia creata *ex-nihilo*, da Dio (di cui quindi, in qualche modo partecipa); se, infatti, si ammettesse la tesi di una materia accantonata (suggerimento che compare anche in un settore dello stoicismo latino, come hanno ricordato Reale e Radice), bisognerebbe ammettere un Dio “parte” piuttosto che “fattore” integrale dell’universo dando, così, ragione alle tesi manichee sulla creazione. Il

nostro vescovo-filosofo, evidentemente, non può accettare una materia accantonata perché questo dovrebbe presupporre o un'altra causa da cui far derivare la materia, oppure un "prima", in cui sarebbe avvenuto l'accantonamento e che, quindi, collocherebbe Dio in un contesto di temporalità (e, conseguentemente, di "divenire"), piuttosto che di "eterno presente", come sarebbe più consono alla sua natura di Principio Supremo.

Per il nostro filosofo, dunque, l'errore manicheo in proposito è quello per cui tale eresia giunge a considerare la materia semplicemente e banalmente, l'elemento costitutivo dei corpi creati. Ma questa inerzia, però, non avrebbe alcun senso: la materia, al contrario, risulta essere la base irrinunciabile al Principio Primo per poter realizzare la natura creata. Quindi, mentre per i manichei la materia è come un blocco di creta provvisto solo della qualità che la rende tale, per Agostino essa si pone, in realtà, come la sintesi di materiale cosmico e volontà agente di un Principio Primo che la trasforma; questa è la materia per il nostro filosofo: una somma di elemento base del concreto + volontà agente che modifica. Insomma, per Agostino, in realtà i manichei non comprendono la differenza tra materia e il "materiale concreto", di cui poi son costituite le nature create. Questa concezione che Agostino matura riguardo la materia (che si avvicina, per certi versi, all'idea di *hyle* greca implementandola e completandola) è, forse, la novità più straordinaria che si riscontra nel *De Natura Boni contra Manichaeos liber unus*. Agostino, infatti, giunge a considerare la materia un concetto "sintetico" laddove, per i manichei, essa risulta essere solo un aspetto "quantitativo inerte", per così dire; per loro la materia è il materiale cosmico e basta, mentre per Agostino essa è sinolo dello stesso materiale cosmico e

dell'idea agente, cioè dell'attività della causa efficiente che la trasforma (materiale + volontà, si potrebbe anche affermare).

Avvicinandosi alla concezione classica, per il Tagastino la materia è certamente, almeno allo stadio iniziale, informe, priva di qualità, prossima al nulla, ma dotata, altresì, di una potenzialità straordinaria: essere “formata”, cioè letteralmente “ricevere una forma”; ma non l'ha in sé: deve ottenerla per l'azione di *altro da sé*, dall'esterno, per così dire. E poi, la precisazione più fine: la materia deve per forza essere sinolo di materiale concreto modellato da una volontà modificante, poiché se si escludesse quest'ultima, non si potrebbe più parlare di materia; è noto, infatti, che esclusivamente ciò che è materiale è mutabile (quindi può essere modellato) mentre, per definizione, solo ciò che non è materiale è immutabile. Dunque, la materia non è affatto quell'elemento laido e impuro che i manichei consideravano tale solo per giustificare la “contaminazione” originaria della divinità; al contrario, per il grande vescovo di Ippona, essa è la componente irrinunciabile con cui Dio, il Principio Primo e Sommo Bene esprime il proprio amore per la creazione che è specchio, per quanto imperfetto ma sempre perfettibile, di quel Bene che esiste e non certo del Male, che è solo un'illusione.

FONTI E BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Fonti

1. ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis*, in *Supplique au sujet des chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par B. Pouderon, in «Sources chrétiennes», 493, Paris 1992.
2. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *De Natura Boni contra Manichaeos*, in «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», (CSEL, 25, 2 t.), ed. crit. a c. di J. Zycha, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesariae Vindobonensis, ed. F. Tempsky – G. Freytag, Praha-Wien-Leipzig 1892; *De Natura Boni contra Manichaeos*, in «J. P. Migne, Patrologia Latina», *De Ecclesiae Patribus Doctoribusque*, Bruxelles 1841 – 1863, 042, coll. 0551-0572.
3. EIUSD. *Opera Omnia*; per l'edizione critica cf. *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL), Academic and editorial Board of Corpus Christianorum – Latin edition, Turnhout, 1953 e aa. ss.
4. EIUSD. *Enchiridion de Fide spe et caritate. Handbüchlein über Glaube Hoffnung und Liebe*, testo commento e traduzione a c. di BARBEL J., Düsseldorf 1960.
5. *Capitulare Carisiaci*, in «MGH, LL», *Capitularia regum Francorum*, 2, ed. Boretius-Krause, Hannover 1883-1897.
6. *Capitulare de Villis*, in «MGH, LL», *Capitularia regum Francorum*, 2, ed. Boretius-Krause, Hannover 1883-1897. Oggi in *Capitulare de Villis*, ed. crit. a c. di C. Brühl, Stuttgart 1971.

7. *Constitutio de Feudis* (o *Edictum de beneficiis regni italici*), ed. crit. in *Liber papiensis*, a c. di J. P. Merkel, Pisa 1911.
8. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Opere*, in «Migne PL», 4, 200-258, coll. 0009-1190C.
9. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, in «Migne PG», IV, 20, 265-339.
10. GALENUS, *In Hippocratis de natura hominis I 13*, in *The Writings of Hippocrates and Galen. Epitomised from the Original Latin translations*, by J. Redman Coxe, Philadelphia 1846.
11. JOANNES SCOTUS ERIGENA, *De Praedestinatione Liber*, in «Migne PL», *De Scriptoribus Ecclesiae Relatis*, 4, 704, coll. 815-877. Oggi in *De Divina praedestinatione liber*, ed. a c. di G. Madec, in «CCCM», 50, Tornhout 1978; *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, a c. di E. S. Mainoldi, Firenze 2003.
12. JUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS *Apologia secunda pro christianis ad Senatum Romanum*, vers. lat. tratta da testo orig. greco in «Migne PG», 6, coll. 0441-047.
13. IUSTINUS, *Apologia Minor*, 5, 1 – 6, in *Apologie pour les chretiens / Justin*; introduction, texte critique, traduction et notes par C. Munier, in «Sources chrétiennes», 507, Paris 2006.
14. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*, in «Migne PG», 91.
15. PLOTINO, *Enneadi*, a c. di V. Cilento, 3 voll. su 6 tomi, Bari 1947; poi riedite in *Plotini Opera*, a c. di P. Henry – H. R. Shwyzer, 3 voll. Paris-Bruxelles 1951-73, e in PLOTINO, *Enneadi*, testo greco a fronte, a c. di G. Faggin, 4 voll., Milano 2000.

16. *Porphyrii Ad Marcellam*, ed. in A. R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano – Eunopio, Vita di Porfirio*, Milano 2006.
17. *Possidii Vita Sancti Aurelii Augustinii*, in «Migne PL», 032, coll. 0033-0578.
18. *Procli Philosophi Platonici Opera inedita*, a c. di V. Cousin, Parisiis 1864, rist. anast. Frankfurt Am Mein 1962.
19. SENECAE L. ANNAEI, *Epistulae morales ad Lucilium* in *Opera quae supersunt recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit* (ex editio princeps Erasmi Rotoredami cura, 1515), a c. di F. Haase, Lipsiae 1852 – 53; oggi in *Lettere a Lucilio*, testo latino a fronte, a c. di R. Marino, Siena 2012.
20. THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum Libri Tres*, in «Migne PG», vers. lat. dall'orig. greco, 0338-0400, coll. 1023-1168.
21. TERTULLIANUS Q. S. F., *De Carne Christi*, in «Migne PL», 2, coll. 0751-0792B.
22. VICTORINUS PETAVIONENSIS EPISCOPUS *Opere*, in «Migne PL», 5, coll. 0281-0344C; oggi in VITTORINO DI PETOVIO (o DA PETTAU), *Opere*, a c. di M. Veronese, Roma-Gorizia 2002.

Bibliografia essenziale

1. ALBERTI A.(a c. di), *Avesta*, Torino 2004.
2. AA. VV. *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna 1984.
3. AA. VV., *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1993.
4. AA. VV., *Enciclopedia dei simboli*, Milano 1991.
5. AA. VV., *Manichaica selecta. Studies presented to prof. J. Ries*, Leuven 1990.
6. AA. VV., *The platonic tradition in the Middle Ages*, a c. di. S. Gersh – J. F. M. Hoenen, Berlin – New York 2002.
7. AA. VV., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a c. di M. Simonetti, Milano 1993.
8. BALTRUŠAITIS J., *Il medioevo fantastico*, Milano 1997.
9. BEATRICE P. F., *Platonicorum Libros: the Platonic Readings of Augustin in Milan*, in «Vigiliae Christianae», vol. XLIII, 3 (1989), pp. 248 – 281.
10. BEIERWALTES W., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, tr. it., Milano 1995.
11. BERTACCHINI R., *Agostino e la 'Via Unitatis'*, Napoli 2004.
12. BETTETINI M., *Agostino: Ordine, Musica, Bellezza*, Milano 1992.
13. BETTETINI M., *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*, Milano 1994.
14. BIANCHI U., *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei manichei*, Roma 1982.

15. BIDEZ J., *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités 'Peri Agalmáton' et 'De regressu animae'*, Leipzig 1913.
16. BIONDI G., *Basilide. La filosofia del Dio inesistente*, Roma 2005.
17. BÖHLIG A., *Die Gnosis*, vol. III: *Der Manichäismus*, Zürich-München 1980.
18. BREZZI P., *Storia del Cattolicesimo*, 3 voll., Geneve – Paris – Roma 1965.
19. BRYDER P. (a c. di), *Manichaeae Studies*, proceedings of the First International Conference on Manichaeism, in «Lund Studies in African and Asian Religions», 1, Lund 1988.
20. BURLEIGH H. S., *Augustine. Earlier Writings*, Louisville - Kentucky 1953.
21. CARBONARA C., *La filosofia di Plotino*, 2 voll., Roma 1938-39.
22. CARLINI A., *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma 1972.
23. CHENU M. D., *Imaginatio. Note de lexicographie philosophique médiévale*; in «Studi di lessicografia filosofica. Miscellanea Giovanni Mercati» a c. di G. Spinosa, II, Firenze 2001, pp. 149-170.
24. CHENU M. D. *Spiritus. Le vocabulaire de l'Âme au XIIe siècle*, in «Studi di lessicografia filosofica. Miscellanea Giovanni Mercati» a c. di G. Spinosa, II, Firenze 2001, pp. 171-194.
25. CHIARADONNA R., *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli 2005.
26. CIHOLAS P., *Plato: the Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy*, in «The Classical World», vol. LXXII, 4 (1978 – 79), pp. 217 – 225.

27. CILENTO V., *La mistica ellenica*, in AA. VV., *La mistica non cristiana*, Brescia 1970, pp. 189 – 304.
28. CILENTO V., *Saggi su Plotino*, Milano 1973.
29. CROCCO A., *L' "itinerarium" filosofico di S. Agostino*, Napoli 1975.
30. DECRET F. – FANTAR M., *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité – Des origins au Ve siècle*, Paris 1981.
31. DELUMEAU J., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, ed. cit. Bologna 2006.
32. DI STEFANO E. (intr., trad. e commento a c. di), *Proclo, Elementi di Teologia*, Firenze 1994.
33. DE PASCALE F. – MELI M. (a c. di), *Inni all'Io vivente*, Roma 1984.
34. DU BREUIL P., *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris 1978.
35. DU BREUIL P., *Lo zoroastrismo*, Roma 1993.
36. ESCHER DI STEFANO A., *Il manicheismo di S. Agostino*, Padova 1960.
37. P. FAURE, *Gli angeli*, Milano 1991, p. 40.
38. FRANCIONE G., *Processo agli animali. Il bestiario del giudice*, Roma 1996.
39. FRANZEN A., *Breve storia della Chiesa*, rist. V ed. Brescia 1982.
40. GENTILE M., *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa 1930.
41. GILSON E., *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris 1969.
42. GNOLI G., *Ricerche storiche sul Sistan antico*, Roma 1967.
43. GUITTON J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1971.

44. HADOT P. (a c. di), *Commentario al "Parmenide" di Platone, Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento*, trad. it. a c. di M. Girgenti, Milano 1993.
45. HADOT P., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino 1999.
46. HARRISON C., *Measure, Number and Weight in St. Augustine's Aesthetics*, in «Augustinianum», 28 (1988), pp. 591-602.
47. IOHANNES PAULUS PP II, *Augustinum Hipponensis*, lettera apostolica nel XVI centenario della conversione di Sant'Agostino vescovo e dottore della Chiesa, Città del Vaticano 1986, oggi in *Tardi ti ho amato. Brani scelti di Sant'Agostino* a c. di S. PRANDINI, Torino 1996, pp. 175 – 220.
48. IORIO G., *Il liminarismo nel "De cura pro mortuis gerenda" di Sant'Agostino*, in «Lyceum», 33 (2007), pp. 28-32.
49. IORIO G., *Influenze paoline e agostiniane nella "teologia Operativa" di Patrizio d'Irlanda*, in «Schola Salernitana», Annali, XVI, (2011), pp. 51 - 66.
50. ISNARDI PARENTE M., *Introduzione a Plotino*, Bari 1999.
51. JEDIN H., *Breve storia dei Concili*, VII ed., Roma – Brescia 1989.
52. JOHANNES PAULUS PP. II, *Fides et Ratio*, lettera enciclica, Città del Vaticano 1998.
53. KLIBANSKY R. M. A., *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, in «Outlines of a corpus platonicum medii aevii», vol. I, London 1981.
54. LANSEROS M., *Obras filosoficas*, in «Obras de San Agustin», III, Madrid 1951, pp. 978-1045.
55. LAURENTI R., *Il platonismo di Arnobio*, in «Scritti vari da Omero ad Arnobio», a c. di P. Cosenza, Napoli 2007.

56. LE GOFF J., *La nascita del Purgatorio*, ed. it. Torino 2006.
57. LIEU S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Manchester 1985.
58. LOSACCO M., *Elementi di teologia di Proclo*, Lanciano 1927.
59. MANCA L., *Il primato della Volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma 2002.
60. MANCINI G., *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici*, Napoli 1937.
61. MANSELLI R., *Mani e il manicheismo alla luce dei testi recentemente scoperti*, in «Humanitas», (1953), pp. 1211 – 1223.
62. MANSELLI R., *L'eresia del male*, Napoli 1963.
63. MARROU H. I., *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987.
64. MESSINA G., *La dottrina manichea e le origini del cristianesimo*, in «Biblica», 10 (1929), pp. 313 – 331.
65. MICHAUD - QUANTIN P., *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, Roma 1970.
66. MONDIN B., *Il pensiero di Agostino*, Roma 1988.
67. MOON A. A., (a. c. di), *The De Natura Boni of Saint Augustine. A traslation with an introduction and commentary*, Washington 1955.
68. MONCEAUX P., *Le manichéen Fausus de Milev. Restitution de ses capitula*, in «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», Paris 1924, 1 – 111.
69. MORALDI L., *I Vangeli gnostici (vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo)*, Milano 1995.

70. MORAMARCO M., *Il Mazdeismo universale. Una chiave esoterica alla dottrina di Zarathushtra*, Foggia 2010.
71. NANNINI S., *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Bari 2002.
72. NAUCK A., *Porphyrrii philosophi platonici opuscula selecta*, Lipsiae 1886.
73. NEWMAN A. H., *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, a c. di O. Schaff, vol. IV, s. 1. Buffalo 1887, pp. 351-365.
74. PALADINI M. D., *De Natura Boni de San Agustin*, Tucumàn 1945.
75. PALETTA P., *Storia ragionata delle eresie*, 2 t., Verona 1795.
76. PERRIN M., *Le Platon de Lactance*, in «Lactance et son temps, recherches actuelles», Actes du IV^e Colloque d'Études Historiques et Patristiques, Chantilly 21 – 23 septembre 1976, a c. di J. Fontaine – M. Perrin, Paris 1978.
77. PETTAZZONI R., *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920.
78. PORFIRIO, *Commentario al Parmenide di Platone XII 22 – 32*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a c. di P. Hadot, presentazione di G. Reale, trad. e bibliografia di G. Girgenti, Milano 1993.
79. PUECH H. C., *Le Manichaéisme: son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.
80. PUECH, H. C. *Il manicheismo*, in «J. Doresse – K. Rudolph – H. C. Puech, *Gnosticismo e Manicheismo*», Bari 1988.
81. *Proclo, Teologia platonica*, testo greco a fronte, trad., note e app. crit. a c. di M. Abbate, Milano 2005.

82. RADICE R., *Platonismo e creazionismo in Filone d'Alessandria*, Milano 1989.
83. REALE G., *Filone d'Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della Creazione*, in AA. VV., *Paradoxos politeia*, Milano 1979.
84. Reale G., *Agostino. La natura del Bene*, testo latino a fronte e traduzione, Milano 1995.
85. REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi Dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1995.
86. REYNOLDS L. D., *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965.
87. RIES J., *Les études manichéennes des controversies de la Réforme aux Découvertes du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve 1988.
88. ROCHE W. J., *Measure, number, and weight in saint Augustin*, in «The new scholasticism», 15 (1941), pp. 350 – 376.
89. ROLAND - GOSSELIN H. B., *Oeuvres de Saint Augustin. I: La morale chrétienne*, in «Bibliothèque Augustinienne», Paris 1949, pp. 440-509.
90. ROSE E., *Die Manichäische Christologie*, in «Studies on Oriental Religions», 5, Wiesbaden 1979.
91. ROSSELLI F., *Zoroastro e Mani*, Genova 1891.
92. SCHENKE S., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, II ed., Berlin 1972.
93. SCHMIDT C., *Pistis Sophia*, Leipzig 1925.
94. SCHOLER D. M., *Nag Hammadi Bibliography: 1948-1969*, Leiden 1970.

95. SCIACCA M. F., *Il principio della metafisica di S. Agostino*, in «Humanitas», (1950), pp. 950 e segg.
96. SOLOV'ĖV V. S., *Sulla divina umanità e altri scritti*, ed. it., Milano 1990.
97. SOLOV'ĖV V. S., *Opera Omnia / Islam ed ebraismo*, ed. it., Milano 2002.
98. STAUSBERG M., *Zarathustra und seine Religion*, München 2005.
99. L. STUCKENBRUCK, *Giant Mithology and demonology from ancient near est to the Dead Sea scrolls*, in L. LANGE, *Die Dämonen*, Tübingen 2003.
100. TARDIEU M., *Le Manicheisme*, Paris 1981 (tr. it. *Il manicheismo*, Napoli 1988).
101. *Testi religiosi zoroastriani*, a c. di A. Bausani, Roma 1957.
102. *Texte zum Manichäismus*, von A. Adam, in «Kleine texte für Vorlesungen und Übungen», 175, 2^a ed., Berlin 1969.
103. TILLIETTE X. s.j., *Che cos'è la cristologia filosofica*, Brescia 2004.
104. TYSON J., *Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle*, University of South Carolina Press, 2006.
105. VANNI ROVIGHI S., *Istituzioni di Filosofia*, Brescia 1984.
106. VORGRIMLER H., *Storia dell'Inferno*, Casale Monferrato 1996.
107. WIESEHÖFER J., *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf 2005.
108. ZANATTA M., *La dottrina aristotelica del numero e la critica delle teorie accademiche*, relazione letta all'Agorà Mediterranea della Conoscenza sul tema «Scienza e Filosofia del Numero dalla Scuola Pitagorica all'odierna matematica», promossa dall'Istituto

Internazionale di Epistemologia “La Magna Grecia”, – Santa
Severina (Kr), 29 novembre 2008.