FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

3

Direttore

Irene Zavattero
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca Maria Bianchi
Università degli Studi di Milano

Giovanni Catapano
Università degli Studi di Padova

Alessandro Palazzo
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo Robiglio
University of Leuven

Tiziana Suarez–Nani
Université de Fribourg

Cecilia Trifogli
All Souls College – University of Oxford

Luisa Valente
Sapienza – Università di Roma

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Vai al contenuto multimediale



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) dell'Università degli Studi di Padova — Progetto Strategico di Ateneo "Medioevo Veneto, Medioevo Europeo. Identità e Alterità" (MEVE), STPD08XMXP_002.

Enrico Moro

Il concetto di materia in Agostino

Prefazione di
Giovanni Catapano





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0747-8

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.

Non sono assolutamente consentite le fotocopie senza il permesso scritto dell'Editore.

I edizione: dicembre 2017

Indice

9 *Prefazione*
Giovanni Catapano

13 *Introduzione*

Parte I
I primi commenti alla *Genesi*

29 Capitolo I
De Genesi contra Manichaeos
1.1. Creazione e statuto della materia informe, 32 – 1.2. Ripartizione della materia e formazione degli elementi corporei, 60 – 1.3. Materia informe e formazione della creatura incorporea, 73 – 1.4. Osservazioni conclusive, 78.

85 Capitolo II
De Genesi ad litteram imperfectus
2.1. Creazione e statuto della materia informe, 87 – 2.2. Ripartizione della materia e formazione degli elementi corporei, 111 – 2.3. Materia, forma e giorni della creazione, 129 – 2.4. Osservazioni conclusive, 143.

Parte II
I libri XI–XIII delle *Confessiones*

149 Capitolo I
Confessiones, *libro XI*
1.1. L'attività produttiva dell'*homo artifex*, 149 – 1.2. Il rifiuto del modello tecnomorfo, 155 – 1.3. Cosmogenesi e modello tecnomorfo: Plotino e Agostino a confronto, 160 – 1.4. Superamento del modello tecnomorfo?, 163 – 1.5. Osservazioni conclusive, 170.

171 Capitolo II
Confessiones, *libro XII*
2.1. Invisibilità e disordine della materia informe, 172 – 2.2. Terra e acqua come immagini della materia, 179 – 2.3. Lo statuto

epistemologico della materia informe, 184 – 2.4. Statuto e conoscibilità della materia informe, 198 – 2.5. Osservazioni conclusive, 242.

245 Capitolo III
Confessiones, *libri XII–XIII*
3.1. *Caelum caeli*: la creazione del cielo spirituale nel libro XII, 246 – 3.2. *Spiritalis materia*: la creazione del cielo e della luce nel libro XIII, 254 – 3.3. La questione della coerenza dei libri XII e XIII: uno *status quaestionis*, 265 – 3.4. La questione della coerenza dei libri XII e XIII: un bilancio conclusivo, 270.

Parte III
Il *De Genesi ad litteram*

285 Capitolo I
De Genesi ad litteram, *libro I*
1.1. Creazione e statuto della materia informe, 286 – 1.2. Materia informe e formazione degli elementi corporei, 291 – 1.3. Formazione della materia spirituale e creazione della natura angelica, 312 – 1.4. Osservazioni conclusive, 321.

327 Capitolo II
De Genesi ad litteram, *libri IV, V e VIII*
2.1. Creazione simultanea e ragioni causali (libro IV), 328 – 2.2. Formazione degli esseri viventi e ragioni causali (libro V), 338 – 2.3. Provvidenza divina e ragioni causali (libro VIII), 358 – 2.4. Osservazioni conclusive, 369.

371 Capitolo III
De Genesi ad litteram, *libri VI, IX e VII*
3.1. Creazione del corpo dell'uomo e ragioni causali (libro VI), 371 – 3.2. Creazione del corpo della donna e ragioni causali (libro IX), 389 – 3.3. Creazione dell'anima dell'uomo, materia e ragioni causali (libro VII), 402 – 3.4. Osservazioni conclusive, 419.

423 *Conclusioni*

443 *Bibliografia*

489 *Indice dei nomi*

501 *Ringraziamenti*

Prefazione

Giovanni Catapano*

> Io, in verità, Signore, se con la mia bocca e con la mia penna Ti devo confessare tutto ciò che mi hai insegnato a proposito di questa materia, sentendone prima il nome e non comprendendone il significato, poiché coloro che me ne parlavano non lo comprendevano, la pensavo con sembianze innumerevoli e molteplici e perciò non la pensavo. [...] E la mia mente cessò di interrogare da qui il mio spirito, pieno di immagini di corpi formati, che mutava e variava a suo piacimento, e mi rivolsi ai corpi stessi ed esaminai più in profondità la loro mutabilità, per la quale essi cessano di essere ciò che erano stati e iniziano a essere ciò che non erano, e supposi che quello stesso passaggio da una forma all'altra avvenisse per mezzo di qualcosa di informe, e non del nulla assoluto: ma sentivo il desiderio di conoscere, non di supporre. E se la mia voce e la mia penna Ti confessassero tutto ciò che mi spiegasti circa tale questione, chi tra i lettori avrà la costanza di coglierlo?[1]

Le parole con cui Agostino nelle *Confessiones* introduce la sua riflessione sulla materia sono state imprevedibilmente profetiche. Sono state profetiche perché, fino al presente volume, nessuno aveva mai indagato in maniera sistematica la concezione agostiniana della materia in tutte le sue sfaccettature. Sono state *imprevedibilmente* profetiche perché alla dottrina della materia, stranamente, non è toccata la sorte che molte altre dottrine di Agostino hanno invece conosciuto, ossia quella di fornire il terreno su cui sono fiorite innumerevoli interpretazioni. L'imponente ricerca di Enrico Moro raccoglie una sfida che era stata lasciata cadere per ben sedici secoli (*quis legentium capere durabit?*) e lo fa in modo tale da colmare in gran parte una lacuna che nella letteratura critica era tanto ampia quanto trascurata.

Il libro di Moro si pone come un contributo di primaria importanza sia dal punto di vista del metodo seguito sia dal punto di vista

* Università degli Studi di Padova.

1. Augustinus, *conf.*, XII, VI, 6 (vedi *infra*, pp. 196–198).

dei risultati ottenuti. Sotto il profilo metodologico, Moro ha impostato il suo esame dei testi agostiniani sulla materia ispirandosi con successo a quattro criteri fondamentali: l'analiticità, la completezza, la trasversalità e la contestualizzazione storico–concettuale. I lettori di questo libro (che si rivolge tanto agli studiosi di filosofia medievale quanto a quelli di filosofia antica, oltre ovviamente a qualunque agostinologo che si rispetti[2]) si troveranno di fronte a uno scavo analitico dei testi condotto con acribia filologica, filosofica e storico–filosofica; vedranno sottoposti a un'analisi del genere tutti i luoghi rilevanti del *corpus Augustinianum*, e non solo i soliti, noti capitoli del libro XII delle *Confessiones*; osserveranno il ruolo svolto dalla materia nei diversi livelli in cui si articola gerarchicamente l'universo agostiniano (angeli, anime, corpi); infine comprenderanno il debito e l'originalità di Agostino nei confronti delle sue possibili fonti. Nella selva lussureggiante della letteratura secondaria su Agostino, non è così frequente imbattersi in uno studio condotto con tanto rigore. Il libro di Moro è perciò un esempio di come dovrebbe essere svolta una ricerca davvero scientifica su un autore quale il grande Ipponate, e non soltanto su di lui.

I risultati a cui la monografia di Moro perviene non sono meno degni di nota del metodo grazie al quale sono stati raggiunti. Il lettore li troverà comodamente riepilogati nelle osservazioni conclusive poste al termine di ciascuno degli otto capitoli di cui il libro si compone, e ordinatamente esposti nelle Conclusioni finali. Il pilastro dell'intera concezione agostiniana della materia risulta essere la sua stretta connessione con la mutevolezza della creature. La materia è, per Agostino, il principio metafisico della *mutabilitas*, la quale a sua volta è la caratteristica che accomuna le creature a tutti i livelli e le diversifica dal Creatore. In questo senso, si può parlare di un ilemorfismo universale agostiniano.

Poiché la mutevolezza si dà in gradi diversi, anche la materia si declina su piani differenti. Vi è anzitutto il piano delle creature angeliche, i cui unici mutamenti sono avvenuti al momento della loro creazione (e, si potrebbe aggiungere, della loro decisione irrevocabile di amare o no Dio più di se stessi). La loro è una materia *spiritalis* o

2. Non è superfluo sottolineare che al giorno d'oggi un agostinologo, per essere meritevole di questo nome, deve saper leggere e comprendere anche l'italiano. Del resto, non sarebbe esagerato affermare lo stesso in generale per l'intera storia della filosofia antica e medievale.

intellectualis, che attraverso una dinamica di conversione intelligibile ottiene definitivamente la propria forma e si costituisce in quella realtà incorporea che la Scrittura indica simbolicamente come "luce", "cielo" o "cielo del cielo". Vi è poi il piano delle anime, anch'esse incorporee ma effettivamente mutanti nel tempo, suscettibili come sono di essere più o meno sottomesse al dominio della ragione mediante le virtù. La loro è una materia *animalis*, difficile da decifrare, sulla quale le Scritture offrono secondo Agostino poche certezze e molti interrogativi. Vi è infine il piano dei corpi, caratterizzato da una materia appunto *corporalis* che rende possibile il mutamento non solo nel tempo ma anche nello spazio. A riguardo di quest'ultimo livello materiale, Moro mette in evidenza soprattutto due punti. Il primo concerne il rapporto tra materia e privazione, concepito non alla maniera della fisica aristotelica (che Agostino non conosceva), bensì con l'utilizzo di elementi concettuali plotiniani, i quali tuttavia vengono impiegati per edificare una dottrina profondamente segnata dall'idea cristiana di creazione, che sarebbe erroneo ritenere coincidente con la visione di Plotino. Il secondo punto concerne la cruciale teoria delle ragioni causali, che rappresenta uno dei maggiori contributi di Agostino alla filosofia della creazione e che Moro ricostruisce limpidamente nei suoi vari aspetti.

Per ciascuno di questi piani e di questi punti, Moro mostra con attenta precisione l'evoluzione attraverso la quale il pensiero agostiniano è andato progressivamente conquistando le sue posizioni definitive, partendo dai primi commenti alla *Genesi* (*contra Manichaeos* e *imperfectus*), oggetto della Parte I del volume, sino ai libri finali delle *Confessiones* e alla grandiosa operazione esegetica del *De Genesi ad litteram*, oggetto rispettivamente delle Parti II e III. Ciò facendo, la monografia di Moro si presenta non solo come la più approfondita indagine mai compiuta sulla concezione agostiniana della materia, ma anche come uno dei migliori studi sui commentari che il genio di Agostino ha dedicato all'interpretazione dei racconti genesiaci della creazione. Grazie al libro di Enrico Moro, oggi siamo più consapevoli che mai di quale enorme ricchezza di pensiero filosofico sia condensata in quelle mirabili e complesse pagine esegetiche di Agostino.

Introduzione

Nelle pagine del libro II del *De ordine*, opera composta all'indomani della conversione a cavallo tra il 386 e il 387, Agostino afferma: «Chi invece è ancora schiavo dei desideri e cerca ciò che è effimero, oppure fugge già da queste cose e vive castamente, ma non sa che cosa sia il nulla, che cosa la materia informe, cosa un essere dotato di forma ma non di anima, che cosa sia il corpo, cosa la forma che è nel corpo, che cosa sia il luogo, il tempo, l'essere nel luogo e nel tempo, che cosa sia il moto in luogo e non in luogo, che cosa sia il moto stabile, che cosa l'eternità, cosa significhi non essere né in un luogo né in nessun luogo, essere al di fuori del tempo ed essere sempre, in nessun luogo essere e in nessun luogo non essere, e mai essere e mai non essere: uno che non sa queste cose e volesse indagare e disputare non dico del sommo Dio, che meglio si sa non sapendolo, ma della sua stessa anima, sbaglierà tanto quanto è possibile sbagliare»[1].

Nel brano citato compare una delle prime occorrenze del termine *materia* all'interno del *corpus Augustinianum*[2]; il contesto in cui tale

1. Augustinus Hipponensis, *De ordine*, in Saint Augustin, *De ordine — L'ordre*, introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 4/2), (= *ord.*), II, xvi, 44, pp. 292,7–294,21: «Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen, quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid exanime in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse nec nusquam, quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse, quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit tantum errabit, quantum errari plurimum potest». La traduzione citata è quella di Maria Bettetini in: Agostino, *Tutti i dialoghi*, introduzione generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano; traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 433.

2. Tale occorrenza è preceduta unicamente da quelle che compaiono in *ord.*, II, xiv, 39; xiv, 41. Se si tiene conto che nel primo brano si fa riferimento alla natura del suono, e che nel secondo si allude alla componente sensibile e sonora delle voci,

nozione viene nominata rivela come fin dai suoi primi scritti Agostino attribuisca alla comprensione del concetto di *informis materia* una funzione e un'importanza di prim'ordine in relazione all'adempimento della finalità principale del proprio progetto filosofico, che consiste nella conoscenza di Dio e dell'anima[3].

Sorprendentemente, alla centralità attribuita da Agostino al concetto di materia non è corrisposta fino a questo momento un'adeguata attenzione da parte degli studiosi. Stupisce infatti che questo aspetto della riflessione agostiniana non abbia suscitato un approfondito e vivace dibattito interpretativo, così come invece è accaduto negli ultimi decenni in rapporto alla concezione della materia elaborata da autori quali Platone, Aristotele, Plotino[4] o, per rimanere in ambito patristico, dai Padri Cappadoci[5]. A fronte dell'ampia mole di

quella presente in *ord.*, II, XVI, 44 può essere considerata la prima tematizzazione esplicita del concetto filosofico di materia informe da parte di Agostino.

3. Cfr. Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo,* W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *sol.*), I, II, 7, p. 11,11–17: «*A*: Ecce oravi deum. *R*: Quid ergo scire vis? *A*: Haec ipsa omnia quae oravi. *R*: Breviter ea conlige. *A*: Deum et animam scire cupio. *R*: Nihilne plus? *A*: Nihil omnino».

4. Circoscrivendo il raggio d'osservazione all'ambito dei lavori monografici, si pensi al recente contributo di D.R. Miller, *The Third Kind in Plato's* Timaeus, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 2003 (su Platone), ai lavori di L. Cencillo, *Hyle: origen, concepto y funciones de la materia en el corpus Aristotelicum*, Instituto "Luis Vives", Madrid 1958; H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie–Begriff*, De Gruyter, Berlin–New York 1971 (su Aristotele), ai lavori di D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the* Enneads, Bibliopolis, Napoli 1991; K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter–Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996; Plotin, *Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.M. Narbonne, Vrin, Paris 1993 (su Plotino).

5. Cfr. H.F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nissa*, University of California UP, Berkeley 1930, p. 25; H.H. Von Balthasar, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, note préliminaire de J.–R. Armogathe, Beauchesne, Paris 1939, pp. 20–23; A.H. Armstrong, *The Theory of the Non–Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, in F.L. Cross (ed. by),*Studia Patristica, vol. 5: Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959: Part 3: Liturgica, monastica et ascetica, Philosophica*, Akademie Verlag, Berlin 1962, pp. 427–429; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne: problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Edition du Seuil, Paris 1961, p. 141; J. Rousselet, *Grégoire de Nysse, avocat de Moïse*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 95–113: 109; M. Alexandre, *L'exégèse de Gen*

studi dedicati alla filosofia agostiniana della creazione[6], non si può non costatare come sia esiguo il numero di contributi scientifici aventi esplicitamente per tema la concezione della materia. Dando una rapida scorsa alla lista dei titoli, ci si accorge inoltre immediatamente che si tratta di articoli brevi e, per la maggior parte, piuttosto datati[7]. Come emerge da un rapido esame, infine, tali contributi sono

1,1–2a dans l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches au problème de la matière, in H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (hrsg. von), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden 1976, pp. 159–192: 165–169; R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, Cornell University Press, London and Ithaca, New York 1988, pp. 54–55; C. Desalvo, *L'"oltre" nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, presentazione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 40; Gregor von Nyssa, *Über das Sechstagewerk*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von F.X. Risch, Hiersemann, Stuttgard 1999, p. 31; J. Zachhuber, *Stoic Substance, Non–Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Clarified*, in F. Young, M. Edwards, P. Parvis (ed. by), *Studia Patristica. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. 3: Orientalia: Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, vol. 41, Peeters, Leuven 2006, pp. 425–430; C. Arruzza, *La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 215–223; Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 411–424.

6. Si veda l'ampia bibliografia citata in C.P. Mayer, *Creatio, creator, creatura*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 56–116.

7. Confrontando la bibliografia citata in M.–A. Vannier, *Materia*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2004–2010, vol. 3, coll. 1199–1203 e quella reperibile con l'ausilio del sito www.augustinus.de (http://www.augustinus.konkordanz.de/index.php), è possibile stilare il seguente elenco: (in ordine di pubblicazione) A.H. Armstrong, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in *Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 277–283; M. Shimizu, *On the Problem of «materia informis» in Augustine's «De Genesi»*, «Studies in Medieval Thought», 3 (1960), pp. 49–69 e 134–135 (in lingua giapponese); V. Capanaga, *Materia y espíritu en el problema del mal según S. Agustín*, «Augustinus», 6 (1961), pp. 169–178; A.T. Riplinger, *Prime Matter in the Philosophy of Saint Augustine*, «Reality», 10 (1962), pp. 51–70; A. Solignac, Note complémentaire *"23. La matière"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 599–603; E.W. Ranly, *St. Augustine's Theory of Matter*, «The Modern Schoolman», 42 (1965), pp. 287–303; J. Pegueroles, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de S. Agustín*, «Pensamiento», 28 (1972), pp. 165–191; Id., *La conversión de la materia a la forma. Notas de metafísica augustiniana*, «Espiritu», 23 (1974), pp. 53–65; Id., *Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín*, «Espiritu», 24 (1975), 127–133; O.M. Ibarreta de ghío, *La noción de materia en*

quasi interamente circoscritti alla riflessione sul tema della materia informe contenuta nel libro XII delle *Confessiones*.

Il numero, la natura e il contenuto di questi studi non permettono di elaborare uno *status quaestionis* ricco e articolato, a conferma

San Agustín, «Patristica et Mediaevalia», 1 (1975), pp. 77–81; J.C.M. Van Winden, *'Idea' and 'Matter' in Early Christian Exegesis of the First Words of Genesis: a Chapter in the Encounter between Greek Philosophy and Christian Thought* (= *Medelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen,* Afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks, Deel 48 no. 4 (Amsterdam 1985, translated from the Dutch), in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Leiden, Brill 1997, pp. 124–145; K. Comoth, *Die Bestimmung der Materie bei Augustinus,* in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15–20 settembre 1986: Atti 2)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, pp. 563–569; G. Ferlisi, *Guida alla lettura delle* Confessioni. *Libro dodicesimo: indagine sulla materia informe*, «Presenza agostiniana», 15 (1988), pp. 4–7; K. Kono, *On "Materia Spiritualis" in Augustine according to his Exposition of the Beginning of* Genesis, «Studies in Medieval Thought», 33 (1991), pp. 98–109 (in lingua giapponese); M. Bettetini, *Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle* Confessioni, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 139–149; Ead., *Ai limiti della materia, tra neoplatonismo e cristianesimo. Per una lettura del* De musica *di Agostino d'Ippona*, in Th. Fuhrer, M. Erler (hrsg. von), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl–und–Gertrud–Abel–Stiftung vom 22–25. September 1997 in Trier*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 123–138; J. Pépin, *La forme contient–elle la matière? (Augustin,* De diversis quaestionibus LXXXIII, 6 *et* 10), in A. Motte, J. Denoz (éd. par.), *Aristotelica secunda: mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liege 1996, pp. 233–240; C. Pierantoni, *Dio y la materia: Propuesta a partir del* Timeo *de Pláton y las* Confesiones *de San Augustín*, «Teología y Vida», 2–3 (2002), pp. 330–342; M. Dulaey, Note complémentaire *"2. La matière informe"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), pp. 510–512; G.V. Benavides, *La evolución intellectual de la noción de materia in San Agustin de Hipona,* «Scripta Mediaevalia», 1 (2008), pp. 35–49. A tale elenco possono essere aggiunti gli studi di C. Tornau, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis–Auslegung der* Confessiones, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010), pp. 115–150; G. Lettieri, *It doesn't matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici,* in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7–9 gennaio 2010)*, Olschki, Firenze 2011, pp. 75–173: 157–170; Y. Meessen, *De l'usage du double concept aristotélicien matière–forme dans la pensée augustinienne de la Création*, in M.–A. Vannier (éd par), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern et al. 2011, pp. 133–145; A.A. Pang–White, *Friendship and*

del fatto che non si è mai sviluppata una discussione organica in rapporto alla dottrina agostiniana della materia. Ciononostante, è possibile segnalare alcune delle questioni principali che hanno attirato l'attenzione degli studiosi e delle quali il presente studio dovrà più o meno direttamente occuparsi.

Una prima questione concerne il rapporto tra la dottrina agostiniana della materia e la concezione neoplatonica della ὕλη. Quasi tutti gli studi citati hanno rilevato e messo in evidenza la prossimità tra l'impiego del concetto di *informis materia* che si osserva nel libro XII delle *Confessiones* e la definizione della nozione di ὕλη elaborata da Plotino nelle pagine del trattato II 4 (12) delle *Enneadi*[8]. Parzialmente discordanti risultano invece i giudizi critici relativi al rapporto di continuità tra il contenuto della dottrina agostiniana e quello del suo modello plotiniano. Se infatti alcuni studiosi hanno interpretato l'andamento della riflessione agostiniana nei termini di una progressiva assimilazione di una concezione "filosofica" della materia[9], altri hanno sottolineato in senso inverso la crescente presa di distanza di Agostino dalla prospettiva concettuale di Plotino. Più specificamente, il punto di svolta di tale distacco sarebbe coinciso con il superamento

Happiness: Why Matter matters in Augustine's Confessions, in R.C. Taylor, D. Twetten, M. Wreen (ed. by), *Tolle Lege: Essays on Augustine and on Medieval Philosophy in Honor of Roland J. Teske, SJ*, Marquette UP, Milwaukee 2011, pp. 175–195; C. Tornau, *Intelligible Matter and the Genesis of Intellect. The Metamorphosis of a Plotinian Theme in* Confessions *12–13*, in W.E. Mann, P. King (ed. by), *Augustine's* Confessions: *Philosophy in Autobiography*, Oxford UP, Oxford 2014, pp. 181–218; J. Lagouanère, *Temps et Matière. L'exégèse augustinienne de* Gn *1, 1–8, entre discours scientifique et exigence spirituelle*, in B. Bakhouche (éd. par), *Science et Exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (*Genèse *1, 1–8)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 175–188.

8. Limitatamente al tema della *materia corporalis*, cfr. Riplinger, *Prime Matter*, p. 59, n. 47; Solignac, *"23. La matière"*; Ranly, *St. Augustine's Theory*, p. 290; Ibarreta de ghío, *La noción*, pp. 78–80; Bettetini, *Pensare*, pp. 142–143; G. Van Riel, *Augustine's Exegesis of «Heaven and Hearth» in* Conf. *XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 191–228: 196–201; Pang White, *Friendship*, p. 184. Un'indicazione dei luoghi paralleli e un giudizio dettagliato ed equilibrato sull'impiego agostiniano della "fonte" plotiniana si possono leggere in Tornau, *Augustinus und die intelligible*, pp. 147–150.

9. Una prospettiva "evoluzionistica" di questo genere mi sembra possa essere desunta dalla lettura di P.A. Ferrisi, *Creazione dal nulla. Esegesi metafisica di Agostino a* Gen. 1,1–2, «Rivista di Ascetica e Mistica», 39 (2014), pp. 357–382 (= «Augustinianum», 51/1 (2011), pp. 123–146).

dell'equazione plotiniana tra materia, non–essere e male[10], forse reso possibile grazie all'influenza della concezione porfiriana della ὕλη[11].

Un'altra questione dibattuta dagli studiosi concerne la possibilità di definire lo statuto intermedio tra essere e nulla che Agostino attribuisce alla materia. A tal proposito, un tema particolarmente controverso è rappresentato dalla possibilità di equiparare i concetti di *materia* e *modus*, termine tecnico che Agostino impiega in relazione all'interpretazione del significato del testo biblico di *Sap.* 11, 21: *Omnia in mensura, numero, pondere disposuisti*[12].

Un ulteriore ambito di indagine riguarda l'impiego e lo statuto del concetto di *materia intelligibilis* o *spiritalis*, nozione che Agostino impiega principalmente per descrivere la "dinamica" di creazione e formazione della natura angelica. Diversamente da quanto accaduto in relazione al tema della *materia corporalis*, questo aspetto del pensiero agostiniano ha attirato l'attenzione degli studiosi, che si

10. Questo aspetto è stato evidenziato in particolar modo da Riplinger, *Prime Matter*, pp. 63–69. Agostino avrebbe inizialmente accettato l'equazione plotiniana tra i concetti di materia, male e non–essere, che sarebbe stata progressivamente abbandonata in favore di una netta dissociazione delle nozioni di privazione e materia e di una definizione "positiva" di quest'ultimo concetto. Identificando materia e mutabilità, infatti, Agostino avrebbe collocato la materia dal lato dell'essere in atto, conferendole in questo modo un'innegabile positività ontologica. Un'analoga interpretazione del processo di "de–plotinizzazione" della materia agostiniana è stata avanzata da J.M. Rist, *Plotinus and Augustine on Evil*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5–9 ottobre 1970)*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 495–508: 505. L'impossibilità di pensare la materia informe in termini di "non–essere" e privazione è stata evidenziata anche da Bettetini, *Pensare il nulla*, pp. 142–143; Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 125; Meessen, *De l'usage*, p. 138.

11. Questa tesi è stata sostenuta da O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966. L'ipotesi di un influsso della concezione porfiriana della ὕλη in relazione alla dottrina agostiniana della materia, e specificamente in rapporto alla concezione della *capacitas formarum*, è stata inizialmente avanzata da W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft,* Niemeyer, Halle 1933, pp. 1–74, ried. in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160–251.

12. La possibilità di considerare il concetto di *modus* come un equivalente della capacità di acquisizione della forma da parte della materia, e dunque in ultima analisi del suo possesso di una forma di attualità incoativa, è stata sostenuta da W.I. Roche, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, «The New Scholasticism», 15 (1941), pp. 350–376. Questa tesi è invece stata giudicata inammissibile da M. Bettetini, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, pp. 163–164; Ead., *Pensare il nulla*.

è concretizzata in una significativa mole di lavori e in un dibattito estremamente vivace.

La maggior parte degli studi in questione si è concentrata sul significato della dottrina della creazione della natura angelica esposta da Agostino nei libri XII e XIII delle *Confessiones*[13], indagando tale tematica in riferimento a un duplice ordine di questioni.

Da un lato è stata evidenziata con precisione sempre crescente la presenza di paralleli testuali tra la descrizione agostiniana del *caelum caeli* (libro XII) e dell'originaria condizione di informità della creatura angelica (libro XIII) da un lato, e la caratterizzazione della natura dell'Intelletto e della "materia intelligibile" (ὕλη νοητή) fornita da Plotino nel testo di *Enn.* II 4 (12), 2–5 dall'altro. Tale dato, tuttavia, non sempre è stato fatto oggetto di un'adeguata valutazione critica che permettesse di comprendere, al di là della prossimità lessicale e terminologica, l'originalità e il significato della rielaborazione agostiniana degli elementi concettuali desunti da Plotino[14].

D'altro canto, un elemento di discussione particolarmente controverso è stato quello del rapporto tra le due "varianti" della dottrina

13. Cfr. (in ordine di pubblicazione) J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression* caelum caeli *dans le livre XII des* Confessions *de s. Augustin*, «Bulletin du Cange», 23 (1953), pp. 185–274, ried. in Id., Ex Platonicorum Persona: *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 41–130; Armstrong, *Spiritual Matter*; A. Solignac, Note complémentaire *"19. Caelum caeli"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, texte de l'édition de M. Skutella; introduction et notes par A. Solignac; traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 592–598; J.C.M. Van Winden, *The Early Christian Exegesis of "Heaven and Earth" in Genesis 1,1*, in W. Den Boer, P.G. Van Der Nat, J.C.M. Van Winden (ed. by), *Romanitas et Christianitas. Mélanges J.H. Waszink*, Amsterdam–London 1973, pp. 371–382, ried. in Id., *Arche: a Collection*, pp. 94–106; J. Pépin, Ex Platonicorum persona, pp. xii–xxviii; J.C.M. Van Winden, *Once again caelum caeli. Is Augustine's Argument in Confessions Consistent*?, in B. Bruning, M. Lamberigts, J. Van Houtem (ed. by), *Collectanea Augustiniana*, *Mélanges T.J. van Bavel* (= Augustiniana XL–XLI), Leuven UP, Leuven 1990, pp. 905–111, ried. in Id., *Arche: a Collection*, pp. 151–157; G. Lettieri, *Il libro XII delle* Confessiones: *ermeneutica, creazione, predestinazione*, in *La "Genesi" nelle "Confessioni". Atti della giornata di studio su S. Agostino (Roma, 6 dicembre 1994)*, Herder, Roma 1996, pp. 55–79; J. Pépin, *Commento al libro XII*, in Sant'Agostino, *Le Confessioni. Libri XII–XIII* (vol. 5), a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Mondadori Editore, Milano 1997; Tornau, *Augustinus und die intelligible*; Id., *Intelligible Matter*.

14. Esula da questa considerazione l'analisi recentemente condotta da Tornau, *Augustinus und die intelligibile*; Id., *Intelligible Matter*, in cui il raffronto concettuale tra la concezione agostiniana e quella plotiniana è svolto con rigore ed equilibrio.

della creazione della natura angelica proposte da Agostino nei libri XII e XIII delle *Confessiones*. Questo dato è stato interpretato in tre modi differenti. Alla sottolineatura della relazione di eterogeneità tra le due prospettive[15], infatti, ha fatto da contraltare l'affermazione di una sostanziale coerenza dell'impiego agostiniano della formula *caelum caeli* e della concezione della natura angelica sostenuta da Agostino[16]. Secondo una terza interpretazione, viceversa, occorrerebbe adottare una posizione intermedia, non esasperando la differenza formale ed espressiva né trascurando la compatibilità concettuale tra l'interpretazione dei primi versetti della *Genesi* sviluppata da Agostino nei due libri[17].

Un ultimo aspetto degno di nota che una ricerca sulla nozione di materia non può eludere, infine, concerne l'aspetto relativo alla sua formazione, al passaggio cioè dalla condizione di informità originaria allo stato di ordinata differenziazione delle realtà in cui il processo di creazione trova compimento. Se si considera in particolare il caso della formazione della materia corporea, si può notare come esso da un lato sia stato scarsamente tematizzato in riferimento ai primi commenti alla *Genesi*[18], dall'altro ampiamente discusso, in tempi però ormai non recenti, in rapporto al *De Genesi ad litteram* e alla celebre dottrina delle ragioni causali sviluppata in quest'opera[19]. Approfon-

15. Si vedano soprattutto gli studi di Pépin, *Recherches sur le sens*; Id., *Commento al libro XII*.

16. La coerenza dell'impiego agostiniano della formula *caelum caeli*, e più in generale della dottrina dei libri XII e XIII, è stata ribadita da Van Winden, *The Early Christian*; Id., *Once Again*.

17. Questa prospettiva, pur con diverse sfumature, sembra affermata negli studi di Solignac, *"19. Caelum caeli"*; Lettieri, *Il libro XII*; Tornau, *Augustinus und die intelligible*; Id., *Intelligible Matter*.

18. Si vedano comunque le pregevoli ricostruzioni di: A.–I. Bouton Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, pp. 57–81; Lagouanère, *Temps et Matière*.

19. Cfr. F.J. Thonnard, *Les raisons séminales selon Saint Augustin*, in *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, vol. XII, North Holland–Nauwelaerts, Amsterdam–Louvain 1953, pp. 146–152; A. Holl, *"Seminalis ratio". Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Verlag–Herder, Wien–Freiburg 1961; J.M. Brady, *St. Augustine's Theory of Seminal Reasons*, «New Scholasticism», 38 (1964), pp. 141–158; P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"21. Le double moment de la création et les «raisons causales»"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 653–668; P. Mazzarella, *Le "rationes seminales" di S. Agostino*, «Rivista di Filosofia Neo–Scolastica», 70 (1978),

dire la ricerca sul primo versante e aggiornare la discussione sul secondo dovranno essere due obbiettivi non secondari del presente lavoro.

Il breve stato dell'arte appena delineato lascia trasparire l'esigenza di un approfondimento specifico ed organico dedicato alla natura, alla struttura e al significato della riflessione agostiniana sul concetto di materia. Alla luce del carattere e delle parziali carenze emerse dalla considerazione complessiva della letteratura scientifica finora prodotta, uno studio sistematico su tale argomento dovrebbe soddisfare i seguenti requisiti.

In primo luogo, dovrebbe mirare a essere *analitico*. Salvo qualche considerevole eccezione, gli studi sul concetto di materia si limitano a "parafrasare" il contenuto dei brani più noti di Agostino, spesso isolati dal loro contesto e non adeguatamente compresi. La realizzazione di uno studio analitico (nel senso di dettagliato e puntuale) richiede innanzitutto che siano individuati in modo preciso tutti i testi in cui all'interno di una singola opera compare il concetto di materia. Tali testi devono in un secondo momento essere analizzati dal punto di vista lessicale, concettuale e storico–filosofico. I risultati di questa analisi, infine, devono confluire in un quadro organico, in cui i vari aspetti emersi nel corso dell'indagine possano essere confrontati e valutati in termini critici.

In secondo luogo, tale studio dovrebbe cercare di essere il più possibile *completo*. Come detto, i contributi sul concetto di materia finora realizzati circoscrivono perlopiù il proprio campo di indagine al libro XII delle *Confessiones*, con l'aggiunta di qualche sporadico riferimento ad altre opere di Agostino. Alla luce di questo dato, si impone la necessità di integrare il criterio della "analiticità" con quello della "completezza", compiendo uno studio il cui ambito di ricerca non risulti limitato a un'unica opera, per quanto di straordinario valore come le *Confessiones*. I vantaggi di un simile approccio possono

pp. 3–9; J. Arnould, *Les* rationes seminales *chez saint Augustin par des théologiens du XIXème et du XXème siècles*, «Augustinianum», 38 (1998), pp. 429–453. Più recentemente, si vedano Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 82–86; E. Moro, *Miracolo, natura e* rationes causales. *Il libro III del* De trinitate *e i libri VI e IX del* De Genesi ad litteram, in G. Catapano, B. Cillerai (ed. by), *Augustine of Hippo's «De trinitate» and Its Fortune in Medieval Philosophy*, (= «Medioevo», 37 (2012)), pp. 27–56; G. Kendeffy, Rationes *chez saint Augustin. Problèmes épistémologiques et anthropologiques*, in A.M. Mazzanti (a cura di), *Il Logos di Dio e il Logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessioni contemporanee*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 299–313.

essere notevoli. Da un lato, esso potrebbe permettere di ricostruire la genesi di un determinato concetto, comprendendo le problematiche che hanno determinato la sua formulazione e le funzioni che esso svolge nel quadro più ampio della filosofia di un autore. D'altro canto, potrebbe consentire di misurare il grado di coerenza della riflessione dell'autore scelto, mettendo a confronto i suoi singoli momenti ed evidenziandone, qualora fossero presenti, i progressi e l'evoluzione concettuale.

In terzo luogo, dovrebbe trattarsi di uno studio, per così dire, *trasversale*. Uniformandosi a un modo di pensare che da Platone e Aristotele giunge fino ai sistemi filosofici dei pensatori neoplatonici, infatti, Agostino concepisce il concetto di materia come una nozione "relativa". Il concetto di materia, infatti, si applica a differenti livelli del reale secondo una sorta di "analogia funzionale". La nozione di materia può essere chiamata in causa per descrivere lo stadio di informità in cui si trova una qualsiasi realtà che non abbia ancora raggiunto il possesso della forma, così come il grado di inferiorità ontologica di una natura rispetto a un'altra[20], o ancora come "ciò a partire da cui" (*ex quo*, *unde*) deriva una determinata realtà. Secondo questo principio, Agostino può impiegare il concetto di materia da un lato per descrivere il principio della mutabilità e il fondamento della corporeità delle nature sensibili, dall'altro per indicare la condizione di originaria informità della creatura angelica o la componente da cui scaturisce il dinamismo etico e ontologico che caratterizza la realtà dell'anima. La ricerca finora condotta su questi aspetti della riflessione agostiniana ha seguito spesso binari paralleli. Uno studio che voglia essere realmente organico, oltre a perseguire gli obiettivi dell'analiticità e della completezza, dovrebbe dunque tenere presente la complessità dell'elaborazione agostiniana della nozione di materia, prendendo in considerazione i diversi livelli su cui questa si articola.

Un quarto e ultimo requisito potrebbe essere aggiunto a questo breve elenco. Se si prende in considerazione la questione delle fonti, ci si accorge come sinora la concezione agostiniana della materia non sia stata sufficientemente compresa e contestualizzata in riferimento al quadro generale della speculazione filosofica e patristica. Questa

20. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De musica*, in Aurelius Augustinus, *De musica liber 6*, A critical Edition with a Translation and an Introduction by M. Jacobsson, Almqvist & Wiksell, Stockholm, (= *mus.*), VI, v, 8; Id., *De Genesi ad litteram*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), VII, viii, 11.

affermazione, se si esclude il riferimento già menzionato al trattato II 4 (12) delle *Enneadi*, concerne soprattutto il concetto di *materia corporalis*. Uno studio "analitico", "completo" e "trasversale" sul concetto di materia dovrebbe dunque farsi carico, infine, dell'ampliamento di questa prospettiva, tenendo presente i risultati a cui è pervenuta la più recente ricerca scientifica (spesso ignorati, anche per ragioni cronologiche, dai contributi finora prodotti).

Il presente studio, come spero possa emergere dall'indicazione della sua struttura e della metodologia con cui sarà condotto, si propone di soddisfare almeno in parte questi requisiti. Come testimoniato dal testo del *De ordine* citato in apertura, Agostino attribuisce al concetto di materia una significativa rilevanza nell'ambito del proprio progetto filosofico. La centralità di questo concetto, in effetti, è testimoniata dalla frequenza con cui esso ricorre nelle opere agostiniane. Interrogando queste ultime con l'ausilio del *CAG* (*Corpus Augustinianum Gissense*)[21], infatti, è possibile individuare la presenza di 399 occorrenze dei lemmi *materia* e *materies*, gli unici due termini del lessico di Agostino indicanti la realtà della materia[22]. Le implicazioni di questo riscontro quantitativo possono essere meglio comprese tenendo presente alcuni elementi specifici.

Il primo aspetto è quello della dislocazione cronologica. Valutando l'impiego della nozione di materia da questa prospettiva, emerge chiaramente come la discussione relativa a tale concetto abbia occupato Agostino a partire dai primi scritti fino alle opere più tarde. Se infatti il termine *materia* viene impiegato già nel *De ordine*, si può notare come nell'*Opus imperfectum contra Iulianum*, nella cui stesura fu impegnato fino al sopraggiungere della morte, Agostino sia ancora costretto a ribadire vigorosamente la distinzione tra i concetti di materia e nulla e a difendersi dall'accusa di "cripto–manicheismo" mossagli da Giuliano[23].

21. *CAG = Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum (Version 3 = CAG–online)*, Zentrum für Augustinus–Forschung, Würzburg: Kompetenzzentrum für elektronische Erschliessungs– und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften, Trier Schwabe Verlag, Basel.

22. Ad eccezione del termine *silva*, citato in Augustinus Hipponensis, *De natura boni liber unus*, I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae (CSEL 25/2), (= *nat. b.*), 18 come corrispettivo del vocabolo greco ὕλη.

23. Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum (opus imperfectum), libri IV–VI*, M. Zelzer (ed.), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2), (= *c. Iul. imp.*), VI, 5.

Un secondo aspetto concerne la distribuzione delle occorrenze dei lemmi *materia* e *materies*. Se si escludono i testi in cui tali vocaboli vengono impiegati con i significati di "argomento", "materiale da costruzione", "oggetto corporeo", si può notare come l'impiego del concetto filosofico di *informis materia* si concentri in due tipologie di scritti, la cui natura peraltro spesso non è nettamente distinguibile.

Il primo filone è quello delle opere antimanichee, a cui vanno aggiunti altri testi che, pur non inseriti in opere di natura polemica, presentano un'evidente finalità antimanichea: tracce dell'impiego del concetto filosofico di materia informe si trovano nel *De vera religione* (1 occorrenza sulle 2 totali), nel *De libero arbitrio* (1 occorrenza), nella *quaestio* 54 del *De diversis quaestionibus 83* (1 occorrenza), nel *De duabus animabus* (1 occorrenza), nel *Contra Fortunatum* (1 occorrenza), nel *De fide et symbolo* (8 occorrenze), nel *Contra Epistulam Fundamenti* (1 occorrenza), nel *Contra Faustum* (5 delle 7 occorrenze totali), nel *De natura boni* (1 occorrenza), nel *Contra Secundinum* (1 occorrenza).

Al secondo filone appartengono i commenti ai primi capitoli del libro della *Genesi*, nei quali si riscontra un impiego consistente del concetto filosofico di materia informe. I lemmi *materia* e *materies*, infatti, ricorrono 29 volte nel *De Genesi contra Manichaeos*, 51 volte nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, 50 volte nei libri XI–XIII delle *Confessiones*, 66 volte nel *De Genesi ad litteram*. A questo dato, può essere aggiunto quello relativo al libro XI del *De civitate Dei* (1 occorrenza, dove il termine *materia* viene accostato con valore sinonimico al termine *moles*) e al *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (7 occorrenze, sulle 9 totali).

Come mostra questo breve prospetto, i commenti alla *Genesi* contengono quasi la metà delle occorrenze totali dei lemmi *materia* e *materies*, nonché la grande maggioranza dei testi nei quali questi ultimi sono impiegati come termini tecnici per indicare il concetto filosofico di materia informe. Tali opere rappresentano dunque una testimonianza privilegiata per analizzare e comprendere la riflessione agostiniana sul tema della materia[24].

Il presente studio, il cui ambito di ricerca primario sarà per le ragioni sopra esposte proprio quello dei commenti agostiniani alla

24. Per una presentazione complessiva dei commenti di Agostino alla *Genesi*, cfr. K. Pollmann, *Augustine, Genesis, and Controversy*, «Augustinian Studies», 38/1 (2007), pp. 203–216; S. Maccormack, *Augustine reads Genesis*, «Augustinian Studies», 39/1 (2008), pp. 5–47.

Genesi, verrà condotto cercando di soddisfare i requisiti precedentemente delineati, e si organizzerà in tre parti: la prima parte sarà dedicata alla riflessione sviluppata da Agostino nel *De Genesi contra Manichaeos* e nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, mentre la seconda e la terza saranno dedicate rispettivamente alle *Confessiones* (libri XI–XIII) e al *De Genesi ad litteram*.

L'analisi condotta in relazione a ciascuna di queste opere prevede l'individuazione di tutti i testi contenenti una o più occorrenze dei lemmi *materia* e *materies*. Tali testi verranno citati secondo le edizioni critiche di riferimento, tradotti e fatti oggetto di un commento storico–critico, che sarà corredato dall'indicazione dei luoghi paralleli e delle possibili fonti. Una parziale eccezione sarà fatta nella seconda e nella terza parte, dove verranno presi in esame alcuni testi in cui non compare un'attestazione esplicita del concetto di materia, ma il cui contenuto risulta di notevole interesse ai fini della sua definizione (è il caso ad esempio dei testi in cui Agostino elabora le dottrine della costituzione della creatura angelica e delle *rationes causales*).

Al termine di ciascuna parte verrà stilato un breve bilancio conclusivo, nel quale saranno raccolti i risultati emersi nel corso dell'analisi dedicata alle singole opere. Tali risultati saranno ripresi e valutati congiuntamente nel quadro più ampio e unitario che sarà tratteggiato in sede conclusiva, osservando il quale dovrebbe essere possibile comprendere la struttura generale della riflessione agostiniana dedicata al tema della materia. La comparazione dei tratti specifici di tale concezione con i principali nuclei della concezione della materia elaborata nella tradizione filosofica e patristica, che nei suoi aspetti principali sarà ricostruita alla luce dei più recenti contributi scientifici, dovrebbe fare emergere le peculiarità della visione agostiniana, mentre il raffronto tra i diversi momenti in cui essa si articola dovrebbe permettere di accertare e valutare l'eventuale presenza di una evoluzione di tipo esegetico e concettuale.

Prendendo in considerazione la maggior parte dei testi in cui Agostino tratta del concetto di materia informe, senza dunque limitarsi esclusivamente alle pagine dei commenti alla *Genesi*, la ricerca condotta nel presente studio vorrebbe essere in ultima analisi il più possibile completa ed esaustiva. Ciononostante, il suo intento principale non vuole essere quello di esaurire la discussione sul tema della materia, quanto piuttosto di fornire una solida base per una valutazione più ampia e rigorosa di un elemento centrale nella speculazione

agostiniana, aprendo il campo a eventuali studi che, percorrendo nuove piste di indagine, vogliano mettere ulteriormente in luce la rilevanza dei numerosi nuclei esegetici, dottrinali e concettuali connessi a questo aspetto del pensiero agostiniano e destinati a conoscere un'ampia fortuna nel medioevo latino.

Parte I

I PRIMI COMMENTI ALLA *GENESI*

Capitolo I

De Genesi contra Manichaeos

Parallelamente alla critica dell'etica manichea condotta nel *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, Agostino si confronta con i suoi antichi correligionari anche sul piano esegetico: oggetto del contendere sono i primi tre capitoli della *Genesi*, il cui testo viene interamente commentato nel *De Genesi contra* (o *adversus) Manichaeos*, in due libri[1]. Diversamente da quanto accadrà nei commenti esegetici posteriori, lo sforzo interpretativo appare qui motivato e principalmente legato a una preoccupazione di ordi-

1. Stando ad Augustinus Hipponensis, *Retractationum libri duo*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1984 (CCSL 57), (= *retr.*), I, 10[9], 1, la composizione del *De Genesi contra Manichaeos*, avvenuta in Africa, precede quelle del *De musica* e del *De magistro*. È pertanto verosimile che essa risalga all'inverno del 388/389: cfr. G. Madec, *Introduction aux "Revisions" et à la lecture des œuvres de Saint Augustin,* Institut des Études Augustiniennes, Paris 1996, pp. 36–37; J. Anoz, *Cronología de la producción agustiniana*, «Augustinus», 47 (2002), pp. 229–312: 232. La collocazione cronologica dell'opera in relazione al *De moribus* è invece più complessa, nella misura in cui le informazioni che si apprendono dalle *Retractationes* appaiono imprecise se confrontate con alcuni dati interni alle due opere. L'ipotesi più probabile è che queste ultime siano state cominciate durante il soggiorno romano di Agostino nel 388 e portate a termine l'anno successivo in terra africana, periodo a cui risalirebbe la stesura delle prefazioni di entrambi gli scritti. Per uno *status quaestionis* più dettagliato, cfr. D. Weber, *Einleitung,* in Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), p. 10, n. 11; Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), pp. 15–18.

ne polemico[2], o, per meglio dire, apologetico[3]. Tale intento, infatti, permea quasi ogni riga dell'opera e determina il modo stesso con cui Agostino si rivolge al testo biblico, le questioni che egli affronta e il modo in cui le risolve: il commento agostiniano — si tratti di una singola locuzione o di una porzione di testo più ampia —, prende avvio di volta in volta da un'obiezione sollevata dai manichei circa la veridicità e la coerenza del testo in questione, e mira a mostrare come essa derivi dall'ignoranza del suo reale significato[4].

Dei due libri di cui l'opera si compone, il primo prende in esame, grossomodo, quello che semplificando potremmo definire il "racconto sacerdotale della creazione" (*Gen.* 1, 1–2, 3), il secondo, invece, i due successivi capitoli della *Genesi* (*Gen.* 2, 4ª–3, 24)[5].

2. D. Weber, *Augustinus*, De Genesi contra Manichaeos. *Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht*, in J. Van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst (ed. by), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, pp. 298–306: 298: «Während Augustinus sich in zahlreichen späteren Werken mit der Exegese des Buchs Genesis beschäftige, liegt in dieser Schrift der einzige Versuch vor, die Untergattung des polemisch–antihäretischen Traktats mit jener der Exegese zu verbinden: Der biblischen Schöpfungsbericht wird sowohl gegen Einwände der Manichäer verteidigt als auch — zum Teil unabhängig davon — zur Ganze ausgelegt».

3. Secondo Augustinus, *retr.* I, 10[9], 1, lo scopo della composizione del *De Genesi contra Manichaeos* consisterebbe nella *defensio Veteris Legis* dalle critiche erronee e veementi mosse dai manichei. Opportuna, pertanto, è la precisazione di G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, p. 62: «Egli [*scil.* "Agostino"] era mosso da un intento apologetico, prima ancora che polemico: difendere la Legge antica, cioè l'Antico Testamento, dalle critiche manichee, e rendere evidente, agli occhi dei lettori meno istruiti, il carattere capzioso e infondato di queste ultime».

4. Ciò vale soprattutto per il libro I, in cui il rinvio alle posizioni manichee è più frequente e la loro confutazione più serrata, procedimento che invece nel libro II si attua in forma più sporadica e sintetica: cfr. Saint Augustin, *Sur la Genèse*, p. 20.

5. Sulla struttura complessiva dell'opera, cfr. D. Weber, Communis loquendi consuetudo. *Zur Struktur von Augustinus*, De Genesi contra Manichaeos, in E.A. Livingstone (ed. by), *Studia Patristica vol. XXXIII: Augustine and his Opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicea, Orientalia (Papers presented at the Twelfth International Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995)*, Peeters, Leuven 1997, pp. 274–279 (= "Communis loquendi consuetudo". *Sobre la estructura de* El Génesis contra los maniqueos *de Agustín*, «Augustinus», 44 (1999), pp. 307–313); Saint Augustin, *Sur la Genèse*, pp. 18–28; S. Arnoldi, *Manichäismus und Bibelexegese bei Augustinus:* De Genesi contra Manichaeos, Inaugural–Dissertation zur Erlangungen des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig–Maximilians–Universität München 2011 (Tesi di laurea), pp. 179–187.

Com'è lecito attendersi, il concetto di materia svolge un ruolo centrale nell'economia del libro I, dove Agostino prende in esame e commenta il racconto dei sei giorni della creazione, e diviene invece più marginale nel libro II, dove il tema trattato è quello della creazione dei primi uomini e della caduta. Il numero delle occorrenze dei lemmi latini *materia* e *materies* rappresenta un indice eloquente di questa sproporzione: se infatti nel libro I si possono contare ben 24 occorrenze (*materia*, 23; *materies*, 1), nel libro II queste scendono solamente a 5 (*materia*, 5) e sono in parte motivate dalla presenza di un riferimento all'esegesi formulata nel libro precedente[6]. Più nel dettaglio, la presenza del concetto di materia nel *De Genesi contra Manichaeos* si distribuisce nel modo seguente:

Libro I:
v, 9 (*materia*, 3); vi, 10 (*materia*, 4); vii, 11 (*materia*, 4); vii, 12 (*materia*, 5); xi, 17 (*materia*, 2); xii, 18 (*materia*, 5; *materies*, 1);

Libro II:
iii, 4 (*materia*, 1); vii, 8 (*materia*, 3); vii, 9 (*materia*, 1).

Osservando l'esatta collocazione delle occorrenze dei due termini, si nota come nel libro I l'impiego del concetto di materia si concentri in due contesti piuttosto circoscritti (I, v, 9–vii, 12 e I, xi, 17–xii, 18), in cui Agostino, commentando rispettivamente il testo di *Gen.* 1, 1–2 e di *Gen.* 1, 6–10, fornisce una serie di preziose indicazioni sullo statuto della materia informe e sul processo di formazione degli elementi corporei. Nel libro II, invece, contrariamente a quanto si potrebbe desumere dalla concentrazione delle occorrenze nella parte iniziale del testo (II, iii, 4–vii, 9), Agostino non conduce una riflessione sistematica sul concetto di materia. Le indicazioni che si possono desumere da questa sezione, e in particolare dal commento a *Gen.* 2, 4[a], non risultano tuttavia prive di interesse, e anzi possono fornire elementi utili per chiarire alcune difficoltà connesse all'esposizione del libro I.

L'analisi dei testi sarà organizzata tenendo conto delle osservazioni preliminari formulate in riferimento alla distribuzione delle occorrenze dei lemmi *materia* e *materies*. L'edizione critica di riferimento è quella del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

6. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, iii, 4.

curata da Dorothea Weber[7]. Le citazioni dei passi tradotti sono precedute dall'indicazione degli estremi secondo il criterio seguente: numero del libro (in cifre romane maiuscole), del capitolo (in cifre romane minuscole) e del paragrafo (in cifre arabiche); a seguire, vengono riportati il numero di pagina dell'edizione critica e l'indicazione delle linee del capitolo (tra parentesi).

1.1. Creazione e statuto della materia informe

1. Gn. adv. Man., *I*, v, *9*, *pp. 75,1–76,17*

> 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 quaererent, invenirent quemadmodum intellegendum esset: non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut haec a nobis intellegatur quam videre iam et tangere possumus, quomodo nec terra, quae invisibilis et incomposita dicta est, talis erat qualis ista quae iam videri et tractari potest; sed illud quod dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, caeli 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 chaos appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus dei: *qui fecisti mundum de materia informi*, quod aliqui codices habent 'de materia invisa'.
>
> Quindi domandano e con insolenza chiedono: «Da dove proveniva l'acqua stessa sopra cui si portava lo spirito di Dio (cfr. *Gen.* 1, 2^{c})? Forse che, infatti, in precedenza è stato scritto che Dio ha fatto l'acqua?». Se ricercassero con devozione, troverebbero il modo in cui ciò debba essere compreso. In questo passo, infatti, l'acqua non è stata chiamata così perché fosse da noi intesa come quest'acqua che possiamo ora vedere e toccare; allo stesso modo, nemmeno la terra che è stata detta *invisibile e inordinata* (*Gen.* 1, 2^{a}) era tale e quale a questa che ora si può vedere e maneggiare. Ma in ciò che è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1), con il nome di "cielo e terra" è stata designata la totalità della creazione che Dio

7. Cfr. *supra*, n. 1.

> ha fatto e fondato. Queste cose, però, sono state chiamate con i nomi delle realtà visibili a causa della debolezza d'ingegno dei piccoli, i quali sono meno capaci di cogliere le realtà invisibili. Dapprima, dunque, è stata fatta la materia caotica e informe, a partire da cui sarebbero state fatte tutte le realtà che sono state distinte e dotate di forma; credo che ciò dai Greci sia chiamato "chaos". Così, infatti, anche in un altro passo leggiamo che, tra le lodi di Dio, è stato detto: *Tu, che hai fatto il mondo a partire da una materia informe* (*Sap.* 11, 18), benché altri codici abbiano: *a partire da una materia invisibile*.

Come suggerisce la presenza del termine *deinde* in apertura del brano, quest'ultimo si inserisce in un contesto più ampio e sul piano del contenuto si pone in un rapporto di consequenzialità rispetto alla riflessione che lo precede. È utile pertanto precisare in termini sintetici gli elementi essenziali di tale cornice argomentativa. Al primo capitolo, che funge da "prologo" al commento vero proprio[8], segue un'ampia sezione (I, II, 3–VII, 12), la più estesa del libro I, in cui Agostino prende in esame in modo estremamente dettagliato il testo di *Gen.* 1, 1–2. Nella prima parte (I, II, 3–VI, 10), egli risponde a una serie di critiche e di quesiti sollevati dai manichei, considerando con ordine i singoli elementi testuali che compongono i primi due versetti della *Genesi*.

Per quanto concerne il primo versetto (I, II, 3–4), e precisamente la sua parte iniziale, vengono discusse tre questioni, che concernono rispettivamente il significato del termine *principium*, l'eventualità che Dio si sia trovato in uno stato di inattività prima di creare il mondo e la ragione che improvvisamente lo avrebbe spinto a operare. Agostino risponde al primo quesito sostenendo che il *principium* di cui parla la Scrittura non deve essere inteso in senso temporale, ma identificato con la Parola divina che si trovava presso il Padre[9]. Tale affermazione

8. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, 1, 1. Per un'analisi di questo testo, cfr. L. Fladerer, *Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, pp. 98–99.

9. Sull'importanza di questa identificazione ha posto l'accento O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, p. 270: «Pour la première fois, Augustin appelle «Verbe» le Fils de Dieu. Jamais encore on n'a fait remarquer cela: avant ce commentaire de la Genèse, et le rapprochement qu'il y opère entre *Gen.*, I et *Io.*, I, Augustin n'avait pas une seule fois utilisé le titre de Verbe». Si tratta comunque di un'interpretazione ormai attestata al tempo di Agostino: cfr. Theophilus Antiochenus,

viene corroborata mediante la duplice citazione di *Gv.* 1, 1–3 e *Gv.* 8, 25, testi biblici a cui Agostino abitualmente ricorre in contesti analoghi[10] e il cui accostamento, frequentemente proposto da Ambrogio[11],

Ad Autolycum, in *Tatiani Oratio ad Graecos, Theophilii Antiocheni Ad Autolycum*, edited by M. Marcovich, De Gruyter, Berlin–New York 1995, (= *Ad Autol.*), II, 10; Tatianus, *Oratio ad Graecos*, J. Trelenberg (ed.), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, (= *Or. ad Graec.*), 5; Clemens Alexandrinus, *Stromata*, in Clemens Alexandrinus, *Stromata, Buch 1–6*, O. Stahlin (ed.), Hinrich, Leipzig 1906, (= *Strom.*), VI, 7; Tertullianus (Quintus Septimus Florens), *Adversus Hermogenem*, in Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. Chapot, Édition du Cerf, Paris 1999 (= *Adv. Herm.*), XIX–XX; Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos: Instructio Psalmorum, In Psalmos 1–91*, J. Doignon (ed.), Brepols, Turnholti 1997 (CCSL 61), (= *Tr. Ps.*), II, 2; Origenes Alexandrinus, *Homiliae in Genesim*, in Origène, *Homelies sur la Genèse*, introduction de H. de Lubac et L. Doutrelau; texte latin, traduction et notes de L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1985, (= *Hom. Gen.*), I, 1; Id., *Commentarius in Iohannem*, in Origène, *Commentaire sur saint Jean*, texte grec, introduction, traduction et notes par C. Blanc, Éditions du Cerf, Paris 1966–1992 (5 voll.), (= *In Io.*), I, 22; Victorinus (Caius Marius), *Ad Candidum Arrianum*, in Gaio Mario Vittorino, *Sulla generazione di Dio. Il confronto epistolare con Candido l'ariano,* Testo latino, traduzione, introduzione e note a cura di G. Balivo, Editrice Domenicana, Napoli 2014, (= *Ad Cand.*), 27; Ambrosius Mediolanensis, *Exaemeron,* C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), I, II, 5; IV, 15; VIII, 29; Calcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum*, in Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011 (2 voll.), (= *In Tim.*), 276. Per ulteriori indicazioni testuali, cfr. J.C.M. Van Winden, *In the Beginning. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1*, «Vigiliae Christianae», 17 (1963), pp. 105–121, ried. in *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 61–77; J. Pépin, *Exégèse de "In Principio" et théorie des principes dans l'Exameron (1.4, 12–16)*, in *Ambrosius Episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16. centenario dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale: Milano, 2–7 dicembre 1974 (vol. I)*, Vita e pensiero, Milano 1976, pp. 427–482; M. Dulaey, Note complémentaire *"1. In principio"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, pp. 507–510: 508–509 (e la bibliografia ivi citata).

10. Cfr. es. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram imperfectus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1984 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), III, 6; Id., *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), XI, VIII, 10; XII, XXVIII, 39; Id., *De Trinitate libri quindecim (I–XII),* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), I, XII, 24; V, XIII, 14; Id., *De Genesi ad litteram*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1984 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), I, V, 10; Id., *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), I, II, 2.

11. Cfr. Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum Augustum*, O. Faller (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1962 (CSEL 78), (= *De fid.*), III, VII, 49; V, X, 121; Id., *Expositio Evangelii secundum Lucam,* C. Schenkl, H. Schenkl (edd.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1902 (CSEL 32/4), (= *Exp. Luc.*), X, 112; Id.,

potrebbe risalire verosimilmente ad Origene[12]. Agostino passa successivamente a mostrare che, anche nell'ipotesi che Dio abbia creato il mondo *in principio temporis*, sarebbe errato supporre che sia trascorso un tempo in cui Egli sia rimasto inattivo[13]. Il tempo, infatti, è creato da Dio, e in quanto tale non può precedere la fondazione delle cose[14]; essendo stato creato insieme al cielo e alla terra, inoltre, è illogico ammettere che sia esistito un tempo in cui queste realtà ancora non erano state fatte. È dunque insensato anche supporre che Dio abbia potuto *improvvisamente* decidersi a creare[15], così come lo è, in definitiva, ricercare una causa che lo abbia indotto a creare diversa dalla sua stessa volontà[16].

De Tobia, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/2), (= *De Tob.*), XXIX, 66; ID., *Hexam.*, I, II, 5; e le osservazioni di M. DULAEY, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386–389*, «Revue des Études Augustiniennes», 48 (2002), pp. 267–295: 277.

12. Cfr. G. HEIDL, *Origen's Influence on the Young Augustine*, Gorgias Press–Notre Dame U.P., Piscataway–Louaize 2003, pp. 83–84.

13. Sull'origine dell'obiezione manichea, che Agostino menziona in altre occasioni (es. AUGUSTINUS, *conf.*, XI, X, 12; ID., *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49), (= *c. adv. Leg.*), I, III, 4), cfr. E. PETERS, *What was God doing before He created the Heaven and the Hearth*, «Augustiniana», 34 (1984), pp. 53–74.

14. Sull'impossibilità di un tempo pre–cosmico e sulla creazione del mondo *cum tempore* (come sancito da PLATO, *Timaeus*, J. Burnet (ed.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902 (= *Tim.*), 37e 1–3), cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XI, XII, 14–XIII, 15; XXX, 40; ID., *De civitate dei, libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 48), (= *civ.*), XI, 6; XII, XV, 2. Per ulteriori dettagli, cfr. DULAEY, *"1. In principio"*, pp. 507–508; J. LAGOUANÈRE, *Temps et Matière. L'exégèse augustinienne de* Gn *1, 1–8, entre discours scientifique et exigence spirituelle*, in B. BAKHOUCHE (éd. par), *Science et Exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (*Genèse *1, 1–8)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 175–188: 176–177.

15. Cfr. AUGUSTINUS, *civ.*, XI, 5, dove a questa obiezione verrà fornita una risposta più elaborata, incentrata sul parallelo tra la questione *de mundi tempore* e quella *de mundi loco*. A tal proposito, cfr. G. LETTIERI, *Il paradosso della creazione nel* De civitate *Dei: il confronto con il platonismo*, in E. CAVALCANTI (a cura di), *Il* De civitate Dei. *L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma–Freiburg–Wien 1996, pp. 215–244: 231–232; R. SORABJI, *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983, pp. 232–252.

16. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1975 (CCSL 44/A), (= *div. qu.*), 28; ID., *Enarrationes in Psalmos 134–140*, F. Gori, F. Recantini (edd.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2002 (CSEL 95/4), (= *en. Ps.*), 134, 10; ID., *conf.*, XIII, II, 2; ID., *Gn. litt.*, I, V, 11; VIII, 14; II, VI, 14; ID., *Contra Priscillanistas et Origenistas liber unus*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49), (= *c. Prisc.*), III, 3. In altre occasioni, Agostino individua la causa dell'azione creatrice nella bontà divina: cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XIII, I,

Per quanto concerne invece il secondo versetto (I, III, 5–VI, 10), Agostino menziona e risponde a quattro quesiti. Il primo di essi mette in dubbio che il cielo e la terra siano stati creati dal nulla, insinuando che a essere descritta in *Gen.* 1, 2ª sarebbe la condizione in cui la terra medesima esisteva anteriormente all'intervento divino[17]. Tale quesito presuppone secondo Agostino un'interpretazione scorretta del testo, che consiste nell'attribuire alla forma verbale *erat* un valore esistenziale e non copulativo; in altre parole, *Gen.* 1, 2ª non esprime-

1; Id., *trin.*, XI, v, 8; Id., *Epistulae CXXIV–CLXXXIV A*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1904 (CSEL 44), (= *ep.*), 166, v, 11; Id., *civ.*, XI, 24. Sul rapporto tra questo duplice ordine di testi, cfr. J. De Blic, *Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur*, «Recherches de science religieuse», 30 (1940), pp. 172–190: 180; R.H. Cousineau, *Creation and Freedom: An Augustinian Problem: "Quia voluit" and/or "Quia bonus"?*, «Recherches Augustiniennes», 2 (1963), pp. 253–271; Du Roy, *L'intelligence de la foi*, pp. 272, n. 3; 474–475; E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in Sant'Agostino*, Studium, Roma 1972, p. 287; M.–A. Vannier, *S. Augustin et la création*, in B. Bruning, M. Lamberigts, J. Van Houtem (ed. by), *Collectanea Augustiniana, Mélanges T.J. van Bavel* (= Augustiniana XL–XLI), Leuven U.P., Leuven 1990, pp. 349–371: 365; R.J. Teske, *The Motive for Creation according to Saint Augustine*, «The Modern Schoolman», 65 (1987), pp. 245–253.

17. La medesima obiezione viene confutata da Ambrosius, *Hexam.*, I, VII, 25, p. 23,8–12.17–21: «Terra autem erat invisibilis et incomposita. Quid est erat? Ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam et dicant ecce quia materia, id est ὕλη, sicut philosophi dicunt, etiam secundum scripturam divinam non habuit initium. [...] Desinant ergo de verbo quaestionem movere, cum praesertim praemiserit Moyses quia fecit deus terram. Erat ergo ex quo facta est. Nam si sine principio eam dicunt esse, iam non solum dominum, sed etiam ὕλην sine principio dicentes definiant ubinam erat». Per uno studio di questa sezione dell'opera ambrosiana, cfr. J. Pépin, *Echos de théories gnostiques de la matière au debut de l'*Exameron, in W. Den Boer, P.G. Van Der Nat, J.C.M. Van Winden (ed. by), *Romanitas et Christianitas: Studia Jan Hendrik Waszink oblata*, North Holland Publishing Company, Amsterdam–London 1973, pp. 250–273. Come si apprende da Tertullianus, *Adv. Herm.*, XXIII, 1–2; XXV, 1; XXVII, 1; XXVIII, 1, tale erronea interpretazione di *Gen.* 1, 1–2ª sarebbe stata sostenuta da Ermogene, il quale avrebbe inteso il testo di *Gen.* 1, 2ª in riferimento a una materia informe, caotica ed eterna, riservando a Dio il compito di formare, con una sorta di operazione demiurgica, la natura corporea della terra menzionata in *Gen.* 1, 1. Cfr. J.H. Waszink, *Observations on Tertullian's Treatise* Against Hermogenes, «Vigiliae Christianae», 9 (1955), pp. 129–147; P. Nautin, *Genèse 1, 1–2, de Justin à Origène*, in *In Principio: interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 61–94: 82–83; A. Quacquarelli, *L'eresia materiaria di Ermogene.* Hermogenes materiarius haereticus *(Tert.* Herm. 25, 7), «Vetera Christianorum», 21 (1984), pp. 241–251; M. Alexandre, *Le commencement du livre I–V: la version grecque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1988, pp. 78–79. Coma fa notare Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse*, p. 287, tuttavia, non è certo che Agostino avesse conoscenza diretta dell'opera di Tertulliano.

rebbe la preesistenza della terra all'azione divina, ma lo stato di tale realtà nel momento iniziale della sua creazione, quando ancora non era avvenuta l'*ordinata distinctio* delle forme corporee[18].

La seconda questione concerne *Gen.* 1, 2[b], testo che potrebbe far pensare che Dio, prima di creare la luce, si trovasse avvolto dalle tenebre. La risposta di Agostino è articolata, e si fonda principalmente sulla distinzione tra la luce eterna e incorporea in cui si trova Dio e quella corporea, la cui origine è narrata in *Gen.* 1, 3. Oltre ai riferimenti polemici alle pratiche idolatriche dei manichei[19], la strategia di Agostino prevede la negazione di un carattere sostanziale proprio alle tenebre; analogamente ad altri termini privativi quali il silenzio[20], la nudità e il vuoto[21], tale sostantivo esprime unicamente una mancanza, nel caso specifico quella della luce[22].

I rimanenti quesiti si riferiscono al testo di *Gen.* 1, 2[c]. La prima difficoltà viene sollevata in relazione all'affermazione per cui lo spirito di Dio si portava al di sopra delle acque, formulazione che farebbe pensare che quest'ultimo fosse contenuto in esse. La risposta di Agostino si articola in due passaggi. In primo luogo egli mostra che, come può evincersi dal moto solare al di sopra della terra, il fatto che una realtà si porti al di sopra di un'altra non implica necessariamente che sia contenuta in essa; in secondo luogo, Agostino nega al moto dello spirito divino qualsiasi carattere spaziale, precisando che esso

18. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, iii, 5.

19. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De beata vita*, in Saint Augustin, *De beata vita — La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1986 (Bibliothèque Augustinienne, 4/1), (= *beata v.*), 1, 4; Augustinus Hipponensis, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, J.B. Bauer (ed.), Hölder–Pinchler–Tempsky, Vindobonae 1992 (CSEL 90), (= *mor.*), I, xx, 37; II, viii, 13; Id., *De duabus animabus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *duab. an.*), ii, 2; iii, 3; vi, 8; Id., *Contra Secundinum*, I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *c. Sec.*), 20; Id., *Contra Faustum libri triginta tres*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. Faust.*), IX, 2; XX, 1–2; Id., *De haeresibus*, M.P.J. Van den Hout *et alii* (edd.), Brepols, Turnholti 1969 (CCSL 46), (= *haer.*), 46; Id., *Epistulae CLXXXV–CCLXX*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1911 (CSEL 57), (= *ep.*), 236, 2.

20. Per l'accostamento tra tenebre e silenzio, cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, ix, 15.

21. Sulla non sostanzialità del vuoto (*inane*), cfr. Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo,* W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *sol.*), II, xvii, 31.

22. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, iii, 6–iv, 7.

esprime piuttosto la potenza del Creatore che, come la volontà di un artefice rispetto a un oggetto da costruire, è per natura superiore alle realtà create[23].

La seconda difficoltà è quella esposta nelle righe iniziali del testo di I, v, 9, dove Agostino risponde all'ultima delle questioni poste dai manichei in rapporto ai primi due versetti della *Genesi*. Essa sorge dal fatto che la Scrittura menziona l'esistenza della natura delle acque senza averne in precedenza narrato la creazione. Come nei casi precedenti, secondo Agostino si tratta di un'obiezione derivante dall'ignoranza del reale significato della Scrittura e, in definitiva, da un'errata modalità di indagare il vero, che i manichei per l'appunto non ricercano con devozione (*pie*)[24] — condizione imprescindibile per giungere a comprendere correttamente il testo scritturistico —, ma con insolenza (*insultando*)[25].

Come già accaduto in riferimento a *Gen.* I, 2ª, l'obiezione mossa dai manichei sottintende una limitazione della portata dell'azione divina, che non potrebbe essere considerata causa dell'essere di

23. Ivi, I, v, 8. Sulla rilevanza di questo testo, in cui l'espressione *spiritus Dei* viene concepita in termini volontaristici, in rapporto alla teologia trinitaria di Agostino, cfr. Du Roy, *L'intelligence de la foi*, pp. 271–272, che opportunamente precisa come tale prospettiva possa essere compresa in riferimento alla concezione espressa in *Gn. adv. Man.*, I, II, 4, dove alla volontà divina viene attribuito il ruolo di causa della creazione. Per ulteriori dettagli su questa esegesi, si veda anche Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 114–115 (e la bibiografia ivi citata).

24. Nelle opere coeve, l'espressione *pie quaerere* ricorre numerose volte per caratterizzare la corretta modalità di ricercare il vero: cfr. Augustinus, *mor.*, I, x, 17; Id., *Gn. adv. Man.*, II, II, 3; Id., *De quantitate animae*, Hörmann (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *an. quant.*), XVI, 24; Id., *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), x, 20; Id., *De libero arbitrio,* W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29), (= *lib. arb.*), III, II, 5; Id., *div. qu.*, 58, 2.

25. L'impiego del verbo *insultare* in questo contesto non è peregrino, ma va ricompreso alla luce della generale caratterizzazione dell'atteggiamento dei manichei nei confronti dell'Antico Testamento e della sua esegesi da parte dei cattolici. Limitandosi al libro I del *De Genesi contra Manichaeos*, si può notare come Agostino impieghi sistematicamente i verbi *reprehendere* (I, I, 2–II, 3; III, 5–6; IV, 7–V, 8; VIII, 13–14; XI, 17; XV, 24–XVI, 25), *vituperare* (I, I, 2; III, 5; XVI, 25), *insultare* (I, I, 2; V, 9; XVII, 27), *exsecrare* (I, XXII, 33), per caratterizzare un approccio non solo arrogante e borioso, ma anche pregiudiziale nei confronti della verità del testo sacro. Il giudizio di falsità formulato dai manichei, infatti, non scaturisce da un accurato esame del testo in questione, ma precede, e in definitiva impedisce, la conoscenza del vero: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, III, 5, p. 72,4–6: «Ita cum volunt scripturas divinas prius vituperare quam nosse, etiam res apertissimas non intellegunt»; I, I, 2; VIII, 14; XXII, 33.

tutte le cose nella misura in cui una realtà, l'acqua in questo caso, sarebbe esistita indipendentemente da essa. Obiettivo della replica di Agostino è dunque quello di mostrare come sia illegittimo concepire le realtà menzionate in *Gen.* 1, 2[a] e in *Gen* 1, 2[c] come eterne e ingenerate, e conseguentemente di salvaguardare il ruolo di Dio creatore.

Pur risultando sintetica e concisa, l'argomentazione a cui Agostino ricorre presenta una certa complessità e numerosi elementi di notevole interesse. Il suo svolgimento può essere sintetizzato distinguendo tre momenti distinti:

(1) Essa prende avvio dalla considerazione della modalità espositiva adottata dall'autore sacro. Impiegando i termini *aqua* e *terra*, infatti, questi non avrebbe inteso parlare delle realtà corporee che comunemente vengono indicate con tali nomi e che in virtù della loro consistenza possono essere viste, toccate e maneggiate[26].

26. Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 114–118, in part. 117–118: «Darin manifestiert sich die Wirkung neuplatonischer Kategorienlehre, in der Homonyma als einzelne Glieder auf einer von einem einzigen Seienden emanierten Homonymenkette begegnen., Wasser' und, Erde' des ersten Schöpfungstag repräsentieren also dieses erst Sein, das den daraus geformten empirischen Elementen Wasser und Erde homonym ist. Dieses Homonymieverhältnis beschreibt Augustinus trotz des Verzichts auf den Fachterminus in aller Klarheit». Fatta eccezione per un breve accenno in Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum (opus imperfectum), libri I–III*, E. Kalinka, M. Zelzer (edd.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1974, (CSEL 85/1), (= *c. Iul. imp.*), II, 51, Agostino tratta la questione dei termini equivoci (*aequivoca*) in *De dialectica*, J. Pinborg (ed.), Reidel, Dordrecht–Boston 1975, (= *dial.*), 10, p. 17, fornendo la seguente definizione: «Diximus enim aequivoca esse, quae non, ut uno nomine, ita etiam una definitione posse teneri». Il caso dei sostantivi "terra" e "acqua" non sembra poter essere compreso alla luce di questa enunciazione, poiché non si ha a che fare con un termine comune che in senso proprio indichi realtà dotate di differente definizione (gli elementi terrestre e acquatico da un lato, la materia informe dall'altro). Considerando nel suo complesso la trattazione agostiniana dei termini equivoci, si potrebbe comunque intravedere una prossimità tra il caso in questione e quello specifico dell'ambiguità sorta dalla consuetudine linguistica (*ab usu loquendi*) e concernente termini derivanti da una medesima origine (*ex eadem origine*), ambiguità per traslato (*translatione*), e più precisamente per somiglianza (*similitudine*). Accade così, ad esempio, per il nome "Tullio", che può dirsi sia del grande oratore sia della sua statua sulla base della loro somiglianza. Analogamente, *aqua* e *terra* si prestano a essere impiegati in un senso diverso da quello con cui lo sono comunemente e, come vedremo, a designare la materia informe nella misura in cui quest'ultima possiede caratteristiche in un certo qual modo simili e affini a quelle degli elementi terreste e acquatico.

Nemmeno *caelum* e *terra* devono essere compresi nel primo versetto secondo il loro significato ordinario, dal momento che bisogna piuttosto intendere il loro accostamento come un "merismo", ossia come una locuzione impiegata per designare la totalità della creazione (*universa creatura, quam fecit et condidit Deus*)[27] mediante l'indicazione delle sue parti estreme e principali. La tesi secondo cui i vocaboli impiegati nei primi versetti della Scrittura non si limiterebbero a veicolare il significato che essi possiedono nella normale consuetudine del parlare non rappresenta agli occhi di Agostino una forzatura ermeneutica, ma un'affermazione pienamente valida che trova il proprio fondamento ultimo nel carattere stesso del testo biblico. La duplice necessità di parlare di realtà invisibili e di rivolgersi a un "pubblico" di lettori e uditori incolti ha richiesto infatti che tali realtà fossero espresse ricorrendo a termini indicanti nature visibili e adatti a essere compresi da ogni uomo[28].

27. Torneremo in seguito sul significato di quest'espressione, con particolare riferimento all'interpretazione che ne dà Heidl, *Origen's Influence*, pp. 85–93. Possiamo invece notare fin da ora l'impiego congiunto dei verbi *facere* e *condere*, mediante i quali Agostino qui intende denotare rispettivamente il primo e il secondo momento dell'azione creatrice. Esso, infatti, è precisamente coerente con le precisazioni fornite in Augustinus, *mor.*, II, VII, 9, p. 95,12–17: «Ex quo illud optime dictum est, quod insectari maxime soletis: *Ego facio bona et creo mala*. Creare namque dicitur condere et ordinare. Itaque in plerisque exemplaribus sic scriptum est: *Ego facio bona et condo mala*. Facere enim est, omnino quod non erat; condere autem, ordinare quod utcumque iam erat, ut melius magisque sit. Ea namque condit Deus, id est ordinat, cum dicit [...]»; Id., *De fide et symbolo*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1900 (CSEL 41), (= *f. et symb.*), IV, 5, pp. 8,24–9,5: «Quantacumque enim creaturam dicant, si creatura est, condita et facta est. Nam idem est condere, quod creare: quamquam in latinae linguae consuetudine dicatur aliquando creare, pro eo quod est gignere; sed graeca discernit. Hoc enim dicimus creaturam, quod illi κτίσμα vel κτίσιν vocant: et cum sine ambiguitate loqui volumus, non dicimus: creare; sed: condere». In epoca più tarda, osservazioni analoghe si possono trovare in Augustinus, *c. adv. Leg.*, I, XXIII, 48; Id., *De natura et origine animae libri quattuor,* F. Urba, I. Zycha (edd.), Tempsky, Vindobonae / Freytag Lipsiae 1913 (CSEL 60), (= *an. et or.*), II, III, 5. Sulle importanti ricadute concettuali di questa distinzione, cfr. Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 235, n. 2; F.–J. Thonnard, *Note complémentaire "30. «Faire» et «créer» chez saint Augustin*, in Saint Augustin, *La crise pélagienne II:* De gratia Christi et de peccato originali libri II, De natura et origine animae libri IV, Introduction, traduction et notes par G. Plagnieux et F.–J. Thonnard, Desclée de Brouwer, Paris 1975 (Bibliothèque Augustinienne, 22), pp. 767–774; A.–I. Bouton–Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, pp. 323–328; Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 157–160; Agostino, *La trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 1041, n. 11.

28. L'attenzione della Scrittura all'*infirmitas parvulorum* viene più volte evidenziata

Nel libro XII delle *Confessiones* Agostino svilupperà più nel dettaglio e mostrerà le conseguenze di questa affermazione, qui unicamente accennata. Il testo della Scrittura si presta per sua natura a molteplici interpretazioni vere, a fronte delle quali risulta insensato e inconcludente il tentativo di risalire all'effettiva intenzione del suo autore[29]. È infatti verosimile che Mosè, incaricato di scrivere la *Genesi*, sia stato in grado di esprimersi in modo tale che le sue parole potessero risultare allo stesso tempo comprensibili a quanti ancora non vedono il modo in cui è avvenuta la creazione e conformi alle molteplici verità contemplate da quanti già ne sono capaci[30]. Il contenuto delle Scritture, in altre parole, è stato intenzionalmente adattato all'intelligenza di ogni possibile lettore. Come da una fonte da cui scaturiscono diversi rivi, da esse sgorgano tanto le interpretazioni dei lettori più accorti quanto la comprensione più immediata di quelli "carnali". Mentre i primi sono capaci di cogliere le verità più complesse adombrate nel testo, questi ultimi trovano un sostegno

nel corso del libro I: cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, 1, 2; III, 5; VII, 12; XVII, 27; XXIII, 40. Opportuno il commento di Martine Dulaey in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, p. 33: «Pour Augustin, comme pour les hommes de son temps, le langage symbolique est le langage de la prédication au peuple. L'Écriture est accessible à tous, et l'enseignement des plus avertis supplée aux incapacités des autres». Va inoltre tenuto presente che, come precisato in *Gn. adv. Man.*, I, 1, 1, lo stesso commento agostiniano è specificamente indirizzato al pubblico degli *indocti* e *imperitiores*. Uno studio approfondito della pratica esegetica messa in atto da Agostino porta tuttavia a ridimensionare questa affermazione, e a ritenere che tra i destinatari dell'opera non debbano essere annoverati esclusivamente questi ultimi: cfr. Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. III–114.

29. Sul rapporto tra esegesi e intenzione dell'autore sacro, cfr. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne* / De doctrina christiana, texte critique du CCL revu et corrigé, introduction et traduction de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, II/2), (= *doctr. chr.*), I, XXXVI–XXXVII, 41; III, XXVII, 38–XXVIII, 39; Id., *conf.*, XI, III, 5; XII, XVIII, 27; XXIII, 32–XXV, 35; Id., *De consensu evangelistarum libri quattuor*, F. Weihrich (ed.), Tempsky, Vindobonae 1904 (CSEL 43), (*cons. ev.*), I, XII, 28; XXVIII, 67; XLVI, 97; Id., *Gn. litt.*, I, XVIII, 37–XXI, 41; Id., *civ.*, XI, 19; 32–34. Su questo aspetto dell'ermeneutica agostiniana, e in particolare sulla possibilità di ricorrere alla categoria di "intenzionalismo", cfr. B.W. Smith, *Complex Authorial Intention in Augustine's Hermeneutics*, «Augustinian Studies», 45 (2014), pp. 203–225; T. Toom, *Was Augustine an Intentionalist? Authorial Intention in Augustine's Hermeneutics*, in M. Vinzent (ed. by), *Studia Patristica (LXX): Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, Volume 18: St. Augustine and his Opponents*, Peeters, Leuven–Paris–Walpole, 2013, pp. 185–193; Id., *Augustine's Case for the Multiplicity of Meanings*, «Augustinian Studies», 45 (2014), pp. 183–201.

30. Cfr. Augustinus, *conf.*, XII, XXIV, 33; XXVI, 36; XXXI, 42.

per la loro debolezza nella semplicità del linguaggio, da cui la fede che essi nutrono risulta edificata[31].

(2) Sgombrato preliminarmente il campo da una comprensione immediata dei termini impiegati nei primi versetti della Scrittura, Agostino può procedere a precisarne il senso più appropriato. Ciò che è stato fatto in primo luogo (*primo*) non sono le realtà corporee, ma la materia caotica e informe (*confusa et informis*), a partire dalla quale tutte le cose sono state distinte e formate (*distincta atque formata sunt*). Queste poche righe sono estremamente pregnanti sia dal punto di vista lessicale che da quello concettuale.

Secondo quanto si evince dall'impiego dell'avverbio *primo*, Agostino concepisce la creazione come un processo che si compie in due fasi differenti, senza però definire esplicitamente la natura e il carattere della loro successione. A questo proposito, Pier Antonio Ferrisi ha recentemente ipotizzato che quest'ultima possa essere intesa in termini "cronologici" e non "ideali", come avverrà invece a partire dalle *Confessiones*[32]: nei primi commenti alla *Genesi*, sarebbe dunque lecito concludere, la materia informe verrebbe inquadrata «secondo una dimensione di natura fisica» e non configurata «nell'ordine di un principio metafisico»[33].

A questo proposito, il *De Genesi contra Manichaeos* presenta uno scenario piuttosto complesso. A favore della tesi di Ferrisi, infatti, depongono alcuni importanti elementi, quali l'assenza di indicazioni esplicite circa la simultaneità dell'azione creatrice[34], il paragone con

31. Ivi, XII, XXVII, 37. La "semplicità" dello stile delle Scritture non solo non risulta di per sé inadeguato all'espressione di un contenuto elevato, ma svolge un'importante funzione propedeutica in relazione al graduale raggiungimento di una più piena comprensione delle realtà divine e spirituali. A tal proposito, si veda il commento di Jean Pépin in Sant'Agostino, *Confessioni, Volume V, Libri XII–XIII*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, pp. 219–220.

32. P.A. Ferrisi, *Creazione dal nulla. Esegesi metafisica di Agostino a* Gen. *1,1–2*, «Rivista di Ascetica e Mistica», 39 (2014), pp. 357–382 (= «Augustinianum», 51/1 (2011), pp. 123–146). Sembrerebbe presupporre una posizione simile anche M. Dulaey, Note complémentaire *"2. La matière informe"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, pp. 510–512: 510 nella misura in cui afferma che «la création se fait donc en deux temps».

33. Ivi, p. 368 (il riferimento specifico è ad Augustinus, *f. et symb.*, II, 2).

34. Su questo punto, cfr. B. Altaner, *Augustinus und Origenes*, «Historisches Jahrbuch», 70 (1951), pp. 15–41: 36–38, ried. in Id., *Kleine patristische Schriften*, herausgegeben von G. Glockmann, Akademie Verlag, Berlin 1967, pp. 224–252; Weber, *Einleitung*, p. 23.

le descrizioni poetiche del *chaos* originario, l'impiego ripetuto di forme avverbiali e congiunzionali dalla comune valenza temporale (es. *primo, adhuc, nondum, postea*)[35], il riferimento alla durata nell'interpretazione della scansione dei sei giorni[36]. Altri elementi, viceversa, si prestano a una lettura differente. Da un lato, infatti, Agostino afferma la contemporaneità tra la creazione del tempo e quella del mondo, assunto che a rigor di termini comporta non solo la negazione di un tempo anteriore all'azione creatrice, ma anche più in generale quella di un tempo pre–cosmico[37]; dall'altro, la formulazione del testo di I, v, 9 verrà ripresa quasi alla lettera nelle opere successive nel contesto di un'interpretazione di *Gen.* 1, 1 ritenuta esplicitamente alternativa rispetto a quelle temporale[38]. In ultima analisi, bisogna riconoscere come nel primo commento agostiniano la questione dell'anteriorità della materia informe non venga ancora esplicitamente trattata, e non riceva di conseguenza una soluzione definitiva e rigorosa.

Nella prima fase della creazione, dunque, viene posta in essere (*facta est*)[39] la materia[40] delle cose, che Agostino denota mediante

35. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, iii, 5–6; v, 9; vii, 11–12.

36. Ivi, I, xiv, 20.

37. Ivi, I, ii, 3.

38. Augustinus, *conf.*, XII, xx, 29, pp. 231,12–232,20: «Aliud qui dicit: *In principio fecit deus caelum et terram*, id est in ipso exordio faciendi atque operandi fecit deus informem materiam confuse habentem caelum et terram, unde formata nunc eminent et apparent cum omnibus, quae in eis sunt». Come vedremo più dettagliatamente trattando del libro XII delle *Confessiones*, l'espressione *in ipso exordio faciendi atque operandi fecit* può essere ritenuta sostanzialmente equivalente alla locuzione *primo fecit*, che si ritrova in: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 9.

39. Conformemente alla versione latina del testo biblico da lui citata (*Gen.* 1, 1; *Sap.* 11, 18), Agostino impiega sistematicamente il verbo *facere*, e non *creare*, per designare l'atto con cui la materia informe viene posta in essere. Questa scelta lessicale è tutt'altro che casuale, e pienamente in linea con quanto avviene a livello concettuale, dove il processo di "creazione" non viene distinto dalla formazione delle singole realtà, ma anzi ricomprende quest'ultima al proprio interno come suo momento costitutivo. A tal proposito, trovo opportune le osservazioni di V. Benavides, *La evolución intelectual de la noción de materia en san Agustín de Hipona*, in «Scripta Mediaevalia», 1 (2008), pp. 35–49: 44, n. 33, che a sua volta richiama le considerazioni espresse da É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929, trad. it.: *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983, pp. 233–234.

40. Secondo Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 273 l'impiego del termine *materia* in questo contesto è significativo e per certi versi problematico: «Ce texte nous pose toute une série de problèmes. Constatons d'abord qu'Augustin, parlant pour

gli attributi *confusa* e *informis*. Il secondo momento della creazione, invece, si caratterizza antinomicamente rispetto al primo nella misura in cui consiste nella *distinctio* e nella *formatio* della materia. Tale duplicità, già emersa precedentemente in relazione al testo di *Gen.* 1, 2[a4][41], è indicativa del modo in cui nei primi commenti alla *Genesi* Agostino concepisce la seconda fase del processo di creazione: quest'ultima, infatti, sembra coincidere non tanto con il conferimento alla materia di componenti formali originariamente assenti da essa, quanto piuttosto con la ripartizione e l'ordinata dislocazione di elementi formali già presenti al suo interno in modo indistinto[42].

la première fois de cette matière informe, ne l'appelle ni *hyle*, ni *silva*, mais *materia* (mot que nous n'avions pas encore rencontré chez lui). Il ne fait aucune allusion à une doctrine néo–platonicienne de la matière ou de la création de cette matière, mais renvoie plutôt aux poètes grecs et à un verset du livre de la Sagesse». Benché questa non possa essere considerata la prima occorrenza del termine *materia* (cfr. Augustinus, *ord.*, II, xiv, 40–41; xvi, 44; Id., *sol.*, I, 1, 4; Id., *dial.*, 4; Id., *De rhetorica*, in *Rhetores Latini minores: Ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, C. Halm (ed.), Minerva GBMH, Frankfurt am Main 1964, (= *rhet.*), 13; 15; 16; 18; 19; 20; 21; Id., *mor.*, II, xvi, 47), questa è la prima occasione in cui Agostino riflette in modo diretto sul tema della materia informe delle cose. Come vedremo, non è invece corretta l'affermazione secondo cui Agostino non farebbe riferimento alla creazione dal nulla della materia.

41. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, iii, 5, p. 72,7–14: «Dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram; terra autem erat invisibilis et incomposita*, id est: in principio fecit deus caelum et terram, terra autem ipsa quam fecit deus, invisibilis erat et incomposita, antequam deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponeret, antequam diceret: *fiat lux*, et *fiat firmamentum*, et *congregentur aquae*, et *appareat arida*, et cetera quae in eodem libro per ordinem sic exponuntur, quemadmodum possint ea parvuli capere».

42. La coimplicazione tra formazione e ordinamento è ben messo in luce da Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 67–70, che ha inoltre richiamato l'attenzione sul significato tecnico che il verbo *digerere* assume nel lessico retorico, dove viene a indicare l'operazione di classificazione e di sistemazione di un testo. Tale modo di concepire il passaggio dalla condizione caotica della materia a quella ordinata del cosmo deriva in ultima analisi dal *Timeo* platonico (52 d–53 c) e trova significativi riscontri in ambito patristico (Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, L. Cohn (ed.), Holms, Hidelsheim 1967 (= *De mundi opif.*), viii, 38; Basilius Caesarensis, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de Mendieta und S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1997, (= *Hexaëm.*), I, vii, 6; Ambrosius, *Hexam.*, I, vi, 20; Gregorius Nyssenus, *In Hexaemeron,* H.R. Drobner (ed.), Brill, Leiden–Boston 2009, (= *Hex.*), 10, pp. 20–21; 14, pp. 24–25; 17, pp. 28–29: cfr. Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 461–465.

(3) L'ammissione dell'esistenza della materia informe e la modalità della sua sintetica descrizione vengono supportate mediante un duplice riferimento alla tradizione profana e all'autorità delle Sacre Scritture. In primo luogo, Agostino equipara la materia caotica e informe alla realtà chiamata dai greci *chaos*[43]. Benché non sia inusuale che un esegeta cristiano chiami in causa la nozione di *chaos* in una discussione relativa alla creazione del cosmo[44], il riferimento agostiniano alla tradizione greca risulta particolarmente significativo. Diversamente da quanto ci si potrebbe attendere, infatti, esso non è motivato, come nei "predecessori" di Agostino, da un intento polemico e non ha la funzione di mostrare l'incompatibilità tra l'esistenza di un'entità caotica increata e l'onnipotenza divina[45]. Al contrario, mediante tale precisazione Agostino intende mostrare come la propria concezione trovi un prezioso riscontro in un ambito di pensiero distinto e indipendente dal creazionismo di matrice biblica. Il ricorso

43. Tale accostamento verrà riproposto nell'ambito di analoghe trattazioni dedicate al tema della materia: es. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, IV, 12; Id., *Contra epistulam quam Manichaei vocant fundamenti*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. ep. Man.*), XXIX, 32, pp. 229,20–230,10: «Non enim sicut chaos describere, vel quo modo insinuare etiam poetae solent informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate, — unde illud quidam doctores Graeci 'apoion' vocant — non ergo sic isti hanc quam vocant terram tenebrarum insinuare conantur, sed omnino aliter longeque diverse atque contrarie latus lateri adiungunt atque conliniant: naturas quinque numerant, distingunt, ordinant, qualitatibus propriis enuntiant nec eas desertas infecundasque esse permittunt, sed suis inhabitatoribus conplent eisque ipsis formas congruas et suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, vitam. Haec tanta bona enumerare et ab auctore omnium bonorum deo aliena esse dicere, hoc est nec in rebus agnoscere tantum ordinis bonum nec in se tantum erroris malum».

44. Cfr. Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 273, n. 3, Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse*, pp. 289–290; Ead., *"2. La matière informe"*, p. 510, che segnalano il parallelismo con Zeno Veronensis, *Tractatus*, B. Löfstedt (ed.), Brepols, Turnholti 1971 (CCSL 22), (= *Tract.*), II, 2; Lactantius (Lucius Caecilius Firminus), *Institutiones divines (livre I)*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Les Éditions du Cerf, Paris 1986, (= *Divin. Inst.*), I, V, 8; Id., *Institutiones divines (livre II)*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, (= *Divin. Inst.*), II, VIII, 8.

45. Un analogo accostamento tra la materia informe e il *chaos* della tradizione poetica greca si può trovare in Calcidius, *In Tim.*, 123, p. 360,16–17: «Post enim chaos, quam Graeci *hylen* vocant, nos silvam vocamus, substitisse terram docet in medietate mundani ambitus ut fundamenta fixam et immobilem».

a questo procedimento allusivo conosce dunque la propria ragion d'essere nella volontà di attestare la validità di un modello metafisico e cosmogonico alternativo a quello adottato dai manichei, volontà che rimarrà immutata nelle opere posteriori[46].

Sul versante scritturistico, viceversa, Agostino riporta la citazione del testo di *Sap.* 11, 18. Il richiamo a questo versetto nell'ambito dell'esegesi di *Gen.* 1, 2 è frequente nelle opere agostiniane[47], ed è attestato nel pensiero patristico precedente[48]. Tradizionalmente, l'accostamento tra i due testi svolge una funzione centrale in rapporto

46. Non condivido la tesi di Ferrisi, *Creazione dal nulla*, p. 373, n. 23, il quale ritiene che nel testo di *c. ep. Man.*, xxix, 32, Agostino attribuirebbe l'equiparazione tra *chaos* e materia informe unicamente ai poeti greci, e concepirebbe quest'ultima come una realtà intrinsecamente malvagia. Questo testo mostrerebbe perciò come «la mutata riflessione di Agostino sull'ostica questione della materia informe abbia la sua genesi nell'intrinseca contraddittorietà di questo concetto, un autentico *monstrum* metafisico, che deve essere pensato come un *bonum* in qualità di natura creata da Dio, ma parimenti come *malum*, nella misura in cui la materia è affetta dalla totale privazione delle forme trascendentali dell'essere». A mio parere, nel testo in questione Agostino sviluppa invece un ragionamento indiretto per mostrare come la descrizione manichea della materia sia incompatibile con il possesso di una natura malvagia: ciò, infatti, costringerebbe a concepire erroneamente il *chaos* della tradizione poetica e la *hyle* della filosofica greca non solo come un male, ma anche come un male maggiore. Per ulteriori ragguagli, cfr. E. Moro, *Materia informe e/o* chaos *originario? A proposito di un paragone agostiniano*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 215 (2015), pp. 15–28: 23–26; Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 59–64.

47. Un elenco completo si può trovare in A.–M. La Bonnardière, *Le livre de la Sagesse*, Études augustiniennes, Paris 1970, pp. 87–90, che segnala un medesimo impiego dei due versetti in autori africani posteriori ad Agostino (pp. 305–313).

48. Il riferimento agostiniano a questo versetto del libro della *Sapienza*, il cui carattere ispirato non era unanimemente riconosciuto in ambito cristiano, potrebbe dipendere da Origenes Alexandrinus, *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980, (= *De princ.*), IV, iv, 6, p. 414,208–221: «Sed et sicubi in alio loco scriptum forte materiae nomen est, nusquam, ut ego arbitror, hoc, de quo nunc quaerimus, significare invenitur nisi tantum modo in Sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur. Ibi tamen invenimus scriptum hoc modo: *Non enim* inquit *deerat omnipotenti manui tuae, quae creaverat mundum ex informi materia, inmittere eis multitudinem ursorum vel feroces leones.* Quam plurimi sunt sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio Genesis scriptum est a Moyse: *In principio fecit Deus caelum et terram, terram autem erat invisibilis et incomposita*; invisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam visus est indicare»). Come suggerisce la menzione della lezione *invisa* di alcuni codici — per cui si veda anche Augustinus, *f. et symb.*, ii, 2 — si può

all'ammissione di una materia informe nell'ambito del racconto della creazione. Una delle difficoltà principali che questa esegesi comporta, infatti, deriva dall'assenza di un'esplicita menzione di tale realtà nei primi versetti della *Genesi*[49]. Il fatto che la Scrittura ne attesti inequivocabilmente l'esistenza, dunque, rappresenta non solo una conferma indiretta, ma un elemento prezioso per mettere al riparo questo tipo di interpretazione dalle accuse di infondatezza e arbitrarietà.

2. Gn. adv. Man., *I,* VI, *10, pp. 76,1–77,16*

> Et ideo deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia, etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa tamen materia 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 possint perficere opera sua. Si enim non adiuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam non ipsi faciant. Non enim faber facit lignum, sed de ligno aliquid facit; sic et ceteri 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 credere.
>
> E molto giustamente si crede che Dio ha fatto tutte le cose a partire dal nulla, poiché, se anche tutte le cose dotate di forma sono state fatte a partire da questa materia, questa stessa materia, tuttavia, è stata fatta a partire dal nulla assoluto. Non dobbiamo infatti essere simili a costoro, i quali non credono che Dio onnipotente ha potuto fare qualcosa a partire dal nulla, dal momento che osservano

ipotizzare che Agostino non faccia proprio il riferimento a *Sap.* II, 18 dalla lettura diretta dell'opera origeniana, ma a partire da una fonte intermedia, che potrebbe essere l'Ambrosiaster (Pseudo–Augustini *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 127*, A. Souter (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1908 (CSEL 50), (= *Quaest. Vet. et Novi Testam.*), 107, 1): a tal proposito, cfr. J. Pépin, *Le maniement des prépositions dans la théorie augustinienne de la création*, «Revue des Études Augustiniennes», 35 (1989), pp. 251–274: 265, n. 61; Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse*, pp. 292–293; Ead., *"2. La matière informe"*, pp. 510–511; Heidl, *Origen's Influence*, p. 87; Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 57–59.

49. Per questo rilievo critico, cfr. Tertullianus, *Adv. Herm.*, XXIV, 1.

> come i falegnami e gli artigiani di ogni genere non possano costruire nulla senza avere qualcosa a partire da cui costruire. Il legname, infatti, aiuta il falegname, l'argento aiuta colui che lo lavora, l'oro l'orefice e la terra aiuta il vasaio affinché possano portare a compimento le loro opere. Se infatti non ricevono l'aiuto di quel genere di materia a partire da cui fanno una certa cosa, non possono fare nulla, dal momento che non sono loro a fare la materia stessa. Il falegname, infatti, non fa il legno, ma fa qualcosa a partire dal legno; e così anche per tutto il resto degli artigiani di questo genere. Non era invece necessario che Dio onnipotente, per realizzare ciò che voleva, si avvalesse dell'aiuto di una realtà, che Egli stesso non aveva fatto. Infatti, se una qualche realtà che Egli stesso non aveva fatto lo avesse aiutato a fare le cose che voleva fare, non sarebbe stato Onnipotente; credere ciò è un sacrilegio.

Dopo aver mostrato quale sia il modo più corretto di intendere in senso proprio i primi versetti della *Genesi*, Agostino mette a fuoco un elemento concettuale di notevole importanza e solamente affiorato nel paragrafo precedente. Il fatto che la Scrittura, pur nominando esplicitamente la materia nel testo di *Sap.* 11, 18, taccia della sua creazione, non significa che tale realtà debba considerarsi increata: al contrario, come il mondo formato a partire da essa, anche la materia informe delle cose è stata fatta *de nihilo*[50].

50. Come fa notare opportunamente Dulaey, *"2. La matière"*, p. 510, Agostino afferma con nettezza il dogma della creazione dal nulla a partire dai suoi primi trattati, e in particolar modo negli scritti di carattere antimanicheo (es. Augustinus, *sol.*, I, 1, 2; Id., *v. rel.*, XVIII, 35–36; Id., *f. et symb.*, II, 2; Id., *Gn. litt. imp.*, XII, 36; XV, 51; Id., *mus.*, VI, XVII, 57; Id., *Contra Fortunatum*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. Fort.*), 13; Id., *Contra Felicem*, I. Zycha (ed.), Hoeplius, Mediolani 1892 (CSEL 25/2), (= *c. Fel.*), II, 18; Id., *c. Sec.*, 4). Nel brano in questione, per indicare la creazione dal nulla sia della materia che del mondo viene impiegata la preposizione *de*. Quest'ultima, perlomeno da un punto di vista quantitativo, viene preferita alla preposizione *ex* (corrispondente latino della preposizione greca ἐξ e tradizionalmente impiegata per esprimere la causalità materiale), come evidenzia il raffronto tra le occorrenze nelle opere agostiniane delle locuzioni *de nihilo* e *ex nihilo* (rispettivamente 93 e 71 occorrenze). Tale esitazione potrebbe dipendere proprio dalla presenza della proposizione *de* nella traduzione latina di *Sap.* 11, 18: a questo proposito, cfr. Pépin, *Le maniement*, p. 274, n. 1; Y. Meessen, *De l'usage du double concept aristotélicien matière–forme dans la pensée augustinienne de la création*, in M.–A. Vannier (éd. par), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern et al. 2011, pp. 133–145: 135–136, n. 1; Lagouanère, *Temps et Matière*, p. 181 (che nota come nel *De Genesi contra Manichaeos* alle 8 occorrenze della formula *de nihilo* non ne corrisponda alcuna della locuzione *ex nihilo*).

Per dimostrare la verità di questa affermazione, Agostino ricorre a un'argomentazione che mira a chiarire come l'analogia tra l'operare divino e quello umano alla luce della quale i manichei intendono le parole della Scrittura debba considerarsi parziale e imperfetta[51]. Benché anche l'operare divino sembri configurarsi come un'azione di tipo produttivo che determina la realizzazione di una realtà compiuta mediante la formazione e il perfezionamento di un sostrato materiale, esso non può essere né posto sul medesimo piano di quello umano né concepito immaginando una mera intensificazione delle prerogative proprie di quest'ultimo.

Torneremo a trattare più approfonditamente della valutazione agostiniana del modello artificialista nel capitolo dedicato al libro XI delle *Confessiones*. Per ora, è sufficiente notare come Agostino opponga alla negazione manichea della creazione della materia quello che potremmo definire l'"argomento dell'onnipotenza": equiparare l'operare umano e quello divino significherebbe vincolare quest'ultimo all'esistenza di un materiale preesistente, e dunque attribuire empiamente una limitazione alla potenza divina. Si tratta di un'argomentazione che ricorre in diverse occasioni nelle opere agostiniane, laddove si avverte l'esigenza di negare qualsiasi funzione "ausiliaria" alla materia informe, rimarcando così l'assolutezza dell'onnipotenza divina[52].

Tale strategia polemica è ampiamente diffusa nella tradizione patristica, rispetto a cui Agostino si pone dunque in linea di continuità[53]. A differenza dei suoi predecessori, tuttavia, egli ricorre all'"argomento dell'onnipotenza" senza inserirlo nella cornice più ampia e dettagliata di una vera e propria confutazione della tesi dell'eternità della materia.

51. Considerazioni molto simili a quelle di Agostino si trovano, ad esempio, in: Tertullianus, *Adv. Herm.*, xx, 3; Eusebius Caesarensis, *Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. Mras (zweite bearbeitete Auflage herausgegeben von É. Des Places), Akademie Verlag, Berlin 1982–1983 (2 voll.), (= *Praep. ev.*), VII, xx, 1; Basilius, *Hexaëm.*, II, ii, 4–5.

52. Cfr. Augustinus, *f. et symb.*, ii, 2; Id., *div. qu.*, 78; Id., *c. Fort.*, 13; Id., *c. Fel.*, II, 18; Id., *De natura boni liber*, I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *nat. b.*), 27; Id., *c. Sec.*, 4; Id., *c. Prisc.*, ii, 2; Id., *c. adv. Leg.*, I, viii, 11; Id., *s.*, 214, 2.

53. Numerosi riferimenti testuali si possono trovare in J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Hexam. I 1,1–4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 54–56; Du Roy, *L'intelligence de la foi*, p. 276, n. 2; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, De Gruyter, Berlin 1978, p. 75, n. 75; Köckert, *Christliche Kosmologie*, pp. 239; 279; 353, n. 193.

Tale distanza può essere facilmente percepita confrontando la versione dell'"argomento dell'onnipotenza" fornita da Agostino nel *De Genesi contra Manichaeos* con quella proposta da Ambrogio nelle *Omelie sull'Esamerone*. Nell'argomentazione svolta dal vescovo di Milano, infatti, il richiamo all'onnipotenza divina risponde a una logica più complessa e articolata. Nel caso in cui la sostanza della materia non derivasse dalla potenza creatrice divina, non resterebbe che concepire il loro "incontro" come il vicendevole supplire a una duplice mancanza: da un lato Dio avrebbe preso a prestito un materiale su cui agire di cui altrimenti non avrebbe potuto disporre, dall'altro la materia avrebbe ricevuto un ordinamento che, pur essendo eterna, non avrebbe saputo conferirsi autonomamente. In rapporto alla costituzione del cosmo sensibile, inoltre, l'apporto dell'azione divina risulterebbe inferiore a quello dato dalla materia informe[54].

Agostino, inoltre, non evidenzia esplicitamente né come la creazione dal nulla della materia informe costituisca una condizione imprescindibile per la sua formazione, né come essa fornisca un'evidente attestazione della provvidenza divina. In ambito cristiano, viceversa, si era molto insistito sul fatto che la creazione della materia fosse un presupposto dottrinale necessario da un lato per rendere

54. Ambrosius, *Hexam.*, II, 1, 2, pp. 41,23–42,5: «Fecit igitur deus caelum et terram et ea quasi auctor esse praecepit, non tamquam figurae inventor, sed tamquam operator naturae. Nam quomodo sibi conveniunt operatoria inpassibilis dei virtus et passibilis materiae natura tamquam altera ab altera quo indiguerint mutuantes? Nam si increata materia, videtur ergo deo creandae potestas materiae defuisse et ab ea operationi subiacentia mutuatus: si vero incomposita, mirum admodum coaeternam deo materiem decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa possederti. Plus ergo invenit operator omnium quam contulit: invenit materiem, in qua posset operari, contulit autem figuram, quae decorem inventis rebus adferret». Su questo passo, cfr. J.C.M. Van Winden, *St. Ambrose's Interpretation of Matter*, «Vigiliae Chritianae», 16 (1962), pp. 205–215, ried. in Id., *Arche. A Collection*, pp. 49–58; Id. *Some additional Observations on St. Ambrose's Concept of Matter*, «Vigiliae Christianae», 18 (1964), pp. 144–145, ried. in Id., *Arche. A Collection*, pp. 59–60. L'argomentazione di Ambrogio riprende quella sviluppata da Basilius, *Hexaëm.*, II, 1, 1–III, 2 contro «gli eretici di ispirazione gnostica, come i Marcioniti e i Manichei» (come precisato da Mario Naldini: cfr. Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi: Omelie sull'Esamerone*, a cura di M. Naldini, Fondazione Lorenzo Valla–Mondadori, Roma–Milano 1990, p. 321), che sostenevano la dottrina dell'eternità della materia (II, 1, 1: οἱ παραχαράκται τῆς ἀληθείας [...] τὴν ὕλην φασὶ διὰ τῶν λέξεων τούτων παραδηλοῦσθαι).

ragione dell'attitudine della materia stessa ad assumere una determinata configurazione formale[55], dall'altro per negare la casualità del processo di cosmogenesi[56].

3. Gn. adv. Man., *I*, VII, *11*, *pp. 77,1–78,23*

> Informis ergo illa materia quam de nihilo deus fecit appellata est primo caelum et terra, et dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et caelum postea scribitur factum. Quemadmodum si semen arboris considerantes dicamus ibi esse radices et robur et ramos et fructus et folia, non quia iam sunt, sed quia inde futura sunt, sic dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, quasi semen caeli et terrae, cum in confuso adhuc esset caeli et terrae materia. Sed quia certum erat inde futurum esse caelum et terram, iam et ipsa materia caelum et terra appellata est. Isto genere locutionis etiam dominus loquitur cum dicit: *iam non dico vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quae audivi a patre meo nota vobis feci*, non quia iam factum erat, sed quia certissime futurum erat. Nam post paululum dicit illis: *adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo*. Utquid ergo dixerat: *omnia quae audivi a patre meo nota vobis feci*, nisi quia se sciebat hoc esse facturum? Sic etiam caelum et terra potuit dici materia unde nondum erat factum caelum et terra, sed tamen non aliunde faciendum erat. Innumerabiles tales locutiones in scripturis divinis

55. Cfr. Basilius, *Hexaëm.*, II, II, 7. Una considerazione analoga si ritrova in (Origenes Alexandrinus) Eusebius, *Praep. ev.*, VII, XX, 5, che pone l'accento sulla necessaria corrispondenza tra la quantità e la natura della materia informe e la sua capacità di accogliere la totalità delle qualità a essa conferite dall'azione divina: cfr. anche Origenes, *De princ.*, II, I, 4; II, IX, 1; (Origenes Alexandrinus) in Calcidius, *In Tim.*, 278. Sulle origini della questione della "quantità della sostanza materiale", cfr. Philo Alexandrinus, *De providentia*, in Philon d'Alexandrie, *De providentia I et II*, introduction, traduction et notes par M. Hadas–Lebel, Édition du Cerf, Paris 1973, (= *De prov.*), II, 50 (= Eusebius, *Praep. ev.*, VII, XX, 1–4) e il commento di Mireille Hadas–Lebel in Philon d'Alexandrie, *De providentia I et II*, Introduction, traduction et notes par M. Hadas–Lebel, Édition du Cerf, Paris 1973, p. 69, n. 1.

56. Cfr. (Origenes), in Eusebius, *Praep. ev.*, VII, XX, 3–7. Sul rapporto tra creazione della materia e provvidenza divina in Origene, cfr. Ch. Köckert, *The Use of Anti–Epicurean Polemics in Origen (Fr.* In Gen. Comm. *(= Eusebius,* P.e. *VII.20) and* De princ. *II.I.4)*, in F. Young, M. Edwards, P. Parvis (ed. by), *Studia patristica: Papers presented at the fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, Volume 41: Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom*, Peeters, Leuven 2006, pp. 181–186: 185; Ead., *Christliche Kosmologie,* pp. 282–287.

inveniuntur sicut in consuetudine sermonis nostri, cum id <···>[57], quod certissime futurum speramus, dicimus: iam factum puta.

Dunque, quella materia informe che Dio ha fatto a partire dal nulla è stata chiamata dapprima "cielo e terra", ed è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1), non perché ciò già esisteva, ma perché ciò poteva esistere; difatti, è scritto anche che il cielo è stato fatto in seguito. Come se, osservando il seme di un albero, dicessimo che lì si trovano le radici, il tronco, i rami, i frutti e le foglie, non perché già esistono, ma perché sono destinati a esistere a partire da esso, così è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra*, quasi si trattasse del seme del cielo e della terra, poiché la materia del cielo e della terra esisteva ancora in uno stato caotico. Ma, poiché era cosa certa che a partire da essa sarebbero esistiti il cielo e la terra, anche quella stessa materia è già stata chiamata "cielo e terra". Anche il Signore si serve di questo modo di esprimersi quando dice: *Non vi chiamo più servi, poiché il servo non sa cosa fa il suo padrone. Vi ho chiamato invece amici, poiché tutte le cose che ho udito dal Padre mio ve le ho fatte conoscere* (*Gv.* 15, 15), non perché ciò fosse già accaduto, ma perché sarebbe accaduto con assoluta certezza. Poco dopo, difatti, dice loro: *Ho ancora molte cose da dirvi, ma ora non potete portarne il peso* (*Gv.* 16, 12). Per quale motivo dunque aveva detto: *Tutte le cose che ho udito dal Padre mio ve le ho fatte conoscere*, se non perché sapeva che l'avrebbe fatto? Così, ha potuto esser detta anche "cielo e terra" la materia a partire da cui non erano ancora stati fatti il cielo e la terra, che tuttavia necessariamente non sarebbero stati fatti a partire da un'altra realtà. Nelle Scritture divine si trovano innumerevoli espressioni come queste, così come nel nostro modo di parlare abituale, quando, riferendoci a ciò di cui attendiamo il verificarsi con assoluta certezza, diciamo: «Consideralo già fatto».

Dopo aver sinteticamente esaminato le obiezioni sollevate dai manichei, a partire dal brano citato Agostino si sforza di mostrare le ragioni in base a cui i termini impiegati nei primi versetti della *Genesi* possono essere riferiti in senso proprio alla materia informe. Ha qui inizio, in un certo senso, la vera e propria *pars construens* dell'esegesi agostiniana.

57. Modificando una congettura avanzata in un suo contributo precedente (D. Weber, *Textprobleme in Augustinus,* De Genesi contra Manichaeos, «Wiener Studien», 111 (1998), pp. 211–230: 216–217, in cui veniva ipotizzato di leggere *de eo* in luogo di *id*), Weber, *Einleitung*, p. 39 ritiene plausibile che il testo presenti a quest'altezza una lacuna. Tale supposizione non sembra tuttavia necessaria, come notato a mio avviso opportunamente da Martine Dulaey in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, p. 184, n. 59.

Attenendosi all'ordine espositivo seguito dalla Scrittura, Agostino prende dapprima in considerazione il significato della locuzione *caelum et terram* di *Gen.* 1, 1, nell'intento di dimostrare come in questo passo i sostantivi *caelum* e *terra* siano utilizzati non nella loro accezione ordinaria secondo cui designano le parti principali del cosmo, ma in riferimento alla materia informe creata dal nulla. Ciò che essi esprimono, dunque, non è tanto l'esistenza attuale della natura celeste e di quella terrestre, come invece avverrà per la prima volta in *Gen.* 1, 6–8 a proposito del firmamento e in *Gen.* 1, 9–10 nel caso della terraferma, quanto piuttosto il loro esistere "in potenza" (*hoc esse poterat*). La natura di tale esistenza potenziale viene chiarita da Agostino mediante un paragone tratto dall'ambito biologico. Osservando lo sviluppo di un vegetale, è possibile notare come le parti di cui esso si compone siano presenti nel seme già prima di esistere e di giungere a piena maturazione. Analogamente, come una sorta di seme del cielo e della terra, la materia informe conteneva in modo caotico al proprio interno queste realtà, che si sarebbero certamente costituite a partire da essa (*certum erat inde futurum esse caelum et terram*): sulla base di questo rapporto di derivazione, la materia può essere detta appunto "cielo e terra".

Da questo impiego della metafora dello sviluppo biologico si possono desumere alcune indicazioni significative in rapporto allo statuto della materia. In primo luogo, come già emerso dai testi precedenti, la materia originaria non viene concepita come caratterizzata da un'informità radicale, né descritta prescindendo dal riferimento alle realtà formate. Al contrario, essa in un certo qual modo sembra "pre–contenere" queste ultime al proprio interno, seppur in una condizione caotica e in assenza di forme specifiche ben definite. In secondo luogo, viene posto l'accento sulla certezza della derivazione del cielo e della terra a partire dalla materia originaria; il carattere "potenziale" della loro presenza nella materia, dunque, non è concepito come una remota virtualità, ma come strutturalmente connesso all'esistenza attuale di queste realtà. In terzo luogo, sembra improbabile che il parallelismo tra la materia informe e la natura del seme possa rappresentare tanto una reminiscenza dell'idea plotiniana delle ragioni seminali quanto un'anticipazione della rielaborazione di tale dottrina che verrà proposta nel *De Genesi ad litteram*[58]. Tale paralle-

58. Tali ipotesi interpretative sono state avanzate in: M.H. Colish, *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, «Speculum», 59/4 (1984),

lismo, infatti, non si propone di chiarire la dinamica dello sviluppo temporale dei singoli esseri viventi, né tantomeno di precisare come quest'ultimo scaturisca dalla fondazione originaria e simultanea delle cose; al contrario, l'immagine del seme trova applicazione in riferimento alla materia delle cose e ha l'unico scopo di mostrare come quest'ultima possa essere designata in senso proprio mediante la locuzione *caelum et terram*.

La seconda parte dell'argomentazione di Agostino (ll. 11–23), ponendosi in continuità rispetto alla prima, intende mostrare come il *genus locutionis* operante in *Gen.* 1, 1, quello dell'anticipazione o prolessi[59], trovi ampia corrispondenza tanto nella consuetudine espressiva della Scrittura quanto nel linguaggio ordinario: mentre la prima affermazione è corroborata mediante la citazione dei testi evangelici di *Gv.* 15, 15 e *Gv.* 16, 12, la seconda risulta evidente costatando come si ricorra comunemente a espressioni quali «Consideralo già fatto» (*iam factum puta*) in relazione a eventi il cui verificarsi è atteso con assoluta certezza[60].

pp. 757–795: 772; Sant'Agostino, *La Genesi I: La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto su la Genesi*, Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Introduzioni generali di A. Di Giovanni, A. Penna, Introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1988 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/1), p. 75, n. 29; Saint Augustin, *Sur la Genèse*, pp. 60; 182, n. 56.

59. Cfr. Saint Augustin, *Sur la Genèse*, pp. 39–40; 183, n. 57. Più complessa, ma meno ancorata alla reale finalità dell'argomentazione agostiniana, è invece l'analisi di M. Cameron, *Christ Meets Me everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 60–61. Secondo Cameron, Agostino combinerebbe aspetti delle figure retoriche della metonimia e della sineddoche per spiegare l'uso del perfetto *fecit* in *Gen.* 1, 1, di per sé anomalo considerando che il racconto della creazione vera e propria avrebbe inizio solo a partire dal versetto successivo.

60. Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 144–145 ha opportunamente evidenziato la novità di questa modalità di riferimento al linguaggio ordinario nell'ambito della tradizione grammaticale e retorica: l'istituzione di un parallelismo tra testo scritto e lingua parlata non si carica in Agostino di alcuna finalità prescrittiva (non "deduce" dunque da un determinato uso linguistico una corrispondente norma grammaticale), ma muovendosi sul piano descrittivo intende porre le basi per una corretta e migliore interpretazione del significato del testo scritturistico.

4. Gn. adv. Man., *I*, VII, *12*, *pp. 78,1–79,25*

Hanc autem adhuc informem materiam etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra videtur minus speciosa quam cetera; invisibilem autem dixit propter obscuritatem et incompositam propter informitatem. Eamdem ipsam materiam etiam aquam appellavit, super quam ferebatur spiritus dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis. Quod etsi paucorum intellegentia potest attingere, humanis tamen verbis nescio utrum vel a paucis hominibus possit exponi. Propterea vero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur, sive animalia sive arbores vel herbae et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. Haec ergo nomina omnia, sive caelum et terra sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris sive aqua, super quam spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus, et non uno vocabulo, sed multis, ne, si unum esset, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intellegere. Dictum est ergo caelum et terra, quia inde futurum erat caelum et terra; dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret; dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua deus condidit mundum.

Ha poi voluto chiamare questa materia ancora informe anche "terra invisibile e inordinata" poiché, tra tutti gli elementi del mondo, la terra sembra essere meno bella d'aspetto rispetto ai rimanenti; l'ha detta "invisibile" per la sua oscurità e "inordinata" per la sua informità. Ha chiamato quella stessa materia anche "acqua, sopra cui si portava lo spirito di Dio", come si porta sugli oggetti da costruire la volontà dell'artefice. Se anche ciò può essere colto dall'intelligenza di pochi, non so tuttavia se possa essere espresso con parole umane, fosse anche da pochi uomini. Tale materia è stata detta senz'altro non senza ragione anche "acqua", poiché tutti gli esseri che nascono sulla terra, sia animali sia alberi o piante, e altri di tal genere, iniziano a ricevere forma e nutrimento a partire dall'elemento liquido. Tutti questi nomi, dunque, sia *cielo e terra* (*Gen.* 1, 1) sia *terra invisibile e inordinata* (*Gen.* 1, 2[a]) e *abisso ricoperto di tenebre* (*Gen.* 1, 2[b]), sia *acqua sopra cui si portava lo spirito di Dio* (*Gen.* 1, 2[c]), sono nomi della materia informe, impiegati per far sì che una realtà sconosciuta venisse suggerita alle persone più impreparate mediante vocaboli conosciuti, e non con un solo vocabolo, ma con molti, per

> evitare che, nel caso in cui fosse stato impiegato un solo vocabolo, si credesse tale realtà uguale a quella che gli uomini avevano l'abitudine di intendere con quel vocabolo. È stato detto dunque "cielo e terra", poiché a partire da essa sarebbero esistiti il cielo e la terra; è stata detta "terra invisibile e inordinata" e "tenebre sopra l'abisso" poiché era informe e non c'era forma per cui potesse essere vista o toccata, quand'anche vi fosse stato un uomo capace di vedere e toccare; è stata detta "acqua", poiché, cedevole e duttile, era sottoposta a lavorazione da parte di Dio affinché a partire da essa tutte le cose ricevessero una forma. Dietro a tutti questi nomi, però, stava la materia invisibile e informe, a partire da cui Dio ha fondato il mondo.

Analogamente a quanto fatto in precedenza in rapporto al testo di *Gen.* I, 1, Agostino intende evidenziare le motivazioni in base alle quali i termini impiegati nel secondo versetto della *Genesi* possono essere intesi in senso proprio in riferimento alla materia informe. A tal fine, nella parte iniziale del brano citato vengono prese in considerazione le locuzioni impiegate dalla Scrittura rispettivamente in *Gen.* I, 2^a (ll. 1–5) e I, 2^c (ll. 5–12).

Nel primo caso, la materia informe è stata indicata con le parole *terra invisibilis et incomposita*, ciascuna delle quali risulta appropriata per designare la materia nella misura in cui ne esprime un particolare tratto distintivo. Il sostantivo *terra*, ad esempio, suggerisce l'assenza di una forma specifica e di una configurazione visibile nella materia, facendo leva sul fatto che, tra le realtà corporee, l'elemento terrestre è quella che possiede tali caratteristiche in grado minore (*minus speciosa quam cetera*)[61]. L'aggettivo *speciosus*, infatti, possiede una complessità semantica che difficilmente può essere resa in traduzione: esso deriva dal sostantivo *species*, corrispettivo latino del termine greco εἶδος, il quale a sua volta può essere inteso sul versante ontologico come sinonimo sia di "forma ideale"[62] che di "forma specifica, e su

61. Cfr. *conf.*, XII, IV, 4, dove Agostino estenderà questa caratterizzazione all'elemento acquatico, definendo gli elementi inferiori (terra e acqua) *minus enim speciosa pro suo gradu infimo quam cetera superiora*; cfr. anche XII, XII, 15. Sull'inferiorità dell'elemento terrestre rispetto a quelli superiori, cfr. Augustinus, *mus.*, VI, XVII, 57–58, e il commento di Du Roy, *L'intelligence de la foi,* pp. 294–297.

62. Cfr. Augustinus, *div. qu.*, 46, 2. L'equivalenza tra *species* e ἰδέα era stata affermata da Cicero, *Topica*, edited with a translation, introduction and commentary by T. Reinhardt, Oxford UP, Oxford 2003, (= *Top.*), VII, 30; Id., *Tusculanae disputationes*, M. Giusta (ed.), in aedibus Paraviae et sociorum, Augustae Taurinorum 1984, (=

quello estetico come un termine che qualifica la bellezza dell'aspetto esteriore di una realtà visibile[63]. Gli aggettivi *invisibilis* e *incomposita*, invece, denotano rispettivamente l'oscurità e l'informità della materia.

Nel secondo caso, la materia è stata indicata con il termine *aqua*, realtà al di sopra della quale si portava lo spirito divino. Come nelle pagine precedenti, il significato del riferimento allo spirito di Dio, difficile da esprimersi ancor più che da comprendersi, viene esemplificato in rapporto alla superiorità della volontà dell'artefice rispetto all'oggetto da produrre[64]. Il sostantivo *aqua*, viceversa, risulta idoneo a designare la materia nella misura in cui descrive analogicamente la funzione che questa svolge in rapporto alle realtà formate che da essa derivano: gli esseri viventi che nascono sulla terra, infatti, ricevono la propria forma specifica e traggono nutrimento proprio a partire dall'elemento liquido.

Nella seconda parte del testo (ll. 13–25), Agostino recupera le considerazioni svolte in precedenza facendole confluire in un quadro unitario, che esprime complessivamente i tratti distintivi dell'esegesi del testo di *Gen.* 1, 1–2.

Inizialmente, viene fornita una precisazione di tipo ermeneutico, che permette di chiarire quale sia il presupposto fondante di un'esegesi unitaria dei primi due versetti della *Genesi* in riferimento alla materia informe. Tale interpretazione risulta non arbitraria, e in definitiva valida, nella misura in cui permette di esplicitare la finalità "pedagogica" sottesa all'esposizione scritturistica: quest'ultima, infatti, da un lato si sforza di rendere comprensibile una *res* ignota denotandola mediante *vocabula* noti, dall'altro lo fa senza ricorrere a

Tusc.), I, XXIV, 58; ID., *Academica*, The Text revised and explained by J.R. Reid, Olms, Heidesheim 1966, (= *Acad.*), I, VIII, 30.

63. Sull'origine e sullo spettro semantico del termine *species*, cfr. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* pp. 188–189; 281, n. 4; E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, «Recherches Augustiniennes», 6 (1969), pp. 1–102 = EAD., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, Études Augustiniennes, Paris 1969, p. 40; M. BETTETINI, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, p. 190; SAINT AUGUSTIN, *Sur la Genèse*, p. 184, n. 60; AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, introduzione generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano; traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 680, n. 35; AGOSTINO, *La trinità*, Saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, Traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 1100, n. 50.

64. Cfr. AUGUSTINUS, *Gn. adv. Man.*, I, v, 8.

un'unica denominazione per evitare che questa possa essere intesa conformemente al suo significato ordinario[65].

I primi due versetti della *Genesi*, suddivisi in tre blocchi distinti, attuano dunque un riferimento alla medesima realtà della materia informe a partire da una triplice angolatura[66]. La locuzione *caelum et terram* (*Gen.* 1, 1) esprime la certezza della derivazioni delle nature del cielo e della terra a partire dalla materia[67]; le locuzioni *terra invisibilis et incomposita* e *tenebrae super abyssum* (*Gen.* 1, $2^{a–b}$) denotano invece come nella materia fosse assente qualsiasi forma che avrebbe potuto renderla visibile e tangibile nel caso in cui fosse esistito un essere umano dotato di vista e tatto[68]; il sostantivo *aqua* (*Gen.* 1, 2^{c}), infine,

65. Secondo Dulaey, *"2. La matière"*, p. 511, Agostino potrebbe aver ripreso una considerazione esegetica già presente in Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Novi Testam.*, 107, 1. Può essere comunque interessante notare come l'impiego di immagini molteplici per supplire alla difficoltà di descrivere univocamente lo statuto del "principio materiale" rappresenti una pratica diffusa ancor prima che nel contesto esegetico, in ambito filosofico, e specificamente nella tradizione platonica (es. Calcidius, *In Tim.*, 308; Alcinous, *Didaskalikos,* in Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon,* Texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990, (= *Didask.*), viii). Sulla terminologia impiegata da Platone nel *Timeo* in riferimento al "terzo genere", cfr. L. Brisson, *La matière chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7–9 gennaio 2010)*, Olschki, Firenze 2011, pp. 1–40: 12.

66. G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Desclée–Bellarmin, Paris–Tournai–Montréal 1972, p. 23, n. 30 segnala l'affinità tra questa concenzione e l'esegesi enunciata in Origenes, *De princ.*, IV, iv, 6, p. 414,215–221: «Quam plurimi sunt sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio Genesis scriptum est a Moyse: *In principio fecit Deus caelum et terram, terram autem erat invisibilis et incomposita*; invisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam visus est indicare». Tale parallelismo suscita una duplice difficoltà. La prima concerne la sua completezza, considerato che nel testo origeniano non viene menzionata l'interpretazione di *Gen.* 1, 2^{c}. La seconda riguarda l'attribuzione di tale esegesi allo stesso Origene, in considerazione del fatto che essa è introdotta mediante le parole *quam plurimi sunt sane putant*; a tal proposito, cfr. Heidl, *Origen's Influence*, p. 88. Benché dunque l'esegesi dei primi due versetti della *Genesi* formulata nel *De Genesi contra Manichaeos* presenti evidenti affinità con quella enunciata nel *De principiis*, bisogna tenere presente che essa non trova una corrispondenza esaustiva in ambito patristico.

67. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, vii, 11.

68. L'informità e l'assenza di *species* che caratterizzano la materia rendono dunque di per sé impossibile una percezione sensibile di tale realtà (cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 9), a prescindere dall'esistenza effettiva di un qualche soggetto percipiente (*etiamsi esset homo qui videret atque tractaret*). La materia informe è dunque per sua natura invisibile e intangibile, e non solamente in relazione ad altro. Quest'afferma-

suggerisce la plasmabilità e la duttilità della materia, caratteristiche che garantiscono il compiersi del processo di derivazione delle realtà formate conformemente alle intenzioni dell'Artefice divino. L'esegesi di *Gen.* 1, 1–2 formulata nei §§ 11–12 può dunque essere sintetizzata nel modo seguente:

Materia		
caelum et terra (*Gen.* 1, 1)	*quasi semen caeli et terra … quia inde futurum erat caelum et terra.*	
terra invisibilis et incomposita (*Gen.* 1, 2[a])	1) *terra minus speciosa quam cetera [elementa mundi]*; 2) *invisibilis propter informitatem*; 3) *incomposita propter obscuritatem.*	*quia informis erat et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret*
tenebrae super abyssum (*Gen.* 1, 2[b])	/	
aqua (*Gen.* 1, 2[c])	1) *omnia quae in terra nascuntur … ab humore incipiunt formari atque nutriri*; 2) *quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur.*	
superferebatur spiritus dei (*Gen.* 1, 2[c])	*sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis.*	

zione di Agostino presuppone dunque una distinzione tra invisibilità "assoluta" e "relativa" già presente ad Aristotele (*Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957, (= *Metaph.*), Θ 6, 1048b 9–12) e ripresa in termini espliciti, ad esempio, in Origenes, *De princ.*, II, III, 6, p. 270,316–323: «Non enim idem intellegitur quod dicit ea quae non videntur et ea quae invisibilia sunt. Ea namque quae sunt invisibilia, non solum non videntur, sed ne naturam quidem habent, ut videri possint, quae Graeci ἀσῶματα, id est incorporea, appellarunt; haec autem, de quibus Paulus dixit: *Quae non videntur*, naturam quidem habent, ut videri possint, nondum tamen videri ab his, quibus promittuntur, exponit»; cfr. anche Origenes, *De princ.*, III, VI, 7; IV, III, 15; Id., *Contra Celsum libri VII,* M. Marcovich (ed.), Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, (= *C. Cels.*), VII, 46. Come si evince anche da Augustinus, *Gn. litt.*, I, XIII, 27, è possibile che Agostino intenda qui prendere le distanze dagli esegeti cristiani che, negando che i primi versetti della *Genesi* trattino della materia informe, attribuivano l'invisibilità della terra a cause esterne (es. l'acqua che la ricopriva e l'assenza di luce) o all'assenza di un soggetto percipiente. A tale spiegazione, che si ritrova già in Tertullianus, *Adv. Herm.*, XXIX, 2–4 e Basilius, *Hexaëm.*, II, 1, 5; II, III, 4–6; IV, II, 2, ricorre anche Ambrosius, *Hexam.*, I, VII, 26; I, VIII, 30; III, II, 7; III, VI, 25. Cfr. Alexandre, *Le commencement*, pp. 82–83; Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 64–65.

1.2. Ripartizione della materia e formazione degli elementi corporei

5. Gn. adv. Man., *I*, XI, *17*, *pp. 82,1–83,18*

> *Et dixit deus: fiat firmamentum in medio aquae, et sit divisio inter aquam et aquam; et sic est factum. Et fecit deus firmamentum, et divisit deus inter aquam quae est super firmamentum et inter aquam quae est sub firmamento, et vocavit deus firmamentum caelum; et vidit deus quia bonum est*. Hoc non memini Manichaeos solere reprehendere. Tamen quod divisae sunt aquae, ut aliae essent super firmamentum et aliae sub firmamento, quoniam materiam illam dicebamus nomine aquae appellatam, credo firmamento caeli materiam corporalem rerum visibilium ab illa incorporali rerum invisibilium fuisse discretam. Cum enim sit caelum corpus pulcherrimum, omnis invisibilis creatura excedit etiam pulchritudinem caeli, et ideo fortasse super caelum esse dicuntur aquae invisibiles, quae a paucis intelleguntur non locorum sedibus, sed dignitate naturae superare caelum; quamquam nihil temere de hac re affirmandum est: obscura est enim et remota a sensibus hominum; sed quoquo modo se habeat, antequam intellegatur, credenda est.
>
> *E Dio disse: «Sia fatto il firmamento nel mezzo dell'acqua e ci sia una divisione tra acqua e acqua». E così avvenne. E Dio fece il firmamento, e Dio divise l'acqua che è sopra al firmamento dall'acqua che è sotto al firmamento, e Dio chiamò il firmamento cielo: e Dio vide che ciò è buono»* (*Gen.* 1, 6–8). Non ricordo che i manichei abbiano l'abitudine di criticare questo passo. Tuttavia, il fatto che siano state divise le acque, in modo che le une si trovassero al di sopra del firmamento e le altre al di sotto del firmamento, giacché dicevamo che quella materia è stata chiamata con il nome di "acqua", credo significhi che mediante il firmamento del cielo la materia corporea delle realtà visibili è stata separata da quella incorporea delle realtà invisibili. Benché infatti il cielo sia il più bello tra i corpi, ogni creatura invisibile supera persino la bellezza del cielo, e per questo, forse, si dice che si trovano al di sopra del cielo le acque invisibili, le quali, come comprendono in pochi, sono superiori al cielo non per collocazione spaziale, ma per dignità di natura. Del resto, nulla deve essere detto in modo avventato a questo riguardo; si tratta infatti di una realtà oscura e lontana dai sensi degli uomini; ma, comunque stia la cosa, prima di essere compresa, deve essere creduta.

Diversamente da quanto accaduto nei testi precedentemente considerati, l'esegesi di *Gen.* 1, 6–8 non muove primariamente da esi-

genze polemiche contingenti. Essa, al contrario, rappresenta l'ideale prosecuzione della riflessione svolta in rapporto ai primi versetti, nella quale la nozione di materia informe si era rivelata fondamentale per confutare efficacemente le obiezioni manichee. Come in *Gen.* 1, 2[c], infatti, la Scrittura impiega il termine *aqua*, che, come si è visto, rappresenta una delle possibili denominazioni della materia informe.

Coerentemente con questo assunto di partenza, la separazione tra le acque superiori e quelle inferiori derivante dalla creazione del firmamento non può che essere intesa come una divisione interna alla materia, che nello specifico determina la distinzione della materia incorporea delle realtà invisibili (*materia incorporalis rerum invisibilium*) da quella corporea delle realtà visibili (*materia corporalis rerum visibilium*)[69].

Tali espressioni risultano particolarmente dense di significato sia dal punto di vista concettuale che da quello terminologico. In primo luogo, esse pongono il problema di comprendere in che senso gli attributi *incorporalis* e *corporalis* si riferiscano alla materia. Più propriamente, si tratta di stabilire se l'aggettivo *corporalis* indichi effettivamente una proprietà costituiva della materia delle realtà visibili, o se invece la qualifichi proiettando su di essa una determinazione propria unicamente di queste ultime.

La seconda ipotesi sembra più verosimile, dal momento che già in precedenza Agostino aveva affermato che la materia, in quanto priva di *species*, a differenza degli elementi corporei (nello specifico terra e

69. Secondo Dulaey, *"2. La matière"*, p. 511, tale distinzione non sarebbe distante da quella stabilita in Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Novi Testam.*, 3, 2, p. 22,13–25: «Ante quidem caelum factum et terra; deinde lux, quae in officio dies est; post firmamentum, quod appellatum est caelum, et congregationes aquarum quas appellavit maria, ut appareret terra in qua posset habitari. Terram autem quam post caelum factam dicit, non terram solam vult intellegi, sed materiam significavit, id est omnia inferna, quae in mundi omnem speciem profecerunt. Caelum autem non hoc carnale, sed illud supernum, quod spiritale est, in principio factum contendit, ut cum caelum dicit primum factum, deinde terram, in caelo omnia invisibilia et in terra omnia visibilia a deo creata signaret. Totius enim naturae summa et ima comprehendit, ut quicquid medium est procul dubio factum credatur». Alla somiglianza sul piano terminologico, tuttavia, non fa seguito una corrispondenza su quello esegetico: da un lato la distinzione tra l'ambito delle realtà invisibili e quello delle realtà visibili viene enunciata in rapporto all'espressione "cielo e terra" di *Gen.* 1, 1, dall'altro il riferimento alla materia sembra riguardare unicamente il secondo termine della locuzione biblica.

acqua) non può essere né vista né toccata[70]. Tale precisazione, che come vedremo verrà ribadita nel corso dell'opera, porta a escludere che la materia possieda in senso stretto una configurazione corporea.

Ciò, tuttavia, non risolve interamente la questione. Il fatto che la natura della materia informe non coincida con quella delle realtà corporee non implica infatti che essa non possa condividerne alcune caratteristiche, prima tra tutte l'estensione spaziale[71]. Il possesso di tale proprietà sembrerebbe anzi essere un presupposto necessario affinché la formazione degli elementi corporei possa essere descritta come il processo di ripartizione (*distinctio*) e ordinamento (*compositio*) attuatosi in seno alla natura caotica della materia.

In mancanza di indicazioni esplicite da parte di Agostino, si potrebbe tentare di far luce sulla questione ricercando se e in che modo

70. Come già in Platone (es. *Tim.* 28b: cfr. F. Fronterotta, *Luogo, spazio e sostrato 'spazio–materiale' nel* Timeo *di Platone e nei commenti al* Timeo, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Locus–Spatium. XIV Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 3–5 gennaio 2013)*, Olschki, Roma–Firenze 2014, pp. 7–42: 7) l'esser viste e toccate, infatti, è un tratto caratteristico delle realtà corporee in opposizione a quelle incorporee: cfr. Augustinus Hipponensis, *Contra Academicos*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29), (= *Acad.*), III, xvii, 37; Id., *an. quant.*, xxxiv, 77; Id., *lib. arb.*, II, iii, 8; Id., *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, I. Divijak (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1971 (CSEL 84), (*exp. prop. Rm.*), 45 (53); Id., *duab. an.*, I, i, 2; Id., *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV,* D.R. Willems (ed.), Brepols, Turnholti 1954 (CCSL 36), (= *Io. ev. tr.*), 3, 21; Id., *Gn. litt.*, III, iv, 6; X, xxi, 37; Id., *De civitate Dei libri I–X*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 47), (= *civ.*), VIII, 6; Id., *civ.*, XV, xxiii, 1; Id., *s.*, 361, 8.

71. Un'eventualità di questo tipo si presenta infatti nel caso della dottrina stoica, in cui l'interazione dei princìpi (dio e la materia) presuppone necessariamente la loro corporeità: cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, H. von Arnim (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae 1903–05, (= *SVF*), vol. I: 90, 98, 153; vol. II: 305, 310, 313, 314, 315, 320, 323, 325, 326, 336, 340, 343, 375, 394, 467, 469, 525, 533, 793, 1028, 1029, 1032, 1034, 1046, 1051, 1053. Benché la maggior parte degli interpreti ritenga che i princìpi stoici siano corporei nella sola misura in cui sono capaci di agire e patire (R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, Cornell University Press, Ithaca 1988, p. 94; I. Kidd, Posidonius, *The Commentary*, Cambridge UO, Cambridge 1988, p. 371; G.J. Reydams–Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's* Timaeus, Brepols, Turnhout 1999, pp. 57–58; B. Besnier, *La conception stoïcienne de la matière*, «Revue de métaphysique et de morale», 37 (2003), pp. 51–64: 63–64; J.B. Gourinat, *The Stoics on Prime Matter: Corporealism and the Imprint of Plato's* Timaeus, in R. Salles (ed. by), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford UP, Oxford 2009, pp. 46–70: 55–58), secondo alcuni sarebbe plausibile attribuire loro un'estensione tridimensionale e la capacità di occupare uno spazio (cfr. J.M. Cooper, *Chrysippus on Physical Elements*, in R. Salles (ed. by), *God and Cosmos in Stoicism*, Ofxord UP, Oxford 2009, pp. 93–117: 97–100).

il concetto di materia sia posto in relazione con quello di *moles*, nella misura in cui si presume che quest'ultimo sia intimamente connesso a quello di estensione spaziale[72]. Il termine *moles* è impiegato perlopiù da Agostino per indicare la massa intesa come proprietà esclusiva dei corpi[73], si tratti di un singolo corpo[74] o del mondo, considerato come l'insieme delle realtà corporee[75]. Ciò che caratterizza primariamente la massa di un corpo sono l'estensione nello spazio[76] e la grandezza (*magnitudo*)[77], a cui si accompagna la consistenza (*soliditas*)[78]. In quanto collocata nello spazio, essa è composta di molteplici parti, che a loro volta occupano un luogo differente[79] e risultano tra loro separabili[80].

La massa corporea, inoltre, può essere oggetto di percezione sensibile, sia visibile[81] che tattile[82], nella misura in cui ospita, ma non possiede

72. Come ha osservato Du Roy, *L'intelligence de la foi*, p. 188, il termine *moles* è da intendersi come il corrispettivo latino del greco ὄγκος.

73. Cfr. Augustinus, *ep.*, 140, XXIII, 56.

74. Agostino impiega piuttosto comunemente locuzioni quali *corporis* o *corporea moles*: cfr. Augustinus, *Acad.*, III, XI, 25; Id., *De immortalitate animae*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *imm. an.*), VIII, 13; Id., *De sermone Domini in monte libri duos*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1967 (CCSL 35), (= *s. dom. m.*), II, IX, 32; Id., *conf.*, V, V, 19; X, VI, 16; Id., *trin.*, XI, X, 17; Id., *Gn. litt.*, I, XII, 24; V, XXIII, 44; Id., *Io. ev. tr.*, 99, 3; Id., *civ.*, XI, 5; Id., *s.*, 159/B, 15; 247, 3; 252, 9; Id., *ep.*, 137, II, 4; 140, XXIII, 56; 162, 9; 187, VI, 18. Nel caso del corpo umano, la *moles* viene in qualche modo distinta dalla conformazione e dall'ordinata disposizione delle membra: cfr. Augustinus, *trin.*, III, II, 8; Id., *De cathechizandis rudibus*, M.P.J. Van den Hout *et alii* (edd.), Brepols, Turnholti 1969 (CCSL 46), (= *cat. rud.*), XXV, 46; Id., *ep.*, 53, XI, 12.

75. Cfr. Augustinus, *mor.*, I, XXI, 38; Id., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 44), (= *Simpl.*), II, I, 5; Id., *conf.*, VII, I, 2; X, VI, 9; XII, XX, 29; XIII, XXXII, 47; Id., *cons. ev.*, I, XXIII, 35; Id., *civ.*, IV, II; XI, 5.

76. Cfr. Augustinus, *trin.*, XI, X, 17; Id., *Io. ev. tr.*, 40, 4; 96, 4; 97, I; Id., *civ.*, X, III, 2; Id., *s.*, 53, XI, 12; 117, II, 3; Id., *ep.*, 162, 9.

77. Cfr. Augustinus, *imm. an.*, XVI, 25; Id., *an. quant.*, XXI, 36; Id., *conf.*, X, VI, 10; Id., *trin.*, VI, VII, 8–9; Id., *Gn. litt.*, V, XXIII, 44; Id., *civ.*, III, 10; Id., *civ.*, XI, 5; Id., *s.*, 22, 8; 223/A, I; Id., *ep.*, 137, II, 8; 140, XXIII, 56; 147, XVII, 43; 187, IV, 12.

78. Cfr. Augustinus, *s.*, 142, 5.

79. Cfr. Augustinus, *imm. an.*, XVI, 26; Id., *c. ep. Man.*, XVI, 20.

80. Cfr. Augustinus, *conf.*, III, VII, 12; Id., *Io. ev. tr.*, 99, 3; Id., *ep.*, 162, 9; 187, IV, 13.

81. Cfr. Augustinus, *ep.*, 162, 9.

82. Cfr. Augustinus, *ep.*, 92, 5.

come proprietà proprie, rispettivamente forma e colore[83], e le qualità che possono essere colte mediante il senso del tatto[84]. La presenza delle qualità (*qualitates*)[85] in un supporto corporeo[86] costituisce l'apporto della *species*[87], che, diversamente da quello dato dalla massa, consiste nel rendere un determinato corpo ben formato e bello (*speciosus* e *pulcher*)[88]. Ciò vale naturalmente anche nel caso degli elementi corporei che, in quanto dotati di forme specifiche proprie, possiedono determinate qualità e assumono un'ordinata collocazione nello spazio[89].

Osservando il modo in cui Agostino concepisce la materia informe, si può poi notare come, contrariamente alle realtà corporee,

83. Augustinus, *trin.*, VII, 1, 2, p. 248,134–136: «Aliud enim ibi [*scil.* "in corpore"] forma et aliud color et utrumque non in se ipso sed in aliqua mole, quae moles nec forma nec color est sed formata atque colorata». Cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, II, v, 9, dove si parla di *rotunda moles*: la delimitazione della massa determina la *forma* del corpo (*s.*, 53, xi, 12), così come la *figura* piana risulta dalla delimitazione di una porzione di spazio (cfr. Augustinus, *an. quant.*, vii, 11).

84. Se le qualità corporee visibili sono fatte coincidere solitamente con forma e colore, quelle tangibili vengono ricondotte a proprietà quali la consistenza, la temperatura, il peso di un corpo: cfr. Augustinus, *lib. arb.*, II, iii, 8, pp. 240,42–241,61: «A. Quid putas pertinere ad videndi sensum? Id est, quid putas nos videndi sentire? E. Quaecumque corporalia. A. Num etiam dura et mollia videndo sentimus? E. Non. A. Quid ergo proprie ad oculos pertinet, quod per eos sentimus? E. Color. [...] A. Quid ad tactum? E. Molle vel durum, lene vel asperem et multa talia. A. Quid? Corporum formas, magnas breves quadras rotundas et si quid huiusmodi est, nonne et tangendo et videndo sentimus et ideo nec visui proprie nec tactui tribui possunt, sed utrique?». Cfr. Augustinus, *an. quant.*, xxxiii, 71; Id., *div. qu.*, 64, 7; Id., *Io. ev. tr.*, 18, 10; Id., *civ.*, XI, 26; Id., *Contra Iulianum (opus imperfectum), libri IV–VI*, M. Zelzer (ed), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2), (= *c. Iul. imp.*), IV, 49; IV, 69; *s.*, 43, 3; 112, 3; 277, v, 5; 158/B, 5; 374 augm., 6.

85. Il concetto di *qualitas* è abitualmente distinto da quello di *quantitas* (es. Augustinus, *trin.*, IX, iv, 5; Id., *c. Iul. imp.*, III, 109; Id., *ep.*, 120, 12; 159, 2; 187, iv, 13), a sua volta accostato a quello di grandezza della massa (*magnitudo molis*: cfr. *ep.*, 187, iv, 13). Viceversa, esso viene spesso impiegato congiuntamente a termini quali *forma* e *figura*: cfr. Augustinus, *c. Faustum*, XXI, 4; Id., *civ.*, VIII, 6; Id., *ep.*, 159, 5; 162, 5.

86. Cfr. Augustinus, *ep.*, 187, iv, 13.

87. La presenza delle *qualitates* presuppone quella della *species*: Augustinus, *nat. b.*, 41, pp. 875,29–876,1: «Si autem species ibi non fuisset, nulla ibi qualitas naturalis subsisteret». In assenza di *species*, non vi sarebbe nemmeno il corpo: cfr. Augustinus, *v. rel.*, xi, 21). In Augustinus, *imm. an.*, xvi, 25, viene inoltre precisato che la ricezione della *species* da parte del corpo avviene tramite l'anima.

88. Cfr. Augustinus, *imm. an.*, viii, 13.

89. Cfr. Augustinus, *nat. b.*, 41; Id., *Gn. litt.*, I, xiii, 27; II, 1, 3; III, 1, 1; iii, 4; IX, xvii, 32; Id., *Enarrationes in Psalmos 1–32*, C. Weidmann (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2003 (CSEL 93/1), (= *en. Ps.*), 6, 2.

quest'ultima sia caratterizzata come priva di forma specifica[90] e di qualità[91], e pensabile unicamente mediante la loro sottrazione[92]: prima di essere formata, dunque, essa non è né un corpo né una realtà determinata[93]. Ciononostante, pur considerata nella sua assenza di determinazioni specifiche, la materia informe può essere intesa come, o quanto meno equiparata alla *moles* a partire da cui è stato formato l'universo corporeo[94].

Il breve quadro sintetico appena delineato lascia trasparire una certa prossimità tra le nozioni di materia e di massa, che nella formulazione agostiniana sembrano presentare significative affinità. Entrambe vengono distinte dalla componente formale, con cui cooperano alla costituzione della corporeità, risultando di per sé prive di proprietà quantitative e qualitative determinate, in rapporto alle quali fungono anzi da supporto. Stando ai testi presi in esame, non sembra in altre parole che l'apporto del principio formale rappresenti una fase intermedia nel passaggio dallo stadio informe della materia corporea a quello della massa. Considerando dunque la materia corporea nel suo complesso, si potrebbe ipotizzare una sua coincidenza con la totalità della massa del cosmo dotata di un'estensione non definita; mediante il processo di formazione e ordinata ripartizione, tale supporto informe avrebbe dato vita ai corpi elementari, in sé

90. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, vii, 12; xii, 18; Id., *v. rel.*, xviii, 35; Id., *Gn. litt. imp.*, viii, 29; x, 32; xii, 37; xv, 51; Id., *div. qu.*, 54; Id., *conf.*, XII, iii, 3–iv, 4; vi, 6; viii, 8; xi, 14; xii, 15; Id., *c. ep. Man.*, xxix, 32; Id., *Gn. litt.*, I, i, 2; II, xi, 24.

91. Augustinus, *nat. b.*, 18, p. 862,13–16: «[...] sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt»; Id., *c. ep. Man.*, xxix, 32; Id., *conf.*, XII, xvii, 25; Id., *Gn. litt.*, I, i, 2.

92. Cfr. Augustinus, *nat. b.*, 18; Id., *conf.*, XII, xii, 15; Id., *Gn. litt.*, I, i, 2.

93. Augustinus, *conf.*, XII, iii, 3, p. 218,10–13: «Nonne tu, domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie».

94. Augustinus, *civ.*, XI, 32, p. 352,19–25: «Cum enim dictum esset, qualem terram Deus primitus fecerit, vel quam molem materiamve futurae constructionis mundi caeli et terrae nomine nuncupaverit subiciendo et addendo: *Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum*: mox ut Trinitatis commemoratio compleretur: *Et Spiritus*, inquit, *Dei superferebatur super aquam*»; Id., *c. adv. Leg.*, I, viii, 11, p. 43,264–267: «Ex illo ergo tenebrae esse coeperunt, ex quo confusa moles caeli esse coepit ac terrae, antequam facta esset lux, qua illuminaretur quod sine luce fuerat tenebrosum». Non si tratta tuttavia di una *moles formata*: cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, I, xvi, 30.

definiti e in possesso di quantità e qualità proprie, e a partire da questi alle singole realtà corporee derivanti dalla loro combinazione.

Se fosse corretta, tale ricostruzione ipotetica avrebbe importanti ricadute sul piano concettuale. La posizione di Agostino, infatti, troverebbe un ideale modello di riferimento nel *Timeo* platonico, e in particolare nella sezione (52 d–53 b) in cui Platone, dopo aver accennato alla distinzione precosmica di tre generi del reale — essere, spazio (χώρα)[95] e divenire —, descrive il processo che porta alla genesi degli elementi corporei come un separarsi delle realtà dissimili e un raccogliersi in unità di quelle simili. Più precisamente, tale dinamica prevede la successione di tre fasi. In origine, la "nutrice del divenire", inumidita e infuocata, accoglie le forme (μορφαί) della terra e dell'aria e le affezioni (πάθη) che seguono a queste; presenta perciò un aspetto diversificato, che le deriva dal possesso di forze (δυνάμεις) non omogenee da cui è mossa e che essa stessa muove. Tale moto determina quindi la separazione delle realtà mosse, il loro riunirsi secondo somiglianza e la loro distribuzione spaziale; pur conservando delle tracce (ἴχνη) di se stessi, i quattro elementi esistono in una condizione che non presuppone ancora né razionalità né regolarità. La divinità, infine, conferisce loro una configurazione secondo forme e numeri, che coincide con l'effettiva generazione degli elementi corporei[96].

95. Nella descrizione del "terzo genere", Platone impiega nel *Timeo* una serie di termini afferenti alla dimensione spaziale, quali "spazio" (χώρα, 52a, 52b, 52d, 53a), "luogo" (τόπος, 52a, 52b, 57c), "luogo specifico" (ἕνδρα, 52b, 53a). Benché non siano distinti in senso tecnico, è possibile notare come, procedendo dal primo all'ultimo termine, si assista a un intensificarsi e a un precisarsi del riferimento alla spazialità. La spazialità della χώρα, inoltre, non è da intendersi come un "contenitore" vuoto ed indeterminato, quanto piuttosto come una spazialità che, accogliendo le realtà sensibili, provvede a dotarle di una certa consistenza ontologica. Sulla questione, cfr. L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon: un commentaire philosophique du* Timée *de Platon*, Academia, Sankt Augustin 1994, pp. 211–214; K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leiden 1995, pp. 33–38; J.-F. Pradeau, *Être quelque part, occuper une place.* Τόπος *et* χώρα *dans le* Timée, «Les Études philosophiques», 3 (1995), pp. 375–399; D.R. Miller, *The third Kind in Plato's* Timaeus, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 121–132; Fronterotta, *Luogo, spazio e sostrato*, pp. 23–30.

96. Sui numerosi problemi interpretativi che sorgono in rapporto a questa descrizione, e in particolare alla questione delle "tracce" degli elementi, cfr. Brisson, *Le Même et l'Autre*, p. 472; Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003, pp. 278–279, n. 210; F. Ferrari, *La* chora *nel* Timeo *di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (=

Come risulta evidente nel caso del *Timeo* platonico, intendere la formazione della materia come un processo di ripartizione presuppone che quest'ultima, già prima di ricevere una configurazione ordinata mediante l'intervento divino, possieda una sorta di estensione spaziale e accolga confusamente al proprio interno delle caratteristiche riconducibili ai futuri elementi corporei. Nel caso di Agostino, bisognerebbe naturalmente precisare che questa proto–determinazione della materia non potrebbe derivare che dall'atto creativo divino.

Tale ricostruzione, viceversa, farebbe emergere una significativa differenza tra la concezione espressa da Agostino e l'impostazione data alla questione della materia da pensatori neoplatonici quali Plotino e Porfirio, i quali ritengono la materia di per sé sprovvista di qualsiasi determinazione e dunque in quanto tale differente non solo dalle realtà corporee dotate di grandezza e qualità, ma anche dalla massa, la cui costituzione presuppone già l'intervento delle componente formale sulla materia[97]. La questione del rapporto tra *materia* e *mo-*

«Quaestio» 7), pp. 3–23: 21; M. Migliori, *La dialettica nel 'Timeo'*, in L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 49–107: 76–80; Fronterotta, *Luogo, spazio e sostrato*, pp. 18–23.

97. Tale problematica, ad esempio, è trattata lungamente in Plotino, il quale esclude in modo esplicito che la materia in quanto tale possieda una grandezza, un'estensione dimensionale, una massa e una costituzione corporea: cfr. Plotinus, *Enneades*, P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (= *Enn.*), II 4 (12), 8–12; III, 6 (26), 16–18. Sulla questione, cfr. L. Brisson, *«Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) e le corps (σῶμα)»*, in M. Fattal (éd. par), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris–Montréal 2000, pp. 123–138; Id., *Between Matter and Body: Mass (ὄγκος) in the* Sentences *of Porphyry*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 4 (2010), pp. 36–53. Come ha mostrato Denis O'Brien in numerose occasioni, in alcuni testi di non semplice comprensione (es. Plotinus, *Enn.*, III 9 (13), 3; III 4 (15), 1; IV 3 (27), 9–10) Plotino distingue tre "strati" successivi nella struttura del cosmo visibile: 1) la materia informe, caratterizzata come oscurità e non–essere; 2) il corpo inanimato (in particolare quello dei due elementi inferiori, terra e acqua), risultato di una prima formazione della materia; 3) il corpo animato, risultato dell'ingresso dell'anima nel luogo corporeo che aveva precedentemente predisposto; cfr. D. O'Brien, *Plotinus on Evil: a Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*, in *Le Néoplatonisme: Actes du Colloque International "Le Néoplatonisme": Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris 1971, pp. 113–146: 137–139; Id., *The Origin of Matter and the Origin of Evil in Plotinus' Criticism of the Gnostics*, in R. Brague, J.F. Courtine (éd. par), *Herméneutique et ontologie; Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, P.U.F., Paris 1990, pp. 181–202: 183–184; Id., *Plotinus on the Origin of Matter: an Exercise in the Interpretation of the* Enneads, Bibliopolis, Napoli 1991, pp.

les, pur di per sé estremamente importante sul piano concettuale, non sembra tuttavia esser stata percepita come tale da Agostino, che non ne fornisce né una tematizzazione esplicita né una trattazione organica.

In secondo luogo, la spiegazione relativa alla separazione delle acque sembra evidenziare un aspetto della concezione della materia che non risultava immediatamente chiaro a partire dall'esegesi dei primi versetti, ossia l'esistenza di un originario sostrato indifferenziato tanto delle realtà corporee che di quelle incorporee. Tale precisazione suscita numerose questioni, che concernono non solo la relazione tra le esegesi di *Gen.* 1, 1 e 1, 6–7, ma anche la natura delle realtà invisibili derivanti dalla *materia incorporalis* identificata con le acque superiori al firmamento. Per una trattazione più approfondita di questi interrogativi rimando il lettore alle considerazioni che saranno svolte nella parte conclusiva del capitolo.

Tornando ora al testo, si può notare come Agostino renda ragione dell'esegesi della separazione delle acque enunciata nelle righe precedenti mediante una breve annotazione relativa alla natura del firmamento. Quest'ultimo, ossia il cielo visibile, costituisce infatti la più bella tra le realtà corporee, e ciò spiega come esso possa essere superato in bellezza unicamente da realtà di tipo incorporeo[98]. La superiorità delle acque a cui allude il testo della Scrittura, dunque, non va intesa in relazione alla collocazione spaziale, ma, come in

16–18; Id., *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 45–71: 66; Id., *Plotinus on the Making of Matter. Part I: the Identity of Darkness*, «The Journal of the Platonic Tradition», 5/1 (2011), pp. 6–57: 15–24; Id., *Plotinus on the Making of Matter. Part II: "A Corpse Adorned"* (Enn. II 4 [12], 5.18), «The Journal of the Platonic Tradition», 5/2 (2011), pp. 209–261: 216–226; 245–260.

98. La concezione secondo cui la sostanza celeste possiederebbe una natura migliore e più elevata rispetto alle altre realtà corporee, e godrebbe perciò di una maggior prossimità all'ambito delle realtà incorporee, è ampiamente diffusa in ambito filosofico e patristico: cfr. Plato, *Phaedrus*, in Plato, *Phaidrus*, Übersetzt und herausgegeben von K. Hildebrant, Reclam, Stuttgart 2012, (= *Phaedr.*), 247c; Plotinus, *Enn.*, IV 3 (27), 17; Philo Alexandrinus, *De mundi opif.*, v, 27; vi, 31; vii, 36–37; Gregorius Nyssenus, *Hex.*, 20, p. 32; 22, pp. 34–35; Gregorius Nazianzenus, *Orationes (28, 29, 30 et 31): Versio Syriaca 4*, J.–C. Haelewyck (ed.), Brepols, Turnhout–Leuven 2007, (= *Orat.*), 28, 31; Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae et acta, epistularum libri I–VI,* O. Faller (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1968 (CSEL 82/1), (= *ep.*), 31, 2. A tal proposito, cfr. Pépin, *Théologie cosmique,* pp. 405–406; Alexandre, *Le commencement*, p. 106; M. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (3). Années 393–394*, «Revue des Études Augustiniennes», 51 (2005), pp. 21–65: 31, n. 57.

pochi riescono a comprendere, si fonda su una superiorità di natura. L'oscurità del problema e la distanza delle realtà in questione dalla portata dei nostri sensi, tuttavia, impone di non sostenere opinioni avventate e di prestar fede alla Scrittura ancor prima di comprenderne pienamente il senso[99].

6. Gn. adv. Man., *I*, XI, *18*, *pp. 83,1–84,23*

Et dixit deus: congregetur aqua, quae est sub caelo, in congregationem unam et appareat arida; et sic est factum. Et congregata est aqua, quae erat sub caelo, in congregationem unam et apparuit arida. Et vocavit deus aridam terram et congregationem aquae vocavit mare. Et vidit deus quia bonum est. In isto loco Manichaei dicunt: si totum aquis plenum erat, quomodo poterant aquae congregari in unum? Sed iam superius dictum est nomine aquarum materiam illam appellatam super quam ferebatur spiritus dei, unde erat deus omnia formaturus. Nunc vero cum dicitur: *congregetur aqua, quae est sub caelo, in congregationem unam*, hoc dicitur, ut illa materia corporalis formetur in eam speciem quam habent istae aquae visibiles. Ipsa enim congregatio in unum ipsa est aquarum formatio istarum quas videmus et tangimus. Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur. Et quod dicitur: *appareat arida*, quid aliud dici intellegendum est nisi ut illa materia accipiat visibilem formam, quam nunc habet terra ista quam videmus et tangimus? Superius ergo quod nominabatur terra invisibilis et incomposita, materiae confusio et obscuritas no-

99. Secondo Heidl, *Origen's Influence*, pp. 103–104, l'affermazione con cui Agostino precisa che la questione relativa alle acque superiori può essere compresa solo da pochi potrebbe far pensare a un debito nei confronti dell'esegesi allegorica di matrice origeniana: «Augustine's remark in *Gen. man.* I.II.17, *'quae a paucis intelleguntur'*, reveals that he is indebted to some exegetes for the allegorical interpretation of waters. Although he may have known Plotinus' concept of spiritual matter, the remark concerns interpreters of Genesis. Therefore, we must take into account Origen, especially his *Commentary on Genesis* as Augustine's source». Senza entrare nel merito della correttezza dell'ipotesi di un influsso origeniano sull'esegesi agostiniana del *De Genesi contra Manichaeos*, ritengo che le parole *quae a paucis intelleguntur* alludano non tanto all'impiego di un approccio allegorico per esplicitare il senso del testo biblico, quanto piuttosto al fatto ci si trova di fronte a una *res obscura et remota a sensibus hominum*; sono la difficoltà e la non immediata evidenza dell'oggetto di indagine a richiedere una capacità di comprensione elevata e in possesso di pochi, motivo per cui, come Agostino stesso precisa nelle righe conclusive, è necessario che il comprendere sia preceduto dal credere. Tali indicazioni verranno riprese e ampliate, non a caso nel contesto di un'esegesi *ad litteram*, nei posteriori commenti alla *Genesi*: cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, I, 1; Id., *Gn. litt.*, I, XVIII, 37–XXI, 41.

minabatur, et quod nominabatur aqua super quam ferebatur spiritus dei, eadem rursus materia nominabatur. Nunc vero aqua ista et terra formantur ex illa materia, quae ipsis nominibus appellabatur, antequam formas istas quas nunc videmus acciperet.

E Dio disse: «L'acqua, che è sotto il cielo, si raccolga in un'unica raccolta, e appaia la superficie arida»; e così avvenne. E l'acqua, che era sotto il cielo, si raccolse in un'unica raccolta e apparve la superficie arida. E Dio chiamò la superficie arida terra, e chiamò la raccolta dell'acqua mare. E Dio vide che ciò è buono (*Gen.* 1, 9–10). A proposito di questo passo, i manichei dicono: «Se tutto era ricoperto d'acqua, come potevano le acque raccogliersi in unità?». Ma già in precedenza è stato detto che con il nome di "acque" è stata chiamata quella materia sopra cui si portava lo spirito di Dio, a partire dalla quale Dio avrebbe formato tutte le cose. Ora, invece, quando viene detto: *L'acqua che è sotto il cielo si raccolga in un'unica raccolta*, ciò è detto per indicare che quella materia corporea viene formata ricevendo l'aspetto che queste acque visibili possiedono. Proprio il raccogliersi in unità, infatti, è la formazione di queste acque che vediamo e tocchiamo. Ogni forma, infatti, è radunata secondo la regola dell'unità. E ciò che è detto: *Appaia la superficie arida*, in che altro senso bisogna intendere che sia stato detto se non nel senso che quella materia riceve la forma visibile che ora possiede questa terra che vediamo e tocchiamo? In precedenza, dunque, con il nome di "terra invisibile e inordinata" (*Gen.* 1, 2[a]) era nominata la materia caotica e oscura, e con il nome di "acqua sopra cui si portava lo spirito di Dio" (*Gen.* 1, 2[c]) era nominata nuovamente la medesima materia. Ora, però, quest'acqua e questa terra vengono formate a partire da quella materia, che veniva chiamata con quegli stessi nomi prima di ricevere queste forme che ora vediamo.

Contrariamente a quello dei versetti immediatamente precedenti, il testo di *Gen.* 1, 9–10 in cui la Scrittura descrive il raccogliersi delle acque inferiori e l'emergere della terraferma suscita un'obiezione polemica da parte dei manichei. Il fatto che la superficie terrestre sia emersa solo successivamente al ritirarsi delle acque, infatti, sembrerebbe implicare che in precedenza essa ne fosse interamente ricoperta. Se ciò fosse vero, tuttavia, non si vedrebbe dove queste ultime avrebbero potuto raccogliersi, dal momento che ciò presupporrebbe necessariamente la presenza di un spazio vuoto suscettibile di essere occupato.

Il punto di partenza della replica di Agostino è dato ancora una volta dall'identificazione tra l'acqua di cui parla la Scrittura — in que-

sto caso le acque inferiori, già nominate in *Gen.* 1, 6–7 e a loro volta coincidenti con l'acqua soggiacente allo spirito divino di *Gen.* 1, 2^{c} — e la materia informe. Alla luce di tale equazione, viene a cadere la premessa da cui muove l'obiezione manichea, quella cioè secondo cui la superficie terrestre in origine sarebbe stata interamente sommersa da acque corporee.

Nel medesimo tempo, si palesa anche la necessità di non concepire la raccolta delle acque semplicemente come il processo fisico del confluire e dell'ammassarsi dell'elemento liquido in un unico luogo. Ciò è possibile, secondo Agostino, unicamente sulla base della corrispondenza tra la dinamica della *congregatio* e quella della *formatio*. Come infatti il primo termine esprime il passaggio di una o più realtà corporee da uno stato di dispersione a una condizione di maggior coesione e unità, il secondo designa il processo per cui dallo stato di dispersione caotica della materia si determina quello della coesione e dell'identità proprie delle realtà formate. La locuzione *congregatio una*, dunque, deve essere compresa in relazione al costituirsi della forma specifica delle acque visibili, che si compie precisamente quando quest'ultima viene, per così dire, "radunata secondo la regola dell'unità" (*ad unitatis regulam cogitur*)[100]. Al raccogliersi delle acque

100. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, xxi, 32, pp. 100,18–101,26, dove Agostino farà nuovamente riferimento al concetto di *unitas* commentando il testo di *Gen.* 1, 31: «Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc ‹plus› placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt; universum autem ab unitate nomen accepit. Quod si manichaei considerarent, laudarent universitatis auctorem et conditorem deum et, quod eos propter conditionem nostrae mortalitatis in parte offendit, redigerent ad universi pulchritudinem et viderent, quemadmodum deus fecerit omnia non solum bona, sed etiam bona valde». Cfr. inoltre Augustinus, *ord.*, II, xviii, 48; xxxix, 51; Id., *lib. arb.*, III, xiv, 41; Id., *mus.*, VI, xi, 30; xvii, 56. Come emerge dal confronto con alcuni testi coevi, Agostino attribuisce al concetto di unità una funzione decisiva in rapporto all'intrinseca costituzione ontologica delle realtà create. L'essere di una realtà si determina nella misura in cui essa è capace di partecipare dell'unità: Augustinus, *mor.*, II, vi, 8, p. 94,19–26: «Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt ea quae composita sunt, nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt in quantum assequuntur». Le realtà corporee, tuttavia, possono partecipare dell'unità solo in misura limitata: Augustinus, *v. rel.*, xxxiv, 63, p. 228,10–18: «Et si propterea nos fallit rerum visibilium pulchritudo, quia unitate continetur, et non implet unitatem; intellegamus, si possumus, non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est. Omne

segue l'apparire della terraferma, che analogamente può essere inteso come un ulteriore momento della formazione della materia informe, e precisamente come quello che coincide con la ricezione della forma visibile dell'elemento terrestre.

Mentre dunque i termini *terra* e *aqua* indicavano in *Gen.*1, 2 la materia informe, per sua natura invisibile e intangibile[101], la terra e l'acqua di cui la Scrittura parla in *Gen.* 1, 9–10 coincidono con gli elementi corporei, dotati di una *species* propria e percepibili dunque mediante la vista e il tatto[102]:

quippe corpus verum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est, aut in tantum id imitatur ut impleat: et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo quod summe unum est, id haberet». Sul rapporto tra essere, unità, forma e bellezza, cfr. Augustinus, *v. rel.*, xxx, 55–56; xxxi, 58–60; xxxiv, 64; xxxvi, 66; xli, 77; xliii, 81; lx, 113. L'unità, inoltre, svolge una funzione preminente anche sul piano estetico: Augustinus Hipponensis, *Epistulae 1–55,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2004 (CCSL 31), (= *ep.*), 18, 2, p. 44,17–22: «Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit». Questi testi, in cui Agostino pone l'accento sull'importanza del concetto di *unitas* e sulla sua prossimità alle nozioni di essere, forma, bellezza, trovano numerosi paralleli nelle pagine delle *Enneadi*: cfr. Plotinus, *Enn.*, VI 9 (9), 1; VI 5 (23), 9; III 8 (30), 10; V 3 (49), 15. Per uno studio più approfondito della questione, cfr. Du Roy, *L'intelligence de la foi,* pp. 233–234; 280–281; Bettetini, *La misura delle cose*, pp. 136–142; 192–193; Bouton–Touboulic, *L'odre caché*, pp. 101–107; M. Dulaey, Note complémentaire *"4. La règle de l'unité"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, p. 513.

101. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 9; vii, 12.

102. Come già evidenziato in precedenza, l'opposto impiego delle forme verbali *videre* e *tractare*/*tangere* evidenzia nettamente il passaggio dalla condizione della materia informe alla corporeità delle realtà formate: Augustinus, *lib. arb.*, II, iii, 8, p. 241,58–61: «Quid? corporum formas, magnas, breves, quadras, rotundas, et si quid huiusmodi est, nonne et tangendo et videndo sentimus, et ideo nec visui proprie, nec tactui tribui possunt, sed utrique?».

(*Gen.* 1, 2)

Non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut haec a nobis intellegatur quam **videre iam et tangere possumus**, quomodo **nec** terra, quae invisibilis et incomposita dicta est, talis erat qualis ista quae iam **videri et tractari potest** (I, v, 9).

Dictum est ergo caelum et terra, quia inde futurum erat caelum et terra; dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat et **nulla** specie **cerni aut tractari poterat**, etiamsi esset homo qui **videret atque tractaret** (I, VII, 12).

(*Gen.* 1, 9–10)

Nunc vero cum dicitur: *congregetur aqua, quae est sub caelo, in congregationem unam*, hoc dicitur, ut illa materia corporalis formetur in eam speciem quam habent istae aquae **visibiles**. Ipsa enim congregatio in unum ipsa est aquarum formatio istarum **quas videmus et tangimus**. [. . .] Et quod dicitur: *appareat arida*, quid aliud dici intellegendum est nisi ut illa materia accipiat **visibilem** formam, quam nunc habet terra ista quam **videmus et tangimus**? [. . .] Nunc vero aqua ista et terra formantur ex illa materia, quae ipsis nominibus appellabatur, antequam formas istas quas nunc **videmus** acciperet (I, XII, 18).

1.3. Materia informe e formazione della creatura incorporea

7. Gn. adv. Man., *II*, III, *4*, *pp. 121,1–122,22*

Factus est ergo *dies, quo die fecit deus caelum et terram et omnia viridia agri, antequam essent super terram, et omne pabulum agri*. Superius septem dies numerabantur, nunc unus dicitur dies, *quo die fecit deus caelum et terram et omne viride agri et omne pabulum*; cuius diei nomine omne tempus significari bene intellegitur. Fecit enim deus omne tempus simul cum omnibus temporalibus creaturis; quae creaturae visibiles caeli et terrae nomine significantur. Movere autem nos debet ad quaerendum, quod, cum diem, qui factus est, et caelum et terram nominasset, adiecit etiam: *viride agri et omne pabulum*. Non enim quando dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, tunc dictum est factum esse omne viride agri et pabulum: manifeste enim legitur, quod tertio die factum est *omne viride et pabulum agri*; quod autem dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, non pertinet ad aliquem dierum ex illis septem diebus. Adhuc enim vel materiam ipsam, unde facta sunt omnia, caeli et terrae nomine nuncupabat, vel certe prius totam creaturam caeli et terrae nomine proposuerat dicendo: *in principio fecit deus caelum et terram*, et postea particulatim

per ordinem dierum, sicut oportebat propter prophetiam quam in primo libro commemoravimus, dei opera exsecutus exposuit.

Fu fatto dunque *il giorno, nel qual giorno Dio fece il cielo e la terra e tutta la verzura del campo, prima che fosse sulla terra, e tutto il nutrimento del campo* (*Gen.* 2, 4^{b}–5). In precedenza venivano enumerati sette giorni, ora si parla di un unico giorno, *nel qual giorno Dio fece il cielo e la terra e tutta la verzura del campo e tutto il nutrimento*. Si comprende opportunamente che, nominando quel giorno, viene significato il tempo nella sua totalità. Dio, infatti, ha fatto il tempo nella sua totalità insieme a tutte le creature temporali, creature visibili che sono significate con il nome di "cielo e terra". Dobbiamo invece interrogarci sul fatto che, dopo aver nominato il giorno, che è stato fatto, e il cielo e la terra, la Scrittura ha aggiunto anche: *la verzura del campo e tutto il nutrimento*. Infatti, quando è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1), allora non è stato detto che furono fatti *tutta la verzura e il nutrimento del campo*; infatti, si legge chiaramente che: *tutta la verzura e il nutrimento del campo* furono fatti il terzo giorno. Invece, ciò che è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* non riguarda nessuno di quei sette giorni. Con il nome di "cielo e terra", infatti, la Scrittura denominava ancora la materia stessa, a partire da cui furono fatte tutte le cose, o perlomeno dapprima aveva presentato l'intera creazione con il nome di "cielo e terra", dicendo: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra*, e successivamente ha esposto le opere compiute da Dio in maniera dettagliata, secondo l'ordine dei giorni, come conveniva secondo il senso profetico che abbiamo ricordato nel primo libro.

L'ultimo testo del *De Genesi contra Manichaeos* in cui vi è un impiego significativo del concetto di materia informe si trova all'inizio del libro II[103], dove Agostino giunge a commentare *Gen.* 2, 4^{b}–5[104]. Tali

103. Il termine *materia* verrà successivamente impiegato in una sola occasione in riferimento alla materia informe, nell'ambito di un richiamo piuttosto vago alla creazione del cielo corporeo: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, VII, 8, pp. 127,18–128,23: «Si enim speciem caeli ipsius de nihilo vel de informi materia dicimus factam, quia omnipotentem artificem credimus, quid mirum si corpus, quod de limo qualicumque factum est, potuit ab omnipotenti artifice tale fieri, ut nulla molestia, nulla indigentia cruciaret hominem ante peccatum et nulla corruptione tabesceret?». Si contano poi altre tre occorrenze del termine *materia* nei paragrafi 8–9, nelle quali però tale sostantivo designa in senso più ampio e generico un elemento o una sostanza materiale.

104. Cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, V, 1, 1, Agostino citerà il medesimo testo secondo una versione differente: *Hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, fecit deus caelum et terram et omne viride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antequam exortum est*. Sulle ragioni di questa variazione e sulla corrispondenza del testo citato con

versetti presentano una serie di questioni piuttosto rilevanti nell'ambito dell'interpretazione del senso complessivo del racconto della creazione.

Il primo interrogativo concerne le parole *quo die fecit Deus caelum et terram*, il cui senso appare enigmatico nella misura in cui la creazione del cielo e della terra narrata in *Gen.* 1, 1 precede a rigor di termini di termini l'enumerazione dei sei giorni. Secondo Agostino, la ragione di tale apparente incongruenza risiederebbe nella volontà della Scrittura di mostrare come la creazione della totalità del tempo[105], designata dal termine *dies*, sia avvenuta contestualmente (*simul cum*) a quella della totalità delle creature temporali, indicate nel loro complesso dai sostantivi *caelum et terram*.

Tale affermazione risulta perfettamente coerente con la spiegazione dell'espressione *in principio* fornita nel libro I, secondo cui, anche ammettendo che essa possa essere intesa in riferimento al cominciamento del tempo, bisognerebbe riconoscere che quest'ultimo è stato creato nel momento stesso in cui lo sono stati il cielo e la terra[106].

Agostino, inoltre, fornisce un'importante precisazione, che permette di individuare un primo possibile significato delle parole *caelum et terram*, le quali potrebbero designare le realtà temporali create insieme al tempo, ossia le realtà visibili di cui consta il mondo corporeo. Presa in questa accezione, dunque, l'espressione impiegata dalla Scrittura in *Gen.* 1, 1 non include le nature invisibili e incorporee, la cui creazione non rientrerebbe necessariamente nel tempo e conseguentemente nell'ambito del racconto della creazione.

Il secondo interrogativo concerne le parole *omnia viridia agri* e *omne pabulum agri*: il fatto che tali realtà siano create insieme al cielo e alla terra sembrerebbe contraddire la precedente esposizione della Scrittura, che non aveva collocato la loro creazione prima dei giorni, ma nel corso del terzo giorno[107].

la versione dei LXX, cfr. Alexandre, *Le commencement*, pp. 225–233; R.S. Schirner, Inspice diligenter codices. *Philologische Studien zu Augustinus Umgang mit Bibelhandschriften und –Übersetzungen*, De Gruyter, Berlin–München–Boston 2015, p. 228.

105. Tale interpretazione era già stata formulata da Ambrosius, *Exp. Luc.*, VII, 222: cfr. M. Dulaey, Note complémentaire *"15. Chronologie du récit de la création selon Gn 2, 4 et Gn 1*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, p. 536.

106. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, II, 3.

107. Agostino allude a *Gen.* 1, 11–13, citato e commentato in *Gn. adv. Man.*, I, XIII, 19. Come ha fatto opportunamente notare Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 107–108, Agostino pone e risolve tale problematica esegetica in modo analogo a

Tale difficoltà rende necessaria un'ulteriore precisazione del significato dei termini in questione, a cominciare dalle parole *caelum et terram*. Il ragionamento di Agostino muove da una duplice premessa: da un lato il testo di *Gen.* I, 1–2 descrive un frangente che precede l'enumerazione dei giorni, dall'altro nell'arco dei sei giorni (*Gen.* I, 3–31) viene narrata la creazione di *tutte* le creature. Sulla base di tali presupposti, è difficile credere che i sostantivi *caelum* e *terra* esprimano la creazione effettiva delle omonime realtà corporee. Una corretta interpretazione della locuzione *caelum et terram*, in altre parole, deve mettere in luce come essa possieda tanto una funzione preliminare quanto un valore onnicomprensivo[108] in rapporto alla creazione delle cose[109].

Questa esigenza interpretativa può essere soddisfatta in un duplice modo, vedendo cioè nei due termini o un riferimento alla materia informe di tutte le cose (*materiam ipsam, unde facta sunt omnia*) o una menzione prolettica e complessiva delle realtà che sarebbero state formate nel corso dei sei giorni (*prius totam creaturam* [...] *proposuerat*)[110]. Ancora una volta, si evidenzia una corrispondenza con le considerazioni svolte nel libro I:

quello previsto in ambito giudiziario nel caso di un'apparente contraddizione tra due norme giuridiche (nella casistica degli *status legales*, quest'ultimo corrisponde allo *status contrarium legum*).

108. Agostino esplicita dunque il significato della locuzione *caelum et terram* facendo implicitamente riferimento alla figura retorica della sineddoche: cfr. Dulaey, *"15. Chronologie"*, p. 536; Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 206–208.

109. Il linea di principio — come vedremo studiando l'esegesi agostiniana dei primi versetti della *Genesi* — il senso di quest'ultima affermazione può a sua volta declinarsi in un duplice modo: assodato che l'espressione *caelum et terram* costituisce l'indicazione complessiva di un dato insieme di creature, rimane ancora incerto se quest'ultimo coincida con la totalità della creazione (realtà incorporee e corporee) o, in un'accezione più limitata, con l'interezza di uno dei suoi ambiti (realtà corporee).

110. Tale interpretazione della locuzione *caelum et terra* si trova espressa in termini analoghi già in Tertullianus, *Adv. Herm.*, xxvi, 1–2 e Ambrosius, *Hexam.*, II, iii, 8 (verosimilmente la fonte principale di Agostino). Cfr. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse*, p. 280, n. 79; Ead., *"15. Chronologie"*, p. 536. Una simile posizione esegetica compare anche in Basilius, *Hexaëm.*, III, iii, 7, dove con le parole εἴρηται μὲν οὖν τισι τῶν πρὸ ἡμῶν Basilio potrebbe alludere a Philo Alexandrinus, *De mundi opif.*, vii, 36–37: cfr. Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*, p. 335.

	Libro I	Libro II
Primo significato: *informis materia*	**Informis** ergo illa **materia** quam de nihilo deus fecit appellata est primo caelum et terra, et dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et caelum postea scribitur factum. [...] Sed quia certum erat inde futurum esse caelum et terram, iam et **ipsa materia** caelum et terra appellata est. [...] Sic etiam caelum et terra potuit dici **materia** unde nondum erat factum caelum et terra, sed tamen non aliunde faciendum erat (I, VII, 11).	Adhuc enim vel **materiam ipsam**, unde facta sunt omnia, caeli et terrae nomine nuncupabat [...] (II, III, 4).
Secondo significato: *tota creatura*.	Sed illud quod dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, caeli et terrae nomine **universa creatura** significata est quam fecit et condidit deus (I, V, 9).	[...] vel certe prius **totam creaturam** caeli et terrae nomine proposuerat dicendo: *in principio fecit deus caelum et terram*, et postea particulatim per ordinem dierum (II, III, 4).

Nelle righe immediatamente seguenti a quelle citate, vengono poi prese in considerazione le espressioni *omnia viridia agri* e *omne pabulum agri*. La menzione aggiuntiva di tali realtà costituisce per Agostino un indice del fatto che la Scrittura ha inteso esprimere anche la creazione della creatura spirituale e invisibile (*spiritalem atque invisibilem creaturam*), qual è l'anima (*sicut est anima*): i sostantivi *viride* e *pabulum* denotano infatti rispettivamente la forza vitale (*propter vigor vitae*) e la vita (*propter vitam*) propri di tale creatura[III].

Tale indicazione si rivela preziosa nella misura in cui indirettamente precisa e circoscrive l'ambito di riferimento della locuzione *caelum et terram*. Quando quest'ultima viene intesa come un'indicazione della materia di tutte le cose o come una menzione prolettica della totalità delle creature, il valore "onnicomprensivo" che le si

III. L'esegesi di Agostino fa leva su un'equiparazione etimologica che trova numerosi paralleli nella tradizione retorica e letteraria latina: a tal proposito, cfr. Fladerer, *Augustinus als Exeget*, p. 124.

attribuisce concerne specificamente l'insieme delle nature corporee e visibili. La creazione delle realtà spirituali e invisibili, viceversa, viene significata mediante l'impiego delle espressioni *omnia viridia agri* e *omne pabulum agri*, in *Gen.* 2, 4^{b}–5 affiancate per l'appunto alla locuzione *caelum et terram*.

L'esegesi di *Gen.* 2, 4^{b}–5 può dunque essere sintetizzata nel modo seguente:

a) *dies* = la totalità del tempo (*omne tempus*)
b) *caelum et terram*:
  i) la materia informe di tutte le realtà [corporee e visibili];
  ii) la menzione prolettica della totalità delle realtà [corporee e visibili];
c) *viridia agri* e *pabulum agri* =creatura spirituale e invisibile (l'anima).

1.4. Osservazioni conclusive

L'analisi del paragrafo 4 fa dunque emergere alcuni importanti elementi, alla luce dei quali si può provare a fornire una valutazione complessiva dell'impiego del concetto di materia in funzione dell'esegesi agostiniana del testo biblico di *Gen.* 1, 1–10 e 2, 4^{b}–5. Come si è visto, il commento di Agostino non presenta una configurazione rigida e un intento sistematico, ma è guidato piuttosto dalla preoccupazione di rispondere alle numerose difficoltà che emergono dalla lettera del testo, mostrando come quest'ultimo si presti a essere compreso a diversi livelli e in modi differenti.

Tale pluralismo ermeneutico, che si accentuerà ulteriormente nei commenti alla *Genesi* posteriori, genera talvolta delle difficoltà quando si tratta di fornire una descrizione organica del senso dell'esegesi agostiniana. Un caso emblematico è dato proprio dall'impiego del concetto di materia, come appare evidente dalla comparazione tra le affermazioni che Agostino compie nei paragrafi 9, 11, e 17 del libro I, e nel paragrafo 4 del libro II.

Nel primo testo, Agostino intende la locuzione *caelum et terram* di *Gen.* 1, 1 come un'indicazione dell'intera creazione (*universa creatura*). Nel secondo testo, viceversa, i due termini vengono riferiti in senso prolettico alla materia informe del cielo e della terra. Nel

terzo testo, Agostino interpreta *Gen.* 1, 6 identificando il *firmamentum* con il cielo corporeo e comprendendo la separazione delle acque come espressione della distinzione tra la materia incorporea (*materia incorporalis rerum invisibilium*) e quella corporea (*materia corporalis rerum visibilium*). Nel quarto testo, infine, il senso dell'espressione *caelum et terram, et omne viride agri, et omne pabulum agri* di *Gen.* 2, 5 viene chiarito in rapporto al duplice piano della creazione visibile e di quella invisibile, a cui appartiene l'anima (*invisibilis creatura, sicut est anima*).

La questione che più ha attirato l'attenzione degli studiosi concerne la possibilità di riscontrare nell'esegesi agostiniana dei primi versetti un impiego del concetto di materia non circoscritto all'ambito delle realtà corporee. A fronte delle tradizionali risposte negative[112], György Heidl ha recentemente ipotizzato che il quesito possa essere risolto affermativamente[113].

In estrema sintesi, la proposta di Heidl si articola nei termini seguenti. Mediante l'espressione *universa creatura*, Agostino riferirebbe *implicitamente* il termine *caelum* alla creazione invisibile e il termine terra a quella visibile[114]. In *Gen.* 1, 1, *caelum* designerebbe dunque la natura spirituale formata a partire dalle acque superiori di *Gen.* 1, 6[115]; così facendo, Agostino si ispirerebbe a Origene, riferendo però

112. Secondo Jean Pépin, nel *De Genesi contra Manichaeos* il termine *caelum* di *Gen.* 1, 1 verrebbe inteso come la natura del cielo destinata a essere formata a partire dalla materia informe corporea: per trovare un'interpretazione del *caelum* di *Gen.* 1, 1 in riferimento alle realtà intelligibili occorrerebbe attendere il libro XII delle *Confessiones*: cfr. J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression* caelum caeli *dans le livre XII des* Confessions *de s. Augustin*, «Bulletin du Cange», 23 (1953), pp. 185–274: 204–205, ried. in Id., *Ex Platonicorum Persona*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 41–130; Id. *Théologie cosmique*, p. 390, n. 4. Secondo Gilles Pelland, nel *De Genesi contra Manichaeos* la locuzione *caelum et terram* di *Gen.* 1, 1 verrebbe intesa in rapporto alla medesima realtà espressa in *Gen.* 1, 2, ossia alla materia informe del mondo corporeo: Agostino parlerebbe di "creatura invisibile" solamente in rapporto all'espressione *viride agri et pabulum* (*Gen.* 2, 5), intendendo forse riferirsi agli angeli (Pelland, *Cinq études*, pp. 23–24; 113–116).

113. Heidl, *Origen's Influence*, pp. 85–104.

114. Ivi, p. 90.

115. Ivi, pp. 90–91: «In this latter passage [scil. I, XI, 17], Augustine mentions two kinds of matter signified by the higher and lower waters of Gen. 1:6. One is said to be "corporeal matter of visible things", the other the "incorporeal matter of invisible things". If higher waters signify the incorporeal matter of the invisible, incorporeal beings, as Augustine maintains, then the question arises: which Scriptural verse or expression may refer to the invisible, incorporeal beings in their formed state?

a differenza di quest'ultimo il binomio materia spirituale–corporea non a *Gen.* 1, 1, ma a *Gen.* 1, 6–7. Tale differenza potrebbe essere spiegata ipotizzando che Agostino avesse conoscenza di una variante dell'esegesi origeniana proposta nelle pagine del per noi perduto *Commento alla Genesi*[116]. Al tempo stesso, Agostino intenderebbe la locuzione *caelum et terram* in riferimento alla materia prima informe, sia spirituale che corporea, la cui condizione verrebbe descritta in particolar modo in *Gen.* 1, 2[a][117].

A mio parere, questa lettura evidenzia alcune incongruenze. In primo luogo, bisogna riconoscere che la locuzione *universa creatura* sembrerebbe presupporre effettivamente un riferimento all'ambito delle realtà spirituali[118]. D'altra parte, occorre notare come l'interpre-

Surprisingly, Augustine uses the expression *omnis invisibilis creatura* without defining its Scriptural reference. This procedure is rather unusual in the commentary. In this case, the reference must be taken as being to the "heaven" of Gen. 1:1, as distinguished from the "earth"».

116. Ivi, p. 101.

117. Ivi, p. 91; cfr. G. Heidl, *'Ordinatissimum Dei Munus'. The Trinity in Augustine's* De Fide et Symbolo *2.2*, in M.F. Wiles, E.J. Yarnold (ed. by), *Studia Patristica,* vol. 38: *St Augustine and his Opponents,* Peeters, Leuven 2001, pp. 174–180: 176–178: «This distinction between the two kinds of matter, the two aspects of the unformed prime matter, appears as early as 389 in *De Genesi contra Manichaeos.* Augustine never abandoned these concepts, either in the unfinished commentary on Genesis, contemporary with *De fide et symbolo*, or in the chapters of the *Confessions* and *De Genesi ad litteram* which were written in the early 400s».

118. A conferma di ciò, Heidl, *Origen's Influence*, p. 90 rimanda a: Augustinus, *Gn. litt. imp.*, III, 9, p. 464,8–11: «An caelum omnis creatura sublimis atque invisibilis dicta est, terra vero omne visibile, ut etiam sic possit hoc, quod dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram,* universa creatura intellegi?». Tale accostamento, indubbiamente significativo sul piano terminologico, non è però del tutto probante se si tiene conto che nel *De Genesi ad litterm imperfectus* (diversamente da quanto accade nel *De Genesi contra Manichaeos*) Agostino riconosce esplicitamente la possibilità di rinvenire un'indicazione della creatura spirituale angelica nel racconto della creazione. Heidl, inoltre, riconosce come il riferimento all'ambito delle realtà incorporee avvenga unicamente in forma implicita: «This *universa creatura* is not limited to the visible, corporeal world at all [...] Augustine does not make this reference explicit in the allegorical commentary, because he always mentions "heaven" in close connection with "earth" and never separately speaks about "heaven" [...]». Il fatto che *caelum* sia sempre interpretato in connessione con *terra* non può essere a mio giudizio sottovalutato: ciò, infatti, potrebbe non significare che l'equazione *caelum* — creatura incorporea sia affermata implicitamente, ma piuttosto che i due termini vadano intesi in modo unitario in rapporto a un medesimo ambito del reale. Quando Agostino opta per un'esegesi differente, del resto, la separazione tra i due termini viene posta esplicitamente e più volte ribadita, come vedremo proprio a partire dal *De Genesi ad litteram imperfectus*.

tazione del termine *caelum*, se si prescinde dalla possibile connessione con quella delle acque superiori, non lasci pensare a un riferimento di questo genere.

Per chiarire la questione, è dunque necessario prestar attenzione alla relazione tra l'esegesi di *Gen.* 1, 1 e quella di *Gen.* 1, 6, chiedendosi se è plausibile che Agostino abbia intravisto nel primo versetto l'indicazione della natura spirituale, nel secondo invece un riferimento alla sua materia. Ciò sarebbe in linea teorica possibile solo se Agostino individuasse la formazione della natura spirituale in un versetto successivo a *Gen.* 1, 6, cosa che non avviene nel prosieguo dell'opera[119]. In secondo luogo, Agostino propone un'interpretazione complessiva di *Gen.* 1, 1–2, secondo cui anche il termine *caelum* sarebbe da intendere in rapporto alla materia del mondo[120]. Si tratta di un elemento non trascurabile, dal momento che nel *De Genesi contra Manichaeos* il termine *mundus* è impiegato esclusivamente in rapporto alla totalità delle realtà corporee[121]. Alla luce di tali considerazioni, credo che il cielo di *Gen.* 1, 1 venga inteso da Agostino in due modi: o in riferimento alla materia corporea, a partire da cui sarebbe stato formato il firmamento, o come una menzione preliminare della parte superiore del mondo corporeo[122].

119. Nell'interpretare il racconto della creazione, Agostino non esclude che la menzione della creatura formata possa precedere quella della sua materia, a patto però che nel seguito la Scrittura dia conto della sua formazione. Tale requisito non sarebbe qui soddisfatto non solo nel caso della creatura spirituale, ma nemmeno in quello della creatura corporea. Tra l'ipotetica menzione preliminare della creatura corporea formata (*Gen.* 1, 1) e quella della sua materia (*Gen.* 1, 6), infatti, il testo menzionerebbe ben due nature corporee, ossia la luce e il firmamento.

120. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VII, 12.

121. Ivi, I, II, 4; VII, 12; XIV, 20; XVI, 25. Come notato giustamente in Augustine, *De fide et symbolo,* Introduction, Translation and Commentary by E.P. Meijering, J.C. Gieben, Amsterdam 1987, p. 32, Agostino impiega generalmente il termine "mondo" in rapporto all'ambito delle realtà corporee; nel negare tale affermazione, Heidl, *'Ordinatissimum Dei Munus'*, p. 176 non fornisce alcuna indicazione probante. Sul termine "mondo" in Agostino, cfr. M.–A. Vannier, *Mundus*, in *Augustinus Lexikon*, Schwabe, Basel 2012, vol. 4, fasc. 1/2, coll. 118–122.

122. Di parere contrario Heidl, *Origen's Influence*, p. 87: «The firmament of the heaven distinguishes the two realms of creation: the spiritual–invisible things [...] and the corporeal–visible ones. In contrast to the firmament of Gen. 1:6, which is taken to be corporeal [...] the heaven of Gen. 1:1 is thus spiritual». La seconda affermazione, dedotta da un presunto parallelismo tra la posizione di Agostino e quella di Origene, non rappresenta una conseguenza necessaria della prima; la comprensione del *caelum* di Gen. 1, 1 in riferimento all'ambito delle realtà incor-

L'interpretazione congiunta di *Gen.* 1, 1 e *Gen.* 1, 6, infine, sembra dettata, ma non giustificata, dalla volontà di dimostrare la presenza di un influsso dell'esegesi origeniana nel *De Genesi contra Manichaeos*. Senza voler negare questa tesi nella sua portata generale, mi sembra tuttavia che essa risulti piuttosto debole in questo caso specifico[123]. Nel corso dell'opera, infatti, Agostino non stabilisce mai in modo esplicito la distinzione tra un cielo intelligibile e il firmamento cor-

poree dovrebbe piuttosto essere comprovata sulla base di esplicite affermazioni agostiniane. A mio avviso discutibile è anche la sintesi proposta alle pp. 89–90: «In Augustine's commentary, the term "heaven" has three well–defined meanings: 1. In Gen. 1:1, the expression "heaven and earth" means the entirety of creatures [. . .] 2) In Gen. 1:6, the "firmament of heaven" signifies the corporeal heaven [. . .] 3) In Gen. 2:5, the expression "heaven and earth" stands for the visible, corporal creatures». Nel commento agostiniano tale pluralità di significati non è evidente. Sembra più probabile che la formula *caelum et terram* sia interpretata in rapporto alla creazione corporea tanto in *Gen.* 1, 1 quanto in 2, 5, nel primo caso in senso prolettico, nel secondo caso per esprimere in modo sintetico la totalità delle realtà create.

123. Sul rapporto tra Origene e Agostino, cfr. B. Altaner, *Augustinus und Origenes*; M.–A. Vannier, *À propos de Genèse I: Origène et Augustin*, «Connaissance des Pères de l'Église», 40 (1990), pp. 9–11; Ead., *Origène et Augustin, interprètes de la création*, in G. Dorival, A. Le Boullec (éd. par), *Origeniana sexta: Origène et la Bible (Actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 août–3 septembre 1993)*, Peeters, Leuven 1995, pp. 723–736; e più in generale: A. Fürst, *Origenes*, in *Augustinus Lexikon*, Schwabe, Basel 2014, vol. 4, fasc. 3/4, coll. 380–388. Sulla concezione origeniana della materia, cfr. M. Alexandre, *Le statut des questions concernant la matière dans le* Peri Archôn, in H. Crouzel, G. Lamiento, J. Rius Camps (éd. par.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Monserrat, 18–21 septembre 1973)*, Istituto di letteratura cristiana antica — Università di Bari, Bari 1975, pp. 63–81; D. Bostock, *Quality and Corporeity in Origen*, in H. Crouzel, A. Quacquarelli (éd. par), *Origeniana secunda. Second Colloque International des études origeniennes (Bari, 20–23 septembre 1977)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 323–337; Id., *Origen's Philosophy of Creation*, in R.J. Daly (ed. by), *Origeniana quinta. Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments, Fifth International Colloquium for Origen Studies (Boston College, 14.–18.08.1989),* Peeters, Leuven 1992, pp. 253–267; P.M. O'Cleirigh, *Prime Matter in Origen's World Picture*, in E.A. Livingstone (ed. by), *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (part 2: Monastica et Ascetica, Orientalia a saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine)*, Academia Verlag, Berlin 1985, pp. 260–263; H. Crouzel, *Un fragment du Commentaire sur la Genèse d'Origène et la création de la matière a partir du néant*, in G. Sfameni–Gasparro (a cura di), *Agathē elpis: studi storico–religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 417–426; C. O'Brien, *The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 169–177.

poreo[124], così come nell'interpretare le acque superiori non pensa a delle potenze spirituali, ma alla materia delle creature invisibili[125]. Parlando di queste ultime, Agostino sembra avere in mente principalmente l'anima umana, senza mai fare menzione o precisare la condizione della creatura angelica[126].

124. Viceversa, Heidl, *Origen's Influence*, p. 93: «In *De Genesi contra Manichaeos*, the Origenian distinction between the spiritual heaven and the corporeal firmament is of crucial importance». Tale distinzione, centrale per Origene (es. Origenes, *De princ.*, II, III, 6; II, IX, 1; III, VI, 8; Id., *Hom. Gen.* I, 1–2; Id., *In Numerorum Homiliae*, in Origène, *Homélies sur les Nombres*, texte latin de W.A. Baehrens, nouv. éd. par L. Doutrelau, d'après l'édition d'A. Méhat et les notes de M. Borret, Édition du Cerf, Paris 1996–2001 (3 voll.), (= *Hom. Num.*), 26, 5; Id., *Homiliae in Psalmos*, in Origène, *Homélies sur les Psaumes 36 à 38*, texte critique établi par E. Prinzivalli, introduction, traduction et notes par H. Crouzel et L. Brésard, Édition du Cerf, Paris 1995, (= *Hom. Ps.*), 36, 2, 4; 5, 4; Id., *C. Cels.*, VII, 29; 31: cfr. A. Pasquier, *L'allégorie du ciel et du firmament chez Origène et dans un traité gnostique de Nag Hammadi*, in G. Dorival, A. Le Boullec (ed. by), *Origeniana sexta: Origène et la Bible (Actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 août–3 septembre 1993)*, Peeters, Leuven 1995, pp. 37–52), non riceve un rilievo specifico nel *De Genesi contra Manichaeos*.

125. Heidl, *Origen's Influence*, p. 101: «It is an insignificant difference between the two explanations that it is "higher and lower waters" that Augustine identifies as the incorporeal and corporeal matter, whereas Origen–Calcidius explains the "heaven" and the "earth" of Gen. 1:1 in such a manner. When explaining the Scriptural term "heaven", "earth", and "waters", in the Commentary on Genesis, Origen presumably offered alternatives, as Augustine did in his commentary without changing the underlying metaphysical doctrine he wanted to expound from Scripture. "Heaven" can stand for the spiritual matter but if heaven is interpreted as the whole of spiritual essence formed by God, just as it happens in the first homily on Genesis, then the spiritual matter, the spirit, is signified by the higher waters». Una differenza di questo tipo non può essere considerata insignificante per valutare la corrispondenza dell'esegesi dei due pensatori. La possibilità che l'interpretazione di Agostino possa dipendere da una variante presente nel *Commentario* perduto di Origene, inoltre, non può essere considerata che un'ipotesi, purtroppo impossibile da provare. Sull'esegesi origeniana delle acque superiori (es. Origenes, *Hom. Gen.*, I, 2; Id., *C. Cels.*, V, 44; VI, 19; Id., *In Lucam Homiliae*, in Origène, *Homélies sur Saint Luc*, Texte latin et fragments grec, introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, Édition du Cerf, Paris 1962, (= *In Luc. hom.*), 23), cfr. Pépin, *Théologie cosmique*, pp. 400–402. Più vicina all'esegesi origeniana potrebbe essere l'interpretazione che si ritrova nella parte finale del libro I, dove però non si ha più a che fare con un'esegesi letterale del testo: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, XXV, 43, p. 112,5–7: «Secundo die tamquam firmamentum disciplinae quo discernit inter carnalia et spiritalia, sicut inter aquas inferiores et superiores»; a tal proposito, cfr. Heidl, *Origen's Influence*, p. 97.

126. Condivido pertanto il giudizio di Pelland, *Cinq études*, pp. 114–116.

Capitolo II

De Genesi ad litteram imperfectus

La composizione del secondo commento esegetico del racconto della creazione, il *De Genesi ad litteram imperfectus liber unus*, risale verosimilmente all'anno 393[1]. In quest'opera, Agostino tenta per la prima volta di elaborare un'interpretazione letterale (*ad litteram*) della narrazione biblica della creazione, non riuscendo però a portare a termine il proprio progetto (interrotto al testo di *Gen.* 1, 26) a causa dell'insufficienza delle competenze esegetiche in suo possesso[2].

Diversamente da quello del *De Genesi contra Manichaeos*, l'intento del *De Genesi ad litteram imperfectus* non è primariamente di carattere apologetico. Ancor più di quanto aveva fatto nell'opera precedente, Agostino si sforza di elaborare un'esegesi dettagliata e attenta alla lettera del testo biblico, ricercandone il significato mediante la formulazione e la valutazione di diverse soluzioni interpretative. Un ulteriore elemento di novità è rappresentato dall'intenzione esplicita e sistematica di spiegare le locuzioni scritturistiche *secundum*

1. Il *De Genesi ad litteram imperfectus liber unus* è la diciassettesima opera menzionata da Agostino nelle *Retractationes*. Da Augustinus Hipponensis, *Retractationum libri duo*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1984 (CCSL 57), (= *retr.*), I, 18[17], apprendiamo che l'opera venne completata da Agostino successivamente all'inizio delle *Retractationes*. Essa è collocata tra il *De fide et symbolo liber unus* (8 ottobre 393) e il *De sermone Domini in monte libri duo*. Secondo queste indicazioni, la data più accreditata per la composizione dell'opera è il 393. Cfr. J. Anoz, *Cronología de la producción agustiniana*, «Augustinus», 47 (2002), pp. 229–312: 233; Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), p. 387.

2. Cfr. Augustinus, *retr.*, I, 18[17]; cfr. inoltre: D. Weber, In scripturis exponendis tirocinium meum succubuit*: Zu Augustins frühen Versuchen einer Genesis–Exegese*, in *L'esegesi dei Padri latini dalle origini a Gregorio Magno: 28. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6–8 maggio 1999)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000, pp. 225–232.

historiam, benché in numerose occasioni, come vedremo, l'interpretazione proposta da Agostino si spinga al di là dei limiti di una comprensione rigorosamente "letterale" della narrazione genesiaca[3].

La presenza del concetto di materia nell'opera è piuttosto massiccia, come si può constatare dal numero di occorrenze dei sostantivi *materia* (35) e *materies* (14) e dell'aggettivo *materialis* (2), suddivise nel modo seguente[4]:

III, 10 (*materia*, 2; *materies*, 2); IV, 11 (*materia*, 1; *materies*, 2); IV, 12 (*materia*, 1; *materies*, 2); IV, 13 (*materia*, 1; *materies*, 4); IV, 14 (*materia*, 4; *materies*, 2); IV, 15 (*materia*, 5; *materies*, 1); IV, 16 (*materia*, 2); IV, 17 (*materia*, 3); IV, 18 (*materia*, 1); VIII, 29 (*materia*, 3; *materialis*, 1); IX, 30 (*materia*, 1); X, 32 (*materia*, 3; *materies*, 1; *materialis*, 1); XII, 36 (*materia*, 1); XIV, 46 (*materia*, 1); XV, 51 (*materia*, 5); XV, 52 (*materia*, 1).

Come nel caso del *De Genesi contra Manichaeos*, tali occorrenze si concentrano principalmente in due contesti specifici, e precisamente in concomitanza con l'interpreazione dei testi di *Gen.* 1, 1–2 (III, 10–IV, 18) e *Gen.* 1, 6–10 (VIII, 29–X, 32); a questo dato, va aggiunta la presenza di un terzo significativo nucleo di occorrenze, che si registra in relazione al commento del testo di *Gen.* 1, 23, versetto con cui si chiude il quinto giorno della creazione.

L'analisi dei testi sarà organizzata tenendo conto delle osservazioni preliminari formulate in riferimento alla distribuzione delle occorrenze dei lemmi *materia* e *materies*. L'edizione critica di riferimento è quella del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* curata da Joseph Zycha[5]. Gli estremi delle citazioni sono riportate secondo le norme seguite nel capitolo precedente.

3. Sul metodo esegetico adottato da Agostino nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, cfr. L. Fladerer, *Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, pp. 61–78 (e la letteratura ivi citata).

4. Si ha quindi un totale di 51 occorrenze, dato inferiore unicamente a quello registrato nel caso dei dodici libri del *De Genesi ad litteram*; prendendo invece come unità di misura i singoli libri che compongono un'opera, si tratta del dato più elevato dell'intera produzione agostiniana.

5. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus,* I. Zhyca (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), pp. 457–503.

2.1. Creazione e statuto della materia informe

1. Gn. litt. imp., III, *10*, *pp. 464,18–465,5*

> Sed quaeri potest, utrum iam distincta et composita omnia dixerit caelum et terram an ipsam primo informem universitatis materiem, quae in has formatas et speciosas naturas deo ineffabiliter iubente digesta est, caeli et terrae nomine nuncupavit. Quamquam enim scriptum legerimus: *qui fecisti mundum de materia informi*, tamen etiam ipsam materiam cuiusmodicumque sit non possumus dicere non ab eo factam, ex quo omnia confitemur et credimus, ut etiam ipsa digestio et ordinatio singularum quarumque rerum formatarum et distinctarum mundus vocetur, ipsa vero materies caelum et terra veluti semen caeli et terrae appellata sit quasi confusum atque permixtum ab artifice deo accipiendis formis idoneum. Hactenus de hoc quaesitum sit quod dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*; nihil enim horum temere adfirmari potuit[6].
>
> Ci si può chiedere però se la Scrittura abbia detto "cielo e terra" tutte le cose già distinte e ordinate, oppure abbia designato con il nome di "cielo e terra" la materia stessa del tutto, dapprima informe, che per un comando ineffabile di Dio è stata ripartita in queste nature formate e dotate di forma specifica. Benché infatti abbiamo letto che è stato scritto: *Tu che hai fatto il mondo a partire da una materia informe* (*Sap.* 11, 18), tuttavia non possiamo dire che anche la materia stessa, di qualunque tipo essa sia, non sia stata fatta da Colui da cui confessiamo e crediamo che siano state fatte tutte le cose, in modo tale che anche la stessa ripartizione e ordinata disposizione di ciascuna singola cosa formata e distinta sia chiamata "mondo", e la materia stessa sia stata invece chiamata "cielo e terra", come una sorta di seme del cielo e della terra, una realtà, per così dire, confusa e mescolata, atta a ricevere le forme da Dio artefice. Si arresti qui la ricerca su ciò che è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1); nessuna di queste cose, infatti, andrebbe affermata in modo avventato.

6. Accolgo nel testo latino le indicazioni di M.M. Gorman, *The Text of Saint Augustine's "De Genesi ad litteram imperfectus liber"*, «Recherches Augustiniennes», 20 (1985), pp. 65–86: 73, che ritiene le lezioni *de materia informi* (p. 464, l. 23) e *adfirmari oportuit* (p. 465, l. 5) preferibili a quelle adottate da Zycha (*de informi materia* e *adfirmari potuit*), e di B. Alexanderson, *Adnotationes criticae et interpretationes in libros Augustini 'De Genesi ad litteram' et 'De Genesi ad litteram, librum imperfectum'*, «Sacris Erudiri», 41 (2002), pp. 113–135: 129, che propone l'espunzione delle parole *et caelum et terra* (p. 464, l. 25).

Come si evince dalle ultime righe del testo, quest'ultimo rappresenta la parte conclusiva della sezione dell'opera dedicata al commento di *Gen.* 1, 1 (III, 6–10). Rispetto a quella proposta nel *De Genesi contra Manichaeos*, l'interpretazione del primo versetto si arricchisce di importanti elementi di novità, risultando dunque più complessa e articolata. Per quanto concerne la locuzione *in principio*, oltre ai due significati già menzionati nell'opera precedente (*in principio temporis*, *in ipsa Sapientia Dei*)[7], Agostino considera la possibilità che essa possa indicare una priorità concernente l'ordine della creazione (*primum*)[8], caso in cui, a rigor di logica, non potrebbe essere totalmente esclusa l'esistenza di una forma di temporalità precosmica[9].

7. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), I, II, 3.

8. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, III, 7–8. Tale interpretazione suscita una significativa riflessione relativa alla creazione della creatura angelica, esplicitamente attestata dalla Scrittura in *Sal.* 148, 5, in cui Agostino offre importanti precisazioni circa la natura del tempo e il suo rapporto con l'origine del cosmo sensibile. Dato per certo che la creazione della natura angelica abbia preceduto quella delle altre creature, occorre stabilire se essa sia avvenuta a) nel tempo (*in tempore*), b) all'inizio del tempo (*in exordio temporis*), c) prima del tempo (*ante omne tempus*). Nel primo caso, l'esistenza del tempo precederebbe, e dunque non presupporrebbe, il movimento di una qualsivoglia creatura, rendendo quantomeno problematico determinare la natura del tempo. Nel secondo caso, l'esistenza del tempo verrebbe a determinarsi in concomitanza con quella della creatura angelica, e la temporalità andrebbe concepita (in senso ampio e, come suggerisce Gilles Pelland, "non univoco") in relazione al "moto" delle realtà incorporee, prima ancora che a quello delle nature corporee. Nel terzo caso, infine, le creature angeliche esisterebbero "indipendentemente" dal tempo, il cui inizio potrebbe essere posto in relazione con l'esistenza e il moto delle realtà corporee (come sostenuto nel *De Genesi contra Manichaeos*). Tale ipotesi porrebbe però una difficoltà relativa alla natura dei giorni che hanno preceduto la creazione dei luminari, lasciando aperte due soluzioni: o (c.1) il tempo avrebbe avuto inizio a partire dal quarto giorno e l'applicazione di termini "cronologici" nel caso dei giorni precedenti si spiegherebbe alla luce di un'esigenza di tipo narrativo, o (c.2) anche i primi tre giorni avrebbero avuto una durata temporale, determinata dal moto di creature incorporee. Il nesso tra la creatura angelica e la temporalità, tuttavia, è giudicato possibile, ma non certo. Sulla questione, cfr. G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Desclée–Bellarmin, Paris–Tournai–Montréal 1972, pp. 32–33. Nelle opere più mature, questa triplice scansione verrà integrata nello schema dei due momenti della creazione, e Agostino propenderà per la seconda ipotesi, negando che la creatura angelica abbia potuto essere creata tanto prima quanto nel corso dei tempi: cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1984 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), V, XXIX, 38.

9. La questione dell'esistenza di un tempo anteriore alla formazione del cosmo, di cui quella dei giorni anteriori alla creazione dei luminari rappresenta una decli-

Anche il commento alla locuzione *caelum et terra* prende in esame uno spettro di significati più ampio. Nel paragrafo 9, Agostino considera una prima possibile interpretazione (A), secondo la quale i due termini costituirebbero una menzione sintetica della totalità della creazione (*universa creatura*). Tale esegesi può essere a sua volta declinata in un duplice senso. In un primo senso (1), la distinzione tra i due termini verrebbe a coincidere con la separazione tra i principali ambiti della creazione, nel qual caso *caelum* designerebbe l'ambito delle creature invisibili e *terra* quello delle creature visibili; in un secondo senso (2), tale corrispondenza risulterebbe imperfetta: *caelum* indicherebbe tanto l'insieme delle realtà incorporee quanto il cielo corporeo, mentre *terra* andrebbe riferito unicamente alla regione inferiore del cosmo[10].

nazione sul piano esegetico, ha conosciuto ampia diffusione in ambito filosofico. Analogamente a quella della *Genesi*, l'esegesi del *Timeo* platonico poneva la difficoltà di intendere passi quali: Plato, *Timaeus*, J. Burnet (ed.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902, (= *Tim.*), 38b 6, e 38c 3–6 nel contesto di un'interpretazione "letterale" del dialogo platonico. Mossi da tale esigenza, pensatori quali Plutarco (*Platonicae Questiones*, in Plutarch, *Moralia XIII, 1: Platonic Essays*, Translated by H.F. Cherniss, Harvard UP, Cambridge 1976, (= *Quaest. plat.*), VIII 1007 C = Baust. 137.4 Dörrie–Baltes) e Attico (Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria,* E. Dihel (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1903–1906 (3 voll.), (= *In Tim.*), I, p. 276,31–277,7 Diehl = Atticus, fr. 19 Des Places = Baust. 137.5 Dörrie, Baltes) ad ammettere l'esistenza di un tempo "precosmico". L'importanza e la diffusione di tale questione anche in ambito latino è attestata dalle testimonianze di Cicerone (*De natura deorum*, in Cicero, *De natura deorum, liber I*, A.R. Dyck (ed.), Cambridge UP, Cambridge 2003 (= *De nat. deor.*), I, IX, 21–22 = *Epicurea*, fr. 367 pp. 245,26–246,3 Usener = Baust. 136.1 Dörrie, Baltes) e Seneca (*Ad Lucilium epistulae morales (70–124; 125)*, Lateinischer Text von F. Prechach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, (= *Epist.*), 88, 33). A tal proposito, cfr. R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983, pp. 279–280; F. Ferrari, *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del* Timeo, in E. Coda, C. Martini Bonadeo (éd par), *De l'antiquité tardive au Moyen Âge: études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offerts à Henri Hugonnard–Roche*, Vrin, Paris 2014, pp. 255–276: 271–276; F.M. Petrucci, ἀντέχεσθαι τῶν ῥημάτων: *The Neoplatonic Criticism of Atticus' Exegesis of Plato's Cosmogony*, in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'brien (ed. by), *Seele und Materie im Neuplatonismus — Soul and Matter in Neoplatonism*, Winter, Heidelberg 2016, pp. 75–103 (e la bibliografia ivi citata).

10. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, III, 9, p. 464,4–17: «Potest etiam caelum et terra pro universa creatura positum videri, ut et hoc visibile aethereum firmamentum caelum appellatum sit et illa creatura invisibilis supereminentium potestatum rursusque terra omnis inferior pars mundi cum animalibus quibus inhabitatur. An caelum omnis creatura sublimis atque invisibilis dicta est, terra vero omne visibile, ut etiam

Nel paragrafo 10, Agostino espone un'ulteriore interpretazione (B), secondo cui il significato della locuzione *caelum et terram* andrebbe precisato in relazione alla realtà della materia informe. Per illustrare tale ipotesi, egli ripropone in modo conciso alcuni elementi concettuali ed esegetici impiegati in maniera più ampia nel *De Genesi contra Manichaeos*[11], come ad esempio l'affermazione della creazione della materia sulla base di *Sap.* 11, 18, la descrizione della formazione del mondo[12] a partire da un sostrato caotico e informe in termini

sic possit hoc, quod dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, universa creatura intellegi? Fortasse quippe non incongrue in comparatione invisibilis creaturae omne visibile terra dicitur, ut illa caeli nomine nuncupetur, quoniam et anima, quae invisibilis est, cum rerum visibilium amore tumesceret et earum adeptione extolleretur, terra dicta est, sicut scriptum est: *quid superbit terra et cinis*?».

11. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 9–vii, 11.

12. In questo contesto, il termine *mundus* — che qui Agostino impiega forse sulla scorta di Cicero, *De natura deorum*, in Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum, libri III / Vom Wesen der Götter Drei Bücher*, W. Gerlach, K. Bayer (edd.), Heimeran Verlag, München 1978, (= *De nat. deor.*), II, xiii, 37–xiv, 38 — deve essere inteso come corrispettivo del greco κόσμος e posto in stretta connessione con la nozione di ordine. Tale connessione era già stata esplicitata in ambito patristico già prima di Agostino (es. Tertullianus (Quintus Septimus Florens), *Adversus Hermogenem*, in Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. Chapot, Édition du Cerf, Paris 1999, (= *Adv. Herm.*), 40, 2; Origenes Alexandrinus, *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978, (= *De princ.*), II, iii, 6; Id., *Commentarius in Iohannem*, in Origène, *Commentaire sur saint Jean*, texte grec, introduction, traduction et notes par C. Blanc, Éditions du Cerf, Paris 1966–1992 (5 voll.), (= *In Io.*), I, 15, 14.86; VI, 59, 38.301–305) e si ritrova significativamente anche in contesto filosofico (es. Apuleius Madaurensis, *De mundo*, in Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*: *De philosophia libri,* C. Moreschini (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1991 (3 voll.), (= *De mund.*), 22; Porphyrius, *De antro nympharum*, in Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, A revisited Text with Translation by Seminar Classics 609, Arethus, Buffalo (New York) 1969, (= *De ant. nimph.*), 6; 9–12; Iamblichus, *De vita phytagorica,* in Iamblichus, *On the Phytagorean Way of Life*, Text, Translation and Notes by J. Dillon and J. Hershbell, Scholars Press, Atlanta 1991, (= *Vita phyt.*), 162). Per ulteriori riferimenti, cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. Corsini, UTET, Torino 1968, pp. 141–142, n. 24; A.P. Orban, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens,* Dekker & Van de Vegt, Nijmegen 1970; Apuleio, *De mundo*, a cura di M.G. Bajoni, Studio Tesi, Pordenone 1991, pp. 78–89; Tertullien, *Contre Hermogène*, Introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. Chapot, Édition du Cerf, Paris 1999, p. 409; D. Wyrwa, *Kosmos*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Stuttgart 2006, Band 21, coll. 614–741.

di ordinamento e ripartizione[13], l'impiego dell'immagine del seme su scala cosmica. A questi ultimi, si aggiunge la sottolineatura dell'idoneità della materia caotica e informe nei riguardi della ricezione delle forme a essa imposte dell'artefice divino (*ab artifice deo*)[14], tema solo in parte presente nel primo commento[15] e che acquisterà una notevole importanza nel corso dell'opera.

Non è chiaro infine se la seconda ipotesi, al pari della precedente, preveda un riferimento al duplice ambito delle realtà create. In questa direzione sembrerebbe spingere l'impiego della formula *cuiusmodicumque sit*, che parrebbe ammettere l'esistenza di diverse tipologie di materia. Va comunque registrato come qui Agostino non stabilisca espressamente una distinzione tra una materia delle realtà invisibili e incorporee e quella delle realtà visibili e corporee, e si limiti invece a riproporre nel complesso l'interpretazione fornita nel *De Genesi contra Manichaeos*.

2. Gn. litt. imp., IV, *11*, *pp. 465,6–466,4*

> *Terra autem erat invisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus dei superferebatur super aquam.* Ab haereticis, qui veteri testamento adversantur, moveri calumnia huic loco solet, cum

13. Su questo aspetto, si veda soprattutto A.–I. Bouton–Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, pp. 68–69.

14. Secondo J. Lagouanère, *Temps et Matière. L'exégèse augustinienne de* Gn *1, 1–8, entre discours scientifique et exigence spirituelle*, in B. Bakhouche (éd. par), *Science et Exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (*Genèse *1, 1–8)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 175–188: 179–180, il lessico impiegato da Agostino nei primi commenti alla *Genesi* tradirebbe una certa dipendenza di Agostino dalla concezione demiurgica di matrice platonica, successivamente superata nelle opere mature: «Ces premiers commentaires se caractérisent donc par leur caractère polémique anti–manichéen et la volonté de redonner un sens positif à la matière à tal point qu'Augustin semble dépendre, presque malgré lui, du modèle démiurgique proposé par Platon dans le *Timée*. Pour s'en convaincre, il faut remarquer que dans le *De Genesi contra Manichaeos* il recourt, pour désigner Dieu, 2 fois au terme *fabricator*, 10 fois au terme *artifex*, 5 fois au terme *conditor* et une seule fois au terme *creator* ; dans le *De Genesi ad litteram. Opus imperfectum*, 10 fois au terme *artifex*, 1 fois au terme *conditor*, et seulement deux fois au terme *creator*. Pour comparaison, au livre I du *De Genesi ad litteram*, Augustine n'emploie jamais *fabricator*, *artifex* ou *conditor*, mais emploie 13 fois le terme *creator*, ce qui souligne bien un important changement de paradigme explicatif».

15. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VII, 12 (in riferimento a *Gen.* 1, 2^{c}).

dicunt: quomodo in principio fecit deus caelum et terram, si iam terra erat? Non intellegentes hoc esse subiunctum, ut exponeretur, qualis terra fuerit, de qua iam dictum est: *fecit deus caelum et terram*. Sic ergo accipiendum est: in principio fecit deus caelum at terram; haec autem terra, quam deus fecit, invisibilis erat et inconposita, donec ab eodem ipso discerneretur et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur. An sic melius intellegitur, ut in hac executione rursus eadem rerum materies commendaretur, quae superius caeli et terrae nomine nuncupata est, ut iste sit sensus: in principio fecit deus caelum et terram; hoc autem, quod caelum et terra dictum est, terra erat invisibilis et inconposita et tenebrae super abyssum; id est quod caelum et terra appellatum est, materies erat confusa quaedam, de qua mundus, qui duabus maximis partibus, caelo scilicet et terra, constat, digestis elementis et accepta forma fabricaretur? Quae confusio materiae sic potuit insinuari populari intellegentiae, si diceretur terra invisibilis et inconposita vel inordinata vel inparata et tenebrae super abyssum, id est super profunditatem vastissimam: quae rursus profunditas ex eo fortasse nominata est, quia nullius intellegentia propter ipsam informitatem penetrari potest[16].

Ma la terra era invisibile e inordinata e le tenebre erano sopra l'abisso; e lo spirito di Dio si portava sopra l'acqua (*Gen.* 1, 2). Dagli eretici, che si oppongono all'Antico Testamento, solitamente viene mossa una critica ingiustificata a questo passo, quand'essi dicono: «Com'è possibile che nel principio Dio abbia fatto il cielo e la terra, se la terra già esisteva?». Non comprendono che ciò è stato soggiunto per spiegare quale fosse la natura della terra, a proposito della quale era già stato detto: *Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1). È così, dunque, che bisogna intendere il testo: nel principio Dio fece il cielo e la terra, ma questa terra, che Dio fece, era invisibile e inordinata, fino a quando da Dio stesso non furono operate delle distinzioni e a partire dalla sua condizione caotica fu stabilita nell'ordine determinato delle cose. O forse è migliore l'interpretazione secondo cui in questa sequenza[17] verrebbe presentata nuovamente la mede-

16. Accolgo nel testo latino le indicazioni di Gorman, *The Text*, p. 73, che a p. 465, l. 7 ritiene più corretta la lezione *superferebatur* in luogo di *ferebatur*, propria invece della *Vulgata*: cfr. M. Alexandre, *Le commencement du livre I–V: la version grecque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1988, p. 86.

17. Traduco in tal modo il termine *executio*, che, analogamente al verbo *exequeretur* (Augustinus, *Gn. litt. imp.*, IV, 12), mi sembra indicare la sequenza espressiva rintracciabile nella narrazione genesiaca. Diversamente, Fladerer, *Augustinus als Exeget*, p. 162 (sulla cui ipotesi interpretativa tornerò in seguito) ritiene che possa

> sima materia delle cose, che in precedenza era stata designata con il nome di "cielo e terra"? Il senso sarebbe dunque il seguente: nel principio Dio fece il cielo e la terra, ma ciò che è stato detto "cielo e terra" era la terra invisibile e inordinata e le tenebre sopra l'abisso; questo significa che ciò che è stato chiamato "cielo e terra" era una sorta di materia caotica, a partire da cui, ripartiti gli elementi e ricevuta una forma, sarebbe stato fabbricato il mondo, che consta di due parti principali, vale a dire il cielo e la terra. In tal modo, si sarebbe potuto suggerire alla comprensione degli uomini comuni questa condizione caotica della materia parlando di "terra invisibile e inordinata" (o priva di ordine e di una disposizione armonica) e di "tenebre sopra l'abisso", cioè sopra una profondità smisurata, profondità che a sua volta ha ricevuto questo nome forse perché a causa della sua stessa mancanza di forma non può essere penetrata da nessuna intelligenza.

Il testo si apre con la citazione integrale del secondo versetto, di cui Agostino esaminare inizialmente la prima parte (*Gen.* I, 2ª). Punto di partenza della discussione è la medesima obiezione avanzata dai manichei già esposta e confutata nel *De Genesi contra Manichaeos*[18]: come per il testo di *Gen.* I, 1, anche in questo caso l'esegesi del *De Genesi ad litteram imperfectus* risulta però più ricca e articolata.

Il fulcro dell'argomentazione agostiniana consiste nel mostrare come il testo di *Gen.* I, 2ª svolga una funzione esplicativa in rapporto a quello di *Gen.* I, 1; tale relazione può essere a sua volta precisata in un duplice senso. In un primo senso (1), è possibile che la parte iniziale del secondo versetto serva a precisare la condizione di invisibilità e di disordine della terra di cui parla il primo versetto. Non è del tutto chiaro se tale interpretazione preveda o meno un'identificazione tra la terra del primo versetto e la materia informe e caotica delle realtà corporee; benché il ricorso al lessico della ripartizione e dell'ordinamento (*donec ab eodem ipso discerneretur et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur*) sembrerebbe avvalorare una lettura di questo tipo, bisogna tenere presente come il riferimento alla ripartizione e all'ordinamento degli elementi non sia incompatibile, ad esempio, con l'esegesi che spiega l'invisibilità della terra in ragione del suo essere interamente ricoperta dalle acque.

trattarsi della traduzione latina di un vocabolo greco (ἀκολουθία?) che Agostino avrebbe rinvenuto in un commento esegetico alla *Genesi*, che egli identifica con l'*In Hexaemeron* di Gregorio di Nissa.

18. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, III, 5.

In un secondo senso (2), il testo di *Gen.* 1, 2[a] – così come quello di *Gen.* 1, 2[b], in cui Agostino vede specificamente espressa l'inintelligibilità della materia — può invece essere inteso come un'ulteriore descrizione della realtà designata in *Gen.* 1, 1 con la locuzione *caelum et terram*, vale a dire della materia caotica delle cose: come si può evincere dal riferimento alla ripartizione degli elementi (*digestis elementis*) e alle due parti più grandi di cui consta il mondo (*duae maximae partes*)[19], si tratta della materia informe delle realtà corporee.

La complessità del quadro esegetico che Agostino delinea in rapporto all'interpretazione di *Gen.* 1, 1 prima, e di *Gen.* 1, 2[a–b] poi, non permette di comprendere agevolmente la relazione, o meglio le possibili relazioni, tra i primi due versetti[20]. Come abbiamo visto in precedenza, la locuzione *caelum et terram* si presta alle seguenti interpretazioni:

a) *Caelum et terram*: La totalità della creazione (*universa creatura*):

- *i*) *Caelum*: la creazione invisibile;
  Terram: la creazione visibile;
- *ii*) *Caelum*: la creazione invisibile e il cielo corporeo;
  Terram: la regione inferiore del mondo corporeo;

b) *Caelum et terram*: la materia informe dell'universo (*ipsam primo informem universitatis materiem*).

La prima esegesi del testo di *Gen.* 1, 2[a] prevede che in tale versetto venga descritta la condizione originaria della *terra* di cui parla *Gen.* 1,

19. La caratterizzazione del cielo e della terra come "parti più grandi" del mondo è frequente in Agostino: es. Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), II, xxi, 30; Id., *Gn. litt.*, II, xiii, 27; III, vii, 9; Id., *De civitate dei, libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 48), (= *civ.*), XII, 11. Come fa notare L. Ferrari, *Augustine's Cosmography*, «Augustinian Studies», 27/2 (1996), pp. 129–177: 135–143, l'espressione impiegata da Agostino può essere intesa correttamente solo alla luce della concezione "cosmografica" che presuppone: «The above problem vanishes when one realizes that Augustine was *not* thinking of a global earth, but rather of an immense disk–shaped one (consisting of the four elements) covered by a comparably immense dome–shaped sky, or visible heaven. These two bodies, as Augustine has said in the many places above, are the two greatest bodies in the universe».

20. Una breve trattazione a questo riguardo si può trovare in Pelland, *Cinq études*, p. 35.

1: si tratta dell'affermazione che gli esegeti cristiani contrapponevano comunemente ai sostenitori di una materia eterna e ingenerata. Agostino aveva fatto ricorso a questa spiegazione nel *De Genesi contra Manichaeos* per replicare piuttosto sbrigativamente all'obiezione dei manichei, ed è precisamente ciò che accade anche nel paragrafo 11 del *De Genesi ad litteram imperfectus*; in quest'occasione, tuttavia, Agostino suggerisce una seconda interpretazione, che egli giudica preferibile (la formula *an sic melius intellegitur* non rappresenta a mio giudizio un semplice artificio retorico per introdurre un'ulteriore spiegazione del testo, ma esprime una preferenza effettiva da parte dell'autore). Tali considerazioni portano a pensare che questa prima esegesi di *Gen.* 1, 2^a non debba necessariamente manifestare una connessione con una specifica interpretazione di *Gen.* 1, 1[21].

La seconda esegesi del testo di *Gen.* 1, 2^a (e 1, 2^b) prevede che in tale versetto venga descritta la condizione originaria della materia informe e caotica delle realtà corporee, già designata in *Gen.* 1, 1 con la locuzione *caelum et terram*. Tale connessione tra i primi due versetti corrisponde precisamente a quella che Agostino aveva stabilito nel *De Genesi contra Manichaeos*.

3. Gn. litt. imp., IV, *12, p. 466,5–21*

> *Et tenebrae erant super abyssum*. Utrum subter abyssus erat et supra tenebrae, quasi iam loca distincta essent? An quoniam materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam chaos Graece dicitur, ideo dictum est: *tenebrae erant super abyssum*, quia lux non erat? [...] Quapropter haec materies, quae consequenti operatione dei in rerum formas ordinata distinguitur, appellata est terra invisibilis et inconposita et profunditas carens luce: quae appellata est superius nomine caeli et terrae veluti semen, ut iam dictum est, caeli et terrae, si tamen non caelum et terram dicendo universitatem

21. Volendo tuttavia far rientrare questa spiegazione nel contesto di un'interpretazione unitaria dei primi due versetti, bisognerebbe procedere nei termini seguenti. La locuzione *terra invisibilis et incomposita* dovrebbe essere compresa necessariamente in riferimento alla materia informe dei corpi, come Agostino fa sistematicamente nelle sue opere. Anche la *terra* di *Gen.* 1, 1, di conseguenza, andrebbe intesa in ugual maniera. A questo punto, ci si troverebbe di fronte a due possibili interpretazioni del termine *caelum*, che potrebbe designare o la creatura spirituale o la materia informe delle realtà spirituali. Entrambe le interpretazioni di *Gen.* 1, 1, però, non sembrano rientrare tra quelle precedentemente menzionate da Agostino.

> prius proponere voluit, ut postea insinuata materie mundi partes exequeretur[22].
>
> *E le tenebre erano sopra l'abisso* (*Gen.* 1, 2[b]). L'abisso si trovava forse in una posizione inferiore e le tenebre in una posizione superiore, quasi che già esistessero dei luoghi distinti? O forse, giacché viene descritta la condizione ancora caotica della materia, che in greco viene detta anche "chaos", è stato detto: *Le tenebre erano sopra l'abisso*, poiché la luce non esisteva? [...] Perciò questa materia, che, ordinata nelle forme delle cose, viene distinta dalla successiva azione di Dio, è stata chiamata "terra invisibile e inordinata" e "profondità priva di luce": essa in precedenza è stata chiamata con il nome di "cielo e terra", come una sorta di seme, come già è stato detto, del cielo e della terra; sempre che, dicendo "cielo e terra", la Scrittura non abbia voluto prima presentare l'intera creazione, per poi passare in rassegna, una volta evocata la materia, le parti del mondo.

Nel paragrafo 12, viene preso in considerazione il testo di *Gen.* 1, 2[b], già in parte commentato nella discussione svolta nel paragrafo precedente. Nella parte iniziale del testo, Agostino intende mostrare come la presenza delle tenebre al di sopra dell'abisso non possa essere concepita nei termini di una superiorità di tipo spaziale. Quest'ultima, infatti, può darsi solo nel caso in cui vi siano due o più realtà definite, che occupino dei luoghi distinti. Nel caso delle tenebre e dell'abisso, tuttavia, tale condizione non può essere soddisfatta: tenebre e abisso, in altre parole, non possono essere intesi come delle realtà formate e dotate di una natura positivamente determinata. Ciò è provato da Agostino, come già nel *De Genesi contra Manichaeos*[23], a partire dalla considerazione dello statuto delle tenebre (il significato del termine "abisso" era già stato precisato nel paragrafo 11). Con il termine *tenebre*, infatti, non viene designata la presenza di una *res*, quanto piuttosto l'assenza di un'altra realtà, ossia della luce[24], che se fosse esistita avrebbe ricevuto indubitabilmente una collocazione spaziale superiore rispetto a quella delle altre.

22. Accolgo nel testo latino le indicazioni di Gorman, *The Text*, p. 73, scrivendo al p. 466, l. 5 *abyssum* in luogo di *faciem abyssi*, e preferendo alla grafia in caratteri greci del sostantivo *chaos* (p. 466, l. 8) quella in caratteri latini.

23. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, IV, 7.

24. Tale assunto verrà ripreso e sviluppato nel corso dell'opera: cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, V, 23–24.

Scartata l'ipotesi di una comprensione immediata e concreta delle tenebre e dell'abisso, non resta che intendere i due termini come un'ulteriore indicazione della materia informe, che per la sua natura caotica viene accostata come nel *De Genesi contra Manichaeos* al concetto di "chaos"[25]. Alla luce di tale interpretazione, Agostino torna a considerare il quadro più generale dell'esegesi di *Gen.* I, $1–2^{b}$ precisandone il contenuto nei termini seguenti.

Il primo versetto della *Genesi* si presta a una duplice spiegazione: nello specifico, la locuzione *caelum et terram* può essere intesa o come una menzione preliminare delle realtà di cui nel seguito del racconto verrà narrata nel dettaglio la formazione (è l'ipotesi A, enunciata nel paragrafo 9)[26], o in riferimento alla materia informe delle cose, che come un seme del cosmo contiene potenzialmente il cielo e la terra (è l'ipotesi B, enunciata nel paragrafo 10).

A quest'ultima interpretazione si connette l'esegesi di *Gen.* I, $2^{a–b}$ che Agostino sembra prediligere, secondo cui le locuzioni *terra invisibilis et incomposita* e *tenebrae super abyssum* andrebbero intese come indicazioni della materia informe delle realtà corporee. A partire da queste indicazioni sembra dunque delinearsi il medesimo quadro esegetico del *De Genesi contra Manichaeos*, il quale prevedeva una comprensione unitaria di *Gen.* I, $1–2^{c}$ in rapporto alla nozione di materia informe. Tale analogia viene ulteriormente corroborata dal commento a *Gen.* I, 2^{c}.

4. Gn. litt. imp., IV, *13, pp. 466,22–467,16*

> *Et spiritus dei superferebatur super aquam*. [. . .] Cur igitur non dictum est, quod aquam deus fecerit? An rursus eandem materiam, quam vel caeli et terrae vel terrae invisibilis et inconpositae atque abyssi nomine nuncupaverat, etiam aquam voluit appellare? Cur enim non et aqua appellaretur, si terra potuit, cum adhuc neque aqua distincta atque formata neque terra esset neque aliquid aliud? Sed primo fortasse caelum et terra appellata est, secundo terra inconposita et abyssus carens luce, tertio aqua non incongrue: ut primo nomine ipsius universitatis, propter quam facta est materies de omnino nihilo, id est caeli et terrae materies vocaretur; secundo terrae inconpositae atque abyssi nomine insinuaretur informitas, quia inter omnia elementa terra est informior et minus praelucens quam cetera; tertio

25. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 9.

26. Tale esegesi era già stata enunciata in: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, III, 4.

aquae nomine significaretur materies subiecta operi artificis; aqua enim mobilior est quam terra. Et ideo propter operandi facilitatem et motum faciliorem subiecta materies artifici aqua magis vocanda erat quam terra.

E lo spirito di Dio si portava sopra l'acqua (*Gen.* 1, 2^{c}). [...] Perché quindi non è stato detto che Dio ha fatto l'acqua? O forse la Scrittura ha voluto chiamare anche "acqua" nuovamente quella stessa materia, che aveva designato con il nome di "cielo e terra", "terra invisibile e inordinata" e "abisso"? Perché infatti non avrebbe potuto essere chiamata anche "acqua", se ha potuto esser chiamata "terra", dal momento che l'acqua non era stata ancora distinta e formata, e che non lo era stata né la terra né nessun'altra realtà? Forse, però, è stata chiamata in un primo momento "cielo e terra", in un secondo "terra inordinata" e "abisso" privo di luce, in un terzo "acqua", in modo non inappropriato. In un primo momento la materia verrebbe chiamata con il nome di quella stessa totalità in vista della quale è stata fatta a partire dal nulla assoluto, cioè materia[27] del cielo e della terra; in un secondo momento con il nome di "terra inordinata" e di "abisso" verrebbe suggerita la sua condizione di informità, poiché tra tutti gli elementi la terra è quello più informe e meno luminoso rispetto ai rimanenti; in un terzo momento, con il nome di "acqua" verrebbe significata la materia soggetta all'opera dell'Artefice; l'acqua, infatti, è più mobile della terra e perciò, per la facilità di lavorazione e per la maggior facilità di movimento, la materia soggetta all'Artefice doveva essere chiamata "acqua" piuttosto che "terra".

Il testo di *Gen.* 1, 2^{c} rappresenta in un certo senso l'ultimo tassello che consente ad Agostino di definire compiutamente la propria spiegazione del mosaico dei primi due versetti. Come per la porzione di testo precedente, l'esegesi vera e propria delle parole della Scrittura viene introdotta dalla breve replica a un'obiezione, posta, come sappiamo, dai manichei[28]. Il fatto che la Scrittura impieghi il termine *aqua* senza aver precedentemente narrato la creazione dell'omonimo elemento non significa che stia parlando di una realtà

27. Alexanderson, *Adnotationes criticae*, pp. 129–130 ritiene preferibile la lezione *nomine* in luogo di *materies* (p. 467, l. 5). Accogliendo questa proposta, la traduzione diverrebbe: «In un primo momento la materia verrebbe chiamata con il nome di quella stessa totalità in vista della quale è stata fatta a partire dal nulla assoluto, cioè *con il nome* di "cielo e della terra"».

28. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 9.

increata, e dunque coeterna a Dio. Altri testi della Scrittura — in questo caso specifico, Agostino si appoggia su *Rm.* II, 36[29] — attestano infatti che tutte le cose traggono il proprio essere e la propria sussistenza unicamente dall'azione divina. Il richiamo all'autorità della Scrittura rappresenta dunque il primo passo dell'argomentazione, che consente ad Agostino di confutare una scorretta interpretazione del testo.

La seconda parte del ragionamento agostiniano intende invece rendere ragione dell'apparente omissione della creazione dell'acqua dalla lettera del testo[30]. Il motivo per cui la Scrittura può impiegare il

29. Sull'impiego agostiniano di tale versetto, cfr. O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 479–485.

30. Come vedremo, in realtà Agostino non ritiene che vi sia un'omissione nel racconto scritturistico, e individua la menzione della creazione dell'elemento acquatico nel testo di *Gen.* I, 9: come infatti precisa nel brano citato (e come già in *Gn. adv. Man.*, I, v, 9), egli giudica contraddittorio intendere i termini *terra* e *aqua* in riferimento agli omonimi elementi corporei in una fase che ancora precede la formazione e la distinzione delle singole realtà. Gli esegeti che non erano disposti ad ammettere che la Scrittura facesse riferimento alla materia informe dovevano invece spiegare il silenzio della narrazione biblica a proposito della creazione dell'acqua in termini differenti. È il caso ad esempio di Basilius Caesarensis, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de Mendieta und S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1997, (= *Hexaëm.*), I, VII, 6.9, pp. 13,12–18–14,2–11: «Perciò, anche se l'autore non dice nulla sugli elementi — del fuoco, dell'acqua e dell'aria —, sta a te comprendere con la tua mente questo: per prima cosa tutto è stato mescolato a tutto (πρῶτον μὲν ὅτι πάντα ἐν πᾶσι μέμικται); e nella terra tu troverai l'acqua e l'aria e il fuoco: perché dalla pietra si sprigiona il fuoco, e dal ferro, nato anch'esso dalla terra, mediante l'attrito brilla naturalmente la fiamma in abbondanza. [...] In conclusione, se il cielo occupa per natura lo spazio superiore, e la terra quello più basso, poiché i corpi leggeri si portano verso il cielo mentre i pesanti vengono per natura verso la terra, e alto e basso sono fra loro in assoluta opposizione, Mosè, facendo menzione delle cose fra loro estremamente distanti per natura, volle significare implicitamente gli esseri che riempiono lo spazio intermedio fra questi due estremi. Non cercare perciò l'esposizione dettagliata dei singoli elementi, ma intendi le cose taciute per mezzo di quelle chiaramente espresse (Ὥστε μὴ ζήτει τὴν τῶν καθ' ἕκαστον ἐπεξήγησιν, ἀλλὰ τὰ σιωπηθέντα νόει διὰ τῶν δηλωθέντων)» (Trad. Naldini); la spiegazione di Basilio viene fatta propria anche da Ambrosius Mediolanensis, *Exaemeron*, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), I, VI, 20, p. 17,3–11: «In his enim quattuor illa elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt. Elementa autem quattuor, caelum ignis aqua et terra, quae in omnibus mixta sunt, liquide et in terra ignem reperias, qui ex lapidibus et ferro frequenter excutitur, et in caelo, cum sit ignitus et micans fulgentibus stellis

termine *aqua* senza riferirsi all'atto creativo con cui essa è stata posta in essere risiede secondo Agostino nella coincidenza tra tale realtà e quella di cui avevano già parlato i versetti precedenti. Il sostantivo *aqua*, in altre parole, costituisce un'ulteriore indicazione della materia informe, e deve dunque esser compresa in continuità rispetto alle locuzioni *caelum et terram*, *terra invisibilis et incomposita*, *abyssum*. Tali espressioni si coordinano e si completano vicendevolmente nella misura in cui denotano da punti di vista complementari altrettanti caratteri costituitivi della materia

La locuzione *caelum et terram* si riferisce alla materia, fornendo una menzione prolettica della totalità delle realtà che sarebbero derivate a partire da essa; affermando che il cielo e la terra sono stati fatti da Dio, il primo versetto indica inoltre chiaramente che l'essere della materia informe è una conseguenza dell'atto divino, e non rappresenta dunque un dato originario[31].

Le locuzioni *terra invisibilis et incomposita* e *abyssum* denotano invece la mancanza di forma della materia: in particolare, tra le realtà corporee la terra è quella che possiede in misura maggiore i caratteri propri della materia, ossia l'assenza di forma e di luminosità[32].

Con il termine *aqua*, infine, la Scrittura esprime specificamente l'esser sottoposta della materia all'atto di formazione compiuto dall'Artefice divino. A tal fine, è più appropriato riferirsi all'elemento acquatico piuttosto che a quello terrestre; oltre alla maggior facilità di lavorazione (*operandi facilitatem*), carattere già individuato nel *De Genesi contra Manichaeos*[33], il primo elemento possiede

polus, aqua esse possit intellegi, quae vel supra caelum est vel de illo superiore loco in terram largo frequenter imbre demittitur». A questo proposito, cfr. G. Nauroy, *Ambroise de Milan, émule critique de Basile de Césarée. À propos de Genèse 1, 2*, in M.–A. Vannier (éd. par), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern *et al.* 2011, pp. 77–101: 85–90.

31. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, vii, 11.

32. Ivi, I, vii, 12.

33. *Ibid.*; a proposito dell'accostamento agostiniano tra acqua e materia, Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, p. 65, n. 119 rimanda al testo di Philo Alexandrinus, *De providentia*, in Philon d'Alexandrie, *De providentia I et II*, introduction, traduction et notes par M. Hadas–Lebel, Édition du Cerf, Paris 1973, (= *De prov.*), I, 22, pp. 144–146: «Haec [scil. "le nature che compongono il mondo"] Plato a Deo facta fuisse novit; et materiam per se ornatu carentem, in mundo cum ornatu ipso prodiisse; hac enim erant primae causae, unde et mundus fuit. Quoniam et Iudaeorum Legislator Moyses aquam, tenebras, et chaos dixit ante mundum fuisse».

infatti una grado di mobilità superiore (*motum faciliorem*) rispetto al secondo[34].

5. Gn. litt. imp., IV, *14*, *pp. 467,17–468,2*

> Et aer quidem mobilior est quam aqua; aether autem ipso aere mobilior non absurde creditur aut sentitur; sed aeris vel aetheris nomine minus convenienter appellaretur materies. Magis enim haec elementa vim creduntur habere faciendi, terra vero et aqua patiendi. [...] Moveri autem pati est, movere facere. Huc accedit, quod ea, quae terra gignit, aqua inrigantur, ut nasci et profici possint, ita ut prope videatur in haec ipsa nascentia eadem aqua converti.
>
> E l'aria è senza dubbio più mobile dell'acqua; non senza ragione, poi, si crede e si pensa che l'etere sia più mobile dell'aria stessa. Sarebbe però meno appropriato chiamare la materia con il nome di "aria" o di "etere". Si crede infatti che questi elementi possiedono piuttosto la capacità di essere attivi, mentre la terra e l'acqua quella di essere passivi. [...] Essere mossi, però, significa essere passivi, muovere essere attivi. A questo si aggiunge il fatto che gli esseri che la terra genera sono irrigati dall'acqua affinché possano nascere e crescere, in modo tale che sembra quasi che la stessa acqua si trasformi in questi stessi esseri che nascono.

34. Le parole *propter operandi facilitatem et motum faciliorem* vengono comunemente intese dai traduttori in riferimento alla materia: es. Sant'Agostino, *La Genesi I: La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto su la Genesi*, Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Introduzioni generali di A. Di Giovanni, A. Penna, Introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1988 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/1), p. 211: «[...] poiché l'acqua è più mobile della terra e perciò, a causa della facilità di essere lavorata e perché si lascia trasformare più facilmente, la materia sotto le mani del Creatore doveva essere chiamata "acqua" piuttosto che "terra"»; Saint Augustin, *Sur la Genèse*, p. 417: «L'eau est en effet plus mobile que la terre, et c'est pourquoi, à cause de sa plasticité et de sa plus grande mobilité, la matière soumise à l'artisan devait plutôt s'appeler "eau" que "terre"»; *On Genesis: On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, introduction, translation and notes by E. Hill, editor J.E. Rotelle, New York City Press, Hyde Park, New York 2002 (The Works of Saint Augustine, 13), p. 121: «Water, after all, is more mobile then earth, and that is why, because it is easier to work and more readily moved about, the material as subject to the craftsman had to be called water rather than earth». Ciononostante, credo che esse possano essere riferite altrettanto plausibilmente all'acqua. Il senso del passo verrebbe dunque a essere il seguente: in ragione della facilità di lavorazione e della maggior facilità di movimento dell'acqua rispetto alla terra, la materia soggetta all'opera dell'Artefice divino è stata chiamata più appropriatamente "acqua" che "terra".

Il riferimento alla mobilità dell'acqua che si ritrova nelle righe conclusive del paragrafo 13 consentiva ad Agostino di evidenziare come il paragone con l'elemento acquatico risultasse adatto a caratterizzare la materia in rapporto all'azione creatrice; tale considerazione, tuttavia, rimaneva valida solo in misura relativa, e precisamente in rapporto all'elemento terrestre. In linea di principio, tuttavia, esso non permetteva di escludere che il paragone con altri elementi dotati di maggior mobilità potesse rivelarsi più appropriato. La parte iniziale del paragrafo 14 ha dunque il compito di mostrare come l'elemento acquatico risulti non relativamente, ma in assoluto il più adatto a esprimere l'attitudine con cui la materia formata dall'artefice divino si presta ad assumere le forme specifiche delle cose.

Agostino, infatti, comincia con il mostrare come la mobilità sia un carattere comune ai quattro elementi, ma da essi posseduto in misura differente: l'acqua, ad esempio, possiede una mobilità maggiore rispetto alla terra, ma inferiore se paragonata a quella dell'aria e, ancor più, a quella del fuoco. Stando così le cose, non risulta immediatamente chiaro perché la Scrittura non abbia menzionato questi ultimi elementi per esprimere la mobilità della materia.

Il carattere della mobilità, tuttavia, non caratterizza i quattro elementi nel medesimo senso. L'elemento igneo e quello aereo svolgono infatti una funzione attiva in rapporto al prodursi del movimento, mentre quello acquatico e terrestre possiedono un'attitudine più propriamente passiva[35]: ciò è provato da Agostino in rapporto ai due elementi intermedi, considerando il caso in cui l'acqua risulta mossa dal vento[36]. Si potrebbe dunque parlare di "motilità" nel caso di fuoco e aria, e di "mobilità" invece in quello di acqua e terra[37]. La mobilità dell'acqua, in ultima analisi, risulta affine a quella della materia nella misura in cui quest'ultima si caratterizza come una disposizione pas-

35. Torneremo più avanti ad approfondire l'opposizione tra elementi attivi e passivi, determinatasi in modo sistematico nell'ambito della dottrina stoica: su questo testo di Agostino, cfr. Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, p. 65, n. 120. Sulla dottrina agostiniana degli elementi, cfr. M. Baltes, *Elementum*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 767–775.

36. Con il termine "vento", infatti, si indica l'aria una volta che essa sia stata posta in movimento (*aer motus*): tale espressione, in una certa misura, sembrerebbe lasciar intendere che i due elementi intermedi si prestino a una duplice caratterizzazione, passiva rispetto all'elemento superiore e attiva rispetto a quello inferiore. Agostino, tuttavia, non chiarisce ulteriormente questo concetto.

37. Come propone Ferrari, *Augustine's Cosmography*, pp. 150–151.

siva alla modificazione, che sul piano dell'azione va di pari passo e si traduce nella *facilitas operandi* di cui Agostino ha parlato al termine del paragrafo 13.

Vi è infine un'ultima ragione per cui la scelta della Scrittura non avrebbe potuto che ricadere sul termine *aqua*: analogamente alla materia, per la sua mobilità e per la sua capacità di accogliere le forme delle realtà corporee (*propter mobilitatem et conversionem in quaequae nascentia corpora*) l'acqua svolge un ruolo costitutivo nella nascita e nello sviluppo (*nasci et profici*)[38] degli esseri viventi che si generano dalla terra, al punto da dare l'impressione di trasformarsi in essi[39]: a differenza di quanto avviene per l'elemento aereo, nell'elemento acquatico il carattere della mobilità (*mobilitas*) si combina dunque in ultima analisi con la capacità di trasformazione (*conversio*) nelle realtà corporee[40].

Le ultime righe del paragrafo 14 servono ad Agostino per operare una breve sintesi della poliedrica caratterizzazione della materia desumibile dai primi due versetti della Scrittura: la locuzione *caelum et terram* indica la capacità della materia di assumere le forme del cielo e della terra, l'espressione *terra invisibilis et incomposita* il suo essere informe e la sua profondità priva di luce — in riferimento evidentemente a *Gen.* 1, 2^{b} — il sostantivo *aqua* il suo carattere cedevole in rapporto all'azione del Creatore.

6. Gn. litt. imp., IV, *15, p. 468,13–27*

> In hac igitur materiae significatione prius insinuatus est finis eius, id est propter quid facta sit; secundo ipsa informitas, tertio servitus

38. Alexanderson, *Adnotationes criticae*, pp. 130–131 giudica più corretta la lezione *nasci et perfici* (p. 467, l. 27), che si ritrova nell'edizione Maurina.

39. Tale considerazione era già stata proposta in: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VII, 12, e verrà ripresa, ad esempio, in: Augustinus, *Gn. litt.*, V, VII, 20.

40. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, IV, 14, p. 468,2–6: «Quocirca congruentius aquae nomine appellaretur materies, cum subdita operi artificis insinuaretur propter mobilitatem et conversionem in quaeque nascentia corpora, quam nomine aeris, in quo sola mobilitas posset animadverti, cetera vero, quibus materia expressius significaretur, defuissent [...]». Anche in questo caso, contrariamente alla maggior parte dei traduttori, ritengo che le parole *propter mobilitatem et conversionem in quaeque nascentia corpora* possano essere coerentemente intese in rapporto all'elemento acquatico, e non alla materia. La completa sottomissione della materia all'agire divino, in altre parole, verrebbe opportunamente suggerita con il termine "acqua" in virtù della mobilità e della capacità di trasformazione proprie di questo elemento.

sub artifice atque subiectio. Itaque primo caelum et terra — propter hoc enim facta materies — secundo terra invisibilis et inconposita et tenebrae super abyssum, id est ipsa informitas sine lumine — unde etiam terra invisibilis dicta est — tertio aqua subiecta spiritui ad habitum formasque capiendas. Ideo super aquam ferebatur spiritus dei, ut spiritum operantem, aquam vero unde operaretur intellegamus, id est materiam fabricabilem. Cum enim tria ista dicimus unius rei nomina, materia mundi, materia informis, materia fabricabilis, horum primo nomini bene adiungitur caelum et terra, secundo obscuritas, confusio, profunditas, tenebrae, tertio cedendi facilitas, cui iam ad operandum spiritus superfertur artificis.

In questa significazione della materia, quindi, è stato suggerito in primo luogo il suo fine, cioè ciò in vista di cui è stata fatta, in secondo luogo la sua stessa mancanza di forma, in terzo luogo il suo essere assoggettata e sottomessa all'Artefice. Conseguentemente, la materia è stata chiamata in primo luogo "cielo e terra" — è in vista di queste realtà, infatti, che la materia è stata fatta — in secondo luogo "terra invisibile e inordinata" e "tenebre sopra l'abisso", cioè la stessa mancanza di forma priva di luce — per questo è stata detta anche "terra invisibile" — in terzo luogo "acqua" sottomessa allo spirito per ricevere una disposizione ordinata e delle forme. Per questo lo spirito di Dio si portava sopra l'acqua (cfr. *Gen.* 1, 2^{c}), per farci comprendere lo spirito come la realtà che compie l'opera e l'acqua, invece, come ciò a partire da cui l'opera viene realizzata, ossia come la materia suscettibile di essere plasmata. Quando infatti impieghiamo questi tre nomi in riferimento a un'unica realtà — "materia del mondo", "materia informe", "materia plasmabile" —, si associano opportunamente al primo di questi tre nomi l'espressione "cielo e terra", al secondo i concetti di oscurità, condizione caotica, profondità, tenebre, al terzo l'estrema cedevolezza, sopra cui lo spirito dell'Artefice già si portava per realizzare la propria opera.

Volgendo ancora una volta lo sguardo all'insieme dei primi due versetti, che ai suoi occhi forniscono una *significatio* unitaria della materia informe, Agostino raccoglie ed espone i risultati maturati nel corso della propria riflessione.

La locuzione *caelum et terram* designa la materia a partire dal suo fine, fornendo un'indicazione delle realtà in vista della cui formazione essa è stata fatta. La locuzione *terra incomposita* esprime l'informità della materia, mentre l'attributo *invisibilis* e l'espressione *tenebrae super abyssum* la sua condizione di oscurità. Il termine *aqua*, denota poi la sottomissione della materia all'azione divina e la sua capacità di

assumere una disposizione ordinata (*habitus*)[41] e una forma specifica: il fatto che l'acqua sia sovrastata dallo spirito divino, infine, lascia intendere la passività della materia.

La scansione dei primi due versetti corrisponde in ultima analisi ai tre modi con cui si è soliti caratterizzare l'unica realtà della materia parlando di "materia del mondo" (*materia mundi*), "materia informe" (*materia informis*) e "materia plasmabile" (*materia fabricabilis*): la prima espressione evidenzia un parallelismo con la locuzione *caelum et terram*[42], alla seconda possono invece essere ricondotti i concetti di *obscuritas, confusio, profunditas, tenebrae*, la terza infine bene esprime la facilità con cui la materia, non opponendo resistenza all'azione divina, si presta con "arrendevolezza" a essere plasmata dando origine alle diverse realtà del mondo[43].

41. Questo è l'unico luogo in cui il termine *habitus* viene impiegato in riferimento alla formazione della materia. Ho scelto di rendere tale sostantivo con "disposizione ordinata", cercando di mantenere il più possibile la prossimità con l'accezione che il concetto di *habitus* assume, ad esempio, in ambito etico. Il significato di *habitus* riceve invece un'accezione differente nella traduzione di Edmund Hill, che rendendolo "*appearance*" fa riferimento piuttosto all'aspetto esteriore che la materia informe acquisisce al termine della sua formazione: cfr. *On Genesis*, p. 122.

42. Agostino fornisce un'interpretazione combinata e unitaria dei termini *caelum* e *terra*. Di parere contrario Lagouanère, *Temps et Matière*, p. 179: «Par ailleurs, Augustin opère une distinction entre les termes «ciel» et «terre», en considérant que le premier mot désigne les éléments invisibles, et donc la *materia incorporalis*, et le second, les éléments visibles, et donc la *materia corporalis*».

43. Trovo persuasiva la suggestione di Du Roy, *L'intelligence de la foi,* pp. 276–278, secondo cui la caratterizzazione "ternaria" della materia informe sarebbe da intendere come un indice implicito del coinvolgimento dell'intera Trinità nell'azione creatrice, che troverebbe poi un'ulteriore corrispondenza nella struttura ontologica ternaria delle nature formate: «On voit quel acharnement met Augustin à établir ces rapports. Or il est évident que la troisième appellation de la matière est en rapport avec l'Esprit, volonté du Créateur. La seconde est aussi certainement mise en relation avec le rôle du Fils, dont Augustin pense qu'il est la Forme (*species* ou *forma*) et le formateur de toute réalité créée ainsi que la Lumière intelligible. Quant à la première, [...] Augustin essaie de la mettre en rapport avec le Père, lorsqu'il parle de l'universalité (*universitatis*) et de la fin (*finis*) de la création». Tale prospettiva è accolta, pur con qualche riserva, anche da Pelland, *Cinq études*, p. 159, n. 47, e sviluppata più recentemente da G. Heidl, *'Ordinatissimum Dei Munus'. The Trinity in Augustine's* De Fide et Symbolo *2.2*, in M.F. Wiles, E.J. Yarnold (ed. by), *Studia Patristica,* vol. 38: *St Augustine and his Opponents,* Peeters, Leuven 2001, pp. 174–180. Più distante dalle intenzioni di Agostino, ma comunque significativa, mi sembra invece l'indicazione di Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 65–66 (ripresa da Lagouanère, *Temps et Matière*, p. 179, n. 22), secondo cui questa triplice caratterizzazione della materia farebbe da eco alla tripartizione aristotelica tra causa finale, materiale e formale, lasciando invece all'artefice divino la funzione di causa motrice.

7. Gn. litt. imp., IV, *17, pp. 469,22–470,15*

> Potest autem et aliter intellegi, ut spiritum dei vitalem creaturam, qua universus iste visibilis mundus atque omnia corporea continentur et moventur, intellegamus, cui deus omnipotens tribuit vim quandam sibi serviendi ad operandum in his quae gignuntur. Qui spiritus cum sit omni corpore aethereo melior, quia omnem visibilem creaturam omnis creatura invisibilis antecedit, non absurde spiritus dei dicitur. [...] Sed tum potest iste spiritus sic intellegi, si quod dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, tantum de visibili creatura dictum sentiamus, ut super materiam rerum visibilium in exordio fabricationis eorum superferretur invisibilis spiritus, qui tamen etiam ipse creatura esset, id est non deus, sed a deo facta atque instituta natura. Si autem universae creaturae, id est et intellectualis et animalis et corporalis, materia creditur illo aquae vocabulo enuntiata, nullo modo potest hoc loco spiritus dei nisi ille incommutabilis et sanctus intellegi, qui ferebatur super materiam omnium rerum, quas fecit et condidit deus.
>
> Si può però intendere anche diversamente, intendendo lo spirito di Dio come la creatura dotata di vita da cui tutto questo mondo visibile e tutte le realtà corporee vengono contenuti e mossi, creatura a cui Dio onnipotente ha conferito una certa capacità di servirlo e di operare in rapporto a queste realtà che vengono generate. Dal momento che è migliore di qualsiasi corpo di natura eterea — ogni creatura invisibile, infatti, è superiore a ogni creatura visibile — non senza ragione questo spirito è detto "spirito di Dio". [...] Questo spirito, però, può essere inteso in tal modo solo se ciò che è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo la terra* (*Gen.* 1, 1), lo comprendiamo come detto unicamente della creazione visibile, di modo che sopra la materia delle realtà visibili all'inizio della loro produzione si sarebbe portato lo spirito invisibile, benché anch'esso fosse una creatura, cioè non Dio, ma una natura fatta e costituita da Dio. Se invece si ritiene che con il vocabolo "acqua" sia stata espressa la materia dell'intera creazione, cioè sia di quella intellettuale sia di quella animale sia di quella corporea, in nessun modo in questo passo si può intendere lo "spirito di Dio" se non come quello Spirito inalterabile e santo, che si portava sopra la materia di tutte le cose, che Dio ha fatto e fondato.

Diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, l'interpretazione dei primi due versetti non si conclude con la sintesi fornita da Agostino al paragrafo 15; i paragrafi 16–18, infatti, contengono una

nuova e più approfondita interpretazione del testo di *Gen.* 1, 2^{c}. Ciò che spinge Agostino a riconsiderare la parte conclusiva del secondo versetto è l'esigenza di chiarire quale natura debba essere attribuita allo spirito di Dio che in origine, come dice il testo, sovrastava le acque.

Nel paragrafo 16, Agostino riprende e sviluppa alcune considerazioni già presenti nel *De Genesi contra Manichaeos*[44]. Rispondendo implicitamente ai manichei, che deducevano dal movimento dello spirito una sua immanenza in rapporto alle acque, Agostino ricorre all'esempio del moto solare e lunare al di sopra dei corpi terrestri per chiarire come non si debba pensare che le acque potessero contenere lo spirito di Dio. Servendosi di una seconda immagine tratta dall'esperienza comune, e tuttavia non attinta dalla sfera dei corpi, Agostino paragona la superiorità dello spirito sulle acque a quella della volontà dell'artefice rispetto al materiale di costruzione e alle membra del proprio corpo. Quest'esempio si rivela più appropriato rispetto al primo nella misura in cui permette di concepire una superiorità non di tipo spaziale, ma dovuta a una sorta di potenza efficiente e produttiva (*vi quaedam effectoria et fabricatoria*)[45]. Tuttavia, esso rimane in

44. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 8.

45. Su questa espressione, e più in generale sul ragionamento svolto da Agostino in questi paragrafi, ha recentemente attirato l'attenzione Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 160–166, ipotizzando un influsso della "teologia della creazione" di Gregorio di Nissa sull'esegesi del *De Genesi ad litteram imperfectus*. La locuzione *vis effectoria et fabricatoria*, in cui risuonerebbe l'eco della dottrina della potenza divina che Gregorio concepisce in contrapposizione alla nozione aristotelica di δύναμις, potrebbe essere il corrispettivo latino del greco δύναμις ἐνεργητική: Gregorius Nyssenus, *In Hexaemeron,* H.R. Drobner (ed.), Brill, Leiden–Boston 2009, (= *Hex.* 7), p. 15,19–21: «La sua sapiente volontà, infatti, si manifestò con la potenza dell'attuare e la sua potenza creatrice (ἡ ἐνεργητικὴ αὐτοῦ δύναμις) fu attuata nella sua sapiente volontà» (Trad. Moreschini). La problematica che Agostino si trova ad affrontare, quella cioè di proporre un'analogia capace di descrivere, seppur impropriamente, la superiorità dello spirito divino sulle acque, mi sembra tuttavia piuttosto lontana da quella fronteggiata da Gregorio: questi, infatti, rinviene nell'identità tra sapienza, volontà e potenza divine la chiave per rendere ragione della possibilità che la "corporeità materiale", realtà visibile e dotata di quantità, determinazione e grandezza, derivi da Dio, la cui natura è invece del tutto priva di tali caratteristiche. Non credo in definitiva che vi siano i requisiti sufficienti per stabilire una corrispondenza tra le affermazioni agostiniane e la complessa teoria sistematicamente elaborata da Gregorio: a proposito di quest'ultima, cfr. M. Alexandre, *L'exégèse de Gen 1,1–2a dans l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches au problème de la matière*, in H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (hrsg. von), *Gregor von Nyssa und die Philoso-*

ultima analisi inadeguato a far comprendere in che modo lo spirito di Dio si portasse al di sopra della materia del mondo (*materia mundi*) a lui sottoposta[46]. A patto di intendere lo "spirito di Dio" come lo Spirito Santo, si può comunque tentare di far fronte ai limiti della propria comprensione riconoscendo l'irriducibile superiorità di Dio, secondo le parole di *Sir.* 43, 30(33).

In un primo senso, dunque, lo "spirito di Dio" può essere identificato con lo Spirito Santo, terza persona della Trinità divina. Nel paragrafo 17, Agostino mostra come quella "teologica"[47] non sia però l'unica comprensione possibile della formula impiegata dalla Scrittura. L'espressione "spirito di Dio" potrebbe essere intesa non in riferimento al Creatore, ma a una creatura spirituale capace di donar vita all'intero mondo visibile, contenendolo e muovendolo in virtù dell'azione con cui, per la potenza ricevuta da Dio, opera in rapporto alle realtà che si generano[48]. Trattandosi di una natura spirituale, e

phie, Brill, Leiden 1976, pp. 159–192: 161–164; Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 411–418; C. Arruzza, *La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 215–223.

46. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, IV, 16, p. 469,5–16: «Item cavendum est, ne quasi locorum spatiis dei spiritum superferri materiae putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud cui superfertur efficiatur et fabricetur, sicut superfertur voluntas artificis ligno vel cuique rei subiectae ad operandum vel ipsis etiam membris corporis sui, quae ad operandum movet. Et haec similitudo cum iam sit omni corpore excellentior parva est tamen et prope nihil ad intellegendam superlationem spiritus dei subiecta sibi ad operandum mundi materia; sed non invenimus evidentiorem similitudinem et propinquiorem rei de qua loquimur in his rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt».

47. Secondo la definizione di A. Solignac, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1–3 chez saint Augustin*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse,* Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 153–171: 158.

48. Seguendo un'interpretazione diffusa in ambito patristico a partire da Teofilo di Antiochia (*Ad Autolycum*, in *Tatiani Oratio ad Graecos, Theophilii Antiocheni Ad Autolycum*, edited by M. Marcovich, De Gruyter, Berlin–New York 1995, (= *Ad Autol.*), II, 13, Agostino suggerisce la possibilità di identificare lo "spirito di Dio" di *Gen.* 1, 2^{c} con l'anima del mondo, caratterizzata a sua volta mediante una sintesi di elementi platonici e stoici: a tal proposito, cfr. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, Descelée De Brouwer, Paris 1945, p. 414; Pelland, *Cinq études*, pp. 37–39; P. Nautin, *Genèse 1, 1–2, de Justin à Origène*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 61–94: 77–78; A. Tarabochia Canavero, *Esegesi biblica e cosmologia.*

dunque superiore a qualsiasi realtà corporea, la Scrittura avrebbe specificato opportunamente che questo spirito è "di Dio"; tale specificazione esprimerebbe dunque non la divinità di tale spirito, ma la sua dipendenza dal Creatore divino, che come attesta la Scrittura in *Sal.* 24[23], 1 e *Sap.* 11, 26, caratterizza in senso più ampio la totalità delle realtà create.

Nel paragrafo 18, infine, Agostino enuncia una terza possibile interpretazione, che, come la precedente, individua il referente dell'espressione "spirito di Dio" nell'ambito delle realtà create. Con queste parole, la Scrittura avrebbe potuto indicare l'elemento aereo, così da fornire nell'ambito ristretto dei primi due versetti una menzione completa dei quattro elementi costitutivi del mondo visibile: del fuoco — in questo contesto, infatti, il termine *caelum* è da intendersi in rapporto alla regione superiore e infuocata dell'atmosfera — e della terra in *Gen.* 1, 1–2[a], dell'aria e dell'acqua in *Gen.* 1, 2[c49]. Come abbiamo visto in precedenza, Agostino ritiene che la formazione degli elementi corporei sia narrata dalla Scrittura nel corso dei sei giorni; sulla base di tale premessa, egli precisa che l'unico modo per poter individuare nei primi versetti una menzione dei quattro elementi consiste nel considerare questi ultimi come ancora

Note sull'interpretazione patristica e medievale di Gn. 1, 2, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 25–35; 48–62 (in particolare 57–59 sul *De Genesi ad litteram imperfectus*); Alexandre, *Le commencement*, p. 84. Più recentemente, M. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (3). Années 393–394*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques», 51 (2005), pp. 21–65: 26–29 ha ipotizzato che, menzionando quest'esegesi — da cui prenderà in un certo qual modo le distanze in: Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 44), (= *Simpl.*), II, 1, 5 —, Agostino farebbe implicitamente riferimento all'esegesi esposta da Vittorino di Petovio nella sua opera *De fabrica mundi*.

49. Tale esegesi, che risale probabilmente a Philo Alexandrinus, *De gigantibus*, P. Wenland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897, (= *De gig.*), 22, è tipica della scuola antiochena, e viene ricordata, pur senza una piena adesione, da Tertullianus, *Adv. Herm.*, XXXII; Basilius, *Hexaëm.*, II, VI, 1; Ambrosius, *Hexam.*, I, VIII, 29: cfr. Pelland, *Cinq études*, p. 39, n. 49; Tarabochia Canavero, *Esegesi biblica*, pp. 26–27; Alexandre, *Le commencement*, pp. 83–84. In Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei libri I–X*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 47), VIII, 2, Agostino attribuisce questa interpretazione dei primi versetti della *Genesi* nientemeno che a Platone, sulla scorta di una tradizione che rimonta a: Philo Alexandrinus, *De aeternitate mundi*, L. Cohn, S. Reiter (edd.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1915, (= *De aet. mund.*), 4; Iustinus, *Apologia,* in Saint Justin, *Apologie pour les chretiens*, Edition et traduction par Ch. Munir, Editions Universitaires, Fribourg 1995, (= *Apol.*), lix, 3.

confusi, e tuttavia già prefigurati, nella materia informe descritta in *Gen.* 1, 2[50].

Nei paragrafi 17 e 18, Agostino non si limita a enunciare le diverse interpretazioni di *Gen.* 1, 2[c], ma fornisce alcune preziose indicazioni circa il modo in cui esse possono essere intese nel contesto complessivo dell'esegesi dei primi due versetti. La seconda interpretazione, che vede nello "spirito di Dio" un'indicazione dell'anima del mondo, non può che conciliarsi con un'esegesi che intenda *Gen.* 1, 1 in rapporto all'ambito della creazione corporea. È plausibile che Agostino abbia in mente l'esegesi che riferisce complessivamente *Gen.* 1, 1–2[c] alla materia informe corporea, o quella secondo cui la locuzione *caelum et terram* rappresenterebbe una menzione preliminare delle nature corporee[51]; meno probabile che vi sia un riferimento all'esegesi logicamente ammissibile, ma non menzionata nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, secondo cui *caelum* e *terra* indicherebbero rispettivamente la natura spirituale formata e la materia informe corporea.

La terza interpretazione, che vede nello "spirito di Dio" una prefigurazione dell'elemento aereo, è possibile solo a patto di intendere *Gen.* 1, 1–2 in riferimento alla materia informe corporea. La prima interpretazione, infine, secondo la quale con "spirito di Dio" la Scrittura indicherebbe lo Spirito Santo, è necessaria qualora il termine *aqua* significhi la materia dell'intera creazione, considerata nei diversi ambiti di cui si compone: intellettuale, psichico e corporeo[52]; in linea teorica non vi sono tuttavia ostacoli affinché essa possa combinarsi anche con un'esegesi che veda significata nei primi versetti unicamente la materia delle realtà corporee.

50. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, iv, 18, p. 470,16–22: «Tertia opinio de hoc spiritu oriri potest, ut credatur spiritus nomine aeris elementum enuntiatum, ut ita quattuor elementa insinuata sint, quibus mundus iste visibilis surgit: caelum scilicet et terra et aqua et aer, non quia iam erant distincta et ornata, sed quia in illius materiae quamvis informi confusione tamen exortura praesignabantur: quae informis confusio tenebrarum et abyssi nomine commendata est».

51. Cfr. Ivi, iv, 12.

52. Agostino non interpreta mai in questi esatti termini né il sostantivo *aqua* né le varie locuzioni che compaiono nei primi due versetti. Nelle occasioni in cui al concetto di materia viene attribuita un'estensione eccedente l'ambito delle realtà corporee, ciò avviene alla luce del binomio "spirituale" — "corporeo".

2.2. Ripartizione della materia e formazione degli elementi corporei

8. Gn. litt. imp., VIII, *29*, *pp. 479,7–480,4*

Et dixit deus: fiat firmamentum in medio aquae et sit dividens inter aquam et aquam. Et sic est factum. Et fecit deus firmamentum et divisit inter aquam quae erat sub firmamento et aquam quae erat supra firmamentum. Utrum aquae tales sunt supra firmamentum, quales sub firmamento istae visibiles? An, quia illam aquam videtur significare, supra quam spiritus ferebatur et eam intellegebamus esse ipsam mundi materiam, haec etiam hoc loco firmamento interposito discreta credenda est, ut inferior sit materia corporalis, superior animalis? Hoc enim firmamentum dicit, quod caelum postea vocat. Caelesti autem corpore nihil est in corporibus melius. Alia quippe corpora caelestia, alia terrestria et utique caelestia meliora: quorum naturam quidquid transit nescio quemadmodum iam corpus possit vocari; sed est fortasse vis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus veritasque cognoscitur: quae natura quia formabilis est virtute atque prudentia, cuius vigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet, recte aqua divinitus appellata est non locorum spatio sed merito naturae incorporeae caeli corporei ambitum excedens. Et quoniam caelum firmamentum vocavit, non absurde intellegitur quidquid infra aethereum caelum est, in quo pacata et firma sunt omnia, mutabilius esse et dissolubilius. Quod genus corporalis materiae ante acceptam speciem distinctionemque formarum, aqua sub firmamento nominata est[53].

E Dio disse: «Sia fatto il firmamento nel mezzo dell'acqua, e divida l'acqua dall'acqua». E così avvenne. E Dio fece il firmamento e divise l'acqua che era sotto al firmamento dall'acqua che era sopra al firmamento» (*Gen.*

53. Nel testo citato ho accolto l'indicazione di GORMAN, *The Text*, p. 73, che propone di leggere *aquam* in luogo di *inter aquam*. 479, l. 10); e le indicazioni di M. MARIN, *Le acque sotto il firmamento e le acque sopra il firmamento. Una nota su 8.29 p. 230*, in «De Genesi contra Manichaeos», «De Genesi ad litteram liber imperfectus» *di Agostino di Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, VIII)*, Edizioni «Augustinus», Palermo 1992, pp. 144–146; ALEXANDERSON, *Adnotationes criticae*, p. 133, che propongono di leggere *aqua* in luogo di *a qua* (p. 479, l. 27). Più problematico è invece il caso della lezione *quae natura* (p. 479, l. 22), introdotta per ragioni sintattiche da Zycha e dai Maurini ma non supportata dalla tradizione manoscritta, in cui si legge *quam naturam*, come notano GORMAN, *The Text*, p. 73; ALEXANDERSON, *Adnotationes criticae*, p. 133.

> 1, 6–7). Le acque sono tali sopra al firmamento, quali sotto al firmamento sono queste acque visibili? O forse, poiché sembra che il testo significhi quell'acqua sopra a cui si portava lo spirito, e poiché intendevamo quest'ultima come la stessa materia del mondo, si deve credere anche che in questo passo essa è stata divisa per l'interposizione del firmamento, in modo che l'acqua inferiore sia la materia corporea e quella superiore la materia animale? La Scrittura, infatti, dice "firmamento" ciò che in seguito chiama "cielo". Tra i corpi, però, non vi è nulla di migliore di un corpo celeste. Una cosa, infatti, sono i corpi celesti, un'altra quelli terrestri, e quelli celesti sono senz'altro migliori: tutto ciò che è superiore alla loro natura non so in che modo possa essere ancora chiamato "corpo". Forse però si tratta di una certa potenza sottomessa alla ragione, ragione con cui si conoscono Dio e la verità; tale natura, poiché può ricevere una forma per mezzo della virtù, e specialmente della prudenza, dal cui vigore il suo fluire viene frenato e arginato, fatto per cui essa sembra essere, per così dire, materiale, è stata giustamente chiamata dalla Scrittura divina "acqua", un'acqua che eccede l'ambito del cielo corporeo non per la sua estensione nello spazio, ma grazie alla sua natura incorporea. E, giacché la Scrittura ha chiamato il firmamento "cielo", non senza ragione si comprende che tutto ciò che si trova al di sotto del cielo etereo, nel quale ogni cosa è in quiete e stabile, possiede una natura maggiormente mutabile e corruttibile. A questo genere di materia corporea, prima che ricevesse una forma specifica e la distinzione delle forme, è stato dato il nome di "acqua sotto al firmamento".

Al termine di un'ampia sezione dedicata all'interpretazione della formazione della luce e delle opere compiute nel corso del primo giorno[54], con il paragrafo 29 ha inizio la trattazione relativa alla narrazione del secondo giorno della creazione. Il commento del testo di *Gen.* 1, 6–7 si apre con una questione, che concerne la possibilità di attribuire alle acque superiori la medesima natura corporea propria di quelle inferiori, a noi visibili.

Quest'ipotesi, tuttavia, non si concilierebbe con l'interpretazione del termine *aqua* precedentemente data in occasione del commento a *Gen.* 1, 2^{c}: dal momento che quest'ultimo era stato inteso come un'indicazione della "materia del mondo" — espressione che, a rigor di termini, sembrerebbe potersi riferire solamente alla materia

54. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, v, 19–vii, 28, dove Agostino commenta il testo di *Gen.* 1, 3–5.

corporea —, si potrebbe concepire la separazione delle acque per l'interposizione del firmamento come la divisione tra due diverse specie di materia, quella corporea identificabile con le acque inferiori e quella "animale" identificabile con le acque superiori.

Tale interpretazione viene giustificata da Agostino a partire da una breve considerazione sulla natura del firmamento[55]. Quest'ultimo, infatti, è da intendersi come la medesima realtà che la Scrittura nel seguito della narrazione chiama "cielo" (*Gen.* I, 8), e rappresenta dunque tanto per la sua collocazione spaziale quanto per la sua costituzione fisica la migliore tra le realtà corporee. Ciò significa — conclude Agostino — che non è possibile immaginare che la Scrittura si riferisca a una realtà corporea collocata al di sopra della natura celeste.

Avendo quindi escluso che le acque superiori siano dotate di corporeità, Agostino suggerisce che esse possano essere intese come una potenza sottomessa alla ragione[56], che si presta a essere descritta come una realtà "materiale" nella misura in cui è caratterizzata da un continuo fluire (*fluitatio*) ed è suscettibile di ricevere una forma per mezzo della virtù, e in particolare della prudenza, che a tale fluire pone un freno. Alla luce di queste caratteristiche, essa è stata opportunamente designata con il termine *aqua*, elemento sui cui tratti peculiari Agostino si era già soffermato in occasione del commento a *Gen.* I, 2[c], e come acqua "superiore" al firmamento, espressione da intendere naturalmente sul piano ontologico e non su quello della collocazione spaziale.

Tutte le realtà che invece si trovano al di sotto del "firmamento" celeste, regione caratterizzata dalla quiete e dalla stabilità[57], possie-

55. La cui creazione effettiva secondo Agostino è verosimilmente narrata in *Gen.* I, 7, come si evince da: Augustinus, *Gn. litt. imp.*, IX, 31, p. 481,6–9: «Cum autem additum est: *et fecit deus firmamentum et divisit inter aquam quae erat sub firmamento et aquam quae erat supra firmamentum*, ipsa operatio in illa materia, ut corpus caeli fieret, significatur? ».

56. Nell'intendere le parole *vis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus veritasque cognoscitur* mi discosto dalla sintesi di Pelland, *Cinq études*, p. 117, secondo cui «la matière supérieure animale, soumise à la raison, est capable de connaître Dieu et la vérité». Senz'entrare ancora nel merito dell'identificazione tra *materia animalis* e *vis subiecta rationi*, ritengo che Agostino attribuisca la capacità di conoscere Dio e la verità non a quest'ultima, ma alla *ratio* a cui essa risulta sottoposta.

57. Nel corso dell'opera, Agostino riproporrà tale caratterizzazione del firmamento: Augustinus, *Gn. litt. imp.*, XII, 37, p. 486,11–16: «An quoniam in scripturis et caelos multos legimus et caelum, sicuti in hoc loco cum dicitur caelum et firmamen-

dono un grado maggiore di mutevolezza e corruttibilità. Le acque inferiori, pertanto, indicano la materia corporea ancora sprovvista di forme specifiche reciprocamente distinte.

Il carattere estremamente sintetico del paragrafo 29 ha determinato il sorgere di interpretazioni differenti e notevolmente discordanti sia sull'impianto argomentativo dell'esposizione agostiniana, sia sul rapporto che essa intrattiene con quella per molti versi simile, ma non del tutto identica, sviluppata nel *De Genesi contra Manichaeos*[58].

tum, intellegendum est omnem istam aetheream machinam dici, quae omnia sidera continet, sub qua puri et tranquilli aeris serenitas viget, sub quo item iste aer turbulentus et procellosus agitatur?»; XIV, 45, p. 490,26–27: «Hoc enim nomine firmamenti ipsa tranquillitas et magna pars rerum significari potest». Agostino ha probabilmente in mente le tradizionali considerazioni etimologiche che giustificavano l'impiego del termine *firmamentum* alla luce della *firmitas* celeste: cfr. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, L. Cohn (ed.), Holms, Hidelsheim 1967, (= *De mundi opif.*), VII, 37 (che spiega invece il significato del termine "cielo" (οὐρανός) in riferimento alla natura di limite (ὅρος) e al carattere visibile (ὁρατός) di tale natura); ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homiliae in Genesim*, in ORIGÈNE, *Homelies sur la Genèse*, introduction de H. de Lubac et L. Doutrelau; texte latin, traduction et notes de L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1985, (= *Hom. Gen.*), I, 2; AMBROSIASTER, (Pseudo–Augustini) *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 127*, A. Souter (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1908 (CSEL 50), (= *Quaest. Vet. et Novi Testam.*), 106, 3: a questo proposito, cfr. J. PÉPIN, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression* caelum caeli *dans le livre XII des* Confessions *de s. Augustin*, «Bulletin du Cange», 23 (1953), pp. 185–274: 260, ried. in ID., *Ex Platonicorum Persona*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 41–130; DULAEY, *L'apprentissage de l'exégèse (3)*, pp. 30–31. Considerazioni analoghe sul termine "firmamento" si ritrovano in BASILIUS, *Hexaëm.*, III, VII, 4–5 (che in III, VIII, 1 e VIII, VII, 1 spiega il senso del termine οὐρανός in riferimento alla visibilità del cielo corporeo); AMBROSIUS, *Hexam.*, II, IV, 15–16; V, XXII, 73. In controtendenza rispetto alle precedenti osservazioni, GREGORIUS NYSSENUS, *Hex.* 18, p. 30 afferma che il termine "firmamento" descrive il cielo corporeo in rapporto all'incorporeità delle realtà spirituali, senza riferirsi per questo a una pesantezza e a una solidità che mal si addirebbero alla natura celeste per la sua collocazione al vertice del mondo corporeo; in *Hex.* 20, p. 32, come Agostino, sostiene che tutto ciò che supera il firmamento, chiamato "cielo" (οὐρανός) in quanto "limite" (μεθόριον) del mondo sensibile, è di natura intelligibile. Più in generale, nel *De Genesi ad litteram imperfectus* Agostino fornisce importanti indicazioni circa la natura del firmamento. Il termine *firmamentum* — che secondo la ricostruzione di FERRARI, *Augustine's Cosmography*, p. 164 compare circa 306 volte nelle opere agostiniane, prevalentemente nel significato di "sostegno" o "supporto" — non è di per sé un equivalente di *caelum*, ma dispone di una gamma di accezioni più ampia rispetto a quest'ultimo (cfr. IX, 31). Con l'espressione *firmamentum caeli* la Scrittura potrebbe indicare la parte superiore dell'atmosfera, non coinvolta dalle perturbazioni e dalle turbolenze che caratterizzano quella inferiore ed umida (cfr. XIV, 45).

58. Cfr. AUGUSTINUS, *Gn. adv. Man.*, I, XI, 17.

Jean Pépin, ad esempio, autore di un fondamentale studio sull'esegesi patristica delle acque superiori, ritiene che in entrambi i testi sia esposta la medesima interpretazione e ipotizza che essa sia prossima a quella di Origene, che Agostino avrebbe appreso dalla lettura delle *Omelie sulla Genesi* nella traduzione latina di Rufino. L'equazione origeniana tra acque superiori e potenze angeliche verrebbe tuttavia "deformata" e armonizzata con la dottrina neoplatonica della materia spirituale[59].

Altri studiosi, pur per motivi differenti, evidenziano i limiti di questa impostazione interpretativa. Gilles Pelland, ad esempio, nota come nel *De Genesi ad litteram imperfectus* Agostino attribuisca alla creatura angelica una funzione mediatrice in rapporto alla creazione delle realtà corporee; pertanto, egli giudica improbabile una sua identificazione con le acque superiori, la cui delimitazione, almeno logicamente, presuppone la creazione del firmamento corporeo. Tali acque, piuttosto, andrebbero intese come una rappresentazione dell'anima del mondo, a cui Agostino alluderebbe sulla scorta di quanto già aveva fatto nel libro II del *De Genesi contra Manichaeos*[60].

Martine Dulaey, viceversa, esclude che nel 388 Agostino potesse disporre della traduzione latina delle *Omelie* origeniane e ipotizza che la distinzione tra materia incorporea e corporea sia principalmente desunta dall'Ambrosiaster: le realtà invisibili a cui Agostino allude

59. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1–4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 406–407; Id., *Recherches sur le sens*, pp. 262–263. Questa lettura è sostanzialmente condivisa da Alexandre, *Le commencement*, p. III, e T. Gregory, *Le acque sopra il firmamento:* Genesi *e tradizione esegetica*, in *L'acqua nei secoli altomedievali (Spoleto, 12–17 aprile 2007). Tomo primo,* Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2008, pp. 1–41: 13–19. Anche Manlio Simonetti riscontra su questo punto una continuità tra il *De Genesi contra Manichaeos* e le *Confessiones*: cfr. Sant'Agostino, *Confessioni, Volume V, Libri XII–XIII*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, pp. 219–220.

60. Pelland, *Cinq études*, pp. 116–119. Agostino attribuisce una funzione mediatrice alla creatura angelica in: Augustinus, *Gn. litt. imp.*, VIII, 30; X, 32, mentre fa esplicita menzione dell'anima del mondo commentando il testo di *Gen.* 1, 2^{c}: IV, 17. Pelland ritiene che Agostino pensi all'anima del mondo anche commentando l'espressione *viride agri i pabulum* di *Gen.* 2, 5 (cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, III, 4–IV, 5). All'anima del mondo pensa anche Roland J. Teske: cfr. St. Augustine, *On Genesis. Two Books on Genesis against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, Translated by R.J. Teske, The Catholic University of America Press, Washington 1991 (The Fathers of the Church, 84), p. 165, n. 65.

non sarebbero pertanto gli angeli, ma più probabilmente le idee platoniche[61]. Tale interpretazione verrebbe riproposta nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, dove però Agostino per la prima volta farebbe riferimento alla possibilità di identificare le acque superiori con le potenze angeliche[62].

Per dirimere le principali questioni poste dagli interpreti in rapporto all'esegesi formulata nel paragrafo 29, è necessario innanzitutto interrogarsi sull'articolazione interna al testo. Dato per acquisito che le acque superiori non vengono intese come nature corporee, occorre stabilire quale o quali siano le possibili alternative ermeneutiche prospettate da Agostino, chiedendosi dunque se le indicazioni da lui fornite nel testo diano vita a due ipotesi distinte, o se viceversa esse confluiscano in una rappresentazione unitaria[63]. In altre parole, bisogna chiarire se la nozione di *materia animalis* e la menzione di una *vis subiecta rationi* vengano semplicemente giustapposte o più propriamente fatte coincidere. Nel caso in cui si opti per la seconda soluzione, occorrerebbe precisare in cosa consista la *formabilitas* di cui parla il testo, quale significato abbia in questo contesto il richiamo

61. M. Dulaey, Note complémentaire *"2. La matière informe"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, pp. 511–512: la traduzione delle *Omelie sulla Genesi* di Origene da parte di Rufino sarebbe quasi sicuramente posteriore alla composizione di entrambi i commenti agostiniani. Per le differenti ipotesi di datazione, cfr. D. Weber, *Einleitung*, in Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL, 91), p. 26, n. 67; G. Heidl, *Origen's Influence on the Young Augustine*, Gorgias Press–Notre Dame U.P., Piscataway–Louaize 2003, pp. 78, n. 5.

62. Cfr. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse (3)*, pp. 30–32. Agostino avrebbe conosciuto l'esegesi di Origene tramite Ambrosius, *Hexam.*, II, 4, 17. G. Van Riel, *Augustine's Exegesis of «Heaven and Hearth» in* Conf. *XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 191–228: 204 ipotizza invece un'influenza precoce e diretta delle *Omelie* origeniane.

63. Nel primo caso, l'ipotesi esposta nelle ll. 21–27 — introdotta da Agostino con tono avversativo (l. 21: *sed est fortasse*) — risulterebbe alternativa a quella formulata nelle ll. 12–21, secondo cui la necessità di intendere le acque superiori alla luce del concetto di *materia animalis* deriverebbe dall'impossibilità dell'esistenza di realtà corporee oltre l'ambito circoscritto dal firmamento: questa mi sembra la lettura desumibile dalla ricostruzione di Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse (3)*, pp. 30–32. Nel secondo caso, viceversa, nelle ll. 12–27 Agostino esporrebbe un'interpretazione unitaria della natura delle acque superiori: il contenuto delle ll. 21–27 servirebbe a chiarire il senso dell'espressione *materia animalis* precedentemente impiegata (l. 16), mentre le considerazioni svolte nelle ll. 16–21 avrebbero il compito di accreditare il firmamento (nominato alla l. 15) come limite superiore dell'ambito corporeo.

alla virtù, e perché sia fatta esplicita menzione proprio della virtù della *prudentia*. Il testo del paragrafo 29 non offre elementi sufficienti per risolvere tali quesiti e una risposta, se possibile, deve essere cercata altrove. Un'ipotesi non ancora vagliata in modo sistematico è che essa possa essere rinvenuta almeno in parte nel *De Genesi contra Manichaeos*[64].

Al primo quesito, che concerne la possibilità di fornire una comprensione unitaria delle locuzioni *materia animalis* e *vis subiecta rationi*, ritengo si possa dare una risposta positiva. Vi sono innanzitutto fondati motivi per ritenere quanto meno problematico un riferimento della seconda espressione alla creatura angelica nell'ambito di un'esposizione del senso proprio del testo. Un simile accostamento, nella misura in cui l'esistenza delle acque superiori risulta conseguente alla formazione del firmamento, contraddirebbe infatti il presupposto per cui alla creatura angelica spetta la priorità nella creazione, e dunque nella narrazione. Coerentemente con quest'ultimo dato, Agostino si era espresso favorevolmente in relazione all'identificazione tra la creatura angelica e la luce creata nel corso del primo giorno[65], identificazione che avrà peraltro un ruolo rilevante proprio in occasione della comprensione della creazione del firmamento. Mettendo a confronto la narrazione della creazione della luce e quella della creazione del firmamento, Agostino farà notare infatti come le espressioni utilizzate in *Gen.* 1, 3–4: 1) *Et dixit Deus: «Fiat lux»*, 2) *Et facta est lux*, formino una sequenza più breve rispetto a quella di *Gen.* 1, 6–7: 1) *Et dixit Deus: «Fiat firmamentum»*, 2) *Et sic est factum*, 3) *Et fecit Deus firmamentum*; la ragione di tale discrepanza verrà individuata nella differenza tra la natura della luce, realtà incorporea e non creata per la mediazione di nessuna creatura, e quella del firmamento, natura corporea e pertanto formata con la mediazione di una creatura incorporea[66].

64. L'unico che a mia conoscenza abbia ipotizzato tale raffronto, pur senza approfondire la propria intuizione, è Roland J. Teske, in St. Augustine, *On Genesis*, p. 165, n. 65: «Augustine cautiously suggests the existence of this incorporeal power. It is matter, i.e., changeable, and yet incorporeal. It is distinguished from the reason that knows God and the truth and it is subject to that reason. Like the animal part of the soul mentioned in DGnM 2.11.15, it can be formed by virtue and prudence and so held in check».

65. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, v, 21.

66. Ivi, viii, 30; Agostino si esprimerà in termini analoghi anche nei paragrafi x, 32; xi, 35.

In secondo luogo, mi sembra che nel pensiero agostiniano si possano rinvenire elementi sufficienti per sostenere che la caratterizzazione della *vis subiecta rationi* di cui parla il testo svolga una funzione esplicativa in merito allo statuto di ciò che Agostino chiama *materia animalis*. Più che a una nuova menzione dell'anima del mondo[67], però, la terminologia e i concetti a cui Agostino ricorre

67. Cfr. Ivi, IV, 17, dove Agostino aveva già ventilato la possibilità di identificare lo "spirito di Dio" di *Gen.* 1, 2[c] con l'anima cosmica. Volendo rinvenire delle analogie, si potrebbe notare come in entrambi i testi si parli di una *vis* che presuppone la sottomissione a una realtà più elevata (benché nel paragrafo 17 tale termine non denoti l'anima del mondo) e si faccia riferimento alla superiorità delle nature invisibili rispetto al cielo corporeo. In via del tutto ipotetica, si potrebbe inoltre fare riferimento ad alcune affermazioni del *De immortalitate animae*: qui, dopo aver sostenuto che il corpo è creato *ab aliqua vi et natura* [...] *non utique corporea*, Agostino si esprime a proposito di quest'ultima dicendo: «Haec autem vis et natura incorporea effetrix corporis universi praesente potentia tenet universum» (Augustinus Hipponensis, *De immortalitate animae*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *imm. an.*), VIII, 14, p. 116,5–6); e poco dopo, precisando ulteriormente la funzione dell'anima in rapporto al corpo, aggiunge: «Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est, in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur, sive universaliter, sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum» (*ibid.*, pp. 125,20–126,3). Tenendo conto di queste affermazioni (peraltro non unanimemente intese in riferimento all'anima del mondo), si potrebbe ipotizzare che Agostino, trovandosi a commentare la formazione del "vertice" del mondo corporeo, abbia avvertito l'esigenza di individuare una menzione dell'anima del mondo nella lettera del testo biblico per poter rendere ragione della funzione di "mediazione" svolta da quest'ultima nel conferire alla natura corporea dapprima una forma specifica, e successivamente vita e movimento. Ciononostante, l'unica funzione, per così dire, "mediatrice" di cui si parla nel *De Genesi ad litteram imperfectus* è quella attribuita alla creatura incorporea connotata con gli attributi "razionale" e "intellettuale" (es. VIII, 30; X, 32), che si addicono più che all'anima del mondo alla creatura angelica. A proposito dei testi citati dal *De immortalitate animae*, cfr. Agostino, *Sull'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003, p. 345, n. 240. Sulla valutazione agostiniana circa la dottrina dell'anima del mondo, cfr. J. Bourche, *St. Augustine and the Cosmic Soul*, «Giornale di Metafisica», 9 (1954), pp. 431–440; C.W. Wolfskeel, *Augustin über die Weltseele in der Schrift* De immortalitate animae, «Theta–Pi», 1 (1972), pp. 81–103; R.J. Teske, *The World–Soul and Time in Augustine*, «Augustinian Studies», 14 (1983), pp. 75–92; G. O'Daly, *Anima–Animus*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel, vol. 1, 1986–1994, coll. 315–340: 334–335; Id., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987, trad. it.: *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di M.G. Mara, Edizioni "Augustinus", Palermo 1988, pp. 88–96; M. Baltes, D. Lau, *Animal*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. 1, coll. 356–374: 356–357; R.J.

sembrano corrispondere alla distinzione tra la parte superiore e la parte inferiore dell'anima umana già proposta con modalità analoghe nel libro II del *De Genesi contra Manichaeos*.

Analogamente a quanto fatto nel libro I, dove aveva interpretato la coppia di termini "maschio–femmina" di *Gen.* 1, 27 alla luce del binomio *intellectus — actio*, qui Agostino intende la relazione tra l'uomo e la donna delineata dal secondo capitolo della *Genesi* come indice di una dicotomia immanente all'anima umana, che nello specifico coinvolge due "parti" rispettivamente definite come *mens interior* o *virilis ratio*, e *pars animalis*. Come la donna per natura è posta al di sotto dell'uomo essendo stata creata per lui come un aiuto, così la "parte animale" dell'anima deve essere sottomessa da quella razionale. In tal modo, l'*appetitus* che sorge al suo interno viene assoggettato e governato, ed essa può svolgere entro giusti limiti la propria funzione ausiliaria nel dominio del corpo[68].

Tale distinzione, corroborata mediante la citazione di *1 Cor.* 11, 3, fornisce ad Agostino la chiave ermeneutica per dischiudere il senso dei restanti dettagli della narrazione della creazione della donna. Conducendo gli animali ad Adamo perché imponesse loro dei nomi (*Gen.* 2, 19–20), Dio avrebbe inteso mostrare all'uomo quanto sia loro superiore in virtù della ragione, cosa che questi, a differenza della superiorità della ragione medesima sulla parte animale dell'anima sottomessa al suo governo (*in seipso aliud esse rationale quod regit, aliud animale quod regitur*), può comprendere senza difficoltà[69].

O'Connell, *The* De Genesi contra Manichaeos *and the Origin of the Soul*, «Revue des Études Augustiniennes», 39 (1993), pp. 129–141: 136.

68. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, XI, 15, pp. 136,15–137,27: «Ideoque dicitur: *non est bonum solum hominem esse*. Adhuc enim erat quod fieret, ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus servilem locum obtinet, sed etiam virilis ratio subiugaret sibi animalem partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori. Ad huius rei exemplum femina facta est, quam rerum ordo subiugat viro, ut, quod in duobus hominibus evidentius apparet, id est in masculo et femina, etiam in uno homine considerari possit: ut appetitum animae, per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tamquam virilis ratio subiugatum et iusta lege modum imponat adiutorio suo, sicut debet vir feminam regere nec eam permittere dominari in virum; quod ubi contingit, perversa et misera domus est». Sul possibile influsso origeniano in rapporto alla concezione espressa da Agostino, cfr. Heidl, *Origen's Influence*, pp. 125–133.

69. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, XI, 16.

Ancora[70], la sottomissione della donna all'uomo viene intesa in riferimento al dominio che la parte superiore dell'anima esercita su quella inferiore mediante la ragione: la formazione della donna dalla costola dell'uomo esprime precisamente l'unione tra queste due componenti, che, come Agostino precisa mediante i termini paolini "carne" e "spirito"[71], si verifica allorché la concupiscenza, sottomettendosi allo spirito in virtù di una perfetta sapienza, cessa di essere carnale e diviene spirituale[72]. Quando ciò avviene, l'uomo è sottomesso a Cristo e comanda sulla donna con ordine perfetto[73], secondo la gerarchia paolina di *1 Cor.* II, 3[74].

Conseguentemente, nella caduta Agostino vede il sovvertimento dell'ordinata gerarchia tra le parti dell'anima. La dinamica che conduce all'azione peccaminosa vede coinvolti tre soggetti e si articola

70. Ivi, II, XII, 16, pp. 137,17–138,29: «Ipsa enim cognitio, qua intellegitur in nobis aliud esse quod ratione dominetur, aliud quod rationi obtemperet, ipsa ergo cognitio veluti effectio mulieris est de costa viri propter coniunctionem significandam. Deinde, ut quisque huic suae parti recte dominetur et fiat quasi coniugalis in seipso, ut caro non concupiscat adversus spiritum, sed spiritui subiugetur, id est concupiscentia carnalis non adversetur rationi, sed potius obtemperando desinat esse carnalis, opus habet perfecta sapientia. [...] Tunc enim ordinatissime caput mulieris est vir, cum caput viri est Christus qui sapientia dei est».

71. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De fide et symbolo*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1900 (CSEL 41), (= *f. et symb.*), X, 23, dove Agostino sviluppa una riflessione analoga citando *Rm*. 7, 25.

72. Per l'immagine dell'unione sponsale, cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1975 (CCSL 44/A), (= *div. qu.*), 64, 7, dove Agostino descrive la componente "maschile" con il termine *spiritus* e quella "femminile" con l'espressione *affectio animalis.*

73. Come qui, anche in AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio,* W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29), (= *lib. arb.*), I, VIII, 18, la nozione di *ordo* viene impiegata in relazione al dominio della ragione (*ratio*, *mens*, *spiritus*) sui moti irrazionali dell'anima (*irrationales animi motus*). Cfr. anche AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum libri triginta tres*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. Faust.*), XXII, 27–28; ID., *civ.*, XIII, 1.

74. Tale interpretazione viene sviluppata in modo più rigoroso in AUGUSTINUS, *div. qu.*, 67, 5, dove alla luce della citazione di *1 Cor.* II, 3 Agostino opera la distinzione tra *homo carnalis vel animalis*, chi vive cioè secondo i beni materiali senza che la sua anima sia governata e trattenuta dallo spirito, e *homo spiritalis*, chi, sottomesso a Dio, con lo spirito guida l'anima e con l'anima il corpo. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos 1–32*, C. Weidmann (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2003 (CSEL 93/1), (= *en. Ps.*), 3, 10; ID., *De sermone Domini in monte libri duos,* A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1967 (CCSL 35), (= *s. dom. m.*), II, XII, 42.

in altrettante fasi[75]. Essa comincia quando il serpente si rivolge alla donna, ossia quando il diavolo, mediante il pensiero o i sensi, suscita una *suggestio* nella parte inferiore dell'anima. Il secondo stadio ha luogo invece quando la donna mangia il frutto proibito, nel momento in cui cioè la persuasione della parte inferiore dell'anima fa sì che il desiderio ceda al peccato. Il processo si completa infine quando l'uomo accetta il frutto portogli dalla donna, ossia quando la ragione acconsente[76] a tradurre in azione quanto suggeritole dalla passione. L'ordine di successione delle tre fasi è irreversibile[77], mentre non è necessario che la loro concatenazione si attui interamente. Essa può infatti arrestarsi se il sorgere della *suggestio*[78] non determina una per-

75. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, xiv, 21, pp. 142,1–143,15: «Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente et muliere et viro. Nam primo fit suggestio sive per cogitationem sive per sensus corporis vel videndo vel tangendo vel audiendo vel gustando vel olfaciendo; quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia; si autem mota fuerit, quasi iam mulieri persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat et, quod libido commoverit, faciendum esse decernat, ab omni beata vita tamquam de paradiso expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia».

76. Nelle righe conclusive del testo, Agostino considera tale consenso della ragione come condizione necessaria e sufficiente affinché sia imputato il peccato, quand'anche quest'ultimo non assuma la forma concreta di un atto esterno. Come vedremo, tale considerazione ritornerà nelle opere successive. Sul tema del *consensus*, cfr. R.M. Ilgner, *« Consensio », « consensus », « consentire ». Prolegomena zu einem Nachtragsartikel im Augustinus–Lexikon*, in G. Förster, A.E.J. Grote, Ch. Müller (hrsg. von), *Spiritus et Littera: Beitrage zur Augustinus–Forschung Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2009, pp. 245–269: 251–256.

77. Il fatto che il serpente si rivolga alla donna non è casuale, poiché la tentazione non può originarsi che nella parte inferiore dell'anima: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, xiv, 20, p. 142,27–30: «Sed tamen per mulierem decipit: non enim etiam ratio nostra deduci ad consensionem peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quae debet obtemperare rationi tamquam rectori viro»; II, xviii, 28, p. 149,8–12: «Quare ergo ita dicitur, nisi quia hic manifeste ostenditur non posse nos a diabolo temptari nisi per illam animalem partem, quae quasi mulieris imaginem vel exemplum in ipso uno homine ostendit, de qua superius multa iam diximus?». Cfr. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos 51–100*, H. Müller (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 94/1), (= *en. Ps.*), 83, 7.

78. Sul concetto di *suggestio*, cfr. S.C. Byers, *Sensibility, and Moral Motivation in Augustine. A Stoic–Platonic Synthesis*, Cambridge UP, New York 2012, pp. 30–37. Alla

suasione nella parte inferiore dell'anima, o in un secondo momento se la ragione nega il proprio consenso alla passione, ponendo così un freno al piacere illecito[79].

La spiegazione del processo di tentazione contiene *in nuce* i princìpi fondamentali che ispirano gran parte della successiva interpretazione del castigo divino. Il serpente, ad esempio, è condannato a strisciare sul ventre, termine con cui la Scrittura allude al *desiderium carnale*[80], mentre l'inimicizia posta tra la sua discendenza e quella della donna simboleggia l'opposizione tra la *perversa suggestio* e il frutto dell'opera buona, con cui è possibile resisterle. Il serpente e la donna, inoltre, si spieranno vicendevolmente, il primo per cogliere il momento dell'*inlicita delectatio*, la seconda per interrompere sul nascere la *mala suasio*[81]. La donna, infine, dovrà partorire con dolore

base dell'impiego di concetti quali quelli di *suggestio* e *consensus* vi è la dottrina stoica dell'azione: cfr. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought: from Augustine to Buridan*, Brill, Leiden 1994, pp. 31–32; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford UP, Oxford 2000, pp. 413–415; S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 169–171. Nello specifico, D. Weber, *Adam, Eva und die Schlange: Überlegungen zu Augustins Interpretation des Sündenfalls in* De Genesi contra Manichaeos, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 4–6 maggio 1995,* Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1996, pp. 401–407 ipotizza un influsso senecano, mentre E. Teselle, *Serpent, Eve, and Adam: Augustine and the Exegetical Tradition*, in J.T. Lienhard, E.C. Müller, R.J. Teske (ed. by), *Augustine:* presbyter factus sum, Peter Lang, New York 1993, pp. 341–361: 343–346 pensa principalmente ad Aulo Gellio. La terminologia agostiniana presenta infine notevoli somiglianze con quella della traduzione rufiniana del testo di: Origenes Alexandrinus, *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980, (= *De princ.*), III, 1, 4–5, motivo per cui Heidl, *Origen's Influence*, pp. 155–159 ritiene probabile che Agostino sia influenzato proprio da Origene.

79. Benché commesso il peccato misconoscano la propria responsabilità (*Gen.* 3, 12–13), sia l'uomo che la donna, dunque entrambe le parti dell'anima, sono potenzialmente in grado di arrestare il processo di tentazione: cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, xvii, 25. Come fa notare Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 310–312, la sfera corporea, invece, non può essere ritenuta direttamente responsabile dell'agire peccaminoso, così come la sensibilità non può esserlo di un errore di giudizio in ambito conoscitivo.

80. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, xvii, 26, dove Agostino commenta *Gen.* 3, 14.

81. Ivi, II, xviii, 28, dove Agostino commenta *Gen.* 3, 15. Cfr. Augustinus, *en. Ps.*, 48 I, 6; Id., *Enarrationes in Psalmos 101–109*, F. Gori, C. Pierantoni (edd.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2011 (CSEL 95/1), (= *en. Ps.*), 103, iv, 6.

ed essere dominata dall'uomo: la parte inferiore dell'anima, in altre parole, dovrà opporsi alle gioie carnali e far fronte ai dolori derivanti dalla resistenza alle cattive abitudini. Solo così potrà partorire la *bona consuetudo* e ristabilire la relazione di originaria obbedienza al proprio uomo, la ragione (*rationi obtemperat tamquam viro*), senza correre il rischio di scivolare (*defluere*) nuovamente nella condizione peccaminosa[82]. Anche dopo il castigo, pertanto, la *pars animalis* dell'anima sottomessa alla *ratio* può ricevere il nome di "Vita": essa, infatti, è "Madre dei viventi" nella misura in cui dà alla luce opere buone vincendo la cattiva abitudine[83].

Dalla rapida sintesi proposta in merito all'esegesi del *De Genesi contra Manichaeos*, è dunque emerso come Agostino abbia ben presente una sorta di "bipartizione" interna all'anima umana, per cui vi è una parte inferiore, o "animale", che deve rimanere sottomessa a quella superiore e razionale per non "fluire" nella condizione peccaminosa che coincide con una gestione disordinata degli stimoli provenienti dalla corporeità. Gli elementi concettuali che sorreggono tale interpretazione, molto simili a quelli che desumibili dalla breve descrizione del paragrafo 29, conosceranno ampia fortuna nelle opere agostiniane più tarde[84].

A questo punto, resta da chiarire il senso di un ultimo elemento presente nel paragrafo 29, ossia il richiamo alla funzione "formatrice" della virtù, e precisamente della *prudentia*. Anche a questo proposito, può risultare proficuo un raffronto con il libro II del *De Genesi contra Manichaeos*, dove Agostino impiega il classico schema

82. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, xix, 29, dove Agostino commenta *Gen.* 3, 16.

83. Ivi, II, xxi, 31. Agostino farà menzione della bipartizione dell'anima appena descritta anche in: II, xxvi, 40.

84. Non è qui possibile fornire una ricostruzione analitica della fortuna e dell'evoluzione di questi temi nelle opere di Agostino. Oltre a quelli indicati nelle note precedenti, mi limito a segnalare i paralleli particolarmente significativi con: Augustinus Hipponensis, *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), xli, 78; Id., *s. dom. m.*, I, xii, 33–35; Id., *c. Faust.*, XXII, 27; Id., *De Trinitate libri quindecim (I–XII)*, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin*), XII, viii, 13–xiii, 20. L'esegesi della caduta, viceversa, apparirà profondamente modificata nel *De Genesi ad litteram* e nel *De civitate Dei*: per un confronto tra le due prospettive, cfr. I. Bochet, *Lectures augustiniennes de Gn 3. Le peché d'Adam et ses conséquences,* in B. Bourgine, J. Famerée, P. Scolas (éd. par), *L'invention chrétienne du peché*, Éditions du Cerf–Louvain, Université Catholique de Louvain–Faculté de Théologie, Paris 2008, pp. 31–45.

delle virtù "cardinali"[85]. Commentando il testo di *Gen.* 2, 10–14 Agostino stabilisce una corrispondenza tra i fiumi che si diramano dal paradiso (Phison, Geon, Tigri, Eufrate) e le virtù "spirituali" (*prudentia*, *fortitudo*, *temperantia*, *iustitia*)[86]. Di queste ultime, la prima appare più propriamente connessa alla dimensione contemplativa[87], mentre la seconda[88] e la terza[89] alla sfera dell'azione e al controllo degli stimoli provenienti dal corpo. Successivamente, commentando *Gen.* 2, 23 Agostino fa riferimento allo schema delle virtù per chiarire il senso dei termini *os* e *carnis*, che considera simboli rispet-

85. Sullo schema delle quattro virtù in Agostino, cfr. G. Catapano (a cura di), Sant'Agostino, *La giustizia*, Città Nuova, Roma 2004, p. 13, n. 41 (e la bibliografia ivi citata), a cui si aggiunga il volume di recente pubblicazione: I.P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Brill, Leiden–Boston 2011, pp. 22–28.

86. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, x, 13: la definizione di virtù "spirituali" trova un parallelo in Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio Psalmorum XII*, M. Petschenig (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, (CSEL 64), (= *Expl. Ps. XII*), 35, 21.

87. Agostino identifica la virtù della *prudentia* con la *contemplatio veritatis* e considera l'oro, il carbonchio e lo smeraldo del paese di Avila simboli di una condotta di vita pura, della verità invincibile e della vita eterna. Ciò sembra ricordare quanto si legge nel libro VI del *De musica*, dove tale virtù è intesa come una disposizione o moto con cui l'anima comprende la superiorità delle realtà eterne su quelle temporali e riconosce di dover tendere alle prime piuttosto che alle seconde (Augustinus Hipponensis, *De musica*, in Aurelius Augustinus, *De musica liber 6*, A critical Edition with a Translation and an Introduction by M. Jacobsson, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2002, (= *mus.*), VI, xiii, 37); discutendo sul destino escatologico delle virtù (VI, xv, 50–xvii, 56), inoltre, Agostino afferma che la *prudentia* consente all'anima di comprendere il fine a cui deve tendere e di vedere e conoscere il vero bene (VI, xvi, 52: *videre verum bonum … et scire*), cosicché, nella perfetta beatitudine, l'anima può vedere la verità (VI, xvii, 56: *conspicere veritatem*) e godere della *contemplatio*, massimo compimento della *prudentia*. A questo proposito, cfr. J. Doignon, *La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de Saint Augustin*, in E. Fabris (a cura di), *L'umanesimo di S. Agostino. Atti del Congresso Internazionale, Bari 28–30 ottobre 1986*, Levante stampa, Bari 1988, pp. 169–191: 185–190; G. Van Riel, *Augustine on Prudence*, «Augustinian Studies», 41 (2010), pp. 219–240: 225–228 (e la bibliografia citata alla n. 22); M. Dulaey, Note complémentaire *"19. Les quatre fleuves du paradis et les vertus cardinales*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse*, pp. 544–547: 546.

88. Così come il Geon scorre intorno alla torrida regione d'Etiopia, la *fortitudo* è ardente per il calore dell'azione e infaticabile (*calore actionis alacris atque impigra*).

89. La *temperantia* resiste al piacere, strenuo oppositore dei consigli della prudenza, (*resistit libidini multum adversanti consiliis prudentiae*), proprio come il Tigri scorre contro (*contra*) gli Assiri.

tivamente della *fortitudo* e della *temperantia*, virtù appartenenti alla parte inferiore dell'animo governata dalla *prudentia rationalis*[90].

Queste brevi annotazioni sulla natura e sulla funzione delle quattro virtù lasciano trasparire alcuni elementi che ancora una volta ben si accordano con la descrizione fornita da Agostino nel paragrafo 29. La *fortitudo* e la *temperantia*, primariamente connesse alla dimensione pratica, appartengono alla parte inferiore dell'anima e hanno il compito di presiedere al corretto esercizio dell'azione e alla strenua opposizione alle lusinghe del piacere corporeo. La parte inferiore dell'anima, a sua volta, è retta dalla virtù della *prudentia*, principalmente connessa alla ragione contemplativa, e dunque collocata nella parte superiore dell'anima stessa.

Tenendo presente questo schema, non sembra strano pensare che nel paragrafo 29 Agostino menzioni l'attività formatrice della virtù, e in special modo della *prudentia*, in rapporto alla costante instabilità, mutevolezza — e dunque "materialità" — della *vis* soggetta alla ragione, che con sufficiente certezza può essere collocata nella parte inferiore — e dunque "animale" — dell'anima.

9. Gn. litt. imp., X, *32, pp. 482,13–483,12*

> *Et dixit deus*: *congregetur aqua quae est sub caelo in congregationem unam et adpareat arida. Et sic est factum*. Hinc probabilius credi potest aquam dictam esse superius, sicut arbitrabamur, ipsam mundi materiam. Nam si universum aqua obpletum erat, unde vel quo potuit congregari? Si enim confusionem quandam materialem aquae nomine appellaverat, haec congregatio accipienda est ipsa formatio, ut talis esset aquae species, qualem nunc esse cernimus. Et ipsum *adpareat arida*, quod positum est, terrae formatio intellegi potest, ut hanc haberet speciem terra, quam cernimus. Invisibilis enim et inconposita dicta erat, cum adhuc materiae species deesset. Dixit ergo deus: *congregetur aqua quae est sub caelo*; id est in formam redigatur materies corporalis, ut aqua ista sit, quam sentimus. *In congregationem unam*: vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari in unum aliquid redigi, quoniam summe unum est omnis formae principium. *Et adpareat arida*: id est speciem visi-

90. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, II, XIII, 18, p. 139,1–6: «Vocavit ergo mulierem suam vir tamquam potior inferiorem et dixit: *hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea; os de ossibus* fortasse propter fortitudinem et *caro de carne* propter temperantiam. Hae namque duae virtutes ad inferiorem animi partem, quam prudentia rationalis regit, docentur pertinere».

bilem accipiat atque a confusione distinctam. Et bene aqua congregatur, ut adpareat arida; id est cohibetur quod fluitat materiae, ut quod obscurum est inlustretur. *Et sic est factum*: etiam hoc fortasse in rationibus intellectualis naturae prius factum est, ut postea quod dicitur: *et congregata est aqua in congregationem unam et adparuit arida*, non superfluo additum videatur, cum iam esset dictum: *et sic est factum*, sed ut post rationalem atque incorpoream operationem intellegeremus etiam corporalem secutam[91].

E Dio disse: «Si raccolga l'acqua che è sotto al cielo in un'unica raccolta, e appaia la superficie arida». E così avvenne (*Gen.* 1, 9). Sulla base di questo passo, si può credere con ogni probabilità che in precedenza è stata detta "acqua", come ritenevamo, la stessa materia del mondo. Difatti, se tutto era ricoperto dall'acqua, da quale luogo o in che luogo quest'ultima poté raccogliersi? Se infatti la Scrittura aveva chiamato con il nome di "acqua" una certa condizione caotica della materia, questo raccolta deve essere intesa come la formazione stessa grazie a cui l'aspetto dell'acqua è divenuto uguale a quello che noi oggi osserviamo. E le stesse parole: *appaia la superficie arida*, che qui sono state impiegate, possono essere intese come la formazione della terra, grazie a cui la terra ha ricevuto questo aspetto che noi osserviamo. La terra, infatti, era stata detta "invisibile e inordinata" (cfr. *Gen.* 1, 2[a]), poiché la materia era ancora priva di una forma specifica. Dio, dunque, disse: *Si raccolga l'acqua che è sotto al cielo*, cioè: la materia corporea sia ricondotta a una forma, perché esista quest'acqua, che noi percepiamo. *In un'unica raccolta*: con l'indicazione dell'unità viene messo in luce il valore stesso della forma. Essere formato, infatti, significa esattamente che una certa realtà viene raccolta in unità, giacché il principio di ogni forma è unità in sommo grado. *E appaia la superficie arida*, cioè: riceva una forma visibile e distinta dall'ammasso caotico. E opportunamente è stato detto: "Si riunisca l'acqua perché appaia la superficie arida", cioè sia posto un freno alla fluidità della materia, perché ciò che è nell'oscurità possa venire alla luce. *E così avvenne*: anche questo, forse, è stato fatto prima nelle ragioni della natura intellettuale, in modo che, pur essendo già stato detto: *E così avvenne*, ciò che viene detto in seguito: *E l'acqua si raccolse in un'unica raccolta e apparve la superficie arida* (*Gen.* 1, 9[LXX]) non appaia come un'aggiunta superflua, ma ci permetta di comprendere che a quella operazione razionale e incorporea ha fatto seguito anche un'operazione di natura corporea.

91. Nel testo citato ho recepito le seguenti indicazioni di Gorman, *The Text*, p. 73: *congregetur aqua quae sub caelo est* in luogo di *congregentur aquae quae sub caelo sunt* (p. 482, l. 13); *est sub caelo* in luogo di *sub caelo est* (p. 482, l. 25); *esset dictum* in luogo di *dictum esset* (p. 483, l. 10).

Nel paragrafo 32, Agostino commenta *Gen.* 1, 9 (che egli cita in una versione corrispondente al testo della *Septuaginta*), versetto in cui vengono narrati il raccogliersi delle acque inferiori e l'apparire della superficie arida. Come già aveva fatto nel *De Genesi contra Manichaeos*[92], muovendo implicitamente e facendo leva sull'obiezione posta dai manichei secondo cui una totale sovrapposizione tra la terra e le acque avrebbe reso impossibile il raccogliersi di queste ultime, Agostino individua in questo passo un'ulteriore conferma della propria interpretazione dei primi versetti: quando in precedenza la Scrittura ha parlato di "acqua" e "terra", l'ha fatto riferendosi non agli omonimi elementi corporei, ma alla materia del mondo.

Se dunque il vocabolo *aqua* designa la condizione caotica della materia, l'atto di *congregatio* non può che significare la costituzione dell'elemento acquatico mediante la ricezione da parte di quest'ultimo della forma specifica e dell'aspetto visibile conformi alla propria natura. Il ricorso all'immagine della *congregatio* non è casuale, ma è motivato dalla relazione costitutiva che lega i concetti di unità e di forma: la ricezione della forma, infatti, equivale al raggiungimento di un determinato livello di unità, unità che a sua volta può essere considerata come il principio di ogni forma[93].

Analogamente, l'emergere della terraferma va compreso in relazione alla formazione dell'elemento terrestre corporeo a partire dalla condizione di invisibilità e di disordine della materia informe: in linea con quanto abbiamo visto in più occasioni, la ricezione di un aspetto

92. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, XII, 18.

93. Tale principio, che abbiamo già incontrato in Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, XII, 18, trova un'ampia esposizione in riferimento agli elementi corporei nel libro VI del *De musica*. Stabilito che *nullam esse naturam, quae non, ut sit quid quid sit, adpetat unitatem* (XVII, 56), Agostino esplicita tale assunto dapprima riferendosi alla terra (XVII, 57) e successivamente considerando la totalità dei quattro elementi: Augustinus, *mus.*, VI, XVII, 57, p. 114,1–11: «Quid porro? Ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earumdem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter maiorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem? Quid de caeli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia?». Un ampio commento a questi testi si può trovare in Du Roy, *L'intelligence de la foi*, pp. 294–297.

visibile e di una forma specifica costituisce l'esito del processo di ripartizione a cui viene sottoposta la materia caotica.

Nella parte finale del testo, Agostino propone alcune osservazioni che non trovano un parallelo nel *De Genesi contra Manichaeos*. In primo luogo, egli fa notare come la Scrittura abbia opportunamente individuato lo scopo della raccolta delle acque nell'apparire della superficie terrestre. Tale connessione, infatti, ha il compito di evidenziare come la condizione necessaria per la costituzione di una natura individuale dapprima irriconoscibile nell'ammasso caotico della materia stia proprio nella limitazione della fluidità che caratterizza quest'ultima[94].

Anche la seconda osservazione muove dalla considerazione di un dettaglio del testo biblico, e precisamente dall'ordine espositivo seguito dal nono versetto. Questo passo, infatti, consta di tre locuzioni, delle quali la prima esprime, potremmo dire, il comando divino (*Et dixit Deus* ...), la seconda il suo compimento (*Et sic est factum*), la terza la sua realizzazione (*Et congregata est*). Tale sequenza indica invece secondo Agostino una triplice scansione dell'atto creativo. Trattandosi della creazione di una realtà corporea, infatti, al comando divino (prima locuzione) non avrebbe fatto seguito immediatamente la costituzione corporea della natura dell'acqua (terza locuzione), ma quest'ultima in virtù di un'operazione incorporea sarebbe avvenuta dapprima nelle ragioni della natura intellettuale[95].

94. Agostino aveva già fatto riferimento alla necessità dell'arginamento della fluidità materiale in *Gn. litt. imp.*, VIII, 29 a proposito delle acque superiori: trattandosi in quel caso di una "materialità" di tipo incorporeo, la fluidità era stata posta in relazione all'instabilità di una potenza inferiore dell'anima e l'arginamento all'azione formatrice delle virtù. Sul tema della "fluidità" della materia torneremo in modo più specifico trattando dei libri conclusivi delle *Confessiones*.

95. Come detto in precedenza, tale scansione viene riproposta in: AUGUSTINUS, *Gn. litt. imp.*, VIII, 30; XI, 35; si tratta di un aspetto apparentemente marginale, ma decisivo negli sviluppi che assumerà nell'ambito della riflessione del *De Genesi ad litteram*.

2.3. Materia, forma e giorni della creazione

10. Gn. litt. imp., XII, *36, pp. 485,26–486,5*

> An ista dierum et noctium enumeratio ad distinctionem valet inter illam naturam, quae facta non est, et eas, quae factae sunt, ut "mane" nominaretur propter earum speciem factarum, "vespera" vero propter privationem? Quoniam quantum adtinet ad illum, a quo facta sunt, speciosa atque formosa sunt, quantum autem in ipsis est, possunt deficere, quia de nihilo facta sunt, et in quantum non deficiunt, non est eorum materiae, quae ex nihilo est, sed eius, qui summe est et illa facit esse in genere atque ordine suo.
>
> O forse questa enumerazione dei giorni e delle notti permette di distinguere quella natura, che non è stata fatta, da quelle, che sono state fatte, in modo che "mattino" verrebbe impiegato in vista della forma specifica delle cose fatte e "sera", invece, in vista della sua privazione? Infatti, per ciò che dipende da Colui da cui sono state fatte, queste cose sono di bell'aspetto e dotate di forma, mentre, per ciò che è in esse stesse, esse possono venir meno, poiché sono state fatte dal nulla, e nella misura in cui non vengono meno, ciò non dipende dalla loro materia, che proviene dal nulla, ma da Colui che è in sommo grado e che le fa essere ciascuna nel proprio genere e nel proprio ordine.

Il brano citato rappresenta la sezione conclusiva del paragrafo 36[96], in cui, commentando la formazione dei luminari celesti preposti all'illuminazione e alla "segnalazione" dei tempi (*Gen.* I, 14), Agostino giunge a interrogarsi sulla natura dei giorni della creazione e delle fasi di cui essi si compongono[97]. L'esegesi di Agostino, che rispetto alla prima parte dell'opera appare più incerta e meno organica, muove da alcuni quesiti che, mettendo in risalto la contraddittorietà del testo sacro, intendono suggerire l'impossibilità di un'interpretazione cronologica, e più in generale dell'esistenza dei primi tre giorni.

96. Per comodità ai fini della citazione del testo, mi attengo alla tradizionale suddivisione in paragrafi, benché vi siano buone ragioni per pensare che in questo caso essa risulti in una certa misura inappropriata: cfr. le osservazioni di Edmund Hill in *On Genesis*, p. 136, n. 47.

97. Il quesito relativo alla natura dei giorni della creazione viene posto e affrontato a più riprese nel corso dell'opera: cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, III, 8; V, 21; VI, 27; XII, 36–37; XV, 51.

A prima vista, infatti, sembrerebbe inverosimile che siano potuti trascorrere dei giorni in assenza dei luminari[98]; se ciò fosse effettivamente accaduto, viceversa, apparirebbe superflua l'attribuzione ai luminari della funzione di "segni dei giorni", a meno di non ammettere che il loro compito fosse non tanto quello di determinare la durata dei tempi, quanto piuttosto di renderla più evidente agli osservatori umani[99].

La scansione del racconto della creazione, tuttavia, potrebbe non esser motivata dall'esigenza di descrivere una successione effettiva di molteplici sequenze temporali. Il succedersi dei giorni e delle fasi che ne determinano l'estensione, al contrario, potrebbe indicare l'avanzamento nella formazione delle creature, precisando al contempo i diversi momenti che scandiscono la costituzione di ciascuna natura.

La menzione dei giorni e delle notti, infatti, potrebbe fungere da discrimine tra le realtà già create e quelle che ancora non lo sono state[100], mentre quella del mattino e della sera potrebbe servire a designare il possesso e la privazione di forma specifica che caratterizza gli esseri creati. Questi ultimi, infatti, risultano stabilmente dotati di un aspetto e di una forma specifici solamente in virtù dell'opera del Creatore, mentre recano in se stessi, per il fatto stesso di esser stati creati dal nulla, la possibilità di farvi ritorno[101]; il fatto che tale possibi-

98. È il quesito posto dai manichei, a cui Agostino aveva risposto in *Gn. adv. Man.*, I, XIV, 20. Si tratta di una questione tradizionale, che già ritroviamo, ad esempio, in Origenes, *C. Cels.*, VI, 50: per le varie soluzioni proposte in ambito patristico, cfr. Alexandre, *Le commencement*, pp. 142–143.

99. La soluzione brevemente prospettata da Agostino va letta sullo sfondo delle considerazioni svolte in *Gn. adv. Man.*, I, XIV, 21.

100. In tal caso, l'alternanza del giorno e della notte non avrebbe dunque a che fare con il moto e la presenza dei luminari, come Agostino precisa in *Gn. litt. imp.*, XII, 37, pp. 486,26–487,3: «An inter alium diem et aliam noctem divisit deus, id est inter speciem, quam inprimebat illi informitati, et informitatem, quae adhuc formanda restabat? Alius vero est iste dies et alia nox, quorum volvente caelo vicissitudo animadvertitur, quae fieri non posset nisi solis ortu et occasu».

101. Agostino espone qui l'importante principio per cui la possibilità del *defectus* delle creature trova il proprio fondamento nel loro essere create a partire dal nulla: cfr. es. Augustinus Hipponensis, *Contra epistulam quam Manichaei vocant fundamenti*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. ep. Man.*), XL, 46; Id., *Contra Secundinum*, I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *c. Sec.*), II, 8; Id., *Epistulae 101–139*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2009 (CCSL 31/B), (= *ep.*), 118, 15; Id., *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, D.R. Willems (ed.), Brepols, Turnholti 1954 (CCSL 36), (= *Io. ev. tr.*), 98, 4; Id., *civ.*, XIV, 13. A questo proposito, è stato rilevato come la meontologia divenga in Agostino

lità non si traduca in atto, in accordo con un tradizionale principio di origine platonica[102], non dipende dalla materia di cui le nature create si compongono, ma da Dio che esiste in sommo grado e dona loro un'esistenza ordinata[103].

«un presupposto ineludibile dell'ontologia»: cfr. P.A. Ferrisi, *Il nulla fondamento metafisico dell'interiorità agostiniana*, «Vivens Homo», 13/2 (2002), pp. 337–352: 344–345; Id., *Creazione dal nulla. Esegesi metafisica di Agostino a* Gen. *1,1–2*, «Rivista di Ascetica e Mistica», 39 (2014), pp. 357–382: 358–363 (già pubblicato in «Augustinianum», 51/1 (2011), pp. 123–146).

102. Le origini del principio filosofico a cui Agostino fa riferimento nel paragrafo 36 possono ricercarsi in Plato, *Tim.*, 41a 7–b 6: «Dei nati da dei, le opere di cui sono demiurgo e padre, poiché sono io che le ho generate, sono indissolubili, a meno che io non voglia (δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος). Ora, tutto ciò che è composto è dissolubile (τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν), ma sarebbe proprio di un essere malvagio voler dissolvere ciò che è ben armonizzato e ben fatto; perciò, dal momento che siete stati generati, non siete né immortali né tantomeno indissolubili (δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν), ma non sarete mai dissolti né avrete in sorte la morte, perché avete con voi la mia volontà, che è un vincolo ancora maggiore e più potente di quelli con cui foste legati alla nascita (τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε)» (Trad. Fronterotta); cfr. Plato, *Leges*, in Platon, *Les lois, livres 7–10*, texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1956, (= *Leg.*), 903b. È significativo che Agostino conosca e citi (cfr. Augustinus, *civ.*, XIII, XVI, 1; XII, 26; Id., *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), 241, VIII, 8) questo brano del *Timeo* nella traduzione latina di Cicerone: cfr. M. Testard, *Saint Augustin et Ciceron. Vol. 2 : Ciceron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1958, p. 58. Per uno studio analitico dell'impiego agostiniano del testo di *Tim.* 41a 7–b 6, cfr. A.R. Sodano, *L'interpretazione ciceroniana di "Timeo 41 A 7 — B 6" nelle citazioni testuali di Sant'Agostino,* «Revue des Études Augustiniennes», II (1965), pp. 15–24. Per un quadro più ampio relativo alla ricezione e all'interpretazione del testo di *Tim.* 41a 7–b 6 nell'ambito del platonismo in risposta alla critica aristotelica espressa in: Aristoteles, *De caelo*, in Aristotele, *De caelo*, O. Longo (ed.), Sansoni, Firenze 1961, (= *De cael.*), A 10, 279b 17–21, cfr. Ferrari, *Materia, movimento, anima*, pp. 263–264, n. 21 (e la bibliografia ivi citata). In ambito latino, infine, il medesimo concetto si trova espresso in Apuleius, *De mund.*, 34.

103. Agostino si era espresso in modo analogo in *v. rel.*, XVIII, 36, p. 209,31–34: «Nulla autem res obtinet integritatem naturae suae, nisi in suo genere salva sit. Ab eo est autem omnis salus, a quo est omne bonum, et omne bonum ex deo. Salus igitur omnis ex deo»; XI, 21, pp. 200,1–201,21: «Nulla vita est quae non sit ex deo quia deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem [...] Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur, et volens contra dei legem frui corporibus, quibus eam deus praefecit, vergit ad nihilum; et haec est nequitia: non quia corpus iam nihilum est. Nam et ipsum habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. Ergo ab eo factum est et corpus, qui

11. Gn. litt. imp., XV, *51, p. 495,1–28*

Ita enim subiungitur: et *sic est factum*, ante vesperae adventum, sed nimirum, cum dicit: *facta est vespera*, materiam informem commemorat; cum autem dicit: *factum est mane*, speciem, quae ipsa operatione inpressa est materiae ita enim post operationem transactam diem concludit. Non tamen dixit deus: fiat vespera vel: fiat mane; commemoratio est enim rerum factarum brevissima significatis per vesperam et mane materia et specie, quae utique deum fecisse iam dictum erat, cum ipsum defectum tamen, id est cum de specie ad materiam et ad nihilum tenditur, si hoc noctis nomine recte insinuatum putamus, non dixerit factum sed tantum ordinatum a deo, cum ait superius: *divisit deus inter lucem et tenebras*: ut vesperae vocabulo significetur informis materia, quae quamvis ex nihilo facta est, est tamen et habet capacitatem specierum atque formarum. Accipi etiam potest tenebrarum nomine ipsum omnino nihilum, quod non fecit deus et unde fecit quaecumque facere pro sua ineffabili bonitate dignatus est, cum sit omnipotens, qui etiam de nihilo tanta fecit[104].

Così, infatti, viene soggiunto: *E così avvenne* (*Gen.* 1, 22) prima che calasse la sera, ma non c'è dubbio che quando il testo dice: *E si fece sera*, menziona la materia informe; quando invece dice: *E si fece mattino*, la forma specifica, che con la medesima operazione è stata impressa nella materia; in questo modo, infatti, conclusa tale operazione, pone termine al giorno. Tuttavia, Dio non ha detto: "Sia fatta la sera" o "Sia fatto il mattino"; si tratta infatti di una menzione brevissima delle opere realizzate, e con i nomi di "sera" e di "mattino" sono significate la materia e la forma specifica. Senza dubbio, era già stato detto che esse erano state fatte da Dio; non era stato detto, tuttavia, che lo stesso venir meno, cioè il tendere dalla forma specifica alla materia e al nulla (se reputiamo giustamente che ciò sia stata suggerito con il nome di "notte"), è stato fatto, ma solamente che è stato ordinato da Dio, quando, in precedenza, è stato detto:

omnis concordiae caput est. Habet corpus quamdam pacem suae formae, sine qua prorsus nihil esset. Habet aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus. Si ergo quaeritur quis instituerit corpus, ille quaeratur qui est omnium speciosissimus. Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic, nisi unus deus, una veritas, una salus omnium, et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est; quia in quantum est quidquid est, bonum est?». Su questo testo, cfr. Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 326.

104. Con Alexanderson, *Adnotationes criticae*, p. 134, leggo *transactam* in luogo di *transactum* (p. 495, l. 14).

> *Dio divise la luce dalle tenebre* (*Gen.* I, 4). In tal modo, con il termine "sera" viene significata la materia informe, che, per quanto sia stata fatta dal nulla, tuttavia esiste e possiede un'attitudine alla ricezione delle forme specifiche. Si può anche intendere che con il nome di "tenebre" viene significato il nulla assoluto, che Dio non ha fatto e a partire da cui ha fatto ogni cosa che si è degnato di fare in virtù della sua ineffabile bontà, essendo onnipotente, Lui che anche a partire dal nulla ha fatto così tante realtà.

Nel paragrafo 51, Agostino si interroga sul senso delle parole *et factum est sic* (*Gen.* I, 22) pronunciate in seguito alla creazione degli esseri marini e degli uccelli del cielo. L'impiego di questa locuzione pone la difficoltà di comprendere come tali esseri abbiano potuto esser generati e giungere a piena maturazione nell'arco di un sol giorno, quando l'esperienza mostra che essi vengono alla luce e crescono secondo ritmi di sviluppo invariabili presenti nei semi (*enim certos seminum numeros*)[105].

Come già sappiamo, tuttavia, i giorni della creazione si prestano a essere intesi diversamente da quelli ordinari, così come le indicazioni delle fasi di cui si compongono possono essere prese in un'accezione che non coincide con quella abitualmente attribuita loro nel linguaggio comune. La sera e il mattino, infatti, possono essere compresi rispettivamente in riferimento alla materia informe e alla forma specifica impressa in essa in virtù dell'azione creatrice di Dio. Tale comprensione sembra essere confermata dal testo della Scrittura nella misura in cui, prima di menzionare l'avvento della sera e del mattino, non fa cenno di alcun comando divino. Ciò significa che "sera" e "mattino" non designano delle nature create, ma le componenti ontologiche di cui queste ultime constano, la cui indicazione serve

105. Agostino aveva espresso il medesimo concetto in *mus.*, VI, XVII, 57, pp. 111,25–112,7: «Imo et arboris locales numeros, temporales numeri antecedant necesse est. Nullum est enim stirpium genus quod non certis pro suo semine dimensionibus temporum et coalescat, et germinet, et in auras emicet, et folia explicet, et roboretur, et sive fructum, sive ipsius ligni occultissimis numeris vim rursus seminis referat: quanto magis animalium corpora, in quibus intervalla membrorum numerosam parilitatem multo magis aspectibus offerunt?». Il riferimento ai ritmi di sviluppo inscritti nei semi, la cui funzione, come vedremo, verrà ampiamente esplicitata in vari passi del *De Genesi ad litteram*, è frequente nelle prime opere di Agostino: cfr. Augustinus Hipponensis, *De quantitate animae*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *an. quant.*), XVII, 29; Id., *lib. arb.*, II, XVI, 42; Id., *v. rel.*, XL, 74; XLII, 79.

precisamente a ricapitolare i momenti che scandiscono la creazione dei singoli esseri.

Al termine di ciascun giorno, inoltre, il testo della Scrittura non fa menzione della rispettiva notte. Lungi dall'essere un dato insignificante, ciò sta a indicare come Dio, creatore di tutte le cose, non sia il responsabile della "notte", ossia della mancanza (*defectus*) che le caratterizza e per cui esse tendono costitutivamente dal possesso della forma alla materia e al nulla da cui provengono[106]. Questo dato, inizialmente ricavato dal silenzio della Scrittura a proposito delle sei notti della creazione, trova una conferma ulteriore nel riferimento al testo di *Gen.* I, 4. In questo passo, infatti, pur non essendo stata precedentemente narrata la creazione delle tenebre, la Scrittura descrive la loro separazione dalla luce, indicando in tal modo come Dio, creatore di tutte le cose, disponga ordinatamente le mancanze da cui queste sono affette e che non dipendono dalla sua opera[107].

Se è vero che la Scrittura non fa menzione della notte dei singoli giorni, non si può dire altrettanto della sera. In conformità al ragionamento precedentemente svolto, Agostino intende questa differenza di trattamento in parallelo a quella che vi è sul piano dell'essere tra

106. Sul concetto di *defectus*, cfr. G. Madec, *Defectus*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 259–261. In numerosi testi Agostino caratterizza il *defectus* connaturale alla creatura come un *tendere* o *vergere ad nihilum*: cfr. Augustinus Hipponensis, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, J.B. Bauer (ed.), Hölder–Pinchler–Tempsky, Vindobonae 1992 (CSEL 90), (= *mor.*), II, II, 2; Id., *imm. an.*, VII, 12; Id., *v. rel.*, XI, 21; XVII, 34; Id., *div. qu.*, 21; Id., *lib. arb.*, II, XVII, 46; XX, 54; Id., *mus.*, VI, XIII, 40; Id., *c. ep. Man.*, XL, 46; Id., *c. Sec.*, 8; II; 15; Id., *Gn. litt.*, I, IV, 9; Id., *civ.*, XIV, 13.

107. In queste righe Agostino riprende in modo conciso l'interpretazione della separazione tra la luce e le tenebre (*Gen.* I, 4) sviluppata più dettagliatamente in V, 23–25, secondo la quale la separazione tra le tenebre e la luce coinciderebbe con la formazione della luce creata da Dio, il quale a sua volta sarebbe a un tempo il creatore di tutte le nature e l'ordinatore delle mancanze (*privationes*) inerenti a esse. Sul binomio *facere — ordinare/condere/creare* (tematizzato esplicitamente in testi quali: Augustinus, *mor.*, II, VII, 9; Id., *f. et symb.*, IV, 5; Id., *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49), (= *c. adv. Leg.*), I, XIII, 48) cfr. F.–J. Thonnard, Note complémentaire *"30. «Faire» et «créer» chez saint Augustin (I, 4, 4–II, 3, 5)"*, in Saint Augustin, *De gratia Christi et de peccato originali libri II, De natura et origine animae libri IV*, Introduction, traduction et notes par J. Plagnieux, F.–J. Thonnard, Desclée de Brouwer, Paris 1975, pp. 767–775; C.P. Mayer, *Creatio, creator, creatura,* in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 56–116: 63–65; Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 323–328; Fladerer, *Augustinus als Exeget*, pp. 157–160.

il nulla e la materia; pur essendo stata fatta dal nulla, la materia non coincide con esso, in quanto possiede un certo essere che, in ultima analisi, risiede nella sua capacità di accogliere le forme specifiche delle cose.

La lettura del paragrafo 51 offre due significativi spunti di riflessioni. Il primo di essi riguarda l'attribuzione alla materia di una *capacitas* in relazione alla ricezione delle forme: tale caratterizzazione si pone in linea con numerose indicazioni fornite da Agostino nei suoi primi commenti alla *Genesi*[108], e trova molteplici parallelismi nelle opere coeve e posteriori[109].

Secondo una tradizionale ipotesi storiografica, l'attribuzione di questo tratto specifico alla materia informe evidenzierebbe un influsso porfiriano sul pensiero di Agostino[110], e più nello specifico della sezione del perduto commento al *Timeo* contenente le critiche di Porfirio alla dottrina di Attico (o dei suoi seguaci)[111]. In estrema sintesi, opponendosi alle interpretazioni "letterali" del testo del *Timeo* che concepivano la generazione del cosmo in termini temporali, Porfirio aveva individuato nella "idoneità" della materia alla ricezione dell'ordine e della forma (ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι)[112] un

108. Cfr. es. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VII, 12 (*dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur*); Id., *Gn. litt. imp.*, III, 10 (*et caelum et terra quasi confusum atque permixtum ab artifice Deo accipiendis formis idoneus*); IV, 13 (*propter operandi facilitatem et motum faciliorem subiecta materies artifici*); IV, 15 (*servitus sub artifice atque subiectio* [...] *materia fabricabilem* [...] *materia fabricabilis* [...] *cedendi facilitas*).

109. Sulla nozione di *materia formabilis* e sul tema della *capacitas formarum* della materia, cfr. Augustinus, *v. rel.*, XVIII, 36; Id., *f. et symb.*, II, 2; Id., *lib. arb.*, II, XX, 54; Id., *conf.*, XII, XV, 19; XVII, 25–26; XXII, 31; Id., *c. Faust.* XX, 14; Id., *De natura boni liber,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *nat. b.*), 18; Id., *Gn. litt.*, I, VIII, 14; V, V, 16; VIII, X, 20; XX, 39; Id., *c. adv. Leg.*, I, VIII, 11; Id., *s.*, 214, 2.

110. Quest'ipotesi è stata avanzata da W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften des Köningsberger gelehrten Gesellschaft,* Niemeyer, Halle 1933, pp. 1–74: 13–14, ried. in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160–251.

111. Proclus, *In Plat. Tim.*, I, pp. 391,4–396,26 (= fr. 51 ed. Sodano), sul cui contenuto cfr. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen* Timaios *nach den antiken Interpreten (Teil I)*, Brill, Leiden 1976, p. 221.

112. L'espressione ἐπιτηδήδειον πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι compare in Proclus, *In Tim.*, I, p. 392,8. Sull'impiego del concetto di ἐπιτηδειότης in e prima di Porfirio, cfr. S. Samburski, *The physical World of late Antiquity*, Routledge & Kegan Paul, London 1962, pp. 104–110; Proclus, *The Elements of Theology*, A revisited Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1965, pp. 344–345; R.B. Todd, EPITEDEIOTES *in Philosophical Literature: towards*

elemento dottrinale imprescindibile per evitare da un lato di dar vita a una proliferazione irrazionale dei princìpi, dall'altro di ammettere la tesi di un dio per un certo tempo inoperoso e limitato nell'esercizio della propria azione cosmopoietica[113].

Quest'ipotesi interpretativa, come in parte è già stato notato[114], pone alcuni problemi e possiede un alto grado di incertezza. Da un lato, è indubbio che essa abbia avuto il merito di mostrare come Agostino potesse rintracciare in ambito neoplatonico una versione della dottrina della materia in cui quest'ultima non viene caratterizzata come una realtà contraria alla forma e concepita in termini ontologicamente ed eticamente negativi[115]; analogamente, essa ha

an Analysis, «Acta Classica», 15 (1972), pp. 25–35; G. Aubry, *Capacité et convenance: la notion d'*epitêdeiotês *dans la théorie porphyrienne de l'embryon*, in L. Brisson, M.–H. Congourdeau, J.–L. Solère (éd. par), *L'embryon: formation et animation (Antiquité grecque et latine, Traditions hébraïque, chrétien et islamique)*, Vrin, Paris 2008, pp. 139–155.

113. Per un'analisi più ampia dell'argomentazione di Porfirio e dei suoi rapporti con la dottrina di Plutarco e Attico, cfr. A. Rescigno, Desiderare componi a deo. *Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione*, «KOINONIA», 21 (1997), pp. 39–81; Köckert, *Christliche Kosmologie*, pp. 68–72; 195–216; Ferrari, *Materia, movimento, anima*, pp. 268–270; E. Moro, *Il concetto di materia nei commentari alla* Genesi *di Agostino*, Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia (ciclo XXVII), Università degli Studi di Padova, a.a. 2014–2015, pp. 115–134 (e la bibliografia aggiuntiva ivi citata).

114. L'unica discussione a mia conoscenza esistente della proposta di Theiler si trova in Du Roy, *L'intelligence de la foi*, p. 328. Lo studioso francese, pur attribuendo un ruolo decisamente importante all'influenza di Porfirio (in particolare al commento perduto al trattato I 8 (51) di Plotino) nella risoluzione della problematica del male e nella dissociazione tra i concetti di male e materia (es. pp. 157; 193–196; 272–279; 297–299; 324–329), ritiene non necessario ipotizzare un influsso porfiriano diretto in rapporto al tema della *capacitas formae*: «On comprend parfaitement qu'il ait fallu assurer finalement la bonté ontologique de cette matière informe contre toute résurgence du dualisme manichéen, surtout dans une philosophie où l'être est fonction de la forme. Et l'on voit du même coup que la seule façon d'y arriver était de considérer l'orientation de cette informité vers la forme comme une *capacitas formae*. Augustin, faut–il le redire, a pu être mis sur la voie de cette solution par un néo–platonisme ambiant, très probablement marqué par Porphyre et qui tendait à attribuer au créateur l'existence de la matière elle–même. Mais rien n'oblige à parler ici de «source» au sens précis de ce terme».

115. Come invece avviene frequentemente in Plotino (es. Plotinus, *Enneades*, P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (= *Enn.*), I 6 (1), 2; II 4 (12), 5; II 5 (25), 5; III 6 (26), 13; I 8 (51), 3; 8) e, peraltro, nello stesso Porifirio (es. Porphyrius, *De ant. nimph.*, 5–6; Id., *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, in Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (2 voll.), (= *Sent.*), 20, 30;

opportunamente posto in evidenza una serie di importanti elementi di continuità tra la concezione porfiriana dell'origine della materia[116] e la dottrina cristiana della *creatio ex nihilo*.

Dall'altro, però, essa non offre una dimostrazione del fatto che Agostino abbia conosciuto e si sia ispirato direttamente al commento porfiriano[117]: il parallelismo terminologico tra le locuzioni ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι e *capacitas formae*, infatti, non sembra essere un indizio sufficiente a provare un influsso[118].

Id., *De abstinentia*, in Porphyre, *De l'abstinence (Livres 2. et 3.)*, Texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Pattilon, Les Belles Lettres, Paris 2003, (= *De abst.*), III, 27). Sulla concezione porfiriana della materia, cfr. M. Chase, *Porphyry on Matter, Paper given at the Conference "Understanding Matter", Palermo, April 11 2014* (consultabile on line all'indirizzo: http://www.academia.edu/6778376/Porphyry_on_matter (data di accesso: 27/04/2017)).

116. Su cui si vedano le testimonianze di Aeneas Gazaeus, *Theophrastus*, in Enea di Gaza, *Teofrasto*, M.E. Colonna (ed.), Iodice, Napoli 1958, (= *Teoph.*), p. 45,4–9 (= fr. 368f Smith); Iohannes Lydus, *De mensibus*, in Iohannes lydus, *On the months (De mensibus)*, Translated and edited by A.C. Bandy, with associate editors A. Bandy, D.J. Constantelos and C.J.N. de Paulo, Preface by M. Maas, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2013, (= *Mens.*), p. 175,2–9; Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, H. Diels (ed.), Reimer, Berolini 1882 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX), (= *In phys.*), pp. 230,34–231,24 (= fr. 236f Smith): per una discussione su tali fonti, cfr. E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129–142: 136–139; P. Hadot, *Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent)*, «Revue des Études Augustiniennes», 6 (1960), pp. 205–244: 215–216; I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrine: Hierocles et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 80; P.F. Beatrice, *Quosdam Platonicorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 248–281: 275, n. 80; M. Baltes, H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 4: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verstandnis) I: Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann–Holzboog, Stuttgart 1996, pp. 176–179; 477–485; C. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplikios* in Ph. *230,34–231,24 Diels*, «Rheinisches Museum für Philologie», 143 (2000), pp. 197–222; M. Zambon, *Porphyre et le Moyen–Platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 148–151; Köckert, *Christliche Kosmologie*, p. 216, n. 173; 221.

117. In linea teorica, è possibile che Agostino sia venuto a conoscenza di alcuni aspetti della riflessione porfiriana sulla materia tramite la mediazione di qualche fonte di ambito latino, quale ad esempio il *Commento al Timeo* di Calcidio in cui questi ultimi sono indubitabilmente presenti: cfr. Rescigno, Desiderare componi, p. 72. Argomenti a favore di una conoscenza dell'opera di Calcidio da parte di Agostino sono stati recentemente avanzati in: Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon. Tome 1*, édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011, pp. 47–53.

118. Locuzioni molto vicine a quella impiegata da Agostino si possono trovare in Apuleius Madaurensis, *De Platone et eius dogmate*, in Apulei Platonici Madaurensis

Sul piano dottrinale, inoltre, la riflessione di Agostino differisce significativamente da quella di Porfirio. Quando infatti Agostino introduce la tematica della *capacitas formae* nell'ambito della trattazione relativa alla genesi del cosmo, il suo intento primario non è quello di negare la dottrina della genesi temporale del cosmo, quanto piuttosto quello di porre l'accento sul carattere assoluto della potenza creatrice di Dio e sulla totale dipendenza della materia da quest'ultima. In questo senso, l'operazione agostiniana si inserisce perfettamente nel quadro più ampio della dottrina della *creatio ex nihilo*, la quale richiede che la materia, in quanto posta in essere da un Dio onnipotente, non si opponga all'azione cosmopoietica e sia dotata di una capacità ricettiva e di un orientamento positivo nei confronti della forma[119]:

Opera quae supersunt: *De philosophia libri,* C. Moreschini (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1991 (3 voll.), (= *Plat. eius dogm.*), I, 5, p. 191: «Materiam vero inprocreabilem incorruptamque commemorat, non ignem neque aquam nec aliud de principiis et absolutis elementis esse, sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictionique subiectam, adhuc rudem et figurationis qualitate viduatam, deus artifex conformat universum» (testo segnalato da Jean Pépin in Sant'Agostino, *Confessioni, Volume V, Libri XII–XIII*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, p. 176); Origenes, *De princ.*, IV, iv, 7, p. 416,244–247: «Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia»; Calcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum*, in Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011 (2 voll.), (= *In Tim.*), 331, pp. 556,34–558,4: «Igitur quia omnes silva recipit figuras, omnes quoque colores et ceteras quot sunt qualitates, nihil autem horum habet ipsa ex natura sua, iure eam modo «informem», modo «minime figuratam», interdum «sine qualitate» cognominat, non quo habuerit haec umquam et amiserit, sed ut quae potuerit habere, utpote natura praedita splendoris atque ornatu capace» (cfr. anche *In Tim.*, 334, dove l'espressione ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον πανδεχές di *Tim.*, 51a 7 è resa con *invisibilem speciem et informem esse capacitatem*).

119. Philo, *De mundi opif.*, IV, 23, pp. 6,16–7,6: «Senza ricorrere all'aiuto di alcuno (del resto, chi altri vi era?), appoggiandosi solo a se stesso, Dio decise che bisognava profondere con prodigalità ricchi benefici ad una natura che, senza il dono divino, era incapace di conseguire da sola un qualsiasi bene. Sennonché Egli profonde i benefici non in proporzione alla grandezza delle sue grazie, che sono infinite e illimitate, bensì secondo le capacità ricettive di chi le accoglie (πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις). Infatti la natura delle cose create non è altrettanto atta a ricevere il bene quanto lo è quella di Dio a elargirlo (οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θέος εὖ ποιεῖν, οὕτως καὶ τὸ γινόμενον εὖ πάσχειν), poiché i poteri divini eccedono ogni misura, mentre le cose create, essendo troppo deboli per accogliere la grandezza di quei poteri, avrebbero dovuto soccombere, se Dio non avesse fatto una giusta valutazione della parte da assegnare a ciascuno in maniera adeguata» (Trad. Reggiani). In Origene,

la connotazione positiva che il concetto di materia e il suo rapporto con quello di forma acquisiscono nell'ambito della dottrina della creazione, in altre parole, svolge l'importante funzione di escludere che la materia rappresenti un principio antagonista e limitante nei confronti dell'azione creatrice di Dio. Tale particolare connotazione della materia, per certi versi, evidenzia punti di tangenza più che con la dottrina platonica o aristotelica[120], con quella stoica[121].

viceversa, si trova evidenziata con forza la completa "disponibilità" della materia nei confronti dell'azione divina, che essa possiede proprio in quanto creata da Dio: cfr. Philo, *De prov.*, II, 50–51 (= Eusebius Caesarensis, *Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. Mras (zweite bearbeitete Auflage herausgegeben von É. Des Places), Akademie Verlag, Berlin 1982–1983 (2 voll.), (= *Praep. ev.*), VII, 20–21); Origenes, *De princ.*, II, IV, 1, p. 242,118–125: «Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus voluit, queat et conditori ad quascumque formas velit ac species famularetur in omnibus et serviret, recipiens in se qualitates, quas ipse voluisset imponere, nescio quomodo tanti et tales viri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam eius naturam virtutemque duxerunt»; III, VI, 4, p. 244,126–130: «Denique cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversa rerum facies speciesque omni famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diversas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas»; III, VI, 7, p. 250,324–326: «Haec vero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri vel fabricari vel retractare voluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque vult formas vel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat».

120. L'accostamento con il pensiero aristotelico è stato suggerito da Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, p. 72, n. 165 in riferimento a: Aristoteles, *Physica*, W.D. Ross (ed.), Clarendon press, Oxford 1950, (= *Phys.*), I 9, 192a 22–25. Come fa notare E. Berti, *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 25–52: 33, l'affermazione con cui Aristotele attribuisce alla materia un desiderio naturale nei confronti della forma può tuttavia essere intesa come un riferimento polemico alla dottrina platonica: «Questa critica non significa che anche per Aristotele la materia desideri la forma come la femmina desidera il maschio, secondo quanto hanno creduto diversi interpreti, perché la materia di per sé è amorfa, indeterminata e priva di qualsiasi tendenza, come ad esempio il bronzo o il legno. Si tratta invece di una critica che vuole essere, per così dire, interna alla dottrina di Platone, cioè rilevare che Platone avrebbe potuto sostenere con migliori argomenti la tesi secondo cui la Diade desidera l'Uno, se avesse distinto, all'interno della Diade, la materia dalla privazione, perché può avere un senso dire che la materia desidera la forma solo in quanto la materia non è il contrario della forma, mentre non ha senso dire che la privazione desidera la forma, perché ciò equivarrebbe a dire che la privazione desidera la propria distruzione, il che è un non–senso».

121. Cicero, *De nat. deor.*, III, XXXIX, 92, p. 458,4–10: «[. . .] materiam enim rerum, ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit quod

Bisogna infine notare come Agostino faccia riferimento alla *capacitas formae* della materia non tanto, come detto, con l'intento primario di chiarire la genesi del cosmo, quanto piuttosto nel tentativo di fondare la positività ontologica dell'intera creazione in ottica antimanichea. La materia, infatti, non può essere considerata come un'entità coeterna[122], e proprio in quanto è creata da Dio essa possiede una connotazione indubitabilmente positiva[123], che non le deriva dall'unione con la forma, ma proprio dalla capacità di riceverla donatale da Dio[124]. Compiendo in senso inverso il percorso seguito trattando della creazione, Agostino può dunque risalire per via di sottrazione dalle realtà formate alla materia informe, scorgendo in essa una seppur minima conformazione ontologica positiva[125].

non ex ea quamvis subito fingi convertique possit, eius autem universae fictricem et moderatricem divinam esse providentiam; heac igitur quocumque se moveat, efficere posse quicquid velit». Pienamente condivisibile mi sembra il commento di L. Brisson, *Le démiurge du* Timée *et le créateur de la Genèse*, in M. Canto Sperber, P. Pellegrin (éd. par), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 25–39: 33: «Sur ce point cependant, une précision importante doit être apportée qui distingue Platon des Stoïciens. Pour ces derniers, la matière ne constitue pas un principe de résistance comme c'est le cas dans le *Timée*. Voilà ce qu'avait bien vu Cicéron (ou sa source), et voilà ce qui sous–tend la conception plotinienne de la matière. [...] Le démiurge n'est pas tout–puissant, et son action ne peut se réaliser dans l'instant, comme c'est le cas pour le dieu des Stoïciens et pour celui de Moïse. [...] Bref, la toute–puissance se manifeste par le caractère instantané de la réalisation de l'action décidée. Et cette instantanéité s'explique en dernière analyse par le fait que la matière n'offre aucune résistance à la volonté de dieu».

122. Cfr. es. Augustinus, *f. et symb.*, II, 2; Id., *c. Faust.*, XX, 14; Id., *c. adv. Leg.*, I, VIII, 11.

123. Cfr. es. Augustinus, *c. Faust.*, XX, 14; Id., *nat. b.*, 18; Id., *c. adv. Leg.*, I, VIII, 11.

124. Cfr. es. Augustinus, *v. rel.*, XVIII, 36; Id., *f. et symb.*, II, 2.

125. Augustinus, *lib. arb.*, II, XX, 54, pp. 272,1–3; 273,8–28: «Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. [...] Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est. Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum vel sentienti vel intellegenti vel quoquo modo cogitanti occurrat quod non sit ex deo. Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias — quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est —, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere videtur artifici. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae

La seconda considerazione, invece, concerne l'accostamento tra l'immagine delle tenebre e la nozione di nulla, e di riflesso il senso generale dell'interpretazione dei giorni della creazione. Con una formula molto efficace, si potrebbe dire che «il problema dell'esistenza delle tenebre costituisce in un certo modo l'aspetto fisico del problema dell'esistenza del nulla»[126]. Ciononostante, vi sono diverse ragioni di ordine ontologico, logico e linguistico per cui dubitare che la sovrapposizione tra le due nozioni, che Agostino evidentemente suggerisce sulla base dello statuto comune di termini privativi, possa attuarsi pienamente[127]. In primo luogo, infatti, il riferimento alle tenebre non può essere circoscritto all'ambito logico, in quanto queste ultime possiedono una «significatività fisico–empirica più evidente» rispetto a quella del nulla. In secondo luogo, il termine a cui "nulla" si oppone, ossia "essere", è al contempo l'attributo di cui occorre dimostrare l'assegnazione, mentre ciò non vale nel caso del binomio tenebre–luce. In terzo luogo, a differenza di *tenebrae*, il sostantivo *nihil* risulta essere una nozione negativa, prestandosi dunque al procedimento di doppia negazione. Infine, mentre *tenebrae* possiede una valenza unicamente sostantivale, *nihil* può svolgere differenti funzioni sintattiche: sostantivale, avverbiale, pronominale.

Se l'accostamento tra le nozioni di "nulla" e "tenebre" appare di per sé problematico, non meno complessa è la sua declinazione sul piano esegetico. Come è stato giustamente notato[128], all'interpretazione univoca di *nihil*, per cui in qualità di termine relativo esso designa l'assenza del proprio correlativo (ossia l'essere creato), corrisponde una spiegazione più stratificata del significato di *tenebrae*.

In una prima accezione che si ritrova in *Gen.* 1, 2^{b}, tale sostantivo può significare la materia informe creata dal nulla: il valore di negazione espresso dal termine *nihil* possiede dunque un'ampiezza maggiore, non limitandosi all'insieme delle realtà formate, ma comprendendo anche la materia informe. Una seconda accezione può essere individuata in occasione della separazione della luce dalle

inchoatio. Ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil, sed nihil omnino remanebit. Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo».

126. L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953, p. 108.

127. Sintetizzo di seguito le osservazioni che si trovano in F. D'Agostini (a cura di), Fredegiso Di Tours, *Il nulla e le tenebre*, Il melangolo, Genova 1988, p. 53.

128. M.H. Colish, *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, «Speculum», 59/4 (1984), pp. 757–795: 771–775.

tenebre (*Gen.* 1, 4): in tal caso, al pari di sostantivi quali *nuditas*, *silentium*, *inanitas*, il sostantivo *tenebrae* esprime la negazione del proprio correlativo specifico, ossia *lux*.

Considerando complessivamente l'interpretazione di *Gen.* 1, 2^b e 1, 4, si può dunque notare come Agostino possa stabilire una correlazione semantico–grammaticale tra le nozioni di *nihil* e *tenebrae* sulla base del carattere relativo e della funzione privativa di tali termini. Tale connessione, tuttavia, sembra incrinarsi nel caso della terza accezione, connessa all'esegesi di *Gen.* 1, 5. In questa occasione, infatti, la denominazione delle tenebre mediante il sostantivo *nox* pone il problema di comprendere la ragione per cui le tenebre ricevano un trattamento analogo rispetto alla luce, termine di cui dovrebbero rappresentare una semplice negazione.

La denominazione delle tenebre pone ad Agostino un problema complesso, che lo porta a riconoscere come *nox* e *tenebrae* possiedano ciascuno lo statuto di vocaboli aventi la funzione di significare una determinata *res*[129]. Benché tale ammissione senza dubbio appaia in contrasto con la precedente caratterizzazione delle tenebre[130], Agostino non chiarisce in modo esplicito come esse possano conciliarsi. A questo proposito, si può solo ipotizzare che, pur non intendendo negare che sul piano logico *tenebrae* e *nox* possiedano lo statuto di nozioni privative, egli sia disposto ad ammettere che esse possano denotare una determinata *res* in quanto caratterizzata dall'assenza di una certa proprietà: nel caso in cui a essere denotato sia il mondo in quanto temporaneamente sprovvisto di illuminazione si può parlare di *nox*, nel caso in cui lo sia un luogo circoscritto si deve invece parlare di *tenebrae*. Diversamente dal termine "nulla", in altre parole, la privazione determinata propriamente designata dai termini *nox* e *tenebrae* può essere concepita unicamente in relazione a un soggetto finito, e dunque a una *res* specifica.

129. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, vi, 26, p. 476,20–22: «Quia cum diceret: deus fecit lucem et divisit inter lucem et tenebras, nondum de vocabulis agebatur, postea sunt adhibita vocabula dies et nox, cum et illa sine dubio vocabula sint, lux et tenebrae, res aliquas significantia sicut dies et nox [...]».

130. In *v. rel.*, vii, 13, 196,35–197,1, infatti, Agostino aveva proposto la seguente definizione di *res*: «Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat». Su questo testo, cfr. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, pp. 32–35; Du Roy, *L'intelligence de la foi,* pp. 402–403.

Nel paragrafo 51, infine, Agostino ripropone l'accostamento tra le nozioni di *tenebrae* e di *nihil* nell'ambito della più ampia problematica della comprensione dei giorni della creazione. Nella descrizione del *defectus* che caratterizza le nature create, il tendere dalla forma al nulla si colora di una triplice gradazione. Alla luce mattutina che segna il possesso della forma fa seguito il tenue bagliore del lume vespertino, ossia il grado incipiente di essere proprio della materia informe: il buio completo della notte esprime invece la totale mancanza di essere del nulla, indicato non a caso dalle tenebre, che, in quanto assenza di luce, non sono state positivamente create da Dio. In ultima analisi, facendo leva sulle considerazioni svolte in rapporto ai primi versetti, Agostino è in grado di proporre una corrispondenza tra il lessico usato per descrivere il succedersi dei giorni e la struttura ontologica che definisce gli esseri creati, in una prospettiva che verrà ripresa e superata nelle pagine del più maturo *De Genesi ad litteram*.

2.4. Osservazioni conclusive

Lo studio del *De Genesi ad litteram imperfectus* permette di osservare un impiego cospicuo e significativo del concetto di materia, i cui tratti principali possono essere sintetizzati nel modo seguente.

*La creazione della materia informe (*Gen. *1, 1)*: l'interpretazione del testo di *Gen.* 1, 1 presenta importanti elementi di novità rispetto a quella formulata nel *De Genesi contra Manichaeos*. Agostino ripropone la lettura "teologica" della locuzione *In principio*, riflettendo al tempo stesso con una certa ampiezza sulla possibilità di declinare il significato del sostantivo *principium* in rapporto all'ambito delle creature. La questione principale concerne la modalità con cui ricomprendere la creazione degli angeli nel quadro di un'interpretazione "temporale" delle prime parole della Scrittura: Agostino, tuttavia, non assume una posizione precisa riguardo alla collocazione dell'origine della creatura angelica rispetto al tempo, non chiarendo quindi se essa sia iniziata a esistere nel o indipendentemente dal tempo.

La locuzione *caelum et terram*, invece, può essere intesa come un'indicazione tanto dell'insieme delle creature incorporee e corporee, quanto della materia informe del mondo: in quest'ultimo caso, tuttavia, non è chiaro se il concetto di materia possa essere impiegato in riferimento all'ambito delle nature incorporee.

*I nomi della materia (*Gen. *1, 1–2)*: riprendendo numerosi elementi già presenti nel *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino interpreta il testo di *Gen.* 1, 1–2 in riferimento alla materia informe, attribuendo alle immagini impiegate nei primi due versetti della Scrittura la funzione di descriverne i diversi caratteri costituitivi: la locuzione *caelum et terram* ne esprime la finalità (*finis*), le espressioni *terra invisibilis et incomposita* e *tenebrae super abyssum* l'informità (*informitas*), il termine *aqua* la "duttilità" (*servitus sub artifice atque subiectio*). Di particolare interesse risulta la sottolineatura dell'attitudine positiva della materia nei confronti della forma (*capacitas formae*): se da un lato può essere intesa nell'ottica di un tentativo di definizione dello statuto della materia in corrispondenza alla natura trinitaria dell'azione creatrice, dall'altro essa assume un rilievo particolare nell'ottica di una contrapposizione della concezione agostiniana della creazione rispetto al dualismo etico e metafisico che caratterizza la dottrina manichea.

Agostino precisa inoltre come l'impiego del concetto di materia informe in relazione ai primi versetti della Scrittura si accordi con differenti interpretazioni della locuzione *spiritus dei*. Il concetto di materia può essere impiegato in riferimento alle realtà incorporee solo nel caso in cui tale locuzione venga intesa come un'indicazione dello Spirito Santo; nel caso in cui essa indichi invece l'anima del mondo o l'elemento aereo, il concetto di materia dovrebbe essere circoscritto all'ambito delle realtà corporee.

*La creazione del firmamento e la separazione delle acque (*Gen. *1, 6–7)*: la spiegazione del testo di *Gen.* 1, 6–7 che Agostino sviluppa nei paragrafi 29–30 presenta aspetti di particolare interesse. Un nodo particolarmente problematico è costituito dalla determinazione del quadro interpretativo riguardante la questione della natura delle acque superiori. È possibile che Agostino né si limiti a riproporre l'interpretazione fornita nel *De Genesi contra Manichaeos*, né abbia in mente l'identificazione delle acque superiori con le potenze angeliche o con l'anima del mondo. Leggendo in continuità le espressioni *materia animalis* e *vis quaedam subiecta rationi* e proponendo una comparazione con l'esegesi di *Gen.* 3 formulata nel libro II *De Genesi contra Manichaeos*, ho tentato di mostrare come Agostino possa aver visto nelle acque superiori un simbolo della mutevolezza che caratterizza la parte inferiore dell'anima, maggiormente prossima alla sfera della corporeità e perciò esposta all'influsso degli appetiti sensibili.

Un ulteriore elemento significativo può essere rinvenuto nell'interpretazione del testo di *Gen.* 1, 7, in cui Agostino allude alla funzione, per così dire, di "mediazione" della *creatura intellectualis* in occasione della formazione delle creature corporee; tale concezione verrà riproposta e sviluppata pienamente nelle pagine del *De Genesi ad litteram*.

*La formazione degli elementi (*Gen. *1, 9–10)*: Agostino interpreta il testo di *Gen.* 1, 9–10 in riferimento alla formazione degli elementi terrestre e acquatico. Analogamente a quanto aveva fatto nel *De Genesi contra Manichaeos* e in modo sistematico nel libro VI del *De musica*, egli pone l'accento sulla relazione tra i concetti di forma e unità, evidenziando come questo legame permetta di comprendere adeguatamente il processo di ripartizione e ordinamento dei corpi elementari a partire dal sostrato primordiale caotico.

*La natura dei giorni della creazione (*Gen. *1, 14–15)*: la riflessione sulla natura dei giorni della creazione appare molto più articolata rispetto a quella sviluppata nel *De Genesi contra Manichaeos*. Se da un lato prende piede l'idea di concepire l'azione creatrice in termini di simultaneità (*Sir.* 18, 1), dall'altro la successione dei giorni della creazione e delle fasi di cui questi si compongono viene spiegata mediante l'impiego delle nozioni di materia e di forma; tale concezione verrà riproposta e poi superata nelle pagine del *De Genesi ad litteram*.

Parte II

I LIBRI XI–XIII DELLE *CONFESSIONES*

Capitolo I

Confessiones, libro XI

Secondo le più recenti ricostruzioni in ambito di cronologia delle opere agostiniane, la composizione dei libri XI–XIII delle *Confessiones* sarebbe databile al 403[1]. Tali libri, interamente dedicati all'esegesi del primo capitolo della *Genesi*, possiedono un'enorme rilevanza per quanto concerne la definizione e l'impiego del concetto di materia, di cui complessivamente si contano ben 48 occorrenze[2]. Nello specifico, il libro XI ospita solamente due occorrenze, che si concentrano nel paragrafo 7 e che saranno al centro dell'analisi svolta nel presente capitolo. L'edizione di riferimento per la citazione dei libri XI–XIII delle *Confessiones* è quella del *Corpus Christianorum, Series Latina*, curata da L. Verheijen. Gli estremi delle citazioni sono riportate secondo le norme seguite nei capitoli precedenti.

1.1. L'attività produttiva dell'*homo artifex*

1. conf., *XI,* v, *7, p. 197,1–14*

> Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitratu animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semet ipsa interno oculo — et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam? — et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat

1. Cfr. P.–M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustieniennes, Paris 2000, p. 8; J. Anoz, *Cronología de la producción agustiniana*, «Augustinus», 47 (2002), pp. 229–312: 233.

2. Precedute da 3 occorrenze presenti in: Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), VII, v, 7.

> intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem, an bene factum sit.
>
> Ma in che modo hai fatto il cielo e la terra, e qual è stato lo strumento della tua opera così straordinaria? Non certo come l'artefice umano che dà forma a un corpo a partire da un corpo, per volontà dell'anima capace di imporre in qualche modo la forma che vede in se stessa mediante l'occhio interiore — e per quale motivo potrebbe farlo, se non perché tu l'hai fatta? — e impone la forma a una realtà che già esiste e possiede il fatto di essere, come ad esempio alla terra, o alla pietra, o al legno, o all'oro, o a qualunque delle cose di questo tipo. E da dove queste cose potrebbero trarre il proprio essere, se Tu non le avessi poste in essere? Tu hai fatto il corpo per l'artigiano, Tu l'animo che esercita il comando sulle membra, Tu la materia a partire dalla quale quello realizza qualcosa, Tu l'ingegno mediante il quale quello divenga padrone dell'arte e veda dentro di sé ciò che produce fuori di sé, Tu il senso del corpo tramite il quale quello trasferisca la propria opera dall'animo alla materia, e riferisca all'animo ciò che è stato fatto, perché quello dentro di sé chieda alla verità che lo guida se l'oggetto sia stato fatto bene.

L'esposizione del paragrafo 7 si colloca nella parte iniziale del libro XI, nella quale Agostino si interroga sul significato della locuzione che apre il racconto della creazione: *In principio fecit Deus* (si tratta dunque della prima parte di *Gen.* I, 1). Tale ricerca presenta da subito numerose difficoltà, prima tra tutte l'impossibilità di interrogare direttamente l'autore del testo: Mosè, infatti, non solo è assente, ma, se anche fosse presente, non sarebbe capace di esprimere il contenuto del proprio pensiero in lingua latina[3]. L'unica via che l'interprete può percorrere per cogliere il senso del testo sacro è dunque quella di instaurare un dialogo diretto con Dio, che è a un tempo autore della creazione e ispiratore del testo stesso[4].

3. Ivi, XI, III, 5.

4. Ivi, XI, III, 5, pp. 196,9–197,16: «Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu sillabarum diceret: «Verum dicit». Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus vera dixit, veritas, rogo, te, Deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi servo duo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere»; VII, 9, p. 198,1–3: «Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum, quod sempiterne dicitur et eo sempiterne dicuntur omnia»; VIII, 10, p. 199,5–13.18–20:

Il problema decisivo che Agostino affronta in relazione al primo versetto della *Genesi*, e in riferimento al quale si svilupperà la celeberrima riflessione sulla natura del tempo, concerne la modalità con cui si concretizza l'atto creativo di Dio[5]. Pur nell'estrema difficoltà che si incontra qualora si cerchi di comprendere il modo in cui Dio abbia agito per creare il mondo, è necessario mantenere ben salda la consapevolezza che esso non può essere accomunato a quello che caratterizza la tecnica produttiva degli artefici umani. Quest'ultima, infatti, possiede lo statuto di attività derivata, e risulta in ultima analisi dipendente dall'opera divina in relazione a tutte le componenti che concorrono al suo svolgimento: *corpus, anima, materia, ingenium, sensus corporis*.

Nel brano citato, Agostino si occupa precisamente di misurare la distanza che separa l'agire umano da quello divino: senza impegnarsi in una peraltro impossibile descrizione del *modus operandi* che caratterizza l'atto creatore, Egli persegue il proprio intento procedendo in

«Ipsum est verbum tuum quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentis mihi quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos; qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? [...] Cum autem redimus ab errore, conoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis»; IX, 11, p. 200,7–10.17–18: «Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me cursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum, [...]. Audiat te intus sermocinantem qui potest». Questo principio ermeneutico, come vedremo, sarà ripreso nel libro XII, dove rivestirà un ruolo cruciale nell'economia dell'argomentazione agostiniana: cfr. anche Augustinus Hipponensis, *De magistro*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29), (= *mag.*), XIV, 45–46.

5. Augustinus, *conf.*, XI, III, 5, p. 196,1–2: «Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram»; V, 7, p. 197,1–2.15–16: «Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? [...] Sed tu quomodo facis ea? Quomodo fecisti, Deus, caelum et terram?». Mentre la modalità del dispiegarsi dell'azione creatrice deve essere ricercata, la contemplazione delle realtà esteriori e la considerazione della loro mutabilità rendono immediatamente evidente il carattere creato delle opere da essa derivanti: IV, 6, p. 197,1–7: «Ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod se ipsa non fecerint: «Ideo sumus, quia facta sumus ; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis». Et vox dicentium est ipsa evidentia»; V, 7, p. 197,14: «Te laudant haec omnia creatorem omnium».

senso inverso, ossia muovendo dai tratti caratteristici che connotano l'attività produttiva dell'*homo artifex*[6].

In primo luogo, quest'ultimo non può prescindere dalla presenza di una realtà materiale, la cui esistenza preceda e sia indipendente rispetto all'esercizio dell'attività artistico/artigianale umana (*formans corpus de corpore*; *iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet*; *tu materiam, unde facit aliquid*)[7].

6. Il termine *artifex* possiede un duplice valore semantico e può essere reso sia con "artista" sia con "artigiano": K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das Buch XI. der Confessiones. Historisch–philosophische Studie. Text–Übersetzung–Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, p. 315: «*Ars*, griechisch *techne*, bedeutet Handwerk und Kunst, also jede Art technischer Hervorbringung. Genauer meint *ars* das, was die Vorstellung des Handwerkers oder Künstlers mit dem Produkt objektiv verbindet»; Sant'Agostino, *Confessioni, Volume IV, Libri X–XI*, a cura di M. Cristiani e A. Solignac, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Mondadori, Milano 1996, p. 281: «Poiché il paradigma che consente di conoscere, per analogia, il *quomodo* del *facere* divino resta l'attività dell'uomo, dell'artigiano e dell'artista (non distinguibili nella nozione di *artifex*), è necessario stabilire correttamente le differenze». Va comunque segnalato come Agostino, sulla base della traduzione ciceroniana e in modo analogo ad autori quali Seneca, Lattanzio, Girolamo, impieghi il termine *artifex* anche in relazione a Dio Creatore: cfr. A.–M. La Bonnardière, *Le livre de la Sagesse*, Études augustiniennes, Paris 1970, p. 93; C.P. Mayer, *Creatio, creator, creatura*, in *Augustinus–Lexikon* (vol. 2), Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 56–116: 70, n. III.

7. Secondo C. Parma, *Pronoia und Providentia: Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden, Brill 1971, pp. 33–34: «Auch die aus cf XI,5,7 angeführte Stelle lost diese Frage nicht, obwohl die Formulierung: „non sicut homo artifex formans [...] imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset" die Negation jeglicher Vorgegebenheit implizieren könnte. Zu nah jedoch ist diese Beziehung an das Handwerkmodell gebunden, wenn die Schöpfung als Bereitstellung der Bedingungen für den menschlichen Handwerker erscheint. Statt grundsätzlicher Negierung des Modells wird es nur gleichsam quantitativ übertrumpft: Gott schafft alles ungleich vollkommener — man beachtet den Komparativ». Questo giudizio non mi sembra condivisibile, in quanto non tiene sufficientemente conto del fatto che Agostino istituisce una relazione di irriducibilità incolmabile tra l'azione divina e l'attività produttiva umana: quest'ultima è totalmente dipendente e subordinata rispetto alla prima, da cui differisce non solo in termini quantitativi, ma, come vedremo, più radicalmente in rapporto ai risultati, alle modalità e alle "dinamiche" di esecuzione. L'inadeguatezza dell'analogia artigianale risiede dunque nel fatto che i due termini di paragone non possono essere considerati come appartenenti a un medesimo genere di produzione, al cui interno differirebbero unicamente per quanto riguarda il maggior grado di capacità produttiva dell'*artifex* divino rispetto a quello umano. Una comparazione in termini quantitativi può invece essere istituita tra l'azione delle arti umane e quella dispiegata dalle creature angeliche, in grado di effettuare le

In secondo luogo, la sua operazione tecnico–produttiva non può prescindere dal coinvolgimento dei sensi e delle membra, nonché dall'utilizzo di strumenti materiali (come mi sembra sia suggerito, seppur indirettamente, dall'interrogativo di carattere retorico: *quae machina tam grandis operationis tuae*).

In terzo luogo, il dispiegarsi dell'attività artistico/artigianale, la quale possiede un carattere processuale e prevede una scansione cronologica, è il risultato dell'interazione tra ambiti e facoltà distinti. Benché l'intento primario del testo non sia quello di fornire una descrizione rigorosa dei differenti momenti in cui si articola l'azione dell'*artifex* umano, Agostino delinea la seguente concatenazione: dopo aver acquisito grazie al proprio ingegno la padronanza di una determinata arte (*ingenium, quo arte capiat*), l'*homo artifex* raggiunge una sorta di visione interiore della forma da imprimere all'oggetto esterno (*speciem, quam cernit in semet ipsa*[8] *interno oculo*; *videat intus*

medesime azioni compiute dagli uomini con maggior facilità e rapidità: es. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate libri quindecim, libri I–XII,* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), III, viii, 17, p. 144,26–32.39–44: «Quid ergo mirum si quemadmodum potest nosse quilibet nequissimus homo unde illi vel illi vermes muscaeque nascantur, ita mali angeli pro subtilitate sui sensus in occultioribus elementorum seminibus norunt unde ranae serpentesque nascantur, et haec per certas et notas temperationum opportunitates occultis motibus adhibendo faciunt creari non creant? [...] Sed haec ab hominibus tanto difficilius adhibentur quanto desunt sensuum subtilitates et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere quanto facilius est tanto mirabiliores in huiusmodi operibus eorum exsistunt celeritates». Cfr. Augustinus, *trin.*, III, i, 5; vii, 13; ix, 20, IV, xi, 14; Id., *De Genesi ad litteram libri duodecim,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), VII, xi, 17; IX, xvi, 29; Id., *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, J. Fraipont, D. De Bruyne (edd.), Brepols, Turnholti 1958 (CCSL 33), (= *qu.*), II, 21. Agostino, inoltre, afferma ripetutamente che l'attività creatrice può essere attribuita unicamente a Dio: es. Augustinus, *trin.*, III, vii, 13–viii, 18; Id., *Gn. litt.*, IX, xv, 26–xvi, 30; Id., *De civitate Dei libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Turnholti 1955 (CCSL 48), (= *civ.*), XII, 25–26.

8. Il tema della presenza intramentale della *species* — per cui, es.: Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), I, viii, 13; Id., *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1975 (CCSL 44/A), (= *div qu.*), 78; Id., *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV,* D.R. Willems (ed.), Brepols, Turnholti 1954 (CCSL 36), (= *Io ev. tr.*), i, 9 — rappresenta un elemento dottrinale riconducibile, in ultima analisi, ad Aristotele: cfr. Aristoteles, *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957, (= *Metaph.*), *Z* 7, 1032a 32–b 3: «Ad opera dell'arte sono prodotte tutte quelle cose

quid faciat foris), matura la decisione di riprodurla esternamente (*arbitratu animae valentis imponere utcumque speciem*), comunica questa risoluzione alle membra corporee (*animum membris imperitantem*), si serve della mediazione dei sensi (*sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit*) per realizzare concretamente la formazione dell'oggetto esterno (*formans corpus de corpore; et imponit speciem iam existenti et habenti*) e, ricorrendo ancora una volta alla mediazione sensoriale (*renuntiet animo quid factum sit*), può operare *a posteriori* una valutazione del prodotto della propria azione.

In quarto luogo, infatti, prendendo in considerazione l'oggetto precedentemente realizzato egli deve ricorrere a criteri di valutazione superiori e indipendenti[9], che la sua facoltà di giudizio può solamente desumere interpellando nel proprio animo la verità che lo guida (*ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem*[10]*, an bene factum sit*).

la cui forma è presente nel pensiero dell'artefice (τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυξῇ). E per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑσκάτου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)» (Trad. Reale); *Z* 7, 1034a 23–24: «[...] Per esempio, la casa proviene dalla casa che è nella mente dell'artefice: infatti l'arte del costruire è la forma (οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ᾗ ὑπὸ νοῦ· ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος)» (Trad. Reale). In modo analogo, Plotino afferma: Plotinus, *Enneades*, P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (= *Enn.*), V 9 (5), 3, p. 291,33–35: «[...] un altro [scil. "intelletto"] invece che è causa di questa conformazione, simile all'artefice di una statua, in cui si trova tutto ciò che dona ([...] νοῦν δὲ τὸν τὴν μορφὴν παρέχοντα ὡς τὸν ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος, ᾧ πάντα ἐνυπάρχει, ἃ δίδωσιν)» (Trad. Guidelli); V 8 (31), 1, p. 268,15–18: «Certo la materia non possedeva questa forma, ma essa esisteva in chi la pensava anche prime di raggiungere la pietra; ed esisteva d'altra parte nella mente dell'artefice, non perché egli fosse dotato di occhi e mani, ma in quanto partecipava dell'arte (Τοῦτο μὲν τοίνυν τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἡ ὕλη, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον· ἦν δ' ἐν τῷ δημιουργῷ οὐ καθόσον ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες ἦσαν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι μετεῖχε τῆς τέχνης)» (Trad. Guidelli); cfr. anche Seneca (Lucius Annaeus), *Ad Lucilium epistulae morales*, in Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales (1–69)*, Lateinischer Text von F. Prechach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, (= *Epist.*), 58, 19–21.

9. Cfr. Augustinus, *trin.*, IX, VI, 11; XII, II, 2. Altri passaggi, in cui Agostino sembra suggerire l'immanenza dei princìpi del conoscere rispetto alla mente (es. *trin.*, VIII, III, 4; X, I, 1), testimoniano come il linguaggio agostiniano sia spesso non rigido e non sistematico. A tal proposito, cfr. Agostino, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 1102, n. 2.

10. L'espressione *praesidentem sibi veritatem*, che ho tradotto "la verità che lo guida", risulta estremamente significativa nell'ambito dell'epistemologia agostiniana (cfr. Augustinus, *mag.*, XII, 38). Il fatto che la *veritas* sia concepita come *praesidens men-*

1.2. Il rifiuto del modello tecnomorfo

Considerando i caratteri fondamentali dell'attività produttiva umana, è possibile cogliere, seppur indirettamente, gli aspetti decisivi che determinano l'irriducibilità e l'eterogeneità dell'azione creatrice divina rispetto al "paradigma tecnomorfo"[11].

In primo luogo, l'atto creativo non presuppone l'esistenza di una materia o di una realtà corporea, e non può quindi essere inteso semplicemente come un'azione di formazione o di ordinamento dal carattere estrinseco[12]. L'azione divina si configura come *creatio ex nihilo*[13], ossia come una dinamica di fondazione originaria in cui la

ti rappresenta una forte sottolineatura della dipendenza della valutazione dell'*homo artifex* da criteri indipendenti ed esterni rispetto al proprio animo e alla propria facoltà di giudizio. Questo aspetto è ben messo in luce da G. Catapano, *The Epistemological Background of Augustine's Dialogues*, in S. Föllinger, G.M. Müller (hrsg. von), *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, De Gruyter, Berlin–Boston 2013, pp. 107–122: 118 il quale, indagando la dottrina epistemologica espresso nei dialoghi agostiniani, afferma: «Christ does not live in the soul as a tenant resides in his domicile, however. On the contrary, he acts as a teacher sitting on the chair from which he teaches those who consult him. Truth *praesidet*, that is, it is sitting in front of, and presides over, the mind. The mind is, so to speak, the classroom in which the teaching of truth shines — it is no longer described as the ontological place where truth resides». Sul significato di questa espressione, cfr. anche W. Beierwaltes, Creatio *als Setzen von Differenz*, in Id., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, pp. 75–96, trad. it. Creatio *come posizione della differenza in Agostino*, in Id., *Identità e Differenza*, Introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 121–142: 124–126; Flasch, *Was ist Zeit?*, p. 317.

11. L'origine di questa fortunata espressione può esser fatta risalire a E. Topitsch, *Von Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauugskritik*, Springer–Verlag, Wien 1958.

12. Questo punto è ben chiarito, ad esempio, in Augustinus, *civ.*, XII, 25, p. 382,1–11: «Cum enim alia sit species, quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia vero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intellegentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit: supra dicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera non nisi uni artifici, creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit».

13. A questo proposito, cfr. Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *sol.*), I, 1, 2; Id., *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), I, VI, 10;

materia non svolge nessun tipo di funzione ausiliaria in rapporto all'azione divina[14]. A differenza degli *homines artifices*, infatti, Dio

ID., *De musica*, in AURELIUS AUGUSTINUS, *De musica liber 6*, A critical Edition with a Translation and an Introduction by M. Jacobsson, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2002, (= *mus.*), VI, XVII, 57; ID., *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), XVIII, 35; ID., *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), XII, 36; XV, 51; ID., *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1975 (CCSL 44/A), (= *div. qu.*), 78; ID., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 44), (= *Simpl.*), II, 1, 5; ID., *conf.*, VII, v, 7; XI, v, 7; XII, VIII, 8; XXII, 31; XIII, XXXIII, 48; ID., *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), 215, 2; ID., *Contra Priscillanistas et Origenistas liber unus*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49), (= *c. Prisc.*), III, 3; ID., *civ.*, XII, 26; XIV, 11; ID., *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV,* D.R. Willems (ed.), Brepols, Turnholti 1954 (CCSL 36), (= *Io ev. tr.*), 42, 10; ID., *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49), (= *c. adv. Leg.*), I, VIII, 11; ID., *Contra Iulianum (opus imperfectum), libri IV–VI*, M. Zelzer (ed.), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2), (= *c. Iul. imp.*), V, 44.

14. Concetto già incontrato in: AUGUSTINUS, *Gn. adv. Man.*, I, VI, 10 e ribadito più volte da Agostino: cfr. es. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Fortunatum*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. Fort.*), 13, p. 90,24–25: «Omnipotens autem non est, qui quaerit adiuvari aliqua materia, unde faciat quod velit»; ID., *De natura boni liber,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *nat. b.*), 27, p. 868,14–17: «Deus autem, ex quo omnia, in quo omnia, non opus habebat aliqua materia, quam ipse non fecerat, adiuvari omnipotentiam suam»; ID., *Contra Secundinum,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *c. Sec.*), 4, p. 910,12–16: «Si volueris quaerere, unde fecerit, et imaginari coeperis adiutoria materiae, quam ipse non fecit, ut ibi non videatur omnipotens facere, quod vellet, nisi eum aliqua res, quam non fecerat, adiuvaret, rursus inexplicabiles caligines erroris patieris»; ID., *c. adv. Leg.* I, VIII, 11, p. 44,278–280: «Absit enim ut dicatur omnipotens non potuisse facere, nisi unde faceret inveniret. Ergo et ipsam deus fecit»; cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), 214, 2. Alcuni interpreti hanno ravvisato nei testi in cui Agostino fa riferimento alla *creatio ex nihilo* una tendenza a descrivere il nulla come una realtà positivamente caratterizzata, una sorta di alterità non riconducibile all'azione creatrice. In questo senso, essi hanno ravvisato in Agostino la formulazione inconsapevole di una concezione "ontica" del nulla: cfr. PARMA, *Pronoia und Providentia*, p. 79; E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in Sant'Agostino*, Studium, Roma 1972, p. 58; J. PÉPIN, *Le maniement des prépositions dans la théorie augustinienne de la création*, «Revue des Études Augustiniennes», 35 (1989), pp. 251–274: 266; N.J. TORCHIA, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: the Anti–manichaean Polemic and beyond*, Peter Lang, New York 1999, pp. 111–115. La presenza di testi in cui Agostino si esprime esplicitamente contro ogni tipo di concezione sostanziale nel nulla impedisce in ogni caso di estendere questo giudizio dal piano espressivo a quello concettuale. Condivido perciò il giudizio di G. MADEC, *"Nihil" cathare*

possiede il carattere dell'onnipotenza, prerogativa che risulterebbe limitata nel caso in cui esistesse una realtà materiale indipendente rispetto all'azione creatrice[15].

et "nihil" augustinien, «Revue des Études Augustiniennes», 23 (1977), pp. 92–112: 111: «Selon Augustin, *nihil* au sens propre (*quando vere et proprie dicitur*) désigne purement et simplement le non–être; autrement son emploi comporte une part d'exagération rhétorique: c'est le cas, lorsqu'Augustin qualifie le pécheur de néant (*nihil*)».

15. Oltre ad Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VI, 10, cfr. Id., *De fide et symbolo,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1900 (CSEL 41), (= *f. et. symb.*), II, 2; Id., *div. qu.*, 78; Id., *Contra Felicem*, I. Zycha (ed.), Hoeplius, Mediolani 1892 (CSEL 25/2), (= *c. Fel.*), II, 18; Id., *c. Prisc.*, II, 2; Id., *s.*, 214, 2. La connessione tra *creatio ex nihilo* e onnipotenza divina — e la conseguente negazione dell'esistenza di un sostrato materiale preesistente all'azione creatrice — rappresenta un elemento tradizionale nell'ambito del pensiero cristiano. Argomentazioni analoghe a quella di Agostino si possono trovare ad esempio in: Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*, in *Tatiani Oratio ad Graecos, Theophilii Antiocheni Ad Autolycum*, edited by M. Marcovich, De Gruyter, Berlin–New York 1995, (= *Ad Autol.*), II, 4; Iraeneus Lionensis, *Adversus haereses*, in Irenée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre II*, édition critique par A. Rousseau et L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1982, vol. 2/1, (= *Adv. haer.*), II, x, 4; Eusebius Caesarensis, *Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. Mras (zweite bearbeitete Auflage herausgegeben von É. Des Places), Akademie Verlag, Berlin 1982–1983 (2 voll.), (= *Praep. ev.*), VII, xx, 1; Iustinus, *Cohortatio ad Graecos*, in Pseudo–Iustinus, *Cohortatio ad Graecos*, *De monarchia, Oratio ad Graecos*, M. Marcovich (ed.), De Gruyter, Berlin 1990, (= *Cohort. ad Graec.*), 22; Theodoretus Cyrensis, *Graecarum affectionum curatio*, I. Raeder (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1904, (= *Graec. aff. cur.*), IV, 36; IV, 50–52; Calcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum*, in Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011 (2 voll.), (= *In Tim.*), 278; Iohannes Damascenus, *Expositio fidei orthodoxae*, in Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, texte critique de l'édition B. Kotter, introduction, traduction et notes par P. Ledroux, avec la collaboration de V. Kontouma, G.–M. de Durand, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, (2 voll.),(= *Exp. fid.*), VIII, 69–76; Basilius Caesarensis, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de Mendieta und S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1997, (= *Hexaëm.*), II, II, 5–7; Ambrosius Mediolanensis, *Exaemeron,* C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), II, 1, 2. A tal proposito, cfr. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Hexam. I 1,1–4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 54–56; O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, p. 276, n. 2; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, De Gruyter, Berlin 1978, p. 75, n. 75; Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, p. 239; 279; p. 353, n. 193.

In secondo luogo, l'atto creativo divino non prevede né la mediazione di sensi o membra corporee (di cui la natura divina è priva)[16], né l'impiego di strumenti[17].

In terzo luogo, l'azione creatrice possiede un carattere istantaneo[18] e non prevede nessuna esitazione[19] o mutamento relativo alla volontà[20] e alla scienza[21] divine.

In quarto luogo, la conoscenza divina della realtà creata non è posteriore all'atto creativo; Dio, infatti, il quale racchiude in sé le *rationes* di tutte le realtà create[22], conosce queste ultime in modo originario — non conosce dunque le creature perché create, ma queste ultime sono create in quanto conosciute da Dio — [23] e non fa riferimento a criteri estrinseci o indipendenti per valutarne la bontà[24].

16. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, XVII, 27; *v. rel.*, L, 99; Id., *trin.*, XII, VII, 10; XII, VII, 12; Id., *civ.*, XII, 26.

17. Quando Agostino parla di *instrumenta Dei* in *Gn. adv. Man.*, I, XVI, 25, egli lo fa commentando *Gen.* 1, 24–25 per indicare le realtà create nella misura in cui Dio, *conditor* e *artifex*, si serve di loro *ad gubernationem universitatis*. In quest'ottica, egli risponde alle critiche sollevate dai manichei in rapporto alla creazione di numerosi animali *non necessaria*, *perniciosa* e *timenda*.

18. A tal proposito, cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, VII, 28; IX, 31; XIII, 41; Id., *Gn. litt.*, IV, XXXIII, 51–52; XXXIV, 55; V, XI, 27; XXIII, 45; VI, III, 4; VIII, XX, 39; Id., *civ.*, XI, 30.

19. Su questo punto, cfr. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos 1–32*, C. Weidmann (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2003 (CSEL 93/1), (= *en. Ps.*), 32, II, 14; Id., *civ.*, XVII, VII, 3 (a proposito del carattere metaforico del pentimento divino).

20. Sull'immutabilità della volontà divina, cfr. Augustinus, *conf.*, XI, X, 11; XII, XI, 11; XII, XV, 19; Id., *civ.*, XI, 4–5; 22; XII, 15; XII, XVIII, 1–2.

21. Sull'immutabilità della scienza divina, cfr. Augustinus, *conf.*, XI, XXXI, 41; Id., *civ.*, XI, 21; XII, 19.

22. Sull'immanenza delle *rationes* in Dio, cfr. Augustinus, *div. qu.*, 46, 2; Id., *conf.*, I, VI, 9; Id., *trin.*, IV, 1, 3; VI, X, 11; Id., *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV,* D.R. Willems (ed.), Brepols, Turnholti 1954 (CCSL 36), (= *Io. ev. tr.*), 1, 17; Id., *Gn. litt.*, I, XVIII, 36; II, VI, 12; IV, XXXII, 49; V, XII, 28–XIII, 29; Id., *civ.*, XI, X, 3; Id., *c. Prisc.*, VIII, 9.

23. Sulla conoscenza "a priori" che Dio ha delle realtà create, cfr. Augustinus, *conf.*, XIII, XXXVIII, 53; Id., *trin.*, VI, X, 11; XV, XIII, 22; Id., *Gn. litt.*, IV, VI, 12; V, XII, 13; XIII, 29; XVI, 34; XVIII, 36; Id., *Io. ev. tr.*, 37, 8; Id., *civ.*, XI, X, 3; XI, 21; Id., *c. Prisc.*, VIII, 9; Id., *c. adv. Leg.*, I, VII, 10.

24. Ad es. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VIII, 13, pp. 79,13–80,17: «Sed quod videt artifex intus in arte, hoc foris probat in opere, et hoc est perfectum quod artifici suo placet. *Vidit* ergo *Deus lucem quia bona est:* quibus verbis non ostenditur eluxisse Deo insolitum bonum, sed placuisse perfectum»; Id., *v. rel.*, XXXI, 57, p. 224,1–5: «Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et

L'azione creatrice di Dio, inoltre, può essere distinta da quella dell'*homo artifex* sulla base di altri elementi non direttamente desumibili a partire dal testo citato[25]. L'atto creativo, ad esempio, prescinde da qualsiasi determinazione spaziale[26] e temporale[27], viene svolto da Dio senza fatica[28], non determina l'esistenza di realtà che possano esistere separate dal loro Creatore[29].

ars omnipotentis artificis»; Id., *civ.*, XI, 21, p. 339,7–12: «Et Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet Deum gaudio mundi universitate perfecta. Ubi et ipse non usque adeo desipiebat, ut putaret Deum sui operis novitate factum beatiorem; sed sic ostendere voluit artifici suo placuisse iam factum, quod placuerat in arte faciendum» (sul compiacimento del demiurgo, si vedano le osservazioni di Plotinus, *Enn.*, V 8 (31), 8); *Ibid.*, pp. 339,31–340,37: «Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret; nec quia factum vidit scientiam duplicavit vel ex aliqua parte auxit, tamquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod videret, qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex eius operibus adderetur».

25. Va sottolineato come Agostino aderisca allo sforzo generale degli autori cristiani di concepire la creazione divina in termini non antropomorfici: cfr. Eusebius, *Praep. ev.*, VII, xix, 6; xx, 1–9; Origenes Alexandrinus, *Homiliae in Genesim*, in Origène, *Homelies sur la Genèse*, introduction de H. de Lubac et L. Doutrelau; texte latin, traduction et notes de L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1985, (= *Hom. Gen.*), I, 13; Basilius, *Hexaëm.*, II, vii, 1; IV, vi, 1; Ambrosius, *Hexam.*, II, v, 18.

26. Nelle righe che seguono immediatamente il testo citato, Agostino afferma: «Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat ubi fieret, antequam fieret ut esset» (pp. 197,15–198,19). Un'affermazione analoga si può trovare in Augustinus, *c. adv. Leg.*, I, ii, 2. L'indipendenza dell'azione creatrice dalla dimensione spaziale è affermata anche in: Augustinus, *Io. ev. tr.*, 2, 10, p. 16,5–12: «Quomodo artifex, regens quod fecit. Non enim sic fecit, quomodo facit faber. Forinsecus est arca quam facit, et illa in alio loco posita est, cum fabricatur; et quamvis iuxta sit, ipse alio loco sedet qui fabricat, et extrinsecus est ad illud quod fabricat: Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat. Praesentia maiestatis facit quod facit; praesentia sua gubernat quod fecit». Cfr. anche: Augustinus, *div. qu.*, 20; Id., *Gn. litt.*, IV, iii, 7.

27. La natura del tempo, infatti, è posta in essere mediante l'atto creativo di Dio e non può esistere, a rigor di termini, nessun tempo anteriore alla creazione in cui Dio fosse inoperoso: cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, ii, 3–4; Id., *Gn. litt. imp.*, iii, 8; Id., *conf.*, XI, x, 12–xiii, 16; xxx, 40; Id., *Gn. litt.*, IV, xx, 37; Id., *civ.*, XI, 4–6; XII, 16. Cfr. E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: das elfte Buch der Bekenntnisse*, Brill, Leiden 1979, pp. 39–44; Flasch, *Was ist Zeit?*, pp. 327–338; Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 290–299.

28. Sul carattere istantaneo e non gravoso dell'azione divina, cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, xxi, 33–34; Id., *Gn. litt.*, IV, viii, 15–ix, 17; Id., *civ.*, XII, xviii, 2; Id., *c. adv. Leg.*, I, ii, 2.

29. Augustinus, *Gn. litt.*, IV, xii, 22, p. 108,15–22: «Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae:

1.3. Cosmogenesi e modello tecnomorfo: Plotino e Agostino a confronto

Commentando il testo del paragrafo 7, gli studiosi hanno ripetutamente messo in luce come il rifiuto agostiniano di equiparare creazione divina e produzione artigianale evidenzi significative affinità con la riflessione di Plotino[30]. Come Agostino, infatti, Plotino sottolinea in più occasioni la distinzione tra produzione naturale o derivante da cause intelligibili e produzione artistico/artigianale, attribuendo a quest'ultima un carattere derivato e un rango inferiore. L'attività del τεχνίτης, infatti, si esercita mediante l'impiego di strumenti[31], è vincolata allo statuto di un particolare materiale o deve attenersi a comandi ricevuti[32], è il risultato di un ragionamento[33], deve far fronte a ostacoli ed esitazioni[34], richiede impegno e fatica[35], agisce conformemente alla sapienza naturale[36].

Conscio della problematicità dell'attribuzione di una forma di causalità artigianale alle realtà intelligibili, Plotino conferisce aspetti caratterizzanti della funzione demiurgica tanto all'Intelletto quanto all'anima cosmica[37]. La reinterpretazione della figura platonica del demiurgo

quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit». Cfr. anche Augustinus, *Gn. litt.*, IV, XII, 23; V, XX, 41; VIII, XII, 26; IX, XV, 27–28.

30. In particolare, cfr. Parma, *Pronoia und Providentia*, pp. 30–35; Samek Lodovici, *Dio e mondo*, pp. 101–115; Flasch, *Was ist Zeit?*, pp. 315–317. Più sfumato, invece, è il giudizio di Marta Cristiani in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 256: «Il *quomodo fecisti* si traduce però rapidamente in un *quomodo dixisti* (V 7–VI 8), perché il fare divino non è comprensibile a partire dal modello artigianale, in cui l'*artifex* utilizza sempre una materia preesistente, mentre la Scrittura fornisce su questo punto una decisiva risposta, che si accorda peraltro con i risultati del progressivo superamento del modello artigianale del *Timeo* all'interno della tradizione platonica».

31. Plotinus, *Enn.*, IV 3 (27), 10; III 8 (30), 2.

32. Ivi, V 9 (5), 3; VI 7 (38), 7.

33. Ivi, IV 3 (27), 18; III 2 (47), 2.

34. Ivi, IV 4 (28), 11.

35. Ivi, III 2 (47), 2.

36. Ivi, V 8 (31), 5.

37. Sulla reinterpretazione plotiniana della figura del demiurgo, cfr. J. Opsomer, A *Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus*, in T. Linkauf, C. Steel (hrsg. von), *Platons* Timaios *als Grundtext der Kosmologie in Spatantike, Mittelalter und*

è notevole: descrivendo le modalità di attuazione della causalità demiurgica (esplicantesi su piani e livelli differenti) e della produzione di tipo naturale (contrapposta a quella artistico/artigianale e intesa, soprattutto nel trattato III 8 (30), come una forma di attività contemplativa), Plotino sottolinea di volta in volta come siano a esse estranei il ragionamento (λογισμός)[38], il progetto (ἐπίνοια)[39], la successione (ἀκολουθία)[40], la numerazione (ἀρίθμησις)[41], il ricordo (μνήμη)[42], il pensiero (γνώμη)[43], la riflessione (σκέψις)[44]. Il dispiegarsi della causalità demiurgica e della produzione naturale non è nemmeno frutto di decisione (προαίρεσις)[45], di volontà (βούλησις)[46], di deliberazione (βουλή)[47], pur non potendo essere considerato un evento dal carattere fortuito[48]. Le cause intelligibili, inoltre, producono e governano il mon-

Renaissance, Leuven UP, Leuven 2005, pp. 67–102; D. Montet, *Le démiurge, du* Timée *aux* Ennéades*: Questions de causes et théorie des principes*, «Kairos», 16 (2006), pp. 209–226. Sulla concezione plotiniana dell'attività demiurgica (e provvidenziale), cfr. anche E. Peroli, *Dio uomo e mondo. La tradizione etico–metafisica del platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 230–241; R. Chiaradonna, *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background*, in A. Marmodoro, B.D. Prince (ed. by), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge UP, Cambridge 2015, pp. 31–50.

38. Plotinus, *Enn.*, IV 4 (28), 10–12; V 8 (31), 4; VI 7 (38), 1–3; III 2 (47), 2–3. A proposito del λογισμός dell'anima, Plotino afferma: *Enn.*, IV 3 (27), 18, p. 34,2–4: «Quaggiù, piuttosto, compare il ragionamento, quando l'anima è già in difficoltà, piena di preoccupazioni e molto più debole(Ἡ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἤδη οὔσης καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης)» (Trad. Guidelli).

39. Ivi, V 8 (31), 7.

40. *Ibid*.

41. Ivi, IV 4 (28), 11.

42. Ivi, IV 4 (28), 11–12.

43. Ivi, IV 3 (27), 10.

44. *Ibid*.

45. Ivi, IV 4 (28), 13; 36; 42.

46. Ivi, V 8 (31), 12; VI 7 (38), 3.

47. Ivi, IV 3 (27), 10.

48. Ivi, IV 4 (28), 12, pp. 66,27–67,31: «Dunque, la saggezza sulle cose future, come quella sulle cose presenti, possiede stabilità; cioè è estranea al ragionamento. D'altronde, se ciò che crea non conoscesse le cose future, le stesse che creerà, creerà privo di conoscenza e senza guardare ad un modello, o creerà ciò che capita, secondo il caso (Ἡ αὐτὴ ἄρα καὶ περὶ μελλόντων φρόνησις, οἵα καὶ ἡ περὶ παρόντων, κατὰ τὸ ἑστάναι· τοῦτο δὲ λογισμοῦ ἔξω. Ἀλλ' εἰ μὴ οἶδε τὰ μέλλοντα, ἃ αὐτὸς ποιήσει, οὐδὲ εἰδήσει ποιῆσαι οὐδὲ πρός τι βλέπων ποιήσει, ἀλλὰ τὸ ἐπελθὸν ποιήσει)» (Trad. Guidelli).

do sensibile senza il desiderio di compiere tali attività[49], operano senza sforzo (ἀπόνως)[50], senza rumore (ἀψόφως)[51], senza errore, incertezza, difficoltà[52], non incontrano ostacoli[53] e non conoscono esitazioni[54]; la loro attività non è vincolata al tempo[55], non presuppone l'esistenza di un luogo[56] e non si esplica per mezzo di strumenti materiali[57]. La causa che produce il cosmo, infine, non può non conoscere le realtà che derivano dalla propria azione, e tale conoscenza le deriva dal possesso delle realtà archetipiche e originarie[58].

49. Ivi, III 2 (47), 2, p. 248,12–15: «Se lo cercasse, infatti, questa potenza non gli apparterrebbe più per se stesso e non deriverebbe dalla sua essenza; e lui assomiglierebbe all'artigiano che non ha innata la capacità di produrre, bensì avventizia per il fatto di averla acquistata con l'apprendimento (καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι. Ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν, εἰ ἐζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης ἀπ' αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχον, ἀλλ' ἐπακτόν, ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο)» (Trad. Linguiti).

50. Ivi, IV 3 (27), 4; V 8 (31), 7

51. Ivi, IV 3 (27), 4; III 8 (30), 4.

52. Ivi, IV 4 (28), 12.

53. Ivi, V 8 (31), 7.

54. Ivi, IV 4 (28), 11.

55. Ivi, IV 4 (28), 10, pp. 63,4—64,6: «Nel caso del Demiurgo, dobbiamo eliminare completamente il 'prima' e il 'poi' e attribuirgli una sola vita, immutabile e atemporale (Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντη τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας)» (Trad. Guidelli). Cfr. Ivi, IV 4 (28), 16.

56. Ivi, V 5 (32), 9, pp. 250,26–251,33: «Guarda anche l'universo: poiché non c'è un universo prima di lui, non si trova in un universo né in un luogo; quale luogo potrebbe esserci prima che l'universo esista? Le sue parti, però, dipendono da lui e sono in lui. L'anima, però, non è in lui, piuttosto esso è in lei, giacché non è possibile che il corpo sia luogo all'Anima. Invece l'Anima è nell'Intelletto e il corpo è nell'Anima, l'Intelletto poi in altro ancora. Ma per quest'altro non c'è più un altro luogo in cui possa essere: dunque non è in nulla, o in nessun luogo (Ὅρα δὲ καὶ τὸν κόσμον, ὅτι ἐπεὶ μηδεὶς κόσμος πρὸ αὐτοῦ, οὐκ ἐν κόσμῳ αὐτὸς οὐδ' αὖ ἐν τόπῳ· τίς γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῷ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦς δὲ ἐν ἄλλῳ· τούτου δὲ οὐκέτι ἄλλο, ἵν' ἂν ἦν ἐν αὐτῷ· οὐκ ἐν ὁτῳοῦν ἄρα· ταύτῃ οὖν οὐδαμῇ)» (Trad. Guidelli).

57. Ivi, IV 3 (27), 10; IV 4 (28), 12–42; III 8 (30), 2.

58. Ivi, V 9 (5), 5, p. 293,19–23: «Se poi deve esistere un «creatore di questo universo», costui non penserà ciò che è nell'universo non ancora esistente per crearlo. Gli oggetti del suo pensiero devono esistere prima dell'universo, non come impronte di qualcos'altro ma come archetipi e realtà prime, sostanza dell'Intelletto (Εἰ δὲ καὶ ποιητὴν δεῖ εἶναι τοῦδε τοῦ παντός, οὐ τὰ ἐν τῷ μήπω ὄντι οὕτος νοήσει, ἵνα αὐτὸ ποιῇ. Πρὸ τοῦ κόσμου ἄρα δεῖ εἶναι ἐκεῖνα οὐ τύπους ἀφ' ἑτέρων, ἀλλὰ καὶ ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν)» (Trad. Guidelli).

1.4. Superamento del modello tecnomorfo?

Nonostante vi siano numerose affinità tra la riflessione plotiniana e quella agostiniana, è stato messo in dubbio che quest'ultima, a differenza dalla prima[59], sia effettivamente riuscita a concepire l'azione creatrice divina senza risentire dell'influsso del paradigma artigianale. Benché l'intento di Agostino sia quello di evidenziare l'assoluta irriducibilità tra azione divina e produzione umana, infatti, all'interno della sua riflessione continuerebbero a operare alcuni schemi espressivi e concettuali riconducibili all'ambito dell'analogia con la sfera tecnico–artistica (ad esempio la contrapposizione tra interiorità ed esteriorità, il duplice binomio materia/forma (*species*, *idea*, *ars*) e *corpus*/*animus*, la priorità della forma essenziale nel suo essere "in sé", l'inutile moltiplicazione di ambiti di azione estrinseci)[60].

Le critiche rivolte al tentativo agostiniano di affrancamento dal cosiddetto "modello tecnomorfo", sottolineano due aspetti particolarmente problematici. In primo luogo, Agostino opererebbe una sorta di spazializzazione delle relazioni di tipo mentale o spirituale[61], come risulterebbe evidente da affermazioni quale quella secondo cui il cielo e la terra, non potendo essere posti in nessun luogo preesistente, sono creati "nella Parola divina"[62].

59. Parma, *Pronoia und Providentia*, p. 82: «So zeigt sich, daß Augustinus zwar alle Momente der plotinischen Erweisstruktur an den verschiedenen Stellen seines Werkes bietet, sie jedoch nicht zu einem harmonischen, einheitlichen Begriff göttlichen Wirkens verknüpfen kann, obwohl er gerade diese Einheit intendiert».

60. Cfr. Flasch, *Was ist Zeit?*, p. 316.

61. A questo proposito, si veda il recente studio di Th. Fuhrer, *Räume der Erkenntnis. Zur Raummetaphorik in der augustinischen Erkenntnistheorie*, in F. Horn, C. Breytenbach (ed. by), *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*, Edition Topoi, Berlin 2016, pp. 183–199.

62. Flasch, *Was ist Zeit?*, p. 316: «Augustinus ist die Technomorphie nicht schon dadurch losgeworden, dass er sie insofern verneint hat, als Gott nicht die Welt mit einem Instrument gemacht hat. Sie bestimmt indirekt seine Denkweise. Dafür gibt der Abschnitt n. 7, 15–22 eine deutliche Illustration: Alles, was ist, ist irgendwo, ist *in* einem anderen. Da bei der Kritik der technomorphen Weltentstehungsvorstellung deutlich wird, dass Himmel und Herde nicht *in* einem Himmel oder *in* einer Herde gemacht worden sind, folgert Augustinus daraus nicht, die Denkvorstellung des Inseins sei konsequent aufzugeben, sondern er fragt, worin denn sonst, wenn nicht in einem Himmel oder in einer Erde, Himmel und Herde geschaffen sind, und er antwortet: Sie sind *im* göttlichen Wort geschaffen. Er behält also die generelle Voraussetzung der Technomorphie bei, dass alles *in* einem anderem sei. Die Welt ist also ursprünglich im *Plan* des Weltbegründers. Die Tendenz zur Verräumlichung

Agostino, infatti, traduce la modalità di attuazione della creazione divina dal piano del *facere* al piano del *dicere*: le realtà create non sono state poste in essere in un luogo esterno, ma *in verbo tuo*[63]. La natura del *Verbum* divino non deve essere confusa con quella della voce con cui sono state pronunciate le parole: *Hic est Filius meus dilectus* (*Mt.* 3, 17). Queste ultime, infatti, sono trascorse nel tempo, in quanto pronunciate dalla voce di una realtà creata udibile per mezzo dell'orecchio esteriore. Se anche si volesse ammettere che il cielo e la terra siano stati creati per mezzo di parole risonanti e transeunti, queste ultime andrebbero attribuite a una natura creata senza la mediazione di una voce passeggera[64]. Nella Parola divina, pronunciata senza successione ed eternamente, ogni cosa è detta invece eternamente e simultaneamente (*sempiterne* e *simul*[65])[66].

Leggendo il libro XI delle *Confessiones*, in effetti, si potrebbe essere stupiti dalla frequenza con cui espressioni con funzione locativa sono impiegate per descrivere entità o relazioni di tipo immateria-

geistiger Relationen liegt dem Abschnitt insgesamt zugrunde. Welche Folgen diese hat, zeigt n. II, 1–3: *In* diesem Ursprung, *in deinen Wort* hast du Himmel und Erde gemacht, *in deinem Sohn*, in deiner Kraft, in deiner Weisheit». Il testo del passo citato — Augustinus, *conf.*, XI, IX, 11, p. 199,1–3 — è: «In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et faciens».

63. Ivi, XI, V, 7, p. 198,22–23: «Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea».

64. Ivi, XI, VI, 8. Cfr. Augustinus, *trin.*, II, V, 9; VII, I, 1; III, 4; Id., *Gn. litt.*, I, II, 4–6; IX, 16; X, 18–20; Id., *Io. ev. tr.*, I, 8–11; Id., *civ.*, XI, 8. A tal proposito, cfr. Agostino, *La trinità*, p. 1078, n. 13.

65. Beierwaltes, Creatio *come posizione*, p. 130, n. 14: «Al termine *simul* corrispondono all'incirca i termini plotiniani ὁμοῦ e ἀθρόον che esprimono l'«insieme» a–spaziale e a–temporale delle Idee nel Nous (cfr. III 7,3, 4; II s.; 37; 8, 50). ἀθρόως indica, tuttavia, anche l'immediatezza del creare demiurgico: Proclo, *In Timaeum*, I 358, 13; II 102, 7; 18; III 1, 10 ss».

66. Augustinus, *conf.*, XI, VII, 9. Poche righe dopo, tuttavia, Agostino afferma: «nec tamen simul et sempiterne fiunt omnia, quae dicendo facis» (p. 199,13–14). L'alterità tra eternità/simultaneità della Parola creatrice e temporalità/successione delle realtà create viene chiarita sul piano della conoscenza: «Utcumque video, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc esse desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit» (XI, VIII, 10, p. 199,1–5). A questo proposito, cfr. A. Solignac, Note complémentaire *"17. La création"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 572–581: 576–577.

le[67]. Ciononostante, mi sembra improprio parlare di una "Tendenz zur Verräumlichung geistiger Relationen" in rapporto alla creazione *in Verbo*. La riflessione agostiniana che si sviluppa in riferimento all'interpretazione della locuzione *In principio*, infatti, difficilmente avrebbe potuto evitare di ricorrere a espressioni come *in verbo, in filio, in virtute, in sapientia, in veritate*. Mi sembra invece più significativo — al di là dell'inevitabile tendenza "spazializzante" connaturata al linguaggio umano — che Agostino, interpretando il *facere* biblico come un *dicere* e rimarcando l'eternità, l'istantaneità, l'immutabilità, l'incorporeità del *Verbum* e della *creatio in Verbo*, prenda ulteriormente le distanze dal modello "tecnomorfo" della produzione umana[68].

Un secondo problema concerne la relazione tra *rationes aeternae* e "produzione" delle realtà create: attribuendo a Dio il possesso delle *rationes* eterne e immutabili di tutte le cose, infatti, Agostino sarebbe costretto a concepire la creazione, al pari di una produzione di tipo artigianale, ossia come una mera attività di "riproduzione" di un contenuto predefinito. L'atto creativo darebbe dunque vita a una giustapposizione di livelli ontologici, nella quale al piano di Dio e delle *rationes* andrebbe ad aggiungersi, come una sorta di residuo dualistico, quello del mondo e delle realtà create[69].

67. Cfr. Augustinus, *conf.*, XI, v, 7 (pp. 197,4.16; 198,17.18.24); VI, 8 (p. 198,11); VIII, 10 (p. 199,4.6.8); IX, 11 (p. 199,1.2; 200,20); *intus*: V, 7 (p. 197,10.13); IX, 11 (p. 200,16); VIII, 10 (p. 199,8); *infra*: VI, 8 (p. 198,12); *ibi*: VIII, 10 (p. 199,10); *ubi*: VIII, 10 (p. 199,14).

68. Molto efficace mi sembra il commento di Beierwaltes, Creatio *come posizione*, pp. 127–128: «Nella frase "nella tua parola le hai create" la preposizione "in" non va intesa in senso spaziale (*non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram...*). In questa frase e più ancora nella frase del capitolo settimo *dicendo facis* (parlando, crei) occorre tenere presente che la parola non viene utilizzata dal creatore come se essa fosse uno strumento subordinato a lui o come una istanza a lui sovraordinata. [...] La Parola non è, pertanto, qualcosa che è presente come uno strumento al cospetto del creatore o che è separata dal creatore: la Parola è, infatti, il creatore stesso ed è, quindi, essenzialmente identica al *principium* che ci parla [...]. Creare "in principio" significa pertanto che colui che crea in modo assoluto, quindi in modo intemporale e in virtù della sua spontaneità (a confronto del modello tecnico che caratterizza l'attività finita), crea in se stesso e mediante se stesso». Cfr. anche Samek Lodovici, *Dio e mondo*, pp. 266; 330, n. 32.

69. Parma, *Pronoia und Providentia*, p. 33: «Zwar gilt auch für Augustinus, daß die Totalität des Seienden von Gott kommt; doch weist die Analogie des Schöpfungsaktes zum Handwerk, vor allem aber das vorgängige Wissen der Inhalte und ihre daraus folgende Verwirklichung darauf hin, daß sich Augustinus nicht völlig von einem Prinzipiendualismus losen kann. Wisse von Inhalten setzt ein Gegenuber als Bezugspunkt des Wissens voraus». Cfr. anche pp. 83–91.

La comprensione della *creatio* agostiniana in termini di riproduzione, imitazione, trasferimento dei contenuti razionali immanenti all'Intelletto divino sul piano delle realtà create mi sembra tuttavia riduttiva. La sottolineatura della conformità della creazione alle *rationes* divine, infatti, ha in primo luogo la funzione di evidenziare il carattere non fortuito e non irrazionale dell'azione divina e del suo prodotto[70]. In secondo luogo, la distinzione tra momento conoscitivo e momento creativo può essere operata in rapporto a Dio solo logicamente, non esistendo una successione effettiva[71] tra la visione divina delle *rationes* e il dispiegarsi della creazione a esse conforme[72]. Si può dunque affermare che la conoscenza divina delle *rationes* si configura come un "sapere immediatamente causativo"[73].

Un terzo importante aspetto riguarda la relazione tra *rationes aeternae* e Intelletto divino. Le *rationes* presenti nel *Verbum* divino non sono — al pari del progetto presente nella mente di un *artifex* umano — un semplice oggetto di pensiero, un insieme di contenuti paradigmatici che Dio contempla e conosce nel proprio Intelletto

70. Augustinus, *div. qu.*, 46, 2, p. 72,49–50: «Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irratinabiliter omnia condidisse?».

71. In questo senso, i passaggi che sembrano indicare un'anteriorità del momento conoscitivo rispetto a quello attuativo (es. Augustinus, *Gn. litt.*, V, xvi, 34, p. 159,13–16: «Neque enim ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi videret, nec videret, nisi haberet, nec haberet ea, quae non dum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus») esprimono una "priorità di trascendenza": P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"24. La vie des créatures dans le Verbe"* in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 672–674: 673: «L'acte créateur ne saurait être la position d'une extériorité qui ne serait connue que dans ce processus d'extériorisation. Tout au contraire, puisqu'il précontient en lui ce qu'il créé, Dieu le voit, et il le voit en lui–même (V, xv, 33). Avant d'être faites (*priusquam fierent*), les créatures étaient déjà dans la connaissance du Créateur, et ce mode d'être était «meilleur et plus vrai», parce qu'éternel et immuable (*ibid.*). Remarquons une fois pour toutes que ce *priusquam* ne signifie pas une antériorité temporelle ; il s'agit plutôt de cette priorité de transcendance, priorité *selon l'éternité*, dont Augustin a traité dans les *Confessions*».

72. Questo aspetto è espresso in modo esplicito in: Augustinus, *Gn. litt.*, V, xv, 33, p. 158,9–15: «Sed etiam si hoc legamus et intellegamus: *Quod factum est, in illo vita est;* manet ista sententia, ut id quod per ipsum factum est, vita esse in illo intellegatur, in qua vita vidit omnia, quando fecit; et sicut vidit, ita fecit: non praeter seipsum videns, sed in seipso ita enumeravit omnia quae fecit. Nec alia visio ipsius et Patris, sed una, sicut una substantia».

73. L'espressione, a mio avviso efficace, è di Samek Lodovici, *Dio e mondo*, p. 66.

come una realtà molteplice e diversa da sé. Al contrario, esse esprimo la natura stessa di Dio, costituendo il fondamento e l'origine della totalità degli esseri creati[74]. La presenza delle *rationes* in (*in*)[75] / presso (*apud*)[76] Dio, in questo senso, non compromette la semplicità della natura divina[77]: al contrario, la pluralità dei contenuti ideali si confi-

74. Questo aspetto è messo bene in luce da Agaësse, Solignac, *"17. La vie"*, p. 673: «Les raisons éternelles en effet ne sont pas seulement des *raisons*, c'est–à–dire des objets de connaissance ; elles sont en outre *l'Être divine lui–même, comme fondement et source* des êtres finis».

75. Cfr. es. Augustinus, *div. qu.*, 46, 2; Id., *conf.*, XI, ix, 11; Id., *Io. ev. tr.*, 1, 17; Id., *trin.*, VI, x, 11; Id., *Gn. litt.*, II, iv, 12; IV, iii, 7; Id., *civ.*, XI, x, 3.

76. Cfr. es. Augustinus, *conf.*, I, vi, 9; Id., *Gn. litt.*, V, xv, 33; Id., *Io. ev. tr.*, 37, 8.

77. Augustinus, *civ.*, XI, x, 3, pp. 331,68–332,78: «Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt. Ceterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa in sese habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt». La formula *quae habet, haec et est*, esprime un principio ribadito a più riprese da Agostino: cfr. es. Augustinus, *trin.*, I, xii, 26; V, viii, 9; x, 11–12; VI, iii, 5–iv, 6; vii, 8; VII, i, 1–2; v, 10–vi, 11; VIII, i, 1–2; XV, v, 8; xiii, 22; Id., *Gn. litt.*, V, xvi, 34; Id., *civ.*, XI, x, 1–2. La formula *infiniti thesauri rerum intelligibilium* — per cui si veda anche *trin.*, XIII, xix, 24 — potrebbe intendersi in rapporto a un'infinità di tipo numerico. La *mens* divina, infatti, è «cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem» (Augustinus, *civ.*, XII, xviii, 2, p. 374,41–43); Agostino può dunque affermare: «Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intellegentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est» (*civ.*, XII, 19, p. 375,24–30). La *sapientia dei* deve essere intesa — continua Agostino — come *simpliciter multiplex et uniformiter multiformis*: in quanto *incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit*, essa potrebbe creare in modo non imprevisto una successione infinita di nuovi esseri. Il tema della conoscibilità dell'infinito e dell'illimitato è presente anche in Plotinus, *Enn.*, IV 4 (28), 9, p. 63, 13–18: «In realtà egli saprà che la sua opera è una, una sola vita per sempre — in questo senso il numero è illimitato — e saprà che è una non per via di qualche conoscenza avventizia ma mediante la sua stessa opera, così che l'illimitato, nel senso detto, è sempre con lui, o piuttosto lo accompagna, ed è contemplato senza bisogno di una conoscenza avventizia. Come infatti conosce l'illimitatezza della sua propria vita, così egli conosce come una sola attività anche la sua attività rivolta al tutto, benché sia rivolta a tutto (Ἢ ὅτι ἓν εἰδήσι καὶ μίᾳ ζωῇ ἀεὶ — οὕτως γὰρ ἄπειρος — καὶ τὸ ἓν οὐ γνώσει ἔξωθεν, ἀλλ' ἔργῳ, συνόντος ἀεὶ τοῦ οὕτως ἀπείρου, μᾶλλον δὲ παρεπομένου καὶ θεωρουμένου οὐκ ἐπακτῷ γνώσει. Ὡς γὰρ τὸ αὐτοῦ

gura in Dio come una perfetta unità, analogamente a quanto accade in relazione alla distinzione delle Persone divine[78].

Benché dalle formulazioni di Agostino possa sembrare che la *creatio* divina assuma i tratti di una forma di riproduzione di un modello precedentemente conosciuto e in sé definito, non vanno dunque a mio parere trascurati gli importanti aspetti della riflessione agostiniana che permettono di maturare una convinzione contraria e di differenziare a pieno titolo il *facere* divino rispetto ai canoni del paradigma tecnomorfo. In quest'ottica, il rifiuto di qualsiasi elemento estrinseco rispetto all'azione divina e la negazione dell'esistenza di una materia coeterna a Dio rappresentano forse gli aspetti decisivi che, combinandosi in modo armonioso, danno vita a una visione coerente dell'atto di creazione.

ἄπειρον τῆς ζωῆς οἶδεν, οὕτω καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν εἰς τὸ πᾶν οὖσαν μίαν, οὐχ ὅτι εἰς τὸ πᾶν)» (Trad. Guidelli). La possibilità della conoscenza dell'infinito numerico da parte di Dio viene negata invece da Origenes Alexandrinus, *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978, (= *De princ.*), II, IX, 1; Id., *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980, (= *De princ.*), III, V, 2; IV, IV, 7; Id., *Contra Celsum libri VII,* M. Marcovich (ed.), Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, (*C. Cels.*), III, 70; V, 23. La formula agostiniana, tuttavia, è suscettibile di un'altra interpretazione: come suggerisce Samek Lodovici, *Dio e mondo*, p. 77, n. 69, Agostino non vorrebbe sostenere che in Dio sia presente «un'infinità di *rationes*, un numero infinito di intelligibili, bensì che nulla esiste che sia incalcolabile per Dio, neppure l'infinito numerico». In questo senso, l'infinità delle *rationes* non andrebbe intesa in senso numerico, ma esprimerebbe il loro essere non–finite, ossia il loro essere differenti mediante una differenza che non implica esclusione o determinazione reciproca (cfr. p. 69).

78. Augustinus, *trin.*, VI, X, 11, p. 241,16–24: «Ubi est prima et summa vita cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et prius ac summus intellectus cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est unum omnia tamquam verbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum». Le locuzioni *unum omnia* o *unum simul* compaiono in altri contesti analoghi: cfr. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos 51–100*, H. Müller (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 94/1), (= *en. Ps.*), 61, 18; Id., *Epistulae 1–55,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2004 (CCSL 31), (= *ep.*), 14, 4; Id., *Epistulae CXXIV–CLXXXIV A*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1904 (CSEL 44), (= *ep.*), 147, XVII, 43; Id., *s.*, 117, X, 14; Id., *trin.*, IV, 1, 3; Id., *civ.*, XI, X, 3. Tali espressioni agostiniane presentano numerose affinità con le formulazioni plotiniane relative alla natura nell'Intelletto. A tal proposito, cfr. Samek Lodovici, *Dio e mondo*, pp. 333–334, n. 63; più in generale, si vedano le pp. 320–325.

In aggiunta a tali considerazioni, possono essere a mio avviso individuati altri due argomenti contrari all'interpretazione mimetico–riproduttiva della *creatio* agostiniana. In primo luogo, è stato notato come Agostino non possieda un concetto di possibilità logica in base al quale le *rationes* potrebbero essere intese come un *prius* pensato e successivamente attuato dalla volontà creatrice[79]. La scansione dell'atto di creazione è semmai inversa, nella misura in cui il possibile coincide con ciò che è voluto da Dio e che, come tale, è già reale. Le *rationes* agostiniane, andrebbero intese in un certo senso come "virtualità" delle cose, come principi di determinazione in sé non determinati, così come i princìpi creativi nell'intelletto divino sono detti *mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere*[80].

Questa nota formula agostiniana introduce una seconda considerazione relativa all'interpretazione della formula biblica di *Sap.* 11, 21. Come precisato da Agostino, pur conferendo tali proprietà alle nature create, Dio non le possiede come quest'ultime in senso relativo, ma *primitus et veraciter et singulariter*[81]. Pertanto, a Dio non può essere attribuito il possesso dei caratteri conferiti alle realtà create, ma solamente quello della *ratio* da cui questi dipendono[82]. Al pari dell'assenza di un concetto di possibilità logica, dunque, anche l'accento posto sulla trascendenza e sull'incommensurabilità dei princìpi creativi in relazione alle proprietà delle nature create mi sembra attestare l'esistenza di un divario effettivo tra la *creatio* agostiniana e il paradigma mimetico–riproduttivo[83].

79. Samek Lodovci, *Dio e mondo,* pp. 67–71.

80. Cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, IV, iii, 8. L'argomento proposto da Samek Lodovici è estremamente rilevante. Agostino, infatti, non sembra conferire alla categoria di possibilità un'estensione più ampia rispetto all'ambito definito dalle determinazioni della volontà divina (cfr. Augustinus, *s.*, 124, 4). Si potrebbero intendere in tal senso anche i testi in cui Agostino afferma che la creazione di nuovi esseri sarebbe possibile solo nella misura in cui si accordasse eternamente con la volontà e la prescienza divine (es. Augustinus, *civ.*, XII, 19), o che il possesso di *absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit* (Augustinus, *Gn. litt.*, IX, xviii, 33) da parte di Dio non implica che Egli possa realizzare, con una *temeraria potentia*, effetti da Lui stesso non iscritti nelle cose come possibili (*Ibid.*, IX, xvii, 32).

81. Ivi, IV, iii, 7.

82. Ivi, IV, v, 11.

83. Trovo condivisibile, in ultima analisi, la valutazione espressa da M. Bettetini, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, p. 133: «Il rapporto che si istaura, già prima definito di relazione irreciproca, è quello esistente tra principio e principato. Dio non è l'*artifex* che fa le cose

1.5. Osservazioni conclusive

Nel libro XI delle *Confessiones* Agostino non ricorre a un impiego massiccio della nozione di materia, facendo uso di tale termine solo in due occasioni. Ciononostante, la funzione attribuitale e il contesto nel quale essa è impiegata testimoniano la sua importanza nell'economia complessiva della riflessione sullo statuto dell'atto di creazione. Interrogandosi sul significato del testo di *Gen.* I, 1, Agostino riprende alcuni spunti presenti nei commenti precedenti, approfondendo il significato della dottrina della creazione dal nulla e definendo la specificità dell'azione divina mediante un raffronto con quella degli "artefici" umani.

Ricorrendo ad alcuni importanti elementi concettuali comuni alla speculazione neoplatonica (in modo specifico plotiniana), Agostino evidenzia l'inadeguatezza di una comprensione dell'azione creatrice in termini antropomorfici e artigianali. L'aspetto centrale di questa dimostrazione, che si combina in modo armonico con l'affermazione della natura extratemporale e incorporea dell'essenza divina, consiste nel mostrare come Dio possieda una potenza illimitata, che gli permette di realizzare la propria opera senza bisogno di impiegare un materiale preesistente.

La prossimità con la posizione neoplatonica non si traduce però in una perfetta identità. Da un lato, la dottrina della creazione impone la salvaguardia della relazione di incommensurabile alterità tra Creatore e creature, che viene sottolineata a partire dal fatto che queste ultime provengono dal nulla; dall'altro, l'attività creatrice assume marcatamente i tratti della volontarietà, incompatibili con una comprensione del rapporto di derivazione delle realtà in termini di "necessità" o di "emanazione".

Un'ultima questione che è stato approfondita nelle pagine precedenti concerne l'effettivo superamento del modello "tecnomorfo" da parte di Agostino. L'accostamento tra il piano "operativo" (*facere*) e quello "linguistico–verbale" (*dicere*) e il modo in cui viene concepita la dottrina delle *rationes aeternae* testimoniano a mio avviso un convincente affrancamento della dottrina agostiniana della creazione dal modello concettuale di tipo "imitativo" e "artigianale".

secondo dei modelli di misura, numero, peso, ma nel farli conferisce loro queste tre modalità proprie dell'essere, che sono in Dio in forma di principio e si possono definire misura, numero, peso solo in relazione alle cose, perché Dio è unità, senza misura, numero, peso».

Capitolo II

Confessiones, libro XII

Nel libro XII delle *Confessiones* si contano ben 39 occorrenze dei lemmi *materia* e *materies*, che si trovano distribuiti nel modo seguente:

III, 3 (*materiam*, 1); IV, 4 (*materiae*, 1); V, 5 (*materies*, 1); VI, 6 (*materia*, 1); VIII, 8 (*materia*, 1; *materiae*, 1; *materies*, 2); XV, 19 (*materiam*, 1); XV, 22 (*materies*, 1); XVII, 24 (*materiam*, 2); XVII, 25 (*materiae*, 1; *materiem*, 1; *materies*, 2); XVII, 26 (*materiam*, 1); XX, 29 (*materiam*, 3); XXI, 30 (*materies*, 4); XXII, 31 (*materiae*, 1; *materiem*, 1; *materiam*, 3; *materies*, 1); XXVIII, 49 (*materiam*, 2; *materiae*, 1); XXIX, 40 (*materia*, 1; *materies*, 3; *materiae*, 1; *materiam*, 1).

Nel presente capitolo saranno prese in considerazione le occorrenze dei due lemmi che si collocano nella parte iniziale del libro XII[1], dove, in continuità con la riflessione del libro precedente, Agostino completa l'esegesi del primo versetto e passa a commentare il testo di *Gen.* 1, 2[a–b2].

1. Per una trattazione dedicata alla seconda parte del libro XII (capp. XVII, 24–XXIX, 40), mi permetto di rimandare a: E. Moro, Mira profunditas eloquiorum tuorum: *Agostino interprete dei primi versetti della* Genesi *nelle* Confessiones *e nel* De Genesi ad litteram, in G. Catapano, E. Moro (ed. by), *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron in Patristic and Medieval Literature*, (= «Medioevo», XLI (2016)), pp. 11–39.

2. Il testo di *Gen.* 1, 2 citato da Agostino, che corrisponde alla versione della Settanta (Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου), non è quello della *Vulgata* (che traduce *terra erat inanis et vacua*), ma della *Vetus Latina*: cfr. Sant'Agostino, *Confessioni, Volume V, Libri XII–XIII*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, p. 151. Viceversa, A. Solignac, Note complémentaire *"21. «Terra invisibilis et incomposita»"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), p. 598; G. Van Riel, *Augustine's Exegesis of «Heaven and Hearth» in* Conf. *XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie /*

2.1. Invisibilità e disordine della materia informe

1. conf., *XII*, III, *3*, *pp. 217,1–218,13*

> Et nimirum haec *terra erat invisibilis et incomposita* et nescio qua profunditas abyssi, super quam non erat lux, quia nulla species erat illi: unde iussisti, ut scriberetur, quod *tenebrae erant super abyssum*; quid aliud quam lucis absentia? Ubi enim lux esset, si esset, nisi super esset eminendo et inlustrando? Ubi ergo lux nondum erat, quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem? Super itaque erant tenebrae, quia super lux aberat, sicut sonus ubi non est, silentium est. Et quid est esse ibi silentium nisi sonum ibi non esse? Nonne tu, domine, docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? Nonne tu, domine, *docuisti me*, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie.
>
> E certamente questa *terra era invisibile e inordinata* (*Gen.* 1, 2[a]), e una non so quale profondità dell'abisso, sopra cui non c'era luce, poiché non possedeva nessun aspetto visibile. Per questo hai stabilito che fosse scritto che: *Le tenebre erano sopra l'abisso* (*Gen.* 1, 2[b]); che cos'altro indica, se non l'assenza di luce? Dove infatti sarebbe stata la luce, se vi fosse stata, se non al di sopra, sovrastando e illuminando? Dove dunque non vi era ancora la luce, che cos'era l'esser presente delle tenebre se non l'essere assente della luce? Sopra, quindi, c'erano le tenebre, poiché sopra era assente la luce, così come dove non c'è suono c'è silenzio. E che cosa significa che in un luogo c'é silenzio se non che in quel luogo non c'è suono? Non hai forse Tu, Signore, insegnato a quest'anima, che a Te fa la sua confessione? Non hai forse Tu, Signore, *insegnato a me* (*Sal.* 71[70], 17) che, prima che Tu formassi e differenziassi questa materia informe, essa non era qualcosa, non un colore, non una figura, non un corpo, non uno spirito? Tuttavia, non era un nulla assoluto, ma una certa informità senz'alcuna forma specifica.

Matter, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 191–228: 191, n. 1 fanno riferimento alla versione della *Itala* di cui si parla in Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne* / De doctrina christiana, texte critique du CCL revu et corrigé, introduction et traduction de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 11/2), (= *doctr. chr.*), II, xv, 22; Id., *De civitate Dei libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Turnholti 1955 (CCSL 48), (= *civ.*), XVIII, 43.

Dopo aver fatto brevemente riferimento all'esistenza di un cielo del cielo (*caelum caeli*)[3] in rapporto a cui il cielo e la terra del mondo sensibile possono essere considerati come terra[4], nel paragrafo 3 Agostino prende in esame il testo del secondo versetto.

Come nei primi commenti, le locuzioni *terra invisibilis et incomposita* e *tenebrae super abyssum* di *Gen.* 1, 2 vengono intese come indicazioni della materia informe, ed Agostino si interroga primariamente sul modo di concepire la presenza delle tenebre al di sopra dell'abisso, negando che essa denoti l'esistenza di una *res* determinata[5]. Il

3. *Sal.* 115 [113B], 24.

4. Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), XII, II, 2, p. 217,6–9: «Ubi est caelum quod non cernimus, cui terra est hoc omne quod cernimus? Hoc enim totum corporeum non ubique totum ita cepit speciem pulchram in novissimis, cuius fundus est terra nostra, sed ad illud caelum caeli etiam terrae nostrae caelum terra est». In rapporto a questo passaggio, che già lascia trasparire come il *caelum caeli* sia una natura di ordine intelligibile, gli studiosi hanno attirato l'attenzione sull'espressione *non ubique totum*, segnalando il suo retroterra neoplatonico (es. Plotinus, *Enneades,* P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (= *Enn.*), V 8 (31), 4, 6–7; III 2 (47), 1–2; Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, in Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (2 voll.), (= *Sent.*), 27–28; 31): cfr. A. Solignac, Note complémentaire *"20. Le monde sensible, d'après les néo–platoniciens"*, in Saint Augustin, *Les Confessions*, p. 598; Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 169–170. In contrapposizione a questa caratterizzazione della realtà corporea, Agostino impiega la formula *ubique totus* (sul cui significato, cfr. E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in Sant'Agostino*, Studium, Roma 1972, pp. 266–276) per descrivere la presenza non localizzabile di Dio. Un elenco dei testi agostiniani in cui ricorre il tema dell'*ubique totus* si può trovare in O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 470–471. Anche in questo caso, la formula impiegata da Agostino (cfr. anche Augustinus, *conf.*, VI, III, 4: *ubique totus et nusquam locorum*) trova un importante precedente nell'espressione di origine neoplatonica παντα̃χοῦ καὶ οὐδαμοῦ (es. Plotinus, *Enn.*, III 9 (13), 4; V 5 (32), 9; VI 8 (39), 16; Porphyrius, *Sent.*, 27, 31, 38; tale tematica viene sviluppata in modo diffuso da Plotino nei trattati VI 4 (22) e VI 5 (23)). Un analogo modello concettuale viene impiegato da Agostino per descrivere la presenza non localizzabile dell'anima in rapporto alla realtà materiale del corpo. A tal proposito, cfr. G. Catapano, Tota sentit in singulis: *Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 355–400.

5. Concetto espresso più volte da Agostino (es. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der

termine *tenebrae,* al contrario, viene inteso a partire dall'equivalenza tra luce e forma (*super quam non erat lux, quia nulla species erat illi*), e viene insignito di una valenza privativa che consiste nell'esprimere l'assenza di ogni tipo di natura formata: in tal senso, esso evidenzia un'importante analogia con la nozione di "silenzio", con cui si intende designare nient'altro che la totale assenza di suono[6]. La superiorità

Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), I, III, 6; ID., *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), IV, 12; IV, 14; ID., *De Genesi ad litteram libri duodecim,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), I, 1, 3; ID., *Contra Faustum libri triginta tres*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. Faust.*), XXII, 8; ID., *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49), (= *c. adv. Leg.*), I, VIII, 11), che sarà ribadito in *conf.*, XII, VIII, 8, p. 220,3–10: «Invisibilis enim erat talis, qualem nunc cernimus et tangimus. Invisibilis enim erat et incomposita et abyssus erat, super quam non erat lux, aut tenebrae erant super abyssum, id est magis quam in abysso. Ista quippe abyssus aquarum iam visibilium etiam in profundis suis habet speciei suae lucem utcumque sensibilem piscibus et repentibus in suo fundo animantibus: illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat quod formari poterat».

6. Cfr. AUGUSTINUS, *Gn. adv. Man.*, I, IV, 7; IX, 15; ID., *Gn. litt. imp.*, IV, 12; ID., *Contra epistulam quam Manichaei vocant fundamenti*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *c. ep. Man.*), XXXI, 34; ID., *De natura boni liber,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *nat. b.*), 15; ID., *civ.*, XII, 7. La natura "privativa" della luce era già stata evidenziata da ARISTOTELES, *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957, (= *Metaph.*), I 2, 1053b 28–32: «E invero nei colori l'uno è dato da un colore, cioè dal bianco, e da questo e dal nero derivano gli altri colori; il nero, poi, è privazione del bianco, così come la tenebra è privazione di luce (ὥσπερ καὶ φωτὸς σκότος [τοῦτο δ' ἐστὶ στέρησις φώτός]» (Trad. Reale). Cfr. anche *Metaph.*, Λ 5, 1071a 9–10, dove Aristotele paragona la privazione all'oscurità (στέρεσις δέ, οἷον σκότος ἢ κάμνον). Come nota Jean Pépin in SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, p. 171, anche Plotino descrive il silenzio in termini privativi: PLOTINUS, *Enn.*, II 4 (12), 13, p. 179,20–23: «Del resto, neppure la privazione è una qualità o un qualificato, ma è assenza di qualità o di qualsiasi altra cosa, come il silenzio è assenza di suono; la privazione infatti è una negazione, mentre la qualificazione è un'affermazione (Οὐδὲ δὴ ἡ στέρησις ποιότης οὐδὲ ποιόν, ἀλλ' ἐρημία ποιότητος ἢ ἄλλου, ὡ ἡ ἀψωφία οὐ ψώφου ἢ ὁτουοῦν ἄλλου· ἄρσις γὰρ ἡ στέρησις, τὸ δὲ ποιὸν ἐν καταφάσει)» (Trad. Casaglia). A tale riferimento può essere aggiunto quello a *Enn.*, II 1 (40), 6, p. 138,39–41, dove Plotino formula il paragone tra tenebra e silenzio: «Perché sicuramente non dobbiamo dire che l'oscurità è visibile, bensì che è invisibile, proprio come il silenzio non è udibile (Οὐ γὰρ δὴ τὸ σκότος ὁρᾶσθαι, ἀλλὰ μὴ ὁρᾶσθαι φατέον, ὥσπερ τὴν ἀψοφίαν μὴ ἀκούεσθαι)» (Trad. Casaglia). Più in generale, si può notare come Plotino impieghi sistematicamente l'immagine delle tenebre in rapporto al concetto di materia, in contrapposizione al lessico della luce con cui descrive la

delle tenebre rispetto all'abisso non implica quindi la presenza di una natura in un luogo determinato, ma può essere compresa in riferimento alla collocazione che la luce avrebbe assunto qualora fosse esistita[7].

Lo scopo dell'argomentazione agostiniana è evidentemente quello di negare, in opposizione a quanto affermato dai manichei, che indipendentemente dall'azione creatrice sia potuta esistere una natura malvagia e coeterna a Dio[8]. Si tratta di una preoccupazione condivisa da numerosi autori cristiani, tra cui si possono ricordare Basilio, Ambrogio e Gregorio di Nissa[9].

natura della forma (es. *Enn.*, II 4 (12), 12; III 9 (13), 3; VI 3 (44), 7; I 8 (51), 4–5.9). Affermazioni in questo senso emblematiche si possono trovare nelle pagine di due trattati verosimilmente noti ad Agostino come *Enn.*, I 6 (1), 3, p. 95,17–19: «La bellezza del colore è semplice, ed è opera della figura e del suo dominio sull'oscurità della materia, dovuto alla presenza di una luce incorporea, che è principio razionale e forma (Τὸ δέ τῆς χρόας κάλλος ἁπλοῦν μορφῇ καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος)» (Trad. Casaglia) e II 4 (12), 5, p. 169,6–8: «E la profondità di ciascun corpo è la materia: per questa ragione tutta la materia è oscura, perché la luce è principio razionale (Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος)» (Trad. Casaglia). Sull'impiego plotiniano delle immagini delle tenebre e dell'oscurità, cfr. le voci σκοτεινός e *s.v.* σκότος, in J.H. Sleeman, G. Pollett, *Lexikon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980, coll. 939–940. L'applicazione di tali immagini in rapporto alla materia tradisce tuttavia una certa ambiguità, dovuta al fatto che le tenebre non sono intese unicamente come assenza di luce, ma anche come entità capaci di influire negativamente sulle altre realtà: cfr. J. Opsomer, *Some Problems with Plotinus' Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 165–189: 177, n. 61. Sul tema della conoscibilità delle tenebre, inoltre, si vedano Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 10; Calcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum*, in Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011 (2 voll.), (= *In. Tim.*), 345; Stobaeus Iohannes, *Eclogae physicae et etichae*, C. Wachsmuth (ed.), apud Weidmannos, Berolini 1958, (= *Eclog.*), I, XVI, 10.

7. Cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, IV, 12; Id., *Gn. litt.*, I, 1, 3.

8. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, IV, 7. La formula *gens tenebrarum*, estremamente ricorrente nelle opere anti–manichee di Agostino (es. *c. ep. Man.*, XV, 19; XXVIII, 31), è impiegata dai manichei per descriver la natura della *Hyle* (*c. Faust.*, XX, 14, p. 554,14–18: «[...] 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»).

9. Cfr. Basilius Caesarensis, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de Mendieta und S.J. Rudberg,

Nelle righe conclusive del testo, Agostino descrive mediante una serie di negazioni la condizione in cui si trovava la materia informe "anteriormente" (*priusquam*)[10] alla formazione e alla distinzione delle diverse realtà: essa non era una realtà determinata, non possedeva né colore né figura, il suo statuto non era né di tipo corporeo né di tipo spirituale. Il ricorso a formulazioni di questo tipo è ampiamente diffuso nelle descrizioni tradizionali della materia, in cui a tale realtà vengono negate le medesime caratteristiche menzionate da Agostino[11].

Akademie Verlag, Berlin 1997, (= *Hexaëm.*), II, IV, 5–6; V, 5–8; GREGORIUS NYSSENUS, *In Hexaemeron,* H.R. Drobner (ed.), Brill, Leiden–Boston 2009, (= *Hex.*), 10, p. 20; 19, p. 31; 20, pp. 32–33; AMBROSIUS, *Exaemeron*, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), I, VIII, 28–32. Questi testi manifestano evidentemente un tenore opposto rispetto all'interpretazione allegorica proposta da ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homiliae in Genesim*, in ORIGÈNE, *Homelies sur la Genèse*, introduction de H. de Lubac et L. Doutrelau; texte latin, traduction et notes de L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1985, (= *Hom. Gen.*), I, 1. Per una lista di riferimenti testuali concernenti la critica espressa dagli autori patristici nei confronti della tesi dell'eternità della materia, cfr. C. BÄUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie: eine historisch–kritische Untersuchung*, Minerva, Frankfurt am Main 1963², pp. 143–144. Non è chiaro tuttavia se tali autori esprimano una comprensione unanime della "dottrina filosofica" del sostrato materiale, comunemente fatta risalire a Platone. Secondo H.A. WOLFSON, *Plato's preexistent Matter in patristic Philosophy*, in L. WALLACH (ed. by), *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Cornell U.P., Ithaca–New York 1966, pp. 409–420, infatti, sarebbe diffusa tra gli autori patristici la tendenza a considerare la materia platonica come "pre–esistente" (*pre–existent*) al cosmo, ma allo stesso tempo generata.

10. Commentando il racconto della creazione, Agostino impiega numerose espressioni che, prese alla lettera, farebbero pensare a una successione temporale degli eventi narrati. Limitatamente alla parte iniziale del libro XII, si possono ricordare a titolo di esempio: III, 3: *ubi ergo lux nondum erat, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres*; IV, 4: *informitatem materiae, quam sine specie feceras, unde speciosum mundum faceres*; VI, 6: *et tamen iam utcumque erat, ut species caperet*; VIII, 8: *adhuc omnino informe erat; iam tamen erat quod formari poterat, quam fecisti . . . unde faceres, quae fecisti tertio die dando speciem visibilem informi materiae, quam fecisti ante omnem diem, iam enim feceras et caelum ante omnem diem*; XII, 15: *quomodo fecisti ante omnem diem in principio caelum et terra, quidquid deinceps in constitutione huius mundi non sine diebus commemoratur*. Tuttavia, Agostino precisa a più riprese come si tratti di una anteriorità non di tipo cronologico, ma — potremmo dire — solamente di tipo logico, affermando quindi che la materia è stata creata insieme alla forma conferitale dal Creatore. Chiarirò questo aspetto, anche in riferimento alle *Confessiones*, nel capitolo dedicato all'analisi del *De Genesi ad litteram*, dove Agostino formula nel modo più completo la propria dottrina della creazione simultanea.

11. Es.: PLUTARCHUS CHAERONENSIS, *De animae procreatione*, in PLUTARCO, *La generazione dell'anima nel* Timeo, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a

La materia dunque, non era un "qualcosa" (*aliquid*), non era quindi una realtà in qualche modo definita, affermazione che è stata intesa come una possibile allusione al genere stoico del τι[12]. La materia,

cura di F. Ferrari e L. Baldi, D'Auria, Napoli 2002, (= *De an. procr.*), 1014E–F, p. 110: «[...] come si comporteranno di fronte al fatto che Platone sostiene che la materia è sempre senza forma e figura e anche priva di ogni qualità e potenza propria [...] ([...] ποῦ θήσονται τὸ τὴν ὕλην ἀεὶ μὲν ἄμορφον καὶ ἀσχημάτιστον ὑπ' αὐτοῦ λέγεσθαι καὶ πάσης ποιότητος καὶ δυνάμεως οἰκείας ἔρημον, [...])» (Trad. Ferrari, Baldi); Alcinous, *Didaskalikos,* in Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon,* Texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990, (= *Didask.*), VIII, p. 19,32–36: «Essa ha la proprietà di ricevere ogni cosa che nasce, avendo la funzione di una nutrice nel portare e nel ricevere tutte le figure, ma è di per sé senza forma, senza qualità e senza figura (Ἰδίοτητα δ' ἔχειν τοιαύτην, ὥστε πᾶσαν γένεσιν ὑποδέχεσθαι τιθήνης λόγον ἐπέχουσαν τῷ φέρειν αὐτὰς καὶ ἀναδέχεσθαι μὲν αὐτὴν πάντα τὰ εἴδη, αὐτὴν δὲ καθ' αὑτὴν ἄμορφόν τε ὑπαρχειν καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον [...])» (Trad. Ivernizzi); Calcidius, *In Tim.*, 292, p. 520,17–20: «Sed ut innuberabilium diversarum, etiam cerearum figurarum, sic neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propria fore censet fundamenti rerum omnium silvae, coniunctam tamen esse semper et inseparabiliter cohaerere alicui qualitati»; 310, pp. 536,30–538,1: «Etiam hoc communiter ab omnibus pronuntiatur silvam sine qualitate esse ac sine figura et sine specie, non quo sine his umquam esse possit, sed quod haec ex propria natura non habeat nec possideat quam comitetur species et qualitates»; 316, p. 540,14–15: «[...] in qua non qualitas, non forma, non quantitas, non figura sit ex natura propria»; 332, p. 558,6–9: «Et concludit asserens omne quod bene atque affabre recepturum erit formas informe esse debere parumque ab his omnibus quae erit recepturum, hoc est sine figura et sine colore, odore etiam et ceteris quae corporis natura sequuntur»; Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 8, p. 172,8–11: «Se è così, oltre alle proprietà come il colore, il caldo e il freddo, non dovremo attribuirle leggerezza e pesantezza, densità e rarità, e neppure figura (Εἰ δὲ τοῦτο, πρὸς ταῖς ἄλλαις ποιότησιν, οἷον χρώμασι καὶ θερμότησι καὶ ψυχρότησιν, οὐδὲ τὸ κοῦφον οὐδὲ τὸ βάρος, οὐ πυκνόν, οὐχ ἁραιόν, ἀλλ' οὐδὲ σχῆμα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος)» (Trad. Casaglia); cfr. II 4 (12), 16; Gregorius Nyssenus, *Hex.*, 9, p. 28,1–5: «L'invisibile, infatti, non è colore; e il colore è, per così dire, un effluvio che promana dalla superficie della figura, e la figura, infine, non esiste senza il corpo. Dunque, se la terra era invisibile, sicuramente era anche senza colore; ma insieme con questa condizione si ricontra anche quella di essere priva di figura; e insieme con questa anche quella di essere priva di corpo (Τὸ γὰρ ἀόρατον, χρῶμα οὐκ ἔστι· τὸ δὲ χρῶμα, οἷόν τις ἀπορροὴ τοῦ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν σχήματος γίνεται, τὸ δὲ σχῆμα οὐκ ἄνευ σώματος. Εἰ οὖν ἀόρατον ἦν, καὶ ἀχρωμάτιστον πάντως. Τούτῳ δὲ συνθεωρεῖται τὸ ἀσχημάτιστον· ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀσώματον)» (Trad. Moreschini). Per altri riferimenti testuali, cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 171–172.

12. L'accostamento è suggerito in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 171. Sul τι stoico, cfr. J. Brunschwig, *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in J. Barnes, M. Mignucci (ed. by), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 19–127, ried. in traduzione inglese con il titolo: *The Stoic Theory of the Supreme Genus*

inoltre, da un lato si differenzia dalle realtà di tipo spirituale (*spiritus*), dall'altro non è un corpo, ed è perciò priva dei tratti caratterizzanti (*color, figura*)[13] della natura corporea (*corpus*)[14]. Distinguendo nettamente i concetti di materia e corpo, Agostino assume una posizione tradizionale, sviluppata in modo rigoroso e sistematico in ambito neoplatonico da Plotino e Porfirio[15].

and Platonic Ontology, in ID., *Papers in Hellenistic Philosophy*, translated by J. Lloyd, Cambridge UP, Cambridge 1994, pp. 92–157.

13. Si tratta delle proprietà tradizionalmente attribuite ai corpi: cfr. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, L. Cohn (ed.), Holms, Hidelsheim 1967, (= *De mundi opif.*), IX, 49; XV, 98; XV, 102; XV, 106; ORIGENES ALEXANDRINUS, *De principiis*, in ORIGÈNE, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978, (= *De princ.*), I, II, 2; I, II, 4; ID., *De principiis*, in ORIGÈNE, *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980, (= *De princ.*), IV, III, 15; AMBROSIUS, *Hexam.*, III, II, 7; PLOTINUS, *Enn.*, I 6 (1), 5, p. 97,7–10: «[...] e lontano dal corpo? Perché questo è ciò che provano i veri amanti. Ma cos'è che fa sentire loro queste cose? Non una figura, non un colore o una grandezza, ma l'anima [...] ([...] ἀπὸ τῶν σωμάτων; Πάσχουσι μὲν γὰρ ταῦτα οἱ ὄντος ἐρωτικοί. Τί δέ ἐστι, περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; Οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ μέγεθός τι, ἀλλὰ περὶ ψυχήν [...])» (Trad. Casaglia).

14. Ciò ha ricadute anche per quanto riguarda lo statuto "estetico" della materia, come nota A.–I. BOUTON–TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, p. 69: «Certains des éléments négativement mentionnés, comme la couleur — la carnation de la chair — et la *distinctio* de différentes parties d'un tout, renvoient directement à la définition augustinienne de la beauté du corps, également doté d'une forme extérieure (*figura*). La matière est donc en deçà de la beauté corporelle. Elle doit recevoir ce dont le corps est doté : forme et distinction».

15. Oltre che nel trattato II 4 (12), la testi dell'incorporeità della materia è sviluppata in modo rigoroso da Plotino nel trattato III 6 (26) (espressa in modo sintetico nel paragrafo 7, p. 317,3–5: «La materia, dunque, è incorporea, dato che il corpo è posteriore, composto, ed essa lo produce in compagnia di un'altra cosa (Ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου ποιεῖ σῶμα)» (Trad. Linguiti). La concezione plotiniana viene ripresa da Porfirio (es. *Sent.* 20). Diversamente dai due pensatori neoplatonici, tuttavia, Agostino non pone l'accento sulla connessione tra incorporeità e impassibilità della materia.

2.2. Terra e acqua come immagini della materia

2. conf., *XII*, IV, *4*, *p. 218,1–9*

> Quid ergo vocaretur, quo etiam sensu tardioribus utcumque insinuaretur, nisi usitato aliquo vocabulo? Quid autem in omnibus mundi partibus reperiri potest propinquius informitati omnimodae quam terra et abyssus? Minus enim speciosa sunt pro suo gradu infimo quam cetera superiora perlucida et luculenta omnia. Cur ergo non accipiam informitatem materiae, quam sine specie feceras, unde speciosum mundum faceres, ita commode hominibus intimatam, ut appellaretur *terra invisibilis et incomposita*?».
>
> Come dunque si sarebbe potuto chiamarla, per suggerirla in qualche modo anche ai più tardi d'ingegno, se non mediante un qualche termine di uso comune? Che cosa poi si può trovare in tutte le parti del mondo di più prossimo all'assoluta informità che la terra e l'abisso? Essi infatti sono meno dotati di forma specifica, trovandosi al livello più basso rispetto al resto delle realtà superiori, tutte limpide e splendenti[16]. Perché dunque non dovrei accettare che l'informità della materia, che avevi fatto priva di forma specifica, per fare a partire da essa il mondo formato, sia stata fatta conoscere agli uomini in modo così opportuno da essere chiamata *terra invisibile e inordinata* (*Gen.* I, 2[a])?

La materia di cui parlano i primi versetti della Scrittura, come verrà chiarito in modo più preciso nei paragrafi successivi, possiede uno statuto intermedio che la rende difficilmente conoscibile e rappresentabile: essa, infatti, secondo quanto Agostino ha affermato nel paragrafo 3, da un lato si differenzia in quanto informe dalle realtà distinte e formate, dall'altro non può essere identificata con il nulla assoluto. Posto di fronte al problema di esprimere l'esistenza paradossale di questa realtà[17] in modo efficace, con un messaggio in qualche

16. Con i termini *perlucida* e *luculenta*, Agostino intende riferirsi rispettivamente all'aria e al fuoco; Agostino si era espresso in termini analoghi in: Augustinus, *Gn. litt. imp.*, IV, 12.

17. Il fatto che i termini *terra* e *abyssus* siano impiegati per far fronte alla difficoltà causata dal carattere intermedio e paradossale della materia risulta chiaramente da: Augustinus, *conf.*, XII, XII, 15, p. 223,11–19: «Terra autem invisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum. Quibus verbis insinuatur informitas, ut gradatim excipiantur qui omnimodam speciei privationem nec tamen ad nihil perventionem cogitare non possunt, unde fieret alterum caelum et terra visibilis atque composita

modo capace di far breccia e di insinuarsi nelle menti dei fedeli meno istruiti e più lenti nel comprendere (*etiam sensu tardioribus*)[18], l'autore sacro avrebbe dunque ricercato un vocabolo di uso comune, individuando come particolarmente adatti (*commode*) al proprio scopo i termini *terra* e *abyssus*. Queste realtà, infatti, occupando una posizione inferiore rispetto a quelle superiori ed essendo meno dotate di forma, sono le più prossime alla condizione di totale informità che caratterizza la materia.

Il brano citato presenta alcuni aspetti a cui Agostino ricorre abitualmente per caratterizzare la relazione tra materia ed elementi. In primo luogo, è possibile osservare come, commentando l'inizio della Scrittura, egli faccia notare in più occasioni che le immagini impiegate dall'autore sacro possiedono la capacità di comunicare anche ai fedeli meno istruiti la natura totalmente informe della materia[19]. L'impiego della coppia di termini *terra* — *abyssus* (come anche *terra* — *aqua*) per indicare la materia, tuttavia, non è casuale, né tantomeno è legato a una imprecisata funzionalità di questi vocaboli. Agostino, infatti, rinviene un'affinità strutturale tra l'elemento terrestre e quello acquatico, che in qualità di elementi passivi vengono accostati frequentemente in opposizione alla coppia fuoco (o luce) — aria[20]. A causa della loro configurazione, tali elementi risultano

et aqua speciosa et quidquid deinceps in constitutione huius mundi non sine diebus factum commemoratur, quia talia sunt ut in eis agantur vicissitudines temporum propter ordinatas commutationes motionum atque formarum».

18. Come precisato giustamente in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 172, il termine *sensus* esclude in questo contesto un'accezione di tipo sensoriale.

19. Si tratta di un tema ricorrente dell'esegesi agostiniana: cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, v, 9; vii, 12; Id., *Gn. litt. imp.*, iv, 11; Id., *Gn. litt.*, I, xiv, 28; II, xi, 24. È interessante notare come la necessità di suggerire (*insinuare*) l'esistenza della materia informe mediante l'impiego di immagini metaforiche non sia un tratto distintivo della Scrittura. In modo analogo, infatti, anche i poeti hanno l'abitudine di descrivere e di suggerire (*describere, vel quomodo insinuare etiam poetae solent*) l'esistenza della materia mediante l'immagine del χάως (Augustinus, *c. ep. Man.*, xxix, 35).

20. Cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, iv, 14; la medesima caratterizzazione degli elementi terreste e acquatico viene riproposta in: Augustinus, *Gn. litt.*, III, x, 14; VII, xv, 21; xix, 25. La distinzione tra elementi attivi e passivi è un dato dottrinale sviluppatosi in modo sistematico nello stoicismo (come notato, ad esempio, da J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1–4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 63; 358–366; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, trad. it.: *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 161, ma che

particolarmente adatti a mettere in luce alcuni aspetti relativi alla materia: la terra, a cui vengono attribuiti i caratteri costitutivi della compattezza (*soliditas*)[21], della pesantezza (*gravitas*)[22] e della grandezza (*magnus corpus*)[23], costituisce il più denso tra gli elementi (*omnium*

trova anticipazioni in alcuni testi aristotelici (es. Aristoteles, *De generatione et corruptione*, in Aristote, *De la génération et la corruption*, Texte établit et traduit par M. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 2005, (= *De gen. et corr.*), II 2, 329 b 24–26; Id., *Meteorologica*, A. Badawi (ed.), Caihre 1961, (= *Meteor.*), IV 1, 378b 12–13). Una formulazione prossima a quella impiegata da Agostino si trova in un testo di Cicerone: «Ergo illa initia et, ut e Graeco vertam, elementa dicuntur; e quibus aer et ignis movendi vim habent et efficienti, reliquiae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram» (Cicero (Marcus Tullius), *Academica*, in Marcus Tullius Cicero, *Academica*, J.R. Reid (ed.), Olms, Heidesheim 1966, (= *Acad.*), I, VII, 26 = fr. 27a Ross). Emblematico in riferimento alla concezione dell'elemento terrestre — definito «ciò che al massimo grado è divenuto corpo, e si è quindi al massimo grado avvicinato al non essere» (τὸ μάλιστα σῶμα γενόμενον ὡς μάλιστα εἰς τὸ μὴ ὂν ἥκον) — è anche l'accostamento plotiniano tra corporeità e passività, finalizzato a dimostrare l'impassibilità della materia: Plotinus, *Enn.*, III 6 (26), 6, p. 316,53–55: «Si può osservare soprattutto nelle cosiddette affezioni: più una cosa è corpo più subisce affezione, la terra più degli altri elementi, e questi in proporzione (Καὶ ἐκ τῶν δὲ λεγομένων παθημάτων μᾶλλον ἄν τις ἴδοι τὸ μᾶλλον σῶμα μᾶλλον παθητὸν ὄν, γῆν ἢ τὰ ἄλλα, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ τὸν αὐτόν λόγον)» (Trad. Linguiti). L'elemento terrestre passivo, descritto in termini analoghi a quelli impiegati da Agostino, viene contrapposto a quello attivo del fuoco anche da Calcidius, *In Tim.*, 21, p. 228,3–11: «Quare si inter ignem et terram nulla est in specie et velut in vultu similitudo, quaerenda erit in naturis ac qualitatibus ipsorum elementorum iuxta quas faciunt aliquid aut patiuntur et in his proprietatibus ex quibus utriusque elementi vis et germanitas apprime designatur. Sunt igitur tam ignis quam terrae multae quidem et aliae proprietates, sed quae vel maxime vim earum proprietatemque declarent, nimirum hae: ignis quidem acumen, quod est acutus et penetrans, deinde quod est tener et delicata quadam subtilitate, tum quod est mobilis et semper in motu, terrae vero <obtunsitas>, quod est retunsa, quod corpulenta, quod semper immobilis» (cfr. Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon. Tome 2*, édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011, pp. 637–638, n. 66). Sulla concezione agostiniana degli elementi, cfr. P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"14. Les éléments du monde dans la création"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 615–622; M. Baltes, *Elementum*, *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 767–775.

21. Augustinus, *Gn. litt.*, II, 1, 3.

22. Ivi, III, v, 5; Id., *civ.*, XV, XXVII, 2.

23. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei libri I–X*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 47), (= *civ.*), VII, XXIII, 1.

elementorum crassissima)[24] ed è per natura immobile e stabile (*immobilis — fixa*)[25]; l'acqua, che possiede una maggior grado di mobilità (*mobilior*)[26] e di leggerezza (*levior*)[27] rispetto alla terra, ma un livello maggiore di densità rispetto all'aria[28], è una realtà fluida (*labiliter fluxa*)[29] e capace di assumere con facilità le forme più diverse[30].

In secondo luogo, Agostino individua la ragione della *propinquitas informitatis* della terra e dell'acqua nel fatto che tali elementi sono realtà *minus speciosa* – si noti come questa espressione, insieme a quella con cui viene caratterizzata la materia (*sine specie*), venga contrapposta alla formula *unde speciosum mundum faceres* — in quanto collocate al di sotto di quelle superiori e luminose (*pro suo gradu infimo quam cetera superiora perlucida et luculenta omnia*).

Tale affermazione non è isolata e può essere accostata a quella del *De Genesi ad litteram*, secondo cui la ragione della maggiore *propinquitas informitatis* di tali elementi rispetto a quella dei corpi celesti andrebbe invece individuata nella facilità con cui essi si corrompono[31]. L'inferiorità di terra e acqua, espressa mediante la formula *pro suo grado infimo*, può essere ulteriormente compresa tenendo presente la caratterizzazione altrove formulata in riferimento ai restanti elementi (fuoco e aria), i quali, per la loro sottigliezza, possono vantare una sorta di vicinanza rispetto alle realtà di tipo spirituale[32].

24. Augustinus, *civ.*, XV, xxvii, 2. In *Gn. litt.*, III, iv, 6, Agostino riconduce l'azione reciproca degli elementi al fatto che gli elementi più sottili penetrano in quelli più densi (*subtilioribus scilicet crassiora penetrantibus*); in VII, xv, 21, inoltre, Agostino parla di acqua e terra come dei *crassiora [elementa] corporis* in contrapposizione all'aria e alla luce, definite come la *subtilior natura corporis* .

25. Augustinus, *Gn. litt.*, II, xi, 24.

26. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, iv, 13–14.

27. Augustinus, *civ.*, XV, xxvii, 2.

28. Augustinus, *Gn. litt.*, III, v, 7.

29. Ivi, II, xi, 24.

30. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, vii, 12; Id., *Gn. litt. imp.*, iv, 14–15; Id., *Gn. litt.*, I, xv, 30.

31. Augustinus, *Gn. litt.*, II, xi, 24, pp. 49,24–50,1: «Terra enim et aqua etiam suis qualitatibus id existentia quod videmus tamen propter facilem corruptionem propinquora sunt eidem informitati quam caelestia corpora». Poco dopo, la forma delle realtà inferiori rispetto al cielo è definita «iam inferiorem et infirmiorem atque informitati proximam».

32. Ivi, III, vii, 4, p. 67,11–13: «Quanto autem quidque subtilius est in natura corporali, tanto est vicinius naturae spiritali; quamvis longe distante genere, quandoquidem illud corpus est, illud non est». Le nature della luce e dell'aria, a causa

Ciononostante, all'espressione *gradus infimus*[33] può essere attribuito un significato non solo ontologico, ma anche eminentemente spaziale, che appare legittimo alla luce della dottrina secondo cui ciascun elemento possiede un luogo proprio, verso il quale, se libero da impedimenti, si dirige con moto naturale[34].

della loro sottigliezza e della loro natura attiva, sono caratterizzate come *corpus quod incorporeo vicinus est* (VII, XV, 21), come *spiritui similiora* (VII, XIX, 25) e come *quod est subtilissimum in corpore et ob hoc animae vicinius quam cetera* (XII, XVI, 32). Una caratterizzazione analoga del fuoco è fornita da PLOTINUS, *Enn.*, I 6 (1), 3, pp. 95,19–96,26: «Perciò il fuoco in se stesso è bello più di tutti gli altri corpi, poiché occupa il posto della forma in rapporto agli altri elementi; per posizione li sovrasta, ed è il più sottile di tutti i corpi, essendo vicino all'incorporeo; solamente non riceve dentro di sé gli altri corpi, mentre gli altri lo ricevono in loro. Infatti il fuoco li riscalda, ma lui non si raffredda; inoltre possiede in modo originario il colore, mentre le altre cose ricevono da lui la forma del colore. Risplende dunque e brilla, come se fosse una forma. Ma se il fuoco non predonima, al diminuire della luce si indebolisce e perde la sua bellezza, dato che non partecipa più dell'intera forma del colore (Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλόν, ὅτι τάξιν εἴδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει, ἄνω μὲν τῇ θέσει, λεπτότατον δὲ τῶν ἄλλων σωμάτων, ὡς ἐγγὺς ὂν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δ' ἄλλα δέχεται αὐτό. Θερμαίνεται γὰρ ἐκεῖνα, οὐ ψύχεται δὲ τοῦτο, κέχρωσταί τε πρώτος, τὰ δ' ἄλλα παρὰ τούτου τὸ εἶδος τῆς χρόας λαμβάνει. Λάμπει οὖν καὶ στίλβει, ὡς ἂν εἶδος ὄν)» (Trad. Casaglia); III 6 (36), 6, p. 315,40–41: «E, passando ai corpi, com'è possibile che sia più ente della stabile terra l'elemento che si muove di più ed è meno pesante di essa? E che di questo sia più ente l'elemento situato sopra? E che poi, specialmente, lo sia il fuoco, che sfugge ormai alla natura corporea? (Καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον γῆς ἑστώσης τὸ μᾶλλον κινούμενον καὶ ἐμβριθὲς ἧττον, καὶ τούτου τὸ ἄνω; καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν;)» (Trad. Linguiti).

33. Espressioni analoghe sono impiegate, ad esempio, in: AUGUSTINUS, *conf.*, XII, XXIX, 40 (*cum pendatur extremior*); ID., *Gn. litt.*, II, XI, 24 (*haec duo elementa inferiora; in rerum infima parte*); ID., *civ.*, VII, XXIII, 1 (*nempe una est terra* [...] *ipsam magnum corpus in elementis mundique infimam partem*); XV, XXVII, 2 (*terra gravior et inferior*); ID., *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), 242, III, 5 (*ima sit terra tamquam in fundo eius* [*scil. "*mundi*"*]).

34. Sul moto naturale degli elementi, cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De fide et symbolo,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1900 (CSEL 41), (= *f. et symb.*), VI, 13; ID., *Gn. litt.*, II, 1, 3; III, 6; ID., *civ.*, VII, XXIII, 2; XI, 27–28; 34; XIII, 17–18; XV, 17; XXII, 11; ID., *s.*, 242, III, 5. La teoria dei luoghi naturali degli elementi, presente in Platone, sviluppata sistematicamente da Aristotele e ampiamente diffusa nella tradizione filosofica, è presente anche negli scritti degli autori patristici: es. BASILIUS, *Hexaëm.*, I, IX, 2–5; GREGORIUS NYSSENUS, *Hex.*, 14, pp. 24–25; AMBROSIUS, *Hexam.*, I, VI, 23; III, II, 8; AMBROSIASTER, *In Epistola ad Colosenses,* H.I. Vogels (ed.), Hölder–Pinchler–Tempsky, Vindobonae 1969 (CSEL 81), (= *In ep. Paul. ad Coloss.*), II, 8–9. Su questo argomento, cfr. PÉPIN, *Théologie cosmique*, pp. 418–461 e i testi ivi citati; AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*,

2.3. Lo statuto epistemologico della materia informe

3. conf., *XII*, V, *5*, *pp. 217,1–218,13*

> Cum in ea quaerit cogitatio, quid sensus attingat, et dicit sibi: non est intellegibilis forma sicut vita, sicut iustitia, quia materies est corporum, neque sensibilis, quoniam quid videatur et quid sentiatur in invisibili et incomposita non est, dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam vel nosse ignorando vel ignorare noscendo.
>
> Quando il pensiero cerca in essa qualcosa che il senso possa cogliere, e dice a se stesso: «Non è né una forma intelligibile, come la vita, come la giustizia, poiché è materia dei corpi, né [una forma] sensibile, giacché qualcosa che si veda e si senta non si trova in ciò che è invisibile e disordinato», mentre il pensiero umano dice a se stesso queste cose, tenti o di conoscerla ignorando o di ignorarla conoscendo.

Nel paragrafo 5, Agostino fornisce alcune preziose indicazioni di carattere epistemologico circa la possibilità di conoscere la materia informe.

Qualora ricerchi in rapporto alla materia qualcosa che possa essere colto dal senso corporeo (*sensus*), il pensiero (*cogitatio*) si trova di fronte a una situazione di *empasse*: la materia, infatti, non è una forma suscettibile di comprensione razionale (*intelligibilis forma*) in quanto è materia dei corpi, né è percepibile mediante i sensi (*sensibilis*) a causa della sua invisibilità e del suo disordine. Per tentare di superare tale difficoltà, il pensiero non può che ricercare una forma di conoscenza alternativa, né intellettuale né sensoriale, che Agostino descrive mediante la formula apparentemente contraddittoria e paradossale *vel nosse ignorando vel ignorare noscendo*.

Pur nella sua brevità, il testo citato presenta elementi di notevole interesse, primo tra tutti l'impiego dei termini *cogitatio* e *sensus*. La forma verbale *cogitare*, così come la correlata forma sostantivale *cogitatio*, possiede all'interno del lessico agostiniano un valore fortemente polisemico. Il quadro dei significati riconducibili a tali termini può essere sintetizzato nel modo seguente[35]: 1) ricordare ciò che non è pre-

introduzione generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano; traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 862, n. 51.

35. Per un'analisi dettagliata della questione, cfr. G. Watson, *Cogitatio*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. 1, coll. 1046–1051 e la bibliografia ivi citata.

sente alla vista, 2) creare immagini più o meno fittizie, 3) conoscere (discorsivamente) nozioni intelligibili, 4) auto–conoscersi[36].

Il discorso svolto nel paragrafo 5, in cui la *cogitatio* ricerca nella materia informe "qualcosa che il senso possa cogliere" (*quid sensus attingat*), induce a pensare che l'ambito di applicazione del termine *cogitatio* vada ricondotto a uno dei primi due significati; la conoscenza che essa ricerca, infatti, sembra differire tanto da una forma di autoconoscenza quanto da quella di una conoscenza di tipo discorsivo. La materia non può nemmeno essere pensata rievocando immagini ricavate da una precedente percezione sensoriale; una simile possibilità, infatti, va esclusa in considerazione del carattere non corporeo e totalmente informe della materia stessa (*neque sensibilis, quoniam quid videatur et quid sentiatur in invisibili et incomposita non est*). Per queste ragioni, mi sembra che il termine *cogitatio* possieda un senso prossimo al secondo dei significati sopra distinti.

In tal caso, il termine *cogitatio* verrebbe a indicare un'attività di conoscenza rappresentativa legata a immagini, da non intendere come semplice rievocazione di contenuti mnemonici conformi a una conoscenza percettiva precedentemente acquisita[37]. Con un termi-

36. Ripropongo qui il quadro sintetico tracciato in Agostino, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 1084, n. 10.

37. Va notato come Agostino ritenga che la capacità immaginativa costituisca «una delle modalità con cui si esplica l'attività della *cogitatio*» (cfr. Agostino, *La trinità*, p. 1084, n. 10) e come egli accosti al verbo *cogitare* sia la forma verbale *imaginari* (Augustinus Hipponensis, *Epistulae 1–55,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2004 (CCSL 31), (= *ep.*), 7, III, 6) sia la forma avverbiale *imaginaliter* (Augustinus, *Gn. litt.*, VIII, XXV, 47; XII, XII, 25). A proposito della distinzione tra i significati 1) e 2) del verbo *cogitare*, può essere utile fare riferimento alla differenza tra i concetti di *phantasia* e di *phantasma*: mentre il primo termine indica un tipo di immagine mnemonica conforme a una percezione sensoriale, il secondo si riferisce a immagini derivanti da operazioni arbitrarie di contrazione, espansione, separazione, combinazione, modificazione o manipolazione esercitate in relazione alle immagini di realtà effettivamente esperite (cfr. Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *sol.),* II, XX, 34; Id., *De musica*, in Aurelius Augustinus, *De musica liber 6*, A critical Edition with a Translation and an Introduction by M. Jacobsson, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2002, (= *mus.*), VI, XI, 32; Id., *De Trinitate libri quindecim, libri I–XII,* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), IV, 1, 1; VIII, VI, 9; IX, VI, 10; Id., *Gn. litt.*, XII, VI, 15; XII, 25; Id., *ep.*, 7, 1, 1–4). In tal senso, mediante la produzione di *phantasmata* il soggetto può realizzare — come cerca di fare la *cogitatio* in relazione all'*informitas materiae* – rappresentazioni immaginative relative a oggetti non

ne suggestivo, si potrebbe definire questa forma di *cogitatio* come un'"immaginazione creatrice"[38].

Anche il significato del termine *sensus*, che ho scelto di tradurre in modo letterale con "senso", non è immediatamente chiaro[39]. *Sensus*, infatti, potrebbe avere un significato di tipo "intellettuale", indicando in questo caso l'intelligenza o la medesima facoltà di pensiero espressa mediante il termine *cogitatio*[40]. Traducendo *cogitatio*

direttamente conosciuti mediante i sensi. Può essere interessante notare come anche Plotino, descrivendo la modalità di conoscenza con cui è possibile cogliere la ὕλη, faccia riferimento a una modalità gnoseologica di tipo rappresentativo: Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 10, p. 174,8–9: «[...] o piuttosto, la rappresentazione della materia sarà bastarda e illegittima [...] ([...] μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον [...])» (Trad. Casaglia); I 8 (51), 9, 119,11–14: «In tal modo, quando ad esempio vediamo un certo volto brutto nella materia, poiché il principio razionale in essa non è riuscito a dominare, così da occultare la bruttezza della materia, ecco che allora quel volto noi ce lo rappresentiamo come brutto, proprio a causa della sua deficienza di forma. Ma come conoscere ciò che è del tutto sprovvisto di forma? (Καὶ δὴ ἐπὶ τῆς ὕλης οἷον αἰσχρόν τι πρόσωπον ἰδόντες, οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου, ὥστε κρύψαι τὸ τῆς ὕλης αἶσχος, αἰσχρὸν φανταζόμεζα τῇ τοῦ εἴδους ἐλλείψει. Ὃ δὲ μηδαμῇ εἴδους τετύχηκε, πῶς;)» (Trad. Casaglia).

38. G. Madec, *Platonisme et Christianisme. Analyse du livre VII des «Confessions»*, in *Saint Augustin*, sous la direction de M. Caron; avec les contributions de G. Antoni *et alii*; avec deux textes inédites en français de Joseph Ratzinger–Benoît XVI et une œuvre de saint Augustin, Éditions du Cerf 2009, pp. 77–158: 98.

39. Una comprensione del termine *sensus* in riferimento alla sfera percettivo–sensoriale può essere desunto dalla traduzione di Tréhorel, Bouissou in Saint Augustin, *Les Confessions*, p. 349: «Ainsi, quand la réflexion cherche dans cette matière ce qu'elle en peut atteindre en la percevant».

40. Così traducono Carlo Carena in: Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino; Introduzione, traduzione, note e indici a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1969 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 1), p. 409: «Quando il pensiero ricerca cosa afferri, qui, la nostra mente e dice a se stesso [...]»; Giovanni Reale in: Agostino, *Confessioni*, Monografia introduttiva, traduzione, parafrasi, note e indici di G. Reale; Testo latino a fronte dell'edizione di M. Skutella, Bompiani, Milano 2012, p. 1095: «Così quando il pensiero si domanda che cosa riesce a intendere con quell'espressione, e dice a se stesso [...]»; Gioacchino Chiarini: in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 11: «Così, quando il pensiero vi ricerca qualcosa di afferrabile e dice a se stesso [...]». In quest'ultimo caso, non viene espresso in modo esplicito il significato del termine *sensus*. Nelle note di commento, tuttavia, Jean Pépin afferma: «*quid sensus attingat*: quel che l'intelligenza afferra; la materia, infatti, non è oggetto di sensazioni, come, del resto, Agostino osserva poco dopo: *quid videatur et quid sentiatur non est. Sensus* escludeva un'accezione sensoriale già in IV 4, l. 1: *sensu tardioribus*» (p. 172).

con "pensiero" e *sensus* con "intelligenza", il senso del testo sarebbe il seguente: il pensiero immaginativo ricerca nella materia qualche elemento intelligibile che permetta all'intelligenza di comprenderne la natura; poiché la materia non possiede nessun tipo di forma, né intelligibile né sensibile, il pensiero si rassegni a un sapere che è al tempo stesso non sapere.

Benché tale comprensione del testo risulti pienamente plausibile, non credo debba escludersi che il termine *sensus* possa essere riferito a una forma di percezione sensoriale. Pépin ha ragione nel sostenere che *sensus* non possiede un'accezione sensoriale nell'espressione *sensu tardioribus* (XII, IV, 4): in questo contesto, infatti, Agostino considera l'eventualità di suscitare, mediante dei vocaboli di uso comune, una certa rappresentazione della natura della materia informe nella mente dei fedeli più lenti nel comprendere. È altrettanto vero, tuttavia, che il termine *sensus* è impiegato anche nel paragrafo 6, questa volta in riferimento ai sensi corporei: Agostino descrive il proprio tentativo di comprendere la materia "pensandola" (*cogitabam*) come dotata di forme turpi e orrende che, se si fossero manifestate, sarebbero risultate ripugnanti ai suoi sensi (*aversaretur sensus meus*)[41]. Come nel paragrafo 5, il *sensus* può cogliere le immagini a cui l'attività della *cogitatio* dà vita: naturalmente, la *cogitatio* non produce immagini sensibili, ma immagini che potrebbero essere colte dai sensi se si manifestassero esternamente nel mondo fisico (*si appareret*).

Il fatto che, come nota Pépin, «la materia non è oggetto di sensazione», inoltre, non può essere considerato un motivo sufficiente per negare che il termine *sensus* possa avere un'accezione sensoriale. In questo passo, infatti, Agostino non sostiene che il *sensus* può percepire le forme derivanti dall'attività rappresentativa della *cogitatio*. Al contrario, ciò che egli vuole negare è proprio il fatto che tale percezione possa avvenire. Se infatti fosse possibile individuare nella materia la presenza di forme o di immagini analoghe a quelle delle realtà sensibili — come Agostino tentava di fare quando ancora non aveva compreso quale fosse la natura della materia (XII, VI6) —, la *cogitatio* non sarebbe costretta a conoscere ignorando e a ignorare conoscendo.

41. L'espressione *aversaretur sensus meus*, viene tradotta da Tréhorel, Bouissou in: Saint Augustin, *Les Confessions*: «rebutât mes sens»; da Carena in: Sant'Agostino, *Le Confessioni*: «ripugnare, presentandosi, ai miei sensi»; da Chiarini in: Sant'Agostino, *Confessioni*: «avrebbe ripugnato ai miei sensi».

In definitiva, intendendo il termine *sensus* in riferimento alla percezione sensibile, il testo andrebbe compreso nel modo seguente: l'attività rappresentativa del pensiero tenta di raffigurarsi, ossia di pensare mediante immagini, l'informità della materia, concependo quest'ultima come una realtà corporea in cui le immagini pensate potrebbero manifestarsi e dunque essere oggetto di percezione; poiché ciò non è possibile — la materia dei corpi, infatti, è una realtà intermedia, né intelligibile né sensibile — il pensiero non perviene a una rappresentazione chiara e distinta. Non gli rimane dunque che tentare di conoscere la materia, per così dire, non conoscendola.

Vi sono altri elementi che a mio avviso portano a non escludere questo tipo di interpretazione. Come tenterò di chiarire, la riflessione che Agostino conduce nel paragrafo 5 presenta numerosi elementi di affinità rispetto al contesto speculativo riconducibile al testo di *Tim.*, 52a–b e alla storia delle sue interpretazioni, fatto che risulta significativo per due motivi.

In primo luogo, il riferimento alla *forma intelligibilis* — nel testo contrapposta alla *forma sensibilis* — non risulta incompatibile con il significato sensoriale di *sensus*: al contrario, l'intero inciso avrebbe il compito, così come avviene in *Tim.*, 52a, di mostrare la differenza della materia rispetto a ogni altra tipologia di realtà. In secondo luogo, l'espressione *quid sensus attingat* potrebbe essere accostata a quella platonica μετ' ἀναισθησίας ἁπτόν, con la possibilità di intendere il termine *cogitatio* in riferimento al λογισμός platonico[42]. Così facendo, si troverebbero espresse nel testo di Agostino le due componenti conoscitive — quella razionale e quella della sensibilità — che tradizionalmente sono chiamate in causa in riferimento alla natura intermedia della materia.

La seconda considerazione concerne l'impiego dell'espressione *non est* [...] *intelligibilis forma neque sensibilis*[43]: la *cogitatio* tenta dun-

42. A. Solignac, Note complémentaire *"23. La matière"*, in Saint Augustin, *Les Confessions*, pp. 599–603: 601, citando il testo di Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 10, p. 174,5–11, individua nel termine φάνταϲμα il corrispettivo del vocabolo *cogitatio*. In questo brano, come si evince evidentemente dal contesto, tale vocabolo rappresenta un sinonimo del λογισμός platonico. Calcidio, come vedremo, tradurrà il termine platonico con *ratio* o *ratiocinatio*.

43. Un concetto analago viene espresso in riferimento alla materia in Augustinus, *c. Faust.*, XX, 14, p. 554,1–5: «Hylen namque Graeci cum de natura disserunt, materiem quandam 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».

que di immaginare l'*informitas materiae* come qualcosa che possa essere colto mediante il *sensus*. La materia, secondo quanto Agostino ha precedentemente affermato, può essere definita come una *informitas sine ulla specie*: in accordo con questa caratterizzazione, la ricerca della *cogitatio* si conclude senza aver individuato nessuna *forma*, sia essa intelligibile, come la giustizia[44], o sensibile, come il colore[45].

Come ho già avuto modo di notare, e come preciserò nelle pagine seguenti, il testo agostiniano presenta numerosi elementi riconducibili al contesto speculativo di *Tim.*, 52a–b. In *Tim.*, 52a, prima di descrivere la natura del terzo genere e la modalità di conoscenza a esso conforme, Platone distingue due generi di realtà: da un lato, egli pone un genere sempre identico, ingenerato, incorruttibile, il quale risulta impercettibile ai sensi e oggetto di contemplazione per l'intelletto[46]; dall'altro, un

44. Jean Pépin in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 172 sottolinea come la formula *intelligibilis forma* rappresenti la traduzione latina della locuzione greca μορφὴ νοητή, citando come esempio il testo di Plotinus, *Enn.*, VI 7 (38), 33 in cui Plotino, come Agostino, fa una menzione esplicita della giustizia (δικαιοσύνη). Può essere significativo notare come Plotino, qualche linea più tardi (*Enn.*, VI 7 (38), 33, p. 226,30–33), affermi: «La forma è una traccia dell'informe, ed è l'informe che genera la forma, non la forma l'informe, e la genera quando la materia gli si fa accanto. Ma la materia è di necessità quanto è più lontano dall'informe, perché essa non ha, di per sé, neppure una forma, neppure le ultime (Τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή· τοῦτο γοῦν γεννᾷ τὴν μορφήν, οὐχ ἡμορφὴ τοῦτο, καὶ γεννᾷ, ὅταν ὕλη προσέλθῃ. Ἡ δὲ ὕλη πορρωτάτω ἐξ ἀνάγκης, ὅτι μηδὲ τῶν ὑστάτων μορφῶν παρ' αὐτῆς τινα ἔχει)» (Trad. Moriani).

45. Anche Plotino aveva negato in modo netto la possibilità di conoscere la natura incorporea della materia mediante i sensi: *Enn.*, II 4 (12), 12, pp. 177,26–178,34: «Ma se queste esistono, per quanto ciascuna esista oscuramente, a maggior ragione esisterà la materia, anche se non è chiaramente percepibile con i sensi; non con gli occhi, perché è senza colore; non con l'udito, perché non emette suono; e non ha neppure aroma, perché non vi è naso o lingua che la possa percepire. Forse con il tatto? No di certo, perché non è un corpo: infatti il tatto percepisce il corpo come denso o raro, duro o molle, umido o secco. Ma nella materia non vi è nessuna di queste qualità. Essa invece è percepita per mezzo di un ragionamento che non viene dal pensiero, ma è assolutamente vuoto; cioè da un ragionamento bastardo, come abbiamo detto (εἰ δὲ ταῦτα καίπερ ἀμυδρῶς ὂν ἕκαστον, πολὺ ἂν εἴη ὕλη, κἂν μὴ ἐναργὴς ὑπάρχῃ αἱρετὴ οὖσα οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν· οὔτε γὰρ ὄμμασιν, ἄχρους γάρ· οὔτε ἀκοῇ, οὐ γὰρ ψόφος· οὐδὲ χυμοί, διὸ οὐδὲ ῥῖνες οὐδὲ γλῶσσα. ἆρ' οὖν ἁφῇ; ἢ οὔ, ὅτι μηδὲ σῶμα· σώματος γὰρ ἡ ἁφή, ὅτι ἢ πυκνοῦ ἢ ἀραιοῦ, μαλακοῦ σκληροῦ, ὑγροῦ ξηροῦ; τούτων δὲ οὐδὲν περὶ τὴν ὕλην· ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς· διὸ καὶ νόθος, ὡς εἴρηται)» (Trad. Casaglia).

46. Plato, *Timaeus*, J. Burnet (ed.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902, (= *Tim.*), 51e 6–52a 4: «Stando così le cose, dobbiamo convenire che vi è un genere di realtà

secondo genere simile al primo, ma sensibile, generato, sempre in movimento, che si coglie con l'opinione mediante i sensi[47].

Affermando che la materia non può essere colta né con l'intelletto né con la sensazione, Agostino ripropone lo schema tripartito che Platone aveva teorizzato. L'opposizione tra *forma intelligibilis* e *forma sensibilis*, tuttavia, non trova un parallelo diretto né a livello testuale né a livello concettuale in Platone. Molto più prossima al testo agostiniano sembra essere la parafrasi del testo platonico composta da Calcidio, nella quale la materia viene distinta da un lato dalla *species intelligibilis* conoscibile mediante l'intelletto, dall'altro dalla *species opinabilis*[48]. Come Agostino, inoltre, l'autore del *Commento al Timeo* sottolinea più volte che la materia non è una realtà né sensibile né intelligibile[49].

sempre identico, ingenerato e incorruttibile, che non accoglie in sé nessun'altra cosa, che è invisibile e impercettibile agli altri sensi, ed è proprio questo che toccò al pensiero come oggetto di contemplazione (Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητιν, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκπεῖν)» (Trad. Fronterotta).

47. Ivi, 52a 4–b 3: «Vi è poi un secondo genere di realtà che ha lo stesso nome del primo ed è simile a esso, sensibile, generato e sempre in movimento, che nasce in qualche luogo e lì successivamente si corrompe e che si coglie con l'opinione che è connessa alla sensazione (Τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν)» (Trad. Fronterotta).

48. Calcidius, *In Tim.*, 347, p. 574,3–8: «Divisa ergo a se sunt tria illa separatimque examinata: et est idea quidem intelligibilis species, utpote quae puro intellectu comprehendatur; species vero nativa opinione percipibilis proptereaque opinabilis; silva porro neque intelligibile quid neque opinabile, quia neque intellectu neque sensu comprehendatur, verum est suspicabilis, suspicio autem spuria quaedam ratio est atque adulterina». Tale distinzione, come vedremo, trova dei parallelismi anche in alcuni testi di Plotino e di Porfirio.

49. Calcidius, *In Tim.*, 320, p. 544,3–7: «Deinde, si corpus est, sensibile est; at enim sensibile non est: ne corpus quidem igitur erit. Si autem incorporeum quiddam erit silva, intelligibilis eius natura est; at intelligibilis non est: ne incorporea quidem. Recte igitur eam simpliciter et ex natura sua neque corpoream neque incorpoream cognominamus, sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus»; 321, p. 544,27–28: «Non enim possumus certa aliqua comprehensione vel ex sensu cognita vel ex ratione intellecta de veritate eius praesesumere»; 334, p. 560,16–17: «[. . .] nec plane intelligibilem <nec plane sensibilem> positam»; 335, p. 560,19–21: «Etenim est difficilis consideratio propter silvae naturales tenebras, quippe quae subterfugiat non modo sensus omnes sed etiam rationis investigationem intellectusque indaginem». Tuttavia, in Agostino non si trovano tracce della posizione di Calcidio riguardo al rapporto tra materia e corporeità: «sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus» (condivisa da Alcin., *Didask.*, VIII, p. 20,7–10: «Essendo tale, non è né un

La terza considerazione concerne la modalità con cui la *cogitatio* può tentare di cogliere l'informità della materia, modalità che non si traduce nel pieno possesso di una conoscenza determinata: non potendo ottenere una conoscenza definita relativamente alla "natura" della materia, infatti, l'*humana cogitatio* non può che cercare di conoscere ignorando e di ignorare conoscendo. La formula di indubbia efficacia retorica[50] impiegata da Agostino, *vel nosse ignorando vel ignorare noscendo*, evidenzia un parallelismo stringente con quanto affermato da Plotino a proposito della possibilità di conoscere la materia. Riprendendo l'immagine platonica del νόθος λογισμός (*Tim.*, 52b)[51], infatti, Plotino definisce il ragionamento riguardante la materia come un pensiero che non è pensiero (νόησις οὐ νόησις)[52]. L'impiego dell'immagine platonica del "ragionamen-

corpo né un incorporeo, ma è corpo in potenza, come diciamo che il bronzo è statua in potenza, in quanto diventerà statua una volta assunta la forma (Τοιαύτη δ' οὖσα οὔτε σῶμα ἂν εἴη οὔτε ἀσώματον, δυνάμει δὲ σῶμα, ὡς καὶ τὸν χαλκὸν ὑπακούομεν δυνάμει ἀνδριάντα, διότι τὸ εἶδος δεξάμενος ἀνδριὰς ἔσται)» (Trad. Ivernizzi), da Apuleio e da Ermogene, secondo quanto afferma Tertullianus (Quintus Septimus Florens), *Adversus Hermogenem*, in Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. Chapot, Édition du Cerf, Paris 1999, (= *Adv. Herm.*), xxxv, 2–3).

50. Come ha fatto notare Pépin in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 167 (riprendendo un'osservazione di J. Fineart), Agostino ricorre alla figura retorica della *commutatio* (ἀντιμεταβολή), la quale consiste nel reiterare una formula ossimorica invertendo i termini che la compongono.

51. Plato, *Tim.*, 52a 8–b 5: «Vi è ancora un terzo genere di realtà, quello dello spazio, che è sempre e non ammette corruzione, che offre un luogo a tutte le cose che devono generarsi e può essere colto attraverso un ragionamento bastardo che non deriva dalla sensazione e che è a stento credibile, al quale guardiamo come sognando (τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες)» (Trad. Fronterotta).

52. Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 10, p. 174,5–11: «Se però ciascuna cosa è conosciuta con il ragionamento ed il pensiero, in tal caso il ragionamento esprime ciò che effettivamente intende esprimere sulla materia, ma quello che vuole essere pensiero non è pensiero, ma una specie di negazione del pensiero; o piuttosto, la rappresentazione della materia sarà bastarda e illegittima, formata da un'alterità che non è reale, con l'aggiunta di un ragionamento di diverso genere. E forse Platone mirava a questo, quando diceva che può essere còlta «con un ragionamento bastardo» (Εἷ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκεται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ

to ibrido" per descrivere la conoscenza della materia costituisce una costante nell'ambito della tradizione platonica: oltre che da Plotino, essa è ripresa, ad esempio, da Apuleio[53], Alcinoo[54], Calcidio[55], Pro-

ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἑτέρου λόγου συγκείμενον. καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων νόθῳ λογισμῷ εἶπε ληπτὴν εἶναι)» (Trad. Casaglia). Poco dopo, Plotino descrive similmente la conoscenza della materia da parte dell'anima con la formula: II 4 (12), 10, p. 175,31: «lo pensa non pensandolo veramente (νοεῖ οὐ νοῦσα)», per poi riproporre a breve distanza il riferimento al testo platonico: II 4 (12), 12, p. 178,32–34: «Ma nella materia non vi è nessuna di queste qualità. Essa invece è percepita per mezzo di un ragionamento che non viene dal pensiero, ma è assolutamente vuoto; cioè da un ragionamento bastardo, come abbiamo detto (Τούτων δὲ οὐδὲν περὶ τὴν ὕλην· ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς· διὸ καὶ νόθος, ὡς εἴρεται)» (Trad. Casaglia).

53. Apuleius Madaurensis, *De Platone et eius dogmate*, in Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*: *De philosophia libri*, C. Moreschini (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1991 (3 voll.), (= *Plat. eius dogm.*), I, 5, p. 192: «Sed neque corpoream [sed] nec sane incorpoream concedit esse; ideo autem non putat corpus, quod omne corpus specie qualicumque non careat; sine corpore vere esse non potest dicere, quod nihil incorporale corpus exhibeat; sed vi et ratione sibi eam videri corpoream, atque ideo nec tactu solo neque tamen sola opinione cogitationis intellegi. Namque corpora, propter insignem evidentiam sui, simili indicio cognosci; sed quae substantiam non habent corporum, ea cogitationibus videri; unde adulterata opinione ambiguam materiae huius intellegi qualitatem».

54. Alcinous, *Didask.*, VIII, p. 162,29–32: «E ora, in primo luogo, parliamo della materia. Essa è dunque chiamata da Platone matrice impressionabile, ricettacolo, nutrice, madre, spazio, sostrato non percepibile con la sensazione e coglibile solo per mezzo di un ragionamento bastardo (Καὶ πρῶτόν γε περὶ ὕλης λέγωμεν. Ταύτην τοίνυν ἐκμαγεῖόν τε καὶ πανδεχὲς καὶ τιθήνην καὶ μητέρα καὶ χώραν ὀνομάζει καὶ ὑποκείμενον ἁπτόν τε μετὰ ἀναισθησίας καὶ νόθῳ λογισμῷ ληπτόν)» (Trad. Ivernizzi).

55. Calcidius, *In Tim.*, 335, p. 560,21–27: «Sive enim per semet et sine consortio corporum quae recipit spectare curet, nihil esse propemodum videtur, seu cum illis confundetur, nec naturalem ostendet proprietatem estque inter sensum et rationem, neque plane sensibile quid nec omnino rationabile, sed motu animi comprehendenda tali ut qui contingerit eam nihil sentiat et qui rationem eius animi exercuerit "adulterina quadam ratione" assectus esse videatur»; 347, pp. 572,31–574,8: «Rite igitur "notha et spuria ratiocinatione" atque opinione potius quam intellectu certo comprehendi eam censet Plato, utpote cuius natura rectae rationis et non recti confusique intellectus praesumatur consortio. Divisa ergo a se sunt tria illa separatimque examinata: et est idea quidem intelligibilis species, utpote quae puro intellectu comprehendatur; species vero nativa opinione percepibilis proptereaque opinabilis; silva porro neque intelligibile quid neque opinabile, quia neque intellectu neque sensu comprehendatur, verum est suspicabilis, suspicio autem spuria quaedam ratio est atque adulterina».

clo[56] e Simplicio[57], e in ambito cristiano da Origene[58]. Nel *Timeo* platonico, le immagini del "ragionamento ibrido" e del "sogno" descrivono una forma di conoscenza che, essendo intermedia tra quella sensibile e quella intelligibile, risulta conforme allo statuto del genere spazio/materiale; quest'ultimo, infatti, pur collocandosi sul piano dei princìpi e non essendo assimilabile alle realtà sensibili, è a tal punto separato dal mondo delle forme da non partecipare a nessuna delle realtà ideali[59].

Una comprensione del dettato platonico particolarmente affine alla concezione espressa da Agostino si ritrova in Plotino e in Calcidio. L'immagine del "ragionamento ibrido" viene ripresa da Plotino in modo rilevante nel trattato II 4 (12). Trattando il tema della materia da un punto di vista epistemologico, egli afferma che, alla luce del principio per cui il simile si conosce mediante il simile, il pensiero (νόησις) e l'intuizione dell'intelligenza (τῆς διανοίας ἡ ἐπιβολή) che si rivolgono alla materia non possono che essere indeterminati (ἀοριστία). Il pensiero rivolto alla materia non sarà ciò che vuole essere (ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις), ma si costituirà come una sorta di non pensiero (οἷον ἄνοια) e di rappresentazione spuria e illegittima (νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον). L'indeterminatezza dell'anima non costituisce tuttavia una completa ignoranza (παντελὴς ἄγνοια) o un'assenza di pensiero (ἀπουσία), ma può essere intesa come una forma di affermazione (ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον). Una volta sottratti tutti i caratteri

56. Cfr. Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria,* E. Dihel (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1903–1906 (3 voll.), (= *In Tim.*), I, pp. 257,24–258,9.

57. Cfr. Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, H. Diels (ed.), Reimer, Berolini 1882 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX), (= *In Phys.*), A 7, 226,25–227,10.

58. Origenes, *De princ.,* IV, iv, 7, p. 418,277–279: «[. . .] tunc simulata quodammodo cogitatione his omnibus qualitatibus nudam videbitur intueri materiam».

59. Su questo tema platonico, cfr. M.F. Cornford, *Plato's Cosmology*, Routledge, London 1937, pp. 193–197; L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon: un commentaire philosophique du* Timée *de Platon*, Academia, Sankt Augustin 1994, pp. 197–208; N. Reshotko, *A Bastard Kind of Reasoning. The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's «Timaeus»*, «History of Philosophy Quarterly», 14 (1997), pp. 121–137; Platone, *Sofista*, Introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007, pp. 274–276, n. 207; F. Ferrari, *La* chora *nel* Timeo *di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 3–23: 11–12.

che, come luce, ineriscono ai corpi, l'anima diviene simile a una visione nell'oscurità, assimilandosi, per così dire, alla realtà tenebrosa che essa vede[60]. Quando pensa la materia, tuttavia, l'anima non si trova nella stessa condizione di quando non pensa nulla, poiché subisce una sorta di impronta[61] di tale realtà informe (ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου); essa, per così dire, pensa non–pensando in modo oscuro e tenebroso una realtà oscura e tenebrosa (τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα).

L'interpretazione di *Tim.*, 52b contenuta nel *Commentario al Timeo* di Calcidio prende invece le mosse dalla locuzione *ipsam sine tangentis sensu tangit* (traduzione di *Tim.*, 52b: μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν)[62]. Mediante tale espressione, Platone avrebbe espresso la supposizione della propria mente riguardo alla materia (*suspicionem mentis suae de silva*). Alla luce del principio della conoscenza del simile mediante il simile, Calcidio distingue un duplice binomio di ordine conoscitivo: come una *res certa et definita* può essere conosciuta mediante una *certa et definita comprehensio*, così una *res incerta minimeque definita* può esserlo mediante una *incerta et indefinita suspicio*. La percezione

60. Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 10, p. 174,13–17: «In verità, l'indeterminatezza consiste in un'affermazione, e come con l'occhio vediamo l'oscurità, che è materia di ogni colore invisibile, così dunque anche l'anima, dopo aver eliminato tutto ciò che negli oggetti sensibili è come la luce, non essendo più capace di definire ciò che rimane, si rende simile alla vista nell'oscurità, e diventa allora in un certo modo identica a quanto essa, per così dire, vede (Ἡ ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον, καὶ οἷον ὀφθαλμῷ, τὸ σκότος ὕλη ὂν παντὸς ἀοράτου χρώματος, οὕτως οὖν καὶ ψυχὴ ἀφελοῦσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς οἷον φῶς τὸ λοιπὸν οὐκέτι ἔχουσα ὁρίσαι ὁμοιοῦται τῇ ὄψει τῇ ἐν σκότῳ ταὐτόν πως γινομένη τότε τῷ ὃ οἷον ὁρᾷ)» (Trad. Casaglia). Cfr. *Enn.*, II 4 (12), 5.

61. La medesima immagine è impiegata nella descrizione della conoscenza dell'Uno da parte dell'anima in Plotinus, *Enn.*, VI 9 (9), 7.10.

62. Come già Alcinous, *Didask.*, VIII, p. 19,31–32: «[...] sostrato non percepibile con la sensazione e coglibile solo per mezzo di un ragionamento bastardo ([...] ὑποκείμενον ἁπτόν τε μετὰ ἀναισθησίας καὶ νόθῳ λογισμῷ ληπτόν)» (Trad. Ivernizzi), Calcidio considera infatti quest'espressione in maniera separata rispetto alla formula successiva λογισμῷ τινι νόθῳ. Sulle implicazioni concettuali di questa interpretazione testuale si sono espressi con opinioni diverse J.C.M. Van Winden, *Calcidius on Matter, his Doctrine and Sources: a Chapter in the history of Platonism*, Brill, Leiden 1965, pp. 222–228; E. Vimercati, *La materia nel Didaskalikos di Alcinoo (Cap. VIII)*, in L.M. Napolitano Valditara (ed. by), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' platonico*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 431–460: 441; Calcidius, *Commentaire*, p. 879, n. 1339.

sensoriale (*sensus*) si rivolge a realtà certe e determinate, in quanto dotate di forme e di qualità (*figuras et qualitates*), e rientra perciò nel primo genere di conoscenza; al secondo genere, invece, va ricondotta la percezione della materia, la quale si configura come una immaginazione non accompagnata da percezione sensoriale (*minime igitur cum sensu eius fit imaginatio, «sine sensu» igitur*) e rivolta a una realtà indeterminata e informe (*indefinita, informis, figura carens*). In quest'ultimo caso, è possibile parlare di un contatto superficiale senza una vera percezione tattile (*quaedam attrectatio sine contagio*), con cui si conoscono più i corpi che la materia "in cui" essi si trovano. La percezione dei corpi genera l'impressione che si verifichi una percezione della materia, la quale, pur essendo priva di forma, accoglie e assume le conformazioni più svariate. Se dunque la percezione sensoriale (*sensus*) che si rivolge alle forme è chiara (*clarus*), quella della materia è oscura e accessoria (*obscurus et consensus potius quam sensus est*) e, per così dire, incerta (*sensus incertus*).

Quest'ultima può essere compresa pensando alle tenebre, le quali, pur essendo viste, non sono percepite. Tale visione non è conforme a quella delle realtà colorate e luminose, ma determina una sorta di affezione contraria, di perdita e di privazione di tutto ciò che vedono gli occhi. La percezione visiva non genera infatti un'apprensione delle qualità delle tenebre, potendo solo supporre ciò che non c'è piuttosto che percepire ciò che c'è: pur non vedendo nulla, essa crede e pensa di vedere qualcosa. Come dunque si ha l'impressione di raggiungere una visione delle tenebre, così si crede di toccare la materia, benché tale percezione sia solo accidentale e la sua natura non possa essere colta mediante i sensi[63].

In secondo luogo, Calcidio chiarisce in che senso Platone consideri la materia percepibile (*opinabilem*) mediante un ragionamento

63. Calcidius, *In Tim.*, 345, p. 572,12–23: «Non enim perinde sentit visus hominis tenebras intuentis ut cum solet intueri res coloratas dilucidasque, sed contraria passione et amissione atque indigentia eorum omnium quae oculi vident — sunt enim tenbrae decolores et sine claritudinis illustratione —, nec potest visus comprehendere aliquam qualitatem tenebrarum, sed suspicari quod non sit potius quam quid rerum sit, nihilque videns id ipsum sibi videtur videre quod non videt et videre aliquid se putat, cum nihil videat — quis enim visus in tenebris? Sed quia natura oculi haec est ut colores discernat, conans, opinor, discernere naturam decolorem, tenebras sentire se suspicatur. Sic igitur etiam silva contigua quidem est, quia contigi putatur, cum ea quae principaliter continguntur sub sensus veniunt, sed contactus eius provenit ex accidenti, verum hoc ipsum sine sensu quia ipsa per se neque tactu sentitur neque ceteris sensibus».

illegittimo e spurio (*notha ed adulterina quadam ratiocinatione*). Benché la natura della materia sia indeterminata e incerta, il discorso che la definisce tale è certo (*oratio tamen de silva infinitam eam et incertam esse asserens certa*): la natura della materia si comprende perciò con l'opinione più che con un intelletto certo. In rapporto a essa, in ultima analisi, è possibile raggiungere una conoscenza di tipo congetturale derivante dall'accordo tra un corretto ragionamento e una intellezione confusa e falsa[64]. La materia, quindi, si distingue dagli altri generi di realtà in quanto la sua natura non è né intelligibile né sensibile, ma suscettibile di congettura.

La formula *vel nosse ignorando vel ignorare noscendo* e il contesto in cui essa viene impiegata da Agostino testimoniano la parentela con la riflessione filosofica sviluppatasi a partire da *Tim.*, 52b. Questa impressione risulta a mio giudizio rafforzata qualora si confronti il testo del paragrafo 5 con quanto Agostino afferma nel libro XII del *De civitate Dei* a proposito della possibilità di conoscere la causa della volontà malvagia[65]. Voler ricercare la *causa deficiens* della volontà malvagia equivale a cercare di vedere le tenebre o di udire il silenzio, che pur essendo noti attraverso i sensi lo sono in virtù non della presenza, ma della privazione di una forma. Ciò che si può avere in questo caso, dunque, è solamente il sapere di un non sapere, la conoscenza di una non conoscenza. I sensi della vista e dell'udito, pertanto, cominciano a percepire le tenebre e il silenzio solamente lì dove ha fine il loro percepire, così come la mente coglie le forme intelligibili solamente quando ne ha visione, in mancanza della quale può esservi solo un'intuizione sprovvista di conoscenza[66].

64. Ivi, 347, pp. 572,30–574,3: «Oratio tamen de silva infinitam eam et incerta esse asserens certa est. Rite igitur "notha et spuria ratiocinatione" atque opinione potius quam intellectu certo comprehendi eam censet Plato, utpote cuius natura rectae rationis et non recti confusique intellectus praesumatur consortio».

65. Una formula analoga compare anche in Augustinus Hipponensis, *De ordine*, in Saint Augustin, *De ordine — L'ordre*, Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 4/2), (= *ord.*), II, XVI, 44 (*de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo*), a proposito della quale cfr. Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, p. 71, n. 159.

66. Augustinus, *civ.*, XII, 7, p. 362,1–20: «Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est,

La formula *vel nosse ignorando vel ignorare noscendo,* trova un parallelo interessante nell'espressione *quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur*. Benché nel brano del *De civitate Dei* non vi sia un riferimento esplicito alla materia, esistono almeno due ragioni per cui questa espressione possa essere intesa come un'indicazione di una forma di conoscenza analoga a quella che Agostino ha in mente nel paragrafo 5. In primo luogo, Agostino fa riferimento alla conoscenza di realtà che sono apprese non nella loro forma (*in speciei*), ma nella loro privazione di forma (*in eius privatione*). L'identificazione tra *materia* e *privatio*, come vedremo, viene stabilita nel libro XII delle *Confessiones*, e più volte ribadita da Agostino; alla luce di tale identificazione, la modalità con cui la materia può essere conosciuta viene descritta come una forma di *cogitatio per omnimodam speciei privationem*[67]. In secondo luogo, è interessante notare come Agostino paragoni la conoscenza *in privatione speciei* alla percezione delle tenebre e del silenzio, immagini con cui egli aveva tentato di descrivere la natura della materia informe. A questo dato si aggiunge un secondo aspetto significativo: l'immagine della conoscenza delle tenebre[68] è impiegata sia da Plotino sia da Calcidio nell'ambito di contesti teoretici riconducibili al commento e all'interpretazione di *Tim.*, 52b. La declinazione di tale metafora da parte dei due autori non è tuttavia del tutto sovrapponibile: mentre Plotino la impiega per descrivere una conoscenza di tipo mentale (νοεῖν), Calcidio sembra fare riferimento al piano della percezione sensibile (*sensus*)[69].

neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione. Nemo ergo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est. Ea quippe quae non in specie, sed in eius privatione sciuntur, si dici aut intellegi potest, quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporales, nusquam tenebras videt, nisi ubi coeperit non videre. Ita etiam non ad aliquem alium sensum, sed ad solas aures pertinet sentire silentium, quod tamen nullo modo nisi non audiendo sentitur. Sic species intellegibiles mens quidem nostra intellegendo conspicit; sed ubi deficiunt, nesciendo condiscit. Delicta enim quis intellegit?».

67. Augustinus, *nat. b.*, 18; oltre a cui cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, I, 1, 2.

68. Tale immagine — a cui Plotino ricorre, oltre che in *Enn.*, II 4 (12), 10, anche in *Enn.*, I 8 (51), 4 — corrisponde alla distinzione di origine peripatetica tra qualità in atto e qualità in potenza, su cui Stobaeus, *Eclog.*, I, xvi, 10. Cfr. Van Winden, *Calcidius on Matter*, p. 224; Calcidius, *Commentaire*, pp. 878–879, n. 1336.

69. A tal proposito, condivido la posizione di Van Winden, *Calcidius on Matter*, p. 224, benché non vada dimenticato, come viene notato in Calcidius, *Commentaire*,

Nel testo di Agostino, le immagini della visione delle tenebre e della percezione uditiva del silenzio non vanno intese in relazione a un contesto di tipo sensoriale, ma svolgono una funzione metaforica in rapporto alla ricerca delle *causae deficientes* della volontà malvagia, conoscenza che non riguarda una forma determinata, ma avviene *in privatione speciei*. In questo senso, tale forma di conoscenza risulta analoga a quella indicata mediante la formula *vel nosse ignorando vel ignorare noscendo*: questa espressione viene riferita al piano della *cogitatio*, indicando quale tipo di conoscenza della materia informe essa debba ricercare non avendo individuato in tale realtà nessun dato che il *sensus* possa cogliere. La materia, dunque, non può essere colta mediante il riferimento da parte dell'attività rappresentativa della *cogitatio* a nessun tipo di immagine relativa a realtà corporee e sensibili. Il fatto che alla *cogitatio* sia preclusa questa forma di conoscenza, come vedremo analizzando il testo successivo, non equivale a una totale impossibilità di conoscere la natura della materia. L'espressione *vel nosse ignorando vel ignorare noscendo*, in ultima analisi, non è l'indice di una rinuncia alla conoscenza della materia, quanto piuttosto l'indicazione della modalità specifica in cui quest'ultima si declina[70].

2.4. Statuto e conoscibilità della materia informe

4. conf., *XII,* VI, *6, pp. 218,1–219,31*

> Ego vero, domine, si totum confitear tibi ore meo et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me, cuius antea nomen audiens et non intellegens narrantibus mihi eis, qui non intellegerent, eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus voluebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas

p. 879, che nella sezione dedicata al tema della vista Calcidio stabilisce un legame stretto tra percezione e conoscenza. Il riferimento al piano della percezione sensibile risulta evidente qualora si consideri il contesto nel quale si inserisce la metafora della visione delle tenebre, il quale è rappresentato dall'interpretazione della formula *ipsam sine tangentis sensu tangi*.

70. A tal proposito, balza agli occhi come la formula *vel nosse ignorando vel ignorare noscendo* corrisponda sul piano epistemologico alla caratterizzazione ontologica della materia come *nihil aliquid* ed *est non–est* (Augustinus, *conf.*, XII, VI, 6).

hominis; verum autem illud quod cogitabam non privatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil. Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil: sed nosse cupiebam, non suspicari –: et si totum tibi confiteatur vox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum tibi dare honorem et canticum laudis de his, quae dictare non sufficit. Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset nihil aliquid et est non est, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas.

«Io, in verità, Signore, se con la mia bocca e con la mia penna Ti devo confessare tutto ciò che mi hai insegnato a proposito di questa materia, sentendone prima il nome e non comprendendone il significato, poiché coloro che me ne parlavano non lo comprendevano, la pensavo con sembianze innumerevoli e molteplici e perciò non la pensavo. Il mio animo rimescolava in ordine confuso forme turpi e orribili, ma pur sempre forme, e chiamavo informe non ciò che mancasse della forma, ma ciò che avesse una forma tale che, se fosse apparso, il mio senso l'avrebbe fuggito come insolito e sconveniente e la debolezza umana ne sarebbe stata turbata. Ma, senza dubbio, ciò che pensavo era informe non per la privazione di ogni forma, ma in rapporto alle realtà maggiormente dotate di forma, e la vera ragione mi convinceva a eliminare totalmente qualunque residuo di ogni forma, qualora avessi voluto pensare ciò che è completamente informe, e non ne ero capace; infatti, mi era più semplice credere che non esistesse ciò che fosse privo di ogni forma che pensare qualcosa di intermedio tra la forma e il nulla, né formato né nulla, un quasi nulla informe. E la mia mente cessò di interrogare da qui il mio spirito, pieno di immagini di corpi formati, che mutava e variava a suo piacimento, e mi rivolsi ai corpi stessi ed esaminai più in profondità la loro mutabilità, per la quale essi cessano

> di essere ciò che erano stati e iniziano a essere ciò che non erano, e supposi che quello stesso passaggio da una forma all'altra avvenisse per mezzo di qualcosa di informe, e non del nulla assoluto: ma sentivo il desiderio di conoscere, non di supporre. E se la mia voce e la mia penna Ti confessassero tutto ciò che mi spiegasti circa tale questione, chi tra i lettori avrà la costanza di coglierlo? Non per questo, tuttavia, il mio cuore cesserà di tributarti onore e un cantico di lode a proposito di queste cose, che non è in grado di scrivere. La mutabilità delle realtà mutabili, infatti, è essa stessa capace di accogliere tutte le forme, nelle quali si mutano le realtà mutabili. E questa che cos'è? Forse animo? Forse corpo? Forse forma dell'animo o del corpo?[71] Se si potesse chiamare un "nulla–qualcosa" e un "è–non è", così la chiamerei; e, tuttavia, esisteva già in qualche modo per accogliere queste forme visibili e ordinate».

Agostino prosegue la propria riflessione sul tema della conoscenza della materia. Facendo del tema della materia oggetto della propria *confessio*, egli comincia col descrivere un periodo della propria vicenda spirituale e intellettuale in cui, udendo il nome della materia da persone che non ne conoscevano il reale significato, era incapace di comprenderne il senso. Il tentativo di coglierne la natura immaginando innumerevoli forme turpi e orribili si rivela inadeguato, poiché basato sull'attribuzione alla materia di un grado relativo — e non assoluto — di informità. In un secondo momento, rivolgendo la propria attenzione dal piano delle immagini prodotte dallo spirito a quello delle realtà corporee, Agostino considera il fenomeno della mutabilità dei corpi, supponendo che esso sia reso possibile dalla presenza di una realtà totalmente informe, e tuttavia differente rispetto al nulla assoluto. A partire da tale consapevolezza, grazie all'ammaestramento ricevuto dalla Verità divina, Agostino diviene capace di conoscere, e non più di supporre, la natura della materia: si tratta della mutabilità dei corpi, la quale è capace di accogliere tutte le forme, di una realtà che, non essendo né una natura intelligibile né una natura sensibile, ma un qualcosa di totalmente informe, per così dire esiste non esistendo.

71. L'espressione *species animi vel corporis* non è semplice da tradurre. Nel tradurla, seguo le persuasive osservazioni di C. Tornau, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis–Auslegung der* Confessiones, «Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010), pp. 115–150: 127 (per le altre possibili traduzioni, si veda la nota 48 di Tornau).

Il testo di Agostino, di cui ho offerto una breve sintesi, è ricco di elementi di interesse su cui è necessario soffermarsi in modo analitico: per comodità, propongo di suddividere il brano del paragrafo 6 in cinque parti.

Nella prima parte del testo (linee 1–9), Agostino fa evidentemente riferimento al periodo della sua adesione al manicheismo mostrando l'inadeguatezza e la fallacia della dottrina manichea della ὕλη[72]. L'intento agostiniano è ben messo in luce da Jean Pépin[73], secondo cui la descrizione dei tentativi giovanili di concepire la materia mediante forme turpi e orribili (*foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus volvebat animus*) si accorda perfettamente con i toni usuali delle opere di Agostino legate alla polemica anti–manichea[74]. A questo proposito, lo studioso francese, richiama l'attenzione su un passo del *Contra epistulam Fundamenti*, in cui Agostino contrappone la concezione manichea della materia a quella dei poeti e dei *doctores* greci[75].

72. Per una trattazione più ampia di questo tema, cfr. J.H. Maldonado, *Concepto agustiniano de creación como superación del emanantismo neoplatónico*, «La ciuidad de Dios», 200 (1987), pp. 333–364.

73. Sant'agostino, *Confessioni*, p. 174.

74. La descrizione dei manichei come individui carnali e incapaci di concepire le realtà immateriali perché vincolati all'ambito dei corpi e delle rappresentazioni dei sensi è ricorrente nelle opere agostiniane: es. Augustinus Hipponensis, *De beata vita*, in Saint Augustin, *De beata vita — La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1986 (Bibliothèque Augustinienne, 4/1), (= *beata v.*), I, 4; Id., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, J.B. Bauer (ed.), Hölder–Pinchler–Tempsky, Vindobonae 1992 (CSEL 90), (= *mor.*), I, XX, 37; II, XVI, 43; Id., *Gn. adv. Man.*, I, III, 6; Id., *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), XVI, 30; XXXIX, 73; Id., *De libero arbitrio,* W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29), (= *lib. arb.*), III, V, 16; Id., *c. ep. Man.*, XVI, 41; XX, 22; Id., *Contra Secundinum,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *c. Sec.*), II, 16; Id., *c. Faust.*, XX, 2; Id., *De duabus animabus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *duab. an.*), II, 2; Id., *De haeresibus*, M.P.J. Van den Hout, E. Evans, I.B. Bauer (*et alii*), Brepols, Turnholti 1969 (CCSL 46), (= *haer.*), 46, 6–7.

75. Augustinus, *c. ep. Man.*, XXIX, 32, pp. 229,20–230,7: «Non enim sicut chaos describere, vel quo modo insinuare etiam poetae solent informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate, — unde illud quidam doctores Graeci "apoion" vocant — non ergo sic isti hanc quam vocant terram tenebrarum insinuare conantur, sed omnino aliter longeque diverse atque contrarie latus lateri adiungunt atque conliniant: naturas quinque numerant, distingunt, ordinant, qualitatibus propriis enuntiant nec eas desertas infecundasque

Il testo del paragrafo 6 può essere messo in parallelo con altri due brani coevi. Il primo di essi si trova nel libro XX del *Contra Faustum* (400–402), dove Agostino critica la concezione della materia intesa come principio e natura del male, e come formatrice dei corpi[76]. Ed è proprio l'attività formatrice della materia manichea, contrapposta alla totale informità e plasmabilità della ὕλη dei greci (*silva* per i latini)[77],

esse permittunt, sed suis inhabitatoribus conplent eisque ipsis formas congruas et suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, vitam».

76. Augustinus, *c. Faust.*, XX, 14, pp. 553,23–555,1: «Sed cur non etiam propter hylen, quae in nonnullis libris paganorum frequentatur, parem vos cum paganis religionem habere dixistis? Quin immo propter hoc inparem longeque dissimilem voluistis intellegi, quia hoc nomine mali principium ac naturam theologus vester appellat. In quo quidem inperitia vestra magna deprehenditur, quia nec quid sit hyle scitis et hoc rei vocabulo, quam penitus ignoratis, etiam inflari velut docti adfectatis. Hylen namque Graeci cum de natura disserunt, materiem quandam 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 hyle 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 inperitius vel potius 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 esset 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 inperitia vestra, quia eam, quae formaretur, non eam, quae formaret, hylen diceretis».

77. Il termine greco ὕλη, oltre che con *materia* e *materies* (termini già presenti — non come corrispettivi di ὕλη — nella traduzione ciceroniana del *Timeo*; indicati invece come corrispettivi di ὕλη da Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae et acta, epistularum libri I–VI*, O. Faller (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1968 (CSEL 82/1), (= *Ep.*), 8, 2; Id., *Exaemeron*, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), I, 1, 1; Servius (Maurus Honoratus), *Aeneidos librorum VI–VIII commentarii*, G. Thilo (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsia–Berolini 1923 (2 voll.), (= *In Aen.*), VIII, 601; Favonius Eulogius, *Disputatio de Somnio Scipionis*, in Favonius Eulogius, *Disputatio de Somnio Scipionis*, Edizione

a essere criticata nel secondo testo, che si può leggere nel *De natura boni*[78]. Dai testi citati, emergono elementi utili per comprendere il giudizio di Agostino relativamente alla concezione manichea della ὕλη e per mettere in luce le ragioni principali che lo hanno condotto

critica, traduzione e commento a cura di G. Marcellino, D'Auria Editore, Napoli 2012, (= *Disp.*), VI, 3), può essere reso in modo letterale con *silva* (Tertullianus (Quintus Septimus Florens), *De anima*, in Tertulliano, *El alma*, Introduccion, texto critico, traduccion y notas de S. Vicastillo, Ciuidad Nueva, Madrid 2016, (= *De an.*), 2, 6; Calcidius, *In Tim.*, 123, p. 360,16: «Post enim chaos, quam Graeci ὕλην, nos silvam vocamus, [...]»; 268, p. 498,4–5: Necessitatem porro nunc appellat ὕλην, quam nos Latine "silvam" possumus nominare, [...]»; 273, p. 502,14: «[...] quamque iuniores ὕλην, nos "silvam" vocamus»; Macrobius (Ambrosius Aurelius Theodosius), *Commentarium in somnium Scipionis,* I. Willis (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1994, (= *In Somn. Scip.*), I, XII, 7, p. 49,7–9: «[...] in hac prima sui productione silvestrem tumultum id est ὕλην influentem sibi incipit experiri»; I, XII, 8, p. 49,14–15: «[...] ebrietatem illic primum descensuris animis evenire silva influente significans [...]»; I, VI, 9, p. 20,5–6: «Anima enim aliena a silvestris contagiose materiae»; Servius, *In Aen.*, VIII, 601, p. 282,21–27: «Prudentiores tamen dicunt, esse eum ὑλικόν θεόν, hoc est deum ὕλης. Ὕλη autem est faex elementorum, id est ignis sordidior et aer, item aqua et terra sordidior, unde cuncta procreantur: quam ὕλην latini materiam appelaverunt; nec incongrue, cum materiae silvarum sint»). Per ulteriori indicazioni, cfr. J.R. O'donnell, *The Meaning of "Silva" in the Commentary on the "Timaeus" of Plato by Calcidius*, «Medieval Studies», 7 (1945), pp. 1–20; J.B. Skemp, ΥΛΗ *and* ΥΠΟΔΟΧΗ, in I. Düring, G.E.L. Owen (ed. by), *Aristotle and Plato in the mid–fourth Century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Elanders Boktryckeri aktiebolag, Goteborg 1960, pp. 201–212; F. Solmsen, *Aristotle's Word for Matter*, in S. Prete (ed. by), *Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, B.M. Rosenthal, New York 1961, pp. 393–408; H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie–Begriff*, De Gruyter, Berlin–New York 1971, p. 275; P. De Paolis, *Il* Somnium Scipionis *nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in *La langue latine langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza (17–19 mai 1990)*, École français de Rome, Rome 1992, pp. 233–244: 240–241.

78. Augustinus, *nat. b.*, 18, p. 862,6–22: «Neque enim vel illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima vanitate nesciens, quid loquatur, formatricem corporum — unde recte illi dictum est, quod alterum deum inducat. 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 confitentur — sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silva Graece ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. 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 diceretur».

al suo superamento[79]. L'errore principale dei manichei consisterebbe nel considerare la materia in termini negativi, come una realtà malvagia (*c. Faust.*: "mali principium ac naturam"; *nat. b.*: "neque malum dicenda est"), coeterna a Dio (*nat. b.*: "coeternam deo") e avente un principio proprio (*nat. b.*: "suum habere principium nec ex deo esse"), concezione per cui essi sarebbero giustamente esposti all'accusa di dualismo (*nat. b.*: "alterum deum inducat").

I manichei, inoltre, definirebbero la materia mediante gli appellativi di *terra tenebrarum* (*c. ep. Man.*) di *gens tenebrarum* (*nat. b.*), concependo tale regione come abitata da cinque nature (*c. ep. Man.*: "naturas quinque"; *c. Faust.*: "distinctas quinque generibus innumerabiles corporum formas"), distinte secondo qualità proprie (*c. ep. Man.*: "qualitatibus propriis") e contenenti abitanti dotati di forme adatte alle proprie abitazioni e vita (*c. ep. Man.*: "suis inhabitatoribus conplent eisque ipsis formas congruas et suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, vitam"). Un ulteriore aspetto di falsità della dottrina manichea viene individuato da Agostino nell'identificazione tra la materia e una mente, a cui spetterebbe la funzione di formare i corpi (*c. Faust.*: "mentem horum corporum formatricem"; *nat. b.*: "formatricem corporum").

Alla luce di queste affermazioni, risulta più chiaro lo scenario in cui va collocato l'*incipit* del paragrafo 6. In modo particolare, tenendo sullo sfondo la descrizione della dottrina manichea, si comprende perché Agostino riconduca la propria incapacità giovanile di conoscere la materia alla necessità di pensarla mediante forme innumerevoli e molteplici (*eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam et ideo non eam cogitabam*). Mettendo in relazione questo testo con l'inizio del libro VII, si potrebbe attribuire alla descrizione agostiniana una precisa collocazione cronologica, intendendola come un riferimento all'età della maturità (*iuventus*). Ormai trentenne, infatti, Agostino era ancora incapace di pensare una qualche sostanza che non appartenesse al genere delle realtà visibili (*qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet*), non essendo dunque

79. Lascio invece da parte la questione dell'attendibilità della testimonianza agostiniana in riferimento all'effettiva configurazione della dottrina manichea della ὕλη. Mi limito a segnalare come alcuni studiosi abbiano tentato di evidenziare uno scarto rispetto al reale contenuto delle affermazioni compiute dai manichei; a tal proposito, cfr. H.C. Puech, *Il Manicheismo*, in J. Doresse, K. Rudolph, H.C. Puech (a cura di), *Gnosticismo e Manicheismo*, Laterza, Bari 1988, pp. 364–465; V. Drecoll, M. Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 33–37.

in grado di abbandonare la folla delle proprie rappresentazioni immaginarie e continuando a pensare anche la natura divina come una realtà corporea[80]. La concezione di Dio raggiunta in questo modo, inevitabilmente, non può essere valutata a posteriori che come una vana congettura, frutto di un'incapacità di pensiero[81].

Conoscenza della sostanza divina e conoscenza della materia potrebbero andare di pari passo: in entrambi i casi, infatti, Agostino risulta vittima dell'incapacità di attuare una forma di pensiero che esuli da una prospettiva corporeista. L'inadeguatezza della *cogitatio* con cui Agostino tenta di conoscere la materia, dunque, è legata al fatto che essa non permette di comprendere una natura incorporea non riconducibile all'ambito delle forme corporee. Tale incapacità, in ultima analisi, si traduce in una impossibilità di pensare (*cogitare*) un'assenza totale di forma.

Nella seconda parte del testo (linee 9–15), la ragione dell'insuccesso di questo approccio conoscitivo viene dunque individuata nell'incapacità di pensare una privazione totale della forma mediante la sottrazione di ogni residuo formale. Ciò a cui si perviene figurandosi una informità di tipo relativo (*sed comparatione formosiorum erat informe*)[82] non coincide infatti con la materia informe, realtà il cui essere è

80. Augustinus, *conf.*, VII, 1, 1, p. 92,14–20: «Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae: et vix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et irruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer [...]».

81. Ivi, VII, 1, 2, p. 93,46–47: «Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat». I verbi *suspicari* e *cogitare* sono gli stessi impiegati in: Augustinus, *conf.*, XII, VI, 6.

82. Alla luce di questo e di altri passi, non condivido la lettura di E.W. Ranly, *St. Augustine's Theory of Matter*, «The Modern Schoolman», 42 (1965), pp. 287–303: 295: «What he called "formless matter" did not lack all form in an absolute sense but only by comparison with the more beautiful formed things. [...] St. Augustine was led to accept the first point by working with the Latin word "species". He used this term to mean form, apparently at both the ontological and epistemological level. Now the unformed (unorganized) earth and abyss (the unfathomable depths of the sea) were without form in the sense that they lack beauty: "minus enim speciosa sunt"». Tale lettura non tiene conto di due aspetti: 1) la materia, secondo Agostino, è *prorsus informe* e *quod omni forma privaretur*, mentre l'espressione *sed comparatione formosiorum erat informe* si riferisce a una comprensione errata e insoddisfacente della materia stessa; 2) dal fatto che i termini *terra* e *abyssus* siano definiti come *minus speciosa* e che, alla luce di questa caratterizzazione, vengano ritenuti immagini adatte a indicare la materia informe non può essere dedotto che essi si identifichino con

intermedio tra la forma e il nulla (*quiddam inter formam et nihil*[83] *nec formatum nec nihil, informe prope nihil*).

In queste poche righe, Agostino inserisce sullo sfondo della propria vicenda personale alcuni tratti riconducibili alla tradizione filosofica[84]. Nello specifico, si possono segnalare i seguenti aspetti: a) la relazione tra i concetti di *materia* e di *privatio*; b) il riferimento al processo mentale della "sottrazione"; c) la caratterizzazione della natura intermedia della materia (di cui mi occuperò più avanti).

In primo luogo, la materia viene definita da Agostino, pur nell'atto di confessare la propria incapacità di pensarla come tale, come ciò che è privo di forma (*quod omni forma privaretur*; *quod careret*[85] *forma*), e che deve essere pensato mediante la privazione totale della forma (*privatione omnis formae*), secondo una caratterizzazione che si incontra in termini analoghi in altri testi[86].

la realtà che per mezzo loro può essere compresa; al contrario, la loro relazione con la materia si basa sul fatto che *nihil reperiri potest propinquius* – dunque non identico — *informitati omnimodae quam terra et abyssus* (*conf.*, XII, IV, 4). *Terra* e *abyssus*, infatti, sono realtà di per sé formate: «Verum est omnium formatorum nihil esse informi vicinius quam terram et abyssum» (*conf.*, XII, XIX, 28, p. 230,13–14). La posizione di Agostino mi sembra ben espressa in: *conf.*, XII, XII, 15, p. 223,11–19: «*Terra autem invisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum*. Quibus verbis insinuatur informitas, ut gradatim excipiantur, qui omnimodam speciei privationem nec tamen ad nihil perventionem cogitare non possunt, unde fieret alterum caelum et terra visibilis atque composita et aqua speciosa et quidquid deinceps in constitutione huius mundi non sine diebus factum commemoratur, quia talia sunt, ut in eis agantur vicissitudines temporum propter ordinatas commutationes motionum atque formarum».

83. Un'espressione molto simile a quella di Agostino viene impiegata in riferimento alla materia da Calcidius, *In Tim.*, 334 (*inter nullam et aliquam substantiam*).

84. Come nota giustamente Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 126: «Es geht hier, wie häufig in den *Confessiones*, nicht um das persönliche Unvermögen des jungen Augustinus, sonder um den von Platon und seinen Nachfolgern auf den Begriff gebrachten Widerstreit zwischen der sich aufgrund bestimmter Vernunfterwägungen notwendig ergebenden Annahme eines absolut Formlosen und der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, anders als in formalen Bestimmtheiten zu denken. Den Selbstwiderspruch, in den die Vernunft hier gerat und von dem auch Plotin und andere sprechen, schildert Augustinus als existentielle Erfahrung».

85. La definizione della materia in termini di *carentia* compare a più riprese in Calcidius, *In Tim.*, 278 (*omni carens qualitate*), 287 (*carens specie*), 297 (*carentem qualitate*), 312 (*qualitate carens*), 331 (*qualitate omni carens*), 345 (*figura carens*).

86. Augustinus, *conf.*, XII, XII, 15, p. 223,12–14: «Quibus verbis insinuatur informitas, ut gradatim excipiantur qui omnimodam speciei privationem nec tamen ad nihil

Benché si avvalga di vocaboli di origine aristotelica[87], la riflessione agostiniana è fortemente debitrice nei confronti di quella plotiniana e della rielaborazione della dottrina aristotelica che si compie nella pagine delle *Enneadi*[88]. A differenza di Aristotele[89], infatti, Plotino identifica i concetti di materia e privazione, stabilendo un rapporto di opposizione tra la materia e le forme[90]. Agostino, dunque, ripropone l'identificazione tra materia e privazione, ma, come vedremo analizzando la relazione tra materia e non–essere, non deduce da quest'ultima le medesime conseguenze teoretiche a cui era pervenuto Plotino.

In secondo luogo, e conseguentemente, la materia può essere conosciuta unicamente mediante la totale sottrazione delle forme: *omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem*. Mediante questa formula[91], Agostino allude a un procedimento mentale finalizzato alla conoscenza della materia che, persuaso dalla vera ragione (*vera*

perventionem cogitare non possunt, [...]»; Id., *nat. b.*, 18, p. 862,18–21: «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»; Id., *Gn. litt.*, I, 1, 2, p. 4,17–21: «Corporalis autem si possit intellegi per privationem omnis corporeae qualitatis, quae apparet in materia formata, cum iam sunt species corporum, sive visu, sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles».

87. Ha posto l'accento su questo punto Y. Meessen, *De l'usage du double concept aristotélicien matière–forme dans la pensée augustinienne de la Création*, in M.–A. Vannier (éd. par), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern et al. 2011, pp. 133–145: 138.

88. Come viene notato opportunamente in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 176.

89. Cfr. Aristoteles, *Physica*, W.D. Ross (ed.), Clarendon press, Oxford 1950, (= *Phys.*), A 7–9; Id., *Metaph.*, Γ 2, 1004a 15–16; Z 7, 1033a 5–16; Λ 2, 1069b 33–34; Λ 4, 1070b 18–19.

90. Sul rapporto tra i concetti di ὕλη e στέρεσις in Plotino, cfr. D. O'brien, *Matière et privation dans les* Ennéades *de Plotin*, in A. Motte, J. Denooz (éd. par), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liège 1996, pp. 211–220; Id., *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 45–71: 63–64; 69–70; Id., *Plotinus on the Making of Matter. Part III: The essential Background*, «The Journal of the Platonic Tradition», 6/1 (2012), pp. 27–80: 28–30; L. Lavaud, *Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin*, «Les études philosophiques», 86 (2008), pp. 399–414.

91. Una formulazione analoga si trova poco dopo, in: Augustinus, *conf.*, XII, XI, 14, p. 223,42–44: «[...] quis nisi talis dicet mihi quod deminuta atque consumpta omni specie, si sola remanebit informitas [...]». Significativo anche il testo di: Augustinus, *lib. arb.*, II, XX, 54, p. 273,16–17.19–21: «Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, [...] oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere videtur artifici».

ratio)[92], egli prova a mettere in atto senza successo. Anche in questo caso, Agostino si colloca nel solco della tradizione filosofica; l'origine del processo conoscitivo di sottrazione (in greco ἀφαίρεσις)[93] a cui egli fa riferimento, infatti, può essere rinvenuta nella discussione aristotelica sul concetto di οὐσία condotta nel libro *Z* della *Metafisica*[94].

92. Si tratta di una formula ricorrente nelle opere agostinane (es. Augustinus, *lib. arb.*, III, v, 13): cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 178; ulteriori riferimenti in J. Pépin, *La doctrine augustinienne des* rationes aeternae. *Affinités, origines*, in M. Fattori, M.L. Bianchi (a cura di), *Ratio. VII Colloquio Internazionale Lessico Internazionale Europeo (Roma, 9–11 gennaio 1992)*, Olschki, Firenze 1994, pp. 47–68: 48, n. 3.

93. Sul procedimento della ἀφαίρεσις, cfr. Plotin, *Traité 38 (V 7)*, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Éditions du Cerf, Paris, pp. 44–45; A. Charles–Saget, *Aphairesis et Gelassenheit, Heidegger et Plotin,* in R. Brague, J.–F. Courtine (éd. par), *Herméneutique et Phénoménologie: Hommage à P. Aubenque,* PUF, Paris 1990, pp. 323–344 ; Id., *Les transformations de la conscience de soi entre Plotin et Augustin*, in J. Assmann, G.G. Strousa (ed. by), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Brill, Leiden 1999, pp. 195–207: 198–201; Plotin, *Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.M. Narbonne, Vrin, Paris 1993, pp. 331–333; K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter–Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996, pp. 48–57; F. Fauquier, *La Matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin* , «Revue de Métaphysique et de Morale», 37 (2003), pp. 65–87: 66–73.

94. Aristoteles, *Metaph.*, *Z* 3,1029a 10–19: «In effetti, se non è sostanza la materia, sfugge che cos'altro mai sia sostanza, perché, una volta che si tolgano le altre determinazioni, non pare che resti nient'altro (περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον): le altre determinazioni, infatti, sono affezioni, azioni e potenze dei corpi. E lunghezza, larghezza e profondità sono quantità, ma non sostanze: la quantità, infatti, non è sostanza, ma piuttosto è sostanza il sostrato primo al quale ineriscono tutte le determinazioni (ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία). Ma se togliamo lunghezza, larghezza e profondità, vediamo che non rimane nulla, se non quel qualcosa che viene determinato da esse (ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων). Di conseguenza, per chi considera il problema da questo punto di vista, necessariamente la materia appare come la sola sostanza» (Trad. Reale). Sul significato del riferimento alla materia nel contesto della trattazione sulla sostanza contenuta in *Metaph. Z*, cfr. G.E.L. Owen, *Inherence*, «Phronesis», 10 (1965), pp. 97–105; R. Sokolowski, *Matter, Elements and Substance in Aristotle,* «Journal of the History of Philosophy», 8 (1970), pp. 263–288; R. Duval, *Ousia et hyle: lectures de Métaphisique Z 3 et 17*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 62 (1978), pp. 569–587; Happ, *Hyle*, pp. 661–667; Aristotle, *Metaphysics: Books [zeta] and [eta]*, translated with a commentary by D. Bostock, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 75–85. Sul fatto che in *Metaph. Z* 3 Aristotele esprima il suo punto di vista in relazione alla materia hanno ampiamente

L'applicazione di questo metodo conoscitivo in relazione alla materia è ampiamente attestato nella tradizione filosofica: il suo impiego è attribuito a Platone[95] e si ritrova, ad esempio[96], in Numenio[97], Plotino, Calcidio[98]. L'esito del procedimento mentale della "sottrazione" delle forme e delle qualità in rapporto a una determinata realtà corporea non equivale a una negazione assoluta, al raggiungimento del puro nulla, ma all'individuazione dell'alterità, e al tempo stesso della necessità, della materia rispetto alla sfera di immanenza del mondo corporeo. Il metodo della "sottrazione", dunque, non si configura come un procedimento dimostrativo di tipo argomentativo (non dimostra, in altre parole, la necessità dell'esistenza di una natura materiale), ma come una forma di apprensione diretta, benché non chiara e definita, della presenza di un residuo materiale totalmente informe.

dibattuto i sostenitori dell'interpretazione "funzionalista" (es. H.R. King, *Aristotle without* prima materia, «Journal of the History of the Ideas», 17 (1956), pp. 370–389: 387–388; W. Charlton, *Prime Matter: a Rejoinder*, «Phronesis», 28 (1983), pp. 197–211: 205) e quelli dell'interpretazione "tradizionale" (es. H.M. Robinson, *Prime Matter in Aristotle*, «Phronesis», 19 (1974), pp. 168–188: 183–187) del concetto di materia prima.

95. Anonymus, *Prolégomenes à la philosophie de Platon*, Texte établie par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990, (= *Proleg. phil. plat.*), 27, p. 43,71–72: «Si è avvalso di quello secondo sottrazione nel *Timeo* prestando attenzione e scoprendo che la materia deriva dalla sottrazione di tutte le forme (Τῷ δ' ἀφαιρετικῷ κέχρηται ἐν Τιμαίῳ τηρῶν καὶ εὑρίσκον τὴν ὕλην ἐκ τῆς ἀφαιρέσεως πάντων τῶν εἰδῶν)» (Trad. Motta).

96. Ulteriori riferimenti testuali e bibliografici si possono trovare in: Hadot, *Porfirio e Vittorino*, p. 174; M. Zambon, *Porphyre et le Moyen–Platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 217–218; Vimercati, *La materia*, p. 452, n. 55; Calcidius, *Commentaire*, p. 837, n. 890; 858, n. 1099.

97. Calcidius, *In Tim.*, 299, p. 528,4–8: «Idemque nudam silvae imaginem demonstrare et velut in lucem destituire studens, detractis omnibus singillatim corporibus quae gremio eius formas invicem mutuantur et invicem mutant, ipsum illud quod ex egestione vacuatum est animo considerari iubet, eamque "silvam" et "necessitatem" cognominat».

98. Ivi, 274, pp. 502,28–504,4: «Talis quippe natura est initiorum quae neque exemplis demonstrari, nondum his quae ad exemplum comparentur existentibus, possit nec ex praecedenti ratione aliqua intimari — nihil quippe origine antiquius —, sed obscura quadam luminis praesumptione, non ut quid sit explices, sed contras sublatis quae sunt singulis quod solum remanet ipsum esse quod quaeritur intelligendum relinquas, hoc est ut universis corporibus, quae intra gremium silvae varie varia formantur mutua ex alio in aliud resolutione, singillatim ademptis solum ipsum vacuum sinum speculatione mentis imagineris»; cfr. 303; 304; 310.

Il riferimento di Agostino a questo elemento concettuale ricavato dalla tradizione filosofica non è casuale. Sarà proprio mediante l'appropriazione progressiva delle categorie speculative di tale tradizione che, come vedremo, egli sarà in grado di abbandonare, superare e confutare la concezione della ὕλη proposta dai manichei. La modalità con cui Agostino caratterizza il metodo della sottrazione della forma possiede invece una certa originalità se paragonato a quanto si trova nell'ambito della speculazione patristica di lingua greca. Un esempio di un ricorso differente al metodo della ἀφαίρεσις si trova in Gregorio di Nissa.

Volendo dimostrare che la materia è prodotta dall'Essere intelligibile e immateriale, Gregorio concepisce la ὕλη come il risultato del concorso (συνδρομή) delle qualità immateriali. Questa concezione della ὕλη determina una riconfigurazione della funzione del metodo della ἀφαίρεσις: esso, infatti, non conduce all'individuazione di un sostrato materiale soggiacente alle forme che a esso ineriscono, ma permette di chiarire come, una volta che con il pensiero venissero eliminate tutte le qualità, l'idea stessa di corpo si dissolverebbe[99]. Gre-

99. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, (PG 44), coll. 123–256, (= *De opif. hom.*), 24, coll. 212d–213b: «Non appare fuori dalle cose che si trovano ad essere secondo logica la concezione della materia che afferma che essa ha consistenza originata dall'essere intelligibile e privo di materia: troveremo infatti che tutta la materia è costituita da alcune qualità, delle quali se venisse spogliata in alcun modo potrebbe essere abbraccita con il discorso (πᾶσαν γὰρ εὑρήσομεν ἐκ ποιοτήτων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην, ὧν εἰ γυμνωθείη καθ' ἑαυτήν, οὐδαμοῦ τῷ λόγῳ καταληφθήσεται). Ma ciascuna specie di qualità con la ragione si può separare dal sostrato. Ora la ragione è un'attività intelligibile e non corporea. [...] Se, dunque, il colore è un oggetto intelligibile, lo è anche la resistenza, la quantità e lo sono tutte le proprietà di tal fatta: ciascuna di esse, se è tolta dal sostrato, si dissolve. Sarebbe logico ritenere che il concorso di queste qualità, delle quali l'assenza troviamo essere causa della dissoluzione del corpo, generi la natura materiale (Εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητὴ δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία, καὶ ἡ ποσότης, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων ἰδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος· ἀκόλουθον ἂν εἴη, ὧν τὴν ἀπουσίαν τῆς τοῦ σώματος λύσεως αἰτίαν εὕρομεν, τούτων τὴν συνδρομὴν ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνειν)» (Trad. Salmona). Il significato dell'interpretazione gregoriana del metodo dell'ἀφαίρεσις è ben messo in luce da Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, p. 421: «Gregors Methode, zu einer Negation der Materie zu gelangen, indem er schrittweise die Eigenschaften einse Körpers abstrahiert, greift den Weg auf, auf dem Platoniker ausgehend von *Ti.* 52b zur Materie als dem eigenschafslosen

gorio[100] potrebbe aver desunto la concezione della natura materiale (ὕλη in questo contesto viene impiegata come sinonimo di σῶμα) come concorso (συνδρομή) o unione (ἕνωσις) delle qualità da Basilio, il quale avrebbe indicato l'annullamento della sostanza corporea come esito del processo mentale di sottrazione delle qualità[101].

ὑποκείμενον der Körper gelangen. Weil Gregor Körper nicht wie die Platoniker als Verbindung von Form und Materie auffasst, führt die Abstraktion der Eigenschaften die ihm nicht zu einer zugrunde liegenden Materie, sondern zur Auflösung der Körper in Nichts».

100. Gregorius Nyssenus, *Hex.*, 7, p. 16,2–11: «E siccome può tutto, Dio, per mezzo della sua sapiente e potente volontà, in vista dell'attuazione di tutto quello che esiste, costituì contemporaneamente tutt'insieme gli elementi che formano la materia (πάντα δὲ δυνάμενος ὁμοῦ τὰ πάντα δι' ὧν ἡ ὕλη συνίσταται), vale a dire il leggero, il pesante, il denso, il rado, il molle, il duro, l'umido, il secco, il freddo, il caldo, il colore, la figura, la circonferenza, l'intervallo, cioé tutte quelle qualità che, prese in sé e per sé, altro non sono che nozioni e concetti puri e semplici: nessuna di queste realtà, infatti, di per sé, è la materia, ma, se tutte concorrono insieme, ne risulta la materia (ἃ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί εἰσι ψιλαὶ καὶ νοήματα. οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα ὕλη γίνεται)» (Trad. Moreschini); cfr. Id., *De Anima et resurrectione*, E. Mühlenberg (ed.), Brill, Leiden–Boston 2014, (= *De an. et res.*), 124c–d.

101. Basilius, *Hexaëm.*, I, VIII, 3–4, p. 15,3–14: «Anche per quanto concerne la terra persuadiamoci ugualmente a non affannarci troppo nell'indagare quale ne sia l'essenza, né a spendere il tempo nei ragionamenti filosofici ricercandone la sostanza, né a cercare una natura priva di qualità, esistente per se stessa senza caratteri propri, ma dobbiamo sapere che tutti gli elementi che si vedono in essa sono ordinati alla ragione del suo esistere, in quanto ne completano l'essenza. In realtà arriverai ad un nulla nel tentativo di escludere con la ragione ogni qualità inerente ad essa sostanza (Εἰς οὐδὲν γὰρ καταλήξεις, ἑκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιοτήτων ὑπερξαιρεῖσθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος). Se riesci infatti a rimuovere il nero, il freddo, il pesante, il solido, le qualità della sostanza concernenti il gusto, o altre che si possono vedere in essa, un nulla sarà la sostanza (οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον)» (Trad. Naldini). L'interpretazione di questo testo — che Van Riel, *Augustine's Exegesis*, p. 192, n. 2 considera prossimo a quello di Augustinus, *conf.*, XII, VI, 6 — non è priva di problemi. Non è infatti chiaro se esso possa essere inteso alla luce della tesi della negazione della materia. Alcune perplessità relative a tale comprensione del testo sono state recentemente espresse da J. Zachhuber, *Stoic Substance, Non–Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Clarified*, in F. Young, M. Edwards, P. Parvis (ed. by), *Studia Patristica. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. 3: Orientalia: Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, vol. 41, Peeters, Leuven 2006, pp. 425–430; Köckert, *Christliche Kosmologie,* pp. 344–348. Sulla concezione di Basilio, cfr. anche A.H. Armstrong, *The Theory of the Non–Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, in F.L. Cross (ed. by), *Studia Patristica. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959.*

La concezione della natura materiale teorizzata da Gregorio è stata variamente interpretata dagli studiosi, così come numerose sono state le ipotesi relative alle fonti che l'hanno ispirata[102]. A questo proposito, va notato come la declinazione gregoriana del metodo dell'ἀφαίρεσις trovi un significativo precedente in un testo del *De principiis*, nel quale Origene, sviluppando un argomento *ad hominem* contro i sostenitori dell'eternità della materia, afferma che il metodo della sottrazione delle qualità conduce all'annullamento del sostrato materiale[103].

3: Liturgica, monastica et ascetica, Philosophica, vol. 5, Akademie Verlag, Berlin 1962, pp. 427–429; R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983, pp. 290–294; D.G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, «Vigiliae Christianae», 52 (1998), pp. 393–417.

102. Su questa concezione della natura materiale proposta da Gregorio, che è stata definita da Hans von Balthasar come "ideale" o "spirituale", si vedano: H.F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nissa*, University of California UP, Berkeley 1930, p. 25; H.H. Von Balthasar, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, note préliminaire de J.–R. Armogathe, Beauchesne, Paris 1939, pp. 20–23; Armstrong, *The Theory*; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne: problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Edition du Seuil, Paris 1961, p. 141; M. Alexandre, *L'exégèse de Gen 1,1–2a dans l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches au problème de la matière*, in H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (hrsg. von), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden 1976, pp. 159–192: 165–169; R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, Cornell University Press, London and Ithaca, New York 1988, pp. 54–55; Gregor von Nyssa. *Über das Sechstagewerk*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von F.X. Risch, Hiersemann, Stuttgard 1999, p. 31; C. Arruzza, *La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 215–223; Köckert, *Christliche Kosmologie,* pp. 411–424; A. Marmodoro, *Gregory of Nyssa on the creation of the world*, in A. Marmodoro, B.D. Prince (ed. by), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge UP, Cambridge 2015, pp. 94–110: 102–109. Il problema delle fonti che avrebbero ispirato Gregorio ha ricevuto differenti soluzioni. In particolare, Armstrong ha attirato l'attenzione sul testo di: Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 11, mentre Sorabji ritiene possibile un'influenza porfiriana.

103. Origenes, *De princ.*, IV, iv, 7, pp. 416,244–417,279: «Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia. Quidem ergo altius de his volentes inquirere, ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam corpoream quam qualitates. Si enim duritia et mollities, calidum et frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem vel ceteris huiusmodi amputatis nihil aliud intellegitur subiacere, videbuntur qualitates esse omnia. Unde et hi, qui haec adserunt, adseverare conati sunt ut, quoniam omnes, qui materiam infectam dicunt, qualitates a deo factas esse confitentur, inveniatur per hoc etiam secundum ipsos nec materia esse infecta, siquidem qualitates sunt omnia, quae utique sine contradictione ab omnibus a deo facta esse pronuntiantur. [...] Sicut ergo quis Paulum

Nella terza parte del testo (15–21), Agostino descrive i progressi che gli avrebbero consentito di avvicinarsi a conoscere la materia. Incapace di pensare l'assoluta privazione di forma mediante le immagini corporee prodotte dal suo spirito, egli avrebbe rivolto il proprio intelletto (*mens*) a una più profonda considerazione dei corpi e della loro mutabilità. Tale operazione gli avrebbe permesso di "sospettare" (*suspicari*) — non ancora di conoscere (*nosse*) — che l'avvicendarsi delle forme (*transitum de forma in formam*) si produce mediante una realtà informe, e tuttavia diversa dal nulla (*per informem quiddam* [...] *non per omnino nihil*).

Come ha opportunamente notato Pépin[104], queste righe sono estremamente significative dal punto di vista del lessico epistemologico, a cominciare dall'impiego del termine *spiritus*, qui usato per indicare la parte dell'anima preposta a cogliere e manipolare le immagini dei corpi[105]. Mediante l'attività rappresentativa dello

sine his omnibus esse consideret, quae possunt accidere, ita et id, quod subiacet, quis intellegere sine qualitatibus poterit. Cum ergo sensus noster omni qualitate ab intellectu suo remota ipsum subiacentiae solius, ut ita dixerim, punctum contuetur et ipsi inhaeret, nequequam respiciens ad duritiam vel mollitatem vel calidum vel frigidum vel humidum vel aridum substantiae, tunc simulata quodammodo cogitatione his omnibus qualitatibus nudam videbitur intueri materiam». La dipendenza di Gregorio da questo testo origeniano è stata suggerita da Alexandre, *L'exégèse de Gen 1,1–2a*, pp. 168–169. Può essere interessante notare che Origene in questo testo (e in quello immediatamente precedente di IV, iv, 6), analogamente a quanto fa Agostino opera una stretta connessione tra il concetto di materia e la mutabilità della natura corporea (IV, iv, 6, p. 416,241–243): «Quae omnia documento sunt quod substantia corporalis permutabilis sit et ex omni in omnem deveniat qualitatem»).

104. Sant'agostino, *Confessioni*, pp. 176–178.

105. Il lessico epistemologico a cui Agostino ricorre (*mens–spiritus*) è effettivamente estremamente significativo. In Augustinus, *civ.*, X, ix, 2, p. 282,21–24, descrivendo la concezione porfiriana concernente la pratica teurgica, Agostino afferma che il filosofo di Tiro avrebbe considerato quest'ultima «utilem [...] mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines». Una distinziona analoga a quella tra la *pars animae intellectualis* e la *pars animae spiritalis* (definizione che corrisponderebbe a πνευματικὴ ψυχή e a πνεῦμα τὸ ψυχικόν) si ritrova nell'ambito del libro XII del *De Genesi ad litteram*. In Augustinus, *Gn. litt.*, XII, vi, 15 sono distinte tre tipologie di visione, *per oculos*, *per spiritum*, *per contuitu mentis*, che in XII, vii, 16 vengono definite mediante gli attributi *corporalis, spiritalis, intellectualis*. La distinzione tra la natura della *visio spiritalis* e della *visio intellectualis* viene esplicitata a partire da *Gn. litt.*, XII, viii, 19 in relazione al testo paolino di *1 Cor.* 14, 14, dove compare la coppia di vocaboli *spiritus–mens*. Lo *spiritus* viene defini-

spiritus non è possibile acquisire una conoscenza della materia, a

to in *Gn. litt.*, XII, IX, 20 come *vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur*. Agostino stabilisce tra le tre tipologie di visione una gerarchia, che muove *ab inferioribus ad superiora* (*Gn. litt.*, XII, XI, 22; vedi anche XVI, 33; XXIII, 49; XXIV, 50–51). Mediante la *visio spiritalis*, «corpora absentia imaginaliter cogitamus, sive memoriter recordantes, quae novimus, sive, quae non novimus et tamen sunt in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes sive quae omnino nusquam sunt pro arbitrio vel opinatione fingentes» (*Gn. litt.*, XII, XII, 25, p. 395,14–18). Tra le differenti tipologie di visione, che si dispongono in ordine gerarchico, vige il principio secondo cui quella inferiore non può prodursi in assenza di quelle superiori: «Quamquam itaque in eadem anima fiant visione, [...] habent utique ordinem suum et est aliud alio praecellentius. Praestantior est enim visio spiritalis quam corporalis et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest, [...] non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat; sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatus a corpore, ut id, quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu. At vero spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu adparent et finguntur multae pro arbitrio vel praeter arbitrium demonstrantur. Item spiritalis visio indiget intellectuali, ut diiudicetur, intellectualis autem mens spiritali inferiore non indiget. Ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est [...] quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere. Puto enim non incongruenter medium dici, quod corpus quidem non est, sed simile est corporis, inter illud, quod vere corpus est, et illud, quod nec corpus est nec simile corporis» (*Gn. litt.*, XII, XXIV, 51, pp. 416,13–417,21). La concezione espressa da Agostino, come detto, è ispirata molto probabilmente da Porfirio (es. Porphyrius, *Sent.*, 16; 29; 43; Id., *De l'abstinence (Livres 2. et 3.)*, Texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Pattilon, Les Belles Lettres, Paris 2003, (= *De abst.*), III, XXI, 8), il quale, riprendendo e sistematizzando in chiave anti–aristotelica e anti–stoica alcuni elementi concettuali già presenti in Plotino, elabora una descrizione del processo di rappresentazione in cui: 1) viene conferita all'anima una funzione attiva in riferimento alla determinazione sensoriale; 2) viene stabilita una gerarchia ontologico–epistemologica tra intellezione, rappresentazione immaginativa e sensazione, in cui ogni processo inferiore non può attuarsi né essere compreso indipendentemente da quello superiore. Per una trattazione specifica di questi temi, cfr. J.H. Taylor, *The Meaning of Spiritus in St. Augustine's De Genesi XII*, «The Modern Schoolman», 26 (1948), pp. 211–218; J. Pépin, *«Primitiae Spiritus». Remarques sur une citation paulinienne des «Confessions» de Saint Augustin*, «Revue de l'Histoire des Religions», 140 (1951), pp. 155–201; P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"49. «Spiritus» dans le livre XII du De Genesi"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII–XII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 49), pp. 559–566; S. Toulouse, *Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustiniennes des visions*, «Archives de Philosophie», 72 (2009), pp. 225–247; L. Zwollo, *San Agustín sobre la experiencia divina del alma:* visio intellectualis *e* imago Dei *en* Gn. litt. *12*, «Augustinus», 60 (2015), pp. 345–351.

cui ci si può invece avvicinare attraverso l'attività intellettuale della *mens*, qualora quest'ultima si volga a considerare la mutabilità dei corpi e ne individui la condizione di possibilità nella presenza della materia.

Anche in questo caso, si assiste al ricorso a un'argomentazione di tipo tradizionale: non è dunque necessario intendere l'espressione *suspicatus sum* come se introducesse un'ipotesi originale di Agostino[106]. La dimostrazione della necessità dell'esistenza di un sostrato materiale a partire dall'avvicendarsi delle forme corporee rappresenta infatti un argomento impiegato in riferimento alla materia già da Aristotele: questi, infatti, aveva individuato nella perdurante presenza di un sostrato comune la condizione necessaria affinché potesse avvenire la trasformazione reciproca degli elementi, e perché i processi di generazione e di corruzione non implicassero un passaggio dall'essere al non essere assoluto[107]. Uno sviluppo analogo della medesima argomentazione si può ritrovare tanto in Plotino quanto in Calcidio[108].

Il testo del paragrafo 6, in particolare, tradisce un possibile l'influsso plotiniano: Plotino, infatti, aveva dedotto l'esistenza di un sostrato dei corpi (τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον) considerando il fenomeno della trasformazione reciproca degli elementi (ἥ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων) e aveva interpretato il passaggio da una forma all'altra (εἴδους μεταβολὴ ἐξ εἴδους ἑτέρου), espressione a

106. Van Riel, *Augustine's Exegesis*, p. 200: «Therefore, the *suspicatus sum* should be taken *cum grano salis*: it does not so much seem to be a finding of Augustine's own».

107. Cfr. Aristoteles, *De Gen. et corr.*, A 3, 319a 34–b 5; B 5, 332a 3–18; B 7, 334a 24–25; Id., *Phys.*, A 7–9; Id., *Metaph.*, H 1, 1042a 32–34; L 2. La questione circa l'effettiva teorizzazione di una materia prima da parte di Aristotele è tuttavia molto dibattuta: per un quadro sintetico della questione, cfr. E. Moro, *Il concetto di materia nei commentari alla* Genesi *di Agostino*, Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia (ciclo XXVII), Università degli Studi di Padova, a.a. 2014–2015, pp. 53–65 (e i testi e la bibliografia ivi discussi e citati).

108. Calcidius, *In Tim.*, 317, p. 540,17–19: «Quod vero sit universi corporis fomes et prima subiectio, facile probatori ex elementorum in se conversione mutua et ex qualitatum inconstanti mutatione»; 318, p. 542,11–14: «Ex quo perspicuum est quod, in illa corporum mutua permutatione, invenitur silva antiquissima et principalis subiectio, perinde ut cera molis in qua imprimuntur signacula, aut ut eorum quae generantur commune omnium receptaculum»; 321, p. 544,23–26: «Vim nunc appellat opportunitatem silvae vultus induendi; etenim tam vultus quam qualitates varias nec non quantitates habet, non effectu sed possibilitate ob incostantem eorum mutuam ex alio in aliud conversionem»; 322, p. 546,23–24: «Initium quaestionis arripit ex reciproca de alio in aliud elementorum conversione».

cui corrisponde l'agostiniano *transitum de forma in formam*)[109] facendo riferimento al permanere (μένει) di una realtà capace di accogliere una nuova forma dopo aver abbandonato quella precedente[110].

La conoscenza della materia mediante la considerazione della mutabilità dei corpi, tuttavia, non possiede ancora il grado della certezza. Si tratta piuttosto di una forma di conoscenza indiretta, di una sorta di congettura relativa all'esistenza di un *quiddam informe*: il grado di certezza di questo tipo di conoscenza viene attenuato anche nel brano del *Contra Faustum* precedentemente citato, dove Agostino afferma che la materia dei corpi, di per sé inintelligibile e impercettibile (*per se ipsam nec sentiri nec intellegi potest*), può essere "in qualche modo" conosciuta a partire dalla mutabilità dei corpi (*in corporum mutabilitate utcumque cognoscitur*)[111]. Agostino, non a caso, caratterizza questa tipologia di conoscenza mediante il ricorso alle formule *suspicatus sum* e *suspicari*, operando così una distinzione rispetto alla conoscenza certa espressa dalla forma verbale *nosse*.

109. Agostino utilizza un'espressione simile in: *conf.*, XII, XII, 15, p. 223,7–9: «Alterum, quod ita informe erat, ut ex qua forma in quam formam vel motioni vel stationis mutaretur, quo tempori subderetur, non haberet». Una simile definizione del concetto di "mutabilitas" si trova in: Augustinus Hipponensis, *De immortalitate animae,* W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *imm. an.*), VIII, 14, p. 117,4–7: «Adest igitur species universo corpori meliore natura sufficiente atque obtinente, quae fecit; quare illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo».

110. Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 6, p. 170,1–8: «Per quanto riguarda la materia intesa come ricettacolo dei corpi, la nostra spiegazione sia questa. Dunque, che ci debba essere un sostrato che soggiace ai corpi, diverso dai corpi stessi, appare chiaro dalla trasformazione reciproca degli elementi. Infatti, la corruzione dell'elemento soggetto al mutamento non è completa: altrimenti vi sarebbe un essere che si dissolve nel non essere. Invece, ciò che è generato non potrebbe giungere all'esistenza dal non essere assoluto, ma è un cambiamento da una forma all'altra. Ma quello che rimane è ciò che ha ricevuto la forma della cosa generata ed ha perduto l'altra (Περὶ δὲ τῆς τῶν σωμάτων ὑποδοχῆς ὧδε λεγέσθω. ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὂν παρ' αὐτά, ἥ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. Οὐ γὰρ παντηλὴς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἴδους μεταβολὴ ἐξ εἴδους ἑτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον» (Trad. Casaglia). Questo testo plotiniano può essere considerato con sufficiente sicurezza come una delle fonti di Agostino: cfr. Solignac, *"23. La matière"*, p. 599; Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 178; Van Riel, *Augustine's Exegesis*, p. 199; Tornau, *Augustinus und die intelligible*, pp. 147–148.

111. Augustinus, *c. Faust.*, XX, 14.

Ancora una volta, tale terminologia suggerisce un parallelismo tra conoscenza della materia e conoscenza della natura divina: *Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat*[112]. Le due formule (*conf.*, VII, 1, 2: *suspicabar/cogitare*; XII, VI, 6: *suspicari/nosse*), tuttavia, presentano un'importante differenza. Mentre nel primo caso la contrapposizione tra le modalità conoscitive del *cogitare* e del *suspicari* determina la negazione di ogni valore veritativo in rapporto a quest'ultimo termine (*nam falsum erat*), nel secondo caso i termini *nosse* e *supicari* non vengono contrapposti, ma distinti secondo un diverso grado di certezza. La *suspicio* relativa alla materia, infatti, non genera una rappresentazione falsa di tale natura, ma si determina come una conoscenza incerta, non chiara e distinta della sua esistenza e della sua funzione. Quest'esito non è casuale, ma dipende dall'impossibilità di conoscere o percepire direttamente la natura della materia, la quale può essere per così dire dedotta unicamente a partire dal fenomeno dell'avvicendarsi delle forme e in riferimento alle realtà formate.

La *suspicio* generatasi dalla considerazione della *mutabilitas* dei corpi, pur non essendo equiparabile ai falsi proclami della dottrina manichea, è inadeguata se confrontata con la più profonda conoscenza della natura della materia che consiste in una forma di conoscenza basata sull'esperienza, la quale viene osservata e interpretata razionalmente. I risultati a cui quest'ultima perviene sono di fondamentale importanza, come dimostra il fatto che essi saranno fatti propri da Agostino[113]. Tuttavia, questo approccio conoscitivo non è in grado di

112. Augustinus, *conf.*, VII, 1, 2.

113. Quest'appropriazione risulta evidente nei riferimenti alla concezione greca della ὕλη nei tre testi copra citati (Augustinus, *c. ep. Man.*, XXIX, 32; Id., *c. Faust.*, XX, 14; Id., *nat. b.*, 18). Quest'ultima, infatti, largamente attestata negli scritti dei *poetae*, dei *quidam doctores Graeci*, dei *Graeci* e degli *antiqui*, presenta secondo Agostino numerosi aspetti di convergenza con la dottrina cattolica, opponendosi invece a quella professata dai manichei. Questi ultimi, invece, sono accostati ai *quidam gentilium, quod eam tamquam coaeternam deo coniungunt, ut haec ab illo non sit, quamvis ab illo formetur*. Le affinità con la dottrina dei poeti e dei filosofi greci è notevole: i poeti descrivono una *informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate*, che i *doctores Graeci* chiamano ἄποιον (termine di origine stoica, con cui la materia viene abitualmente caratterizzata sia nei testi filosofici sia nei commentari patristici; cfr. Du Roy, *L'intelligence de la foi*, p. 276, n. 1); i greci chiamano ὕλη una *materiem quandam rerum nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, quae quidem in corporum mutabilitate utcumque cogno-*

maturare una conoscenza piena intorno alla materia, non riuscendo, ad esempio, a combinare armoniosamente la deduzione relativa ai suoi caratteri costitutivi (il suo essere informe, distinta dal nulla assoluto, condizione di possibilità del divenire dei corpi) con la certezza della sua esistenza in qualità di realtà che Dio ha creato dal nulla. Ciò, come vedremo, avverrà solamente a partire dalla rivelazione contenuta nella Scrittura.

Un ultimo aspetto degno di nota riguarda il termine *suspicio*, che viene impiegato da Calcidio come vocabolo tecnico per connotare la conoscenza della materia[114]. Ciò avviene ad esempio quando commentando la formula *ipsam sine tangentis sensu tangi* (*Tim.*, 52b 1–2) egli afferma che Platone avrebbe espresso la propria *suspicio* riguardo alla materia[115]; il termine *suspicio*, in opposizione a *comprehensio*, indica qui la conoscenza incerta e indefinita di un oggetto incerto e indefinito[116]. Essendo di per sé non percepibile, la materia può essere colta solo con una *suspicio* di percezione, desunta dal contatto diretto con le realtà corporee[117]. Anche la visione delle tenebre consiste nel *suspicari* ciò che esse non sono, piuttosto che nel *comprehendere* la loro

scitur, in quanto *per se ipsam nec sentiri nec intellegi potest*, e ritengono che *nulla est huic ὕλῃ forma propria nec nisi a deo formari potest*; gli *antiqui* chiamano ὕλη una *quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur*, indicando una realtà *operantibus apta* [...] *non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat*; essi, inoltre, attribuiscono a tale natura, che *non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest*, la *capacitas formae*.

114. Non è certamente possibile desumere a partire dall'impiego isolato del verbo *suspicari* fatto da Agostino alcun elemento che provi un'influenza calcidiana. Ciononostante, anche in riferimento all'analisi svolta in riferimento al testo di: Augustinus, *conf.*, XII, v, 5, non è da escludere che Agostino conoscesse questa sezione del *Commentario al Timeo*.

115. Calcidius, *In Tim.*, 345, p. 570,26–28: «Vide altitudinem pectoris et ut brevi elocutione suspicionem mentis suae de silva revelaverit».

116. Ivi, 345, p. 570,29–30: «Ut igitur certae rei definitaeque certa et definita est comprehensio, sic incertae minimeque definitae incerta et indefinita suspicio sit necesse est».

117. Ivi, 345, p. 572,1–6: «Sed enim silva indefinita res est, utpote informis et figura carens iuxta naturam suam; minime igitur cum sensu eius fit imaginatio, "sine sensu" igitur. Fit tamen evanida quaedam eius attrectatio sine contagio nec ipsius mage quam eorum quae intra ipsam sunt corporum; quae cum sentiuntur, suspicio nascitur ipsam sentiri, propterea quod ex his speciebus quas recipit formari, cum sit informis, videtur».

effettiva natura[118]. Infine, anche la formula platonica *notha et spuria ratiocinatione* esprimerebbe il carattere congetturale (*praesumptio*) della conoscenza della materia[119].

Nella quarta parte del testo (linee 21–25), Agostino sottolinea il ruolo decisivo dell'insegnamento divino impartito mediante la Scrittura ai fini del raggiungimento di una piena conoscenza dell'esistenza e della natura della materia. Quest'ultima, identificata con la stessa mutabilità delle cose (*mutabilitas enim rerum mutabilium*), possiede la capacità di accogliere tutte le forme (*capax est formarum omnium*) e, non essendo né di natura corporea né di natura spirituale, possiede uno statuto intermedio, che può essere espresso mediante le formule "nulla–qualcosa" (*nihil aliquid*) e "è e non è" (*est non est*)[120]. Ciononostante, la sua esistenza non può essere messa in dubbio, perché necessaria affinché possa verificarsi la ricezione di forme visibili e ordinate (*ut species caperet istas visibiles et compositas*).

118. Ivi, 345, p. 572,15–20: «[...] nec potest visus comprehendere aliquam qualitatem tenebrarum, sed suspicari quod non sit potius quid rerum sit, nihilque videns id ipsum sibi videtur videre quod non videt et videre se aliquid putat, cum nihil videat [...] Sed quia natura oculi haec est ut colores discernat, conans, opinor, discernere naturam decolorem, tenebras sentire se suspicatur».

119. Ivi, 347, pp. 572,31–574,3: «Rite igitur "notha et spuria ratiocinatione" atque opinione potius quam intellectu certo comprehendi eam censet Plato, utpote cuius natura rectae rationis et non recti confusique intellectus praesumatur consortio»

120. Sorprendente è l'affinità tra questa espressione agostiniana e quella impiegata da Gregorio di Nissa, che, commentando *Gen.* 1, 2 sostiene che la condizione della terra invisibile e informe potrebbe essere descritta affermando che essa «era e non era (ἦν καὶ οὐκ ἦν)» (Gregorius Nyssenus, *Hex.*, 16, p. 27,15–16). Secondo G. Lettieri, *It doesn't matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici,* in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7–9 gennaio 2010)*, Olschki, Firenze 2011, pp. 75–173: 147, Gregorio riprenderebbe verosimilmente questa espressione dal *Commentario alla Genesi* di Origene. Un'influenza diretta di Gregorio su Agostino non è infatti documentata, come fa notare Van Riel, *Augustine's Exegesis*, p. 219: «I did some additional research on possible influences by other authors, like Gregory of Nyssa, whose influence on Augustine has not been established. There certainly are parallels between his and Augustine's interpretation of matter (like the themes of formlessness, the non–existence of matter, the qualitilessnes of the substrate), but there was none that could not be brought back to a common source (Plotinus or Origen). Moreover, the specific features of Gregory's views, like the emphasis on the διάστημα (the three–dimensional structure of the formless substrate), are absent in Augustine. Hence, there is no reason to accept any influence from the part of Gregory of Nyssa on this matter».

In queste righe, Agostino descrive una fase ulteriore dell'itinerario che lo ha condotto alla conoscenza della materia. Se è vero infatti che le espressioni con cui tale conoscenza viene qui descritta erano già state utilizzate nelle righe precedenti, bisogna evidenziare come tale impiego avesse solamente il fine di indicare una forma di consapevolezza non ancora raggiunta. Limitandoci alla sezione "epistemologica" che comprende i paragrafi 5 e 6, questo dato diviene immediatamente evidente: *Informe appellabam non quod careret forma*; *quod cogitabam non privatione omnis formae*; *et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram*; *citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil*; *eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil: sed nosse cupiebam, non suspicari*.

A questa considerazione può essere aggiunto il fatto che quando Agostino aveva impiegato formule analoghe per esprimere direttamente la propria conoscenza della materia, ciò era avvenuto in riferimento al testo della *Genesi* e, come accade nelle righe conclusive del paragrafo 6, attribuendo il proprio sapere all'insegnamento divino: *Nonne tu, domine, docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? nonne tu, domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie*[121].

Nelle righe conclusive del paragrafo 6, rivolgendo a Dio la propria *confessio* e la propria lode per gli ammaestramenti ricevuti riguardo alla materia, Agostino compie due[122] affermazioni importanti.

121. Augustinus, *conf.*, XII, III, 3.

122. Naturalmente, andrebbe aggiunta una terza affermazione, che si trova nel paragrafo successivo, in cui evidentemente Agostino prosegue il proprio *canticum laudis*. Ciò si può evincere dall'*incipit*: "Et unde utcumque erat, nisi [...]", il quale riprende le righe conclusive del paragrafo 6). Tale affermazione consiste nel riconoscimento del carattere creato della materia: «Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt? [...] itaque tu, domine, [...] fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim caelum et terram non de te: [...] et ideo de nihilo fecisti caelum et terra, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset» (Augustinus, *conf.*, XII, VII, 7, pp. 219,1–220,16). La comprensione della dottrina della

In primo luogo, egli sembra identificare materia e *mutabilitas*, attribuendo alla materia stessa la capacità di accogliere tutte le forme; in secondo luogo, distinguendola tanto dalle realtà sensibili quanto da quelle intelligibili[123], conferisce alla materia un carattere ontologico intermedio tra l'essere e il nulla. Tratterò di seguito questi due punti, prendendo in considerazione innanzitutto questo secondo aspetto.

La caratterizzazione della materia informe mediante le locuzioni *nihil aliquid* ed *est non est* è stata ampiamente discussa dagli studiosi, i quali hanno espresso posizioni in parte differenti circa la relazione tra i concetti di materia e di nulla. Secondo alcuni, la distinzione tra le nozioni di *nihil* e *materia* rappresenterebbe l'esito di un progressivo processo di dissociazione dei due concetti, non chiaramente distinti nelle opere precedenti[124]. Così facendo, Agostino

creatio ex nihilo della materia rappresenta un elemento fondamentale che distingue il pensiero cristiano sia dal dualismo manicheo sia dalla concezione della ὕλη della tradizione filosofica.

123. La formula «Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis?» ripresenta in modo più conciso e sottoforma di interrogazioni retoriche la serie di negazioni riferite alla materia in *conf.* XII, IV, 4 («non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus»). Formulazioni molto simili sono impiegate sia da Plotino: es. *Enn.*, III 6 (26), 7, p. 317,7–9: «Non è anima né intelletto né vita né forma né principio razionale né limite — infatti è illimitatezza — né potenza — che cosa produce, infatti? (Οὔτε δὲ ψυχὴ οὖσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας — ἄπειρία γάρ — οὔτε δύναμις — τί γὰρ καὶ ποεῖ;)» (Trad. Linguiti), sia da Porphyrius, *Sent.*, 20, p. 318,1–4: «Le proprietà della materia, secondo gli antichi, sono queste: sarebbe incorporea — infatti non è identica ai corpi —, priva di vita — non è infatti né spirito né anima né vivente di per sé —, priva di forma, di ragione, di limite, di potenza (Τῆς ὕλης τὰ ἴδια κατὰ τοῦς ἀρχαίους τάδε· ἀσώματος — ἑτέρα γὰρ σωμάτων —, ἄζωος — οὔτε γὰρ νοῦς οὔτε ψυχὴ οὐ ζῶν καθ' ἑαυτό —, ἀνείδεος, ἄλογος, ἄπειρος, ἀδύναμος)» (Trad. Girgenti).

124. A.T. Riplinger, *Prime Matter in the Philosophy of Saint Augustine*, «Reality», 10 (1962), pp. 51–70: 64–67 ritiene che Agostino non abbia concepito una distinzione effettiva tra materia e nulla prima della composizione delle *Confessiones* e del *De Genesi ad litteram*, distinzione che verrebbe invece accentuata negli scritti più tardi. Solo in questi ultimi, dunque, si compirebbe definitivamente il distacco dalla concezione neoplatonica della ὕλη come male e privazione mediante la sottolineatura della creaturalità e della positività ontologica della materia; considerazioni analoghe si trovano in J.M. Rist, *Plotinus and Augustine on Evil*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5–9 ottobre 1970)*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 495–508: 505: «At first, it seems, even after his break with the Manichaeans Augustine toyed with the Plotinian compromise. [...] Thus even if Augustine hesitated in his immediately

avrebbe preso le distanze da Plotino, in cui si ritova precisamente la caratterizzazione della ὕλη in termini di "non–essere" (μὴ ὄν)[125]. Per comprendere lo statuto intermedio della materia, infine, si è fatto ricorso al concetto di *modus*[126], di cui Agostino si serve per

post–Manichaean period, his later doctrine is clear enough. God created matter out of nothing».

125. M. Bettetini, *Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle* Confessioni, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 139–149: 142–143: «Priva di ogni determinatezza, [la materia sensibile] non può essere definita essere, ma non–essere: e si badi che non sono le cose materiali a non essere, bensì il sostrato delle cose materiali, poiché la materia corporea ha quel tanto di essere che permette di includerla tra ciò che è. Non i corpi sono il nulla, ma il principio materiale privo di ogni forma, che è così ben descritto nella terza *Enneade*: [...] Ora, se da un lato la materia informe di Agostino raccoglie numerose di queste caratteristiche, d'altra parte non la si può definire non essere»; Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 125: «Hierdurch erhält die Materie ihren merkwürdigen Zwischenstatus als „Fast–Nichts" (*prope nihil*) und „Etwas zwischen Etwas und Nichts"; die in der platonischen Tradition und insbesondere bei Plotin gängige Einstufung der Materie als nichtseiend kommt für Augustinus nicht in Frage»; Meessen, *De l'usage*, p. 138: «C'est seulement après la lecture des *Libri platonicorum* qu'Augustin a pu concevoir l'informité comme «privation» (*privatio*). Il n'a pourtant pas été jusqu'à l'identification de la privation avec le non–être, comme le fait Plotin».

126. W.I. Roche, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, «The New Scholasticism», 15 (1941), pp. 350–376: «In this sense we may regard "modus" on the side of the creature as equivalent to the principle of existence or subsistence in things, which is set off from their species and order as a separate principle. [...] This notion of "modus" is equivalent to capacity for determination to a form, or it may be conceived as arising out of the comparison of forms, since every form as such is that which it is, and is distinct from all others» (p. 353); «For form presupposes modus. [...] But form requires a capacity or an antecedent subsistence principle before it can to be real at all; and this is modus, the principle of existence, being, or primary actuality» (p. 355); «Formless matter here he conceives as the subsistence principle of the four elements. We have seen how by analogy he extends this principle to the whole universe of being. Other texts might be adduced, but I think that we can assume on the basis of those offered, that by "modus" Augustine understands subsistence or actuality, by "species" he means form as described above» (p. 359); «The modus of this matter is its actuality, which has the capacity for form; the form once conferred is the species or distinguishing quality of the resultant being. As we said before material and form here are modus and species at their lowest level» (pp. 373–374). Una prospettiva analoga si può desumere anche da G. Heidl, *'Ordinatissimum Dei Munus'. The Trinity in Augustine's* De Fide et Symbolo *2.2*, in M.F. Wiles, E.J. Yarnold (ed. by), *Studia Patristica,* vol. 38: *St*

interpretare il passo scritturistico di *Sap.* II, 21: *Omnia in mensura, numero, pondere disposuisti*[127].

Nel corso del libro XII, Agostino caratterizza più volte la materia come una realtà prossima, ma al tempo stesso distinta, rispetto al nulla (*non erat aliquid* [...] *non tamen omnino nihil* (III, 3), *quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil*, [...] *per informe quiddam suspicatus sum, non per omnino nihil*, [...] *"nihil aliquid" et "est non est"* (VI, 6), *alterum prope nihil* [...] *quo inferius nihil esse* (VII, 7), *illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat*, [...] *de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem*, [...] *de quo paene nihilo* (VIII, 8), *omnimodam speciei privationem nec tamen ad nihil perventionem* (XII, 15), *hoc paene nihil in quantum non omnino nihil erat* (XV, 22)); tale caratterizzazione viene ribadita anche nel libro XIII (*corporale autem informe praestantius quam si omnino nihil esset* (II, 2)).

Nelle *Confessiones*, dunque, Agostino sottolinea in modo evidente come quelle di materia informe e di nulla siano due nozioni distinti; nelle opere precedenti, tuttavia, tale posizione appare più sfumata, e la distanza tra i due concetti sembra ridursi. Nel *De beata vita*, ad esempio, Agostino aveva impiegato il termine *nihil*[128] in modo ambiguo, definendolo come "tutto ciò che fluisce, che si dissolve, che si scioglie e che continuamente perisce"[129]. Quest'affermazione

Augustine and his Opponents, Peeters, Leuven 2001, pp. 174–180: 177: «This mere potentiality of being formed is considered to be the special *modus* of the unformed matter».

127. Per un'analisi dell'interpretazione agostiniana di *Sap.* II, 21, cfr. Cfr. ROCHE, *Measure, Number and Weight*; W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, «Revue des Études Augustiniennes», 15 (1969), pp. 51–61, trad. it. *L'interpretazione di Agostino di* Sap. *11,21*, in ID., *Agostino e il neoplatonismo cristiano,* Prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, A. Trotta, indici a cura di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 143–157; C. HARRISON, *Measure, Number and Weight in St. Augustine's Aesthetics*, «Augustinianum», 28 (1988), pp. 591–602; M. BETTETINI, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, pp. 127–222; H. MACHEFERT, *Le poids de l'amour. Une lecture de* Confessions, *XIII,9,10*, in *Saint Augustin*, pp. 343–366.

128. Un quadro esauriente delle questioni connesse all'impiego agostiniano del concetto di "nihil" si può trovare in TH. FUHRER, *Nihil*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2012, vol. 4, fasc. 1/2, coll. 203–209.

129. AUGUSTINUS, *beata v.*, II, 8, p. 70,64–65: «Nihil est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit». Il carattere ambiguo di questa affermazione è sottolineato da RIST, *Plotinus and Augustine*, p. 505; N.J. TORCHIA,

presenta indubbiamente un impiego non usuale del termine *nihil*, reso ancor più ambiguo dal ricorso a un'espressione come *quod fluit* che potrebbe far pensare a uno dei caratteri tradizionalmente attribuiti alla materia[130]. Il contesto in cui si inserisce questa definizione, tuttavia, non lascia pensare a un riferimento al nulla assoluto. *Nihil*, infatti, viene impiegato in rapporto al termine *nequitia*[131] e paragonato alla *sterilitas*, in contrapposizione alla "fruttuosità" (*frux*) che caratterizza la virtù contraria della *frugalitas*. Più che a fornire una definizione del termine *nihil*, Agostino sembra essere interessato a descrivere negativamente la *nequitia*, opponendola così alla virtù che invece perdura, rimane costante e sempre uguale a se stessa (*est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus*)[132].

Agostino torna a esprimersi intorno al nulla nella *quaestio 4 (quae sit causa ut sit homo deterior)* del *De diversis quaestionibus LXXXIII*, in cui si assiste effettivamente a uno strettissimo accostamento tra i concetti di *nihil* e di *materia*[133]. Per comprenderne il senso, è necessario anche in questo caso osservare il contesto del ragionamento svolto da Agostino. Nel rispondere al quesito iniziale, questi intende negare che la cattiva volontà dell'uomo dipenda da una causa esterna all'uomo stesso, sia essa Dio (*in Deo*), un altro uomo (*in alio homine*)

Creatio ex nihilo *and the Theology of St. Augustine: the Anti–manichaean Polemic and beyond*, Peter Lang, New York 1999, pp. 111–115.

130. La materia viene tradizionalmente definita come "scorrevole" (ὕλη ῥευστή). Sulle origini e gli sviluppi di questa concezione, cfr. F. Decleva Caizzi, *La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. Barnes, M. Mignucci (ed. by), *Matter and Metaphysics: fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 425–470.

131. Termine che Agostino — come Cicero (Marcus Tullius), *Tusculanae disputationes*, M. Giusta (ed.), in aedibus Paraviae et sociorum, Augustae Taurinorum 1984, (= *Tusc.*), III, VIII, 17 — fa derivare etimologicamente da *nec quicquam*: cfr. Fuhrer, *Nihil*, col. 206, n. 13. Sul termine *nequitia*, cfr. Varro (Marcus Terentius), *De lingua latina*, in Varro, *De lingua latina 10*, A new critical Edition and English Translation with Prolegomena and Commentary by D.J. Taylor, Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 1996, (= *De ling. Lat.*), X, 81.

132. Su questo testo, cfr. E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, «Recherches Augustiniennes», 6 (1969), pp. 1–102, = *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, Études Augustiniennes, Paris 1969, pp. 20–21.

133. Augustinus, *div. qu.*, 4, p. 13,1–6: «Ut sit homo deterior, aut in ipso causa est aut in alio aliquo aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est. Aut si ita accipitur in nihilo, quod homo ex nihilo factus est vel ex his quae ex nihilo facta sunt, rursum in ipso erit causa, quod eius quasi materies est nihilum». Cfr. *lib. arb.*, II, XX, 54.

o un qualsiasi altro tipo di realtà (*in eo quod neque deus neque homo sit*). Qualora poi si ricercasse la causa della cattiva volontà nel nulla, non si potrebbe individuare nessuna causa (*si in nihilo, nulla causa est*). Tale tripartizione sembrerebbe essere esaustiva, sennonché Agostino fa riferimento a un'altra possibile interpretazione dell'espressione *in nihilo*. Dal momento che l'uomo è stato creato *ex nihilo*, o, secondo quanto narra la Scrittura, dalle realtà tratte dal nulla (*ex his quae ex nihilo facta sunt*), e poiché il nulla è, per così dire, la materia dell'uomo (*eius quasi materia est nihil*), si potrebbe sostenere che la causa della cattiva volontà risiede nell'uomo stesso (*in ipso*). A mio avviso, ciò che Agostino intende stabilire è che, anche intendendo la formula *in nihilo* in riferimento al fatto che l'uomo è stato creato dal nulla — e in questo senso il nulla è "paragonabile" alla materia dell'uomo, poiché rappresenta "ciò da cui" (*id unde*) l'uomo è creato — non si potrebbe individuare una causa della volontà malvagia esterna all'uomo stesso. L'intento di questo testo, pertanto, non è a mio avviso quello di identificare nulla e materia, e non vedo la necessità di individuare una sovrapposizione dei due concetti.

Una caratterizzazione analoga del termine *nihil* si ritrova nel *De vera religione*, dove però Agostino precisa, a mio giudizio in modo incontestabile, come esso vada distinto dalla materia informe. Mentre il nulla è ciò a partire da cui sono state fatte tutte le cose, la materia è una realtà informe, fatta da Dio e dotata di un abbozzo minimale di forma[134]. Non a caso, Agostino ribadisce la distinzione tra i due concetti affermando la creazione della materia a partire dal nulla (*si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est de omnino nihilo*) e attribuendole una possibilità di essere che le viene da Dio (*et omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo habet*)[135].

134. Augustinus, *v. rel.*, XVIII, 35, p. 209,15–20: «Id ergo est, unde fecit deus omnia, quod nullam speciem habet, nullamque formam; quod nihil est aliud quam nihil. Nam illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est, non est nisi ex deo». Su questo testo, cfr. Riplinger, *Prime Matter*, p. 65, n. 71.

135. Augustinus, *v. rel.*, XVIII, 36. In questo contesto, Agostino non intende negare l'esistenza di una materia informe, ma piuttosto indicare la sua potenzialità di ricevere la forma (*quod nondum est*). Le formule *quod est* e *quod nondum est*, infatti, sono impiegate in parallelo con le espressioni *quod formatum est* e *quod nondum formatum est*.

Un altro testo molto discusso si trova nella *quaestio* 54 (*De eo quod scriptum est: "mihi autem adhaerere Deo bonum est"*), in cui ancora una volta Agostino sembra effettivamente identificare i concetti di materia e di nulla (*si materiam quis dixerit unde ipsum corpus fit, recte, quoniam caret omni specie, nihil dicitur*)[136]. La portata di questa affermazione, tuttavia, può essere, se non del tutto ignorata, quantomeno attenuata. Agostino, infatti, intende dimostrare che oltre al corpo non esiste nessuna realtà mutevole che, pur essendo qualcosa (*et tamen aliquid est*), sia diversa dall'anima o da una natura a questa superiore. La materia informe, in accordo con la sua descrizione ordinaria, non è né un corpo né qualcosa a esso superiore, ma non può essere nemmeno considerata un qualcosa[137]; per questo la si può dire "nulla". L'interesse primario di Agostino è dunque quello di negare la possibilità di individuare una realtà ulteriore rispetto a quelle dell'anima e del corpo; tale realtà non può essere la materia, che, in quanto priva di ogni forma (*quoniam caret omni specie*), non possiede un essere determinato. Indugiare sulla distinzione tra nulla e materia non sarebbe funzionale all'argomentazione della *quaestio*. Agostino, infatti, non sembra interessato a fornire un quadro dettagliato degli elementi ontologici costitutivi delle realtà (distinguendo ad esempio i concetti di nulla, materia e forma), ma sviluppa il proprio discorso ricorrendo a distinzioni di tipo binario. Per questo, egli può affermare: *Neutrum vero, id est, nullius vitae indigens nullamque vitam tribuens, aut omnino nihil est aut aliquid et corpore et anima melius*.

In definitiva, non ritengo che i testi esaminati presentino una posizione contrastante rispetto a quella sviluppata a partire dai primi scritti[138]

136. Augustinus, *div. qu.*, 54, p. 92,1–10.17–20: «Omne quod est aut eodem modo semper est aut non. Et omnis anima omni corpore melior est; melius enim omne quod vivificat quam id quod vivificatur, corpus autem ab anima vivificari, non a corpore animam nemo ambigit. Quod autem corpus non est et tamen aliquid est, aut anima est aut ea melius aliquid. Deterius enim omni corpore nihil est, quia, et si materiam quis dixerit unde ipsum corpus fit, recte, quoniam caret omni specie, nihil dicitur [...] neutrum vero, id est, nullius vitae indigens nullamque vitam tribuens, aut omnino nihil est aut aliquid et corpore et anima melius».

137. Cfr. Augustinus, *conf.*, XII, III, 3; VI, 6.

138. La distinzione tra i concetti di *nihil* e di *informis materia*, ad esempio, è già presente in Augustinus, *ord.*, II, XVI, 44, pp. 293,7–11; 294,18–21: «Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen, quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid exanime in corpore, [...] quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima

e che si trova affermata in modo netto — anche per esigenze di tipo polemico[139] — nelle opere più tarde[140].

Distinguendo i concetti di nulla e di materia, Agostino si differenzia dai pensatori appartenenti alla tradizione platonica[141] — su tutti Plotino e Porfirio[142] — che avevano caratterizzato la ὕλη come

ipsa sua quaerere ac disputare voluerit tantum errabit, quantum errari plurimum potest».

139. Cfr. Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum (opus imperfectum), libri IV–VI*, M. Zelzer (ed.), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2), (= *c. Iul. imp.*), V, 31–44.

140. Oltre ai testi delle *Confessiones* citati, si vedano ad esempio: Augustinus, *lib. arb.*, II, xx, 54; Id., *De magistro*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29), (= *mag.*), II, 3; Id., *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV,* D.R. Willems (ed.), Brepols, Turnholti 1954 (CCSL 36), (= *Io. ev. tr.*), I, 13; Id., *nat. b.*, 25; Id., *Gn. litt.*, I, IX, 15; Id., *c. adv. Leg.*, I, VIII, 11; Id., *c. Iul. imp.*, V, 44. Il problema della "ontizzazione del nulla" è già stato affrontato nel capitolo precedente.

141. Benché Platone nel *Timeo* concepisca il genere dello spazio in termini di essere (*Tim.*, 52b 8: «τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί [...]»), Aristotele attribuisce ai platonici l'identificazione tra la dimensione materiale della diade e il non essere: *Phys.*, A 9, 192a 6–8: «Questi filosofi, dunque, ritengono che il grande e il piccolo siano equiparabili al non–essere, tanto presi insieme quanto ciascuno separatamente dall'altro (Οἱ δὲ τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμφότερον ἢ τὸ χωρὶς ἑκάτερον)» (Trad. Radice). Cfr. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, in Clemens Alexandrinus, *Stromata, Buch 1–6*, O. Stahlin (ed.), Hinrich, Leipzig 1906, (= *Strom.*), V, XIV, 89, 6; Numenius, *Fragments*, Texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1973, (= *fr.*), 3, 8–12; 4a, 7; Victorinus (Caius Marius), *Ad Candidum Arrianum*, in Gaio Mario Vittorino, *Sulla generazione di Dio. Il confronto epistolare con Candido l'ariano,* Testo latino, traduzione, introduzione e note a cura di G. Balivo, Editrice Domenicana, Napoli 2014, (= *Ad Cand.*), 10.

142. Porphyrius, *Sent.*, 20, pp. 318,4–320,13: «Perciò non è un ente, ma un non–ente: e non come il movimento è un non–ente, o come la quiete è un non–ente, ma veramente non–ente: una immagine e una parvenza della massa, poiché ciò che viene prima della massa è privo di Potenza; è una tendenza a far da sostrato, è in quiete pur non essendo in quiete, fa apparire sempre su di sé i contrari, il piccolo ed il grande, il meno ed il più, il difetto e l'eccesso; sempre diviene e mai permane, né d'altro canto può venir meno, ma è privazione di ogni ente. Perciò, mente in tutto ciò che annuncia, se si presenta grande allora è piccola; è infatti come un gioco che fugge verso il non–essere (Διὸ οὐδὲ ὄν, ἀλλὰ μὴ ὄν· καὶ οὐχ ὅπερ κίνησις μὴ ὄν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ' ἀληθινὸν μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου, ὅτι τὸ πρώτος ἐν ὄγκῳ τὸ ἀδύναμον· καὶ ἔφεσις ὑποστάσεως καὶ ἐστὼς οὐκ ἐν στάσει καὶ τὸ ἀεὶ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον, ἐλλεῖπον καὶ ὑπερέχον, ἀεὶ γινόμενον καὶ οὐ μένον οὐδ' αὖ φεύγειν δυνάμενον, ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος. Διὸ πᾶν ὃ ἐπαγγέλεται φεύδεται, κἂν μέγα φαντασθῇ, μικρόν ἐστιν· οἷον γὰρ παίγνιόν ἐστι φεῦγον εἰς τὸ μὴ ὄν)» (Trad. Girgenti).

μὴ ὄν. Se è vero che Plotino e Porfirio formulano questo tipo di caratterizzazione della materia, bisogna però tener presente come essi ribadiscano la differenza del non–essere (μὴ ὄν) della materia rispetto — oltre che al non–essere come Alterità che si situa a livello intelligibile e al non–essere come "al di là dell'essere" che spetta all'Uno — al non–essere in senso assoluto (τὸ παντελῶς μὴ ὄν)[143]. Come la materia di Agostino *est et non est*, la ὕλη plotiniana e porfiriana è εἴδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν, una realtà che, pur essendo un qualcosa (εἴδός τι ὄν), non è (τοῦ μὴ ὄντος)[144]. In quest'ottica, si potrebbe

143. Il binomio materia/non–essere compare in modo più o meno esplicito nelle *Enneadi*. Il riferimento alla materia in termini di non–essere è chiaro, ad esempio, in: Plotinus, *Enn.*, VI 9 (9), 11, p. 290.37 (μὴ ὄν), V 1 (10), 2, p. 200.26–27 (μὴ ὄν), II 4 (12), 10, p. 175.35 (ἐν τῷ μὴ ὄντι), II 5 (25), 4 (p. 187,6: μηδ' ὄν, p. 187,11: μὴ ὄν, p. 187,14: πλειόνως μὴ ὄν) — 5 (p. 188,6: μηδὲν ὂν καθ' αὑτό, p. 189,25: μᾶλλον μὴ ὄν, p. 189,27–28: ἐνεργείᾳ μὴ ὄν, p. 189,26–27: τὸ ἀληθὲς ἔχοντι ἐν τῷ μὴ ὄντι, p. 189,28–29: ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι), III 6 (26) 6 (p. 315,31–32: ἀλλ' εἶναι τούτοις τὸ εἶναι τὸ μὴ οὖσιν εἶναι, p. 315,33: μὴ οὖσα) — 7 (p. 317,2: τό τε μὴ εἶναι, p. 317,11: μὴ ὄν, p. 317,12–13: ἀληθινῶς μὴ ὄν, p. 318,20: ἀλλ'ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γενόμενον, p. 318,22–23: τὸ ὄν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστιν) — 15 (p. 330,8–9: τῇ ἑτερότητι τῆς οὐσίας, p. 330,24–25: ἔχει οὐδὲν τῶν ὄντων) — 17 (p. 333,27: ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται, p. 333,35–36: ὃ δὲ μή ἐστί τι παρ' αὐτοῦ), I 8 (51), 5, p. 113,9–12 (οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτῃ μετεῖχειν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι) — 11, p. 121,4 (ὥστε καθ' ἑαυτὸ οὐκ ἔσται); esso è invece presente in forma implicita, ad esempio, in I 6 (1), 6, p. 100,21–24 e III 9 (13), 3, p. 380,9–11. Sull'importantissimo testo di II 4 (12), 16, p. 182,1–3, cfr. D. O'Brien, *Le non–être. Deux études sur le* Sophiste *de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995, pp. 66–71; 159–166; Id., *Matière et privation*, pp. 375–380; Id., *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 45–71: 60–61; Id., *Plotinus on the Making*, pp. 33–34; Id., *Plotinus on Matter, Non–Being and Evil,* in F. Jourdan, R. Hirsch–Luipold (hrsg. von), *Die Würzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.–4. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. 211–244: 217–219. La validità della lettura di O'Brien è stata recentemente riconosciuta anche in Platone, *Sofista*, Introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007, pp. 454–455, n. 252.

144. A rigor di termini, Plotino distingue la materia in quanto εἴδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν non solo dal τὸ παντελῶς μὴ ὄν (cfr. anche VI 9 (9), 11, p. 290,35–38), ma anche dal non–essere come semplice alterità (I 8 (51), 3, p. 110,7–8: οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἡ περὶ τὸ ὄν; cfr. anche II 5 (25), 5, p. 188,9–13). Sul significato di questa distinzione, cfr. F.P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus,* «Museum Helveticum», 19 (1962), pp. 73–103: 85–86; Plotin, *Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.–M. Narbonne, Vrin, Paris 1993, pp. 115–122; O'brien, *Le non–être*, pp. 19–21; C. Schäfer, Unde malum? *Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und*

intravedere un punto di convergenza tra Plotino, Porfirio e Agostino nella misura in cui essi distinguono la realtà della materia da un lato dall'essere delle realtà superiori, dall'altro dall'assoluto non–essere, inteso come negazione totale dell'essere[145]. Tale convergenza non implica naturalmente una totale coincidenza di vedute. Come avrò modo di notare, le due concezioni della materia risultano in ultima analisi irriducibili a partire dalla considerazione della relazione che i due concetti intrattengono in riferimento alla nozione di forma.

Come detto, lo statuto intermedio e per certi versi sfuggente attribuito da Agostino al concetto di materia ha fatto sì che quest'ultimo venisse accostato alla nozione di *modus*. Oltre che con il significato ordinario di limite e di misura, infatti, secondo tale lettura *modus* sarebbe impiegato da Agostino per indicare il principio di esistenza o di sussistenza delle realtà create, la loro attitudine a essere determinate da una forma e, in ultima analisi, la materia informe. Il presupposto di questo impiego del concetto di *modus* risiederebbe nella sua separabilità dalle nozioni di *species* e di *ordo* (o termini affini), insieme a cui viene comunemente menzionato sullo sfondo di *Sap.* II, 21.

Il testo forse più esplicito[146] in cui i due concetti verrebbero identificati si trova nel *De fide et symbolo*, dove Agostino sembra attribuire

Dionysius, Konighausen und Neumann, Würzburg 2002, pp. 112–119; C. Arruzza, *Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origen, Gregoire de Nysse*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 32–33.

145. Schäfer, Unde malum?, p. 367: «So ist zwar richtig, daß das schöpfungsontologische *nihil* des Kirchenvaters definitorisch genau das παντελῶς μὴ ὄν (oder *omnino non esse*) darstellt, das Plotin in seinem System zur Bestimmung des μὴ ὄν ausschließt. Und genauso richtig ist es, daß das so verstanden μὴ ὄν und die („untere") Materie in den *Enneaden* gleichgesetzt werden, während für Augustinus die Materie streng vom *nihil* unterschieden wird. Schließlich, daß das μὴ ὄν als Materie bei Plotin „hervorgebracht" ist (so zumindest die einleuchtendes Interpretation des *materia–generata*–Problems), das *nihil* bei Augustinus als *omnino nihil* jedoch natürlich keineswegs». Che la caratterizzazione agostiniana della materia come realtà prossima, ma distinta, rispetto al non–essere rappresenti un elemento di continuità rispetto alla tradizione platonica è stato rilevato anche da Solignac, *"23. La matière"*, p. 601; J. Pegueroles, *Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín*, «Espíritu», 24 (1975), pp. 127–133: 128, il quale parla di una «coincidencia fundamental con Plotino»; Torchia, Creatio ex nihilo, p. 111; Sant'agostino, *Confessioni*, p. 179; Van Riel, *Augustine's Exegesis*, p. 201.

146. Roche, *Measure, Number* cita anche altri testi (con particolare riferimento a *nat. b.*, 41), che a mio avviso sono però meno significativi.

alla materia il possesso di un "modo" di essere[147]. Anche nel libro XII delle *Confessiones*, tuttavia, sarebbero presenti delle tracce di questo impiego di *modus*, che non compare accanto ai termini *species*/*forma* e *ordo* tra le proprietà negate alla materia[148].

Non credo che i tre testi citati possano fornire prove certe a favore della tesi dell'identificazione dei concetti di *materia* e *modus*. Nel testo del *De fide et symbolo*, Agostino impiega il termine *modus* ben quattro volte, in tre occasioni riferendosi alla materia. Benché ciò sia sorprendente[149], non credo si tratti di una prova definitiva. Non mi sembra infatti necessario attribuire al termine *modus* il significato tecnico di capacità ricettiva della forma; esso, infatti, potrebbe costituire un riferimento generico alla condizione in cui esisteva la materia informe creata dal nulla (l'espressione *sed quemlibet modum suum, quem habebat*, potrebbe essere parafrasata con "qualunque fosse il suo stato, la sua condizione"). La ripetizione ravvicinata del termine *modus* (*sed quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquo modo esset*) potrebbe poi essere motivata dalla volontà di indicare con una formula stilisticamente efficace — e non con un termine dotato di un significato tecnico — il fatto che la materia non possedesse una natura definita, ma unicamente la propensione ad accogliere tutte le forme e ad assumere ogni condizione. Si potrebbe inoltre notare

147. Augustinus, *f. et symb.*, II, 2, p. 5,11–22: «Et si ipsum caelum et terram, id est mundum et omnia, quae in eo sunt, ex aliqua materia fecerat, sicut scriptum est: *qui fecisti mundum ex materia invisa*, vel etiam *informi*, sicut nonnulla exemplaria tenent, nullo modo credendum est illam ipsam materiam, de qua factus est mundus, quamvis informem, quamvis invisam, quocumque modo esset, per se ipsam esse potuisse tamquam coaeternam et coaevam deo; sed quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquo modo esset et distinctarum rerum formas posset accipere, non habebat nisi ab omnipotente deo, cuius beneficio est res non solum quaecumque formata, sed etiam quaecumque formabilis».

148. Augustinus, *conf.*, XII, IX, 9, p. 221,8–12: «Ista vero informitas, terra invisibilis et incomposita, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species nullus ordo, nec venit quidquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium»; XII, XV, 22, p. 227,70–77: «Quid igitur ex his, quae clamavit cor meum ad deum meum, cum audiret interius vocem laudis eius, quid tandem falsum esse contenditis? An quia erat informis materies, ubi propter nullam formam nullus ordo erat? Ubi autem nullus ordo erat, nulla esse vicissitudo temporum poterat; et tamen hoc paene nihil in quantum non omnino nihil erat, ab illo utique erat, a quo est quidquid est, quod utcumque aliquid est». Su questi testi, cfr. Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, p. 80, n. 218.

149. Bettetini, *La misura delle cose*, p. 163 attribuisce questa posizione «a un'incertezza, o forse a una reminiscenza plotiniana».

che, nelle righe immediatamente successive, Agostino riassume il senso del proprio ragionamento della materia senza fare riferimento al concetto di *modus*[150]. Nei due testi delle *Confessiones*, invece, l'omissione del termine *modus* nelle descrizioni relative alla materia dipende chiaramente dalla loro corrispondenza antonimica con le espressioni della Scrittura (*Gen.* I, 1–2 e *Sap.* II, 18) che descriverebbero la materia come *invisibilis*, *incomposita* e *informis*.

La tesi dell'identità dei concetti di *materia* e di *modus* è stata opportunamente criticata da Maria Bettetini, secondo cui essa non terrebbe conto dell'inseparabilità dei termini *modus*, *species*, *ordo*. Il rapporto di indissolubilità reciproca dei tre termini sarebbe espresso in modo evidente nel *De natura boni* e, in modo particolare, nel capitolo 23[151]. Tale testo, in effetti, conferma la generale tendenza a non distinguere i termini della triade biblica di *Sap.* II, 21, ma non sancisce esplicitamente l'inseparabilità dei tre concetti.

Agostino, infatti, afferma che la compresenza di *modus*, *species*, *ordo* rende possibile l'esistenza di un determinato bene o di una determinata natura. Al contrario, nel caso della loro assenza, non potrebbero sussistere né un bene né una natura[152]. Tale affermazione si fonda sull'equivalenza tra i concetti di *natura* e *bonum*[153]. Il concetto di *natura*, tuttavia, non può essere impiegato in riferimento alla *materia informis*, poiché esso indica unicamente realtà determinate, siano esse spirituali o corporee[154]. L'affermazione secondo cui, una volta che venissero a mancare misura, forma e ordine, non esisterebbe nessuna natura (*nulla natura remanebit*), non esclude in linea teorica l'attribuzione del solo *modus* alla *materia informis*. Il principio per

150. Augustinus, *f. et symb.*, II, 2, p. 6,4–9: «Quapropter rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo: quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo Dei munere prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt».

151. Augustinus, *nat. b.*, 23, p. 865,21–24: «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, nulla natura est».

152. Tale principio è affermato più volte nell'opera. Cfr. Augustinus, *nat. b.*, 3; 6; 9; 13; 17; 20; 21.

153. Cfr. Ivi, 1; 15; 19; 23.

154. Ivi, 1, p. 855,21–22: «Omnis quippe natura aut spiritus, aut corpus est»; 2 (CSEL 25/2, p. 866): «Propter eos autem, qui cum intelligere non possunt omnem naturam, id est, omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse, [...]». Cfr. anche Augustinus, *nat. b.*, 13.

cui l'assenza concomitante di *modus*, *species*, *ordo* determina la non esistenza di una *natura*, in altre parole, è teoricamente compatibile con quello secondo cui la presenza isolata del *modus* basterebbe a garantire l'esistenza della materia.

Il caso della materia, dunque, risulta eccentrico rispetto allo schema dell'identità tra *natura* e *bonum*. L'ammissione di una *materia informis*, infatti, pone ad Agostino il problema di concepire una realtà che, pur non essendo una *natura*, è tuttavia un *bonum*. In questo senso, il concetto di bene possiede una sfera di applicazione più ampia rispetto a quello di natura. Benché l'annientamento totale del bene equivalga alla dissoluzione di una natura (*si consumpto bono natura consumitur*)[155], non si può negare che Dio, artefice perfetto di tutte le cose, possa e sappia disporre le privazioni di alcune cose in modo decoroso[156]. Anche la materia, pur essendo priva di tutte le forme, non deve essere considerata un male, poiché anch'essa è stata dotata da Dio del bene che consiste nella capacità di ricevere le forme stesse (*capacitas formarum*)[157]. Nel *De natura boni*, in definitiva, Agostino stabilisce la compresenza di *modus*, *species*, *ordo* in riferimento alle *naturae* spirituali e corporee, ma non nega[158] la possibilità che uno dei tre termini possa essere impiegato isolatamente in rapporto alla materia.

Esistono tuttavia altri testi che a mio avviso portano a escludere tale possibilità. Più che nel libro XII della *Confessiones*[159], essi si trovano nel *Contra epistulam Fundamenti* e nel *De libero arbitrio*. Nel

155. Ivi, 15.

156. Ivi, 16, p. 861,22–23: «Quanto magis ille quarumdam rerum privationes decenter facit, sicut rerum omnium perfectus artifex?».

157. Ivi, 18.

158. Un indice implicito della negazione del possesso di un *modus* da parte della *materia informis* potrebbe essere ravvisato nel richiamo al concetto di ὕλη degli antichi (*antiqui*), qualora si intendesse quest'ultimo come un riferimento alla concezione neoplatonica della materia. Porfirio, ad esempio, menzionando significativamente come Agostino gli antichi (κατὰ τοὺς ἀρχαίους), nega alla materia il possesso del limite (*Sent.*, 20). L'assenza di limite è attribuita alla materia anche da Plotino (*Enn.*, II 4 (12), 15; III 6 (26), 7; VI 6 (34), 3; I 8 (51), 3). Sulla materia come assenza di limite, cfr. Plotin, *Les deux*, pp. 342–343; Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, 2 voll., Vrin, Paris 2005, pp. 516–517, in cui si possono trovare ulteriori riferimenti testuali.

159. Cfr. Augustinus, *conf.*, XII, XIII, 16 (citato da Bettetini, *Pensare il nulla*, p. 144), in cui tuttavia non mi sembra sufficientemente chiara l'attribuzione di un senso tecnico al termine *modus*.

primo testo, già precedentemente citato, Agostino contrappone alla concezione manichea della ὕλη quella degli antichi poeti, i quali mediante l'immagine del χάως hanno descritto la realtà della materia informe, di per sé priva di misura, numero e peso *(informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate)*[160]. La conferma che questa sia anche la posizione agostiniana circa la materia informe si può trovare nel secondo testo[161]. Benché l'argomentazione e la terminologia qui impiegate siano analoghe a quelle più volte ripetute nel corso del *De natura boni*, la formulazione agostiniana evidenzia una precisione maggiore, offrendo indicazioni importanti in riferimento alla materia. Ogni natura in cui siano presenti *mensura*, *numerus*, *pondus* deriva da Dio ed è, in quanto natura creata, buona. La sottrazione totale di *mensura*, *numerus*, *pondus*, invece, conduce il pensiero nel baratro del nulla assoluto (*nihil omnino remanebit*). Concepire la mancanza totale di ogni bene (*detracto penitus omni bono*), tuttavia, implica la necessità di non fare riferimento non solo a nessuna natura creata, ma nemmeno alla materia informe: quest'ultima, infatti, benché priva di misura, numero e peso (*ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias*), rappresenta un bene in quanto costituisce come una sorta di abbozzo di forma (*inchoatio formae*).

Tale affermazione mi porta a escludere che lo statuto intermedio attribuito alla materia nelle *Confessiones* possa esser fatto coincidere con il *modus* delle nature create. Il carattere isolato dei testi addotti, la possibilità che in essi il termine *modus* non sia usato in senso tecnico, le esplicite affermazioni presenti in altri testi agostiniani, infatti, non lo permettono. Qualora si voglia ricercare una formula definitoria che esprima in maniera più chiaro il carattere sfuggente

160. Augustinus, *c. ep. Man.*, xxix, 32.

161. Augustinus, *lib. arb.*, II, xx, 54, p. 273,13–25: «Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias — quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est —, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere videtur artifici. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio. Ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil, sed nihil omnino remanebit. Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo».

della materia, la sua inesprimibile condizione di limite tra l'essere della forma e il non essere del nulla, si potrebbe più felicemente ricorrere all'espressione — questa sì inequivocabilmente agostiniana — di *inchoatio formae*[162].

Anche l'ultima parte del paragrafo 6 (linee 26–31), infine, presenta degli aspetti di notevole importanza. Agostino, infatti, afferma che la mutabilità degli esseri mutevoli (*mutabilitas rerum mutabilium*), apparentemente identificata con la materia[163], possiede la capacità di accogliere tutte le forme (*capax est omnium formarum*).

La strettissima connessione, che assume quasi i tratti dell'identificazione, tra i concetti di *materia* e *mutabilitas* appare molto maggiore di quanto accada nella tradizionale rappresentazione della materia. Le conseguenze di questa operazione concettuale sono notevoli: da un lato, infatti, la dimensione della materialità assume il ruolo di caratteristica peculiare delle realtà create, in base alla quale esse si differenziano dall'essenza immutabile del Creatore; d'altro canto, Agostino valorizza la dimensione "potenziale" della materia, che lo

162. Sul senso di questa espressione, comprensibile in riferimento alla tematica già trattata della *capacitas formarum* della materia, cfr. Bouton–Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 75–76.

163. Il rapporto tra materia e mutabilità viene ulteriormente chiarito in Augustinus, *conf.*, XII, VIII, 8, p. 220,19–26, dove il concetto di *mutabilitas* viene messo in relazione a quello di *informitas*. Proprio perché informe, infatti, la materia è il fondamento della mutabilità — intesa come passaggio da una forma a un'altra (XII, VI, 6) — che si può percepire nel mondo fisico: «Terra autem ipsa, quam feceras, informis materia erat, quia invisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum: de qua terra invisibili et incomposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis». La caratterizzazione dell'*informitas materiae* come condizione della *mutabilitas* viene riproposta anche in *conf.*, XII, XI, 14, pp. 222,41–223,45: «Et quis dicet mihi, nisi quisquis per inania cordis sui cum suis phantasmatis vagatur et volvitur, quis nisi talis dicit mihi quod deminuta atque consumpta omni specie, si sola remaeat informitas, per quam de specie in speciem res mutabatur et veretebatur, possit exhibere vices temporum?». Se sul piano della derivazione causale l'*informitas materiae* si pone a fondamento della *mutabilitas* degli esseri creati, sul piano conoscitivo il rapporto appare invertito; non è possibile infatti avere una conoscenza diretta dell'informità della materia, la cui esistenza può essere solo "dedotta" a partire dalla considerazione della mutabilità delle realtà in divenire (*conf.*, XII, XIX, 28). Analogamente, la materia informe, benché preceda il tempo, non può essere percepita se non nel tempo (*conf.*, XII, XXIX, 40).

porterà, come vedremo, alla definizione di una nuova configurazione dell'essere intelligibile[164].

Un altro aspetto importante è rappresentato dal fatto che la *mutabilitas* delle realtà create sia caratterizzata come *capax omnium formarum*[165]. Da un lato, questa caratterizzazione si accorda con la concezione tradizionale nel porre un legame diretto tra l'assoluta informità della materia e la sua capacità di accogliere la totalità delle forme: se infatti la materia possedesse una forma propria, la sua capacità recettiva risulterebbe parziale e limitata[166]. Dall'altro, la formulazione

164. Mi sembrano particolarmente appropriate le considerazioni di Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 128: «Materie bzw. Materialität erweist sich so als ein Grundmoment des Geschaffenen im Gegensatz zum Schöpfer; sie grenzt nicht mehr sinnlich wahrnehmbares und intelligibles Sein voneinander ab, sondern geschaffenes und ungeschaffenes Sein, wobei die letztgenannte Unterscheidung die grundlegendere ist und der ersteren vorausliegt. Zum anderen privilegiert Augustinus — wie man in der Sprache der griechischen Philosophie formulieren könnte — von den traditionell mit der Materie verbundenen Begriffen denjenigen der Potentialität, der für ihn die Materie als solche definiert, ja mit ihr identisch ist». Non intendo interpretare la materia agostiniana per mezzo di categorie aristoteliche, nello specifico quella di potenzialità, né tantomeno richiamarmi all'interpretazione plotiniana di questo concetto (per cui cfr. soprattutto *Enn.*, II 5 (25)). Va comunque tenuto presente che la "negatività dinamica" (Solignac, *"23. La matière"*, pp. 600–601: «Bref, pour Augustin, la matière [...] est une réalité paradoxale, nous dirions aujourd'hui *dialectique*; ni négation pure, ni réalité définie, mais *négativité dynamique*») della materia agostiniana non può essere interpretata in termini di attualità (cfr. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic: La cosmologie hellénique (suite): L'astronomie latine au Moyen Age (vol. 2)*, Hermann & C, Paris 1914, p. 438: «Il est claire que l'existence de la matière augustinienne n'est pas une simple existence en puissance; si proche du néant que soit cette existence, elle est déjà quelque chose d'actuelle»; Riplinger, *Prime Matter*, p. 69: «Faced with the Platonic dichotomy between actual being and pure non–being, Augustine was forced to place matter on the side of actual being»), categoria che Agostino non impiega in alcuna occasione in rapporto alla materia.

165. La tematica della *capacitas formae* della materia è già stata parzialemente discussa nel capitolo dedicato all'analisi del *De Genesi ad litteram imperfectus*.

166. Plato, *Tim.*, 51a 1–3: «Ed è lo stesso, dunque, anche per ciò che deve accogliere le copie di tutti gli enti eterni molte volte e in modo adeguato in tutto se stesso: conviene che sia privo per natura di tutte le forme (Ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν)» (Trad. Fronterotta); Alcinous, *Didask.*, viii, pp. 19,32–20,7: «Essa ha la proprietà di ricevere ogni cosa che nasce, avendo la funzione di una nutrice nel portare e nel ricevere tutte le figure, ma è di per sé senza forma, senza qualità e senza figura; pur essendo modellata e segnata da queste figure come una matrice

agostiniana segna uno scarto rispetto alla tradizione: il concetto di *capacitas*, infatti, non viene inteso unicamente come il versante positivo dell'*informitas* della materia. Al contrario, come si può riscontrare nei numerosi testi in cui Agostino impiega tale nozione[167], il fatto

impressionabile prende la figura di esse, ma non possiede in sé alcuna figura né qualità. Infatti non sarebbe qualcosa di adatto a ricevere impronte e forme varie, se non fosse priva di qualità e scevra da quelle figure che essa stessa deve accogliere; [...] Certo, dunque, bisogna che anche la materia, che tutto accoglie, se deve ricevere in tutta la sua estensione le forme, non abbia in sé alcuna natura di esse, ma sia senza qualità e senza forma, per poter accogliere, appunto le forme (Ἰδίοτητα δ' ἔχειν τοιαύτην, ὥστε πᾶσαν γένεσιν ὑποδέχεσθαι τιθήνης λόγον ἐπέχουσαν τῷ φέρειν αὐτὰς καὶ ἀναδέχεσθαι μὲν αὐτὴν πάντα τὰ εἴδη, αὐτὴν δὲ καθ' αὑτὴν ἄμορφόν τε ὑπαρχειν καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον, ἀναματτομένην δὲ τὰ τοιαῦτα καὶ ἐκτυπουμένην καθάπερ ἐκμαγεῖον καὶ σχηματιζομένην ὑπὸ τούτων, μηδὲν ἴδιον σχῆμα ἔχουσαν μηδὲ ποιότητα. Οὐ γὰρ γένοιτ' ἄν τι εὖ παρασκευασμένον πρὸς ποικίλας ἐκτυπώσεις καὶ μορφάς, εἰ μὴ ἄποιον αὐτὸ ὑπάρχοι καὶ ἀμέτεχον ἐκείνων τῶν εἰδῶν ἃ δεῖ αὐτὸ δέξασθαι. [...] Προσήκει δὲ καὶ τῇ πανδεχεῖ ὕλῃ, εἰ μέλλει κατὰ πᾶν δέχεσθαι τὰ εἴδη, μηδεμίαν αὐτῶν φύσιν ἔχειν [ὑποκεῖσθαι], ἀλλὰ ἄποιόν τε εἶναι καὶ ἀνείδεον πρὸς ὑποδοχὴν τῶν εἰδῶν)» (Trad. Ivernizzi); Plotinus, *Enn.*, III 6 (26), 10, p. 321,3–11: «Avviene dunque che al sopraggiungere di una nuova qualità, posteriore a quella prima affezione, il soggetto ricettivo non sarà più materia, ma materia qualificata. E se anche questa qualità si allontana, lasciando indietro qualcosa di sé come risultato della sua azione, allora il soggetto diverrà ancora più diverso. E procedendo in questo modo, il soggetto sarà qualcosa di diverso dalla materia, vario e multiforme. Cosicché non sarà neppure più universalmente ricettivo, ma d'intralcio alle molte qualità che in esso vogliono penetrare; allora la materia non permarrà più, né sarà più incorruttibile (Ἐπιούσης τοίνυν ἄλλης μετ' ἐκείνην ποιότητος οὐκέτι ὕλη ἔσται τὸ δεχόμενον, ἀλλὰ ποιὰ ὕλη. Εἰ δὲ καὶ αὕτη ἡ ποιότης ἀποσταίη καταλιποῦσά τι αὐτῆς τῷ ποιῆσαι, ἄλλο ἂν ἔτι μᾶλλον γίγνοιτο τὸ ὑποκείμενον. Καὶ προιοῦσα τοῦτον τὸν τρόπον ἄλλο τι ἢ ὕλη ἔσται τὸ ὑποκείμενον, πολύτροπον δὲ καὶ πολυειδές· ὥστε οὐδ' ἂν ἔτι πανδεχὲς γένοιτο ἐμπόδιον πολλοῖς τοῖς ἐπεισιοῦσι γιγνόμενον, ἥ τε ὕλη οὐκέτι μένει)» (Trad. Linguiti). Molto prossima a quella di Agostino è la terminologia impiegata da Calcidius, *In Tim.*, 331, p. 556,30–34: «Erit porro materia idonea si habebit opportunitatem facilitatemque formabilem. Habebit autem, si erit pura et qualitate omni carens; quippe si habebit propriam qualitatem, erit impedimento ceteris qualitatibus genuina qualitas, maxime igitur si erunt variae multiplicesque insigniendae, nec multiplices modo sed omnes etiam formae ac figurae» (cfr. anche i paragrafi 278, 331, 334, 353).

167. In questo senso, il concetto di *capacitas* risulta analogo alla descrizione della materia come *formabilis* o come *inchoatio formae*: cfr. Augustinus, *v. rel.*, XVIII, 36; Id., *lib. arb.*, II, XX, 54; Id., *Gn. litt. imp.*, III, 10; IV, 5; XV, 51; Id., *f. et symb.*, II, 2; Id., *c. Faust.*, XX, 14; Id., *conf.*, XII, VIII, 8; XV, 19; XIX, 28; Id., *nat. b.*, 18; Id., *Gn. litt.*, I, VIII, 14; V, V, XVI; VIII, XX, 39; Id., *c. adv. Leg.*, I, VIII, 11; Id., *s.*, 214, 2.

che la materia possieda la *capacitas omnium formarum* rappresenta un principio, seppur minimale, di determinazione[168].

Questa caratterizzazione della materia, che trova il proprio fondamento nel quadro teorico della *creatio ex nihilo*, è dunque decisiva sul piano ontologico, ma possiede anche importanti ricadute sul piano etico: attribuendo alla materia la *capacitas omnium formarum* e sottolineando il suo essere *formabilis*, Agostino può definire una posizione concettuale alternativa non solo alla dottrina manichea, ma anche alla teoria filosofica di origine medio–platonica, ma sviluppata in modo sistematico da Plotino, che aveva concepito la ὕλη come «κακὸν [...] πρῶτον καὶ καθ' αὑτὸ κακόν»[169].

Si tratta di un punto decisivo, se si tiene presente che Plotino aveva posto il fondamento della malvagità della ὕλη proprio nella

168. Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 125: «Eine Konsequenz hieraus ist die ontologische Aufwertung des Begriffs der Aufnahmefähigkeit (*capacitas*), die nun nicht mehr lediglich die Kehrseite der absoluten formalen Unbestimmtheit, sondern ein, wenn auch minimaler, Ansatz zu einer positiven und mithin auf Gott zurückführbaren Bestimmung ist». Cfr. J. Pegueroles, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de S. Agustín*, «Pensamiento», 28 (1972), pp. 165–191: 174–175; O.M. Ibarreta de ghío, *La noción de materia en San Agustín*, «Patristica et Mediaevalia», 1 (1975), pp. 77–81: 79.

169. Plotinus, *Enn.*, I 8 (51), 3, p. 111,39–40. La sottolineatura del rapporto tra materia e male, già attestata nel platonismo pre–plotiniano (cfr. Hager, *Die Materie*, pp. 73–85; Van Winden, *Calcidius on Matter*, pp. 103–120; J.M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, «Phronesis», 6 (1961), pp. 154–166; É. Des Places, *La matière dans le platonisme moyen, surtout chez Numénius et dans les "Oracles chaldaïques"*, in *Zetesis: Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, De nederlandsche boekhandel, Antwerpen–Utrecht 1973, pp. 215–223; K. Corrigan, *Plotinus' Theory*, pp. 16–22), che emerge solo nella parte conclusiva del trattato II 4 (12), viene invece riproposta e accentuata nel trattato I 8 (51). Per una caratterizzazione della materia come primo male e come causa dei mali, cfr. Plotinus, *Enn.* I 8 (51), 3; 4; 7; 8; 10; 11; 14. La posizione sostenuta da Plotino in questo trattato non sarà accolta dai pensatori platonici posteriori e verrà esplicitamente criticata da Proclo nelle pagine del *De subsistentia malorum*. A tal proposito, cfr. es. Hager, *Die Materie*, pp. 85–103; Plotin, *Traité 51 (I, 8)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par D.J. O'Meara, Éditions du Cerf, Paris 1999, pp. 30–36; J. Opsomer, C. Steel, *Evil without a Cause. Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy*, in Th. Fuhrer, M. Erler (hrsg. von), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl–und–Gertrud–Abel–Stiftung vom 22–25. September 1997 in Trier*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 229–260; J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs. *30–7)*, «Phronesis», 46/2 (2001), pp. 154–188; Id., *Some Problems*. Più in generale, sul tema della materia come male, cfr. Corrigan, *Plotinus' Theory*, pp. 180–256; Schäfer, Unde malum?, pp. 51–193; Arruzza, *Les mésaventures*, pp. 23–125.

sua simultanea caratterizzazione in termini di στέρησις e di μὴ ὄν[170]. Sotto questo aspetto, la rappresentazione agostiniana della materia non differisce totalmente da quella plotiniana. Come detto in precedenza, da un lato Agostino opera una sovrapposizione tra i concetti di materia e privazione, ponendo così l'accento sulla differenza che intercorre tra la materia informe e le realtà formate. Dall'altro, egli attribuisce alla materia uno statuto ontologico intermedio rispetto all'essere positivamente determinato della forma e al non–essere assoluto. Benché Agostino non definisca mai la materia in termini di non–essere, non si registra una differenza radicale tra i due autori. Anche Plotino, infatti, distingue la materia dal nulla assoluto (τὸ παντελῶς μὴ ὄν) e le attribuisce una qualche forma di essere[171]; tuttavia, essa non è essere in senso pieno, ma, per una sorta di parallelismo rovesciato rispetto alla descrizione dell'Uno, è "al di qua dell'essere"[172]. Più che sul piano terminologico, la differenza tra i due pensatori deve essere valutata su quello del significato. Per Plotino, infatti, tanto il concetto di privazione[173] quanto quello di non–essere[174] determinano

170. Plotinus, *Enn.*, II 4 (12), 16; I 8 (51), 5, p. 113,5–12: «Ma il male non consiste in una deficienza qualunque, bensì in una deficienza assoluta. Certo, la cosa che difetta del bene solo in piccola parte non è un male, dal momento che può essere anche perfetta, in relazione alla propria natura. Ma quando tale deficienza è assoluta, come nel caso della materia, allora ciò costituisce il vero male, che non ha porzione alcuna di bene. Infatti la materia non possiede l'essere, così da partecipare del bene, ma le attribuiamo l'essere per omonimia, quando invece sarebbe vero affermare che è un non essere (Ἢ οὐκ ἐν τῇ ὀπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγῳ τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλεον εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ. Ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπῃ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτῃ μετεχεῖν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν ἀυτὸ μὴ εἶναι)» (Trad. Casaglia).

171. Ivi, II 4 (12), 16, p. 182,3: «Per questo motivo la materia, non essendo essere, è qualcosa che [...] (Διὸ καὶ μὴ ὃν οὕτω τι ὂν [...])» (Trad. Casaglia).

172. Ivi, II 4 (12), 16, p. 182,25–27: «Quaggiù, invece, ciò che le è anteriore è essere. La materia dunque non è essere, poiché, oltre al male, è diversa dall'essere (Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. Οὐκ ὂν ἄρα αὐτή, ἕτερον ὄν, πρὸς τῷ καλῷ τοῦ ὄντος)» (Trad. Casaglia).

173. Ivi, II 4 (12), 16, p. 182,4: «[...] se la privazione è in opposizione alle cose che esistono nel principio razionale ([...] εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα)» (Trad. Casaglia); I 8 (51), 11, p. 11,1: «Ma la natura che è contraria a ogni forma è privazione (Ἀλλ' ἡ ἐναντία τῷ εἴδει παντὶ φύσις στέρησις)» (Trad. Casaglia).

174. Ivi, II 4 (12), 16, p. 182,1–3: «No, ma è identica a quella parte dell'alterità che è opposta alle cose che esistono in senso proprio, e che sono appunto i princìpi

l'opposizione (ἀντίθεσις) radicale della materia rispetto all'essere e alla forma[175]. Anche nei casi in cui viene attribuita alla materia una sorta di tendenza positiva nei confronti della forma[176], si tratta

razionali (Ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταττομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι)» (Trad. Casaglia); II 5 (25), 5, p. 188,9–13: «La materia, pertanto, sarebbe non essere, ma non nel senso di qualcosa di differente dall'essere, come il movimento; poiché il movimento si appoggia sull'essere, come se venisse da esso e si trovasse in esso, mentre la materia è come gettata fuori e del tutto separata dall'essere, ed è incapace di trasformare se stessa, ma, proprio come era all'inizio — ed era non essere — così rimane sempre (Εἴη ἂν οὖν τοῦτο μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἷον κίνησις· αὕτη γὰρ καὶ ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὖσα, ἡ δέ ἐστιν οἷον ἐκριφεῖσακαὶ πάντη χωρισθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν–μὴ ὂν δὲ ἦν–οὕτως ἀεὶ ἔχουσα)» (Trad. Casaglia).

175. Ivi, I 8 (51), 10, p. 120,15–16: «[. . .] cosicché, forse, non sarebbe cattiva, qualora fosse una forma invece di una natura contraria alla forma ([. . .] ἵνα μὴ ᾖ ἴσως κακὴ εἶδος οὖσα [*scil.* ἡ ὕλη], ἀλλὰ μὴ ἐναντία τῷ εἴδει φύσις)» (Trad. Casaglia).

176. Plotino attribuisce occasionalmente alla materia una "aspirazione all'esistenza": *Enn.*, III 6 (26), 7, p. 318,13: «[. . .] desiderio di realtà sussistente (ὑποστάσεως ἔφεσις)» (Trad. Linguiti); e una "tensione verso il bene": III 6 (26), 11, p. 455,31–33: «Forse si può risolvere anche in questo modo la difficoltà relativa al come la materia, pur essendo malvagia, possa aspirare al bene, senza perdere, a causa della partecipazione, il suo essere precedente (Ἴσως δὲ καὶ τοῦτον τὸν τρόπον λύοιτο ἂν τὸ ἄπορον, πῶς οὖσα κακὴ ἐφίοιτο ἂν τοῦ ἀγαθοῦ, ὡς μὴ μεταλήψει ἀπολλυμένης ὃ ἦν)» (Trad. Linguiti). Si tratta tuttavia di un linguaggio metaforico che non deve essere preso alla lettera: *Enn.*, VI 7 (38), 28, pp. 218,1–219,12: «Se, in ogni caso, ciò che sopravviene come un bene è una forma, e una forma unica è il bene per la materia, allora la materia dovrebbe desiderare di diventare solo forma, ammesso che nella materia vi sia il desiderare? Se fosse così, desidererebbe la propria distruzione. È vero che ciascuna cosa cerca ciò che è bene per sé; ma forse non cercherà di essere materia, bensì di essere, e, con questo, vorrà liberarsi del suo male. Ma il male come può avere desiderio del bene? Noi non abbiamo ammesso che la materia desideri, ma l'argomentazione ha formulato un'ipotesi che conferiva sensibilità alla materia, sempre che ne possa dare alla materia chi voglia mantenerne la natura di materia. Abbiamo, tuttavia, ammesso che, quando la forma sopravviene alla materia, come un sogno di bene, allora essa viene ad essere in un ordine più bello (Εἰ γὰρ πανταχοῦ τὸ παραγινόμενον ὡς ἀγαθὸν εἶδος, καὶ τῇ ὕλῃ δὲ εἶδος ἓν τὸ ἀγαθόν, πότερον ἠθέλησεν ἂν ἡ ὕλη, εἴπερ ἦν αὐτῇ τὸ θέλειν, εἶδος μόνον γενέσθαι; ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀπολέσθαι θελήσει· τὸ δ' ἀγαθὸν αὐτῷ πᾶν ζητεῖ. ἀλλ' ἴσως οὐχ ὕλη εἶναι ζητήσει, ἀλλὰ εἶναι, τοῦτο δ' ἔχουσα ἀφεῖναι αὐτῆς θελήσει τὴν κάκην. ἀλλὰ τὸ κακὸν πῶς ἔφεσιν ἔξει τοῦ ἀγαθοῦ; ἢ οὐδὲ τὴν ὕλην ἐν ἐφέσει ἐτιθέμεθα, ἀλλ' ὑπόθεσιν ἐποιεῖτο ὁ λόγος αἴσθησιν δούς, εἴπερ οἷόν τε ἦν δοῦναι ὕλην τηροῦσιν· ἀλλὰ τοῦ εἴδους ἐπελθόντος, ὥσπερ ὀνείρατος ἀγαθοῦ, ἐν καλλίονι τάξει γεγονέναι)» (Trad. Moriani).

di uno slancio destinato a rimanere incompiuto e non realizzato[177]. La malvagità della materia si fonda dunque sulla contrarietà che, in quanto non–essere e privazione, essa manifesta rispetto alla forma, con cui non può perciò mai entrare realmente in composizione[178]. In questo senso, in Plotino si produce uno scarto significativo non solo in rapporto alla riflessione platonica del *Sofista*[179], ma anche a quella aristotelica sui concetti di materia e di privazione. Aristotele, infatti, aveva distinto i concetti di ὕλη e di στέρησις: mentre il primo termine indica una realtà che è non–essere per accidente e che per certi aspetti non è lontana dalla sostanza, il secondo è non–essere in senso proprio, è totalmente altro rispetto alla sostanza e manifesta una contrarietà rispetto alla forma[180].

Benché dal punto di vista terminologico non si distanzi significativamente da Plotino, Agostino compie un'operazione concettuale, per così dire, inversa rispetto a quella del predecessore. Mentre infatti in Plotino l'identificazione tra materia e privazione implica una sorta

177. Cfr. Opsomer, *Some Problems*, pp. 169–170, n. 21.

178. Sul cosiddetto "pseudo–ilemorfismo" plotiniano e sui suoi presupposti concettuali, cfr. A. Linguiti, *La materia dei corpi: sullo pseudoilemorfismo plotiniano*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 105–122; R. Chiaradonna, *La materia e i composti sensibili nella filosofia di Plotino*, in C. Diano (a cura di), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 149–170 (e la bibliografia ivi citata).

179. Porphyre, *Sentences*, p. 522 : «Il s'ensuit que Plotin fait du non–être qu'est la matière le contraire de l'être, c'est–à–dire exactement ce que Platon s'est ingénié à réfuter».

180. Aristoteles, *Phys.*, A 9, 192a 3–6; 13–16: «In effetti noi sosteniamo che materia e privazione siano due cose diverse, e che, di queste, l'una — cioè la materia — è non essere per accidente, mentre l'altra, la privazione, lo è in senso proprio; e poi la materia per certi aspetti non è lontana dalla sostanza, mentre l'altra non ha nulla a che vedere con essa. [...] Ora, la natura che permane, insieme alla forma, è causa delle cose che si generano, quasi fosse una madre. Invece, l'altra parte della contrarietà spesso la si potrebbe rappresentare come un puro non–essere, se si tiene conto solamente del suo carattere negativo (Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν σεῖναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς. [...] ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ· ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν)» (Trad. Radice).

di appiattimento del primo termine sul secondo[181], in Agostino ciò non accade: la materia, pur essendo definita come *omnimoda speciei privatio*, non si pone in contrarietà rispetto alla forma, e potrebbe essere definita come una sorta di "privazione positiva"[182]. L'impiego del termine *privatio* in riferimento alla materia indica, più che una contrarietà, una mancanza di forma. Nell'identificazione dei due concetti, dunque, è quello di privazione a perdere, se così si può dire, la propria peculiarità. Anche il carattere intermedio tra forma e nulla assume conseguentemente una configurazione differente: la materia non si colloca "al di qua" dell'essere, in quanto espressione di un'alterità irriducibile rispetto alla forma e incapace di intrattenere una relazione positiva con quest'ultima. Il non–essere della materia, piuttosto, va inteso e compreso come un "non–essere ancora" (*nondum erat*)[183]. Nella prospettiva creazionistica[184] di Agostino, in cui la

181. Come ha notato Opsomer, *Some Problems*, p. 175, Plotino opera una sorta di ridefinizione del significato usuale di privazione: «Plotinus is stretching the concept of privation. Normally privation is in something else, but Plotinus regards these classic cases of privation as partial privations, which he opposes to the total privation which is matter. That is highly problematic. Regardless of the technicalities involved, privation is normally understood as the absence of something that ought to be present. If it is the essence of matter to be without quality, then there is nothing that ought to be there. As a consequence it makes no sense to speak of privation in this case». Si tenga però presente la definizione aristotelica di "privazione totale" in *Metaph.*, I 4, 1055b 3–6: «Invece la privazione è una contraddizione: infatti ciò che ha impossibilità assoluta di avere, oppure ciò che non ha ciò che dovrebbe avere, si dice, rispettivamente, che ha una privazione assoluta, oppure che ha una privazione sotto un determinato aspetto (ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστιν· ἢ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πὼς ἀφορισθέν)» (Trad. Reale). Per i diversi significati del termine στέρησις, cfr. *Metaph.*, Δ 22, 1022b 22–1023a 7; Θ 1, 1046a 32–35; I 4, 1055b 8–29.

182. É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, p. 363: «In both cases, there was in Augustinian matter an incipient seeking toward form, the very "positive privation" which the Augustinians were to uphold against the mere absence of form attributed to matter by Aristotle».

183. Cfr. Augustinus, *v. rel.*, XVIII, 36.

184. Nella tradizione del pensiero cristiano, il concetto di creazione si rivela decisivo per comprendere la disposizione positiva della materia verso la forma e la sua idoneità a essere formata: Eusebius Caesarensis, *Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. Mras (zweite bearbeitete Auflage herausgegeben von É. Des Places), Akademie Verlag, Berlin 1982–1983 (2 voll.), (= *Praep. ev.*), VII, XX, 8; Origenes, *De princ.*, III, VI, 7, p. 250,229–236: «Haec vero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri vel fabricari vel retractare voluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus formatum, ut in

materia non costituisce una realtà indipendente o antagonista rispetto all'essenza divina da cui è posta in essere, tale concetto viene inteso, per così dire, "in vista della forma"[185], come dotato di una naturale tendenza, propensione e idoneità a superare la propria condizione in prospettiva della costituzione delle realtà distinte, formate e ordinate.

2.5. Osservazioni conclusive

Nelle pagine del libro XII delle *Confessiones* Agostino dedica ampio spazio al tema della materia corporea, che viene preso in esame a partire dall'interpretazione del testo di *Gen.* 1, 1–2. Da un lato Agostino ribadisce l'esegesi formulta nei commenti precedenti: la materia informe viene indicata dalla Scrittura mediante immagini sensibili affinché la sua natura possa essere compresa anche dai lettori meno istruiti, e particolarmente adatte in tal senso si rivelano le immagini della terra e dell'acqua, elementi che occupano la parte inferiore del cosmo e che partecipano della forma in grado minore.

A differenza dei commenti precedenti, tuttavia, alla constatazione della difficoltà di conoscere la materia si affianca una sorta di testimonianza di carattere autobiografico. In alcune righe molto note, infatti, Agostino confessa la propria incapacità giovanile di comprendere quale fosse la natura della materia, ripercorrendo le tappe che lo hanno condotto ad acquisire una consapevolezza definitiva in rapporto a tale realtà.

L'apparente impossiblità di cogliere lo statuto della materia non deve essere imputato primariamente a un'incapacità del soggetto conoscente. Dalla sua stessa natura, infatti, consegue che la materia non possa né essere pienamente compresa in termini razionali, né divenire oggetto del pensiero rappresentativo. In accordo con una

quascumque vult formas vel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod evidenter propheta designans ait: *Deus*, inquit, *qui facit omnia et transmutat*».

185. Quest'espressione mi sembra più equilibrata rispetto al giudizio di É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929, trad. it.: *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983, p. 227, n. 10: «L'imbarazzo di Agostino è qui molto reale poiché, per lui, tutto ciò che è, in quanto è, è buono, e un essere non è buono, quindi anche non è, se non in forza della sua forma; se quindi la materia si distingue così poco dal niente, non può distinguersene se non a titolo di forma, ma allora non si tratta più di materia».

nota affermazione platonica (*Tim.*, 52a–b), bisogna ammettere che la comprensione della materia possiede uno statuto particolare, in cui si combinano conoscenza e ignoranza.

Tale consapevolezza rappresenta un punto d'approdo, come Agostino mostra ripercorrendo la propria vicenda personale. Liberato dall'errore del manicheismo, consistente nel rappresentare la materia attribuendole le più svariate e turpi forme, grazie all'incontro con la speculazione dei filosofi egli diviene finalmente capace di conoscere la vera natura della materia. In virtù della testimonianza delle Scritture, infine, egli matura una consapevolezza definitiva: la materia è una realtà totalmente informe, rappresenta la condizione di possibilità della mutabilità delle nature corporee, e riceve il proprio "essere" grazie all'azione creatrice di Dio.

Tra le numerose questioni prese in esame, tre aspetti della dottrina agostiniana sono risultati particolarmente rilevanti. Il primo di essi concerne il significato dello statuto intermedio tra essere e non–essere che Agostino attribuisce alla materia. L'analisi dei testi ha fatto emergere come non sia corretto affermare che Agostino avrebbe in un primo momento identificato i concetto di materia e nulla, sostenendo invece esplicitamente la loro distinzione solo nelle opere della maturità. In secondo luogo, non sembra corretta l'affermazione per cui la dottrina agostiniana si opporrebbe totalmente su questo punto a quella di Plotino. Se è vero che la ὕλη plotiniana viene definita come non–essere, bisogna riconoscere che si tratta di una forma di non–essere che non può essere confusa con lo statuto dell'assoluto non–essere. Il tratto speculativo che distingue la posizione agostiniana da quella di Plotino, invece, risiede nel fatto che la prossimità della materia rispetto al non–essere non implica che essa intrattenga una relazione di opposizione e di contrarietà nei confronti della forma.

Una seconda questione molto dibattuta riguarda la possibilità di esplicitare lo statuto intermedio della materia ricorrendo al concetto di *modus*. L'analisi dei testi non permette di avvallare questa ipotesi. La materia informe si pone al di qua dell'ambito delle nature formate: la nozione di *modus*, viceversa, può essere impiegata solamente entro questo ambito, senz'essere disgiunta, come invece quella di materia, da quelle di *numerus*, *forma*, *ordo* e *pondus*.

Agostino, infine, evidenzia il rapporto di coimplicazione tra le nozioni di materia e di mutabilità, arrivando quasi a identificarle. Il ricorso al concetto di materia per rendere ragione del divenire del

mondo fisico e della trasformazione reciproca degli elementi non rappresenta un tratto inedito nel panorama della tradizione filosofica. L'accostamento tra i concetti di *materia* e di *mutabilitas*, tuttavia, si configura nel pensiero agostiniano in modo nuovo: la materia, infatti, diviene condizione di possibilità della mutabilità degli esseri e si caratterizza al contempo per la capacità di accogliere tutte le forme. Ciò, dunque, fa sì che non possa esserle attribuita, come accade invece nel caso della ὕλη plotiniana, una condizione di privazione che finisca per sfociare nel possesso di una natura ontologicamente e assiologicamente negativa.

Capitolo III

Confessiones, libri XII–XIII

Il capitolo precedente si era chiuso con l'individuazione dello stretto vincolo posto da Agostino tra i concetti di *materia* e *mutabilitas*. Tale accostamento non svolge un ruolo cruciale unicamente nell'ambito delle nature corporee, ma influenza profondamente anche quello delle realtà intelligibili, come testimonia l'ampia riflessione dedicata alla genesi e alla formazione della creatura spirituale[1] nei libri XII e XIII delle *Confessiones*. La creazione della natura spirituale sarà dunque l'oggetto di studio principale del presente capitolo, che si articolerà in due parti: nella prima parte verranno presi in esame alcuni dei testi a questo proposito più rilevanti presenti nei due libri conclusivi delle *Confessiones*, nella seconda verrà invece affrontata la questione della "coerenza" della concezione che Agostino espone in questi ultimi.

1. Utilizzo il termine "creatura spirituale" senza entrare nel merito della questione relativa alla possibilità di una sua identificazione con la creatura angelica. J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression* caelum caeli *dans le livre XII des* Confessions *de s. Augustin*, «Bulletin du Cange», 23 (1953), pp. 185–274: 191–198, ried. in Id., *Ex Platonicorum Persona*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 41–130, ritiene che tale identificazione non sia desumibile dal discorso di Agostino. Di opinione contraria A. Solignac, Note complémentaire *"19. Caelum caeli"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella; introduction et notes par A. Solignac; traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 592–598: 597; G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Desclée–Bellarmin, Paris–Tournai–Montréal 1972, pp. 129–148; C. Tornau, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis–Auslegung der* Confessiones, «Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010), pp. 115–150: 130–131, n. 63.

3.1. *Caelum caeli*: la creazione del cielo spirituale nel libro XII

1. conf., *XII*, IX, *9*, *pp. 220,1–221,8*

> Ideoque spiritus, doctor famuli tui, cum te commemorat fecisse in principio caelum et terram, tacet de temporibus, silet de diebus. Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis quamquam nequaquam tibi, trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet, et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum.
>
> E per questo lo Spirito, maestro del tuo servo, quando ricorda che nel principio hai fatto il cielo e la terra (cfr. *Gen.* 1, 1), tace dei tempi e non parla dei giorni. Senza dubbio, infatti, il cielo dei cieli, che hai fatto nel principio, è una qualche creatura intellettuale che, benché in nessun modo coeterna a Te, Trinità, è tuttavia partecipe della tua eternità, che con vigore frena la propria mutabilità grazie alla dolcezza della tua felicissima contemplazione, e che, aderendo a Te senza nessuna caduta da quando è stata fatta, si pone al di là di tutta la mutevole successione dei tempi.

Diversamente da quanto aveva fatto nei primi commentari alla *Genesi*[2], nel libro XII delle *Confessiones* Agostino offre un'interpretazione distinta dei termini *caelum* e *terra* di *Gen.* 1, 1. Il termine *caelum*, infatti, sarebbe un'indicazione di un cielo invisibile, il *caelum caeli*[3] di cui parla il libro dei *Salmi*, in rapporto a cui anche il cielo corporeo e visibile[4] non è

2. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), I, VII, 12–13; Id., *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), III, 10.

3. Il riferimento è a *Sal.* 115[113B], 24: *Caelum caeli Domino: terram autem dedit filiis hominum*. La locuzione *caelum caeli*, che compare undici volte nell'Antico Testamento, ricorre in: Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), XII, II, 2; VIII, 8; IX, 9; XI, 12; XIII, 16; XV, 20; XXI, 30; XIII, V, 6; VIII, 9.

4. Si tratta del *firmamentum* di *Gen.* 1, 6: Augustinus, *conf.*, XII, VIII, 8, p. 220,15–19: «Quod firmamentum vocasti caelum, sed caelum terrae huius et maris, quae fecisti tertio die dando speciem visibilem informi materiae, quam fecisti ante omnem diem. Iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed caelum caeli huius, quia in principio feceras caelum et terram»; XII, XVI, 16, p. 224,15–19: «In principio fecit deus caelum et terram. Statim quippe subiecit quam terram dixerit. Et quod secundo die commemoratur factum firmamentum et vocatum caelum, insinuat de quo caelo prius sine diebus sermo locutus sit». Cfr. *conf.*, XIII, XV,18.

altro che terra[5]. Mentre dunque *terra* designa la materia informe corporea, entità infima e prossima al nulla, che solo le è inferiore, *caelum* indica una realtà grandiosa, prossima a Dio e a Lui solo inferiore[6]. Come Agostino precisa nel paragrafo 9, tuttavia, vi è un tratto che accomuna tali realtà apparentemente antitetiche: la Scrittura narra la loro creazione prima dell'inizio dei giorni.

Nel brano, Agostino precisa alcuni dei caratteri fondamentali del *caelum caeli*, che, come vedremo, saranno riproposti con alcune variazioni nelle pagine successive. Il *caelum caeli* è una creatura di natura intellettuale (*intellectualis*)[7], la quale è creata da Dio *in principio*[8]; in quanto creatura, essa è mutevole (*mutabilitatem suam*)[9] e, dunque, non coeterna a Dio (*nequequam tibi coaeterna*)[10]. Ciononostante, essa è in

5. Ivi, XII, II, 2, p. 217,6–9: «Ubi est caelum quod non cerimus, cui terra est hoc omne quod cernimus? Hoc enim totum corporeum non ubique totum ita cepit speciem pulchram in novissimis, cuius fundus est terra nostra, sed ad illud caelum caeli etiam terrae nostrae caelum terra est». Tale realtà non può essere vista perché incorporea: XII, XV, 19, p. 225,27–29: «Haec est domus dei non terrena neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritalis [...]». Questa interpretazione era già stata proposta sotto forma di ipotesi in: AUGUSTINUS, *Gn. litt. imp.*, III, 9.

6. AUGUSTINUS, *conf.*, XII, VII, 7, pp. 219,10–220,16: «Et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset».

7. In questa sede Agostino impiega senza significative variazioni di significato gli attributi *intellectualis* e *spiritalis*: AUGUSTINUS, *conf.*, XII, XIII, 16 (*caelum intellectuale*); XV, 19 (*spiritalis*); XV, 20 (*intellectualis natura*; *mens rationalis et intellectualis*); XVII, 24 (*caelum caeli nomine spiritalem vel intellectualem illam creaturam*); XXIV, 33 (*spiritalem*).

8. Narrando la creazione del *caelum caeli*, così come quella della *terra*, la Scrittura non fornisce indicazioni temporali (*tacet de temporibus, silet de diebus*), trattandosi di una creazione che precede i giorni: cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XII, VIII, 8 (*ante omnem diem*); XV, 20 (*Non etsi non invenimus tempus ante illam — prior quippe omnium creata est sapientia*; *prior omnium creata est*; *non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit quae prior omium creata est*); XV, 21 (*Etsi non solum ante illam, sed nec in illa invenimus tempus*).

9. La creatura designata come *caelum caeli* è caratterizzata dalla *mutabilitas*, tratto costitutivo delle realtà create, che però non si dispiega mai a livello attuale: AUGUSTINUS, *conf.*, XII, XI, 12 (*hauriens mutabilitatem suam*); XII, 15 (*quamvis mutabile, tamen non mutatum*); XV, 21 (*inest ei tamen ipsa mutabilitas*); XIX, 28 (*quamvis sit mutabile, non mutetur*).

10. Agostino ribadisce con insistenza questo punto: AUGUSTINUS, *conf.*, XII, XI, 12 (*nec illa creatura tibi coaeterna est*); XI, 13 (*quamvis non sit tibi coaeterna*); XII, 15 (*neutrum coaetrnum sit*); XV, 19 (*quamvis coaeterna ei non sit*; *nec tamen tibi coaetrna*); XV, 20 (*nec utique illa sapientia tibi, Deus noster, patri suo, plane coaeterna et aequalis*); XV, 22 (*non quidem Deo coaeterna*).

grado di partecipare all'eternità divina (*particeps aeternitatis tuae*)[11], sottraendosi al mutamento e alla temporalità (*excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum*)[12] in virtù di una contemplazione della natura divina (*felicissimae contemplationis tuae*)[13] che perdura ininterrottamente (*sine ullo lapsu*) dall'istante stesso della sua creazione.

In queste poche righe, Agostino descrive dunque il *caelum caeli* come una creatura intellettuale (*intellectualis*). Tale caratterizzazione

11. Agostino impiega espressioni analoghe anche in: Augustinus, *conf.*, XII, XII, 15 (*tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur*); XV, 19 (*particeps aeternitatis tuae; statuisti enim eam in saeculum et in saeculum saeculi*); XV, 20 (*libera est et aeterna in caelis*); XV, 22 (*secundum modum suum aeterna*).

12. Il *caelum caeli* non è dunque effettivamente coinvolto nella dimensione della temporalità: Augustinus, *conf.*, XII, XI, 12 (*non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur*); XI, 13 (*nullam patitur vicissitudinem temporum*); XII, 15 (*sine ullo intervallo mutationis*); XV, 19 (*in nullam tamen temporum varietatem et vicissitudinem ab illo se resolvat et defluat*); XV, 21 (*nec in illa invenimus tempus; nulla mutatione varietur*); XV, 22 (*Supergreditur enim omnem distentionem et omnem spatium aetatis volubile*); XIX, 28 (*Verum est nulla tempora perpetit*). Secondo D.L. Ross, *Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's Confessions,* «Augustinian Studies», 22 (1991), pp. 191–205: 197–199, ciò non significherebbe che il *caelum caeli* si trova al di fuori del tempo. Al contrario, esisterebbe nel tempo — solo Dio, infatti, esiste eternamente, al di fuori del tempo —, essendo però capace di esperire il carattere non–sequenziale che è proprio sia allo spazio sia al tempo: «In other words, the non–sequentiality of the heaven of heavens is experiential. Everything is really non–sequential, but it is the peculiar characteristic of the heaven of heavens to experience time as it really is».

13. Tale forma di contemplazione ininterrotta (*sine ullo lapsu*) permette al *caelum caeli* di arrestare e di relegare a mera potenzialità la propria mutabilità. Analoghe espressioni si trovano in: Augustinus, *conf.*, XII, XI, 12 *(te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet; inhaerendo beatitudini tuae; domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud*); XI, 13 (*indesinenter et indeficienter tibi cohaerendo*); XII, 15 (*ita formatum est ut sine ullo defectu contemplationis*); XV, 19 (*tam casto amore cohaerentem Deo vero; sed in eius solius veracissima contemplatione requiescat; sine labe in aternum*); XV, 21 (*idonea faciem tuam semper videre nec uspiam deflectitur ab ea; nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferveret ex te*); XVII, 24 (*creaturam semper faciem Dei contemplantem*); XIX, 28 (*ita cohaeret formae incommutabili*). Per esprimere tale concetto, Agostino fa allusione al versetto biblico di *Sal.* 73 [72], 28: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*: XII, XV, 22 (*cui semper inhaerere Deo bonum est*); XIII, III, 3 (*Bonum autem illi est haerere tibi semper*). Sull'impiego agostiniano di questo versetto biblico, cfr. I. Bochet, *Augustine, Porphyry and the Jews.* Psalm *72(73) in the* City of God, in Ch. Müller, R. Dodaro, A.D. Fitzgerald (hrsg. von), *Kampf oder Dialog?, Conflict / Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins 'De civitate dei', Augustine's Engagement with Cultures in 'De civitate dei' (Internationales Symposion / International Symposium, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 25.–29. September 2012),* Augustinus bei echter, Würzburg 2015, pp. 307–332.

è decisiva, e non a caso lo statuto ontologico della creatura celeste viene precisato in numerose occasioni mediante indicazioni legate alla sfera conoscitiva: essa, infatti, viene descritta come una mente pura (*mentem puram concordissime unam*)[14], come una mente razionale e intellettuale (*mens rationalis et intellectualis*)[15], come una sapienza creata (*sed profecto sapientia, quae creata est*)[16].

2. conf., *XII,* XIII, *16, pp. 223,4–224,9*

> Sic interim sentio propter illud caelum caeli, caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem; non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum.
>
> Questo, per il momento[17], è il mio pensiero riguardo a quel cielo dei cieli, cielo intellettuale, dove l'intelletto è capace di conoscere simultaneamente, non in parte, non in enigma, non attraverso uno specchio, ma nel tutto, apertamente, faccia a faccia (cfr. *1 Cor.* 13, 12); di conoscere non ora una cosa ora un'altra, ma, come è stato detto, simultaneamente, senza alcuna successione di tempi.

14. Augustinus, *conf.*, XII, XI, 12.

15. Ivi, XII, XV, 20.

16. *Ibid.*

17. Non si tratta di una considerazione momentanea, visto che un'analoga descrizione della conoscenza della creatura spirituale — questa volta però identificata esplicitamente con la creatura angelica in riferimento alle *aquae* di *Gen.* 1, 7 — verrà fornita in: Augustinus, *conf.*, XIII, XV, 18, pp. 251,25–252,37: «Sunt aliae aquae super hoc firmamentum, credo, immortales et a terrena corruptione secretae. Laudent nomen tuum, laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum. Vident enim faciem tuam semper, et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. Legunt, eligunt et diligunt; semper legunt et numquam praeterit quod legunt. Eligendo enim et diligendo legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui. Non clauditur codex eorum nec plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum, quia super hoc firmamentum ordinasti eos, quod firmasti super infirmitatem inferiorum populorum, ubi suspicerent et cognoscerent misericordiam tuam temporaliter enuntiantem te, qui fecisti tempora».

Nel paragrafo 16, Agostino offre brevi, ma importanti ragguagli sul tipo di conoscenza di cui può avvalersi la creatura spirituale. Facendo propri alcuni importanti aspetti del pensiero plotiniano[18]

18. Sulla concezione plotiniana dell'Intelletto, cfr. es. PLOTINUS, *Enneades,* P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (= *Enn.*), V 1 (10), 4, p. 200,21–25: «Ma l'Intelletto è tutte le cose. Ha perciò tutto, in quiete nello stesso luogo; «è soltanto», e l' 'è' è sempre, non esiste futuro — anche allora infatti l'Intelletto è — né passato — nulla lassù è passato, ma le cose restano sempre presenti perché sono le stesse, quasi fossero soddisfatte di essere così come sono (Ὁ δὲ νοῦς πάντα. Ἔχει οὖν [ἐν τῷ αὐτῷ] πάντα ἑστῶτα ἐν τῷ αὐτῷ, καὶ ἔστι μόνον, καὶ τὸ «ἔστιν» ἀεί, καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον — ἔστι γὰρ καὶ τότε — οὐδὲ τὸ παρεληλυθός — οὐ γάρ τι ἐκεῖ παρελήλυθεν — ἀλλ' ἐνέστηκεν ἀεὶ ἅτε τὰ αὐτὰ ὄντα οἷον ἀγαπῶντα ἑαυτὰ οὕτως ἔχοντα)» (Trad. Guidelli). L'Intelletto è e conosce tutte le cose insieme: II 4 (12), 3, p. 167,13 (ἐκεῖ δὲ ἅμα πάντα); VI 4 (22), 14, p. 132,4–6 (ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ. . . ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει); III 6 (26), 6, p. 315,23 (ὁμοῦ πάντα καὶ ἕν πάντα); VI 7 (38), 1, p. 184,56–57 (ὁμοῦ δὲ ὂν πᾶν τόδε), 33, p. 225,8–9 (κἂν ὁμοῦ πάντα λάβῃ ὅσα ἐν τῷ νοητῷ. . . ὁμοῦ δὲ πάντα); III 7 (45), 3, p. 340,17–22 (ἀλλ' οὐ νῦν μὲν τόδε. . . ἀλλ' ἅμα τὰ πάντα); V 3 (49), 15, p. 229,20 (καὶ γὰρ αὖ νοῦ ἐντὸς τὰ πάντα), 17, p. 232,10 (καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα); I 1 (53), 8, p. 117,8 (ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα). Per l'intelletto plotiniano, dunque, conoscenza della totalità dei contenuti noetici e conoscenza di sé coincidono: es. *Enn.*, IV 4 (22), 2, p. 56,10–14: «Ma se è se stesso in modo da essere tutte le cose, quando pensa se stesso pensa allo stesso tempo tutte le cose. Così nell'intuizione di sé, vedendo se stesso in atto, comprende tutte le cose, e d'altra parte comprende se stesso nell'intuizione del tutto (Εἰ δὲ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν)» (Trad. Guidelli). Non si può inoltre concepire tale conoscenza come soggetta ai limiti della parzialità e della successione temporale: es. *Enn.*, VI 2 (43), 8, p. 52,7–53,12: «Ecco, già tu vedi il focolare dell'essenza e dentro quel focolare vedi una fiamma che non sa riposo, e quella fiamma è ferma in sé e però si divide: li vedi tutti insieme, la vita che resta immobile, il pensiero che non si sbilancia nel futuro, perché punta al già e, meglio, a quel 'già che è da sempre', l'eterno presente, il pensiero che pensa dentro sé e non fuori di sé (Ὁρᾷς δὴ οὐσίας ἑστίαν καὶ φῶς ἐν αὐτῷ ἄυπνον καὶ ὡς ἕστηκεν ἐν αὐτῷ καὶ ὡς διέστηκεν, ὁμοῦ ὄντα καὶ ζωὴν μένουσαν καὶ νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον, ἀλλ' εἰς ἤδη, μᾶλλον δὲ «ἤδη καὶ ἀεὶ ἤδη», καὶ τὸ παρὸν ἀεί, καὶ ὡς νοῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔξω» (Trad. Moriani).

e porfiriano[19], ed elaborandoli con alcune significative differenze[20], egli afferma che, in qualità di cielo intellettuale (*caelum intellectuale*), il *caelum caeli* gode di una conoscenza simultanea (*nosse simul*), non vincolata alla successione temporale (*sine ulla vicissitudine temporum*), chiara e distinta (*in manifestatione*), onnicomprensiva (*ex toto*).

19. Cfr. es. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, in Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (2 voll.), (= *Sent.*), 44, p. 374,17–28: «E non diviene in alcun modo, allontanandosi da qui per andare lì: se infatti si allontanasse da ciò che non pensa, rispetto ad esso sarebbe non–intelletto. Se dunque in esso non c'è un qualcosa dopo qualcos'altro, allora pensa ogni cosa contemporaneamente; poiché quindi pensa ogni cosa contemporaneamente, e non qualcosa adesso e qualcosa dopo, pensa ogni cosa nello stesso tempo ora e sempre. Se quindi in esso c'è solo il momento presente, e mancano in lui il passato e il futuro, allora è in uno stato adimensionale e in un momento presente atemporale, cosicché in lui tutto ciò che riguarda la molteplicità e la dimensione temporale è tutto insieme: perciò in esso ogni cosa è in un'unità adimensionale e atemporale. Se è così, nell'intelletto non c'è né luogo, né movimento, ma c'è un'attività in unità, priva di accrescimento, di mutamento e di ogni discorsività (Οὐδὲ ἀφιστάμενος οὖν τοῦδε ἐπὶ τόδε μεταβαίνει· ἀφ' οὗ γὰρ ἀφίσταται μὴ νοῶν ἐκεῖνο, ἀνόητος κατ' ἐκεῖνο γίνεται. Εἰ δὲ μὴ τόδε μετὰ τόδε ἐπ' αὐτοῦ γίνεται, ἅμα πάντα νοεῖ· ἐπεὶ οὖν πάντα καὶ οὐ τὸ μὲν νῦν, τὸ δὲ αὖθις, πάντα ἅμα νῦν καὶ ἀεί. Εἰ οὖν ἐπ' αὐτοῦ τὸ νῦν, ἀνῄρηται δὲ ἐπ' αὐτοῦ τὸ παρεληλυθὸς καὶ τὸ μέλλον, ἐν ἀδιαστάτῳ τῷ νῦν ἀχρόνῳ παραστήματι, ὥστε τὸ ὁμοῦ κατά τε τὸ πλῆθος κατά τε τὸ χρονικὸν διάστημα ἐπ' αὐτοῦ· διὸ καθ' ἓν πάντα ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαστάτῳ καὶ ἀχρόνῳ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ τὸ ποθέν ποι ἐν τῷ νῷ οὐδὲ κίνησις ἄρα, ἀλλὰ ἐνέργεια καθ' ἓν ἐν ἑνὶ αὔξης τε ἀφῃρημένη καὶ μεταβολῆς καὶ διεξόδου πάσης)» (Trad. Girgenti).

20. La differenza concettuale tra la dottrina di Plotino e di Porfirio e quella di Agostino, infatti, non è di poco conto, come ha ben messo in luce Tornau, *Augustinus und die intelligible*, pp. 133–134: «Die Erkenntnisfähigkeit Kreatur ist nicht, wie Plotins Geist, das Erkennen als solches, sondern bereits ein zweites, abgeleitetes Erkennen, das nicht mehr in wesenhafter, sondern in kontingente Weise erkennt und seine Erkenntnisgegenstände von außen erhält. [...] Während also bei Plotin die Subjekt– und Objektseite des Geistes, Erkennen und Sein, in unauflöslicher Identität miteinander verbunden sind und eben diese Identität das Wesen des Geistes ausmacht, ordnet Augustinus die Objektseite Gott und die Subjektseite der geistigen Schöpfung zu — die beiden Aspekte des Geistes kommen also auf unterschiedlichen Seiten der Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf, diesseits und jenseits des augustinischen Transzendenzsprungs zu stehen». Sulla questione, cfr. anche Solignac, *"19. Caelum caeli"*, pp. 593–595; Pelland, *Cinq études*, pp. 122–123; Sant'Agostino, *Confessioni, Volume V, Libri XII–XIII*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, pp. 190–192.

Agostino, inoltre, descrive la conoscenza del *caelum caeli* sullo sfondo delle affermazioni paoline di *1 Cor.* 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*, volendo porre in tal modo l'accento sulla distanza che separa la contemplazione diretta di cui è capace il *caelum caeli* dalla conoscenza imperfetta e non definitiva concessa alla mente umana in questa vita[21].

3. conf., *XII,* XI, *12, p. 222,21–27*

> O beata, si qua ista est, inhaerendo beatitudini tuae, beata sempiterno inhabitatore te atque inlustratore suo! Nec invenio quid libentius appellandum existimem caelum caeli domino quam domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae in caelestibus super ista caelestia.
>
> Beata creatura, se mai esiste, che aderisce alla tua beatitudine, beata perché Tu sei Colui che eternamente la abita e la illumina. E non

21. Nelle pagine precedenti, ad esempio, Agostino impiega più volte la formula «Hoc in conspectu tuo claret mihi et magis magisque clarescat, oro te, atque in ea manifestatione persistam sobrius sub alis tuis» (cfr. Augustinus, *conf.*, XII, XI, 11 (2 v.); XI, 13). Egli descrive la propria conoscenza sottolineando l'importanza della mediazione della Scrittura e affermando di essersene avvalso conformemente alla misura concessa da Dio e nei limiti delle proprie capacità (XI, 13: *intellegat anima, quae potest*). Tale conoscenza, che è il risultato di una ricerca costante e progressiva (XII, 15: *quantum donas, Deus meus, quantum me ad pulsandum excitas quantumque pulsanti aperis*), rimane pur sempre provvisoria (XIII, 16: *interim sentio*). Ancora più evidente è la distanza che separa il *nosse simul* del *caelum caeli* dalla conoscenza mediata da immagini dei lettori meno colti della Scrittura (XII, 15: *quibus verbis insinuantur informitas, ut gradatim excipiantur*). L'approdo alla condizione in cui si trova il *caelum caeli*, creatura che mai ha vagato lontana da Dio (XI,13: *quae peregrinata non est*), può essere raggiunta dall'uomo solamente nella dimensione escatologica: *conf.*, XII, XV, 21, p. 226,61–63: «Tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei qui fecit te ut possideat et me in te, quia fecit et me. Erravi sicut ovis perdita, sed in umeris pastoris mei, structoris tui, spero me reportari tibi». Come fa notare Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 142, questo aspetto è molto significativo sul piano epistemologico: «Die Gott in unaufhörlicher Liebe anhangenden und dadurch Form, Erleuchtung und Erkenntnis gewinnenden Engel des *caelum caeli* sind das Ideal auch des menschlichen Verhältnisse zu Gott». Sul tema della *peregrinatio* (che ritorna anche in XVI,23), cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 161–164. Un ulteriore termine di paragone in base a cui viene messa in risalto la conoscenza *ex toto* del *caelum caeli* è rappresentato inoltre dalla comprensione limitata e parziale della verità della Scrittura che Agostino attribuisce ai *contradictores* nella seconda parte del libro XII.

> trovo cosa, secondo il mio giudizio, si debba chiamare "cielo del cielo del Signore" più volentieri della tua casa, la quale contempla il tuo diletto senza mai dirigersi, per una qualche mancanza, verso qualcos'altro: mente pura, unita nella massima concordia per il legame stabile della pace dei santi spiriti, cittadini della tua città nei cieli al di sopra di questi cieli.

Oltre che alla locuzione *caelum caeli*, per descrivere la condizione della creatura spirituale Agostino ricorre all'immagine della "casa di Dio" di *Sal.* 27[26], 4[22]. L'accostamento delle due locuzioni[23] consente ad Agostino di completare e arricchire la caratterizzazione della prima creatura: si tratta di una mente pura, dimora dei santi spiriti (*sanctorum spirituum*)[24], che senza difetto contempla l'essenza

22. L'espressione *domus Dei* (οἶκος θεοῦ / κυρίου) è ricorrente nei *Salmi* (5, 8; 26[25], 8; 36[35], 9; 66 [65], 13; 69 [68], 10; 93[92], 5). Cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 186.

23. L'espressione *domus Dei* è impiegata da Agostino in riferimento al *caelum caeli* anche in *conf.*, XII, XI, 13; XV, 19; XV, 21; XV, 22; XIII, VIII, 9. A questi testi si aggiunge anche il riferimento alla Gerusalemme celeste (cfr. anche *conf.*, XIII, IX, 10) in XII, XVI, 23, p. 227,9–15: «[...] gemens inenarrabiles gemitus in peregrinatione mea et recordans Hierusalem extento in eam sursum corde, Hierusalem patriam meam, Hierusalem matrem meam, teque super eam regnatorem inlustratoremque patrem tutorem maritum, castas et fortes delicias et solidum gaudium et omnia bona ineffabilia, simul omnia, quia unum summum et verum bonum». L'espressione *Hierusalem matrem meam* (*Gal.* 4, 26: *Illa autem, quae sursum est Ierusalem, libera est, quae est mater nostra*) è riecheggiata in XV, 20: "castae civitatis tuae, matris nostrae".

24. La casa di Dio è abitata da una pluralità di santi spiriti, che rappresentano, per così dire, i suoi cittadini (*civium civitatis tuae*). Si assiste dunque a una sovrapposizione delle immagini della *domus* e della *civitas Dei*, che si compirà nel richiamo alla Gerusalemme celeste. Su questo punto, Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. XXVI–XXVIII. La caratterizzazione della creatura spirituale come una realtà collettiva, in cui sono compresenti molteplici nature di carattere individuale, sembra confermata anche da: *conf.*, XIII, VIII, 9, pp. 245,1–246,6, dove peraltro Agostino ripropone l'immagine della *civitas Dei*: «Defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicaverunt abyssum universae spiritalis creaturae in profundo tenebroso, nisi dixisse ab initio: fiat lux, et facta esset lux, et inhaereret tibi omnis oboediens intellegentia caelestis civitatis tuae et requiesceret in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omne mutabile». Il contenuto di questo testo è sintetizzato nel modo seguente da Simonetti, in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 253: «Agostino vuol dire che il peccato dell'angelo (Lucifero) e dell'uomo (Adamo) avrebbe trascinato nel peccato anche tutta la creazione spirituale senza possibilità di remissione, se essa non fosse stata già precedentemente illuminata (= formata). Questa formazione non ha potuto impedire il peccato ma ne ha limitato le conseguenze». A mio parere, il senso del brano è differente. Agostino non vuole porre l'accento

divina (*contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu*). Tale contemplazione si traduce in beatitudine, dovuta al fatto che la creatura spirituale è abitata e illuminata da Dio (*beata sempiterno inhabitatore te atque inlustratore suo*)[25].

3.2. *Spiritalis materia*: la creazione del cielo e della luce nel libro XIII

4. conf., *XIII*, II, *2*, *pp. 242,3–243,14*

> Quid enim te promeruit caelum et terra, quae fecisti in principio? Dicant quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia tua, ut inde penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo vel spiritali vel corporali, euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem tuam, spiritale infor-

sulle conseguenze della formazione della creatura spirituale in riferimento alla fase postlapsaria. Viceversa, egli intende evidenziare il nesso tra il peccato della creatura spirituale (identificato in *conf.*, XIII, VII, 8 con l'abisso) e l'originaria condizione informe nella quale essa viene creata. Le cadute dell'angelo e dell'uomo, in questo senso, sono degli indici (*indicaverunt*) della mutabilità e dell'informità intrinseche alla creatura spirituale. Solamente il portarsi dello Spirito divino al di sopra dell'abisso delle realtà mutevoli fa sì che la creatura spirituale possa divenire luce e aderire al proprio Creatore. Se abbandonato a se stesso, anche il *caelum caeli* non si troverebbe in una condizione differente da quella dell'angelo e dell'uomo decaduti: «Alioquin et ipsum caelum caeli tenebrosa abyssus esset in se; nunc autem lux est in domino» (*conf.*, XIII, VIII, 9, p. 246,6–7). Preferibile, dunque, è la lettura di Pépin, *Recherches sur le sens*, p. 201.

25. Un'espressione pressoché identica viene impiegata in: Augustinus, *conf.*, XII, XVI, 23: *teque super eam regnatorem inlustratoremque*. Questa formula, che risulta significativa anche in riferimento all'esegesi di *Gen.* I, 3 proposta nel libro XIII, va compresa in relazione alla caratterizzazione del *caelum caeli* come *lumen* creato: Augustinus, *conf.*, XII, XV, 20, pp. 225,32–226,41: «Nam etsi non invenimus tempus ante illam — prior quippe omnium creata est sapientia — nec utique illa sapientia tibi, deus noster, patri suo, plane coaeterna et aequalis et per quam creata sunt omnia et in quo principio fecisti caelum et terram, sed profecto sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est — dicitur enim et ipsa, quamvis creata, sapientia; sed quantum interest inter lumen, quod inluminat et quod inluminatur, tantum inter sapientiam quae creat, et istam quae creatam est, sicut inter iustitia iustificante et iustitia quae iustificatione facta est»; XII, XV, 21, p. 226,56–61: «Quo fit ut nulla mutatione varietur, inest ei tamen ipsa mutabilitas, unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferveret ex te. O domus luminosa et speciosa, dilexi decorem tuum et locum habitationis gloriae domini mei, fabricatoris et possessoris tui»

> me praestantius quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius quam si omnino nihil esset, atque ita penderent in tuo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam et formarentur et essent ab uno te summo bono universa bona valde. Quid te promeruerant, ut essent saltem informia quae neque hoc essent nisi ex te?
>
> Quale merito, infatti, hanno avuto al tuo cospetto il cielo e la terra, che hai fatto nel principio (cfr. *Gen.* I, 1)? Dicano quale merito hanno avuto al tuo cospetto la natura spirituale e la natura corporea, che hai fatto nella tua Sapienza, perché da essa dipendessero anche le realtà abbozzate e informi, ciascuna nel proprio genere, spirituale o corporeo, che avanzano verso la mancanza di misura e la dissomiglianza che ti è lontana — l'essere spirituale informe essendo migliore che se fosse un corpo formato, l'essere corporeo informe, invece, essendo migliore che se fosse il nulla assoluto; e così rimarrebbero informi nella Tua Parola, se, grazie alla Tua stessa Parola, non fossero richiamate alla Tua unità, non ricevessero una forma e non divenissero tutte cose molto buone (cfr. *Gen.* I, 31) per opera Tua, l'unico sommo bene. Quale merito avevano avuto al tuo cospetto, per essere anche solo informi, queste realtà, che neppure così sarebbero se non per opera Tua?

Il testo citato si colloca nella pagine iniziali del libro XIII[26], dove Agostino torna a commentare il testo di *Gen.* I, 1. Rispetto al libro precedente, Agostino pone l'accento in misura maggiore sulla dipendenza delle nature create dal Creatore. Il cielo e la terra sono stati creati da Dio nella sua Sapienza, non per un qualche loro merito, ma per la pienezza della sua bontà (*ex plenitudine bonitatis tuae*)[27]. Entrambe le nature sono state poste in essere come realtà abbozzate e informi (*inchoata et informia*), di genere spirituale (*spiritale informe*) la prima, di genere corporeo (*corporale informe*) la seconda. In quanto tali, esse avanzano verso la mancanza di misura e la dissomiglianza (*euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem*[28] *tuam*) e, lasciate a se stesse, non potrebbero che rimanere informi nella

26. Nel libro XIII si contano 7 occorrenze dei lemmi *materia* e *materies*: II, 3 (*materies,* 1); XXXIII, 48 (*materia*, 2; *materies*, 1; *materiam*, 1; *materiem*, 1); XXXIV, 49 (*materia*,1).

27. La medesima espressione ritorna oltre che in: Augustinus, *conf.*, XI, XI, 28 (su cui cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 247) anche in: *conf.*, XIII, IV, 5.

28. Cfr. Augustinus, *conf.*, XII, XXVIII, 38 (*dissimilitudinem informem*).

Parola divina (*penderet*[29] *in tuo verbo informia*). Grazie alla chiamata proveniente dalla Parola, tuttavia, esse vengono ricondotte all'unità (*nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam*), ricevendo una forma e divenendo realtà molto buone (*bona valde*).

Un elemento estremamente importante che compare nel paragrafo 2 è indubbiamente quello della *vocatio*, che permette la compiuta formazione della creatura spirituale e dunque la formazione della luce[30]. Benché questo tratto specifico della concezione agostiniana possa presentare una certa analogia con alcune espressioni plotiniane[31], occorre notare come Plotino, diversamente da Agostino, non integri il tema della "chiamata" nel processo di generazione delle realtà inferiori ad opera del primo principio[32]. In tal senso, l'accento

29. Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 159, n. 1: «Il verbo *pendere* sottolinea la dipendenza ontologica; è l'equivalente del greco ἐξαρτᾶσθαι (passivo), molto ricorrente nel neoplatonismo, ma già presente in Platone e Aristotele».

30. La *vocatio* della Parola coincide con la creazione della luce: Augustinus, *conf.*, XIII, x, 11, p. 247,1–4: «Beata creatura, quae non novit aliud, cum esset ipsa aliud nisi dono tuo, quod superfertur super omne mutabile, mox ut facta est attolleretur nullo intervallo temporis in ea vocatione, qua dixisti: fiat lux, et fieret lux».

31. Come notano J. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins* De Genesi ad litteram, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 39 (1940), pp. 137–151: 139; J. Pépin, *Ex Platonicorum*, p. xxi, n. 48, tuttavia, il tema della chiamata da parte dell'Uno non è assente in Plotino: *Enn.*, VI 7 (38), 23, pp. 212,1–213,4: «Sicuramente è lassù ciò che «l'anima persegue» e ciò che conferisce luce all'Intelletto e suscita, irrompendo, una traccia di sé. Per cui nessuna meraviglia, se possiede una tale potenza e attira a sé anche l'anima, richiamandola da ogni suo vagabondare, perché riposi in lui (Ἐκεῖ δή, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νῷ φῶς παρέχει καὶ ἐμπεσὸν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ. Οὕτοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἕλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιτο)» (Trad. Moriani). È interessante notare come, oltre all'espressione ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, in cui Plotino allude al testo platonico di *Phaed.*, 81a 6, sia presente anche il tema del riposo (ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιτο), che risulta affine all'immagine della *quies*, più volte impiegata nel libro XIII. Significativi, inoltre, sono il ricorso alla metafora dell'illuminazione (ὃ νῷ φῶς παρέχει) e l'impiego della formula ἕλκον πρὸς αὐτὸ, che, pur non suggerendo immediatamente l'idea dell'elevazione, può essere messa in parallelo con l'idea agostiniana dell'innalzamento della creatura (Augustinus, *conf.*, XIII, VII, 8: *sanctitas tui attollens nos superius* [...] *et veniamus ad supereminentem requiem*).

32. Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 142: «Insofern hat Augustins Verwendung ethischen Vokabulars im Zusammenhang mit der höchsten geistigen Schöpfung einen guten Sinn; das gilt insbesondere für das spezifisch christliche Element der *vocatio*, d.h. des Verständnisses von Konversion und Formung als Ergebnis eines gnadenhaften Akts. Bei Plotin gibt es dagegen auf der Ebene des νοῦς

posto da Agostino sulla *vocatio* divina può essere considerato un tratto peculiare di un pensiero che si sviluppa nell'ambito della rivelazione cristiana[33].

5. conf., *XIII*, II, *3*, *p. 243,17–27*

> Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abysso, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse — alioquin deforme esse non posset — ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere: alioquin incommutabiliter saperet. *Bonum autem* illi *est haerere tibi semper*, ne, quod adeptus est conversione, aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abysso similem.
>
> O che merito ha avuto al tuo cospetto la condizione iniziale della creatura spirituale anche solo per fluttuare tenebrosa, simile all'abisso, da Te dissimile, se non si fosse rivolta, grazie alla Parola stessa, alla stessa Parola[34] da cui è stata fatta, e se, da questa illuminata,

keine Gegenbewegung zur ἐπιστροφή, und es kann sie auch nicht geben, weil es hier einzig um die metaphysische Konstitution des Unveränderlichen geht; die ethische Valenz, die der Begriff der Rückwendung auch bei Plotin hat, kommt erst auf einer späteren ontologischen Stufe im Zusammenhang mit dem Seelenaufstieg ins Spiel. Das Element der *vocatio* ist also nicht einfach der Import eines christlichen Elements in ein neuplatonisches Konzept, sondern spiegelt ein grundsätzlich verändertes, letztlich im Schöpfungsgedanken wurzelndes Verständnis vom Verhältnis des höchsten Intellekts zu seinem Prinzip». Cfr. anche C. Tornau, *Intelligible Matter and the Genesis of Intellect. The Metamorphosis of a Plotinian theme in* Confessions *12–13*, in W.E. Mann, P. King (ed. by), *Augustine's* Confessions: *Philosophy in Autobiography*, Oxford UP, Oxford 2014, pp. 181–218: 208.

33. A. Solignac, Note complémentaire *"27. Conversion et formation"*, in Saint Augustin, *Les Confessions*, pp. 613–617: 615: «Cependant ici encore la révélation chrétienne fait éclater le cadre de la métaphysique plotinienne. Il n'est pas question chez Plotin de l'appel du Verbe à la créature pour qu'elle se tourne vers de lui: il n'y a pas de *vocatio* chez Plotin, mais tout au plus un lien naturel de l'âme à l'Intelligence et à l'Un».

34. L'espressione *ad idem* va riferita a quella precedente *per idem verbum*: così fanno Tréhorel, Bouissou in Saint Augustin, *Les Confessions*, p. 429 («si par ce même verbe elle ne s'était tournée vers le même verbe qui l'avait faite») e Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 137 («wenn sie nicht durch dasselbe Wort veranlaßt worden wäre, sich zurückzuwenden zu demselben (sc. Wort)»). Questa soluzione mi sembra preferibile alle traduzioni di Carena in Sant'Agostino, *Le Confessioni*,

> non fosse divenuta luce, per quanto non uguale, tuttavia conforme alla forma a Te uguale? Come infatti per il corpo essere non è la stessa cosa che esistere ed essere bello, altrimenti non potrebbe essere deforme, così anche per lo spirito creato non è la stessa cosa vivere e vivere sapientemente[35], altrimenti sarebbe inalterabilmente sapiente. *Il suo bene è invece rimanere sempre unito a Te* (*Sal.* 73[72], 28), affinché non perda, allontanandosi da Te, la luce che ha ottenuto rivolgendosi a Te, e non ritorni ad una vita simile all'abisso tenebroso.

Nel paragrafo 3, Agostino si sofferma sulla dinamica con cui viene creata la natura spirituale, interpretandola sullo sfondo dei primi versetti della *Genesi* (*Gen.* 1, 2[b]–3) in riferimento alla coppia di termini antitetici *abyssus* — *lux*. La condizione iniziale della creatura spirituale, (*inchoatio creaturae spiritalis*), infatti, è descritta come una realtà fluttuante (*fluitaret*)[36], tenebrosa (*tenebrosa*), simile

Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino; Introduzione, traduzione, note e indici a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1969 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 1), p. 453 («finché ad opera della parola medesima non fosse rivolta verso il medesimo suo creatore») e di Chiarini in: Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 71 («se questo stesso verbo non l'avesse fatta rivolgere a chi l'aveva creata»).

35. Come nota E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, «Recherches Augustiniennes», 6 (1969), pp. 1–102, = Ead., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, Études Augustiniennes, Paris 1969, p. 89, tale formula, che appare più volte nei primi capitoli del libro XIII, trova in ultima analisi il proprio fondamento teoretico nella dottrina del *magis et minus esse*: «L'âme qui se convertit à lui quitte ainsi le niveau de l'*utcumque esse*, de la *qualiscumque vita*, c'est–à–dire d'une existence quelconque, indéterminée, afin de vivre sur le plan de la beauté et de la sagesse: *sapienter vivere, speciosa vita*. Car le thème du *magis magisque esse* est aussi celui du *magis magisque vivere*».

36. Espressioni analoghe ricorrono più volte nei libri XII e XIII, spesso accostate alle immagini dell'oscurità e delle tenebre: es. Augustinus, *conf.*, XII, x, 10 (*defluxi ad ista et obscuratus sum*); XV, 19 (*defluat*); XVII, 25 (*fluentis immoderationem*); XXVII, 37 (*fluxum*); XIII, IV, 5 (*fluitans in obscuritate sua*); VII, 8 (*spiritus nostri defluens*); VIII, 9 (*defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicaverunt abyssum universae spiritalis creaturae in profundo tenebroso*; *defluentium spirituum et indicantium tenebras suas*); X, 11 (*fluxa et tenebrosa*); XIV, 15 (*tenebrosum et fluvidum*); XIII, XVII, 20 (*fluctuent*); XIII, XX, 28 (*instabiliter fluvidum*). La metafora del flusso è un tratto tipico della caratterizzazione tradizionale della materia. Come nota giustamente Pépin in Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 209–210 — che rinviene un'analoga caratterizzazione della materia in Seneca, Macrobio, Calcidio, Plotino, Posidonio, Numenio, Porfirio, Giamblico —, «la singolarità di Agostino è che, tra tutti, è forse l'unico a riferire l'immagine del flusso alla materia spirituale». Per ulteriori riferimenti testuali, cfr. Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano

all'abisso (*similis abysso*)[37], e dunque dissimile dal proprio Creatore (*tui dissimilis*). Solo rivolgendosi alla Parola (*converteretur ad idem*), per opera della Parola stessa (*per idem verbum*) — questo aspetto può essere collegato al tema della *vocatio* a cui Agostino aveva fatto riferimento poco prima — essa viene illuminata (*ab eo inluminata*) e diviene luce (*lux fieret*).

La Parola divina, in altri termini, da un lato pone in essere l'abbozzo della natura spirituale, dall'altro porta a compimento la sua formazione. Quest'ultima dinamica, che la Scrittura esprime in termini di illuminazione[38], trasforma l'originaria condizione di dissomiglianza dell'*inchoatio spiritalis* in uno stato di conformità, ma non di ugua-

1986, pp. 97–101; Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi: omelie sull'Esamerone*, a cura di M. Naldini, Fondazione Lorenzo Valla–Mondadori, Roma–Milano 1990, p. 312; F. Jourdan, *La matière à l'origine du mal chez Numénius: un enseignement explicité chez Macrobe?*, «Revue de Philosophie Ancienne», 31/1 (2013), pp. 41–87: 52–53.

37. L'immagine dell'*abyssus* viene impiegata per descrivere l'informità della creatura spirituale anche in: Augustinus, *conf.*, XIII, v, 6 (*de abysso tenebrosa secundum spiritalis informitatis vagabunda deliquia*) e VIII, 9 (*abyssum universae spiritalis creaturae in profundo tenebroso*; *alioquin et ipsum caelum caeli tenebrosa abyssus esset in se*).

38. La metafora dell'illuminazione è impiegata a più riprese nel corso del libro XIII: cfr. Augustinus, *conf.*, XIII, III, 3 (*a deo inluminata lux fieret*); III, 4 (*inluminares*; *inluminari*; *inluminaretur*; *inluminantem*); IV, 5 (*inlustrari*); V, 6 (*inluminatione*); VIII, 9 (*inluminabis*); X, 11 (*inluminaretur*; *inluminem*); XVI, 19 (*inluminato*; *inluminare*). Tale immagine viene utilizzata, seppur con minore frequenza, anche nei libri XII e XI: XII, XVII, 25 (*spiritalis materies ante cohibitionem* [...] *et ante illuminationis sapientiae*); XI, II, 2 (*primordia inluminationis tuae*); IX, 11 (*Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione?*); XXV, 32 (*tu inluminabis*); XXII, 28 (*et dilucescant allucente misericordia tua, Domine*). Il fatto che in questo contesto Agostino impieghi la metafora dell'illuminazione in riferimento tanto alla formazione della creatura spirituale (libro XIII) quanto alla propria esperienza spirituale e intellettuale risulta significativo. Come nota Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 134, ciò evidenzia infatti come, pur con importanti differenze a livello di attuazione, la creatura spirituale e l'anima razionale condividano la medesima condizione epistemologica: «Augustins intelligible Schöpfung ist in ontologischer Hinsicht, wie wir sahen, durch *mutabilitas* gekennzeichnet und damit in grundsätzlich derselben Situation wie das körperliche Geschöpf. In epistemologischer Hinsicht besteht strukturell kein Unterscheid zwischen ihr und menschlichen Seele, die, um die Wahrheit in ihr selbst (*in ipsa veritate*), d.h. in Gott, zu erkennen, gleichfalls auf die Erleuchtung aus der Transzendenz, seitens des Ungeschaffenen, angewiesen ist». Non a caso, in *conf.*, XIII, III, 3, p. 243,27–31 Agostino afferma: «Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes dei: nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus».

glianza, alla Forma divina (*quamvis non aequaliter tamen conformis*[39] *formae aequali tibi*).

In quanto differisce per natura dall'essenza divina, la creatura spirituale conserva stabilmente la propria condizione — ossia l'essere luce ottenuto mediante un "processo" di conversione (*quod adeptus est conversione*)[40] e che potrebbe perdere allontanandosi

39. La peculiarità di questo termine è ben messa in luce da TORNAU, *Augustinus und die intelligible*, p. 137, n. 93: «Ein Anklang an Rm. 8,29. Da Augustinus die *forma* von Phil. 2,6 ganz platonisch interpretiert, ist man geneigt, an ὁμοειδές zu denken [...]. Das griechische Wort in Rm. 8,29 ist allerdings σύμμορφος, und *conformis* scheint im Lateinischen nur in christlichen Texten belegt zu sein; es dürfte sich also um eine Lehnprägung zur Übersetzung der Bibelstelle handeln».

40. L'immagine della *conversio* della creatura spirituale, assente libro XII, è impiegata in modo massiccio nel libro XIII: cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XIII, IV, 5 (*cohibens atque convertens ad formam*; *converti ad eum a quo facta est*); V, 6 (*converteretur ad eum, a quo erat qualiscumque vita*); X, 11 (*id est ut ad lumen indeficiens conversa lux esset*); XII, 13 (*et conversi sumus ad te, et facta est lux*). Il concetto di *conversio* corrisponde alla nozione di ἐπιστροφή (a proposito della quale, cfr. P. HADOT, *'Epistrophe' et 'metanoia' dans l'histoire de la Philosophie*, in *Actes du XI^ème^ congrès international de la Philosophie (Bruxelles, 20–26 août 1953)*, North Holland–Nauwelaerts, Amsterdam–Louvain 1953, pp. 31–36; ID., *Conversion*, in *Encyclopaedia universalis*, Paris 1968, vol. 4, coll. 979–981; P. AUBIN, *Le problème de la conversion: étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1963), mediante la quale i pensatori neoplatonici avevano descritto il secondo "momento" del processo di generazione dell'Intelletto. Tra i passi in cui viene impiegata nelle *Enneadi* (es. PLOTINUS, *Enn.*, V 4 (7), 2, p. 236,4–5; V 1 (10), 6, p. 193,16–22; 7, p. 195,5–6; V 2 (11), 1, p. 203,9–11; V 3 (49), 1, p. 206,3–4), Agostino poteva avere presente questo brano del trattato II 4 (12), 5, p. 170,31–34: «A loro volta il movimento e l'alterità, che provengono dal primo, sono indeterminati, e per essere determinati hanno bisogno del Primo: e sono determinati quando si volgono a lui; prima, però, anche la materia è l'indeterminato in quanto altro, e non è ancora il bene, ma è priva dell'illuminazione del Primo (Ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κἀκείνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου)» (Trad. Casaglia). La nozione di ἐπιστροφή si ritrova anche nelle *Sententiae* porfiriane: 13, p. 312,1–6: «Tutto ciò che genera, genera qualcosa di inferiore alla sua essenza, e tutto ciò che è generato si rivolge per natura al generante; alcuni dei generanti non si volgono affatto verso i generati, altri a volte si volgono a volte non si volgono, altri ancora sono rivolti solo verso i generati e non verso se stessi (Πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον ἑαυτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννῆσαν ἐπιστρέφει· τῶν δὲ γεννώντων τὰ μὲν οὐδ' ὅλως ἐπιστρέφει καὶ οὐκ ἐπιστρέφει, τὰ δὲ μόνον ἐπέστραπται πρὸς τὰ γεννήματα εἰς ἑαυτὰ μὴ ἐπιστρέφοντα)» (Trad. Girgenti); 30, p. 330,1–6: «Nessuna delle ipostasi universali e perfette si rivolge a ciò che ha generato, ma tutte

da Dio (*aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abysso similem*)[41] — solo aderendo perennemente al Bene sommo da cui è stata creata.

si rivolgono verso ciò che le ha generate, fino anche al corpo cosmico: questo infatti, essendo perfetto, si rivolge all'Anima che è dotata di intelletto, muovendosi perciò in cerchio. L'Anima di esso si rivolge all'Intelligenza, e l'Intelligenza al Primo Principio (Τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἐαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται, πᾶσαι δὲ πρὸς τὰ γεννήσαντά εἰσιν ἀνηγμέναι ἄρχι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος· τέλειον γὰρ ὂν ἀνῆκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοερὰν οὖσαν, κύκλῳ διὰ τοῦτο κινούμενον, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν νοῦν, νοῦς δὲ πρὸς τὸ πρῶτον)» (Trad. Girgenti).

41. Quest'aspetto differenzia notevolmente la nozione agostiniana di *conversio* da quella dei predecessori neoplatonici. Come ha ben messo in luce Tornau, *Augustinus und die intelligible*, pp. 142–143: «Weil Augustinus die *conversio* immer in Antithese zur *aversio* denkt, kann die intelligible Materie, die bei Plotin ein rein analytisches Konstrukts war, bei ihm auch real in ungeformtem Zustand existieren [...] Es ergibt kaum Sinn, diese isolierte intelligible Materie als einen Bestandteil der hylomorph strukturierten geistigen Kreatur zu verstehen. [...] Es ist deutlich zu erkennen, daß Augustins Interesse an der intelligiblen Materie und am Konversionsmodell primär ein ethisches und nicht mehr, wie dasjenige Plotins, ein metaphysisches ist. Der Begriff der Materie dient ihm nicht so sehr als Instrument zur Analyse der Struktur des Intelligiblen Seins, sondern begründet vielmehr die Möglichkeit einer realen Veränderung, der *aversio* von Gott. Aus diesem Grund ist in seiner Reflexion über die intelligible Materie der Potentialitätsgedanke gegenüber dem Substratgedanken in den Vordergrund getreten und hat ihn schließlich weitgehend verdrängt». Alla luce di queste considerazioni, si può notare come nel contesto del libro XIII la dimensione di materialità e mutabilità delle creature, benché non rappresenti un male dal punto di vista ontologico, possieda tuttavia una certa connotazione negativa dal punto di vista etico in virtù della sua connessione preferenziale alla dinamica dell'*aversio*: «C'est ainsi que l'*utcumque esse* qui caractérise à la fois la matière et l'état originel de la créature spirituelle — ce dernier étant défini aussi comme une *qualiscumque vita* — se révèle très proche du *minus esse* et du *non esse* qui caractérisent la conséquence de l'*aversio*. On voit toujours plus nettement que l'*aversio* consiste pour la créature à demeurer dans cet état d'imperfection originelle, à le choisir en quelque sorte comme fin en refusant de se tourner vers son créateur» (Zum Brunn, *Le dilemme*, pp. 95–96); «Of the two crucial terms of Augustine's theory of conversion, it [*scil.* "mutability"] is solely related to *aversio* and not to *conversio*, though the latter would have been equally possible logically and, from an Aristotelian and Plotinian metaphysical point of view, much more compelling. But in Augustine's ethical reappraisal of the genesis of intellect, matter, changeability, negative potentiality, and the 'freedom' to sin all converge to from plight of created being» (Tornau, *Intelligible Matter*, p. 209). Sulla nozione agostiniana di *conversio*, cfr. anche Solignac, *"27. Conversion"*, pp. 614–617; Zum Brunn, *Le dilemme*, pp. 90–97; G. Madec, *Conversio*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. I, coll. 1282–1294; M.–A. Vannier, *"Creatio", "conversio", "formatio" chez saint Augustin*, Editions universitaires, Friburg–Suisse 1991, pp. 11–14; 123–147; Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 158–161.

6. conf., *XIII*, III, *4*, *pp. 243,1–244,12*

> Quod autem in primis conditionibus dixisti: *fiat lux, et facta est lux*, non incongruenter hoc intellego in creatura spiritali, quia erat iam qualiscumque vita, quam inluminares. Sed sicut non te promeruerat, ut esset talis vita quae inluminari posset, ita nec cum iam esse promeruit te, ut inluminaretur. Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo inluminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae, conversa per commutationem meliorem ad id quod neque in melius neque in deterius mutari potest; quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere aliud beate vivere, quia tua beatitudo es.
>
> Ciò che poi hai detto all'inizio della creazione: *Sia fatta la luce, e fu fatta la luce* (*Gen.* 1, 3), lo intendo non sconvenientemente in riferimento alla creatura spirituale, poiché essa era già una qualche vita, che Tu potessi illuminare. Ma, così come non aveva nessun merito al tuo cospetto per essere una vita tale da poter essere illuminata, così, quando già esisteva, non ha avuto nessun merito al tuo cospetto per essere illuminata. Nemmeno la sua informità, infatti, ti sarebbe piaciuta, se non fosse divenuta luce non per il fatto di esistere, ma per il fatto di intuire la luce che illumina e di aderire a essa. Sia il semplice vivere sia il vivere felicemente, dunque, non lo deve se non alla tua grazia, rivoltasi con un mutamento in meglio a ciò che non può mutarsi né in meglio né in peggio. Questo, Tu solo lo sei, poiché Tu solo esisti semplicemente, Tu, per il quale non è una cosa vivere e un'altra vivere felicemente, poiché Tu sei la Tua felicità.

Nel paragrafo 4, Agostino precisa in qual modo la formazione della creatura spirituale possa intendersi in riferimento alla creazione della luce narrata in *Gen.* 1, 3. Nel momento in cui viene posta in essere, la creatura spirituale possiede una certa forma di vita, (*erat iam qualiscumque vita*)[42], che però versa in una condizione di originaria

42. L'*informitas* della creatura spirituale viene concepita come una "vita" simile all'abisso, che non è ancora un *beate vivere*: Augustinus, *conf.*, XIII, III, 3 (*vitam tenebrosae abysso similem*); IV, 5 (*super eam quam feceras vitam*); V, 6 (*ad eum a quo erat qualiscumque vita, et inluminatione fieret speciosa vita et esset caelum caeli*). Si tratta dunque di un'informità differente da quella della *materies corporum*, la quale è invece priva di vita (*conf.*, XII, V, 5). Per questa ragione, è stato opportunamente rilevato che nella riflessione agostiniana i concetti di *informitas* e di *materia* vengono impiegati in senso "analogo": cfr. C. Couturier, *Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin*, «Recherche de philosophie», I (1955), pp. 57–84:

informità (*informitas*)[43], senza poter vantare alcun merito per cui ricevere l'illuminazione divina: anche in questo caso, il pensiero agostiniano evidenzia importanti affinità con la dottrina plotiniana della genesi dell'Intelletto[44].

70: «Nous sommes fondés à admettre que, pour saint Augustin, la composition hylémorphique est une condition a priori de tout être crée, mais qu'elle est à entendre en un sens analogue», A. Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino (prolusione alla cattedra di S. Em. il cardinale Giuseppe Pizzardo)*, Edizione agostiniane, Tolentino 1959, pp. 96–97; J. Pegueroles, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de S. Agustín*, «Pensamiento», 28 (1972), pp. 165–191: 177; Id., *La conversión de la materia a la forma. Notas de metafísica augustiniana*, «Espiritu», 23 (1974), pp. 53–65: 60.

43. Agostino si esprime analogamente in: *conf.*, XIII, II, 2 (*inchoata et informia*); IV, 5 (*informia remaneret*; *eorum imperfectio*).

44. Il ricorso all'immagine della "vita" è comune alla descrizione plotiniana della genesi dell'Intelletto: Plotinus, *Enn.*, VI, 7 (38), 17, p. 206,11–18: «Se, dunque, la vita è nell'Intelletto, chi diede, diede la vita ed era più bello e più degno di onore della vita. L'Intelletto ebbe la vita e non ebbe bisogno di qualcosa di variegato che gliela elargisse, e la vita era una traccia di quel Bene e non la sua vita. La vita che guardava al Bene era indeterminata, ma, dopo che l'ebbe guardato, lassù si delimitò, per quanto il Bene stesso non avesse limiti. Infatti, la vita che guarda a qualcosa di uno, subito ne è limitata ed ha in se stessa un termine, un limite e una forma. E la forma era ciò che veniva formato, mentre ciò che formava era privo di forma (Εἰ οὖν ζωὴ ἐν τούτῳ, ὁ διδοὺς ἔδωκε μὲν ζωὴν, καλλίων δὲ καὶ τιμιώτερος ζωῆς. Εἶχεν οὖν ζωὴν καὶ οὐκ ἐδεῖτο ποικίλου τοῦ διδόντος, καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἴχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωή. Πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ' ἐκεῖ ὡρίζετο ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. Εὐθὺς γὰρ πρὸς ἕν τι ἰδοῦσα ὁρίζεται τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὐτῇ ὅρον καὶ πέρας καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν)» (Trad. Moriani). Analogamente, il fatto che tale *vita spiritalis*, una volta formata, divenga un *sapienter et beate vivere*, può essere messo in parallelo con quanto Plotino afferma in II 4 (12), 5.14–16: «[. . .] e diversa è la materia, nella stessa maniera in cui è diversa la forma che è imposta ad entrambe le materie. Infatti, la materia divina, quando riceve ciò che è determinato, possiede una vita determinata e intelligibile, mentre la materia terrena diviene, sì, qualcosa di determinato, che però non vive e non pensa, ma è come l'ornato di una cosa morta (Διαφορός τε ἡ ὕλη, ὥσῳ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον· ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὁρίζον αὐτὴν ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον)» (Trad. Casaglia). Cfr. Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 149. Sulla complessa dottrina della generazione dell'Intelletto, il cui scopo, in ultima analisi, sembra essere quello di descrivere la funzione causale dell'Uno senza intaccare la sua semplicità, cfr. A.H. Armstrong, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in *Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 277–283; Th. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*,

L'informità spirituale, dunque, diviene luce (*lux fieret*) non in virtù del semplice fatto di esistere, ma perché, ricevuta l'illuminazione divina, è capace di intuire la luce che la illumina e aderire a essa (*intuendo inluminantem lucem*[45] *eique cohaerendo*). La dinamica che porta a tale forma di adesione, come accaduto precedentemente, viene interpretata nei termini di un rivolgersi (*conversa*) verso l'essenza immutabile (*ad id quod neque in melius neque in deterius mutari potest*)[46]

Schwabe, Basel–Stuttgart 1979, trad. it.: *Platone e Aristotele nella dottrina del nous di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 67–158; J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*, Brill, Leiden 1988; Plotin, *Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.–M. Narbonne, Vrin, Paris 1993, pp. 60–88; K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter–Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996, pp. 273–297; D. O'brien, *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 45–71; G. Aubry, *Dieu sans la puissance:* Dunamis *et* Energeia *chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, Paris 2006, pp. 258–269; E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 69–123; R. Chiaradonna, *Plotino,* Carocci, Roma 2011, pp. 130–137.

45. L'immagine della luce viene impiegata a più riprese in rapporto all'essenza divina: cfr. Augustinus, *conf.*, XII, xv, 20 (*lumen, quod inluminat*); XIII, iii, 3 (*nostro lumine*); v, 5 (*in lumine eius videre lumen et perfici et inlustrari et beari*); vi, 7 (*lumen veridicum*); x, 11 (*ad lumen indeficiens*); xvi, 19 (*lumen incommutabile*). Il tema dell'illuminazione ricorre inoltre in molte occasioni in rapporto alla dinamica conoscitiva, dove spicca l'accostamento tra i termini *lux* e *veritas*: cfr. *conf.*, XI, ii, 3 (*deus meus, lux caecorum* [...] *statimque lux videntium*); xi, 13 (*o sapientia dei, lux mentium*); xv, 18 (*Domine meus, lux mea*); xix, 25 (*dulce lumen occultorum oculorum meorum* (= *Sal.* 38 [37], 11)); xxxi, 41 (*sana oculos meos, et congaudeam luci tuae*); XII, x, 10 (*o veritas, lumen cordis mei*); xv, 20 (*contemplatione luminis lumen est*); xviii, 27 (*lux omnium veridicarum mentium*); xxv, 35 (*de ipsa Domini Dei nostri luce*); xxvi, 36 (*in luce veritatis*); xxviii, 38 (*in luce veritatis tuae*); xxx, 41 (*luce veritatis*); XIII, viii, 9 (*veste luminis tui*).

46. L'immutabilità, sinonimo di eternità, è il tratto distintivo dell'essenza divina in contrapposizione alla *mutabilitas* delle nature create. Questo tema, centrale nella riflessione di Agostino, ricorre con frequenza nei libri finali delle *Confessiones*: cfr. Augustinus, *conf.*, XI, viii, 10 (*per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur*); xiii, 41 (*incommutabiliter aeterno*); xi, 13 (*quam longe super omnia tempora sit aeternus*); xv, 18 (*quia talis voluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est; Deus autem noster aeternus est*); XII, xii, 15 (*quamvis mutabile, tamen non mutatum tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur*); xv, 20 (*ante illam tamen est ipsius creatoris aeternitas a quo facta sumpsit exordium*); xix, 28 (*ita cohaeret formae incommutabili, ut, quamvis sit mutabile, non mutetur*); xxiv, 33 (*in tuo Verbo incommutabili omnia te fecisse*); xxv, 35 (*incommutabili veritate*; *incommutabilis veritas*); xx, 40 (*aeternitatem tuam incommutabiliter mutabilia facientem*); XIII, iii, 3 (*Sicut enim corpori non hoc est esse quod pulchrum esse — alioquin deforme esse non posset —, ita etiam creato spiritui non id est vivere quod sapienter vivere: alioquin incommutabiliter saperet*); iv, 5 (*sed superferebatur incorruptibilis et incommutabilis voluntas tua, ipsa in*

e semplice (*solus simpliciter es*) del Creatore. La creatura spirituale è dunque totalmente debitrice, sia della propria esistenza sia della propria felicità (*quod utcumque vivit et quod beate vivit*)[47], nei confronti della grazia divina.

3.3. La questione della coerenza dei libri XII e XIII: uno *status quaestionis*

La pur breve analisi dedicata alla genesi della creatura spirituale ha evidenziato una certa distanza tra la prospettiva che emerge dal libro XII e quella che si ricava dalla lettura del libro XIII. Tale distanza è stata da tempo notata dagli studiosi, che ne hanno valutato l'entità e spiegato il significato in diversi modi.

I primi a dibattere su questa complessa questione sono stati Jean Pépin e Jacobus Van Winden. In un noto contributo pubblicato intorno alla metà del secolo scorso[48], Pépin intravide nel passaggio tra i libri XII e XIII un cambio di prospettiva nell'impiego della formula *caelum caeli*, che, pur mantenendo un riferimento alla natura spirituale, passerebbe dal designare la sua condizione formata all'indicare la sua informità originaria. Occorrerebbe pertanto ammettere che la formula *caelum caeli* può essere esprimere entrambe le condizioni della creatura spirituale[49],

se sibi sufficiens); VIII, 9 (*requiesceret in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omnem mutabilem*); IX, 10 (*si autem incommutabilis divinitatis eminentia super omne mutabile*); XI, 12 (*quod supra ista est incommutabile, quod est incommutabiliter et scit incommutabiliter et vult incommutabiliter*; *sibi sufficit incommutabiliter*); XV, 18 (*ipsam incommutabilitatem consilii tui*); XVI, 19 (*tu scis solus, qui es incommutabiliter et scis incommutabiliter et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter et scientia tua est et vult incommutabiliter et voluntas tua est et scit incommutabiliter*; *se scit lumen incommutabile*). Su questo aspetto, oltre al classico studio di TRAPÈ, *La nozione*, si veda F. VAN FLETEREN, *Incommutabilitas*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2004–2010, vol. 3, coll. 568–570.

47. Come già in *conf.*, XII, XI, 12, Agostino sottolinea come la *beatitudo* della vita spirituale sia una condizione non originaria, ma dipendente dall'azione divina: cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XIII, IV, 5 (*cui non hoc est vivere quod beate vivere, quia vivit etiam fluitans in obscuritate sua*; *et in lumine eius videre lumen et perfici et inlustrari et beari*); VIII, 9 (*cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi*); X, 11 (*beata creatura, quae non novit aliud, cum esset ipsa aliud nisi dono tuo*).

48. PÉPIN, *Recherches sur le sens*.

49. Ivi, p. 201: «Aussi bien, il faut reconnaître que la prestigieuse appellation de "ciel du ciel", bien que s'appliquant réellement à la matière spirituelle informe, — puisque,

alla quale andrebbe conseguentemente riconosciuto il possesso di una costituzione ontologica di tipo ilemorfico[50].

A distanza di due decenni[51], Van Winden richiamò l'attenzione sull'impiego agostiniano della locuzione *caelum caeli*, esprimendo una valutazione differente da quella di Pépin. Nelle *Confessiones*, sia il *caelum* di *Gen.* 1, 1 che il *caelum caeli* di cui parlano i *Salmi* esprimerebbero unicamente la condizione formata della creatura spirituale[52].

Pochi anni più tardi[53], lo studioso francese ribadì nuovamente la propria posizione, confermando l'esistenza di una differenza tra la posizione del libro XII (*caelum* = creatura spirituale formata) e quella espressa nel libro XIII e poi mantenuta nel *De Genesi ad litteram* (*caelum* = creatura spirituale informe). Tale differenza, tuttavia, non andrebbe intesa come l'indice di un'evoluzione dottrinale, dal momento che già nel libro XII Agostino avrebbe sostenuto un'interpretazione non dissimile da quella esposta con maggior evidenza nel libro XIII. Il passaggio tra i due libri, dunque, paleserebbe un cambiamento sul piano espressivo, ma non un'oscillazione su quello contenutistico[54].

dans l'ordre narratif de la Genèse, qui est aussi l'ordre ontologique, la mention du ciel précède celle de la lumière, — convient mieux à une nature parée des beautés de l'information; ce qui explique qu'elle désigne par fois la vie spirituelle illuminée et revêtue de forme».

50. Ivi, p. 202: «En tout cas, rien n'autorise à croire que la nature spirituelle première créée échappe, dans la pensée d'Augustin, à la structure hylémorphique, qu'elle "n'est que forme"; elle est une matière informée; de plus, le ciel du premier verset ne désigne pas cette matière à l'état formé — formation exprimée par la création de la lumière — mais bien à l'état informe».

51. J.M.C. Van Winden, *The Early Christian Exegesis of "Heaven and Earth" in Genesis 1,1*, in W. Den Boer, P.G. Van Der Nat, J.C.M. Van Winden (ed. by), *Romanitas et Christianitas. Mélanges J.H. Waszink*, North–Holland Publishing Company, Amsterdam–London 1973, pp. 371–382, ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 94–106.

52. Ivi, p. 380: «All this leads inevitably to the conclusion that Augustine in his *Confessions* prefers to interpret heaven in *Genesis* 1,1 as indicating the spiritual or intellectual reality in its *formed* state, which is called *Caelum caeli* elsewhere in the Bible. It does, however, not hinder him from making a distinction between matter and form in this reality. It is not without interest that this opinion is also mentioned in a later work of S. Augustine, *De Genesi ad litteram*, and that it is found in no other author».

53. Pépin, *Ex Platonicorum*.

54. Ivi, p. xxii: «Ou bien cette volte–face d'Augustin serait plus apparente que réelle; l'exégèse de *caelum et terra* dans le livre XIII est fort nette, celle du livre XII est moins évidente; ne serait–ce pas que celle–ci n'est pas ce que l'on pourrait croire, mais déjà: l'état informe de la créature spirituelle et corporelle? Il n'est pas une

Più recentemente[55], Van Winden ha precisato ulteriormente il senso dei rilievi critici mossi alla lettura di Pépin, cominciando con il mettere in luce la presenza di testi in cui Agostino nega esplicitamente l'identificazione tra il *caelum* di *Gen.* I, 1 e l'*inchoatio creaturae spiritalis*. Tale identificazione, al contrario, verrebbe attribuita ai *contradictores* a cui Agostino dà voce nel libro XII. Inoltre, la formula *caelum caeli*, come ammesso del resto anche da Pépin, sarebbe maggiormente adatta a indicare la creatura spirituale formata: occorrerebbe perciò riconoscere come il possesso di una struttura ilemorfica da parte della creatura spirituale non contrasti con l'identificazione tra il *caelum* di *Gen.* I, 1 e la sua condizione formata. Nei due libri, in sostanza, Agostino sarebbe coerente, da un lato esprimendo con la formula *caelum caeli* unicamente la condizione formata della creatura spirituale[56], dall'altro descrivendo lo stato informe di quest'ultima con l'unico intento di ribadire il possesso di una struttura ilemorfica da parte di tutte le nature create[57].

In un ultimo e ancor più recente lavoro[58], infine, Pépin ha delineato la prospettiva del libro XII in opposizione a quella del libro XIII, senza far cenno a una loro possibile conciliazione. Nel libro XIII, infatti, Agostino equipararebbe la materia della creatura spirituale e della creatura corporea, sostenendo dunque una posizione

mauvaise méthode de projeter sur l'ambiguïté du livre XII la netteté du livre XIII: c'est la tentation à laquelle j'avais cédé dans les pages incriminées».

55. J.C.M. Van Winden, *Once again caelum caeli. Is Augustine's Argument in Confessions Consistent?*, in B. Bruning, M. Lamberigts, J. Van Houtem (ed. by), *Collectanea Augustiniana, Mélanges T.J. van Bavel* (= Augustiniana XL–XLI), Leuven UP, Leuven 1990, pp. 905–111, ried. in Id., *Arche. A Collection*, pp. 151–157.

56. Ivi, p. 911: «The spiritual creature indicated by *caelum caeli* has a hylomorphic structure; but the name *caelum caeli* is only applicable to that creature in its formed state».

57. Ivi, p. 910: «But on the other hand it is evident that in the whole argument of *Conf.* XII Augustine understands "heaven" in Gen. 1:1 as "spiritual creature *in its formed state*". How do these two theses go together? I think that Augustine's interpretation could be paraphrased as follows: "God created heaven and earth" means: God created all that has being, from the highest spiritual creatures in their formed state (= *caelum caeli*) to the lowest corporeal creation (= *terra*). This statement is, so to speak, the title or heading above the creation story, which then begins as follows: "The earth was invisible and without order and darkness was above the abyss". This means: in both the corporeal and the spiritual creation one discerns a formless phase: it does not mean that there was a time in which this formless situation existed, but it is rather a reference to the hylomorphic structure of the whole creation».

58. Il commento al libro XII delle *Confessioni* in Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 149–229.

contraria[59] a quella del libro XII, in cui invece i due livelli ontologici verrebbero mantenuti ben distinti, fino a essere contrapposti[60].

Sulla questione del rapporto tra il libri XII e XIII, tuttavia, sono intervenuti anche altri importanti studiosi. Secondo Aimé Solignac, ad esempio, i libri XII e XIII sarebbero accomunati da una medesima prospettiva dottrinale: lo schema *creatio–formatio* proposto nel libro XIII avrebbe la funzione di precisare quanto detto nel libro precedente a proposito della mutabilità costitutiva della creatura spirituale, a cui quest'ultima porrebbe un limite aderendo al Creatore in modo indefettibile[61]. Marie–Anne Vannier, viceversa, ha parlato di un "cambiamento di prospettiva", sottolineando come Agostino attribuisca il ruolo di creatura spirituale perfettamente formata in un primo tempo al *caelum caeli*, in un secondo tempo alla *lux* di *Gen.* I, 3[62].

Gaetano Lettieri, viceversa, riconosce la presenza di «una certa discontinuità tra XII e XIII libro delle *Confessiones* in relazione al *caelum*

59. Ivi, p. 159: «In breve, l'autore del libro XIII rifiuterebbe di sicuro quel che scriveva l'autore del libro XII nell'opporre l'una e l'altra materia».

60. Ivi, p. 160: «Nella visione della materia spirituale e del *caelum caeli*, questa è la novità presente nel libro XIII delle *Confessioni*; essa consiste nell'applicare, *mutatis mutandis*, lo stesso trattamento alle due materie e nel non vedere più nella materia spirituale un'entità che appare solo per svanire subito dopo a vantaggio della realtà formata. È una svolta importante, di cui sarebbe troppo lungo approfondire qui le cause che si possono scorgere. Ma la conseguenza è che Agostino rinuncia, adesso, all'affascinante prospettiva che giustificava il libro XII. Quando leggiamo l'ultima parola del libro XIII, testamento dell'intera opera, non si può dire che la prospettiva del libro XII sia quella delle *Confessiones*».

61. Solignac, *"27. Conversion"*, p. 613: «L'exposé du livre XII sur la créature spirituelle céleste faisait apparaître que l'intemporalité de cette créature ne résultait pas d'une immutabilité naturelle, mais d'une adhésion dans l'amour au Dieu créateur (surtout XII,xv,21). Ce point est précisé au livre XIII où apparaît la doctrine de la *conversio* et de la *formatio*». Lo stesso autore, tuttavia, parlerà di un «changement d'orientation», che «entraîne d'ailleurs des modifications profondes dans la pensée d'Augustine» (P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"4.* Caelum caeli *dans le* De Genesi ad litteram*"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 586–588: 587), e di un «glissement de l'exégèse augustinienne» (A. Solignac, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1–3 chez saint Augustin*, in In Principio. *Interprétations des premiers versets de la Genèse,* Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 153–171: 160.

62. Vannier, *"Creatio"*, *"conversio"*, p. 156, n. 22: «Entre le livre XII des *Confessions* et le livre XIII (repris dans le *De Genesi ad litteram*), il y a changement de perspective: au livre XII, la créature parfaite est le *caelum caeli* (qui désigne certainement le monde angélique), au livre XIII, la créature parfaite est la *lux* du premier jour».

spirituale»: non si dovrebbe comunque porre eccessivamente l'accento sulla differenza tra le due posizioni, ma, al contrario, essa andrebbe compresa alla luce del «carattere volutamente sinfonico o zetetico del procedere agostiniano»[63]. In modo analogo si esprime Christian Tornau, secondo cui l'andamento della riflessione agostiniana indurrebbe a pensare che tra i libri XII e XIII vi sia perlomeno un cambio di accento. La nettezza con cui nel libro XII viene sottolineato il carattere formato della creatura spirituale dipenderebbe dall'esigenza di rimarcare la peculiarità della propria posizione nei confronti delle numerose interpretazioni antagoniste: ciononostante, già nel libro XII Agostino attribuirebbe alla creatura spirituale una dimensione materiale e mutevole. L'interpretazione del libro XIII sarebbe dunque pienamente congruente con quella proposta nel libro XIII. La diversità con cui la riflessione agostiniana si snoda nei due libri — e che è stata verosimilmente mantenuta di proposito nelle successive revisioni del testo — andrebbe compresa nell'ottica della dottrina della grazia[64].

63. G. Lettieri, *Il libro XII delle* Confessiones: *ermeneutica, creazione, predestinazione*, in *La "Genesi" nelle "Confessioni". Atti della giornata di studio su S. Agostino (Roma, 6 dicembre 1994)*, Herder, Roma 1996, pp. 55–79: 70. A pagina 71, inoltre, Lettieri precisa che «se quindi indubbiamente Agostino tende ad oscillare tra l'interpretazione del *caelum* di *Gen.* 1,1 come 1) *caelum caeli* immediatamente creato come formato [...], e 2) come materia intelligibile ancora informe, come mutabilità spirituale anteriore all'atto illuminatore di Dio, certo anche la prima ipotesi non può non contrarre in sé la considerazione di una potenzialità spirituale da formare che solo la grazia divina compie e forma immediatamente, prima dello stesso fluire del tempo». Si veda anche Id., *It doesn't matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7–9 gennaio 2010)*, Olschki, Firenze 2011, pp. 75–173: 162: «L'essere immediatamente creato come cielo intellettuale di Dio — tema privilegiato nel XII libro — non esclude, quindi, la dialettica creazione/illuminazione che converte irresistibilmente la materia intellettuale, in sé mutabile, in eterno amore e in eterna conoscenza di Dio, come sistematicamente ribadito nel XIII libro, che svela il senso profondo dell'esegesi del primo giorno della creazione e l'elezione della materia come paradigma teologico privilegiato».

64. Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 147: «Es sei betont, daß es sich dabei nicht um eine Unsicherheit des historischen Autors Augustinus handelt, die durch nachträgliche Emendation des 12. Buches leicht hatte beseitigt werden können. Die Revision findet vor den Augen der Leser statt, weil Augustinus das Lesen und Verstehen der Bibel in den *Confessiones* als allmählichen Prozeß des Lernens und Belehrtwerdens durch Gott inszeniert. Der Fluchtpunkt, der diesem Prozeß wie der Gedanken Führung der beiden letzten *Confessiones*–Bucher Richtung und Sinn gibt, ist, wie so oft bei Augustinus, die Gnadenlehre».

3.4. La questione della coerenza dei libri XII e XIII: un bilancio conclusivo

La breve e certamente incompleta sintesi delle posizioni espresse dagli studiosi mostra quanto sia complessa la questione relativa alla genesi della creatura spirituale.

Un primo punto su cui si è palesato il dissenso degli interpreti riguarda l'impiego della formula *caelum caeli*. Ricercandone le occorrenze, si nota innanzitutto come essa compaia tanto nel libro XII quanto nel libro XIII. Nel libro XII, essa indica una realtà invisibile e superiore rispetto al mondo fisico (ii, 2: *caelum quod non cernimus, cui terra est hoc omne quod cernimus*), che appartiene a Dio ed è creata prima dei giorni (viii, 8: *illud caelum caeli tibi, Domine*; *iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed caelum caeli huius*), una creatura intellettuale, non coeterna, partecipe dell'eternità, capace di frenare la propria mutabilità aderendo senza difetto al proprio Creatore (ix, 9[65]: *caelum caeli* [...] *creatura est aliqua intellectualis*; *nequaquam tibi coaeterna*; *particeps aternitatis tuae*; *mutabilitatem suae cohibet*; *sine ullo lapsu inhaerendo tibi*), identificabile con la "casa di Dio", ossia con una mente pura in cui coesistono in perfetta unione i santi spiriti (xi, 12: *domum tuam contemplantem* [...]; *mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum*); si tratta dunque di un cielo intellettuale (xiii, 16: *propter illud caelum caeli, caelum intellectuale*), di una creatura sublime (xv, 19: *sublimem quandam esse creaturam*), di una sapienza creata, che è la mente razionale e intellettuale della città di Dio (xv, 20: *ergo quia prior omnium creata est quaedam sapientia, quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae civitatis suae*), e di un cielo intelligibile (xxi, 30: *caelum intelligibile — quod alibi dicitur caelum caeli*). Nel libro XIII, viceversa, la formula *caelum caeli* compare più di rado, ed è riferita alla creatura spirituale divenuta una vita splendente grazie all'illuminazione divina (v, 6: *et inluminatione fieret speciosa vita et esset caelum caeli*) e alla creatura spirituale divenuta luce in Dio (viii, 9: *alioquin et ipsum caelum caeli tenebrosa abyssus esset in se*; *nunc autem lux est in Domino*).

Un esame sia pur sommario dell'impiego della formula *caelum caeli*, dunque, permette a mio avviso di mostrare come, a prescindere dal grado di coerenza che si voglia attribuire alla riflessione agostiniana nei libri conclusivi delle *Confessiones*, tale espressione serva

65. Una descrizione analoga del *caelum caeli* si trova nella parte iniziale di *conf.*, XII, xi, 12, e in *conf.*, XII, xv, 19.

esclusivamente a indicare la creatura spirituale dotata di forma. Questo dato, che non sorprende nel libro XII, emerge chiaramente anche nel libro XIII, dove il *caelum caeli*, che è luce nel Signore, viene distinto dalla condizione di informità simile all'abisso in cui verserebbe la creatura spirituale qualora non si fosse rivolta al Creatore[66].

Nel libro XII, dunque, Agostino identifica il cielo di *Gen.* I, I con la creatura spirituale o intellettuale capace di contemplare perennemente il proprio Creatore (*spiritalem vel intellectualem illam creaturam semper faciem dei contemplantem*)[67]. Benché a prima vista il divario con la prospettiva del libro XIII sia incolmabile, essa presenta anche elementi di sostanziale continuità rispetto a quest'ultima. In primo luogo, già nel libro XII la creatura spirituale è caratterizzata come una realtà di per sé mutevole, e capace di impedire che la propria mutabilità si traduca in atto solo grazie alla contemplazione indefettibile della

66. Non è dunque condivisibile l'affermazione di PÉPIN, *Recherches sur le sens*, p. 201, secondo cui: «c'est donc le *caelum caeli* qui était susceptible de deux états, l'un informe, l'autre Formé, l'avènement du second ne détruisant pas la possibilité du premier». Come Van Winden, anche C.P. MAYER, *'Caelum Caeli'. Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis I,If.*, in N. FISCHER, C.P. MAYER (hrsg. von), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1998, pp. 553–601: 563–564, n. 41 ha espresso un parere contrario: «Pépin: *Recherches*, berief sich darin auf Widersprüche und Ungereimtheiten Augustins bei der Interpretation von <caelum caeli> in *conf.* 12. Jedoch zu Unrecht, was allein schon die termini <primitus formatum> (16), <sublimem creatura> (19) etc., allem voran aber die zur Kennzeichnung herangezogenen biblischen Begriffe verdeutlichen».

67. Cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XII, XVII, 24. Tutti gli interpreti concordano sul fatto che in questo testo sia espressa in termini sintetici l'esegesi sostenuta da Agostino nel libro XII. Cfr. E. MORO, Mira profunditas eloquiorum tuorum: *Agostino interprete dei primi versetti della* Genesi *nelle* Confessiones *e nel* De Genesi ad litteram, in G. CATAPANO, E. MORO (ed. by), *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron in Patristic and Medieval Literature*, (= «Medioevo», XLI (2016)), pp. II–39: 23, n. 32 (e i riferimenti ivi citati). Di parere contrario solo PÉPIN, *Ex platonicorum*, p. XIX: «dire "cette créature spirituelle qui contemple toujours la face de Dieu" [...] n'est pas exactement dire: la créature spirituelle toute formée; dire "la matière informe" n'est pas assurer qu'il s'agit exclusivement de celle du monde corporel». Questa spiegazione non tiene sufficientemente conto del contesto globale del libro XII: se da un lato, infatti, la formula *spiritalem vel intellectualem illam creaturam semper faciem dei contemplantem* è un chiaro riferimento all'esegesi proposta in riferimento all'espressione *caelum caeli*, che come abbiamo visto va riferita alla condizione formata della creatura spirituale, dall'altro l'interpretazione del sostantivo *terra* in termini di *informis materia* viene costantemente proposta da Agostino in riferimento al mondo corporeo.

natura divina[68]. L'attribuzione della *mutabilitas* alla creatura spirituale rappresenta un'indicazione del fatto che tale creatura, perlomeno sul piano della potenzialità, non è del tutto estranea alla dimensione della materialità e, in ultima analisi, dell'informità[69].

In secondo luogo, è significativo come nel libro XII ricorra più volte l'immagine dell'illuminazione. Il *caelum caeli*, infatti, è "luce in virtù della contemplazione della luce" (*contemplatione luminis lumen*), è una luce illuminata (*lumen quod inluminatur*) dalla luce che illumina (*lumen quod inluminat*), ossia dalla Parola divina, che è appunto fonte di luce (*inlustrator*). Tale illuminazione da un lato va compresa in riferimento alla contemplazione grazie a cui la creatura spirituale pone un freno alla propria mutabilità originaria, dall'altro si rivela del tutto compatibile con l'interpretazione della creazione della luce di *Gen.* I, 3 formulata nel libro XIII.

68. Augustinus, *conf.*, XII, IX, 9, p. 221,5–7: «[...] valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet, et sine ullo lapsu, ex quo facta est»; XII, XI, 12, p. 222,16–17: «[...] teque perseverantissima castitate hauriens mutabilitatem suam»; XII, XII, 15, p. 223,5–7: «[...] sine ullo intervallo mutationis, quamvis mutabile, tamen non mutatum tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur»; XII, XV, 21, p. 226,56–59: «[...] quo fit ut nulla mutatione varietur, inest ei tamen ipsa mutabilitas, unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferveret ex te».

69. Significative indicazioni si possono ricavare anche dal testo di: Augustinus, *conf.*, XII, XIX, 28, p. 230,7–9, e particolarmente dall'enunciazione della quarta e della quinta proposizione: «Et verum est quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur. Verum est nulla tempora perpetit quod ita cohaeret formae incommutabili, ut, quamvis sit mutabile, non mutetur». Secondo Pelland, *Cinq études*, p. 60, la coerenza delle dieci proposizioni enunciate nel testo implica che sia impossibile attribuire al *caelum caeli* la mutabilità senza ascrivere ad esso nel medesimo tempo un'originaria informità (quarta proposizione) precedente la sua formazione (decima proposizione). Il compito della quinta proposizione sarebbe dunque quello di sottrarre il *caelum caeli* alla sfera di applicazione della quarta proposizione. A mio avviso, non è la quarta proposizione nel suo complesso, ma solamente la sua parte conclusiva a non esser valida nel caso del *caelum caeli*. In altre parole, il *caelum caeli* non sfugge alla dinamica di formazione (*formam capit*), ma solamente al coinvolgimento nel divenire e nel mutamento (*mutatur et vertitur*). Quanto poi alla decima proposizione, non si potrebbe negare che essa sia valida nel caso del *caelum caeli*, pur riconoscendo che nella formazione della creatura spirituale l'anteriorità della materia rispetto alla forma non può essere intesa in senso temporale. Sul testo del paragrafo 28, cfr. V. Goldschmidt, *Exégèse et axiomatique chez saint Augustin*, in *L'histoire de la philosophie : ses problèmes, ses méthodes. Hommage à Martial Gueroult*, textes de L.J. Beck *et alii*, Librairie Fischbacher, Paris 1964, pp. 14–42.

In terzo luogo, nella sezione conclusiva del libro XII, dopo aver descritto brevemente la comprensione della Scrittura propria dei lettori carnali, Agostino delinea un modo più penetrante di comprendere la creazione divina[70]. Benché non parli in prima persona, Agostino espone alcune verità filosofiche e teologiche che ritiene valide, quali la superiorità dell'eternità divina sulla temporalità creaturale, il fatto che Dio sia creatore di tutte le cose, che l'atto di creazione non abbia alterato la volontà divina, che la generazione della Parola si distingua dalla creazione dal nulla delle creature, che tutte le realtà create da Dio, pur nella loro differenza, possiedano una connotazione ontologica positiva.

La generazione della Parola viene dunque distinta dalla creazione dal nulla: mentre la realtà generata assume i tratti della Somiglianza e viene caratterizzata come Forma di tutte le cose, la realtà creata si pone come dissomiglianza informe (*dissimilitudinem informem*), che viene formata per mezzo della Parola (*per similitudinem tuam*) facendo ritorno al suo Creatore, che è uno. Le realtà create sono capaci di attuare questo percorso dalla dissomiglianza alla somiglianza in diversa misura, e ciononostante divengono tutte molto buone, sia che permangano presso il Creatore (*manenant circa te*) sia che vengano coinvolte nel mutamento temporale e spaziale (*per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur*)[71]. Tutte le realtà create, in

70. Augustinus, *conf.*, XII, xxviii, 38, pp. 237,1–238,15: «Alii vero, quibus haec verba non iam nidus sed opaca frutecta sunt, vident in eis latentes fructus et volitant laetantes et garriunt scrutantes et carpunt eos. Vident enim, cum haec verba legunt vel audiunt tua, domine aeterne, stabili per mansione cuncta praeterita et futura tempora superari nec tamen quidquam esse temporalis creaturae quod tu non feceris, cuius voluntas, quia id est quod tu, nullo modo mutata vel quae antea non fuisset, exorta voluntate fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est, et fierent omnia bona valde, sive manenant circa te sive gradatim remotiore distantia per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur. Vident haec et gaudent in luce veritatis tuae, quantulum hic valent».

71. L'espressione *per tempora et per locos* può essere riferita sia a *distantia* (Trad. Chiarini, in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 57: «[...] se ne allontanassero sempre più nel tempo e nello spazio»; Trad. Carena in Sant'Agostino, *Le Confessioni*, p. 441: «allontanandosi gradatamente nel tempo e nello spazio») sia a *pulchras mutationes faciant aut patiantur* (Trad. Tréhorel, Bouissou in Saint Augustin, *Les Confessions*, p. 411: «produisant ou subissant à travers les temps et les lieux de belles variations»). Quest'ultima soluzione mi sembra preferibile perché evidenzia la presenza nel testo di un riferimento alla dottrina della gerarchia dei gradi di mutabilità degli

quanto poste in essere dal nulla, si trovano perciò originariamente in una condizione di dissomiglianza[72]. Non solo ciò è perfettamente in linea con quanto Agostino afferma nel libro XIII circa la condizione di dissomiglianza originaria che caratterizza la creatura spirituale[73], ma anche il tema del *recursus* della creatura al Creatore per mezzo della Parola occupa una posizione centrale nel libro XIII[74]. Mi sembra dunque evidente che Agostino includa la creatura spirituale in questa dinamica di *creatio–recursus*. Tutte le creature, di per sé originariamente informi, ricevono infatti una forma e divengono buone secondo la propria capacità: la creatura corporea in grado inferiore, mutando nel tempo e nello spazio: l'anima in grado intermedio, mutando nel tempo[75]: la creatura spirituale del *caelum caeli* aderendo a Dio senza essere coinvolta per questo in nessuna forma di mutamento[76].

esseri creati; cfr. Augustinus Hipponensis, *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), X, 18; XIV, 28; Id., *Epistulae 1–55,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2004 (CCSL 31), (= *ep.*), 18, 2; Id., *De natura boni liber,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *nat. b.*), 1; Id., *Sermones (Dolbeau)*, in Augustin d'Hippone, *Vingt–six sermones au peuple d'Afrique*: mise à jour bibliographique 1996–2000; retrouvées à Mayence, édités et commentés par. F. Dolbeau, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001, (= *s. Dolbeau*), 26, 28; Id., *De Trinitate libri quindecim, libri I–XII,* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), IV, 1, 1; Id., *De Genesi ad litteram libri duodecim,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), VIII, XIX, 38–XX, 39. Su questo tema, cfr. J. Pépin, *La hiérarchie par le degré de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, I),* «Documenti e studi della tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 89–107.

72. Pépin, in Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 222, facendo riferimento alla tradizione platonica e neoplatonica, ritiene che il termine *dissimilitudo* indichi la materia informe. I testi citati e i tratti generali della sua posizione interpretativa fanno pensare che egli abbia in mente la materia informe del mondo corporeo. Non vedo però la necessità di limitare la dimensione della *dissimilitudo* alla materia informe dei corpi. Da un lato, infatti, Agostino sta facendo riferimento alla totalità delle realtà create (*fecisti omnia*), dall'altro le realtà che in seguito vengono nominate non sono comprese unicamente nell'ambito del corporeo (*sive manenant circa te sive gradatim remotiore distantia per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur*).

73. Cfr. Augustinus, *conf.*, XIII, II, 2–III, 3.

74. Ivi, XIII, II, 2–V, 6.

75. Mediante la formula *sive gradatim remotiore distantia per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur* Agostino allude alle realtà del corpo e dell'anima.

76. La formula *sive manenant circa te* mi sembra un chiaro riferimento all'adesione immediata e definitiva a Dio che permette alla creatura del *caelum caeli* di non essere coinvolta nel mutamento che si dispiega nel tempo. Questo tratto caratteristico

Il *manere circa Deum*, dunque, rappresenta la dimensione definitiva a cui la creatura spirituale accede istantaneamente mediante il *recursus in Deum*, grazie all'azione della Parola.

Una lettura attenta del libro XII, dunque, permette di evidenziare una serie di elementi che sono perfettamente in accordo con la prospettiva del libro XIII (struttura ilemorfica della natura creata, mutabilità della creatura spirituale, impiego della metafora dell'illuminazione, presenza dello schema *creatio–recursus*): già nel libro XII, in altri termini, l'attribuzione esplicita dell'informità alla creatura spirituale viene anticipata nei suoi tratti fondamentali e viene considerata come un'interpretazione legittima del testo biblico[77].

A fronte dei significativi elementi di continuità, rimangono comunque alcune differenze che separano la prospettiva del libro XII da quella del libro XIII. In particolare, mentre nel libro XII il *caelum caeli* viene contrapposto alla materia informe del mondo corporeo in quanto "formato sin dall'inizio" (*primitus formatum*)[78], nel libro XIII Agostino pone maggiormente l'accento sull'informità originaria della creatura spirituale. Ciononostante, ritengo che anche questa apparente "contraddizione" possa essere attenuata. In entrambi i libri, infatti, Agostino nega che la creatura spirituale sia effettivamente esistita in una condizione informe[79], che avrebbe invece potuto

del libro XII si ritrova anche nel libro XIII, espresso mediante l'immagine della *requies* (già comunque presente in *conf.*, XII, XV, 19): cfr. Augustinus, *conf.*, XIII, IV, 5 (*in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit*); VII, 8 (*et venimus ad supereminentem requiem*); VIII, 9 (*inhaeret tibi omnis oboediens intellegentia caelesti civitatis tuae et requiesceret in spiritu tuo; cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi*); IX, 10: (*in dono tuo requiescimus; requies nostra locus noster*).

77. Augustinus, *conf.*, XII, XXIV, 33, p. 234,12–17: «Potuit [scil. "Moyses"] enim cogitare in ipso faciendi exordio, cum diceret: in principio, potuit et caelum et terram hoc loco nullam iam formatam perfectamque naturam sive spiritalem sive corporalem, sed utramque incohata et adhuc informem velle intellegi. Video quippe vere potuisse dici, quidquid horum diceretur, [...]».

78. Ivi, XII, XIII, 16.

79. Come nota giustamente Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 145: «Zwar bezieht Augustinus hier den Schöpfung *fiat lux* im Sinne des Schemas von *creatio*, *conversio* und *formatio* auf die Formung der intelligiblen Materie zum *caelum caeli*, doch darf man dabei nicht übersehen, daß der ungeformte Zustand der letzteren auch nach der Exegese von Buch 13 faktisch niemals Realität gewesen ist, so wie es schon das 12. Buch herausgestellt hatte».

sperimentare solo qualora non si fosse compiuta la sua formazione istantanea e definitiva[80].

Se nel libro XII del *caelum caeli* è detto che esso è *primitus formatum*, nel libro XIII la formazione della creatura spirituale avviene non appena essa è posta in essere[81]. In quanto realtà creata, essa è certamente mutevole[82] ed è solo grazie all'azione dello Spirito Santo (*dono tuo*)[83] che essa viene innalzata (*attolleretur*)[84] dalla propria condizione

80. Un elemento che ricorre nei due libri è dato dall'impiego della congiunzione *nisi*, con cui Agostino esclude espressamente l'eventualità che la creatura spirituale abbia potuto effettivamente sperimentare una condizione di informità e di dissomiglianza (cfr. Augustinus, *conf.*, XII, xv, 19; xv, 21; XIII, II, 2; III, 3; III, 4; V, 6; VIII, 9; X, 11).

81. Augustinus, *conf.*, XIII, X, 11, p. 247,1–8: «Beata creatura, quae non novit aliud, cum esset ipsa aliud nisi dono tuo, quod superfertur super omne mutabile, mox ut facta est attolleretur nullo intervallo temporis in ea vocatione, qua dixisti: fiat lux, et fieret lux. In nobis enim distinguitur tempore, quod tenebrae fuimus et lux efficimur: in illa vero dictum est quid esset, nisi inluminaretur, et ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, ut appareret causa qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens conversa lux esset».

82. In accordo con l'interpretazione di *Gen.* I, 2[c], l'originaria condizione di *mutabilitas* della creatura spirituale, a cui alludono anche i termini *fluxa* e *tenebrosa*, viene riferita all'immagine biblica delle acque: cfr. Augustinus, *conf.*, XIII, IV, 5; VII, 8.

83. Mediante l'espressione *dono tuo*, Agostino allude allo Spirito di Dio, come già aveva fatto in modo esplicito in *conf.*, XIII, IX, 10, p. 246,5–8: «Cur ergo de spiritu tuo dictum es hoc? Cur de illo tantum dictum est quasi locus ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est quod sit donum tuum? In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur». Per questo accostamento, cfr. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate libri quindecim, libri XIII–XV*, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50/A), (= *trin.*), XV, XVIII, 32–XIX, 36, dove vengono citati a sostegno di questa denominazione dello Spirito numerosi testi scritturistici, tra cui *Gv.* 4, 10–14; *At.* 2, 37–38; *At.* 8, 20; 10, 44–46; 11, 15–17; *1 Cor.* 13; *Ef.* 4, 7–8. Per ulteriori rimandi testuali, cfr. O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 320–324; Pelland, *Cinq études*, p. 71, n. 23; Sant'agostino, *Confessioni*, p. 254; Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 146, n. 138.

84. Il verbo *attollo* (o *adtollo*) indica propriamente l'atto con cui lo Spirito di Dio eleva la creatura "sopra" la quale si trova (*superfertur*), liberandola dal flusso della mutabilità in cui essa per natura versa. Riprendendo una formula più volte impiegata nel libro XII (es. Augustinus, *conf.*, XII, IX, 9; XV, 19; XV, 22), si può dire che mediante questa elevazione la creatura è strappata dalla propria condizione e resa *particeps aeternitatis Trinitatis*. La medesima forma verbale è impiegata in *conf.*, XIII, VII, 8, p. 245,11–16, testo alla luce del quale deve essere compreso l'impiego del verbo *attolleretur* nel brano citato: «Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius

originaria. Solo la chiamata (*vocatio*)[85] operata dalla Parola divina fa sì che essa divenga luce, rivolgendosi al Lume indefettibile (*ad lumen indeficiens conversa*)[86] ed essendone illuminata (*inluminaretur*)[87]. La

amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te, ubi spiritus tuus superfertur super aquas, et veniamus ad supereminentem requiem, cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia». L'azione di "elevazione" compiuta dallo Spirito viene menzionata anche in: *conf.*, XIII, VII, 8 (*quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spiritum tuum, qui superferebatur super aquas*); IX, 10 (*amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis*). Commentando questi testi, CH. MÜLLER, *Confessiones 13. Der ewige Sabbat. Eschatologische Ruhe als Ziel*, in *Die Confessiones des Augustinus*, pp. 603–652: 636 definisce la ricorrente immagine dell'elevazione come un «<ascensus>–Topos».

85. Il termine *vocatio*, letteralmente "chiamata" (reso con "appello" da Carena in SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, p. 461 e Tréhorel, Bouissou in SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, p. 441, con "invocazione" da Chiarini in SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, p. 81), indica la chiamata con cui la Parola, posta in essere la creatura spirituale, le conferisce la forma grazie a cui essa è luce. Distinguendo dal punto di vista "logico", e non cronologico, le diverse fasi che caratterizzano la dinamica di creazione, conversione e formazione, si dovrebbe parlare in modo più rigoroso di una *re–vocatio* che provoca la *conversio* e la *formatio* della creatura spirituale dalla propria condizione creaturale all'eternità del Creatore: cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XIII, II, 2 (*per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam et formarentur*).

86. Come nota opportunamente Simonetti, in SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, p. 257, con l'espressione *lumen indeficiens* Agostino allude al *verbum* divino. Un'espressione molto simile si ritrova anche in Plotino in riferimento all'Intelletto (PLOTINUS, *Enn.*, VI 2 (43), 8, p. 52,7: φῶς [...] ἄυπνον).

87. Come è stato notato in precedenza, il tema dell'illuminazione ricorre a più riprese nei libri XII e XIII. Anche Plotino descrive la formazione della materia intelligibile e la costituzione dell'Intelletto mediante la medesima immagine: PLOTINUS, *Enn.*, II 4 (12), 5, p. 170,34–37: «Prima, però, anche la materia è l'indeterminato in quanto altro, e non è ancora il bene, ma è priva dell'illuminazione del Primo. Perché se la luce viene dal Primo, ciò che riceve la luce, prima ancora di riceverla, non possiede eternamente la luce, ma la possiede come qualcosa di diverso da sé, dato che la luce proviene da qualcos'altro (Πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεί, ἀλλὰ ἄλλο ὂν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου)» (Trad. Casaglia). Le immagini della luce e dell'illuminazione sono impiegate frequentemente in rapporto all'Intelletto: es. PLOTINUS, *Enn.*, V 1 (10), 6, p. 214,28–30; V 6 (24), 4, p. 260,14–22; V 8 (31), 3, p. 272,6–10; V 5 (32), 7, pp. 247,12–248,35; VI 7 (38), 16, p. 205,22–31; V 3 (49), 8, pp. 216,15–217,23; 12, p. 224,39–44). Mentre però per Agostino la *creatura spiritalis* è *lumen* in un senso derivato e contingente, l'Intelletto plotiniano è il soggetto attivo della propria formazione e può quindi essere definito come "luce in sé": *Enn.*, V 3 (49), 8, p. 217,36–43: «La vita e l'attività dell'Intelletto sono la luce originaria, che risplende originariamente in sé ed è luce a se stessa, luminosa

formazione della creatura spirituale, tuttavia, è atemporale, istantanea (*nullo intervallo temporis*) e, si potrebbe dire, cooriginaria rispetto alla sua creazione (*mox ut facta est*): tale creatura infatti, non ha di fatto sperimentato nessun'altra condizione (*non novit aliud*) all'infuori dell'adesione con cui, dal momento stesso in cui è stata creata, rimane stabilmente unita al proprio Creatore. L'indicazione dello stato in cui si troverebbe a esistere la creatura spirituale indipendentemente dall'azione gratuita di formazione operata da Dio (*nisi attolleretur* [...] *nisi inluminaretur*) non ha perciò la funzione di descrivere uno stato d'essere effettivo[88], ma serve piuttosto a mostrare come Dio per tale creatura sia la causa tanto dell'esistere quanto dell'essere formata e salvata (*ut appareret causa qua factum est, ut aliter esset*). Un indice ulteriore dell'inscindibilità tra creazione e formazione della natura spirituale si evince dal parallelismo con l'anima umana — anch'essa natura spirituale, ma di rango inferiore — per certi versi già preannunciato nel libro XII[89]. Se nel primo caso alla distinzione tra condizione tenebrosa e illuminazione espressa dal testo scritturistico non corrisponde una reale successione sul

ed illuminata ad un tempo, il vero intelligibile, pensante e pensato, oggetto di visione a se stesso e non bisognoso di altro per vedere, autosufficiente quanto al vedere — infatti ciò che vede è lui stesso, noto anche a noi mediante lui stesso, così che tramite lui lo conosciamo (Ἡ δὲ ἐν τῷ νῷ ζωὴ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτοῦ λάμπον πρώτος καὶ πρὸς αὐτὸ λαμπηδών, λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἑαυτῷ ὁρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὐτῷ αὔταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν — καὶ γὰρ ὃ ὁρᾷ αὐτό ἐστι — γιγνωσκόμενον καὶ παρ' ἡμῶν αὐτῷ ἐκείνῳ, ὡς καὶ παρ' ἡμῶν τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δι' αὐτοῦ γίνεσθαι)» (Trad. Guidelli). Cfr. VANNIER, *"Creatio", "conversio"*, pp. 159–164; TORNAU, *Augustinus und die intelligible*, pp. 140–141.

88. Il fatto che tale condizione ontologica non sia concretamente sperimentata dalla creatura spirituale immediatamente costituita come *lux ad lumen indeficiens conversa* non implica che essa non rappresenti per quest'ultima, così come per gli angeli decaduti e per gli uomini (AUGUSTINUS, *conf.*, XIII, VIII, 9), una possibilità reale. Questo punto è chiarito con precisione da TORNAU, *Augustinus und die intelligible*, p. 142: «Der Bewegung der *conversio* entspricht schon auf der Ebene der höchsten geistigen Kreatur die Gegenbewegung der *aversio*; die Möglichkeit, daß die *creatura spiritalis* sich von Gott abwendet und als bloße, ungestaltete Materie ein gottfernes, orientierungslos fließendes und damit unglückseliges und schlechtes Dasein hat, ist eine sehr konkrete, die sich beim *caelum caeli* nur aus kontingenten Gründen nicht realisiert, die aber bei den gefallenen Engeln und bei der menschlichen Seele eine beobachtbare Tatsache ist».

89. Cfr. AUGUSTINUS, *conf.*, XII, XI, 13.

piano dell'essere (*ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa*), nel secondo caso i due momenti sono concretamente distinti. Citando il testo di *Ef.* 5, 8[90], infatti, Agostino mostra come nel caso dell'anima umana lo stato di informità e quello di formazione[91] si

90. L'allusione a *Ef.* 5, 8: *Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino* ricorre più volte nelle *Confessiones*: es. Augustinus, *conf.*, VIII, x, 22; IX, iv, 10; XIII, iii, 3; viii, 9; x, 11; xii, 13; xiv, 15. Si veda anche XII, xv, 21 (*unde tenebresceret et frigesceret, nisi* [. . .] *tamquam semper meridies luceret et ferveret ex te*). Come nota Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 145, n. 133, tale citazione è particolarmente significativa in questo testo: «Es markiert den Wechsel von der kosmologischen und hermeneutischen Perspektive von conf. 12 zur ethisch–pastoralen in conf. 13 und bereitet die Allegorese des Schöpfungsberichts im Licht des NT ab 13,13 vor».

91. In questo testo, Agostino allude alla formazione delle creature spirituali, distinguendola, in un caso logicamente, nell'altro cronologicamente, dalla dimensione di informità che l'avrebbe preceduta. Juan Pegueroles ha dedicato ben tre articoli allo studio del processo di formazione della creatura spirituale: Pegueroles, *El ser* (in part. 175–181); Id., *La conversión*; Id., *Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín*, «Espíritu», 24 (1975), pp. 127–133 (in part. 129–132). Pegueroles distingue nei testi agostiniani due tipi di formazione: la prima iniziale, originaria, naturale, implicita, necessaria, ontologica, costituiva, radicale, comune a tutti gli esseri, la seconda libera, esplicita, personale, piena, costante, progressiva, propria della creatura spirituale. Tale distinzione, tuttavia, andrebbe concepita secondo prospettive differenti. Nel primo contributo, Pegueroles confronta il libro XIII delle *Confessiones* e il *De Genesi ad litteram*, proponendo la seguente scansione: la prima formazione è parziale e coincide con la conoscenza della propria natura *in Verbo* (comprendendo le fasi della *vocatio*, *conversio* e *formatio*, p. 179); 2) la seconda è definitiva e si compie in una seconda conversione che la creatura è libera di attuare volgendosi a Dio (= la conoscenza vespertina e mattutina di cui parla il *De Genesi ad litteram*, pp. 180–181). Nei successivi contributi, Pegueroles sembra invece distinguere due prospettive. In alcuni testi — tutti appartenenti al libro XIII delle *Confessiones*, a eccezione di *Gn. litt.*, I, v, 10 — lo studioso individua due formazioni: la prima coincidente con l'*informitas* della vita spirituale, la seconda con la dinamica di *conversio* e di *formatio* con cui tale vita si volge alla contemplazione del proprio Creatore. In altri testi (tutti appartenenti al *De Genesi ad litteram*), la prima formazione coinciderebbe con la conversione con cui lo spirito (che però ancora non sarebbe spirito) risponde alla *vocatio* della Parola, la seconda con la conversione di amore e di lode con cui la creatura, conosciutasi in sé, si volge al proprio Creatore. L'interpretazione di Pegueroles, che meriterebbe di essere analizzata nel dettaglio, presenta alcuni aspetti problematici. In primo luogo, essa non mette sufficientemente in luce la differenza che intercorre tra la formazione della creatura spirituale angelica e quella della creatura spirituale umana, differenza che, come abbiamo visto, è centrale nel testo di *conf.*, XIII, x, 11. In secondo luogo, essa sembra tratteggiare un'evoluzione nella concezione agostiniana dell'informità spirituale, che si muoverebbe nel senso di un progressivo avvicinamento alla posizione plotiniana. L'informità spirituale, concepita ancora come relativa nel libro XIII delle *Confessiones*, diverrebbe completa e radicale nel *De Genesi ad litteram* (Id., *Notas*

succedano nel tempo (*in nobis enim distinguitur tempore*)[92].

In ultima analisi, la prospettiva del libro XII, per cui il *caelum caeli* si contrappone alla materia del mondo corporeo in quanto *primitus formatum*, non viene contraddetta nel libro XIII, dove Agostino ribadisce la cooriginarietà della creazione e della formazione della creatura spirituale. Ciononostante, la visione del libro XIII introduce alcuni aspetti di novità sul piano esegetico. Agostino, infatti, non rinviene più nel *caelum* di *Gen.* 1, 1 l'indicazione della creatura spirituale immediatamente formata[93], ma intravede il compimento della *formatio* nella creazione della luce di *Gen.* 1, 3. In accordo con questa nuova prospettiva, egli interpreta la locuzione *tenebrae super abyssum* di *Gen.* 1, 2^b in relazione non più alla materia informe dei corpi, bensì alla condizione di informità della natura spirituale[94].

Tali differenze esegetiche non devono essere ricondotte unicamente a un tentativo di approfondimento analitico della struttura

sobre la materia, pp. 129–130). Questa prospettiva non solo non appare in linea con la caratterizzazione plotiniana della materia informe, ma prospetta, senza addurre motivazioni stringenti, un progresso dottrinale che non risulta evidente alla luce dei testi. Non viene inoltre esplicitata la ragione per cui Agostino avrebbe dovuto adottare la prospettiva plotiniana assente nel libro XIII delle *Confessiones* solamente nei primi libri del *De Genesi ad litteram*, considerata la redazione ravvicinata di tali testi. Infine, se di duplice prospettiva si può parlare, bisognerebbe riconoscere come la dottrina dell'*informitas creaturae spiritalis* nel *De Genesi ad litteram* manifesti in una certa misura un abbandono della massiccia applicazione di elementi linguistici e concettuali caratteristici della speculazione plotiniana. Trovo dunque condivisibile il giudizio di Agaësse, Solignac, *"4.* Caelum caeli", p. 588: «Il semble donc que, réfléchissant plus profondément sur les textes de la Genèse en conformité avec la foi chrétienne, Augustin ait éprouvé le besoin d'exprimer avec plus netteté la distinction des créature par rapport à Dieu; ce souci l'amène simultanément à souligner l'informité *naturelle* de la créature spirituelle et à se dégager progressivement de la métaphysique plotinienne».

92. La diversa modalità di declinazione della *formatio* si determina in rapporto alla differente relazione che le due creature spirituali intrattengono con la mutabilità e con il divenire temporale (vedi anche: Augustinus, *conf.*, XIII, III, 3; XII, 13–XIV, 15). Questo punto è stato ben messo in luce, ad esempio, da Solignac, *"27. Conversion"*, p. 616, e Vannier, *"Creatio", "conversio"*, pp. 129–137; 148–164.

93. Nel libro XIII, tuttavia, la locuzione *caelum et terram* di *Gen.* 1, 1 sembra essere intesa come la menzione preliminare della creazione di tutte le nature, tanto spirituali quanto corporee. Per questa interpretazione, cfr. Moro, Mira profunditas, pp. 28–29.

94. Cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, p. 159; Lettieri, *Il libro XII*, p. 71; Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 144, n. 126.

ontologica delle realtà create[95]. È piuttosto la prospettiva complessiva del libro XIII — in cui Agostino intende sintetizzare il senso dell'intera opera — a giustificare il cambiamento che avviene sul piano esegetico. Commentando *Gen.* I, 2[c], infatti, egli interpreta la creazione in chiave trinitaria, ponendo l'accento sul ruolo dello *Spiritus Dei*: l'atto di creazione e di formazione, dunque, viene descritto nell'ottica della sua connessione costitutiva con la dottrina della grazia[96]. Mentre dunque il libro XII persegue principalmente lo scopo di evidenziare la differenza costitutiva che separa la creatura spirituale da quella corporea, il libro XIII pone l'accento sull'azione salvifica che si innesta nel cuore dell'atto creativo, mostrando come la Trinità divina, *ex plenitudine bonitatis suae*, crei dal nulla la creatura spirituale, ponga un freno alla sua mutabilità[97] e, formandola, le conferisca il privilegio di aderire stabilmente alla propria eternità.

Alla luce delle considerazioni precedenti, mi sembra di poter affermare che la caratterizzazione della creatura spirituale espressa

95. Come sembra fare Pelland, *Cinq études*, p. 125.

96. Il legame strutturale tra la dinamica della creazione e quella della grazia salvifica è il filo conduttore dell'esegesi agostiniana del libro XIII e rappresenta la chiave per comprendere l'apparente distanza dalla prospettiva interpretativa del libro XII. Cfr. Lettieri, *Il libro XII*; Müller, *Confessiones 13.*, pp. 627–632; L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's* De trinitate, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 250, n. 61. Attribuiscono invece un ruolo più marcato alla libertà creaturale nel processo di conversione V. Warnach, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, in *Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 429–450: 447; Solignac, *"27. Conversion"*, pp. 615–617; Zum Brunn, *Le dilemme*, p. 96, n. 81; Pegueroles, *El ser*, p. 181; Vannier, *"Creatio", "conversio"*, pp. 175–179; Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 147, n. 143 (il cui giudizio appare però attenuato in Id., *Intelligible Matter*, p. 209, n. 117).

97. Significativa l'osservazione di Tornau, *Augustinus und die intelligible*, p. 146: «Daß das 13. Buch eine solche intendiert, zeigt sich bis ins literarische Detail: Dieselbe Handlung, das Imzaumhalten und Bändigen der Tendenz der formlosen Materie zum Zerfließen, wird jetzt nicht mehr der Kreatur, sondern der Güte Gottes zugeschrieben». Mentre nel libro XII è la creatura spirituale a porre un freno (*cohibere*) alla propria mutabilità (Augustinus, *conf.*, XII, IX, 9: *valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet, et sine ullo lapsu*), nel libro XIII tale azione si compie per opera della grazia divina: Augustinus, XIII, IV, 5, p. 244,1–5: «Quid ergo tibi desse ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista vel omnino nulla essent vel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque convertens ad formam, non ut tamquam tuum gaudium compleatur ex eis?». Sulla probabile dipendenza dell'immagine del *cohibere mutabilitatem* dal tema tradizionale del "controllo" esercitato dalla forma sulla materia, cfr. Tornau, *Intelligible Matter*, p. 208, n. 113.

nel libro XII risulta compatibile con i tratti specifici di quella che viene proposta nel libro XIII. Ciononostante, non deve essere trascurata la loro differenza sia sul piano della prospettiva teologica (la marcata sottolineatura della centralità della grazia espressa nel libro XIII) sia sul piano dell'esegesi del testo scritturistico.

Quest'ultima, tuttavia, non dovrebbe creare troppi imbarazzi nell'ottica del pluralismo ermeneutico ampiamente teorizzato nelle pagine del libro XII e alla luce delle parole solitamente trascurate con cui quest'ultimo si chiude[98].

98. Augustinus, *conf.*, XII, xxxii, 43, p. 241,10–19: «Ecce, Domine Deus meus, quam multa de paucis verbis, quam multa, oro te, scripsimus! Quae nostrae vires, quae tempora omnibus libris tuis ad istum modum sufficient? Sine me itaque brevius in eis confiteri tibi et eligere unum aliquid quod tu inspiraveris verum, certum et bonum, etiamsi multa occurrerint, ubi multa occurrere poterunt, ea fide confessionis meae, ut, si hoc dixero, quod sensit minister tuus, recte atque optime (id enim conari me oportet) quod si assecutus non fuero, id tamen dicam, quod mihi per eius verba tua veritas dicere voluerit, quae illi quoque dixit quod voluit».

Parte III

IL *DE GENESI AD LITTERAM*

Capitolo I

De Genesi ad litteram, libro I

Il *De Genesi ad litteram* è l'opera in cui si conta il maggior numero di occorrenze dei lemmi *materia, materies, materialis*. Delle 66 occorrenze complessive, ben 18 si trovano nel libro I:

I, 2 (*materia*, 2); I, 3 (*materies*, 1); IV, 9 (*materiae*, 1); V, 11 (*materiam*, 1); XII, 27 (*materies*, 1); XIII, 27 (*materiae*, 1); XIV, 28 (*materiam*, 2; *materia*, 1); XV, 29 (*materia*, 2; *materiam*, 5); XVII, 32 (*materia,* 1).

Nel libro I, Agostino propone un commento integrale e sistematico del testo di *Gen.* 1, 1–5, con l'intento di esplicitarne il senso letterale[1]. Benché la porzione di testo biblico presa in esame sia tutto sommato breve, la struttura del libro I è resa particolarmente complessa dal carattere zetetico e volutamente pluralistico assunto dalla riflessione di Agostino: il commento proposto, infatti, è guidato dalla

1. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), I, 1, 1–2; XVII, 34. Sul senso dell'espressione *ad litteram*, cfr. Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 32–50; D.J. O'meara, *The Creation of Man in St. Augustine's "De Genesi ad litteram"*, (The Saint Augustine Lecture 1977), Univ. Villanova Pa, Villanova 1980, pp. 14–22; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, pp. 338–354; E. Cavalcanti, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e in Agostino. Omelie sull'Esamerone e "De Genesi ad litteram" I–III*, «Annali di storia dell'esegesi», 4 (1987), pp. 119–142; Sant'Agostino, *La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto sulla Genesi (testo latino dell'edizione maurina a confronto con il* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Introduzioni generali di A. Di Giovanni, A. Penna, introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1988 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/1), pp. LXI–LXXX; J.K. Kim, *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1–3: from* De Genesi contra Manichaeos *to* De Genesi ad Litteram, Mellen Press, Lewinston 2006, pp. 21–101; 163–171; L. Fladerer, *Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, pp. 61–78.

dichiarata volontà di vagliare e discutere molteplici ipotesi, senza che questo comporti necessariamente l'individuazione di un'unica esegesi del testo che si imponga a discapito delle altre[2].

Scopo del presente capitolo sarà dunque quello di analizzare i principali testi in cui ricorrono i lemmi *materia* e *materies*, prestando particolare attenzione a esplicitarne il contenuto in relazione al complesso quadro d'insieme risultante dal libro I. Tale operazione, che solitamente viene tralasciata o svolta in modo sommario, permetterà da un lato di cogliere i caratteri e le funzioni propri della nozione di materia, dall'altro di comprendere in modo dettagliato il senso e la concatenazione delle opzioni esegetiche dispiegate da Agostino in relazione ai primi versetti della *Genesi*.

L'edizione critica di riferimento è quella del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* curata da Joseph Zycha[3]. Gli estremi delle citazioni saranno riportate secondo le norme seguite nei capitoli precedenti.

1.1. Creazione e statuto della materia informe

1. Gn. litt., *I*, 1, *2*, *p. 4,8–21*

> Et quid significetur nomine caeli et terrae? Utrum spiritalis corporalisque creatura caeli et terrae vocabulum acceperit, an tantummodo corporalis, ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur atque ita dixisse *caelum et terram*, ut omnem creaturam corpoream, superiorem atque inferiorem, significare voluerit? An utriusque informis materia dicta est caelum et terra, spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad creatorem — tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est — corporalis autem, si possit intellegi per privationem omnis corporeae qualitatis, quae adparet in materia formata, cum iam sunt species corporum sive visu sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles?[4]

2. Augustinus, *Gn. litt.*, I, xviii, 37–xxi, 41, su cui si vedano le considerazioni di: Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 25–26; G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Desclée–Bellarmin, Paris–Tournai–Montréal 1972, p. 77; Sant'Agostino, *La Genesi difesa*, p. xiv.

3. Cfr. *supra*, n. 1.

4. Accolgo nel testo le indicazioni di M.M. Gorman, *The Oldest Manuscripts of Saint Augustine's "De Genesi ad litteram"*, «Revue Bénédictine», 90 (1980), pp. 7–49: 41: pagina 4, linea 6: *primo omnium facta sint* (Zycha: *primo omnium*); pagina 4, linea 15: *sicuti* (Zycha: *sicut*).

> E che cosa viene significato con il nome di "cielo e terra"? Ha ricevuto forse la denominazione di "cielo e terra" la creatura spirituale e corporea, o solamente quella corporea, sicché intendiamo che in questo libro la Scrittura abbia taciuto della creatura spirituale e abbia detto *cielo e terra* (*Gen.* I, 1) volendo in tal modo significare l'intera creatura corporea, quella superiore e quella inferiore? O forse è stata detta "cielo e terra" la materia informe di entrambe le creature, vale a dire da un lato la vita spirituale, come può essere in sé, non rivolta al Creatore — grazie a questo rivolgimento, infatti, essa viene formata e portata a compimento; se invece non si rivolge a Lui, rimane informe — e dall'altro la materia corporea[5], qualora possa esser compresa mediante la privazione di ogni qualità corporea che appare nella materia formata, quando ormai sono presenti [in essa] le forme specifiche dei corpi percepibili vuoi con la vista vuoi con qualsiasi altro senso del corpo?

Nel paragrafo 2[6] Agostino inizia l'esame del testo biblico a partire dal primo versetto: *In principio fecit Deus caelum et terram*. Nelle poche

5. L'attributo *corporalis* viene impiegato in opposizione a *spiritalis*, che qualifica il sostantivo *vita*. Alcuni traduttori individuano in queste righe la contrapposizione tra una vita spirituale e una vita corporea: es. Agäesse, Solignac in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, p. 85: «d'une part, la vie spirituelle, [...] d'autre part, la vie corporelle», Carrozzi in Sant'Agostino, *La Genesi alla lettera (testo latino dell'edizione maurina a confronto con il* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*)*, Traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1989 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/2), p. 15: «da una parte la vita spirituale [...] da un'altra parte la vita corporale». Altri non ritengono plausibile che l'attributo *corporalis* possa riferirsi al sostantivo *vita*: J.H. Taylor in Saint Augustine, *The literal Meaning of Genesis (vol. 1: Books 1–6)*, translated and annotated by J.H. Taylor, Paulist Press, New York 1982 (Ancient Christian Writers, 41), p. 20: on the one hand, the life of the spirit [...] on the other hand, bodily matter, e E. Hill in *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, Introductions, translations and notes by E. Hill, New York City Press, Hyde Park (NY) 2002 (The Works of Saint Augustine, 13), p. 169: «spiritual life [...] and bodily being». Credo che la seconda soluzione sia più corretta, poiché considerare la materia dei corpi come una realtà vivente contrasterebbe esplicitamente con quanto affermato, ad esempio, in: Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), XII, v, 5.

6. Espongo brevemente la lettura dei paragrafi 2–3 proposta in modo più dettagliato in E. Moro, Mira profunditas eloquiorum tuorum: *Agostino interprete dei primi versetti della* Genesi *nelle* Confessiones *e nel* De Genesi ad litteram, in G. Catapano, E. Moro (ed. by), *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron in Patristic and Medieval Literature*, (= «Medioevo», XLI (2016)), pp. 11–39: 31–37, a cui rimando per una discussione critica delle posizioni di: P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"2. Interprétations diverses de Gen. I, 1–3"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 581–584; Pelland, *Cinq études*, pp. 79–80; B. Alexanderson, *Lumière et ciel dans le "De Genesi ad litteram" d'Augustin*, in F. Young, M. Edwards, P. Parvis

righe che precedono il brano citato, egli individua come nel *De Genesi ad litteram imperfectus*[7] tre possibili significati "letterali" (*praeter allegoricam significationem*) della locuzione *In principio* (A), che potrebbe indicare che il cielo e la terra sono stati creati: (A.a) all'inizio del tempo (*in principio temporis*), (A.b) per primi tra tutte le creature (*primo omnium*)[8], (A.c) nella Parola divina (*in principio, quod est Verbum Dei unigenitus Filius*)[9].

Nella seconda parte del paragrafo, Agostino espone invece i diversi possibili sensi della locuzione *caelum et terram* (B), che può indicare: (B.a) la creatura spirituale e corporea (*spiritalis corporalisque creatura*), (B.b) solamente la creatura corporea (*tantummodo corporalis*), (B.c) la materia informe di entrambe (*utriusque informis materia*).

2. Gn. litt., *I*, 1, *3*, *pp. 4–5,22–13*

> An caelum intellegendum est creatura spiritalis ab exordio, quo facta est, perfecta illa et beata semper, terra vero corporalis materies adhuc inperfecta? Quia *terra*, inquit, *erat invisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum*: quibus verbis videtur informitatem significare substantiae corporalis. An utriusque informitas his etiam posterioribus verbis significatur? Corporalis quidem eo, quod dictum est: *terra erat invisibilis et inconposita*, spiritalis autem eo, quod dictum est: *tenebrae erant super abyssum*, ut translato verbo tenebrosam abyssum intellegamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus, et inluminari, ut non sit tenebrosa. Et quomodo dictum est: *tenebrae erant super abyssum*? An quia non erat lux? Quae si esset, utique superesset et tamquam superfunderet: quod tunc fit in creatura spi-

(ed. by), *Studia patristica: Papers presented at the fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, Volume 41: Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom*, Peeters, Leuven 2006, pp. 3–8: 3; Fladerer, *Augustinus als Exeget*, p. 190.

7. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), III, 6–7.

8. L'espressione *primo omnium* indica una priorità legata all'ordine della creazione e non va intesa necessariamente come un'indicazione di tipo cronologico: cfr. Agaësse, Solignac, *"2. Interprétations"*, pp. 581–582.

9. Augustinus, *Gn. litt.*, I, 1, 2, p. 4,3–5: «Si ergo utroque modo illa scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: *in principio fecit deus caelum et terram*: utrum in principio temporis; an quia primo omnium, an in principio, quod est verbum dei unigenitus filius».

ritali, cum convertitur ad incommutabile atque incorporale lumen, quod deus est[10].

O forse "cielo" va inteso come la creatura spirituale, quella creatura perfetta sin dal primo momento in cui è stata fatta e sempre beata, "terra", invece, come la materia corporea ancora imperfetta? La Scrittura, infatti, ha aggiunto: *La terra era invisibile e inordinata e le tenebre erano sopra l'abisso* (*Gen.* 1, 2[a–b]), parole con cui sembra voler significare l'informità della sostanza corporea. O forse anche con queste parole che seguono viene significata la condizione informe di entrambe le creature? Quella corporea, senza dubbio, con le parole: *La terra era invisibile e inordinata*, quella spirituale, invece, con le parole: *Le tenebre erano sopra l'abisso*, in modo che, in virtù di una locuzione metaforica, intendiamo l'abisso tenebroso come la natura informe della vita, qualora non si rivolga al Creatore: solo in questo modo essa può ricevere la forma per non essere abisso, e può essere illuminata per non essere tenebrosa. In che senso poi è stato detto: *Le tenebre erano sopra l'abisso*? Forse perché non esisteva la luce? Se fosse esistita, di certo si sarebbe trovata al di sopra [di esso] e, per così dire, [lo] avrebbe sovrastato: ciò accade nella creatura spirituale nel momento in cui si rivolge al lume inalterabile e incorporeo, che è Dio.

Nelle prime righe del paragrafo 3 Agostino esplicita una quarta possibile interpretazione della locuzione *caelum et terram* (B.d): *caelum* potrebbe designare la creatura spirituale da subito formata (*creatura spiritalis ab exordio, quo facta est, perfecta illa et beata semper*), *terra* invece la materia corporea ancora informe (*corporalis materies adhuc inperfecta*).

Quest'indicazione completa il quadro relativo all'esegesi di *Gen.* 1, 1. Come si può notare, Agostino propone una griglia molto schematica, entro cui distingue e colloca le differenti interpretazioni dei termini *caelum* e *terra*. Questi ultimi possono essere intesi in maniera congiunta o come nature formate (B.a, B.b) o come realtà informi (B.c), oppure in maniera disgiunta, in modo che un termine indichi una natura formata e l'altro una realtà informe (B.d). L'applicazione delle categorie di "formato" e "informe" può poi estendersi al solo ambito corporeo (B.b) o includere anche quello spirituale (B.a, B.c, B.d).

10. Accolgo nel testo le indicazioni di Gorman, *The Oldest*, p. 41: pagina 5, linea 5: *tenebrae erant super abyssum* (Zycha: *et tenebrae erant super abyssum*).

Delle quattro ipotesi enunciate da Agostino, solo le ultime due prevedono che il primo versetto contenga una menzione della materia[11]. Per il modo in cui è formulata, la terza interpretazione (B.c) lascia intravedere numerose somiglianze con l'esegesi delle *Confessiones*. Come nel libro XIII, l'informità della creatura spirituale viene infatti descritta come una vita, non ancora formata e resa perfetta (*formatur atque perficitur*) in virtù dell'assunzione di un orientamento positivo verso il Creatore (*non conversa ad creatorem*)[12]. La connotazione della materia informe corporea coincide poi con quella ampiamente analizzata in relazione al libro XII: si tratta di una realtà che può essere in un certo qual modo concepita mediante la totale privazione delle qualità corporee (*si possit intellegi per privationem omnis corporeae qualitatis, quae adparet in materia formata*).

La quarta interpretazione coincide invece pienamente con quella esposta da Agostino nel libro XII: da un lato il *caelum* di *Gen.* 1, 1 viene inteso come la creatura spirituale da sempre formata e beata (come il *caelum caeli* delle *Confessiones*), dall'altro la *terra* verrebbe a indicare la materia corporea ancora informe.

Nella seconda parte del paragrafo 3, Agostino prende invece brevemente in esame i possibili significati del testo di *Gen.* 1, 2^{a-b}: *Terra autem erat invisibilis et incomposita. Et tenebrae erant super abyssum* (C). La descrizione compiuta dalla Scrittura nel secondo versetto può essere compresa in riferimento (C.a) alla condizione informe della creatura corporea (*informitatem substantiae corporalis*) o (C.b) alla condizione informe di entrambe le creature (*utriusque informitatas*). Nel secondo caso, 1, 2^{a} descriverebbe la condizione informe della creatura corporea (*corporalis*) e *Gen.* 1, 2^{b} quella della creatura spirituale (*spiritalis*): l'abisso tenebroso (*tenebrosam abyssum*), dunque, designerebbe la natura informe della vita spirituale (*naturam vitae informem*) nel caso in cui questa non si fosse volta al Creatore per ricevere la forma (*nisi convertatur ad creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus, et inluminari, ut non sit tenebrosa*).

11. Le prime due, viceversa, vedono nella locuzione *caelum et terram* un'indicazione preliminare delle realtà create, la cui formazione sarà descritta nel seguito della narrazione.

12. Non vi è però a mio avviso una totale coincidenza sul piano esegetico, nella misura in cui nel libro XIII il riferimento all'informità spirituale avviene principalmente in relazione al secondo versetto.

Le due ipotesi (C.a e C.b) si accordano rispettivamente con le ultime due interpretazioni menzionate in riferimento a *Gen.* 1, 1 (B.d e B.c)[13]. Delle quattro esegesi di *Gen.* 1, 1, solamente due sono esaminate nella loro connessione con il versetto successivo, e precisamente quelle che individuano nel primo versetto una menzione della materia informe. Come vedremo, il seguito del libro I sarà quasi interamente dedicato all'esame dei possibili sviluppi e delle molteplici difficoltà connesse alle esegesi B.d/C.a e B.c/C.b.

1.2. Materia informe e formazione degli elementi corporei

3. Gn. litt., *I,* XIII, *27, pp. 19,23–20,19*

> Et ideo quaeri adhuc potest, quando deus istas conspicuas aquarum terrarumque species qualitatesque creaverit; in nullo enim sex dierum hoc invenitur. Itaque si hoc ante omnem diem fecit, sicut ante istorum dierum primorum commemorationem scriptum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, ut in terrae vocabulo intellegamus iam formatam terrenam speciem superfusis aquis ista iam visibili specie sui generis declaratis, ut in eo, quod sequitur scriptura dicens: *terra autem erat invisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus dei superferebatur super aquam*, nullam opinemur informitatem materiae, sed terram et aquam sine luce, quae nondum erat facta, suis iam notissimis qualitatibus conditas, ut ideo terra invisibilis dicta intellegatur, quod aquis cooperta non posset videri, etiamsi esset, qui posset videre, ideo vero inconposita, quia nondum a mari distincta et cincta litoribus et suis fetibus animalibusque decorata: si ergo ita est, cur istae species, quae procul dubio corporales sunt, ante omnem diem factae sunt? Cur non scriptum est: dixit deus: fiat terra. Et facta est terra, item: dixit deus: fiat aqua. Et facta est aqua. Vel utrumque communiter, si una quasi lege loci infimi continentur, dixit deus: fiat terra. Et sic est factum?[14]

13. In linea teorica, C.a sarebbe compatibile anche con B.a e B.b: in tal caso, nel secondo versetto verrebbe specificata la condizione informe della creatura corporea preliminarmente menzionata in *Gen.* 1, 1. Ciononostante, la collocazione che essa riceve nel testo e il modo in cui è introdotta evidenziano come Agostino abbia in mente una sua correlazione con l'ipotesi B.d.

14. Accolgo nel testo le indicazioni di Gorman, *The Oldest*, p. 41: pagina 20, linea 1: *primorum dierum* (Zycha: *dierum primorum*); pagina 20, linea 19: *terra et aqua* (Zycha: *terra*).

> Ecco perché ci si può domandare anche quando Dio abbia creato queste forme e qualità visibili delle acque e delle terre; in nessuno dei sei giorni, infatti, si trova menzione di ciò. Supponiamo dunque che Dio abbia fatto ciò prima di tutti i giorni, così come, prima della menzione di questi primi giorni è stato scritto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1): in tal caso, possiamo intendere con il nome di "terra" l'aspetto già formato della terra, ricoperto dalle acque che si mostravano in questo loro aspetto specifico già visibile; possiamo pensare che in ciò che la Scrittura dice di seguito: *Ma la terra era invisibile e inordinata e le tenebre erano sopra l'abisso; e lo Spirito di Dio si portava sopra l'acqua* (*Gen.* 1, 2), non venga indicata nessuna informità della materia, ma la terra e l'acqua prive di luce, che ancora non era stata fatta, fondate con le loro qualità ormai conosciutissime; di conseguenza, si comprende che la terra è stata detta "invisibile" perché, coperta dalle acque, non avrebbe potuto esser vista, quand'anche fosse esistito qualcuno capace di vedere, e "inordinata", invece, perché ancora non era stata separata dal mare, circondata da spiagge e ornata della sua prole e dei suoi esseri viventi. Se dunque le cose stanno così, perché queste forme, che senza dubbio sono corporee, sono state fatte prima di tutti i giorni? Perché non è stato scritto: "Dio disse: «Sia fatta la terra». E la terra fu fatta", e così pure: "Dio disse: «Sia fatta l'acqua». E l'acqua fu fatta", o in alternativa parlando di entrambe in modo congiunto, visto che sono vincolate dall'unica, per così dire, legge del luogo più basso: "Dio disse: «Siano fatte la terra e l'acqua». E così fu fatto"?

A distanza di diverse pagine, nel paragrafo 27 Agostino prende nuovamente in considerazione il testo di *Gen.* 1, 2. L'esigenza di riconsiderare i primi versetti si palesa al termine di una lunga e complessa discussione che ha inizio nel paragrafo 18. Dopo aver commentato l'episodio della creazione della luce, su cui torneremo in seguito, Agostino si interroga a proposito della presunta scansione cronologica degli eventi narrati nel corso del primo giorno (G). Il testo di *Gen.* 1, 3–5, infatti, non permette in prima battuta di concludere che, come la Parola creatrice fu pronunciata al di fuori del tempo (D^1.b), così anche la creazione effettiva della creatura si sia compiuta istantaneamente[15].

15. Augustinus, *Gn. litt.*, I, x, 18, p. 14,1–3: «Verumtamen quemadmodum sine tempore dictum est, quia in Verbum Patri coaeternum non cadit tempus; utrum ita etiam sine tempore factum sit, quisquam forsitan quaerat».

Tale difficoltà si presta a molteplici soluzioni. La creazione della luce potrebbe essere avvenuta nell'arco di un intero giorno (G^1.a); tale ipotesi, tuttavia, è ritenuta difficilmente compatibile con il carattere atemporale della Parola divina (D^1.b). La durata di un giorno potrebbe non essere necessaria per la creazione della luce, ma unicamente per la sua separazione dalle tenebre e per la sua denominazione (G^1.b); l'ipotesi non è però plausibile, poiché creazione e separazione non sono azioni distinte[16]. Dio avrebbe potuto impiegare un intero giorno per creare la luce (G^1.c); nemmeno quest'ipotesi[17], secondo cui Dio avrebbe parlato con voce corporea (D^1.a.b), può essere accolta[18]. Pur ammettendo l'istantaneità della creazione della luce, si potrebbe altresì supporre che essa abbia continuato a splendere per l'intera durata del giorno, perché poi a quest'ultimo succedesse la notte (G^1.d): quest'ipotesi, però, non tiene conto del fatto che l'alternanza tra il giorno e la notte non implica una cessazione assoluta né della luce durante la notte né dell'oscurità durante il giorno[19]. Un ulteriore problema, infine, è rappresentato dal fatto che ancora non esisteva il sole.

Agostino si trova dunque a dover risolvere un'ulteriore questione, che concerne il modo di intendere la durata del primo giorno e l'alternanza del giorno e della notte (G^2). La soluzione a tale quesito può variare a seconda che la luce creata sia intesa come una natura spirituale (G^2.a) — in accordo come vedremo con l'ipotesi D^2.a —, o come una natura corporea (G^2.b) — in accordo come vedremo con l'ipotesi D^2.b. Lasciata momentaneamente da parte la prima eventualità[20], Agostino si dedica alla discussione dell'ipotesi

16. Ivi, I, x, 18–19.

17. L'ipotesi G^1.c viene menzionata nell'ambito della "confutazione" dell'ipotesi G^1.b.

18. Augustinus, *Gn. litt.*, I, x, 20, pp. 14,27–15,5: «Huc accedit, quia verbo sibi coaeterno, id est incommutabilis sapientiae internis aeternisque rationibus, non corporali sono vocis, vocavit deus lucem diem, et tenebras noctem. Rursum enim quaeritur, si verbis quibus utimur vocavit, qua lingua vocaverit; et quid opus erat sonis transeuntibus, ubi cuiusquam non erat corporalis ullus auditus: et non invenitur».

19. Ivi, I, x, 21, p. 15,10–16: «Sed si hoc dixero, vereor ne deridear et ab iis qui certissime cognoverunt, et ab iis qui possunt facillime advertere quod eo tempore quo nox apud nos est, eas partes mundi praesentia lucis illustret, per quas sol ab occasu in ortum redit; ac per hoc omnibus viginti quatuor horis non deesse per circuitum gyri totius, alibi diem, alibi noctem».

20. Si tratta in realtà dell'ipotesi a cui Agostino accorda il proprio favore. Essa sarà discussa più avanti (cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, I, xvii, 32) in riferimento alla distinzione tra *lux spiritalis* e *lux vera Patri coaeterna, per quam facta sunt omnia, et*

G^2.b[21], chiarendo quali scenari apra in relazione al testo di *Gen.* 1, 4–5. Trattandosi di una luce corporea, quest'ultima avrebbe dovuto esser tale da non poter essere vista dopo il tramonto, poiché non esistevano ancora né la luna né le stelle (G^2b.a): non è chiaro tuttavia come ciò possa intendersi a proposito di una luce corporea[22]. Pur non provenendo dal sole, tale luce sarebbe potuta essere a lui perennemente congiunta, come una compagna (G^2b.b)[23]; poiché però essa avrebbe dovuto seguire il percorso circolare del sole, si dovrebbe ammettere che al giungere della sera Dio si sia trovato in un luogo privo di luce. In alternativa, Dio avrebbe potuto creare la luce solamente nella regione in cui sarebbe stato posto l'uomo (G^2.b.c); quest'ipotesi, ancora una volta, comporta che la luce ab-

quae inluminat omnem hominem. L'ammissione della *lux spiritalis* viene compresa e giustificata in riferimento all'illuminazione della *informitas creaturae spiritalis* creata in principio (B.c). Scartata l'interpretazione allegorica della separazione della luce dalle tenebre (cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, I, xvii, 33), Agostino individua nella separazione tra luce e tenebre la distinzione tra la realtà formata e quella informe, e intende i termini giorno e notte in relazione alla disposizione ordinata della creazione: *Gn. litt.*, I, xvii, 34, p. 35,6–15: «Ergo ad rationem factarum conditarumque naturarum, quomodo invenimus vesperam et mane in luce spiritali? An divisio quidem lucis a tenebris, distinctio est iam rei formatae ab informi; appellatio vero diei et noctis, insinuatio distributionis est, qua significetur nihil deum inordinatum relinquere, atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur, non esse indispositam; neque defectus profectusque creaturae, quibus sibimet temporalia quaeque succedunt, sine supplemento esse decoris universi? Nox enim ordinatae sunt tenebrae». Cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, vi, 26; xii, 36. Secondo J. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins* De Genesi ad litteram, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 39 (1940), pp. 137–151: 141–142, l'espressione *neque defectus profectusque creaturae* [...] *sine supplemento esse decoris universi* sarebbe affine alla dottrina neoplatonica secondo cui «das Vergehen des individuellen Dinges die Gesamtschönheit nicht beeinträchtige».

21. In *Gn. litt. imp.*, v, 21, invece, Agostino aveva lasciato da parte la discussione di questa ipotesi, ritenendo sufficientemente evidente come fosse preferibile intendere *Gen.* 1, 3 in riferimento alla creazione della luce incorporea (*lux incorporea*), ossia della creatura angelica (*angeli*).

22. Augustinus, *Gn. litt.*, I, x, 22.

23. Il riferimento è al testo di Basilius Caesarensis, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de Mendieta und S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1997, (= *Hexaëm.*), VI, iii, 1–6, in cui Basilio attribuisce a Dio la capacità di separare lo splendore della luce (τοῦ φωτὸς ἡ λαμπρότης) dal corpo solare (ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ σώματος). Cfr. P. Agäesse, A. Solignac, Note complémentaire *"5. La Lumière et les Luminaires"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 588–590: 590.

bia seguito il percorso circolare del sole, sollevando la medesima perplessità dell'ipotesi precedente[24]. Ancora, la Scrittura avrebbe chiamato *tenebrae* la massa confusa delle terre e della acque (*molem terrenam et aquosam*)[25].

Quest'ultima ipotesi si presta a sua volta a diverse interpretazioni. Il termine *tenebrae* potrebbe indicare la densità della sua struttura corporea impenetrabile alla luce (G².b.d.a), ma anche l'*obscurissima umbra* prodotta dall'enorme massa corporea terrestre dalla parte opposta a quella in cui essa veniva illuminata dalla luce (G².b.d.b). Il termine *umbra*, infatti, designa l'assenza di luce che un corpo produce in un luogo altrimenti illuminato. Se dunque la massa di un corpo fosse capace di coprire l'intera superficie terrestre, l'*umbra* diverrebbe *nox*[26]. Tale ipotesi sarebbe credibile solo nel caso in cui la luce fosse stata creata da una sola parte (*ex una parte*) della mole sferica delle acque (*aquosa et globosa moles*) che ancora ricoprivano interamente la terra (*totam terram adhuc aqua tegeret*), mentre non lo sarebbe nel caso in cui essa avesse ricoperto, cingendola da ogni parte, l'intera massa terrestre (*undique terrae molem circumfusa contexerat*)[27].

Più avanti, Agostino suggerirà una quinta ipotesi (G².b.e): giorno e notte avrebbero potuto essere il risultato dell'emissione e della contrazione della luce (*emissionem contractionemque lucis*). Quest'ipotesi, tuttavia, non trova un riscontro nell'esperienza (*nec ullum*

24. Augustinus, *Gn. litt.*, I, x, 22. Secondo l'ipotesi G².b.c), la luce fisica creata nel primo giorno avrebbe prodotto l'alternanza del giorno e della notte compiendo un percorso circolare, benché ancora non esistesse il sole, che sarebbe stato creato solo nel quarto giorno. Questa difficoltà induce Agostino a compiere una digressione in *Gn. litt.*, I, xi, 23, indagando la ragione per cui il sole fu creato per essere a capo del giorno e per illuminare la terra (*Gen.* 1, 14–19; *Sal.* 136[135], 8). Tale questione (H) si presterebbe a diverse soluzioni: (H.a) poiché la luce del primo giorno avrebbe illuminato le regioni superiori (cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, v, 20: *in sublimibus partibus mundi*), quella del sole fu creata per splendere nelle regioni inferiori del mondo; (H.b) la luce solare sarebbe stata creata per accrescere lo splendore della luce del primo giorno; (H.c) nel primo giorno Dio avrebbe creato la natura della luce (*naturam lucis*), per creare in seguito, a partire da quella stessa luce (*ex ipsa lucis*), i luminari del cielo; nemmeno in questo caso, tuttavia, si spiega dove la luce si sia ritirata durante la sera e la notte, periodi nei quali non si può nemmeno ammettere che essa si sia spenta. L'ipotesi H.c), che Agostino attribuisce a un interprete di cui non precisa l'identità, è quella sostenuta in Basilius, *Hexaëm.*, VI, ii, 5. Cfr. Agäesse, Solignac, *"5. La Lumière"*, pp. 588–589.

25. Augustinus, *Gn. litt.*, I, xii, 24.

26. *Ibid.*

27. Ivi, I, xii, 25.

occurrit exemplum) e non può essere giustificata sulla base dell'utilità comprovata di un simile processo bifasico[28].

La riflessione sugli sviluppi dell'ipotesi secondo cui la terra sarebbe stata interamente ricoperta dalle acque (G².b.d) pone lo spinoso problema di identificare il luogo in cui queste ultime, ritirandosi, avrebbero reso possibile l'emergere della terraferma (*Gen.* I, 9)[29]. Tale questione (I) sembra prestarsi inizialmente a diverse soluzioni. Si potrebbe pensare che le acque si siano raccolte verso l'alto (I.a), se ciò non fosse contrario al normale comportamento delle acque marine. La raccolta delle acque potrebbe poi essere intesa come l'esito di un processo di condensazione (I.b). Le acque, infine, avrebbero potuto raccogliersi confluendo nelle parti concave della terra (*partes concavas*)[30].

Tutte queste spiegazioni, tuttavia, sono accomunate dal fatto di intendere *terra* e *aqua* come realtà formate già a partire dal primo giorno. Quand'anche infatti si volesse attribuire alle acque l'aspetto evanescente e la forma impalpabile di una nube, si tratterebbe comunque di una realtà corporea, dotata di una *species* e dunque non identificabile con la materia del tutto informe (*informis omni modo materies*) delle cose[31].

La complessa e rigorosa logica che guida l'esegesi di Agostino conduce dunque in tal modo alla riflessione sviluppata nel paragrafo 27. Volendo intendere le acque e la terra da esse ricoperta come realtà dotate di una qualche, seppur infima e minimale, forma specifica, occorrerebbe stabilire in quale momento quest'ultima sia stata creata. Tale operazione sarebbe poi tutt'altro che agevole, dal momento che

28. Anticipo la menzione di quest'ipotesi, che viene esposta in: Augustinus, *Gn. litt.*, I, XVI, 31. Si tratta della posizione espressa in: Basilius, *Hexaëm.*, II, VIII, 1, p. 34,8–10: «Allora invece il giorno e la notte si alternavano non già secondo il movimento solare, ma per l'effondersi di quella luce primigenia e del suo ritirarsi secondo la misura stabilita da Dio (Τότε δὲ οὐ κατὰ κίνησιν ἡλιακήν, ἀλλὰ ἀναχεομένου τοῦ πρωτογόνου φωτὸς ἐκείνου καὶ πάλιν συστελλομένου κατὰ τὸ ὁρισθὲν μέτρον παρὰ Θεοῦ, ἡμέρα ἐγίνετο καὶ νὺξ ἀντεπήει)» (Trad. Naldini).

29. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), I, XII, 18, dove la formulazione di tale questione è attribuita ai manichei.

30. Augustinus, *Gn. litt.*, I, XII, 26.

31. Ivi, I, XII, 27, p. 19,21–22: «Non est autem informis omni modo materies, ubi etiam nebulosa species apparuerit».

nei versetti precedenti non si potrebbe trovare alcuna indicazione della creazione della forma specifica e dell'aspetto visibile dei due elementi inferiori. Di fronte a tale difficoltà, non resterebbe quindi che collocare la loro creazione prima dei giorni (*ante omnem diem*), nel principio in cui Dio creò il cielo e la terra (*Gen.* 1, 1). In tal caso, i termini *terra* e *aqua* di *Gen.* 1, 2 verrebbero dunque intesi in rapporto agli omonimi elementi corporei, già formati e in possesso di un aspetto visibile. Una simile interpretazione finirebbe così per negare qualsiasi riferimento alla materia informe, da un lato spiegando l'invisibilità della terra in relazione all'assenza di luce e alla presenza omnipervasiva delle acque, dall'altro giustificando la sua assenza di ordine sulla base del fatto che essa ancora non era abitata da alcun essere vivente.

Possiamo considerare l'esegesi che risulta da queste brevi indicazioni come una terza possibile interpretazione di *Gen.* 1, $2^{a–b}$ (C.c). Il modo in cui essa viene a delinearsi sulla base delle osservazioni di Agostino lascia supporre che possa trattarsi dell'esegesi di Basilio, le cui *Omelie sull'Esamerone* all'epoca della stesura del *De Genesi ad litteram* erano a lui in note in traduzione latina[32]. Qualora Agostino

32. Basilius, *Hexaëm.*, II, 1, 5–6, pp. 22,15–19; 23,1–5: «La Scrittura ha detto che la terra era "invisibile" per due ragioni: sia perché non c'era ancora l'uomo suo spettatore, sia perché, sommersa dall'acqua che ne ricopriva la superficie, non poteva essere veduta. Le acque non erano ancora riunite in quelle masse loro proprie, che Dio in seguito raccolse e chiamò mari. [...] In questo senso — noi crediamo — la terra è detta qui "invisibile", in quanto era nascosta sotto le acque. Inoltre, non essendo stata creata la luce, nessuna meraviglia se la terra, giacendo nella tenebra perché l'aria sovrastante era priva di luce, è stata detta "invisibile" dalla Scrittura anche per questa ragione (Ἀόρατον δὲ τὴν γῆν προσεῖπε διὰ δύο αἰτίας· ἢ ὅτι οὕτω ἦν αὐτῆς ὁ θεατὴς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι, ὑποβρύχιος οὖσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῇ ἐπιφανείᾳ ὕδατος, οὐκ ἠδύνατο καθορᾶσθαι. Οὔπω γὰρ ἦν συναχθέντα τὰ ὕδατα εἰς τὰ οἰκεῖα συστήματα, ἅπερ ὕστερον ὁ Θεὸς συναγαγὼν προσηγόρευσε θαλάσσας. [...] Καθ' ὃ σημαινόμενον νῦν ἀόρατον ἡγούμεθα προσειρῆσθαι τὴν γῆν καλυπτομένην ὑπὸ τοῦ ὕδατος. Ἔπειτα μέντοι, καὶ μήπω τοῦ φωτὸς γενηθέντος, οὐδὲν ἦν θαυμαστὸν τὴν ἐν σκότῳ κειμένην, διὰ τὸ ἀφώτιστον εἶναι τὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀέρα, ἀόρατον καὶ κατὰ τοῦτο παρὰ τῆς γραφῆς προσειρῆσθαι)» (Trad. Naldini). Basilio, inoltre, precisa che la creazione delle acque, non menzionata dalla Scrittura, può essere per così dire dedotta a partire dall'invisibilità della terra: II, III, 3, p. 26,1–3: «Così dell'acqua non è stato detto che Dio la creò, ma è stato detto che la terra era invisibile. Rifletti tu stesso quale fosse il velo che coprendola la rendeva invisibile (Ἐπεὶ οὖν οὐκ εἴρηται περὶ τοῦ ὕδατος ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεός, εἴρηται δὲ ὅτι ἀόρατος ἦν ἡ γῆ·σκόπει σὺ κατὰ σεαυτὸν τίνι παραπετάσματι καλυ-

stesse effettivamente delineando l'esegesi di Basilio[33], sarebbe legittimo attribuire all'espressione *ante istorum dierum commemorationem* e alla formula *In principio* un significato temporale; inoltre, si può supporre che l'ipotesi C.c preveda indirettamente che la locuzione *caelum et terram* sia intesa in riferimento all'insieme delle nature del mondo corporeo[34]. Per quanto concerne l'interpretazione di *Gen.* I,

πτομένη οὐκ ἐξεφαίνετο)» (Trad. Naldini). La prossimità testuale con il brano di Agostino è evidente anche nelle righe successive: II, III, 4–5, p. 26,7–11.13–16: «Non ci resta allora altro da pensare che l'acqua ricopriva la superficie della terra, perché la sostanza umida non era stata ancora segregata in quella sfera sua propria. Ed è per questo che la terra non solo era invisibile, ma anche informe [...] se è vero che la forma della terra è l'ornamento che le è proprio e naturale: messi che ondeggiano nelle valli, prati verdeggianti e ricoperti di fiori di ogni colore, con valli rigogliose, vette di monti ricoperte di selve ombrose. Nulla di tutto questo aveva ancora la terra (Λειπόμενον τοίνυν ἐστὶ νοεῖν ἡμᾶς ὕδωρ ἐπιπολάζειν τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς γῆς, οὔπω πρὸς τὴν οἰκείαν λῆξιν τῆς ὑργᾶς οὐσίας ἀποκριθείσης. Ἐκ δὲ τούτου οὐ μόνον »ἀόρατος ἦν ἡ γῆ« ἀλλὰ »καὶ ἀκατασκεύαστατος«. [...] εἴπερ κατασκευὴ γῆς ὁ οἰκεῖος αὐτῇ καὶ κατὰ φύσιν κόσμος, λήϊα μὲν ταῖς κοιλότησιν ἐγκυμαίνοντα, λειμῶνες χλοάζοντες καὶ ποικίλοις ἄνθεσι βρύοντες, νάπαι εὐθαλεῖς καὶ ὀρῶν κορυφαὶ ταῖς ὕλαις κατάσκιοι. Ὧν οὐδὲν εἶχεν οὐδέπω)» (Trad. Naldini).

33. Basilius, *Hexaëm.*, I, v, 5, p. 10,3–5: «Di qui colui che sapientemente c'istruisce sulla genesi del mondo avviò bene il discorso in materia dicendo: "In principio Dio creò", cioè in quell'inizio temporale (Ἐντεῦθεν οἰκείως ἐπέλαβε τῷ περὶ αὐτὸν λόγῳ ὁ σοφῶς ἡμᾶς τοῦ κόσμου τὴν γένεσιν ἐκδιδάσκων, εἰπών· »ἐν ἀρχὴ ἐποίησεν«· τουτέστιν ἐν ἀρχῇ ταύτῃ τῇ κατὰ χρόνον)» (Trad. Naldini). Sull'interpretazione basiliana di *Gen.* I, I, cfr. J.M.C. Van Winden, *In the Beginning. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1*, «Vigiliae Christianae», 17 (1963), pp. 105–121, ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 61–77; Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 325–334.

34. In Basilius, *Hexaëm.*, I, VII, 6–9, infatti, i termini "cielo" e "terra" sono interpretati come realtà già formate, nominando le quali Mosè avrebbe voluto significare l'esistenza dell'intero universo (τοῦ παντὸς τὴν ὕπαρξιν): il cielo e la terra, infatti, rappresentano i limiti estremi (ἄκροι) della creazione. In *Gn. litt.*, I, 1, 2, Agostino aveva parlato di *omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem*, espressione in cui la *creatura superior* è il cielo, il quale occupa per natura lo spazio superiore (Basilius, *Hexaëm.*, I, VII, 9: φύσει τὸν ἄνω τόπον ὁ οὐρανὸς ἐπέχει), mentre la *creatura inferior* è la terra, che per natura occupa lo spazio più basso (Basilius, *Hexaëm.*, I, VII, 9: τὴν γῆν τὰ βαρέα πέφυκε καταρρέπειν). L'allusione agostiniana alla mancata menzione da parte della Scrittura della creazione delle creature spirituali, inoltre, trova un preciso riscontro in Basilius, *Hexaëm.*, I, v, 1, pp. 8,17–9,2, dove, conformemente all'interpretazione temporale dell'espressione

2[c], si può infine supporre che l'ipotesi C.c si possa conciliare con l'ipotesi E.c, a cui Agostino fa riferimento nel prosieguo del testo[35].

Nella sezione conclusiva del testo, Agostino pone un interrogativo che fa emergere il carattere problematico di tale interpretazione. Se infatti l'acqua e la terra fossero state create come forme corporee istituite prima di tutti i giorni, non si comprenderebbe il motivo per cui la Scrittura non descriva la loro creazione con le medesime formule con cui espone quella delle altre creature. Si tratta di una difficoltà insormontabile, che spingerà Agostino a dimostrare ulteriormente l'insostenibilità di C.c.

Ἐν ἀρχῇ, Basilio afferma: «Vi fu, a quanto pare, ancor prima di questo mondo, qualcosa che la nostra mente può vedere, ma che è rimasto fuori dalla narrazione perché inadatto a gente ancora non iniziata e infantile nella conoscenza. Vi era prima della nascita del mondo una condizione conveniente alle potenze celesti, extratemporale, eterna, perenne (Ἦν γάρ τι, ὡς ἔοικε, καὶ πρὸ τοῦ κόσμου τούτου, ὃ τῇ μὲν διανοίᾳ ἡμῶν ἐστὶ θεωρητόν, ἀνιστόρητον δὲ κατελείφθη διὰ τὸ τοῖς εἰσαγομένοις ἔτι καὶ νηπίοις κατὰ τὴν γνῶσιν ἀνεπιτήδειον. Ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ ἀΐδιος)» (Trad. Naldini).

35. L'esegesi in questione è esposta in: Augustinus, *Gn. litt.*, I, xviii, 36, pp. 26,25–27,5: «Nam et illud quod per graecam et latinam linguam dictum est de spiritu dei, quod superferebatur super aquas, secundum syrae linguae intellectum, quae vicina est hebraeae, (nam hoc a quodam docto christiano syro fertur expositum) non superferebatur, sed fovebat potius intellegi perhibetur. Nec sicut foventur tumores aut vulnera in corpore aquis vel frigidis vel calore congruo temperatis; sed sicut ova foventur ab alitibus, ubi calor ille materni corporis etiam formandis pullis quodammodo adminiculatur, per quemdam in suo genere dilectionis affectum». Il riferimento è chiaramente all'interpretazione menzionata in Basilius, *Hexaëm.*, II, vi, 2–3: cfr. la comparazione sinottica dei testi di Agostino, Eustazio e Ambrogio in P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"6. L'Esprit porté sur les eaux"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 590–593: 591. Sull'interpretazione di Basilio e sull'identità del *vir quidam genere Syrus* (traduzione di Eustazio dell'espressione Σύρος ἀνήρ impiegata da Basilio), cfr. K. Smoronski, *"Et spiritus Dei ferebatur super aquas": Inquisitio historico–exegetica in interpretationem textus Gen. 1.2c*, «Biblica», 6 (1925), pp. 140–156; 175–293; 361–395; Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexameron*, Texte grec, introduction et traduction de S. Giet, Édition du Cerf, Paris 1968, p. 169, n. 3; H. Lehmann, *El Espíritu de Dios sobre las aguas. Fuentes de los comentarios de Basilio y Augustín sobre el Génesis 1, 2,* «Augustinus», 26 (1981), pp. 127–139; A. Tarabochia Canavero, *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Gn. 1, 2,* Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 37–39; M. Naldini, *Sull'interpretazione esamerale di Gn. 1,2, "Spiritus Dei ferebatur super aquas"*, in *Mémorial dom. Jean Gribomont (1920–1986)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, pp. 445–452.

4. Gn. litt., *I,* XIV, *28, pp. 20,22–21,6*

> Haec enim consideratio suasit, quoniam manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari simulque illud et catholica fides praescribit et certissima ratio docet nullarum naturarum materiam esse potuisse nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore deo atque creatore, de qua etiam dicit ei quaedam scriptura: *qui fecisti mundum ex materia informi*, hanc materiam illis verbis, quibus pro spiritali prudentia tardioribus etiam lectoribus vel auditoribus congrueretur, fuisse commemoratam, quibus ante dierum enumerationem dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram* et cetera, donec diceretur: *et dixit deus*, ut deinceps formatarum rerum ordo consequeretur.
>
> Ho trovato infatti persuasiva la seguente considerazione: giacché è manifesto che ogni realtà mutabile viene formata a partire da una qualche informità, e allo stesso tempo la fede cattolica stabilisce e la ragione più certa insegna che la materia di nessuna natura avrebbe potuto esistere se non per opera di Dio, iniziatore e creatore non solo di tutte le realtà formate, ma anche di quelle formabili — di questa materia a Lui parla anche un certo passo della Scrittura: *Tu, che hai fatto il mondo a partire dalla materia informe* (*Sap.* 11, 18) —, è questa materia che è stata ricordata con quelle parole, con cui, con una prudenza di ordine spirituale, la Scrittura ha voluto adattarsi anche ai lettori o agli ascoltatori più tardi d'ingegno, quelle cioè con cui, prima dell'enumerazione dei giorni, è stato detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1) e quanto segue, fino a che non è stato detto: *E Dio disse*, in modo che di seguito venisse esposto l'ordine delle realtà formate.

Nel paragrafo 28, Agostino enuncia un'interpretazione complessiva dei primi versetti alternativa rispetto a quella in cui si inserisce l'ipotesi C.c, mostrando come essa risulti più persuasiva e convincente rispetto a quest'ultima. Il punto di partenza da cui muove il ragionamento agostiniano è dato dal fatto che ogni realtà mutevole, dunque si potrebbe dire ogni realtà creata, in quanto tale risulta formata a partire da una qualche condizione di informità (*omne mutabile ex aliqua informitate formari*)[36]. Come sancito dalla consonanza tra ragione e fede, tale informità non può che essere intesa come la materia informe posta in essere e poi formata da Dio, fondatore e

36. Tale affermazione riecheggia la quarta e la decima delle proposizioni enunciate in: AUGUSTINUS, *conf.*, XII, XIX, 28.

creatore tanto delle realtà formate quanto di quelle formabili[37]. Tale affermazione si fonda e trova un'esplicita conferma nel testo della Scrittura, e precisamente in *Sap.* 11, 18.

Sulla base di tali considerazioni, è non solo legittimo, ma anche convincente vedere nei primi versetti della *Genesi* in cui sono narrati eventi che precedono la serie dei giorni (ossia *Gen.* 1, 1–2) un riferimento all'atto di creazione di tale materia. Il fatto poi che il testo non ne faccia una chiara menzione non deve lasciare interdetti, dal momento che ciò corrisponde alla precisa volontà dell'autore di risultare comprensibile anche ai lettori meno istruiti. Si tratta di temi ampiamente noti già a partire dai primi commenti agostiniani, su cui non è il caso di soffermarsi ulteriormente.

5. Gn. litt., *I*, XV, *29*, *pp. 21,7–22,14*

> Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est — sicut enim vox materia verborum est, verba vero formatam vocem indicant, non autem qui loquitur prius emittit informem vocem, quam possit postea conligere atque in verba formare: ita et deus creator non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam — sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud, quod inde fit, potuit dividere scriptura loquendi temporibus, quod deus faciendi temporibus non divisit. Si enim quaeratur, utrum vocem de verbis an de voce verba faciamus, non facile quisquam ita tardo ingenio reperitur, qui non potius verba fieri de voce respondeat: ita quamvis utrumque simul qui loquitur faciat, quid unde faciat, naturali adtentioni satis adparet. Quamobrem, cum simul utrumque deus fecerit, et materiam, quam formavit, et res, in quas eam formavit, et utrumque ab scriptura dici oportuerit, nec simul utrumque dici potuerit, prius illud, unde aliquid factum est, quam illud, quod inde factum est, dici debuisse quis dubitet? Quia etiam cum dicimus materiam et formam, utrumque simul esse intellegimus nec utrumque simul possumus enuntiare. Sicut autem in brevitate temporis contingit, cum duo ista verba proferimus,

37. Si può notare come Agostino ricorra qui a un lessico tecnico per designare e distinguere i due momenti che strutturano l'atto creativo: all'opposizione tra realtà formabili (la materia) e formate corrisponde una duplice caratterizzazione di Dio, che è sia iniziatore (*inchoator*) che creatore (*creator*) delle cose.

ut alterum ante alterum proferamus, ita in prolixitate narrationis alterum prius quam alterum narrandum fuit, quamvis utrumque, ut dictum est, simul fecerit deus, ut, quod sola origine prius est in faciendo, etiam tempore prius sit in narrando, quia duae res, quarum etiam altera nullo modo prior est, nominari simul non possunt, quanto minus simul narrari. Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a deo et rebus, quae de illa formatae sunt, simul concreata sit.

Non perché la materia informe è anteriore nel tempo rispetto alle realtà formate, poiché sono create insieme, simultaneamente, entrambe le cose, sia ciò a partire da cui è stato fatto sia ciò che è stato fatto — come, infatti, la voce è la materia delle parole e le parole indicano invece la voce formata, ma chi parla non emette dapprima una voce informe, che possa poi raccogliere e formare in parole, così anche Dio Creatore non ha fatto in un tempo anteriore la materia informe e, in seguito, l'ha formata, per così dire, grazie a una seconda considerazione, secondo l'ordine delle diverse nature; infatti, Egli ha creato la materia formata —, ma perché ciò a partire da cui una cosa viene fatta è anteriore, se non quanto al tempo, tuttavia, in un certo senso, quanto all'origine rispetto a ciò che a partire da esso viene fatto, la Scrittura ha potuto dividere secondo la scansione temporale del discorso quanto Dio non ha diviso secondo la scansione temporale dell'operare. Se infatti si chiedesse se facciamo la voce a partire dalle parole o le parole a partire dalla voce, non si troverebbe facilmente qualcuno di ingegno così tardo da non rispondere che sono piuttosto le parole a essere fatte a partire dalla voce: così, per quanto chi parla faccia entrambe le cose simultaneamente, a un'attenzione naturale risulta sufficientemente evidente che cosa faccia da che cosa. Perciò, dato che Dio ha fatto simultaneamente entrambe le realtà, sia la materia, che Egli ha formato, sia le realtà, nelle quali l'ha formata, e dato che era opportuno che entrambe fossero nominate dalla Scrittura, ma non era possibile che entrambe fossero nominate simultaneamente, chi dubiterebbe che doveva esser nominato prima ciò a partire da cui qualcosa è stato fatto rispetto a ciò che a partire da tale realtà è stato fatto? Poiché, anche quando diciamo "materia" e "forma", comprendiamo che entrambe esistono simultaneamente, ma non possiamo nominarle entrambe simultaneamente. Come però accade che in un breve lasso di tempo, quando pronunciamo queste due parole, pronunciamo prima l'una e poi l'altra, così nel corso di una lunga narrazione è stato necessario narrare prima una cosa e poi l'altra, per quanto, come è stato detto, Dio abbia fatto entrambe le cose simultaneamente, in modo che, ciò che nell'azione è anteriore solamente secondo l'ori-

> gine, nella narrazione sia anteriore anche secondo il tempo. Poiché infatti due realtà, delle quali l'una non è in nessun modo anteriore rispetto all'altra, non possono essere nominate simultaneamente, tanto meno possono essere narrate simultaneamente. Non bisogna quindi dubitare che questa materia informe sia in qualche modo tanto prossima al nulla da non esser stata fatta se non da Dio e da non esser stata concreata simultaneamente alle cose che a partire da essa sono state formate.

Proseguendo il ragionamento esposto in precedenza, nel lungo paragrafo 29 Agostino precisa in che modo intendere il rapporto di successione tra la materia informe e le realtà formate che risulta evidente tanto da un punto di vista logico quanto dalla sequenza narrativa del racconto della creazione. La maniera in cui egli affronta la questione presenta un'evidente affinità, sia terminologica che concettuale, con la soluzione fornita al medesimo problema nel libro XII delle *Confessiones*[38].

38. Augustinus, *conf.*, XII, xxix, 40, pp. 239,8–240,47: «Cum vero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine: aeternitate, sicut deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum. In his quattuor primum et ultimum, quae commemoravi, difficillime intelleguntur, duo media facillime. Namque rara visio est et nimis ardua conspicere, domine, aeternitatem tuam incommutabiliter mutabilia facientem ac per hoc priorem. Quis deinde sic acutum cernat animo, ut sine labore magno dinoscere valeat, quomodo sit prior sonus quam cantus, ideo quia cantus est formatus sonus et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem quod non est non potest? Sic est prior materies quam id, quod ex ea fit, non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec prior intervallo temporis. Neque enim priore tempore sonos edimus informes sine cantu et eos posteriore tempore in formam cantici coaptamus aut fingimus, sicut ligna, quibus arca, vel argentum, quo vasculum fabricatur; tales quippe materiae tempore etiam praecedunt formas rerum, quae fiunt ex eis. At in cantu non ita est. Cum enim cantatur, auditur sonus eius, non prius informiter sonat et deinde formatur in cantum. Quod enim primo utcumque sonuerit, praeterit, nec ex eo quidquam reperies, quod resumptum arte componas: et ideo cantus in sono suo vertitur, qui sonus eius materies eius est. Idem quippe formatur, ut cantus sit. Et ideo, sicut dicebam, prior materies sonandi quam forma cantandi: non per faciendi potentiam prior; neque enim sonus est cantandi artifex, sed cantanti animae subiacet ex corpore, de quo cantum faciat; nec tempore prior: simul enim cum cantu editur; nec prior electione: non enim potior sonus quam cantus, quandoquidem cantus est non tantum sonus verum etiam speciosus sonus. Sed prior est origine, quia non cantus formatur, ut sonus sit, sed sonus formatur, ut cantus sit. Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exerunt tempora, illa autem

Ciò che Agostino intende mettere a fuoco in entrambi i testi è lo statuto effettivo dell'anteriorità della materia rispetto alla forma. Quella del rapporto di anteriorità tra due realtà, e in particolare della relazione tra materia e forma, rappresenta una delle questioni più trattate nel panorama della tradizione filosofica. Nella *Metafisica*[39], già Aristotele aveva distinto i molteplici sensi che si possono attribuire alla successione tra "anteriore" e "posteriore" (πρότερα καὶ ὕστερα). In particolare, nell'ambito del primo significato, quello relativo alla vicinanza a un determinato principio (τῷ ἐγγύτερον (εἶναι) ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης), egli aveva distinto l'anteriorità secondo il tempo (κατὰ χρόνον) da quella secondo l'ordine (κατὰ τάξιν). In modo significativo per la nostra indagine, inoltre, egli aveva precisato l'anteriorità del sostrato (πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον) nei termini di una priorità secondo la natura e la sostanza (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν), la quale può attribuirsi unicamente alle realtà che possono esistere indipendentemente dalle altre risultando per queste ultime necessarie (ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή).

Il contesto dottrinale più fecondo per l'elaborazione della dottrina dell'anteriorità non cronologica, però, può essere probabilmente individuato nel filone delle interpretazioni allegorizzanti del *Timeo* platonico inaugurato da Senocrate. In quest'ultimo si inserisce anche Plotino, nella cui opera Agostino poteva ritrovare la distinzione aristotelica tra anteriorità secondo l'ordine e secondo il tempo sia in rapporto alla generazione delle realtà intelligibili (es. l'Intelletto[40]

erat informis iamque in temporibus simul animadvertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret». Cfr. anche Augustinus, *Gn. litt.*, VIII, xx, 39; Id., *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49), (= *c. adv. Leg.*), I, viii, ii–ix, 12.

39. Aristoteles, *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957, (= *Metaph.*), Δ ii, 1018b 9–1019a 14. Cfr. A.–I. Bouton–Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, p. 77, n. 196.

40. Plotinus, *Enneades,* P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (= *Enn.*), V 1 (10), 6, p. 193,19–21: «[...] — evitiamo di parlare di genesi temporale nel caso di esseri che esistono sempre; quando parliamo di genesi, in realtà attribuiamo loro una posizione nell'ordine causale (Ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν)» (Trad. Guidelli); cfr. *Enn.*, IV 4 (28), 1.

e l'Anima)[41] sia in relazione al processo di produzione del cosmo sensibile[42] e di formazione della materia[43].

41. Ivi, IV 4 (28), 16, p. 70,1–10: «Ma se nell'anima questo è successivo a quello, e il prima e il dopo delle cose create sono nel tempo, ma lei stessa li crea, allora sarà anche rivolta al futuro; e così anche al passato. In realtà, il prima e il passato sono nelle cose create, nell'anima non c'è nulla di passato, ma tutti i princìpi razionali sono presenti contemporaneamente, come si è detto. Nelle cose create dunque non c'è contemporaneità, perché neppure l'essere è tutto insieme, benché sia tutto insieme nei princìpi razionali, per esempio mani e piedi sono insieme in un solo principio razionale, mentre sono separati nella realtà sensibile. Tuttavia anche lassù, in altro modo, esiste la separatezza, perciò in altro modo esiste anche il prima (Ἀλλ' εἰ ἐν αὐτῇ τόδε μετὰ τόδε καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τῶν ποιουμένων, κἂν εἰ ἐν χρόνῳ, αὐτὴ ποιεῖ, καὶ νεύει καὶ πρὸς τὸ μέλλον· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ πρὸς τὸ παρεληλυθός. Ἢ ἐν τοῖς ποιουμένοις τὸ πρότερον καὶ παρεληλυθός, ἐν αὐτῇ δὲ οὐδὲν παρεληλυθός, ἀλλὰ πάντες οἱ λόγοι ἅμα, ὥσπερ εἴρηται. Ἐν δὲ τοῖς ποιουμένοις τὸ οὐχ ἅμα, ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ὁμοῦ, καίτοι ἐν τοῖς λόγοις τὸ ὁμοῦ, οἷον χεῖρες καὶ πόδες οἱ ἐν λόγῳ· ἐν δὲ τοῖς αἰσθητοῖς χωρίς. Καίτοι κἀκεῖ ἄλλον τρόπον τὸ χωρίς· ὥστε καὶ τὸ πρότερον ἄλλον τρόπον)» (Trad. Guidelli).

42. L'attività demiurgica non implica una successione temporale: Plotinus, *Enn.*, IV 4 (28), 10, pp. 63,4–64,6: «Nel caso del Demiurgo, dobbiamo eliminare completamente il 'prima' e il 'poi' e attribuirgli una sola vita, immutabile e atemporale (Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντη τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας)» (Trad. Guidelli). Il cosmo, infatti, non ha avuto origine nel tempo e l'anteriorità di cui parla Platone va ricondotta alla superiorità della causa: *Enn.*, III 7 (45), 6, p. 346,50–54: «Ma la frase: «Era buono», ci riporta alla nozione del tutto, significando che per la totalità trascendente non vi è un inizio nel tempo; di conseguenza, neppure l'universo ha avuto un principio temporale, dal momento che il 'prima' è procurato dalla causa del suo essere (Τὸ δ' «ἀγαθὸς ἦν» ἀναφέρει εἰς ἔννοιαν τοῦ παντὸς σημαίνων τῷ ἐπέκεινα παντὶ τὸ μὴ ἀπὸ χρόνου τινός· ὥστε μηδὲ τὸν κόσμον ἀρχήν τινα χρονικὴν εἰληφέναι τῆς αἰτίας τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸ πρότερον παρεχούσης)» (Trad. Linguiti). Ciò si spiega con il fatto che l'Intelletto è anteriore al mondo non nel tempo, ma per natura: *Enn.*, III 2 (47), 1, pp. 246,20–247,26: «Ma poiché affermiamo che a questo cosmo compete il 'sempre', e il non cessare mai di esistere, concluderemmo in modo corretto e consequenziale che per l'universo la provvidenza consiste nel suo essere secondo l'Intelletto, e che l'Intelletto lo precede non per anteriorità temporale, ma perché l'universo deriva da lui, perché l'Intelletto è per natura anteriore a lui e sua causa, come archetipo e modello, laddove l'universo è immagine che esiste e acquista realtà tramite lui (Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδέ φαμεν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστι καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου ἀρχέτυπον οἷον καὶ παράδειγμα εἰκόνος τούτου ὄντος καὶ δι' ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος ἀεί, τόνδε τὸν τρόπον)» (Trad. Linguiti).

43. Plotino esclude esplicitamente che la materia possa essere esistita nella sua condizione informe anteriormente alla ricezione delle forme: *Enn.*, IV 3 (27), 9, p.

Il caso dell'anteriorità della materia rispetto alla forma, infine, costituiva tradizionalmente un ambito di applicazione del principio di "priorità logica", dettata dalla difficoltà di attribuire un'esi-

23,12–20 «Per quello che riguarda l'anima universale — di qui forse è opportuno cominciare, o piuttosto è necessario —, bisogno ritenere che si parli di 'entrata' e di 'animazione' solo per esigenze di discorso, a scopo didattico e di chiarezza. Poiché non c'è mai stato un tempo in quest'universo non sia stato animato, né il corpo sia esistito in assenza dell'anima, o la materia sia stata priva d'ordine; ma è possibile, per esigenze di discorso appunto, concepire queste realtà separando l'una dall'altra. È sempre ammesso infatti, nel discorso e mediante il pensiero discorsivo, risolvere un composto nei suoi elementi (Περὶ μὲν δὴ τῆς τοῦ παντός — ἐντεῦθεν γὰρ ἴσως ἄρξασθαι, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον τυγχάνει — δεῖ δὴ τῷ λόγῳ τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἐμψύχωσιν διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν γίγνεσθαι νομίζειν· Ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψύχωτο τόδε τὸ πᾶν, οὐδ' ἐνῆν ὅτε σῶμα ὑφειστήκει ψυχῆς ἀπούσης, οὐδὲ ὕλη ποτὲ ὅτε ἀκόσμητος ἦν· ἀλλ' ἐπινοῆσαι ταῦτα χωρίζοντας αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων τῷ λόγῳ οἷόν τε. Ἔξεστι γὰρ ἀναλύειν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ πᾶσαν σύνθεσιν)» (Trad. Guidelli). La materia dei corpi, di fatto, non esiste mai priva di forma: *Enn.*, II 4 (12), 5, p. 168,1–4: «Ma se si obietta che, dal momento che l'unità costituita dalla materia intelligibile possiede sempre e insieme queste forme, entrambe le cose sono una e quell'unità non è materia, allora neppure quaggiù esisterà la materia dei corpi; poiché non vi è mai corpo senza forma, ma è sempre un corpo intero ed è ugualmente un composto (Εἰ δ', ὅτι ἀεὶ ἔχει ταῦτα καὶ ὁμοῦ, ἓν ἄμφω καὶ οὐχ ὕλη ἐκεῖνο, οὐδ' ἐνταῦθα ἔσται τῶν σωμάτων ὕλη· οὐδέποτε γὰρ ἄνευ μορφῆς, ἀλλ' ἀεὶ ὅλον σῶμα, σύνθετον μὴν ὅμως)» (Trad. Casaglia); *Enn.*, II 7 (37), 2, p. 197,13: «[...] e in nessuna parte la materia è priva di quella qualità ([...] καὶ οὐδαμοῦ ὕλη κενὴ ποιότητος)» (Trad. Casaglia); III 3 (48), 4, p. 277,33–34: «[...] cosicché non è vero che dominerà la materia e, successivamente, il modellamento ([...] ὥστε οὐχ ἡ ὕλη κρατήσει, εἶτα ἡ πλάσις)» (Trad. Linguiti). La separazione della materia dalla forma non può essere concepita né in termini spaziali (distanza), né in termini temporali (attesa dell'illuminazione): *Enn.*, VI 5 (23), 8, p. 162,4–8: «Perché, penso, è ragionevole e necessario che le forme non stiano separate e che la materia, a sua volta, se ne stia in lontananza, mentre «dall'alto» la raggiunge l'illuminazione. C'è però il rischio che risulti un vuoto discorso. Che significa, in queste cose, 'lontano', che significa 'separato'? (Εὔλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, οἶμαι, μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν χωρὶς καὶ αὖ τῆς ὕλης πόρρωθεν ἄνωθέν ποθεν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γεγονέναι· μὴ γὰρ ᾖ κενὸν τοῦτο λεγόμενον· τί γὰρ ἂν εἴη τὸ «πόρρω» ἐν τούτοις καὶ τὸ «χωρίς»;)» (Trad. Moriani). Al pari di Agostino, infine, Plotino considera il riferimento alla successione cronologica come un'esigenza narrativa: *Enn.*, III 5 (50), 9, pp. 303,24–304,29: «I miti, se veramente vogliono essere miti, devono frazionare nel tempo le cose di cui parlano e separare tra loro le molteplici componenti degli esseri, le quali, benché unite, si distinguono per rango o potenza — tanto più che anche i discorsi razionali inventano nascite di realtà ingenerate e separano, essi pure, cose che sono unite –; e dopo aver impartito, per quanto è possibile, il loro insegnamento, i miti lasciano a chi li ha intesi la possibilità di effettuare la ricomposizione (Δεῖ

stenza indipendente e sussistente a una realtà sprovvista di forma e determinazione[44].

Tornando al paragrafo 29, si può notare come la riflessione di Agostino si origini primariamente dall'esigenza di definire lo statuto della scansione che guida l'esposizione dei primi versetti della

δὲ τοὺς μύθος, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαιροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχρωροῦσι συναιρεῖν)» (Trad. Linguiti). Cfr. inoltre *Enn.*, IV 8 (6), 4.

44. Tale principio si trova chiaramente espresso in numerosi testi cronologicamente e linguisticamente più vicini ad Agostino: cfr. Calcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum*, in Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011 (2 voll.), (= *In Tim.*), 292, p. 520,17–20: «Sed ut innumerabilium diversarum, etiam cerearum figurarum, sic neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium silvae, coniunctam tamen esse semper et inseparabiliter cohaerere alicui qualitati»; 310, pp. 536,30–538,1: «Etiam hoc communiter ab omnibus pronuntiatur silvam sive qualitate esse ac sine figura et sine specie, non quo sine his umquam esse possit, sed quod haec ex propria natura non habeat nec possideat potius quam comitetur species et qualitates»; Origenes Alexandrinus, *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978, (= *De princ.*), II, 1, 4, p. 242,114–117: «Haec tamen materia quamvis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitates invenitur»; Id., *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980, (= *princ.*), IV, iv, 7, p. 416,244–247: «Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia». Cfr. anche Aristoteles, *De generatione et corruptione*, in Aristote, *De la génération et la corruption*, Texte établit et traduit par M. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 2005, (= *De gen. et corr.*), A 5, 320b 12–17 (πᾶσιν ἀχώριστον. . . ἡ ὕλη, ἣν οὐδέποτ' ἄνευ πάθους οἷόν τε εἶναι οὐδ' ἄνευ μορφῆς); *Stoicorum Veterum Fragmenta*, H. von Arnim (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae 1964, (= *SVF*), II, 318; Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics*, Edited by A.J. Pomeroy, Society of Biblical Literature, Atlanta 1999, (= *Epit.*), fr. 20. Per ulteriori riferimenti testuali, Cfr. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen*, p. 144; J. Moreau, *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, pp. 94–95; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, trad. it.: *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 175, n. 324; Sant'Agostino, *Confessioni*, pp. 224–227; Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon. Tome 2*, Édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011, p. 863, n. 1151.

Scrittura[45]. Benché la narrazione del primo giorno abbia inizio nel terzo versetto, non si deve pensare che Dio dapprima abbia creato la materia informe e solo in un secondo tempo l'abbia formata. Per chiarire come sia possibile concepire la distinzione, e al tempo stesso la simultaneità, di materia e forma, Agostino si serve di un'immagine tratta dall'ambito del linguaggio. Come la voce, materiale informe da cui si originano le parole, non viene emessa dapprima priva di forma, per strutturarsi successivamente in parole distinte e articolate, così la materia informe e le realtà formate sono create insieme e nel medesimo istante (*simul concreatum*)[46]. Questo paragone non intende negare la priorità della materia rispetto alla forma, ma mostra come la materia, che è "ciò a partire da cui" derivano le realtà formate (*illud, unde fit aliquid*), sia anteriore alla forma in rapporto all'origine, e non al tempo. Alla luce di questa priorità di origine, è stato opportuno che la Scrittura esponesse in modo separato le fasi simultanee della creazione e della formazione della materia. Così facendo, essa ha conciliato sapientemente la necessità di completezza (*utrumque ab scriptura dici oportuerit*) con il carattere necessariamente diacronico e discorsivo (*nec simul utrumque dici potuerit*) della propria esposizione.

Agostino, dunque, evidenzia un'importante differenza tra il piano dell'essere e quello del discorso: ciò che, grazie al dispiegarsi dell'istantanea azione creatrice di Dio, è possibile nel primo caso (*simul esse*) non può essere trasposto in quanto tale nell'ambito del discorso umano (*simul possumus enuntiare*). L'impossibilità di esprimere simultaneamente realtà differenti nell'ambito del linguaggio non è dovuto semplicemente alla lunghezza dell'esposizione, ma rappresenta un tratto costitutivo del linguaggio stesso. Infatti, non è possibile pronunciare nel medesimo istante due parole distinte, ma è necessario che queste vengano dette, pur se separate da un breve

45. Tale esigenza verrà avvertita altre volte nel corso dell'opera: cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, II, XI, 24; V, V, 13.

46. Si fa riferimento alla "con–creazione" di materia e forma anche in: Augustinus, *conf.*, XIII, XXXIII, 48: *de concreata, id est simul a te creata materia*; Id., *Gn. litt.* II, VII, 15: *non temporis intervallo, cum simul deus materiam rebus concreaverit, sed narrationis distributione intellegunt dictum*; Id., *De natura et origine animae*, F. Urba, I. Zycha (edd.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1913 (CSEL 60), (= *an. et or.*), II, III, 5: *cum mundo concreata materia*; Id., *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), 214, 2: *materies itaque caeli et terrae, sicut haec in principio sunt creata, simul cum ipsis est concreata*; Id., *c. adv. Leg.*, I, IX, 12: *de materie quidem informi fecisse mundum, sed simul eam concreasse cum mundo*.

arco di tempo, una dopo l'altra (*in brevitate temporis* [...] *alterum ante alterum*)[47].

Come detto, nel paragrafo 29 Agostino si serve di un ragionamento già proposto al termine del libro XII delle *Confessiones*. In questo contesto, egli aveva mostrato come per intendere la locuzione *In principio* quale indice di una priorità d'origine fosse necessario individuare nel primo versetto una menzione della materia informe spirituale. Se infatti il cielo e la terra di *Gen.* 1, 1 fossero identificati con le omonime realtà formate, diventerebbe impossibile spiegare che cosa Dio avrebbe fatto dopo aver creato immediatamente la totalità delle nature compiute. Ciononostante, si dovrebbe prestar attenzione a non confondere la priorità d'origine con quella di tipo temporale. La distinzione tra la materia informe e la materia formata, infatti, non richiede necessariamente una comprensione dell'azione creatrice in termini diacronici.

La nozione di anteriorità, al contrario, si declina in molteplici sensi e può indicare una successione non solo in relazione al tempo (*tempore*), ma anche all'eternità (*aeternitate*), al valore (*electione*)[48] e all'origine (*origine*). Come si può notare, la lista delle molteplici tipologie

47. Si tratta di un principio più volte ribadito nelle opere agostiniane: cfr. Augustinus Hipponensis, *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), xxii, 42; Id., *De libero arbitrio,* W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29), (= *lib. arb.*), II, xiv, 38; Id., *Gn. litt. imp.*, iii, 8; vii, 28; ix, 31; xiii, 41; Id., *Gn. litt.*, VI, iii, 4.

48. Questa forma di anteriorità, per certi versi, può essere considerata affine alla priorità secondo la sostanza (οὐσία) che Aristotele attribuisce all'atto rispetto alla potenza: Aristoteles, *Metaph.*, Θ 8, 1050a 4–10: «Ma l'atto è anteriore anche per la sostanza. In primo luogo, perché le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime: per esempio, l'adulto è prima del fanciullo e l'uomo è prima dello sperma: l'uno, infatti, possiede la forma attuata, l'altro, invece, no. In secondo luogo, è anteriore, perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in vista di un fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza (Ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα (οἷον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθροπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὔ), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα ἡ γένεσις), τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται)» (Trad. Reale). Come precisato in *Metaph.*, Θ 8, 1051a 13–21, l'atto è anteriore rispetto alla potenza anche in quanto è migliore (βελτίων) di essa; per questo, il male va considerato posteriore rispetto alla potenza (ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως).

di anteriorità comprende, oltre al binomio tempo–origine, il duplice riferimento al piano dell'eternità e del valore. Il primo senso serve a esprimere l'anteriorità di Dio rispetto alle creature (*aeternitate*, *sicut Deus omnia*)[49], mentre il secondo una forma di successione analoga a quella del fiore rispetto al frutto (*sicut fructus flores*). Se l'anteriorità secondo l'eternità trascende il piano del tempo, avendo come unico soggetto possibile la sostanza divina, quella secondo il valore descrive la relazione tra due realtà che possono esistere nel tempo, dando vita a un rapporto di priorità invertito rispetto a quello che si determina sul piano della successione cronologica (*tempore, sicut flos fructum*).

Il quarto tipo di anteriorità, quello che, ad esempio, possiede la materia nei confronti della forma, concerne l'origine. In modo simile a quanto farà altre volte nel corso dell'opera, Agostino descrive questo tipo di priorità mediante le immagini del suono e del canto (*origine, sicut sonus cantus*)[50]. Così come l'anteriorità secondo l'eternità, quella secondo l'origine è estremamente difficile da comprendere a causa del mancato riferimento alla dimensione della temporalità. Nel primo caso, come detto, siamo di fronte a un trascendimento del tempo; nel secondo, invece, fatichiamo a comprendere un genere di priorità che, pur riguardando realtà create e dunque almeno potenzialmente mutevoli e temporali, istituisce una relazione che non determina una successione temporale. In questo caso, si può parlare di una priorità, e dunque di una successione, di tipo "logico". L'estrema facilità con cui possono essere comprese le restanti forme di anteriorità, viceversa, è dovuta al fatto che esse non descrivono una priorità che si possa determinare in assenza di successione.

La materia, dunque, precede ciò che da essa deriva, ma non nel tempo (*nec prior intervallo temporis*), né in qualità di causa produttrice

49. Questo punto era stato esplicitamente chiarito precedentemente: AUGUSTINUS, *conf.*, XI, XIII, 16. Cfr. anche: AUGUSTINUS, *Gn. litt.*, VI, VIII, 13.

50. L'esempio citato da Agostino potrebbe risalire in ultima analisi ad Aristotele, il quale individua nella coppia voce (φωνὴ) — lettere (στοιχεῖα) un esempio della relazione genere (materia) — specie (forma): *Metaph.*, Z 12, 1038a 5–9: «Orbene, se il genere non può esistere assolutamente fuori dalle sue specie, oppure se, esistendo, esiste come materia delle specie (infatti la voce è genere e materia, le differenze formano, a partire da essa, la specie e le lettere), allora è chiaro che la definizione è la nozione costituita dalle differenze (Εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἐστίν (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν), φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος» (Trad. Reale).

(*non ideo prior, quia ipsa efficit*; *non per faciendi potentiam prior*). Nel caso della materia e della forma, in altre parole, si ha a che fare con un'anteriorità non diacronica, ma sincronica, che può darsi sul piano del pensiero e dell'essere, ma che come tale non può essere restituita su quello del linguaggio.

6. Gn. litt., *I*, XV, *30*, *p. 22,15–24*

> Sed si credibiliter dicitur eam significari illis verbis: *terra autem erat invisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus dei superferebatur super aquam*, ut excepto, quod ibi positum est de spiritu dei, cetera rerum quidem visibilium vocabula, sed ad illam informitatem, ut tardioribus poterat, insinuandam dicta intellegamus, quia duo haec elementa, id est terra et aqua, ad aliquid faciendum operantium manibus tractabiliora sunt ceteris, et ideo congruentius istis nominibus illa insinuabatur informitas.
>
> Ma, se si dice in modo plausibile che essa viene significata con quelle parole: *Ma la terra era invisibile e inordinata e le tenebre erano sopra l'abisso; e lo Spirito di Dio si portava sopra l'acqua* (*Gen.* 1, 2), dobbiamo comprendere che, a parte ciò che lì è stato detto dello spirito di Dio, i restanti vocaboli delle realtà visibili sono stati impiegati senz'altro per suggerire, com'era possibile farlo ai più tardi d'ingegno, quell'informità; questi due elementi, infatti, cioè la terra e l'acqua, sono più manipolabili degli altri dalle mani degli artigiani per produrre un oggetto, e perciò con questi nomi quell'informità veniva suggerita più adeguatamente.

Dopo aver illustrato l'opportunità di interpretare i primi due versetti in rapporto alla materia informe e aver precisato quale sia la priorità di quest'ultima rispetto alla forma, nel paragrafo 30 Agostino enuncia una più plausibile esegesi del testo di *Gen.* 1, 2. Tutti i nomi delle realtà visibili in esso contenuti devono essere intesi in relazione all'informità della materia, a eccezione della locuzione "spirito di Dio", che, come già sappiamo dai primi commenti, si presta a molteplici significati. Questo modo di comprendere il testo del secondo versetto non è arbitrario, ma trae spunto dalla considerazione delle realtà in esso nominate: la terra e l'acqua, in particolare, esprimono la *tractabilitas* della materia, ossia il suo essere capace, in virtù della propria informità, di assumere tutte le forme che l'Artefice divino intenda conferirle.

Quest'esegesi del secondo versetto va accomunata alle ipotesi C.a e C.b nella misura in cui rinviene in *Gen.* 1, 2[a–b] l'indicazione di una materia informe creata. Ciononostante, il testo del paragrafo 30 non permette di stabilire se l'interpretazione enunciata coincida con una delle due ipotesi esegetiche precedentemente menzionate, dal momento che esso parla genericamente di *informitas*, senza specificare se vi sia o meno un coinvolgimento dell'ambito spirituale.

Il testo del paragrafo 28 e l'affinità con l'esegesi esposta nei primi commenti, secondo cui a eccezione dello spirito divino tutte le immagini dei primi versetti designerebbero la materia informe corporea[51], sembrano deporre a favore di una risposta negativa. In tal caso, bisognerebbe considerare l'esegesi delineata nei paragrafi 28–30 (che potremmo denominare C.d) come distinta, e dunque alternativa, tanto rispetto a B.d — C.a quanto rispetto a B.c — C.b. Con il paragrafo 30, in ogni caso, si chiude la parentesi esegetica che si era aperta nell'ambito della discussione relativa all'ipotesi G².b.d, con la certezza che, anteriormente alla raccolta delle acque e all'emersione della terraferma, non esisteva alcuna massa dotata di forma e illuminata a fasi alterne da una luce fisica[52].

1.3. Formazione della materia spirituale e creazione della natura angelica

7. Gn. litt.,*I*, IV, *9*, *pp. 7,18–8,21*

> An cum primum fiebat informitas materiae sive spiritalis sive corporalis, non erat dicendum: *dixit deus: fiat*, quia formam verbi semper patri cohaerentis, quo sempiterne dicit deus omnia, neque sono vocis neque cogitatione tempora sonorum volvente, sed coaeterna sibi luce a se genitae sapientiae non imitatur inperfectio, cum dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum, sed tunc imitatur verbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id, quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura? Ut in eo, quod scriptu-

51. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VII, 11–12; Id., *Gn. litt. imp.*, IV, 13.

52. Augustinus, *Gn. litt.*, I, XVI, 30, pp. 22,24–23,2: «Si ergo probabiliter dicitur, non erat aliqua formata moles, quam lux ex una parte inlustrans ex altera faceret tenebras, unde nox posset die discedente succedere».

ra narrat: *dixit deus: fiat*, intellegamus dei dictum incorporeum in natura verbi eius coaeterni, revocantis ad se inperfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula, quae per ordinem exequitur. In qua conversione et formatione quia pro suo modo imitatur deum verbum, hoc est dei filium semper patri cohaerentem plena similitudine et essentia pari, qua ipse et pater unum sunt, non autem imitatur hanc verbi formam, si aversa a creatore informis et inperfecta remaneat, propterea filii commemoratio non ita fit, quia verbum, sed tantum, quia principium est, cum dicitur: *in principio fecit deus caelum et terram*; exordium quippe creaturae insinuatur adhuc in informitate inperfectionis. Fit autem filii commemoratio, quod etiam verbum est, in eo, quod scriptum est: *dixit deus: fiat*, ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc inperfectae, per id autem, quod verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem patri, a quo statim hoc est, quod ille.

O forse, quando in un primo momento veniva fatta l'informità della materia, sia spirituale che corporea, non bisognava dire: "Dio disse: «Sia fatto»"? Una realtà imperfetta, infatti, quando è dissimile da Colui che è sommamente e primariamente e, per una certa informità, tende al nulla, non imita la forma della Parola sempre congiunta al Padre, con cui Dio dice tutte le cose in modo sempiterno, non con il suono della voce o con il pensiero che medita i tempi dei suoni, ma grazie alla luce a Lui coeterna della Sapienza che Egli stesso ha generato; ma è allora, invece, che imita la forma della Parola sempre e inalterabilmente congiunta al Padre, quando anch'essa stessa, rivolgendosi conformemente al proprio genere verso ciò che veramente e sempre è, cioè verso il Creatore della sua sostanza, riceve la forma e diviene una creatura perfetta. In tal modo, in ciò che narra la Scrittura: *Dio disse: «Sia fatto»*, possiamo comprendere ciò che Dio ha detto in modo incorporeo nella natura della Sua Parola coeterna, la quale richiama a sé l'imperfezione della creatura perché non rimanga informe, ma riceva la forma che conviene alle singole cose, che la Scrittura espone con una successione ordinata. Dal momento che in quest'atto di rivolgersi e di essere formata essa imita secondo la misura che le è propria la Parola di Dio, cioè il Figlio di Dio sempre congiunto al Padre nella piena somiglianza e nell'uguaglianza dell'essenza, per cui Egli stesso e il Padre sono una cosa sola, mentre non imita questa forma della Parola se, non rivolta al Creatore, rimane informe e imperfetta, quando viene detto: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1) la menzione del Figlio non viene

> fatta in quanto è Parola, ma solo in quanto è Principio; l'inizio della creatura, infatti, viene suggerito ancora nella condizione informe dell'imperfezione. Laddove è stato scritto: *Dio disse: «Sia fatto»*, invece, la menzione del Figlio è fatta in quanto è anche Parola; in tal modo, per il fatto che è Principio, la Scrittura suggerisce l'inizio della creatura che per opera sua possiede un'esistenza ancora imperfetta, mentre per il fatto che è Parola suggerisce la perfezione della creatura richiamata verso di Lui, affinché riceva la forma rimanendo unita al Creatore e imitando secondo il proprio genere la Forma unita sempiternamente e inalterabilmente al Padre, grazie al quale quest'ultima è immediatamente ciò che Egli stesso è.

Dopo aver esposto le possibili interpretazione di *Gen.* 1, 1–2$^{a–b}$, Agostino tratta della creazione della luce narrata in *Gen.* 1, 3. Il complesso ragionamento svolto nel paragrafo 9 si inserisce in questo contesto.

La prima questione (D^{1})[53] che si pone a questo riguardo concerne il modo in cui Dio abbia pronunciato le parole mediante cui fu creata la luce. Come di consueto, le ipotesi sono molteplici. In un primo caso, Dio potrebbe averle pronunciate nel tempo (D^{1}.a), eventualità in cui si aprirebbero due scenari. Avendole pronunciate nel tempo, le avrebbe pronunciate anche in modo mutevole (D^{1}.a.a)[54]. Ciò contrasterebbe con l'inalterabilità di Dio, e occorrerebbe dunque concludere che tali parole furono pronunciate da Dio attraverso una creatura, privando così la luce del ruolo di prima creatura. La menzione della prima creatura andrebbe quindi ricercata in *Gen.* 1, 1, e la luce di *Gen.* 1, 3 non potrebbe che essere intesa in termini corporei: Dio l'avrebbe creata imprimendo un moto interno e misterioso (*interiorem et occultum motum*) nella creatura spirituale (*creaturam spiritalem*), ossia nel *caelum* di *Gen.* 1, 1. Quest'ipotesi risulta perciò in linea di principio compatibile con B.a e B.d, e con C.a. È però possibile che la voce di Dio sia risuonata non solo nel tempo e nel mutamento, ma anche in modo corporeo (D^{1}.a.b): tale ipotesi, tuttavia, solleva numerose difficoltà e viene bollata come una fantasia illogica e carnale[55].

La seconda ipotesi prevede che Dio si sia espresso nell'eternità della sua Parola (D^{1}.b). Sulla scorta di *Gv.* 1, 1–3, si potrebbe pensare che la luce, creatura di natura temporale, fu creata da Dio nella

53. La discussione relativa a questo quesito si trova in: Augustinus, *Gn. litt.*, I, II, 4–6, su cui cfr. Agaësse, Solignac, *"2. Interprétations"*, pp. 582–583.

54. Augustinus, *Gn. litt.*, I, II, 4.

55. Cfr. Augustinus, *Gn. litt. imp.*, V, 19.

Parola eterna, ossia nel Figlio unigenito. Quest'ipotesi, viceversa, è teoricamente compatibile con B.c e C.b.

La seconda questione (D^2) che Agostino affronta in relazione alla creazione della luce concerne lo statuto di tale natura. Potrebbe trattarsi di una luce spirituale, ossia della prima creatura risultante dall'illuminazione del *caelum* di *Gen.* 1, 1 rivoltosi al Creatore[56]; quest'ipotesi si accorda con D^1.b. In alternativa, avrebbe potuto trattarsi di una luce corporea (D^2.b): esclusa l'*absurda carnalisque suspicio* di D^1.a.b, quest'ipotesi è compatibile con D^1.a.a[57].

La terza questione (D^3) concerne la relazione tra il testo di *Gen.* 1, 3 e quello di *Gen.* 1, 1, e precisamente la ragione per cui solo nel caso della luce, e non in quello del cielo e della terra, al fare di Dio si sia accompagnato il dire. Ciò si potrebbe spiegare considerando la locuzione *caelum et terram* come una menzione generica della creazione, a cui avrebbe fatto seguito il racconto dettagliato delle opere compiute (D^3.a, che presuppone un'interpretazione di *Gen.* 1, 1 del tipo di B.a e B.b)[58].

La seconda ipotesi (D^3.b), che è quella enunciata nel paragrafo 9, presenta numerosi tratti caratteristici della concezione espressa nelle *Confessiones*, a partire dalla già nota descrizione della dinamica di *creatio*, *vocatio*, *conversio*, *formatio* della creatura spirituale. L'ipotesi D^3.b presuppone che Dio abbia proferito le parole *Fiat lux* nella Parola (= D^1.b), che il termine *caelum* di *Gen.* 1, 1 designi l'informità della materia della creatura spirituale (= B.c), che la luce di *Gen.* 1, 3 sia la prima creatura di natura spirituale (= D^2.a) e, per via di deduzione, che la condizione informe della materia spirituale sia menzionata in *Gen.* 1, 2^b (= C.b).

56. Augustinus, *Gn. litt.*, I, III, 7, p. 7,4–9: «Si enim spiritale, potest ipsa esse prima creatura, iam hoc dicto perfecta, quae primo caelum appellata est, cum dictum est: *in principio fecit deus caelum et terram*: ut quod *dixit deus: fiat lux; et facta est lux*, eam revocante ad se creatore, conversio eius facta atque illuminata intellegatur».

57. Secondo Agaësse, Solignac, *"2. Interprétations"*, p. 583, quest'ipotesi non verrebbe ulteriormente sviluppata da Agostino perché già discussa in precedenza (I, II, 4). Benché non si possa negare che l'ipotesi della *lux corporea* sia già stata discussa in *Gn. litt.*, I, II, 4–5 (D^1.a.a e D^1.a.b), in *Gn. litt.*, I, III, 7–V, 10 Agostino sviluppa unicamente l'ipotesi della *lux spiritalis* nella misura in cui essa è la sola a risultare compatibile con l'interpretazione trinitaria di *Gen.* 1, 1–4 enunciata in *Gn. litt.*, I, VI, 12. Entrambe le ipotesi, d'altro canto, saranno riproposte e ridiscusse in modo più analitico in *Gn. litt.*, I, IX, 15–17.

58. Augustinus, *Gn. litt.*, I, V, 8. Cfr. Id., *Gn. adv. Man.*, I, III, 4; Id., *Gn. litt. imp.*, IV, 12.

In questo contesto, emerge un elemento che diverrà decisivo nel corso dell'opera, ossia l'estensione della dinamica di *creatio*, *vocatio*, *conversio*, *formatio* a tutte le creature, benché queste si differenziano per la maggior o minor capacità di imitare la forma della Parola divina[59].

Dalla riflessione sulla dinamica di *creatio*, *vocatio*, *conversio*, *formatio*, inoltre, scaturisce un'importante considerazione sul duplice ruolo della persona del Figlio nella creazione degli esseri. Se da un lato il Figlio è ricordato in quanto "Principio" in *Gen.* I, 1, dove viene descritta la realizzazione della condizione informe delle creature, dall'altro Egli riceve il titolo di "Parola" (*Verbum*) divina in relazione alla condizione di perfezione della creatura; da Lui richiamata e a Lui rivoltasi, quest'ultima ne imita la forma secondo la propria capacità, aderendo in tal modo al Creatore[60].

Dalla precisazione del duplice ruolo del Figlio, e dal suo essere inteso come Parola coeterna pronunciata dal Padre,[61] Agostino trae spunto per proporre un'importante riflessione sul carattere trinitario

59. Cfr. Augustinus, *conf.*, XII, xxviii, 38.

60. La distinzione tra la Parola divina e la creatura spirituale, così come la dinamica di conversione e di formazione di quest'ultima vengono precisate nelle righe successive in: Augustinus, *Gn. litt.*, I, v, 10, pp. 8,22–9,11: «Non enim habet informem vitam verbum filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere, quod est sapienter ac beate vivere. Creatura vero, quamquam spiritalis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi verbo propinquior, potest habere informem vitam; quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae, verbum dei. A quo enim exstitit ut sit utcumque ac vivat, ad illum convertitur ut sapienter ac beate vivat. Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessaret occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut converteretur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit. Ideoque interrogatus quis esset, respondit: *principium, quia et loquor vobis*».

61. Ivi, I, v, 11. Da questo testo risulta chiaro come il Padre non si rivolga alla Parola come a un interlocutore (*verbo dictum*), ma che, per così dire, la pronunci eternamente (*verbum dictum*). Nel *De Genesi ad litteram*, a differenza che in altre opere precedenti, Agostino esprime chiaramente la seconda posizione a discapito della prima, che, ad esempio, si ritrova in Basilius, *Hexaëm.*, III, ii, 5; VI, ii, 3; IX, vi, 8, e Ambrosius Mediolanensis, *Exaemeron*, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), II, iii, 10; II, v, 18; IV, ii, 5; VI, vii, 40. Su questo aspetto della concezione agostiniana della Parola divina, cfr. Pelland, *Cinq études*, pp. 149–158.

della creazione divina[62]. La riflessione del paragrafo 9, dunque, trova pieno compimento solo nei capitoli successivi. A partire dal capitolo 11, Agostino si interroga sul significato del testo di *Gen.* 1, 2[c]: *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam* (E). Una prima opzione interpretativa (E[1]) concerne il termine *aqua*. In un primo senso (E[1].a), esso potrebbe indicare la totalità della materia corporea, poiché come dalla materia derivano le realtà formate e visibili, così è dall'elemento umido che si generano gli esseri viventi[63]: tale interpretazione si accorda primariamente con le ipotesi B.d, C.a, D[1].a.a, D[2].b. Il sostantivo *aqua* potrebbe altresì designare la vita spirituale informe, non ancora rivoltasi al Creatore (E[1].b); questa interpretazione, viceversa, si pone in linea di continuità con le ipotesi B.c, C.b, D[1].b, D[2].a, D[3].b. Entrambe le opzioni sono ritenute plausibili, fermo restando che in ambedue i casi l'informità della creatura sarebbe stata sovrastata dallo spirito divino[64].

È tuttavia l'ipotesi E[1].b che permette di individuare più chiaramente nel testo di *Gen.* 1, 1–4 una menzione esplicita delle tre Persone della Trinità divina. Quest'ultima, infatti, fa esistere in primo luogo l'informità delle creature: ciò è suggerito dal testo di *Gen.* 1, 1, in cui *Deus* indica il Padre e *principium* il Figlio, il quale è appunto principio della creatura spirituale e, successivamente, di tutte le creature. Il riferimento alla Trinità diviene completo in *Gen.* 1, 2[c] con la menzione dello spirito divino, che si porta al di sopra dell'informità della creazione. In secondo luogo, dalla Trinità divina dipendono anche la conversione e la conseguente formazione della creatura spirituale: nella locuzione *Et dixit Deus* di *Gen.* 1, 3 è infatti possibile scorgere una menzione del Padre e del Figlio in qualità di Parola del Padre, mentre la formula *vidit Deus quia bonum est* di *Gen.* 1, 4 si riferisce allo Spirito, ossia alla santa Bontà di Dio[65].

La seconda questione (E[2]) che Agostino propone in rapporto a *Gen.* 1, 2[c] concerne il motivo per cui la menzione dello spirito

62. Sulla dimensione trinitaria della creazione, cfr. M.–A. Vannier, *"Creatio", "conversio", "formatio" chez saint Augustin*, Editions universitaires, Friburg–Suisse 1991, pp. 114–122.

63. Cfr. Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, 7, 12; Id., *Gn. litt. imp.*, 4, 14; Id., *Gn. litt.*, V, 7, 20.

64. Augustinus, *Gn. litt.*, I, 5, 11. Vi è in realtà una terza soluzione — non plausibile per Agostino — che consiste nell'intendere il termine *aqua* in riferimento all'omonima realtà corporea (E[1].c): cfr. *Gn. litt.*, I, 18, 36.

65. Ivi, I, 6, 12.

divino segue, e non precede, quella della creatura ancora imperfetta[66]. Come si evince dal verbo *superferebatur*, la Bontà con cui Dio ama le proprie creature non dipende dalla necessità del bisogno, ma dalla sovrabbondanza della sua benevolenza[67]. Il fatto che la Scrittura nomini prima la creatura appena abbozzata si spiega dunque con la volontà di attribuire allo Spirito una superiorità non di tipo locale, ma legata alla sua somma potenza[68]. Tale considerazione, che potremmo classificare come E^2.a, risulta compatibile sia con E^1.a sia con E^1.b.

L'interpretazione dell'atto creativo in chiave trinitaria si conclude con una considerazione sul compiacimento divino. Come la presenza dello spirito divino sulle acque indica l'amore con cui Dio pone in essere una realtà capace di "permanere" (*ut esset ergo, quod maneret*), il compiacimento divino per l'opera creata sta a significare precisamente la *manentia* della creatura[69].

66. La medesima questione viene trattata in: Augustinus, *conf.*, XIII, VI, 7–VII, 8.

67. Augustinus, *Gn. litt.*, I, VII, 13. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen*, p. 141 ha sottolineato come in questa formula, di cui avrebbe comunque potuto trovare traccia nella Scrittura, Agostino impieghi i concetti neoplatonici (es. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, in Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (2 voll.), (= *Sent.*), 33) di povertà e di schiavitù (*Armut und Sklaverei*). Anche l'espressione *per abundantiam beneficentiae*, inoltre, sarebbe molto probabilmente di origine neoplatonica.

68. Augustinus, *Gn. litt.*, I, VII, 13.

69. Ivi, I, VIII, 14. Nella parte conclusiva del testo, Agostino evidenzia la connessione tra il permanere (*manere*) delle creature e la dimensione della *formatio*, facendo riferimento, come già abbiamo visto nelle *Confessiones*, al diverso esito della formazione (definitivo quello della creatura angelica, dinamico quello della creatura umana) delle creature spirituali: «Manent enim quaedam supergressa omnem temporalem volubilitatem in amplissima sanctitate sub deo; quaedam vero secundum sui temporis modos, dum per decessionem successionemque rerum saeculorum pulchritudo contexitur» (Augustinus, *Gn. litt.*, I, VIII, 14, p. 11,21–24). Il concetto di *manentia* è connesso, ma non identico, al concetto di *formatio*. Come notano P. Agäesse, A. Solignac, Note complémentaire *"3. La bonté créatrice et le rôle de l'Esprit dans la création"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 584–586: 584: «La permanence n'est pas une simple conservation de la créature [...]. Il s'agit bien plutôt du *déploiement* de l'existence, des manifestations et activités par lesquelles l'être créé réalise les possibilités spécifiques de sa nature, tient sa place dans l'univers et atteint la fin qui lui est proportionnée. Si l'existence correspond à *mensure* et *modus*, l'information à *numerus* et *species*, la permanence correspond à *pondus* et *ordo*». Sull'impiego del concetto di *manentia*, che ricorre in numerosi testi agostiniani (es. Augustinus Hipponensis, *Epistulae 1–55*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2004 (CCSL 31), (=

Un terzo quesito (D^4) relativo a *Gen.* 1, 3 concerne il rapporto tra la creazione della luce e l'enumerazione dei giorni. Le parole con cui fu creata la luce potrebbero essere state proferite prima dei giorni (D^4.b): questa soluzione prevede che esse siano state dette da Dio mediante la Parola a Lui coeterna e perciò al di fuori del tempo. La luce, dunque, andrebbe intesa come la prima creatura, divenuta vita intellettuale mediante l'illuminazione ricevuta volgendosi al Creatore[70]. È evidente la connessione con le ipotesi D^1.b e D^2.a.

Tali parole, però, potrebbero essere state dette in un qualche giorno; questa soluzione prevede che la luce non sia la prima creatura e che l'espressione *Fiat lux* sia stata pronunciata per mezzo di una creatura spirituale, e tuttavia temporale, identificabile con il *caelum* di *Gen.* 1, 1. Agostino, ancora una volta, mette in luce la corrispondenza tra le ipotesi B.d, C.a, D^1.a.a, D^2.b. L'ipotesi D^4.a, tuttavia, pone il difficile problema di comprendere come la creazione temporale della luce possa essere avvenuta nel tempo con la mediazione di una natura creata prima del tempo. Tale quesito si presta a sua volta a più soluzioni.

La luce corporea potrebbe esser stata creata grazie a un moto temporale (come nell'ipotesi D^3.c–d), ma spirituale (dunque senza un suono corporeo), che Dio avrebbe impresso con la Parola a Lui coeterna nel *caelum caeli*, creatura spirituale creata in *Gen.* 1, 1 (D^4.a.a)[71]. In alternativa, la luce corporea sarebbe stata creata senza che le parole *Fiat lux* fossero pronunciate nel tempo (diversamente da D^4.a.a e D^4.c–d) e nel mutamento (diversamente da D^4.a.a). La Parola divina avrebbe impresso nella mente della creatura spirituale il proprio pronunciamento, in conformità del quale la materia corporea informe si sarebbe rivolta alla propria forma divenendo luce (D^4.a.b).

ep.), II, 3; Id., *Soliloquiorum libri duo*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *sol.*), I, 1, 3; Id., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, J.B. Bauer (ed.), Hölder–Pinchler–Tempsky, Vindobonae 1992 (CSEL 90), (= *mor.*), II, VI, 8; *v. rel.*, LV, 113; Id., *Gn. litt.*, II, VI, 14) e che permette un raffronto tra la concezione agostiniana e lo schema neoplatonico πρόοδος–ἐπιστροφή–μονή, cfr. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft,* Niemeyer, Halle 1933, pp. 33–34, ried. in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160–251; O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 375–376; 394; 408–409; Pelland, *Cinq études*, pp. 166–169.

70. Augustinus, *Gn. litt.*, I, IX, 17.

71. Ivi, I, IX, 17.

Se la formula *Fiat lux* non viene né pronunciata né udita nel tempo, è tuttavia difficile comprendere come la creatura spirituale possa trasmettere alle creature inferiori di natura temporale le *rationes* in essa impresse dalla Sapienza divina[72]. Questa ipotesi, che pur attribuisce una natura corporea alla luce e non prevede la dinamica della *conversio* e della *formatio* in relazione alla creatura spirituale, anticipa tuttavia importanti tratti della dottrina della conoscenza angelica che Agostino svilupperà nei libri successivi dell'opera.

Tornando al quesito principale (D^4), si prospetta un'ulteriore soluzione: *Fiat lux* avrebbe potuto essere pronunciato nel tempo da una natura corporea creata prima del tempo (D^4.c). Agostino, tuttavia, esclude che tali parole siano state pronunciate mediante il suono di una voce corporea[73]. Quest'ipotesi, così come quella immediatamente seguente, pone però il problema dell'esistenza del tempo anteriormente al primo giorno.

Ancora, a partire dall'*imperfectio corporalis substantiae* di *Gen.* I, 2 Dio avrebbe potuto creare la voce corporea grazie a cui sarebbero risuonate le parole: *Fiat lux* (D^4.d)[74]. Secondo questa ipotesi, tuttavia, sarebbe già dovuto esistere il tempo e si riproporrebbe il problema relativo al momento della creazione di tale voce corporea, considera-

72. *Ibid.* Sul testo del paragrafo 17 ha richiamato l'attenzione Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen*, pp. 142–144, ponendo l'accento sull'affinità tra questa descrizione della creatura spirituale e la caratterizzazione plotiniana dell'ipostasi dell'Anima, a cui viene attribuita una funzione di mediazione tra l'intelligibile e il sensibile, che possiede i λόγοι di tutte le cose, che viene "illuminata" dall'Intelletto, che trasmette la luce alle realtà inferiori, che è una realtà in perenne contemplazione, che non è coinvolta nella successione temporale. Secondo Wytzes, che fa riferimento ai testi di: Plotinus, *Enn.*, III 8 (30), 5; IV 4 (28), 16; IV 4 (28), 1; IV 3 (27), 10; II 9 (33), 3, una simile caratterizzazione della creatura angelica non potrebbe essere stata desunta dalla Scrittura.

73. Augustinus, *Gn. litt.*, I, IX, 16.

74. L'ipotesi D^4.d rappresenta, per così dire, una "variante" dell'ipotesi D^4.c. Secondo D^4.c, la voce corporea sarebbe stata emessa mediante una creatura già formata, mentre, secondo D^4.d, ciò sarebbe avvenuto mediante la materia informe dei corpi. Entrambe le ipotesi generano le stesse conseguenze inaccettabili e vengono confutate nel medesimo modo. Come nota Pelland, *Cinq études*, p. 87, infatti: «La créature dont Dieu s'est servi, serait *corporelle* et *formée* ou *corporelle* et *informe*: dans les deux cas, la parole aurait été exprimée de manière toute physique». Le due ipotesi, dunque, definendo D^4.c l'ipotesi per cui l'espressione "Fiat lux" sarebbe stata pronunciata *per creaturam, quam fecit ante tempora*, potrebbero essere classificate anche come D^4.c.a (emissione di una voce corporea mediante una creatura corporea) e D^4.c.b (emissione di una voce corporea mediante l'*imperfectio substantiae corporalis*).

to che la Scrittura afferma che la luce fu creata nel primo giorno. Si dovrebbe perciò ammettere che nel primo giorno Dio abbia creato anche la voce corporea di cui si sarebbe servito, nello stesso giorno, per creare la luce corporea. Tuttavia, poiché una voce corporea si rivolge al senso fisico di un ascoltatore, e tale peculiarità non si addice alla realtà invisibile e disordinata di cui si parla in *Gen.* 1, 2[a], una simile ipotesi va considerata insensata, al pari della corrispondente *absurda carnalisque suspicio* (D[1].a.b) del paragrafo 5. L'ipotesi D[4].c, potrebbe risultare compatibile o con B.d (ma in questo caso, diversamente da quanto prevede D[3].a, il *caelum intellectuale* di *Gen.* 1, 1 non avrebbe svolto alcuna funzione in rapporto alla creazione della luce) o con un'ipotesi che interpreti entrambe le realtà create in *Gen.* 1, 1 come indicazioni della materia dei corpi (ipotesi C.d).

1.4. Osservazioni conclusive

L'analisi condotta nelle pagine precedenti ha preso in esame l'impiego del concetto di materia prestando particolare attenzione alla logica complessiva che sorregge l'argomentazione sviluppata nel corso del libro I del *De Genesi ad litteram*.

La complessa struttura della riflessione condotta da Agostino può essere sintetizzata nel modo seguente:

A) Interpretazione di *In principio* di *Gen.* 1, 1 (I, 1, 2):
   - A.a) *in principio temporis*;
   - A.b) *primo omnium*;
   - A.c) *in principio, quod est Verbum Dei unigenitus Filius*.

B) Interpretazione di *caelum et terram* di *Gen.* 1, 1 (I, 1, 2–3):
   - B.a) *spiritalis corporalisque creatura*;
   - B.b) *tantummodo corporalis*;
   - B.c) *utriusque informis materia* (*spiritalis vita*, *corporalis [materia]*);
   - B.d) *caelum* =*creatura spiritalis ab exordio perfecta*; *terram* = *corporalis materies adhuc imperfecta*.

C) Interpretazione di *Gen.* 1, 2[a–b]: *Terra erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum* (I, II, 3; XIII, 27):
   - C.a) *informitatem substantiae corporalis*;

C.b) *Gen.* I, 2^a = *informitas creaturae corporalis*;
Gen. I,2^b = *informitas creaturae spiritalis*;
C.c) *terra* e *aqua* = *iam formatae naturae*.

D) Interpretazione di *Gen.* I, 3: *Et dixit Deus: fiat lux. Et facta est lux* (I, II, 4–6; III, 7–8; IV, 10; IX, 15–17):

D^1) *Quomodo dixit Deus: "Fiat lux"?* (I, II, 4–6):

D^1.a) *temporaliter*;

D^1.a.a) *mutabiliter* = *per creaturam*;
D^1.a.b) *etiam corporaliter*;

D^1.b) *in Verbi aeternitate*.

D^2) *Quid est lux ipsa?* (I, III, 7):

D^2.a) *spiritale quid*;
D^2.b) *corporale quid*.

D^3) Perché in *Gen.* I, 1 non compare la formula *Dixit Deus: Fiat*? (I, III, 8; IV, 10):

D^3.a) *caelum et terram* = *prius universaliter ... quod fecit Deus*;
D^3.b) *caelum et terram* = *informitas materiae sive spiritalis sive corporalis*;
lux = *vocatio, conversio, formatio materiae spiritalis*.

D^4) La *dictio* della luce è avvenuta *in aliquo die vel ante omnem diem*? (I, IX, 15–17):

D^4.a) *temporaliter* (*per aliquam creaturam*; *lux non prima creatura*);

D^4.a.a) *spiritalis motus ... sed tamen temporalis ... expressus ab aeterno Deo per Verbum coaeternum in creatura spiritali*;
D^4.b.b) *ista locutio non tantum sine aliquo sono, sed etiam sine ullo temporali motu spiritalis creaturae in eius mente atque ratione fixa quodammodo a Verbo Patri coaeterno et quodammodo impressa intelligitur*;

D^4.b) *intemporaliter* = *verbo sibi coaeterno*;
D^4.c) *per creaturam, quam fecit ante tempora, dici potuit temporaliter*;
D^4.d) *ex illa imperfectione substantiae corporalis ... aliquam vocem corpoream*.

E) Interpretazione di *Gen.* 1, 2[c]: *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam* (I, v, 11; vi, 12[75]–vii, 13; xiii, 27; xviii, 36):

E[1]) Interpretazione del termine *aqua* (I, v, 11; xiii, 27; xviii, 36):

E[1].a) *totam corporalem materiam*;
E[1].b) *spiritalem vitam quamdam ante formam conversionis*;
E[1].c) *iam formata natura*.

E[2]) Interpretazione del verbo *superferebatur* (I, vii, 13; xviii, 36):

E[2].a) [. . .] *non enim loco, sed omnia superante ac praecellente potentia*;
E[2].b) menzione dell'interpretazione del *doctus christianus Syrus*.

F) Interpretazione di *Gen.* 1, 4: *Et vidit Deus lucem quia bona est. Et divisit Deus inter lucem et tenebras* (I, viii, 14):

G) Interpretazione di *Gen.* 1, 3–5 (I, x, 18–21; xii, 22; xii, 24–25; xvi, 31–35):

G[1]) Anche la creazione della luce è avvenuta al di fuori del tempo? (I, x, 18–21)

G[1].a) *opus Dei factum per spatium diei*;
G[1].b) *cito lux facta est . . . mora diurni temporis . . . cum discerneretur a tenebris . . . utrumque discretum suis vocabulis signaretur*;
G[1].c) *ore Dei prolatas quamvis paucissimas syllabas per totum diei spatium potuisse distendi*;
G[1].d) *cito peractum esset hoc opus Dei . . . tamdiu stetit lux . . . donec diurnum spatium perageretur . . . tamdiu mansit nox . . . donec spatium nocturni temporis praeteriret*.

G[2]) Trattazione della questione dell'alternanza del giorno e della notte in relazione alla natura della luce (I, xii, 22; xii, 24–25; xvi, 31–35):

G[2].a) *spiritalis lux*;

G[2].a.a) interpretazione allegorica (*allegoriae propheticae*);
G[2].a.b) *divisio lucis a tenebris = distinctio rei formatae ab informi;*
appellatio diei et noctis = insinuatio distributionis;
nox = ordinatae tenebrae.

75. Esposizione dell'interpretazione trinitaria dell'atto creativo.

G².b) *corporalis lux*;

G².b.a) *lux est, quam post occasum solis videre non possumus*;
G².b.b) *non sit solis lux, sed quasi comes eius*;
G².b.c) *in ea parte lucem fecerat, in qua facturus erat hominem*;
G².b.d) *molem tenebrosam et aquosam … tenebras Deus appellasse*;

G².b.d.a) *propter crassiorem corpulentiam, quam lux penetrare*;
G².b.d.b) *propter obscurissimam umbram tantae molis*;

G².b.e) *emissionem vero contrationemque lucis illius … diem noctemque intellegere*.

H) Interpretazione dell'espressione *solem in potestatem diem* di *Sal.* 136[137], 8 (I, XI, 23):

H.a) *oportebat solem fieri, per quem dies inferioribus mundi partibus appareret*;
H.b) *auctum esse fulgorem diei sole addito*;
H.c) *primum naturam lucis inductam … postea … quid ex ipsa luce factum sit*.

I) Interpretazione della raccolta delle acque di *Gen.* 1, 9 (I, XII, 26):

I.a) *in altum congregatae sunt*;
I.b) *rarior aqua velut nebula terras tegebat, quae congregatione spissata est*;
I.c) *alias partes praebere concavas*.

L) Quando Dio creò le forme e le qualità delle acque e delle terre? (I, XIII, 27–XVI, 30).

Osservando il quadro risultante dal complesso intreccio di questioni e di ipotesi interpretative discusse da Agostino, si possono ricavare alcune importanti considerazioni. In primo luogo, è significativo come nell'interpretazione letterale del racconto della creazione la ricerca di una comprensione adeguata del significato del testo scritturistico non possa prescindere dall'ammissione di un riferimento alla materia informe. Tale ammissione, possibile nel primo versetto, è invece necessaria in rapporto al secondo, che non può descrivere l'ordinamento derivante dalla dislocazione degli elementi corporei. Nel medesimo tempo, Agostino esclude che sia potuta esistere una

qualche natura corporea prima che venisse creata la luce (I, II, 5; IX, 16), così come che le parole pronunciate da Dio siano potute risuonare in virtù del ricorso divino alla luce corporea (I, X, 20).

Considerando poi nello specifico le ipotesi che riscontrano nel primo versetto un riferimento alla materia informe (B.c e B.d), si può notare come la presenza di quest'ultima nozione nel racconto della creazione possa essere intesa in un duplice modo. Secondo l'ipotesi B.d, infatti, i termini *caelum* e *terra* di *Gen.* 1, 1 indicherebbero rispettivamente la creatura spirituale formata e la materia informe del mondo corporeo. Da questa affermazione iniziale derivano alcune importanti conseguenze interpretative. Tutti i termini menzionati in *Gen.* 1, $2^{a–b}$ andrebbero intesi in rapporto alla materia informe corporea (C.a), così come il sostantivo *aqua* di *Gen.* 1, 2^{c} (E^{1}.a); le parole *Fiat lux* sarebbero state pronunciate in modo mutevole e nel tempo mediante una creatura spirituale (D^{1}.a.a; D^{4}.a), e conseguentemente la luce corporea perderebbe il ruolo di prima creatura (D^{2}.b). Non si potrebbe dunque escludere che la creazione della luce corporea sia avvenuta nello spazio di un giorno (G^{1}.a–G^{1}.d), con le difficoltà di spiegare come una luce corporea potesse esistere prima della creazione dei luminari del cielo, e in che cosa consistesse l'alternanza del giorno e della notte (G^{2}.b.a–G^{2}.b.e). Si creerebbero così ulteriori e gravi difficoltà relative alla creazione dei luminari (H.a–H.c) e alla raccolta delle acque (I.a–I.c).

Secondo l'ipotesi B.c, viceversa, i termini *caelum* e *terra* di *Gen.* 1, 1 indicherebbero rispettivamente la materia informe della creatura spirituale e quella della creatura corporea. Il quadro interpretativo che si origina da questa ipotesi differisce in modo evidente da quello delineato in riferimento a B.d. Il testo di *Gen.* 1, $2^{a–b}$ andrebbe inteso in rapporto a entrambe le materie create (C.b), mentre l'*aqua* di *Gen.* 1, 2^{c} designerebbe la materia informe della creatura spirituale (E^{1}.b). Ciò permetterebbe di intendere l'atto creativo in chiave trinitaria, chiarendo il duplice ruolo del Figlio in corrispondenza alla dinamica di creazione e formazione delle creature. Le parole *Fiat lux*, poi, sarebbero state pronunciate al di fuori del tempo dalla Parola divina (D^{1}.b; D^{4}.b), e la luce andrebbe intesa come la prima creatura risultante dalla conversione/formazione della materia informe spirituale (D^{2}.a). L'alternanza del giorno e della notte esprimerebbe dunque l'ordinata distinzione tra la dimensione delle forme e quella dell'informità (G^{2}.a.b)[76].

76. Questa spiegazione della natura dei giorni della creazione, tuttavia, verrà superata nel corso dell'opera (libro IV), quando Agostino metterà in luce la natura istantanea

Se dalla lettura dei libri XII e XIII delle *Confessiones* era emersa la compatibilità tra le differenti descrizioni dello statuto ontologico della creatura spirituale espresse da Agostino, nel libro I del *De Genesi ad litteram* emergono con chiarezza le importanti differenze che da tali descrizioni derivano sul piano dell'esegesi dei primi versetti della Scrittura. L'interpretazione fondata sulla radicale separazione dei termini *caelum* e *terra* e sulla dottrina del *caelum caeli* suscita infatti importanti difficoltà legate alla comprensione del testo biblico, e viene progressivamente messa in secondo piano. Al contrario, si delineano in modo netto le motivazioni per cui è preferibile intendere il *caelum* di *Gen.* 1, 1 in riferimento alla materia informe della creatura spirituale: tale opzione interpretativa offre un guadagno esegetico e speculativo che si rivelerà decisivo per la riflessione svolta nei libri successivi dell'opera[77].

dell'atto creativo e preciserà il ruolo svolto dalla creatura angelica nell'ambito di questa "dinamica atemporale".

77. Condivido dunque la chiave di lettura del libro I proposta da Fladerer, *Augustinus als Exeget*, p. 192: «Wir halten fest: Der aporetische Charakter des ersten Buches erfüllt auf funktionaler Ebene den Zweck, durch zahlreiche Fragen das Vorverständnis des Lesers dahingehend zu erweitern, daß das Modell von *vocatio* — *conversio* — *formatio* für alle Seinsebenen akzeptiert wird. Der tastende Gang durch das Labyrinth von Fragen erfüllt in der tatsachlichen Aporie mancher Frage seinen Zweck, weil sich auch eine eingestandene Ausweglosigkeit zu einem für die spätere Untersuchung positiv nutzbaren Wissen transformieren lasst. Der Leser wird Schritt für Schritt an die Erkenntnis herangeführt, daß das Sein in seinen intelligiblen Formen vom Schöpfer getrennt ist, der als sprechendes und damit distinguierendes Wort dem Intelligiblen zu seiner Existenz verhilft. Dieser Grundgedanke wird an der ersten Kreatur, dem Licht, und der Tätigkeit Gottes, dem Sprechen, exemplifiziert».

Capitolo II

De Genesi ad litteram, libri IV, V e VIII

La dottrina della "con–creazione" di materia e forma, la cui formulazione abbiamo ricostruito nel capitolo precedente, presuppone una comprensione della creazione divina come atto intemporale e simultaneo che, non a caso, Agostino espone in maniera dettagliata nelle pagine del libro IV. Lo sviluppo organico di tale concezione richiede che siano poste e risolte numerose questioni di ordine filosofico ed esegetico. Se da un lato infatti alla luce della dottrina della conoscenza angelica è possibile risolvere le difficoltà relative all'interpretazione della scansione diacronica connessa alla narrazione scritturistica[1], dall'altro non risulta immediatamente chiaro come dalla fondazione intemporale degli esseri possa dispiegarsi la loro esistenza temporale senza che l'istantanea e perfetta compiutezza dell'azione creatrice implichi una cessazione dell'agire divino. Per risolvere tali quesiti, a partire dal libro IV Agostino elabora la nota dottrina delle *rationes causales*, mediante cui egli intende rendere ragione del processo di creazione e formazione degli esseri viventi: tale dottrina costituisce il tentativo più complesso e articolato compiuto da Agostino per dar conto della dinamica che dalla fondazione iniziale della materia e dei corpi elementari conduce alla costituzione del cosmo ordinato. Nel presente capitolo prenderò in considerazione l'impiego di tale dottrina in relazione alla creazione degli esseri di natura vegetale e animale (libri IV, V, VIII), passando invece a esaminare nel capitolo successivo il modo in cui essa viene declinata in rapporto alla creazione dell'essere umano (libri VI, IX, VII).

1. A questo proposito, cfr. l'ottima sintesi di P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"20. La connaissance angélique et les jours de la création"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 645–653.

2.1. Creazione simultanea e ragioni causali (libro IV)

1. Gn. litt., *IV,* XXXIII, *51, pp. 131,23–132,13*

> Sed si omnia simul mens angelica potest, quae singillatim per ordinem conexarum causarum sermo distinguit, numquid etiam quae fiebant [...] simul omnia facta sunt, ac non potius per intervalla temporum secundum praefinitos dies? An forte non, sicut ea secundum motus eorum naturales nunc experimur, ita etiam cum primitus instituta sunt cogitare debemus, sed secundum mirabilem atque ineffabilem virtutem sapientiae dei, *quae adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*? Neque enim et ipsa gradibus adtingit aut tamquam gressibus pervenit. Quapropter quam facilis ei efficacissimus motus est, tam facile deus condidit omnia, quoniam per illam sunt condita, ut hoc, quod nunc videmus temporalibus intervallis ea moveri ad peragenda, quae suo cuique generi competunt, ex illis rationibus insitis veniat, quas tamquam seminaliter sparsit deus in ictu condendi, cum dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt.
>
> Ma se la mente angelica può conoscere simultaneamente tutte le cose che il discorso distingue a una a una, secondo l'ordine della concatenazione delle cause, forse anche le realtà che venivano create [...] sono state fatte tutte simultaneamente, e non invece attraverso intervalli di tempo secondo giorni predefiniti? O forse dobbiamo pensare che le cose, quando furono costituite nella loro origine primordiale, non lo furono secondo i loro naturali movimenti che noi oggi sperimentiamo, ma secondo la mirabile e ineffabile potenza della Sapienza di Dio, che *si estende con forza da un'estremità all'altra del mondo e governa con bontà ogni cosa* (*Sap.* 8, 1)? Essa, infatti, non si estende in modo graduale né giunge in qualche luogo, per così dire, compiendo un passo dopo l'altro. Perciò, con la stessa facilità con cui la Sapienza compie il proprio efficacissimo moto, Dio ha fondato tutte le cose, poiché per mezzo della Sapienza esse sono state formate; se dunque ora osserviamo il modo in cui le creature si muovono attraverso intervalli di tempo per portare a compimento le fasi dello sviluppo che compete alla propria specie, ciò dipende da quelle ragioni insite, che Dio ha sparso come fossero dei semi nell'istante della creazione, quando *disse, e le cose furono fatte; comandò, e furono create* (*Sal.* 33[32], 9).

Nel libro IV del *De Genesi ad litteram* Agostino conduce una complessa riflessione sulla natura della conoscenza della creatura angelica, spiegando come quest'ultima sia in grado di comprendere in modo simultaneo l'ordinata concatenazione causale intrinseca alla creazio-

ne divina (*connexio praecedentium sequentiumque causarum*)[2]. Nel formulare tale dottrina, Agostino riflette sulla categoria di simultaneità, interrogandosi sulla possibilità di una sua applicazione non solo in riferimento alla facoltà conoscitiva della creatura angelica, ma anche alla costituzione stessa degli esseri in occasione della creazione divina.

Dopo aver posto l'accento sulla differenza tra il piano della narrazione biblica, in cui la creazione divina viene descritta mediante l'esposizione di una successione ordinata di fasi distinte, e quello della conoscenza angelica, in cui essa viene colta in modo simultaneo, Agostino passa infatti a considerare la modalità effettiva che caratterizza il compiersi dell'agire divino.

Le ipotesi prese in esame sono due: la creazione potrebbe essere intesa come un atto simultaneo (*simul omnia facta sunt*)[3], che come tale sarebbe conosciuto dalla creatura angelica; in alternativa, si dovrebbe ammettere che la creazione si sia svolta nel tempo secondo la successione effettiva dei sei giorni (*per intervalla temporum secundum praefinitos dies*), attribuendo conseguentemente alla conoscenza angelica la capacità di cogliere in modo simultaneo eventi accaduti secondo una scansione di tipo diacronico.

Agostino accorda la propria preferenza alla prima ipotesi, avendo già messo in luce le numerose difficoltà interpretative che sorgerebbero dall'equiparazione tra i sei giorni della creazione e quelli di natura temporale, scanditi dal percorso circolare del sole. Se dunque la creazione divina si è compiuta simultaneamente, la modalità con cui le realtà create sono venute alla luce non può essere equiparata a quella con cui si determina il loro sviluppo naturale nel corso del tempo (*non sicut ea secundum motus eorum naturales nunc*[4] *experimur*). La differenza tra tali dinamiche può essere spiegata tenendo presente l'illimitata capacità d'azione del Creatore, appellandosi cioè all'onnipotenza della

2. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), IV, xxxii, 49.

3. Concetto già anticipato in: Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), vii, 28; ix, 31; xi, 34.

4. Nel corso della riflessione condotta nel *De Genesi ad litteram*, Agostino impiega in modo sistematico la coppia di avverbi *nunc–tunc* (di cui in questo testo compare solo il primo termine) per marcare la distinzione tra la condizione attuale con cui le creature esistono nel corso del tempo e la creazione simultanea di tutte le cose. Si tratta, in altre parole, del binomio *administratio — prima conditio* che incontreremo più volte nel corso di questo capitolo.

Sapienza divina, in grado di fondare a partire dal nulla e in modo istantaneo la totalità delle realtà create (*quam facilis*[5] *ei efficacissimus motus est, tam facile deus condidit omnia; quoniam per illam sunt condita*). Il fatto che Dio abbia creato tutte le cose non va però inteso limitatamente alle prime realtà create, ma deve esserlo anche in rapporto a quelle che si sviluppano e si susseguono nel corso dei tempi (*quod nunc videmus temporalibus intervallis ea moveri ad peragenda quae suo cuique generi competunt*)[6]. L'esistenza delle realtà create trova dunque il proprio fondamento nella creazione simultanea (*in ictu condendi*)[7], quando cioè Dio pose nella creazione, come se si trattasse di semi, le loro ragioni causali (*ex illis insitis rationibus*[8] *veniat, quas*

5. Il tema della *facilitas* con cui Dio ha portato a termine la creazione viene ripreso e sviluppato in: Augustinus, *Gn. litt.*, VI, III, 4.

6. L'espressione *quae suo cuique generi competunt* verrà ripetuta con qualche piccola variazione in modo sistematico nel corso dei libri seguenti. Si tratta di un'altra importante sottolineatura dell'ordine immanente al creato, il quale, stabilito nella fondazione originaria degli esseri, viene perpetuato mediante lo sviluppo progressivo e regolare con cui le realtà create si formano e si susseguono nel corso del tempo conformemente alla propria natura specifica.

7. L'espressione *in ictu condendi*, con cui Agostino esprime il carattere istantaneo della creazione divina, costituisce una *variatio* della formula paolina *in ictu oculi* (*1 Cor.* 15, 52), con cui l'Apostolo descrive il modo in cui avverrà la resurrezione: cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, IV, XXXIV, 54–55.

8. Sul piano terminologico e lessicale, l'espressione *rationes insitae* potrebbe essere il corrispettivo latino degli ἔνυλοι λόγοι/εἴδη plotiniani (ad. es. Plotinus, *Enneades,* P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (*Enn.*), IV 3 (27), 11, p. 26,10: ἐν ὕλῃ λόγος; II 7 (37), 3, p. 199,10–11: περὶ ὕλην λόγον; VI 7 (38), 4, p. 188,19–24: εἴδους ἐστὶ τοῦ ἐνύλου [...] τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ μετὰ ὕλης τοὺς λόγους; 11, p. 196,10: ὁ ἔνυλος λόγος; VI 7 (38), 14, p. 202,6–7: τοῦ λόγου [...] τῆς ὕλης ἐμπεσόντα; I 8 (51), 8, p. 118,13–18: τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη [...] λόγοι ἔνυλοι [...] ἃ ἐν τῇ ὕλῃ). Per ulteriori riferimenti testuali, cfr. M. Fattal, *Ricerche sul Logos: da Omero a Plotino,* a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 249–250, n. 3, edizione originale: Id., *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, L'Harmattan, Paris–Montréal 2001; *Logos et image chez Plotin*, L'Harmattan, Paris–Montréal 1998; E. Peroli, *Dio uomo e mondo. La tradizione etico–metafisica del platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 169, n. 190. Va comunque tenuta presente un'importante differenza concettuale: se gli ἔνυλοι λόγοι/εἴδη plotiniani sono le forme immanenti delle cose sviluppate, immagini delle forme trascendenti, le *insitae rationes* agostiniane, viceversa, non coincidono con le forme delle cose sviluppate, di cui sono, per così dire, il germe. A differenza della maggior parte degli studiosi, che, come vedremo, sottolinea l'ispirazione plotiniana della dottrina agostiniana delle *rationes causales*, J. Pépin, *La doctrine augustinienne des* rationes aeternae. *Affinités, origines*, in M. Fattori, M.L. Bianchi (a cura di), *"Ratio. VII Colloquio Internazionale Lessico Internazionale*

tamquam seminaliter sparsit[9] *deus*).

Europeo (Roma, 9–11 gennaio 1992)", Olschki, Firenze 1994, pp. 47–68: 60–68 ritiene che quest'ultima presenti una maggiore affinità con la riflessione origeniana. Nello specifico, l'espressione *rationes insitae* potrebbe essere stata suggerita ad Agostino dalla lettura di Origenes Alexandrinus, *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978, (= *De princ.*), II, x, 3, pp. 380,102–382,110: «Ita namque etiam nostra corpore velut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituit ac reparet, sicut ea virtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae».

9. L'azione con cui Dio pone le *rationes* nel contesto della creazione viene descritto come un *tamquam seminaliter spargere*. Sulla base di questa espressione (e dell'analoga formula *seminales rationes* che, come vedremo, Agostino utilizza nel *De Genesi ad litteram* unicamente in IX, xvii, 32 e X, xx, 35), insorge spesso una confusione tra i concetti di *rationes causales* e di *rationes seminales*. A questo proposito, sono pertinenti le osservazioni di A. Holl, *"Seminalis ratio". Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Verlag–Herder, Wien–Freiburg 1961, p. 39: «Jede seminalis ratio war bei Augustin wohl ratio, aber nicht jede ratio im Sinn Augustins auch schon seminalis ratio», e di P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"21. Le double moment de la création et les «raisons causales»"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 653–668: 662: «De cette comparaison est venue l'habitude, trop courante comme on le verra, de parler presque exclusivement de «raisons séminales» pour caractériser la doctrine d'Augustin. L'idée qu'elle exprime n'est sans doute pas contraire aux textes, car Augustin l'expose maintes fois (III, xiv, 23; IV, xxxiii, 51; V, vii, 20; VI, v, 8; vi, 9–11; viii, 13; x, 17; xi, 18; X, xx, 35; cfr. Augustinus Hipponensis, D*e Trinitate libri quindecim, libri I–XII,* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), III, viii, 13; Id., *De civitate Dei libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Turnholti 1955 (CCSL 48), (= *civ.*), XXII, 14). Il faut bien noter pourtant que lui–même n'emploie l'expression *ratio seminalis* que deux fois, et chaque fois à propos d'un être vivant susceptible de se reproduire par un *semen* (IX, xvii, 32; X, xx, 35). Il faut en conclure que cette expression est impropre quand on l'applique à l'ensemble des *raisons*; la *ratio seminalis*, ou plutôt les *semina* n'ont qu'une valeur métaphorique et illustrative quand il ne s'agit pas d'êtres vivants». Ai testi citati da Agaësse, Solignac può essere aggiunto anche quello di: Augustinus Hipponensis, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, J. Fraipont, D. De Bruyne (edd.), Brepols, Turnholti 1958 (CCSL 33), (= *qu.*), II, 21. Si può notare per inciso che il paragone dell'agricoltore nell'atto di seminare, già platonico (Plato, *Timaeus*, J. Burnet (ed.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902, (= *Tim.*), 41c 8–d 1: σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω; 42d 4: ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν), viene impiegato in riferimento a Dio anche da Origene. La riflessione contenuta in Origenes Alexandrinus, *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980, (=

2. Gn. litt., *IV,* XXXIII, *52, pp. 132,14–133,19*

Non itaque tarde institutum est, ut essent tarda, quae tarda sunt, nec ea mora sunt condita saecula, qua transcurrunt. Hos enim numeros tempora peragunt, quos cum crearentur non temporaliter acceperunt. Alioquin si rerum naturales motiones dierumque istorum, quos novimus, usitata spatia, cum haec primitus verbo dei facta sunt, cogitemus, non uno, die opus erat, sed pluribus, ut ea, quae radicibus pullulant terramque vestiunt, subter primitus germinarent, deinde certo numero dierum pro suo quoque genere in auras erumperent, etiam si hoc usque fieret, quod de creata natura eorum die uno, id est tertio factum scriptura narravit. Deinde quot diebus opus erat, ut aves volarent, si a suis primordiis existentes ad plumas et pennas per naturae suae numeros pervenerunt? An forte ova tantum creata erant, cum quinto die dictum est, quod eiecerint aquae omne volatile pennatum secundum suum genus? Aut si propterea recte hoc dici potuit, quia in illo humore ovorum iam erant omnia, quae per numeros certos dierum coalescunt et explicantur quodammodo, quia inerant iam ipsae numerosae rationes incorporaliter corporeis rebus intextae, cur non et ante ova id ipsum recte dici potuerit, cum iam eaedem rationes in elemento humido fierent, quibus alites per temporales sui cuiusque generis moras oriri et perfici possent? De quo enim creatore scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex vel septem, vel potius unum sexies septiesve repetitum, simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet hi, qui non possunt videre, quod dictum est: creavit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id, quo eos ducit, pervenire non possunt.

Non è stato dunque stabilito lentamente che le realtà che si sviluppano con lentezza richiedessero un lento sviluppo, né i secoli sono stati fondati nel medesimo spazio di tempo nel quale trascorrono. I tempi, infatti, portano a compimento i ritmi di sviluppo che hanno ricevuto al di fuori del tempo, quando sono stati creati. Se invece pensassimo che quando queste cose sono state fatte in origine dalla Parola di Dio siano esistiti i moti naturali degli esseri e gli spazi abituali di questi giorni a noi noti, non sarebbe stato necessario un unico giorno, ma molteplici, perché quegli esseri, che si sviluppano dalle radici e ricoprono la terra, germogliasse-

De princ.), III, 1, 4, brano in cui viene interpretato il testo di *Mt.* 13, 5, è tuttavia molto differente e non può essere posta in relazione con quella di Agostino.

ro dapprima sottoterra e perché in seguito, in un determinato numero di giorni, secondo la propria specie, uscissero alla luce, quand'anche ciò che la Scrittura ha narrato circa la creazione della loro natura in un solo giorno, cioè nel terzo giorno, fosse avvenuto senza interruzione. Quanti giorni inoltre sarebbero stati necessari perché gli uccelli volassero, se, cominciando a esistere a partire dal loro stato embrionale, fossero giunti a rivestirsi di piume e di penne secondo i ritmi di sviluppo della loro natura? O forse le uova erano state create solamente quando è stato detto che nel quinto giorno le acque hanno prodotto ogni volatile alato, secondo la sua specie? O forse la Scrittura ha potuto giustamente dire che nella sostanza liquida delle uova si trovavano già tutti gli esseri che si sviluppano in un determinato numero di giorni e in qualche modo raggiungono il loro compimento, poiché erano già presenti al suo interno le stesse ragioni dello sviluppo armonioso degli esseri che sono inserite in modo incorporeo nelle realtà corporee; in tal caso, per quale motivo non avrà potuto dire lo stesso altrettanto giustamente anche prima che esistessero le uova, dal momento che nell'elemento liquido erano già state fatte le stesse ragioni causali in base a cui gli uccelli potessero nascere e giungere a completa maturazione attraverso gli intervalli di tempo che sono propri alla loro specie? Parlando del Creatore, infatti, la Scrittura ha narrato che Egli ha portato a compimento le sue opere in sei giorni; riguardo allo stesso Creatore è stato detto in un altro passo, senza dubbio in modo non discorde, che ha creato tutte le cose simultaneamente. E perciò ha fatto simultaneamente anche questi sei o sette giorni, o piuttosto l'unico giorno che si è ripetuto sei o sette volte, *Colui che ha fatto tutte le cose simultaneamente* (*Sir.* 18, 1). Che necessità c'era dunque di narrare i sei giorni in modo tanto preciso e ordinato? Senza dubbio, ciò è accaduto perché coloro i quali non sono capaci di comprendere l'affermazione: *Ha creato tutte le cose simultaneamente*, non possono giungere a ciò verso cui essa li guida, se il discorso, con maggior lentezza, non avanza insieme a loro.

Nel testo citato, Agostino intende mostrare come non sia possibile comprendere l'azione divina alla luce della categoria della successione temporale. La creazione dei secoli[10] non può essere avvenuta lenta-

10. Agostino descriverà la creazione dei secoli mediante una metafora di tipo vegetale in *Gn. litt.* VI, VIII, 13, p. 180,1–9: «Ipse sermo eius ante omnem aeris sonum, ante omnem carnis et nubis vocem in illa eius summa sapientia, per quam facta sunt omnia, non quasi humanis auribus instrepebat, sed rebus factis rerum faciendarum

mente (*tarde*)[11], nello spazio di tempo richiesto affinché si compisse lo sviluppo fisico delle realtà create e trascorressero i sei giorni menzionati dalla Scrittura. In tal caso, infatti, le piante avrebbero dovuto giungere a piena maturazione e gli uccelli, analogamente, avrebbero dovuto compiere il proprio processo di crescita in un unico giorno.

Per risolvere tale difficoltà, si potrebbe sostenere che nel quinto giorno furono create solamente le uova, nella cui sostanza liquida si sarebbero trovate tutte le componenti dei futuri esseri viventi; queste ultime si sarebbero successivamente sviluppate nel corso del tempo, secondo le ragioni causali inserite in modo incorporeo nelle realtà corporee (*quia inerant iam ipsae numerosae rationes incorporaliter*[12]

causas inserebat et omnipotenti potentia futura faciebat hominemque suo tempore formandum in temporum tamquam semine vel tamquam radice condebat, quando condebat, unde inciperent saecula ab illo condita, qui est ante saecula». Questo testo agostiniano può essere messo in parallelo con l'affermazione di Plotinus, *Enn.*, III 3 (48), 7, p. 281,10–11: «Ed i singoli individui procedono da questo principio, che permane all'interno, come da un'unica radice che resta fissa in se stessa (Πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ῥίζης μιᾶς ἑστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ)» (Trad. Linguiti).

11. Il carattere della *tarditas* non va dunque compreso in riferimento all'azione divina; come si evince dalla righe conclusive del testo, infatti, esso rappresenta piuttosto il tratto costitutivo del racconto della Scrittura, il cui contenuto è espresso in modo tale da poter essere compreso anche dai lettori meno istruiti .

12. L'avverbio *incorporaliter*, così come numerosi altri dettagli presenti nei testi di Agostino, costituisce un indice della natura incorporea delle *rationes* poste da Dio nella creazione. Benché, come vedremo, non siano mancati studiosi che abbiano evidenziato l'affinità tra la dottrina agostiniana e quella dei λόγοι σπερματικοί, questo aspetto segna una differenza costitutiva e radicale rispetto alla concezione stoica. La concezione di Agostino presenta invece una maggior prossimità con la dottrina plotiniana del λόγος: tra i lavori più recenti, cfr. L. Brisson, Logos *et* logoi *chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 8 (1999), pp. 87–108; L. Zwollo, *Plotinus' doctrine of the* λόγος *as a major influence on Augustine's Exegesis of Genesis,* «Augustiniana», 60 (2010), pp. 235–261. La concezione di Agostino, tuttavia, non è sovrapponibile a quella di Plotino, come notano Agaësse, Solignac, *"21. Le double"*, p. 664. Alle considerazioni dei due studiosi, si può aggiungere che la dottrina agostiniana delle *rationes causales* non esaurisce la totalità delle funzioni attribuite da Plotino al concetto di λόγος per rendere ragione della costituzione del mondo sensibile: le *rationes causales* non determinano la costituzione della corporeità delle realtà sensibili, "intervenendo" solo in seguito alla formazione degli elementi corporei. Potrebbe infine essere notata una certa prossimità tra la dottrina di Agostino e quella di Gregorius Nyssenus, *In Hexaemeron*, H.R. Drobner (ed.), Brill, Leiden–Boston 2009, (= *Hex.*), 16 p. 27, il quale legge il testo di *Gen.* 1, 2[a] come indicazione della creazione di una sorta di "potenza seminale in vista della generazione del tutto" (οἱονεὶ σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν). L'interpretazione di Gregorio, che forse può essere messa in relazione con l'impiego

corporeis rebus intextae)[13].

Le ragioni causali, tuttavia, sarebbero potute esistere nell'elemento acquatico (*in elemento humido*)[14] anche prima che fossero create le uova, contenendo i princìpi di sviluppo (*numeri*)[15] che nel corso dei

porfiriano della metafora del seme su scala cosmica (Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria,* E. Dihel (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1903–1906 (3 voll.), (= *In Plat. Tim.*), II p. 396,8–26 (= frg. LI (pp. 38,29–39,14) Sodano), presenta effettive affinità concettuali con quella di Agostino. Bisogna tuttavia sottolineare come le due posizioni divergano sul versante esegetico: mentre infatti Gregorio interpreta solo il testo di *Gen.* I, 1–2 in relazione alla creazione istantanea dei princìpi, delle cause e delle potenze degli esseri, Agostino estende la categoria di simultaneità all'intero racconto della creazione, integrando il riferimento alla dottrina delle *rationes causales* nel quadro più ampio di una spiegazione della "concatenazione" dell'atto creativo sviluppata in riferimento alle fasi della conoscenza angelica e alla genesi dei viventi.

13. La formula *rationes intextae* rappresenta una variante dell'espressione *rationes insitae* impiegata nel testo precedente. Agostino utilizza il verbo *intexo* — il cui valore semantico è riconducibile alla sfera della tessitura — in riferimento sia alle *rationes* che alla trama degli elementi in cui queste ultime sono state create: Augustinus, *trin.*, III, IX, 16, p. 143,1–8: «Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit solus creator est deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere ut tunc vel tunc sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt sed acceptis opportunitatibus prodeunt».

14. Le *rationes* sarebbero state dunque *intextae in elemento humido*, in accordo con quanto afferma la Scrittura, secondo cui gli uccelli del cielo nacquero a partire dall'elemento acquatico. Anche nel caso in cui le *rationes* fossero state create nelle uova, esse sarebbero state poste *in humore ovorum*. Oltre all'importanza che l'elemento acquatico possiede per lo sviluppo della vita vegetale e animale (cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, V, VII, 20), questa collocazione delle *rationes* trova il proprio fondamento concettuale nella dottrina degli elementi sostenuta da Agostino. Così come la terra, in cui vengono inserite le *rationes* dei vegetali, degli animali terrestri e del corpo umano, l'elemento acquatico possiede una configurazione di carattere passivo, costituendo dunque il contesto ideale per il dispiegarsi dell'attività dei princìpi causali.

15. Il concetto di *numerus* viene impiegato in stretta connessione con quello di *rationes intextae*, che nel corso del testo, non a caso, sono definite *numerosae rationes*. Queste ultime, infatti, costituiscono i princìpi che determinano l'ordinata successione delle fasi dello sviluppo temporale degli esseri viventi che da esse derivano. Mediante quest'impiego del concetto di *numerus* si completa, per così dire, l'esposizione dell'interpretazione "numerica" della creazione, per cui Dio, *numerus sine numero* (cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, IV, III, 8), conferisce una struttura numerica alle realtà create conformemente alla natura dei numeri ideali. Su questo aspetto del pensiero agostiniano, cfr. M. Bettetini, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, pp. 177–192.

tempi avrebbero iniziato a rendere manifesti gli effetti posti al loro interno al di fuori del tempo[16].

L'interpretazione della creazione degli esseri viventi mediante il riferimento alle *rationes intextae*, dunque, fornisce la giustificazione concettuale che permette di comprendere il carattere simultaneo della creazione divina in accordo con la scansione dettagliata proposta dal testo scritturistico. Questa operazione concettuale, legittima sul piano della riflessione razionale, trova evidente conferma nel passo della Scrittura che recita: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul* (*Sir.* 18, 1)[17].

3. Gn. litt., *IV*, XXXIV, *53*, *p. 134,7–12*

> Immo vero et prius atque posterius per sex dies quae commemorata sunt facta sunt, et simul omnia facta sunt, quia et haec scriptura, quae per memoratos dies narrat opera dei, et illa, quae simul eum dicit fecisse omnia, verax est; et utraque una est, quia uno spiritu veritatis inspirante conscripta est.
>
> Al contrario, tutte le cose sono state create sia "prima e poi" durante i sei giorni che sono stati menzionati, sia simultaneamente, poiché è verace sia questa Scrittura che espone le opere divine nel corso dei giorni già ricordati, sia quella che afferma che Dio ha fatto tutte le cose simultaneamente; ed entrambe sono l'unica Scrittura, dal momento che essa è stata composta per ispirazione dell'unico Spirito di Verità.

16. Il senso di questo passaggio è ben espresso da PÉPIN, *La doctrine augustinienne*, p. 51: «On voit bien là le cheminement de la pensée: partant du cas particulièrement favorable des semences (ici, des œufs) comme exemple de l'intrication des raisons incorporelles dans un support sensibles, on étend le même processus à la situation plus difficile où les raisons seraient plongées dans l'eau primordiale».

17. L'espressione *creavit omnia simul*, che Agostino utilizza traendola dalla *Vetus Latina*, è la traduzione dell'originale versione greca dei *Settanta*, che recita «ἔκτισεν πάντα κοινῇ». Quest'ultima, a sua volta, sembra porre l'accento, più che, come il *simul* latino, sulla *simultaneità* dell'azione creatrice, sulla dipendenza dell'*intera* creazione dall'azione divina. Sulla questione, cfr. ST. AUGUSTINE, *The Literal Meaning of Genesis (I–VI)*, Translated and Annotated by J.H. Taylor, The Newman Press, New York 1982 (Ancient Christian Writers, 41), p. 142, n. 69; G. RINALDI, Ἔκτισεν πάντα κοινῇ *nell'Ecclesiastico (18,1)*, «Bibbia e Oriente», 25 (1983), pp. 115–116.

Basandosi sull'autorità dell'unica Scrittura, dunque, è possibile impiegare in modo non contraddittorio[18] le categorie di simultaneità (*simul*) e di successione (*prius atque posterius*) in rapporto alla creazione divina. Nel primo caso, infatti, viene descritta la modalità di attuazione della creazione divina[19], mentre nel secondo viene espres-

18. Ciononostante, una certa preferenza deve essere attribuita alla categoria di simultaneità: Augustinus, *Gn. litt.*, IV, xxxiv, 54, p. 134,13–17: «Sed in his rebus, in quibus quid prius sit vel posterius, intervalla temporum non demonstrant, quamvis utrumque dici possit, id est simul et prius et posterius, facilius tamen intellegitur quod dicitur simul quam quod prius atque posterius». Nelle righe seguenti, Agostino chiarisce la coesistenza delle categoria di simultaneità e di successione mediante la metafora del processo visivo. Una prossimità significativa può essere evidenziata sia sul piano concettuale sia su quello terminologico tra questo testo e quello plotiniano di *Enn.* IV 4 (28), 1, p. 55,25–31: «In realtà esso si trova già diviso nell'Intelletto; e un'attività del genere è piuttosto simile al fissarsi dell'attenzione. Inoltre, poiché il prima e il dopo riferiti alle forme non implicano il tempo, neppure il pensiero del prima e del dopo avrà luogo nel tempo. Infatti il prima e il dopo appartengono anche all'ordine, per esempio l'ordine di una pianta comincia dalle radici e finisce in alto, ma per chi contempla non sono altro che il prima e il dopo di un ordine, poiché chi contempla vede simultaneamente il tutto (Ἡ ἐν τῷ νῷ διήρηται· καὶ τὸ τοιοῦτον οἷον ἐναπείρεισις μᾶλλον. Τὸ δὲ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὐ χρόνῳ ὂν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξει, οἱονεὶ φυτοῦ ἡ τάξις ἐκ ῥιζῶν ἀρξαμένη ἕως εἰς τὸ ἄνω τῷ θεωμένῳ οὐκ ἔχει ἄλλως ἢ τάξει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἅμα τὸ πᾶν θεωμένῳ)» (Trad. Guidelli). In ambito cristiano, anche in Origene si trova espressa in termini simili una netta sottolineatura del carattere improprio dell'impiego di termini legati alla dimensione temporale in riferimento alla natura e all'azione divina: Origenes, *De princ.*, I, iii, 4, p. 152,129–135: «Hoc sane quod dicimus, vel «semper» vel «erat» vel si quod aliud tale temporalis significationis nomen adsciscimus, simpliciter et cum venia accipiendum est, quoniam nominum quidem horum significationes temporales sunt, ea autem de quibus loquimur tractatu quidem sermonis temporaliter nominantur, natura autem sui omnem intelligentiam sensus temporalis excedunt»; IV, iv, 1, p. 402,35–40: «Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significantiam gerunt, id est quando vel numquam; supra omne autem tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intellegenda sunt ea, quae de patre et filio et spiritu sancto dicuntur».

19. La marcata sottolineatura del carattere simultaneo e istantaneo della creazione divina è un elemento molto diffuso nella letteratura "esameronale": es. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, L. Cohn (ed.), Holms, Hidelsheim 1967, (= *De mundi opif.*), iii, 13; v, 28; xi, 67; Basilius Caesarensis, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de Mendieta und S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1997, (= *Hexaëm.*), II, iii, 1; Gregorius Nyssenus, *Hex.*, 7, pp. 14–16; 8, p. 17; 9, p. 18; Id., *Contra Fatum*, in Gregorio di Nissa, *Contro il fato*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Bandini, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003, (= *c. fat.*), xviii, 1; Ambrosius Mediolanensis,

sa la dimensione dell'ordine, la quale riguarda la connessione delle cause, la ripetizione dell'unico giorno e la configurazione delle fasi della creatura angelica[20].

2.2. Formazione degli esseri viventi e ragioni causali (libro V)

4. Gn. litt., *V*, IV, *9*, *p. 143,1–5*

> Ubi ergo? An in ipsa terra causaliter et rationabiliter; sicut in seminibus iam sunt omnia, antequam evolvant quodammodo atque explicent incrementa et species suas per numeros temporum? Sed ista semina, quae videmus, iam super terram sunt, iam exorta sunt.
>
> Dove dunque? Forse nella stessa terra sotto forma di ragioni causali, così come nei semi sono già presenti tutte le cose, prima che si sviluppino in un modo o nell'altro ed esplichino la propria crescita e i propri tratti specifici nella successione ordinata dei tempi? Ma questi semi, che vediamo, esistono già sulla terra e sono già germogliati.

Il libro V del *De Genesi ad litteram* è interamente dedicato all'interpretazione del testo di *Gen.* 2, 4–6, che nella versione citata da Agostino recita: [4]*Hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, fecit deus caelum et terram et omne viride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antequam exortum est.* [5]*Non enim pluerat deus super terram et homo non erat, qui operaretur terram.* [6]*Fons autem ascendebat de terra et inrigabat omnem faciem terrae.*

Exaemeron, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), I, III, 8; I, IV, 16; I, IX, 33; Didymus Caecus, *In Genesim*, in Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*: Texte inédit d'après un papyrus de Toura, introduction, édition, traductions et notes par P. Nautin, avec la collaboration de L. Doutrelau, Éditions du Cerf, Paris 1976–1978 (2 voll.), (= *In Gen.*), 35.

20. Quest'ultimo punto è ben messo in luce in *Gn. litt.*, IV, XXXV, 56, p. 136,4–11, dove Agostino evidenzia la corrispondenza tra *ordo praesentiae*, *ordo scientiae* e l'*ordo* rintracciabile *in conexione creaturarum*: «Dies ergo ille, quem deus primitus fecit, si spiritalis rationalisque creatura est, id est angelorum supercaelestium atque virtutum, praesentatus est omnibus operibus dei hoc ordine praesentiae, quo ordine scientiae, qua et in verbo dei facienda praenosceret et in creatura facta cognosceret non per intervallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in conexione creaturarum, in efficacia vero creatoris omnia simul».

Dopo aver narrato la creazione portata a termine nel corso dei sei giorni, la Scrittura menziona nuovamente il cielo, ossia il firmamento, e la terra, volendo descriverne lo stato successivamente alla formazione e alla distinzione delle realtà da cui risulta l'ordinata configurazione del mondo[21].

Le parole impiegate dalla Scrittura in *Gen.* 2, 4 (*omne viride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antequam exortum est*) risultano particolarmente oscure e, almeno a prima vista, contrarie al modo comune di pensare, in base al quale si sarebbe inclini a ritenere che la creazione dei vegetali coincida con il loro apparire sulla superficie terrestre. Poiché tuttavia la Scrittura si esprime in modo differente, bisogna innanzitutto ricercare il luogo in cui (*ubi*) la loro fondazione primordiale sia avvenuta[22].

Nel corso del terzo giorno, la creazione delle piante non sarebbe stata compiuta sulla superficie (*super terram*), ma nel grembo della terra (*in ipsa terra*), e non avrebbe dato vita alle piante nella condizione in cui queste si trovano al termine del loro processo di crescita. Tale creazione, al contrario, deve essere concepita in relazione alle ragioni causali (*causaliter et rationabiliter*)[23], al cui interno,

21. Augustinus, *Gn. litt.*, V, 1, 1, pp. 137,21–138,2: «Nunc autem, hic est, inquit, liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, satis, ut opinor, ostendens non hic se ita commemorasse caelum et terram, sicut in principio, antequam fieret dies, cum tenebrae essent super abyssum, sed quomodo factum est caelum et terra, cum factus est dies, id est iam formatis atque distinctis partibus et generibus rerum, quibus universa creatura disposita atque composita reddit hanc speciem, quae mundus vocatur».

22. Ivi, V, IV, 7, p. 142,5–12: «Quid est hoc? Nonne quaerendum est, ubi ea fecerit, antequam essent super terram et antequam exorta sunt? Quis enim non proclivius crederet tunc ea deum fecisse, cum exorta sunt, non antequam exorta sunt, nisi admoneretur hoc divino eloquio ista deum ante fecisse, quam exorerentur, ut, si ubi facta sint invenire non possit, credat tamen ante facta quam exorta quisquis huic scripturae pie credit; impie quippe non credit».

23. L'accostamento delle forme avverbiali *causaliter* e *rationabiliter* esprime il duplice carattere delle *rationes insitae*, ossia il loro statuto a un tempo causativo/produttivo e formale/razionale. Questo aspetto è ben messo in luce da Agaësse, Solignac, *"21. Le double"*, pp. 663–664: «Ce sont des *raisons*; elles confèrent par suite l'intelligibilité et la rationalité aux êtres de l'univers; [...] Ce sont *raisons causales*: elles contiennent en effet comme *causes* le dynamisme du développement des êtres, et comme *raisons* les lois de ce développement». Cfr. anche F.J. Thonnard, *Les raisons séminales selon Saint Augustin*, in *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, vol. XII, North Holland–Nauwelaerts, Amsterdam–Louvain 1953, pp. 146–152: 148; Holl, *"Seminalis ratio"*, pp. 37–39; J.M. Brady, *St. Augustine's Theory of Seminal Reasons*, «New Scholasticism», 38 (1964), pp. 141–158: 156–157.

come nei semi, erano presenti tutte le componenti dei vegetali[24] destinate a generarsi e a crescere secondo uno sviluppo ordinato (*antequam evolvant quodammodo atque explicent incrementa et species suas per numeros temporum*)[25].

24. Analogamente a quanto aveva affermato in *Gn. litt.*, IV, XXXIII, 52 in riferimento alle uova (*in illo humore ovorum iam erant omnia*), Agostino afferma che nelle ragioni causali, così come accade nei semi, sono già presenti tutte le componenti del futuro essere vivente (cfr. Augustinus Hipponensis, *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), 242/A, 2). Questo riferimento alla compresenza di tutte le componenti dell'organismo vivente all'interno del seme si trova espressa a più riprese in Plotino (cfr. Plotinus, *Enn.*, V 9 (5), 6, p. 294,10–15: «Le facoltà contenute nei semi offrono un esempio di quanto andiamo dicendo: nel seme intero, infatti, le parti sono indistinguibili, e i princìpi razionali sono là come in un unico centro; nondimeno, c'è un principio dell'occhio e un altro delle mani, che apprendiamo come diverso dalla realtà sensibile generata dal seme (Καὶ αἱ τῶν σπερμάτων δὲ δυνάμεις εἰκόνα φέρουσι τοῦ λεγομένου· ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ ἀδιάκριτα πάντα, καὶ οἱ λόγοι ὥσπερ ἐν ἑνὶ κέντρῳ· καὶ ὡς ἐστιν ἄλλος ὀφθαλμοῦ, ἄλλος δὲ χειρῶν λόγος τὸ ἕτερος εἶναι παρὰ τοῦ γενομένου ὑπ' αὐτοῦ αἰσθετοῦ γνωσθείς)» (Trad. Guidelli); cfr. anche *Enn.*, IV 8 (6), 6; IV 9 (8), 3, 5; V 1 (10), 5; IV 4 (28), 16; II 7 (37), 1; III 2 (47), 2) e in Porfirio (Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, in Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (2 voll.), (= *Sent.*), 10; 37; Id., *Ad Gaurum*, in *Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschreibene Schrift* Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, aus der Pariser Handschrift zum ersten Male hg. von K. Kalbfleisch aus dem Anhang zu den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1895, Berlin 1895, (= *Ad Gaur.*), 60). Il medesimo concetto si trova espresso, in un contesto cosmologico, in Seneca (Lucius Annaeus), *Naturales quaestiones*, H.M. Hine (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1996, (= *Nat. Quaest.*), III, XXIX, 3, p. 159,897–903: «Ut in semine omnis futuri homins ratio comprensa est, et legem barbae canorumque nondum natus infans habet (totius enim corporis et sequentis auctus in parvo occultoque lineamenta sunt), sic origo mundi non minus solem et lunam et vices siderum et animalium ortus quam quibus mutarentur terrena continuit». Cfr. anche Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, (PG 44), coll. 123–256, (= *De opif. hom.*), 29, coll. 236a–c.

25. Le *rationes causales* regolano lo sviluppo degli esseri viventi, in modo che esso avvenga ordinatamente, progressivamente e secondo determinati periodi di tempo (*per numeros temporum*): Augustinus, *trin.*, III, VII, 13, pp. 140,54–141,58: «Invisibilium enim seminum creator ipse creator est omnium rerum quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudins distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt»; cfr. Augustinus Hipponensis, *De cathechizandis rudibus*, M.P.J. Van den Hout, E. Evans, I.B. Bauer (*et alii*), Brepols, Turnholti 1969 (CCSL 46), (= *cat. rud.*), XXV, 46. La medesima funzione è assegnata da Plotino ai

5. Gn. litt., *V*, IV, *9*, *p. 143,18–24*

> His enim verbis magis adparet semina esse orta ex herbis et lignis; non autem illa ex seminibus, sed ex terra, praesertim quia et ipsa verba dei sic se habent. Non enim ait: germinent semina in terra herbam feni et lignum fructuosum; sed ait: germinet terra herbam feni seminans semen, ut semen ex herba, non herbam insinuaret ex semine.
>
> Da queste parole, infatti, risulta piuttosto che i semi sono nati dalle erbe e dagli alberi, mentre questi non sono nati dai semi, ma dalla terra; ciò è evidente soprattutto per il fatto che anche le stesse parole di Dio si esprimono in questo modo. La Scrittura non dice infatti: "I semi producano sulla terra piante alimentari e alberi da frutto", ma dice: *La terra produca piante alimentari contenenti il seme* (*Gen.* I, 11), per suggerire che non è la pianta a nascere dal seme, ma il seme dalla pianta.

In continuità con la riflessione condotta nel testo precedente, Agostino richiama l'attenzione sul testo di *Gen.* I, 11–12 per mostrare come la creazione dei vegetali avvenuta nel terzo giorno non possa essere intesa in riferimento a dei semi che, trovandosi nel grem-

λόγοι presenti nel cosmo sensibile: *Enn.*, IV 3 (27), 13, p. 29,12–17: «Simile è anche il governo che si realizza in un singolo essere vivente, in cui ogni cosa avviene a tempo, sotto l'azione e il potere generativo dell'anima: la nascita della barba, lo spuntare delle corna, gli impulsi che da loro derivano, ad un certo punto, oppure — anche nella coltivazione di piante che crescono secondo periodi stabiliti — le infiorescenze che prima non c'erano (Οἷον καὶ ἐφ' ἑνὸς ἑκάστου τελεῖται ἡ τοῦ ζῴου διοίκησις, ἐν χρόνῳ ἕκαστον κινούσης καὶ γεννώσης, οἷον γενειάσεις καὶ <ἐκ>φύσεις κεράτων καὶ νῦν πρὸς τάδε ὁρμὰς καὶ ἐπανθήσεις πρότερον οὐκ οὔσας, καὶ περὶ τάς τῶν δένδρων διοικήσεις ἐν προθεσμίαις τακταῖς γιγνομένων)» (Trad. Guidelli); IV 4 (28), 11, p. 65,17–23: «Molte sono anche in un singolo essere vivente le cose che nascono secondo natura, e non tutte hanno luogo contemporaneamente; diverse sono le età e i tempi in cui si sviluppano, per esempio, le corna e la barba, o aumenta il petto, e diverso è il momento della maturità e della nascita di tutte le altre parti; ma tutto ciò non avviene per la distruzione dei precedenti princìpi vitali, bensì per il sopraggiungere di nuovi; ne è prova anche il fatto che in una nuova creatura è contenuto lo stesso principio vitale del genitore, tutto intero (Πολλὰ γὰρ καὶ ἐφ' ἑνὸς ἑκάστου ζῴου τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμοῦ πάντα, αἱ ἡλικίαι, αἱ ἐκφύσεις ἐν χρόνοις, οἷον κεράτων, γενείων, μαζῶν αὐξήσεις, ἀκμαί, γενέσεις ἄλλων, οὐ τῶν πρόσθεν λόγων ἀπολλυμένων, ἐπιγιγνομένων δὲ ἄλλων· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ καὶ ἐν τῷ γεννωμένῳ αὖ ζῴῳ τὸν αὐτὸν καὶ σύμπαντα λόγον εἶναι)» (Trad. Guidelli). Cfr. anche Porphyrius, *Ad Gaur.*, 60.

bo della terra, avrebbero dato vita alle piante mediante la potenza generativa presente al proprio interno (*ea vi, qua sunt in rationibus seminum*).

Il testo biblico, infatti, afferma in modo indubitabile la derivazione dei semi a partire dalla natura già formata delle prime piante (*ut semen ex herba, non herbam insinuaret ex semine*)[26], le quali, a loro volta, non possono che essere derivate, secondo una scansione che Agostino

26. Lo stesso principio, pur con qualche incertezza, viene stabilito nel caso degli animali: Augustinus, *Gn. litt.*, V, xxiii, 44, p. 168,10–14: «Alternis igitur successionibus alterum ex altero, sed utrumque ex terra nec ex ipsis terra; prior igitur eorum parens terra. Sic et animalia: potest incertum esse utrum ex ipsis semina, an ipsa ex seminibus; quodlibet tamen horum prius, ex terra certissimum est». Cfr. Philo, *De mundi opif.*, viii, 42–43 (e il commento di D.T. Runia in Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by D.T. Runia, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, pp. 184–186). Da un punto di vista concettuale, Agostino sembra applicare il principio della priorità dell'essere in atto rispetto a quello contenuto in potenza nel seme materiale — da non intendersi in rapporto al singolo individuo: Aristoteles, *De generatione animalium*, in Aristotle, *Generation of Animals*, edited by A.M.I. van Oppenraaij, with a Greek index to *De generatione animalium* by H.J. Drossaart Lulofs, Brill, Leiden 1992, (= *De gen. anim.*), A 18, 724b 19–21: «Seme e frutto differiscono per l'anteriorità e la posterità: il frutto per l'essere a partire da qualcosa d'altro, il seme per il prodursi di qualche cosa d'altro da esso, poiché entrambi in fondo sono la stessa cosa (Σπέρμα δὲ καὶ καρπὸς διαφέρει τῷ ὕστερον καὶ πρότερον· καρπὸς μὲν γὰρ τῷ ἐξ ἄλλου εἶναι, σπέρμα δὲ τῷ ἐκ τούτου ἄλλο, ἐπεὶ ἄμφω γε ταὐτόν ἐστιν)» (Trad. Lanza) —, teorizzato da Aristoteles, *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957, (= *Metaph.*), Θ 8, 1049b 19–27: «Faccio alcuni esempi: di questo particolare uomo che già esiste in atto, e di questo particolare frumento e di questo particolare occhio che sta vedendo, in ordine al tempo è prima la materia, il seme e la possibilità di vedere, che sono uomo e grano e veggente in potenza e non ancora in atto. Ma a questi, sempre in ordine al tempo, sono anteriori altri esseri già in atto, dai quali questi sono derivati: infatti, l'essere in atto deriva dall'essere in potenza sempre ad opera di un altro essere già in atto. Per esempio, l'uomo deriva da un uomo in atto, e il musico da un musico in atto; c'è sempre, insomma, un motore che precede, e il motore deve essere già in atto (Λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθροπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνέργειᾳ δ' οὔπω· ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν)» (Trad. Reale). Formulando la dottrina delle *rationes causales*, tuttavia, Agostino compie un passo ulteriore, stabilendo un rapporto di derivazione delle realtà in atto a partire dalla *vis* presente nei princìpi causali "intessuti" nella trama degli elementi.

precisa accuratamente[27], dalle ragioni causali poste nel terzo giorno nell'elemento terrestre[28].

27. Agostino concepisce la creazione dei vegetali mediante il seguente schema di derivazione: 1) *ratio aeterna*; 2) *ratio causalis*; 3) esistenza in atto. Questo modello esplicativo presenta una notevole affinità con la distinzione plotiniana tra archetipo ideale, ragione formale presente nella materia ed esistenza corporea della pianta: Plotinus, *Enn.*, VI 7 (38), 11, pp. 196,8–197,15: «In effetti, le piante potrebbero adattarsi al nostro ragionamento, perché anche la pianta di qui è un principio razionale posto nella vita. Sicché, se il principio razionale della pianta che è nella materia, per il quale la pianta esiste, è una certa vita ed è un'anima, e se il principio razionale è qualcosa di uno, allora il principio razionale è la prima pianta; oppure non lo è, ma il principio razionale preceduto dalla prima pianta, da cui deriva anche la pianta di qui. Non per nulla quella prima pianta è uno, ma queste piante di qui sono molti e procedono necessariamente dalla prima pianta (Τὰ μὲν οὖν φυτὰ δύναιτ' ἂν τῷ λόγῳ συναρμόσαι· ἐπεὶ καὶ τὸ τῇδε φυτὸν λόγος ἐστὶν ἐν ζωῇ κείμενος. εἰ δὴ ὁ ἔνυλος λόγος ὁ τοῦ φυτοῦ, καθ' ὃν τὸ φυτόν ἐστι, ζωή τις ἐστι τοιάδε καὶ ψυχή τις, καὶ ὁ λόγος ἕν τι, ἤτοι τὸ πρῶτον φυτόν ἐστιν οὗτος ἢ οὔ, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ φυτὸν τὸ πρῶτον, ἀφ' οὗ καὶ τοῦτο. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕν, ταῦτα δὲ πολλὰ καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐξ ἀνάγκης)» (Trad. Moriani).

28. In quanto si generano a partire dalle *rationes causales*, e non dai semi materiali, i primi esemplari delle specie viventi differiscono dai loro successori. Questo aspetto è significativo se si pensa che la generazione a partire dal seme poteva essere considerata come un argomento contro la generazione dal nulla: «Nil igitur fieri de nilo posse fatendum est, / semine quando opus est rebus quo quaeque create / aeris in teneras possint proferrier auras» (Lucretius (Carus Titus), *De rerum natura*, in Tito Lucrezio Caro, *La natura*, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti, Garzanti, Milano 1994, (= *De rer. nat.*), I, 205–207 (e più in generale I, 159–214)). La spiegazione di Agostino differisce da quella di Basilius, *Hexaëm.*, V, 11, 4, ripresa da Ambrosius, *Hexam.*, III, VIII, 33, pp. 80,26–81,5: «Germinet inquit terra herbam faeni secundum genus. In omnibus quae dicuntur nascentia terrae primum germen est ubi se paululum sustulerit, fit herba, postea faenum, inde fit fructus. Sunt nascentia quae de radice germinant ut arbores quae non sunt satae ex aliarum arborum radice nascuntur. In harundine videmus quomodo in extremo eius velut quidam fit nodus e latere et inde alia harundo germinat. Est ergo in radice vis quaedam seminarii»), ma sembra piuttosto allinearsi a quella di Philo, *De mundi opif.*, VIII, 42–44, che afferma che, in occasione della costituzione del mondo (ἐν δὲ τῇ πρώτῃ γενέσει τῶν ὅλων), Dio creò i vegetali in possesso di una forma perfetta (ὁ θεὸς ἅπασαν τὴν τῶν φυτῶν ὕλην ἐκ γῆς ἀνεδίδου τελείαν καρποὺς ἔχουσαν οὐκ ἀτελεῖς ἀλλ' ἀκμάζοντας). Filone individua la ragione per cui il seme deve essere considerato posteriore rispetto alla pianta nella volontà divina di rendere la natura partecipe dell'eternità: Philo, *De mundi opif.*, VIII, 44, p. 13,12–17: «Infatti era volontà di Dio perpetuare il ciclo della natura rendendo le specie immortali e facendole partecipi dell'eternità. Per questa ragione spingeva pressantemente il principio verso la fine e faceva sì che la fine ripercorresse il suo cammino per ritornare al principio. Infatti il frutto deriva dalle piante, come una fine che scaturisce da un principio, e dal frutto che racchiude in sé il seme nasce a

6. Gn. litt., *V*, v, *11*, *pp. 144,18–145,11*

Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant; nam utique postea plantavit deus paradisum iuxta orientem et eiecit ibi de terra omne lignum speciosum ad aspectum et bonum ad escam. Nec tamen dicendum est eum tunc aliquid addidisse creaturae, quod ante non fecerat, quod velut illi perfectioni, qua omnia bona valde sexto die consummavit post esset addendum; sed quia iam omnes naturae fruticum atque lignorum in prima conditione factae fuerant, a qua conditione deus requievit, movens deinde administransque per temporales cursus illa ipsa, quae condidit, et a quibus conditis requievit, non solum tunc plantavit paradisum, sed etiam nunc omnia, quae nascuntur. Quis enim alius etiam nunc ista creat, nisi qui usque nunc operatur? Sed creat haec modo ex his quae iam sunt; tunc autem ab illo, cum omnino nulla essent, creata sunt, cum factus est dies ille, qui etiam ipse omnino non erat, spiritalis videlicet atque intellectualis creatura.

È stato detto, dunque, che la terra ha prodotto allora l'erba e gli alberi nelle loro cause, nel senso che essa ha ricevuto la capacità di produrli. Al suo interno, infatti, erano già state fatte, per così dire, nelle radici dei tempi le creature che sarebbero esistite nel corso dei tempi; fu certamente in seguito, difatti, che Dio piantò un giardino a oriente, e vi fece crescere dalla terra tutti gli alberi belli alla vista e buoni da mangiare. Tuttavia, non bisogna affermare che allora Dio abbia aggiunto alla creazione qualcosa che non aveva fatto in precedenza, come se più tardi fosse stato necessario aggiungere qualcosa alla perfezione con cui portò a compimento tutte le sue opere molto buone nel sesto giorno. Tutte le nature degli arbusti e degli alberi, invece, erano già state fatte nella fondazione primordiale, fondazione da cui Dio si è riposato, muovendo e governando in seguito, attraverso il corso dei tempi, le realtà che ha fondato e dopo la cui fondazione si è riposato; per questo, Dio non solo ha piantato allora un giardino, ma pianta anche oggi tutte le piante che nascono. Chi altro infatti crea ancora oggi queste cose, se non Colui

sua volta la pianta, come un principio che scaturisce da una fine (Ἐβουλήθη γὰρ ὁ θεὸς δολιχεύειν τὴν φύσιν ἀπαθαντίζων τὰ γένη καὶ μεταδιδοὺς αὐτοῖς ἀϊδιότητος· οὗ χάριν καὶ ἀρχὴν πρὸς τέλος ἦγε καὶ ἐπέσπευδε καὶ τέλος ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτειν ἐποίει· ἔκ τε γὰρ φυτῶν ὁ καρπός, ὡς ἂν ἐξ ἀρχῆς τέλος, καὶ ἐκ καρποῦ τὸ σπέρμα περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ πάλιν τὸ φυτόν, ὡς ἂν ἐκ τέλους ἀρχή)» (Trad. Reggiani).

> che *opera fino a oggi* (*Gv.* 5, 17)? Ma Dio ora crea gli esseri mediante questi che già esistono; allora invece, quando non esisteva nessuna cosa, essi sono stati da Lui creati quando è stato fatto il giorno, ossia la creatura spirituale e intellettuale, anch'esso del tutto privo di esistenza.

Agostino intravede un'ulteriore conferma della propria interpretazione nel testo di *Gen.* 2, 8–9, nel quale la Scrittura narra come Dio abbia piantato un giardino a oriente, predisponendolo in modo tale che potesse essere abitato dai primi esseri umani. Allestendo tale giardino e facendo crescere al suo interno diverse specie di alberi, Dio non avrebbe compiuto una nuova creazione, né avrebbe aggiunto qualcosa alle realtà che aveva portato a termine nel corso dei sei giorni.

La creazione dei vegetali avvenuta nel terzo giorno può esser dunque messa in correlazione con quella del giardino di Eden. Nel primo caso la terra durante la fondazione primordiale delle cose avrebbe accolto le ragioni causali dei vegetali (*causaliter*), ricevendo in tal modo la potenzialità necessaria alla loro produzione (*producendi accepisse virtutem*).

La realizzazione del giardino, invece, andrebbe ricondotta entro una differente modalità d'azione, quella con cui il Creatore, avendo portato a termine simultaneamente l'originaria fondazione di tutti gli esseri, governa questi ultimi nel corso del tempo (*movens deinde administransque per temporales cursus illa ipsa quae condidit*)[29]. Anche questa modalità d'azione può essere considerata "creatrice", benché in questo caso la creazione divina non venga realizzata in modo simultaneo e a partire dal nulla (*tunc autem ab illo, cum omnino nulla essent, creata sunt*), ma nel corso del tempo e a partire da realtà già esistenti (*creat haec modo ex his quae iam sunt*)[30].

29. Accanto alla coppia di avverbi "tunc–nunc", Agostino impiega per la prima volta il binomio *prima conditio — administratio* per descrivere la duplice natura dell'azione divina. L'impiego di questi termini è molto frequente nel corso dell'opera: cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, IV, XII, 22; V, IV, 10; V, 12; VII, 20; VIII, 23; IX, 24; XI, 27; XX, 41; VI, III, 4; VI, 10–11; IX, 16; XV, 26; VII, XXVIII, 42; altre volte, Agostino ricorre al sostantivo *gubernatio* e alla forma verbale *gubernare*: V, XXI, 42; XXII, 43; XXIII, 46. Sul governo della Provvidenza divina in rapporto alla creazione, si veda l'eccellente analisi di E. Dal Chiele, *Ricerche sul lessico della Provvidenza in Agostino*, Inaugural–Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln im Fach Philosophie, pp. 59–171.

30. Ciò non significa, tuttavia, che Dio sia autore di moti temporali o sia coinvolto nello scorrere del tempo: Augustinus, *Gn. litt.*, V, XI, 27, pp. 154,24–155,10: «Sed illud

Così come in precedenza aveva individuato il fondamento scritturistico della tesi della creazione simultanea nel testo di *Sir.* 18, 1, Agostino fa ora riferimento al testo di *Gv.* 5, 17 (*Pater meus usque nunc operatur, et ego operor*)[31] per dimostrare come Dio sia ugualmente creatore delle realtà che ancora oggi vengono alla luce.

7. Gn. litt., *V*, VII, *20*, *p. 150,2–14*

> Quod ergo sequitur: fons autem ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae, hinc iam, quantum arbitror, intimatur, quae fiant secundum intervalla temporum ex prima illa conditione creaturarum, ubi facta sunt omnia simul. Et recte ab eo coepit elemento, ex quo cuncta genera nascuntur vel animalium vel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos naturis propriis distributos. Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro sive unde omnia frutecta gignuntur, umida sunt et ex umore concrescunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus dei, a quibus in die septimo requievit.
>
> Per quanto concerne l'espressione seguente: *Una sorgente poi sgorgava dalla terra e irrigava tutta la superficie della terra* (*Gen.* 2, 6), essa, a mio parere, lascia già intendere gli esseri che sono creati secondo intervalli temporali a partire dalla prima fondazione delle creature, in

etiam atque etiam consideremus, utrum possit nobis per omnia constare sententia, qua dicebamus, aliter operatum deum omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requievit, aliter ista eorum administratione, qua usque nunc operatur: id est, tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum intervallis; nunc autem per temporum moras, quibus videmus sidera moveri ab ortu ad occasum, caelum mutari ab aestate ad hiemem, germina certis dierum momentis pullulare, grandescere, virescere, arescere, animalia quoque statutis temporum metis et cursibus et concipi et perfici et nasci et per aetates usque in senium mortemque decurrere et caetera huiusmodi temporalia. Quis enim operatur ista nisi deus etiam sine ullo tali suo motu?». Dio, infatti, come Agostino preciserà in *Gn. litt.*, VIII, XXII, 43, muove le creature senza che la sua sostanza a sua volta muti nel tempo e nello spazio (*nec per tempus nec per locum*).

31. L'insistenza con cui nel corso dell'opera Agostino mette in luce e tenta di dimostrare il perfetto accordo dei testi scritturistici di *Gen.* 2, 2, *Sir.* 18, 1 e *Gv.* 5, 17 può essere intesa come la formulazione compiuta della risposta all'obiezione posta dai manichei, i quali, sulla base dell'apparente contraddizione di *Gen.* 2, 2 e *Gv.* 5, 17, tentavano di dimostrare la contrarietà tra l'Antico e il Nuovo Testamento (*persuadere conantur novum testamentum veteri testamento adversari*). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), I, XXII, 33.

> cui tutte le cose furono compiute simultaneamente. E giustamente il racconto inizia dall'elemento dal quale nascono tutte le specie di animali o di erbe e di piante, per portare a compimento i princìpi di sviluppo temporali assegnati loro conformemente alla propria natura. Infatti, tutte le parti dei semi da cui hanno origine gli esseri viventi, sia quelli da cui deriva ogni tipo di carne sia quelli da cui si generano tutti i tipi di vegetali, sono umidi e sono composti dall'elemento umido. Al loro interno vi sono però efficacissimi princìpi di sviluppo che portano con sé le potenzialità derivanti dalle opere portate a compimento da Dio, dalle quali egli si riposò il settimo giorno.

Dopo aver ribadito gli elementi principali della propria dottrina della creazione e della formazione della materia informe (creazione simultanea, concreazione di materia e forma[32], "incorporazione" delle ragioni causali[33], dinamica della conoscenza della creatura angelica), Agostino si interroga relativamente al significato di *Gen.* 2, 5–6, che nella versione da lui citata recita: [5]*Non enim pluerat super terram, et homo non erat, qui opereretur terram.* [6] *Fons autem ascendebat de terra et inrigabat omnem faciem terrae.*

32. Augustinus, *Gn. litt.*, V, v, 13, p. 146,6–15: «Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset, cum et ipsa, priusquam instituta est, non fuisset; nec instituta est nisi ab illo utique summo deo et vero, ex quo sunt omnia. Quae sive caeli et terrae nomine significata sit, quae in principio fecit deus ante unum illum diem, quem condidit, propterea iam sic appellata, quia inde facta sunt caelum et terra, sive nomine terrae invisibilis et incompositae atque abyssi tenebrosae, iam in primo libro tractatum est»; V, v, 16, p. 148,18–22: «Hic est ergo liber creaturae caeli et terrae, quia in principio fecit deus caelum et terram secundum materiae quamdam, ut ita dicam, formabilitatem, quae consequenter verbo eius formanda fuerat, praecedens formationem suam non tempore, sed origine». Lo stesso principio verrà ripreso in *Gn. litt.*, VIII, xx, 39, pp. 258,25–259,5: «Hic ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia simul, ex quibus currerent tempora et inplerentur loca temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam, quam nec alius nec ullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeveniret».

33. Ivi, V, v, 14, 146,23–25; 147,1–5: «Sic enim terra ad dei verbum ea produxit, antequam exorta essent, accipiens omnes numeros eorum, quos per tempora exsereret secundum suum genus. [...] et haec potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur. Sexto terrestria similiter animalia, tamquam ex ultimo elemento mundi ultima, nihilominus potentialiter, quorum numeros tempus postea visibiliter explicaret».

L'interesse di questo testo, nel quale Agostino individua l'inizio dell'esposizione degli eventi riconducibili al corso dell'*administratio* divina, risiede nella sottolineatura dell'opportunità della menzione della sorgente da parte della Scrittura. Tutti gli esseri viventi, tanto di natura vegetale quanto di natura animale, nascono infatti e intraprendono il proprio sviluppo a partire dall'elemento acquatico[34], nella misura in cui le parti dei semi da cui ha origine la vita (*primordia seminum*)[35] — da non confondere a mio avviso con le ragioni causali[36]

34. Concetto già espresso in: Augustinus, *Gn. adv. Man.*, I, VII, 12, p. 78,9–12: «Propterea vero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur, sive animalia sive arbores vel herbae et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri».

35. L'espressione *primordia seminum* è resa in modo piuttosto unanime con "germi" o "semi primordiali": cfr. Saint Augustin, *La Genèse au sens*, p. 401; Sant'Agostino, *La Genesi II: La Genesi alla lettera*, Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1989 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/2), p. 253; *On Genesis: On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, Introduction, Translation and Notes by E. Hill, O.P., Editor J.E. Rotelle, O.S.A., New York City Press, Hyde Park, New York 2002 (The Works of Saint Augustine, 13), p. 285. A proposito del significato di tale espressione, invece, Holl, *"Seminalis ratio"*, p. 50 opera la seguente precisazione: «Er [*scil.* "Augustinus"] unterscheidet dabei zwischen dem Wasser und der *Ursamen* (*primordia seminum*), von denen er sagt, daß sie feucht seien und aus der Feuchtigkeit hervorwachsen (*humida sunt, et ex humore concrescunt*). Mitterer interpretiert richtig, wenn er sagt daß die Elemente (Erde und Wasser) dadurch zu Eltern der Organismen wurden, daß sich die Ursamen aus ihnen zusammensetzten. Die Ursamen sind also einerseits von den Elementen, anderseits von den Nachweltsamen zu scheiden».

36. Credo che i *primordia seminum* vadano distinti dalle *rationes causales*. Agostino afferma che *humida sunt et ex humore concrescunt*: tale descrizione non sembra addirsi alle ragioni causali incorporee poste in origine negli elementi (cfr. *Gn. litt.*, IV, XXXIII, 52). Essa lascia pensare invece che si tratti di realtà in qualche misura corporee derivanti, in quanto da esso composte, dall'elemento liquido — benché Agostino impieghi una formula molto simile in *Gn. litt.* VI, VI, 9 per descrivere le ragioni causali poste in origine nella creazione (*ex illis tamquam involucris primordialibus*. Il fatto che la natura liquida vada attribuita alla componente "materiale" del seme è affermato chiaramente anche da Plotinus, *Enn.*, V 9 (5), 6, p. 246,15–20: «Pertanto le facoltà nei semi coincidono ognuna con un unico, intero, principio razionale, inclusivo di varie parti; esso ha il corporeo come materia, per esempio tutto quanto è umido nel seme, ma in sé è una forma, come intero e come principio razionale, identico alla forma dell'anima che lo ha generato, e che è riflesso di un'altra anima, migliore (Αἱ μὲν οὖν ἐν τοῖς σπέρμασι δυνάμεις ἑκάστη αὐτῶν λόγος εἷς ὅλος μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεριεχομένων μερῶν τὸ μὲν σωματικὸν ὕλην ἔχει, οἷον ὅσον ὑγρόν, αὐτὸς δὲ εἶδός ἐστι τὸ ὅλον καὶ λόγος ὁ αὐτὸς ὢν

in quanto posteriori nell'esistenza rispetto ai primi esseri viventi[37] —, di natura liquida e composte dall'elemento liquido, contengono le

ψυχῆς εἴδει τῷ γεννῶντι, ἥ ἐστιν ἴνδαλμα ψυχῆς ἄλλης κρείττονος)» (Trad. Guidelli). Come Agostino, che distingue *primordia seminum* ed *efficacissimi numeri*, Plotino distingue nettamente tra la parte umida del seme e il numero (ἀριθμὸς) e la ragione formale (λόγος) presenti al suo interno: V 1 (10), 5, p. 192,11–13: «Neppure nei semi ha valore quello che è umido, ma quello che non si vede; e questo è il numero e principio razionale (Οὐδὲ ἐν σπέρμασι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον, ἀλλὰ τὸ μὴ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος)» (Trad. Guidelli). Ulteriori elementi che escludono l'equiparazione tra *primordia seminum* e *rationes insitae* possono essere ricercati da un lato nell'impiego di forme verbali al tempo presente (*nascuntur*, *gignuntur*, *sunt*, *concrescunt*, *insunt*), dall'altro nell'affermazione secondo cui gli *efficacissimi numeri* presenti in essi derivano dalle opere create nel corso dei sei giorni (*ex illis perfectis operibus dei, a quibus in die septimo requievit*). I *primordia seminum* non possono nemmeno essere intesi come semi di natura corporea, posteriori alle *rationes insitae* create nei sei giorni (da cui riceverebbero gli *efficacissimi numeri* presenti al loro interno), ma anteriori alla costituzione fisica dei primi esseri viventi. Da un lato, infatti, come affermato in *Gn. litt.*, V, IV, 9 (e in VI, X, 17), la Scrittura in *Gen.* I, 11 esprime chiaramente un rapporto di derivazione per cui "semen ex herba, non herbam [...] ex semine". Dall'altro, l'esistenza di queste entità non verrebbe menzionata nella presentazione delle differenti modalità di esistenza delle realtà fornita da Agostino in *Gn. litt.*, VI, X, 17, 182,18–183,1, secondo cui queste possono esistere «Aliter in verbo dei [...], aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur: [...] aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba».

37. Va comunque notato come il sostantivo *primordium*, l'aggettivo *primordialis* e la forma avverbiale *primordialiter* vengano riferiti sia alle *rationes* create durante la *prima conditio* sia all'ambito degli esseri viventi già formati. Essi, infatti, vengono impiegati per indicare: in *Gn. litt.*, II, XV, 30 lo stato iniziale in cui un albero esiste prima di aver dato frutto (*in primordiis etiam suis, cum adhuc nullum fructum dedisset*); in *Gn. litt.*, III, XIV, 23 i princìpi degli esseri viventi che si sviluppano a partire da altri animali (*quasi praeseminata et quodammodo liciata primordia futurorum animalium*); in *Gn. litt.*, IV, XXXIII, 52 la condizione iniziale dello sviluppo fisico degli uccelli (*si a suis primordiis existentes*); in *Gn. litt.*, V, IV, 10 la modalità con cui la creatura angelica conosce le realtà create nella loro natura (*illis enim primordialiter, ut ita dicam, vel originaliter*); in *Gn. litt.*, VI, I, 2 le ragioni primordiali degli esseri viventi (*ante in quibusdam primordiis iam facta latuisse*); in *Gn. litt.*, VI, VI, 9 in modo metaforico le ragioni causali degli esseri (*ex illis tamquam involucris primordialibus*); in *Gn. litt.*, VI, X, 17 la potenza causale contenuta nei semi (*in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae*); in *Gn. litt.*, VI, XI, 19 le ragioni causali degli esseri viventi (*in rationis primoridialibus, cum simul omnia crearentur*); in *Gn. litt.*, IX, XIII, 23 l'origine del genere umano (*in primordio generis humani*); in *Gn. litt.*, IX, XVII, 32 gli elementi e le potenzialità in essi contenute (*elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam* [...] *ex his velut primordiis*

potenzialità connesse all'efficienza dei princìpi di sviluppo posti al loro interno[38].

rerum omnia); in *Gn. litt.*, XII, XIV, 28 il principio di un'azione (*in ipso primordio*). Un impiego significativo del sostantivo *primordium* si riscontra anche nel libro III del *De trinitate*, dove Agostino ricorre ampiamente alla dottrina delle *rationes causales*. In *trin.*, III, VII, 13 esso è utilizzato con il significato di "principio di crescita" conferito alle realtà visibili dagli *invisibilia semina*. Nel corso del libro III, inoltre, *primordium* viene impiegato anche con il significato di "embrione" (VII, 15: *teneris fetuum primordiis*), mentre la forma avverbiale *primordialiter* viene impiegata per indicare la creazione delle *causae rerum* durante la *prima conditio* (VIII, 16: *ista quippe originaliter et primordialiter in quandam textura elementorum cuncta iam creata sunt*). La formula *primordia seminum*, infine, viene impiegata in *trin.*, XI, II, 5 con il significato di "stadio iniziale degli embrioni" (cfr. SAINT AUGUSTINE, *The Trinity*, Introduction, translation and notes by E. Hill, editor J.E. Rotelle, New York City Press, New York 1991, p. 307; AGOSTINO, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 1119, n. 19).

38. Credo che il ragionamento di Agostino possa essere sintetizzato nei termini seguenti. La Scrittura comincia giustamente la narrazione dell'apparizione degli esseri visibili menzionando la sorgente in *Gen.* 2, 6. Come testimonia l'esperienza, infatti, gli esseri viventi nascono a partire dall'elemento acquatico, tanto che le componenti dei semi corporei da cui hanno origine la vita e lo stato embrionale degli esseri viventi sono liquide e composte dall'elemento liquido. Queste ultime esplicano la propria funzione grazie ai princìpi di sviluppo incorporei (*efficacissimi numeri*) presenti al proprio interno, i quali regolano la crescita degli esseri viventi secondo le potenzialità (*potentias*) derivanti dalle opere portate a compimento da Dio nella *prima conditio*, ossia dalle *rationes insitae* negli elementi creati. È interessante notare inoltre come nelle sue opere Agostino non sottolinei unicamente la connessione tra le potenzialità presenti nei semi e la potenza causale con cui Dio in origine ha creato gli esseri a partire dal nulla. Ricorrendo a un'argomentazione tradizionale — cfr. THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum*, in *Tatiani Oratio ad Graecos, Theophilii Antiocheni Ad Autolycum*, edited by M. Marcovich, De Gruyter, Berlin–New York 1995, (= *Ad Autol.*), I, 13; CLEMENS ROMANUS, *Epistula ad Corinthios*, in CLÉMENT DE ROM, *Epître aux Corinthiens*, Introduction, texte critique, notes et index par A. Jaubert, Édition du Cerf, Paris 1971, (= *ep. Cor.*), 24; MINUCIUS FELIX (MARCUS), *Octavius*, in MARCO MINUCIO FELICE, *Ottavio*, Edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici a cura di M. Pellegrino, P. Siniscalco, M. Rizzi, Società editrice internazionale, Torino 2000, (= *Oct.*) 24, 11; TERTULLIANUS (QUINTUS SEPTIMUS FLORENS), *Apologeticum*, in TERTULLIANO, *Apologetico*, Testo latino, traduzione e note di A. Resta Barrile, Zanichelli, Bologna 1980, (= *Apol.*), 48, 7; Id., *De resurrectione carnis*, in *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, The Text edited with an Introduction, Translation and Commentary by E. Evans, S.P.C.K., London 1960, (= *De res.*), 12; ORIGENES, *De princ.*, II, X, 3; GREGORIUS NYSSENUS, *De opif. hom.*, 25, col. 216d; 27, coll. 228c–d; THEODORETUS CYRENSIS, *De providentiae orationes X*, (PG 83), coll. 355–774, (= *De prov.*), 9, coll. 736a–737a —, infatti, in alcuni testi Agostino vede nello sviluppo degli esseri viventi a partire dalle potenzialità insite nel seme una prefigurazione dell'azione con cui Dio renderà effettiva la risurrezione finale dei

8. Gn. litt., *V*, XII, *28*, *pp. 155,25–156,8*

> Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in verbo dei, aliter eius illa opera, a quibus in die septimo requievit, aliter ista, quae ex illis usque nunc operatur, horum trium hoc, quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus et huius consuetudinem vitae. Duo vero illa remota a sensibus nostris et ab usu cogitationis humanae prius ex divina auctoritate credenda sunt, deinde per haec, quae nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusve potuerit pro suae capacitatis modo divinitus adiutus, ut possit.
>
> Poiché dunque in un modo esistono le ragioni inalterabili di tutte le creature nella Parola di Dio, in un altro quelle sue opere da cui si riposò nel settimo giorno, in un altro ancora queste che, a partire da quelle, Egli opera fino al momento presente, di questi tre modi di esistenza, questo, che ho menzionato per ultimo, ci è noto in qualche modo grazie ai sensi del corpo e alla consueta esperienza di questa vita, mentre i primi due, molto lontani dai nostri sensi e dall'esercizio del pensiero umano, devono essere dapprima creduti in base all'autorità divina e quindi conosciuti in qualche modo attraverso queste realtà che ci sono note, da ciascuno in misura maggiore o minore, per quanto a lui possibile a seconda della propria capacità, e sostenuto, perché possa riuscirvi, dall'aiuto divino.

A partire da *Gen.* 2, *6*, ha inizio la narrazione dell'*administratio* con cui Dio governa le opere portate a termine nel corso dei sei giorni[39]. Alla luce della distinzione precedentemente stabilita tra *prima conditio* e *administratio*, Agostino può descrivere il quadro della creazione divina distinguendo tre differenti modalità di esistenza delle realtà: quello delle *rationes aeternae*, i modelli ideali inalterabili presenti nella Parola divina (*aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in verbo dei*), quello delle realtà create nel

corpi: cfr. es. Augustinus, *civ.*, XII, XXIV, 3; Id., *Sermo 362 A (= Erfurt 5): De resurrectione mortuorum (In natali Marcellini Martyris)*, in I. Schiller, D. Weber, C. Weidmann, *Sechs neue Augustinuspredigten: Teil 1 mit Edition dreier Sermones*, «Wiener Studien», 121 (2008), pp. 265–274: 265–271, (= *s. Erfurt*), 5, 2; e i testi citati in Sant'Agostino, *Sermoni di Erfurt*, Introduzione, traduzione e note di G. Catapano, Marcianum Press, Venezia 2012, pp. 106–108, n. 19.

39. Augustinus, *Gn. litt.*, V, XI, 27, p. 155,21–24: «Istorum autem contextio sic coepit: fons autem ascendebat de terra et inrigabat omnem faciem terrae. Ab hac commemoratione fontis huius et deinceps ea, quae narrantur, per moras temporum facta sunt, non omnia simul».

corso della *prima conditio* (*aliter illa eius opera a quibus in die septimo requievit*) e quello delle realtà temporali che vengono create nel corso del tempo (*aliter ista quae ex illis usque nunc operatur*), precisando che solo nell'ultimo caso le realtà in questione possono rientrare nel campo d'azione della percezione sensoriale (*per corporis sensus*) e del pensiero immaginativo (*ab usu cogitationis*)[40].

Nelle pagine seguenti, Agostino prosegue il proprio ragionamento concentrandosi principalmente sul terzo modo di esistenza delle realtà, che viene a inscriversi nella fase dell'*administratio* divina. In primo luogo, pur negando che siano create nuove specie nel corso del tempo[41], deve essere respinta l'opinione secondo cui lo sviluppo attuale del mondo possa essere opera del mondo stesso (*ab ipso mundo*), avendo Dio cessato di agire al termine della creazione primordiale. Se infatti Dio cessasse di operare, l'intera creazione cesserebbe all'istante di esistere[42].

In secondo luogo, deve essere respinta l'opinione secondo cui l'azione provvidenziale di Dio sarebbe confinata alle regioni superiori del mondo, mentre quelle inferiori risulterebbero abbandonate

40. Sull'ampio spettro semantico del termine *cogitatio*, cfr. G. Watson, *Cogitatio*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. I, coll. 1046–1051. Il significato dell'intero passaggio è ben sintetizzato da Agaësse, Solignac, *"21. Le double"*, p. 662: «Ce bref passage laisse voir comment la noétique d'Augustin est intimement liée à sa métaphysique: la connaissance consiste à saisir les conditions d'intelligibilité à travers les conditions d'existence parce que l'existence des choses a pour fondement premier leur raisons intelligible dans les Verbe créateur».

41. Augustinus, *Gn. litt.*, V, XX, 41, p. 164,18–20: «Novum autem genus instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummavit». Questa affermazione, che si fonda sui testi scritturistici di *Gen.* 2, 2 e di *Sir.* 18, 1, era già stata anticipata in *Gn. litt.* IV, XII, 22–23, e verrà ripresa in *Gn. litt.*, X, III, 5 nell'ambito della discussione circa l'origine delle anime umane.

42. Ivi, V, XX, 40, pp. 163,20–24; 164,9–12: «Iam nunc ergo discernamus opera dei, quae usque nunc operatur, ab illis operibus, a quibus in die septimo requievit. Sunt enim, qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit, deum autem ipsum nihil operari. [...] sic ergo credamus vel, si possumus, etiam intellegamus usque nunc operari deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant». Il medesimo principio si trova esposto in *Gn. litt.*, IV, XII, 22–23; V, XX, 41; VIII, XII, 26; IX, XV, 27–28. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De ordine*, in Saint Augustin, *De ordine — L'ordre*, Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 4/2), (= *ord.*), II, XVIII, 48; Id., *De immortalitate animae,* W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *imm. an.*), VIII, 14; Id., *civ.*, XXII, 2.

al caso e a moti fortuiti (*casibus potius et fortuitis motibus agitari*)[43]. L'assurdità di questa affermazione, infatti, può essere facilmente dimostrata — con un'argomentazione già plotiniana[44] — osservando

43. Ivi, V, XXI, 42, p. 165,8–14: «Nec omnino audiendi sunt, qui putaverunt sublimes quidem mundi partes, id est a confinio corpulentioris aeris huius et supra, divina providentia gubernari, hanc autem imam partem terrenam et humidam aerisque huius vicinioris, qui terrarum et aquarum exhalationibus humescit, in quo venti nubesque consurgunt, casibus potius et fortuitis motibus agitari». Cfr. AUGUSTINUS, *trin.*, III, VI, 15 (in cui si afferma che la causa, la misura, il numero e il peso della sostanza mutevole e sensibile giungono *usque ad extrema atque terrena*), e già *ord*. I, 1, 1. Sull'"onniestensività" della provvidenza in Agostino, cfr. DAL CHIELE, *Ricerche sul lessico*, pp. 15, n. 47; 73–75; 112–113. L'origine della dottrina criticata da Agostino, secondo cui l'influsso della provvidenza risulterebbe circoscritto alle regioni superiori del cosmo, senza perciò coinvolgere le regioni del mondo sublunare, può essere verosimilmente rinvenuta nell'ambito dell'aristotelismo di età ellenistica: cfr. P. MORAUX, *D'Aristote à Bessarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Les presses de l'Université de Luval, Quebec 1970, pp. 41–65, in particolare 51–58; P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosberg & Sellier, Torino 1982, p. 230, n. 49; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La Provvidenza, Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall'arabo di M. Zonta, BUR, Milano 1999, pp. 22–26, in particolare i riferimenti testuali alla nota 25; PEROLI, *Dio uomo*, p. 226, n. 362; ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité De la providence* (Περὶ προνοίας — *Version arabe du Abu Bišr Mattä ibn Yunus*), Introduction, édition et traduction de P. Thillet, Verdier Lagrasse 2003, pp. 26–30. La critica a tale dottrina, che gli autori cristiani fanno risalire direttamente ad Aristotele (probabilmente sulla base della tradizione dossografica: AETIUS, *De Aëtii Placitis (de excerptoribus Theodoreto, Nemesio, Plutarcho, Stobaeo)*, in *Doxographi graeci*, H. Diels (ed.), G. Reimeri, Berolini 1879, (= *Plac.*), II, 3, 4; DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, in DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent Philosophers*, Edited with Introduction by T. Dorandi, Cambridge UP, Cambridge 2013, (= *Vit. Phil.*), V, 32, è ampiamente diffusa in ambito patristico (es. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, in CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata, Buch 1–6*, O. Stahlin (ed.), Hinrich, Leipzig 1906, (= *Strom.*), V, XC, 3; THEODORETUS CYRENSIS, *Compendium haereticarum fabularum*, (PG 83), coll. 335–554, (= *Haer. fab. comp.*), V, 10, col. 484C; ID., *De prov.*, I, col. 560B; II, col. 576C; ID., *Graecarum affectionum curatio*, I. Raeder (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1904, (= *Graec. aff. cur.*), VI, 7; AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De officiis*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary by I.J. Davidson, Oxford UP, Oxford 2001, (= *De off.*), I, XIII, 47: cfr. TEODORETO DI CIRO, *Discorsi sulla provvidenza*, Traduzione, introduzione e note di M. Ninci, Città Nuova, Roma 1988, p. 67, n. 11; D.T. RUNIA, *Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 1–34: 15; 18; 22; M. ZAMBON, *"A servizio della verità". Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele*, «Studia Graeco–Arabica», 2 (2012), pp. 129–200: 140.

44. Cfr. PLOTINUS, *Enn.*, III 2 (47), 13, pp. 262,18–263,27: «Da quanto è visibile nel mondo si deve dunque concludere che l'ordine universale è sempre tale: si consideri come esso giunga ad ogni cosa, anche alla più piccola, e che arte prodigiosa si riveli non soltanto negli esseri divini, ma anche in quelli che la provvidenza — qualcuno

l'ordine mirabile che vige nella costituzione fisica degli esseri viventi apparentemente più insignificanti[45].

potrebbe immaginare — dovrebbe disprezzare per la loro piccolezza. Si pensi, ad esempio, alla fucina di portenti che sono gli animali comuni, alla bellezza che si estende fino ai frutti e persino alle foglie delle piante, al fiorire spontaneo e rigoglioso dei fiori, alla loro delicatezza e alla loro varietà! E tutto questo non è stato creato una volta soltanto, ma continua sempre ad essere creato, mentre le potenze superiori, per parte loro, si muovono sopra il mondo in configurazioni sempre diverse (Τεκμαίρεσθαι δὲ δεῖ τοιαύτην τινὰ εἶναι τὴν τάξιν ἀεὶ τῶν ὅλων ἐκ τῶν ὁρωμένων ἐν τῷ παντί, ὡς εἰς ἅπαν χωρεῖ καὶ ὅ τι μικρότατον, καὶ ἡ τέχνη θαυμαστὴ οὐ μόνον ἐν τοῖς θείοις, ἀλλὰ καὶ ὧν ἄν τις ὑπενόησε καταφρονῆσαι ὡς μικρῶν τὴν πρόνοιαν, οἷα καὶ ἐν τοῖς τυχοῦσι ζῴοις ἡ ποικίλη θαυματουργία καὶ τὸ μέχρι τῶν ἐμφύτων καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις τὸ εὐειδὲς καὶ τὸ ῥᾷστα εὐανθὲς καὶ ῥαδινὸν καὶ ποικίλον· καὶ ὅτι οὐ πεποίηται ἅπαξ καὶ ἐπαύσατο, ἀλλ' ἀεὶ ποιεῖται τῶν ὑπεράνω φερομένων κατὰ ταῦτα οὐχ ὡσαύτως)» (Trad. Linguiti); cfr. anche Plotinus, *Enn.*, III 3 (48), 5. La prossimità tra il testo plotiniano e quello di Agostino è resa ancora più evidente dal fatto che entrambi ricorrono alla medesima metafora vegetale (cfr. *Gn. litt.*, V, xxiii, 44). Anche Plotino, inoltre, rifiuta con forza l'ipotesi secondo cui il cosmo sarebbe retto dal caso e sarebbe teatro dell'azione di cause unicamente di ordine fisico: *Enn.*, VI 9 (9), 5, p. 278,1–5: «Chi crede che gli esseri siano retti dalla fortuna e dal caso e che siano tenuti insieme da cause corporee, è ben lontano dalla nozione di Dio e di Uno, ed il nostro discorso non può rivolgersi a questo tipo di persone, ma a coloro che pongono accanto ai corpi un'altra natura e che rimontano all'anima (Ὅστις οἴεται τὰ ὄντα τύχῃ καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνέχεσθαι αἰτίαις, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἑνός, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα τιθεμένους καὶ ἀνιόντας ἐπὶ ψυχήν)» (Trad. Moriani). Sull'estensione dell'azione della provvidenza alla totalità del cosmo, cfr. Plotinus, *Enn.*, IV 3 (27), 9–11; 13; IV 4 (28), 9; 35–36; VI 8 (39), 17; III 2 (47), 14–15.

45. Augustinus, *Gn. litt.*, V, xxii, 43, p. 166,13–24: «Viderent tantum ordinem, quantus in membris carnis cuiuslibet animantis adparet, non dico medicis, qui haec propter artis suae necessitatem diligenter patefacta et dinumerata rimati sunt, sed cuiuis mediocris cordis et considerationis homini, nonne clamarent, ne puncto quidem temporis deum, a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis ordo ponderum, ab eius gubernatione cessare? Quid ergo absurdius, quid insulsius sentiri potest quam eam totam esse vacuam nutu et regimine providentiae, cuius extrema et exigua videas tanta dispositione formari, ut aliquanto attentius cogitata ineffabilem incutiant admirationis horrorem?». Un ragionamento analogo viene sviluppato in: Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos 141–150*, F. Gori, I. Spaccia (edd.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2005 (CSEL 95/5), (= *en. Ps.*), 148, 10; Id., *ord.*, I, 1, 2; Id., *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), xli, 77; Id., *civ.*, XI, 22; XII, 4.

9. Gn. litt., *V*, XXIII, *44*, *pp. 167,14–168,14*

Consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis: haec species non utique repente tanta ac talis exorta est, sed quo etiam ordine novimus. Surrexit enim a radice, quam terrae primum germen infixit, atque inde omnia illa formata et distincta creverunt. Porro illud germen ex semine; in semine ergo illa omnia primitus fuerunt non mole corporeae magnitudinis, sed vi potentiaque causali. Nam illa magnitudo copia terrae humorisque congesta est. Sed illa in exiguo grano mirabilior praestantiorque vis est, qua valuit adiacens humor conmixtus terrae tamquam materies verti in ligni illius qualitatem, in ramorum diffusionem, in foliorum viriditatem ac figuram, in fructuum formas et opulentiam omniumque ordinatissimam distinctionem. Quid enim ex arbore illa surgit aut pendet, quod non ex quodam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromtum est? At illud semen ex arbore licet non illa sed altera, atque illa rursus ex altero semine; aliquando autem et arbor ex arbore, cum surculus demitur atque plantatur. Ergo et semen ex arbore et arbor ex semine et arbor ex arbore. Semen autem ex semine nullo modo, nisi arbor interveniat prius; arbor vero ex arbore, etiamsi semen non interveniat. Alternis igitur successionibus alterum ex altero, sed utrumque ex terra nec ex ipsis terra; prior igitur eorum parens terra. Sic et animalia: potest incertum esse utrum ex ipsis semina, an ipsa ex seminibus; quodlibet tamen horum prius, ex terra certissimum est.

Consideriamo dunque la bellezza di un qualsiasi albero nel tronco, nei rami, nelle fronde e nei frutti: questa forma non è certo spuntata all'improvviso con questa grandezza e questo aspetto, ma piuttosto secondo un processo ordinato che ci è noto. Infatti, essa è sorta a partire dalla radice, che un germe aveva precedentemente piantato nella terra, e da lì tutte quelle cose crebbero dotate di forma e separate. A sua volta, quel germe deriva da un seme. Tutte quelle realtà, dunque, furono in origine nel seme, non con la mole della loro grandezza corporea, ma nella forza e nella potenza causale. Quella grandezza, infatti, è stata costituita grazie all'abbondanza di terra e di acqua. Ma è più mirabile e straordinaria la forza che risiede in un chicco di grano, grazie alla quale l'umidità circostante, mescolata alla terra, poté esser trasformata, come una sorta di materia, nella qualità di quel legno, nell'estensione dei rami, nel verdeggiare e nella sagoma delle foglie, nelle forme e nell'abbondanza dei frutti, generando la distinzione massimamente ordinata di tutte le componenti. Che cosa infatti si sviluppa o pende da quell'albero che non sia stato estratto o ricavato da una sorta di tesoro occulto presente

> in quel seme? Ma quel seme deriva da un albero, benché non da quello, ma da un altro, e quello a sua volta da un altro seme; talvolta, però, anche l'albero deriva da un albero, quando un germoglio viene tagliato e piantato. Dunque, sia un seme può derivare da un albero sia un albero da un seme sia un albero da un albero. Ma non è possibile in nessun modo che un seme derivi da un altro seme, a meno che in precedenza non sia esistito tra di loro un albero. È invece possibile che un albero derivi da un albero, pur senza la mediazione di un seme. Dunque, con successioni alterne derivano l'uno dall'altro, ma entrambi derivano dalla terra e non la terra da essi; viene prima, quindi, la terra che li genera. Così accade anche per gli animali. Può essere incerto se i semi derivino da quegli stessi animali o se siano invece questi a derivare dai semi. Tuttavia, qualunque cosa tra queste esista per prima, nel modo più certo deriva dalla terra.

Oltre a rappresentare una testimonianza innegabile dell'azione della Provvidenza divina, l'osservazione dello sviluppo degli esseri viventi permette di conoscere per analogia la modalità con cui è avvenuta la *prima conditio*. Agostino descrive il processo di sviluppo degli esseri viventi ricorrendo a una metafora di ordine vegetale. La bellezza di un albero deriva dalla compresenza armoniosa delle sue diverse componenti (*consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis*), la quale è il risultato di un processo di crescita ordinato (*sed quo etiam ordine novimus*) compiutosi in un tempo determinato (*haec species non utique repente tanta ac talis exorta est*) secondo la successione progressiva di molteplici fasi. La struttura complessiva dell'albero (*illa formata et distincta*), infatti, è sorta dalle sue radici (*surrexit enim a radice*), poste nella terra da un germe (*quam terrae primum germen infixit*)[46] a sua volta derivante da un seme (*porro illud germen ex semine*).

46. Il significato del sostantivo *germen* è ben chiarito da Holl, *"Seminalis ratio"*, p. 41: «Der Keim stellt nämlich bei Augustin ein Zwischenprodukt zwischen Samen und Samenprodukt dar; geht es also schon nicht an, etwa Keim (germen) mit Samen (semen) sprachlich (und damit auch sachlich) gleichzusetzen, weil ja der Samenbegriff einen größeren Umfang hat als der Begriff des Keimes, so kann das schon gar nicht mit Keim und seminalis ratio geschehen, die ja der Gedanke (ratio) des Samens ist. [...] Dieser Gedanke und diese Kraft involvieren demgemäß *alle* Stadien des Organismus vom Samen als Ausgangspunkt bis zum Samenprodukt als Ziel; der *Keim* ist in dieser Entwicklungsreihe nur ein Faktor unter anderen».

Nel seme, come detto in precedenza, sono presenti — non nella loro massa corporea (*non mole corporeae magnitudinis*), ma nella potenzialità causale che ne determina lo sviluppo (*sed vi potentiaque causali*)[47] — tutte le componenti della natura arborea. Agostino distingue quindi in rapporto al seme la grandezza della massa materiale, costituitasi grazie al concorso di terra e acqua[48] e la potenzialità invisibile inscritta al suo interno[49], in base alla quale si determina l'intero sviluppo a cui è soggetta la componente materiale[50].

47. Agostino impiega espressioni analoghe anche in: *Gn. litt.*, V, IV, 9 (*ea vi qua sunt in rationibus seminum*); V, IV, 11 (*virtus producendi*); VIII, III, 6 (*producendi virtus*); VIII, III, 7 (*virtus generandi*); VIII, VIII, 16 (*vis radicis et germinis*).

48. Ancora una volta Agostino propone l'accostamento tra l'elemento terrestre e quello acquatico, istituendo una sorta di contrapposizione tra il loro aspetto materiale e passivo e quello formale e attivo presente nei semi. Nel corso del libro V — come farà anche in quelli successivi — Agostino aveva già fatto riferimento alla funzione ausiliaria svolta da questi due elementi in riferimento alla crescita degli esseri viventi: Augustinus, *Gn. litt.*, V, VI, 18, p. 148,23–27: «Ubi enim opera humana non est, per pluviam ista nascuntur. Sunt autem quaedam, quae etiam per pluviam non nascuntur, nisi humana opera accedat. Ideo nunc utrumque adiutorium necessarium est, ut cuncta nascantur; tunc aut in utrumque defuit»; V, VII, 22, p. 151,8–12: «An primo deum voluisse credendum est uno fonte maximo inrigare omnem terram, ut illa, quae in ea principaliter condiderat, accepto humoris adiutorio iam etiam per temporalia spatia gignerentur pro suorum generum diversitate etiam diversis numeris dierum [...]». In questo testo viene precisata ulteriormente la funzione di questi due elementi: essi contribuiscono alla costituzione della struttura corporea del seme, dando vita a una sorta di materia capace di essere opportunamente modificata dal principio causale. Una sottolineatura della funzione ausiliaria dell'elemento terrestre molto simile a quella di Agostino si trova in: Gregorius Nyssenus, *De opif. hom.*, 29, coll. 240a–b.

49. Agostino ripropone la medesima distinzione in *Gn. litt.*, X, XX, 35, p. 323,11–15: «Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Abraham vel etiam ex ipso Adam usque ad corpus Mariae, quia et ipsum eo modo conceptum et exortum est»; X, XXI, 37, p. 325,10–12: «Hoc autem de anima quis valeat adfirmare, quod utrumque habeat, et materiem seminis manifestam et rationem seminis occultam?».

50. Questa affermazione, così come quella successiva ([...] *quid enim ex arbore illa surgit aut pendet, quod non ex quodam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromtum est?*), mostra come nel seme sia presente una potenza *attiva* capace di determinare il compimento dell'*intero* sviluppo dell'essere vivente. Questo aspetto è giustamente messo in luce da Holl, *"Seminalis ratio"*, pp. 41–43: «Außerdem besteht die Dynamik der seminalis ratio eben darin, daß sie — formal gesehen — der in Samen präexistierende Gedanke an der Samenprodukt und — kausal gesehen — dessen bewirkende Kraft (seminalis vis) ist. [...] Der Same enthielt das Samenprodukt keineswegs schon *formal*, sondern *kausal*, nämlich im Samengedanken. Das

A differenza dell'albero, che può derivare da un seme o da un altro albero, il seme non può che derivare da un albero, e non da un altro seme; sia l'albero che il seme, tuttavia, si generano a partire dall'elemento terrestre (*sed utrumque ex terra nec ex ipsis terra; prior igitur eorum parens terra*).

La metafora vegetale impiegata da Agostino suggella l'intera riflessione svolta nel libro V, nella misura in cui il suo campo di applicazione viene esteso dal caso specifico dei singoli esseri viventi a quello generale della totalità del cosmo. Grazie all'osservazione della modalità con cui a partire dal seme si compie lo sviluppo degli esseri viventi, infatti, può essere istituita un'analogia[51] con la dinamica complessiva che ha portato alla produzione della totalità delle creature in conseguenza della *prima conditio*, alcune nel loro stato compiuto, altre nelle potenzialità che le avrebbero condotte a piena manifestazione[52].

2.3. Provvidenza divina e ragioni causali (libro VIII)

10. Gn. litt., *VIII*, VIII, *16*, *p. 243,13–24*

> Quod enim maius mirabiliusque spectaculum est aut ubi magis cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest, quam cum positis seminibus, plantatis surculis, translatis arbusculis, insitis malleolis tamquam interrogatur quaeque vis radicis et germinis quid possit quidve non possit, unde possit, unde non possit, quid

bedeutet nicht anders, als daß die seminalis ratio sämtliche Entwicklungsvorgänge vom Samen zum Samenprodukt zum Inhalt hatte».

51. Cfr. il testo di SENECA, *Nat. Quaest.*, III, XXIX, 3 precedentemente citato, dove l'immagine di tipo biologico del seme viene impiegata per descrivere il processo di cosmogenesi, secondo un tratto peculiare della cosmologia stoica (es. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, H. von Arnim (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae 1964, (= *SVF*), I, 98; I, 102; I, 128; I, 497; II, 499; II, 596; II, 1027).

52. AUGUSTINUS, *Gn. litt.*, V, XXIII, 45, p. 168,15–25: «Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia, quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet motu rotabili, et terram et abyssos, quae velut inconstantes motus patiuntur atque inferius adiuncta partem alteram mundo conferunt, sed etiam illa, quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorerentur, quomodo nobis iam nota sunt in eis operibus, quae deus usque nunc operatur».

in ea valeat numerorum invisibilis interiorque potentia, quid extrinsecus adhibita diligentia, inque ipsa consideratione perspicere, quia neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat, deus; quia et illud operis, quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quem nihilominus creavit et quem regit atque ordinat invisibiliter deus?

Quale spettacolo è più grande e più mirabile, o dove la mente umana può dialogare, per così dire, in maniera maggiore con la natura, che quando sono posti i semi, piantati i virgulti, trapiantati gli arbusti, innestati i maglioli? Allora la ragione umana inizia in un qualche modo a esaminare che cosa ciascuna energia presente nella radice o nei semi possa o non possa fare, per quale motivo lo possa o non lo possa, che ruolo svolga in essa la potenza interna e invisibile dei numeri, quale invece spetti al lavoro esercitato dell'esterno. E riesce quindi mediante questa considerazione a comprendere che non ha valore né chi pianta, né chi irriga, ma che è Dio che fa crescere. Anche quel lavoro che viene svolto dall'esterno, infatti, è eseguito da un uomo, che tuttavia è stato creato da Dio e che continua a essere guidato e regolato invisibilmente da Dio.

Nel libro VIII Agostino fornisce alcune importanti indicazioni in riferimento alla modalità con cui Dio esercita la propria azione provvidenziale, precisando così ulteriormente il ruolo e la funzione delle *rationes causales* presenti nella creazione. Commentando il testo di *Gen.* 2, 15–17, Agostino si interroga circa la tipologia di lavoro a cui il primo uomo era stato destinato nel giardino piantato da Dio. Nel tentativo di rispondere a tale quesito, Agostino sviluppa una significativa riflessione sul ruolo del lavoro agricolo.

L'osservazione dello sviluppo dei vegetali, resa possibile grazie al lavoro agricolo, costituisce per la ragione umana un'occasione privilegiata per comprendere, quasi in una sorta di dialogo (*cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest*), la natura della creazione. Nell'ambito della pratica agricola, la crescita dei vegetali è determinata, secondo potenzialità rigidamente predefinite (*quid possit quidve non possit, unde possit, unde non possit*)[53], dal concorso dell'azione dei princìpi di sviluppo presenti nei semi (*quid in ea valeat*

53. Agostino espone più chiaramente questo concetto in *Gn. litt.*, IX, XVII, 32, p. 291: «Et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit».

numerorum invisibilis interiorque potentia)[54] e dell'attività esercitata in modo estrinseco dagli agricoltori (*quid extrinsecus adhibita diligentia*)[55].

Citando *1 Cor.* 3, 7, Agostino chiarisce tuttavia che la causa prima di tale sviluppo è rappresentata dall'azione creatrice e provvidenziale di

54. Una formula molto simile era già stata impiegata in *Gn. litt.*, V, VII, 20 (*efficacissimi numeri trahentes secum sequaces potentias*).

55. Agostino stabilisce un'importante distinzione tra *numerorum invisibilis interiorque potentia* e *extrinsecus adhibita diligentia* (un'analoga descrizione dell'azione con cui la pratica agricola esplicita le potenzialità latenti nel seme si trova in GREGORIUS NYSSENUS, *De opif. hom.*, 25, col. 216d). Lo sviluppo degli organismi viventi, oltre al concorso necessario degli elementi e delle condizioni ambientali (cfr. AUGUSTINUS, *trin.*, III, VII, 13: *congruae temperamentorum occasiones* [...] *per congruas temperationes elementorum* [...] *et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum* [...] *occasiones*; VIII, 16: *acceptis opportunitatibus prodeunt*; VIII, 17: *per certas et notas temperationum opportunitates*; ID., *qu.*, II, 21: *visibiles opportunitates et causas*), può essere influenzato o può ricevere un "aiuto" proveniente dall'esterno grazie all'azione volontaria esercitata dalle creature razionali (uomini: è il caso dell'attività agricola e medica o, secondo un esempio scritturistico a cui Agostino più volte ricorre, di quello di Giacobbe nell'atto di determinare la colorazione del gregge (*Gen.* 30, 37–39, citato in *trin.*, III, VII, 15; XI, II, 5); e angeli: è il caso ad esempio degli angeli malvagi che, grazie alla sottigliezza dei loro sensi (cfr. AUGUSTINUS, *trin.*, III, VII, 13; VIII, 17; IV, XI, 14), rendono possibili i prodigi compiuti dai maghi del faraone (cfr. AUGUSTINUS, *trin.*, III, VII, 12–13; ID., *qu.*, II, 1; ID., *De civitate Dei libri I–X*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 47), (= *civ.*), X, 8). A questo proposito, cfr. AUGUSTINUS, *Gn. litt.*, V, VII, 22; VI, XIII, 24; VIII, VIII, 15; IX, 17; XXV, 46–47; IX, III, 5; XV, 27; XVII, 32. Il medesimo concetto è espresso, ad esempio, in AUGUSTINUS, *trin.*, III, VIII, 16; III, VII, 14, pp. 141,79–142,85: «Ita creationem rerum visibilium deus interius operatur, exteriores autem operationes sive bonorum sive malorum vel angelorum vel hominum, sive etiam quorumcumque animalium, secundum imperium suum et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia quemadmodum terrae agriculturam». In modo analogo, Plotino aveva distinto tra azioni e affezioni naturali e artificiali, attribuendo a queste ultime la capacità di influenzare il corso delle potenzialità naturali: PLOTINUS, *Enn.*, IV 4 (28), 31, p. 92,1–8: «È necessario pertanto prendere in considerazione, in generale, tutte le azioni e le affezioni che hanno luogo nell'intero universo, quelle cosiddette naturali e quelle prodotte ad arte; tra quelle naturali, va detto che alcune dipendono dall'azione del tutto sulle parti, altre dall'azione delle parti sul tutto o delle parti su altre parti; nel caso di ciò che è prodotto artificialmente, invece, l'arte o termina così come ha cominciato, nei suoi artefatti, oppure si serve di facoltà naturali per azioni e affezioni che appartengono ad opere naturali (Καθόλου τοίνυν τὰς ποιήσεις ληπτέον ἁπάσας καὶ τὰς πείσεις, ὅσαι γίγνονται ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ, τάς τε λεγομένας φύσει, καὶ ὅσαι τέχνῃ γίγνονται· καὶ τῶν φύσει τὰς μὲν φατέον ἐκ τοῦ παντὸς γίνεσθαι εἰς τὰ μέρη καὶ ἐκ τῶν μερῶν εἰς τὸ πᾶν ἢ μερῶν εἰς μέρη, τὰς δὲ τέχνῃ γινομένας ἢ τῆς τέχνης, ὥσπερ ἤρξατο, ἐν τοῖς τεχνητοῖς τελευτώσης, ἢ προσχρωμένης δυνάμεσι φυσικαῖς εἰς ἔργων φυσικῶν ποιήσεις τε καὶ πείσεις)» (Trad. Guidelli). Cfr. anche PLOTINUS, *Enn.*, II 3 (52), 14.

Dio, che ha creato sia le potenzialità naturali che l'uomo, assegnando a quest'ultimo il compito di coltivare e di custodire il creato[56].

II. Gn. litt., *VIII*, IX, *17*, *pp. 243,15–244,5*

> Hinc iam in ipsum mundum velut in quandam magnam arborem rerum oculus cogitationis adtollitur atque in ipso quoque gemina operatio providentiae reperitur, partim naturalis, partim voluntaria. Et naturalis quidem per occultam dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum, voluntaria vero per angelorum opera et hominum.
>
> Ora, da qui la mente eleva lo sguardo del pensiero verso il mondo stesso, come verso una specie di grande albero delle cose e in esso si scopre anche la duplice attività della Provvidenza, in parte naturale e in parte volontaria. L'attività naturale si compie mediante la segreta amministrazione di Dio, con cui dà sostentamento anche agli alberi e alle erbe, quella volontaria invece si compie mediante l'azione degli uomini e degli angeli.

Sulla scia di quanto aveva fatto nel libro V[57], dove era stata sviluppata un'analogia tra la *prima conditio* e la compresenza della totalità

56. La preoccupazione di sottolineare come solamente Dio possa essere considerato creatore e causa prima di tutte le nature è sempre viva in Agostino. Essa si avverte chiaramente anche nel libro III del *De trinitate* (es. *trin.*, III, III, 8; IV, 9; VII, 13–15; VIII, 16–18), dove Agostino, probabilmente con intento anti–porfiriano (cfr. I. Bochet, *La puissance de Dieu à l'œuvre dans le monde. Le livre III du De Trinitate*, in E. Bermon, G. O'Daly (éd. par), *Le* De Trinitate *de saint Augustin: exégèse, logique et noétique (Actes du colloque international organisé à Bordeaux, 16–19 juin 2010)*, Préface de R. Williams, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012, pp. 75–105), commenta in modo analogo il testo di *1 Cor.* 3, 7 (cfr. *trin.*, III, VII, 14). Agostino ricorre alla citazione di *1 Cor.* 3, 7 anche in *civ.*, XII, XXIV, 2, p. 848,51–63 per sottolineare la continuità dell'azione con cui Dio produce e regola lo sviluppo del mondo materiale: «Sicut ergo ait apostolus de institutione spiritali, qua homo ad pietatem iustitiamque formatur: neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat deus: ita etiam hic dici potest: nec qui concumbit nec qui seminat, est aliquid, sed qui format deus; nec mater, quae conceptum portat et partum nutrit, est aliquid, sed qui incrementum dat deus. Ipse namque operatione, qua usque nunc operatur, facit ut numeros suos explicent semina et a quibusdam latentibus atque invisibilibus involucris in formas visibiles huius quod aspicimus decoris evolvant; ipse incorpoream corporeamque naturam, illam praepositam, istam subiectam, miris modis copulans et connectens animantem facit».

57. Cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, V, XXIII, 45.

delle componenti dell'organismo vivente *in ipso grano*, Agostino paragona la condizione attuale della creazione a quella di un grande albero (*in quandam magnam arborem*)[58], mostrando come Dio operi una duplice azione provvidenziale (*gemina operatio providentiae*)[59]. Da un lato, infatti, l'azione provvidenziale, opera naturalmente e produce l'*interior naturalisque motus* grazie a cui si generano gli esseri viventi[60], dall'altro essa segue un corso volontario, agendo per mezzo degli uomini e degli angeli (*voluntaria vero, per angelorum opera et hominum*)[61].

58. Nell'ambito della discussione sul tema della provvidenza (πρόνοια), anche Plotino impiega un'analoga immagine arborea: Plotinus, *Enn.*, III 3 (48), 7, pp. 281,7–282,16: «[...] poiché quando parliamo di provvidenza superiore, intendiamo il termine in riferimento all'inferiore. Il mondo superiore, dove tutto è raccolto in unità, è infatti il principio in cui tutte le cose sono insieme e tutte costituiscono un intero. Ed i singoli individui procedono da questo principio, che permane all'interno, come da un'unica radice che resta fissa in se stessa. Essi fioriscono però in una pluralità divisa, recando ciascuno un'immagine di quel mondo; ma quaggiù, una volta che sono nati, vanno chi in un luogo chi in un altro: alcuni sono vicini alla radice, altri si spingono invece lontano e si suddividono fino a divenire, per esempio, tronchi, rami, frutti e foglie (Ἐπεὶ καὶ τὴν ἄνω πρόνοιαν ὀνομάζοντες πρὸς τὸ κάτω λέγομεν. Τὸ μὲν γὰρ εἰς ἓν πάντα ἀρχή, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα. Πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ῥίζης μιᾶς ἑστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ· τὰ δὲ ἐξήνθησεν εἰς πλῆθος μεμερισμένον εἴδωλον ἕκαστον ἐκείνου φέρον, ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ ἐνταῦθα ἤδη ἐγίγνετο καὶ ἦν τὰ μὲν πλησίον τῆς ῥίζης, τὰ δὲ προιόντα εἰς τὸ πόρρω ἐσχίζετο καὶ μέχρις οἷον κλάδων καὶ ἄκρων καὶ καρπῶν καὶ φύλλων)» (Trad. Linguiti). Non è raro incontrare metafore di tipo vegetale e arboreo anche nelle *Enneadi*, dove esse vengono perlopiù utilizzate da Plotino per descrivere l'ordinata disposizione delle differenti parti del cosmo: a tal proposito si vedano i testi citati da Peroli, *Dio uomo*, pp. 182–183. È significativo inoltre come il paragone a cui ricorre Agostino si ponga in continuità tanto con l'immagine che rappresenta Dio nell'atto di inserire le ragioni causali nella creazione a guisa di semi (cfr. *Gn. litt.*, IV, XXXI, 51: *tamquam seminaliter*), quanto con il legame che verrà stabilito tra l'attività provvidenziale divina e la pratica agricola.

59. Formule analoghe si trovano in: Augustinus, *Gn. litt.*, VIII, IX, 17–18; XII, 25; XIX, 38; XXIV, 45.

60. Nel corso naturale della provvidenza divina rientrano le seguenti operazioni: Augustinus, *Gn. litt.*, VIII, IX, 17, p. 244,5–10: «Secundum illam primam caelestia superius ordinari inferiusque terrestria, luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere, senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiore naturalique motu geritur».

61. Al corso volontario della provvidenza divina appartengono invece le seguenti operazioni: Augustinus, *Gn. litt.*, VIII, IX, 17, p. 244,11–14: «In hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri et quaeque

12. Gn. litt., *VIII*, IX, *18*, *pp. 244,21–245,3*

> Sicut autem in arbore id agit agricultura forinsecus, ut illud proficiat, quod geritur intrinsecus; sic in homine secundum corpus ei, quod intrinsecus agit natura, servit extrinsecus medicina, itemque secundum animam, ut natura beatificetur intrinsecus, doctrina ministratur extrinsecus. Quod autem ad arborem colendi neglegentia, hoc ad corpus medendi incuria, hoc ad animam discendi segnitia: et quod ad arborem humor inutilis, hoc ad corpus victus exitiabilis, hoc ad animam persuasio iniquitatis.
>
> Dunque, così come nel caso dell'albero l'agricoltura agendo dall'esterno fa in modo che proceda lo sviluppo di ciò che si produce internamente, nel caso dell'uomo per quanto riguarda il corpo la medicina contribuisce dall'esterno a ciò che la natura compie internamente e, allo stesso modo, per quanto riguarda l'anima l'insegnamento che viene impartito dall'esterno contribuisce alla beatitudine interiore della natura. Ciò che per l'albero è la negligenza nel coltivare, per il corpo è la mancata premura nelle cure mediche e per l'anima la pigrizia nell'apprendere; ciò che poi è per l'albero l'acqua superflua, per il corpo è il nutrimento nocivo e per l'anima la persuasione dell'iniquità.

Gli effetti del duplice corso della provvidenza divina evidenziati mediante il ricorso all'immagine vegetale possono essere individuati anche in rapporto l'esistenza dell'essere umano[62]. Analogamente a quanto accade nel caso dell'albero, anche in rapporto all'uomo è possibile distinguere il principio di sviluppo che, agendo internamente, determina la crescita dell'organismo dall'attività che, agendo esternamente, coadiuva tale processo. Questo schema non si applica unicamente in rapporto alla dimensione corporea dell'essere umano, ma può essere esteso, in un certo senso e per via analogica, anche alla sfera incorporea dell'anima[63]. Per quanto concerne il corso volonta-

alia sive in superna societate aguntur sive in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos».

62. Ivi, VIII, IX, 17, p. 244,14–20: «Inque ipso homine eamdem geminam providentiae vigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu, quo fit, quo crescit, quo senescit; voluntariam vero, quo illi ad victum, tegumentum curationemque consulitur. Similiter erga animam naturaliter agitur, ut vivat, ut sentiat; voluntarie vero, ut discat, ut consentiat».

63. Questa considerazione, che Agostino esplicita in rapporto alla cura provvidenziale rivolta da Dio tanto alle creature corporee che a quelle incorporee, non

rio dell'azione provvidenziale, infatti, Agostino attribuisce una sorta di analogia funzionale all'agricoltura, alla medicina e all'insegnamento (*doctrina*)[64], proponendo un accostamento che, come vedremo, verrà ulteriormente riproposto nelle pagine seguenti.

13. Gn. litt., *VIII*, XXV, *46, p. 263,17–26*

> Natura igitur universitatis corporalis non adiuvatur extrinsecus corporaliter. Neque enim est extra eam ullum corpus; alioquin non est universitas. Intrinsecus autem adiuvatur incorporaliter deo id agente, ut omnino natura sit, quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Partes vero eiusdem universitatis et intrinsecus incorporaliter adiuvantur, vel potius fiunt, ut naturae sint, et extrinsecus corporaliter, quo se melius habeant, sicut alimentis, agricultura, medicina et quaecumque etiam ad ornatum fiunt, ut non solum salvae ac fecundiores, verum etiam decentiores sint.
>
> La natura corporea dell'universo, dunque, non riceve un aiuto dall'esterno in modo corporeo. Al di fuori di essa, infatti, non esiste nessun corpo; se così fosse, non si tratterebbe dell'universo. Essa

implica necessariamente il ricorso alla dottrina delle ragioni causali per render conto dell'origine dell'anima umana. A tal proposito, come vedremo analizzando il libro VII, Agostino si rivelerà piuttosto scettico.

64. Agostino sviluppa un'analogia tra la *doctrina* finalizzata alla beatitudine interiore dell'anima e la cura agricola e medica riservate rispettivamente ai vegetali e al corpo umano. Una riflessione analoga si ritrova in Filone: questi da un lato paragona la pratica agricola alla cura dell'anima (in Philo Alexandrinus, *De agricoltura*, P. Wenland (edd.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897, (= *De agr.*), 7 (cfr. anche: Philo Alexandrinus, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, L. Cohn (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1896, (= *Det.*), 109) dall'altro istituisce un raffronto tra ἡ περὶ τὰ βλαστάνοντα ἐκ γῆς φυτὰ e τὴν δὲ ψυχῆς γεωργικὴν, sviluppato in modo dettagliato nei §§ 8–19, su cui cfr. Philo of Alexandria, *On Cultivation*, Introduction, Translation and Commentary by A.C. Geljon, D.T. Runia, Brill, Leiden–Boston 2003, pp. 96–101), dall'altro descrive la filosofia ricorrendo all'immagine della medicina dell'anima (Philo Alexandrinus, *De providentia*, in Philon d'Alexandrie, *De providentia I et II*, introduction, traduction et notes par M. Hadas–Lebel, Édition du Cerf, Paris 1973, (= *De prov.*), II, 23, dove i filosofi sono descritti come ἰατρικὴν [...] τῆς φύσει βασιλίδος ψυχῆς: il paragone tra la cura delle malattie dell'anima e quella delle malattie del corpo è frequente in ambito stoico (es. Diogenes Laertius, *Vit. Phil.*, VII, 115; Cicero (Marcus Tullius), *Tusculanae disputationes*, M. Giusta (ed.), in aedibus Paraviae et sociorum, Augustae Taurinorum 1984, (= *Tusc.*), IV, 27, 32). Significativo anche il testo di Gregorius Nyssenus, *De virginitate*, W. Jaeger, J.P. Cavarnos, V.W. Callahan (edd.), Brill, Leiden 1963, (= *De virg*), 335c, 28, dove compare l'espressione "ἡ τῆς ψυχῆς ἰατρική".

riceve invece un aiuto dall'interno in modo incorporeo grazie all'azione con cui Dio fa in modo che la natura esista, poiché: *Da Lui, per mezzo di Lui e in Lui sono tutte le cose* (*Rm.* II, 36). Le parti del medesimo universo, invece, ricevono un aiuto sia dall'interno in modo incorporeo — o piuttosto sono fatte per esistere come nature — sia dall'esterno e in modo corporeo — aiuto grazie a cui possano condurre un'esistenza migliore, come avviene grazie agli alimenti, all'agricoltura, alla medicina e a tutto quanto viene fatto per garantirne la bellezza — per essere non solo sane e maggiormente feconde, ma anche più decorose.

Considerato nella sua interezza, il cosmo non può ricevere dall'esterno un aiuto corporeo, pena il venir meno del suo carattere onnicomprensivo. Le singole parti del cosmo, invece, possono ricevere sia un aiuto interno di natura incorporea (*et intrinsecus incorporaliter adiuvantur*), grazie a cui si determina la loro esistenza (*fiunt, ut naturae sint*), sia un aiuto esterno di natura corporea (*et extrinsecus corporaliter*), che rende la loro esistenza migliore (*quo se melius habeant*) sul piano della sussistenza e dell'aspetto esteriore (*ut non solum salvae ac fecundiores, verum etiam decentiores sint*)[65]. Ancora una

65. L'attività ausiliaria esercitata estrinsecamente agisce in corrispondenza di quella dei princìpi causali operanti internamente, che ha dunque ricadute sia sulla sussistenza e l'integrità degli esseri, sia sul loro aspetto esteriore. Se sotto questo aspetto la dottrina agostiniana delle *rationes causales* è prossima a quella plotiniana, non lo è altrettanto nella misura in cui non prevede che la materia eserciti una resistenza nei confronti dell'azione della forma, venendo così a rappresentare la causa della bruttezza e dell'imperfezione degli esseri: Plotinus, *Enn.*, I 6 (1), 2, p. 94,16–18: «Ma brutto è anche ciò che non è dominato da una figura e dalla ragione, dato che la materia non tollera di essere interamente modellata dalla forma (Αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι)»; 3, p. 95,17–19: «La bellezza del colore è semplice, ed è opera della figura e del suo dominio sull'oscurità della materia, dovuto alla presenza di una luce incorporea, che è principio razionale e forma (Τὸ δὲ τῆς χρόας κάλλος ἁπλοῦν μορφῇ καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος)» (Trad. Casaglia); V 9 (5), 10, pp. 297,2–298,6: «Perciò delle cose contro natura non c'è traccia lassù, come non c'è nulla nelle arti di ciò che va contro l'arte; né l'esser zoppo è una qualità del seme — piuttosto, l'esser zoppo dalla nascita dipende dal fatto che il principio razionale non si è imposto sulla materia, mentre l'esser zoppo per accidente dipende da una danno subito dalla forma (Διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ τέχνην ἐστὶν ἐν ταῖς τέχναις, οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία. ποδῶν δὲ χωλεία ἡ δὴ ἐν τῇ γενέσει οὐ κρατήσαντος λόγου, ἡ δὲ ἐκ τύχης λύμη τοῦ εἴδους)» (Trad. Guidelli); V 7 (18),

volta Agostino accosta in modo significativo agricoltura e medicina, sottolineando l'apporto che esse conferiscono in modo estrinseco alla crescita e alla sussistenza delle creature[66].

2, pp. 265,15–266,17: «Ma solo alla bruttezza va riferito l'influsso della materia, e anche in quel caso sono presenti i princìpi razionali nella loro perfezione, nascosti e tuttavia comunicati interi (Ἀλλὰ τῷ αἴσχει μόνῳ ἀποδοτέον τὸ παρὰ τὴν ὕλην κἀκεῖ τῶν τελείων λόγων κεκρυμμένων μέν, δοθέντων δὲ ὅλων)» (Trad. Guidelli); IV 4 (28), 38, p. 105,19–22: «E se qualcosa nasce manchevole rispetto a qualcos'altro di migliore, poiché non è stato formato compiutamente a causa della resistenza opposta dalla materia, mancherà per così dire della nobiltà di nascita, privato della quale cadrà nel brutto (Καὶ εἴ τι δὲ ἐλλεῖπον πρὸς τὸ βέλτιον τῶν γινομένων μὴ εἰδοποιηθὲν εἰς τέλος μὴ κρατηθείσης τῆς ὕλης, οἷον ἐλλεῖπον τῷ γενναίῳ, οὗ στερηθὲν πίπτει εἰς αἰσχρότητα)» (Trad. Guidelli); II 3 (52), 12, p. 177,9–11: «Talvolta però la materia, non la natura, ha il sopravvento, tanto che essa, per via di questa deficienza della forma, non riesce a realizzare completamente le cose (Ὅτε δὲ καὶ ἡ ὕλη κρατεῖ, οὐχ ἡ φύσις, ὡς μὲ τέλεον γενέσθαι ἡττωμένου τοῦ εἴδους)» (Trad. Casaglia). Su questo aspetto della dottrina plotiniana, cfr. Fattal, *Ricerche sul Logos*, pp. 255–256, n. 58.

66. Tale accostamento (per cui cfr. anche — seppur in un contesto differente — Augustinus, *trin.*, IV, xvii, 22) non sembra casuale e si ritrova anche in Plotino, che — sulla scia di Plato, *Leges*, in Platon, *Les lois, livres 7–10*, texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1956, (= *Leg.*), X 889 d — lo propone in *Enn.*, V 9 (5), 11, p. 299,17–20: «Certamente lassù non si troverà l'agricoltura, che aiuta a crescere la pianta nel mondo sensibile, né la medicina, che prende in esame la salute quaggiù, né l'arte che riguarda la forza e la buona condizione fisica (Οὐ μὴν οὐδὲ γεωργία συλλαμβάνουσα αἰσθητῷ φυτῷ, ἰατρική τε τὴν ἐνταῦθα ὑγίειαν θεωροῦσα ἥ τε περὶ ἰσχὺν τήνδε καὶ εὐεξίαν)» (Trad. Guidelli), precisandone la ragione in IV 4 (28), 31, p. 93,18–19: «Invece la medicina, l'agricoltura e le arti simili hanno funzione servile e prestano aiuto a ciò che è per natura, perché sia effettivamente secondo natura (Ἰατρικὴ δὲ καὶ γεωργία καὶ αἱ τοιαῦται ὑπηρετικαὶ καὶ βοήθειαν εἰς τὰ φύσει εἰσφερόμεναι, ὡς κατὰ φύσιν ἔχειν)» (Trad. Guidelli). Nelle righe seguenti Plotino parla delle arti relative alla conduzione dell'anima, la cui funzione può essere messa in parallelo con quella attribuita da Agostino alla *doctrina* in *Gn. litt.*, VIII, ix, 18: Plotinus, *Enn.*, IV 4 (28), 31, p. 93,20–22: «Infine la retorica, la musica, e ogni altra arte capace di muovere l'anima volgono l'uomo al meglio o al peggio, mutando il suo stato (Ῥητορείαν δὲ καὶ μουσικὴν καὶ πᾶσαν ψυχαγωγίαν ἢ πρὸς τὸ βέλτιον ἢ πρὸς τὸ χεῖρον ἄγειν ἀλλοιούσας, ἐν αἷς ζητητέον, ὅσαι αἱ τέχναι καὶ τίνα τὴν δύναμιν ἔχουσι)» (Trad. Guidelli). Il medesimo accostamento verrà riproposto, ad esempio, da Ficinus Marsilius, *Epistolarum familiarum liber 1*, S. Gentile (ed.), Olschki, Firenze 1990, (= *Ep.*), I, 81; Id., *Commentarium in Convivium Platonis*, in Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour*, Texte établi, traduit, présenté et annoté par P. Laurens, Les Belles Lettres, Paris 2002, (= *Comm. Simp.*), VI, x, 22; Id., *De vita*, A. Biondi, G. Pisani (edd.), Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1991, (= *De vit.*), III, 26; cfr. T. Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Edizioni di storia e di letteratura, Roma 2007, pp. 70–71.

14. Gn. litt., *VIII*, XII, *25*, *p. 249,10–17*

Neque enim tale aliquid est homo, ut factus deserente eo, qui fecit, possit aliquid agere bene tamquam ex se ipso; sed tota eius actio bona est ad eum converti, a quo factus est, et ab eo iustus, pius, sapiens beatusque semper fieri, non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire, quia medicus corporis operarius fuit extrinsecus serviens naturae intrinsecus operanti sub deo, qui operatur omnem salutem gemino illo opere providentiae, de quo supra locuti sumus.

L'uomo, infatti, non è un essere tale che, nel caso in cui una volta fatto fosse abbandonato da Colui che lo ha fatto, sarebbe in grado di agire bene, come se ciò fosse in suo potere. Al contrario, tutto il suo buon agire consiste nel rivolgersi a Colui dal quale è stato fatto e nell'essere reso da Lui sempre giusto, devoto, sapiente e beato; non invece nell'essere reso tale e nell'allontanarsi da Lui, come se fosse guarito dal medico del corpo e se ne andasse. Il medico del corpo, infatti, ha agito in modo estrinseco, avendo cura della natura che agisce internamente sotto il controllo di Dio, che è l'autore di ogni salvezza mediante la duplice azione della Provvidenza di cui abbiamo parlato in precedenza.

15. Gn. litt., *VIII*, XII, *26*, *pp. 249,23–250,1*

Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram, ut culta atque fecunda sit, qui, cum fuerit operatus abscedit, relinquens eam vel aratam vel satam vel rigatam vel si quid aliud, manente opere, quod factum est, cum operator abscesserit, ita deus operatur hominem iustum, id est iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit.

Infatti, come dicevamo, Dio non agisce nel modo in cui l'uomo lavora la terra perché sia coltivata e fertile; quando questi, portata a termine la propria opera, si ritira, lasciando la terra arata o seminata o irrigata o in qualche altra condizione simile, l'opera da lui realizzata permane, benché colui che l'ha compiuta se ne sia andato. Dio non rende giusto l'uomo in questa maniera, cioè giustificandolo in modo tale che, qualora questi si allontani, l'opera divina permanga in colui che si è allontanato.

Benché medicina e agricoltura rappresentino un esempio privilegiato per descrivere l'azione provvidenziale operata da Dio, Agostino avverte l'esigenza di precisare la differenza che intercorre tra l'agire umano e quello divino. Facendo riferimento nel secondo testo alla

dinamica della giustificazione, egli espone il principio generale (già formulato nel testo precedente) secondo cui il prodotto dell'azione divina non possiede la capacità di sussistere autonomamente, prescindendo dalla presenza e dalla continua attività provvidenziale del proprio creatore. L'azione divina viene contrapposta a quella del medico e dell'agricoltore; come il primo, dopo aver somministrato al malato le cure necessarie, può interrompere la propria azione, il secondo può cessare di coltivare il terreno una volta portate a termine tutte le operazioni necessarie per favorire la produzione di un buon raccolto[67]. Le attività del medico e dell'agricoltore, infatti, possiedono un carattere di tipo "ausiliario"[68], che consiste nel coadiuvare dall'esterno l'azione interna della natura (*operarius fuit extrinsecus, serviens naturae intrinsecus operanti sub deo*)[69], senza per questo esse-

67. Anche Plotino, probabilmente per fornire una caricatura negativa della posizione gnostica (Plotin, *Ennèades II*, texte établi par É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1924, p. 42, n. 1; *Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia *et alii*, prefazione di F. Adorno, UTET, Torino 1997 (2 voll.), p. 273, n. 86; Plotin, *Traités* 51–54; Porphyre, *Vie de Plotin*, Présentés, traduits et annotés par L. Brisson *et alii* sous la direction de L. Brisson, J.–F. Pradeau, Flammarion, Paris 2010, p. 165, n. 155), ricorre alla metafora agricola per descrivere l'azione esercitata dall'Anima in rapporto al cosmo: *Enn.* II 3 (52), 16, p. 162,29–36: «Così l'anima, osservando questa successione continua di eventi e seguendo gli accidenti prodotti dalle sue azioni, possiede un genere corrispondente di vita e non è libera dalla preoccupazione per la propria opera quando ha posto il raggiungimento del suo fine nella sua produzione ed ha dato luogo, una volta per tutte, a ciò che sarà nella condizione di un'eterna bellezza; ma essa è simile a un'agricoltore che dopo aver seminato e piantato, deve pur sempre riparare quanto hanno danneggiato le stagioni piovose o i continui freddi o venti impetuosi (Συνορῶσα οὖν ἀεὶ ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα, καὶ παρακουθοῦσα τοῖς τῶν αὐτῆς ἔργων παθήμασι τὸν βίον τοιοῦτον ἔχει καὶ οὐκ ἀπήλλακται τῆς ἐπὶ τῷ ἔργῳ φροντίδος τέλος ἐπιθεῖσα τῷ ποιήματι καὶ ὅπως ἕξει καλῶς καὶ εἰς ἀεὶ ἄπαξ μηχανησαμένη, οἷα δέ τις γεωργὸς σπείρας ἢ καὶ φυτεύσας ἀεὶ διορθοῦται, ὅσα χειμῶνες ἔβλαψεν ὑέτιοι ἢ κρυμῶν συνέχεια ἢ ἀνέμων ζάλαι)» (Trad. Casaglia).

68. Il loro apporto, dunque, non è a rigor di termini necessario: cfr. es. Augustinus, *Gn. litt.*, V, XVI, 17–18 (per l'agricoltura); Id., *De doctrina christiana*, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne* / De doctrina christiana, texte critique du CCL revu et corrigé, introduction et traduction de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, *Institut d'Études Augustiniennes*, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 11/2), (= *doctr. chr.*), IV, XVI, 33 (per la medicina).

69. Questa formula (già anticipata in *Gn. litt.*, VIII, IX, 18: *quod intrinsecus agit natura, servit extrinsecus medicina*), con cui Agostino descrive l'attività della medicina, ribadisce la differenza tra il modo d'agire del medico e quello della natura. Il medesimo punto viene sottolineato anche in Plotinus, *Enn.*, IV 4 (28), 11.1–7: «È come il governo su un singolo essere vivente, che può esercitarsi dall'esterno e dalle parti,

re, al pari dell'operare divino, condizione necessaria ai fini del suo compimento[70].

2.4. Osservazioni conclusive

A partire dal libro IV del *De Genesi ad litteram*, Agostino espone in modo dettagliato la celebre dottrina delle *rationes causales*. Tale dottrina, la cui necessità si impone a partire dall'esigenza di interpretare la natura del settimo giorno e di conciliare i testi scritturistici di *Gen.* 2, 2, *Sir.* 18, 1 e *Gv.* 5, 17, permette di comprendere il racconto dell'origine degli esseri viventi coerentemente con l'impianto generale della concezione della creazione simultanea.

In occasione della fondazione istantanea del cosmo corporeo, i viventi, sia vegetali che animali, non furono generati in possesso della loro forma specifica. Per questo la Scrittura non descrive innanzitutto la costituzione dei loro organismi corporei, ma fa piuttosto riferimento all'immissione nella "trama" degli elementi delle loro

oppure dall'interno e dal principio: un medico, per esempio, partendo dall'esterno e dalle parti è spesso in dubbio e cerca consiglio, mentre la natura comincia dal principio e non ha alcun bisogno di consiglio. Così il governo del tutto e colui che governa non devono essere come il medico, bensì come la natura (Ἔστι γὰρ ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς ζῴου ἡ διοίκησις, ἡ μέν τις ἀπὸ τῶν ἔξωθεν καὶ μερῶν, ἡ δέ τις ἀπὸ τῶν ἔνδον καὶ τῆς ἀρχῆς, καθάπερ ἰατρὸς μὲν ἔξωθεν ἀρχόμενος καὶ κατὰ μέρος ἄπορος πολλαχῇ καὶ βουλεύεται, ἡ δὲ φύσις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀπροσδεὴς βουλεύσεως. Καὶ δεῖ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν καὶ τὸν διοικοῦντα ἐν τῷ ἡγεῖσθαι οὐ κατ' ἰατροῦ ἔξιν εἶναι, ἀλλ' ὡς ἡ φύσιν)» (Trad. Guidelli).

70. Il medesimo ragionamento in rapporto al carattere unicamente "ausiliario" (e non creativo) dell'attività medica e agricola viene riproposto in: Augustinus, *Gn. litt.*, IX, xv, 27, pp. 287,14–288,5: «Opus itaque agricolae est, ut aquam ducat, cum rigat; non autem opus eius est, ut aqua per declivia prolabatur, sed illius, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit. Item opus agricolae est, ut surculus avellatur ex arbore terraeque mandetur; at non opus eius est, ut succum imbibat et germen emittat, ut aliud eius solo figat, quo radicem stabiliat, aliud in auras promoveat, quo robur nutriat ramosque diffundat, sed illius, qui dat incrementum. Medicus etiam aegro corpori alimentum adhibet et vulnerato medicamentum: primum non de rebus, quas creavit, sed quas creatas opere creatoris invenit; deinde cibum vel potum praeparare potuit et ministrare, emplastrum formare et medicamento inlitum adponere. Num etiam ex his, quae adhibet, operari et creare vires vel carnem potest? Natura id agit interiore motu nobisque occultissimo. Cui tamen si deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tamquam exstincta nulla remanebit».

rationes causales: si tratta di princìpi immateriali di natura formale, capaci di determinare l'origine delle diverse specie di esseri viventi e di regolarne in modo ordinato e razionale lo sviluppo e la successione. I princìpi di sviluppo presenti nei semi ordinari, a partire da cui si generano gli esseri viventi di natura vegetale e animale, si pongono in un rapporto di continuità con il contenuto di tali princìpi causali primordiali. Il fatto che la Scrittura descriva in un secondo momento l'effettiva formazione dei viventi a partire dall'acqua e dalla terra mostra poi come tali elementi svolgano un ruolo decisivo, determinando in virtù del loro carattere passivo le condizioni ambientali favorevoli per il dispiegarsi dei princìpi di sviluppo originariamente creati.

Il ricorso alla dottrina delle *rationes causales* permette di conciliare i dati della cessazione dell'azione creatrice e del carattere continuativo dell'azione provvidenziale divina: pur non creando nuove specie nel corso del tempo, Dio non rimane inoperoso abbandonando la creazione a una dinamica di sviluppo autonoma o casuale. L'azione provvidenziale di Dio, diretta continuazione della sua opera creatrice, si configura secondo una duplice modalità. Agostino da un lato distingue il corso naturale con cui essa, mediante l'azione dei princìpi razionali posti originariamente nella trama della creazione, regola lo sviluppo delle specie viventi e la produzione dei fenomeni di ordine fisico; dall'altro, egli menziona il corso volontario dell'azione provvidenziale di Dio, che consiste nel coadiuvare l'attività intrinseca dei princìpi causali mediante l'azione estrinseca messa in atto dalle creature razionali. Un caso emblematico di attività che rientrano nel corso volontario dell'azione provvidenziale divina è offerto dalla tecnica agricola e dalla tecnica medica. Queste ultime, come già aveva notato Plotino, intervengono nel processo di sviluppo che regola il mondo naturale, determinando le condizioni ottimali affinché esso si compia nel modo più fecondo e armonico. Ciononostante, tali attività vanno distinte dall'azione creatrice divina, poiché non rivestono nessuna funzione fondativa in riferimento all'esistenza del mondo naturale.

Capitolo III

De Genesi ad litteram, libri VI, IX e VII

Nel capitolo precedente, sono stati presi in considerazione i principali testi in cui Agostino impiega la dottrina delle *rationes causales* per descrivere il processo di costituzione e formazione del cosmo; nello specifico, si è potuto osservare come tale dottrina fornisca la chiave di volta per comprendere l'attuarsi della generazione degli esseri viventi e il successivo esercizio del governo provvidenziale da parte di Dio.

La dottrina delle *rationes causales*, tuttavia, non esaurisce in tal modo i suoi compiti, ma si rivela ulteriormente preziosa nella misura in cui consente ad Agostino di risolvere un complesso nucleo di questioni filosofiche ed esegetiche concernenti la creazione dei primi esseri umani. Il testo della *Genesi*, infatti, da un lato presenta un duplice racconto della creazione del primo uomo, dall'altro distingue e descrive separatamente la creazione di Adamo e quella di Eva.

Lo scopo principale dei libri VI, VII e IX sarà dunque quello di rendere intelligibile l'esposizione della Scrittura, non solo mostrandone la coerenza con l'assunto della simultaneità della creazione, ma anche evidenziando come essa si concili con le evidenze razionali concernenti la formazione delle diverse componenti (corpo e anima) di cui consta la natura umana.

3.1. Creazione del corpo dell'uomo e ragioni causali (libro VI)

1. Gn. litt., *VI*, v, *8*, *p. 176,3–14*

> Neque enim dicendum est masculum quidem sexto die factum, feminam vero posterioribus diebus, cum ipso sexto die apertissime dictum sit: masculum et feminam fecit eos et benedixit eos et cetera, quae de ambobus et ad ambos dicuntur. Aliter ergo tunc ambo et nunc aliter ambo: tunc scilicet secundum potentiam per verbum dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia

simul, a quibus in die septimo requievit, ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent, nunc autem secundum operationem praebendam temporibus, qua usque nunc operatur, et oportebat iam tempore suo fieri Adam de limo terrae eiusque mulierem ex viri latere.

Non dobbiamo affermare, infatti, che il maschio è stato fatto il sesto giorno e che la femmina, invece, è stata fatta nei giorni seguenti, poiché è stato detto nel modo più chiaro che nello stesso sesto giorno: *Maschio e femmina li fece e li benedisse* (*Gen.* 1, 27–28), e tutto il resto che viene detto di entrambi e a entrambi. La creazione di entrambi avvenne dunque allora in un modo, ora in un altro; allora evidentemente furono posti nel mondo mediante la Parola di Dio secondo la potenza e per così dire allo stato seminale, quando Dio creò simultaneamente tutte le opere, dalle quali si riposò il settimo giorno e a partire dalle quali ogni cosa sarebbe stata fatta, ciascuna al proprio tempo, secondo l'ordine dei secoli; ora, invece, secondo l'azione che deve prodursi nel corso dei tempi e con cui sino ad oggi Dio continua ad operare, in base alla quale era già stabilito che al tempo opportuno Adamo fosse tratto dal fango della terra e che la sua donna lo fosse dal fianco dell'uomo.

2. Gn. litt., *VI,* VI, *9, p. 176,15–18*

In qua distributione operum dei partim ad illos dies invisibiles pertinentium, in quibus creavit omnia simul, partim ad istos, in quibus operatur cotidie quidquid ex illis tamquam involucris primordialibus in tempore evolvitur [...].

In questa distinzione delle opere di Dio alcune appartengono a quei giorni invisibili, nei quali Dio creò tutte le cose simultaneamente, altre a questi giorni, nei quali realizza quotidianamente ogni cosa che si sviluppa nel corso del tempo a partire da quei, per così dire, involucri primordiali [...].

A partire dal libro VI del *De Genesi ad litteram* Agostino prende in considerazione il testo di *Gen.* 2, 7[1], che nella versione da lui citata recita: *Et finxit deus hominem pulverem de terra et insufflavit in faciem eius flatum vitae. Et factus est homo in animam viventem*. Un primo problema interpretativo consiste nello stabilire la relazione tra tale

1. Per un quadro delle interpretazioni patristiche di *Gen.* 2, 7, cfr. M.–O. Boulnois, *Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de* Gn *2, 7 en lien avec celle de* Jn *20, 22*, «Recherches Augustiniennes», 24 (1989), pp. 3–37.

testo e quello di *Gen.* 1, 26–27, evidenziando la ragione per cui la Scrittura presenta una duplice narrazione della creazione dell'essere umano. Agostino esclude che il primo testo (*Gen.* 2, 7) rappresenti una ricapitolazione (*recapitulatio*)[2] del primo (*Gen.* 1, 26–28): in questo caso, infatti, l'uomo sarebbe stato creato il sesto giorno in modo analogo al giorno stesso e agli elementi[3], ossia già in possesso della sua forma specifica.

Gli episodi narrati nel secondo capitolo della *Genesi* riguardo alla creazione dell'uomo, tuttavia, non possono essere stati compiuti simultaneamente, poiché per la loro natura non potrebbero essersi verificati se non succedendosi nel tempo[4]. Analogamente alla creazio-

2. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), II, VII, 9, p. 128,1–17 dov'era espressa la convinzione per cui il secondo racconto della creazione dell'uomo potesse essere inteso come una esposizione più accurata (*diligentior retractatio*) della creazione dell'anima e del corpo del primo uomo già esposta nella precedente narrazione: «Itaque superflue quaeritur unde hominis corpus deus fecerit, si tamen nunc de corporis formatione dicitur. Sic enim nonnullos nostros intellegere accepi, qui dicunt, posteaquam dictum est: *finxit deus hominem de limo terrae*, propterea non additum: 'ad imaginem et similitudinem suam', quoniam nunc de corporis formatione dicitur; tunc autem homo interior significabatur, quando dictum est: *fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem dei*. Sed etiam si nunc quoque hominem ex corpore et anima factum intellegamus, ut non alicuius novi operis inchoatio, sed superius breviter insinuati diligentior retractatio isto sermone explicetur, si ergo, ut dixi, hominem hoc loco ex corpore et anima factum intellegamus, non absurde ipsa commixtio limi nomen accepit. Sicut enim aqua terram colligit et conglutinat et continet, quando eius commixtione limus efficitur, sic anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem conformat et non permittit labi et resolvi». Sulla tecnica ermeneutica della *recapitulatio*, cfr. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne* / De doctrina christiana, texte critique du CCL revu et corrigé, introduction et traduction de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 11/2), (= *doctr. chr.*), III, XXXVI, 52–54.

3. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), VI, 1, 2, p. 170,17–25: «Fortassis quippe ita homo factus sit in die sexto, sicut dies ipse primitus factus est, sicut firmamentum, sicut terra et mare. Neque enim haec dicenda sunt ante in quibusdam primordiis iam facta latuisse ac deinde in hanc faciem, qua mundus exstructus est, accessu temporis tamquam exorta claruisse; sed ab exordio saeculi, cum factus est dies, conditum mundum, in cuius elementis simul sunt condita, quae post accessu temporis orerentur, vel frutecta vel animalia quaeque secundum suum genus».

4. Parlando di eventi che sarebbero potuti accadere unicamente nel tempo, Agostino fa riferimento, ad esempio, alla creazione della donna a partire dalla costola

ne dei vegetali[5] e delle specie animali[6], dunque, la duplice narrazione della creazione del primo uomo deve essere concepita alla luce della distinzione tra *prima conditio* e *administratio*.

Agostino concepisce pertanto la creazione dell'uomo e della donna mediante la griglia concettuale definita con cura nei libri precedenti, riproponendo quasi alla lettera numerose espressioni già impiegate esponendo la dottrina delle *rationes causales*[7]. L'applicazione di tale dottrina al racconto della creazione dell'uomo risulta molto complessa, in modo particolare per i fedeli meno istruiti. Per questo motivo, oltre che per il timore di essere frainteso[8], egli sente il dovere di rendere ulteriormente manifesto il proprio pensiero, impegnandosi in una sorta di dialogo fittizio con uno di essi:

3. Gn. litt., *VI,* VI, *10, p. 177,15–23*

> Tunc autem factus est homo et masculus et femina: ergo et tunc et postea. Neque enim tunc et non postea aut vero postea et non tunc;

dell'uomo avvenuta mentre questi dormiva; al fatto che Adamo pronunciò delle parole composte di suoni corporei dando un nome agli animali e alla donna; alla formazione effettiva degli esseri viventi che Dio pose dinnanzi ad Adamo. Queste considerazioni lo inducono a negare in modo perentorio l'ipotesi della *recapitulatio*: cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, VI, III, 5.

5. Ivi, VI, IV, 5, pp. 173,24–174,2: «Hoc est enim: eiecit adhuc, super illud scilicet, quod iam eiecerat: tunc utique potentialiter et causaliter in opere pertinente ad creanda omnia simul, a quibus consummatis in die septimo requievit, nunc autem visibiliter in opere pertinente ad temporum cursum, sicut usque nunc operatur».

6. Ivi, VI, V, 7, p. 175,21–24: «Aliter ergo tunc, id est potentialiter atque causaliter, sicut illi operi competebat, quo creavit omnia simul, a quibus in die septimo requievit, aliter autem nunc, sicut ea videmus, quae per temporalia spatia creat, sicut usque nunc operatur».

7. Nei due testi citati, ad esempio, ritroviamo la coppia di avverbi *tunc–nunc*, il riferimento alla creazione potenziale degli esseri mediante l'immagine della semina (*tunc scilicet secundum potentiam per verbum dei tamquam seminaliter mundo inditam*; cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, IV, XXXIII, 51: *ex illis rationibus insitis veniat, quas tamquam seminaliter sparsit deus in ictu condendi*), la sottolineatura dello sviluppo ordinato della creazione nel corso dei tempi (*ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent*; *in tempore evolvitur*), l'impiego della metafora degli involucri primordiali per descrivere le ragioni causali (*ex illis tamquam involucris primordialibus*), l'allusione ai versetti di *Gen.* 2, 2, *Sir.* 18, 1, *Gv.* 5, 17 (*cum creavit omnia simul, a quibus in die septimo requievit; qua usque nunc operatur*).

8. Ivi, VI, VI, 9, p. 176,20–23: «Cavendum est, ne propter ipsarum rerum aliquanto difficilem perceptionem, quam tardiores adsequi non sufficiunt, putemur aliquid sentire ac dicere, quod scimus nos nec sentire nec dicere».

> nec alii postea, sed idem ipsi aliter tunc, aliter postea. Quaeret ex me: quomodo postea? Respondebo: visibiliter, sicut species humanae constitutionis nota nobis est, non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius. Quaeret: tunc quomodo? Respondebo: invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta.
>
> Allora, invece, l'uomo è stato fatto sia maschio sia femmina: dunque, sia allora sia in seguito. Non infatti allora e non in seguito o, invece, in seguito e non allora; e non erano diversi in seguito, ma sempre gli stessi, fatti in un modo allora e in un altro in seguito. Mi si chiederà: «Come fu fatto in seguito?». Risponderò: «Visibilmente, così come appare la forma della costituzione fisica dell'uomo che ci è nota, non però generato dai genitori, ma l'uomo a partire dal fango, la donna a partire dalla costola dell'uomo». Mi si chiederà: «Come allora?». Risponderò: «In modo invisibile, nelle sue potenzialità e nelle sue cause, nel modo in cui sono fatte le cose destinate a esistere, ma non ancora fatte».

Scartata la tesi della *recapitulatio*, Agostino intende evitare che si possa concepire il duplice racconto della creazione dell'uomo secondo una prospettiva opposta, ossia eliminando ogni nesso tra i due eventi narrati dalla Scrittura. In entrambi i casi, infatti, il testo sacro si riferisce alla creazione dell'uomo e della donna, essendo costretto in una certa misura a ripetersi per rendere conto della differente modalità (*sed iidem ipsi aliter tunc, aliter postea*) con cui essi furono creati prima nel corso della creazione simultanea e poi nel corso del tempo.

Nel primo caso, ciò è avvenuto mediante l'immissione delle ragioni causali incorporee nella sede degli elementi corporei (*invisibiliter, potentialiter, causaliter*)[9], nel secondo, invece, in modo visibile (*visibiliter*) e a partire rispettivamente dal fango e dalla costola dell'uomo.

4. Gn. litt., *VI*, VI, *11, pp. 177,24–178,5*

> Hic forte non intelleget. Subtrahuntur enim ei cuncta, quae novit, usque ad ipsam seminum corpulentiam. Neque enim vel tale ali-

9. L'accostamento di questi tre avverbi è estremamente significativo, poiché esprime in modo sintetico i principali aspetti concettuali connessi all'impiego della dottrina delle ragioni causali. Agostino, dunque, sottolinea a un tempo l'aspetto incorporeo di tali princìpi e il loro ruolo di cause attive dotate della capacità di produrre e regolare lo sviluppo dei futuri esseri viventi.

quid homo iam erat, cum in prima illa sex dierum conditione factus erat. Datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo propter illa, quae in eis futura conserta sunt; verum tamen ante omnia visibilia semina sunt illae causae.

Questi però forse non capirà. Gli vengono infatti sottratti tutti gli elementi che gli sono noti, compresa la stessa corporeità dei semi. Quando venne costituito nella creazione originaria dei sei giorni, l'uomo, infatti, non era come è ora. Esiste infatti una certa somiglianza tra i semi e ciò di cui trattiamo a causa delle realtà che sono state riposte al loro interno come destinate a svilupparsi; e tuttavia quelle cause esistono prima di ogni seme visibile.

Il paragone tra la natura delle ragioni causali e quella dei semi, più volte proposto nel libro V e suggerito poco prima nel paragrafo 8, riveste unicamente una funzione esplicativa e deve essere compreso alla luce del suo carattere analogico. Il carattere discriminante tra le *rationes causales* e i semi che si generano a partire dagli esseri viventi è rappresentato dal possesso di una natura corporea (*corpulentia*), che non può essere attribuito ai princìpi originari degli esseri viventi; questi, infatti, in virtù del loro carattere di cause immateriali, precedono l'esistenza di tutti gli esseri viventi e di tutti i semi corporei (*verum tamen ante omnia visibilia semina sunt illae causae*).

5. Gn. litt., *VI,* x, *17, pp. 182,18–183,12*

Sed haec aliter in verbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur: in quibus Adam iam formatus ex limo et dei flatu animatus, sicut fenum exortum, aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba. In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt, sicut herba exorta super terram et homo factus in animam vivam et cetera huius modi, sive frutecta sive animantia ad illam operationem dei pertinentia, qua usque nunc operatur. Sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum seipsa invisibiliter in occulta quadam vi generandi, quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo, cum factus

est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorerentur, inserta sunt.

Ma queste cose esistono in un modo nella Parola di Dio, dove non sono fatte ma eterne, in un altro negli elementi del mondo, dove sono state fatte simultaneamente tutte le realtà destinate a esistere, in un altro negli esseri che sono creati secondo le cause create simultaneamente, non più simultaneamente, ma ciascuno a suo tempo — tra questi vi era Adamo, già formato dal fango e in possesso della vita grazie al soffio di Dio, come il fieno spuntato dal suolo —, in un altro modo nei semi, al cui interno, per così dire, si rinnovano le cause primordiali, derivate da quelle realtà che esistettero in conformità alle cause che Dio fondò in principio, come le piante erbacee nate dalla terra e il seme nato da quelle piante. Tra tutte queste realtà hanno ricevuto la misura e il corso del proprio tempo le realtà già fatte, che, a partire dalle ragioni misteriose e invisibili che si trovano allo stato latente nella creazione sotto forma di cause, sono venute alla luce con delle forme e delle nature manifeste, come l'erba spuntata sulla terra e l'uomo che divenne un'anima dotata di vita e gli altri esseri di questo tipo, sia vegetali sia animali, che rientrano nell'azione con cui Dio opera fino al momento presente. Ma anche queste cose recano con sé, per così dire, di nuovo se stesse invisibilmente, in una specie di segreta capacità generativa che trassero da quelle loro cause primordiali, nelle quali furono poste nel mondo creato quando fu fatto il giorno, prima di mostrarsi nella forma visibile della propria specie.

Avendo mostrato come nel sesto giorno il primo uomo sia stato creato non nel suo stato attuale, ma nella potenzialità insita nella sua ragione causale[10], Agostino espone le diverse modalità di esistenza delle realtà e i diversi livelli in cui si esplica la causalità divina. Come aveva fatto nel libro V, dove aveva presentato una triplice distinzione relativa alle modalità di esistenza delle realtà (*rationes incommutabiles in verbo dei*; *eius illa opera, a quibus in die septimo requievit*; *ista, quae ex illis usque nunc operatur*)[11], Agostino afferma che le realtà create da Dio possono esistere in tre modi: in un primo modo come ragioni

10. Augustinus, *Gn. litt.*, VI, IX, 16, p. 182,15–17: «In illa enim prima conditione mundi, cum deus omnia simul creavit, homo factus est, qui esset futurus — ratio creandi hominis, non actio creati». Agostino afferma il medesimo concetto in modo efficace in *Gn. litt.*, VI, XI, 19, contrapponendo la creazione dell'uomo avvenuta *a saeculo in rationibus primordialis* a quella avvenuta *in tempore suo visibiliter in corpore, invisibiliter in anima*.

11. Ivi, *Gn. litt.*, V, XII, 28.

increate presenti nella Parola divina (*in verbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt*), in un secondo modo nelle ragioni causali poste simultaneamente negli elementi del mondo (*in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt*), in un terzo modo nelle realtà che a partire da esse si sviluppano nel corso del tempo (*in rebus quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur*). La creazione di Adamo a partire dal fango va annoverata tra le realtà che possono essere ricondotte a questa terza modalità di esistenza (*in quibus Adam iam formatus ex limo et dei flatu animatus*).

Il parallelismo con il testo precedente non è tuttavia perfetto, perché Agostino precisa il quadro della propria esposizione facendo riferimento a una quarta modalità di esistenza delle realtà create, quella cioè per cui esse si trovano contenute nei semi (*in seminibus*)[12]. La generazione e lo sviluppo degli esseri viventi a partire dai semi, infatti, rappresentano il rinnovamento della potenzialità causale originariamente presente nelle ragioni poste simultaneamente nella creazione (*in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur*).

Pur ribadendo la differenza tra i semi corporei e le ragioni invisibili che nella *prima conditio* furono inserite in modo latente nella creazione per rendere possibile l'ordinato sviluppo dei primi esseri viventi, Agostino evidenzia come tra tali entità vi sia un rapporto di continuità nella catena causale. Gli esseri viventi generatisi a partire dalle ragioni causali originarie hanno ricevuto da queste ultime (*quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum*) una capacità generativa nascosta (*invisibiliter in occulta quadam vi generandi*)[13] — ossia quella

12. Pertinenti le osservazioni di P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"21. Le double moment de la création et les «raisons causales»"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 653–668: 663: «La considération des *semina* comme quatrième mode d'existence des raisons est particulièrement intéressante. Son introduction s'explique par le fait qu'Augustin vient de traiter de l'homme qui, comme les plantes et les animaux, se reproduit par un *semen*. *Semina* est donc pris d'abord ici en son sens propre de «semences d'êtres vivants»; cependant sa signification est étendue, sinon à toutes les transformations possibles du monde terrestre, du moins à celles qui ont pour effet la production des vivants: «velut *herba ex terra, semen ex herba*». Ce texte montre qu'Augustin ne s'intéresse pas explicitement aux transformations *physico–chimiques* de l'univers, mais plutôt aux apparitions et transformations *biologiques*, à la biogenèse plus qu'à la cosmogénèse».

13. Oltre ai testi già citati di Basilius Caesarensis, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de

presente nei semi —, grazie alla quale, per così dire, portano con sé nuovamente se stessi (*ista secum gerunt tamquam iterum seipsa*)[14].

6. Gn. litt., *VI*, XIII, *23*, *p. 188,2–7*

> Utrumlibet enim fecerit, hoc fecit quod deum et omnipotentem et sapientem posse ac facere congruebat. Ita enim certas temporum leges generibus qualitatibusque rerum in manifestum ex abdito producendis adtribuit, ut eius voluntas sit super omnia. Potentia quippe sua numeros creaturae dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris adligavit.
>
> Quale dei due fosse lo stato in cui fece l'uomo, infatti, Dio onnipotente e sapiente fece solo quanto era conveniente che potesse fare e che facesse. Assegnò in questo modo alle differenti specie e qualità di esseri che dovevano esser condotte dallo stato latente a quello visibile leggi certe che regolano i tempi, in modo che la sua volontà

Mendieta und S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1997, (= *Hexaëm.*), V, II, 4, dove si legge "ἐν ταῖς ῥίζαις τὴν διαδοχὴν" — espressione che nella traduzione di Eustazio suona "[...] in radicibus <et in fundo creduntur> virtutem seminis <obtinere>" (Eustachius, *Homiliae in Hexaëmeron*, in Eustachius, *Ancienne version latine des neuf Homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, édition critique avec prolégomènes et tables par E.A. de Mendieta et S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1958, (= *Hom.*), p. 57,12) — e di Ambrosius Mediolanensis, *Exaemeron*, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1), (= *Hexam.*), III, VIII, *33*, dove si parla di *vis quaedam seminarii* e di *aut semen aut virtus aliqua seminaria*, si possono ricordare le affermazioni di Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, L. Cohn (ed.), Holms, Hidelsheim 1967, (= *De mundi opif.*), VIII, 43, p. 13,9–12: «Ma i frutti non solo costituivano l'alimentazione per gli esseri viventi, bensì erano anche il mezzo per l'ininterrotto rigenerarsi di vegetazioni simili alla loro, in quanto contenevano in sé i semi della riproduzione, nei quali sono racchiusi, nascosti e invisibili, i princìpi di tutte le cose che si manifestano e appaiono solo al ritorno della stagione favorevole (Ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζῴοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχοντες, ἐν αἷς ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσί, δῆλοι καὶ φανεροὶ γινόμενοι καιρῶν περιόδοις)» (Trad. Reggiani).

14. Come, parlando dei semi, afferma che essi *rursus quasi primordiales causae repetuntur*, così Agostino può definire le ragioni causali incorporee *quasi semina futurorum*: *Gn. litt.*, VI, XI, 18, pp. 183,23–184,5: «Nunc autem, quia iam et consummata quodam modo et quodam modo inchoata sunt ea ipsa, quae consequentibus evolvenda temporibus primitus deus omnia simul creavit, cum faceret mundum — consummata quidem, quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit, inchoata vero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda».

> sia al di sopra di ogni cosa. Mediante la sua potenza, infatti, attribuì alla creazione i princìpi del suo sviluppo, ma non vincolò tale potenza a quei medesimi princìpi di sviluppo.

Dopo aver mostrato come la creazione dell'uomo sia stata compiuta da Dio mediante la sua Parola, e come la straordinarietà di questo evento consista nel fatto che l'uomo fu creato "a immagine di Dio"[15], Agostino si interroga sullo stato in cui il primo uomo fu creato a partire dal fango della terra. Adamo, infatti, avrebbe potuto essere creato o immediatamente nella piena maturità fisica (*repente in aetate perfecta hoc est virili atque iuvenali*), oppure mediante il medesimo processo di crescita con cui sarebbero venuti alla luce tutti i suoi discendenti (*sicut nunc usque format in uteris matrum*). La risoluzione di questo quesito richiede che venga chiarito il rapporto tra le ragioni causali poste nella creazione e la potenza della volontà divina.

La creazione del primo uomo fu attuata da Dio in modo conforme alla propria sapienza e alla propria onnipotenza. A differenza degli esseri creati[16], infatti, Egli non sottomise la propria volontà alle leggi di sviluppo e alle qualità da lui stesse fondate, le quali determinano dunque la costituzione delle realtà fisiche e degli esseri viventi, ma non la capacità d'azione divina. Ciò risulta evidente sulla base della considerazione dei miracoli narrati dalla Scrittura, che mostra chiaramente come Dio possa produrre con rapidità istantanea (*miro compendio*) determinati effetti che normalmente si compiono solo al termine di uno sviluppo lento e graduale[17].

7. Gn. litt., *VI,* XIII, *24*–XIV, *25, pp. 188,23–189,19*

> Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit, non autem deo, cui hoc est natura, quod fecerit. Quaeri autem merito potest, causales illae rationes, quas mundo

15. Ivi, VI, XII, 20–22.

16. Questo aspetto viene messo in luce in *Gn. litt.*, IX, XVII, 32, p. 291,9–15: «Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam adpetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere, et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit».

17. Ivi, *Gn. litt.* VI, XIII, 24; Agostino fa riferimento agli eventi prodigiosi della trasformazione istantanea dell'acqua in vino compiuta da Gesù (*Gv.* 2, 9) e dei bastoni in serpenti compiuta da Mosè e da Aronne (*Es.* 7, 10).

indidit, cum primum simul omnia creavit, quomodo sint institutae: utrum ut, quemadmodum videmus cuncta nascentia vel fruticum vel animalium, in suis conformationibus atque incrementis sua pro diversitate generum diversa spatia peragerent temporum, an ut, quemadmodum creditur factus Adam, sine ullo progressu incrementorum virili aetate continuo formarentur. Sed cur non utrumque illas credimus habuisse, ut hoc ex eis futurum esset, quod facturo placuisset? Si enim illo modo dixerimus, incipit contra ipsas factum videri non solum etiam illud de aqua vinum, sed et omnia miracula, quae contra naturae usitatum cursum fiunt; si autem isto modo, multo erit absurdius ipsas istas cotidianas naturae formas et species contra illas primarias omnium nascentium causales rationes suorum temporum peragere spatia. Restat ergo, ut ad utrumque modum habiles creatae sint, sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut deo facere placuerit, quod tempori congruat.

Quando si verificano questi accadimenti, non si verificano contro natura, se non per noi, a cui il corso della natura si è reso noto in modo diverso, ma non per Dio, secondo cui la natura è ciò che ha fatto. Si può però domandare a buon diritto in quale modo sia stato stabilito che agissero quelle ragioni causali che Dio ha posto nel mondo quando in principio ha creato simultaneamente tutte le cose. Forse in modo tale che, come osserviamo nella conformazione e nella crescita di tutti gli esseri di natura o vegetale o animale che vengono alla luce, producessero lo sviluppo dei viventi attraverso differenti porzioni di tempo, ciascuno secondo la propria specie, o forse in modo tale che essi fossero immediatamente formati in età adulta, senza un processo di crescita graduale, così come si crede sia stato fatto Adamo. Ma perché non crediamo che quelle ragioni causali avessero entrambe le potenzialità, in modo che da esse potesse derivare ciò che fosse piaciuto al Creatore di fare? Se infatti sosterremo la prima soluzione, subito sembrerà in contrasto con esse non solo la derivazione istantanea del vino dall'acqua, ma anche tutti i miracoli che si verificano contro l'abituale corso della natura. Se invece sosterremo la seconda ipotesi, ne verrà una conseguenza molto più assurda: queste stesse forme e specie abituali della natura, infatti, consumerebbero le fasi del proprio sviluppo temporale in contrasto con quelle ragioni causali primarie di tutti gli esseri che nascono. Rimane dunque che siano create con la capacità di dar luogo ad entrambe le tipologie di accadimenti, sia a questo, secondo cui si verificano nella maniera più usuale gli accadimenti temporali, sia a quello, in base a cui accadono eventi rari e meravigliosi, come a Dio è piaciuto di agire, e come conviene all'ordine temporale.

La rapidità con cui si compiono gli eventi prodigiosi non implica una contrarietà rispetto all'ordinamento naturale (*nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt*); solamente una conoscenza parziale dell'ordinamento naturale (*nisi nobis quibus aliter*[18] *naturae cursus innotuit*) può suscitare l'impressione che vi siano eventi "non" o "sovra" naturali[19],

18. La traduzione di Luca Carrozzi in Sant'Agostino, *La Genesi II: La Genesi alla lettera*, Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1989 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/2), p. 317 è a mio avviso fuorviante: «[...] se non per noi, che conosciamo un corso diverso della natura». Agostino non intende qui distinguere un duplice ordine o corso della natura, ma evidenziare il diverso grado di conoscenza del medesimo ordinamento naturale da parte di Dio e degli uomini.

19. Gli eventi miracolosi, dunque, non contraddicono né sospendono la validità dell'ordinamento naturale: a rigor di termini, essi non possono essere definiti, come fa J. Mourant, *Augustine on Miracles*, «Augustinian Studies», 4 (1973), pp. 103–127, eventi "sovrannaturali". D'altro canto, la differenza tra accadimenti ordinari e straordinari non è unicamente "soggettiva", come hanno suggerito alcuni studiosi (es. J. Martin, *Saint Augustin*, Alcan, Paris 1901; A.M. Lacey, *Nature, Miracle and Sin: a Study of Saint Augustine's Conception of Natural Order*, Longmans–Green & Co., London 1916) basandosi principalmente sul testo di: Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *util. cred.*), XVI, 34, p. 43,16–17: «Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis adparet». Agostino senza dubbio adotta la strategia tradizionale (es. Seneca (Lucius Annaeus), *Naturales quaestiones*, H.M. Hine (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1996, (= *Nat. Quaest.*), VI, 3, 2; Plotinus, *Enneades,* P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.), (= *Enn.*), IV 4 (28), 37, p. 103,6–11; Ambrosius, *Hexam.*, III, VI, 34; Theodoretus Cyrensis, *Graecarum affectionum curatio*, I. Raeder (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1904, (= *Graec. aff. cur.*), IV, 64) consistente nel ricondurre il carattere "meraviglioso" degli eventi miracolosi alla loro rarità e alla loro istantaneità, e nel sottolineare come l'abitudine adombri la natura mirabile degli eventi ritenuti ordinari (es. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate libri quindecim, libri I–XII,* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), III, II, 7; V–VI, 11; IX, 20; IV, XI, 14; XX, 25; VIII, VII, 11; Id., *Sermo 362 A (= Erfurt 5): De resurrectione mortuorum (In natali Marcellini Martyris)*, in I. Schiller, D. Weber, C. Weidmann, *Sechs neue Augustinuspredigten: Teil 1 mit Edition dreier Sermones*, «Wiener Studien», 121 (2008), pp. 265–274: 265–271, (= *s. Erfurt.*), 5, 1–2; Id., *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484, (= *s.*), 242/A, 2; Id., *De civitate Dei libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Turnholti 1955 (CCSL 48), (= *civ.*), XXI, 4–6). Sulla concezione teologica degli eventi miracolosi in Agostino, cfr. P. De Vooght, *La théologie du miracle selon saint Augustin*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), pp. 197–222, e, per una trattazione più generale sulla questione dei miracoli nel mondo antico, cfr. R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco–Roman and Early Christian Thought*, North–Holland, Amsterdam 1952, in particolare le pp. 215–220 su Agostino).

impressione che non ha invece fondamento qualora si consideri la natura dal punto di vista di Dio[20], suo Fondatore (*non autem deo, cui hoc est natura, quod fecerit*)[21]. Dio, dunque, pur non sottomettendo la propria potenza d'azione alle dinamiche ordinarie di sviluppo degli esseri viventi, non agisce contrariamente all'ordinamento naturale stabilito nella creazione mediante le ragioni causali[22].

Non è dunque possibile ammettere né che queste ultime siano state stabilite per generare i viventi unicamente mediante un processo di crescita lento e graduale (*sua pro diversitate generum diversa spatia peragerent temporum*) né che sia stata assegnata loro la sola capacità di generarli in modo repentino e già in possesso di una conformazione fisica completa (*sine ullo progressu incrementorum virili aetate continuo formarentur*). Limitare i loro effetti al corso ordinario della natura (*naturae usitatum cursum*)[23] significherebbe infatti porre gli

20. Pur rientrando nell'ambito dell'ordinamento naturale stabilito in origine dalla volontà divina, gli eventi miracolosi si differenziano dagli eventi ordinari in quanto non unicamente riconducibili all'azione delle *rationes causales*. In questo senso, mi sembrano più condivisibili le interpretazioni di Ch. Boyer, *La théorie augustinienne des raisons séminales*, in *Testi e Studi agostiniani*, vol. II, Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1931, pp. 795–819, ried. in Id., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Marzorati, Milano 1970, pp. 35–69; P. De Vooght, *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le «De Trinitate» et le «De Genesi ad litteram»*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 10 (1938), pp. 317–347; C. Gousmett, *Creation Order and Miracle according to Augustine*, «Evangelical Quarterly», 60 (1988), pp. 217–240.

21. L'affermazione secondo cui la volontà divina nell'atto di creare fonda e stabilisce una volta per tutte la legge di natura vigente nel cosmo creato compare frequentemente nei commentari esameronali sia di Basilio (*Hexaëm.*, IV, II, 6–7; III, 1–4; V, 1, 2; V, 1; X, 1–2; VI, III, 1; 3, 9; VII, IV, 3–5; VIII, 1, 9 IX, II, 2) che di Ambrogio (*Hexam.*, I, VI, 22; II, II, 4; III, 10–11; III, II, 8; VI, 26; IV, III, 11; VI, III, 9).

22. Non è in ultima analisi condivisibile la lettura di R.A. Markus, *God and Nature*, in A.H. Armstrong (ed. by), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 395–405 — a proposito di cui si veda G. Catapano, *Ragioni causali e ordine della natura in Agostino. A proposito di una tesi di R. Markus*, «Studia Patavina», 48 (2001), pp. 133–141 —, che, sulla base della distinzione tra "natura per noi (*nobis*)" e "natura per Dio (*deo*)", parla di una "dissoluzione del concetto di natura". Per una trattazione più ampia della questione, cfr. E. Moro, *Miracolo, natura e* rationes causales. *Il libro III del* De trinitate *e i libri VI e IX del* De Genesi ad litteram, in G. Catapano, B. Cillerai (ed. by), *Augustine of Hippo's «De trinitate» and Its Fortune in Medieval Philosophy*, (= «Medioevo», 37 (2012)), pp. 27–56.

23. L'espressione *naturae usitatus cursus*, come vedremo, ricorre con frequenza nel libro IX (cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, IX, III, 7; XII, 22; XVI, 29; XVII, 31–35).

eventi miracolosi in contrasto con l'ordinamento naturale; viceversa, la seconda ipotesi non permetterebbe di rendere conto della comune esperienza dello sviluppo degli esseri viventi.

La conseguenza logica del ragionamento di Agostino consiste nell'attribuire alle ragioni causali una duplice potenzialità (*restat ergo ut ad utrumque modum habiles creatae sint*), quella cioè di rendere possibile sia il corso ordinario (*sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt*) sia quello miracoloso degli eventi naturali (*sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut deo facere placuerit quod tempori congruat*).

8. Gn. litt., *VI,* XVI, *26, pp. 189,20–190,16*

> Verum tamen sic factus est homo, quemadmodum illae primae causae habebant, ut fieret primus homo [...] Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus creator inseruit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus, utrum sicut in matris utero, an in forma iuvenali, procul dubio sic fecit, ut illic praefixerat; neque enim contra dispositionem suam faceret. Si autem vim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret, quoquo modo fieret, ut et sic et sic posset, id est, ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset, unum autem ipsum modum, quo erat facturus, in sua voluntate servavit, non mundi constitutioni contexuit, manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum, quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse. Hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito creatoris, cuius voluntas rerum est necessitas.
>
> Tuttavia, l'uomo è stato fatto nel modo in cui quelle cause primordiali prevedevano che fosse fatto il primo uomo [...] Se dunque in quelle prime cause degli esseri, che in principio il Creatore ha inserito nel mondo, Egli ha stabilito non solo il fatto che l'uomo sarebbe stato formato dal fango, ma anche il modo in cui sarebbe stato formato — se come nel grembo materno o nella forma di un giovane uomo — senza dubbio ha agito in accordo con quanto aveva precedentemente posto in quelle cause. Se invece Dio pose in queste ultime solamente l'impulso potenziale in base al quale sarebbe stato fatto l'uomo, in qualunque modo ciò sarebbe avvenuto, in questo o in quello — se cioè nelle ragioni causali v'era la possibilità che l'uomo fosse fatto nell'uno e nell'altro modo, mentre Dio conservò nella propria volontà, non imprimendolo nella costituzione del mondo l'unico modo nel quale l'uomo sarebbe stato

> fatto — è manifesto che anche in questo caso l'uomo non fu fatto contrariamente a quanto stabilito in occasione della fondazione primordiale delle cause, poiché risiedeva in esse la possibilità che l'uomo fosse fatto anche in questo modo, benché non fosse in esse la necessità che ciò accadesse. Ciò, infatti, non era contenuto nella fondazione della creazione, ma nella decisione del Creatore, la cui volontà costituisce la necessità delle cose.

Avendo dunque stabilito il principio generale secondo cui vige un rapporto di continuità e di compatibilità tra il contenuto delle ragioni causali e il verificarsi di avvenimenti non ordinari, Agostino precisa come esso vada applicato al caso specifico della creazione del primo uomo. La creazione del corpo di Adamo a partire dal fango è certamente conforme al contenuto delle ragioni causali create da Dio. Non è altrettanto sicuro, tuttavia, se nelle ragioni causali create fosse presente, oltre al fatto che il primo uomo sarebbe stato formato a partire dal fango, anche lo stato in cui questi sarebbe stato creato. Qualora lo fosse stato, si dovrebbe riconoscere che il primo uomo fu creato nel modo prestabilito da Dio, vale a dire secondo la determinazione precedentemente assegnata al corso degli eventi al momento della fondazione delle cose.

In caso contrario, Dio avrebbe potuto assegnare alle ragioni causali create unicamente la potenzialità di generare l'uomo; la modalità con cui il primo uomo fu creato avrebbe quindi reso effettiva una, ma non la sola, eventualità conforme al contenuto delle ragioni causali stabilito sin dall'origine. Dio avrebbe perciò conservato nel segreto della propria Volontà la determinazione necessaria, che avrebbe conferito solo a tempo debito al corso degli eventi[24].

9. Gn. litt., *VI,* XVI, *27, pp. 190,17–191,8*

> Nam et nos pro captu infirmitatis humanae iam in ipsis rebus tempore exortis possumus nosse, quid in cuiusque natura sit, quod experimento perceperimus: sed utrum etiam futurum sit ignoramus. Est quippe in natura huius, verbi gratia, iuvenis, ut senescat; sed utrum hoc etiam sit in dei voluntate, nescimus. Sed nec in natura esset, nisi in dei voluntate prius fuisset, qui condidit omnia. Et utique occulta ratio est senectutis in corpore iuvenali vel iuventutis

24. Questa ipotesi, come vedremo, sarà ripresa e ulteriormente precisata da Agostino in *Gn. litt.*, IX, XVIII, 33–34, mediante la distinzione tra *rationes intextae* e *rationes absconditae*.

in corpore puerili: neque enim oculis cernitur, sicut ipsa in puero pueritia, sicut iuventus in iuvene, sed alia quadam notitia colligitur inesse in natura quiddam latens, quo educantur in promptu numeri occulti vel iuventutis a pueritia vel senectutis a iuventute. Occulta est ergo ista ratio, qua fit ut hoc esse possit, sed oculis; menti autem non est occulta. Utrum autem hoc etiam necesse sit, omni modo nescimus. Et illam quidem, qua fit, ut esse possit, esse in natura ipsius corporis novimus; illam vero, qua fit, ut necesse sit, manifestum est illic non esse.

Anche noi, difatti, secondo la capacità della debolezza umana, riguardo alle cose che sono già venute alla luce nel tempo possiamo conoscere che cosa sia presente nella natura di ciascuna di esse, avendolo appreso per esperienza; non sappiamo però se sarà così anche in futuro. Infatti, nella natura di questo giovane, per esempio, si trova la possibilità di invecchiare; tuttavia, non sappiamo se essa sia presente anche nella volontà di Dio. Ma non si troverebbe neppure nella natura se prima non fosse esistita nella volontà di Dio, che ha fondato tutte le cose. E certamente è presente nel corpo di un giovane la ragione nascosta della vecchiaia o nel corpo di un fanciullo quella della giovinezza; essa, infatti, non si vede con gli occhi, come la fanciullezza stessa nel fanciullo, come la giovinezza nel giovane, ma con un tipo di conoscenza differente si comprende che è presente nella loro natura un qualcosa di nascosto, grazie a cui vengono resi manifesti i princìpi di sviluppo nascosti della giovinezza a partire dalla fanciullezza e della vecchiaia a partire dalla giovinezza. Questa ragione, per cui ciò può accadere, è dunque nascosta agli occhi, ma non lo è all'intelletto. Se poi ciò sia anche necessario, non lo sappiamo in alcun modo. Sappiamo con certezza che la ragione, per cui ciò può accadere, è presente nella natura del corpo stesso; viceversa, è chiaro che quella per cui ciò accade necessariamente non è presente al suo interno.

La relazione tra la determinazione originaria e immutabile della Volontà divina e la modalità concreta di attuazione degli eventi nel corso del tempo rappresenta un aspetto estremamente rilevante dal punto di vista filosofico, che Agostino si sforza di chiarire ulteriormente riflettendo sul contenuto potenziale delle ragioni causali. Non potendo, a differenza degli angeli[25], conoscere in modo originario le ragioni causali e i princìpi di sviluppo delle nature create (*quid in cuiusque natura sit*), l'essere umano può apprenderne il contenuto

25. Cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, V, IV, 10.

unicamente "a posteriori", facendone esperienza nel corso del tempo. Tale conoscenza, tuttavia, rimane incerta in rapporto al loro effettivo concretizzarsi.

Nel corpo di un giovane, ad esempio, esiste certamente la ragione invisibile dello sviluppo fisico che lo condurrà al raggiungimento della vecchiaia; ciononostante, si può affermare con certezza solo la possibilità, non la necessità, del compimento di questo processo. Quest'ultima, infatti, non si trova nel corpo, ma va ricercata in seno alla Volontà divina, la quale rappresenta il fondamento ultimo delle potenzialità presenti in ogni essere vivente.

Oltre che in rapporto alla creazione del primo uomo, la Scrittura attesta l'esistenza di questo duplice ordine di causalità narrando come Dio protrasse il termine della vita di Ezechia (*Is.* 38, 5; *2 Re* 20, 6). Al corso naturale dell'esistenza del sovrano, determinato in conformità alle potenzialità insite nelle cause create, Dio aggiunse infatti quindici anni, agendo come Egli stesso aveva prestabilito secondo altre cause presenti nella propria volontà[26].

26. Ivi, VI, XVII, 28, pp. 191,15–192,8: «Nam futura dicitur senectus in iuvene, sed tamen futura non est, si ante moriturus est. Hoc autem ita erit, sicut se habent aliae causae sive mundo contextae sive in dei praescientia reservatae; nam secundum quasdam causas futurorum moriturus erat Ezechias, cui deus addidit quindecim annos ad vitam, id utique faciens, quod ante constitutionem mundi se facturum esse praesciebat et in sua voluntate servabat. Non ergo id fecit, quod futurum non erat; hoc enim magis erat futurum, quod se facturum esse praesciebat. Nec tamen illi anni additi recte dicerentur, nisi ad aliquid adderetur, quod se aliter in aliis causis habuerat. Secundum aliquas igitur causas inferiores iam vitam finierat; secundum illas autem, quae sunt in voluntate et praescientia dei, qui ex aeternitate noverat, quid illo tempore facturus erat — et hoc vere futurum erat — tunc erat finiturus vitam, quando finivit vitam, quia, etsi oranti concessum est, etiam sic eum oraturum ut tali orationi concedi oporteret ille utique praesciebat, cuius praescientia falli non poterat. Et ideo quod praesciebat necessario futurum erat». Il riferimento al duplice corso della causalità e al binomio *rationes intextae (possibilitas) — rationes aliae (necessitas)* si determina in misura parzialmente differente nei casi della creazione del primo uomo e del protrarsi della vita di Ezechia. Nel primo caso, infatti, tale riferimento ha il compito di spiegare la ragione per cui la formazione di Adamo sia avvenuta differentemente rispetto al modo abituale con cui avviene la generazione naturale. Nel secondo caso, invece, esso spiega la determinazione della durata della vita umana; il carattere miracoloso ed eccezionale di questo accadimento non risiede nella modalità con cui esso si verifica, ma coincide con l'estensione di un limite connaturato al corso ordinario degli eventi. Nel primo caso, inoltre, le ragioni causali create possedevano unicamente la *vis possibilitatis* del modo in cui sarebbe stato creato il primo uomo, ricevendo in seguito l'impulso necessitante conformemente alle ragioni presenti nella volontà divina (*si autem vim tantum ibi posuit possibilitatis,*

10. Gn. litt., *VI*, XVIII, *29*, *p. 192,9–26*

> Quapropter, si omnium futurorum causae mundo sunt insitae, cum ille factus est dies, quando deus creavit omnia simul; non aliter Adam factus est, cum de limo formatus est, sicut est credibilius iam perfectae virilitatis, quam erat in illis causis, ubi deus hominem in sex dierum operibus fecit. [...] Si autem non omnes causas in creatura primitus condita praefixit, sed aliquas in sua voluntate servavit, non sunt quidem illae, quas in sua voluntate servavit, ex istarum quas creavit necessitate pendentes; non tamen possunt esse contrariae, quas in sua voluntate servavit, illis, quas sua voluntate constituit, quia dei voluntas non potest sibi esse contraria. Istas ergo sic condidit, ut ex illis esse illud, cuius causae sunt, possit, sed non necesse sit; illas autem sic abscondit, ut ex eis esse necesse sit hoc, quod ex istis fecit, ut esse possit.
>
> Perciò, se tutte le cause degli eventi futuri sono state inserite nel mondo, quando fu fatto quel giorno, quando Dio creò tutte le cose simultaneamente, Adamo, nel momento in cui è stato formato a partire dal fango, come è più verosimile nello stato di perfetta virilità, non è stato fatto diversamente da come era stabilito in quelle cause, nelle quali Dio fece l'uomo tra le opere dei sei giorni. [...] Se invece Dio non ha inserito tutte le cause nella creazione fondata in principio, ma ne ha conservate alcune nella sua volontà, quelle che ha conservato nella sua volontà non dipendono certo dalla necessità di queste che ha creato; tuttavia, le cause che ha conservato nella propria volontà, non possono essere contrarie rispetto a quelle che per la sua volontà ha stabilito, poiché la volontà di Dio non può essere contraria a se stessa. Dunque, Egli ha fondato queste cause in modo tale che l'effetto di cui sono cause possa derivare da esse, pur senza che ciò sia necessario; quelle, invece, le ha nascoste in modo tale che sia necessario che da esse derivi ciò che ha fatto sì che possa derivare da queste.

Al termine della discussione condotta nel libro VI, Agostino sancisce in modo definitivo la corrispondenza tra il contenuto delle ragioni causali create e la modalità non usuale con cui è avvenuta la

ut homo fieret quoquo modo fieret [...] *unum autem ipsum modum quo erat facturus in sua voluntate servavit, non mundi constitutioni contexuit*). Nel caso di Ezechia, invece, la determinazione causale proveniente dalle ragioni presenti nella volontà divina sembra in qualche modo infrangere la limitazione insita nelle ragioni create prolungandone, per così dire, l'azione, pur senza porsi in contrarietà con le potenzialità inscritte in esse.

creazione del primo uomo. Il fatto che egli non attribuisca la propria preferenza in modo esclusivo a una delle due soluzioni non permette tuttavia di stabilire con certezza se il contenuto della ragioni causali debba essere concepito in termini di necessità o di mera possibilità. In entrambi i casi, tuttavia, Dio non avrebbe operato la creazione di Adamo contraddicendo o violando le potenzialità insite nei princìpi posti in origine nella creazione. Come vedremo nelle pagine seguenti, Agostino preciserà ulteriormente la propria posizione nel corso del libro IX.

3.2. Creazione del corpo della donna e ragioni causali (libro IX)

11. Gn. litt., *IX*, XV, *28*, *p. 288,6–25*

> Quapropter cum deus universam creaturam suam bipertito quodam modo opere providentiae, de quo in superiore libro locuti sumus, et in naturalibus et in voluntariis motibus administret, creare naturam tam nullus angelus potest quam nec se ipsum. Voluntas vero angelica oboedienter deo subdita eiusque executa iussionem naturalibus motibus de rebus subiectis tamquam materiem ministrare, ut secundum illas principales in verbo dei non creatas vel secundum illas in primis sex dierum operibus causaliter creatas rationes aliquid tempore creetur, more agricolandi vel medendi potest. Quale itaque ministerium deo exhibuerint angeli in illa mulieris formatione, quis audeat adfirmare? Certissime tamen dixerim subplementum illud carnis in costae locum ipsiusque feminae corpus et animam conformationemque membrorum, omnia viscera, sensus omnes et quidquid erat, quo illa et creatura et homo et femina erat, nonnisi illo opere dei factum, quod deus non per angelos, sed per semet ipsum non operatus est et dimisit, sed ita continuanter operatur, ut nec ullarum aliarum rerum nec ipsorum angelorum natura subsistat, si non operetur.
>
> Per questo motivo, poiché Dio con la sua opera provvidenziale in qualche modo duplice, di cui abbiamo parlato nel libro precedente, governa tutta la sua creazione sia nei suoi moti naturali sia nei suoi moti volontari, nessun angelo può creare una natura così come non può creare neppure se stesso. La volontà degli angeli, però, essendo sottomessa a Dio con obbedienza ed essendo esecutrice dei suoi comandi, può, alla maniera degli agricoltori o dei medici, fornire, per così dire, ai moti naturali una materia tratta dalle realtà a lei sottoposte, perché qualcosa sia creato nel tempo, secondo quelle

> ragioni primordiali presenti nella Parola di Dio, che non sono state create, o secondo quelle ragioni causali create tra le opere dei sei giorni. Quale servizio, dunque, gli angeli avranno prestato a Dio in occasione della formazione della donna, chi oserà affermarlo? Nel modo più certo, tuttavia, potrei affermare che quell'aggiunta di carne al posto della costola, il corpo della stessa donna, l'anima, la conformazione delle membra, tutte le parti interne del suo corpo, tutti i sensi e tutto ciò per cui quella era creatura, essere umano e donna, non è stato fatto se non grazie a quell'opera di Dio; Egli, non mediante gli angeli, ma da se stesso, non ha portato a compimento tale opera e poi l'ha abbandonata, ma agisce continuamente, in modo che non sussisterebbe la natura né di nessun'altra cosa né di quegli stessi angeli se Egli non perpetuasse la propria azione.

Nel libro IX, Agostino prende in esame il testo di *Gen.* 2, 18–24, nel quale la Scrittura narra l'episodio della creazione della donna a partire dalla costola del primo uomo[27]. Lo schema interpretativo impiegato per spiegare la modalità con cui ciò si è compiuto è analogo a quello proposto in relazione alla creazione di Adamo. Agostino intraprende una complessa riflessione sullo statuto dell'azione creatrice, da cui emerge come la facoltà di creare rappresenti una prerogativa della Trinità divina, e non possa essere perciò attribuita agli angeli; questi ultimi, viceversa, possono assolvere unicamente una funzione ausiliaria in rapporto alla creazione di alcuni esseri[28]. Come gli agricoltori e i medici, infatti, gli angeli sono in grado di coadiuvare l'azione interiore e invisibile della na-

27. Nella versione citata da Agostino, il testo recita: [18]*Et dixit dominus deus: non bonum est esse hominem solum; faciamus ei adiutorium secundum ipsum.* [19]*Et finxit deus adhuc de terra omnes bestias agri et omnia volatilia caeli et adduxit ad Adam, ut videret, quid vocabit illa. Et omne quodcumque vocavit illud Adam animam vivam, hoc est nomen eius.* [20]*Et vocabit Adam nomina omnibus pecoribus et omnibus volatilibus caeli et omnibus bestiis agri. Ipsi autem Adam non est inventus adiutor similis ei* [21]*et inmisit deus exstasin in Adam, et obdormivit. Et accepit unam costarum eius et adinplevit carnem in locum eius.* [22]*Et aedificavit dominus deus costam, quam accepit de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam.* [23]*Et dixit Adam: hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; haec vocabitur mulier, quoniam ex viro sumta est.* [24]*Et propter hoc delinque homo patrem et matrem et conglutinabitur ad uxorem suam; et erunt duo in carne una.*

28. Ivi, IX, xv, 26, pp. 286,18–287,13: «Iam ergo videamus, ipsa mulieris formatio, quae mystice etiam aedificatio dicta est, quemadmodum facta sit. Natura quippe mulieris creata est, quamvis ex virili, quae iam erat, non aliquo motu iam existentium naturarum. Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam; solus enim unus cuiuslibet naturae, seu magnae seu minimae, creator est deus, id est ipsa trinitas, pater et filius et spiritus

tura creata da Dio, che è l'unico a possedere la capacità di fondare le cose a partire dal nulla e di garantir loro la sussistenza[29].

Gli angeli tuttavia agiscono, e la loro opera può essere ricompresa nell'economia complessiva dell'*administratio* divina; essi, infatti, si fanno esecutori della volontà divina e collaborano alla realizzazione dei suoi dettami al pari degli agricoltori e dei medici[30],

sanctus. Aliter ergo quaeritur, quemadmodum sit soporatus Adam costaque eius sine ullo doloris sensu a corporis compage detracta sit. Haec enim fortasse dicantur potuisse per angelos fieri; formare autem vel aedificare costam, ut mulier esset, usque adeo non potuit nisi deus, a quo universa natura subsistit, ut ne illud quidem carnis subplementum in corpore viri, quod in illius costae successit locum, ab angelis factum esse crediderim sicut nec ipsum hominem de terrae pulvere: non quo nulla sit angelorum opera, ut aliquid creetur, sed non ideo creatores sunt, quia nec agricolas creatores segetum atque arborum dicimus. *Non enim qui plantat, est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat, deus*. Ad hoc incrementum pertinet etiam in corpore humano, quod osse dempto locus carne subpletus est, illo scilicet opere dei, quo naturas substituit, ut sint, quo ipsos quoque angelos creavit». Il medesimo concetto viene espresso in modo analogo in: Augustinus, *trin.*, III, VII, 13.

29. Ivi, IX, XV, 28, pp. 287,14–288,5: «Opus itaque agricolae est, ut aquam ducat, cum rigat; non autem opus eius est, ut aqua per declivia prolabatur, sed illius, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit. Item opus agricolae est, ut surculus avellatur ex arbore terraeque mandetur; at non opus eius est, ut succum inbibat et germen emittat, ut aliud eius solo figat, quo radicem stabiliat, aliud in auras promoveat, quo robur nutriat ramosque diffundat, sed illius, qui dat incrementum. Medicus etiam aegro corpori alimentum adhibet et vulnerato medicamentum: primum non de rebus, quas creavit, sed quas creatas opere creatoris invenit: deinde cibum vel potum praeparare potuit et ministrare, emplastrum formare et medicamento inlitum adponere. Num etiam ex his, quae adhibet, operari et creare vires vel carnem potest? Natura id agit interiore motu nobisque occultissimo. Cui tamen si deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tamquam exstincta nulla remanebit».

30. Il paragone tra l'azione degli angeli e quella degli agricoltori è riproposto in *Gn. litt.*, IX, XVI, 29, dove tuttavia viene sottolineato il carattere straordinario dell'azione angelica che, a differenza di quella degli agricoltori, non può essere in nessun modo percepita e conosciuta. Va inoltre notato come l'agire spirituale degli angeli nel mondo materiale, oltre a essere inconoscibile, ponga alcuni problemi di ordine speculativo, che Agostino espone in *trin.*, III, 1, 5, p. 131,18–25: «Sed fateor excedere vires intentionis meae utrum angeli manente spiritali sui corporis qualitate per hanc occultius operantes assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutent et vertant in quaslibet species corporales etiam ipsas veras sicut aqua vera in verum vinum conversa est a domino, an ipsa propria corpora sua transforment in quod voluerint accommodate ad id quod agunt». Sulla questione, cfr. Agostino, *La trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 1040, n. 10 e la bibliografia ivi citata.

predisponendo cioè in un certo qual modo per i moti naturali una materia tratta dalle realtà loro sottoposte. Così facendo, essi contribuiscono alla creazione di alcune realtà nel corso del tempo, agendo conformemente alle ragioni primordiali increate presenti nella volontà divina e alle virtualità insite nelle ragioni causali originariamente create[31].

Stabilito dunque con certezza che la creazione delle componenti materiali necessarie alla formazione della donna sia stata compiuta da Dio, non è possibile determinare con ugual sicurezza quale apporto sia stato fornito dagli angeli[32] in occasione di tale

31. Come nel libro VI, Agostino propone la distinzione tra *principales rationes* e *causaliter creatae rationes*. Opportuna a questo proposito la precisazione di Agaësse, Solignac, *"21. Le double"*, p. 698: «Par contre il y a bien deux ordres de *causalité*: la causalité transcendante et la causalité naturelle; de même il y a deux ordres de *raisons*: les raisons créatrices et les raisons causales créés. Mais il semble bien qu'Augustin réserve l'expression *causalis ratio* aux raisons insérées dans le monde et dont le développement est lié à la temporalité».

32. Agostino non esclude totalmente che gli angeli abbiano esercitato il proprio *ministerium* in occasione della creazione della donna, pur negando loro qualsiasi azione di tipo creativo. Commentando l'episodio della creazione dell'uomo, gli autori cristiani avevano espresso la preoccupazione di escludere la possibilità di una cooperazione tra Dio e gli angeli: cfr. es. Basilius, *Hexaëm.*, IX, VI, 8–10, p. 159,15–21, che discute la questione, concludendo: «Perché è agli angeli che stanno attorno a lui che Egli dice: *Facciamo l'uomo.* Invenzione giudaica, e finzione della loro leggerezza: per non ammettere un'unica persona, ne introducono innumerevoli. E scartando il figlio, attribuiscono a dei servitori la dignità di consiglieri; e costituiscono i nostri compagni di servitù signori della nostra creazione. L'uomo che giunge alla perfezione si eleva alla dignità degli angeli (Τοῖς ἀγγέλοις γὰρ λέγει τοῖς παρεστῶσιν αὐτῷ »ποιήσωμεν ἄνθρωπον.« Ἰουδαϊκὸν τὸ πλάσμα, τῆς ἐκεῖθεν εὐκολίας τὸ μυθολόγημα· ἵνα τὸν ἕνα μὴ παραδέξωνται, μυρίους εἰσάγουσι. Καὶ τὸν υἱὸν ἀθετοῦντες, οἰκέτασις τὸ τῆς συμβουλίας ἀξίωμα περιάπτουσι, καὶ τοὺς ὁμοδούλους ἡμῶν κυρίους ποιοῦσι τῆς ἡμετέρας δημιουργίας. Τελειούμενος ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀξίαν ἀνάγεται)» (Trad. Naldini); analogamente si esprime Ambrosius, *Hexam.*, VI, VII, 40–41, pp. 231,21–232,7: «Cui dicit? Non sibi utique, quia non dicit 'faciam', sed 'faciamus', non angelis, quia ministri sunt, servi autem cum domino et opera cum auctore non possunt operationi habere consortium, sed dici filio, etiamsi iudaei nolint, etiamsi Ariani repugnent. Sed et iudaei conticiscant et ariani cum suis parentibus ommutescant, qui dum unum a consortio divinae operationis excludunt, plures inserunt et praerogativam quam filio negant servolis donant. Sed esto ut adminiculo servorum ad operandum deus vobis indiguisse videatur: si operatio communis est cum angelis deo, numquid deo et angelis imago communis est?». Le affermazioni di Basilio e Ambrogio si contrappongono all'esegesi di Filone, secondo cui, le parole "Facciamo l'uomo" sarebbero

generazione inusuale — ossia non catalogabile tra le tipologie di generazione[33] note mediante l'esperienza e rintracciabili nelle fonti scientifiche, filosofiche e letterarie, quali ad esempio quella in cui risulta decisivo l'apporto degli elementi terrestre e acquatico[34], o il

rivolte da Dio ai suoi collaboratori. Tale interpretazione, che si può trovare in: Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, P. Wenland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897, (= *De confus.*), 168–183; Id., *De fuga et inventione*, P. Wendland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898, (= *De fug.*), 68–72; Id., *De mutatione nominum*, P. Wendland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898, (= *De mut.*), 30–32; Id., *Quaestiones in Genesim*, in Philon d'Alexandrie, *Quaestiones in Genesim I et II (e versione armenica)*, Introduction, traduction et notes par C. Mercier, Édition du Cerf, Paris 1979, (= *Quaest. Gen.*), I, 54, è espressa in: *De mundi opif.*, xxiv, 75, pp. 26,14–27,5: «Per tale motivo Mosè dice che solo per la creazione dell'uomo Dio usò l'espressione "facciamo", il che mostra che era ricorso alla cooperazione di altri, quasi in veste di collaboratori, perché Dio, guida dell'universo, potesse riconoscersi autore delle decisioni e delle azioni dell'uomo che fossero irreprensibili, mentre delle contrarie dovevano essere responsabili altri esseri a Lui soggetti. (Διὰ τοῦτ' ἐπὶ μόνης τῆς ἀνθρώπου γενέσεώς φησιν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς „ποιήσωμεν", ὅπερ ἐμφαίνει συμπαράληψιν ἑτέρων ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήπτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου κατορθοῦντος ἐπιγράφηται θεὸς ὁ πάντων ἡγεμών, ταῖς δ' ἐναντίαις ἕτεροι τῶν ὑπηκόων·)» (Trad. Reggiani). Cfr. M. Alexandre, *Le commencement du livre I–V: la version grecque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1988, pp. 169–173; Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by D.T. Runia, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, pp. 243–244.

33. Augustinus, *Gn. litt.*, IX, xvi, 29, p. 289,1–10: «Sed quoniam carnem animatam atque sentientem, quantum naturam rerum pro humano captu experiri potuimus, non novimus nasci, nisi aut ex istis tamquam materialibus elementis, hoc est aqua et terra, aut ex fruticibus vel lignorum fructibus vel etiam ex carnibus animalium, sicut innumerabilia genera vermium sive reptilium, aut certe ex concubitu parentum, nullam autem carnem natam scimus ex carne cuiuslibet animantis, quae tam esset ei similis, ut sexu tantum discerneretur, quaerimus in rebus creationis huius similitudinem, qua mulier de viri latere facta est, nec possumus invenire». Agostino distingue dunque quattro modi di formazione degli esseri viventi: 1) dagli elementi "materiali", ossia terra e acqua (*ex istis tamquam materialibus elementis, hoc est aqua et terra*); 2) dai vegetali o dai frutti degli alberi (*ex fruticibus vel lignorum fructibus*); 3) dalla carne degli animali (*ex carnibus animalium*); 4) dall'unione dei genitori (*ex concubitu parentum*).

34. La prima modalità di generazione distinta nel testo di *Gn. litt.*, IX, xvi, 29 presuppone una concezione per cui terra e acqua possono essere definiti *tamquam materialia elementa*. Nel caso della creazione del primo uomo, terra e acqua hanno dunque costituito la componente "materiale" che ha contribuito a rendere effettive le potenzialità contenute nella *ratio causalis* del corpo umano. Il fango, infatti, è costituito dall'insieme di questi elementi: cfr. Augustinus, *Gn. litt.*, VII, xii, 18; Id., *Gn. adv. Man.*,

fenomeno comunemente noto come "generazione spontanea"[35].

II, VII, 8. Sulla funzione ausiliaria di tali elementi, oltre ai testi citati, cfr. AUGUSTINUS, *Gn. litt.*, V, VII, 22; IX, I, 2; III, 5. Il loro carattere passivo, come detto, li rende adatti a favorire lo sviluppo delle virtualità insite nelle ragioni causali. Questo dato può essere meglio compreso alla luce della tradizionale dottrina dello sviluppo biologico, secondo cui la formazione dell'essere vivente richiede che il seme sia inserito in un contesto adatto alla sua ricezione. Già Aristotele teorizza chiaramente come alla potenzialità attiva del seme debba corrispondere una componente che possieda i tratti della materialità e della passività: cfr. ARISTOTELES, *De generatione animalium*, in ARISTOTLE, *Generation of Animals*, edited by A.M.I. van Oppenraaij, with a Greek index to *De generatione animalium* by H.J. Drossaart Lulofs, Brill, Leiden 1992, (= *De gen. anim.*), A 2, 716a (dove compaiono il binomio femminilità/passività (τὸ δὲ θῆλυ ὡς ὕλης) e l'accostamento terra/femminilità/maternità (διὸ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὴν τῆς γῆς φύσιν ὡς θῆλυ καὶ μητέρα ὀνομάζουσιν); A 20, 729 9–13 (τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην); A 21, 729b 16–18 (ἀλλὰ μὴν τό γε θῆλυ, ᾗ θῆλυ, παθητικόν); B 3 737a 18–25 (καὶ γὰρ ἐκεῖνο περίττωμα, καὶ πάντα τὰ μόρια ἔχει δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐθέν); B 5 741a 6–9. Sulle successive rielaborazioni della dottrina aristotelica della generazione in ambito filosofico e patristico, cfr. J. WILDERDING, *Porphyry and Plotinus on the Seed*, «Phronesis», 53 (2008), pp. 406–432; CH. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 470–471.

35. La dottrina della cosiddetta generazione "spontanea" o "equivoca", a cui Agostino allude anche in *trin.*, III, VII, 13; VIII, 17; *civ.*, XVI, 7, prevedeva che alcuni esseri viventi potessero generarsi spontaneamente da elementi naturali inanimati o dalla carne di altri esseri viventi in stato di decomposizione. Tale dottrina, confutata solo in epoca moderna, è ampiamente diffusa nelle fonti antiche, sia filosofiche che poetiche: cfr. PLATO, *Phaedo,* E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll *et alii* (edd.), e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1995, (= *Phaed.*), 96b 2–3; ARISTOTELES, *De gen. anim.*, A 2, 715 a–b; B 6, 743a 35; Γ 3, 762b 1–28; ID., *Historia animalium*, in ARISTOTLE, *Historia animalium*, D.M. Balme, A. Gotthelf (edd.), Cambridge UP, Cambridge 2000, (= *Hist. an.*), A 1, 487b 5; ID., *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957, (= *Metaph.*), Z 9, 1034b 4–7; HERODOTUS, *Historiae*, C. Hude (ed.), Clarendon Press, Oxford 1927, (= *Hist.*), II, 92–93; VIRGILIUS (MARO PUBLIUS), *Georgica*, in VIRGIL, *Georgics*, edited with a commentary by R.A.B. Mynors, Clarendon Press, Oxford 1990, (= *Georg.*), IV, 197–202 (= Hag., test. 965); OVIDIUS (NASO PUBLIUS), *Fastorum libri*, in PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Fastes (livres 1.–3.),* texte établi, traduit et commenté par R. Schilling, Les Belles Lettres, Paris 1992, (= *Fast.*), I, 363–380; LUCRETIUS (CARUS TITUS), *De rerum natura*, in TITO LUCREZIO CARO, *La natura*, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti, Garzanti, Milano 1994, (= *De rer. nat.*), II, 869–873, 899, 928; V, 797–798. Agostino poteva trovare dei riferimenti a questa teoria anche in PLOTINUS, *Enn.*, V 9 (5), 14; III 4 (15), 6; IV 3 (27), 8; III 2 (47), 5; BASILIUS, *Hexaëm.*, IX, II, 4. Cfr. L. LAVALLÉE, *Augustine on the Creation Days*, «Evangelical Theological Studies», 32 (1989), pp. 457–464: 461–462.

12. Gn. litt., *IX*, XVII, *32*, *pp. 291,9–292,14*

Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas [...] et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum omnia, quae gignuntur, suo quaeque tempore exortus processusque sumunt finesque et decessiones sui cuiusque generis. Unde fit, ut de grano tritici non nascatur faba vel de faba triticum vel de pecore homo vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. [...] Horum et talium modorum rationes non tantum in deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per iuventam sterilis femina in senecta pariat, ut asina loquatur et si quid eius modi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent — neque enim ex eis vel ipse faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior — verum tamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret.

Tutto questo corso della natura che si svolge con la massima consuetudine possiede delle leggi naturali [...] e anche gli elementi di questo mondo corporeo possiedono un'energia ben definita e una qualità propria, che determinano di cosa ciascuno sia o non sia capace e che cosa da esso possa o non possa essere fatto. Tutti gli esseri che si generano a partire da questi, per così dire, semi primordiali delle cose, ricevono in un tempo stabilito la loro origine, il loro processo di crescita, la loro fine e la loro scomparsa, ciascuno secondo la propria specie. Per questo, da un granello di frumento non nasce una fava o da una fava un granello di frumento, così come un uomo non nasce da un animale o un animale da un uomo. Al di sopra di questo moto e corso naturale delle cose si trova però la potenza del Creatore, capace di trarre da tutti questi esseri effetti differenti rispetto a quelli che appartengono alle loro ragioni, per così dire, seminali, non tuttavia un effetto che egli non pose in esse come possibile a essere attuato da queste o da lui stesso. Dio infatti non è onnipotente grazie a una potenza arbitraria, ma in virtù

> della sua sapienza, e perciò da ogni cosa produce al tempo debito l'effetto in essa posto precedentemente come possibile. [...] Le ragioni dei modi di essere di questo tipo non esistono solo in Dio, ma sono state da Lui anche inserite e rese effettive nelle realtà create. Però, quanto al fatto che un legno estirpato dalla terra, secco, ben levigato, senz'alcuna radice, all'improvviso fiorisca e dia frutto in assenza di terra e di acqua, che una donna sterile durante la giovinezza partorisca nella vecchiaia, che un'asina parli e ad altri fatti di questo genere, Dio di certo ha conferito alle nature che ha creato la possibilità che a partire da esse fossero fatte anche queste cose — Egli stesso, infatti, a partire da queste cose non farebbe ciò che aveva prestabilito che non potesse essere fatto, poiché nemmeno Lui è più potente di se stesso — tuttavia l'ha conferita loro secondo un altro modo di essere, così che questi avvenimenti non accadessero secondo il moto naturale, ma secondo quello in cui furono create in modo tale che la loro natura rimanesse sottomessa alla volontà di chi è molto più potente.

Come nel caso di Adamo, anche trattando della creazione di Eva Agostino si interroga sul ruolo svolto dalle ragioni causali, cercando di stabilire se in queste ultime fosse presente la necessità o unicamente la possibilità di tale accadimento[36]. La risposta fornita a questo interrogativo appare estremamente dettagliata. Inizialmente, Agostino pone l'attenzione sull'esistenza di un corso ordinario degli eventi naturali (*omnis iste naturae usitatissimus cursus*)[37], che si svolge conformemente alle

36. Augustinus, *Gn. litt.*, IX, XVII, 31, pp. 290,22–291,8: «Quodsi quaeritur, quomodo se habeat causalis illa conditio, in qua primum hominem deus fecit ad imaginem ac similitudinem suam — ibi quippe et hoc dictum est: *masculum et feminam fecit eos* — utrum iam illa ratio, quam mundi primis operibus concreavit atque concrevit deus, id habebat, ut secundum eam iam necesse esset ex viri latere feminam fieri; an hoc tantum habebat, ut fieri posset, ut autem ita fieri necesse esset, non ibi iam conditum, sed in deo erat absconditum: si hoc ergo quaeritur, dicam quid mihi videatur sine adfirmandi temeritate; quod tamen cum dixero, fortasse prudenter ista considerantes, quos iam christiana fides imbuit, etiam si nunc primitus ista cognoscunt, non esse dubitandum iudicabunt».

37. La distinzione tra gli eventi che appartengono al *naturae usitatissumus cursus* e quelli che si verificano grazie alla *potestas creatoris* viene ulteriormente precisata in: Augustinus, *trin.*, III, VIII, 18–19. Gli eventi che *usitatissimo transcursu temporum* [...] *corporaliter fiunt* non rappresentano la totalità degli accadimenti riconducibili al *rerum naturae ordo*, di cui fanno parte anche quelli che *in eodem ordine rara sunt*; da questi fatti, inoltre, vanno distinte *illae quae quamvis ex eadem materia corporali ad aliquid tamen divinitus annuntiandum nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur.* Come Agostino precisa in *Gn. litt.*, IX, III, 7, p. 272,14–17, tuttavia, a causa del peccato

leggi, alle potenzialità e alle qualità degli elementi e delle realtà naturali (*quasdam naturales leges*[38]*… definitam vim qualitatemque suam*). Lo sviluppo degli esseri viventi è dunque regolato per ciò che concerne la durata temporale, le fasi della crescita corporea, la particolarità della specie[39]

l'attuale corso della natura non coincide in tutto e per tutto con quello vigente in origine: «Qui enim hoc fieri potuisse non credunt, nihil aliud quam consuetudinem naturae iam post peccatum poenamque humanam sic currentis adtendunt; non autem in eorum genere nos esse debemus, qui non credunt nisi quod videre consueverunt».

38. Ricorrendo al concetto di *lex naturalis* (per le cui origini e il cui impiego anche in ambito politico si vedano Grant, *Miracle and Natural*; H. Koester, Νομος Φυσεως: *the Concept of Natural Law in Greek Thought*, in J. Neusner (ed. by), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Brill, Leiden 1968, pp. 521–541; R.A. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, «Harvard Theological Review», 71 (1978), pp. 35–59), Agostino concepisce il mondo naturale come un ambito perfettamente ordinato, nel quale i vari fenomeni si susseguono secondo una concatenazione razionale e regolare in conformità alla volontà divina. Alla luce di una tale concezione, in *trin.*, III, IV, 9 la creazione viene paragonata a una sorta di immenso stato (*in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica*), in cui la volontà di Dio, che ne è, per così dire, il sommo imperatore, rappresenta la causa prima e somma di tutte le forme e di tutti i moti corporei (*voluntas dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum*).

39. Si comprende dunque il significato dell'espressione: «Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus», in base a cui si è erroneamente visto in Agostino il sostenitore di un modello biologico rigidamente "fissista": cfr. Martin, *Saint Augustin*; E. Portalié, *Augustin (Saint)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1902, vol. I, coll. 2268–2472; H. Woods, *Augustine and Evolution. A study in the Saint's Augustine «De Genesi ad litteram» and «De Trinitate»*, The Universal Knowledge Foundation, New York 1924; P. Schepens, *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo?*, «Gregorianum», 6 (1925), pp. 216–230; P. Mazzarella, *Le "rationes seminales" di S. Agostino*, «Rivista di Filosofia neo–scolastica», 70 (1978), pp. 3–9. Tale lettura del pensiero agostiniano, intendeva opporsi a quella che proponeva un Agostino "filo–evoluzionista": J.A. Zahm, *Bible, Science and Faith*, John Murphy, Baltimore 1894; J. Laminne, *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 2 (1908), pp. 505–521; H. De Dorlodot, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Vromant, Bruxelles–Paris 1921; A. Naame, *L'idée directrice. L'Évolutionnisme dans Saint Augustin*, Vigot, Paris 1934. Sul dibattito concernente il presunto "evoluzionismo" agostiniano, cfr. J. Arnould, *Les* rationes seminales *chez saint Augustin par des théologiens du XIXème et du XXème siècles*, «Augustinianum», 38 (1998), pp. 429–453; D. Burkard, *Augustinus — ein Kronzeuge für die Evolutionstheorie? (Gescheiterte) Versuche einer Versöhnung von Theologie und Naturwissenschaft*, in C.P. Mayer, Ch. Müller, G. Förster (hrsg. von), *Augustinus — Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus–Studientage: «Natur und Kreatur» (5. Juni 2009). «Was ist Zeit? — Die Antwort Augustins» (18. Juni 2010)*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2012, pp. 109–141.

(*sui cuiusque generis*)[40], in una dinamica in continua evoluzione[41] e secondo un ordine prestabilito e duraturo.

40. Il fatto che il processo biologico della generazione si compia unicamente tra esemplari della stessa specie rappresenta una garanzia della conformità dello sviluppo della creazione rispetto all'ordinamento razionale della sua fondazione: Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1975 (CCSL 44/A), (= *div. qu.*), 46, 2, p. 72,49–53: «Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere deum inrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus». Il principio dell'uguaglianza tra generante e generato ricorre ampiamente nella tradizione filosofica e patristica: cfr. Aristoteles, *Physica*, W.D. Ross (ed.), Clarendon press, Oxford 1950, (= *Phys.*), A 8, 191b 18–20: «La generazione avviene al modo in cui un vivente trae origine da un vivente, anzi, un certo qual vivente da un certo qual vivente: che so, un cane da un cane e un cavallo da un cavallo (Οὕτω δὲ καὶ τοῦτο γίγνεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον εἰ ἐκ ζῴου ζῷον γίγνοιτο καὶ ἐκ τινὸς ζῴου τι ζῷον· οἷον εἰ κύον ἐκ κυνὸς ἢ ἵππος ἐξ ἵππου γίγνοιτο)»; B 4, 196a 31–33: «[...] infatti non capita che qualcosa si generi da un qualsiasi seme, ma da questo seme spunta un ulivo e da quest'altro si sviluppa un uomo ([...] οὐ γὰρ ὅ τι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἑκάστου γίγνεται, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ τοιουδὶ ἐλαία ἐκ δὲ τοῦ τοιουδὶ ἄνθρωπος)» (Trad. Radice); Plotinus, *Enn.*, III 1 (3), 6, p. 241,1–3: «Il fatto è che ogni singola cosa nasce secondo la propria natura: una cosa nasce cavallo perché discende da un cavallo, uomo perché discende da un uomo e così via per tutti gli altri casi (Ἀλλὰ γὰρ γίγνεται μὲν ἕκαστα κατὰ τὰς αὐτῶν φύσεις, ἵππος μέν, ὅτι ἐξ ἵππου, καὶ ἄνθρωπος, ὅτι ἐξ ἀνθρώπου, καὶ τοιόσδε, ὅτι ἐκ τοιοῦδε)» (Trad. Linguiti); II 3 (52), 12, p. 156,4–5: «Perché il cavallo nasce dal cavallo e l'uomo dall'uomo (Ὁ γὰρ ἵππος ἐξ ἵππου καὶ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθροπος)» (Trad. Casaglia); Philo, *De mundi opif.*, VIII, 43; Basilius, *Hexaëm.*, V, II, 5: (nella traduzione di Eustazio (*Hom.*, p. 57,17–23): «Unde verum esse probatum est quia unicuique nascentium aut semen subpetit renovandi generis, aut vis quaedam seminaria sit adiuncta. Et hoc est quod dicit: secundum genus. Neque enim calami progenies potest olearum haberi creatrix, sed ex calamo calamus alter per similitudinem cognationis exoritur, et ita quod de prima generatione terra produxit, usque nunc posteritatis successione servatur»; cfr. anche V, v, 2; IX, II, 2–3; Ambrosius, *Hexam*, VI, III, 9, p. 209,14–19: «Currit enim in constituione mundi per omnem creaturam dei verbum, ut subito de terris omnia quae statuit deus animantium genera producatur et in futurum lege praescripta secundum genus sibi similitudinemque universa succedant, ut leo leonem generat, tigris tigridem, bos bovem, cygnus cygnum, aquila aquilam».

41. Sottolineano opportunamente il carattere dinamico della concezione agostiniana della natura: R. De Sinety, *Saint Augustin et le transformisme*, «Archives de Philosophie», 7/2 (1930), pp. 244–272: 262–267; Boyer, *La théorie*, pp. 61–68; P. Galtier, *Saint Augustin et l'origine de l'homme*, «Gregorianum», II (1930), pp. 5–31: 24–30; R. Capdet, *Les raisons causales d'après saint Augustin*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 50 (1949), pp. 208–228: 225–228; F.J. Thonnard, *Les raisons séminales selon Saint Augustin*, in *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. XII,

Al di sopra del corso naturale (*super hunc autem motum cursumque rerum naturalem*) si trova la potenza del Creatore (*potestas creatoris*), che, con sapiente onnipotenza (*neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est*), è in grado di produrre a partire dalle realtà create degli effetti non riconducibili unicamente all'attività delle loro "ragioni, per così dire, seminali" (*aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent*)[42], ma che tuttavia sono conformi alle potenzialità contenute in esse (*non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit*)[43] e il cui verificarsi è stabilito fin dall'origine (*et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit ut possit*)[44].

North Holland–Nauwelaerts, Amsterdam–Louvain 1953, pp. 146–152: 152; A. Holl, *"Seminalis ratio". Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Verlag–Herder, Wien–Freiburg 1961; J.M. Brady, *St. Augustine's Theory of Seminal Reasons*, «New Scholasticism», 38 (1964), pp. 141–158: 149–157; Agaësse, Solignac *"21. Le double"*, pp. 665–666; P. De Vooght, *Saint Augustin et l'évolutionnisme*, in *Pluralisme et oecuménisme en recherches théologiques: mélanges offerts au R.P. Dockx*, Gembloux–Duculot, Paris 1976, pp. 27–35: 35; D.J. O'meara, *The Creation of Man in St. Augustine's "De Genesi ad litteram"*, (The Saint Augustine Lecture 1977), Univ. Villanova Pa, Villanova 1980, p. 33.

42. Quanto all'espressione *eorum quasi seminales rationes habent*, cfr. Holl, *"Seminalis ratio"*, p. 49: «Die vorliegende Stelle bietet also eine wichtigen Beleg für den nur vergleichsweisen, übertragenen Gebrauch der seminalis ratio durch Augustin, was von manchen Autoren nicht genügend klar herausgestellt». Agostino, dunque, potrebbe alludere all'insieme delle qualità e delle potenzialità presenti in ciascun essere e derivanti, in ultima analisi, dal contenuto posto originariamente nelle *rationes causales*. A. Mitterer, *Die Entwicklungslehre Augustins, im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, Herder, Wien–Freiburg 1956, tuttavia, ritiene che questa espressione sia da intendere in riferimento agli *elementa mundi huius corporei* di cui Agostino parla poco prima, ciascuno provvisto di una *vis* e di una *qualitas* proprie.

43. Nemmeno Dio, se lo volesse sarebbe in grado di violare la costituzione e le potenzialità naturali degli esseri creati: Augustinus, *trin.*, III, viii, 18, p. 145,58–60: «Novimus enim hominem ambulare et neque hoc posse si non permittatur, volare autem non posse etiamsi permittatur».

44. Come aveva già fatto nel libro V e come farà nelle righe successive, Agostino afferma il principio secondo cui sia gli eventi ordinari che quelli straordinari sono conformi alle potenzialità dell'ordinamento naturale stabilito durante la *prima conditio rerum*. Non solo lo sviluppo ordinario delle realtà naturali, ma anche il verificarsi degli accadimenti miracolosi è inscritto *ab origine*, perlomeno a livello potenziale, nelle *rationes causales*. Si potrebbe dire che le ragioni causali, pur essendo *creatae* (es. *Gn. litt.*, VI, xiv, 25; IX, xv, 28), siano in un certo senso non mutevoli. Ciò si spiega da un lato tenendo conto della loro funzione, che consiste nel conferire alla componente materiale e intrinsecamente priva di ordine uno sviluppo ordinato e conforme alla volontà immutabile del Creatore. Questo dato trova inoltre un riscon-

Il corso ordinario della natura si sviluppa dunque secondo le potenzialità presenti nelle ragioni causali che si trovano non solo nella volontà divina, ma che sono state anche inserite nella creazione (*rationes non tantum in deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae*). Viceversa, l'accadere di eventi miracolosi non si verifica secondo il moto ordinario della natura (*verum tamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali*), ma secondo la volontà provvidenziale di Dio in accordo con le potenzialità delle nature create che le sono sottomesse (*sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret*).

13. Gn. litt., *IX*, XVIII, *33, p. 292,15–20*

> Habet ergo deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores.
>
> Dio ha dunque in se stesso le cause nascoste di alcuni fatti, che non ha inserito nelle realtà fondate e che porta a compimento non con l'opera provvidenziale attraverso cui costituisce le nature nel loro essere, ma con quella con cui governa secondo la sua volontà le cose che secondo la sua volontà ha fondato. Fa parte di quest'azione anche la grazia, in virtù di cui i peccatori conoscono la salvezza.

I numerosi eventi miracolosi narrati dalla Scrittura, pur non accadendo in contrasto con l'ordinamento naturale, non dipendono perciò *direttamente* dall'attività delle *rationes* create. La loro produzione rientra nell'esercizio dell'attività provvidenziale divina e, in modo più specifico, del suo versante volontario. Tali accadimenti, tra cui può essere annoverata anche la grazia concessa ai peccatori[45], si verificano in virtù di princìpi causali non inseriti nella creazione,

tro dal punto di vista ontologico: le *rationes causales*, in quanto princìpi di sviluppo puramente formali, non si pongono sullo stesso piano delle nature create, di cui non condividono la composizione ilemorfica e, conseguentemente, la mutabilità. Tuttavia esse non sono immutabili in senso assoluto, perché sono state create: il loro essere poste in essere dal nulla è già un mutamento. L'immutabilità assoluta spetta soltanto a Dio.

45. Nelle righe successive Agostino rende esplicito il riferimento alla grazia; essa può essere considerata un evento miracoloso nella misura in cui fa parte dell'azione provvidenziale con cui Dio non si limita a garantire la sussistenza della natura e a

ma nascosti nella volontà divina (*habet ergo deus in seipso absconditas*[46] *quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit*).

14. Gn. litt., *IX,* XVIII, *34, p. 293,8–17*

> Quorum si unum erat, quod ita mulier facta est de latere viri, et hoc dormientis, quae per ipsum firma facta est, tamquam eius osse firmata, ille autem propter ipsam infirmus, quia in locum costae non costa sed caro subpleta est, non habuit hoc prima rerum conditio, quando sexto die dictum est: masculum et feminam fecit eos, ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, quia et sic fieri posset, ne contra causas, quas voluntate instituit, mutabili voluntate aliquid faceret. Quid autem fieret, ut omnino aliud futurum non esset, absconditum erat in deo, qui universa creavit.
>
> Il fatto che dalla costola dell'uomo, mentre questi dormiva, fu fatta la donna, la quale è stata resa forte per mezzo dell'uomo, come se fosse rafforzata dal suo osso, mentre quest'ultimo è stato reso più debole a causa sua, poiché il posto della costola non fu riempito con una costola, ma con della carne, potrebbe far parte di questi eventi. Nella prima fondazione delle cose, quando nel sesto giorno è detto che Dio: *Maschio e femmina li fece* (*Gen.* 1, 27), non fu però stabilito che la donna fosse creata in questo modo, ma venne stabilito solamente che potesse esser creata anche in questo modo, perché Dio non facesse con una volontà mutabile nulla di contrario alle cause che con la sua volontà aveva istituito. Ciò che invece era destinato a essere in modo da non poter accadere diversamente era nascosto in Dio, che ha creato ogni cosa.

Alla luce della riflessione sviluppata in rapporto all'azione provvidenziale divina e alla distinzione operata tra *rationes causales* e *rationes in deo absconditae*, Agostino stabilisce in modo definitivo la propria interpretazione dell'episodio della creazione di Eva. Delle due ipotesi

preservare il suo corso ordinario, ma interviene in modo inusuale, mutando, per così dire, la condizione "naturale" degli uomini peccatori.

46. Facendo leva sul carattere immateriale e non percepibile delle *rationes causales*, Agostino affermerà che esse sono nascoste nel mondo (*in mundo absconditae*), contrapponendole così alle *rationes* increate rimaste nascoste in Dio (*in deo absconditae*): *Gn. litt.*, IX, XVIII, 34, p. 293,1–8: «Propterea mysterium gratiae huius apostolus absconditum dixit non in mundo, in quo sunt absconditae causales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum [...] sed in deo, qui universa creavit. Quamobrem omnia, etiam quae ad hanc gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam absconditae causae in deo fuerunt».

formulate in riferimento alla creazione del primo uomo, Agostino non menziona nel libro IX che la seconda. La creazione di Eva rappresenta un accadimento che non rientra nel corso ordinario degli eventi e che perciò non può essere determinato unicamente dall'attività delle *rationes casuales*. Esse regolano lo sviluppo degli esseri viventi nell'ambito del corso naturale dell'azione provvidenziale divina, essendo tuttavia predisposte per agire diversamente nell'ambito del corso volontario della medesima provvidenza.

3.3. Creazione dell'anima dell'uomo, materia e ragioni causali (libro VII)

15. Gn. litt., *VII*, VI, *9–10*, *pp. 205,14–206,10*

> Num ergo credibile est in primis illis sex dierum operibus deum condidisse non solum futuri corporis humani causalem rationem verum etiam materiem, de qua fieret, id est terram, de cuius limo vel pulvere fingeretur, animae autem solam ibi condidisse rationem, secundum quam fieret, non etiam quandam pro suo genere materiam, de qua fieret? Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiem quaerere deberemus; nunc autem mutabilitas eius satis indicat eam interim vitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem virtutibus veritatisque doctrina, sed in sua iam natura, qua est anima, sicut etiam caro in sua natura, qua iam caro est, et salute decoratur et morbis vulneribusque foedatur. Sed sicut haec excepto, quod iam caro est, in qua natura vel proficit, ut pulchra, vel deficit, ut deformis sit, habuit etiam materiem, id est terram, de qua fieret, ut omnino caro esset: sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur, cuius vel pulchritudo virtus vel deformitas vitium est, habere aliquam materiem pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima, sicut terra, de qua caro facta est, iam erat aliquid, quamvis non erat caro. Sed enim terra inplebat mundi infimam partem, antequam de illa corpus hominis fieret, conferens universo totum suum, ut, etiamsi nulla ex ea caro fieret animantis cuiusquam, specie tamen sua mundi fabricam molemque conpleret, secundum quam dicitur mundus caelum et terra.
>
> È forse plausibile, dunque, che tra quelle prime opere dei sei giorni Dio abbia fondato non solo la ragione causale del corpo umano che sarebbe esistito, ma anche la materia a partire da cui esso sarebbe stato fatto, cioè la terra, con il cui fango o con la cui polvere sarebbe stato plasmato, e che dell'anima, invece, egli abbia fondato allora solo la ragione causale secondo cui sarebbe stata fatta, ma

non anche una qualche materia conforme al suo genere, a partire da cui essa sarebbe stata fatta? Se infatti l'anima fosse un qualcosa di inalterabile, in nessun modo dovremmo ricercare la sua, per così dire, materia; ora, però, la sua mutabilità mostra a sufficienza che essa talora è resa deforme dai vizi e dagli errori e che invece viene formata dalle virtù e dalla conoscenza della verità, ma nella sua natura attuale, per cui è anima, così come anche la carne, nella sua natura, per la quale ora è carne, è resa bella dalla salute e resa brutta dalle malattie e dalle ferite. Ma come questa, prescindendo dal fatto che ora è carne, natura nella quale o progredisce divenendo bella o regredisce divenendo deforme, ha avuto anche una materia, cioè la terra, a partire da cui fu creata per essere completamente carne, così, forse, anche l'anima, prima che divenisse quella natura stessa che è chiamata anima, la cui bellezza è la virtù e la cui bruttezza è il vizio, ha forse avuto una qualche materia spirituale conforme al suo genere, che ancora non fosse anima; allo stesso modo, la terra, a partire da cui è stata fatta la carne, era già qualcosa, per quanto ancora non fosse carne. Ma la terra, infatti, occupava la parte inferiore del mondo, prima che a partire da essa fosse fatto il corpo dell'uomo, conferendo all'universo la sua totalità in modo che, anche se da essa non fosse stata fatta la carne di qualche essere vivente, tuttavia con la sua forma riempiva la struttura e la mole del mondo, secondo la quale il mondo è detto cielo e terra.

La riflessione sviluppata nel libro VII mira alla risoluzione del complesso problema relativo alla creazione dell'anima del primo uomo (*de anima humana non parva quaestio est*)[47], che Agostino si trova a dover affrontare nell'ambito dell'interpretazione del testo di *Gen.* 2, 7: *Et finxit deus hominem pulverem de terra et flavit in faciem eius flatum vitae, et factus est homo in animam viventem.*

Dopo aver confutato appellandosi alla mutabilità dell'anima la dottrina secondo cui essa deriverebbe da Dio condividendone la natura[48]

47. Augustinus, *Gn. litt.*, VII, I, 1. La *quaestio de anima* era stata posta, e rinviata alla trattazione contenuta in questo libro, già in *Gn. litt.*, VI, XII, 20, p. 185,9–11: «Iam ergo videamus, quomodo eum fecerit deus, primum de terra corpus eius, post etiam de anima videbimus, si quid valebimus».

48. Ivi, VII, II, 3–5. Agostino prende di mira verosimilmente la dottrina dei manichei (come si evince dal testo di *Gn. adv. Man.*, II, VIII, 11, e da numerosi altri luoghi: es. Augustinus Hipponensis, *De duabus animabus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1), (= *duab. an.*), XII, 16; Id., *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), IX, 16; Id., *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), VII, II, 3; Id., *Epistu-*

e dopo aver escluso — come fin dalle sue prime opere[49] — che essa possa essere stata creata a partire dagli elementi corporei (*de corporeis elementis*)[50], Agostino passa in rassegna differenti ipotesi relative alla sua origine.

lae CXXIV–CLXXXIV A, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1904 (CSEL 44), (= *ep.*), 166, III, 7; ID., *Epistulae CLXXXV–CCLXX*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1911 (CSEL 57), (= *ep.*), 190, I, 4; ID., *Contra duas epistulas Pelagianorum*, F. Urba, I. Zycha (edd.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1913 (CSEL 60), (= *c. ep. Pel.*), II, II, 2; ID., *Retractationum libri duo*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1984 (CCSL 57), (= *retr.*), I, XV[XIV], 1), pur ritenendo che il medesimo errore risulti inevitabilmente connesso anche al panteismo stoico (AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei libri I–X*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 47), (= *civ.*), VII, 13; 23). La confutazione di questa posizione mediante il richiamo alla mutabilità dell'anima si trova espressa anche in: AUGUSTINUS, *Gn. adv. Man.*, II, VIII, 10–11; ID., *ep.*, 205, IV, 19; ID., *De agone christiano*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1900 (CSEL 41), (= *agon.*), X, 11; ID., *civ.*, XI, 22; ID., *s.*, 182, IV, 4. È inoltre probabile che, alla luce della loro concezione negativa riguardo all'Antico Testamento, i manichei non avallassero la propria dottrina dell'anima mediante il ricorso al testo di *Gen.* 2, 7; in questo caso, la confutazione di Agostino potrebbe essere rivolta ai priscillanisti. Sulla questione, cfr. P. AGAËSSE, A. SOLIGNAC, Note complémentaire *"32. Nature et constitution de l'âme"*, in SAINT AUGUSTIN, *La Genèse su sens*, pp. 697–706: 698–699; G. O'DALY, *Anima–Animus*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. I, coll. 315–340: 327–328; ID., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987, trad. it.: *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di M.G. Mara, Edizioni "Augustinus", Palermo 1988, pp. 53–55.

49. Tale posizione è espressa con chiarezza già in: AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De quantitate animae*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89), (= *an. quant.*), I, 2, p. 132,12–17: «Substantiam vero eius [*scil.* "animae"] nominare non possum; non enim eam puto esse ex his usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra neque ex aqua neque ex aere neque ex igni neque ex his omnibus neque ex aliquibus coniunctis horum constare animam puto» (cfr. AGOSTINO, *Sull'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003, p. 350, nn. 14–15); V, 9 (dove si nega l'affinità tra *anima* e *ventus*); XIII, 22, pp. 157,26–158,2: «Intelligendum est enim, quamquam deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena neque ignea neque aeria neque umida». Affermazioni simili si trovano in CICERO (MARCUS TULLIUS), *Tusculanae disputationes*, M. Giusta (ed.), in aedibus Paraviae et sociorum, Augustae Taurinorum 1984, (= *Tusc.*), I, XXVII, 66, p. 50,1–11: «Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flebile aut igneum. His enim in naturis nihil inest quod vim memoriae mentis cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia; quae sola divina sunt, nec invenietur umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatisque notisque naturis».

50. Cfr. *Gn. litt.* VII, IV, 6; XII, 18. Quest'opinione, attribuita ai filosofi naturali e ampiamente confutata già da PLATO, *Leges*, in PLATON, *Les lois, livres 7–10*, texte établi

L'anima potrebbe essere stata creata dal nulla (*ex quo, quod omnino non erat, id est ex nihilo*); in tal caso, però, al termine della *prima conditio*, Dio non avrebbe potuto continuare a creare dal nulla le anime nel corso del tempo[51]. L'anima avrebbe potuto essere creata anche a partire da una creatura spirituale precedentemente creata e distinta da essa (*ex aliqua re, quae iam ab illo facta spiritaliter erat, sed anima nondum erat*). Questa soluzione, tuttavia, non è priva di problemi, poiché, se l'anima fosse stata fatta nella creazione primordiale, verosimilmente non lo sarebbe stata nella sua forma compiuta al pari degli angeli e degli elementi corporei, ma, analogamente al corpo, in uno stato incoativo, mediante l'introduzione di una *ratio causalis* all'interno di un determinato sostrato materiale; nel corso del libro VII, come vedremo, Agostino rifletterà ampiamente sulla possibilità di estendere all'anima il modello esplicativo impiegato in relazione alla creazione del corpo[52].

et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1956, (= *Leg.*), X 891b–893a sulla base dell'anteriorità dell'anima rispetto al corpo (892c 5–6: [...] ἂν ψυχήν τις ἐπιδείξῃ πρεσβυτέραν οὖσαν σώματος), è ampiamente attestata nella tradizione dossografica (a partire da Aristoteles, *De anima*, W.D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford 1961, (= *De an.*), A 2, 403b 20–405b 30) e viene menzionata anche da Cicerone nella testimonianza di carattere dossografico di Cicero, *Tusc.*, I, IX, 18–11, 22 (a cui si ispira il testo di *trin.*, X, VII, 9, su cui si veda Agostino, *La trinità*, pp. 1110–1112, nn. 32–38). Cfr. anche Lucretius, *De rer. nat.*, III, 231–318; Lactantius (Lucius Caecilius Firminiaus), *De opificio dei*, in Lactance, *De opificio dei / La création de Dieu*, texte établi, traduit et annoté par B. Backhouche et S. Luciani, Brepols, Turnhout 2009, (= *De opif.*), XVII, 1–9 (e il commento in Lactance, *L'ouvrage de Dieu Créateur (tome II)*, Commentaire et index par M. Perrin, Éditions du Cerf, Paris 1974, pp. 393–399; Lactance, *De opificio dei = La création de Dieu*, Texte établi, traduit et annoté par B. Backhouche, S. Luciani, Brepols, Turnhout 2009, pp. 220–221, nn. 241–255.). Sul rifiuto agostiniano della derivazione dell'anima dagli elementi, cfr. Agaësse, Solignac, *"32. Nature"*, pp. 700–701; sulle fonti dirette e dossografiche sull'anima note ad Agostino, cfr. O'Daly, *La filosofia della mente*, pp. 27–29.

51. Nel libro X Agostino si esprime con scetticismo sulla possibilità di affermare la creazione delle anime da parte di Dio nel corso del tempo: Augustinus, *Gn. litt.*, X, IV, 7, p. 300,18–24: «Quapropter, si neque de corpore neque de anima inrationali neque de seipso deus animam hominis fecit, restat, ut aut de nihilo eam faciat aut de aliqua spiritali, tamen rationali creatura. Sed de nihilo fieri aliquid consummatis operibus, quibus creavit omnia simul, violentum est velle monstrare et, utrum perspicuis documentis obtineri possit, ignoro».

52. Ivi, VII, V, 7, p. 204,10–27: «Utrum autem ex eo, quod omnino non erat, id est ex nihilo, an ex aliqua re, quae iam ab illo facta spiritaliter erat, sed anima nondum erat, merito quaeri potest. Si enim deum adhuc aliquid ex nihilo creare non credimus, posteaquam creavit omnia simul, et ob hoc a consummatis omnibus operibus requievisse credimus, quae inchoavit faceret, ut, quidquid deinde faceret,

Muovendo dalla seconda ipotesi, dunque, Agostino prova a verificare se sia possibile intendere la creazione dell'anima parallelamente a quella del corpo. Così come nel corso dei sei giorni creò sia la *ratio causalis* sia la materia del corpo, Dio avrebbe potuto creare una realtà spirituale, a partire dalla quale avrebbe avuto origine la natura dell'anima[53]. Il parallelismo tra la creazione dell'anima e quella del corpo non appare tuttavia immediatamente evidente. Una prima difficoltà si presenta in relazione alla natura della materia dell'anima, la cui esistenza non sembra un fatto di per sé evidente.

La mutabilità dell'anima, tuttavia, non permette di ipotizzare che Dio, diversamente da quanto fatto in relazione al corpo, nei sei giorni abbia potuto creare unicamente la *ratio causalis* dell'anima sprovvista di un sostrato materiale adatto a riceverla. Per Agostino, infatti, un legame costitutivo unisce i tratti della materialità, della mutabilità e, potremmo aggiungere, della creaturalità[54], ed è il carattere della mutabilità a far sì che l'anima sia coinvolta nella dinamica per cui può costantemente, per così dire, ampliare la propria formazione o regredire verso l'assenza di forma[55].

ex his faceret, non video, quemadmodum intellegamus adhuc eum ex nihilo animas facere. An dicendum est eum in illis quidem operibus primorum sex dierum fecisse illum diem occultum ac, si hoc potius credi oportet, spiritalem atque intellectualem naturam, scilicet unitatis angelicae, et mundum, id est caelum et terram, atque in illis iam exstantibus naturis rationes creasse futurarum aliarum naturarum, non ipsas naturas? Alioquin si iam ibi creatae essent, sicut erant futurae, non adhuc essent futurae. Quod si ita est, nondum erat in conditis rebus animae humanae ulla natura et tunc esse coepit, cum eam deus sufflando fecit atque indidit homini».

53. Ivi, VII, v, 8, p. 205,7–13: «An vero iam erat aliquid spiritale, quamvis hoc, quidquid erat, nondum animae natura erat, atque ex hoc factus sit flatus dei, quae natura esset animae, sicut nec corporis humani natura iam erat, antequam deus eam de limo terrae vel pulvere formavisset. Non enim caro humana erat pulvis aut limus, sed tamen aliquid erat, unde illa fieret, quae nondum erat».

54. Agostino, come detto, in *Gn. litt.*, VII, II, 3, p. 202,2–12 aveva escluso proprio sulla base della mutabilità dell'anima che essa potesse possedere la medesima natura di Dio: «Nos enim credimus dei naturam atque substantiam, quae in trinitate creditur a multis, intellegitur a paucis, omnino esse incommutabilem. Porro autem animae naturam vel in deterius vel in melius commutari posse quis ambigit? Ac per hoc sacrilega opinio est, eam et deum credere unius esse substantiae. Quid enim hoc modo aliud quam et ille commutabilis creditur? Credendum itaque est et intellegendum neque ullo modo dubitandum, quod recta fides habet, animam sic esse a deo tamquam rem, quam fecerit, non tamquam naturae, cuius ipse est, sive genuerit sive quoquo modo protulerit».

55. Secondo S. Byers, *Augustine and the Philosophers*, in M. Vessey, S. Reid (ed. by),

La necessità di rinvenire una materia dell'anima, tuttavia, non rende meno rilevanti le difficoltà della ricerca. Tale realtà, infatti, può essere difficilmente equiparata all'elemento terrestre, sostrato materiale a partire da cui è avvenuta la formazione del corpo umano. Prima e indipendentemente dalla formazione del corpo, infatti, oltre a essere una realtà già formata, la natura terrestre svolgeva una funzione precisa, costituendo la regione inferiore del mondo e contribuendo alla completezza del cosmo creato. Nel caso della presunta materia dell'anima, invece, la situazione appare meno chiara.

16. Gn. litt., *VII,* VII, *10, pp. 206,11–207,3*

> At vero illa spiritalis materies, si fuit ulla, unde anima fieret, vel si est ulla, unde animae fiunt, quid ipsa est? Quod nomen, quam speciem, quem usum in rebus conditis tenet? Vivit, an non? Si vivit, quid agit? Quid confert universitatis effectibus? Beatamne vitam gerit, an miseram, an neutram? Vivificat aliquid? An ab hoc etiam opere vacat et in quodam secreto universitatis otiosa requiescit sine vigili sensu motuque vitali? Si enim nulla prorsus adhuc vita erat, quomodo esset vitae futurae quaedam incorporea nec viva materies? Aut falsum est aut nimis latet. Si autem iam vivebat nec beate nec misere, quomodo rationalis erat? Quodsi tunc rationalis facta est, cum ex illa materie natura humanae animae facta est, inrationalis ergo vita materies erat animae rationalis, id est humanae? Quid ergo inter illam pecorisque distabat? An rationalis erat iam possibilitate, nondum facultate? Si enim videmus infantilem animam, iam utique hominis animam, nondum coepisse uti ratione et tamen eam rationalem iam dicimus, cur non credatur sic in illa materie, de qua facta est, quietum fuisse motum etiam sentiendi, sicut in ista infantili, quae iam certe anima est hominis, quietus est adhuc motus ratiocinandi?
>
> Ma, dunque, che cos'è di preciso quella materia spirituale, se ve ne fu una, a partire da cui sarebbe stata creata l'anima, o se ve n'è una, a partire da cui sono ora create le anime? Quale nome, quale forma,

A Companion to Augustine, Wiley–Blackwell, Oxford–Malden 2012, pp. 175–187: 186, questa descrizione della natura mutevole dell'anima farebbe propri alcuni elementi concettuali riconducibili alla concezione stoica dell'anima: «Again, Stoic materialism is rejected, but in the case of the soul Augustine finds a way to retain the primary philosophical benefit attached to that account: the malleability of the soul's moral identity, which is evident in process of habituation. He opts for the claim that the soul has *quasi materies*, non–corporeal (non three–dimensional) "stuff" in virtue of which it is subject to changes such as the acquisition or shedding of attitudes constitutive of virtue or vice (*Gn. litt.*, VII, VI, 9; VII, XXVII, 30)».

> quale funzione possiede tra le realtà create? Vive o non vive? Se vive, cosa fa? In che misura contribuisce agli effetti dell'universo? Conduce una vita beata, infelice o né l'una né l'altra cosa? Dona la vita a qualcosa? O forse è libera anche da questa funzione e si trova in quiete, senza agire, in qualche recondito luogo dell'universo, priva di un senso vigile o di un moto vitale? Se infatti essa non era ancora affatto una vita, in che modo poteva essere una certa materia incorporea, ma priva di vita, della vita che sarebbe esistita? O questa ipotesi è falsa o è una cosa straordinariamente occulta. Se invece già possedeva una vita né felice né infelice, in che modo poteva essere razionale? Se è stata resa razionale nel momento in cui a partire da quella materia è stata fatta la natura dell'anima umana, una vita irrazionale era materia dell'anima razionale, cioè dell'anima umana? In che cosa dunque era differente da quella di un animale bruto? O forse era già razionale a livello potenziale, ma non ancora a livello attuale? Se infatti vediamo che l'anima di un bambino, senza dubbio già l'anima di un uomo, non ha ancora cominciato a fare uso della ragione e ciononostante già la diciamo razionale, perché non credere ugualmente che in quella materia, a partire dalla quale è stata fatta, anche il moto del sentire era ancora inattivo, così come in quest'anima infantile, che di certo è già l'anima di un uomo, è ancora inattivo il moto del ragionare?

In prima battuta, non sembra facile determinare quale nome, quale forma specifica e quale funzione spettassero alla materia spirituale a partire da cui sarebbe stata creata l'anima. Il fatto che si tratti di una materia incorporea di una vita futura, induce a pensare che essa possedesse a sua volta la vita: pensarla al tempo stesso incorporea e priva di percezione e moto, infatti, appare arduo a tal punto da risultare contraddittorio. Tale realtà, dunque, avrebbe potuto vivere in uno stato di felicità, di infelicità o in una condizione che non potrebbe essere definita in nessuno di questi due modi.

La terza ipotesi si rivela problematica nella misura in cui può essere difficilmente conciliata con l'attribuzione a prima vista necessaria del carattere della razionalità alla materia spirituale. Agostino individua nell'impiego dei concetti di potenzialità e attualità una possibile soluzione a questa difficoltà: come avviene nel caso dell'anima del bambino[56], la materia spirituale avrebbe potuto essere razionale solamente a livello potenziale, divenendo tale anche a livello attuale nel

56. Sulla "crescita" dell'anima in rapporto all'età, cfr. l'ampia argomentazione sviluppata in: AUGUSTINUS, *an. quant.*, XV, 26–XII, 40.

momento della creazione effettiva dell'anima umana. Si tratterebbe dunque di una realtà "irrazionale" in quanto "non–ancora razionale", di una vita irrazionale, ma di fatto razionale in potenza, di una vita ancora priva di sensazione e razionalità, ma destinata comunque per natura ad acquisirle.

17. Gn. litt., *VII*, VIII, *11, p. 207,4–18*

> Nam si iam beata erat vita, de qua facta est hominis anima, deterius ergo facta est, et ideo non iam illa materies huius, sed illius ista defluxio est. Nam materies aliqua cum formatur, praesertim a deo, in melius sine dubitatione formatur. Sed etiam si cuiusquam in aliqua beatitudine factae a deo vitae defluxio anima humana posset intellegi, nec sic credenda erat esse coepisse in aliquo actu meritorum suorum, nisi ex quo propriam coepit agere vitam, dum anima facta est animans carnem et eius sensibus velut nuntiis utens atque in se ipsa se vivere sentiens sua voluntate, intellectu, memoria. Si enim est aliquid, unde istam defluxionem formatae carni deus inspiraret, tamquam sufflando animam faciens, idemque beatum est, nullo modo movetur aut mutatur aut amittit aliquid, cum hoc ab eo defluit, unde anima fit. Non est enim corpus, ut tamquam exhalando minuatur.
>
> Infatti, se era una vita già beata quella realtà a partire da cui è stata fatta l'anima dell'uomo, bisogna ammettere che è stata resa peggiore; per questo motivo, quella non è più la materia dell'anima, ma è l'anima a essere una degradazione di quella. Quando difatti una qualche materia riceve una forma, specialmente da Dio, senza dubbio viene formata in meglio. Ma anche se l'anima umana può essere compresa come la degradazione di un qualche genere di vita fatta da Dio in una qualche condizione beata, neppure così si dovrebbe credere che essa abbia cominciato a esistere per un certo atto dovuto ai suoi meriti, se non dall'istante a partire da cui iniziò a condurre una vita propria, quando è stata fatta come anima che vivifica la carne, che si serve dei suoi sensi come di messaggeri e che sente in se stessa di vivere con la propria volontà, con il proprio intelletto e con la propria memoria. Se infatti esiste una realtà, a partire da cui Dio ha potuto infondere questa degradazione nella carne formata, facendo, per così dire, l'anima mediante un soffio, e se tale realtà è anche beata, in nessun modo subisce un movimento o un mutamento o perde qualcosa quando da essa defluisce ciò a partire da cui è fatta l'anima. Tale essere, infatti, non è un corpo perché possa diminuire, per così dire, mediante un'esalazione.

La prima ipotesi, quella cioè secondo cui il sostrato dell'anima avrebbe condotto una vita felice, suscita difficoltà non meno importanti. Se la materia spirituale dell'anima fosse esistita in una condizione di felicità, infatti, a rigor di termini non avrebbe potuto svolgere proprio la funzione che si vuole attribuirle, ossia quella di sostrato materiale. Qualsiasi materia, infatti, una volta che la sua formazione sia stata portata a termine, si trova in uno stato migliore rispetto a quello di informità in cui versava precedentemente.

Lo schema "materia–forma" non può dunque essere applicato in questi termini alla creazione dell'anima, poiché la formazione di una materia spirituale già in possesso di una vita felice non provocherebbe un suo miglioramento, ma una sua degradazione (*defluxio*)[57].

Volendo comunque ammettere che l'anima umana possa essere una degradazione di una realtà esistente in uno stato di piena felicità, bisognerebbe concepire tale rapporto di derivazione alla luce di due princìpi. In primo luogo, l'anima umana non avrebbe potuto cominciare a esistere per meriti propri, i quali potrebbero esserle attribuiti solamente in seguito all'ingresso nel corpo e all'essere costituita come "anima vivente"[58]. In secondo luogo, la natura di tale materia spirituale non dovrebbe risultare diminuita, così come accade nel caso di un'esalazione corporea, a causa di un qualche mutamento o di una qualche perdita in occasione della degradazione da cui deriverebbe l'anima.

18. Gn. litt., *VII*, IX, *12*, *p. 207,19–29*

> Si autem anima inrationalis materies est quodammodo, de qua fit anima rationalis, id est humana, rursus quaeritur, etiam ipsa inrationalis unde fiat, quia et ipsam non facit nisi creator omnium naturarum. An illa de materie corporali? Cur non ergo et ista? Nisi forte quod velut gradatim fieri conceditur conpendio posse deum facere quisquam negabit. Proinde quaelibet adhibeatur interpositio, si corpus est materies animae inrationalis et anima inrationalis est

57. Termine da intendersi nel duplice significato di "derivazione" e "degradazione": cfr. G. O'Daly, *Augustine on the Origin of Souls*, in H.–D. Blume, F. Mann (hrsg. von), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Aschendorff, Münster 1983, pp. 184–191: 188, n. 22.

58. Sul tema della *vita propria* dell'anima, che ricorre in queste righe, cfr. P.–M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, pp. 160–165.

materies animae rationalis, procul dubio corpus est materies animae rationalis. Quod neminem umquam scio ausum esse sentire, nisi qui et ipsam animam nonnisi in genere alicuius corporis ponit.

Ma se l'anima irrazionale, in qualche modo, è la materia a partire dalla quale è creata l'anima razionale, cioè umana, di nuovo ci si chiede a partire da che cosa sia creata anche quella stessa anima irrazionale, poiché anch'essa non la fa se non il Creatore di tutte le nature. È forse fatta a partire da una materia corporea? Perché dunque non lo è anche questa? A meno che, per caso, qualcuno non neghi che Dio possa fare in un istante ciò che si ammette che viene fatto, per così dire, gradatamente. Dunque, qualsiasi fase intermedia si aggiunga, se il corpo è materia dell'anima irrazionale e l'anima irrazionale è materia dell'anima razionale, senza dubbio il corpo è materia dell'anima razionale. Non conosco nessuno che abbia mai osato credere una cosa simile, fatta eccezione per chi pone anche la stessa anima unicamente nel genere di un qualche corpo.

Se dunque non è verosimile che la formazione dell'anima equivalga a una degradazione di una realtà spirituale e beata (*defluxio*), occorre considerare la possibilità che la materia spirituale dell'anima non possieda una natura razionale. Tale soluzione, tuttavia, sembra solo spostare l'orizzonte della discussione, dal momento che nemmeno l'anima irrazionale può assolvere originariamente il ruolo di materia: anch'essa, infatti, in quanto anima creata da Dio, deve essere concepita come il risultato della formazione di una realtà materiale precedentemente esistente, che, sulla base dell'assioma dell'inferiorità della materia informe rispetto alla materia formata, non può non essere individuata in una realtà corporea. Quest'ultima, dunque, per estensione dovrebbe fungere da materia non solo per l'anima irrazionale, ma anche per quella razionale; una simile ipotesi, mai avanzata da alcuno, non può però essere accettata[59], poiché

59. Cfr. anche Augustinus, *Gn. litt.*, X, IV, 7. Nelle pagine successive (*Gn. litt.*, VII, IX, 13–XI, 18), Agostino approfondisce ulteriormente l'ipotesi della derivazione dell'anima razionale dall'anima irrazionale. Una simile eventualità costringerebbe ad ammettere la possibilità di una trasmigrazione ciclica delle anime, che dopo la morte potrebbero mutarsi in meglio, passando da un animale a un essere umano, o in peggio, compiendo il percorso inverso. Tale posizione, estranea alla fede cattolica e alle Scritture, avrebbe trovato dei sostenitori tra i filosofi, il cui intento originario, tuttavia, andrebbe compreso in modo differente (*Gn. litt.*, VII, IX, 13). Come ben videro i loro seguaci, infatti, coloro che per primi si espressero in tal senso non avrebbero ignorato che non vi è mutamento di costumi capace di produrre

incapace di rendere conto dell'irriducibile alterità dell'anima rispetto alla corporeità[60].

19. Gn. litt., *VII,* XXII, *32, pp. 219,15–220,26*

> Nunc, si omnino non fuit, quaerendum est, quomodo possit intellegi, quod causalis eius ratio fuisse dicebatur in primis sex dierum operibus dei, quando fecit deus hominem ad imaginem suam, quod nisi secundum animam non recte intellegitur. Verendum est autem, ne, cum dicimus non ipsas tunc naturas atque substantias, quae futurae fuerant, deum creavisse, dum crearet omnia simul, sed earum futurarum causales quasdam rationes, putemur inania quaedam dicere. Quae sunt enim istae causales rationes, secundum quas posset

tra individui di specie diverse una somiglianza maggiore di quella vigente tra individui della medesima specie: è dunque palesemente impossibile che, a causa dei suoi comportamenti perversi, un uomo perda la propria natura specifica in favore di un'altra. Come la Scrittura, al contrario, essi avrebbero voluto unicamente redarguire gli uomini a correggere i propri comportamenti per non divenire simili alle bestie in questa vita (*Gn. litt.*, VII, x, 14–15). Se dunque ogni evidenza razionale contraddice la tesi della trasmigrazione, non bisogna prestare ascolto né alle dicerie che narrano di uomini che avrebbero avuto memoria delle proprie vite precedenti — si tratta infatti o di racconti falsi o di visioni fallaci prodotte dai demoni — (*Gn. litt.*, VII, xi, 16), né ai manichei, deprecabili più dei filosofi perché, a differenza di questi ultimi, avrebbero trascurato la diversità di natura tra Dio e l'anima umana. Alla luce di tali considerazioni, bisogna quindi riconoscere che neppure un'anima irrazionale può fungere da materia per l'anima umana (*Gn. litt.*, VII, xi, 17–18). Su questa sezione del testo agostiniano (da leggere in parallelo ad: Augustinus, *civ.*, X, xxx; XII, xxi, 3; XII, xxvii; XIII, xix), cfr. P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"33. La métempsychose"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 706–710; O'Daly, *La filosofia della mente*, pp. 96–101; Agostino, *La trinità*, p. 1138–1139, n. 128 (e la bibliografia ivi citata). Sulla posizione di Porfirio a cui Agostino verosimilmente allude, cfr. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, Meinz 1983, pp. 129–167; A. Smith, *Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals*, «Rheinisches Museum für Philologie», 127 (1984), pp. 276–284; M. Zambon, *Porphyre et le Moyen–Platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 82–85; P.F. Beatrice, *L'union de l'âme et du corps. Némésius d'Émèse lecteur de Porphyre*, in V. Boudon–Millot, B. Pouderon (éd. par), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 253–285: 255–260; Ch. Helmig, *Plutarch of Cheronea and Porphyry on Transmigration. Who is the Author of Stobaeus I 445. 14–448. 3 (W.–H.)?*, «The Classical Quarterly», 58/1 (2008), pp. 250–255.

60. Nelle pagine successive (*Gn. litt.*, VII, xii, 18–xxi, 31), Agostino sviluppa una complessa, dettagliata ed estesa dimostrazione dell'impossibilità che l'anima sia formata a partire dagli elementi corporei e della necessità di attribuire all'anima una natura incorporea, che però non è possibile prendere in esame in questa sede.

iam dici deus fecisse hominem ad imaginem suam, cuius corpus nondum de limo finxerat, cui nondum animam flando fecerat? Et corporis quidem humani etiamsi fuit aliqua occulta ratio, qua futurum erat, ut formaretur, erat et materies, de qua formaretur, id est terra, in qua videri potest illa ratio velut in semine latuisse; animae autem faciendae, id est flatum faciendi, qui esset anima hominis, quae ibi ratio causalis primitus condita est, cum diceret deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram — quod nisi secundum animam recte intellegi non potest —, si nulla erat natura, ubi conderetur?

Ora, se l'anima non esisteva del tutto, bisogna ricercare in che modo si possa comprendere il fatto che tra le prime opere dei sei giorni si diceva esservi la sua ragione causale, quando Dio creò l'uomo a sua immagine, cosa che non si può comprendere rettamente se non in rapporto all'anima. Bisogna invece fare attenzione a non dare l'impressione di fare affermazioni prive di senso dicendo che Dio non ha creato allora, quando creò tutte le cose nello stesso istante, le medesime nature e sostanze che sarebbero esistite in seguito, ma certe ragioni causali di quelle. Che cosa sono infatti queste ragioni causali, secondo le quali si potrebbe già dire che Dio ha creato a sua immagine l'uomo, il cui corpo non aveva ancora plasmato a partire dal fango e per il quale ancora non aveva fatto l'anima con il soffio? E se anche ci fu davvero una qualche ragione occulta del corpo umano, dalla quale sarebbe accaduto che venisse formato, esisteva anche una materia, a partire da cui sarebbe stato formato, cioè la terra, nella quale si può intuire che quella ragione era celata, come in un seme; ma dell'anima che doveva essere fatta, cioè del soffio che doveva esser fatto per essere l'anima dell'uomo, quale ragione causale è stata fondata allora, quando in principio Dio disse: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* (*Gen.* 1, 26) — espressione che non si può comprendere rettamente se non in rapporto all'anima — se non esisteva nessuna natura in cui potesse essere fondata?

Come si è visto, la prima parte dell'indagine relativa all'origine dell'anima, quella cioè riguardante la materia da cui questa realtà sarebbe stata tratta, non sembra ammettere una soluzione definitiva. Le diverse ipotesi formulate per risolvere tale quesito suscitano infatti altrettante difficoltà, non permettendo ad Agostino di approdare a una risposta certa. La seconda parte, invece, comporta la ricerca della sede dell'eventuale *ratio causalis* dell'anima.

In primo luogo, è necessario collocare la creazione dell'anima dell'uomo nel corso dei sei giorni, pena l'impossibilità di intende-

re in che senso questi sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Trattandosi di un episodio avvenuto nel corso dei sei giorni e considerato che la Scrittura non menziona apertamente la creazione dell'anima, è ragionevole supporre che a esser fatta sia stata unicamente la ragione causale di quest'ultima.

Il primo impedimento connesso all'ammissione della creazione della ragione causale dell'anima, analogamente a quanto emerso nella trattazione relativa alla sua presunta materia spirituale[61], consiste nella difficoltà di rinvenire una realtà che, come la terra con la ragione causale del corpo, potesse ospitarne la presenza e garantirne lo sviluppo a tempo debito.

Esclusa la possibilità che la ragione causale dell'anima fosse presente in Dio, e non nella creazione — si sarebbe infatti trattato di una *ratio* eterna ed increata —, non resta che stabilire se essa si trovasse in una creatura di tipo spirituale o di tipo corporeo. Nel primo caso, si dovrebbe ammettere che essa fosse presente in una creatura spirituale già formata e creata da Dio appositamente per contenerla, senza però poter spiegare la ragione per cui la Scrittura non ne menzionerebbe l'esistenza[62].

Per ovviare a questa difficoltà, si potrebbe ipotizzare che la ragione causale dell'anima fosse presente nell'unica creatura spirituale di cui la Scrittura aveva precedentemente menzionato la creazione, ossia nella creatura spirituale e intellettuale del "giorno" angelico[63]. Questa seconda soluzione, che attribuisce, per così dire, la paternità

61. La presente ricerca sembra infatti differire da quella condotta in rapporto alla *materies animae*, come notano P. Agaësse, A. Solignac, Note complémentaire *"35. La préexistence des âmes"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens*, pp. 714–717: 714: «La questions de la *materies animae* étant pratiquement éliminée (VII, xxi, 31), Augustin se demande comment comprendre ce qu'il a dit plus haut (VI, vii, 12–viii, 13), à savoir que la raison causale de l'ame appartient à l'œuvre des six jours, c'est–à–dire à la création de l'homme à l'image de Dieu. Il ne s'agit plus ici de chercher la *materies* dont l'âme serait tirée, mais la réalité substantielle, quelle qu'elle soit, *en laquelle* serait créée la raison causale de l'âme et qui en serait le support, de même que la terre est le support de la raison causale du corps (VII, xxii, 33)».

62. Augustinus, *Gn. litt.*, VII, xxii, 33.

63. Ivi, VII, xxiii, 34, pp. 221,22–222,2: «An forte in illius diei natura, quem primitus condidit, si spiritus intellectualis dies ille recte accipitur, hanc faciendae animae causalem rationem deus inseruit, cum sexto die fecit hominem ad imaginem suam, causam scilicet rationemque praefigens, secundum quam eum post illos septem dies faceret, ut videlicet corporis eius causalem rationem in natura terrae, animae autem in natura illius diei creasse credatur?».

dell'anima alla creatura angelica (*nisi angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae*)[64], apre due scenari possibili. Si potrebbe affermare che Dio, creatore sia del corpo sia dell'anima del primo uomo, nel caso dei suoi successori crei i corpi mediante gli uomini e le anime mediante gli angeli; oppure che Dio in origine abbia creato l'anima e il corpo mediante le ragioni causali poste rispettivamente nella creatura angelica e nell'elemento terrestre, facendo in modo che in seguito, attraverso la procreazione umana, l'anima e il corpo derivassero rispettivamente dalla prima anima e dal primo corpo[65]. Questa soluzione non soddisfa Agostino, che tuttavia la reputa preferibile rispetto all'ammissione di una derivazione dell'anima da una realtà di tipo corporeo[66].

20. Gn. litt., *VII,* XXIII, *35, pp. 222,20–223,9*

> Illud ergo videamus, utrum forsitan verum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi videtur, deum in illis primis operibus, quae simul omnia creavit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret: cuius corporis in illis simul conditis rebus rationem creasse causaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud, quod dictum est *ad imaginem suam*, nisi in anima neque illud quod dictum est *masculum et feminam*, nisi in cor-

64. Tale soluzione, di cui Agostino metterà in luce il carattere fortemente problematico, non può essere confermata sulla base del testo della Scrittura: *Gn. litt.*, X, v, 8, p. 301,3–4: «Quod ergo ex angelis tamquam parentibus deus creet animas, nulla mihi de canonicis libris occurrit auctoritas».

65. Augustinus, *Gn. litt.*, VII, XXIII, 34, p. 222, 2–13: «Sed quid aliud dicitur, cum hoc dicitur, nisi angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae, si sic in illo inest animae humanae creandae praecondita ratio, sicut in homine futurae prolis suae, ut corporum quidem humanorum parentes homines sint, animarum autem angeli, creator vero et animarum et corporum deus, sed corporum ex hominibus, animarum ex angelis, aut prioris corporis ex terra et prioris animae ex angelica natura, ubi rationes eorum causales praefixerat, quando primitus fecit hominem in his, quae simul omnia creavit, deinceps vero iam homines ex hominibus, corpus ex corpore, animam ex anima!».

66. *Ibid.*, p. 222,13–19: «Durum est hoc angeli aut angelorum filiam dicere esse animam, sed multo durius caeli corporei; quanto magis ergo maris et terrae! Multo minus igitur in aliqua corporali creatura causalis animae ratio praecondita est, cum faceret deus hominem ad imaginem suam, antequam eum suo tempore de limo formatum flatu animaret, si absurde creditur animam causaliter in natura angelica condidisse».

pore recte intellegimus. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima vero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret.

Vediamo dunque se per caso possa essere veritiera l'affermazione — a mio parere certamente più accettabile per la ragione umana — secondo cui Dio, tra le prime opere che ha creato tutte simultaneamente, creò anche l'anima umana, che a tempo debito avrebbe soffiato nelle membra del corpo formato a partire dal fango; tra le opere fondate simultaneamente, Egli creò la ragione causale del corpo, secondo cui sarebbe stato fatto, quando avrebbe dovuto essere fatto, il corpo umano. Difatti, non comprendiamo rettamente l'espressione: *A sua immagine* se non in riferimento all'anima e l'espressione: *Maschio e femmina* (*Gen.* I, 27) se non in riferimento al corpo. Si creda dunque, se nessuna autorità delle Scritture o ragione di verità vi si oppone, che l'uomo fu fatto il sesto giorno, in maniera tale che la ragione causale del corpo umano senza dubbio fu creata negli elementi del mondo, mentre l'anima fu creata già in se stessa, come in principio fu fondato il giorno, e, una volta creata, rimase nascosta tra le opere di Dio, fino a che, nel tempo stabilito, Dio non la inserì soffiandola, cioè infondendola, nel corpo formato a partire dal fango.

Non sembra dunque possibile concepire la creazione dell'anima umana in modo analogo a quella del corpo: alla difficoltà di individuare una realtà materiale a partire da cui essa potrebbe essere stata creata nel corso del tempo, si aggiunge quella di stabilire l'eventuale collocazione della sua ragione causale creata nel corso dei sei giorni. Agostino ritiene dunque ragionevole ammettere sulla base del testo di *Gen.* I, 26–27 che durante la *prima conditio* l'anima del primo uomo sia stata creata nella sua forma compiuta[67].

67. Nel corso del libro VII, Agostino ha più volte evidenziato la necessità di collocare la creazione dell'anima nel corso della creazione originaria. In *Gn. litt.*, VII, XXVIII, 40, p. 225,13–27, egli espone compiutamente alla luce della riflessione precedente le numerose difficoltà connesse all'ipotesi della concomitanza tra la creazione dell'anima e il suo essere posta all'interno del corpo formato a partire dal fango: «Si autem aliquis non vult eam existimare factam, nisi cum formato corpori est inspirata, videat, quid respondeat, cum quaeritur, unde facta sit. Aut enim ex nihilo dicturus est deum aliquid fecisse vel facere post illam consummationem

Benché dall'unione di tale realtà con quella del corpo derivi l'essere umano, la sua creazione presenta maggiori affinità con quella del giorno spirituale; l'anima, infatti, sarebbe stata creata nel suo stato attuale (*anima vero iam ipsa crearetur*), senza dunque esser posta sotto forma di ragione causale in una realtà spirituale, e tantomeno negli elementi corporei del cosmo[68].

operum suorum et debet intueri, quomodo explicet sexto die factum hominem ad imaginem dei — quod nisi secundum animam recte intellegi non potest —, id est in qua natura causalis ratio facta fuerit eius rei, quae nondum fuit, aut non de nihilo, sed de aliquo iam existente factam dicet animam et laborabit inquirendo, quaenam illa natura sit, utrum corporalis an spiritalis, secundum eas quaestiones, quas superius versavimus, manente illa quoque molestia, ut adhuc quaeratur, in qua substantia creaturarum in sex diebus primitus conditarum causalem illam rationem fecerit animae, quam nondum de nihilo vel de aliquo fecerat». Non condivido la lettura del testo di VII, XXVIII, 40–42 proposta da R.J. O'Connell, *The Origin of the Soul in St. Augustine's later Works*, Fordham U.P., New York 1987, p. 224. A mio avviso, Agostino non intende modificare la propria versione *standard* delle due fasi della creazione per offrire una via di uscita alla tesi del creazionismo, ma mostrare l'insostenibilità di una forma di "creazionismo" per lui non accettabile, quella appunto secondo cui la creazione della prima anima coinciderebbe con la sua insufflazione nel corpo.

68. Agostino sintetizza questo ragionamento in *Gn. litt.*, X, II, 3, p. 297,3–17 nel modo seguente: «Certe enim sexto die fecit deus hominem ad imaginem suam; ubi etiam dictum est: *masculum et feminam fecit eos*. Quorum illud superius, ubi imago dei commemorata est, secundum animam, hoc autem, ubi sexus differentia, secundum carnem accipiebamus. Et quoniam tot ac tanta testimonia, quae ibi considerata atque tractata sunt, nos non sinebant eodem ipso sexto die etiam formatum de limo hominem mulieremque de latere eius accipere, sed hoc postea factum esse post illa primitus opera dei, in quibus creavit omnia simul, quaesivimus, quid de hominis anima crederemus, discussisque omnibus disceptationis nostrae partibus illud credibilius vel tolerabilius dici visum est, quod ipsa hominis anima in illis operibus facta est, corporis vero eius in mundo corporeo tamquam in semine ratio [...]». L'affermazione della creazione dell'ipotetica ragione causale dell'anima, benché comporti numerose difficoltà, non viene tuttavia giudicata del tutto incompatibile con il testo della Scrittura: «Aut certe etsi non contra verba scripturae aperte posita, tamen dure atque intolerabiliter diceremus vel in ea creatura spiritali, quae ad hoc tantummodo creata esset, factam fuisse animae humanae rationem, cum ipsa creatura, in qua ista ratio facta diceretur, non commemoraretur in operibus dei, vel in aliqua creatura, quae in illis commemoraretur operibus, factam rationem animae — velut in hominibus, qui iam sunt, facta ratio latet generandorum filiorum — ac sic eam vel angelorum filiam, vel, quod est intolerabilius, alicuius elementi corporei crederemus» (pp. 297,22–298,5).

21. Gn. litt., *VII*, XXVII, *39*, *p. 225,4–12*

> Frustra ergo iam quaeritur, ex qua veluti materie facta sit anima, si recte intellegi potest in primis illis operibus facta, cum factus est dies; sicut enim illa, quae non erant, facta sunt, sic et haec inter illa. Quodsi et materies aliqua formabilis fuit, et corporalis et spiritalis — non tamen et ipsa instituta nisi a deo, ex quo sunt omnia — quae quidem formationem suam non tempore, sed origine praecederet, sicut vox cantum, quid nisi de materia spiritali facta anima congruentius creditur?
>
> Invano, dunque, si chiede ormai a partire da quale, per così dire, materia sia stata fatta l'anima, se si può comprendere giustamente che essa è stata creata tra quelle prime opere, quando è stato fatto il giorno; come, infatti, quelle cose, che non esistevano, sono state fatte, così anche questa tra quelle. E se vi fu anche una qualche materia formabile, sia corporea sia spirituale — anch'essa, tuttavia, non posta in essere se non da Dio, per opera del quale sono tutte le cose — che precedesse certamente la sua formazione non secondo il tempo, ma secondo l'origine, come la voce il canto, che cosa credere in modo più conveniente se non che l'anima sia stata fatta da una materia spirituale?

La creazione originaria dell'anima nella sua forma compiuta non esclude tuttavia che essa possieda una composizione ilemorfica. Benché infatti l'anima non sia stata creata a partire da una realtà spirituale preesistente e non sia stata posta sotto forma di ragione causale in una realtà corporea, sulla base del suo carattere mutevole sembra comunque necessario credere che, analogamente al giorno angelico, essa sia derivata da una materia di tipo spirituale che l'abbia preceduta secondo l'origine. Tale affermazione, in linea con i princìpi generali della dottrina della creazione e con la concezione agostiniana della materia, rappresenta uno dei pochi dati certi che in ultima analisi emergono dall'indagine condotta nel libro VII[69]: Agostino rimane

69. Ivi, VII, XXVIII, 43, p. 228,4–21: «Nunc tamen de anima, quam deus inspiravit homini sufflando in eius faciem, nihil confirmo, nisi quia ex deo sic est, ut non sit substantia dei et sit incorporea, id est non sit corpus, sed spiritus, non de substantia dei genitus nec de substantia dei procedens, sed factus a deo, nec ita factus, ut in eius naturam natura ulla corporis vel inrationalis animae verteretur, ac per hoc de nihilo; et quod sit inmortalis secundum quendam vitae modum, quem nullo modo potest amittere; secundum quandam vero mutabilitatem, qua potest vel deterior vel melior fieri, non inmerito etiam mortalis possit intellegi, quoniam veram immor-

fedele alla cautela ermeneutica più volte professata nel corso dell'opera[70], non escludendo perentoriamente nessuna della tre ipotesi sull'origine della prima anima[71] e lasciando al libro X il compito di una loro riformulazione e più accurata trattazione in rapporto alla creazione delle anime degli altri esseri umani.

3.4. Osservazioni conclusive

Nei libri VI, VII e IX del *De Genesi ad litteram* la dottrina delle *rationes causales* viene impiegata per interpretare il racconto della creazione della prima coppia umana. La difficoltà che si impone inizialmente all'attenzione di Agostino concerne la comprensione della creazione del corpo di Adamo. La modalità con cui fu creato il primo uomo, infatti, si distingue nettamente da quella della generazione dei suoi successori. Nel libro VI, Agostino mostra come il sesto giorno Dio abbia posto nel fango — realtà derivante dall'unione dell'elemento terrestre e dell'elemento acquatico — la ragione causale del corpo di Adamo, il quale vide concretamente la luce solo dopo l'inizio del tempo.

Agostino si interroga lungamente a proposito della condizione in cui fu creato Adamo. La riflessione sviluppata nel corso del libro VI è filosoficamente rilevante non tanto per la soluzione a cui approda — ossia quella secondo cui sarebbe più probabile che il primo uomo sia stato creato in possesso della piena maturità fisica —, quanto piuttosto per l'approfondimento della relazione tra la volontà divina e le *rationes causales* create. Da un lato Agostino mette in luce come le deliberazioni divine, quand'anche non immediatamente riconducibili entro l'ambito del corso ordinario della natura, non confliggano con

talitatem solus ille habet, de quo proprie dictum est: *qui solus habet immortalitatem*. Cetera, quae in hoc libro locutus sum disceptando, ad hoc valeant legenti, ut aut noverit, quemadmodum sine adfirmandi temeritate quaerenda sint, quae non aperte scriptura loquitur, aut, si ei quaerendi modus iste non placet, quemadmodum ipse quaesiverit sciam, ut, si me potest docere, non abnuam, si autem non potest, a quo ambo discamus mecum requirat».

70. Cfr. Ivi, I, XVII, 37–XXI, 41; IV, XXVIII, 45; V, I, I; V, 16; IX, 24; IX, I, I.

71. Vale a dire: 1) creazione primordiale allo stato incoativo; 2) creazione primordiale nello stato di perfezione; 3) creazione nel tempo. Le difficoltà sollevate in merito alla terza ipotesi, tuttavia, equivalgono nonostante tutto a una confutazione in piena regola.

il contenuto delle ragioni causali; dall'altro, egli precisa come queste ultime non solo si pongano a fondamento della stabilità dell'ordinamento naturale — ragion per cui è plausibile accostarle al concetto di "legge naturale" —, ma siano anche coinvolte nella realizzazione di fenomeni di carattere non ordinario. Agostino non chiarisce tuttavia se le *rationes causales* contengano o meno la determinazione necessitante relativa alla produzione di questa seconda tipologia di accadimenti.

Tale incertezza viene superata nelle pagine del libro IX, dove Agostino tratta la questione della creazione del corpo di Eva ribadendo il rapporto di conformità tra il verificarsi degli accadimenti miracolosi e il contenuto insito nelle *rationes causales*. I cosiddetti "miracoli", pur non potendo essere ricompresi nel corso ordinario degli eventi, non derivano da una sospensione istantanea e imprevista delle leggi di natura. Le *rationes causales*, tuttavia, recano con sé unicamente la possibilità della produzione di tali accadimenti, la cui necessità va ricercata piuttosto nelle *rationes* increate che il Creatore fin dal principio ha mantenuto celate nella propria volontà.

Particolarmente originale, infine, è la discussione dedicata da Agostino nel libro VII al tema della creazione dell'anima umana. Nel corso di una lunga e dettagliata discussione connessa all'interpretazione di *Gen.* 2, 7, egli si interroga sulla possibilità di concepire la creazione dell'anima in modo analogo a quella della natura corporea, ossia mediante l'impiego dei concetti di materia e di *ratio causalis*.

Benché l'attribuzione di una componente materiale all'anima umana si imponga a partire dalla considerazione della sua mutabilità, non sembra possibile comprendere con certezza quale statuto vada attribuito a tale materia. Nessuna delle ipotesi prese in considerazione si rivela priva di difficoltà, e l'indagine del libro VII non approda a un risultato univoco. Agostino, che non sembra rinunciare ad ammettere l'esistenza di una *meteries animae*, dichiara di ritenere ugualmente plausibili le seguenti soluzioni: l'anima potrebbe essere stata creata a partire dal nulla, essere derivata da una materia spirituale, o essere il risultato dalla "degradazione" di una natura vivente e beata. Ancor più problematico è il tentativo di concepire la creazione dell'anima mediante l'impiego del concetto di *ratio causalis*. L'eventualità che in occasione della *prima conditio* la *ratio causalis* dell'anima sia stata posta in una natura corporea viene immediatamente esclusa; non sembra tuttavia plausibile nemmeno che essa sia stata collocata in una creatura spirituale, si tratti della creatura angelica o di una natura

appositamente creata da Dio, ma non menzionata dalla Scrittura. Non resta che concludere che la creazione dell'anima, analogamente a quella della natura angelica, non può essere concepita mediante la griglia concettuale appositamente pensata per rendere ragione della creazione e della formazione della natura corporea degli esseri viventi.

Conclusioni

In numerose occasioni Agostino propone una sorta di divisione gerarchica del reale organizzata sulla base del grado di mutabilità delle diverse sostanze. Al vertice di tale gerarchia egli pone l'essenza divina, immutabile secondo lo spazio e il tempo, riservando invece una collocazione progressivamente inferiore alle nature dell'anima e del corpo, mutevoli rispettivamente solo secondo il tempo e anche secondo lo spazio[1].

Tenendo conto della stretta connessione che nel pensiero agostiniano vige tra le nozioni di mutabilità e materia, per cui la seconda sembra configurarsi come causa e fondamento della prima, si potrebbe ipotizzare una classificazione del reale ancor più basilare. Le diverse realtà potrebbero esser dunque suddivise in relazione al loro grado di "materialità", evidenziando come tale proprietà non solo rappresenti una cifra costituiva delle sostanze create, ma sia anche posseduta da queste ultime secondo forme e modalità differenti.

Così facendo, ci si troverebbe dinnanzi alla seguente ripartizione, in base a cui il principale discrimine tra le differenti nature verrebbe a essere il possesso di una struttura ontologica di tipo ilemorfico: da un lato, andrebbe collocata la natura divina, totalmente immateriale *e*

1. Cfr. es. Augustinus Hipponensis, *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), (= *v. rel.*), x, 18; xiv, 28; Id., *Epistulae 1–55,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2004 (CCSL 31), (= *ep.*), 18, 2; Id., *De natura boni liber,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2), (= *nat. b.*), 1; Id., *Sermones (Dolbeau)*, in Augustin d'Hippone, *Vingt–six sermones au peuple d'Afrique*: mise à jour bibliographique 1996–2000; retrouvées à Mayence, édités et commentés par. F. Dolbeau, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001, (= *s. Dolbeau*), 26, 28; Id., *De Trinitate libri quindecim, libri I–XII,* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), IV, 1, 1; Id., *De Genesi ad litteram libri duodecim,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt.*), VIII, xix, 38–xx, 39. Sull'origine porfiriana di questa tripartizione, cfr. J. Pépin, *La hiérarchie par le degré de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, I),* «Documenti e studi della tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 89–107; Porphyre, *Sentences* (vol. 2), Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005, p. 758.

dunque immutabile, dall'altro andrebbero poste le realtà create, dotate di una componente materiale *e dunque* mutevoli. L'ambito delle sostanze create risulterebbe a sua volta suscettibile di un'ulteriore tripartizione. La collocazione superiore spetterebbe alla natura angelica, originariamente creata in uno stato di informità che rappresenta la condizione di possibilità della sua mutevolezza, la quale tuttavia, in virtù di una permanente adesione alla natura divina, non si traduce mai in atto. A un livello immediatamente inferiore verrebbe a trovarsi la natura dell'anima, anch'essa caratterizzata da una componente materiale che ne determina l'effettiva mutevolezza per ciò che concerne tanto le funzioni conoscitive quanto la connotazione etico–morale. Seguirebbe infine la natura dei corpi, la cui materialità equivale al possesso del sommo grado di mutabilità, rilevabile sia sul piano del tempo che su quello dello spazio.

Tenendo presente questa tripartizione, sarà possibile tracciare un bilancio della concezione agostiniana della materia che renda conto del vasto impiego e delle molteplici declinazioni che Agostino riserva a tale nozione. L'ultima parte di questa sintesi conclusiva sarà dedicata invece alla dottrina agostiniana delle *rationes causales*, a cui Agostino ricorre diffusamente per rendere conto della formazione e dello sviluppo del mondo corporeo.

La nozione di *spiritalis materia* e la formazione della creatura angelica

Agostino ricorre al concetto di *materia spiritalis* (o *intellectualis*) principalmente per descrivere la dinamica che determina la formazione della creatura angelica, che egli vede significata nella narrazione scritturistica della creazione della luce[2]. Considerando i primi commenti alla *Genesi*, sembra legittimo mettere in dubbio la presenza tanto

2. Agostino impiega principalmente la locuzione *spiritalis materia* (Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27), (= *conf.*), XII, XVII, 25; Id., *Gn. litt.* I, 1, 1; IV, 9; V, III, 5), e molto raramente l'espressione *intellectualis materia* (Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), (= *Gn. litt. imp.*), IV, 17), senza peraltro specificarne espressamente il significato. Benché tale nozione non venga utilizzata unicamente in riferimento all'ambito della creazione angelica (ma, come ad esempio nel libro VII del *De Genesi ad litteram*, anche a quello dell'anima), è certamente preferibile parlare di materia "spirituale" per designare l'informità che Agostino attribuisce alle realtà create di rango superiore, e che ritiene esser designata dal sostantivo *caelum* di *Gen.* 1, 1.

di un impiego effettivo di tale nozione quanto di una riflessione organica sull'origine della creatura angelica.

Nel *De Genesi contra Manichaeos*, infatti, Agostino non afferma esplicitamente né allude implicitamente al fatto che il racconto della *Genesi* dia conto della sua creazione. La locuzione *caelum et terram* di *Gen.* 1, 1, infatti, viene interpretata o come una menzione complessiva delle realtà create da Dio o come un'indicazione prolettica della materia informe, condizione seminale ed embrionale da cui prenderebbe avvio la formazione del cosmo. Il fatto che entrambi i termini di *Gen.* 1, 1 siano associati e interpretati congiuntamente a quelli di *Gen.* 1, 2, che sia proposta un'interpretazione "fisica" della luce, e che infine in riferimento al primo racconto della creazione non sia menzionata la costituzione della natura angelica, lascia supporre che Agostino non annoveri quest'ultima tra gli eventi narrati nel primo capitolo della *Genesi*.

Pur riproponendo numerosi elementi già presenti nel primo commento, il *De Genesi ad litteram imperfectus* testimonia un significativo progresso della riflessione agostiniana. Interpretando il primo versetto della Scrittura, Agostino attribuisce alla creazione degli angeli una priorità rispetto a quella delle creature corporee. Gli angeli dunque, e non il cielo e la terra visibili, sarebbero stati creati *in principio*: non è chiaro però se ciò sia avvenuto prima del tempo o nel tempo. In quanto creati in principio, è possibile che gli angeli siano indicati dalla Scrittura mediante il termine *caelum*, e che la locuzione *caelum et terram* serva a esprimere la creazione della totalità delle realtà. La presenza di questi elementi di novità non coincide però con l'abbandono dell'interpretazione precedentemente formulata: i termini *caelum* e *terra* potrebbero essere letti come un'allusione alla finalità insita nella materia del mondo, originariamente costituita come una sorta di seme dell'universo corporeo. L'esegesi del testo di *Gen.* 1, 1 viene formulata e armonizzata con quella di *Gen.* 1, 2^{c}: l'interpretazione del *caelum* di cui parla il primo versetto in riferimento agli angeli implicherebbe l'identificazione dello *spiritus dei* del secondo versetto con lo Spirito Santo, mentre una limitazione del primo versetto al solo ambito delle nature corporee non permetterebbe di escludere una coincidenza dello spirito divino con l'anima cosmica. Se invece con il termine *spiritus* fosse designato l'elemento aereo, il cielo creato in principio verrebbe a indicare la natura corporea dell'elemento igneo. Anche l'esegesi del testo di *Gen.* 1, 3 può legittimamente essere formulata in riferimento alla natura angelica. Dopo aver distinto i diversi

possibili significati del termine *lux*, infatti, Agostino suggerisce la possibilità che tale vocabolo simboleggi in modo conciso, ma tuttavia appropriato, la natura degli angeli. Prefigurando i tratti della dottrina che verrà sistematicamente definita nel *De Genesi ad litteram*, infine, egli ritiene plausibile che le creature corporee abbiano ricevuto la propria forma specifica per mezzo di una natura incorporea: prima di essere realizzata materialmente, la loro creazione si sarebbe dunque compiuta nelle ragioni della creatura intellettuale. Se si eccettua l'impiego isolato e non esplicitato della formula *materia intellectualis*, tuttavia, non sembra che Agostino impieghi il concetto di materia in riferimento alla creatura angelica.

La piena integrazione della dottrina della creazione angelica nel quadro dell'interpretazione del racconto della *Genesi* si determina in forma compiuta nei libri XII e XIII delle *Confessiones*. Nel libro XII, dedicato all'esegesi di *Gen.* 1, 1–2^{b}, Agostino identifica il *caelum* di *Gen.* 1, 1 con il *caelum caeli* di *Sal.* 115[113B], 24. Si tratta di una realtà superiore al mondo corporeo, grandiosa e prossima a Dio, mutevole e non coeterna al Creatore, creata prima dei tempi e, al pari della materia informe dei corpi, non coinvolta nel divenire e nella successione delle forme. La sua formazione non solo è istantanea e originaria, ma si traduce in una partecipazione indefettibile all'eternità immutabile del Creatore, che la rende "a suo modo" eterna. La natura del *caelum caeli* viene descritta con un lessico pregnante e originale, derivante dalla fusione di elementi neoplatonici e biblico/patristici (in modo particolare origeniani): la creatura spirituale o intellettuale, infatti, è definita come una mente pura, razionale e intellettuale, e al contempo come città celeste, dimora di Dio, madre e patria, Gerusalemme celeste.

Nel libro XIII Agostino torna a considerare il testo di *Gen.* 1, 1, mostrandone la connessione con il contenuto dei successivi versetti della Scrittura. La costituzione della creatura spirituale come *caelum caeli* — espressione che anche nel libro XIII indica la condizione formata della creatura spirituale, intesa come una sorta di vita splendente — non appare più originaria, ma coincide con la formazione della luce narrata in *Gen.* 1, 3. Sullo sfondo del testo di *Gen.* 1, 2^{b}, che nel libro XII era stato interpretato in riferimento alla *materia corporalis*, Agostino descrive lungamente la condizione di informità della creatura spirituale, attribuendole i tratti di una vita fluttuante nelle tenebre e non ancora beata perché dissimile dal Creatore. Costituendosi istantaneamente come luce, l'informità spirituale muta definitivamente la

propria condizione divenendo simile e conforme a Dio, secondo una dinamica di "conversione" innescata dalla chiamata proveniente dalla Parola divina. La differenza terminologica e concettuale tra i due libri pone seri problemi interpretativi e ha suscitato numerose discussioni in letteratura. L'analisi compiuta nel quinto capitolo ha mostrato come nel passaggio tra il XII e il XIII libro l'esegesi agostiniana del testo biblico, e dunque la conseguente rappresentazione della creazione della creatura angelica, si modifichi in modo significativo. Da un punto di vista concettuale, viceversa, la differenza tra i due libri appare meno netta: come nel libro XIII, così anche nel libro XII la creatura angelica è caratterizzata dalla mutabilità — e alla luce del rapporto di dipendenza tra le due nozioni sopra evidenziato, dalla materialità —, è esposta al rischio dell'*aversio a deo* ed è virtualmente coinvolta in un ritorno a Dio che prende le mosse da una condizione di originaria dissomiglianza.

Come già aveva fatto nel libro XII delle *Confessiones*, nel libro I del *De Genesi ad litteram* Agostino prende in considerazione differenti interpretazioni del testo di *Gen.* 1, 1. A differenza di quanto era accaduto in precedenza, tuttavia, entrambe le ipotesi che ricorrono al concetto di materia informe — quella del libro XII, secondo cui il termine *terra* potrebbe essere compreso come un'indicazione della materia, e quella secondo cui il sostantivo *caelum* designerebbe una realtà informe di natura spirituale — sono vagliate e contestualizzate nel quadro più ampio dell'interpretazione del testo di *Gen.* 1, 1–5. L'analisi dettagliata del contenuto del libro I, spesso letto in modo non organico, ha fatto emergere come Agostino dimostri con rigore che solo la seconda soluzione esegetica è in grado di fornire un'interpretazione coerente dell'insieme dei dati contenuti nel testo biblico. La condizione informe del *caelum* di *Gen.* 1, 1, descritta come *vita spiritalis*, verrebbe ulteriormente indicata e precisata nelle parole di *Gen.* 1, 2^{b}, motivo per cui il testo di *Gen.* 1, $2^{b–c}$ può essere inteso in riferimento alla condizione di inferiorità di tale vita fluttuante nell'oscurità rispetto alla volontà divina. La creazione della luce narrata in *Gen.* 1, 3 verrebbe conseguentemente interpretata come la formazione della creatura spirituale, avvenuta mediante la dinamica di "conversione" già teorizzata nel libro XIII delle *Confessiones*. Alla duplice condizione, informe e formata, della creatura spirituale, inoltre, corrisponderebbe la duplice funzione del Figlio, che nella dinamica creativa agisce sia come Principio che come Parola. Questa interpretazione del testo biblico, come conferma l'evoluzione della formula *caelum caeli* da de-

signazione della creatura spirituale formata a indicazione della parte superiore del cielo fisico, rappresenta dunque l'approdo dello sforzo esegetico di Agostino. Essa svolge un ruolo centrale nell'esposizione della dottrina della creazione simultanea sviluppata nel *De Genesi ad litteram* e verrà ribadita, pur non a discapito di altre soluzioni, nelle opere posteriori[3].

Dalla lettura analitica dei commenti alla *Genesi*, in ultima analisi, emerge come Agostino abbia dedicato al tema della creazione angelica una riflessione teoreticamente e quantitativamente significativa, nella quale l'impiego del concetto di *materia spiritalis*, o *intellectualis*, viene approfondito, definito con precisione crescente e integrato nel quadro più ampio di un'interpretazione sistematica e coerente del racconto della creazione. Come è emerso in modo più dettagliato nel corso dell'analisi condotta nel quinto capitolo, Agostino si pone in un rapporto di profonda originalità in rapporto alle sue fonti, e soprattutto a quella plotiniana. A differenza della ὕλη νοητή plotiniana, infatti, la *spiritalis materia* di Agostino non rappresenta un costrutto analitico chiamato in causa a titolo di pura componente ontologica per evidenziare la struttura ilemorfica della creatura angelica; al contrario, tale concetto assume una valenza preminentemente etica, conferendo alla dinamica della *aversio* lo statuto di reale possibilità, ed evidenziando la dipendenza totale della creatura angelica nei confronti della Trinità creatrice.

L'impiego della nozione di *materia* in rapporto alla sfera dell'anima

L'applicazione della nozione di materia all'ambito "psichico" non sembra riscontrabile in forma sistematica prima della riflessione contenuta nel nel libro VII del *De Genesi ad litteram*. Come emerso nei primi capitoli di questo lavoro, tuttavia, non è da escludere che alcune tracce dell'applicazione della nozione di materia alla sfera dell'anima possano essere rinvenute nei primi commenti alla *Genesi*. Nel *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino chiarisce il significato del testo di *Gen.* 1, 6–8 affermando che la separazione delle acque rappresenterebbe un'indicazione della distinzione tra la materia incorporea delle

3. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Turnholti 1955 (CCSL 48), (= *civ.*), XI, 7–9; 32.

realtà invisibili e la materia corporea delle realtà visibili, distinzione che farebbe capo a una superiorità non di tipo spaziale, ma ontologico. Tale spiegazione, pur risultando coerente con l'interpretazione del termine *aqua* di *Gen.* 1, 2[c] in riferimento alla materia informe, non appare tuttavia capace di illuminare pienamente il senso di una questione che, a detta dello stesso Agostino, rimane oscura e di difficile comprensione. Agostino, inoltre, non offre delucidazioni esplicite sul significato dell'espressione *materia incorporalis rerum invisibilium*, che può tuttavia essere ipotizzato sulla base di alcune indicazioni implicite presenti nel secondo libro dell'opera. Interpretando il testo di *Gen.* 2, 5, in cui la Scrittura riassume in modo conciso il contenuto del precedente racconto della creazione, Agostino intende l'espressione *caelum et terra* come indicazione della totalità delle realtà visibili e l'espressione *viride agri et pabulum* in rapporto alla creazione della «creatura invisibile, qual è l'anima» (*invisibilem creaturam* [. . .] *sicut est anima*), definendo poco dopo l'anima come «creatura spirituale e invisibile» (*spiritalem atque invisibilem creaturam*). Il fatto che la Scrittura affermi che queste realtà sono state create in un unico giorno vorrebbe significare che non solo l'universo visibile, ma anche la realtà invisibile dell'anima, proprio a causa della sua costitutiva mutabilità, non è estranea alla dimensione temporale.

Il quadro ancora impreciso che emerge dal *De Genesi contra Manichaeos* assume tratti più definiti nelle pagine del *De Genesi ad litteram imperfectus*. L'episodio della separazione tra le acque superiori e inferiori viene interpretato come l'espressione della distinzione tra due differenti livelli ontologici. Al di sotto del firmamento si estende l'ambito delle realtà corporee: l'inferiorità ontologica della loro natura e della loro componente materiale (*corporalis materia*) si traduce nel possesso di un maggior grado di mutabilità e di instabilità. Le acque collocate al di sopra del firmamento sono invece un simbolo della natura della «materia animale» (*animalis materia*), la quale consiste in «una forza sottomessa alla ragione» (*vis quaedam subiecta rationi*) e «suscettibile di ricevere una forma per mezzo della virtù, e specificamente della prudenza» (*formabilis est virtute atque prudentia*). L'azione delle virtù, infatti, contiene e argina il fluire disordinato che rende tale natura "materiale" (*cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet*).

Agostino, a mio avviso, non vorrebbe alludere — come generalmente si è ritenuto — né alla creazione delle potenze angeliche né a quella dell'anima del mondo. Raffrontando le espressioni impiegate

in questo testo con le indicazioni di carattere antropologico e psicologico fornite nel libro II del *De Genesi contra Manichaeos*, si può invece ipotizzare che egli abbia in mente la componente "materiale" dell'anima che risiede nella sua *pars animalis*[4], superiore al corpo come le acque al firmamento, ma inferiore e soggetta alla *mens* e alla *ratio*, come la donna all'uomo. Il controllo e l'azione formatrice della *ratio* sulla *pars animalis*, luogo degli appetiti sensibili, si attua primariamente mediante l'azione della *prudentia* e secondariamente attraverso l'azione delle virtù della *fortitudo* e della *temperantia*. Quello della *pars animalis* dell'anima, tuttavia, non è il grado più alto di applicazione che il concetto di materia conosce nel *De Genesi ad litteram imperfectus*. È Agostino stesso, infatti, a proporre un'esplicita distinzione tra tre tipologie di materia, che caratterizzano rispettivamente la creatura *intellectualis* (è possibile che qui si alluda a una componente materiale della *pars rationalis* dell'anima), *animalis* e *corporalis*. Sfortunatamente, questa tripartizione non viene ulteriormente precisata nel corso dell'opera, né riproposta nelle opere successive.

L'applicazione della nozione di materia all'ambito "psichico", come detto, si compie nella sua forma più organica nel libro VII del *De Genesi ad litteram*, dove Agostino conduce una lunga disamina relativa al significato del testo biblico di *Gen.* 2, 7. L'indagine riguardante la creazione e la natura della materia dell'anima scaturisce necessariamente dalla costatazione della mutabilità in ragione di cui quest'ultima, distinguendosi dalla natura divina che trascende tanto le sostanze corporee quanto quelle spirituali, è resa deforme dal vizio e acquista la forma mediante la virtù. L'individuazione dell'ipotetica *spiritalis materia* a partire da cui sarebbe stata creata la prima anima umana si rivela però estremamente complessa. Oltre alle difficoltà connesse all'esplicitazione del suo nome, della sua natura e della sua funzione, tale ricerca deve infatti chiarire se la materia dell'anima sia una creatura dotata di vita ed esistente in una condizione di felicità.

Le varie ipotesi vagliate da Agostino si rivelano di volta in volta difficilmente ammissibili. Una materia incorporea priva di vita difficilmente potrebbe mutarsi in una natura vivente. L'anima, inoltre, non potrebbe derivare da una creatura vivente e beata se non mediante un processo di degradazione (*defluxio*), che, implicando un passaggio

4. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), (= *Gn. adv. Man.*), II, xi, 15; xii, 16; xviii, 28.

da una condizione migliore a uno stato peggiore, verrebbe a configurarsi in modo contrario alla consueta dinamica di formazione della materia informe. L'anima razionale potrebbe infine derivare da una vita non razionale, ossia da una natura vivente, ma non esistente in una condizione di beatitudine: l'acquisizione della razionalità da parte di tale creatura potrebbe essere spiegata ammettendo che essa sia razionale in potenza, e tuttavia bisognerebbe prestare attenzione da un lato a non rendere plausibile la tesi della metempsicosi, dall'altro a escludere la possibilità che una natura corporea sia ritenuta materia dell'anima irrazionale e, conseguentemente, dell'anima razionale.

L'indagine sulla modalità della creazione dell'anima non approda a un risultato inequivocabile e non permette di chiarire con certezza se in origine l'anima sia stata creata dal nulla in possesso della propria natura, se sia stata formata a partire da una materia spirituale o se infine si sia costituta mediante un processo di degradazione. L'incertezza di Agostino, il quale sembra propendere per una combinazione delle prime due soluzioni — l'anima di Adamo, cioè, sarebbe stata formata a partire da una materia spirituale e creata nella sua propria natura durante la *prima conditio* –, non è in alcun modo l'indice di uno sforzo vano, né tantomeno di un tentativo infruttuoso. Tanto la ricchezza di tematiche affrontate in queste pagine (che spaziano dall'ambito della ricerca sull'anima a quello delle conoscenze mediche, dalle considerazioni di ordine storico–filosofico a quelle di carattere esegetico e metafisico), quanto l'accuratezza con cui Agostino procede nel ricercare, conciliando minuziosamente evidenza razionale e autorità scritturistica, testimoniano ampiamente la complessità, l'interesse e la rilevanza dell'indagine sull'anima del primo uomo, che a mio avviso meriterebbero di essere ulteriormente approfonditi dagli studi futuri.

La nozione di *corporalis materia* e la genesi del mondo corporeo

Nelle pagine dei commenti alla *Genesi*, e più in generale nell'intero pensiero di Agostino, il concetto di materia viene impiegato principalmente in riferimento all'ambito delle nature corporee. Una simile applicazione trova giustificazione nel testo di *Gen.* 1, 1–2, che Agostino commenta a più riprese e in modo dettagliato.

Nel *De Genesi contra Manichaeos*, tutte le immagini che compaiono nei primi due versetti della Scrittura vengono interpretati come

simboli della materia informe, a cominciare dalla locuzione *caelum et terram*, intesa come un'indicazione di carattere prolettico della materia informe delle realtà corporee. L'informità della materia, paragonata al χάος dei greci, viene designata anche mediante le espressioni *terra invisibilis et incomposita*, *tenebrae super abyssum* e *aqua*, scelta che risponde a precise esigenze espositive e concettuali chiare alla Scrittura: l'elemento terrestre, infatti, è il più prossimo all'informità, gli attributi "invisibile" e "inordinata" e l'immagine delle tenebre denotano l'impossibilità di una percezione sensibile della materia, e il termine *aqua*, elemento da cui si sviluppa la vita, simboleggia infine la totale sottomissione della materia alla volontà divina. A differenza di quanto affermano i manichei, la materia informe è una realtà creata da Dio, artefice onnipotente e non vincolato ai limiti a cui deve sottostare la tecnica umana.

Pur coesistendo con una differente esegesi del termine *caelum* di *Gen.* 1, 1, l'interpretazione del *De Genesi contra Manichaeos* viene riproposta nel *De Genesi ad litteram imperfectus*. Tutte le immagini presenti nei primi due versetti possono essere lette in relazione alla materia informe. Il cielo e la terra possono essere intesi come il seme del cosmo, primordiale miscuglio caotico suscettibile di essere formato; il secondo versetto, invece, porrebbe l'accento sulla condizione di informità e di inintelligibilità della materia, che in greco riceve il nome di "χάος", oltre a esprimere con il termine *aqua* la docilità della materia e la sua sottomissione all'azione divina. L'esegesi del *De Genesi ad litteram imperfectus* risulta però più organica di quella del *De Genesi contra Manichaeos*. Da un lato, viene posto in primo piano e più volte ribadito il possesso di una natura formabile da parte della materia; dall'altro, il quadro interpretativo del testo di *Gen.* 1, 1–2 assume una struttura armonica e coerente. I primi versetti della Scrittura, evidenziando la finalità, l'informità e la sottomissione della materia, metterebbero in luce come quest'ultima possieda una strutturazione triadica (*Gen.* 1, 1: *materia mundi*; *Gen.* 1, $2^{a–b}$: *materia informis*; *Gen.* 1, 2^{c}: *materia fabricabilis*) che affonda le proprie radici nel carattere trinitario della creazione divina.

Le pagine delle *Confessiones* dedicate al concetto di materia informe sono forse tra le più note di Agostino. Nel libro XI si contano due sole occorrenze del termine *materia*, che risultano però estremamente significative ai fini della comprensione della caratterizzazione agostiniana dell'atto creativo. Ricorrendo a un argomento classico dell'apologetica cristiana più volte proposto nelle sue opere, Ago-

stino fa leva sull'onnipotenza divina per mostrare come l'agire di Dio si distingua da quello dell'*homo artifex*. L'aspetto principale che misura la distanza tra i due ambiti è rappresentato dalla necessità di ricorrere a una materia preesistente, valida nel secondo caso, ma non nel primo. Questo tratto distintivo si unisce a una serie di elementi (caratteri non antropomorfici, esecuzione istantanea, natura "immanente" degli archetipi ideali) che testimoniano la prossimità tra la concezione agostiniana dell'atto di creazione e la re–interpretazione della causalità demiurgica da parte dei pensatori neoplatonici.

Nel libro XII, l'esegesi di Agostino appare differente rispetto a quella proposta nei commenti precedenti: il primo versetto della Scrittura è solo parzialmente interpretabile in riferimento alla materia informe, mentre non viene fatta menzione del significato del testo di *Gen.* 1, 2^{c}. Come negli altri commenti, viceversa, al termine *tenebrae* viene attribuito un significato "privativo", e la terra e l'abisso, realtà prossime all'assoluta informità, sono intesi come immagini della materia informe. Quest'ultima, pur distinguendosi dal nulla assoluto, prima di essere formata non può essere considerata una realtà determinata, tanto corporea quanto spirituale.

La trattazione del libro XII delle *Confessiones* sul tema della materia, inoltre, si differenzia dalle precedenti sia per l'attenzione riservata all'aspetto epistemologico della questione sia per il carattere autobiografico da cui è contraddistinta. Riproponendo un noto *topos* filosofico risalente al testo di *Tim.* 52a–b e facendo tesoro della sua rielaborazione da parte di Plotino e forse di Calcidio, Agostino caratterizza la materia come una realtà che sfugge alla conoscenza razionale e alla percezione sensibile, la cui natura non è positivamente pensabile ma unicamente deducibile mediante un processo di totale sottrazione delle forme. Ripercorrendo la vicenda speculativa che lo ha condotto a una corretta comprensione dello statuto della materia, Agostino traccia poi implicitamente la rotta di un itinerario di progressivo avanzamento. Grazie all'incontro con la filosofia (capitale a tal riguardo fu la lettura dei *libri Platonicorum*), egli si sarebbe liberato dalle turpi immagini di cui la dottrina manichea aveva colmato il suo spirito, riuscendo a intuire la natura del tutto informe della materia, identica alla totale privazione di forma e qualità, intermedia tra l'essere e il nulla, causa della mutabilità dei corpi e condizione necessaria per l'avvicendamento delle forme. Solo l'incontro con le Scritture, tuttavia, avrebbe confermato e ampliato il contenuto di tale intuizione, offrendo ad Agostino la piena consapevolezza del fatto

che la materia non è altro che la radice stessa della mutabilità delle cose, prossima ma al tempo stesso distinta dal nulla a partire da cui fu creata da Dio.

Nel libro XIII delle *Confessiones*, la riflessione sul concetto di *corporalis materia* non conosce sostanziali sviluppi. L'unico elemento degno di nota è di carattere esegetico e riguarda l'interpretazione del testo di *Gen.* 1, 2[b], versetto che viene letto non più in relazione alla materia delle realtà corporee, ma, in connessione con quello di *Gen.* 1, 2[c], come un'indicazione della condizione incoativa e informe della creatura spirituale.

Nel libro I del *De Genesi ad litteram* Agostino riprende e sviluppa entrambe gli spunti esegetici e concettuali elaborati nelle *Confessiones*. Un elemento che emerge con forza e che nelle opere precedenti era stato evidenziato in modo non sistematico è rappresentato dalla sottolineatura del carattere istantaneo del processo di creazione e formazione della materia informe. Analogamente a quanto aveva fatto al termine del libro XII delle *Confessiones*, Agostino afferma infatti che materia e forma sono realtà "con–create". Così come la voce il canto, lo stato informe della materia precede quello della materia formata solo per quanto concerne l'origine; concepibile unicamente sul piano logico, tale anteriorità non può essere adeguatamente espressa dal linguaggio umano e, conseguentemente, dalla narrazione biblica. Questa concezione si integra armonicamente nel progetto complessivo dell'opera, risultando funzionale al superamento dell'interpretazione dei giorni genesiaci nei termini di una formazione progressiva della materia, e dunque al raggiungimento di una comprensione coerente della creazione come atto istantaneo ed extra–temporale. Le tesi della "con–creazione" di materia e forma e la formulazione della dottrina della simultaneità della creazione — definita mediante l'interpretazione della natura dei giorni genesiaci alla luce della dinamica conoscitiva di cui è protagonista la creatura angelica — impongono un radicale ripensamento dell'origine del cosmo sensibile e della generazione degli esseri viventi, che, come diremo in seguito, Agostino matura e definisce ricorrendo alla dottrina delle *rationes causales*.

L'analisi dell'impiego agostiniano del concetto di *corporalis materia* lascia emergere numerose altre questioni, quali il rapporto tra il concetto di *materia* e quelli di *nihil*, *privatio*, *modus*, *mutabilitas*, l'impiego di termini privativi in relazione alla materia e la relazione tra quest'ultima e l'origine del male. Per un bilancio relativo a queste tematiche

rimando in particolare al secondo e al quarto capitolo del presente lavoro. In sede conclusiva, mi sembra invece opportuno richiamare l'attenzione su un'importante questione, lungamente discussa e spesso non adeguatamente risolta dagli studiosi. Osservata nel suo sviluppo diacronico, la rappresentazione e la definizione concettuale della nozione di materia corporea conoscono un progressivo avvicinamento all'impostazione che tale dottrina aveva ricevuto nell'ambito del pensiero di Plotino, evidenziando il punto di massima tangenza nel libro XII delle *Confessiones*[5]. Sul piano della rappresentazione della materia, si può notare ad esempio come tanto Agostino quanto Plotino dipingano la materia come una realtà oscura e a stento conoscibile, come un'entità priva di forma, qualità, figura, limite, misura e vita. Entrambi i pensatori, inoltre, sottolineano come la materia, pur non essendo mai di fatto sprovvista di qualità e forme, se considerata in se stessa possa essere a un tempo caratterizzata come privazione e posta in una posizione di massima prossimità rispetto all'assoluto non–essere. Analogie innegabili, che sarebbe tuttavia a mio avviso sbagliato sintetizzare e tradurre nei termini di una coincidenza concettuale.

Agli occhi di Agostino, infatti, l'identificazione tra materia e privazione si declina in modo profondamente differente. L'accostamento tra le due nozioni, infatti, non rappresenta un ostacolo per il coinvolgimento della materia nella composizione ilemorfica, né risulta incompatibile con il fatto che essa possieda una predisposizione a essere formata, predisposizione che già rappresenta una sorta di patina formale incoativa. Se intesa in termini rigorosamente plotiniani, inoltre, una simile prospettiva risulterebbe difficilmente conciliabile con la concezione agostiniana della formazione degli elementi, che, declinandosi come un processo di ripartizione e unificazione, non sembra poter prescindere — sul modello del ricettacolo platonico — dalla presenza di determinazioni qualitative embrionali nella materia caotica primordiale. In secondo luogo, se la contemporanea descrizione come privazione e non–essere si traduce per la materia plotiniana nel possesso di una natura malvagia opposta all'essere alla forma, nel caso della materia agostiniana essa ha conseguenze diametralmente opposte. In quanto creata da Dio, infatti, quest'ultima

5. Per una più ampia trattazione del rapporto tra le dottrine plotiniana e agostiniana della materia corporea mi permetto di rimandare a: E. Moro, *Agostino e Plotino sulla materia dei corpi*, «Teoria», 37/1 (2017), pp. 199–207.

possiede una connaturata attitudine alla ricezione della forma, e non può pertanto essere un male: sarebbe del resto illogico supporre tanto che Dio abbia creato un essere malvagio, quanto che possa esistere una realtà malvagia increata, capace di contrastare e limitare l'onnipotente capacità d'azione di Dio.

Agostino costruisce dunque il proprio edificio concettuale con un materiale plotiniano, ma quest'ultimo tra le sue mani viene plasmato e modellato al punto da assumere una configurazione profondamente nuova. In ultima analisi, la forma che la dottrina agostiniana della materia corporea viene ad assumere risulta perfettamente confacente alla prospettiva concettuale e dottrinale del pensiero cristiano, combinando forse nella maniera più compiuta e sistematica i tratti speculativi tipici della riflessione patristica sull'idea di creazione, il cui nucleo:

> [...] verte sul rapporto tra ὕλη ed εἶδος. Ed è appunto l'atto della creazione il presupposto dell'influsso formale sulla materia. Inoltre se per i neoplatonici la materia è intesa come limite del sistema cosmico in quanto ὕλη, è il non ente per Plotino e Proclo e non viene mai secondo loro mediata, per i cristiani, invece, la materia è intesa come un momento positivo dell'essere in cui si risolve tutto intero il rapporto tra ὕλη ed εἶδος. La creazione della materia è condizione alla materia stessa di essere organizzata nell'ordine cosmico.[6]

La dottrina delle *rationes causales* e la formazione del cosmo sensibile

Mediante la dottrina delle ragioni causali, Agostino risolve una serie di importanti questioni esegetiche, teologiche e filosofiche connesse all'interpretazione dei primi due capitoli della *Genesi*, dando vita a una riflessione che, nella sua complessa articolazione, può essere sintetizzata nel modo seguente:

Problematica esegetica: l'esigenza che conduce alla formulazione della dottrina della creazione simultanea e all'impiego della dottrina

6. A. Quacquarelli, *L'eresia materiaria di Ermogene.* Hermogenes materiarius haereticus *(Tert.* Herm. 25, 7), «Vetera Christianorum», 21 (1984), pp. 241–251: 243.

delle ragioni causali è in primo luogo esegetica, e riguarda la conciliazione, ritenuta problematica dai manichei, dei testi scritturistici di *Gen.* 2, 2 e *Gv.* 5, 17, accanto a cui Agostino annovera la testimonianza di *Sir.* 18, 1. Benché, come dimostrato dalla moderna critica testuale, quest'ultima intendesse evidenziare la dipendenza della *totalità* delle creature dall'azione divina, Agostino ne individua il nucleo teoretico nell'indicazione del carattere *simultaneo* dell'atto creativo; dal riferimento genesiaco al riposo divino, viceversa, egli desume l'attestazione della compiutezza della fondazione originaria degli esseri. Il fatto che la creazione primordiale sia stata portata a compimento simultaneamente, tuttavia, non implica che l'azione divina si sia esaurita; a testimoniarlo è il passo giovanneo, in cui Cristo esprime il carattere incessante e continuativo dell'operare divino. Tale esigenza di conciliazione, inoltre, è resa ancor più necessaria e urgente dalla presenza nei primi due capitoli della *Genesi* di altrettanti racconti della creazione: la convinzione nell'unità redazionale della Scrittura richiede che tale duplicità sia giustificata alla luce dei presupposti metafisici soggiacenti alla scelta espositiva compiuta dall'autore sacro.

Soluzione esegetica: l'esigenza di conciliazione tra i tre passi biblici ricordati poc'anzi viene soddisfatta a partire da una comprensione minuziosa dell'azione creatrice, la cui dinamica si articola in due momenti fondamentali: *prima conditio* e *administratio*.

La fondazione primordiale delle cose consiste nella costituzione simultanea della natura spirituale angelica, nella realizzazione della trama degli elementi corporei del cosmo, e nell'immissione all'interno di questi ultimi delle *rationes causales* degli esseri viventi destinati ad esistere nel tempo. Il secondo versante dell'azione creatrice, quello del governo divino del cosmo, è invece interamente ricompreso nel corso della vicenda temporale del mondo; l'*administratio* è considerata da Agostino un frangente dell'azione creatrice non perché essa determini la comparsa dal nulla di nuove specie di creature — in tal caso infatti verrebbe contraddetto il postulato della compiutezza della *prima conditio* —, ma perché Dio, non facendo mai mancare la propria presenza all'opera della creazione, ne garantisce la sussistenza rendendo possibile l'incessante successione di nuovi individui appartenenti alle specie create in origine. Questo secondo momento della creazione, in altre parole, è quello in cui Dio presiede allo sviluppo dei contenuti potenziali immessi durante la *prima conditio*

negli elementi corporei sotto forma di ragioni causali. L'individuazione di questa duplice scansione dell'atto creativo, inoltre, permette ad Agostino di risolvere anche la questione relativa alla presenza di due diversi racconti della creazione, che dunque concernerebbero rispettivamente i frangenti della *prima conditio* (*Gen.* 1, 1–2, 4[a]) e dell'*administratio* (*Gen.* 2, 4[b]–25).

Collocazione metafisica delle ragioni causali: le ragioni casuali operano una funzione di mediazione tra due distinti momenti e livelli della creazione. La loro natura e le loro funzioni vanno ricomprese nel processo di esplicazione della causalità divina, del cui complesso svolgimento esse descrivono il punto di congiunzione e di passaggio tra le sfere dell'eternità divina e della temporalità creaturale. Le ragioni causali, infatti, traggono i propri contenuti dal livello ontologico superiore delle ragioni eterne e increate, le quali risiedono immutabilmente nella volontà divina; in quanto ragioni causali, tuttavia, esse appartengono a pieno titolo all'ambito inferiore delle realtà create, entro cui la loro azione deve essere circoscritta e compresa.

Statuto ed effetti delle ragioni causali: il *De Genesi ad litteram* offre numerose indicazioni utili alla definizione dello statuto delle ragioni causali. In primo luogo, si tratta di principi *razionali*, i quali si inscrivono nell'ordine delle realtà intelligibili e agiscono garantendo agli esseri a cui ineriscono una costituzione specifica ben determinata e uno sviluppo ordinato e lineare.

In secondo, luogo si tratta di principi *causali*, capaci cioè di conferire attualità ai contenuti potenziali di ordine razionale che essi veicolano; sono dunque in grado di condurre alla comparsa dei singoli esseri viventi e di scandire l'attuazione del loro sviluppo.

In terzo luogo, si tratta di principi *immateriali*, collocati nella creazione in modo istantaneo; nonostante si possa avvertire la tentazione di concepirle in maniera corporea, non deve essere dimenticato il loro statuto intelligibile, ragion per cui l'espressione *seminalis ratio*, spesso e a torto ritenuta interscambiabile con la locuzione *causalis ratio*, può risultare in un certo senso ambigua. La ragione seminale, infatti, denota un particolare livello della concatenazione causale, che Agostino individua nella facoltà generativa degli esseri viventi, identificabile con il contenuto razionale e potenziale presente nei semi corporei attraverso cui avviene la riproduzione. L'impiego metaforico

dell'immagine del seme in rapporto alla fondazione primordiale degli esseri, dunque, non deve essere fraintesa proiettando sulla natura delle ragioni causali i tratti costitutivi dei semi materiali. A differenza di questi ultimi, infatti, le ragioni causali sono prive di *corpulentia* e non possono derivare da esseri anteriormente viventi e formati. Le ragioni causali, dunque, non possono essere considerate come un sostrato a sé stante, a cui la capacità di determinare lo sviluppo degli esseri viventi risulterebbe inerente come una proprietà a un soggetto da esso distinto. Le ragioni causali costituiscono invece la legge stessa dello sviluppo, una sorta di energia intrinseca alla creazione e di forza invisibile inscritta negli elementi. A tal proposito, Agostino ricorre in molte occasioni al concetto di origine neopitagorica e neoplatonica di *numerus*: le ragioni causali veicolano i *numeri* che presiedono alla creazione, ossia i princìpi ontologici costitutivi che scandiscono ritmicamente lo sviluppo delle forme che, combinandosi tra loro, producono la ricchezza e la bellezza del reale.

In quarto luogo, si tratta di principi agenti sulla *materia corporea*. Come abbiamo anticipato, benché di natura intelligibile, le ragioni causali appartengono già all'ordine della creazione materiale. Durante la *prima conditio* esse sono, per usare le parole di Agostino, *intextae in elementis mundi*. Tale collocazione non deve essere intesa come un dato estrinseco o accessorio ai fini della comprensione della loro natura, dal momento che l'azione degli elementi si rivela necessaria in rapporto al loro sviluppo. Agostino, infatti, sottolinea come gli elementi terrestre e acquatico, in virtù della loro conformazione passiva, rappresentino una sorta di sostrato indispensabile affinché i contenuti formali presenti nelle ragioni causali esplichino la propria azione. Le ragioni causali non sono dunque princìpi direttivi isolati ed autosufficienti, ma sono inscritti nel contesto naturale con cui intrattengono un rapporto, per così dire, di mutua influenza causale. Dallo scambio tra le ragioni casuali e l'ambiente circostante si produce l'attivazione dei dati potenziali intrinseci alle *rationes* stesse, i quali a loro volta determinano la produzione di effetti visibili sulla scena naturale.

In quinto luogo, si tratta di principi finalizzati primariamente alla produzione di effetti concreti *ordinari e determinati*. Le ragioni causali presiedono infatti all'ordinario corso naturale degli eventi, regolando la nascita, la formazione, la crescita graduale ed ordinata, la costituzione specifica dei singoli individui. La loro azione non determina semplicemente l'esistenza dei viventi, ma ne regola i

singoli momenti: essa assegna ad ogni fase dello sviluppo un'adeguata durata e un determinato corso, influendo sulla vita delle creature non solo nel suo complesso, ma anche nei suoi singoli momenti. Come Agostino lascia intendere riferendosi alla figura biblica di Ezechia, infine, anche la durata totale e il punto terminale della parabola esistenziale dei viventi risulterebbe predeterminato sulla base dei contenuti delle ragioni causali.

Ragioni causali, natura ed eventi miracolosi: la dottrina delle ragioni causali permette di rendere ragione dell'insolito verificarsi di accadimenti miracolosi. Nel *De Genesi ad litteram* Agostino riflette ampiamente sulla questione, proponendo due spiegazioni parzialmente discordanti e, in un ultima analisi, riconducibili a un duplice registro argomentativo. In un primo ordine di testi, infatti, egli ripone esplicitamente il fondamento della possibilità del verificarsi di eventi insoliti e straordinari nelle ragioni causali. In altre occasioni, viceversa, allude alla presenza di una duplice tipologia di cause, distinguendo quelle increate presenti nella volontà divina da quelle create in origine nella trama degli elementi; in occasione della produzione degli eventi miracolosi, le prime agirebbero sulle seconde rendendo necessario un certo contenuto non ordinario presente in esse unicamente a livello potenziale.

Le due prospettive, tuttavia, sembra possano essere conciliate riconoscendo alle *rationes intextae* una duplice funzione, attiva in rapporto al corso naturale degli eventi, e passiva, o meglio collaborativa, in occasione della produzione dei fenomeni miracolosi non ordinari. Laddove fa menzione unicamente della funzione causale delle *rationes intextae*, in altre parole, Agostino non intenderebbe contraddire o escludere il fatto che le *rationes absconditae* possano svolgere una funzione di "attivazione" in occasione dei miracoli; così come l'intervento di ragioni celate da Dio nella propria volontà non deve lasciar pensare a una sospensione, o neutralizzazione, della funzione attiva delle ragioni create.

La distinzione tra eventi ordinari e miracolosi, inoltre, non può essere compresa alla luce del binomio naturale–sovrannaturale. Un importante risultato dell'impiego della dottrina delle ragioni causali, infatti, è proprio quello di sottrarre gli eventi miracolosi all'ambito del sovrannaturale. Essi devono esser ricompresi a pieno titolo nell'ambito naturale, che a sua volta deve essere accuratamente ride-

finito; quanto ad estensione, infatti, esso coincide con quello delle *rationes* presenti nella volontà divina, cosicché ogni evento o fenomeno, nella misura in cui è voluto da Dio, non può che essere ritenuto conforme a natura. In altri termini, l'ambito naturale è co–estensivo al complesso dei contenuti virtuali presenti nelle *rationes intextae* da un lato, e all'insieme dei contenuti necessari delle *rationes absconditae* dall'altro.

L'evidenza della differenza fenomenica che *a parte hominis* si produce tra accadimenti ordinari ed eventi miracolosi deve essere perciò spiegata facendo leva sull'ignoranza umana in rapporto alla totalità dei contenuti trascendenti della volontà divina. Certamente ciò comporta una scissione tra una "natura per noi" e una "natura in sé", ma tale scissione è di ordine non tanto effettivo, quanto piuttosto gnoseologico. Agostino non mette in discussione lo statuto ontologico dell'ordinamento naturale, ma pone l'accento sui limiti intrinseci all'umana facoltà di discernimento.

Provvidenza divina ed azione umana: in quanto strettamente legata alla costituzione dello sviluppo ordinario del mondo naturale, la dottrina delle ragioni causali viene chiamata in causa anche in rapporto all'esplicazione dell'azione provvidenziale divina. Secondo Agostino, quest'ultima possiede un duplice corso, naturale da un lato, volontario dall'altro, in corrispondenza con la complessità dei livelli ontologici e metafisici su cui si struttura la creazione divina.

Il corso *naturale* dell'azione provvidenziale coincide sostanzialmente con il processo ordinario mediante il quale si compiono le leggi di natura. Assicurando al mondo il necessario sostentamento mediante la propria presenza, Dio rende effettive le dinamiche di maturazione delle creature, le leggi fisiche che regolano il cosmo, le proprietà inserite nelle singole forme viventi e nei singoli elementi. Il corso *volontario* dell'azione provvidenziale divina si concretizza invece mediante l'azione delle creature di ordine spirituale, ossia quella angelica e quella umana. Esso riguarda tutte le dinamiche di cooperazione, modificazione e manipolazione tecnica esercitate volontariamente da una creatura razionale in rapporto alle potenzialità inerenti alle creature di ordine fisico già esistenti. Come l'*opus providentiae naturalis*, anche l'*opus providentiae spiritalis* si produce in conformità ai contenuti direttivi presenti nelle ragioni causali, e, benché Dio rimanga indiscutibilmente il soggetto ultimo di questa

azione, non deve essere trascurato il libero apporto collaborativo da parte delle creature razionali, tanto più necessario nel caso degli uomini a causa della condizione postlapsaria in cui essi si trovano coinvolti.

Ragioni causali e creazione dell'uomo: la dottrina delle ragioni causali rappresenta la chiave di volta che rende possibile la conciliazione dei due racconti della creazione del corpo del primo uomo. Agostino, infatti, mette a frutto la tesi dei due distinti momenti dell'unica azione divina: se la "prima" creazione dell'uomo interessa unicamente la fondazione istantanea della ragione causale del suo corpo, la "seconda" coincide con l'effettiva creazione di quest'ultimo avvenuta nel corso del tempo. Mediante le ragioni conservate al proprio interno, la volontà divina avrebbe attivato e reso necessarie le potenzialità virtualmente presenti nelle ragioni causali create, conferendo così al fango della terra la possibilità di sortire un effetto miracoloso non ordinario. Una spiegazione analoga, naturalmente, può essere fornita anche nel caso della creazione della donna a partire dal fianco del primo uomo.

Agostino inoltre si trova a dover render conto della costituzione dell'anima del primo uomo. Sebbene a questo proposito siano più i dubbi che le certezze realmente maturate, sembra che la creazione originaria dell'anima non possa essere spiegata facendo ricorso alla dottrina delle ragioni causali, il cui campo d'applicazione risulta pertanto circoscritto alla sfera delle nature corporee.

Bibliografia

Fonti

Aeneas Gazaeus:

Teoph. = *Theophrastus,* in Enea di Gaza, *Teofrasto*, M.E. Colonna (ed.), Iodice, Napoli 1958.

Aetius:

Plac. = *De Aëtii Placitis (de excerptoribus Theodoreto, Nemesio, Plutarcho, Stobaeo)*, in *Doxographi graeci*, H. Diels (ed.), G. Reimeri, Berolini 1879.

Alcinous:

Didask. = *Didaskalikos,* in Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon,* Texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990. Trad.: *Il Didaskalikos di Albino e il medio platonismo: vol. 2: Traduzione e commento*, a cura di G. Ivernizzi, Abete, Roma 1976.

Alexander Aphrodisiensis:

De prov. = *De providentia*, in Alexandre d'Aphrodise, *Traité De la providence* (Περὶ προνοίας — *Version arabe du Abu Bišr Mattä ibn Yunus*), Introduction, édition et traduction de P. Thillet, Verdier, Lagrasse 2003. Trad.: Alessandro d'Afrodisia, *La Provvidenza, Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall'arabo di M. Zonta, BUR, Milano 1999.

Ambrosiaster:

In Ep. Paul. ad Col. = *In Epistulam ad Colosenses*, in Ambrosiastri qui dicitur *Commentarius in Epistulas Paulinas* III, H.I. Vogels (ed.), Hölder–Pinchler–Tempsky, Vindobonae 1969 (CSEL 81).

Quaest. Vet. et Novi Testam. = Pseudo–Augustini *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 127*, A. Souter (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1908 (CSEL 50).

Ambrosius Mediolanensis:

De fid. = *De fide ad Gratianum Augustum*, O. Faller (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1962 (CSEL 78).

De off. = *De officiis*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary by I.J. Davidson, Oxford UP, Oxford 2001.

De Tob. = *De Tobia*, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/2).

Ep. = *Epistulae et acta, epistularum libri I–VI,* O. Faller (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1968 (CSEL 82/1).

Exp. Luc. = *Expositio Evangelii secundum Lucam,* C. Schenkl, H. Schenkl (edd.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1902 (CSEL 32/4).

Expl. Ps. XII = *Explanatio Psalmorum XII*, M. Petschenig (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, (CSEL 64).

Hexam. = *Exaemeron*, C. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae–Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1897 (CSEL 32/1).

Anonymus:

Proleg. phil. plat. = *Prolégomenes à la philosophie de Platon*, Texte établie par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990. Trad.: Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, saggio introduttivo, traduzione e commento storico–filosofico a cura di A. Motta, Armando, Roma 2014.

Apuleius Madaurensis:

De mund. = *De mundo*, in Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*: *De philosophia libri,* C. Moreschini (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1991 (3 voll.). Trad.: Apuleio, *De mundo*, a cura di M.G. Bajoni, Studio Tesi, Pordenone 1991.

Plat. eius dogm. = *De Platone et eius dogmate*, in Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*: *De philosophia libri,* C. Moreschini (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1991 (3 voll.).

Aristoteles:

De an. = *De anima*, W.D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford 1961.

De cael. = *De caelo*, in Aristotele, *De caelo*, O. Longo (ed.), Sansoni, Firenze 1961.

De gen. anim. = *De generatione animalium*, in Aristotle, *Generation of Animals*, edited by A.M.I. van Oppenraaij, with a Greek index to *De generatione animalium* by H.J. Drossaart Lulofs, Brill, Leiden 1992. Trad.: Aristotele, Opera biologiche, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1996.

De gen. et corr. = *De generatione et corruptione*, in Aristote, *De la génération et la corruption*, Texte établit et traduit par M. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 2005.

Hist. an. = *Historia animalium*, in Aristotle, *Historia animalium*, D.M. Balme, A. Gotthelf (edd.), Cambridge UP, Cambridge 2000.

Metaph. = *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1957. Trad. in: Aristotle, *Metaphysics: Books [zeta] and [eta]*, translated with a commentary by D. Bostock, Clarendon Press, Oxford 1994; G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della* Metafisica *di Aristotele,* Bompiani, Milano 2004.

Meteor. = *Meteorologica*, A. Badawi (ed.), Caihre 1961.

Phys. = *Physica*, W.D. Ross (ed.), Clarendon press, Oxford 1950. Trad.: Aristotele, *La Fisica*, Introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, appendice bibliografica e lessicografica di L. Palpacelli, Bompiani, Milano.

Arius Didymus:

Epit. = *Epitome of Stoic Ethics*, Edited by A.J. Pomeroy, Society of Biblical Literature, Atlanta 1999.

Atticus:

fr. = Atticus, *Fragments,* Texte établi et traduit par É Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1977.

Augustinus Hipponensis:

Acad. = *Contra Academicos,* W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29).

agon. = *De agone christiano*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1900 (CSEL 41).

an. et or. = *De natura et origine animae*, F. Urba, I. Zycha (edd.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1913 (CSEL 60).

an. quant. = *De quantitate animae*, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89). Trad. in: Agostino, *Sull'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003.

beata v. = *De beata vita*, in Saint Augustin, *De beata vita — La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1986 (Bibliothèque Augustinienne, 4/1).

c. adv. Leg. = *Contra adversarium legis et prophetarum*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49).

c. ep. Man. = *Contra epistulam quam Manichaei vocant fundamenti*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1).

c. ep. Pel. = *Contra duas epistulas Pelagianorum*, F. Urba, I. Zycha (edd.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1913 (CSEL 60).

c. Faust. = *Contra Faustum libri triginta tres*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1).

c. Fel. = *Contra Felicem*, I. Zycha (ed.), Hoeplius, Mediolani 1892 (CSEL 25/2).

c. Fort. = *Contra Fortunatum*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1).

c. Iul. imp. = *Contra Iulianum (opus imperfectum), libri I–III*, E. Kalinka, M. Zelzer (edd.), Hoelder–Pichler–Tempsky, Vindobonae 1974 (CSEL 85/1); *Contra Iulianum (opus imperfectum), libri IV–VI*, M. Zelzer (ed.), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2).

c. Prisc. = *Contra Priscillanistas et Origenistas liber unus*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1985 (CCSL 49).

c. Sec. = *Contra Secundinum,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2).

cat. rud. = *De cathechizandis rudibus*, M.P.J. Van den Hout, E. Evans, I.B. Bauer (*et alii*), Brepols, Turnholti 1969 (CCSL 46).

civ. = *De civitate Dei libri I–X*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 47); *De civitate Dei libri XI–XXII*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Turnholti 1955 (CCSL 48).

conf. = *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (CCSL 27). Trad.: Saint Augustin, *Les Confessions (livres VII–XII)*, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962; Agostino, *Le Confessioni*, Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino; Introduzione, traduzione, note e indici a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1965 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 1); Sant'Agostino, *Confessioni (libri X–XI)*, commento a cura di M. Cristiani e A. Solignac, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996; Sant'Agostino, *Le Confessioni (libri XII–XIII)*, Commento a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997; Agostino, *Confessioni*, Monografia introduttiva, traduzione, parafrasi, note e indici di G. Reale; Testo latino a fronte dell'edizione di M. Skutella, Bompiani, Milano 2012.

cons. ev. = *De consensu evangelistarum libri quattuor*, F. Weihrich (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1904 (CSEL 43).

dial. = *De dialectica*, J. Pinborg (ed.), Reidel, Dordrecht–Boston 1975.

div. qu. = *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1975 (CCSL 44/A).

doctr. chr. = *De doctrina christiana*, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne* / De doctrina christiana, texte critique du CCL revu et corrigé, introduction et traduction de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 11/2).

duab. an. = *De duabus animabus*, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1).

en. Ps. = *Enarrationes in Psalmos 1–32*, C. Weidmann (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2003 (CSEL 93/1); *Enarrationes in Psalmos 51–100*, H. Müller (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 94/1); *Enarrationes in Psalmos 101–109*, F. Gori, C. Pierantoni (edd.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2011 (CSEL 95/1); *Enarrationes in Psalmos 134–140*, F. Gori, F. Recantini (edd.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2002 (CSEL 95/4); *Enarrationes in Psalmos 141–150*, F. Gori, I. Spaccia (edd.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2005 (CSEL 95/5).

ep. = *Epistulae 1–55,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2004 (CCSL 31); *Epistulae 55–100,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2005 (CCSL 31/A); *Epistulae 101–139,* K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 2009 (CCSL 31/B); *Epistulae CXXIV–CLXXXIV A*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1904 (CSEL 44); *Epistulae CLXXXV–CCLXX*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1911 (CSEL 57).

exp. prop. Rm. = *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, I. Divijak (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1971 (CSEL 84).

f. et symb. = *De fide et symbolo,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1900 (CSEL 41). Trad.: Saint Augustine, *De fide et symbolo*, Introduction, Translation and Commentary by E.P. Meijering, J.C. Gieben, Amsterdam 1987.

Gn. adv. Man. = *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91). Trad.: Sant'Agostino, *La Genesi I: La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto su la Genesi*, Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Introduzioni generali di A. Di Giovanni, A. Penna, Introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1988 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/1); Saint Augustine, *On Genesis. Two Books on Genesis against the Manichees and On the Literal Interpretation of*

Genesis: An Unfinished Book, Translated by R.J. Teske, The Catholic University of America Press, Washington 1991 (The Fathers of the Church, 84); Saint Augustine, *On Genesis: On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, introduction, translation and notes by E. Hill, editor J.E. Rotelle, New York City Press, Hyde Park, New York 2002 (The Works of Saint Augustine, 13); Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50).

Gn. litt. = *De Genesi ad litteram libri duodecim,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1). Trad.: Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48–49), (2 voll.); Saint Augustine, *The literal Meaning of Genesis*, Translated and annotated by J.H. Taylor, Paulist Press, New York 1982 (Ancient Christian Writers, 41–42), (2 voll.); Sant'Agostino, *La Genesi II: La Genesi alla lettera (testo latino dell'edizione Maurina a confronto con il* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*)*, Traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1989 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/2); Saint Augustine, *On Genesis: On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, introduction, translation and notes by E. Hill, editor J.E. Rotelle, New York City Press, Hyde Park, New York 2002 (The Works of Saint Augustine, 13).

Gn. litt. imp. = *De Genesi ad litteram liber imperfectus,* I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1). Trad.: Sant'Agostino, *La Genesi I: La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto su la Genesi*, Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Introduzioni generali di A. Di Giovanni, A. Penna, Introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1988 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 9/1); Saint Augustine, *On Genesis. Two Books on Genesis against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, Translated by R.J. Teske, The Catholic University of America Press, Washington 1991 (The Fathers of the Church, 84); Saint Augustine, *On Genesis: On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, introduction, translation and notes by E. Hill, editor J.E. Rotelle, New York City Press, Hyde Park, New York 2002

(The Works of Saint Augustine, 13); Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50).

haer. = *De haeresibus*, M.P.J. Van den Hout, E. Evans, I.B. Bauer (*et alii*), Brepols, Turnholti 1969 (CCSL 46).

imm. an. = *De immortalitate animae,* W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89).

Io. ev. tr. = *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV,* D.R. Willems (ed.), Brepols, Turnholti 1954 (CCSL 36).

lib. arb. = *De libero arbitrio,* W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29).

mag. = *De magistro*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 29).

mor. = *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, J.B. Bauer (ed.), Hölder–Pinchler–Tempsky, Vindobonae 1992 (CSEL 90).

mus. = *De musica,* in Aurelius Augustinus, *De musica liber 6*, A critical Edition with a Translation and an Introduction by M. Jacobsson, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2002.

nat. b. = *De natura boni liber,* I. Zycha (ed.), Hoeplius, Vindobonae 1892 (CSEL 25/2).

ord. = *De ordine*, in Saint Augustin, *De ordine — L'ordre*, Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne, 4/2).

qu. = *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, J. Fraipont, D. De Bruyne (edd.), Brepols, Turnholti 1958 (CCSL 33).

retr. = *Retractationum libri duo*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1984 (CCSL 57).

rhet. = *De rhetorica*, in *Rhetores Latini minores: Ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, C. Halm (ed.), Minerva GBMH, Frankfurt am Main 1964.

s. = *Sermones*, (PL 38) coll. 23–1484.

s. Dolbeau = *Sermones (Dolbeau)*, in Augustin d'Hippone, *Vingt–six sermones au peuple d'Afrique*: mise à jour bibliographique 1996–2000; retrou-

vées à Mayence, édités et commentés par. F. Dolbeau, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001.

s. Erfurt 5 = Sermo 362 A (= Erfurt 5): De resurrectione mortuorum (In natali Marcellini Martyris), in I. Schiller, D. Weber, C. Weidmann, *Sechs neue Augustinuspredigten: Teil 1 mit Edition dreier Sermones*, «Wiener Studien», 121 (2008), pp. 265–274: 265–271. Trad.: Sant'Agostino, *Sermoni di Erfurt*, introduzione, traduzione e note di G. Catapano, Marcianum Press, Venezia 2012.

s. dom. m. = De sermone Domini in monte libri duos, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1967 (CCSL 35).

Simpl. = De diversis quaestionibus ad Simplicianum, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1970 (CCSL 44).

sol. = Soliloquiorum libri duo, W. Hörmann (ed.), Hoelder–Pinkler–Tempsky, Vindobonae 1986 (CSEL 89).

trin. = De Trinitate libri quindecim, libri I–XII, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50); *De Trinitate libri quindecim, libri XIII–XV,* W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50/A). Trad.: Saint Augustine, *The Trinity*, Introduction, translation and notes by E. Hill, editor J.E. Rotelle, New York City Press, New York 1991 (The Works of Saint Augustine, 5); Agostino, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012.

util. cred. = De utilitate credendi, I. Zycha (ed.), Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1891 (CSEL 25/1).

v. rel. = De vera religione, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32).

Basilius Caesarensis:

Hexaëm. = Homiliae in Hexaëmeron, in Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, herausgegeben von E.A. de Mendieta und S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1997. Trad.: Basile de Césarée, *Homelies sur l'Hexameron*, Texte grec, introduction et traduction de S. Giet, Édition du Cerf, Paris 1968; Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi: Omelie sull'Esamerone*, a cura di M. Naldini, Fondazione Lorenzo Valla–Mondadori, Roma–Milano 1990.

Calcidius:

In Tim. = Commentarius in Platonis Timaeum, in Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Édition critique et traduction française par B. Bakhouche, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011 (2 voll.).

Cicero (Marcus Tullius):

Acad. = *Academica*, in Marcus Tullius Cicero, *Academica*, J.R. Reid (ed.), Olms, Heidesheim 1966.

De nat. deor. = *De natura deorum*, in Cicero, *De natura deorum, liber I*, A.R. Dyck (ed.), Cambridge UP, Cambridge 2003; Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum, libri III / Vom Wesen der Götter Drei Bücher*, W. Gerlach, K. Bayer (edd.), Heimeran Verlag, München 1978.

Top. = *Topica*, in Marcus Tullius Cicero, *Topica*, edited with a translation, introduction and commentary by T. Reinhardt, Oxford UP, Oxford 2003.

Tusc. = *Tusculanae disputationes*, M. Giusta (ed.), in aedibus Paraviae et sociorum, Augustae Taurinorum 1984.

Clemens Alexandrinus:

Strom. = *Stromata*, in Clemens Alexandrinus, *Stromata, Buch 1–6*, O. Stahlin (ed.), Hinrich, Leipzig 1906; *Stromata, Buch 7–8,* O. Stahlin (ed.), Akademie Verlag, Berlin 1970.

Clemens Romanus:

ep. Cor. = *Epistula ad Corinthios*, in Clément de Rom, *Epître aux Corinthiens*, Introduction, texte critique, notes et index par A. Jaubert, Édition du Cerf, Paris 1971.

Didymus Caecus:

In Gen. = *In Genesim*, in Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*: Texte inédit d'après un papyrus de Toura, introduction, édition, traductions et notes par P. Nautin, avec la collaboration de L. Doutrelau, Éditions du Cerf, Paris 1976–1978 (2 voll.).

Diogenes Laertius:

Vit. Phil. = *Vitae philosophorum*, in Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, Edited with Introduction by T. Dorandi, Cambridge UP, Cambridge 2013.

Eusebius Caesarensis:

Prep. ev. = *Praeparatio evangelica*, heraugegeben von K. Mras (zweite bearbeitete Auflage herausgegeben von É. Des Places), Akademie Verlag, Berlin 1982–1983 (2 voll.).

Eustachius:

Hom. = *Homiliae in Hexaëmeron*, in Eustachius, *Ancienne version latine des neuf Homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, édition critique avec

prolégomènes et tables par E.A. de Mendieta et S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1958.

Favonius Eulogius:

Disp. = *Disputatio de Somnio Scipionis*, in Favonius Eulogius, *Disputatio de Somnio Scipionis*, Edizione critica, traduzione e commento a cura di G. Marcellino, D'Auria Editore, Napoli 2012.

Ficinus Marsilius:

Comm. Simp. = *Commentarium in Convivium Platonis*, in Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour*, Texte établi, traduit, présenté et annoté par P. Laurens, Les Belles Lettres, Paris 2002.

De vit. = *De vita*, A. Biondi, G. Pisani (edd.), Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1991.

Lett. = *Epistolarum familiarum liber 1*, S. Gentile (ed.), Olschki, Firenze 1990.

Gregorius Nazianzenus:

Orat. = *Orationes (28, 29, 30 et 31): Versio Syriaca 4*, J.–C. Haelewyck (ed.), Brepols, Turnhout–Leuven 2007.

Gregorius Nyssenus:

De an. et Res. = *De Anima et resurrectione*, E. Mühlenberg (ed.), Brill, Leiden–Boston 2014.

c. fat. = *Contra fatum,* in Gregorio di Nissa, *Contro il fato*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Bandini, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003.

De opif. hom. = *De opificio hominis*, (PG 44), coll. 123–256. Trad.: San Gregorio di Nissa, *L'uomo*, Traduzione, introduzione e note a cura di B. Salmona, Città Nuova, Roma 1982.

De virg. = *De virginitate*, W. Jaeger, J.P. Cavarnos, V.W. Callahan (edd.), Brill, Leiden 1963.

Hex. = *In Hexaemeron,* H.R. Drobner (ed.), Brill, Leiden–Boston 2009. Trad.: Gregor von Nyssa, *Über das Sechstagewerk*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von F.X. Risch, Hiersemann, Stuttgart 1999; *Opere*, a cura di C. Moreschini, UTET, Torino 1992.

Herodotus:

Hist. = *Historiae*, C. Hude (ed.), Clarendon Press, Oxford 1927.

Hilarius Pictaviensis:

Tr. Ps. = *Tractatus super Psalmos: Instructio Psalmorum, In Psalmos 1–91*, J. Doignon (ed.), Brepols, Turnholti 1997 (CCSL 61).

Iamblichus:

Vita. phyt. = *De vita phytagorica,* in Iamblichus, *On the Phytagorean Way of Life*, Text, Translation and Notes by J. Dillon and J. Hershbell, Scholars Press, Atlanta 1991.

Iohannes Damascenus:

Exp. fid. = *Expositio fidei orthodoxae*, in Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, texte critique de l'édition B. Kotter, introduction, traduction et notes par P. Ledroux, avec la collaboration de V. Kontouma, G.–M. de Durand, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, (2 voll).

Iohannes Lydus:

De mens. = *De mensibus*, in Iohannes lydus, *On the months (De mensibus)*, Translated and edited by A.C. Bandy, with associate editors A. Bandy, D.J. Constantelos and C.J.N. de Paulo, Preface by M. Maas, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2013.

Iraeneus Lionensis:

Adv. haer. = *Adversus haereses*, in Irenée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre II*, édition critique par A. Rousseau et L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1982, vol. 2/1.

Iustinus:

Apol. = *Apologia,* in Saint Justin, *Apologie pour les chretiens*, Edition et traduction par Ch. Munir, Editions Universitaires, Fribourg 1995.

Cohort. ad Graec. = *Cohortatio ad Graecos*, in Pseudo–Iustinus, *Cohortatio ad Graecos*, *De monarchia, Oratio ad Graecos*, M. Marcovich (ed.), De Gruyter, Berlin 1990.

Lactantius (Lucius Caecilius Firminiaus):

Div. Inst. = *Institutiones divinae*, in Lactance, *Institutions divines, livre I*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Les Éditions du Cerf, Paris 1986; *Institutions divines, livre II*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Les Éditions du Cerf, Paris 1987.

De opif. = *De opificio dei*, in Lactance, *De opificio dei / La création de Dieu*, texte établi, traduit et annoté par B. Backhouche et S. Luciani, Brepols, Turnhout 2009. Trad.: Lactance, *L'ouvrage de Dieu Créateur (tome II)*, Commentaire et index par M. Perrin, Éditions du Cerf, Paris 1974.

Lucretius (Carus Titus):

De rer. nat. = *De rerum natura*, in Tito Lucrezio Caro, *La natura*, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti, Garzanti, Milano 1994.

Macrobius (Ambrosius Aurelius Theodosius)

Comm. = *Commentarium in somnium Scipionis*, I. Willis (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1994.

Minucius Felix (Marcus):

Octav. = *Octavius*, in Marco Minucio Felice, *Ottavio*, Edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici a cura di M. Pellegrino, P. Siniscalco, M. Rizzi, Società editrice internazionale, Torino 2000.

Numenius:

fr. = Numenius, *Fragments*, Texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1973.

Origenes Alexandrinus:

C. Cels. = *Contra Celsum libri VII*, M. Marcovich (ed.), Brill, Leiden–Boston–Köln 2001.

Comm. Gen. = *In Genesim commentarius*, in Origenes, *Die Kommentierung des Buches Genesis*, eingeleitet und übersetzt von K. Metzler, De Gruyter, Berlin–New York / Herder, Freiburg 2010. Trad.: Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. Corsini, UTET, Torino 1968.

De princ. = *De principiis*, in Origène, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978; *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980.

Hom. Gen. = *Homiliae in Genesim*, in Origène, *Homelies sur la Genèse*, introduction de H. de Lubac et L. Doutrelau; texte latin, traduction et notes de L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1985.

Hom. Num. = *In Numerorum Homiliae*, in Origène, *Homélies sur les Nombres*, texte latin de W.A. Baehrens, nouv. éd. par L. Doutrelau, d'après l'édition d'A. Méhat et les notes de M. Borret, Édition du Cerf, Paris 1996–2001 (3 voll.).

Hom. Ps. = *Homiliae in Psalmos*, in Origène, *Homélies sur les Psaumes 36 à 38*, texte critique établi par E. Prinzivalli, introduction, traduction et notes par H. Crouzel et L. Brésard, Édition du Cerf, Paris 1995.

In Io. = *Commentarius in Iohannem*, in Origène, *Commentaire sur saint Jean*, texte grec, introduction, traduction et notes par C. Blanc, Éditions du Cerf, Paris 1966–1992 (5 voll.).

In Luc. hom. = *In Lucam Homiliae*, in Origène, *Homélies sur Saint Luc*, Texte latin et fragments grec, introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, Édition du Cerf, Paris 1962.

Ovidius (Naso Publius):

Fast. = *Fastorum libri*, in Publius Ovidius Naso, *Fastes (livres 1.–3.)*, texte établi, traduit et commenté par R. Schilling, Les Belles Lettres, Paris 1992.

Philo Alexandrinus:

De aet. mund. = *De aeternitate mundi*, L. Cohn, S. Reiter (edd.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1915.

De agr. = *De agricoltura*, P. Wenland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897. Trad.: Philo of Alexandria, *On Cultivation*, Introduction, Translation and Commentary by A.C. Geljon and D.T. Runia, Brill, Leiden–Boston 2003.

De confus. = *De confusione linguarum*, P. Wenland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897.

De fug. = *De fuga et inventione*, P. Wendland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898.

De gig. = *De gigantibus*, P. Wenland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897.

De mundi opif. = *De opificio mundi*, L. Cohn (ed.), Holms, Hidelsheim 1967. Trad.: Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by D.T. Runia, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001; Filone d'Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Klaus Reggiani e C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005.

De mut.= *De mutatione nominum*, P. Wendland (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898.

De prov. = *De providentia*, in Philon d'Alexandrie, *De providentia I et II*, introduction, traduction et notes par M. Hadas–Lebel, Édition du Cerf, Paris 1973.

Det. = *Quod deterius potiori insidiari soleat*, L. Cohn (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1896.

Quaest. Gen. = *Quaestiones in Genesim*, in Philon d'Alexandrie, *Quaestiones in Genesim I et II (e versione armenica)*, Introduction, traduction et notes par C. Mercier, Édition du Cerf, Paris 1979.

Plato:

Leg. = *Leges*, in Platon, *Les lois, livres 3–6*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1951; *Les lois, livres 7–10*, texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1956.

Phaed. = *Phaedo,* E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll *et alii* (edd.), e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1995.

Phaedr. = *Phaedrus*, in Plato, *Phaidrus*, Übersetzt und herausgegeben von K. Hildebrant, Reclam, Stuttgart 2012.

Soph. = *Sophista*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll *et alii* (edd.), e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1995. Trad.: Platone, *Sofista*, Introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.

Tim. = *Timaeus*, J. Burnet (ed.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902. Trad.: Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.

Plotinus:

Enn. = *Enneades,* P. Henry, H.R. Schwyzer (edd.), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964–1982 (3 voll.). Trad.: Plotin, *Ennéades II*, texte établi par É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1924; *Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, UTET, Torino 1997 (2 voll.); Plotin, *Traité 38 (V 7)*, Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Éditions du Cerf, Paris 1988; Plotin, *Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.M. Narbonne, Vrin, Paris 1993; Plotin, *Traité 51 (I, 8)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par D.J. O'Meara, Éditions du Cerf, Paris 1999; Plotin, *Traités* 51–54; Porphyre, *Vie de Plotin*, Présentés, traduits et annotés par L. Brisson, R. Dufour, L. Lavaud, J.–F. Pradeau sous la direction de L. Brisson et J.–F. Pradeau, Flammarion, Paris 2010.

Plutarchus Chaeronensis:

De an. procr. = *De animae procreatione*, in Plutarco, *La generazione dell'anima nel* Timeo, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di F. Ferrari e L. Baldi, D'Auria, Napoli 2002.

Quaest. plat. = *Platonicae Questiones*, in Plutarch, *Moralia XIII, 1: Platonic Essays*, Translated by H.F. Cherniss, Harvard UP, Cambridge 1976.

Porphyrius:

Ad Gaur. = *Ad Gaurum*, in *Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift* Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, aus der Pariser Handschrift zum ersten Male hg. von K. Kalbfleisch aus

dem Anhang zu den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1895, Berlin 1895.

De abst. = *De abstinentia*, in Porphyre, *De l'abstinence (Livre 1.)*, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Introduction par J. Bouffartigue et M. Pattilon, Les Belles Lettres, Paris 1977; *De l'abstinence (Livres 2. et 3.)*, Texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Pattilon, Les Belles Lettres, Paris 2003.

De ant. nymph. = *De antro nympharum*, in Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, A revisited Text with Translation by Seminar Classics 609, Arethus, Buffalo (New York) 1969. Trad.: Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986.

Frg. = *Fragmenta*, edidit A. Smith, *Fragmenta Arabica* D. Wasserstein interpretante, in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1993.

In Tim. = *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, A.R. Sodano (ed.), Istituto della stampa, Napoli 1964. Trad.: Porfirio, *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*, Traduzione a cura di A.R. Sodano; Prefazione di G. Beschin, Edizioni Centro Bibliotecario, Portici 1974.

Sent. = *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, in Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (2 voll.).

Proclus Diadochus:

In. Plat. Tim. = *In Platonis Timaeum commentaria,* E. Dihel (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1903–1906 (3 voll.).

Seneca (Lucius Annaeus):

Epist. = *Ad Lucilium epistulae morales*, in Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales (1–69)*, Lateinischer Text von F. Prechach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995; *Ad Lucilium epistulae morales (70–124; 125)*, Lateinischer Text von F. Prechach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

Nat. Quaest. = *Naturales quaestiones*, H.M. Hine (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae–Lipsiae 1996.

Servius (Maurus Honoratus):

In Aen. = *Aeneidos librorum VI–VIII commentarii*, G. Thilo (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsia–Berolini 1923 (2 voll.).

Simplicius:

In Phys. = *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, H. Diels (ed.), Reimer, Berolini 1882 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX).

Stobaeus Iohannes:

Eclog. = *Eclogae physicae et etichae*, C. Wachsmuth (ed.), apud Weidmannos, Berolini 1958.

Stoici Veteres:

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, H. von Arnim (ed.), in aedibus Teubneri, Stutgardiae 1964.

Tatianus:

Or. ad Graec. = *Oratio ad Graecos*, J. Trelenberg (ed.), Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

Tertullianus (Quintus Septimus Florens):

Adv. Herm. = *Adversus Hermogenem*, in Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. Chapot, Édition du Cerf, Paris 1999.

Apol. = *Apologeticum*, in Tertulliano, *Apologetico*, Testo latino, traduzione e note di A. Resta Barrile, Zanichelli, Bologna 1980.

De an. = *De anima*, in Tertulliano, *El alma*, Introduccion, texto critico, traduccion y notas de S. Vicastillo, Ciuidad Nueva, Madrid 2016.

De res. = *De resurrectione carnis*, in *Tertullian's Treatise on the Resurrection,* The Text edited with an Introduction, Translation and Commentary by E. Evans, S.P.C.K., London 1960.

Theodoretus Cyrensis:

De prov. = *De providentiae orationes X*, (PG 83), coll. 355–774. Trad.: Teodoreto di Ciro, *Discorsi sulla provvidenza*, Traduzione, introduzione e note di M. Ninci, Città Nuova, Roma 1988.

Graec. aff. cur. = *Graecarum affectionum curatio*, I. Raeder (ed.), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1904.

Haer. fab. comp. = *Compendium haereticarum fabularum*, (PG 83), coll. 335–554.

Theophilus Antiochenus:

Ad Autol. = *Ad Autolycum*, in *Tatiani Oratio ad Graecos, Theophilii Antiocheni Ad Autolycum*, edited by M. Marcovich, De Gruyter, Berlin–New York 1995.

Varro (Marcus Terentius):

De ling. Lat. = *De lingua latina*, in Varro, *De lingua latina 10*, A new critical Edition and English Translation with Prolegomena and Commentary by D.J. Taylor, Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 1996.

Victorinus (Caius Marius):

Ad Cand. = *Ad Candidum Arrianum*, in Gaio Mario Vittorino, *Sulla generazione di Dio. Il confronto epistolare con Candido l'ariano,* Testo latino, traduzione, introduzione e note a cura di G. Balivo, Editrice Domenicana, Napoli 2014.

Virgilius (Maro Publius):

Aen. = *Aeneis*, in Virgile, *L'Enéide/Aeneis*, Texte établi par J. Perret, Introduction, traduction nouvelle et notes par P. Veyne, Les Belles Lettres, Paris 2013 (2 voll.).

Georg. = *Georgica*, in Virgil, *Georgics*, edited with a commentary by R.A.B. Mynors, Clarendon Press, Oxford 1990.

Zeno Veronensis:

Tract. = *Tractatus*, B. Löfstedt (ed.), Brepols, Turnholti 1971 (CCSL 22).

Studi

Agaësse P., Solignac A., Note complémentaire *"2. Interprétations diverses de Gen. I, 1–3"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 581–584.

———, Note complémentaire *"3. La bonté créatrice et le rôle de l'Esprit dans la création"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 584–586.

———, Note complémentaire *"4.* Caelum caeli *dans le* De Genesi ad litteram*"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 586–588.

———, Note complémentaire *"5. La Lumière et les Luminaires"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 588–590.

———, Note complémentaire *" 6. L'Esprit porté sur les eaux"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 590–593.

———, Note complémentaire *"14. Les éléments du monde dans la création"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 615–622.

———, Note complémentaire *"20. La connaissance angélique et les jours de la création"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 645–653.

———, Note complémentaire *"21. Le double moment de la création et les «raisons causales»"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 653–668.

———, Note complémentaire *"24. La vie des créatures dans le Verbe"* in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 672–674.

———, Note complémentaire *"32. Nature et constitution de l'âme"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 697–706.

———, Note complémentaire *"33. La métempsychose"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 706–710.

———, Note complémentaire *"35. La préexistence des âmes"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 714–717.

———, Note complémentaire *"49. «Spiritus» dans le livre XII du De Genesi"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 49), pp. 559–566.

———, Note complémentaire *"52. Les trois genres de visions"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I–VII)*, Traduction, intro-

duction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Bibliothèque Augustinienne, 48), pp. 575–585.

Alexanderson B., *Adnotationes criticae et interpretationes in libros Augustini 'De Genesi ad litteram' et 'De Genesi ad litteram, librum imperfectum'*, «Sacris Erudiri», 41 (2002), pp. 113–135.

———, *Lumière et ciel dans le "De Genesi ad litteram" d'Augustin*, in F. Young, M. Edwards, P. Parvis (ed. by), *Studia patristica: Papers presented at the fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, Volume 41: Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom*, Peeters, Leuven 2006, pp. 3–8.

Alexandre M., *Le statut des questions concernant la matière dans le* Peri Archôn, in H. Crouzel, G. Lamiento, J. Rius Camps (éd. par.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Monsterrat, 18–21 septembre 1973)*, Istituto di letteratura cristiana antica — Università di Bari, Bari 1975, pp. 63–81.

———, *L'exégèse de Gen 1,1–2a dans l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches au problème de la matière*, in H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (hrsg. von), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden 1976, pp. 159–192.

———, *Le commencement du livre I–V: la version grecque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1988.

Algra K., *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leiden 1995.

Altaner B., *Augustinus und Origenes*, «Historisches Jahrbuch», 70 (1951), pp. 15–41, ried. in Id., *Kleine patristische Schriften*, herausgegeben von G. Glockmann, Akademie Verlag, Berlin 1967, pp. 224–252.

Anoz J., *Cronología de la producción agustiniana*, «Augustinus», 47 (2002), pp. 229–312.

Armstrong A.H., *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in *Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 277–283.

———, *The Theory of the Non–Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, in F.L. Cross (ed. by), *Studia Patristica. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959. 3: Liturgica, monastica et ascetica, Philosophica*, vol. 5, Akademie Verlag, Berlin 1962, pp. 427–429.

Arnoldi S., *Manichäismus und Bibelexegese bei Augustinus:* De Genesi contra Manichaeos, Inaugural–Dissertation zur Erlangungen des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig–Maximilians–Universität München 2011 (Tesi di laurea).

Arnould J., *Les* rationes seminales *chez saint Augustin par des théologiens du XIXème et du XXème siècles*, «Augustinianum», 38 (1998), pp. 429–453.

Arruzza C., *La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 215–223.

———, *Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origen, Gregoire de Nysse*, Brepols, Turnhout 2011.

Aubin P., *Le problème de la conversion: étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1963.

Aubry G., *Dieu sans la puissance:* Dunamis *et* Energeia *chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, Paris 2006.

———, *Capacité et convenance: la notion d'*epitêdeiotês *dans la théorie porphyrienne de l'embryon*, in L. Brisson, M.–H. Congourdeau, J.–L. Solère (éd. par), *L'embryon: formation et animation (Antiquité grecque et latine, Traditions hébraïque, chrétien et islamique)*, Vrin, Paris 2008, pp. 139–155.

Baltes M., *Die Weltentstehung des platonischen* Timaios *nach den antiken Interpreten (Teil I)*, Brill, Leiden 1976.

———, *Elementum*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 767–775.

Baltes M., Dörrie H., *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 4: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verstandnis) I*: *Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann–Holzboog, Stuttgart 1996.

———, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verstandnis) II: Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann–Holzboog, Stuttgart 1996.

Baltes M., Lau D., *Animal*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. 1, coll. 356–374.

Balthasar (von) H.H., *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, note préliminaire de J.–R. Armogathe, Beauchesne, Paris 1939.

Bäumker C., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie: eine historisch–kritische Untersuchung*, Minerva, Frankfurt am Main 1963².

Beatrice P.F., *Quosdam Platonicorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 248–281.

———, *L'union de l'âme et du corps. Némésius d'Émèse lecteur de Porphyre,* in V. Boudon–Millot, B. Pouderon (éd. par), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 253–285.

Beierwaltes W., *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, «Revue des Études Augustiniennes», 15 (1969), pp. 51–61, trad. it. *L'interpretazione di Agostino di* Sap. *11,21*, in Id., *Agostino e il neoplatonismo cristiano,* Prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti e A. Trotta, indici a cura di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 143–157.

———, Creatio *als Setzen von Differenz*, in *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, pp. 75–96, trad. it. Creatio *come posizione della differenza*, in Id., *Identità e Differenza*, Introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 121–142.

Benavides G.V., *La evolución intellectual de la noción de materia in San Agustin de Hipona,* «Scripta Mediaevalia», 1 (2008), pp. 35–49.

Berti E., *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 25–52.

Besnier B., *La conception stoïcienne de la matière*, «Revue de métaphysique et de morale», 37 (2003), pp. 51–64.

Bettetini M., *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994.

———, *Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle* Confessioni, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia,* Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 139–149.

———, *Ai limiti della materia, tra neoplatonismo e cristianesimo. Per una lettura del* De musica *di Agostino d'Ippona*, in Th. Fuhrer, M. Erler (hrsg. von), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl–und–Gertrud–Abel–Stiftung vom 22–25. September 1997 in Trier*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 123–138.

Bejczy I.P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Brill, Leiden–Boston 2011.

Bochet I., *La puissance de Dieu à l'œuvre dans le monde. Le livre III du De Trinitate*, in E. Bermon, G. O'Daly (éd. par), *Le* De Trinitate *de saint Augustin: exégèse, logique et noétique (Actes du colloque international organisé à Bordeaux, 16–19 juin 2010)*, Préface de R. Williams, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012, pp. 75–105.

———, *Lectures augustiniennes de Gn 3. Le peché d'Adam et ses conséquences,* in B. Bourgine, J. Famerée, P. Scolas (éd. par), *L'invention chrétienne du peché*, Éditions du Cerf–Louvain, Université Catholique de Louvain — Faculté de Théologie, Paris 2008, pp. 31–45.

———, *Augustine, Porphyry and the Jews.* Psalm *72(73) in the* City of God, in Ch. Müller, R. Dodaro, A.D. Fitzgerald (hrsg. von), *Kampf oder Dialog?, Conflict / Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins 'De civitate dei', Augustine's Engagement with Cultures in 'De civitate dei' (Internationales Symposion / International Symposium, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 25.–29. September 2012),* Augustinus bei echter, Würzburg 2015, pp. 307–332.

Bostock D., *Quality and Corporeity in Origen*, in H. Crouzel, A. Quacquarelli (éd. par), *Origeniana secunda. Second Colloque International des études origeniennes (Bari, 20–23 septembre 1977)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 323–337.

———, *Origen's Philosophy of Creation*, in R.J. Daly (ed. by), *Origeniana quinta. Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments, Fifth International Colloquium for Origen Studies (Boston College, 14.–18.08.1989),* Peeters, Leuven 1992, pp. 253–267.

Boulnois M.–O., *Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de* Gn *2, 7 en lien avec celle de* Jn *20, 22*, «Recherches Augustiniennes», 24 (1989), pp. 3–37.

Bourche J., *St. Augustine and the Cosmic Soul*, «Giornale di Metafisica», 9 (1954), pp. 431–440.

Bouton–Touboulic A.–I., *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.

Boyer Ch., *La théorie augustinienne des raisons séminales*, in *Testi e Studi agostiniani*, vol. II, Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1931, pp. 795–819, ried. in Id., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Marzorati, Milano 1970, pp. 35–69.

Brady J.–M., *St. Augustine's Theory of Seminal Reasons*, «New Scholasticism», 38 (1964), pp. 141–158.

Brisson L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon: un commentaire philosophique du* Timée *de Platon*, Academia, Sankt Augustin 1994.

———, Logos *et* logoi *chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 8 (1999), pp. 87–108.

———, *«Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) e le corps (σῶμα)»*, in M. Fattal (éd. par), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris–Montréal 2000, pp. 123–138.

———, *Le démiurge du* Timée *et le créateur de la Genèse*, in M. Canto Sperber, P. Pellegrin (éd. par), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 25–39.

———, *Between Matter and Body: Mass (ὄγκος) in the* Sentences *of Porphyry*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 4 (2010), pp. 36–53.

———, *La matière chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7–9 gennaio 2010)*, Olschki, Roma–Firenze 2011, pp. 1–40.

Brunschwig J., *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in J. Barnes, M. Mignucci (ed. by), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 19–127, trad. inglese in Id., *Papers in Hellenistic Philosophy*, translated by J. Lloyd, Cambridge UP, Cambridge 1994, pp. 92–157.

Burkard D., *Augustinus — ein Kronzeuge für die Evolutionstheorie? (Gescheiterte) Versuche einer Versöhnung von Theologie und Naturwissenschaft*, in C.P. Mayer, Ch. Müller, G. Förster (hrsg. von), *Augustinus — Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus–Studientage: «Natur und Kreatur» (5. Juni 2009). «Was ist Zeit? — Die Antwort Augustins» (18. Juni 2010)*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2012, pp. 109–141.

Bussanich J., *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*, Brill, Leiden 1988.

Byers S.C., *Sensibility, and Moral Motivation in Augustine. A Stoic–Platonic Synthesis*, Cambridge UP, New York 2012.

———, *Augustine and the Philosophers*, in M. Vessey, S. Reid (ed. by), *A Companion to Augustine*, Wiley–Blackwell, Oxford–Malden 2012, pp. 175–187.

Cameron M., *Christ Meets Me everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis*, Oxford University Press, New York 2012.

Capanaga V., *Materia y espíritu en el problema del mal según S. Agustín*, «Augustinus», 6 (1961), pp. 169–178.

Capdet R., *Les raisons causales d'après saint Augustin*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 50 (1949), pp. 208–228.

Catapano G., *Ragioni causali e ordine della natura in Agostino. A proposito di una tesi di R. Markus*, «Studia Patavina», 48 (2001), pp. 133–141.

———, (a cura di), Sant'Agostino, *La giustizia*, Città Nuova, Roma 2004.

———, Tota sentit in singulis: *Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 355–400.

———, *Agostino*, Carocci, Roma 2010.

———, *The Epistemological Background of Augustine's Dialogues*, in S. Föllinger, G.M. Müller (hrsg. von), *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, De Gruyter, Berlin–Boston 2013, pp. 107–122.

Cavalcanti E., *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e in Agostino. Omelie sull'Esamerone e "De Genesi ad litteram" I–III*, «Annali di storia dell'esegesi», 4 (1987), pp. 119–142.

Cencillo L., *Hyle: origen, concepto y funciones de la materia en el corpus Aristotelicum*, Instituto "Luis Vives", Madrid 1958.

Charles–Saget A., *Aphairesis et Gelassenheit, Heidegger et Plotin,* in R. Brague, J.–F. Courtine (éd. par), *Herméneutique et Phénoménologie: Hommage à P. Aubenque,* PUF, Paris 1990, pp. 323–344.

———, *Les transformations de la conscience de soi entre Plotin et Augustin*, in J. Assmann, G.G. Strousa (ed. by), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Brill, Leiden 1999, pp. 195–207.

Charlton W., *Prime Matter: a Rejoinder*, «Phronesis», 28 (1983), pp. 197–211.

Chase M., *Porphyry on Matter,* Paper given at the Conference "Understanding Matter", Palermo, April 11 2014 (http://www.academia.edu/67783 76/Porphyry_on_matter (data di accesso: 27/04/2017)).

Cherniss H.F., *The Platonism of Gregory of Nissa*, University of California UP, Berkeley 1930.

Chiaradonna R., *Plotino,* Carocci, Roma 2011.

———, *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background*, in A. Marmodoro, B.D. Prince (ed. by), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge UP, Cambridge 2015, pp. 31–50.

———, *La materia e i composti sensibili nella filosofia di Plotino*, in C. Diano (a cura di), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 149–170.

Colish M.H., *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, «Speculum», 59/4 (1984), pp. 757–795.

Comoth K., *Die Bestimmung der Materie bei Augustinus,* in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15–20 settembre 1986: Atti 2)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, pp. 563–569.

Cooper J.M., *Chrysippus on Physical Elements*, in R. Salles (ed. by), *God and Cosmos in Stoicism*, Ofxord UP, Oxford 2009, pp. 93–117.

Cornford M.F., *Plato's Cosmology*, Routledge, London 1937.

Corrigan K., *Plotinus' Theory of Matter–Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996.

Cousineau R.H., *Creation and Freedom: An Augustinian Problem: "Quia voluit" and/or "Quia bonus"?*, «Recherches Augustiniennes», 2 (1963), pp. 253–271.

Couturier C., *Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin*, «Recherche de philosophie», 1 (1955), pp. 57–84.

Crouzel H., *Un fragment du Commentaire sur la Genèse d'Origène et la création de la matière a partir du néant*, in G. Sfameni–Gasparro (a cura di), *Agathē elpis: studi storico–religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 417–426.

D'Agostini F. (a cura di), Fredegiso Di Tours, *Il nulla e le tenebre*, Il melangolo, Genova 1988.

Dal Chiele E., *Ricerche sul lessico della Provvidenza in Agostino*, Inaugural–Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln im Fach Philosophie, (Tesi di dottorato).

De Blic J., *Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur*, «Recherches de science religieuse», 30 (1940), pp. 172–190.

De Dorlodot H., *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Vromant, Bruxelles–Paris 1921.

De Paolis P., *Il* Somnium Scipionis *nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in *La langue latine langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza (17–19 mai 1990)*, École français de Rome, Rome 1992, pp. 233–244.

De Sinety R., *Saint Augustin et le transformisme*, in «Archives de Philosophie», 7/2 (1930), pp. 244–272.

De Vooght P., *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le «De Trinitate» et le «De Genesi ad litteram»*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 10 (1938), pp. 317–347.

———, *La théologie du miracle selon saint Augustin*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), pp. 197–222.

———, *Saint Augustin et l'évolutionnisme*, in *Pluralisme et oecuménisme en recherches théologiques: mélanges offerts au R.P. Dockx*, Gembloux–Duculot, Paris 1976, pp. 27–35.

Des Places É., *La matière dans le platonisme moyen, surtout chez Numénius et dans les "Oracles chaldaïques"*, in *Zetesis: Album amicorum aangeboden aan*

E. de Strycker, De nederlandsche boekhandel, Antwerpen–Utrecht 1973, pp. 215–223.

Du Roy O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966.

Decleva Caizzi F., *La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. Barnes, M. Mignucci (ed. by), *Matter and Metaphysics: fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 425–470.

Desalvo C., *L'"oltre" nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, presentazione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Deuse W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, Meinz 1983.

Dodds E.R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129–142.

———, (ed. By), Proclus, *The Elements of Theology*, A revisited Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1965.

Doignon J., *La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de Saint Augustin*, in E. Fabris (a cura di), *L'umanesimo di S. Agostino. Atti del Congresso Internazionale, Bari 28–30 ottobre 1986*, Levante stampa, Bari 1988, pp. 169–191.

Donini P., *Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosberg & Sellier, Torino 1982.

Drecoll V., Kudella M., *Augustin und der Manichäismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

Duhem P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic: La cosmologie hellénique (suite): L'astronomie latine au Moyen Age (vol. 2)*, Hermann & C, Paris 1914.

Dulaey M., *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386–389*, «Revue des Études Augustiniennes», 48 (2002), pp. 267–295.

———, Note complémentaire *"1. In principio"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), pp. 507–510.

———, Note complémentaire *"2. La matière informe"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), pp. 510–512.

———, Note complémentaire *"4. La règle de l'unité"*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), p. 512.

———, Note complémentaire *"15. Chronologie du récit de la création selon Gn 2, 4 et Gn 1*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), p. 536.

———, Note complémentaire *"19. Les quatre fleuves du paradis et les vertus cardinales*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé. De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction et notes de P. Monat, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004 (Bibliothèque Augustinienne, 50), pp. 544–547.

———, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (3). Années 393–394*, «Revue des Études Augustiniennes», 51 (2005), pp. 21–65.

Duval R., *Ousia et hyle: lectures de Métaphisique Z 3 et 17*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 62 (1978), pp. 569–587.

Emilsson E.K., *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Fattal M., *Ricerche sul Logos: da Omero a Plotino,* a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2001, edizione originale: Id., *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, L'Harmattan, Paris–Montréal 2001; *Logos et image chez Plotin*, L'Harmattan, Paris–Montréal 1998.

Fauquier F., *La Matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 37 (2003), pp. 65–87.

Ferlisi G., *Guida alla lettura delle Confessioni. Libro dodicesimo: indagine sulla materia informe*, «Presenza agostiniana», 15 (1988), pp. 4–7.

Ferrari F., *La* chora *nel* Timeo *di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 3–23.

———, *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del* Timeo, in E. Coda, C. Martini Bonadeo (éd. par), *De l'antiquité tardive au Moyen Âge: études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offerts à Henri Hugonnard–Roche*, Vrin, Paris 2014, pp. 255–276.

Ferrari L., *Augustine's Cosmography*, «Augustinian Studies», 27/2 (1996), pp. 129–177.

Ferrisi P.A., *Il nulla fondamento metafisico dell'interiorità agostiniana*, «Vivens Homo», 13/2 (2002), pp. 337–352.

———, *Creazione dal nulla. Esegesi metafisica di Agostino a* Gen. 1,1–2, «Rivista di Ascetica e Mistica», 39 (2014), pp. 357–382 (= «Augustinianum», 51/1 (2011), pp. 123–146).

Fladerer L., *Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2010.

Flasch K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das Buch XI. der Confessiones. Historisch–philosophische Studie. Text — Übersetzung — Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993.

Fronterotta F., *Luogo, spazio e sostrato 'spazio–materiale' nel* Timeo *di Platone e nei commenti al* Timeo, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Locus — Spatium. XIV Colloquio Internazionale" (Roma 3–5 gennaio 2013)*, Olschki, Roma–Firenze 2014, pp. 7–42.

Fuhrer Th., *Nihil*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2012, vol. 4, fasc. 1/2, coll. 203–209.

———, *Räume der Erkenntnis. Zur Raummetaphorik in der augustinischen Erkenntnistheorie*, in F. Horn, C. Breytenbach (ed. by), *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*, Edition Topoi, Berlin 2016, pp. 183–199.

Fürst A., *Origenes*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2014, vol. 4, fasc. 3/4, coll. 380–388.

Galtier P., *Saint Augustin et l'origine de l'homme*, «Gregorianum», II (1930), pp. 5–31.

Geymonat L., *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953.

Gilson É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929, trad. it.: *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983.

———, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955.

Gioia L., *The Theological Epistemology of Augustine's* De trinitate, Oxford University Press, Oxford 2008.

Goldschmidt V., *Exégèse et axiomatique chez saint Augustin*, in *L'histoire de la philosophie: ses problèmes, ses méthodes. Hommage à Martial Gueroult*, textes de L.J. Beck *et alii*, Librairie Fischbacher, Paris 1964, pp. 14–42.

Gorman M.M., *The Oldest Manuscripts of Saint Augustine's "De Genesi ad litteram"*, «Revue Bénédictine», 90 (1980), pp. 7–49.

———, *The Text of Saint Augustine's "De Genesi ad litteram imperfectus liber"*, «Recherches augustiniennes», 20 (1985), pp. 65–86.

Gourinat J.B., *The Stoics on Prime Matter: Corporealism and the Imprint of Plato's* Timaeus, in R. Salles (ed. by), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford UP, Oxford 2009, pp. 46–70.

Gousmett C., *Creation Order and Miracle according to Augustine*, «Evangelical Quarterly», 60 (1988), pp. 217–240.

Grant R.M., *Miracle and Natural Law in Graeco–Roman and Early Christian Thought*, North–Holland, Amsterdam 1952.

Gregory T., *Le acque sopra il firmamento:* Genesi *e tradizione esegetica*, in *L'acqua nei secoli altomedievali (Spoleto, 12–17 aprile 2007). Tomo primo,* Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2008, pp. 1–41.

Hadot I., *Le problème du néoplatonisme alexandrine: Hierocles et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978.

Hadot P., *'Epistrophe' et 'metanoia' dans l'histoire de la Philosophie*, in *Actes du XI^ème^ congrès international de la Philosophie (Bruxelles, 20–26 août 1953)*, North Holland–Nauwelaerts, Amsterdam–Louvain 1953, pp. 31–36.

———, *Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent)*, «Revue des études augustiniennes», 6 (1960), pp. 205–244.

———, *Conversion*, in "Encyclopaedia universalis", Paris 1968, vol. 4, coll. 979–981.

———, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, trad. it.: *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Hager F.P., *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus,* «Museum Helveticum», 19 (1962), pp. 73–103.

Happ H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie–Begriff*, De Gruyter, Berlin–New York 1971.

Harrison C., *Measure, Number and Weight in St. Augustine's Aesthetics*, «Augustinianum», 28 (1988), pp. 591–602.

Heidl G., *'Ordinatissimum Dei Munus'. The Trinity in Augustine's* De Fide et Symbolo *2.2*, in M.F. Wiles, E.J. Yarnold (ed. by), *Studia Patristica,* vol. 38: *St Augustine and his Opponents*, Peeters, Leuven 2001, pp. 174–180.

———, *Origen's Influence on the Young Augustine*, Gorgias Press — Notre Dame U.P., Piscataway–Louaize 2003.

Helmig Ch., *Plutarch of Cheronea and Porphyry on Transmigration. Who is the Author of Stobaeus I 445. 14–448. 3 (W.–H.)?*, «The Classical Quarterly», 58/1 (2008), pp. 250–255.

Holl A., *"Seminalis ratio". Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Verlag–Herder, Wien–Freiburg 1961.

Hombert P.–M., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000.

Horsley R.A., *The Law of Nature in Philo and Cicero*, «Harvard Theological Review», 71 (1978), pp. 35–59.

Ibarreta de ghío O.M., *La noción de materia en San Agustín*, «Patristica et Mediaevalia», 1 (1975), pp. 77–81.

Ilgner R.M., *<Consensio>, <consensus>, <consentire>. Prolegomena zu einem Nachtragsartikel im Augustinus–Lexikon,* in G. Förster, A.E.J. Grote, C. Müller (hrsg. von), *Spiritus et Littera: Beitrage zur Augustinus–Forschung Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2009, pp. 245–269.

Jourdan F., *La matière à l'origine du mal chez Numénius: un enseignement explicité chez Macrobe?*, «Revue de Philosophie Ancienne», 31/1 (2013), pp. 41–87.

Katinis T., *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Edizioni di storia e di letteratura, Roma 2007.

Kendeffy G., Rationes *chez saint Augustin. Problèmes épistémologiques et Anthropologiques*, in A.M. Mazzanti (a cura di), *Il Logos di Dio e il Logos*

dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessioni contemporanee, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 299–313.

Kidd I., Posidonius, *The Commentary*, Cambridge UO, Cambridge 1988.

Kim J.K., *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1–3: from* De Genesi contra Manichaeos *to* De Genesi ad Litteram, Mellen Press, Lewinston 2006.

King H.R., *Aristotle without* prima materia, «Journal of the History of the Ideas», 17 (1956), pp. 370–389.

Knuuttula S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.

Köckert Ch., *The Use of Anti–Epicurean Polemics in Origen (Fr.* In Gen. Comm. *(= Eusebius,* P.e. *VII.20) and* De princ. *II.I.4)*, in F. Young, M. Edwards, P. Parvis (ed. by), *Studia patristica: Papers presented at the fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, Volume 41: Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom*, Peeters, Leuven 2006, pp. 181–186.

———, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher* Timaeus*–Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.

Koester H., Νομος Φυσεος: *the Concept of Natural Law in Greek Thought*, in J. Neusner (ed. by), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Brill, Leiden 1968, pp. 521–541.

Kono K., *On "Materia Spiritualis" in Augustine according to his Exposition of the Beginning of* Genesis, «Studies in Medieval Thought», 33 (1991), pp. 98–109.

La Bonnardière A.–M., *Le livre de la Sagesse*, Études augustiniennes, Paris 1970.

Lacey A.M., *Nature, Miracle and Sin: a Study of Saint Augustine's Conception of Natural Order*, Longmans–Green & Co., London 1916.

Lagouanère J., *Temps et Matière. L'exégèse augustinienne de* Gn *1, 1–8, entre discours scientifique et exigence spirituelle*, in B. Bakhouche (éd. par), *Science et Exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (*Genèse *1, 1–8)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 175–188.

Laminne J., *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 2 (1908), pp. 505–521.

Lavallée L., *Augustine on the Creation Days*, «Evangelical Theological Studies», 32 (1989), pp. 457–464.

Lavaud L., *Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin*, «Les études philosophiques», 86 (2008), pp. 399–414.

Lehmann H., *El Espíritu de Dios sobre las aguas. Fuentes de los comentarios de Basilio y Augustín sobre el Génesis 1, 2*, «Augustinus», 26 (1981), pp. 127–139.

Lettieri G., *Il paradosso della creazione nel* De civitate *Dei: il confronto con il platonismo*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Il* De civitate Dei. *L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma–Freiburg–Wien 1996, pp. 215–244.

———, *Il libro XII delle* Confessiones: *ermeneutica, creazione, predestinazione*, in *La "Genesi" nelle "Confessioni". Atti della giornata di studio su S. Agostino (Roma, 6 dicembre 1994)*, Herder, Roma 1996, pp. 55–79.

———, *It doesn't matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici,* in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *"Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7–9 gennaio 2010)*, Olschki, Firenze 2011, pp. 75–173.

Linguiti A., *La materia dei corpi: sullo pseudoilemorfismo plotiniano*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 105–122.

Maccormack S., *Augustine reads Genesis*, «Augustinian Studies», 39/1 (2008), pp. 5–47.

Machefert H., *Le poids de l'amour. Une lecture de* Confessions, *XIII,9,10*, in *Saint Augustin*, sous la direction de M. Caron; avec les contributions de G. Antoni *et alii*; avec deux textes inédits en français de Joseph Ratzinger–Benoît XVI et une œuvre de Saint Augustin, Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 343–366.

Madec G., *"Nihil" cathare et "nihil" augustinien*, «Revue des Études Augustiniennes», 23 (1977), pp. 92–112.

———, *Conversio*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. 1, coll. 1282–1294.

———, *Introduction aux "Revisions" et à la lecture des œuvres de Saint Augustin,* Institut des Études Augustiniennes, Paris 1996.

———, *Defectus*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 259–261.

———, *Platonisme et Christianisme. Analyse du livre VII des «Confessions»*, in *Saint Augustin*, sous la direction de M. Caron; avec les contributions de G. Antoni *et alii*; avec deux textes inédites en français de Joseph Ratzin-

ger–Benoît XVI et une œuvre de Saint Augustin, Éditions du Cerf 2009, pp. 77–158.

Maldonado J.H., *Concepto agustiniano de creación como superación del emanantismo neoplatónico*, «La ciuidad de Dios», 200 (1987), pp. 333–364.

Marin M., *Le acque sotto il firmamento e le acque sopra il firmamento. Una nota su 8.29 p. 230*, in «De Genesi contra Manichaeos», «De Genesi ad litteram liber imperfectus» *di Agostino di Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, VIII)*, Edizioni «Augustinus», Palermo 1992, pp. 144–146.

Markus R.A., *God and Nature*, in A.H. Armstrong (ed by), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 395–405.

Marmodoro A., *Gregory of Nyssa on the creation of the world*, in A. Marmodoro, B.D. Prince (ed. by), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge UP, Cambridge 2015, pp. 94–110.

Martin J., *Saint Augustin*, Alcan, Paris 1901.

May G., *Schöpfung aus dem Nichts*, De Gruyter, Berlin 1978.

Mayer C.P., *'Caelum Caeli'. Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis I,If.*, in N. Fischer, C.P. Mayer (hrsg. von), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1998, pp. 553–601.

———, *Creatio, creator, creatura*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1996–2002, vol. 2, coll. 56–116.

Mazzarella P., *Le "rationes seminales" di S. Agostino*, «Rivista di Filosofia Neo–Scolastica», 70 (1978), pp. 3–9.

Meessen Y., *De l'usage du double concept aristotélicien matière–forme dans la pensée augustinienne de la Création*, in M.–A. Vannier (éd. par), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern et al. 2011, pp. 133–145.

Meijering E.P., *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: das elfte Buch der Bekenntnisse*, Brill, Leiden 1979.

Migliori M., *La dialettica nel 'Timeo'*, in L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 49–107.

Miller D.R., *The Third Kind in Plato's* Timaeus, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 2003.

Mitterer A., *Die Entwicklungslehre Augustins, im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, Herder, Wien–Freiburg 1956.

Montet D., *Le démiurge, du* Timée *aux* Ennéades*: Questions de causes et théorie des principes*, «Kairos», 16 (2006), pp. 209–226.

Moraux P., *D'Aristote à Bessarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Les presses de l'Université de Luval, Quebec 1970.

Moreau J., *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

Moro E., *Miracolo, natura e* rationes causales*. Il libro III del* De trinitate *e i libri VI e IX del* De Genesi ad litteram, in G. Catapano, B. Cillerai (ed. by), *Augustine of Hippo's «De trinitate» and Its Fortune in Medieval Philosophy*, (= «Medioevo», 37 (2012)), pp. 27–56.

———, *Il concetto di materia nei commentari alla* Genesi *di Agostino*, Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia (ciclo XXVII), Università degli Studi di Padova, a.a. 2014–2015 (Tesi di dottorato).

———, *Materia informe e/o* chaos *originario? A proposito di un paragone agostiniano*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 215 (2015), pp. 15–28.

———, Mira profunditas eloquiorum tuorum: *Agostino interprete dei primi versetti della* Genesi *nelle* Confessiones *e nel* De Genesi ad litteram, in G. Catapano, E. Moro (ed. by), *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron in Patristic and Medieval Literature*, (= «Medioevo», XLI (2016)), pp. 11–39.

———, *Agostino e Plotino sulla materia dei corpi*, «Teoria», 37/1 (2017), pp. 199–207.

Mourant J., *Augustine on Miracles*, «Augustinian Studies», 4 (1973), pp. 103–127.

Müller C., *Confessiones 13. Der ewige Sabbat. Eschatologische Ruhe als Ziel*, in N. Fischer, C.P. Mayer (hrsg. von), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1998, pp. 603–652.

Naame A., *L'idée directrice. L'Évolutionnisme dans Saint Augustin*, Vigot, Paris 1934.

Naldini M., *Sull'interpretazione esamerale di Gn. 1,2, "Spiritus Dei ferebatur super aquas"*, in *Mémorial dom. Jean Gribomont (1920–1986)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, pp. 445–452.

Nauroy G., *Ambroise de Milan, émule critique de Basile de Césarée. À propos de Genèse 1, 2*, in M.–A. Vannier (éd. par), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern *et al.* 2011, pp. 77–101.

Nautin P., *Genèse 1, 1–2, de Justin à Origène*, in *In Principio: interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 61–94.

O'Brien C., *The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 169–177.

O'Brien D., *Plotinus on Evil: a Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*, in *Le Néoplatonisme: Actes du Colloque International "Le Néoplatonisme": Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris 1971, pp. 113–146.

———, *The Origin of Matter and the Origin of Evil in Plotinus' Criticism of the Gnostics*, in R. Brague, J.F. Courtine (éd. par), *Herméneutique et ontologie; Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, P.U.F., Paris 1990, pp. 181–202.

———, *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the* Enneads, Bibliopolis, Napoli 1991.

———, *Le non–être. Deux études sur le* Sophiste *de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995.

———, *Matière et privation dans les* Ennéades *de Plotin*, in A. Motte, J. Denooz (éd. par), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liège 1996, pp. 211–220.

———, *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 45–71.

———, *Plotinus on the Making of Matter. Part I: the Identity of Darkness*, «The Journal of the Platonic Tradition», 5/1 (2011), pp. 6–57.

———, *Plotinus on the Making of Matter. Part II: "A Corpse Adorned" (*Enn. II 4 [12], 5.18*)*, «The Journal of the Platonic Tradition», 5/2 (2011), pp. 209–261.

———, *Plotinus on the Making of Matter. Part III: The essential Background*, «The Journal of the Platonic Tradition», 6/1 (2012), pp. 27–80.

———, *Plotinus on Matter, Non–Being and Evil,* in F. Jourdan, R. Hirsch–Luipold (hrsg. von), *Die Würzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.–4. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. 211–244.

O'cleirigh P.M., *Prime Matter in Origen's World Picture*, in E.A. Livingstone (ed. by), *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (part 2: Monastica et Ascetica, Orientalia a saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine)*, Academia Verlag, Berlin 1985, pp. 260–263.

O'Connell R.J., *The* De Genesi contra Manichaeos *and the Origin of the Soul*, «Revue des Études Augustiniennes», 39 (1993), pp. 129–141.

———, *The Origin of the Soul in St. Augustine's later Works*, Fordham U.P., New York 1987.

O'Daly G., *Augustine on the Origin of Souls*, in H.–D. Blume, F. Mann (hrsg. von), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Aschendorff, Münster 1983, pp. 184–191

———, *Anima–Animus*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. 1, coll. 315–340.

———, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987, trad. it.: *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di M.G. Mara, Edizioni "Augustinus", Palermo 1988.

O'Donnell J.R., *The Meaning of "Silva" in the Commentary on the "Timaeus" of Plato by Calcidius*, «Medieval Studies», 7 (1945), pp. 1–20.

O'Meara D.J., *The Creation of Man in St. Augustine's "De Genesi ad litteram"*, (The Saint Augustine Lecture 1977), Univ. Villanova Pa, Villanova 1980.

Opsomer J., *Proclus vs Plotinus on Matter* (De mal. subs. *30–7*), «Phronesis», 46/2 (2001), pp. 154–188.

———, *A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus*, in T. Linkauf, C. Steel (hrsg. von), *Platons* Timaios *als Grundtext der Kosmologie in Spatantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven UP, Leuven 2005, pp. 67–102.

———, *Some Problems with Plotinus' Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 165–189.

Opsomer J., Steel C., *Evil without a Cause. Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy*, in Th. Fuhrer, M. Erler (hrsg. von), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl–und–Gertrud–Abel–Stiftung vom 22–25. September 1997 in Trier*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 229–260.

Orban A.P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens,* Dekker & Van de Vegt, Nijmegen 1970.

Owen G.E.L., *Inherence*, «Phronesis», 10 (1965), pp. 97–105.

Pang–White A.A., *Friendship and Happiness: Why Matter matters in Augustine's* Confessions, in R.C. Taylor, D. Twetten, M. Wreen (ed. by), *Tolle Lege: Essays on Augustine and on Medieval Philosophy in Honor of Roland J. Teske, SJ*, Marquette UP, Milwaukee 2011, pp. 175–195.

Parma C., *Pronoia und Providentia: Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden, Brill 1971.

Pasquier a., *L'allégorie du ciel et du firmament chez Origène et dans un traité gnostique de Nag Hammadi*, in G. Dorival, A. Le Boullec (éd. par), *Origeniana sexta: Origène et la Bible (Actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 août–3 septembre 1993)*, Peeters, Leuven 1995, pp. 37–52.

Pegueroles J., *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de S. Agustín*, «Pensamiento», 28 (1972), pp. 165–191.

———, *La conversión de la materia a la forma. Notas de metafísica augustiniana*, «Espiritu», 23 (1974), pp. 53–65.

———, *Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín*, «Espiritu», 24 (1975), 127–133.

Pelland G., *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Desclée–Bellarmin, Paris–Tournai–Montréal 1972.

Pépin J., *«Primitiae Spiritus». Remarques sur une citation paulinienne des «Confessions» de Saint Augustin*, «Revue de l'Histoire des Religions», 140 (1951), pp. 155–201.

———, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression* caelum caeli *dans le livre XII des* Confessions *de s. Augustin*, «Bulletin du Cange», 23 (1953), pp. 185–274, ried. in Id., Ex Platonicorum Persona*: Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 41–130.

———, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Hexam. I 1,1–4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

———, *Echos de théories gnostiques de la matière au debut de l'*Exameron, in W. Den Boer, P.G. Van Der Nat, J.C.M. Van Winden (ed. by), *Romanitas et Christianitas: Studia Jan Hendrik Waszink oblata*, North Holland Publishing Company, Amsterdam–London 1973, pp. 250–273.

———, *Exégèse de "In Principio" et théorie des principes dans l'Exameron (1.4, 12–16)*, in *Ambrosius Episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16. centenario dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale: Milano, 2–7 dicembre 1974 (vol. I)*, Vita e pensiero, Milano 1976, pp. 427–482.

———, Ex Platonicorum persona: *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977.

———, *Le maniement des prépositions dans la théorie augustinienne de la création*, «Revue des Études Augustiniennes», 35 (1989), pp. 251–274.

———, *La doctrine augustinienne des* rationes aeternae. *Affinités, origines*, in M. Fattori, M.L. Bianchi (a cura di), *"Ratio. VII Colloquio Internazionale Lessico Internazionale Europeo" (Roma, 9–11 gennaio 1992)*, Olschki, Firenze 1994, pp. 47–68.

———, *La forme contient–elle la matière? (Augustin,* De diversis quaestionibus LXXXIII, 6 *et* 10), in A. Motte, J. Denooz (éd. par), *Aristotelica secunda: mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liege 1996, pp. 233–240.

———, *La hiérarchie par le degré de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, I),* «Documenti e studi della tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 89–107.

Peroli E., *Dio uomo e mondo. La tradizione etico–metafisica del platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Peters E., *What was God doing before He created the Heaven and the Hearth*, «Augustiniana», 34 (1984), pp. 53–74.

Petrucci F.M., ἀντέχεσθαι τῶν ῥημάτων: *The Neoplatonic Criticism of Atticus' Exegesis of Plato's Cosmogony*, in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'brien (hrsg. von), *Seele und Materie im Neuplatonismus — Soul and Matter in Neoplatonism*, Winter, Heidelberg 2016, pp. 75–103.

Pierantoni C., *Dio y la materia: Propuesta a partir del* Timeo *de Pláton y las* Confesiones *de San Augustín*, «Teología y Vida», 2–3 (2002), pp. 330–342.

Pollett G., Sleeman J.H., *Lexikon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980.

Pollmann K., *Augustine, Genesis, and Controversy*, «Augustinian Studies», 38/1 (2007), pp. 203–216.

Portalié E., *Augustin (Saint)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1902, vol. I, coll. 2268–2472.

Pradeau J.–F., *Être quelque part, occuper une place.* Τόπος *et* χώρα *dans le* Timée, «Les Études philosophiques», 3 (1995), pp. 375–399.

Puech H.C., *Il Manicheismo*, in J. Doresse, K. Rudolph, H.C. Puech (a cura di), *Gnosticismo e Manicheismo*, Laterza, Bari 1988, pp. 364–465.

Quacquarelli A., *L'eresia materiaria di Ermogene.* Hermogenes materiarius haereticus *(Tert.* Herm. 25, 7), «Vetera Christianorum», 21 (1984), pp. 241–251.

Ranly E.W., *St. Augustine's Theory of Matter*, «The Modern Schoolman», 42 (1965), pp. 287–303.

Rescigno A., Desiderare componi a deo. *Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione*, «KOINONIA», 21 (1997), pp. 39–81.

Reshotko N., *A Bastard Kind of Reasoning. The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's «Timaeus»*, «History of Philosophy Quarterly», 14 (1997), pp. 121–137.

Reydams–Schils G.J., *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's* Timaeus, Brepols, Turnhout 1999.

Rinaldi G., Ἔκτισεν πάντα κοινῇ *nell'Ecclesiastico (18,1)*, «Bibbia e Oriente», 25 (1983), pp. 115–116.

Riplinger A.T., *Prime Matter in the Philosophy of Saint Augustine*, «Reality», 10 (1962), pp. 51–70.

Rist J.M., *Plotinus on Matter and Evil*, «Phronesis», 6 (1961), pp. 154–166.

———, *Plotinus and Augustine on Evil*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5–9 ottobre 1970)*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 495–508.

Robertson D.G., *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, «Vigiliae Christianae», 52 (1998), pp. 393–417.

Robinson H.M., *Prime Matter in Aristotle*, «Phronesis», 19 (1974), pp. 168–188.

Roche W.I., *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, «The New Scholasticism», 15 (1941), pp. 350–376.

Ross D.L., *Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's Confessions,* «Augustinian Studies», 22 (1991), pp. 191–205.

Rousselet J., *Grégoire de Nysse, avocat de Moïse*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 95–113.

Runia D.T., *Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 1–34.

Saarinen R., *Weakness of the Will in Medieval Thought: from Augustine to Buridan*, Brill, Leiden 1994.

Samburski S., *The physical World of late Antiquity*, Routledge & Kegan Paul, London 1962.

Samek Lodovici E., *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in Sant'Agostino*, Studium, Roma 1972.

Schäfer C., Unde malum? *Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius,* Konighausen und Neumann, Würzburg 2002.

Schepens P., *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo?*, «Gregorianum», 6 (1925), pp. 216–230.

Schirner R.S., Inspice diligenter codices. *Philologische Studien zu Augustinus Umgang mit Bibelhandschriften und –Übersetzungen*, De Gruyter, Berlin–München–Boston 2015.

Shimizu M., *On the Problem of «materia informis» in Augustine's «De Genesi»*, «Studies in Medieval Thought», 3 (1960), pp. 49–69 e 134–135.

Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.

Skemp J.B., ΥΛΗ *and* ΥΠΟΔΟΧΗ, in I. Düring, G.E.L. Owen (ed. by), *Aristotle and Plato in the mid–fourth Century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Elanders Boktryckeri aktiebolag, Goteborg 1960, pp. 201–212.

Smith A., *Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals*, «Rheinisches Museum für Philologie», 127 (1984), pp. 276–284.

Smith B.W., *Complex Authorial Intention in Augustine's Hermeneutics*, «Augustinian Studies», 45 (2014), pp. 203–225.

Smoronski K., *"Et spiritus Dei ferebatur super aquas": Inquisitio historico–exegetica in interpretationem textus Gen. 1.2c*, «Biblica», 6 (1925), pp. 140–156; 175–293; 361–395.

Sodano A.R., *L'interpretazione ciceroniana di "Timeo 41 A 7 — B 6" nelle citazioni testuali di Sant'Agostino,* «Revue des Études augustiniennes», 11 (1965), pp. 15–24.

Sokolowski R., *Matter, Elements and Substance in Aristotle,* «Journal of the History of Philosophy», 8 (1970), pp. 263–288.

Solignac A., Note complémentaire *"17. La création"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 572–581.

———, Note complémentaire *"19. Caelum caeli"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 592–598.

———, Note complémentaire *"20. Le monde sensible, d'après les néo–platoniciens"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), p. 598.

———, Note complémentaire *"21. «Terra invisibilis et incomposita»"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), p. 598.

———, Note complémentaire *"23. La matière"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et

notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 599–603.

———, Note complémentaire *"27. Conversion et formation"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII–XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 14), pp. 613–617.

———, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1–3 chez saint Augustin*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse,* Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 153–171.

Solmsen F., *Aristotle's Word for Matter*, in S. Prete (ed. by), *Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, B.M. Rosenthal, New York 1961, pp. 393–408.

Sorabji R., *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983.

———, *Matter, Space and Motion*, Cornell University Press, London and Ithaca, New York 1988.

———, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford UP, Oxford 2000.

Szlezák T.H., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel–Stuttgart 1979, trad. it.: *Platone e Aristotele nella dottrina del nous di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

Tarabochia Canavero A., *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Gn. 1, 2,* Vita e Pensiero, Milano 1981.

Taylor J.H., *The Meaning of Spiritus in St. Augustine's De Genesi XII*, «The Modern Schoolman», 26 (1948), pp. 211–218.

Teselle E., *Serpent, Eve, and Adam: Augustine and the Exegetical Tradition*, in J.T. Lienhard, E.C. Muller, R.J. Teske (ed. by), *Augustine:* presbyter factus sum, Peter Lang, New York 1993, pp. 341–361.

Teske R.J., *The World–Soul and Time in Augustine*, «Augustinian Studies», 14 (1983), pp. 75–92.

———, *The Motive for Creation according to Saint Augustine*, «The Modern Schoolman», 65 (1987), pp. 245–253.

Testard M., *Saint Augustin et Ciceron. Vol. 2: Ciceron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1958.

Theiler W., *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft,* Niemeyer, Halle 1933, pp. 1–74, ried. in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160–251.

Thonnard F.J., *Les raisons séminales selon Saint Augustin*, in *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. XII, North Holland–Nauwelaerts, Amsterdam–Louvain 1953, pp. 146–152.

———, *Note complémentaire "30. «Faire» et «créer» chez saint Augustin*, in Saint Augustin, *La crise pélagienne II:* De gratia Christi et de peccato originali libri II, De natura et origine animae libri IV, Introduction, traduction et notes par G. Plagnieux, F.–J. Thonnard, Desclée de Brouwer, Paris 1975 (Bibliothèque Augustinienne, 22), pp. 767–774.

Todd R.B., EPITEDEIOTES *in Philosophical Literature: towards an Analysis*, «Acta Classica», 15 (1972), pp. 25–35.

Toom T., *Was Augustine an Intentionalist? Authorial Intention in Augustine's Hermeneutics*, in M. Vinzent (ed. by), *Studia Patristica (LXX): Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011; Volume 18: St. Augustine and his Opponents*, Peeters, Leuven–Paris–Walpole, 2013, pp. 185–193.

———, *Augustine's Case for the Multiplicity of Meanings*, «Augustinian Studies», 45 (2014), pp. 183–201.

Topitsch E., *Von Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauugskritik*, Springer–Verlag, Wien 1958.

Torchia N.J., *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: the Anti–manichaean Polemic and beyond*, Peter Lang, New York 1999.

Tornau C., *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplikios* in Ph. *230,34 –231,24 Diels*, «Rheinisches Museum für Philologie», 143 (2000), pp. 197–222.

———, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis–Auslegung der* Confessiones, «Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010), pp. 115–150.

———, *Intelligible Matter and the Genesis of Intellect. The Metamorphosis of a Plotinian theme in* Confessions *12–13*, in W.E. Mann, P. King (ed. by), *Augustine's* Confessions: *Philosophy in Autobiography*, Oxford UP, Oxford 2014, pp. 181–218.

Toulouse S., *Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustiniennes des visions*, «Archives de Philosophie», 72 (2009), pp. 225–247.

Trapè A., *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino (prolusione alla cattedra di S. Em. il cardinale Giuseppe Pizzardo)*, Edizione agostiniane, Tolentino 1959.

Tresmontant C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne: problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Edition du Seuil, Paris 1961.

Van Fleteren F., *Incommutabilitas*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2004–2010, vol. 3, coll. 568–570.

Van Riel G., *Augustine's Exegesis of «Heaven and Hearth» in* Conf. *XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*, in C. Esposito, P. Porro (ed. by), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols–Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 191–228.

———, *Augustine on Prudence*, «Augustinian Studies», 41 (2010), pp. 219–240.

Van Winden J.C.M., *St. Ambrose's Interpretation of Matter*, «Vigiliae Christianae», 16 (1962), pp. 205–215, ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 49–58.

———, *In the Beginning. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1*, «Vigiliae Christianae», 17 (1963), pp. 105– 121, ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 61–77.

———, *Some additional Observations on St. Ambrose's Concept of Matter*, «Vigiliae Christianae», 18 (1964), pp. 144–145, ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 59–60.

———, *Calcidius on Matter, his Doctrine and Sources: a Chapter in the history of Platonism*, Brill, Leiden 1965.

———, *The Early Christian Exegesis of "Heaven and Earth" in Genesis 1,1*, in W. Den Boer, P.G. Van Der Nat, J.C.M. Van Winden (ed. by), *Romanitas et Christianitas. Mélanges J.H. Waszink*, Amsterdam–London 1973, pp. 371–382, ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 94–106.

———, *'Idea' and 'Matter' in Early Christian Exegesis of the First Words of Genesis: a Chapter in the Encounter between Greek Philosophy and Christian Thought* (*Medelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen,* Afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks, Deel 48 no. 4 (Amsterdam 1985), (translated from the Dutch), ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 124–145.

———, *Once again caelum caeli. Is Augustine's Argument in Confessions Consistent*?, in B. Bruning, M. Lamberigts, J. Van Houtem (ed. by), *Collectanea Augustiniana, Mélanges T.J. van Bavel* (= Augustiniana XL–XLI), Leuven UP, Leuven 1990, pp. 905–111, ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 151–157.

Vannier M.–A., *S. Augustin et la création*, in B. Bruning, M. Lamberigts, J. Van Houtem (ed. by), *Collectanea Augustiniana, Mélanges T.J. van Bavel* (= Augustiniana XL–XLI), Leuven U.P., Leuven 1990, pp. 349–371.

———, *À propos de Genèse I: Origène et Augustin*, «Connaissance des Pères de l'Église», 40 (1990), pp. 9–11.

———, *"Creatio", "conversio", "formatio" chez saint Augustin*, Editions universitaires, Friburg–Suisse 1991.

———, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, in G. Dorival, A. Le Boullec (éd. par), *Origeniana sexta: Origène et la Bible (Actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 août–3 septembre 1993)*, Peeters, Leuven 1995, pp. 723–736.

———, *Materia*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2004–2010, vol. 3, coll. 1199–1203.

———, *Mundus*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 2012, vol. 4, fasc. 1/2, coll. 118–122.

Verbeke G., *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, Desclée De Brouwer, Paris 1945.

Vimercati E., *La materia nel Didaskalikos di Alcinoo (Cap. VIII)*, in L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' platonico*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 431–460.

Warnach V., *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, in *Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 429–450.

Waszink J.H., *Observations on Tertullian's Treatise* Against Hermogenes, «Vigiliae Christianae», 9 (1955), pp. 129–147.

Watson G., *Cogitatio*, in *Augustinus–Lexikon*, Schwabe, Basel 1986–1994, vol. 1, coll. 1046–1051.

Weber D., *Adam, Eva und die Schlange: Überlegungen zu Augustins Interpretation des Sündenfalls in* De Genesi contra Manichaeos, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 4–6 maggio 1995,* Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1996, pp. 401–407.

———, Communis loquendi consuetudo. *Zur Struktur von Augustinus*, De Genesi contra Manichaeos, in E.A. Livingstone (ed. by), *Studia Patristica vol. XXXIII: Augustine and his Opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicea, Orientalia (Papers presented at the Twelfth International Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995),* Peeters, Leuven 1997, pp. 274–279 (= "Communis loquendi consuetudo". *Sobre la estructura de* El

Génesis contra los maniqueos *de Agustín*, «Augustinus», 44 (1999), pp. 307–313).

———, *Textprobleme in Augustinus,* De Genesi contra Manichaeos, «Wiener Studien», III (1998), pp. 211–230.

———, *Einleitung,* in Sancti Augustini Opera, *De Genesi contra Manichaeos*, edidit D. Weber, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91).

———, In scripturis exponendis tirocinium meum succubit*: Zu Augustins frühen Versuchen einer Genesis–Exegese*, in *L'esegesi dei Padri latini dalle origini a Gregorio Magno: 28. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6–8 maggio 1999)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000, pp. 225–232.

———, *Augustinus*, De Genesi contra Manichaeos. *Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht*, in J. Van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst (ed. by), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, pp. 298–306.

Wilderding J., *Porphyry and Plotinus on the Seed*, «Phronesis», 53 (2008), pp. 406–432.

Wolfskeel C.W., *Augustin über die Weltseele in der Schrift* De immortalitate animae, «Theta–Pi», I (1972), pp. 81–103.

Wolfson H.A., *Plato's preexistent Matter in patristic Philosophy*, in L. Wallach (ed. by), *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Cornell U.P., Ithaca–New York 1966, pp. 409–420.

Woods H., *Augustine and Evolution. A study in the Saint's Augustine «De Genesi ad litteram» and «De Trinitate»*, The Universal Knowledge Foundation, New York 1924.

Wyrwa D., *Kosmos*, in "Reallexikon für Antike und Christentum", Hiersemann, Stuttgart 2006, Band 21, coll. 614–741.

Wytzes J., *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins* De Genesi ad litteram, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 39 (1940), pp. 137–151.

Zachhuber J., *Stoic Substance, Non–Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Clarified*, in F. Young, M. Edwards, P. Parvis (ed. by), *Studia Patristica. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. 3: Orientalia: Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, vol. 41, Peeters, Leuven 2006, pp. 425–430.

Zahm J.A., *Bible, Science and Faith*, John Murphy, Baltimore 1894.

Zambon M., *Porphyre et le Moyen–Platonisme*, Vrin, Paris 2002.

———, *"A servizio della verità". Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele*, «Studia Graeco–Arabica», 2 (2012), pp. 129–200.

Zum Brunn E., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, «Recherches Augustiniennes», 6 (1969), pp. 1–102 (= Ead., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, Études Augustiniennes, Paris 1969).

Zwollo L., *Plotinus' doctrine of the λόγος as a major influence on Augustine's Exegesis of Genesis,* «Augustiniana», 60 (2010), pp. 235–261.

———, *San Agustín sobre la experiencia divina del alma:* visio intellectualis *e* imago Dei *en* Gn. litt. *12*, «Augustinus», 60 (2015), pp. 345–351.

Indice dei nomi*

Adamo 119, 253n, 371, 374n, 378, 380, 385, 387n, 389, 390, 396, 419, 431

Adorno, F. 368n, 456

Aezio 353n, 443

Agaësse, P. 20n, 166n, 167n, 181n, 214n, 268n, 279n, 285n, 287n, 288n, 294n, 295n, 299n, 314n, 315n, 318n, 327n, 331n, 334n, 339n, 352n, 378n, 392n, 399n, 404n, 405n, 412n, 414n, 448, 459–461

Alcinoo 58n, 177n, 190n, 192, 194n, 235n, 443

Alessandro d'Afrodisia 353n, 443

Alexanderson, B. 87n, 98n, 103n, 111n, 132n, 287n, 461

Alexandre, M. 14n, 36n, 59n, 68n, 75n, 82n, 92n, 107n, 109n, 115n, 130n, 212n, 213n, 393n, 461

Algra, K. 66n, 461

Alici, L. 16n, 222n, 463

Altaner, B. 42n, 82n, 461

Altenburger, M. 15n, 107n, 212n, 461

Ambrogio di Milano 34, 36n, 44n, 50, 59n, 68n, 75n, 76n, 99n, 109n, 114n, 116n, 124n, 157n, 159n, 175, 176n, 178n, 183n, 202n, 299n, 317n, 338n, 343n, 353n, 379n, 382n, 383n, 392n, 393n, 398n, 443

Ambrosiaster 47n, 58n, 61n, 114n, 115, 183n, 443

Anoz, J. 29n, 85n, 149n, 461

Antoni, G. 186n, 474

Apuleio di Madaura 90n, 131n, 137n, 191n, 192, 444

Aristotele 14, 22, 59n, 131n, 139n, 153n, 174n, 181n, 183n, 207, 215, 227n, 240, 304, 307n, 309n, 310n, 342n, 353n, 394n, 398n, 405n, 444, 445

Armogathe, J.–R. 14n, 212n, 462

Armstrong, A.H. 14n, 15n, 19n, 211n, 212n, 263n, 383n, 461, 475

Arnim (von), H. 62n, 307n, 358n, 458

Arnoldi, S. 30, 461

Arnould, J. 21n, 397n, 462

Aronne 380n

Arruzza, C. 15n, 108n, 212n, 229n, 237n, 462

Assmann, J. 208n, 466

Attico 89n, 135, 136n, 445

Aubin, P. 260n, 462

Aubry, G. 136n, 263n, 462

Badawi, A. 181n, 445

Baehrens, W.A. 83n, 454

Bakhouche, B. 17n, 34n, 35n, 91n, 137n, 138n, 157n, 175n, 181n, 307n, 308n, 450, 473

Bajoni, M.G. 90n, 444

Baldi, L. 177n, 456

Balivo, G. 34n, 227n, 459

Balme, D.M. 394n, 445

Baltes, M. 89n, 102n, 118n, 135n, 137n, 181n, 462

Balthasar (von), H.H. 14n, 212n, 462

Bandini, M. 338n, 452

Bandy, A.C. 137n, 453

Barnes, J. 177n, 224n, 465, 468

* Escluso Agostino d'Ippona, diffusamente citato nel libro.

Basilio di Cesarea 44n, 49n, 50n, 51n, 59n, 76n, 99n, 109n, 114n, 157n, 159n, 175, 176n, 183n, 211, 258n, 294n, 295n, 296n, 297, 298, 299n, 317n, 337n, 343n, 379n, 383n, 392n, 393n, 396n, 398n, 450

Bauer, J.B. 37n, 134n, 201n, 319n, 341n, 446, 449

Bäumker, C. 176n, 462

Bausola, A. 155n, 463

Bayer, K. 90n, 451

Beatrice, P.F. 137n, 412n, 462

Beck, L.J. 272n, 471

Beierwaltes, W. 155n, 164n, 165n, 223, 463

Bejczy, I.P. 124n, 463

Benavides, G.V. 16n, 43n, 463

Bermon, E. 361n, 463

Berti, E. 139n, 463

Besnier, B. 62n, 463

Bettetini, M. 13n, 16n, 17n, 18n, 57n, 72n, 169n, 184n, 222n, 223n, 230n, 231, 232n, 336n, 463

Bianchi, L.M. 208n, 331n, 479

Biondi, A. 366n, 452

Blanc, C. 34n, 90n, 454

Blume, H.–D. 410n, 478

Bochet, I. 41n, 123n, 172n, 248n, 361n, 368n, 373n, 447, 463

Borret, M. 83n, 454

Bostock, D. 82n, 208n, 445, 464

Boudon–Millot, V. 412n, 462

Bouffartigue, J. 137n, 214n, 457

Bouissou, G. 15n, 19n, 164n, 171n, 186n, 187n, 245n, 257n, 273n, 277n, 446, 482

Boulnois, M.–O. 372n, 464

Bourche, J. 118n, 464

Bourgine, B. 123n, 463

Bouton–Touboulic, A.–I. 16n, 20n, 21n, 29n, 40n, 44n, 46n, 47n, 59n, 72n, 85n, 91n, 100n, 102n, 105n, 122n, 134n, 139n, 178n, 196n, 230n, 234n, 304n, 448, 449, 464, 468, 469

Brady, J.M. 20n, 340n, 399n, 464

Brague, R. 67n, 208n, 466, 477

Bréhier, É. 368n, 465

Brésard, L. 83n, 454

Breytenbach, C. 163n, 470

Brisson, L. 34n, 58n, 66n, 67n, 136n, 137n, 138n, 140n, 157n, 173n, 175n, 181n, 193n, 232n, 250n, 307n, 308n, 318n, 334n, 340n, 368n, 423n, 450, 456, 457, 462, 464

Bruning, B. 19n, 36n, 266n, 485, 486

Brunschwig, J. 177n, 465

Burkard, D. 397n, 465

Burnet, J. 35n, 89n, 189n, 331n, 456

Bussanich, J. 263n, 465

Byers, S.J. 121n, 407n, 465

Calcidio 34n, 45n, 51n, 58n, 137n, 138n, 157n, 175n, 177n, 181n, 188n, 190, 192–195, 197, 198n, 203n, 206n, 209, 215, 218, 236n, 258n, 307n, 308n, 433, 450

Callahan, V.W. 364n, 452

Cameron, M. 54n, 465

Canto Sperber, M. 140n, 464

Capanaga, V. 15n, 465

Capdet, R. 398n, 465

Carena, C. 186n, 187n, 257n, 273n, 277n, 446

Caron, M. 186n, 474

Carrozzi, L. 54n, 101n, 285n, 287n, 348n, 382n, 447, 448

Casaglia, M. 174n, 175n, 177n, 178n, 183n, 186n, 189n, 192n, 194n, 216n, 238n, 239n, 260n, 263n, 277n, 306n, 365n, 366n, 368n, 398n, 456

Catapano, G. 9, 13n, 21n, 30n, 40n, 57n, 118n, 124n, 154n, 155n, 171n, 173n, 184n, 185n, 271n, 287n, 350n, 351n, 383n, 392n, 404n, 445, 450, 465, 476, 489

Cavalcanti, E. 35n, 285n, 466, 474

Cavarnos, J.P. 364n, 452

Cencillo, L. 14n, 466

Chapot, F. 34n, 90n, 191n, 458

Charles–Saget, A. 208n, 466

Charlton, W. 209n, 466

Chase, M. 137n, 466

Cherniss, H.F. 14n, 89n, 212n, 466

Chiaradonna, R. 161n, 173n, 240n, 264n, 465, 466

Chiarini, G. 19n, 42n, 115n, 138n, 152n, 171n, 186n, 187n, 251n, 257n, 273n, 277n, 446

Cicerone (Marco Tullio) 56n, 89n, 90n, 131n, 139n, 181n, 224n, 364n, 404n, 405n, 451

Cillerai, B. 21n, 40n, 57n, 154n, 185n, 350n, 383n, 392n, 450, 476

Clemente Alessandrino 34n, 227n, 353n, 451

Clemente di Roma 350n, 451

Coda, E. 89n, 470

Cohn, L. 44n, 109n, 114n, 178n, 337n, 364n, 379n, 455

Colish, M.H. 53n, 141n, 466

Colonna, M.E. 137n, 443

Comoth, K. 16n, 466

Congourdeau, M.–H. 136n, 462

Cooper, J.M. 62n, 466

Cornford, M.F. 193n, 467

Corrigan, K. 14n, 208n, 237n, 263n, 467

Corsini, E. 90n, 454

Costantelos, D.J. 137n, 453

Courtine, J.–F. 67n, 208n, 466, 477

Cousineau, R.H. 36n, 467

Couturier, C. 262n, 467

Cristiani, M. 152n, 160n, 446

Cross, F.L. 14n, 211n, 461

Crouzel, H. 46n, 82n, 83n, 90n, 122n, 168n, 178n, 307n, 331n, 332n, 454, 455, 461, 464, 467

D'Agostini, F. 141n, 467

Dal Chiele, E. 345n, 353n, 467

De Blic, J. 36n, 467

De Bruyne, D. 153n, 331n, 449

De Dorlodot, H. 397n, 467

De Durand, G.–M. 157n, 453

De Lubac, H. 34n, 114n, 159n, 176n, 454

De Mendieta, E.A. 44n, 99n, 157n, 175n, 294n, 337n, 378–79n, 450, 452

De Paolis, P. 203n, 467

De Paulo, C.J.N. 137n, 453

De Vooght, P. 382n, 383n, 399n, 467

Den Boeft, J. 16n, 34n, 266n, 298n, 485

Den Boer, W. 19n, 36n, 266n, 479

Des Places, É. 49n, 89n, 139n, 157n, 227n, 237n, 241, 445, 451, 454, 456, 467

De Sinety, R. 398n, 467

Di Giovanni, A. 54n, 101n, 285n, 447, 448

Du Roy, O. 18n, 33n, 36n, 38n, 40n, 43n, 45n, 49n, 56n, 57n, 63n, 72n, 99n, 105n, 127n, 132n, 136n, 142n, 157n, 173n, 217n, 276n, 319n, 468

Daly, R.J. 82n, 464

Dangel, T. 89n, 480

Daur, K.D. 35n, 38n, 62n, 72n, 120n, 123n, 130n, 134n, 151n, 156n, 168n, 174n, 185n, 201n, 227n, 273n, 304n, 309n, 319n, 354–55n, 404n, 423n, 445–447, 449, 450

Davidson, I.J. 353n, 444

Decleva Caizzi, F. 224n, 468

Denooz, J. 16n, 207n, 477, 480

Desalvo, C. 15n, 468

Deuse, W. 412n, 468

Diano, C. 240n, 466

Didimo il Cieco 338n, 451

Diels, H. 137n, 193n, 353n, 443, 458

Diès, A. 131n, 366n, 405n, 456

Dihel, E. 89n, 193n, 335n, 457

Dillon, J. 90n, 136n, 173n, 232n, 250n, 318n, 340n, 423n, 453, 457

Diogene Laerzio 353n, 364n, 451

Divijak, I. 62n, 447

Dodaro, R. 248n, 464

Dodds, E.R. 135n, 137n, 468

Doignon, J. 13n, 34n, 37n, 124n, 196n, 201n, 352n, 445, 449, 452, 468

Dolbeau, F. 273n, 423n, 450

Dombart, B. 35n, 62n, 94n, 109n, 153n, 172n, 181n, 331n, 360n, 382n, 404n, 428n, 446

Donini, P. 353n, 468

Dorandi, T. 353n, 451

Doresse, J. 204n, 480

Dorival, G. 82n, 83n, 479, 486

Dörrie, H. 15n, 89n, 107n, 137n, 212n, 461, 462

Doutrelau, L. 34n, 83n, 114n, 157n, 159n, 176n, 338n, 451, 453, 454

Drecoll, V. 204n, 468

Drobner, H.R. 44n, 107n, 176n, 335n, 452

Drossaart Lulofs, H.J. 342, 394n, 444

Duhem, P. 235n, 468

Duke, E.A. 394n, 456

Dulaey, M. 16n, 29n, 34n, 35n, 37n, 41n, 42n, 45n, 47n, 48n, 52n, 58n, 61n, 68n, 72n, 75n, 76n, 85n, 109n, 114n, 115, 116n, 124n, 448, 449, 468, 469

Düring, I. 203n, 482

Duval, R. 208n, 469

Dyck, A.R. 89n, 451

Edwards, M. 15n, 51n, 211n, 287n, 461, 473, 487

Emilsson, E.K. 264n,

Enea di Gaza 137n, 443

Erler, M. 16n, 237n, 463, 478

Ermogene 36n, 191n

Erodoto 394n, 452

Esposito, C. 17n, 66n, 116n, 139n, 171n, 175n, 193n, 240n, 463, 470, 474, 478, 485

Eusebio di Cesarea 49n, 139n, 157n, 159n, 241n, 451

Eustazio 299n, 379n, 398n, 451

Eva 371, 396, 402, 420

Evans, E. 201n, 341n, 350n, 446, 449, 458

Ezechia 387, 388n, 440

Fabris, E. 124n, 468

Faller, O. 34n, 68n, 202n, 443, 444

Famerée, J. 123n, 463

Fattal, M. 67n, 330n, 366n, 464, 469

Fattori, M. 208n, 331n, 479

Fauquier, F. 208n, 470

Favonio Eulogio 202n, 452

Fazzo, S. 353n, 443

Ferlisi, G. 16n, 470

Ferrari, F. 66n, 89n, 131n, 136n, 177n, 193n, 456, 470

Ferrari, L. 94n, 103n, 114n, 470

Ferrisi, P.A. 17n, 42, 46n, 131n, 470

Filone d'Alessandria 44n, 51n, 68n, 77n, 100n, 109n, 114n, 138n, 139n, 178n, 337n, 342n, 343n, 364n, 379n, 393n, 398n, 455

Fineart, J. 191n

Fischer, N. 271n, 475

Fitzgerald, A.D. 248n, 464

Fladerer, L. 33n, 38n, 39n, 40n, 41n, 54n, 75n–77n, 86n, 92n, 107n, 134n, 285n, 288n, 326n, 470

Flasch, K. 152n, 155n, 159n, 160n, 163n, 470

Föllinger, S. 155n, 466

Förster, G. 121n, 397n, 465, 472

Fournier, F. 83n, 455

Fraipont, J. 153n, 331n, 449

Fredegiso di Tours 141n, 467

Fronterotta, F. 62n, 66n, 67n, 131n, 190n, 191n,

193n, 228n, 235n, 456, 470

Fuhrer, Th. 16n, 163n, 223n, 224n, 237n, 463, 470, 478

Fürst, A. 82n, 470

Galtier, P. 398n, 471

Geljon, A.C. 364n, 455

Gellio (Aulo) 122n

Gentile, S. 366n, 452

Gerlach, W. 90n, 451

Gesù di Nazareth 120, 380, 437

Geymonat, L. 141, 471

Giamblico 90n, 258n, 453

Giancotti, F. 353n, 394, 453

Gieben, J.C. 81n, 447

Giet, S. 299n, 450

Gilson, É. 43n, 241n, 242n, 471

Gioia, L. 281n, 471

Giovanni Damasceno 157n, 453

Giovanni Lido 137n, 453

Giovanni Stobeo 175n, 197n, 458

Giovannozzi, D. 16n, 58n, 62n, 219n, 269n, 464, 470, 474

Girgenti, G. 180n, 221n, 223n, 227n, 251n, 260n, 308n, 463, 472

Girolamo 152n

Giuliano di Eclano, 23

Giusta, M. 56n, 224n, 364n, 404n, 451

Giustino 109n, 157n, 453

Glockmann, G. 42n, 82n, 461

Glorie, F. 34n, 123n, 153n, 185n, 273n, 276n, 331n, 382n, 423n, 450

Goldbacher, A. 36n, 37n, 168n, 404n, 447

Goldschmidt, V. 272n, 471

Gori, F. 35n, 122n, 354n, 447

Gorman, M.M. 87n, 92n, 96n, 111n, 126n, 286n, 289n, 291n, 471

Gotthelf, A. 394n, 445

Gourinat, J.B. 62n, 471

Gousmett, C. 383n, 471

Grant, R.M. 383n, 397n, 471

Green, W.M. 38n, 62n, 120n, 151n, 201n, 227n, 309n, 445, 449

Gregorio di Nazianzio 68n, 452

Gregorio di Nissa 15n, 44n, 68n, 93n, 107n, 114n, 175, 176n, 177n, 183n, 210, 211n, 212, 213n, 219n, 335n, 337–338n, 340n, 350n, 357n, 360n, 364n, 452

Gregory, T. 115n, 471

Grote, A.E.J. 121n, 472

Guidelli, C. 154n, 161n, 162n, 168n, 250n, 278n, 305n, 306n, 337n, 340n, 341n, 349n, 360n, 366n, 369n, 456

Hadas–Lebel, M. 51n, 100n, 364n, 455

Hadot, I. 137n, 471

Hadot, P. 137n, 180n, 208n, 209n, 260n, 307n, 456, 471

Haelewyck, J.–C. 68n, 452

Hager, F.P. 228n, 237n, 472

Halfwassen, J. 89n, 480

Halm, C. 44n, 449

Happ, H. 14n, 203n, 208n, 472

Harrison, C. 223n, 472

Heidl, G. 35n, 40n, 47n, 58n, 69n, 79, 80n, 81n, 83n, 105n, 116n, 119n, 122n, 222n, 472

Helmig, Ch. 412n, 472

Henry, P. 67n, 136n, 154n, 173n, 250n, 305n, 330n, 382n, 456

Hershbell, J. 90n, 453

Hicken, W.F. 394n, 456

Hildebrandt, K. 68n, 456

Hill, E. 101n, 105n, 129n, 287n, 348n, 350n, 448, 448, 450

Hine, H.M. 340n, 382n, 457

Hirsch–Luipold, R. 228n, 477

Holl, A. 20n, 331n, 340n, 348n, 356n, 357n, 399n, 472

Hombert, P.–M. 149n, 410n, 472

Hörmann, W. 14n, 37n, 38n, 63n, 118n, 133n,

155n, 185n, 216n, 319n, 352n, 404n, 445, 449, 450

Horn, F. 163n, 470

Horsley, R.A. 397n, 472

Hude, C. 394n, 452

Ibarreta de Ghío, O.M. 15n, 17n, 237n, 472

Ilario di Poitiers 34n, 452

Ilgner, R.M. 121n, 472

Ireneo di Lione 157n, 453

Ivernizzi, G. 177n, 191n, 192n, 194n, 236n, 443

Jacobsonn, M. 22n, 124n, 156n, 185n, 449

Jaeger, W. 59n, 153n, 174n, 304n, 342n, 364n, 394n, 445, 452

Jaubert, A. 350n, 451

Jourdan, F. 228n, 258n, 472, 477

Kalb, A. 35n, 62n, 94n, 109n, 153n, 172n, 181n, 331n, 360n, 382n, 404n, 428n, 446

Kalinka, E. 39n, 446

Katinis, T. 367n, 472

Kendeffy, G. 21n, 472

Kidd, I. 62n, 473

Kim, J.K. 285n, 473

King, H.R. 209n, 473

King, P. 17n, 256n, 484

Knuuttila, S. 122n, 473

Köckert, Ch. 15n, 44n, 49n, 51n, 108n, 136n, 137n, 157n, 210n, 211n, 212n, 298n, 394n, 473

Koester, H. 397n, 473

Kono, K. 16n, 473

Kontouma, P. 157n, 453

Kotter, B. 157n, 453

Kudella, M. 204n, 468

La Bonnardière, A.–M. 46n, 152n, 473

Le Boullec, A. 82n, 83n, 479, 486

Lacey, A.M. 382n, 473

Lau, D. 118n, 462

Lagouanère, J. 17n, 20n, 35n, 48n, 91n, 105n, 473

Lamberigts, M. 19n, 36n, 266n, 485, 486

Lamiento, G. 82n, 461

Laminne, J. 397, 473

Lanza, D. 342n, 444

Lattanzio (Lucio Cecilio Firmiano) 45n, 152n, 405n, 453

Laurens, P. 366n, 452

Lavallée, L. 395n, 474

Lavaud, L. 207n, 456, 474

Ledroux, P. 157n, 453

Lehmann, H. 299n, 474

Lettieri, G. 16n, 19n, 20n, 35n, 219n, 268, 269n, 280n, 281n, 474

Lienhard, J.T. 122n, 483

Linguiti, A. 162n, 178n, 181n, 183n, 221n, 236n, 239n, 240n, 305n, 306n, 307n, 334n, 354n, 362n, 398n, 456, 474

Linkauf, T. 160n, 478

Livingstone, E.A. 30n, 82n, 477, 486

Lloyd, J. 178n, 465

Löfstedt, B. 45n, 459

Longo, O. 131n, 444

Louis, P. 58n, 177n, 443

Luciani, S. 405n, 453

Lucrezio (Tito Caro) 353n, 394, 405n, 453

Maas, M. 137n, 453

Maccormack, S. 24n, 474

Machefert, H. 223n, 474

Macrobio (Ambrogio Teodosio) 203n, 258n, 454

Madec, G. 29n, 41n, 134n, 156n, 172n, 186n, 261n, 368n, 373n, 447, 474

Maldonado, J.H. 201n, 475

Mann, F. 410n, 478

Mann, W.E. 17n, 256n, 484

Mara, M.G. 118n, 404n, 478

Marcellino, G. 203n, 452

Marcovich, M. 34n, 59n, 108n, 157n, 168n, 350n, 453, 454, 458

Marin, M. 111n, 475

Mario Vittorino (Gaio) 34n, 227n, 458

Markus, R.A. 383n, 475

Marmodoro, A. 161n, 212n, 466, 475

Marsilio Ficino 366n, 452

Martin, J. 382n, 397n, 475

Martini–Bonadeo, C. 89n, 470

May, G. 49n, 157n, 475

Mayer, C.P. 15n, 134n, 152n, 271n, 397n, 465, 475, 476

Mazzanti, A.M. 21n, 472

Mazzarella, P. 20n, 397n, 475

Meessen, Y. 16n, 18n, 48n, 207n, 222n, 475

Méhat, A. 83n, 454

Meijering, E.P. 81n, 159n, 447, 475

Mercier, C. 393n, 455

Migliori, M. 67n, 475

Mignucci, M. 177n, 224n, 465, 468

Miller, D.R. 14n, 66n, 475

Minucio Felice (Marco) 350n, 454

Mitterer, A. 399n, 475

Monat, P. 16n, 29n, 45n, 85n, 448, 449, 453, 468, 469

Montet, D. 161n, 476

Moraux, P. 353n, 476

Moreau, J. 307n, 476

Moreau, M. 41n, 172n, 368n, 373n, 447

Moreschini, C. 15n, 90n, 107n, 138n, 177n, 192n, 211n, 444, 452, 468

Moriani, F. 189n, 239n, 250n, 256n, 263n, 306n, 343n, 354n, 456

Moro, E. 9–11, 21n, 46n, 136n, 171n, 215n, 271n, 280n, 287n, 383n, 435n, 476

Mosè 41, 150, 298n, 380n

Motta, A. 209n, 444

Motte, A. 16n, 207n, 477, 480

Mountain, W.J. 34n, 123n, 153n, 185n, 273n, 276n, 331n, 382n, 423n, 450

Mourant, J. 382n, 476

Mras, K. 49n, 139n, 157n, 241n, 451

Mühlenberg, E. 211n, 452

Müller, Ch. 121n, 248n, 276n, 281n, 397n, 464, 465, 472, 476

Müller, E.C. 122n, 483

Müller, G.M. 155n, 466

Müller, H. 121n, 168n, 447

Munir, Ch. 109n, 453

Mutzenbecher, A. 29n, 35n, 63n, 85n, 109n, 120n, 153n, 156n, 398n, 404n, 447, 449, 450

Mynors, R.A.B. 394n, 459

Naame, A. 397n, 476

Naldini, M. 50n, 99n, 211n, 258n, 296n–299n, 392n, 450, 476

Napolitano Valditara, L.M. 67n, 194n, 475, 486

Narbonne, J.–M. 14n, 208n, 228n, 263n, 456

Nauroy, G. 100n, 476

Nautin, P. 36n, 108n, 338n, 451, 476

Neusner, J. 397n, 473

Nicoll, W.S.M. 394n, 456

Ninci, M. 353n, 458

Numenio di Apamea 209, 227n, 258n, 454

O'Brien, C.82n, 89n, 477, 480

O'Brien, D. 14n, 67n, 82n, 207n, 228n, 263n, 477

O'Cleirigh, P.M. 82n, 477

O'Connell, R.J. 118–19n, 417n, 477

O'Daly, G. 118n, 361n, 404n, 405n, 410n, 412n, 463, 478

O'Donnell, J.R. 203n, 478

O'Meara,D.J. 237n, 285n, 399n, 456, 478

Opsomer, J. 160n, 175n, 237n, 240n, 241n, 478

Orban, A.P. 90n, 478

Origene 34n, 35, 46n, 51n, 58n, 59n, 79, 81n, 82n, 83n, 90n, 114n, 115, 116n, 122n, 130n, 138n, 139n, 159n, 168n, 176n, 178n, 193, 212, 213n, 219n, 241n, 307n, 331n, 332n, 337n, 350n, 454

Ovidio (Publio Nasone) 394n, 455

Owen, G.E.L. 203n, 208n, 478, 482

Pang–White, A.A. 16n, 17n, 478

Parma, C. 152n, 156n, 160n, 163n, 165n, 478

Parvis, P. 15n, 51n, 211n, 287n, 461, 473, 487

Pasquier, A. 83n, 479

Pattilon, M. 137n, 214n, 457

Pegueroles, J. 15n, 229n, 237n, 262n, 279n, 281n, 479

Pelland, G. 58n, 79n, 84n, 88n, 95n, 105n, 108n, 109n, 113n, 115, 245n, 272n, 276n, 280n, 286n, 287n, 317n, 319n, 320n, 479

Pellegrin, P. 140n, 464

Pellegrino, M. 186n, 257n, 350n, 446, 454

Penna, A. 54n, 101n, 285n, 447, 448

Pépin, J. 16n, 19n, 20n, 34n, 36n, 42n, 47n, 48n, 49n, 68n, 79n, 83n, 114n, 115, 138n, 156n, 157n, 171n, 174n, 180n, 184n, 186n, 187, 189n, 191n, 201, 208n, 213, 214n, 245n, 251n, 254n, 256n, 258n, 265, 266, 267, 271n, 274n, 331n, 336n, 423n, 446, 479

Péricon, P. 83n, 455

Peroli, E. 161n, 330n, 353n, 362n, 480

Perrin, M. 405n, 453

Peters, E. 35n, 480

Petrucci, F.M. 89n, 480

Petschenig, M. 124n, 444

Pieretti, A. 16n, 222n, 463

Piccolomini, R. 16n, 222n, 463

Pierantoni, C. 16n, 122n, 447, 480

Pinborg, J. 39n, 446

Pisani, G. 366n, 452

Plagnieux, G. 40n, 134n, 484

Platone 14, 22, 35n, 58n, 62n, 66, 68n, 89n, 109n, 131n, 176n, 183n, 189, 190, 191n, 193n, 194, 195, 209, 218, 227n, 228n, 235n, 305n, 331n, 366n, 394n, 405n, 456

Plotino 11, 14, 17, 19, 67, 68n, 72n, 136n, 154n, 159n, 160, 161, 167n, 173n, 174n, 175n, 177n, 178, 181n, 183n, 186n, 188n, 189n, 190n, 191, 192, 193, 194n, 197, 207, 208n, 209, 212n, 214n, 215, 216n, 221n, 222, 227–229, 232, 236n, 237, 238, 239n, 240, 241n, 243, 250n, 251n, 256, 258n, 260n, 263n, 277n, 304, 305n, 306n, 320n, 330n, 334n, 340n, 341n, 343n, 348n, 349n, 354n, 360n, 362n, 365n, 366n, 368n, 369n, 370, 382n, 394n, 398n, 433, 435, 456

Plutarco di Cheronea 89n, 136n, 176n, 456

Pollett, G. 175, 480

Pollmann, K. 24n, 480

Porfirio di Tiro 67, 90n, 135, 136n, 137n, 138, 173n, 178, 190n, 214n, 221n, 227–229, 232n, 240n, 250n, 251n, 258n, 260n, 318n, 340n, 341n, 368n, 423n, 456, 457

Porro, P. 17n, 66n, 116n, 139n, 171n, 175n, 193n, 240n, 463, 470, 474, 478, 485

Portalié, E. 397n, 480

Posidonio 62n, 258n, 473

Pouderon, B. 412n, 462

Pradeau, J.F. 66n, 368n, 456, 480

Prechach, F. 89n, 154n, 457

Prete, S. 203n, 483

Prince, B.D. 161n, 212n, 466, 475

Prinzivalli, E. 83n, 454

Proclo 89n, 135n, 165n, 192–93, 237n, 335n, 457, 468

Puech, H.C. 204n, 480

Quacquarelli, A. 36n, 82n, 436n, 464, 480

Radice, R. 227n, 240n, 330n, 398n, 455, 469

Raeder I. 157n, 351n, 353n, 382n, 458

Ranly, E.W. 15n, 17n, 205n, 480

Rashed, M. 181n, 307n, 444

Ratzinger, J. (Benedetto XVI) 186n, 474–75

Reale, G. 13n, 57n, 154n, 174n, 180n, 184n, 186n, 208n, 223n, 241n, 308n, 310n, 342n, 445, 446, 455, 463, 472

Recantini, F. 35n, 447

Reggiani, C.K. 138n, 344n, 379n, 393n, 455

Reid, J.R. 57n, 181n, 451

Reid, S. 407n, 465

Reinhardt, T. 56n, 451

Reiter, S. 109n, 455

Reshotko, N. 193n, 480

Rescigno, A. 136n, 137n, 480

Resta Barrile, A. 350n, 458

Reydams–Schils, G.J. 62n, 480

Rinaldi, G. 336n, 481

Riplinger, A.T. 15n, 17n, 18n, 221n, 225n, 235n, 481

Risch, F.X. 15n, 212n, 452

Rist, J.M. 18n, 221n, 223n, 237n, 481

Rius Camps, J. 82n, 461

Rizzi, M. 350n, 454

Robertson, D.G. 212n, 481

Robinson, H.M. 209n, 481

Roche, W.I. 18n, 222n, 223n, 229n, 481

Ross, D.L. 248, 481

Ross, W.D. 139n, 181n, 207n, 398n, 405n, 444, 445

Rotelle, J.E. 101n, 348n, 350n, 448, 450

Rousseau, A. 157n, 453

Rousselet, J. 14n, 481

Rudberg, S.J. 44n, 99n, 157n, 175n, 294n, 337n, 379n, 450, 452

Rudolph, K. 204n, 480

Rufino di Aquileia 46n, 90n, 115, 122n, 168n, 178n, 307n, 331n, 332n, 454

Runia, D.T. 16n, 34n, 266n, 298n, 342n, 353n, 364n, 393n, 455, 481, 485

Saarinen, R. 122n, 481

Salles, R. 62n, 466, 471

Samburski, S. 135n, 481

Samek Lodovici, E. 36n, 156n, 160n, 165n, 166n, 168n, 169n, 173n, 481

Schäfer, C. 228n, 229n, 237n, 481

Schenkl, C. 34n, 35n, 99n, 157n, 176n, 202n, 317n, 338n, 379n, 444

Schenkl, H. 34n, 444

Schepens, P. 397n, 481

Schiller, I. 351n, 382n, 450

Schilling, R. 394n, 455

Schirner, R.S. 75n, 481

Schramm, U. 15n, 107n, 212n, 461

Schwyzer, H.R. 67n, 136n, 154n, 173n, 250n, 305n, 330n, 382n, 456

Scolas, P. 123n, 463

Scopello, M. 16n, 29n, 85n, 448, 449, 468, 469

Segonds, A. Ph. 209n, 444

Seneca (Lucio Anneo) 89n, 152n, 154n, 258n, 340n, 358n, 382n, 457

Senocrate 304

Servio (Mario Onorato) 202n, 203n, 457

Sfameni Gasparro, G. 82n, 467

Shimizu, M. 15n, 481

Simonetti, M. 19n, 42n, 46n, 90n, 115n, 122n, 138n, 168n, 171n, 178n, 251n, 253n, 277n, 285n, 307n, 331n, 332n, 446, 454, 482

Simonini, L. 258n, 457

Simplicio 137n, 193, 458

Siniscalco, P. 350n, 454

Skemp, J.B. 203n, 482

Skutella, M. 15n, 19n, 164n, 171n, 186n, 245n, 257n, 446, 482

Sleeman, J.H. 175n, 480

Smith, A. 137n, 412n, 457, 482

Smith, B.W. 41n, 482

Smoronski, K. 299n, 482

Sodano, A.R. 131n, 135n, 335n, 557, 482

Sokolowski, R. 208n, 482

Solère, J–L. 136n, 462

Solignac, A. 15n, 17n, 19n, 20n, 108n, 152n, 164n, 166n, 167n, 171n, 173n, 181n, 188n, 214n, 216n, 229n, 235n, 245n, 251n, 257n, 261n, 268, 280n, 281n, 285n, 287n, 288n, 294n, 295n, 299n, 314n, 315n, 318n, 327n, 331n, 334n, 339n, 352n, 378n, 392n, 399n, 404n, 405n, 412n, 414n, 446, 448, 459–461, 482, 483

Solmsen, F. 203n, 483

Sorabji, R. 15n, 35n, 62n, 89n, 122n, 212n, 483

Souter, A. 47n, 114n, 443

Spaccia, I. 354n, 447

Stahlin, O. 34n, 227n, 353n, 451

Steel, C. 160n, 237n, 478

Strousa, G.G. 208n, 466

Szlezák, Th. 263n, 482

Tarabochia Canavero, A. 108n, 109n, 299n, 483

Taylor, D.J. 224n, 459

Taylor, J.H. 214n, 287n, 336n, 448, 483

Taylor, R.C. 17n, 478

Taziano 34n, 458

Teodoreto di Ciro 157n, 351n, 353n, 382n, 458

Teofilo d'Antiochia, 33n, 108n, 157n, 350n, 458

Tertulliano (Quinto Settimio Florente) 34n, 36n, 47n, 49n, 59, 76n, 90n, 109n, 191n, 203n, 350n, 458

Teselle, E. 122n, 483

Teske, R.J. 36n, 115n, 117n, 118n, 122n, 448, 478, 483

Testard, M. 131n, 483

Theiler, W. 18n, 135n, 136n, 142n, 319n, 483

Thillet, P. 353, 443

Thilo, G. 202n, 457

Thonnard, F.J. 20n, 40n, 134n, 339n, 399n, 484

Todd, R.B. 135n, 484

Toom, T. 41n, 484

Topitsch, E. 155n, 484

Torchia, N.J. 156n, 223n, 229n, 484

Tornau, C. 16n–20n, 137n, 200n, 206n, 216n, 222n, 235n, 237n, 245n, 251n, 252n, 256n, 257n, 259n, 261n, 263n, 268, 269n, 275n, 276n, 278n, 280n, 281n, 484

Toulouse, S. 214n, 484

Trapè, A. 262n, 264n, 484

Tréhorel, E. 15n, 19n, 164n, 171n, 186n, 187n, 245n, 257n, 273n, 277n, 446, 482

Trelenberg, J. 34n, 458

Tresmontant, C. 14n, 212n, 484

Trotta, A. 223n, 463

Trouillard, J. 209n, 444

Twetten, D. 17n, 478

Urba, F. 40n, 308n, 404n, 445, 446

Usener, H. 89n

Van den Hout, M.P.J. 37n, 63n, 201n, 341n, 446, 449

Van Der Nat, P.G. 19n, 36n, 266n, 479

Van Fleteren, F. 265n, 485

Van Houtem, J. 19n, 36n, 266n, 485, 486

Van Oort, J. 30n, 487

Van Oppenraaij, A.M.I. 342n, 394n, 444

Van Riel, G. 17n, 116n, 124n, 171n, 211n, 215n, 216n, 219n, 229n, 485

Van Winden, J.C.M. 16n, 19n, 20n, 34n, 36n, 50n, 194n, 197n, 237n, 265, 266, 271n, 298n, 479, 485

Vannier, M.–A. 15n, 16n, 36n, 48n, 81n, 82n, 100n, 207n, 261n, 268, 278n, 280n, 281n, 317n, 475, 476, 486

Varrone (Marco Terenzio) 224n, 459

Vegetti, M. 444

Veneziani, M. 16n, 58n, 62n, 219n, 269n, 464, 470, 474

Verbeke, G. 108n, 486

Verheijen, L. 34n, 94n, 149, 173n, 246n, 287n, 404n, 424n, 446

Vessey, M. 407n, 465

Vicastillo, S. 203n, 458

Vimercati, E. 194n, 209n, 486

Vinzent, M. 41n, 484

Virgilio (Publio Marone) 394n, 459

Vittorino di Petovio 109n

Vogels, H.I. 183n, 443

Wachsmuth, C. 175n, 458

Wallach, L. 176n, 487

Warnach, V. 281n, 486

Waszink, J.H. 36n, 486

Watson, G. 184n, 352n, 486

Weber, D. 29n, 30n, 32, 42n, 52n, 85n, 88n, 116n, 122n, 153n, 155n, 173n, 246n, 296n, 346n, 351n, 373n, 382n, 430n, 447, 450, 486, 487

Weidmann, C. 64n, 120n, 158n, 351n, 382n, 447, 450

Weihrich, F. 41n, 446

Wenland, P. 109n, 364n, 393n, 455

Wermelinger, O. 30n, 487

Westerink, L.G. 209n, 444

Whittaker, J. 58n, 177n, 443

Wilderding, J. 394n, 487

Wiles, M.F. 80n, 105n, 222n, 473

Willems, D.R. 62n, 130n, 153n, 156n, 158n, 227n, 449

Williams, R. 361n, 463

Willis, I. 203n, 454

Wolfskeel, C.W. 118n, 487

Wolfson, H.A. 176n, 487

Woods, H. 397n, 487

Wreen, M. 17n, 478

Wurts, G. 30n, 487

Wyrwa, D. 90n, 487

Wytzes, J. 256n, 294n, 307n, 318n, 320n, 487

Yarnold, E.J. 80n, 105n, 222n, 473

Young, F. 15n, 51n, 211n, 287n, 461, 473, 487

Zachhuber, J. 15n, 211n, 487

Zahm, J.A. 397n, 488

Zambon, M. 137n, 209n, 353n, 412n, 488

Zelzer, M. 23n, 39n, 64n, 156n, 227n, 446

Zenone di Verona 45n, 459

Zonta, M. 353n, 443

Zum Brunn, E. 57n, 224n, 258n, 261n, 281n, 488

Zwollo, L. 212n, 334n, 488

Zycha, J. 22n, 23n, 34n, 37n, 40n, 45n, 48n, 49n, 86, 87n, 88n, 111n, 120n, 130n, 135n, 153n, 156n, 157n, 174n, 183n, 201n, 246n, 273n, 274n, 285n, 286, 288n, 289n, 291n, 308n, 329n, 373n, 382n, 404n, 423n, 424n, 445–50

Ringraziamenti

Questo libro si basa su una tesi di dottorato di ricerca in Filosofia preparata nel triennio accademico 2012–2015 presso l'Università degli Studi di Padova. Desidero esprimere la mia profonda gratitudine, primo tra tutti, al prof. Giovanni Catapano per aver costantemente seguito, sostenuto e incoraggiato il mio lavoro; desidero ringraziarlo, inoltre, per aver assicurato il contributo finanziario che ha permesso la pubblicazione del presente volume con i fondi del Progetto Strategico di Ateneo "Medioevo veneto, Medioevo europeo. Identità e alterità" (Università degli Studi di Padova); non da ultimo, lo ringrazio per avermi onorato della Prefazione che accompagna questo libro. Ringrazio inoltre calorosamente la prof.ssa Irene Zavattero per aver benevolmente accolto questo libro nella collana "Flumen Sapientiae", assieme ai due revisori anonimi che hanno letto e dettagliatamente commentato una sua prima versione. Un grazie speciale, infine, va alla mia famiglia per il sostegno prezioso e indispensabile che non mi ha mai fatto mancare. Ai miei genitori, a Elisa e a Susanna questo mio lavoro è affettuosamente dedicato.

Padova, 17 novembre 2017

E.M.

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
   Un nuovo lessico morale medievale
   Il contributo di Burgundio da Pisa
   ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro

2. Marco Arosio
   Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
   A cura di Luca Vettorello
   ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro

3. Enrico Moro
   Il concetto di materia in Agostino
   ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2017
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano
(RM)