

**L'ORIZZONTE 'SENSIBILE' DEL PENSIERO MANICHEO
DELL'AGOSTINO VENTISETTENNE E LE FONTI DELLA SUA
INFORMAZIONE FILOSOFICA, SECONDO GLI APPORTI DELLA
CRITICA RECENTE**

FRANCO DE CAPITANI

Scopo di questo lavoro è mettere in evidenza, meglio di quanto sia stato fatto sinora dalla critica, la logica interna del pensiero agostiniano espresso nel *De pulchro et apto*, al fine di fornire una chiave interpretativa generale entro la quale collocare in modo convincente le varie indicazioni di fonti e antecedenti di singole espressioni e concetti utilizzati da Agostino e sui quali gli studiosi si sono soffermati negli anni precedenti. Quindi tale scopo è essenzialmente duplice: scavo logico dottrinale del dettato agostiniano, e aggiornamento bibliografico relativo al contenuto di quest'opera ed al contesto culturale filosofico, sostanzialmente manicheo¹, entro il quale esso va

1 Non staremo a fare la storia dei più importanti lavori sul manicheismo e la sua dottrina, a partire dalla monumentale monografia settecentesca di Isaac de Beausobre, per giungere ai due volumi della trattazione di Prosper Alfaric del 1919 ed alla documentatissima trattazione di Henry Charles Puech del 1949. Qui ricordiamo solamente gli studi più significativi della seconda parte del '900 (ne diamo la traduzione italiana, qualora esista): WIDENGREN 1961; DECRET 1974; TARDIEU 2009; RIES 2011. Quanto ai testi manichei, è ancora in corso il lavoro di edizione, ad es., dei reperti di Medinet Madi del 1930 e di Nag Hammàdi del 1945. Per un aggiornamento sulle ultime pubblicazioni relative al

inserito².

1. La conoscenza sensibile in Agostino

Come è abbastanza noto fra gli studiosi, la teoria della conoscenza sensibile di Agostino costituisce già un balzo di livello neoplatonico all'interno della sua visione filosofica della realtà. Infatti, come dice bene il Gilson "la teoria della sensazione è una di quelle che permettono di meglio discernere ciò che c'è di distintivo nella concezione agostiniana dell'uomo"³, nel senso che essendo da Agostino l'uomo considerato essenzialmente come la sua anima, alla maniera platonica, pur con tutti i correttivi di ispirazione cristiana che si vogliono, la sua teoria della conoscenza sensibile già è in linea con tale concezione 'attiva' dell'anima anche rispetto alle sue sensazioni, secondo il grande insegnamento plotiniano delle *Enneadi* (ad es., 4,4,19).

manicheismo cfr., ad es., WEARRING 2006. Ma per il lettore italiano sono accessibili e utili i seguenti lavori: ADAM 1969²; GNOLI 2003, GNOLI 2006; GNOLI 2008.

- 2 Il miglior lavoro sulle *Confessioni* dal punto di vista filosofico rimane quello della collana francese della *Bibliothèque Augustinienne* (d'ora in poi BA), voll. 13 e 14, che comprende il testo e la traduzione, oltre alla estesa *Introduzione* ed alle cospicue *Notes complémentaires*, a cura di Aimé Solignac, Eugène Tréhorel e Guillhelm Bouissou (AGOSTINO 1962). In italiano la migliore edizione mi pare ancora quella curata da Agostino Trapè e Michele Pellegrino (per il testo) nella *Nuova Biblioteca Agostiniana* (d'ora in poi NBA), in AGOSTINO 1974. Sul *De pulchro et apto*, al di là della infinità di lavori che lo citano semplicemente, senza entrare nel merito del contenuto, e che talora possono dare l'impressione ai non esperti di trattarne invece in modo specifico, i testi di riferimento sono quelli di KATO 1966 e KATO 1981. Poiché, come vedremo in questo lavoro, il tema della bellezza "in sé" e "in rapporto ad altro", che è espresso dal titolo dell'opera agostiniana, è sostanzialmente "marginale" rispetto al resto della trattazione contenuta nell'opera stessa, la quale si sofferma piuttosto su tematiche psicologiche, gnoseologiche, metafisiche, morali, antropologiche e teologiche, non riteniamo opportuno citare lavori sul tema della bellezza in Agostino, che non mancano certamente nella bibliografia, anche recente. Per tutti ricordiamo quello recentissimo MANCINELLI 2018, ove si troveranno anche rinvii agli studi precedenti.
- 3 Cfr. GILSON 1949 (trad. it 1997, da usarsi con cautela dato l'elevato numero di errori di traduzione presenti).

Per Plotino la passione che l'uomo subisce conoscendo le realtà sensibili 'non sfugge', *mè lathéin*⁴, all'anima che percepisce. Così è in Agostino. Anche in lui la sensazione è una *passio corporis per se ipsam non latens animam*⁵. Vale a dire, spiega bene la Vanni Rovighi, l'anima svolge un ruolo attivo nella conoscenza sensibile, pur rimanendo vero che essa sensazione è sempre una *passio corporis*, una passione subita dal corpo, la quale tuttavia non sfugge all'attenzione dell'anima che la conosce⁶. Questo *non latere*, questo non sfuggire all'anima di quel che avviene nel corpo mentre è colpito dalle *species* sensibili, dai raggi, dice talora Agostino, ovviamente sensibili, che toccano gli organi di senso corporei, costituisce la originalità e al tempo stesso la limitatezza dell'influsso dei corpi esterni sui nostri cinque sensi. Infatti, da un lato risulta chiara l'impressione, l'impronta materiale che il nostro corpo riceve dagli oggetti esterni, e, dall'altro, l'inadeguatezza di tali impressioni sensibili, la loro incapacità di produrre in noi, nella nostra anima, una qualsiasi sensazione che non sia percepita e voluta dall'anima stessa. Nella sostanza la funzione 'attiva' dell'anima nel farci conoscere sensibilmente qualcosa è prevalente e insostituibile. E questa attenzione dell'anima è guidata dalla nostra parte razionale che così vuole che sia.

Dice ancora bene il Gilson: senza l'intervento dell'aspetto razionale dell'anima dell'uomo, la quale attiva l'aspetto interiore, spirituale, quindi conoscitivo di se stessa, non ci sarebbe neppure sensazione⁷. Dunque, come si vede, l'importanza della ragione dialettica nella conoscenza sensibile è ben presente alla mente dello studioso africano. Proprio così come aveva insegna-

4 Cfr. *Enn.* IV, 4, 19.

5 Cfr. *De quantitate animae* 23,41, NBA I/2, p. 74.

6 Cfr. VANNI ROVIGHI 1962.

7 Cfr. GILSON 1949, pp. 33-87.

to Plotino. Ma, come noi sappiamo, l'incontro con il pensiero neoplatonico avvenne per Agostino, a Milano, quando era 'consulente per l'informazione' alla corte imperiale, poco prima dell'ormai fatidica conversione dell'intelligenza e del cuore alla *disciplina* cattolica di Ambrogio, la quale era già anch'essa impregnata di neoplatonismo, molto presente nella cerchia di amicizie culturali di quest'ultimo, come ha ben ricostruito il Solignac⁸. Ora: il *De pulchro et apto* è di almeno sei anni prima della data in cui Agostino pone la propria lettura dei *libri Platoniorum*. Dunque dobbiamo concludere che la trattazione della conoscenza sensibile che lì si manifesta a proposito del bello, del vero e del bene, sia di tutt'altra specie rispetto a quella neoplatonica. Diventa a questo punto giocoforza domandarsi quali concezioni del bello, del vero e del bene esistevano nel panorama culturale raggiungibile dal giovane professore di retorica, così desideroso di ampliare le proprie conoscenze teoriche in quegli anni di vita cartaginese. Perché, sarà bene non dimenticarlo mai, Agostino in quegli anni di permanenza a Cartagine, sotto l'egida del pensiero manicheo, già da tempo assimilato e approfondito e in via di continuo approfondimento, era per motivi di lavoro assai impegnato nel professare al meglio l'arte retorica, a scuola e in tribunale; e pertanto doveva sempre studiare, *studére*, nel senso letterale del termine, di ricercare, di darsi da fare per non sfigurare, ed anzi eccellere fra i *magistri* africani. Di qui la spinta per lui ad ampliare ed approfondire sempre più il suo già ampio bagaglio culturale⁹.

8 Sul circolo culturale neoplatonico-cristiano presente nella curia milanese ai tempi di Ambrogio si potrebbero indicare tutti gli studi più recenti sulla vita di Agostino; ma il lavoro forse più completo è SOLIGNAC 1988.

9 Sull'ampiezza raggiunta da questo bagaglio culturale cartaginese di Agostino, sono molti gli studi che si potrebbero indicare. Primo fra tutti SOLIGNAC 1958. Ma anche ogni altra buona monografia sulla vita del nostro studioso africano, tipo, quelle del Brown o del Pincherle, o, al limite anche quella del Trapè ne danno indicazioni più o meno este-

Prima di chiudere questo capitolo ci preme sottolineare ancora un importante aspetto delle conoscenze culturali di Agostino. È egli stesso a fornirci la chiave di lettura del livello di conoscenze che egli pensava di possedere in quel periodo della sua vita intellettuale cartaginese. Si tratta di una frase importante delle *Confessioni* (5, 14, 25) in cui egli precisa, quasi *en passant*, assieme al numero e al tipo di conoscenze che possedeva, anche il loro valore, la loro estensione epistemologica, per così dire. Infatti chiarisce che già allora, pur rimanendo manicheo, considerava più certe le informazioni che venivano dai libri dei veri esperti di varie discipline, rispetto a quelle che chiamerà, più tardi, le “favole” manichee. E si riferisce soprattutto agli scritti di autori di astronomia e di astrologia, quelle dei cosiddetti *mathemàtici*, come allora venivano chiamati gli studiosi di queste materie. E sappiamo quanto le conoscenze astronomiche e astrologiche del tempo abbiano contribuito ad aiutarlo ad uscire dai “lacci” del pensiero manicheo¹⁰. Ma dobbiamo ricordare che non erano solo gli astri ad attrarre la sua attenzione di professore studioso e critico. C'erano pure altre discipline che gli parevano più solide sul piano scientifico rispetto a quelle propalate dai manichei ai loro credenti. Ed esse riguardavano, dice, *'de ipso mundi huius corpore omnique natura quam sensus carnis attingeret'*. Come si intuisce immediatamente, si tratta, *in primis*, di opere riguardanti la cosmologia e la natura, la struttura (il *corpus*, dice) del mondo, anzi di “questo mondo”, che è, ovviamente, quello sensibile e caduco, soggetto ai processi di generazione e corruzione.

se. Ma il lavoro forse migliore da questo punto di vista rimane ancora ALFARIC 1919, il quale (al di là dell'assunto del lavoro stesso, che la critica successiva, specie quella prodotta dal Courcelle, ha smontato definitivamente; e cioè che l'evoluzione del giovane Agostino, sino alla conversione, passi prima per una fase decisamente neoplatonica, per poi giungere all'altra definitiva di tipo “cattolico”) si diffonde invece ampiamente sulle fonti dell'informazione filosofica del giovane retore.

¹⁰ Cfr., ad es., SOLIGNAC 1962, pp. 88-92.

Il Solignac (e non solo) pensa alle *Physicae opiniones* di Teofrasto, una delle prime dossografie su queste questioni. E non dimentichiamo che la fisica filosofica allora ricopriva un ampio raggio semantico che comprendeva anche, ad esempio, la psicologia filosofica, se non addirittura quella che Aristotele chiama anche *pròte phylosòphia*, e che noi, dopo i suoi primi editori, chiamiamo metafisica. Diremo a suo tempo altro a questo riguardo¹¹. Ma a noi interessa, in questa sede, la seconda parte di questa illuminante frase. Vale a dire quella che si riferisce ad “*Omni que natura quam sensus carnis adtingeret*”¹². Ecco la spia che ci aiuta a comprendere il livello massimo di teoreticità raggiunta da Agostino a quei tempi. È il livello relativo alla conoscenza sensibile, a ciò che i nostri cinque sensi ed anche il sesto (così definito da Aristotele, ma già utilizzato dal giovane professore africano in quel periodo, come suggerisce il Mondolfo¹³), sono in grado di farci conoscere.

Parleremo a suo tempo dei testi filosofici ai quali gli studiosi pensano a questo proposito. Per ora ci interessa far notare che anche circa le questioni filosofiche sollevate dal lavoro agostiniano sul *De pulchro et apto*, egli non riuscirà mai a superare questo “livello” teoretico di riferimento che abbiamo detto, come vedremo meglio più avanti. Sarà solo a Milano, dopo l’incontro con il pensiero neoplatonico cristianizzato, che il professore Africano saprà dare prova della sua raggiunta maturità filosofica intellettuale, se così vogliamo chiamarla. Che è quella di derivazione platonica. O se volessimo essere più precisi sul piano storico-filosofico, di derivazione parmenideo-socratico-platonica e neoplatonica. Si tratta, come tutti sappiamo, della scoperta della “realtà” del mondo concettuale, intelligibile. Cioè della scoperta di una realtà

11 Cfr. *infra*, § 5.

12 *Conf.* IV, 14, 25.

13 Cfr. MONDOLFO 1984, pp. 59-84.

per lo meno altrettanto consistente sul piano intellettuale, per così dire, quanto quella corporea e sensibile¹⁴. E a questo punto ci si impone una ulteriore precisazione che riguarda di nuovo un importante aspetto della visione sensista del bello, del bene e del vero dell'Agostino ventisettenne autore del *De pulchro et apto*. Ed è il seguente, che esprimeremo con una domanda che viene alla mente spontanea: in che cosa la concezione sensista cartaginese si differenzia da quella che Agostino raggiungerà a Milano, sotto l'influsso del pensiero neoplatonico? E la risposta l'abbiamo già accennata a proposito della concezione 'attiva' della conoscenza sensibile. Ma qui, nella Cartagine della sua giovinezza, Agostino non coglie bene i collegamenti con quel mondo intelligibile che egli non ha ancora elaborato e interiorizzato a livello razionale.

Verrebbe anche da dire che qui, nel periodo della prima permanenza africana, il professore non è ancora pronto per riuscire ad ascendere, per gradi, alla divinità spiritualmente e intelligibilmente intesa, che è l'ultimo elemento della scala intellettuale che va dal sensibile all'intelligibile, anche per Platone ma soprattutto per il movimento di pensiero neoplatonico. In verità le cose non stanno esattamente così, poiché anche in questi passaggi del libro IV delle *Confessioni*, in cui Agostino ci riferisce del contenuto della sua prima opera, egli non si esime dal tirare in campo la figura della divinità, come punto di partenza e di riferimento della sua concezione della realtà e delle cose. Ma, ed è qui l'importante differenza, tale richiamo a Dio è concepito tutto entro un sistema di pensiero filosofico e religioso di tipo manicheo. Il dio di cui si parlerà, come vedremo, sarà un dio interamente concepibile come identificabile con l'anima dell'uomo che conosce. Come a dire che, nulla potendo

¹⁴ Sull'incontro con il neoplatonismo milanese e con gli scritti neoplatonici in generale, si veda sempre SOLIGNAC 1962, pp. 99-112.

l'uomo conoscere senza che dio lo possa consentire, tale conoscenza raggiunta dalla mente umana è più fondata e sicura di ogni altro tipo di conoscenza autonoma che l'uomo possa raggiungere, proprio perché dio è in noi e la mente divina si identifica con quella di ogni credente e conoscente e pertanto non può mai fallire. Anzi addirittura parrebbe, come Agostino sembra voler dire, che la sua concezione 'sensista' delle cose e della realtà possa e debba essere la sola ed unica mai raggiungibile in assoluto da parte di quella mente divinizzata dell'uomo/dio nel suo momento conoscitivo¹⁵. Come si vede il retroterra culturale del pensiero teoretico-religioso manicheo incide pesantemente sul tipo di ricerca e di risultati che la nostra intelligenza riesce a raggiungere. Alla luce di quanto detto forse si riuscirà a capire allora ancor meglio di quel che gli studi precedenti abbiano potuto, o siano riusciti, a mettere in evidenza, che la concezione della conoscenza sensibile del mondo che il giovane studioso manicheo africano è riuscito ad esporre nella sua prima opera in assoluto, oggi purtroppo perduta, come sappiamo, sia la sola ed unica che quella influenza di pensiero filosofico-religioso poteva consentire.

2. L'Agostino manicheo e il *De pulchro et apto*

L'adesione di Agostino al manicheismo risale al suo diciannovesimo anno di età, quando, dopo l'*incredibile incendium* per la filosofia acceso nel suo spirito dalla lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, le sue esigenze intellettuali diventano sempre più raffinate e profonde. Egli dice in un famoso capitolo, il VII del

¹⁵ Si vedano gli sviluppi sul contenuto intellettuale del pensiero agostiniano che facciamo, più sotto, nei due capitoli dedicati al contenuto dottrinale e teoretico di questa prima opera agostiniana (cfr. §§ 3 e 4).

libro III delle *Confessioni*¹⁶, quali fossero i problemi ai quali la sua mente avida di risposte 'razionalmente' soddisfacenti cercava risposte. Si tratta sostanzialmente: del problema dell'*unde malum*, della natura non antropologica di dio e della moralità dei patriarchi. Come si vede sono problemi al tempo stesso filosofici e religiosi ed al loro proposito il pensiero manicheo si vantava di saper fornire una risposta anzitutto 'vera' dal punto di vista razionale, capace di raggiungere l'intelletto delle persone e solo, 'poi' veniva chiesta l'adesione a tutta quanta la dottrina religiosa del movimento. Agostino cade nella 'trappola' propagandistica proposta dalla religione manichea, nella speranza di poter avanzare nell'approfondimento filosofico dei problemi che tormentavano la sua mente. Ma, come sappiamo, questo non fu possibile più di tanto, proprio perché la promessa manichea non sarà mai mantenuta completamente da quel sistema di pensiero sensista e materialisticheggiante¹⁷, né lo poteva mai essere, come vedremo anche solo affrontando il tema che ci siamo proposti in questo lavoro a proposito delle idee sul bello, sul vero e sul bene, sull'uno, qui chiamato 'monade' e sui loro contrari, che costituiscono, come si può vedere, gli elementi razionali fondamentali di ogni ragionamento prettamente filosofico e che il medioevo chiamerà (i positivi): 'trascendentali'.

Abbiamo a che fare con la prima opera in assoluto composta da Agostino a Cartagine, quando era già diventato professore di retorica e teneva scuola. Quest'opera, andata presto perduta e che Agostino non possedeva già più nella sua biblioteca di Ippona, lui vivente, è il *De pulchro et apto. Sul bello e sul*

16 Cfr. appunto *Conf.* III, 7, 12-14, NBA I, pp. 68-70.

17 Su questo aspetto 'illusorio' delle promesse di approfondimento razionale dei problemi da parte del manicheismo nordafricano, mi permetto di rinviare a una mia raccolta di studi: cfr. DE CAPITANI 2004.

convenevole si suole tradurre, che significa sul bello in sé e sul bello in rapporto ad altro, chiarisce Agostino nel libro IV delle *Confessioni*, in cui ne parla¹⁸. Egli lo scrive quando ha ventisei o ventisette anni ed è ancora aderente al pensiero manicheo¹⁹, che lo ha ispirato nel comporre il libro. L'opera è dedicata a Gerio, un famoso retore filosofo, a noi noto solo da questa citazione di Agostino, molto apprezzato negli ambienti culturali dell'Africa romana e oltre. Si tratta di uno studioso di origine siriana, quindi provinciale, come Agostino sapeva di essere egli stesso in quel periodo storico e pur tuttavia è stato capace di imporsi all'attenzione del mondo culturale romano. Già da questa dedica cogliamo l'ambizione culturale del nostro e le speranze che egli poneva nel proprio scritto, costituito da due o tre libri. Allora Agostino aveva probabilmente qualche titubanza intellettuale circa la dottrina manichea (in particolare relativa all'astrologia, come vedremo), ma comunque non tale da scalfire l'insieme del sistema di pensiero manicheo nel quale era ancora ben inserito.

18 Cfr. *Conf.* IV, 13, 20 - 15, 27, NBA I, pp. 100-107. A completamento del quadro teoretico entro il quale deve essere inserito il pensiero agostiniano di quel periodo, occorre aggiungere che la terminologia da noi e da altri studiosi usata per definire il tipo di conoscenza sensibile dal nostro posseduta, vale a dire un gnoseologismo conoscitivo di tipo "sensista" ed il tipo di visione metafisica generale entro il quale egli si muove, vale a dire un metafisicismo di tipo "materialisticheggiante", non possono non far venire in mente il rimando al pensiero stoico, che in effetti è anch'esso sensista e materialisticheggiante. Diciamo allora subito che la valutazione forse più equilibrata data a proposito della presenza dell'influsso stoico nel *De pulchro et apto*, ci pare quella della Colish, nel suo monumentale studio sulla tradizione del pensiero stoico nei secoli (cfr. COLISH 1985; il IV capitolo del II volume è interamente dedicato ad Agostino); la quale, richiamando le due qualificazioni filosofiche del pensiero agostiniano di questo periodo storico della prima permanenza cartaginese del retore africano da noi indicate (sensismo e materialismo, appunto), non può fare a meno di ricordare decisamente che, tuttavia, Agostino stesso non attribuisce il suo modo di pensare se non al pensiero manicheo; e ciò più volte. La Colish cita i lavori più interessanti sui rapporti del pensiero stoico con quello agostiniano sino allora esistenti: vale a dire, ad es., quelli di Verbeke e dello Spannuet.

19 Per avere un'idea di quali fossero i testi di riferimento della chiesa manichea cfr., ad es. l'elenco che ne dà GNOLI 1993.

3. Il contenuto dell'opera: i primi due capitoli

Di quest'opera ci parlano i capitoli XIII-XV del libro IV delle *Confessioni*. Spazio abbastanza breve per caratterizzare un'opera così 'corposa'. Ma ad Agostino qui interessa esporre il nucleo teoretico del pensiero contenuto in quei libri. Ed a questa finalità si dedica a fondo. Al punto di giungere a far pensare che le idee del bello e del convenevole siano per lui decisamente 'marginali' rispetto a quelle dei vari tipi di amore che ci guidano verso quel che ci piace e ci soddisfa esteticamente, sì, ma anche e soprattutto moralmente, intellettualmente ed anche teologicamente, come avremo modo di far vedere²⁰.

I vari tipi di 'amore', in effetti, ci portano verso qualcosa che ci soddisfa anzitutto "esperienzialmente", direi, vale a dire in base agli apporti dei sensi corporei od alla loro rielaborazione immaginifica, od anche in base alla rielaborazione intellettuale dell'apprezzamento di altri. Ma quel che importa sot-

²⁰ Dobbiamo precisare sin da ora che il primo lavoro del Takési Kato, da noi citato, *supra*, alla nota 2, può considerarsi, in certo senso, distraente rispetto all'insieme del contenuto dottrinale ricordato qui da Agostino circa la sua prima opera. Infatti si sofferma prevalentemente sull'aspetto 'estetico' del pensiero agostiniano, che, come si vedrà cammin facendo, risulterà sostanzialmente laterale rispetto ai più fondamentali ed essenziali altri aspetti: antropologico, psicologico e soprattutto gnoseologico e teologico di teologia razionale manichea. Egli però si sofferma sull'aspetto dualista della metafisica agostiniana, ritenendola di matrice manichea, certamente, ma anche influenzata, come pensava, seguendo il Solignac, che presto citeremo, dal dualismo neopitagorico. Nella sostanza potremmo dire che quel che manca a quella trattazione del Kato è, più precisamente, l'approfondimento logico-dottrinale filosofico della ricostruzione agostiniana, che noi, invece, pensiamo di essere riusciti a mettere adeguatamente in evidenza, come si vedrà proseguendo nella lettura del nostro saggio. Con ciò apportando alla comprensione del contenuto dell'opera prima di Agostino un fondamento teoretico più consistente e solido sul piano culturale. Il che contribuisce a far comprendere, meglio di quanto sinora si sia riusciti a fare, la ricchezza e la capacità introspettiva dialettica e logico deduttiva della mente del giovane Agostino, poi destinata a costituire la cifra caratterizzante del suo pensiero più maturo (cfr., ad es., *in primis*, il *De ordine* e i *Soliloqui*).

tolineare subito ad Agostino è il livello 'sensibile' della conoscenza del bello che egli possedeva in quegli anni cartaginesi, influenzati evidentemente dalla visione manichea della realtà. Infatti dice subito: *amabam pulchra inferiora* (IV, 13,1) e non quelle 'superiori' o intelligibili, dato che ancora non le conosceva. E si chiedeva con gli amici: *Num amamus aliquid, nisi pulchrum? Che cos'è il bello, che cos'è la bellezza? Che cos'è che ci attira verso le cose che amiamo?* E risponde: *Nisi esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent.* Così mi resi conto che esiste la bellezza in sé stessa e quella che si adatta a qualche altra realtà, 'come la parte al tutto', come avviene, ad esempio, nel caso di un 'vestito' che si adatta a un corpo, o una calzatura a un piede: il *pulchrum* e l'*aptum*, appunto²¹.

Il capitolo successivo è tutto preso dalla figura di Gerio, *doctor mirabilis*,

21 Riguardo alle fonti di queste due definizioni del bello e del convenevole, le convinzioni degli studiosi divergono alquanto. Anzitutto per SVOBODA 1933, nota 23, Agostino ha letto parecchio gli scritti di Platone, tra cui l'*Ippia Maggiore*, che, notoriamente, tratta del problema del bello. Ma una simile interpretazione andrebbe corroborata da paralleli testuali o dottrinali, una volta stabilito, però, che Agostino avesse potuto avere accesso a questo scritto platonico. Diversa è la posizione di TESTARD 1958, vol. I, pp. 49-66. Egli propone dei paralleli letterari e dottrinali di tutto rispetto e, sostanzialmente, convincenti (cfr. *De finibus* V, 17; V, 23; *De oratore* III, 20). Infatti non possiamo dimenticare che la conoscenza di Cicerone da parte di Agostino è profonda ed articolata. Perciò niente di più facile che Cicerone abbia contribuito alla sua definizione delle due nozioni interessate. Altra posizione assume il Kato (cfr. KATO 1966, 231-234), il quale, pur apprezzando le altre posizioni, cerca di valorizzare soprattutto la fonte di informazione Manichea. Infatti, dopo aver riportato parecchi passi dei *Salmi del Bema* (CCIX, CCXX, CCXXII, CCXLI) e dei *Salmi a Gesù* (cfr. CCLII, CCLLIII, CCLXVII, CCLXXV, CCLXXVII), del *Salmo di Eracleide*, del *Salmo di Tommaso* e altri, giunge alla conclusione che la maggior parte di queste citazioni si riferiscono alla bellezza di Gesù, e sostiene: "da notare che la Bellezza che questi testi esaltano, è concepita come *eikòn* di Dio e di Gesù" (KATO 1966, p. 233). Ora, a quest'ultimo proposito, occorre forse ricordare che il Gesù che i manichei adorano non è il Gesù storico dei cristiani, ma lo *Jesus patibilis*, racchiuso nel mondo vegetale e animale, ma anche umano, 'icona' appunto, del Gesù divino decaduto nel mondo sensibile, il quale richiede l'opera dell'uomo di fede per essere liberato dalla sua condizione di prigioniero del regno del male e della corruzione per poter ritornare allo stato originario della sua condizione divina. Cfr. su ciò, ad es., RIES 1994, o anche qualunque buona monografia sul Manicheismo.

il retore filosofo al quale Agostino ha dedicato il proprio scritto e dagli interrogativi che la sua scelta suscita nell'animo del giovane retore. Egli non lo aveva conosciuto direttamente, di persona, solamente ne aveva letto qualcosa che gli era piaciuto, ma soprattutto lo ammirava sulla fiducia dell'apprezzamento di altri. Dunque, commenta Agostino: l'amore di altri per quel personaggio "entra nel nostro cuore" attraverso una specie di contatto imitativo e lo accende a sua volta. Il che significa che da amore nasce amore. Così il concetto di amore attira prepotentemente la sua attenzione, che si sofferma ad esaminarne i vari tipi esistenti. Si apre così un breve *excursus* su questi vari tipi di amori che l'animo dell'uomo, *incredibile profundum*, può provare. Trattazione inaspettata per l'argomento da cui si era partiti. Invece Agostino non solo vi accenna, ma vi dedica un approfondimento articolato e complesso, di quelli di cui la sua introspezione è capace ed era capace sin da allora. E lo scopo qual era se non quello di arrivare a chiarire che sono tanti i tipi di amore, quanti forse i capelli che l'uomo ha sul capo? E l'animo dell'uomo è in grado di provarli tutti, evidentemente in vari momenti della propria vita. E la ragione è una sola: i vari tipi di amore verso qualcosa, verso un oggetto quale che sia, dipende dai vari tipi di *affectus*, di 'sentimenti', traduce la BA, erroneamente secondo noi (ma meglio sarebbe tradurre con 'tendenze') che il nostro animo prova e che lo trascinano, per così dire, verso quel determinato oggetto desiderato e amato.

Non solo, ma nel creare questi diversi *affectus* 'tensivi', per così dire, un ruolo importante svolgono le circostanze esterne o interne all'animo, le quali si mostrano in grado di indirizzarlo in quella determinata direzione. Non che l'uomo sia un automa determinabile passivamente da fattori esterni e interni al suo animo, ma ne tiene conto e li elabora con la sua autonomia funzionale,

per così dire, che deve però sempre fare i conti con la propria natura 'costitutiva'²².

Vediamoli un poco questi vari tipi di amore che l'animo di Agostino è in grado di provare. Iniziamo da quelli classificabili come esteriormente indotti. Gli esempi che Agostino fa sono: l'ammirazione 'per un famoso auriga'; per un 'cacciatore di belve'; per 'un attore di teatro'; per 'un buon cavallo'. Egli è evidentemente in grado di provarli tutti, sebbene non siano quelli che lo interessano in questo caso specifico relativo al tipo di amore che egli prova per Gerio. Egli si rende conto che il 'sentimento' amoroso, che la tendenza amorosa di cui è depositario verso il retore siriano viene dall'apprezzamento di altri, appartenenti ad 'una classe di persone' di cui anch'egli avrebbe voluto entrare a far parte. Ora, il caso della notorietà del filosofo Gerio appartiene, dunque, ad un altro livello, per così dire, di amore. Quello che proviene dall'imitazione dell'amore di altri per quel determinato soggetto. Infatti, commenta Agostino: 'amavo quell'uomo [Gerio] più per effetto dell'amore di chi lo esaltava che non per i meriti che gli attribuivano lode'. Tant'è vero che nel caso di un suo biasimo per il mio lavoro, questo 'avrebbe aperto una piaga nel mio cuore vano...'. Dunque l'apprezzamento di altri, specie se famosi, è importante anche per noi che desideriamo averlo ed è tale, se positivo, da donarci gioia, soddisfazione e piacere intellettuale.

Abbiamo a che fare, quindi, nel caso di tendenza amorosa suscitata dall'ammirazione per il retore Gerio, con un tipo di amore, per così dire, indotto, derivato e di secondo grado, che entra nell'animo provenendo, sì, sempre dall'esterno, ma non da un'esteriorità veicolata a partire dai cinque sensi cor-

²² Si capirà meglio quanto veniamo dicendo, tra poco, quando vedremo che la costituzione dell'animo umano per Agostino, in questo periodo storico, è sostanzialmente 'duplice', alla maniera prevista dalla dottrina manichea.

porei. Infatti è di tipo spirituale, in certo modo, vale a dire di tipo immaginifico e deriva dall'imitazione dell'apprezzamento per lo stesso personaggio già presente nell'animo di altri. C'è quindi un passaggio imitativo immediato da animo a animo: il primo "accende" ed "eccita" il secondo. Ora, quel che a noi importa sottolineare a quest'ultimo proposito è che anche questo secondo grado di tensione amorosa verso qualcosa o qualcuno è classificabile tra le conoscenze di tipo 'sensibile', sia pure come immaginato per imitazione dalla nostra mente²³. Ragion per cui possiamo concludere a proposito del tipo di conoscenze possedute dall'Agostino ventisettenne cartaginese, che esse sono ascrivibili sempre al livello 'sensibile', sia pur suddiviso in conoscenze di derivazione esperienziale immediata, data dai cinque sensi, oppure nel caso di conoscenze ascrivibili al livello 'immaginativo' del nostro animo, come possono venire classificate dal punto di vista gnoseologico tali secondi tipi di conoscenze.

4. Il contenuto dell'opera: il terzo importante capitolo

Il terzo capitolo delle *Confessioni* dedicato alle questioni suscitate nel ricordo di Agostino dalla pubblicazione della sua prima opera in assoluto, e che corrisponde al capitolo XV del libro IV delle *Confessioni* stesse, è il più denso dei tre dal punto di vista metafisico e teologico, di teologia razionale intendiamo. Infatti trattano delle ragioni 'fondanti' dei vari punti di vista interpretativi del giovane studioso. E sono tutte ragioni da ultimo riconducibili al sistema di

²³ Nel descrivere questo rapporto di animo ad animo Agostino si sofferma soprattutto sull'aspetto imitativo, di tipo quasi 'fotografico' di uno sull'altro, più che sulla rielaborazione concettuale autonoma, di tipo intellettualistico, del messaggio 'esteriore' avuto. Cfr. *Conf.* IV, 14, 23, NBA I, pp. 102-104.

pensiero manicheo²⁴ all'interno del quale si muovono chiaramente le valutazioni del nostro, talora anche a dispetto del contesto differente al quale certe espressioni, se considerate alla lettera, a prima vista sembrerebbero rinviare. Capiremo presto a cosa ci riferiamo con quest'ultima annotazione. Per ora vediamo di scandagliare il contenuto teoretico di questo importante capitolo meditativo.

Anzitutto Agostino ribadisce bene e chiaramente che il suo animo non era capace ancora di elevarsi dal mondo sensibile, il mondo delle *formae corporeae* a quello dello spirituale. E noi sappiamo ormai bene che tale mondo gli si aprì all'orizzonte intellettuale solo attraverso l'incontro con il pensiero neoplatonico, a Milano. Infatti uno dei maggiori ostacoli alla conversione dal manicheismo al cattolicesimo, ricorda il nostro nel libro V delle *Confessioni*, mentre si trova ancora a Roma, prima di partire per Milano, è proprio la sua incapacità di concepire un livello di pensiero che riconosce la realtà del mondo intelligibile²⁵. Ora qui, a Cartagine, Agostino ribadisce la medesima osservazione. Infatti i concetti di bello e di convenevole già da lui definiti, precisa, egli non era in grado di illustrarli se non con "esempi tratti dal mondo corporeo", *exemplis corporeis*²⁶. E prosegue dicendo: mi rivolsi allora a considerare la natura dell'anima, ma non riuscivo ancora a vederne la consistenza "spirituale",

24 Il Takési Kato ricorda ancora, verso la fine del suo contributo (KATO 1966, pp. 239-240), che il desiderio che Agostino provava, qui a Cartagine, di essere "penetrato di gioia alla voce dello sposo" e di non poterlo fare (cfr. *Conf.* IV, 15, 27) sia, sì, una citazione del *Vangelo di Giovanni* (3,29), ma sia anche un richiamo ai numerosi *Salmi manichei* ove si parla dello stesso argomento, cioè del desiderio dell'unione misteriosa dello sposo e della sposa (cfr., ad es.: *Salmo del Bema* CCXXXVII; *Salmo di Gesù* CCLII; ; CCLXI, CCLXIII; *Salmo di Eracleide* CCLXXXI; *Salmi Sarakan*).

25 Cfr. *Conf.* V, 10, 19, NBA I, p. 134: «Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram - neque enim videbatur mihi esse quicquam, quod tale non esset - ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei».

26 Cfr. *Conf.* IV, 15, 24, NBA I, p. 104.

intelligibile. E allora mi fermai a considerare i *lineamenta, et colores, et tumentes magnitudines*²⁷.

Si noti che con queste espressioni Agostino è già passato dal livello di conoscenza sensibile ottenuta attraverso i cinque sensi corporei, ad un grado superiore di conoscenza sensibile: quella 'geometrica' (*lineamenta*) e delle grandezze spaziali raggiungibili dalla nostra immaginazione sensibile spazio-temporale. Queste seconde sono frutto della nostra "immaginativa", vale a dire della nostra immaginazione, di cui il nostro animo è dotato. Ma essa è sempre legata alla natura sensibile dello stesso. Tutt'altra cosa rispetto alla consistenza della realtà "spirituale" di cui egli era in cerca, pur senza sapere in cosa essenzialmente consistesse. Quindi Agostino giudica in conclusione di ragionamento che non riuscirà ad andare oltre questo secondo grado di conoscenza sensibile e di doversi fermare lì. Il nostro animo non era ancora in grado di procedere oltre. Dunque, di nuovo, *ibat animus per formas corporeas*²⁸. Ciò che gli interessa in questo momento della sua vita intellettuale di giovane studioso cartaginese è accontentarsi di chiarire il "come" si possa giungere ad ottenere le varie conoscenze sensibili e di che natura esse siano. Ma nulla più.

Giunti a questo punto ci pare opportuno, prima di procedere oltre, riassumere, per sommi capi, le tre principali problematiche che attanagliavano in questo periodo di vita intellettuale manichea la mente del nostro studioso. E sono: 1) ricercare la "natura" dell'animo umano, della *mens rationalis*; 2) vederne i collegamenti con la virtù e con il vizio; 3) individuarne i rapporti con il "sommo bene" e il "sommo male". Dunque, come si vede, l'ossessione concettuale di Agostino ruota attorno al problema dell'anima. Il nostro giovane

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

studioso manicheo si rende conto che, poiché l'animo umano non può essere concepito in termini di "colori e di grandezze estese"²⁹, diventa inutile per noi cercare di approfondirne la natura per questa via. L'anima razionale, realizza Agostino, è qualcosa di più, di differente e di superiore rispetto al livello di concettualità di tipo sensibile, esteriore ed anche interiore, che sinora era riuscito a raggiungere studiando le idee del bello e del convenevole. Ma non ne può chiarire ulteriormente la vera "natura". Quindi decide di cambiare strada per approfondire la tematica che lo attanaglia ed interessa. Decide di seguire la via dell'approccio "morale", la quale sembra più promettente di ulteriori approfondimenti circa l'oggetto concettuale che lo attira. Egli sa che l'animo umano è capace di "virtù" e di "vizio", vale a dire è capace di azioni virtuose e viziose, di azioni moralmente positive e produttive di "pace" e di "unità" nell'animo di chi le compie. Così come le azioni viziose sono in grado di produrre nello stesso animo "discordia" e "divisione". Da qui a concludere che allora l'animo razionale consiste nell'unità e nella "natura" della verità e del "sommo bene", il passo è breve, ma, appunto, solo per chi sappia, per altra via, che non sia la semplice ed autonoma indagine teoretica, che l'animo umano è sede "naturale" della verità, da intendersi nel senso che qualsiasi cosa faccia, sia appunto ben fatta e datrice di pace e di unità; il che assimila un tale tipo di anima alla natura del sommo bene, il quale, per definizione, non può non compiere il bene³⁰.

Ora: cosa c'è dietro un simile modo di ragionare? C'è, appunto, l'apporto della dottrina manichea dell'anima umana che la intende come di "duplice" natura: buona e cattiva, a seconda delle azioni che compie e del momento in cui le compie. Siamo, come si vede, in pieno sistema di pensiero "mani-

²⁹ *Ibid.*, NBA I, p. 105. La traduzione è modificata.

³⁰ Cfr. *Conf.* IV, 15, 24-25, NBA I, pp. 104-106.

cheo". In queste "nuove" considerazioni di Agostino sulla duplice natura dell'anima umana, entra in scena tutto quanto il peso teoretico del pensiero dualista manicheo, all'interno del quale, il nostro giovane studioso, completamente si colloca e si "vuole" collocare. E tale accreditamento all'interno del pensiero manicheo si fa ulteriormente più evidente ed approfondito, quando Agostino chiama in causa l'aspetto vizioso e moralmente negativo delle azioni che l'anima umana è in grado di compiere. Infatti nella "divisione" riscontrabile nell'animo umano quando si compie un'azione "viziosa", malvagia, lubrica, propria principalmente dell'aspetto "irrazionale" del nostro animo, vediamo entrare in scena decisamente il secondo "principio" del sistema di pensiero manicheo: quello della "sostanza e della natura del 'sommo' male". Sommo male, precisa Agostino, da intendersi "non solo come sostanza, ma anche come 'vita'"³¹. Il che sta a significare la natura "viva", animata propria del secondo principio del sistema manicheo, quello del male, appunto. Tale secondo "principio" della dottrina manichea viene concepito da quel pensiero religioso come "attivo", "vivente", capace di agire autonomamente al punto da consentirgli di eccedere i limiti del "proprio" regno, all'interno del quale, originariamente si trova ad essere collocato. La cupidigia del bene e della sostanza del mondo della "luce", che è regno di "pace", di unità e di bene, nasce dentro la vita "irrazionale" di cui è fornito il mondo del male, come un impulso autonomo, appunto, e necessario, nel senso che così doveva essere sin dagli inizi del secondo momento del mito fondativo originario della dottrina manichea³².

La presenza della sostanza o della natura di questo secondo principio della dottrina manichea, abbiamo visto, Agostino la reputa esistente anche

³¹ Per tutto questo cfr. i paragrafi delle *Confessioni* citati alla nota precedente.

³² Per tutto ciò si veda una buona esposizione della dottrina manichea: cfr. *supra*, nota 1.

nell'animo umano, come sostanza o natura capace di agire per creare "divisione", "discordia" all'interno dell'animo stesso. Dunque, come si vede, siamo di fronte ad una concezione "dualista" della natura dell'anima dell'uomo, ben illustrato, crediamo, ad esempio dal trattatello dell'Agostino già sacerdote ad Ippona e che porta il titolo, appunto, *De duabus animabus*. Ma il richiamo al pensiero manicheo viene dal nostro retore cartaginese ulteriormente approfondito e confermato, chiamando il primo principio del sistema stesso, quello del bene, "monade", vale a dire "mente senza alcuna connotazione sessuale" e chiamando il secondo principio del pensiero stesso: "diade", vale a dire, produttrice di "ira" nei delitti e nelle azioni malvagie; ma anche produttrice di "libidine", di tendenza libidinosa nelle azioni frutto di concupiscenza sensibile³³. Quest'ultima connotazione specifica dei due principi del sistema manicheo e delle conseguenze delle loro attività, ha creato molta attenzione da parte degli studiosi moderni, di cui parleremo a suo tempo. Per ora accontentiamoci di ribadire che anche queste ulteriori qualificazioni della natura dei due principi del pensiero manicheo, ben si inquadra nell'insieme del pensiero stesso. Il che depone, a nostro avviso, a favore del loro armonico inserimento nella dottrina manichea stessa, anche se a taluno sembri che non si possano escludere, a prima vista, influssi neopitagorici. Ma la nostra convinzione si basa sulla caratteristica "tipica" del sistema dottrinale manicheo, che è quella di "assimilare" espressioni e concetti di differenti culture o sistemi di pensiero, purché compatibili con le due irrinunciabili concezioni del "proprio" bagaglio dottrinale, che sono: il dualismo e il materialismo di fondo.

Ma l'approfondimento dell'Agostino cartaginese non si ferma qui. A riprova di quanto gli stesse davvero a cuore ribadire l'inserimento dei suoi

33 Cfr. sempre il fondamentale paragrafo 24 del capitolo XV del libro IV delle *Confessioni*.

pensieri di allora all'interno della cornice manichea, entro la quale desidera ardentemente essere collocato. Infatti si sofferma nuovamente a ribadire che "il male non è una sostanza", mentre in realtà, capirà dopo, è un "difetto" di sostanza, una mancanza, una corruzione di un qualche bene, essendo tutta quanta la realtà esistente nient'altro che un bene ed un suo aspetto³⁴.

Inoltre il giovane Agostino adepto manicheo ritiene che l'anima umana non sia nient'altro che una parte integrante del "sommo e immutabile bene". Ragion per cui, in quanto, appunto, "immutabile" non può sbagliare in tutto ciò che costruisce intellettivamente. Vale a dire, ad esempio, nell' "immaginare [solo] forme corporee"³⁵. Ed Agostino è talmente convinto che la sua anima non possa mai sbagliare, che fa di questa certezza un argomento di polemica con i "suoi concittadini", ai quali diceva: "perché sbaglia l'anima che Dio ha fatto"? Intendendo con questo sostenere che, essendo la sua "natura" della stessa sostanza divina: come è assurdo pensare che Dio possa sbagliare, così diventa altrettanto assurdo che possa sbagliare una parte della sua sostanza come l'anima umana³⁶. Ma i cattolici gli rispondevano: "perché, dunque erra Dio"? Intendendo con questo contrastare tale teoria manichea della consustanzialità, 'consustanzialità' dell'anima dell'uomo con la natura divina³⁷. In effetti, essendo evidente che la nostra anima sbaglia e commette errori di ogni natura ed anche commette *flagitia* e *facinora*, come abbiamo visto, chi si sentirebbe di attribuire a Dio gli sbagli che l'uomo commette? Ed Agostino non

34 Sulla vera natura del male in Agostino, oltre a tutti gli scritti antimanchei e non solo, cfr., ad es., il libro VII delle *Confessioni*.

35 Cfr. *Conf.* IV,15, 26, NBA I, pp. 106-107.

36 Si potrebbe notare in questa deduzione dal tutto alla parte l'influsso della logica aristotelica, che Agostino conosceva già dal ventesimo anno di età, quando lesse e comprese autonomamente e senza aiuto di alcuno, le *Categorie* di Aristotele. Cfr., ad es., *Conf.* IV, 16, 28.

37 Cfr. specialmente *Conf.* IV, 15, 26, NBA I, pp. 106-107.

comprendeva, asserisce, questa obiezione, attribuendo il male che l'anima umana compie all'influsso del principio del male presente anch'esso in noi³⁸.

Ecco di nuovo affacciarsi quel dualismo antropologico, frutto di una visione materialisticheggiante della realtà, tipica della dottrina manichea. Agostino ne era così ampiamente "avvolto" e ne era così profondamente immerso che non vede altra via d'uscita ai propri convincimenti concettuali se non rimanere saldamente agganciato al pensiero manicheo. Così stanno le cose ed ogni altro tentativo di qualche studioso di ricondurre il pensiero agostiniano di questo periodo cartaginese, espresso in questa prima e importante opera, ad altre correnti concettuali, mi pare decisamente fuori luogo. Il che non significa che le letture estese che Agostino conduce in questo stesso periodo storico non possano in qualche modo aver contribuito ad affinare i suoi contenuti di pensiero e le tecniche argomentative usate per esprimerlo. Ma dobbiamo sempre sapere che tali nuove informazioni dottrinali vengono usate dal nostro professore di retorica per approfondire il canovaccio portante del suo "sistema" dottrinale, che è costituito dal pensiero filosofico e religioso manicheo.

5. Le fonti dell'informazione filosofica di Agostino, studente e professore a Cartagine

Ora poniamoci un'altra domanda alla quale abbiamo già cercato di rispondere in parte e vediamo di completarla in breve, per quanto il presente scritto possa consentire: quali manuali, quali opere l'Agostino ventisettenne poté accostare che gli potessero tornare utili per comporre la sua prima opera in assoluto e gli consentissero di allargare il suo orizzonte culturale, pur tuttavia

³⁸ Cfr. *ibid.*

sempre decisamente incardinato entro la dottrina manichea, come abbiamo mostrato?

Lo studio più importante di riferimento su questo è ormai quello di Aimé Solignac relativo all'influsso di dossografie e di manuali sulla formazione 'filosofica' del nostro³⁹. Egli pone l'accento, in particolare, sull'enciclopedia di Cornelio Celso, sei voluminosi libri di opinioni di filosofi, le *Opiniones omnium philosophorum*, citato da Agostino esplicitamente nel proemio al *De haeresibus*, che è opera tarda. Ma è altrettanto vero che un'opera di così ampio raggio storico, potrebbe ben essere stata conosciuta da Agostino durante il suo lungo e attivo periodo di tirocinio culturale cartaginese, dato quel che sappiamo sulla, per così dire, 'voracità' culturale di quel giovane professore di retorica nella capitale della provincia romana. È vero, come fa notare il Trapè, nella sua chiara introduzione alla filosofia delle *Confessioni*⁴⁰, che non tutti gli studiosi sono d'accordo sull'identificazione di questo Celso, con il Celsino, citato nel *De beata vita* 5. Mentre il Courcelle, sulla scorta dello Schanz, pensa a un certo Cornelio Celsino di Castabala, la cui enciclopedia filosofica fu tradotta in latino da Manlio Teodoro⁴¹. Noi, sino a sicura prova contraria, non vediamo gravi ragioni ostative a quest'ultima identificazione, data l'abitudine di Agostino a parcellizzare le varie informazioni circa gli autori che cita, nonostante le reticenze e le riserve del Solignac, o le sue differenti proposte in merito⁴².

Ma, oltre all'enciclopedia di Celsino, cos'altro lesse Agostino in quel periodo di grande fervore intellettuale e professionale? Certamente tutte le ope-

39 Citato *supra*, nota 9.

40 Cfr. NBA I, pp. IX-CXXI. Vedi anche p. LXV, nota 18.

41 Cfr. COURCELLE 1943, pp. 179-181 e COURCELLE 1968, p. 158.

42 Si veda la sua *Note complémentaire* 16 in AGOSTINO 1962, BA XIII, pp. 671-673.

re filosofiche di Cicerone. Il quale sebbene non sia ancora oggi molto considerato come filosofo, in realtà aveva una grande capacità riassuntiva ed esplicativa delle posizioni delle varie scuole filosofiche dell'antichità greca e latina, oltre che, a dispetto di quel che pensano parecchi studiosi, compresi il Solignac e il Trapè, una sua originalità caratteristica, specie a proposito di tematiche politiche, come ben ha illustrato Domenico Pesce⁴³.

Ovviamente, quando parliamo di Cicerone dobbiamo essere consapevoli che abbiamo a che fare con un vero e proprio "tramite" di grandissimo peso, per così esprimerci, dell'informazione filosofica antica di lingua greca verso il mondo latino. Abbiamo a questo riguardo, da ultimo, gli studi del Testard⁴⁴ e dell'Hagendahl⁴⁵ a farci da guida. Ad essi rimandiamo, non potendo in questa sede se non accennare a questa importantissima fonte, dalla lettura del cui *Ortensio* parte tutto l'interesse di Agostino per la filosofia. Un altro autore certamente conosciuto e letto molto probabilmente in questi anni fu Varrone. Quel Marco Terenzio Varrone le cui *Antiquitates rerum divinarum et humanarum*, oltre ai *Disciplinarum libri*, egli cita ampiamente nella *Città di dio*, in quel libro splendido, l'VIII, appunto, sulla storia della filosofia dei tempi suoi e passati.

Oltre a Varrone certamente lesse le *Successiones* di Sozione, sempre per il Solignac⁴⁶. E lesse certamente anche Seneca, perché lo cita come conosciuto nel giudicare la scarsità di conoscenze culturali del vescovo Fausto, che egli incontrò in Africa, appunto, prima di partire per l'Italia⁴⁷. Ma come dimentici-

43 Cfr., ad es., PESCE 1957.

44 Cfr. TESTARD 1958.

45 Cfr. HAGENDAHL 1988.

46 Cfr. SOLIGNAC 1958.

47 *Conf.* V, 6, 11.

care Apuleio, il *Platonicus noster*⁴⁸, di cui Agostino ricorda la bella statua eretta in suo onore a Madaura, dove egli aveva compiuto gli studi superiori, prima di andare a Cartagine? Di lui certamente lesse il *De deo Socratis*, il *De mundo*, per tanto tempo attribuito ad Aristotele, oltre che, ovviamente, le *Metamorfosi*. Ma lesse anche delle traduzioni di opere classiche di Platone e della tradizione platonica, come il *Timeo* e il *Fedone*, sebbene non completi, opere che furono tradotte in latino da Cicerone, la prima e da Apuleio, la seconda. Lesse pure i *Theologumena arithmetichè*s, e l'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, perché di esse si trovano tracce, dice il Solignac⁴⁹, seguendo ed approfondendo lo Svoboda, proprio nella prima opera perduta di Agostino, il *De pulchro et apto*, appunto, come a suo luogo faremo vedere. Non possiamo dimenticare neppure le *Physicae Opiniones* di Teofrasto, di cui abbiamo già detto. E citiamo anche le *Noctes Atticae* di Aulo Gellio, retore filosofo romano del II secolo d. c.

Parliamo ancora un attimo della formazione matematica o, meglio, aritmo-matematica del giovane Agostino cartaginese, dato che si tratta non solo delle sue informazioni in ambito aritmetico elementare, o astronomico e astrologico, di cui qualcosa abbiamo già detto, ma, in generale della sua "scienza dei numeri", come la chiama il Solignac⁵⁰. E anzitutto è bene ricordare come Agostino qualifichi questa *scientia numerorum*. La chiama *mathematica*: vale a dire quell'insieme di discipline che vengono studiate e messe in pratica dai cosiddetti *mathematici*. Abbiamo a proposito del significato di questo termine all'epoca del nostro, una sua importante questione, delle 83 *Diverse* che possediamo, la *quaestio 45a*. Infatti lì dice che al principio fra gli studiosi il

48 *Civ. Dei* VIII, 12.

49 Cfr. SOLIGNAC 1958.

50 In AGOSTINO 1962, BA XIII, p. 90.

termine *mathematici* significasse solamente gli astronomi, gli studiosi di astronomia o di coloro che studiano i percorsi degli astri, le loro rivoluzioni e congiunzioni, e sapevano fare il calcolo delle eclissi del sole e della luna. Ma, successivamente, e perciò già ai suoi tempi, in Africa specialmente, il termine *mathematicus* aveva assunto anche un significato più popolare, per così dire, di studioso di astrologia, cioè di studioso e di facitore di oroscopi a fini pratici, in qualsiasi campo della vita degli uomini. Tant'è che Agostino stesso in questo periodo della sua permanenza cartaginese, se veniva richiesto di fare oroscopi, li compilava, anche a pagamento. Dunque non è vero quello che dice il Marrou, che pure ha importanti meriti nell'ambito della ricerca delle fonti sull'informazione giovanile di Agostino, secondo il quale "nulla ci dice che abbia conosciuto lui stesso la tecnica di questi calcoli"⁵¹. Anzi egli l'ha conosciuta e praticata a quei tempi giovanili africani⁵² e poi non l'ha mai dimenticata del tutto. Addirittura potremmo dire che la ha ridisegnata ai propri nuovi fini, che sono quelli dell'uomo di cultura di quel secolo e dell'inizio del seguente, e dell'uomo di chiesa che diventerà, utilizzandola abbastanza di frequente nelle sue esegesi della sacra Scrittura.

E quando si parla di astrologia e di astronomia i due nomi importanti che vengono subito alla mente sono: Ipparco e soprattutto Tolomeo, che raggiunge nelle sue due grandi opere, la *Mathematiké Syntaxis*, poi chiamata *Almagesto* dagli arabi, e il *Tetrabiblos*, o *Opus Quadripartitum*, dedicate a questi settori culturali, il massimo della sintesi attingibile dai posteri in proposito⁵³.

51 Cfr. MARROU 1949, p. 248 ss.

52 Cfr., ad es., *Conf.* V, 3, 3; V, 3, 6; V, 7, 12; V, 14, 24.

53 Come Agostino venne a conoscenza per lo meno dei contenuti dei lavori di Tolomeo? È possibile pensare soprattutto alla mediazione della *Mathesis* di Firmico Materno, che è la prima opera latina in prosa su questi argomenti. Cfr. su ciò, ad es., FIRMICO MATERNO 2002.

E non dimentichiamo neppure, fatto importantissimo ai nostri fini, che anche la dottrina manichea alla quale allora Agostino aderiva ancora convintamente, per lo meno sino all'incontro con il vescovo manicheo Fausto, era fortemente intessuta di nozioni astronomiche ed astrologiche, essendo di origini orientali, come ben ha fatto notare il Widengreen⁵⁴. Sebbene studi recenti fondati sui testi di Nag Hammàdi e di Medinet Madi di recente pubblicazione, diano dell'origine del manicheismo una visione più gnosticeggiante che orientaleggiante. Ma ciò non inficia del tutto i lavori del Widengreen, che sono ben fondati su altri testi.

Inoltre occorre ancora precisare che Agostino a quei tempi non era solo informato sulla scienza dei numeri, nel senso in cui la intendiamo noi oggi, ma era interessato anche all'aritologia. Lo sappiamo, ad esempio, perché in questo importante libro IV delle *Confessioni*, egli ricorda di aver coinvolto nello studio di tale disciplina, chiamiamola così, un suo allievo, Favonio Eulogio, il quale scrisse sull'argomento un *De somno Scipionis*, oggi perduto, il quale non è altro che un trattato di aritologia⁵⁵. Questo dimostra che Agostino era molto interessato alle trattazioni mistiche dei numeri. E le sue opere successive, specie quelle della maturità, confermano tale interesse, come dicevamo. Il quale lo accompagnerà per tutta la vita di studioso e di esegeta della sacra Scrittura. Orbene, il suo interesse nasce proprio in questo momento storico africano, quello in cui fu professore cartaginese e grande divoratore di trattati scientifici o simili, relativi alle vare arti, che Boezio chiamerà liberali, come dimostrano anche gli scritti milanesi, antecedenti il suo battesimo, e dei quali abbiamo delle spoglie, in parte definite spurie dagli studiosi, tranne il *De mu-*

54 Cfr. WIDENGREEN 1961.

55 Cfr. AGOSTINO 1962, BA XIII, p. 91.

sica e ormai il *De dialectica*⁵⁶.

Ora, l'interpretazione numerologica delle vicende e dei concetti da dove gli veniva? È sempre il Solignac⁵⁷ ad illuminarci. Viene, ad esempio dal *De principiis numerorum* e dal *De arithmetica* perduti di Varrone. Ma anche dalla da noi già citata *Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, che è un neopitagorico del II secolo. O dallo pseudo-plutarco *De vita et poesi Homeri*. Od anche da un trattato anonimo di aritmologia, i *Theologumena arithmetichés*, dei quali dovremo parlare un poco a proposito delle espressioni 'monade' e 'dyade asessuata', che Agostino usa proprio nel nostro *De pulchro et apto*. Diremo qualcosa più oltre. Per ora ci sembra rimanga da accennare per lo meno ad un altro importante aspetto dell'informazione filosofico-scientifica di Agostino in questo magico periodo storico della sua formazione e vita di giovane professore. Si tratta di tener conto del non detto o non accennato da lui più o meno esplicitamente, ma di fatto operante in quel periodo e nella nostra opera perduta. Infatti leggendo questi capitoli delle *Confessioni* dedicati al *De pulchro et apto*, ci sorprende la grande capacità di Agostino di saper mischiare un certo atteggiamento da studioso spiritualista, per così dire, con quello dello studioso sensista, per usare un'espressione di Gilson. E si tratta, come abbiamo detto e chiariremo sempre meglio in seguito, di una visione sensista delle cose, la quale però non è a senso unico e monolitico, per così dire. Infatti Agostino accenna ai "due" modi di conoscenza sensibile da lui posseduta in quel tempo. Ed è quella, dirà, "delle linee... dei colori e delle grandezze

56 Sugli scritti milanesi di Agostino sulle arti liberali, si veda ad esempio il vol. XXXVI della NBA, pubblicato nel 2005. Il testo del *De dialectica* è pubblicato anche in AGOSTINO 2009. Utile al riguardo è PIZZANI 1987. Si vedano anche PINBORG 1962; JACKSON 1975; PEPIN 1976.

57 Cfr. SOLIGNAC 1958.

materiali”⁵⁸, cioè il grado della conoscenza diretta dei sensibili propri ad ogni senso, e quella di un grado in certo senso superiore dal punto di vista della sottigliezza conoscitiva, che è quello della “finzione”⁵⁹ immaginifica, sempre per noi però facente parte del momento attribuibile al livello della conoscenza sensibile.

Per spiegare questa commistione di atteggiamenti, vale a dire di quello in certo modo più spiritualista e quello sensista e materialisticheggiante, anzitutto ci viene in mente la mentalità di tipo neoplatonico, già consolidata in chi scrive le *Confessioni* e che è ormai vescovo della chiesa cattolica. Ma se riflettiamo ancora più a fondo sui due livelli di trattazione conoscitiva presenti nel testo, quello più spiritualizzante, appunto, e quello più sensoriale, ci viene in mente che forse la causa di tale duplice movimento espositivo possa essere riportato all’insieme molteplice e polimorfo della formazione culturale di Agostino a quei tempi cartaginesi e che sapeva unire brandelli di platonismo con influssi manichei o scettici, di derivazione aritmo - geometrica.

Non possiamo dimenticare neppure, ad esempio, le *Physicae Opiniones* di Teofrasto ed altri testi simili⁶⁰. Ma forse occorrerebbe ampliare un poco questo ambito di indagini. Cosa che certamente non possiamo fare in questa sede. Da lì e da opere simili che abbiamo già ricordato, viene l’approccio più esperienziale o, meglio, sperimentale delle sue conoscenze sensibili. Ma non dimentichiamo di ricordare, ad esempio, che a quel periodo cartaginese risale la lettura di almeno due opere, seppure non complete, di Platone: il *Timeo*, tradotto in latino da Cicerone ed il *Fedone*, tradotto da Apuleio. In esse Ago-

58 *Conf.* IV,15, 24, NBA I, p. 105. Trad. modificata.

59 *Conf.*, IV,15, 26: «[...] et imaginabar formas corporeas et caro carnem accusabam [...]» (NBA I, p. 106).

60 Cfr. SOLIGNAC 1958.

stino poteva ben trovare parecchi slanci intellettuali verso l'uso del pensiero intelligibile senza tuttavia averne colto ancora l'importanza e la vera potenzialità concettuale e metafisica; pensiero che, tuttavia, spesso parte da, ed utilizza ampiamente questo secondo grado di conoscenza sensibile (quello "immaginativo", appunto). Detto ciò, dobbiamo dire ancora qualcosa a commento di qualche passaggio della fine di questo libro IV delle *Confessioni*, nel quale compare la trattazione di questa prima opera di Agostino sul bello. Ad un certo punto il professore cartaginese scrive: *et avertēbam palpitantem mentem ab incorporea re, ad lineamenta, et colores, et tumentes magnitudines*⁶¹. Già abbiamo detto sulle *tumentes magnitudines*. Dobbiamo ancora dire meglio dei *lineamenta* e dei *colores*. Infatti, poco oltre, nello stesso libro, il nostro, dopo aver riferito che *omnes libros artium, quas liberales vocant...per me ipsum legi et intellexi...et gaudebam in eis*⁶², aggiunge anche: *Quidquid de arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum, et de musicis, et de numeris, sine magna difficultate, nullo hominum tradente intellexi*⁶³. Ed aggiunge anche che egli sa benissimo che *illas artes, etiam ab studiosis et ingeniosis, difficillime intelligi*⁶⁴. Il pronto e veloce apprendimento di esse da parte sua, egli lo attribuisce alla *celeritas intelligendi*, ed al suo *disputandi acumen*⁶⁵: doni della cui presenza in lui ovviamente deve ringraziare dio⁶⁶. Tutto ciò spinge il nostro esegeta a pensare quanto distante fosse ancora in quel periodo storico dalle conoscenze del vero bene, che è quello da lui abbracciato durante e dopo l'adesione alla dottrina della chiesa cattolica.

61 *Conf.*, IV,15, 24, NBA I, p. 104.

62 *Conf.* IV,16, 30, NBA I, p. 108.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

66 E quest'ultima evidentemente è un'annotazione di quello che è stato chiamato l'Agostino "narrato"; come nel capitolo seguente chiariremo.

Ma a noi, in questa sede, giova rammentare nuovamente l'ampiezza e la vastità delle fonti dell'informazione a cui queste parole riportano. Infatti non si tratta solamente di retorica e logica (*l'ars disserendi*)⁶⁷ di cui abbiamo già accennato sopra, ma anche di formazione scientifica, per così dire. Si tratta cioè delle discipline, poi dette del quadrivio, vale a dire riguardanti: le *dimensiones figurarum*, la *musica*, e i *numeri*, delle quali pure è stato già accennato, e il cui quadro pensiamo di completare ora brevemente. Infatti tre espressioni ci sembrano molto interessanti per aiutarci a completare il corredo scientifico del giovane studioso, al di là dell'astrologia, dell'astronomia e della matematica. E sono: *dimensiones figurarum*, *lineamenta* e *colores*. Evidentemente con esse Agostino si riferisce alla geometria e quindi presumibilmente agli *Elementi* di Euclide che erano in circolazione anche in traduzione latina e perciò accessibili facilmente al suo brillante intelletto⁶⁸. Ma per quanto riguarda i 'colori' e il modo con cui sono da noi percepiti, assieme ai *lineamenta* geometrici, molto probabilmente il richiamo d'obbligo è a altre opere di Euclide, già allora importanti come *l'Ottica*, che è la prima trattazione completa sui raggi visivi e sulla conoscenza visiva degli oggetti attraverso il cono visivo, geometricamente e matematicamente spiegato; ma potrebbe anche essere importante, specie per i colori, la *Catoptrica* di Euclide stesso. Ci fermiamo qui per quanto riguarda il *parterre* culturale di un giovane professore alla ricerca del successo nella vita come è da considerarsi l'Agostino del primo periodo cartaginese. E si tratta, già così illustrato, davvero di uno splendido *parterre*!

67 Le così chiamate, poi, arti del trivio.

68 Cicerone cita Euclide, ad es., in *De orat.* III, 132. Ed Agostino evidentemente lo sapeva. Dei libri XI - XIII degli *Elementi*, tradotti in latino nel IV secolo, abbiamo memoria in un codice palinsesto.

6. Conclusioni

Come speriamo di essere riusciti a dimostrare con il presente lavoro, l'orizzonte di pensiero all'interno del quale vanno inseriti e, anzi, chiedono esplicitamente, da parte del loro autore, di essere inseriti gli approfondimenti di pensiero teoretico effettuati in questo primo scritto agostiniano, è quello del sistema dottrinale manicheo. E questo a differenza di quanto, un poco avventatamente, qualche studioso aveva sinora tentato di far vedere. Deve essere chiaro che anche l'uso da parte di Agostino di espressioni che, a prima vista, sembrano rinviare ad altri sistemi di pensiero, come quelli neopitagorico, o stoico, sono sempre filtrati dall'uso che ne viene fatto all'interno del pensiero di Mani. Infatti espressioni come monade e diade che di primo acchito sembrerebbero di derivazione neopitagorica, in realtà sono assorbiti già dal pensiero religioso manicheo, che li usa per esprimere la divinità e la dispersione mondana delle cose, e sono presenti già nei libri di preghiera manichei, ai quali il giovane retore manicheo di Cartagine aveva modo accedere e poteva utilizzare. Il che non significa che l'uomo di cultura Agostino non sapesse che tali espressioni sono anche utilizzate da correnti di pensiero differenti. Ma, come sappiamo dagli studi sul pensiero manicheo ed Agostino stesso conferma, questo sistema religioso e teoretico aveva, sin dalle sue origini, la vocazione ad assimilare a sé aspetti delle culture e dei pensieri più diversi, purché fosse possibile utilizzarli secondo l'ottica di pensiero dualista e materialisticheggiante tipico di se stesso, basato sui due principi originari e sui tre tempi del loro svolgimento nel mondo archetipo, mondano e finale. Questa convinzione è più volte ribadita nel corso di questi tre capitoli delle *Confessioni* che trattano del bello e del convenevole.

Ma l'impressione che si ha leggendoli, come abbiamo cercato di mostra-

re, è piuttosto che le idee che esprimono i due concetti di bello in sé e di bello in relazione ad altro, non siano che occasioni per consentire al giovane studioso africano di affrontare problematiche più estese e diverse, sia dal punto di vista gnoseologico, che metafisico e filosofico religioso in genere. Infatti l'attenzione si concentra subito sui vari tipi di amore che spingono l'animo umano verso un qualcosa che piace e soddisfa sia gnoseologicamente che esteticamente e moralmente. In effetti l'impulso conoscitivo amoroso ci indirizza subito verso le conoscenze di natura sensibile di cui il nostro animo è ricco e fornito. Ma queste conoscenze, rimarca Agostino, sono di due gradi o livelli di astrazione. Il primo grado è quello fornito dai cinque sensi che offrono alla nostra mente gli aspetti "sensibili", vale a dire esperienziali degli oggetti da loro raggiunti. C'è poi un grado di conoscenza sensibile di "secondo" livello. Che è quella elaborata dalla nostra immaginazione "sensibile", capace di elaborare concetti come quelli propri delle singole scienze di ispirazione sensibile, come la geometria, fatta di figure e grandezze, o l'ottica fatta di linee e di colori. Ma l'apporto conoscitivo più importante, pare, che la nostra immaginazione o *phantasia* sensibile può elaborare è quello relativo ai fondamenti ed agli svolgimenti del sistema di pensiero manicheo entro cui Agostino si pone decisamente.

Infatti è proprio a partire dalle convinzioni religiose del mito manicheo, immaginificamente raggiungibile, che il giovane retore parte per giustificare le proprie convinzioni circa la natura dell'anima umana, dei suoi rapporti con la virtù e con il vizio e con la natura del sommo bene e del sommo male. In realtà la sua convinzione che la natura dell'anima dell'uomo sia riconducibile ad una duplice natura, quella del bene e quella del male, è decisamente inquadrabile entro l'ottica manichea raggiungibile attraverso le informazioni

sia di natura dogmatica, sia di natura “sensibile”. Questo “dualismo” antropologico è accolto dal nostro studioso come l’unico capace di far convivere all’interno della *mens* razionale dell’uomo la sua duplice capacità, quella di compiere il bene, in quanto partecipe della natura del bene in sé, che è quella del primo principio del mito manicheo, quello del sommo bene, con l’opposta capacità di compiere anche il male, di compiere *flagitia et facinora*, che è nella *mens* stessa una capacità tipica del principio opposto al bene, che è quello della natura del male, ugualmente presente in noi.

Come si vede, in questa visione dualista dell’animo umano la caratteristica dominante è quella del disegno di natura immaginifica, di derivazione sensibile. Solo se si considera l’animo umano come una “immagine” di natura materialisticheggiante e quantitativizzata raggiungibile e qualificabile attraverso la nostra capacità immaginativa sensibile, lo si può intendere come una “estensione” suddivisibile in due parti differenti, di natura e sostanza differente, capaci di “agire” per raggiungere il bene o il male. Nulla di più chiaramente manicheo di ciò depone a favore della visione dualista e materialisticheggiante abbracciata e teoreticamente difesa dal nostro giovane retore africano. Non credo si possa deviare da questo schema di pensiero che Agostino assume e sostiene, avvalendosi anche degli apporti dottrinali provenienti dalla sua più che eccellente preparazione culturale acquisita a Cartagine, a partire proprio dagli insegnamenti logici provenienti dalla ormai lontana lettura e autonoma comprensione delle *Categorie* aristoteliche.

Rimane da ricordare ancora, a ulteriore riprova del buon grado di approfondimento di pensiero manicheo da parte del nostro studioso, il fatto che egli era così decisamente convinto di esso, che lo difende anche pubblicamente, di fronte ai suoi concittadini, proponendo loro un “dilemma” che ritornerà

abbastanza spesso negli scritti antimanichei successivi: se l'anima dell'uomo è parte della sostanza o natura divina, che è quella del sommo bene, ovviamente, può essa errare in quel che fa e conosce? Evidentemente no, perché ammettere che essa possa sbagliare significherebbe coinvolgere anche dio, il dio del bene, in questi sbagli. Buona natura non mente, sostiene l'Agostino ventisettenne! Ma già a prima vista questo quesito appare parziale e monco, per così dire, nel senso che l'animo umano, come si è detto, comporta anche un "aspetto" negativo e capace di malvagità

Allora che fine fa questa seconda natura dell'anima umana? Che rapporti ha con il principio del sommo bene, immutabile e perfetto, in quel che è e fa? Agostino non se ne interessa, talmente è convinto della impeccabilità e della certezza della sua visione dell'anima dell'uomo. Ma così non è per i suoi concittadini, ai quali proponeva la teoria della impossibilità dell'errore da parte della sua *mens* razionale. Essi infatti già vedevano la contraddizione insita nella concezione dualista dell'animo umano di Agostino e lo incalzano con un contro dilemma, che così recita: se l'uomo può peccare ed errare, non coinvolge in queste attività la natura stessa di dio, dato che egli risulta per il manicheismo della stessa natura del dio del bene? Il che è logicamente assurdo. Allora, delle due l'una: o l'uomo non è della stessa sostanza divina, o dio non è più buono e immutabile. Agostino capisce l'obiezione, ma si rifiuta di considerarla fondata, poiché è talmente convinto della sua visione dualista e materialisticheggiante della natura dell'uomo, che non riesce a staccarsi dal considerare, uno dei due aspetti della duplice natura umana, indipendentemente dall'altro. Insomma, il nostro giovane retore è talmente convinto della certezza e della inattaccabilità delle proprie convinzioni manichee, che non è in grado di vedere altro.

E la sua annotazione postuma, di chi sta scrivendo le *Confessioni* è quanto mai significativa. Infatti annota che in quel periodo storico della sua vita non sapeva ancora che il male non è una sostanza, come egli riteneva, ma un difetto, una mancanza di sostanza. Il che, se visto dal punto di vista di allora, per converso, viene a confermare la sua ferma convinzione dualista e materialisticheggiante della natura dell'uomo e dello svolgimento dei presupposti della dottrina manichea nell'universo e nella natura delle cose. Alla fine possiamo dire di aver tenuto fede al proposito dal quale eravamo partiti nell'intraprendere questo lavoro, che era quello di far vedere, meglio di quanto sinora, nella bibliografia riguardante quest'opera perduta di Agostino, sia possibile leggere e a differenza di quanto qualche studioso odierno abbia potuto pensare, che il *De pulchro et apto* affronta tematiche più estese di quello che a prima vista potrebbe sembrare. Tematiche: psicologiche, gnoseologiche, morali, metafisiche, antropologiche e di filosofia religiosa, tali da farci rimpiangere di non avere oggi più traccia di quest'opera.

Allora, in conclusione, altro che dire, come scrive il Solignac, che "abbiamo a che fare con un bell'esempio di 'confusionismo'"⁶⁹. Confusionismo però dovuto alla "potenza di sintesi dello spirito di Agostino"⁷⁰. Ora, come speriamo di avere dimostrato in questo lavoro di scavo del pensiero agostiniano, mai tentato sinora, la potenza di sintesi dello spirito di Agostino c'è davvero tutto quanto nel riassunto di questo scritto giovanile che il nostro ex professore di retorica è stato capace di fare. Solo che si tratta di una capacità di sintesi "tipica" del pensiero agostiniano, che egli possiede naturalmente, sin dagli inizi della sua ricerca intellettuale e che possiede parimenti e in modo sempre più acuto e profondo come membro ventisettenne della chiesa

⁶⁹ Si veda la sua *Note complémentaire* 16, in AGOSTINO 1962, BA XIII, p. 672.

⁷⁰ *Ibid.*

di Mani. Ma quello che lo studioso francese forse non ha ben compreso, come si vede anche dal veloce riassunto del contenuto che egli presenta nella sua importante “nota complementare” delle *Confessioni* dedicata a questo scritto, è il “fulcro teoretico” del sistema di pensiero agostiniano, che è interamente costruito a partire dalla sua concezione manichea dell’uomo, della sua anima, la quale è insieme buona e cattiva, tendente al bene e al male, al bello e anche al brutto e dispersivo, in quanto antropologicamente “duplice”, perché specchio delle forze insite nell’universo, che sono al tempo stesso buone e cattive, ma che possono essere superate dall’impegno religioso del singolo credente, teso alla costruzione di un mondo migliore e più giusto per tutta l’umanità salvata e destinata alla salvezza eterna, proprio così come il pensiero manicheo sostiene e intende fare interiorizzare ai suoi adepti. Solo che il grande sforzo introspettivo della mente agostiniana è capace di rispondere a questa consegna religiosa e culturale in modo splendido e teoreticamente denso, già sin da allora.

In fondo, quello che forse il Solignac non ha ben compreso, a differenza, mi pare, di quel che ha intuito il Takési Kato⁷¹, che intitola il suo saggio proprio con la proposizione “*melodia interior*”, è che proprio sulla base della concezione intellettuale dell’anima allora posseduta da Agostino, egli sia riuscito

⁷¹ Cfr. KATO 1966, pp. 238-240. Alla p. 240 del suo breve ma denso articolo, il nostro studioso sostiene, in conclusione, che “il *De pulchro et apto* di sant’Agostino...si ispira soprattutto alla concezione manichea del Dio-Bellezza”. Ora, a noi pare di aver fatto capire che, se è vero che la concezione dottrinale manichea del dio-bellezza sia presente nella dottrina manichea e nella mente di Agostino, è altrettanto vero però che la ‘duplice’ distinzione dell’idea del bello in: ‘bello in sé’ e ‘bello in rapporto ad altro’, nel pensiero manicheo non c’è e che, perciò, ad Agostino essa non può essere venuta se non da Cicerone, come ha mostrato il Testard (citato sopra, alla nota 21), il quale l’ha molto probabilmente presa, lui sì, dall’*Ippia maggiore* di Platone, che ne parla diffusamente, data anche la missione che Cicerone si era proposto; che era quella di fare da tramite fra la filosofia greca e quella latina, come precisa bene, ad es., Domenico Pesce in un suo illuminante saggio, tuttora valido (PESCE 1957).

a costruire un “sistema” di pensiero teso ad approfondire “concettualmente” gli aspetti antropologici delle sue convinzioni religiose manichee. Tale è, invece, come si è visto, la nostra ricostruzione del contenuto concettuale complessivo (sul piano non solo psicologico, ma anche gnoseologico, antropologico, metafisico, morale e teologico) del lavoro giovanile di Agostino ventisettenne. Il che non vuol dire certamente che la cultura filosofica dimostrata da Agostino in quel periodo storico della sua vita di intellettuale e di uomo di fede non sia di amplissime dimensioni e dovuta alla sua grande capacità di “sintesi”, come abbiamo detto. Solo che essa è guidata e diretta dalla sua visione filosofico religiosa di matrice manichea.

FRANCO DE CAPITANI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

Fonti

AGOSTINO 1962 = AUGUSTINUS, *Les Confessions*, eds. AIMÉ SOLIGNAC, EUGÈNE TRÉHOREL, GUILLHELM BOUISSOU, Paris, de Brouwer 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 13-14).

AGOSTINO 1974 = AGOSTINO, *Le Confessioni*, eds. AGOSTINO TRAPÈ, MICHELE PELLEGRINO, Roma, Città Nuova 1974 (Nuova Biblioteca Agostiniana, I).

AGOSTINO 1992 = AGOSTINO, *De quantitate animae*, introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; a cura di DOMENICO GENTILI, Città Nuova, Roma 1992 (Nuova Biblioteca Agostiniana, I, 2).

AGOSTINO 2009 = AGOSTINO, *De dialectica liber*, a cura di GAETANO PICCOLO, Napoli, Loffredo 2009.

FIRMICO MATERNO 2002 = IULII FIRMICI MATERNI *Mathesis*. Texte établi et traduit par PIERRE MONAT, Paris, Collection des Universités de France 2002.

Studi

ADAM 1969 = ALFRED ADAM, *Texte zum Manichaismus*, Berlin, de Gruyter 1969² (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 175).

ALFARIC 1919 = PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I: Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Nourry 1919.

COLISH 1985 = MARCIA L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the early Middle Ages. 1: Stoicism in Classical Latin Literature; 2: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden, Brill 1985.

COURCELLE 1943 = PIERRE COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, de Boccard 1943.

COURCELLE 1968 = PIERRE COURCELLE, *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1968².

DE CAPITANI 2004 = FRANCO DE CAPITANI, *Sritti manichei e antimanichei*, Parma, Uni-Nova 2004.

DECRET 1974 = FRANÇOIS DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Editions du Seuil, Paris 1974.

GILSON 1949 = ETIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin 1949 (trad. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Torino, Marietti 1997).

GNOLI 1993 = GHERARDO GNOLI, «Manicheismo», *Enciclopedia Treccani*, vol. XXII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1993, p. 120.

GNOLI 2003 = GHERARDO GNOLI (a cura di), *Mani e il manicheismo*, vol. I, Milano, Mondadori 2003.

GNOLI 2006 = GHERARDO GNOLI (a cura di), *Il manicheismo. Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, vol. II, Milano, Mondadori 2006.

GNOLI 2008 = GHERARDO GNOLI (a cura di), *Il manicheismo. Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia centrale e della Cina*, vol. III, Milano, Mondadori 2008.

HAGENDAHL 1988 = HARALD HAGENDAHL, *Cristianesimo primitivo e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro*, trad. it. Milano, Borla 1988.

JACKSON 1975 = B. DARRELL JACKSON, *Introduction to Augustine's "De dialectica"*, Dordrecht-Boston, Reidel 1975.

KATO 1966 = TAKÉSI KATO, «'Melodia interior'. Sur le traité 'De pulchro et apto' de saint Augustin», *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966), 229-240.

KATO 1981 = TAKÉSI KATO, «La relation entre la beauté et l'amour dans le 'De pulchro et de apto' de saint Augustin», *St. Paul's Review* 40 (1981), 111-124.

MANCINELLI 2018 = PAOLA MANCINELLI, *Grammatiche della bellezza*, Roma, Aracne 2018.

MARROU 1949 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture anti-*

que, Paris, de Boccard 1949.

MONDOLFO 1984 = RODOLFO MONDOLFO, *La teoria agostiniana del senso interno e i suoi antecedenti greci*, in RODOLFO MONDOLFO, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, Morano 1984, pp. 59-84.

PÉPIN 1976 = JEAN PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova (Pennsylvania), Villanova University Press 1976.

PESCE 1957 = DOMENICO PESCE, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone-Cicerone-S. Agostino)*, Firenze, Sansoni 1957.

PINBORG 1962 = JAN PINBORG, «Das sprachdenken des Stoa und Augustins Dialektik», *Classica et Mediaevalia* 23 (1962), 148-167.

PIZZANI 1987 = UBALDO PIZZANI, «L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi», in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, 2 voll., Roma, Istituto Patristico Augustinianum 1987, vol. I, pp. 331-361.

RIES 1994 = JULIEN RIES, «Jesus la Splendeur, Jesus Patibilis, Jesus historique dans les textes occidentaux», in HOLGER PREISSLER, HUBERT MICHAEL SEIWERT, HEINZ MÜRMELE (eds.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte : Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal Verlag, Marburg 1994, pp. 235-245.

RIES 2011 = JULIEN RIES, *Manicheismo. Un tentativo di religione universale*, Milano, Jaca Book 2011.

SOLIGNAC 1958 = AIMÉ SOLIGNAC, «Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin», *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 113-148.

SOLIGNAC 1962 = AIMÉ SOLIGNAC, *Introduction*, in AGOSTINO 1962.

SOLIGNAC 1988 = AIMÉ SOLIGNAC, «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino», in AA.VV., *Agostino a Milano. Il battesimo, Agostino nelle terre di Ambrogio (22-24 Aprile 1987)*, Palermo, Augustinus 1988.

SVOBODA 1933 = KAREL SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno, Filosofická Fakulta s podporou Ministerstva Školství a národní osvety v

komisi knihkupectvi a. Pisa 1933.

TARDIEU 2009 = MICHEL TARDIEU, *Il Manicheismo*, Cosenza, Giordano 2009.

TESTARD 1958 = MAURICE TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron. Vol I : Cicéron dans la formation et l'oeuvre de saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes 1958.

VANNI ROVIGHI 1962 = SOFIA VANNI ROVIGHI, «La fenomenologia della sensazione in sant'Agostino», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 54 (1962), 18-32.

WEARRING 2006 = ANDREW WEARRING, «Manichaeism in the 21st Century», in FRANCES DI LAURO (ed.), *Through a Glass Darkly: Reflections on the Sacred*, Sydney, Sydney University Press 2006, pp. 249-261.

WIDENGREN 1961 = GEO WIDENGREN, *Mani e il Manicheismo*, Milano, Il Saggiatore 1961.