

Quaderni di Noctua

3



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

**STUDI IN ONORE DI
FRANCO DE CAPITANI**

**RACCOLTI DA FABRIZIO AMERINI
E STEFANO CAROTI**

E-THECA

On Line Open Access Edizioni



QUADERNI DI NOCTUA

3

Direttore della collana

Stefano Caroti

Editors della collana

Stefano Caroti

Andrea Strazzoni

DOI 10.14640/QuadernidiNoctua3

QUADERNI DI NOCTUA

3

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

**STUDI IN ONORE DI
FRANCO DE CAPITANI**

**RACCOLTI DA FABRIZIO AMERINI
E STEFANO CAROTI**

E-Theca On Line Open Access Edizioni

2016

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

FABRIZIO AMERINI-STEFANO CAROTI

INDICE

PUBBLICAZIONI DI FRANCO DE CAPITANI

I-VIII

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

1-24

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

25-76

MARIA BETTETINI, *Le Confessioni* ad alta voce

77-97

STEFANO CAROTI, Nicole Oresme e S. Agostino

98-123

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

124-155

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

156-193

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

194-232

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

233-280

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

281-339

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

340-374

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

375-407

ANTONIO PIERETTI, Le *Confessioni* come ringraziamento

408-436

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

437-469

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

470-481

Indice dei manoscritti

482

Indice dei nomi

483-499

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

GIOVANNI CATAPANO

1. Un passaggio cruciale

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

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

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

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

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

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

28 °mire *om.* *I V^a* **29** °interiore] tam interiora *A² L*, interiora *K*, in interio-
ra

(in *pr. eras.*) *I* **29/30** quam — trac(tabimus) *i. mg.* *K¹* superiora] *a i. r.* *O²?*,
superiore *C N O³ F* **30** tractabimus *A^a B C K μ* sit *A^a K* **31** ad *S^a*.

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

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

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

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

eras. erasit [...]

om. omisit [...]

i. mg. in margine

i. ras. in rasura [...]

pr. prius, primum [...]

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

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

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

2. *Modo interiore quam superiora*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. *Tractauimus* o *tractabimus*?

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

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

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

4. Il lato filologico della questione

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

⁴ Ma il testo a fronte ha *tractauimus*!

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

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

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

⁶ *Ibid.*, LXXVI.

⁷ Cfr. KANY 2013, 388.

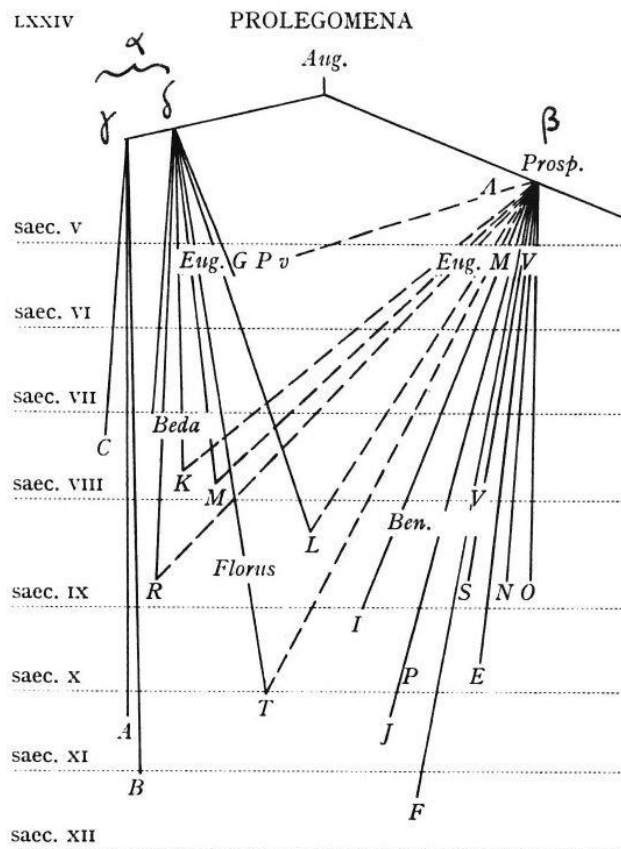
praecipue fundari, sed potius in consensu centuque codicum plurium»⁸. Essi allora hanno scelto cinque manoscritti come principali, sette come supplementari e quattro come complementari⁹. In totale, quindi, i manoscritti usati per l'edizione del *Corpus Christianorum* sono diciassette. In apparato gli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

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

⁸ MOUNTAIN-GLORIE, LXXI.

⁹ Si veda *infra* l'Appendice 1.

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

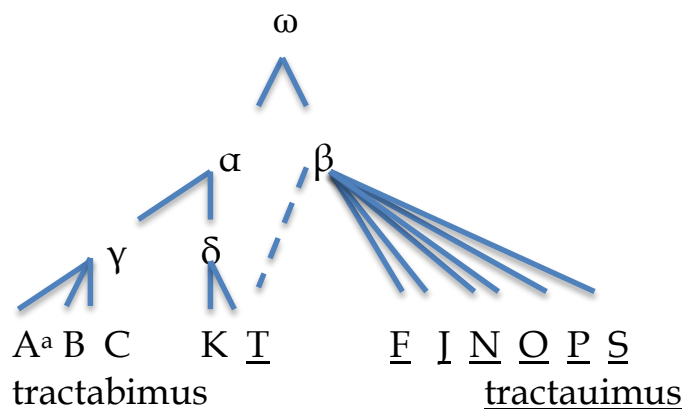


Lo schema va letto come segue. I diciassette manoscritti della tradizione diretta possono essere suddivisi in due classi, rispettivamente di otto e di nove. Nel ramo di sinistra, abbiamo i mss *CABRKM TL*, i quali dipendono da un capostipite privo di cinque righe di testo nel capitolo viii del libro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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

5. Il senso del passo. La critica di Hill

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Il contesto

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23- 28	<p>Queste cose sono state dette, e qualora siano ripetute girandole e rigirandole più e più volte, certamente si fanno più intimamente note; ma bisogna anche ricorrere a una certa misura e supplicare Dio con pietà devotissima perché apra il nostro intelletto ed elimini l'ardore della contesa, affinché con la mente si possa discernere <u>l'essenza della Verità, priva di massa, priva di mutevolezza.</u></p>	<p><u>Nella sostanza della Verità</u>, difatti, poiché essa sola è veramente, non c'è una cosa più grande di un'altra se non quella che è in modo più vero. D'altra parte, in tutto ciò che è <u>intelligibile e incommutabile</u> non c'è una cosa più vera di un'altra, poiché ognuna è eterna in modo ugualmente incommutabile, né ciò che là si dice grande è grande per una ragione diversa da quella per cui è in modo vero.</p>	6-11
		<p>Non c'è infatti una Persona più grande che non sia più vera, là dove la Verità stessa è grandezza, poiché <u>nell'essenza della Verità</u> essere vero è lo stesso che essere, ed essere è lo stesso che essere grande; essere grande è dunque lo stesso che essere vero.</p>	26- 29

Abbiamo dunque trovato ciò di cui avevamo bisogno per dare la nostra preferenza alla variante *tractabimus*, e quindi per discostarci dagli editori del *Corpus Christianorum* e ritornare al testo dei Maurini, che ancora una volta si dimostra di ottima qualità. Tutte le traduzioni del *De trinitate* che ho potuto consultare tra quelle pubblicate dopo l'edizione del *Corpus Christianorum* fanno così, anche se solo Hill discute il problema¹⁷.

¹⁷ Vedi *supra* la tabella a p. 130.

7. Ancora sul *modo interiore*

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

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

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

8. Riepilogo e conclusioni

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

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

¹⁹ Cfr. AGOSTINO 2012, 461.

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

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

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

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

Appendice 1

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

a) Principali:

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

b) Supplementari:

- di *O*:

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

- di B:

A ARRAS, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 589, XI sec.

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

R REIMS, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 390, IX sec.

- di T:

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

c) Complementari:

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

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

L LAON, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 130, IX sec.

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

2. ALTRI MANOSCRITTI UTILIZZATI DA MOUNTAIN 1960

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

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

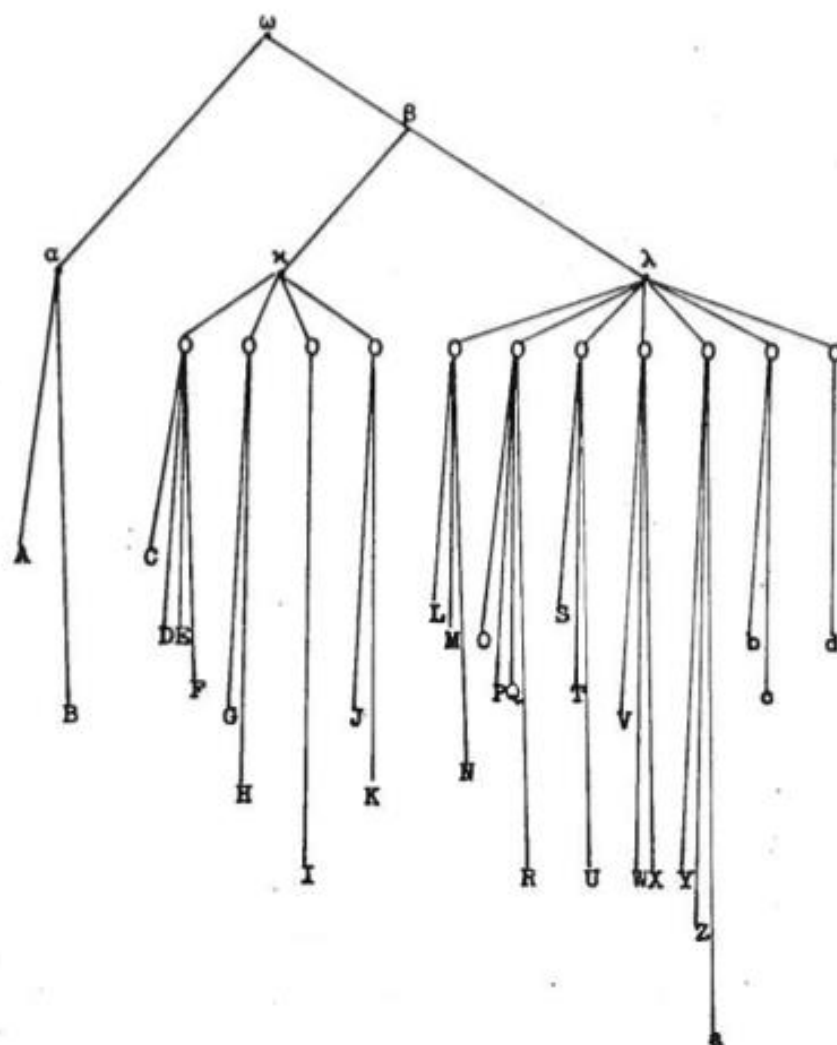
- p* *Z* LONDON, BRITISH LIBRARY, *Add. lat.* 18604,
XII/XIII sec.
- o* *a* LONDON, BRITISH LIBRARY, *Add. lat.* 14778,
XIV sec.
- *b* BOULOGNE-SUR-MER, BIBLIOTHÈQUE MUNI-
CIPALE, 51 (42), IX sec.
- *c* VALENCIENNES, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE,
51, IX sec.
- *d* PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE,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

Appendice 2

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

xxxii

SCHEMA CODICUM



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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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