



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA e
PSICOLOGIA APPLICATA (FISPPA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : Filosofia

CICLO: XXVII

**IL CONCETTO DI MATERIA NEI COMMENTARI ALLA *GENESI* DI
AGOSTINO**

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Francesca Menegoni

Supervisore :Ch.mo Prof. Giovanni Catapano

Dottorando : Enrico Moro

Indice

Introduzione	7
PARTE PRIMA:	
Il concetto di materia nella tradizione filosofica e patristica	17
1 Il principio “spazio-materiale” nel <i>Timeo</i> di Platone	19
1.1 La sezione “proemiale” del racconto di Timeo (<i>Tim.</i> 27c-29d)	20
1.2 L’azione del demiurgo (<i>Tim.</i> 29d-47e)	24
1.3 Il principio “spazio-materiale” (<i>Tim.</i> 47e-53b)	27
1.4 Ontologia e cosmologia nel <i>Timeo</i>	35
2 La formulazione aristotelica del concetto di “materia” (ύλη)	43
2.1 La critica alla dottrina “platonica” dei principi	43
2.2 Materia come <i>Relationsbegriff</i>	51
2.3 Il concetto di πρώτη ύλη nel <i>De caelo</i>	53
2.4 Il concetto di πρώτη ύλη nel <i>De generatione et corruptione</i>	56
2.5 Osservazioni conclusive	63
3 Il concetto di materia nella dottrina stoica dei principi	67
3.1 La dottrina stoica dei principi	68
3.1.1 Il carattere passivo del principio materiale	69
3.1.2 La terminologia stoica relativa alla materia (ύλη/ουσία)	70
3.1.3 Materia come άποιος ούσία	76
3.1.4 La compenetrazione dei principi	78
3.1.5 La corporeità dei principi	79
3.1.6 L’origine della dottrina stoica dei principi	81
3.2 La genesi del cosmo nella dottrina stoica	82
3.3 Osservazioni conclusive	88
4 Il concetto di materia nel trattato II 4 (12) delle <i>Enneadi</i>	91
4.1 La generazione della materia nelle <i>Enneadi</i>	91

4.2	La dottrina plotiniana della ὕλη νοητή (II 4 (12), 2-5)	95
4.3	Materia, grandezza, corpo, estensione, volume, luogo (II 4 (12), 8-9; 10-11)	100
4.4	Materia e conoscenza (II 4 (12), 10)	104
4.5	Materia e privazione (II 4 (12), 13-16)	106
4.6	Materia e non-essere (II 4 (12), 16)	110
4.7	Osservazioni conclusive	112
5	Ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι: La critica di Porfirio alla dottrina della generazione temporale del cosmo	115
5.1	Origine e impiego del concetto di ἐπιτηδειότης	115
5.2	L' ἐπιτηδειότης della materia secondo Porfirio	120
5.2.1	La critica porfiriana ad Attico	121
5.2.2	La fase precosmica della materia secondo Plutarco	129
5.3	Osservazioni conclusive	133
6	Il concetto di materia nella tradizione patristica	135
6.1	Origene	136
6.1.1	La polemica con i sostenitori dell'eternità della materia	138
6.2.2	L'esegesi origeniana di <i>Gen.</i> 1,1-2 ^a	142
6.2	Basilio di Cesarea	147
6.3	Gregorio di Nissa	154
6.4	Ambrogio	159
6.5	Osservazioni conclusive	165

PARTE SECONDA:

	Il concetto di “materia” nei primi commentari agostiniani della <i>Genesis</i>	167
1	Il concetto di “materia” nel <i>De Genesis contra Manichaeos</i>	169
1.1	Creazione e natura della materia informe (<i>Gen.</i> 1,1-2)	170
1.2	La creazione del firmamento e la separazione delle acque (<i>Gen.</i> 1,6-8)	183
1.3	La formazione degli elementi (<i>Gen.</i> 1,9-10)	186
1.5	La formazione della creatura incorporea (<i>Gen.</i> 2,4-5)	189

1.5	Osservazioni conclusive	192
2	Il concetto di “materia” nel <i>De Genesi ad litteram imperfectus</i>	199
2.1	La creazione della materia informe (<i>Gen.</i> 1,1)	200
2.2	I nomi della materia informe (<i>Gen.</i> 1,1-2)	206
2.3	La creazione del firmamento e la separazione delle acque (<i>Gen.</i> 1,6-8)	221
2.4	La formazione degli elementi (<i>Gen.</i> 1,9-10)	239
2.5	I giorni della creazione (<i>Gen.</i> 1,14-15)	242
2.6	<i>Materia formabilis</i>	250
2.7	Osservazioni conclusive	253
PARTE TERZA:		
Il concetto di “materia” nei libri XI-XIII delle <i>Confessiones</i>		257
1	Materia e creazione dal nulla nel libro XI delle <i>Confessiones</i>	259
1.1	L’attività produttiva dell’ <i>homo artifex</i>	260
1.2	Il rifiuto del modello tecnomorfo	262
1.3	Cosmogenesi e modello tecnomorfo in Plotino e Agostino	266
1.4	Superamento del modello tecnomorfo?	268
1.5	Osservazioni conclusive	274
2	“Materia corporalis”. L’interpretazione di <i>Gen.</i> 1,1-2 ^a nel libro XII delle <i>Confessiones</i>	275
2.1	L’invisibilità e il disordine della materia informe (<i>conf.</i> XII,iii,3)	275
2.2	Terra e acqua come immagini della materia informe (<i>conf.</i> XII,iv,4)	276
2.3	Lo statuto epistemologico della materia informe (<i>conf.</i> XII,v,5)	283
	2.3.1 <i>Cogitatio et sensus</i>	284
	2.3.2 <i>Non est intelligibilis forma neque sensibilis</i>	287
	2.3.3 <i>Vel nosse ignorando uel ignorare noscendo</i>	289
2.4	Statuto e conoscibilità della materia informe (<i>conf.</i> XII,vi,6)	295
	2.4.1 <i>Si uelle prorsus informe cogitare et non poteram</i>	297
	2.4.2 <i>Priuatio omnis formae</i>	302
	2.4.3 <i>Omnis formae qualescumque reliquias omnino</i>	303

	<i>detraherem</i>	
	2.4.4 <i>Susplicari</i>	306
	2.4.5 <i>Nosse</i>	311
	2.4.6 <i>Nihil aliquid...est non est</i>	313
	2.4.7 <i>Materia e modus</i>	319
	2.4.8 <i>Mutabilitas rerum mutabilium</i>	324
	2.5 Osservazioni conclusive	329
3	“Materia spiritalis”: creazione e formazione della creatura spirituale nei libri XII-XIII delle <i>Confessiones</i>	333
3.1	<i>Caelum caeli</i> : la creazione del cielo spirituale nel libro XII	333
3.2	<i>Materia spiritalis</i> : la creazione del cielo e della luce nel libro XIII	339
3.3	La questione della coerenza dei libri XII-XIII: uno <i>status quaestionis</i>	346
3.4	Osservazioni conclusive: la questione della coerenza dei libri XII-XIII	349
PARTE QUARTA:		
	Il concetto di “materia” nel <i>De Genesi ad litteram</i>	363
1	L’interpretazione di <i>Gen. 1,1-5</i> nel libro I del <i>De Genesi ad litteram</i>	365
1.1	L’interpretazione “letterale” di <i>Gen. 1,1-2^{a-b}</i>	366
1.2	<i>Gen. 1,2^{a-b}</i> : nature formate?	370
1.3	La formazione della materia spirituale e la creazione della luce	388
1.4	Osservazioni conclusive: il piano complessivo del libro I	397
2	La formazione della materia informe: simultaneità e successione nella <i>prima conditio</i>	403
2.1	La natura del settimo giorno	403
2.2	L’ipotesi della <i>repetitio</i>	405
2.3	Le fasi della conoscenza angelica	412
2.4	La simultaneità della conoscenza angelica	417
2.5	L’interpretazione del termine “nox”	421
2.6	Osservazioni conclusive	426

3	Materia e <i>rationes causales</i> (I): creazione, formazione e sviluppo degli esseri viventi nei libri IV, V e VIII del <i>De Genesi ad litteram</i>	429
3.1	Formulazione della dottrina delle <i>rationes causales</i> (libro IV)	429
3.2	La formazione degli esseri viventi (libro V)	437
3.3	<i>Rationes causales</i> e provvidenza (libro VIII)	451
3.4	Osservazioni conclusive	458
4	Materia e ragioni causali (II): creazione e formazione dell'uomo nei libri VI, VII, e IX del <i>De Genesi ad litteram</i>	461
4.1	La “doppia” creazione di Adamo (libro VI)	461
4.2	La creazione di Eva (libro IX)	475
4.3	La creazione dell'anima umana (libro VII)	485
4.4	Osservazioni conclusive	499
	CONCLUSIONI	501
	BIBLIOGRAFIA	519

Introduzione

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

Questo testo contiene una delle prime occorrenze del termine “materia” presenti nel *corpus Augustinianum*². Il contesto in cui tale termine viene impiegato rivela l'importanza rilevante che Agostino attribuisce alla comprensione del concetto di *informis materia* in relazione all'adempimento della finalità principale del proprio progetto filosofico, che consiste nella conoscenza di Dio e dell'anima³.

Sorprendentemente, alla centralità attribuita da Agostino al concetto di materia non corrisponde un'adeguata attenzione da parte dei suoi interpreti. Stupisce infatti che questo aspetto della riflessione agostiniana non abbia suscitato un approfondito e vivace dibattito

¹ *ord.* II,xvi,44 (292-294.7-21): «Quisquis autem uel adhuc seruus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus uel iam ista fugiens casteque uiuens, nesciens tamen, quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid exanime in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aeuum, quid sit nec in loco esse nec nusquam, quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse, quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare uoluerit tantum errabit, quantum errari plurimum potest». La traduzione citata è quella di Maria Bettegini in Catapano (2006a), p. 433.

² Tale occorrenza è preceduta unicamente dalle occorrenze che compaiono in *ord.* II,xiv,39 e 41. Se si tiene conto che nel primo brano Agostino fa riferimento alla natura del suono e che nel secondo allude alla componente sensibile e sonora delle voci, quella presente in *ord.* II,xvi,44 può essere considerata la prima tematizzazione esplicita del concetto filosofico di materia informe.

³ Come attestato nel celeberrimo testo di *sol.* I,ii,7 (11.11-17): «A: Ecce orauit deum. R: Quid ergo scire uis? A: Haec ipsa omnia quae orauit. R: Breuiter ea conlige. A: Deum et animam scire cupio. R: Nihilne plus? A: Nihil omnino».

interpretativo, così come invece è accaduto in rapporto alla concezione della materia elaborata da autori quali Platone, Aristotele, Plotino o, per rimanere in ambito patristico, da Gregorio di Nissa. A fronte dell'ampia mole di studi dedicati alla filosofia agostiniana della creazione⁴, non si può non constatare come sia esiguo il numero di contributi scientifici aventi esplicitamente per tema la concezione agostiniana della materia. Dando una rapida scorsa alla lista dei titoli, ci si accorge inoltre immediatamente che si tratta di articoli brevi e, per la maggior parte, piuttosto datati⁵. Come emerge da un rapido esame, infine, tali contributi sono quasi interamente circoscritti alla riflessione sul tema della materia informe contenuta nel libro XII delle *Confessiones*.

Il numero, la natura e il contenuto di questi studi non permettono di elaborare uno *status quaestionis* ricco e articolato, a conferma del fatto che non si è mai sviluppata una discussione organica in rapporto alla dottrina agostiniana della materia. Ciononostante, è possibile segnalare alcune delle questioni principali che hanno attirato l'attenzione degli studiosi e delle quali dovrà più o meno direttamente occuparsi il presente studio.

Una prima questione concerne il rapporto tra la dottrina agostiniana della materia e la concezione neoplatonica della $\psi\lambda\eta$. Quasi tutti gli studi citati hanno rilevato e messo in evidenza la prossimità tra l'impiego del concetto di *informis materia* nel libro XII delle *Confessiones* e la definizione della nozione di $\psi\lambda\eta$ elaborata da Plotino nelle pagine del trattato II 4 (12) delle *Enneadi*⁶. Parzialmente discordanti risultano invece i giudizi critici relativi al rapporto di continuità tra il contenuto della dottrina agostiniana e quello del suo modello plotiniano. Se infatti alcuni studiosi hanno interpretato l'andamento della riflessione agostiniana nei termini di una parabola di progressiva assimilazione di una

⁴ Si veda l'ampia bibliografia citata in Mayer (1996-2002), pp. 110-116

⁵ Confrontando la bibliografia citata in Vannier (2004-2010a) e quella reperibile con l'ausilio del sito www.augustinus.de (<http://www.augustinus.konkordanz.de/index.php>), è possibile stilare il seguente elenco: (in ordine di pubblicazione) Armstrong (1954), Shimizu (1960) (in lingua giapponese), Capanaga (1961), Riplinger (1962), Solignac (1962), pp. 599-603 (nota "La matière"), Ranly (1965), Pegueroles (1972), Pegueroles (1974), Pegueroles (1975), Ibarreta de Ghío (1975), Comoth (1987), Ferlisi (1988), Kono (1991) (in lingua giapponese), Bettetini (1995), Bettetini (1999), Pierantoni (2002). A tale elenco possono essere aggiunti gli studi di Tornau (2010), Lettieri (2011), pp. 157-170; Meessen (2011), Pang-White (2011), Tornau (2014).

⁶ Limitatamente al tema della *materia corporalis*, cfr. Riplinger (1962), p. 59, n. 47; Ranly (1965), p. 290; Ibarreta de Ghío (1975), pp. 78-80; Pang-White (2011), p. 184; Bettetini (1995), pp. 142-143; Van Riel (2007); etc. Un'indicazione dei luoghi paralleli e un giudizio dettagliato ed equilibrato sull'impiego agostiniano della "fonte" plotiniana si possono leggere in Tornau (2010), pp. 147-150.

concezione “filosofica” della materia⁷, altri hanno sottolineato in senso inverso la crescente presa di distanza di Agostino dalla prospettiva concettuale di Plotino. Il punto di svolta di questo distacco sarebbe coinciso con il superamento dell’equazione plotiniana tra materia, non-essere e male⁸, forse reso possibile grazie all’influenza della concezione porfiriana della ὕλη⁹.

Un’altra questione dibattuta dagli studiosi concerne la possibilità di definire lo statuto intermedio tra essere e nulla che Agostino attribuisce alla materia. A tal proposito, un tema particolarmente controverso è rappresentato dalla possibilità di equiparare i concetti di *materia* e *modus*, termine tecnico che Agostino impiega in relazione all’interpretazione del significato del testo biblico di *Sap.* 11,21: “Omnia in mensura, numero, pondere disposuisti”¹⁰.

Un ulteriore ambito di indagine riguarda l’impiego e lo statuto del concetto di *materia intelligibilis* o *spiritalis*, nozione che Agostino impiega principalmente per descrivere il “processo” di creazione e di formazione della creatura angelica. Diversamente da quanto accaduto in relazione al tema della *materia corporalis*, questo aspetto del pensiero agostiniano ha attirato l’attenzione degli studiosi, che hanno prodotto numerosi studi dando vita a un dibattito estremamente vivace. La maggior parte di questi studi si concentra sul significato della dottrina della creazione della natura angelica esposta da Agostino nei libri XII e XIII delle *Confessiones*¹¹. Tale tematica è stata indagata in riferimento a un duplice ordine di questioni.

⁷ Una prospettiva “evoluzionistica” di questo genere mi sembra possa essere associata alla lettura di Ferrisi (2014), brevemente discussa nelle Conclusioni del nostro lavoro.

⁸ Questo aspetto è stato evidenziato con forza da Riplinger (1962), pp. 63-69. Agostino avrebbe inizialmente accettato l’equazione plotiniana tra i concetti di materia, male e non-essere, che sarebbe stata progressivamente abbandonata in favore di una netta dissociazione delle nozioni di privazione e materia e di una definizione “positiva” di quest’ultimo concetto. Identificando materia e mutabilità, infatti, Agostino avrebbe collocato la materia dal lato dell’essere in atto, conferendole in questo modo un’innegabile positività ontologica. Un’analogia interpretazione del processo di “de-plotinizzazione” della materia agostiniana è stata avanzata da Rist (1974), p. 505. L’impossibilità di pensare la materia informe in termini di “non-essere” e privazione è stata evidenziata anche da Bettetini (1995), pp. 142-143; Tornau (2010), p. 125; Meessen (2011), p. 138.

⁹ Questa tesi è stata sostenuta da du Roy (1966); l’ipotesi di un influsso della concezione porfiriana della ὕλη in relazione alla dottrina agostiniana della materia, e specificamente in rapporto all’elemento concettuale della “capacitas formarum”, è stata inizialmente avanzata da Theiler (1933).

¹⁰ La possibilità di considerare il concetto di “modus” come un equivalente della capacità di acquisizione della forma da parte della materia, e dunque in ultima analisi del suo possesso di una forma di attualità incoativa, è stata sostenuta da Roche (1942). Questa tesi è invece stata giudicata inammissibile da Bettetini (1994), pp. 163-164 e (1995).

¹¹ Cfr. (in ordine di pubblicazione) Pépin (1953), Armstrong (1954), Solignac (1962), pp. 592-598 (nota “Caelum caeli”), Van Winden (1973), Pépin (1977), pp. xii-xxviii, Van Winden (1991), Lettieri (1996b), Pépin (1997), Tornau (2010), Tornau (2014).

Da un lato è stata evidenziata con precisione sempre crescente la presenza di paralleli testuali tra la descrizione agostiniana del “caelum caeli” (libro XII) e dell’originaria condizione di informità della creatura angelica (libro XIII) e la caratterizzazione della natura dell’Intelletto e della “materia intelligibile” (ὕλη νοητή) fornita da Plotino nel testo di *Enn.* II 4 (12), 2-5. Tale dato, tuttavia, non sempre è stato fatto oggetto di un’adeguata valutazione critica che permettesse di comprendere, al di là della prossimità lessicale e terminologica, l’originalità e il significato della rielaborazione agostiniana degli elementi concettuali desunti da Plotino¹².

D’altro canto, un elemento di discussione particolarmente controverso è stato quello del rapporto tra le due “varianti” della dottrina della creazione della natura angelica proposte da Agostino nei libri XII e XIII delle *Confessiones*. Questo dato è stato interpretato in tre modi differenti. Alla sottolineatura della relazione di eterogeneità tra le due prospettive¹³, infatti, ha fatto da contraltare l’affermazione di una sostanziale coerenza della concezione agostiniana del “caelum caeli”¹⁴. Secondo una terza interpretazione, viceversa, occorrerebbe adottare una posizione intermedia, non esasperando la differenza formale ed espressiva né trascurando la compatibilità concettuale tra l’interpretazione dei primi versetti della *Genesi* sviluppata da Agostino nei due libri¹⁵.

Il breve stato dell’arte appena delineato lascia trasparire l’esigenza di un approfondimento dedicato alla natura e al significato della riflessione agostiniana sul concetto di materia. Alla luce delle carenze evidenziate dalla considerazione complessiva dei lavori finora prodotti, uno studio sistematico su tale argomento dovrebbe soddisfare i seguenti requisiti.

In primo luogo, tale studio dovrebbe essere *analitico*. Salvo qualche considerevole eccezione, gli studi sul concetto di materia si limitano a “parafrasare” il contenuto dei brani più noti di Agostino, spesso isolati dal loro contesto e non adeguatamente compresi. La realizzazione di uno studio analitico (nel senso di dettagliato e puntuale) richiede

¹² Esula da questa considerazione l’analisi recentemente condotta da Tornau (2010) e (2014), in cui il raffronto concettuale tra la concezione agostiniana e quella plotiniana è svolto con rigore ed equilibrio.

¹³ Si vedano soprattutto gli studi di Pépin (1953) e Pépin (1999).

¹⁴ La coerenza dell’impiego agostiniano della formula “caelum caeli”, e più in generale della dottrina dei libri XII e XIII, è stata ribadita da Van Winden (1973) e Van Winden (1991). Il carattere unitario della dottrina del “caelum caeli” esposta libri conclusivi delle *Confessiones* è stato sottolineato anche da Teske (2000).

¹⁵ Questa prospettiva, pur con diverse sfumature, sembra affermata negli studi di Solignac (1962), Lettieri (1996b), Tornau (2010) e Tornau (2014).

innanzitutto che siano individuati in modo preciso tutti i testi in cui all'interno di una singola opera compare il concetto di materia. Tali testi devono in un secondo momento essere analizzati dal punto di vista lessicale, concettuale e storico-filosofico. I risultati di questa analisi, infine, devono confluire in un quadro organico, in cui i vari aspetti emersi nel corso dell'indagine possano essere confrontati e valutati in termini critici.

In secondo luogo, tale studio dovrebbe mirare alla *completezza*. Come detto, i contributi sul concetto di materia finora realizzati circoscrivono perlopiù il proprio campo di indagine al libro XII delle *Confessiones*, con l'aggiunta di qualche sporadico riferimento ad altre opere di Agostino. Alla luce di questo dato, si impone la necessità di integrare il criterio della "analiticità" con quello della "completezza", compiendo uno studio il cui ambito di ricerca non risulti limitato a un'unica opera, per quanto di straordinario valore come le *Confessiones*. I vantaggi di un simile approccio possono essere notevoli. Da un lato, esso permette di ricostruire la genesi di un determinato concetto, comprendendo le problematiche che hanno determinato la sua formulazione e le funzioni che esso svolge nel quadro più ampio della filosofia di un autore. D'altro canto, esso consente di misurare il grado di coerenza della riflessione dell'autore scelto, mettendo a confronto i suoi singoli momenti ed evidenziando, qualora fossero presenti, i suoi progressi e la sua evoluzione concettuale.

In terzo luogo, dovrebbe trattarsi di uno studio che potremmo definire *trasversale*. Agostino, uniformandosi a un modo di pensare che da Platone e Aristotele giunge fino ai sistemi filosofici dei pensatori neoplatonici, concepisce il concetto di materia come una nozione "relativa". Il concetto di materia, infatti, si applica a differenti livelli del reale secondo una sorta di "analogia funzionale". La nozione di materia può essere chiamata in causa per descrivere lo stadio di informità in cui si trova una qualsiasi realtà che non abbia ancora raggiunto il possesso della forma, così come il grado di inferiorità ontologica di una natura rispetto a un'altra¹⁶ o "ciò a partire da cui" (*ex quo, unde*) deriva una determinata realtà. Secondo questo principio, Agostino può impiegare il concetto di materia da un lato per descrivere il principio della mutabilità e il fondamento della corporeità delle nature sensibili, dall'altro per indicare la condizione di originaria informità della creatura angelica o la componente da cui scaturisce il dinamismo etico e ontologico che caratterizza la realtà dell'anima. La ricerca finora condotta su questi aspetti della riflessione agostiniana ha

¹⁶ Cfr. *mus.* VI,v,8; *Gn. litt.* VII,viii,11.

seguito spesso binari paralleli. Uno studio che voglia essere davvero approfondito e sistematico, oltre a perseguire gli obiettivi dell'analiticità e della completezza, dovrebbe tenere presente la complessità dell'elaborazione agostiniana della nozione di materia, prendendo in considerazione i diversi livelli su cui questa si articola.

Un quarto e ultimo requisito potrebbe essere aggiunto a questo breve elenco. Se si prende in considerazione la questione delle fonti, ci si accorge come sinora la concezione agostiniana della materia non sia stata sufficientemente compresa e contestualizzata in riferimento al quadro generale della speculazione filosofica e patristica. Questa affermazione, se si esclude il riferimento già menzionato al trattato II 4 (12) delle *Enneadi*, concerne soprattutto il concetto di *materia corporalis*. Uno studio "analitico", "completo" e "trasversale" sul concetto di materia dovrebbe dunque farsi carico, infine, dell'ampliamento di questa prospettiva, tenendo presente i risultati a cui è pervenuta la più recente ricerca scientifica (spesso ignorati, anche per ragioni cronologiche, dai contributi finora prodotti).

Il presente studio, come spero possa emergere dall'indicazione della sua struttura e della metodologia con cui sarà condotto, si propone di soddisfare almeno in parte questi requisiti. Come testimoniato dal testo del *De ordine* citato in apertura, Agostino attribuisce al concetto di materia una significativa rilevanza nell'ambito del proprio progetto filosofico. La centralità di questo concetto è testimoniata dalla frequenza con cui esso ricorre nelle opere agostiniane. Interrogando queste ultime con l'ausilio del *CAG (Corpus Augustinianum Gissense)*¹⁷, infatti, è possibile individuare la presenza di circa 400 occorrenze dei lemmi "materia" e "materies", gli unici due termini del lessico di Agostino indicanti la realtà della materia¹⁸. Le implicazioni di questo riscontro quantitativo possono essere meglio comprese tenendo presente alcuni elementi specifici.

Il primo aspetto è quello della dislocazione cronologica. Valutando l'impiego della nozione di materia da questa prospettiva, emerge chiaramente come la discussione relativa a tale concetto abbia occupato Agostino a partire dai primi scritti fino alle opere più tarde. Se infatti il termine "materia" viene impiegato già nel *De ordine*, si può notare come nell'*Opus imperfectum contra Iulianum*, nella cui stesura fu impegnato fino al

¹⁷ *CAG = Corpus Augustinianum Gissense* a Cornelio Mayer editum, Basel 1996.

¹⁸ Ad eccezione del termine "silua", citato nel testo di *nat. b.* 18 come corrispettivo del vocabolo greco ὄλη.

sopraggiungere della morte, Agostino sia ancora costretto a ribadire vigorosamente la distinzione tra i concetti di materia e nulla e a difendersi nella confutazione dall'accusa di "cripto-manicheismo" mossagli da Giuliano¹⁹.

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

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

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

Come emerge da questo breve prospetto, i commentari alla *Genesi* contengono quasi la metà delle occorrenze dei lemmi "materia" e "materies", nonché la grandissima maggioranza dei testi nei quali questi ultimi sono impiegati come termini tecnici per indicare il concetto filosofico di materia informe. Tali opere rappresentano dunque una

¹⁹ *c. Iul. imp.* VI,5.

testimonianza privilegiata per analizzare e comprendere la riflessione agostiniana sul tema della materia.

Il presente studio, il cui ambito di ricerca primario sarà per le ragioni sopra esposte quello dei commentari agostiniani alla *Genesi*, sarà condotto cercando di soddisfare i requisiti precedentemente delineati. Nella prima parte verrà preso in esame il processo di genesi e di sviluppo del concetto di “materia” nell’ambito della tradizione filosofica e patristica. La scelta di dedicare a questo compito lo spazio di un’intera sezione non ci pare inappropriata. Ciò, infatti, permetterà innanzitutto di contestualizzare la riflessione di Agostino nel panorama generale della speculazione filosofica e patristica sul tema della materia, i cui momenti principali verranno analizzati alla luce degli studi più recenti. Quest’operazione risulterà vantaggiosa anche in rapporto alle sezioni successive, nell’ambito delle quali risulterà più agevole evidenziare i tratti di originalità o di prossimità della posizione di Agostino in rapporto a quella dei suoi predecessori.

Le tre parti successive saranno dedicate all’analisi vera e propria della riflessione sul tema della materia sviluppata nelle pagine dei commentari agostiniani. Nella seconda parte verrà accorpata la trattazione relativa al *De Genesi contra Manichaeos* e al *De Genesi ad litteram imperfectus*, mentre la terza e la quarta parte saranno dedicate rispettivamente alle *Confessiones* (libri XI-XIII) e al *De Genesi ad litteram*.

L’analisi condotta in relazione a ciascuna di queste opere prevede l’individuazione di tutti i testi contenenti una o più occorrenze dei lemmi “materia” e “materies”. Questi testi verranno citati secondo le edizioni critiche di riferimento, tradotti e fatto oggetto di un commento storico-critico, che sarà corredato dall’indicazione dei luoghi paralleli e delle possibili fonti. Una parziale eccezione sarà fatta nella terza e nella quarta parte, dove verranno presi in esame alcuni testi in cui non compare un’attestazione esplicita del concetto di materia, ma il cui contenuto risulta di notevole interesse ai fini della sua definizione (è il caso ad esempio nei testi in cui Agostino descrive la natura del *caelum caeli* o sviluppa la dottrina delle *rationes causales*).

Al termine di ciascuna parte verrà stilato un breve bilancio conclusivo, nel quale saranno raccolti i risultati emersi nel corso dell’analisi dedicata alle singole opere. Tali risultati saranno ripresi e valutati congiuntamente nel quadro più ampio e unitario che sarà tratteggiato in sede conclusiva, osservando il quale dovrebbe essere possibile comprendere la struttura generale della riflessione agostiniana dedicata al tema della materia. La

comparazione dei tratti specifici di tale concezione con alcuni degli elementi emersi nel corso della prima parte dovrebbe fare emergere i suoi aspetti di originalità, mentre il raffronto tra i diversi momenti in cui essa si articola dovrebbe permettere di accertare l'eventuale presenza e di misurare l'entità di una evoluzione di tipo concettuale.

L'analisi testuale condotta in questo studio, pur prendendo in considerazione la maggior parte dei testi in cui Agostino tratta del concetto di "materia informe", non può ambire alla pretesa dell'esaustività. È tuttavia auspicabile che i risultati di un esame dettagliato della riflessione sul tema della materia contenuta nelle pagine dei commentari alla *Genesi* possano costituire una solida base per una valutazione più ampia di questo aspetto della speculazione agostiniana, permettendo al contempo di ricostruire la genesi di numerosi elementi esegetici e dottrinali destinati a un'ampia fortuna nel medioevo latino.

PARTE PRIMA

Il concetto di materia nella tradizione filosofica e patristica

Capitolo primo

Il principio “spazio-materiale” nel *Timeo* di Platone

Benché, a rigor di termini, Platone non parli mai esplicitamente di “materia”, non si può negare che la sua riflessione si ponga all’origine della complessa vicenda speculativa di cui questo concetto è stato protagonista. Le pagine seguenti saranno perciò dedicate al *Timeo*, nel tentativo di chiarire lo statuto e la funzione che Platone attribuisce al principio materiale in ambito cosmologico e in rapporto al più ampio quadro metafisico che caratterizza la propria posizione filosofica.

La maggior parte del *Timeo* (27c-92c) è occupata dall’esposizione dell’omonimo personaggio, Timeo¹, il quale, prendendo la parola in seguito agli interventi di Socrate (17b-20c) e di Crizia (20c-27a), pronuncia un lungo discorso riguardante l’origine del tutto, che prende in esame gli avvenimenti compresi tra la “nascita” del cosmo e la generazione della natura dell’uomo². Ai fini di comprendere la riflessione platonica riguardante il principio “spazio-materiale”, risulta di grande importanza la sezione del dialogo compresa tra 27c e 53b, all’interno della quale possono essere individuate tre sezioni distinte: 1) un breve discorso introduttivo (definito da Crizia in 29d con il termine προοίμιον) nel quale Timeo enuncia alcuni importanti principi metafisici che si pongono a fondamento di tutta la riflessione proposta nel corso del dialogo (27c-29d); 2) una seconda sezione nella quale vengono descritte «le cose che sono state prodotte dall’intelletto» (47e:

¹ Nelle pagine del dialogo, il personaggio di Timeo, proveniente da Locri, viene descritto come un uomo secondo a nessuno dei suoi concittadini per ricchezza e per nascita, il quale ha raggiunto i più alti risultati sia nell’ambito della carriera politica sia in quello della ricerca filosofica (20a). Come vedremo nella nota successiva, Timeo viene considerato particolarmente versato nel campo dell’astronomia e della conoscenza del tutto (27a). Sulla figura di Timeo, e in particolare sulla questione del suo presunto “pitagorismo”, cfr. Fronterotta (2003), pp. 12-13.

² Il tema del discorso di Timeo viene definito a più riprese nel corso del dialogo. In 27a, Crizia invita Timeo a prendere per primo la parola, essendo tra i presenti il maggior esperto per quanto concerne l’astronomia (ἀστρονομικώτερον) ed essendosi grandemente profuso per conoscere la natura del tutto (περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι), e a condurre un discorso che prenda le mosse dall’origine del cosmo e che giunga fino alla natura dell’uomo (ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτῶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν); poco dopo, in 27c, Timeo dichiara di essere in procinto di pronunciare dei discorsi intorno al tutto (τοὺς περὶ τοῦ παντός λόγους); in 47a, Timeo afferma che l’utilità della vista consiste nel conferire la possibilità di osservare gli astri, il sole, il cosmo, e nel permettere in questo modo che vengano pronunciati gli attuali discorsi intorno al tutto (τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντός); in 92c, infine, al termine della propria esposizione, Timeo dichiara di aver portato a termine il proprio discorso riguardante il tutto (περὶ τοῦ παντός τὸν λόγον).

τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα) e in cui viene sviluppata una consistente riflessione sulla natura e sulla funzione della figura del demiurgo (29d-47e); 3) una terza parte, in cui la prospettiva precedentemente sviluppata viene integrata e ampliata mostrando «le cose che si sono prodotte per mezzo della necessità» (47e: τὰ δι'ἀνάγκης γιγνόμενα) e in cui è contenuta la trattazione più esplicita dedicata al principio materiale (47e-53b).

1. La sezione “proemiale” del discorso di Timeo (27c-29d)³

La breve sezione del monologo di Timeo, che, secondo le parole di Crizia, riveste una funzione proemiale rispetto all'esposizione dettagliata del processo cosmopoietico, contiene delle indicazioni che si rivelano decisive per la comprensione dell'intero dialogo. Essendo sul punto di pronunciare dei discorsi riguardanti l'universo per chiarire «come sia stato generato oppure che è ingenerato» (27c: ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν), Timeo enuncia una serie di principi ontologico-metafisici di carattere assiomatico su cui questi si fonderanno.

Il primo di questi “assunti dialettici”⁴ riguarda la distinzione⁵ di due piani del reale, quello che riguarda «ciò che è sempre, senza avere generazione» (27d: τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) e quello che invece concerne «ciò che sempre diviene, senza mai essere» (27d: τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε)⁶. Le realtà appartenenti alla prima categoria rimangono sempre identiche a se stesse e possono pertanto essere conosciute con il pensiero e comprese razionalmente (28a: νοήσει μετὰ λόγου), mentre quelle del secondo tipo, essendo soggette a generazione e corruzione e non esistendo mai realmente, possono

³ Sull'interpretazione del racconto cosmogonico del *Timeo* presso i platonici, cfr. Baltes (1976), Baltes (1978), Baltes-Dörrie (1996), Baltes-Dörrie (1998).

⁴ Mutuo questa definizione da Ferrari (2007b), p. 163: l'espressione “assunti dialettici” assume qui il significato di esposizione dei principi fondamentali della dialettica platonica.

⁵ Sul significato che in questo contesto riveste la forma verbale διαπετέον (27d), si vedano le osservazioni di Runia (1997), pp. 108-110.

⁶ Sul significato che in questa sezione del *Timeo* assumono il verbo γίγνεσθαι e il sostantivo γένεσις (non solo quello legato alla “generazione”, ma anche quello legato al “mutamento”) si vedano le osservazioni di Berti (1997), p. 124; una trattazione più ampia riguardante i significati del termine γένεσις si può trovare in Rashed (2005).

essere conosciute solamente mediante l’opinione derivante dalla sensazione (28a: δόξη μετ’αίσθησεως)⁷.

Il secondo principio enunciato da *Timeo* riguarda la nozione di causalità. L’esistenza di realtà soggette a generazione deve essere giustificata a partire da un nesso di dipendenza causale. La necessità di questo assunto dipende dall’impossibilità che vi sia generazione in assenza dell’intervento di una causa (28a: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν).

Il terzo assunto riguarda invece le modalità di azione del principio causale di cui si è appena riconosciuta la necessità. Il demiurgo (28a: δημιουργός)⁸ – al quale evidentemente *Timeo* attribuisce la funzione causale di cui ha postulato la necessità in rapporto alle realtà generate – svolge la propria azione rivolgendo lo sguardo a un modello (28a: παράδειγμα) e riproducendone la forma e la proprietà (28a: τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν) nell’oggetto prodotto. In base al primo principio, si prospettano due possibili scenari in rapporto all’attività demiurgica. Nel caso in cui il modello contemplato sia ciò che permane sempre identico a se stesso, l’opera del demiurgo non può che concretizzarsi nella produzione di un oggetto bello per necessità (28a: καλὸν ἐξ ἀνάγκης). Qualora venisse invece utilizzato un modello generato, l’oggetto prodotto non possiederebbe la proprietà della bellezza (28b: οὐ καλόν).

Alla luce di questi principi ontologico-metafisici di carattere generale, *Timeo* prende in considerazione il caso particolare rappresentato del cosmo. In riferimento al primo principio, è necessario innanzitutto stabilire a quale dei due generi di realtà precedentemente distinti esso appartenga. In quanto è visibile, tangibile e provvisto di corpo (28b: ὁρατὸς; ἄπτός; σῶμα ἔχων), il cosmo rientra tra le realtà sensibili (28b: τὰ αἰσθητά), ossia, in conformità a quanto detto precedentemente, a quelle realtà che vengono colte mediante l’opinione derivante dalla sensazione e che sono soggette al divenire e alla generazione. Il cosmo dunque è generato (28b: γέγονεν)⁹.

⁷ L’intreccio tra le dimensioni ontologica ed epistemologica stabilito in questo passo verrà in seguito riproposto e giustificato sul piano cosmologico nella descrizione della funzione conoscitiva dell’anima del mondo (37a-c).

⁸ Come nota opportunamente Fronterotta (2003), p. 179, n. 75: «L’introduzione del demiurgo non ha ancora, in questo passo, altro fine se non quello di precisare ulteriormente la distinzione fra i due generi di realtà, ciò che è davvero e ciò che sempre diviene». Per questo motivo, prenderò in esame successivamente i caratteri e il significato della figura del demiurgo.

⁹ Su questo passo del *Timeo*, mi limito a segnalare gli studi di Baltes (1996) e di Fronterotta (2011).

In riferimento al secondo principio, Timeo si limita a sottolineare la difficoltà di conoscere e di comunicare la natura della causa del cosmo, ossia del «costruttore e padre di questo universo» (28c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς)¹⁰.

In riferimento al terzo principio, bisogna interrogarsi riguardo alla realtà che ha rappresentato il modello in conformità al quale l'artigiano (28c: ὁ τεκταινόμενος) che ha prodotto il cosmo ha svolto la propria azione. In base a quanto detto precedentemente, sarebbe sufficiente indicare la bellezza del cosmo per giustificare l'identificazione del modello con ciò che è eterno (29a: τὸ ἀίδιον) e che, in quanto permane identico a se stesso, si coglie mediante il pensiero e il ragionamento. Ciononostante, Timeo rende ragione della propria affermazione facendo riferimento a una ragione di ordine dialettico¹¹, ossia alla bontà del demiurgo: questo mondo è la più bella tra le realtà generate e il demiurgo è la migliore delle cause (29a: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων). Se dunque la realtà di tipo intelligibile costituisce il modello del demiurgo, il cosmo di natura sensibile possiede lo statuto di immagine (29b: εἰκόνα τινός).

La distinzione precedentemente evidenziata sul piano ontologico tra modello e copia trova una corrispondenza in una speculare distinzione sul piano conoscitivo ed espositivo, in base al principio secondo cui «i discorsi sono congeneri a ciò di cui parlano» (29b: τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγεταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας). Sarà dunque possibile distinguere da un lato un livello di realtà stabili, salde ed evidenti al pensiero, esprimibile mediante discorsi stabili, saldi e dotati del maggior grado di certezza che si addica a un discorso; dall'altro, invece, un secondo livello di realtà, che possiedono lo statuto di copie, esprimibile mediante discorsi che, a differenza dei primi, si contraddistinguono per il carattere della verosimiglianza (29c: εἰκότας). Il rapporto speculare e il nesso inscindibile tra la dimensione ontologica e quella epistemico-veritativa viene in ultima analisi espresso da Timeo nei termini di una proporzione matematica: l'essere intrattiene con il divenire un rapporto identico a quello che vige tra la verità e la credenza (29c: ὅτι περ πρὸς γένεσιν

¹⁰ Sulle diverse interpretazioni proposte in rapporto a questa espressione dagli esegeti platonici, cfr. ad es. Nock (1962); Ferrari (2006); Opsomer (2006); Vorwerk (2010).

¹¹ Trovo persuasiva l'argomentazione di Runia (1997), p. 114, secondo cui entrambe le ragioni addotte da Platone in questo passo non implicano un riferimento di carattere empirico. Il richiamo alla bellezza del cosmo, dunque, andrebbe compreso alla luce di una «hidden premiss [...], namely that the cosmos is the fairest of things that have come into being precisely because it contains all other things that are γινόμενα».

οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια)¹². La conseguente¹³ e dibattuta¹⁴ conclusione del ragionamento di Timeo è la seguente:

«Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχόμεους πρέπει τούτων μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν» (*Tim.* 29c 4-d 3).

«Se dunque, Socrate, non saremo in grado di proporti, su molti aspetti e riguardo a molte questioni, sugli dèi e sulla generazione dell’universo, dei ragionamenti perfettamente e compiutamente coerenti con se stessi e del tutto esatti, non stupirti; ma se ti presenteremo dei ragionamenti non meno verosimili di altri, dovremo esserne soddisfatti, ricordandoci che io che parlo e voi che siete i miei giudici apparteniamo alla natura umana, sicché, se ci si offre un racconto verosimile¹⁵ su questi argomenti, conviene non cercare ancora oltre» (Trad. Fronterotta).

La sezione proemiale di carattere “dialettico”¹⁶ presenta alcuni elementi degni di nota, sul cui significato ritornerò in sede conclusiva: 1) Timeo, postulando l’esistenza di

¹² Testo citato da Agostino in *trin.* IV,xviii,24 e *ciu.* XIII,16,1 nella traduzione di Cicerone: cfr. Camelot (1956) e Catapano-Cillerai (2012), p. 1059, n. 125.

¹³ Merita di essere segnalata l’interpretazione (a mio avviso solo parzialmente condivisibile, essendo il cosmo una realtà comunque sensibile e generata) che di questo passo propone Migliori (2002), pp. 41-42, il quale ritiene che vi sia uno scarto tra quanto viene affermato in 29b-c e la parte finale del discorso di Timeo che si trova in 29c-d: «I due testi sono diversi: nel primo a dati stabili corrispondono conoscenze stabili mentre i discorsi verosimili sono riservati alle immagini, alle copie dei modelli, in sintesi alla dimensione sensibile; nel secondo, invece, si dice che si proporranno argomenti non precisi (anzi, quasi al limite della contraddizione) su temi come Dio e l’origine dell’universo, che certamente sono “stabili” e non sono “immagini”. Così Platone evidenzia l’impossibilità per l’essere umano di rispettare l’ordine oggettivo delle cose: evidentemente è d’accordo con Aristotele che ciò che è *primo in sé* non è *primo per noi*» (p. 42). Si vedano anche le analoghe affermazioni in Migliori (2007), pp. 80-87.

¹⁴ Non è possibile affrontare in questa sede la questione relativa allo statuto del discorso di Timeo, che è stata senza dubbio una delle più discusse dagli interpreti. A tal proposito, si vedano, ad esempio: Witte (1964); Tarán (1971); Hadot (1983); Donini (1988); Brisson (1994), pp. 104-ss.; Berti (1997), soprattutto pp. 123-128 e (2007a), pp. 96-97; Santa Cruz (1997); Racionero (1998); Fronterotta (2003), pp. 23-30; Miller (2003), p. 168; Ferrari (2007a), pp. 6-8; Migliori (2007), pp. 80-86; Betegh (2010); Mourelatos (2010). Per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. Berti (1997), p. 120, n. 5.

¹⁵ Ai fini della comprensione del significato della dibattuta espressione “εἰκὼς μῦθος” e della valutazione del peso specifico dei due termini che la compongono, mi sembra utile riportare di seguito l’indicazione delle occorrenze dei due termini nel *Timeo* offerta da Vlastos (1939), pp. 72-73 e ripresa da Brisson (1994), pp. 104-105 e da Fronterotta (2003), pp. 28, n. 24. L’aggettivo εἰκὼς compare in 29b3-5; c2; c8; d2; 30b7; 34c3-4; 44d1; 48c1; d2; 49b6; 53d5; 55d5; 56a1; d1; 57d6; 59c6;68d2; 72d7; 90e8; il sostantivo μῦθος, invece, in 29d2; 59c6; 68d2; 69b1. Per quanto concerne il rapporto tra λόγος e μῦθος, può essere interessante notare come l’espressione εἰκὼς μῦθος compaia in 29d, 59c, 68d, mentre l’espressione εἰκὼς λόγος sia impiegata in 30b, 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 90e.

¹⁶ Per la comprensione di questa definizione rimando all’analisi di Runia (1997), in particolare a pp. 112-113: «What then, to return to our question, is the philosophical status of the argument in the *præmium*? My thesis is that it is *dialectic* in the Platonic sense of the term, or, to put it more exactly, a compressed report of the *results of a dialectic exercise*. Plato’s aim in establishing the ideal of a science of dialectic is to

due livelli di realtà (τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον / τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε) e descrivendo la relazione che intercorre tra di essi nei termini di un rapporto di tipo mimetico, espone in sintesi la versione “standard” della dottrina platonica delle idee¹⁷; 2) dall’ammissione dell’esistenza di realtà di carattere diveniente, Timeo deduce in modo necessario (28a: ἐξ ἀνάγκης) l’esistenza di una causa, identificata con la figura del demiurgo; 3) facendo leva sulla corrispondenza tra le dimensioni ontologica, epistemologica e “logologica”¹⁸ espressa nelle pagine di questa sezione proemiale, Timeo conferisce lo statuto della verosimiglianza al discorso che si appresta a pronunciare¹⁹ riguardo agli dèi e alla generazione del cosmo, al cui interno è compresa la trattazione riguardante il principio “spazio-materiale”.

2. L’azione del demiurgo (*Tim.* 29d-47e)

L’ampia sezione del discorso di Timeo che segue immediatamente le pagine del “proemio” descrive il processo cosmogonico in relazione e dal punto di vista dell’azione divina. Lasciando da parte le elaborate descrizioni relative al corpo del mondo e alla composizione degli elementi (31b-34a), alla costituzione, alla natura e alle funzioni dell’anima del mondo (34a-40d), all’azione degli dèi generati in rapporto ai viventi inferiori e alla trattazione relativa alla costituzione del genere umano (40d-47e), vorrei evidenziare tre importanti elementi concernenti la natura e il ruolo del demiurgo.

Il primo di essi riguarda la motivazione soggiacente all’attività demiurgica e costituisce il principio più proprio (29e: ἀρχὴν κυριωτάτην) del divenire e del mondo. Il demiurgo, infatti, essendo buono (29e: ἀγαθός) e, in quanto tale, non provando mai invidia rispetto a nulla (29e: ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος), volle

devise a method in which argument is entirely based on *a priori* considerations and no appeal is made to the vagaries of experience».

¹⁷ Una simile concezione, largamente attestata nei dialoghi platonici (ad es. *Crat.* 439b-440c; *Phaed.* 79a-e; *Resp.* V 476d-480a; *Phaedr.* 247c-249c; *Parm.* 128e-130a), viene ulteriormente affermata in 51b-52a.

¹⁸ Runia (1997), p. 111: «Plato aims, as has often been noted before, at a complete integration of *ontology*, *epistemology*, and what we might a little awkwardly call *logology*, that is to say, the determination of the right kind of account for the subject under discussion».

¹⁹ Alcuni interpreti, come vedremo, sostengono che vi sia un rapporto di identità tra paradigma ideale e causa demiurgica. In base a questa interpretazione, anche nella sezione proemiale Timeo si esprimerebbe in termini “verosimili”, e ciò accadrebbe precisamente in rapporto alla figura del demiurgo. A tal proposito, cfr. Ferrari (2007b), pp. 168-169, n. 30.

(29e: ἐβουλήθη) che tutte le cose, per quanto possibile (29e: μάλιστα)²⁰, gli somigliassero²¹.

Il secondo elemento riguarda invece le modalità con cui si configura l'azione demiurgica, le quali sono, per così dire, “dedotte” dalle caratteristiche del demiurgo appena esposte:

«Βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρονδὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγήσασαμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον» (Tim. 30a 2-6).

«Poiché la divinità voleva che tutte le cose fossero buone, e che nessuna, per quanto possibile, si rivelasse imperfetta, avendo preso così quanto era visibile²², che non si trovava in quiete, ma in un movimento senza ordine né regola²³, lo condusse dal disordine all'ordine, considerando che questo è in tutto migliore di quello» (Trad. Fronterotta).

Timeo fornisce un'ulteriore e più dettagliata indicazione riguardante la natura ordinatrice dell'azione demiurgica. Il demiurgo, essendo il migliore (30a: τῷ ἀρίστῳ) degli esseri, non può che agire nel modo più bello (30a: τὸ κάλλιστον). Avendo riflettuto (30b: λογισάμενος), egli comprese che: 1) dalle cose di natura visibile (30b: ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατῶν) non sarebbe potuto derivare un tutto privo di pensiero (30b: ἀνόητον ὄλον) che fosse più bello (30b: κάλλιον) di un tutto dotato di pensiero (30b: τοῦ νοῦν ἔχοντος ὄλου); 2) non era possibile che un tutto privo di pensiero fosse privo di anima (30b: χωρὶς ψυχῆς). Secondo un simile ragionamento (30b: διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε), affinché la sua opera

²⁰ Il fatto che l'attività demiurgica, finalizzata a conferire alla realtà generata il più alto grado di perfezione, sia vincolata ai limiti intrinseci alla natura sensibile, viene più volte sottolineato nel corso dell'esposizione di Timeo: espressioni simili a questa compaiono infatti in 29e, 30a, 30b, 30d, 31c, 32b, 33b, 37d, 38c, 39e, 40a, 42e, 46c, 48a, 53b, 65c, 71d, 89d.

²¹ Come nota opportunamente Fronterotta (2003), p. 53, n. 53, il richiamo alla bontà demiurgica come garanzia del possesso da parte del cosmo del più alto grado possibile di perfezione potrebbe verosimilmente essere inteso come la risposta platonica alle difficoltà sollevate in rapporto alla dottrina di Anassagora in Fedone 97b-99d.

²² L'attribuzione della visibilità alla dimensione “materiale” su cui opera il demiurgo, anche alla luce delle affermazioni contenute in 28b-c e 31b, permette di affermare che tale realtà non vada intesa come un puro caos indeterminato o come una realtà “prima”, ma come una realtà generata, sottoposta al divenire e in possesso di un certo grado, seppur minimo, di ordine e di determinazione. Cfr. Migliori (2002), pp. 44-45; (2007), p. 59.

²³ Questo breve accenno alla dimensione “materiale” su cui il demiurgo esercita la propria azione si rivela già problematico, poiché descrive, come accadrà in modo più dettagliato nella terza sezione del discorso di Timeo (52d-53b), una realtà soggetta a un moto privo di ordine e di regolarità. L'identificazione della causa di questo movimento, alla luce delle affermazioni di altri dialoghi platonici (soprattutto *Pol.* 273a-e, *Phaedr.* 245c9 e *Leg.* X 896b1), ha rappresentato una delle questioni più dibattute tra gli interpreti. Cfr. ad es. Cornford (1937), p. 57; 176-177; 205; 209-10; Vlastos (1939); Festugière (1949), pp. 92-152; 207-210; Meldrum (1950), pp. 65-67; Morrow (1950), p. 163; Herter (1957); Bäumker (1963), pp. 145-48; Happ (1971), pp. 104-108; Clegg (1976); Mohr (1980b), Mohr (1980c); Brisson (1994), pp. 497-504; Migliori (2002), p. 45.

fosse per natura quanto più bella (30b: κάλλιστον) e la migliore (30b: ἄριστον) possibile, egli costruì l'universo ponendo: i) il pensiero nell'anima (30b: νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ) e ii) l'anima nel corpo (30b: ψυχὴν δ' ἐν σώματι). Dal fatto che il mondo possiede la natura di vivente dotato di anima e di pensiero (30b: ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε), Timeo può concludere che, secondo un discorso verosimile (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), esso è stato generato secondo il disegno²⁴ del dio (30b-c: διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν).

Il terzo elemento, infine, concerne la natura del modello in base a cui si determina l'azione demiurgica. Ancora una volta, è la natura del demiurgo a fornire il criterio guida del discorso di Timeo. Volendo (30d: βουληθεῖς) infatti che assomigliasse quanto più possibile (μάλιστα) al più bello e al più perfetto degli esseri intelligibili (30d: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ), il dio conferì al mondo la natura di vivente unico²⁵, visibile, capace di comprendere al proprio interno tutti i viventi che a lui congeneri (30d-31a: ζῶον ἔν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον). L'affermazione di Timeo poggia sul presupposto dell'identità tra i concetti di bellezza e di totalità o completezza (30c: ἀτελεῖ γὰρ εἰκότος οὐδὲν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν), in base al quale è possibile affermare che non un vivente esistente come specie particolare, ma solo il vivente che contiene in sé tutti gli altri viventi, singolarmente o secondo la specie, può essere stato scelto come modello dalla divinità. Il risultato dell'azione ordinatrice del demiurgo, così come viene descritto in queste righe, è quello di istituire un rapporto di somiglianza (30c: τούτῳ πάντων ὁμοίωτατον αὐτόν) tra due κόσμοι, l'uno contenente la totalità dei viventi²⁶ intelligibili (30c: τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει), l'altro la totalità dei viventi sensibili (30c: ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά).

L'inizio della seconda sezione del discorso di Timeo offre dunque alcune indicazioni importanti che si aggiungono a quelle fornite nella sezione precedente: 1) il demiurgo, conformemente alla bontà e perfezione della propria natura, intende realizzare la propria

²⁴ La traduzione del termine πρόνοια (vedi anche *Tim.* 44c e 45b) in questo contesto non è semplice. Cfr. Fronterotta (2003), p. 186, n. 87 (che traduce appunto “disegno”) e Brisson (1992), p. 231, n. 125.

²⁵ Nelle righe seguenti, Timeo affronta la questione relativa alla possibilità dell'esistenza di un numero molteplice o infinito di mondi. Il fatto che la produzione del mondo sia avvenuta secondo il modello (κατὰ τὸ παράδειγμα) perfetto implica che il mondo sia stato generato come unico (εἷς), solo nel suo genere (μονογενῆς), e che sempre rimarrà tale (ἔτ' ἔσται).

²⁶ Il fatto che il modello sia concepito come una totalità di “viventi” può essere spiegato richiamandosi all'onnipresenza dell'anima e alla “onniestensività” del suo ruolo e della sua funzione in rapporto al cosmo, che si evincono dalle affermazioni di Timeo in 30b. Cfr. Fronterotta (2003), p. 187, n. 89; Parry (1991).

opera conferendole il più alto grado di bellezza e perfezione (presupposto che condiziona e da cui derivano tutte le indicazioni successive); 2) l’attività demiurgica si esplica in termini cosmopoietici, conferendo una struttura ordinata a una realtà caotica (conseguentemente al principio per cui l’ordine è migliore del disordine); 2.1) la realtà “materiale” su cui si esercita l’attività demiurgica è descritta come visibile e, in modo controverso, come in balia di un moto disordinato e irregolare; 2.2) alla luce di un principio che è stato definito “di ragion sufficiente”²⁷, il demiurgo conferisce anima e intelligenza alle realtà visibili su cui esercita la propria attività; 2.3) l’azione demiurgica produce il miglior risultato possibile in rapporto alla natura degli elementi su cui opera²⁸; 3) l’attività cosmopoietica del demiurgo assume i tratti della μίμησις; 3.1) poiché il demiurgo è buono ed è il migliore degli esseri, non può che rivolgersi al migliore dei modelli; 3.2) Timeo indica come modello a cui la realtà sensibile, nei limiti del possibile, deve essere resa simile in un primo momento il demiurgo stesso (29e: παραπλήσια ἑαυτῷ), in un secondo momento il “vivente” che contiene in se stesso la totalità dei viventi intelligibili (30c), definito anche come il più bello e il più perfetto tra gli esseri intelligibili (30d)²⁹.

3. Il principio “spazio-materiale” (*Tim.* 47e-53b)

La terza sezione del discorso di Timeo, nella quale viene più propriamente tematizzato il principio “spazio-materiale”, prende in esame il processo cosmopoietico dal punto di vista “ontogonico”³⁰. Timeo introduce questo cambio di prospettiva in maniera piuttosto radicale :

«Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι’ ἀνάγκης γινόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ

«Quanto detto fin qui, dunque, salvo qualche cenno, ha mostrato ciò che è stato prodotto dall’intelletto; ma bisogna aggiungere al nostro discorso anche ciò che si è prodotto in virtù della necessità. Infatti, la nascita di questo mondo è avvenuta nella forma di

²⁷ Cfr. Migliori (2002), p. 45 (suggerendo un parallelismo tra *Tim.* 30b e *Phil.* 29a-30c).

²⁸ In questo modo intendo espressioni come κατὰ δύναμιν, μάλιστα, καθ’ ὅσον ἦν δυνατόν, etc. Cfr. *supra*, n. 16.

²⁹ Come vedremo, questa ambiguità è stata fortemente sottolineata dagli interpreti che sostengono l’identità tra modello ideale e causa demiurgica. Nel corso delle pagine successive, in relazione al modello intelligibile, Timeo utilizza espressioni quali, ad esempio, “vivente perfetto” (31b: τῷ παντελεῖ ζῳῷ), “vivente eterno” (37d: ζῳον αἰδίου), “vivente perfetto e intelligibile” (39e: τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῳῷ), “ciò che è propriamente il vivente” (39e: τῷ ὃ ἔστιν ζῳον).

³⁰ Cfr. Migliori (2002), p. 40.

τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. Εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν· ὧδε οὖν πάλιν ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αὐθις αὖ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς» (*Tim.* 47e 3-48 b 3).

una mescolanza che deriva dalla combinazione di necessità e di intelletto; e, poiché l'intelletto dominava la necessità, persuadendola a realizzare per il meglio la maggior parte delle cose soggette a generazione, in questo modo e a queste condizioni, in virtù della necessità vinta da una persuasione intelligente, fu originariamente costituito il nostro universo³¹. Se dunque, a tali condizioni, qualcuno vuole dire come esso fu davvero generato, dovrà mescolare nel discorso anche il genere della causa errante e come questa suscita per sua natura il movimento; occorre dunque tornare indietro e, dopo aver assunto un nuovo e diverso punto di partenza conveniente a questi argomenti, riprendere ancora una volta dal principio, come si è fatto a proposito di quelli discussi fin qui» (Trad. Fronterotta).

La necessità di intraprendere una nuova fase del discorso che assuma un punto di vista “complementare” rispetto a quello precedentemente sviluppato viene giustificata da Timeo facendo riferimento alla necessità di esplicitare la natura e le proprietà dei quattro elementi «prima della generazione del cielo» (48b: πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως). Finora, infatti, si è parlato di essi come se fossero dei principi (48b: ἀρχὰς), quasi alla stregua di «lettere del tutto» (48b: στοιχεῖα τοῦ παντός), mentre, secondo il criterio della verosimiglianza, non potrebbero essere paragonati nemmeno alle sillabe (48b: συλλαβῆς)³².

Dopo aver espresso alcune riserve sulla possibilità di condurre un discorso riguardo ai principi con l'attuale metodo di indagine e aver ribadito al contempo la necessità di svolgere, con l'aiuto degli dèi, un discorso verosimile su di essi, Timeo mette in luce la necessità di distinguere, accanto ai due generi (48e: δύο εἶδη) precedentemente enumerati,

³¹ Il tema della persuasione della necessità viene ripreso anche in 56c in rapporto all'armonizzazione delle componenti elementari, che il dio avrebbe compiuto secondo rapporti numerici nella misura in cui la natura della necessità si lasciava persuadere o si prestava spontaneamente (ὅπηπερ ἢ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν). Il significato assunto in questo contesto dal termine necessità (realtà caotica antagonista rispetto all'intelligenza o insieme di processi “meccanici” privi di finalità), il suo rapporto (di identità o meno) con la causa errante e la valenza che conseguentemente viene ad assumere l'azione di persuasione da parte del dio (in termini di costrizione o in termini di “retorica psicagogica”) sono stati discussi ed interpretati dagli studiosi in vario modo: cfr. ad es. Cornford (1937), pp. 160-177; Morrow (1950); Clegg (1976); Skemp (1985), p. 306; Gill (1987), p. 39; Brisson (1994), pp. 469-513 (in cui, alle pp. 478-496, viene svolto un confronto dettagliato con il mito contenuto in *Pol.* 268e-274e); Narbonne (1997), p. 220; Miller (2003), pp. 66-70; Seedley (2007), pp. 127-129.

³² Sul significato qui assunto dai termini στοιχεῖα e συλλαβαί (anche alla luce della tradizione filosofica precedente e del loro impiego in altri passi platonici), e sull'importanza dell'analogia alfabetica ai fini della ricostruzione dell'intero processo cosmogonico descritto da Timeo, cfr. ad es.: Brisson (1995), p. 247, n. 335; Migliori (2002), pp. 57-71 e (2007), pp. 62-74; Miller (2003), pp. 72-73; .

un terzo e differente genere (48e: τρίτον ἄλλο γένος): oltre a quelli del modello, intelligibile e sempre identico a se stesso, (48e: ἔν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν) e dell’imitazione del modello, soggetta a generazione e visibile, (48e-49a: μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον), è ora necessario introdurre un terzo genere, difficile e oscuro (49a: χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν), che per natura possiede la proprietà di ricettacolo ed è, per così dire, la nutrice di ogni generazione (49e: γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην)³³.

La trattazione riguardante il terzo genere si rivela da subito problematica, in quanto richiede che vengano prima trattate alcune questioni riguardanti gli elementi fisici (49b: περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς): in particolare, ai fini di poter pronunciare un discorso credibile e stabile (49b: τινὶ πιστῷ καὶ βεβαίῳ λόγῳ), diviene necessario interrogarsi sulle qualità e sulle proprietà che ciascuno di essi deve possedere per poter esistere ed essere conosciuto in quanto tale come diverso dagli altri³⁴. La maggiore difficoltà a cui un discorso su tali elementi deve far fronte è rappresentato dalla loro instabilità (49d: οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἐκάστων φαναζομένων) e dalla continua trasformazione reciproca che li coinvolge (49c: κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν). Ciò che finora è stato chiamato “acqua”, condensandosi, assume la natura dell’elemento terrestre ed evaporando quella dell’elemento aereo; l’aria, infiammandosi, si muta in fuoco (e il fuoco, a sua volta, spegnendosi si trasforma in aria) mentre condensandosi diviene come una nube da cui fuoriesce l’acqua piovana che, a sua volta, finisce per mutarsi nell’elemento terrestre.

Alla luce di questa difficoltà, Timeo ritiene che non sia possibile definire tali realtà come “proprio questo, e non un’altra cosa” (49d: ὅτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο), ma che sia invece più sicuro esprimersi in un altro modo. Al termine di uno dei passi più controversi dell’intero *corpus Platonikum*, Timeo giunge alla conclusione seguente: dal momento che

³³ L’introduzione di un terzo genere e l’esplicitazione della sua proprietà naturale (49a: δύναμιν καὶ φύσιν) mediante le immagini del ricettacolo e della nutrice di ogni generazione appare strettamente vincolata alla questione relativa alla natura e alle proprietà degli elementi, come si evince dalle sezioni del discorso che immediatamente la precedono (48b-c) e la seguono (49b-ss.). I termini ὑποδοχή (cfr. Reynolds (2008)) e τιθήνη (52d, 88d), insieme al termine μήτηρ (50d, 51a), costituiscono una prima sequenza di immagini inerenti ad una metafora di tipo biologico. Occorre notare, inoltre, che il termine ὑποδοχή presenta un’evidente affinità con i termini πανδεχές (49a, 51a) e δέχεσθαι (53a, 50b, 50d, 50e, 51a, 52d) ed è impiegato in relazione a verbi di movimento (50c: εἰσιέναι-ἐξιέναι; 50e: ἐπεισιέναι). L’impiego della metafora di ordine biologico suggerisce in rapporto al terzo genere una duplice connotazione, di ordine spaziale e di ordine costitutivo/nutritivo. Cfr. Brisson (1994), pp.208-211; Pradeau (1995), soprattutto p. 399.

³⁴ Come fa notare Miller (2003), p. 75, il fatto che Timeo sollevi questo problema in rapporto agli elementi non denota un interesse specifico riguardo alla modalità ordinaria di riferirsi ai fenomeni fisici, ma piuttosto la volontà di delineare in modo esatto la natura del ricettacolo.

ciascuna delle realtà prese in esame possiede una natura fuggevole, non è conveniente che le siano attribuite formule che facciano pensare a delle realtà permanenti, quali ad esempio “questo”, “codesto”, “in questo modo” (49e: φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῶδε³⁵ καὶ πᾶσαν ὄση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις)³⁶. Perciò, sembra essere più conveniente riferire queste ultime denominazioni alle realtà «che restano tali in ogni cosa» (49e: τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον), definendo invece le prime come «ciò che è tale e di tale natura» (49e: τὸ δὲ τοιοῦτον). Basandosi su questa distinzione, Timeo può affermare:

«Ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὐτῷ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὅτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο αὐτῷ τούτων καλεῖν» (*Tim.* 49e3-50a 4).

«Ma ciò in cui ciascuna di queste cose, generandosi, appare sempre e da cui poi di nuovo scompare, solo questo bisogna invece chiamare con l'espressione “questo” e “codesto”, mentre ciò che è in possesso di una qualche qualità, caldo o bianco o qualunque altro degli opposti, e tutto ciò che ne deriva, a nulla di tutto ciò, al contrario, bisogna attribuire queste denominazioni» (Trad. Fronterotta)

Per rendere più chiara la propria posizione, Timeo ricorre a un noto esempio: se interrogati sulla natura di svariate figure (50a: πάντα σχήματα) modellate con l'oro (50a: πλάσας ἐκ χρυσοῦ), le quali incessantemente venissero trasformate l'una nell'altra, sarebbe opportuno rispondere che si tratta di oro. Il triangolo e tutte le figure prodotte dall'oro, infatti, a causa della loro mutevolezza, non possono esser dette “queste” (50b: μηδέποτε λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα), ma possono con più sicurezza esser dette «ciò che è tale e di tale natura» (50b: τὸ τοιοῦτον)³⁷. L'immagine evocata da Timeo si rivela funzionale al

³⁵ A proposito di questa espressione, cfr. Fronterotta (2003), pp. 263-264, n. 194.

³⁶ Le difficoltà di ordine sintattico e concettuale riconducibili a *Tim.* 49 d-e sono copiose e giustificano la mole di studi specificamente dedicati a tale passo platonico. A tal proposito, si vedano le indicazioni bibliografiche fornite da Fronterotta (2003), pp. 261-263, n. 193, in aggiunta alle quali possono essere segnalati i contributi di Hunt (1998) e di Miller (2003), pp. 73-93. Per quanto concerne la traduzione, risulta particolarmente problematico il seguente passo: «Ἀεὶ ὁ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον, ὡς πῦρ, προσαγορεύειν ἐκάστοτε πῦρ μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον, ἀεὶ μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον [...]» (49d4-7), che recentemente è stato reso con sfumature differenti da Brisson (1994), p. 148, Fronterotta (2003), p. 261 e Ferrari (2007a), p. 13. Dal punto di vista concettuale, invece, una delle questioni più rilevanti (che riprenderò brevemente in sede di conclusione) mi sembra essere quella dello statuto che, a partire dalle considerazioni di ordine ontologico e linguistico fornite in questo passo, deve essere assegnata alle realtà sensibili.

³⁷ Alla metafora di ordine biologico suggerita in precedenza, viene ad aggiungersi una prima metafora di tipo artigianale: l'espressione “πλάσας ἐκ χρυσοῦ” rappresenta l'unico (a fronte dei molti in cui viene impiegata la preposizione ἐν: 49e, 50d, 52a, 53b) passaggio del *Timeo* in cui viene impiegata la preposizione ἐκ nella descrizione del principio spazio-materiale. Nelle pagine seguenti verranno proposte

chiarimento dello statuto della natura che accoglie tutti i corpi (50b: *περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως*), la quale deve essere chiamata sempre nello stesso modo (50b: *ταὐτόν*):

«Δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον» (*Tim.* 50b 8-c 4).

«Infatti, essa accoglie sempre tutte le cose, senza mai prendere in nessun modo e a nessuna condizione alcuna forma che assomigli ad alcuna delle cose che entrano in essa; per sua natura, essa è come un materiale su cui si imprime l'impronta di ogni cosa, mossa e divisa in figure diverse dalle cose che vi entrano³⁸, a causa delle quali essa appare via via sempre diversa» (Trad. Fronterotta).

Chiarita la difficoltà che riguarda “il fuoco e gli altri elementi” (49b: *περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς*), Timeo può esprimersi in maniera più dettagliata in rapporto alla distinzione tra generi precedentemente evocata (48e-49a):

«Ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μετὰ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπόμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὔ, πλὴν ἄμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν» (*Tim.* 50c 7-e 1).

«Per adesso, quindi, occorre tenere a mente tre generi: ciò che viene all'essere, ciò in cui viene all'essere e ciò che a somiglianza di cui viene all'essere. E, appunto, conviene paragonare il ricettacolo a una madre, il modello a un padre e la natura intermedia fra questi a un figlio, e pensare che, poiché l'impronta deve risultare varia e presentare alla vista ogni tipo di varietà, ciò in cui si realizza l'impronta non sarebbe preparato bene, se non fosse privo delle forme di tutte quelle idee che deve accogliere da qualche parte» (Trad. Fronterotta).

altre due metafore artigianali, quelle relative alla lavorazione del materiale molle (50c: *ἐκμαγεῖον*; su questo termine, legato alla lavorazione della cera, cfr. Brisson (1994), pp. 216-217 e Berti (2010), pp. 142-143) che riceve l'impronta di ogni cosa e del liquido inodore capace di accogliere i profumi (50e: *τὰ δεξόμενα ὑγρά τὰς ὀσμάς*). Quest'ultima espressione palesa l'affinità tra la terza metafora di carattere artigianale e la sequenza *ὑποδοχή, πανδεχές, δέχεσθαι* precedentemente messa in evidenza. Si può dunque concludere che anche l'impiego di immagini riconducibili all'ambito artigianale faccia riferimento al duplice aspetto (costitutivo e spaziale) del terzo genere. In relazione a *Tim.* 50 a-b e alle considerazioni appena svolte, si vedano: Lee (1971); Brisson (1994), pp. 214-220; Miller (2003), pp. 93-106.

³⁸ Si tratta, come si legge nelle righe che seguono, non delle idee, ma delle «immagini degli enti eterni» (50c: *τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα*), che «ricevono da questi ultimi le loro impronte» (50c: *τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν*) in un modo «difficile a dirsi e stupefacente» (50c: *δύσφραστον καὶ θαυμαστόν*). Sul difficile problema della loro identificazione, cfr. Fronterotta (2003), p. 268, n. 199; Miller (2003), pp. 104-106; Ferrari (2007a), pp. 18-19.

Il dato fondamentale che emerge in relazione al terzo genere è la sua eterogeneità rispetto alle forme che si appresta ad accogliere. Nelle righe successive, questa caratterizzazione viene ulteriormente giustificata: ciò che accoglie in sé tutti i generi delle cose (50e: τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένει) e, più precisamente, le copie di tutti gli enti eterni (51a: τὰ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων ἀφομοιώματα) deve essere in grado di riprodurre (50e: ἂν ἀφομοιοῖ) tali realtà, per così dire, fedelmente, senza sovrapporre o aggiungere il proprio aspetto (50e: τὴν αὐτοῦ ὄψιν) al loro. Essendo dunque privo di ogni forma (50e: πάντων ἐκτὸς εἰδῶν; 51a: πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν), esso viene paragonato da Timeo ai liquidi che accolgono le essenze profumate (50e: τὰ δεξόμενα ὑγρὰ τὰς ὀσμάς), i quali devono essere il più possibile inodori, e a una materia molle (50a: ἐν τισιν τῶν μαλακῶν) nella quale possono essere impresse svariate figure.

Per queste ragioni, la madre e il ricettacolo (51a: τὴν μητέρα καὶ ὑποδοχὴν) delle realtà generate, visibili e interamente sensibili, deve essere distinta dai quattro elementi, da ciò che da questi deriva (51a: ὅσα ἐκ τούτων) e da ciò da cui essi derivano (51a: ἐξ ὧν ταῦτα)³⁹. Per esprimersi correttamente, bisogna affermare che:

«Ἄλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀποράτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. Καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῆδ' ἂν τις ὀρθότατα λέγοι· πῦρ μὲν ἐκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρὰνθὲν ὕδωρ, γῆν τε καὶ ἀέρα καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχεται» (*Tim.* 51a 7-b 6).

«Ma non mentiremo affermando che si tratta di un genere invisibile e informe, che accoglie ogni cosa e che partecipa dell'intelligibile in un modo assai complicato e difficile da concepire⁴⁰. E per quanto sia possibile, in base alle cose dette, avvicinarsi alla sua natura, si potrebbe dire così nel modo più corretto: ogni volta appare fuoco la porzione infuocata di esso, acqua la porzione liquida, terra e aria nella misura in cui accoglie delle imitazioni di esse» (Trad. Fronterotta).

Nelle righe successive⁴¹, Timeo affronta nuovamente la questione riguardante la possibilità di distinguere sul piano ontologico tra enti in sé e per sé (51c: αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα) e realtà percepibili mediante i sensi del corpo (51c: διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα) e

³⁹ Migliori (2002), pp. 57-71 e (2007), pp.61-74 interpreta alla luce dell'analogia alfabetica proposta in 48b la distinzione tra gli elementi, ciò da cui essi derivano e ciò che da essi deriva.

⁴⁰ Le indicazioni riguardanti il rapporto tra il ricettacolo e l'intelligibile rimangono vaghe. Mi sembra tuttavia opportuna a questo proposito la precisazione di Brisson (1994), p. 201: «Ainsi, tout en participant de l'intelligible parce qu'il se présente au terme d'une hypothèse aussi contraignante que celle même des formes intelligibles, le milieu spatial ne participe d'aucune forme intelligible en particulier. Sa participation à l'intelligible est *méthodologique*, non *ontologique*».

⁴¹ Un'analisi in termini logico-formali di questa sezione del *Timeo*, soprattutto in riferimento a 51d-52a, si trova in Ferber (1997a), pp. 13-17 e (1997b), pp. 179-181.

sul piano epistemico tra pensiero e opinione vera (51d: νοῦς καὶ δόξα ἀληθής). Alla luce della riflessione appena svolta, tuttavia, una simile distinzione non si rivela sufficiente:

«Τρίτον δὲ αὖ γένος, ὃν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔνδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἄπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι πού τὸ ὄν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ’ ἐν γῆ μήτε πού κατ’ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι» (*Tim.* 52a 8-b 5).

«Vi è ancora un terzo genere di realtà⁴², quello dello spazio, che è sempre e non ammette corruzione, che offre un luogo a tutte le cose che devono generarsi⁴³ e può essere colto attraverso un ragionamento bastardo⁴⁴ che non deriva dalla sensazione e che è a stento credibile, al quale guardiamo come sognando; e affermiamo che è necessario che tutto ciò che è si trovi in un luogo e occupi uno spazio, mentre tutto ciò che non è né in terra né in cielo non è nulla⁴⁵» (Trad. Fronterotta).

Avendo dunque definitivamente dimostrato la necessità di ammettere tre generi di realtà, Timeo conclude questa sezione del proprio discorso con una descrizione dello stato in cui si trovava il terzo genere prima che nascesse il cielo (52d: πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι). In qualità di nutrice del divenire (52b: τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνεν), essendo inumidita e infuocata e accogliendo le figure della terra e dell’aria e le affezioni che da queste

⁴² La menzione dei tre generi ritorna poco dopo, in modo più conciso: «Vi erano cioè l’essere, lo spazio e il divenire, tre realtà distinte, già prima che nascesse il cielo (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι)» (52d, Trad. Fronterotta). Come vedremo, anche su questo passo hanno richiamato l’attenzione gli interpreti che sostengono che vi sia un rapporto di identità tra il paradigma ideale e il demiurgo.

⁴³ Poco oltre (52c), riprendendo la distinzione tra la «natura che non appartiene al sogno ed esiste realmente» (τὴν ἄνυπνον καὶ ἀλεθῶς φύσιν) e l’«immagine» (ὡς εἰκόνι μὲν), Timeo esprime il medesimo concetto: a quest’ultima, descritta come «fantasma fuggitivo di una qualche altra realtà» (ἐτέρου δὲ τινοῦ αἰεὶ φέρεται φάντασμα), si addice il generarsi in un’altra cosa e l’attaccarsi in qualche modo all’essere (ἐν ἐτέρῳ προσήκει τινὶ γίνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην) o, in alternativa, il non essere assolutamente nulla (μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι).

⁴⁴ Il genere dello spazio, il cui statuto ontologico è intermedio, o meglio la cui funzione è “mediatrice” tra sensibile e intelligibile, rivela una parziale eterogeneità in rapporto alle forme conoscitive preposte al coglimento di questi due ambiti del reale. Esso può essere colto per mezzo di una modalità conoscitiva che da una parte partecipa della credibilità della conoscenza sensibile, dall’altra della certezza della conoscenza intellettuale, ma che in definitiva non può essere identificata con nessuna delle due. Il fatto che il λογισμὸς relativo al genere dello spazio sia connotato mediante l’aggettivo νόθος non indica che esso viene attuato con la cooperazione della sensazione, quanto piuttosto che il suo esito è quello di postulare, per quanto ciò avvenga in un modo necessario, l’esistenza di una realtà totalmente differente e per così dire antitetica rispetto al mondo delle forme. Sulla questione, cfr. Cornford (1937), pp. 193-197; Brisson (1994), pp. 197-208; Reshotko (1997); Fronterotta (2003), pp. 274-276, n. 207; Ferrari (2007a), pp. 11-12.

⁴⁵ In questo passaggio, si trovano all’interno di una significativa sequenza i termini χώρα, τόπος, ἔνδρα, che Platone non sembra impiegare in modo rigoroso e assegnando loro un significato tecnico. In ogni caso, è possibile distinguerli, evidenziando come il riferimento alla dimensione meramente spaziale divenga, per così dire, più intenso man mano che si proceda dal primo all’ultimo termine. In ogni caso, va sottolineato come questi termini conservino un riferimento alla dimensione più propriamente costitutiva e come la χώρα non vada intesa alla stregua di un puro spazio vuoto ed indefinito, ma come una dimensione spaziale che garantisce l’esistenza delle realtà fisiche donando loro consistenza. A tal proposito, cfr. Cornford (1937), pp. 193-197; Brisson (1994), pp. 211-214; Pradeau (1995); Miller (2003), pp. 121-132. Per un’analisi di carattere più generale riguardo ai termini χώρα e τόπος, cfr. Algra (1995), pp. 33-38.

derivano, tale realtà appariva alla vista con un aspetto estremamente diversificato; inoltre, essa si trovava in una condizione di squilibrio, ricevendo e trasmettendo a sua volta un moto disordinato nell'ambito dell'interazione con forze disomogenee (52e: μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων) presenti al proprio interno⁴⁶. Il risultato di questa oscillazione confusa si concretizza in una prima separazione delle realtà in movimento, a seconda che esse siano dense e pesanti o rarefatte e leggere (52e). Essendo coinvolti nella relazione appena descritta con la nutrice che li aveva accolti (53a: ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς), i quattro elementi, separatisi o aggregatisi conformemente al grado di somiglianza delle loro nature, si trovavano a occupare un luogo proprio (53a: χώραν) ancor prima che a partire da essi si generasse l'universo ordinato (53a: πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι). Pur essendo già in possesso di alcune tracce⁴⁷ di se stessi (53b: ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα), gli elementi esistevano nella condizione in cui è verosimile che si trovi il tutto in assenza del dio (53b: ὥσπερ εἰκὸς ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινοσ θεός). L'azione demiurgica si esercita quindi sugli elementi che si trovano in questo stato, assegnando loro una configurazione secondo forme e numeri (53b: διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς) e costituendoli in unità nel modo più bello e migliore possibile (53b: τὸ δὲ ἦ δυνατόν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι)⁴⁸.

⁴⁶ Questa stessa condizione, mi sembra, viene descritta in termini simili anche poche righe più tardi: «E prima di ciò [*scil.*: “prima che si generasse l'universo ordinato”] tutti gli elementi erano disposti senza ragione né regolarità (καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ'εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως)» (53a, tr. Fronterotta).

⁴⁷ Sul significato di questo termine e sul suo utilizzo nei dialoghi platonici, si vedano le osservazioni di Harte (2010), pp. 132-133 (specialmente n. 6).

⁴⁸ La presente descrizione dell'originario stato caotico della χώρα (52d-53c, ma si vedano anche quelle in 30a e 69b-c), genera non poche difficoltà, a cominciare dalla questione concernente la causa del movimento (*supra*, n. 21). Mi limito a mettere in evidenza due elementi, partendo dal presupposto (che mi sembra ad esempio non essere condiviso da Miller (2003), pp. 146-152) che in 52d-53b Timeo faccia riferimento a una fase “precosmica”.

In primo luogo, mi sembra che possano essere distinti, sia pur logicamente, diversi “momenti”: 1a) originariamente (52d: πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι), la χώρα e le δυνάμεις presenti al suo interno, scuotendosi vicendevolmente, si trovano coinvolte in un moto disomogeneo e caotico; 1b) le realtà in movimento nella χώρα si separano o si raccolgono in unità (non è chiaro se ad opera della χώρα o autonomamente, conformemente alla propria costituzione – densità/pesantezza/rarefazione/leggerezza – e al reciproco grado di somiglianza). In questa fase (a cui, mi sembra, possa essere riferita l'espressione (53b): ὅτε δ'ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν) non si è ancora in presenza degli elementi veri e propri, ma di loro tracce (ἴχνη ἅττα); 3) il dio esercita la propria azione demiurgica, configurando tali realtà secondo forme e numeri e costituendole in unità. Tuttavia, non mi risultano del tutto chiari la natura delle “tracce” degli elementi di cui parla il testo e il rapporto che esse intrattengono con le realtà precedentemente evocate mediante espressioni quali τὰς γῆς τε καὶ ἄερος μορφῆς, μέθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων, τὰ κινούμενα, πάντα ταῦτα. L'attribuzione di un valore avversativo all'espressione ὅτε δ'ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν rispetto alla precedente formula τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου (ad es. Zekl (1992), p. 87: «Und vor diesem [...] sobald er jedoch Hand angelegt hatte [...]»); Reale (1994), p. 153: «E prima di questo tutte le cose [...] Ma quando il Dio intraprese a ordinare l'universo»); Fronterotta (2003), p. 279: «E prima di ciò [...] Ma quando l'universo prese ad essere ordinato

4. Ontologia e cosmologia nel *Timeo*

La collocazione del *Timeo* tra i dialoghi dell'ultimo periodo della produzione platonica è un dato ormai comunemente accettato dagli interpreti, così come lo è quello della sua posteriorità cronologica rispetto alla composizione del *Parmenide*⁴⁹. Ben lungi dal rappresentare una semplice indicazione di ordine cronologico, tale considerazione possiede delle importanti ripercussioni sul piano filosofico. Ammettere che il *Parmenide* sia anteriore al *Timeo* implica infatti che in quest'ultimo dialogo possano essere individuate alcune soluzioni proposte da Platone alle aporie riguardanti la partecipazione tra realtà ideali e realtà sensibili formulate nella prima opera⁵⁰. La problematica della partecipazione e il modo in cui essa viene intesa, come vedremo, risulta determinante in rapporto alla valutazione dei tre generi distinti in 52d: ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

[...]» potrebbe indurre a considerare le tracce degli elementi come il prodotto del “processo” di connessione e distinzione contestuale al moto confuso del ricettacolo, dunque come una realtà già dotata di una struttura, seppur minimamente, ordinata o, se si preferisce, non assolutamente caotica. Si potrebbe dunque pensare alle tracce degli elementi come a dei “proto-elementi”, la cui collocazione risulterebbe intermedia rispetto all'originaria condizione caotica delle δυνάμεις presenti nel ricettacolo e alla costituzione degli elementi veri e propri in seguito all'azione demiurgica. In questo senso, gli ἔχνη andrebbero distinte dalle espressioni sopra ricordate, in quanto si riferirebbero ad uno stato “successivo” (πρὸ-πρὶν /ὄτε-τότε) inerente al ricettacolo. Una simile distinzione sarebbe resa meno netta scegliendo di non conferire un significato avversativo alle due espressioni sopra citate (come fanno, ad esempio, Cornford (1937), p. 198: «Before that [...] Such being their nature at the time when the ordering of the universe was taken in hand»; Brisson (1995), p. 154: «Avant l'établissement de cet ordre [...] et lorsque fut entrepris l'arrangement de l'univers»). Sul carattere problematico della questione, si vedano le opportune osservazioni di Brisson (2003), p. 12 e Migliori (2007), p. 99, n. 46.

In secondo luogo, il quadro proposto in riferimento alla fase pre-cosmica solleva la questione relativa all'origine delle δυνάμεις e degli ἔχνη presenti nel ricettacolo, per rispondere alla quale sono state avanzate due soluzioni, entrambe problematiche: 1) già nella fase pre-cosmica sarebbe in atto una relazione tra la χώρα (di cui si dice in 51b che «partecipa dell'intelligibile in un modo assai complicato e difficile da concepire») e le idee; 2) già nello stato caotico della χώρα sarebbero autonomamente presenti delle tracce degli elementi futuri, che assumeranno un simile statuto in seguito all'azione demiurgica. Su tali problemi, cfr.: Vlastos (1939); Cornford (1937), pp. 198-210; Herter (1957); Brisson (1994), p. 472; Fronterotta (2003), p. 280, n. 211; Ferrari (2007a), p. 21; Migliori (2007), pp. 76-80; Zeyl (2010), p. 125.

⁴⁹ Il tema della data di composizione del *Timeo* e del rapporto che questo dialogo intrattiene con il *Parmenide* è stato al centro della celebre disputa tra Owen (1953) e Cherniss (1957). Le ricostruzioni più recenti propongono come periodo di composizione del dialogo quello compreso tra il 360 e il 350 a.C., spingendosi ad ipotizzare che essa sia avvenuta tra il 358 e il 356 a.C.; mi sembra che vi sia un sostanziale accordo anche riguardo alla sua collocazione, che sarebbe successiva alla sequenza *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico* e anteriore rispetto alla composizione delle *Leggi*, mentre risulta più problematico precisare l'ordine compositivo in rapporto al *Filebo* (Ferber (1997a), pp. 5-12; Brisson (1992), p. 75; Fronterotta (2003), p. 21).

⁵⁰ Ai fini del presente discorso, mi sembra irrilevante il significato attribuito alla confutazione operata dal personaggio di Parmenide nella prima parte dell'omonimo dialogo (130a3-135c7), se cioè la si debba considerare come rivolta al nucleo più profondo dell'autentica speculazione platonica (ad es. Fronterotta (1998), Brisson (1999b)) o se invece come avente di mira un'interpretazione scorretta (forse già presente in ambito accademico) della dottrina platonica (Ferrari (2004)).

Il divenire: la problematica filosofica da cui prende le mosse l'analisi condotta nella prima parte del *Parmenide* è quella della conciliazione tra la caratterizzazione delle realtà ideali come enti “in sé e per sé” (αὐτὰ καθ'αὐτά) – e dunque l'ammissione della loro “separazione” (χωρισμός) rispetto al sensibile – e l'assunto metafisico per cui esse si rapportano al sensibile nell'ambito di una relazione di partecipazione (μέθεξις), sia essa intesa nei termini di presenza, comunione, somiglianza simmetrica o condivisione di proprietà comuni⁵¹. Gli interpreti concordano sul fatto che Platone abbia proposto nel *Timeo* una soluzione a questa difficoltà, ma divergono riguardo al suo significato. Lasciando da parte l'interpretazione della questione proposta in ambito logico-analitico (che tende a negare l'autonomia ontologica delle idee), mi sembra che meritino di essere segnalate due posizioni ermeneutiche divergenti. Alcuni interpreti hanno sostenuto che la soluzione alle aporie della partecipazione proposta nel *Timeo* consisterebbe nella riproposizione della dinamica partecipativa nei termini di una “somiglianza irreciproca”⁵²: in quest'ottica, il presupposto categoriale di tipo equiparazionistico su cui poggia l'aporetica dottrina della partecipazione criticata nel *Parmenide* verrebbe superato negando ai fenomeni il possesso dello statuto di soggetti ontologici. Il *Timeo*, in altre parole, non si muoverebbe più nell'ambito della cosiddetta *single-world ontology*, descrivendo lo statuto delle entità sensibili non in termini sostanziali, ma unicamente in termini qualitativo-relazionali (in quest'ottica, diviene centrale l'interpretazione di passi quali 49c-50b, 50c, 52c)⁵³. In ultima analisi, idee e realtà sensibili non sarebbero più nel *Timeo* membri distinti di un unico insieme, ma «entità non omogenee che istituiscono una relazione asimmetrica in cui la causa è separata da ciò di cui è causa, mentre quest'ultimo non lo è dalla causa»⁵⁴.

⁵¹ Sulla questione, si vedano ad esempio: Ferber (1997a) e (1997b); Fronterotta (1998), pp. 75-105 e (2001), pp. 285-314; Brisson (2001) e (2005a); Ferrari (2003) e (2007b).

⁵² Cfr. Ferber (1997a) e (1997b); Ferrari (2007b); Brisson (2001) e (2005a). Per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. Ferber (1997a), pp. 19-ss. Il tema della “somiglianza irreciproca” si ritroverà in Plotino (cfr. Catapano (2006b)), che, come vedremo, proporrà una visione del sensibile analoga a quella che questo filone interpretativo propone di attribuire a Platone.

⁵³ Su questi testi, in aggiunta ai lavori citati precedentemente, si vedano anche: Cornford (1937), pp. 178-181; Algra (1994), pp. 93-94; Migliori (2002), p. 60; Ferrari (2007a), pp. 12-15. Luc Brisson (2001 e 2005a), pur mettendo in risalto la presenza nel *Timeo* del tema della somiglianza irreciproca, non si esprime a favore della concezione del sensibile in termini qualitativi, criticandola anzi apertamente in (1992), pp. 29-33.

⁵⁴ Ferrari (2007b), p. 165.

Altri interpreti, invece, considerano problematica una simile soluzione⁵⁵ e ritengono che Platone ponga piuttosto l’accento sulla dimensione di mutevolezza e instabilità delle realtà sensibili, che verrebbero dunque considerate come fenomeni transitori che assumono la propria sostanzialità (seppur parziale) grazie all’azione del principio “spazio-materiale”. In quest’ottica, il superamento delle aporie del *Parmenide* non si giocherebbe sul piano della soppressione del sensibile, ma avverrebbe mediante l’introduzione delle figure del demiurgo e del principio “spazio-materiale”.

Il demiurgo: l’operare del demiurgo – la cui esistenza, in qualità di αἰτία τῆς γενέσεως, riveste il carattere della necessità (28a) – viene descritto nel *Timeo* in termini mitici⁵⁶ che conosceranno un’ampia fortuna nella tradizione successiva. Le valutazioni espresse dagli interpreti in rapporto allo statuto “metaforico” di tale descrizione non sono univoche e acquistano il proprio significato nell’ottica della più generale comprensione della problematica della partecipazione nella quale si inseriscono⁵⁷. Se, da un lato, il testo

⁵⁵ Si vedano soprattutto Happ (1971), pp. 99-100; Brisson (1992), pp. 29-33 e Fronterotta (2003), pp. 44-50; 60-61. In particolare, le difficoltà prospettate contro la posizione precedente sono: 1) Platone avrebbe risolto le difficoltà riguardanti la partecipazione negando la consistenza di uno dei due termini coinvolti in tale relazione e finendo quindi per sopprimere la partecipazione stessa; 2) non è chiaro di quale soggetto sostanziale le realtà sensibili sarebbero le qualità: non potrebbe trattarsi infatti delle idee, ma nemmeno della χώρα, la quale non possiede lo statuto di soggetto autonomo in rapporto a cui possano essere predicate delle qualità; 3) considerare la χώρα come soggetto delle qualità sensibili equivarrebbe a postulare un nuovo soggetto del cui rapporto di partecipazione con le idee si dovrebbe nuovamente rendere conto (il problema dello “slittamento” dell’aporia partecipativa sul piano della χώρα era già stato individuato da Ferber (1997a), p. 24); 5) come qualità, le cose sensibili dovrebbero avere un seppur minimo grado di stabilità, caratteristica ad esse negata proprio in 49d-e; 6) lo schema concettuale sostanza-qualità ha senso nell’ambito della filosofia aristotelica, mentre si rivela anacronistico e foriero di fraintendimenti in rapporto a quella platonica (cfr. anche Solmsen (1958), p. 250, n. 30).

⁵⁶ Il δημιουργός (ad es. 28a, 29a, 41a, 42e) riceve numerosi appellativi, quali “costruttore/artefice” (ποιητής: ad es. 28c, 31b), “padre” (πατήρ: ad es. 28c, 37c, 41a, 42e), “artigiano” (τεκταινόμενος: ad es. 28c, 33b, 36e), “dio” (θεός: ad es. 30a, 31b, 32b, 34c, 39b), “produttore” (συνιστάς: ad es. 29d, 32c,), “costruttore” (συνθεῖς: ad es. 33d). Possiede numerose competenze tecniche (ad es. plasma la cera (74c), fonde i metalli e lavora il legno (28c, 33b), riunisce le parti della propria opera (30b, 33d), “semina” le anime (41c, 42d), produce l’ordine dal disordine (53b, 75d), etc.) e intellettive (ad esempio, riflette (λογίζεσθαι: ad es. 30b, 34a, 52d, 55c), considera (νομίζει: ad es. 33b), parla (λέγει: ad es. 41a-e), si rallegra (ἡγάσθε τε καὶ εὐφρανθεῖς: ad es. 37c). Platone può descrivere l’attività demiurgica come un’azione a un tempo produttrice e ordinatrice, sfruttando l’ambivalenza semantica del termine δημιουργός, che si riferisce sia all’attività degli artigiani sia a quella legislatrice dei magistrati. Sulla figura del demiurgo, cfr. Brisson (1994), pp. 27-106; Fronterotta (2003), pp. 51-54.

⁵⁷ Alcuni interpreti, come ad esempio Pépin (1964), pp. 21-25, Perl (1998), Ferrari (2003) e (2007b), considerano il demiurgo come espressione mitica della funzione causale ed efficiente messa in atto dalle idee in rapporto al sensibile. Questa convinzione si fonda su alcune evidenti ambiguità del testo platonico: (1) in 29e si afferma che il dio desiderava che le realtà sensibili fossero simili a lui stesso (modello immanente), mentre poco dopo, in 30c-31a, il modello di riferimento è definito come la realtà intelligibile più bella e completa; 2) ambivalenza dell’espressione εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός impiegata in 92c in rapporto al cosmo sensibile; 3) la definizione del demiurgo come ὁ δ’ἄριστος τῶν αἰτίων (29a) e come τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὁ ἄριστος (37a), alla luce del fatto che anche le idee sono cause e appartengono alla dimensione

del *Timeo* presenta evidenti difficoltà e appare talvolta contraddittorio, dall'altro sembra altrettanto innegabile il fatto che Platone propone uno schema a quattro termini analogo a quello del *Timeo* (1) paradigma ideale, 2) principio “spazio-materiale”, 3) demiurgo, 4) divenire) nel *Filebo* (1) πέρας (ad es. 23c, 27b, 30a) 2) ἄπειρον (ad es. 23c, 27b, 30a), 3) γένεσιν εἰς οὐσίαν (26d) / μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν (27b) / κοινὸν (30a), 4) τῆς συμμείξεως τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως (23d, 27b, 30a) / τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν (27b))⁵⁸.

L'affermazione dell'identità tra paradigma ideale e demiurgo richiede che il χωρισμός delle idee in rapporto alle realtà sensibili si configuri nell'ottica di una relazione di somiglianza irreciproca, in cui le realtà sensibili vengono a perdere ogni forma di sostanzialità. Trovo persuasive le annotazioni critiche formulate da Francesco Fronterotta⁵⁹ nei confronti di questa prospettiva e ritengo che le ragioni addotte a favore dell'identificazione del demiurgo con un νοῦς separato si inscrivano in un orizzonte ermeneutico che consente di comprendere in modo più adeguato anche l'introduzione e la funzione del principio “spazio-materiale” nel *Timeo*. Mi sembra condivisibile la prospettiva secondo cui: «al di là della metafora cosmologica, quindi, al demiurgo compete il delicato compito di portare a compimento la partecipazione fra le cose e le idee, in modo che le idee, radicalmente differenti dalle cose e perciò da queste separate, possano comunque costituirne il paradigma originario e immutabile»⁶⁰.

Principio “spazio-materiale”: la riflessione platonica riguardante il principio “spazio-materiale” presenta numerosi aspetti controversi, in considerazione dei quali ha

intelligibile, implicherebbe la tesi problematica della superiorità del demiurgo rispetto alle idee. Gli interpreti citati propongono di intendere la figura del demiurgo come un'indicazione della totalità delle idee (nella forma del vivente intelligibile) in base a quattro argomenti principali: 1) affermazioni come quelle contenute in 29a e 37a possono essere spiegate alla luce del “principio di completezza” (30c), che giustifica l'identificazione tra demiurgo e vivente perfetto; 2) nell'elenco dei generi dell'essere in 52d non compare il demiurgo, che non viene nominato esplicitamente in tutta la sezione del dialogo dedicata alla genesi dei corpi fisici; 3) in 50d la metafora della paternità viene attribuita al modello ideale, mentre l'appellativo di “padre” era stato precedentemente impiegato in riferimento al demiurgo (ad es. 28c, 37c, 41a, 42e); 4) la proliferazione di immagini metaforiche proposte in rapporto all'intelligenza troverebbe un parallelo nella descrizione del principio spazio-materiale (sul binomio intelligenza-necessità, cfr. 47e-48a, 68e-69a).

La maggioranza degli interpreti (tra cui soprattutto Brisson (1994), pp. 27-106 e Fronterotta (2003), pp. 51-70), invece, assegna alla figura mitica del demiurgo lo statuto effettivo di νοῦς separato.

⁵⁸ Su questo punto, rimando alla bibliografia citata in Fronterotta (2003), pp. 62-63, n. 60, oltre a cui si possono consultare: Diano (1970), pp. 28-32, Migliori (2002), pp. 44-46.

⁵⁹ Cfr. *supra*, n. 55.

⁶⁰ Fronterotta (2003), p. 54.

potuto essere giudicata incoerente⁶¹ o eccentrica rispetto all’impostazione generale del pensiero platonico⁶². Lasciando da parte le questioni di ordine terminologico⁶³, vorrei concentrarmi brevemente su alcuni importanti elementi di ordine concettuale. Come è emerso nel corso della trattazione, è estremamente difficile definire lo statuto ontologico del terzo genere. Questa difficoltà deriva in primo luogo dal carattere fortemente metaforico che assume la descrizione platonica⁶⁴, in secondo luogo dall’ambiguità di funzioni che esso è chiamato a svolgere. Se infatti da un lato è concepito come “ciò in cui” avviene la generazione delle realtà sensibili, dall’altro esso svolge in relazione a queste ultime anche una funzione di tipo materiale-costitutivo⁶⁵. Diversamente dalle realtà fisiche, il terzo genere è eterno e immutabile (al pari delle idee) e può dunque essere definito come un “questo” (49d-50b: τὸδε καὶ τοῦτο): esso ha il compito di permettere la generazione delle realtà fisiche, conferendo loro una seppur transitoria connotazione sostanziale. Ai fini di garantire la genesi del sensibile, il principio “spazio-materiale” accoglie già nella fase pre-cosmica (intrattenendo con l’intelligibile un rapporto di partecipazione dai tratti enigmatici (51a-b)) le “imitazioni” (50c: μιμήματα) o “copie” (51a: ἀφομοιώματα) delle

⁶¹ Ad es. Algra (1995) e Sayre (2003).

⁶² Su questo aspetto, ha molto insistito Derrida (1993); sull’interpretazione della *χώρα* proposta da Derrida, si vedano, ad esempio, Regazzoni (2008) e Giannopoulou (2010).

⁶³ Per ora, è sufficiente notare come, a rigor di termini, sia improprio parlare di “materia” in Platone. Infatti, il termine ὄλη, che, come vedremo, a partire da Aristotele rappresenta il vocabolo tecnico impiegato nella lingua greca in rapporto a questo concetto, è presente nel *Timeo* (69a) unicamente nel suo significato ordinario di “legname”, “bosco”, “selva”. Su questo, cfr. Brisson (1994), p. 222. Viceversa, il termine *χώρα*, a cui si fa comunemente riferimento in rapporto a questo aspetto del pensiero platonico, possiede vari significati, tra cui “paese”, “regione”, “spazio”: esso è stato tradotto con i termini “spazio” (Fronterotta (2003) e Reale (1994)), “space” (Cornford (1937)), “Raumgebend” (Zekl (1992)), “milieu spatial / matériau” (Brisson (1992)). Cfr. Brisson (1994), pp. 212-214; Algra (1995), pp. 33-38; Laurent (2006).

⁶⁴ Il terzo genere viene descritto per mezzo di numerose immagini: ad esempio, esso è paragonato a una nutrice (τροφός (88d); τιθήνη (49a, 52d, 88d)), a una madre (μήτηρ (50d, 51a)), a un ricettacolo (ὑποδοχή: (49a, 51a)), ma è associato anche a termini quali “spazio” (*χώρα* (52a, 52b, 52d, 53a)), “luogo” (τόπος (52a, 52b, 57c)), “luogo specifico” (ἔνδρα (52b, 53a)); significative sono anche le forme verbali e i sostantivi ad esso correlati: ad esempio, “materiale che accoglie le impronte” (ἐκμαγεῖον (50c)), “impronta” (ἐκτύπωμα (50d)), “ciò che riceve” (τὸ ἐκδεξόμενον (50e)), “vaglio” (πλόκανον (52e)), “modellare a partire da” (μεταπλάττειν ἐκ (50a)), “generarsi in” (ἐγγίγνεσθαι (50b)), “imprimersi in” (ἀπομάττειν (50)), “entrare in” e “uscire da” (εἰσιέναι-ἐξιέναι (50c); ἐπεισιέναι (50e)). Cfr. Brisson (2011), p. 12.

⁶⁵ L’espressione “ciò in cui” (ἐν ᾧ) è impiegata in 49e, 50a, 50d, 52a-b, mentre la preposizione ἐκ è riferibile al terzo genere solo nell’ambito della cosiddetta “Gold analogy” (50a). Cfr. Brisson (2000b). Un ampio *status quaestionis* riguardante le diverse soluzioni interpretative concernenti la compresenza di caratterizzazioni “spaziali” e “materiali” nella descrizione del terzo genere si trova in Miller (2003), pp. 19-36, che a sua volta propone di intendere il ricettacolo e la *χώρα* come membri distinti del terzo genere. Vale la pena di ricordare anche la proposta interpretativa di Maurizio Migliori, il quale ritiene che la *χώρα* e il ricettacolo siano realtà ontologicamente distinte, entrambe precondizioni necessarie del processo cosmogonico, ma l’una “anteriore” rispetto all’altra e non coinvolta in alcun tipo di processualità. Al termine di una complessa analisi, Migliori sintetizza il quadro proposto da Platone individuando e distinguendo i seguenti termini: 1) Causa errante, 2) *χώρα*, 3) Ricettacolo, 4) Elementi (4a) proto-elementi visibili, 4b) elementi), 5) Primi corpi. Cfr. Migliori (2002), p. 71 e (2007), p. 63.

realtà ideali, che, presenti originariamente in uno stato caotico, vengono configurate in maniera ordinata dall'azione del demiurgo. In quanto preposto ad accogliere le forme e figure di tutte le cose, il principio “spazio-materiale” deve essere *πλὴν ἄμορφον ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν* (50d) e *ἀνόρατον καὶ ἄμορφον* (51a), per essere in grado di “riprodurle” (50e: *ἀφομοιῶ*) senza sovrapporre il proprio aspetto al loro.

Alla luce di queste indicazioni riassuntive e delle considerazioni svolte riguardo allo statuto del divenire e del demiurgo, mi sembra che possano essere proposte alcune valutazioni. La riflessione platonica riguardante il principio “spazio-materiale”, così come quella relativa al demiurgo, svolge un ruolo cruciale in rapporto alla questione della *μέθεξις*: essa infatti consente di pensare un luogo intermedio in cui avvenga la relazione partecipativa, salvaguardando così il *χωρισμός* tra realtà intelligibili e sensibili. Se infatti l'introduzione della figura del demiurgo permette di preservare le idee da un attivo coinvolgimento in termini di causalità efficiente nella produzione dei sensibili, il genere spazio-temporale, partecipando dell'intelligibile (per quanto in modo non chiaro), permette di concepire una presenza indiretta delle idee, accogliendo le loro imitazioni o copie e conferendo a esse e alle realtà che da esse derivano una certa sostanzialità. Se è lecito porre la questione in questi termini, inoltre, bisogna riconoscere come non sia corretto il paragone tra la *χώρα* platonica e l'immagine dello specchio, che sembra invece essere più congeniale nell'ambito di una prospettiva di “de-sostanzializzazione” del sensibile⁶⁶.

D'altro canto, occorre riconoscere che il discorso platonico relativo al principio spazio-temporale lascia aperte numerose questioni e presenta aspetti, se non incompatibili, per lo meno difficilmente conciliabili: non sembra chiaro, ad esempio, come a una realtà totalmente informe e indeterminata (ma che resta tale solo in via di principio, non comparando mai come essa è “in sé”) possa essere attribuito un ruolo di limitazione nei confronti dell'azione demiurgica (si pensi al tema della “persuasione” della necessità o al

⁶⁶ L'immagine dello specchio (*κάτοπτρον*, cfr. 46a-c) non viene mai impiegata da Platone per descrivere il principio spazio-materiale. Nonostante questo, a partire da Taylor (1928), p. 348 e Cornford (1937), pp. 177; 181; 184; 192, n. 4; 194; 371, questa soluzione esplicativa ha avuto una certa fortuna, come detto, nell'ottica di una proposta interpretativa di “de-sostanzializzazione” del sensibile (ad es. Keyt (1961), p. 298, Lee (1966), Mohr (1980a), pp. 92-93; Gill (1987), pp. 48-50; Algra (1995), p. 92; Ferber (1997a), pp. 20-21; Ferrari (2007a), p. 18 (seppur, mi sembra, con qualche riserva)). Contro questa identificazione, peraltro presente in esponenti del platonismo più tardo (cfr. ad es. Fauquier (2003)), si è pronunciato con forza Kung (1988): 1) lo specchio subisce un'azione, ma questo non vale per il ricettacolo; 2) lo specchio distorce ciò che riflette, ma questo non vale per il ricettacolo; 3) lo specchio, al pari del ricettacolo, non contiene né svolge una funzione costitutiva in rapporto alle immagini. La posizione di Kung è stata condivisa da numerosi studiosi: ad es. Zeyl (1975), p. 135, n. 24; Brisson (2001), pp. 74-77 e (2011), p. 15; Fronterotta (2003), pp. 60-61; Merker (2006).

fatto che il cosmo sensibile riceve il carattere della perfezione “nella misura del possibile”⁶⁷, così come non sembra evidente quale sia in definitiva la natura della *χώρα* e come l’introduzione di tale principio possa risolvere, e non invece riproporre su un piano differente, la questione della partecipazione al livello eidetico⁶⁸. In definitiva, bisogna riconoscere che quello del principio “spazio-materiale” rappresenta un aspetto molto problematico, ma al contempo necessario, nell’economia del discorso platonico. Secondo quanto ha recentemente proposto Luc Brisson, esso potrebbe essere definito come una “fiction”, ossia come «un *élément explicatif* auquel il est impossible d’assigner une valeur de vérité, mais dont on a besoin pour rendre compte de la situation présente»⁶⁹.

⁶⁷ Brisson (2003), p. 11 e (2011), p.13.

⁶⁸ Fronterotta (2003), pp. 67-69.

⁶⁹ Brisson (2011), p. 1, n. 2.

Capitolo secondo

La formulazione aristotelica del concetto di “materia” (ὕλη)

1. La critica alla dottrina “platonica” dei princìpi

Benché Platone abbia condotto un’articolata riflessione riguardo allo statuto e alle funzioni del principio sazio-materiale, Aristotele può essere considerato lo “scopritore” del concetto di materia: egli è infatti il primo pensatore ad attribuire al termine ὕλη un significato tecnico, impiegandolo per indicare “ciò di cui sono costituiti i corpi e ciò che fa da sostrato al divenire”¹. Nonostante questo, Aristotele non rivendica il primato di tale scoperta: al contrario, egli afferma che la maggior parte di coloro che hanno filosofato per primi ha riconosciuto come princìpi di tutte le cose unicamente quelli di tipo materiale² e attribuisce a Talete, colui che per primo avrebbe condotto un’indagine filosofica sulle cause prime, la scoperta della causa materiale. Dopo Talete, che l’avrebbe identificata con l’acqua, quasi tutti i pensatori avrebbero espresso una propria posizione in rapporto alla natura della causa materiale: Anassimene e Diogene avrebbero assegnato il ruolo di causa materiale all’aria, Ippaso di Metaponto ed Eraclito di Efeso al fuoco, Empedocle ai quattro

¹ Il sostantivo ὕλη, già presente in Omero e in Esiodo, è ampiamente attestato nella letteratura greca: il *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), infatti, riporta ben 30118 occorrenze del termine (Berti (2011), p. 41). Prima di Aristotele, tuttavia, al vocabolo ὕλη vengono attribuiti solamente i significati di 1) foresta, sottobosco, e 2) legno che, in varie forme (tronchi, travi, rami), è utilizzato con finalità molteplici (combustione, edilizia, etc.). Non sembra che, prima di Aristotele, ὕλη venisse impiegato per indicare anche materiali di altro tipo; gli studiosi si sono invece espressi in modo discordante sull’esistenza di significati traslati del termine (es. ὕλη ῥητορική, ὕλη ἰατρική) in epoca pre-aristotelica (cfr. ad es. Rivaud (1906), p. 369-373 e Happ (1971), p. 274, n. 999). Si riconosce invece comunemente che l’attribuzione di un significato tecnico (*artis uocabulum*) al termine ὕλη in ambito filosofico debba esser fatta risalire ad Aristotele. Non sembra infatti che Platone abbia impiegato ὕλη con questo significato in *Tim.* 69a, *Phil.* 54c, *Leg.* IV, 705c, mentre risulta estremamente problematico stabilire se un simile utilizzo fosse diffuso in ambito accademico. A tal proposito, sono estremamente interessanti le testimonianze di Plutarco e di Calcidio, i quali esprimono qualche riserva in rapporto all’identificazione (al loro tempo comunemente accettata: cfr. Baltes (1996), pp. 379-383) tra i concetti di χώρα e di ὕλη: il primo, infatti, mette in luce come questa operazione sia recente (Plutarco, *Def* 414 F: τὸ ταῖς γεννωμένας ποιότησιν ὑποκείμενον στοιχείον, ὃ νῦν ὕλην...καλοῦσιν), mentre il secondo la attribuisce esplicitamente a pensatori posteriori a Platone, volendo probabilmente indicare i suoi discepoli in ambito accademico (Calcidio, *In Tim.* 273, 14: *iuiores* ; 308: *nomen uero ei dederunt auditores Platonis ipse enim nusquam siluae nomen ascripsit*). Benché alcuni studiosi ritengano probabile che già Speusippo e Senocrate attribuissero un significato tecnico al termine ὕλη (Merlan (1953), p. 191; Dillon (1966), p. 280, Happ (1971), p. 275), su questo punto non sembra possibile superare il limite della ricostruzione ipotetica. Sulla questione, oltre ai lavori già citati, si vedano: Cencillo (1958), pp. 27-31; Skemp (1960), p. 210, n. 3; Solmsen (1961); Vimercati (2007), p. 43

² Aristotele, *Metaph.* A 3, 983 b 6-8: «Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων».

corpi semplici, Anassagora alle omeomerie, Leucippo e Democrito al pieno e al vuoto, i Pitagorici al numero.

Nel novero dei filosofi che avrebbero riflettuto in rapporto alla natura “della materia e del sostrato” (*Metaph.* A 3, 983a 29-30: τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον) è compreso anche Platone. Questi, avendo accettato la dottrina eraclitea riguardante le realtà sensibili e la dottrina socratica delle definizioni³, avrebbe posto accanto ai sensibili le realtà ideali, postulando tra questi differenti livelli ontologici un rapporto di partecipazione (μέθεξις) – essendo debitore, in questo caso, della dottrina pitagorica dell’imitazione (μίμησις) dei numeri da parte degli enti; egli avrebbe inoltre affermato l’esistenza di enti matematici intermedi (τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ), immobili ed eterni, a differenza dei sensibili, e non individuali, a differenza delle Forme⁴. Ritenendo che le Forme siano le cause delle altre realtà, Platone avrebbe creduto che gli elementi costitutivi (στοιχεῖα) di queste ultime fossero tali anche in rapporto agli altri enti:

«Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ’ οὐσίαν τὸ ἐν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμούς» (*Metaph.* A 6, 987b 20-22).

«Come elemento materiale delle Forme egli poneva il grande e il piccolo, e come causa formale l’Uno⁵: infatti riteneva che le Forme e i Numeri derivassero per partecipazione del grande e del piccolo all’Uno» (Trad. Reale).

Attribuendo all’Uno il carattere di sostanza (οὐσία), Platone avrebbe assunto una posizione molto vicina a quella dei Pitagorici, distanziandosi invece da questi ultimi in rapporto alla concezione dell’elemento materiale:

«Τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπειροῦ ὡς ἐνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ’ ἀπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τουτ’ἴδιον. [...] Τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἐτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμούς ἐξῶ τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἐκ τινος ἐκμαγείου» (*Metaph.* A 6, 987b 25-27; 987b 33-988a 1).

«Invece, è una caratteristica peculiare di Platone l’aver posto, in luogo dell’illimitato inteso come unità, una diade, e l’aver concepito l’illimitato come derivante dal grande e dal piccolo. [...] Invece, l’aver posto una diade come natura opposta all’Uno fu al fine di poter fare derivare da essa, in modo facile, come da una matrice, tutti i numeri, tranne quelli primi» (Trad. Reale).

Tale dottrina sembra ad Aristotele irragionevole: in particolare, non sarebbe corretto far derivare molte cose dalla materia (ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ) e una sola cosa dalla

³ Aristotele, *Metaph.* M 4, 1078b 9-32.

⁴ Aristotele, *Metaph.* A 6, 987a 29-987b 18.

⁵ Aristotele, *Metaph.* N 1, 1087 b 13-16; *Phys.* I 4, 187a 18-19; I 6, 189a 15-16.

Forma (τὸ δ’ εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον), poiché, in modo analogo a quanto accade nel caso dell’accoppiamento tra femmina e maschio, da un’unica materia deriva una sola realtà (ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα), mentre l’artefice che impone la forma è in grado di produrre molteplici oggetti⁶.

Secondo Aristotele, Platone avrebbe dunque fatto ricorso “solamente a due cause” (δυσὶν αἰτίαι μόνον κέχρηται), la causa formale e la causa materiale: in particolare, egli avrebbe concepito la materia avente funzione di sostrato (ἡ ὕλη ἢ ὑποκειμένη), di cui le Idee si predicano nell’ambito dei sensibili e l’Uno nell’ambito delle Idee, come la diade di grande e piccolo (αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν)⁷ e avrebbe attribuito all’elemento materiale la funzione di causa del male (τὴν τοῦ κακῶς αἰτίαν), in continuità con quanto prima di lui avevano cercato di fare Empedocle e Anassagora⁸.

Anche nella *Fisica* Aristotele si esprime criticamente in rapporto alla dottrina della diade, giudicando questo modo di concepire i tre principi necessari a spiegare il divenire come del tutto differente dal proprio⁹. I platonici, infatti, non avrebbero distinto le diverse “funzioni” riconducibili al principio materiale – ossia quella di sostrato (τὸ ὑποκείμενον)¹⁰ e di privazione (ἡ στέρησις)¹¹ – equiparando il grande e il piccolo al non-essere e ammettendo la possibilità di una generazione a partire dal non-essere:

«Πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀπλῶς γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος, ἢ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν· εἶτα

«In primo luogo, ammettono una generazione assoluta dal non-essere, in tal modo dando ragione a Parmenide¹². Costoro sono dell’avviso che se la

⁶ Aristotele, *Metaph.* A 6, 988a 1-7.

⁷ Aristotele si esprime in termini critici in rapporto alla concezione della diade anche in altri luoghi della *Metafisica*: cfr. *Metaph.* A 9, 991b 31-992a 1; A 992b 1-7; N 1, 1087b4-12; N 1, 1088a 15-b 14; N 2, 1088a 31-1090a 15.

⁸ Aristotele, *Metaph.* A 6, 988a 8-17.

⁹ Sulla critica al principio “spazio-materiale” platonico contenuta nella *Fisica* aristotelica, cfr. Brisson (2005b).

¹⁰ Un elenco dei testi in cui Aristotele impiega la coppia di termini ὕλη-ὑποκείμενον si può trovare in Palpacelli-Radice (2011), pp. 1119-1120; sul significato di questo accostamento concettuale cfr. Berti (2007b).

¹¹ Brisson (1994), pp. 227-229 pone l’accento sull’inopportunità della critica aristotelica, la quale non solo analizzerebbe scorrettamente il concetto platonico di χώρα alla luce di quello non platonico di στέρησις (il termine è usato in Platone una sola volta nelle *Leggi*, ma in un contesto non fisico e con un significato non tecnico), ma ignorerebbe anche il significato della riflessione platonica sul non essere condotta nel *Sofista*. Alla luce di questi presupposti, Aristotele si esprimerebbe scorrettamente attribuendo a Platone la caratterizzazione del sostrato materiale in termini di falso (ψευδός; *Metaph.* N 2, 1089a 20-23) e di male (κακόν; N 4, 1091a 31-1095a 5).

¹² Il riferimento a Parmenide può essere meglio compreso tenendo presente quanto Aristotele afferma in *Metaph.* N 2, 1088b 35-1089a 6, dove accusa i Platonici di aver posto i problemi in termini antiquati (τὸ ἀπορησῆαι ἀρχαῖχῶς) nel tentativo di dimostrare, opponendosi a Parmenide, che il non essere è (εἶναι τὸ μὴ ὄν); in questo modo, essi avrebbero ammesso che gli esseri, essendo molti, derivano dall’essere e da qualcosa di diverso dall’essere (ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός). Il legame tra i due passaggi è ben messo in

φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῶν μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι. Τοῦτο δὲ διαφέρει πλεῖστον. [...] Οἱ δὲ τὸ μὴ ὄν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμφοτέρων ἢ τὸ χωρὶς ἐκάτερον. Ὡστε παντελῶς ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς τριάδος ἀκακείνος... μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προήλθον, ὅτι δεῖ τινὰ ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσιν· καὶ γὰρ εἴ τις δυνάδα ποιεῖ, λέγων μέγα καὶ μικρὸν αὐτήν, οὐθὲν ἤττον ταῦτό ποιεῖ· τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδεν» (*Phys.* A 9, 191b 36-192a 3; 6-12).

natura è una di numero, allora anche in potenza è solo una: ma c'è una bella differenza <tra noi e loro su questo punto>. [...] Questi filosofi¹³, dunque, ritengono che il grande e il piccolo siano equiparabili al non-essere, tanto presi insieme quanto ciascuno separatamente dall'altro. Certo, questo modo di considerare i tre principi non ha nulla a che vedere con l'altro <cioè con il nostro>. Indubbiamente, loro si sono spinti ad affermare che deve pur esserci una qualche natura sottostante, e questa la concepiscono anche come unica: e se pure la pongono come diade, conferendole il nome di grande e piccolo, la considerano come un unico e medesimo principio, in tal modo non tenendo in alcun conto dell'altro principio» (Trad. Radice).

Aristotele non si limita a riconoscere in Platone uno dei predecessori che avrebbero fatto ricorso a una casualità di tipo materiale, attribuendogli la dottrina relativa alla diade di grande e piccolo, ma prende in considerazione in modo più specifico la riflessione platonica relativa al terzo genere contenuta nelle pagine del *Timeo*. Nell'ambito della trattazione sul luogo (περὶ τόπου) svolta nel libro Δ della *Fisica*, interrogandosi in rapporto alle relazioni che il concetto di luogo (τόπος) intrattiene con le nozioni di forma (εἶδος) e limite (πέρας) da un lato, e di dimensione (διάστημα), grandezza (μέγεθος) e materia (ὕλη) dall'altro¹⁴, Aristotele afferma:

«Τοῦτο γὰρ ἕτερον τοῦ μεγέθους, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περιεχόμενον ὑπὸ τοῦ εἶδους καὶ ὀρισμένον, οἷον ὑπὸ ἐπιπέδου καὶ πέρατος, ἔστι δὲ τοιοῦτον ἡ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον· ὅταν γὰρ ἀφαιρεθῇ τὸ πέρασ καὶ τὰ πάθη τῆς σφαίρας, λείπεται οὐδὲν παρὰ τὴν ὕλην. Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτο

«Però, la dimensione è altra cosa della grandezza, perché essa a sua volta è compresa e delimitata dalla forma, come da una superficie e da un limite. La materia e l'indeterminato si hanno quando viene meno il limite e le proprietà della sfera: allora non resta altro che la materia¹⁵. Per tale motivo

luce da Migliori-Palpacelli (2013), p. 426, n. 29: «Alla luce del riferimento in *Metafisica*, invece, si può ipotizzare che in *Physica* Aristotele stia proponendo, in maniera molto più stringata, lo stesso ragionamento: i Platonici stabiliscono un nesso tra Non Essere e divenire, come faceva anche Parmenide, il quale però negava entrambi (il che spiega perché poi costoro dovevano misurarsi con le tesi eleatiche)».

¹³ Sodano (1963), sulla scorta della testimonianza di Simplicio, *In Phys.* I,9 (242.23-28), ritiene che la critica di Aristotele sia riferita a Platone, e precisamente a quanto questi afferma nelle pagine del *Timeo*.

¹⁴ Può essere interessante notare come l'affermazione aristotelica che compare in questo contesto, secondo cui il luogo, nella misura in cui sembra essere l'estensione della grandezza, sembra essere la materia (Δ 2, 209b 6-7: ἢ δὲ δοκεῖ ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, ἡ ὕλη), sia stata interpretata come uno dei testi maggiormente indicativi dagli interpreti che attribuiscono il carattere dell'estensione alla materia prima. A tal proposito, cfr. ad es. Keyt (1961), p. 291; Sokolowski (1970), p. 277 (e, in particolare, la bibliografia citata alla nota 25); Sorabji (1988), pp. 3-30, in particolare p. 12.

¹⁵ Il vocabolario impiegato da Aristotele non è casuale (in particolare, la coppia di verbi ἀφαιρέω-λείπομαι), ma presenta una chiara affinità con la discussione condotta in *Metaph.* Z 3 (cfr. Sokolowski (1970), p. 280, il quale attribuisce a entrambi i testi il carattere di esperimento mentale). Dopo aver precisato

φῆσιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταυτὸν. Ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. Λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναι τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν» (*Phys.* Δ 2, 209b 9-17).

Platone nel *Timeo* identifica la materia con lo spazio¹⁶, perché il ricettacolo e lo spazio sono un'unica identica cosa¹⁷. Tuttavia, Platone si esprime in termini diversi qui e nelle cosiddette Dottrine non scritte, dove si identificano il luogo e lo spazio¹⁸. Ora, tutti sostengono che il luogo sia qualcosa, ma che cosa effettivamente sia solo Platone ha cercato di dirlo¹⁹ (Trad. Radice).

i quattro principali significati del termine οὐσία (τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου, τὸ γένος, τὸ ὑποκείμενον), Aristotele definisce il sostrato come ciò di cui si predicano tutte le altre cose, e che invece non si predica di nessun'altra cosa (τὸ δ' ὑποκείμενον καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου). Alla luce di questa definizione, soprattutto il sostrato primo (τὸ ὑποκείμενον πρῶτον) – che può essere inteso come materia, come forma e come sinolo di materia e di forma – sembra essere sostanza. Tuttavia, il non essere predicato di altro non costituisce un criterio sufficiente per garantire il carattere della sostanzialità, poiché, se così fosse, sarebbe sostanza la materia (καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται): «Εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητες τινες ἄλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ὅ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτον, ἐκεῖνο ἐστὶν οὐσία. Ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρθῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις. Λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μῆτε τι μῆτε ποσὸν μῆτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. Ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὅ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν· οὐδὲ δὴ αἰ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός» (*Metaph.* Ζ 3, 1029a 10-26, Trad. Reale).

Sul significato del riferimento alla materia nel contesto della trattazione sulla sostanza contenuta in *Metaph.* Ζ, cfr. ad es. Owen (1965), Sokolowski (1970), Duval (1978), Happ (1971), pp. 661-667; Bostock (1994), pp. 75-85. Il fatto che in *Metaph.* Ζ 3 Aristotele stia effettivamente parlando della materia prima esprimendo il proprio punto di vista è stato un tema dibattuto tra i sostenitori dell'interpretazione “funzionalista” (ad es. King (1956), 387-388, Charlton (1983), pp. 205) e quelli dell'interpretazione “tradizionale” (ad es. Robinson (1974), pp. 183-187).

¹⁶ Cfr. *Phys.* Δ 7, 214a 13-16.

¹⁷ Secondo Simplicio, *In Phys.* IV,2 (542.9-12), Aristotele identificherebbe μεταληπτικὸν e χώρα avendo in mente l'espressione μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ che compare in *Tim.* 51b1.

¹⁸ In Platone questa coppia di termini è impiegata 26 volte, ma solo due volte (*Tim.* 51e6; 57b7) essi indicano spazio e luogo in ambito fisico.

¹⁹ Questo brano aristotelico ha ricevuto valutazioni molteplici e spesso divergenti. Secondo Claghorn (1954), pp. 15-18, l'attribuzione a Platone dell'identificazione tra χώρα e ὕλη sarebbe concettualmente corretta, così come lo sarebbe quella relativa ai concetti di τόπος e di χώρα, che andrebbero considerati come «two aspects of one and the same thing, namely, matter». Keyt (1961), p. 295, ritiene che Aristotele in ultima analisi imputerebbe a Platone di aver identificato i concetti di τόπος e di ὕλη, finendo così per concepire il ricettacolo come nello stesso tempo separabile (χωριστόν) e non separabile (οὐ χωριστόν). L'affermazione secondo cui Platone avrebbe identificato τόπος e χώρα, inoltre, troverebbe riscontro nel modo non sistematico con cui Platone impiega i due termini nel *Timeo*. In riferimento a questo passo, invece, Happ (1971), p. 129 mette l'accento sul carattere non specifico assunto dal termine ὕλη: «Deshalb kann er ohne weiteres mit einem sehr allgemeinen Begriff von ὕλη arbeiten (ὕλη = etwas Umgrenzbares) und diesen nacheinander mit ‚Dimensionalität‘ gleichsetzen, ohne auf den spezifischen Gehalt seiner eigenen Lehren über πρώτη ὕλη und ὕλη νοητή Rücksicht nehmen zu müssen». Brisson (1994), pp. 232 ritiene che questo passo mostri come Aristotele consideri la χώρα platonica come una «matière première manquée». Attribuire a Platone l'identificazione di τόπος e χώρα sarebbe scorretto, poiché, se è vero che i due termini sono impiegati nel *Timeo* in modo non sistematico, lo è anche il fatto che essi non rivestono in Platone il significato tecnico attribuito loro da Aristotele: quest'ultimo, dunque, identificherebbe due termini che difficilmente sarebbero equivalenti agli occhi di Platone, stravolgendo così il senso complessivo della dottrina della χώρα. Inoltre, Platone non avrebbe potuto caratterizzare la χώρα come μεταληπτικὸν se non sollevando gravi difficoltà di ordine ontologico. Brisson, infine, assume una posizione netta in rapporto all'espressione ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, sostenendo l'inopportunità

Secondo Aristotele, il concetto di luogo non può essere identico né al concetto di forma (il luogo, infatti, è separato dalle realtà che contiene, mentre la forma non può esserlo) né al concetto di materia (il luogo, infatti, contiene altre realtà, mentre la materia è piuttosto contenuta dalla forma²⁰). Questa annotazione pone un'ulteriore questione in rapporto alla dottrina platonica:

«Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, εἰ δεῖ παρεκβάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ²¹ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφε» (*Phys.* Δ 2, 209b 33-210a 2).

«Apriamo una parentesi: a Platone bisogna chiedere perché anche le Idee e i numeri non siano in un luogo, dato che il luogo è il principio di partecipazione, sia esso il Grande e il Piccolo, oppure la materia, come ha scritto nel *Timeo*» (Trad. Radice)²².

di fondare su questo passaggio isolato una teoria che implichi una modificazione profonda del pensiero platonico espresso nei dialoghi. Secondo Migliori (2002), p. 70, infine, «Aristotele non può far finta di ignorare che Platone dava una lettura del ricettacolo che gli permetteva di distinguerlo dalla χώρα e quindi deve ricordarlo; solo che la cosa appare non convincente e neppure opportuna allo Stagirita, che coglie, nella formulazione del *Timeo*, il segno dell'inevitabile identificazione dei due termini». Per un'analisi dettagliata di questo testo, cfr. anche (Frische (2006a) e Frische (2006b).

²⁰ *Phys.* Δ 2, 209b 31-32; cfr. ad es. *Phys.* Γ 6, 207a 24-26; Γ 7, 207a 35-b 1; Γ 7, 208a 2-4; Δ 2, 209b 1-4 e 6-9; *Cael.* B 13, 293b 13-15; Δ 3, 310a 33-b 11; Δ 4, 312a 12-16; etc. Pépin (1996) ha messo in evidenza che il rapporto tra materia e forma teorizzato in questi passi da Aristotele si ritrova in alcuni testi di Agostino: cfr. *diu. qu.* 6: «Omne quod est, aut corporeum est aut incorporeum; corporeum sensibili, incorporeum autem intellegibili specie continetur. [...] Non est igitur [*scil.* “summum malum”], quia nulla specie continetur» (*CCL* 44/A (14.2-4;7-8)); *diu. qu.* 10: «Omne bonum a deo, omne speciosum bonum, in quantum speciosum est, et omne quod species continet speciosum est. Omne autem corpus, ut corpus sit, specie aliqua continetur. Omne igitur corpus a deo» (*CCL* 44/A (18.2-5)).

²¹ Per un confronto con *GC* B 9, 335b 7-16 (altro importante luogo del *corpus Aristotelicum* in cui si trova il termine μεθεκτικόν), dove viene attribuita al Socrate del *Fedone* la distinzione tra Idee ed enti che partecipano delle Idee (τὰ μὲν εἶδη τὰ δὲ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν), cfr. Brisson (2011), p. 23. In particolare, Brisson nota che il termine qui indica “ciò che si trova in una condizione di partecipazione alle Forme” e non “ciò che rende possibile la partecipazione”.

²² Un utile *status quaestionis* delle principali interpretazioni elaborate in riferimento a questo passaggio aristotelico si può trovare in Aubenque (1982), pp. 310-313, il quale sottolinea la necessità di collocare l'obiezione aristotelica sullo sfondo della concezione della genesi delle Idee e dei numeri che Platone avrebbe concepito nell'ambito del suo insegnamento orale: «Notre texte de la *Physique* s'éclaire, nous semble-t-il, par là définitivement: si le Grande et le Petit n'est qu'un autre nom de ce que Platon appelle dans le *Timée* «étendue», alors Platon devra nous expliquer comment les Idées pourraient ne pas comporter un élément spatial dans leur définition, conséquence qui contredit pourtant et le sens commun et d'autres assertions platoniciennes affirmant la non-localisation des Idées» (p. 315). La posizione di Aubenque è condivisa anche da Ferrari (2007a), p. 4. Ross (1936), p. 567, Cherniss (1944), p. 129, Morison (2002), pp. 113-119 e Brisson (1994), pp. 223 sostengono una differente posizione, affermando che la difficoltà sollevata da Aristotele si fonda su una falsa identificazione dei μιμήματα, che soli entrano in contatto con la χώρα, e delle forme intelligibili. Algra (1995), pp. 116-117, invece, ritiene che quest'ultima soluzione interpretativa non sia corretta: il riferimento ai numeri (οἱ ἀριθμοί) e l'espressione παρεκβάντας εἰπεῖν farebbero supporre che la critica aristotelica non sia direttamente indirizzata al concetto di ricettacolo che appare nel *Timeo*; inoltre, se si accetta la tesi di Simplicio, sembra strano che Aristotele domandi a Platone la ragione per cui le idee non sono nello spazio e non piuttosto quella per cui esse vi si trovano. Aristotele, invece, avendo notato l'ambigua compresenza di un carattere costitutivo e di un carattere spaziale nel ricettacolo, starebbe formulando «an *ad hominem* argument. This argument starts from the identification of *topos* and *methetikon* under all circumstances. It then infers that if in the case of the *methetikon* of the *Tim.* the things made out of

Aristotele prende in esame la concezione platonica del terzo genere anche nelle pagine del *De caelo*. Volendo negare che gli elementi possiedano stabilmente delle figure di tipo geometrico, egli sembra accostare la nozione platonica di ricettacolo al proprio concetto di sostrato²³. Ciononostante, la posizione espressa da Platone nel *Timeo* presenta agli occhi di Aristotele importanti difficoltà. In particolare, Aristotele considera contraddittorie la dottrina secondo cui la generazione reciproca degli elementi avverrebbe per la risoluzione in superfici (τῆ τῶν ἐπιπέδων διαλύσει) e le conseguenze che da essa derivano²⁴. Un ulteriore aspetto a cui Aristotele riserva dei rilievi critici è rappresentato dal moto caotico degli elementi nella fase precosmica. Discutendo la posizione di Leucippo e di Democrito, secondo cui i corpi primi si muovono eternamente nel vuoto di natura infinita, Aristotele mostra come sia necessario che vi sia un moto secondo natura (κατὰ φύσιν), il quale preceda e produca i successivi movimenti, che si producono per costrizione (βία); se così non fosse, si dovrebbe procedere all'infinito alla ricerca della causa dei singoli movimenti, che risulterebbero sia mossi sia moventi per costrizione:

«Τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο συνβαίνειν ἀναγκαῖον κἂν εἰ καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως. Ἀνάγκη γὰρ ἢ βίαιον εἶναι τὴν κίνησιν ἢ κατὰ φύσιν. Εἰ δὲ κατὰ φύσιν ἐκινεῖτο, ἀνάγκη κόσμον εἶναι, εἴαν τις βούληται θεωρεῖν ἐπιστήσας· τὸ τε γὰρ πρῶτον κινουῦν ἀνάγκη κενεῖν, αὐτὸ κινούμενον κατὰ φύσιν, καὶ τὰ κινούμενα μὴ βία, ἐν τοῖς οικείοις ἡρεμοῦντα τόποις, ποιεῖν ἢ περ ἔχουσι νῦν τάξιν, τὰ μὲν βάρος ἔχοντα ἐπὶ τὸ μέσον, τὰ δὲ κουφότητα ἔχοντα ἀπὸ τοῦ μέσου· ταύτην δ' ὁ κόσμος ἔχει τὴν διάστασιν» (*Cael.* Γ 2, 300b 16-25).

«Ma lo stesso si avrà necessariamente anche se, com'è scritto nel *Timeo*²⁵, prima che il cosmo venisse ad essere, gli elementi si muovevano nel disordine. È necessario infatti che il movimento sia o forzato o secondo natura; ma se si muovevano secondo natura, doveva necessariamente esserci già un cosmo ordinato, se appena si vogliono considerare le cose con un po' d'attenzione. Il primo motore infatti nell'imprimere il moto doveva necessariamente muoversi secondo natura, ed i corpi che si muovevano senza subire costrizione dovevano, giunti a restare in quiete nei luoghi ad essi propri, formare lo stesso ordine che hanno ora, quelli aventi peso tendendo in direzione del centro, quelli aventi leggerezza in direzione contraria al centro; ma è appunto secondo questa dimensione che il nostro mondo è ordinato» (Trad. Longo).

the *methektikon* are also in it, the Ideas – which are, according to the *agrapha dogmata* as they are interpreted by Aristotle, in a way *constituted* by the *methektikon* (i.e. the great-and-small) – are in the *methektikon* and, therefore, in a *place*».

²³ Aristotele, *Cael.* Γ 7, 306b 16-20.

²⁴ Ivi Γ 7, 306a 1-b 2; Γ 1, 299a 1-300a 19.

²⁵ La formula impiegata da Aristotele (πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως) mi sembra primariamente riferibile a *Tim.* 53a; Platone accenna al moto disordinato degli elementi nella fase precosmica anche in *Tim.* 30a e 69b-c. A tal proposito, cfr. Longo (1961), p. 340, Solmsen (1960), p. 226, n. 2 e Repellini (1980), p. 118.

Numerose tracce del confronto critico con la dottrina platonica contenuta nel *Timeo* si ritrovano anche nel *De generatione et corruptione*. Aristotele denuncia innanzitutto i limiti dell'indagine platonica, che si sarebbe limitata a esaminare la generazione e la corruzione nella misura in cui esistono nelle cose (Πλάτων μὲν οὖν μόνον περὶ γενέσεως ἐσκέψατο καὶ φθορᾶς, ὅπως ὑπάρχει τοῖς πράγμασι), prendendo in esame unicamente il caso degli elementi (καὶ περὶ γενέσεως οὐ πάσης ἀλλὰ τῆς τῶν στοιχείων), senza offrire invece alcuna spiegazione in rapporto alla modalità con cui l'aumento e l'alterazione esistono nelle cose (ἔτι οὐδὲ περὶ ἀλλοιώσεως οὐδὲ περὶ αὐξήσεως, τίνα τρόπον ὑπάρχουσι τοῖς πράγμασιν)²⁶. La posizione platonica, inoltre, risulta inadeguata in rapporto al problema dell'esistenza di grandezze indivisibili (μέγεθος ἀδιαίρετον): riprendendo le critiche svolte nel *De caelo*²⁷, Aristotele ritiene priva di ragione la dottrina esposta nel *Timeo*, secondo cui sarebbe possibile operare una divisione che giunga alle superfici (ἄλογον μέχρι ἐπιπέδων διαλῦσαι), considerate alla stregua di realtà indivisibili²⁸. Una simile posizione, pur declinandosi in modo differente rispetto a quella degli atomisti²⁹, non permetterebbe infatti di rendere ragione adeguatamente della generazione e dell'alterazione, dal momento che, a eccezione dei corpi solidi, nulla può essere generato mediante la composizione delle superfici (οὐδὲν γὰρ γίνεται πλὴν στερεὰ συντιθεμένων, πάθος γὰρ οὐδ' ἐγχειροῦσι γεννᾶν οὐδὲν ἐξ αὐτῶν)³⁰. La dottrina di Platone, inoltre, risulta particolarmente insoddisfacente per quanto concerne "la materia che fa da sostrato" (*GC B* 2, 328b 34: τὴν ὑποκειμένην ὕλην):

«Ὡς δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν. Οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές, εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων, οὐδὲ χρῆται οὐδέν, φήσας εἶναι ὑποκείμενόν τι τοῖς καλουμένοις στοιχείοις πρότερον, οἷον χρυσὸν τοῖς ἔργοις τοῖς χρυσοῖς (καίτοι καὶ τοῦτο οὐ καλῶς λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον λεγόμενον, ἀλλ' ὧν μὲν ἀλλοίωσις, ἔστιν οὕτως, ὧν δὲ γένεσις καὶ φθορά, ἀδύνατον ἐκεῖνο προσαγορευέσθαι ἐξ οὗ γέγονεν – καίτοι γέ φησι μακρῶ

«D'altra parte, ciò che è scritto nel *Timeo* è assolutamente impreciso: infatti Platone non dice chiaramente se il ricettacolo universale è separato dagli elementi, né fa alcun uso di questo principio, in quanto egli dice semplicemente che è un sostrato anteriore ai cosiddetti elementi, come lo è l'oro per gli oggetti d'oro (eppure anche questo paragone, così formulato, non è del tutto esatto, ma è applicabile solo per le cose di cui c'è alterazione, mentre per la generazione e la corruzione è impossibile che una cosa sia chiamata col nome della cosa da cui è nata;

²⁶ Aristotele, *GC A* 2, 315a 29-33.

²⁷ Aristotele, *Cael.* Γ 1, 299a 2-11; 299b 31-300a 14; Γ 7, 306a 1-b 9.

²⁸ Aristotele, *GC A* 2, 315b 30-32.

²⁹ *Ivi A* 8, 325b 19-36.

³⁰ *Ivi A* 2, 316a 1-4.

ἀληθέστατον εἶναι χρυσὸν λέγειν ἕκαστον εἶναι), ἀλλὰ τῶν στοιχείων ὄντων στερεῶν μέχρι ἐπιπέδων ποιεῖται τὴν ἀνάλυσιν, ἀδύνατον δὲ τὴν τιθήνην καὶ τὴν ὕλην τὴν πρώτην τὰ ἐπίπεδα εἶναι» (GC B 1, 329a 13-24).

tuttavia Platone afferma che è di gran lunga più vero dire che ogni oggetto d'oro è oro). Ma, quantunque gli elementi siano corpi solidi, egli spinge l'analisi fino alle superfici: ma è impossibile che le superfici siano la “nutrice” e la materia prima» (Trad. Migliori).

2. Materia come *Relationsbegriff*

Dalle critiche alla dottrina platonica concernente il principio materiale emergono, seppur indirettamente, solo alcune delle caratteristiche e delle funzioni a esso attribuite da Aristotele. Questi, infatti, è il primo pensatore a impiegare in modo sistematico il concetto di ὕλη, conferendogli un'ampiezza semantica e un'articolazione concettuale sconosciute ai pensatori che lo avevano preceduto. Per poter ricostruire nel suo complesso la riflessione aristotelica sul concetto di ὕλη, si rivela ancora estremamente prezioso il quadro d'insieme delineato da Hermann Bonitz, sulla cui attendibilità si è recentemente espresso in termini positivi anche Enrico Berti³¹. Uno dei dati più significativi che emerge dalla sintesi di Bonitz è quello secondo cui il concetto di ὕλη assume nella riflessione aristotelica i tratti di un πολλαχῶς λεγόμενον, ossia di un unico termine in grado di veicolare e di esprimere significati e funzioni differenti. La complessità che caratterizza il concetto aristotelico di ὕλη sia sul piano semantico sia su quello concettuale balza agli occhi anche da una considerazione superficiale dei suoi significati principali, che «sembrano essere: 1) sostrato del mutamento, specialmente sostanziale; 2) realtà del tutto indeterminata e non rientrante, di per se stessa, in nessuna delle categorie dell'essere; 3) potenza dei contrari; 4) causa materiale; 5) materia sensibile; 6) materia intelligibile; 7) materia generabile e corruttibile; 8) materia suscettibile di moto locale; 9) principio di moltiplicazione più che di individuazione. A questi si aggiungono i significati dell'uso comune, cioè legno, e quelli

³¹ Cfr. Bonitz (1961), pp. 784-787. Un testo imprescindibile per chi voglia studiare nella sua completezza il tema della materia in Aristotele è Happ (1971); un utile prospetto sintetico per ricostruire lo sviluppo di questa vasta trattazione si trova alle pp. 902-907. Lo studio di Happ, il quale ha suscitato numerose reazioni critiche (cfr. Watson (1972), Leszl (1973a), (1973b), (1974), Claix (1976), Duval (1978)), si caratterizza per una prospettiva sistematica che tende a presentare il concetto aristotelico di ὕλη nell'ambito di un sistema metafisico di tipo dualistico per molti versi analogo a quello che avrebbe caratterizzato l'insegnamento dell'Accademia platonica; contro il tentativo di Happ si è espresso recentemente anche Berti (2011), giudicandolo «nella sua pretesa di sistematicità [...] sostanzialmente fallito» (p. 52).

traslati, come il soggetto di una disciplina o le premesse del sillogismo»³². Come nota molto opportunamente Berti, la molteplicità dei significati assunti dal termine ὕλη non è totalmente disomogenea, ma rivela tra questi ultimi un tratto unitario che si può sintetizzare nei termini di un’“analogia di proporzionalità”: «In tutti i suoi significati, infatti, la ὕλη indica una realtà relativa a una forma, realtà che è sempre diversa, come sempre diversa è la forma a cui essa si relaziona, ma il rapporto che essa intrattiene con la sua forma è sempre lo stesso, quello appunto di “materia”. Sotto questo aspetto Happ aveva ragione: materia non è un principio metafisico, ma almeno un *Relationsbegriff*»³³. Nell’ambito della presente ricerca, assume un particolare interesse il significato di “materia prima” del divenire comune ai quattro elementi. Tale concetto rappresenta un aspetto della riflessione aristotelica particolarmente controverso, su cui in passato gli interpreti hanno abbondantemente discusso e che, come vedremo, è ancora oggi al centro dell’attenzione degli studiosi.

Per poter comprendere e valutare le numerose difficoltà connesse al concetto di “materia prima” è necessario prendere in considerazione i tratti principali della dottrina degli elementi, che Aristotele espone nei libri Γ e Δ del *De caelo*³⁴ e nel *De generatione et corruptione*³⁵. Nelle pagine seguenti mi concentrerò dunque principalmente su alcuni testi presenti in queste due opere.

³² Berti (2011), pp. 51-52. Mohr (1980a), p. 93 distingue cinque differenti funzioni che Aristotele avrebbe attribuito al concetto di materia: «(1) as a material cause or that out of which phenomenal objects are (made), (2) as a principle of individuation, (3) as a subject of predication, (4) as a substrate for change, and (5) by inference, as a principle of existence».

³³ Berti (2011), p. 52

³⁴ Alcune indicazioni interessanti in rapporto alla tematica della materia prima si trovano anche in *Cael.* B 3, 286a 27-b 9, dove Aristotele, avendo stabilito la necessità dell’esistenza della terra e del fuoco e avendo attribuito loro la natura di contrari, afferma che vi è una medesima materia dei contrari (ἡ γὰρ αὐτὴ ὕλη τῶν ἐναντίων) e tratta brevemente della generazione reciproca degli elementi. Tuttavia, come afferma Happ (1971), pp. 299-300: «Der Begriff eines gemeinsamen Substrats wird angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt».

³⁵ La connessione tra queste due opere non è evidente solamente dal punto di vista concettuale, ma è anche confermata sul piano testuale dal rapporto tra il periodo conclusivo del *De caelo* e quello d’apertura del *De generatione et corruptione* (*Cael.* Δ 6, 313b 21-23: «περὶ μὲν οὖν [...]»; GC A 1, 314a 1-6: «Περὶ δὲ [...]»). Il rapporto di continuità tra le due opere sembra confermato dalla presentazione delle opere fisiche di Aristotele contenuta nel catalogo di Tolomeo-Andronico (nell’ordine: *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*) e da *Meteor.* A 1, 338b 20-25. Sulla questione, cfr. Longo (1961), pp. xxix-xxxviii; Migliori-Palpacelli (2013), pp. xx-xxx.

Alcune affermazioni significative in relazione al tema della materia prima e alla dottrina degli elementi si possono trovare anche nei *Meteorologica*; il passaggio più interessante ai fini di questa ricerca è forse A 3, 339a 36-b 2, dove Aristotele afferma che i quattro elementi (definiti poco sopra come la causa di genere materiale delle realtà divenienti (ὡς ἐν ὕλης εἶδει τῶν γιγνομένων αἴτια)) si generano l’uno dall’altro (γίγνεσθαι ἐξ ἀλλήλων) e sono presenti l’uno nell’altro in potenza (καὶ ἕκαστον ἐν ἑκάστῳ ὑπάρχειν τοῦτων δυνάμει). Questa mutua implicazione di carattere potenziale è infatti comune a tutte le realtà che possono

3. Il concetto di πρώτη ὕλη nel *De caelo*

In modo estremamente schematico, si potrebbe affermare che in *De caelo* Γ-Δ Aristotele conduce la propria riflessione sugli elementi per via negativa, dedicandosi essenzialmente alla critica delle posizioni dei predecessori, riservando invece alle pagine del *De generatione et corruptione* lo sviluppo positivo della propria teoria. In apertura del libro Γ, Aristotele dichiara che, dopo aver trattato nelle sezioni precedenti del primo cielo e delle sue parti, degli astri che in esso si muovono, dell'elemento primo e di come esso sia incorruttibile e generato, è necessario prendere in considerazione gli altri due elementi (cioè i quattro elementi in rapporto al pesante e al leggero) e indagare sulla generazione e sulla corruzione, chiedendosi se non vi sia affatto generazione o se essa si verifichi solamente in rapporto agli elementi e ai corpi di essi composti³⁶. In riferimento a quest'ultimo interrogativo, Aristotele, richiamandosi probabilmente alla discussione condotta in *Phys.* Δ 6-9, nega che sia possibile una generazione integrale dei corpi, poiché essa richiederebbe l'esistenza di un vuoto separato. Al contrario:

«Ἄλλο μὲν γὰρ ἐξ ἄλλου σῶμα γίνεσθαι δυνατόν, οἷον ἐξ ἀέρος πῦρ, ὅλως δ' ἐκ μηδενὸς ἄλλου προϋπάρχοντος μεγέθους ἀδύνατον· μάλιστα γὰρ ἂν ἐκ δυνάμει τινὸς ὄντος σώματος ἐνεργείᾳ γένοιτ' ἂν σῶμα. Ἄλλ' εἰ τὸ δυνάμει ὄν σῶμα μηθέν ἐστὶν ἄλλο σῶμα ἐνεργείᾳ πρότερον, κενὸν ἔσται κενωρισμένον» (*Cael.* Γ 2, 302a 3-9)

«È possibile bensì che un corpo si generi dall'altro, ad esempio il fuoco dall'aria, ma che un corpo si generi quando in assoluto non preesista ad esso nessun'altra grandezza, questo è impossibile. Il caso più facile è che da un corpo che è in potenza ne nasca uno in atto. Ma se il corpo che è in potenza non è anche prima in atto un altro corpo, verrà ad esistere un vuoto separato» (Trad. Longo).

La necessità di chiarire di quali sostanze vi sia generazione e le ragioni per cui essa sia possibile spinge Aristotele a trattare in modo più dettagliato degli elementi. Dopo aver dimostrato come sia impossibile sia che gli elementi si riducano a uno solo sia che siano infiniti, lo Stagirita, per poter provare il loro numero esatto, si domanda se essi siano eterni o se, invece, si generino e si corrompano. Il fenomeno della dissoluzione degli elementi mostra evidentemente che essi sono corruttibili e, dunque, generati. A sua volta, la generazione degli elementi può avvenire o da una realtà priva di corpo o da una natura corporea, e in quest'ultimo caso può avvenire a partire da un corpo differente o può essere

essere ricondotte in ultima analisi a un unico e identico sostrato (ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων οἷς ἔν τι καὶ ταῦτὸν ὑπόκειται, εἰς ὃ δὴ ἀναλύονται ἔσχατον).

³⁶ Aristotele, *Cael.* Γ 1, 297b 24- 27; 298a 6-11.

reciproca. La prima ipotesi va scartata, poiché obbliga ad ammettere l'esistenza di un vuoto separato; la seconda non è invece plausibile, perché il presunto corpo anteriore agli elementi sarebbe a sua volta o un elemento o un ente matematico, e in quest'ultimo caso nulla potrebbe generarsi a partire da esso. Poiché dunque non possono generarsi né da una sostanza incorporea (οὔτε ἐξ ἀσωμάτου) né da una sostanza corporea (οὔτ' ἐξ ἄλλου σώματος), bisogna ammettere che gli elementi si generino l'uno dall'altro (λείπεται ἐξ ἀλλήλων γίνεσθαι)³⁷.

Alla luce di questa dimostrazione, rimane da chiarire quale sia la modalità della generazione reciproca degli elementi (Γ 7, 305a 34: ὁ τρόπος τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως), questione in rapporto alla quale i filosofi precedenti avrebbero sostenuto posizioni divergenti. Aristotele si esprime in modo particolarmente significativo in rapporto alla tesi di coloro che spiegano la generazione reciproca degli elementi a partire dall'assunzione di figure differenti (Γ 8, 306b 29: τῆ μετασχηματίσει). Una delle difficoltà maggiori sollevate da questa posizione consiste secondo Aristotele nel non riconoscere che i singoli elementi non possiedono stabilmente una figura, ma che anzi la ricevono dal luogo in cui sono contenuti (ciò avviene specialmente nel caso dell'acqua e dell'aria):

«Ὡστε φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ὀρισμένα τὰ σχήματα αὐτῶν. Ἄλλ' ἔοικεν ἢ φύσιν αὐτῆ τοῦτο σημαίνειν ἡμῖν, ὃ καὶ κατὰ λόγον ἐστίν· ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι (μάλιστα γὰρ ἂν οὕτω δύναίτο ῥυμίζεσθαι, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, τὸ πανδεχές), οὕτω καὶ τὰ στοιχεῖα δεῖ νομίζειν ὥσπερ ὕλην εἶναι τοῖς συνθέτοις· διὸ καὶ δύναται μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα χωριζομένων τῶν κατὰ τὰ πάθη διαφορῶν» (*Cael.* Γ 8, 306b 14-22).

«Per modo che è evidente che gli elementi non hanno delle figure stabilmente definite. Si direbbe anzi che è la natura stessa delle cose a mostrarcelo, il che è anche conforme alla ragione della cosa. Come anche negli altri casi il sostrato ha da essere privo di forma e di figura – è così infatti che può più facilmente modellarsi, com'è scritto nel *Timeo*: il «ricettacolo» –, così anche gli elementi si deve pensare che siano come la materia dei composti. Perciò essi possono anche tramutarsi l'uno nell'altro, una volta separate le differenze che si presentano sotto l'aspetto delle affezioni³⁸» (Trad. Longo).

Il libro Δ del *De caelo* si presenta come un'indagine relativa al pesante e al leggero (περὶ δὲ βαρέος καὶ κούφου), concetti che rientrano nell'ambito della trattazione sul movimento (περὶ κινήσεως) in quanto permettono di spiegare come sia possibile che i

³⁷ Ivi Γ 6, 305a 14-32.

³⁸ Poco dopo (Γ 8, 307b 18-24), Aristotele ribadisce che gli elementi non si distinguono in base alle figure, ma, come accade alle sostanze che sono per natura, in relazione alle affezioni, azioni e potenze (κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς δυνάμεις).

corpi si muovano di un determinato moto naturale (τῷ δύνασθαι κινεῖσθαι φυσικῶς)³⁹. I concetti di pesante e di leggero si rivelano decisivi in rapporto alle differenze e agli accidenti che ineriscono agli elementi (τὰς δὲ διαφορὰς καὶ τὰ συμβαίνοντα περὶ αὐτὰ): fuoco e terra sono infatti definiti rispettivamente come leggero in assoluto e pesante in assoluto, mentre aria e acqua possiedono queste caratteristiche in modo relativo rispetto ai primi due elementi e in modo assoluto l’uno rispetto all’altro. Secondo questa distinzione e in rapporto al fatto che il fuoco non possiede pesantezza e la terra non possiede leggerezza, Aristotele attribuisce a ciascun elemento una diversa tipologia di moto naturale: fuoco e terra si muovono in direzione contraria, rispettivamente verso l’estremità superiore (τὸ ἔσχατον) e verso il centro (τὸ μέσον) della regione in cui avviene il movimento dei corpi, mentre acqua e aria in direzione del luogo intermedio tra i primi due (τὸ μεταξύ)⁴⁰.

Per rendere ragione del moto naturale degli elementi, Aristotele si serve anche dei concetti di materia e di forma. Per quanto concerne la categoria del luogo, così come nel caso delle categorie della quantità e della qualità, ciò che contiene è proprio della forma (τὸ μὲν περιέχον τοῦ εἶδους), ciò che è contenuto, invece, della materia (τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης): si potrà dunque affermare che il “sopra” è proprio di ciò che è finito e che il “sotto” lo è della materia (τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὀρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης). La materia del pesante e del leggero, perciò, può essere paragonata a quella di un corpo soggetto a salute e malattia, poiché, pur essendo la medesima, non si realizza in un medesimo essere (καὶ ἔστιν μὲν ἢ αὐτή, τὸ δ’ εἶναι οὐ ταυτόν):

«Τὸ μὲν οὖν ἔχον τοιαύτην ὕλην κοῦφον καὶ ἀεὶ ἄνω, τὸ δὲ τὴν ἐναντίαν βαρὺ καὶ ἀεὶ κάτω· τὰ δ’ ἐτέρας μὲν τούτων, ἐχούσας δ’ οὕτω πρὸς ἀλλήλας ὡς αὐταὶ ἀπλῶς, καὶ ἄνω καὶ κάτω φερόμενα· διὸ ἀήρ καὶ ὕδωρ ἔχουσι καὶ κοῦφότητα καὶ βάρος ἐκάτερον, καὶ ὕδωρ πὲν πλὴν γῆς πᾶσιν ὑφίσταται, ἀήρ δὲ πλὴν πυρὸς πᾶσιν ἐπιπολάζει. Ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἐν ὁ πᾶσιν ἐπιπολάζει καὶ ἐν ὁ πᾶσιν ὑφίσταται, ἀνάγκη δύο ἄλλα εἶναι ἃ καὶ ὑφίσταταί τι καὶ ἐπιπολάζει.

«Quanto ha una materia come questa, è leggero e resta sempre, o si muove, verso l’alto, quanto ha quella contraria, è pesante, e resta, o si muove, sempre verso il basso; un altro corpo infine ha delle materie diverse da queste, ma che stanno fra di loro nello stesso rapporto in cui stanno queste in assoluto, e il loro movimento è così verso l’alto come verso il basso; perciò l’aria e l’acqua hanno ciascuna e leggerezza e peso, e l’acqua resta sotto a tutti, tranne che alla terra, mentre l’aria resta sopra a tutti, tranne che al fuoco. E poiché c’è un corpo che sta sopra a tutti, ve ne saranno di necessità altri due, che restano sotto ad un corpo o sopra all’altro. Per modo che

³⁹ Ivi Δ 1, 307b 28-32.

⁴⁰ Ivi Δ 1, 311b 33-312a 12. In *GC B* 330b 30-331a 1, Aristotele presenta una classificazione parzialmente differente, distinguendo due coppie di elementi (fuoco/aria e acqua/terra) e assegnando loro rispettivamente un diverso luogo dello spazio (il luogo orientato verso il limite (τοῦ πρὸς τὸν ὄρον φερομένου) e il luogo centrale (τοῦ πρὸς τὸ μέσον)).

Ὅστε ἀνάγκη καὶ τὰς ὕλας εἶναι τοσαύτας ὅσαπερ ταῦτα, τέτταρας, οὕτω δὲ τέτταρας ὡς μίαν μὲν ἀπάντων τὴν κοινὴν, ἄλλως τε καὶ εἰ γίνονται ἐξ ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον» (*Cael.* Δ 5, 312a 22-33).

anche le materie saranno di necessità tante quanti sono questi corpi, e cioè quattro: quattro, tuttavia, così che ce ne sia sempre una comune a tutti – e questo poi specialmente se i corpi si generano l'uno dall'altro –, mentre l'essere in cui si realizza è diverso⁴¹» (Trad. Longo)⁴².

4. Il concetto di πρώτη ὕλη nel *De generatione et corruptione*

Come detto, l'indagine condotta nel *De generatione et corruptione* possiede un'evidente affinità con quella del *De caelo*: Aristotele, infatti, si propone di definire in un modo universalmente valido le cause e le ragioni della generazione e della corruzione degli enti che per natura nascono e periscono, lo statuto dell'aumento e dell'alterazione e il rapporto tra i fenomeni della generazione e dell'alterazione⁴³. Riguardo a quest'ultimo interrogativo, i filosofi precedenti avrebbero assunto posizioni differenti, gli uni ammettendo un unico principio materiale e identificando di conseguenza generazione e alterazione, gli altri ponendo una pluralità di principi materiali e distinguendo quindi i due fenomeni⁴⁴. Aristotele sviluppa alcune osservazioni particolarmente significative in rapporto alla posizione dei "pluralisti": costoro, riconducendo la generazione e la corruzione all'unione e alla separazione degli elementi, finirebbero per rendere impossibile il fenomeno dell'alterazione, pur essendo d'altro canto costretti dalla loro stessa dottrina a distinguerlo da quello della generazione. Il fenomeno dell'alterazione, infatti, deve essere spiegato a partire dalle affezioni (τὰ πάθη) e dalle differenze (αἱ διαφοραὶ) degli elementi, quali ad esempio il caldo e il freddo, il bianco e il nero, il secco e l'umido, il molle e il

⁴¹ Nell'ottica della discussione relativa alla materia prima, può essere interessante notare come, poco dopo (Δ 5, 312b 19-23), Aristotele ribadisca che le differenze che contraddistinguono gli elementi devono esistere in numero uguale a questi ultimi. Infatti, se si ponesse un'unica materia per tutti gli elementi (εἰ μὲν γὰρ μία ὕλη πάντων), sia essa il vuoto e il pieno, la grandezza, i triangoli, i corpi possiederebbero tutti il medesimo moto naturale, il che sembra essere contraddittorio e contrario all'esperienza.

⁴² Sulle ultime righe di questo passo ha attirato l'attenzione King (1956), pp. 384-385, proponendo in particolare di tradurre l'espressione οὕτω δὲ τέτταρας ὡς μίαν μὲν ἀπάντων τὴν κοινήν con «and the four [elements] are as one, the common matter of all things». Come ha mostrato Solmsen (1958), p. 247, n. 16, la traduzione di King non tiene conto del fatto che τέτταρας concorda con il termine ὕλας e non con il pronome neutro ταῦτα, e, per questo, non può essere accettata.

⁴³ Aristotele, *GC* A 1, 314a 1-8.

⁴⁴ Anassagora avrebbe invece sostenuto una posizione, per così dire, ibrida, ammettendo da un lato una pluralità di elementi (le omeomerie) e identificando, dall'altro, generazione e alterazione (A 1, 314a 13-16).

duro. Negando dunque la possibilità della generazione reciproca degli elementi⁴⁵, dunque, costoro negherebbero al contempo la possibilità dell’alterazione, ossia del passaggio da una qualità all’altra⁴⁶:

«Ἴτι καὶ φανερόν ὅτι μίαν αἰεὶ τοῖς ἐναντίοις ὑποθετέον ὕλην, ἅν τε μεταβάλλη κατὰ τόπον, ἅν τε κατ’ αὔξησιν καὶ φθίσιν, ἅν τε κατ’ ἀλλοίωσιν. Ἔτι δ’ ὁμοίως ἀναγκαῖον εἶναι τοῦτο καὶ ἀλλοίωσιν· εἴτε γὰρ ἀλλοίωσις ἐστὶ, καὶ τὸ ὑποκείμενον ἐν στοιχεῖον καὶ μία πάντων ὕλη τῶν ἐχόντων εἰς ἄλληλα μεταβολήν, κἂν εἰ τὸ ὑποκείμενον ἐν, ἔστιν ἀλλοίωσις» (GC 314b 26-315a 3).

«Perciò è innanzitutto chiaro che una materia unica deve essere sempre posta come sostrato dei contrari, sia per il movimento locale, sia per l’aumento e la diminuzione, sia per l’alterazione. Inoltre è chiaro che sono entrambi, la materia e l’alterazione, reciprocamente necessari. Infatti, se si verifica l’alterazione, il sostrato è composto di un unico elemento e una materia è comune a tutte le realtà che si trasformano l’una nell’altra; inversamente, se il sostrato è uno, si verifica l’alterazione» (Trad. Migliori).

I fenomeni della generazione e della corruzione possiedono una natura differente rispetto a quella dell’alterazione: mentre quest’ultima coinvolge le affezioni e avviene per accidente, generazione e corruzione riguardano sia la materia sia la forma dell’oggetto sottoposto a mutamento⁴⁷. Individuata questa differenza, è necessario stabilire se sia possibile che qualcosa si generi e si corrompa assolutamente (τι γινόμενον ἀπλῶς καὶ φθειρόμενον) o se invece sia necessario che una realtà derivi sempre da una natura preesistente (αἰεὶ δ’ ἔκ τινος καὶ τί), come nel caso della generazione reciproca dei contrari. Nel primo caso, qualcosa deriverebbe dall’assoluto non essere (ἀπλῶς ἂν τι γίνοιτο ἐκ μὴ ὄντος). Intendendo l’espressione “in assoluto” (ἀπλῶς) nel senso di “ciò che è primo secondo ciascuna categoria dell’essere” (τὸ πρῶτον σημαίνει καθ’ ἐκάστην κατηγορίαν τοῦ ὄντος), si dovrà ammettere la generazione di una sostanza da ciò che non è sostanza, che è privo di determinazione e di cui non si predica alcuna categoria. Intendendola invece nel senso del non essere in assoluto (τὸ μὴ ὄν ὄλως), cioè della negazione universale di tutte le cose (ἀπόφασις ἔσται καθόλου πάντων), si dovrà ammettere che il generato si produca a partire dal nulla. Aristotele, tuttavia, concepisce la generazione assoluta in modo differente:

⁴⁵ Il riferimento è qui a Empedocle; cfr. Aristotele, GC A 1, 315a 2-25.

⁴⁶ Aristotele, GC A 1, 314b 4-315a 26. Una trattazione specifica concernente la critica aristotelica a Empedocle si trova in Moriani (1988).

⁴⁷ Aristotele, GC A 2, 317a 23-27. In GC A 4, 319b 6-21, Aristotele distingue la generazione dall’alterazione affermando che, mentre nel caso della generazione si verifica un mutamento che coinvolge la totalità di un oggetto senza che un sostrato sensibile permanga identico, nel caso dell’alterazione un sostrato percepibile conserva la propria identità, trasformandosi unicamente in rapporto alle affezioni.

«Περὶ μὲν οὖν τούτων ἐν ἄλλοις τε
διηπόρηται καὶ διώρισται τοῖς λόγοις

«Questi problemi sono già stati discussi e definiti
più ampiamente altrove⁴⁸: ma anche ora

⁴⁸ L'opinione comune è che qui Aristotele si riferisca a *Phys. A* 6-9 (un parere discordante è invece espresso, ad es., da King (1956), p. 382, n. 32, il quale ritiene che Aristotele si riferisca «to later chapters of *De Gen. et Corr.*, or to the whole of Book. II of *De Caelo*, where he does discuss the nature of the elements in detail», e da Rashed (2005), p. 113, n. 2, che indica come possibile riferimento *Cael. Γ* 2, 301b 32-302a 9). In *A* 6, Aristotele riconosce come non sia irragionevole porre due principi dell'essere, ma considera problematica l'esclusione di una terza realtà che differisca rispetto ai contrari (ἄμφο ἕτερόν τι τρίτον; τις ἕτερον τοῖς ἐναντίοις φύσιν); egli sottolinea dunque la necessità di porre qualcosa di intermedio (τὸ μεταξὺ) che abbia la natura di sostrato (τὸ ὑποκείμενον). In *A* 7, prendendo le mosse dalla distinzione tra realtà semplici (τὰ ἀπλᾶ) e realtà composte (τὰ συγκείμενα), Aristotele ribadisce la necessità di ammettere un qualche sostrato del divenire, che sia uno di numero, ma non per specie (ὅτι δεῖ τι αἰεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γιγνόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῶ ἐστὶν ἓν, ἀλλ' εἶδει γε οὐχ ἓν; τὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῶ μὲν ἓν, εἶδει δὲ δύο) e che nel corso del divenire, non essendo un opposto, si mantenga (τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει; cfr. *Metaph. Λ* 2, 1069b3-9); la necessità di un sostrato riguarda sia il divenire non sostanziale (ossia quello concernente le altre categorie) sia quello sostanziale (ὅτι δὲ καὶ αἰ οὐσίαι καὶ ὅσα [ἄλλα] ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται). In tutti i generi di mutamento, dunque, vanno distinti il sostrato e il contrario (ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον), poiché ogni cosa deriva dal sostrato e dalla forma (ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς). Dopo aver mostrato come i principi in un certo senso sono due, in un altro sono tre, Aristotele afferma che la natura che funge da sostrato è conoscibile per analogia (ἢ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν) – il sostrato, infatti, sta alla sostanza e all'ente determinato come il bronzo sta alla statua, il legno al letto e il materiale amorfo al prodotto formato (cfr. anche *Metaph. Z* 3, 1029a 3-5) – e che essa va distinta dai contrari, che sono rispettivamente forma e privazione (μορφὴ, στέρησις). In *A* 8, Aristotele si interroga in rapporto alla possibilità di ammettere la generazione dal non essere: ciò è possibile solamente se quest'ultimo termine è inteso in un certo modo, come per accidente (οἶον κατὰ συμβεβηκός) e viene identificato con la privazione, che è in sé un non essere in quanto non si conserva quando qualcosa si genera (ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὃ ἐστὶ καθ' αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεται τι). In *A* 9, critica la posizione dei platonici: costoro non avrebbero compreso come materia e privazione siano realtà distinte, in quanto la prima è non essere per accidente, la seconda invece in senso proprio (ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν σεῖναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν); inoltre, la materia è vicina alla sostanza (καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην; cfr. *Metaph. Z* 3, 1029a 1-3; *H* 1, 1042a 32-34; *Λ* 3, 1070a 10-11), mentre questo non può dirsi assolutamente nel caso della privazione (τὴν δὲ οὐδαμῶς). Aristotele distingue ancora tra la natura che permane, la forma e la privazione: le prime due sono causa delle cose che si generano al pari di una madre (ὥσπερ μήτηρ), la terza può essere intesa come un puro non essere (οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν). Alludendo alla materia, Aristotele afferma poi che essa è una qualche realtà che per natura e conformemente alla propria natura desidera e persegue il divino (τὸ δὲ ὁ πέφυκεν ἐφιεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν); la materia viene dunque paragonata a una femmina che desidera il maschio e al brutto che desidera il bello, non essendo femmina o brutto in sé (οὐ καθ' αὐτὸ), ma solo per accidente (ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός) (Sul significato di questo paragone, cfr. Berti (2007b), p. 33). La materia, intesa come “ciò in cui” (τὸ ἐν ᾧ), cioè in rapporto alla privazione, si distrugge, mentre è esente da generazione e corruzione (ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον) se viene intesa nel suo essere in potenza (κατὰ δύναμιν). Aristotele, infine, definisce la materia come “il sostrato originario di ciascun oggetto: da questo si genera una cosa nella quale esso stesso permane non in maniera accidentale” (λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός).

Sull'interpretazione di questi capitoli di *Phys. A*, che meriterebbero un'analisi dettagliata (cfr. McMullin (1965), Bostock (2006), Annick (2003)), mi limito a segnalare tre aspetti: 1) Aristotele impiega qui lo schema triadico μορφὴ, στέρησις, ὕλη, che non viene utilizzato in *GC*: sul rapporto tra questi testi e sulla loro compatibilità, cfr. Bostock (1995), pp. 19-20; Algra (2004); Migliori-Palpacelli (2013), pp. 419-430; 2) L'espressione ἢ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν (*I* 7, 190b 8), su cui si vedano ad es. le analisi di Happ (1971), pp. 667-670 e di Cook (1989), rappresenta una delle affermazioni più esplicite di Aristotele in rapporto alla possibilità di conoscere la materia, che viene definita in modo emblematico ἄγνωστος καθ' αὐτήν in *Metaph. Z* 10, 1036a 9; 3) Aristotele utilizza il termine φύσις in riferimento al concetto di ὕλη (cfr. anche *Metaph. Δ* 4, 1014b 26-1015a 19): Polis (1990-91) ha messo l'accento su questo aspetto per negare che la passività sia il carattere distintivo della materia, che possiederebbe invece uno statuto dinamico e processuale.

ἐπὶ πλεῖον, συντόμως δὲ καὶ νῦν
λεκτέον, ὅτι τρόπον μὲν τινα ἐκ μὴ
ὄντος ἀπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον
ἐξ ὄντος αἰεὶ· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν
ἐντελεχεία δὲ μὴ ὄν ἀνάγκη
προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως»
(GC A 3, 317b 13-18).

dobbiamo ripetere in breve che la generazione assoluta in un senso si dà dal non ente, in un altro senso sempre da ciò che è: questo è ciò che è in potenza⁴⁹, ma che non è in atto, che necessariamente preesiste e che deve essere considerato insieme in entrambi i modi, essere e non essere» (Trad. Migliori)

Per chiarire ulteriormente la questione della generazione assoluta, Aristotele prende in esame il fenomeno della generazione continua (τίς αἰτία τοῦ γένεσιν αἰεὶ εἶναι) in riferimento alla causa materiale (τὴν ἀρχὴν τῆς ὕλης). Se ciò che si corrompe si dissolvesse nel non essere che è nulla (τὸ δὲ μὴ ὄν μηδὲν ἐστίν), il tutto avrebbe già cessato di esistere: si deve perciò ammettere, basandosi sulla spiegazione ottenuta a partire dalla causa materiale⁵⁰ intesa come sostrato⁵¹, che la generazione e la corruzione di una realtà implicano rispettivamente la corruzione e la generazione di un'altra realtà e che il mutamento avviene perciò senza interruzione⁵². Una volta stabilito che in rapporto alla generazione continua la generazione è corruzione del non essere e la corruzione è generazione del non essere (ἢ γὰρ γένεσις φθορὰ τοῦ μὴ ὄντος, ἢ δὲ φθορὰ γένεσις τοῦ μὴ ὄντος), Aristotele mette in evidenza due aspetti importanti: in primo luogo, il non essere non va identificato con uno dei contrari inerenti alla materia, ma con la materia stessa (τὸ δὲ μὴ ὄν ὕλη)⁵³. Il secondo elemento concerne lo statuto della materia:

«Καὶ ἄρα γε ἕτερα ἐκατέρου ἢ ὕλη, ἢ
οὐκ ἂν γίνοιτο ἐξ ἀλλήλων οὐδ' ἐξ

«E ancora: la materia è diversa per ciascuno?
Oppure gli elementi derivano gli uni dagli

⁴⁹ Come verrà precisato poco dopo (GC A 3, 317b 23-33), ciò che è sostanza in potenza (δυνάμει τις οὐσία) non deve essere concepito né come una realtà che in atto non possiede nessuna categoria (si ammetterebbe infatti l'esistenza di un non essere separato (χώριστον) e preesistente (προϋπάρχοντος) alla generazione) né come una realtà sprovvista di determinazione e sostanzialità, ma in possesso di altre affezioni (in questo caso, queste ultime esisterebbero separate dalla sostanza (χωριστὰ τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν)). Sul tema della potenzialità della materia, si concentra specificamente Luyten (1965).

⁵⁰ La causa per cui sono possibili la generazione e la corruzione assolute (intese rispettivamente come corruzione e generazione di qualcosa) risiede infatti nel differire della materia (τὸ τὴν ὕλην διαφέρειν): la differenza può riguardare l'essere o il non essere sostanza, l'essere in modo maggiore o minore, l'essere più o meno percepibile. Cfr. GC A 3, 318b 33-319a 2). Aristotele non prende invece in esame la causa del movimento, dichiarando di averla esaminata nei discorsi sul movimento (ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις), ossia, molto presumibilmente, in *Phys. Θ*. Una trattazione riguardante i principi della generazione si trova in GC B 9, dove vengono fornite alcune importanti indicazioni in rapporto alla causa materiale. Essa è innanzitutto definita come la possibilità di essere e non essere (ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενετοῖς ἐστὶν αἴτιον τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι) degli esseri generabili (cfr. anche *Metaph. Z 7*, 1032a 21-22); in secondo luogo, Aristotele caratterizza la materia in termini di passività, affermando che essa è incline al subire e all'essere mossa (τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι).

⁵¹ Aristotele, GC A 3, 319a 18-22.

⁵² Ivi A 3, 317b 33-318a 27.

⁵³ Ivi A 3, 319a 27-33.

ἐναντίων (τούτοις γὰρ ὑπάρχει τὰναντία, πυρί, γῆ, ὕδατι, ἀέρι); ἢ ἔστι μὲν ὡς ἡ αὐτή, ἔστι δ' ὡς ἡ ἑτέρα; Ὅ μὲν γὰρ ποτε ὄν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό. Περὶ μὲν οὖν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω» (GC A 3, 319a 34-b 5).

altri e dai contrari? (Infatti agli elementi, fuoco, terra, acqua, aria, appartengono come proprietà i contrari). O forse la materia in un senso è la stessa, in un altro è diversa? Infatti, quanto al sostrato, comunque sia, essa rimane identica, quanto all'essere invece no⁵⁴» (Trad. Migliori)⁵⁵.

Chiarita la questione del significato della generazione assoluta in riferimento alla causa materiale, Aristotele mette in luce che generazione e corruzione si distinguono dagli altri tipi di mutamento tra contrari (ossia: αὔξη καὶ φθίσις, φορά, ἀλλοίωσις) perché, quando esse si verificano, non permane nessun sostrato (percepibile) di cui uno dei contrari sia affezione o accidente. La materia svolge la sua funzione di sostrato soprattutto in riferimento a quest'ultimo tipo di mutamento:

« Ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δὲ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς, ὅτι πάντα δεκτικὰ τὰ ὑποκείμενα ἐναντιώσεών τινων» (GC A 3, 320a 2-5).

«La materia è soprattutto, e in senso proprio, il sostrato capace di accogliere generazione e corruzione, ma, in un certo senso, è anche il sostrato delle altre trasformazioni, perché tutti i sostrati sono capaci di ricevere certi contrari» (Trad. Migliori).

Il libro B, come anticipato in GC A 6, 322b 1-4, è dedicato alla trattazione della materia e dei cosiddetti elementi (περὶ τῆς ἕλης καὶ τῶν καλουμένων στοιχείων)⁵⁶. Dopo

⁵⁴ L'ultima frase del testo (ὄ μὲν γὰρ ποτε ὄν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό) è stata oggetto di differenti traduzioni. Tra gli altri, Joachim (1922): «For that which underlies them, whatever its nature may be *qua* underlying them, is the same: but its actual being is not the same»; Williams (1982), p. 14: «For the substratum, whatever it may be, is the same, but the being is not the same». Rashed (2005), invece, ritiene filologicamente insostenibile una simile lettura del testo (pp. xciv-xcv) e traduce: «Car ce qui lui permet, du fait qu'elle est cela à tout moment, d'être substrat, cela est identique; son être, toutefois, n'est pas identique»; Giardina (2008), p. 134: «perché <la materia concepita come> ciò che, essendo sia nel *terminus a quo* sia nel *terminus ad quem*, soggiace, è la stessa, mentre concepita dal punto di vista dell'essere è diversa».

⁵⁵ Poco dopo, nell'ambito della trattazione dedicata al tema dell'aumento, Aristotele si esprime in termini analoghi in rapporto alla materia: «Βέλτιον τοίνυν ποιεῖν πᾶσιν ἀχώριστον τὴν ὕλην ὡς οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν τῷ ἀριθμῷ τῷ λόγῳ δὲ μὴ μίαν. Ἀλλὰ μὲν οὐδὲ στιγμᾶς θετέον οὐδὲ γραμμᾶς τὴν τοῦ σώματος ὕλην διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας: ἐκεῖνο δὲ οὗ ταῦτα ἔσχατα ἡ ὕλη, ἣν οὐδέποτ' ἄνευ πάθους οἷόν τε εἶναι οὐδ' ἄνευ μορφῆς» (GC A 5, 320b 12-17, Trad. Migliori). Cfr. anche GC A 5, 320b 17-25.

⁵⁶ L'espressione «τῶν καλουμένων στοιχείων» genera alcune difficoltà: Aristotele, infatti, impiega spesso il termine στοιχεῖα (diversamente definito, ad esempio, in *Metaph.* Δ 3, 1014a 26-b 15; *Cael.* Γ 3, 302a 14-18; *Part. An.* B 1, 646a 12-20) in riferimento ad altre entità, come ad esempio le contrarietà primarie, riferendosi invece talvolta agli elementi fisici con l'espressione τὰ καλούμενα στοιχεῖα. Ciò potrebbe far pensare che questi ultimi non siano veri e propri corpi semplici, tanto da indurre gli interpreti a mettere in discussione il loro statuto sostanziale (Sokolowski (1970), pp. 267-272). Per una recente e puntuale discussione delle problematiche connesse a questa tematica, cfr. Crowley (2005) e (2008). Per una rassegna delle principali posizioni interpretative in rapporto a questo specifico testo del *De generatione et corruptione*, cfr. Migliori-Palpacelli (2013), pp. 257-59, n. 3.

aver preso in esame le posizioni dei predecessori riguardo alla materia che funge da sostrato (τὴν ὑποκειμένην ὕλην), Aristotele precisa in modo esplicito la propria posizione:

«Ἡμεῖς δὲ φαμέν μὲν εἶναι τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ’ ἀεὶ μετ’ ἐναντιώσεως⁵⁷, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα· διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν ἐτέροις ἀκριβέστερον. Οὐ μὴν ἀλλ’ ἐπειδὴ καὶ τὸν τρόπον τοῦτόν ἐστιν ἐκ τῆς ὕλης τὰ σώματα τὰ πρῶτα, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ἀρχὴν μὲν καὶ πρώτην οἰομένοις εἶναι τὴν ὕλην τὴν ἀχώριστον μὲν ὑποκειμένην δὲ τοῖς ἐναντίοις (οὔτε γὰρ τὸ θερμὸν ὕλη τῶ ψυχρῶ οὔτε τοῦτο τῶ θερμῶ, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἀμφοῖν), ὥστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ’ αἱ ἐναντιώσεις, λέγω δ’ οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, τρίτον δ’ ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα» (GC B 1, 329a 24-35).

«Noi, invece, diciamo che c’è una certa materia dei corpi sensibili, che però non è separata, ma è sempre accompagnata da un’opposizione; è da questa materia che nascono i cosiddetti elementi. Abbiamo definito queste nozioni in modo più preciso altre volte⁵⁸. Ma, poiché anche i corpi primi derivano dalla materia nello stesso modo, dobbiamo definire anche questi corpi, tenendo presente che principio primo è la materia, che, senza essere separata, funge da sostrato dei contrari: infatti, né il caldo è la materia del freddo, né questo lo è per il caldo, ma il sostrato è materia per entrambi. Così sono principio in primo luogo il corpo sensibile in potenza, in secondo luogo i contrari, dico ad esempio il caldo e il freddo, in terzo luogo il fuoco, l’acqua e gli altri elementi simili» (Trad. Migliori)⁵⁹.

Aristotele prende innanzitutto in considerazione le differenze e le opposizioni primarie (πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις). Benché esistano sette tipi di opposizioni in rapporto al corpo tangibile, sono solamente quattro i termini in base a cui si producono le quattro opposizioni primarie, ossia caldo, secco, umido e freddo. In considerazione del fatto che per natura non possono verificarsi né composizione né coesistenza dei contrari, tali termini si combinano secondo quattro modalità differenti in rapporto a ciascun elemento: in questo modo, il fuoco verrà a essere caldo e secco, l’aria umida e calda, l’acqua fredda e umida, la terra secca e fredda⁶⁰. Benché sia composto da due differenti affezioni, ciascun corpo semplice possiede una sola affezione propria: il fuoco possiede dunque come affezione propria il caldo, l’aria l’umido, l’acqua il freddo, la terra il secco⁶¹. Dal momento che possiedono qualità differenti e reciprocamente contrarie, gli elementi possono trasformarsi l’uno nell’altro. Tale trasformazione può avvenire più velocemente

⁵⁷ Rashed (2005), p. xciv pone l’accento sull’espressione μετ’ ἐναντιώσεως, giudicando significativo che Aristotele si esprima al singolare; ciò confermerebbe che la natura della materia consiste nell’associazione di un «pivot substratique» e di un «autre état qualitatif, forme qualitative fluante».

⁵⁸ Probabilmente l’allusione è a *Cael.* Γ-Δ.

⁵⁹ Per un’interpretazione differente di questo brano, la quale intende la materia prima come modalità dei corpi semplici, cfr. Rashed (2005), p. 53; 154.

⁶⁰ Aristotele, GC B 2, 330a 24-B 3, 330b 7.

⁶¹ Ivi B 3, 331a 1-6.

nel caso in cui siano coinvolti due elementi contigui e aventi una proprietà in comune (ad esempio, nel caso in cui il fuoco (CALDO/secco) si trasformi in aria (caldo/UMIDO)), più lentamente invece nel caso in cui riguardi due elementi che non posseggano proprietà comuni (ad esempio, quando vi sia passaggio dal fuoco (CALDO/secco) all'acqua (FREDDO/umido), e viceversa, e dall'aria (UMIDO/caldo) alla terra (SECCO/freddo), e viceversa). Esiste poi un caso ulteriore di trasformazione, quello in cui mediante il venir meno di un'unica affezione in due elementi differenti si genera un terzo elemento (ad esempio, quando dal fuoco (CALDO/secco) e dall'acqua (FREDDO/umido) si genera l'aria (UMIDO/caldo) o la terra (SECCO/freddo)): pur verificandosi con facilità, non si tratta di una trasformazione di tipo reciproco⁶².

Alla luce della dimostrazione svolta, secondo cui la trasformazione elementare si produce a partire dai contrari (ἡ μεταβολὴ εἰς τὰναντία), Aristotele giudica contraddittoria la tesi dei pensatori che hanno attribuito a un unico elemento la funzione di materia dei corpi naturali (τῶν φυσικῶν σομάτων ὕλη): se infatti un solo elemento rappresentasse un sostrato unico e permanente, vi potrebbe essere alterazione, ma non generazione. Inoltre, una simile dottrina non saprebbe rendere ragione in modo adeguato della trasformazione e della differenza degli elementi: per spiegare queste ultime bisogna invece ammettere l'esistenza di una materia comune (ἄλλη τις ὕλη κοινή)⁶³, la quale è una realtà intermedia, né sensibile né separabile (ἡ γὰρ ὕλη τὸ μέσον ἀναίσθητος οὖσα καὶ ἀχώριστος)⁶⁴.

Un'ultima indicazione in rapporto al tema della "materia prima" può essere individuata nelle considerazioni che Aristotele svolge riguardo alla tesi secondo cui vi sarebbe un'unica materia degli elementi (μίαν αὐτῶν ὕλην). Una simile posizione, infatti, deve far fronte alla difficoltà che sorge nello spiegare come qualcosa possa derivare da due elementi distinti, una volta che si sia ammesso che tale realtà non ha natura elementare e non è il risultato di una composizione in cui gli elementi possono permanere inalterati (σύνθεσις σωζομένων). La soluzione proposta da Aristotele è incentrata sul concetto di mescolanza (μίξις): quest'ultima, infatti, distrugge gli eccessi reciproci (διὰ τὸ μὴ γινόμενα φθείρειν τὰς ὑπεροχὰς ἀλλήλων) e permette che dall'unione di due elementi si produca qualcosa di intermedio (μεταξύ), e non la materia o uno dei contrari in atto in modo

⁶² Ivi B 4, 331a 12-332a 2.

⁶³ Ivi B 5, 332a 3-18. Poco dopo, in GC B 7, 334a 24-25, Aristotele si esprime in termini simili, parlando di "un qualche sostrato comune" (τι κοινὸν τὸ ὑποκείμενον) agli elementi.

⁶⁴ Ivi B 5, 332a 35-b 1.

assoluto. I contrari, invece, esisteranno in potenza, per quanto il loro grado di potenzialità possa determinarsi secondo un livello differente⁶⁵:

«Ἔσται δὴ μιχθέντων τᾶλλ' ἐκ τῶν ἐναντίων ἢ τῶν στοιχείων, καὶ τὰ στοιχεῖα ἐξ ἐκείνων δυνάμει πως ὄντων, οὐχ οὕτω δὲ ὡς ἡ ὕλη, ἀλλὰ τὸν εἰρημένον τρόπον – καὶ ἔστιν οὕτω μὲν μίξις, ἐκείως δὲ ὕλη τὸ γινόμενον» (GC B 7, 334b 16-20).

«Sarà, dunque, dai contrari, o dagli elementi mescolati, che deriveranno le altre cose e gli elementi derivano dai contrari; questi esistono in un certo senso in potenza (non però come la materia, ma nel modo che abbiamo detto): così si ha la mescolanza, mentre nell'altro modo si genera la materia» (Trad. Migliori).

5. Osservazioni conclusive

Giunti al termine di questa rassegna di testi del *De caelo* e del *De generatione et corruptione*, è ora possibile raccogliere in modo conciso i principali risultati del percorso svolto. Aristotele può essere considerato l'inventore del concetto di ὕλη, benché egli ne individui la presenza anche nella riflessione dei filosofi che lo hanno preceduto. Tra questi ultimi, egli riserva un posto privilegiato a Platone, di cui critica in più occasioni la dottrina relativa al principio materiale⁶⁶.

Il concetto di ὕλη assume in Aristotele uno statuto estremamente complesso, rivestendo e svolgendo una molteplicità di significati e funzioni. Particolarmente interessante nell'ottica della presente ricerca è il concetto di “materia prima” (ἡ πρώτη ὕλη)⁶⁷: quest'ultimo rappresenta uno degli aspetti maggiormente controversi del pensiero

⁶⁵ Ivi B 7, 334b 2-16.

⁶⁶ Come credo sia emerso nel corso della discussione, i giudizi circa il rapporto tra la teoria platonica del principio spazio-materiale e quella aristotelica della materia prima sono contrastanti, a seconda di come vengano valutati elementi quali la coerenza della trattazione platonica, il rapporto tra componente spaziale e materiale in rapporto al ricettacolo del *Timeo*, l'attendibilità delle testimonianze aristoteliche. Senza fornire un quadro dettagliato delle interpretazioni degli studiosi su questo punto, mi limito a notare che, mentre la riflessione platonica è di carattere ontologico e si inserisce nella problematica più ampia della partecipazione, l'interesse aristotelico sembra essere invece rivolto alla spiegazione del fenomeno fisico della generazione reciproca degli elementi; in questo senso, come nota Düring (1964), p. 87, il concetto di materia prima si colloca su un piano che potremmo definire “epistemologico”.

⁶⁷ Una prima importante difficoltà è data proprio dal fatto che Aristotele non utilizza l'espressione πρώτη ὕλη in modo sistematico per designare il sostrato materiale comune agli elementi, come si può facilmente notare esaminando i riferimenti testuali proposti da Bonitz (1961), p. 786b e da Happ (1971), p. 308, n. 129-130. A tal proposito, è estremamente significativo quanto afferma Aristotele in *Metaph.* Δ 4, 1015a 7-10, affermando che l'espressione materia prima (πρώτη ὕλη) possiede un duplice significato (διχῶς): essa può essere prima o in relazione all'oggetto (ἢ ἡ πρὸς αὐτὸ πρώτη) (come il bronzo in rapporto agli oggetti di bronzo) o in senso generale (ἢ ἡ ὅλως πρώτη) (come forse può essere intesa l'acqua). Secondo Happ, la formula πρώτη ὕλη sarebbe impiegata in riferimento all'ambito degli elementi fisici in quattro testi (GC B 1, 329 a 23-24; *Metaph.* H 4, 1044a 23; Θ 7, 1049a 25-27; *Gen. an.* 729a 32), ma solamente nei primi

aristotelico, in rapporto al quale gli studiosi hanno ampiamente discusso e fornito differenti valutazioni. Non è qui possibile ricostruire dettagliatamente l'ampio dibattito sviluppatosi tra gli interpreti⁶⁸. Ciononostante, mi sembra importante segnalare le principali prospettive di ricerca che si sono sviluppate in riferimento a questo concetto.

La questione principale riguarda sicuramente l'effettiva presenza di una teoria della materia prima in Aristotele. Secondo un'interpretazione che potremmo definire "tradizionale"⁶⁹, Aristotele avrebbe sviluppato una dottrina della materia prima, teorizzando l'esistenza di un sostrato informe e comune delle contrarietà elementari, di un sostrato che, essendo *per se* non percepibile e non separabile dalle contrarietà, possiederebbe un'esistenza unicamente potenziale e sarebbe dunque in grado di giustificare la possibilità della generazione reciproca degli elementi. Una seconda interpretazione, che potremmo chiamare di tipo "funzionalista"⁷⁰, invece ritiene che il concetto di materia prima sia assente in Aristotele⁷¹, il quale non avrebbe ricercato una realtà materiale al di là dei corpi semplici elementari, ma avrebbe inteso le contrarietà inerenti a questi ultimi come potenzialità attive in grado di spiegare la generazione degli elementi, negando così alla materia prima la funzione di sostrato permanente⁷² nei processi di trasformazione reciproca in cui essi sono coinvolti.

Il concetto di materia prima ha poi dato vita ad alcune interpretazioni non immediatamente riconducibili ai due gruppi precedentemente individuati: alcuni studiosi, infatti, hanno affermato che Aristotele attribuirebbe non alla materia, ma alle contrarietà

due essa sarebbe impiegata per designare «das amorphe unterste Substrat» (p. 308). Sull'utilizzo aristotelico dell'espressione *πρώτη ὕλη* si vedano anche Solmsen (1958), p. 243; Charlton (1970), p. 129.

⁶⁸ Alla luce delle recenti pubblicazioni che trattano il tema della materia prima, il dibattito non può considerarsi esaurito. Per una ricostruzione più dettagliata in rapporto alle diverse posizioni espresse dagli studiosi, si vedano ad es. Giardina (2008), pp. 35-36, n. 49, Doninelli (2000) e Migliori-Palpacelli (2013), pp. 383-430.

⁶⁹ Joachim (1922), Solmsen (1958), Lacey (1965), Robinson (1974), Dancey (1978), Williams (1982), p. 211-219 (il quale non esita però a definire incoerente la posizione aristotelica), Migliori-Palpacelli (2013).

⁷⁰ King (1956), Charlton (1970), pp. 129-145 e (1983), Jones (1974).

⁷¹ Uno degli assunti centrali dell'interpretazione "funzionalista" è quello secondo cui il concetto di materia prima, assente in Aristotele, sarebbe il risultato di uno schema interpretativo applicato al pensiero dello Stagirita dalla tradizione successiva (cfr. King (1956), pp. 388-389, che ne individua l'origine nell'ambito della produzione esegetica neoplatonica e Charlton (1970), pp. 141-145, secondo cui esso sarebbe stato per la prima volta teorizzato nell'ambito del pensiero stoico). Anche Happ (1971), p. 308, nota che «die Festlegung der Terminologie gehört also erst der nacharistotelischen Zeit an, vermutlich den Aristoteles-Kommentatoren». Solmsen (1958), p. 247, proponendo un'interpretazione di tipo "tradizionale", sottolinea invece come il concetto di materia prima sia già presente in Teofrasto, allievo e successore dello Stagirita, e risalga dunque verosimilmente allo stesso Aristotele.

⁷² La questione della "permanenza" del sostrato materiale è affrontata in modo analitico nello studio di Code (1976).

che ineriscono agli elementi il ruolo di sostrato permanente del divenire⁷³; altri hanno sottolineato il carattere paradossale della dottrina aristotelica, che attribuirebbe alla materia prima sia una totale informità sia la funzione di sostrato permanente del divenire⁷⁴; altri hanno inteso la materia aristotelica come un principio “plastico”, che garantirebbe la persistenza di un soggetto durante il divenire assumendo i tratti di una realtà sempre determinata⁷⁵; altri hanno sostenuto che la trasformazione degli elementi si differenzia dagli altri tipi di mutamento nella misura in cui prevede una dissociazione delle funzioni fondamentali del sostrato materiale, ossia quella di sostrato permanente (svolta dalla materia prima) e quella di costitutivo materiale (svolta dalle contrarietà fondamentali)⁷⁶; altri hanno interpretato il concetto di materia prima come indicante una materia semi-qualificata, risultante dall’associazione di due contrarietà, una di tipo statico e una di tipo cangiante, e avente il carattere generico della “corporeità”⁷⁷; altri ancora, infine, hanno espresso valutazioni contrastanti sulla prossimità del concetto aristotelico di materia rispetto a quello che si è delineato nel corso dell’età moderna⁷⁸.

In conclusione, si può affermare che la nozione di materia prima rappresenta un punto di tensione nella riflessione aristotelica: si tratta infatti di un concetto limite, che assume più i tratti di un requisito logico necessario per spiegare le dinamiche in atto nel mondo fisico che quelli di un’entità positivamente determinabile sul piano ontologico⁷⁹.

⁷³ Furth (1988); Gill (1989).

⁷⁴ Cohen (1984); Graham (1987).

⁷⁵ Hinton (2005).

⁷⁶ Krizan (2013).

⁷⁷ In questa direzione, mi sembra, si muovono gli studi di Rashed (2005), pp. xcii-ciii e Giardina (2008), pp. 34-40.

⁷⁸ Luyten (1965), pp. 110- 113; Fine (1992) e Byrne (2001); per un’analisi di queste posizioni, si vedano le osservazioni di Migliori-Palpacelli (2013), pp. 403-405.

⁷⁹ A tal proposito, Düring (1966) caratterizza la materia prima come un “sostrato logico”; Happ (1971), pp. 303-304, afferma: «Hat die *prima materia* also (nur) ein logisches Sein? Es wiederholt sich hier abgewandelt das [...] erwähnte Problem, welche Seinsweise die *νοητά* haben, die kein substantielles Subsistieren kennen und nur im Erkenntnisakt wirklich sind: Es sind keine willkürlichen Phantasiegebilde, die der Geist sich beliebig erfinden kann, sondern Seinsaspekte, deren Sachverhaftetheit sich darin zeigt, daß sie latent (*δύναμις*) in den Dingen anwesend sind. Was auch immer diese Latenz letztlich meint, sie bezeichnet auf jeden Fall die Tatsache, daß der noetisch herausgehobene Aspekt tatsächlich auch im Sein verankert ist. Er ist also dem Denken vorgegeben und zwingt es sachgemäß, d.h. so und nicht anders zu denken». Ancora più netta mi sembra la posizione di Solmsen (1958), pp. 244-245: «The question at issue is whether Aristotle's physical (and metaphysical) system includes the concept of pure matter without form-and whether he actually operates with it in physical deductions and constructions. If the latter is the case it would still be correct, yet pointless, to say that Prime Matter is a purely logical construction. Little indeed would be left of Aristotle's science if the logical element were to be eliminated; and the distinction between potency and act is decidedly something that Aristotle did not “invent” for use in his logical studies but in his physics».

Capitolo terzo

Il concetto di materia nella dottrina stoica dei princìpi

Il concetto di materia non incontra un'uguale fortuna nei due maggiori sistemi filosofici che si sviluppano in età ellenistica. Se, da un lato, riceve un'attenzione minima nell'ambito della dottrina fisica di carattere "materialista" sostenuta da Epicuro e dalla tradizione epicurea¹, dall'altro esso costituisce uno dei concetti chiave della fisica stoica, giocando un ruolo di primo piano nella riflessione dello Stoicismo ellenistico che si snoda da Zenone (336/35 – 263 a.C.) fino a Posidonio (135 circa – 50 a.C.).

Secondo un'impostazione ermeneutica tradizionale, la dottrina dei pensatori stoici in ambito fisico potrebbe essere descritta mediante le categorie di "monismo" e di "materialismo"². Il ricorso a queste categorie risulta tuttavia problematico se si esaminano le testimonianze relative alla dottrina stoica dei princìpi e alla caratterizzazione che al suo

¹ Epicuro non attribuisce al termine ὕλη un significato tecnico (cfr. Bäumker (1963), p. 306, n. 7, che segnala però come Ippolito (*Haer.* I,22,1) impieghi ὕλη in rapporto alla dottrina epicurea). Nei due passi in cui impiega tale termine (*Ep. Pyth.* 93; 112) tentando di spiegare come determinati fenomeni astronomici si verificano solamente quando sia presente una "materia adatta" (ὕλη ἐπιτηδεῖα) alla loro produzione, egli non sembra infatti fare riferimento all'impiego aristotelico del concetto di ὕλη; appare invece più probabile che Epicuro abbia in mente il significato originario di "legname" e di "materiale combustibile". Nell'ambito della tradizione latina, è significativo che Cicerone impieghi il termine "materia" in riferimento alla posizione epicurea in contesti in cui quest'ultima è oggetto di critica da un punto di vista stoico o platonico (ad es. *Fin.* I,18), ma non quando la dottrina epicurea viene presentata direttamente da parte di un personaggio riconducibile a tale scuola. I termini *materia* e *materies* sono invece utilizzati più frequentemente da Lucrezio, in modo particolare nell'ambito di metafore di tipo biologico, anche se non è sicuro che egli faccia direttamente riferimento al termine ὕλη. A tal proposito, cfr. Morel (2003), p. 33, Sedley (2002), p. 56 e (2011), p. 54.

² Questa impostazione è sintetizzata in modo emblematico da Bäumker (1963), p. 328: «Die kosmogonische Grundlage des Systems dagegen geht aus von einem materialistischen Monismus, der im Körperlichen das einzige Seiende erblickt. Dieser Materialismus ist überdies von den Stoikern recht geflissentlich in den Vordergrund ihres System gerückt worden. Infolge dieses Materialismus wird der Begriff der Materie sowohl wie derjenige der die Materie bestimmenden Kraft in gleicher Weise vergrößert. Damit aber verwischt sich der anfängliche Gegensatz zwischen diesen beiden Prinzipien, und es tritt in vielen Beziehungen ein unklares Schwanken zwischen den ursprünglich dualistischen und den monistischen Elementen ein». In termini simili si esprime anche Max Pohlenz, che nel suo classico studio dedicato allo Stoicismo, descrive Zenone come «un rigido monista» che avrebbe professato «un monismo secondo il quale l'essere uno riunisce in sé corporeità e forza, materia e spirito» ((1959), p. 126). Secondo Lapidge (1973), p. 251: «In general terms, Zeno's *a priori* assumptions might be described as materialism, monism and nominalism». In modo molto netto si esprime anche Todd (1978), p. 137: «Monism and immanence are the central ideas in Stoic physical theory. They are associated in any monistic system because the One must in some sense be present in all that is derived from and dependent on it. In Stoicism this recurrent metaphysic is expressed in materialistic terms [...]». Una lettura più recente in parte riconducibile a questa posizione interpretativa è quella di Bloch (1985), pp. 48-52.

interno assume il concetto di ὕλη. A questo proposito, mi sembrano particolarmente interessanti gli elementi che emergono dalla sintetica presentazione della dottrina stoica dei princìpi di Diogene Laerzio:

«Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα» (VF VII.134 (= SVF II.300; L-S 44.B))

«A loro [*scil.* “degli stoici”] giudizio, i princìpi del tutto sono due, quello attivo e quello passivo. Il principio passivo è sostanza senza qualità, ed equivale alla materia; il principio Attivo è il Logos immanente in essa, ed equivale al dio. Esso è eterno, e diffuso com'è nella materia, dà origine ad ogni singolo ente» (Trad. Radice).

«Διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι» (VF VII.134 (= SVF II.299; L-S 44.B))

«Per gli stoici gli elementi non sono la stessa cosa dei princìpi: questi ultimi non subiscono né generazione né corruzione, invece gli elementi si distruggono al momento della conflagrazione. I princìpi sono corporei e senza forma, mentre gli elementi assumono una data forma» (Trad. Radice).

Queste testimonianze ci mettono di fronte a una serie di aspetti importanti della dottrina stoica, in rapporto ai quali è possibile valutare la pertinenza dello schema interpretativo a cui ho fatto riferimento. Vorrei pertanto mettere in evidenza tali aspetti, cercando di fare emergere come la dottrina stoica possieda una configurazione “bipolare”, la quale non può adeguatamente essere descritta come “materialista”. Dopo aver affrontato le questioni fondamentali riguardante il principio materiale e il significato delle categorie interpretative con cui viene descritta la fisica stoica, vorrei trattare brevemente il tema della relazione tra princìpi ed elementi in rapporto alla generazione del cosmo.

1. La dottrina stoica dei princìpi

Nella primo brano, Diogene Laerzio afferma che gli stoici avrebbero posto all'origine di tutte le realtà due princìpi (ἀρχαί), uno di carattere passivo e uno di carattere attivo (τὸ πάσχον – τὸ ποιοῦν), identificando il primo con la materia, definita “sostanza priva di qualità” (τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην), e il secondo con il dio, ossia con la “ragione” presente nella materia (τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν), e attribuendo a

quest'ultimo, ritenuto eterno (ἀίδιον), una funzione “demiurgica” (δημιουργεῖν) in rapporto alla produzione delle singole realtà. Nel secondo testo, invece, egli afferma che gli stoici avrebbero operato una distinzione tra i principi e gli elementi (στοιχεῖα): i primi, infatti, sarebbero ingenerati, incorruttibili e informi (ἀγενήτους, ἀφάρτους, ἀμόρφους), mentre i secondi sarebbero intesi come dotati di forma e soggetti a corruzione (μεμορφῶσθαι, φθείρεσθαι). Gli stoici avrebbero inoltre caratterizzato i principi in riferimento al possesso della corporeità, ma questo, come vedremo, rappresenta un aspetto molto dibattuto.

Cercando di mettere in luce i tratti di maggiore interesse relativi alla dottrina stoica della materia, su cui gli studiosi si sono espressi in modo non sempre uniforme, vorrei attirare l'attenzione su alcuni elementi desumibili dalla testimonianza di Diogene Laerzio. Nel dettaglio, vorrei svolgere alcune considerazioni su: (1) il carattere passivo del principio materiale, (2) la terminologia stoica relativa alla materia (ὕλη/οὐσία), (3) l'espressione ἄποιος οὐσία, (4) la penetrazione dei due principi, (5) la corporeità dei principi. Alla luce di quanto sarà emerso, vorrei infine trattare brevemente (6) la questione relativa alla genesi della dottrina stoica dei principi.

1.1 Il carattere passivo del principio materiale

Un primo elemento degno di nota è costituito dall'attribuzione del ruolo di principio passivo, posto accanto a un secondo principio di carattere attivo³, alla materia. Concependo la materia in termini di passività, gli stoici avrebbero accolto, forse in modo problematico⁴, un elemento concettuale desumibile da alcuni passi delle opere fisiche aristoteliche in cui l'essere passivo (τὸ πάσχειν) sembra costituire una caratteristica peculiare della materia⁵. Benché la polarità tra agire e patire rivesta un ruolo centrale nel *Sofista* platonico⁶, sembra che anche la descrizione dei principi⁷ mediante la coppia πάσχον

³ Cfr. ad es. SVF I.85, I.98, II.300, II.311 (= L.-M. 44.C); Calcidio, *In Tim.* 289; 293; Seneca, *Ep.* 65,23.

⁴ Secondo Fritz (1972), coll. 102-103, con cui concorda Isnardi-Parente (1989), l'attribuzione di un carattere passivo alla materia sarebbe contraddittorio alla luce della concezione dinamica ed energetica che questo concetto assume nella dottrina stoica.

⁵ Aristotel, *GC* A 7, 324a 21; A 7, 324b 18; B 9, 335b 29-30; *Meteor.* A 2, 329a 27-30; B 8, 368a 33. Cfr. Bäumker (1963), p. 265, n. 8; Happ (1971), pp. 762-763.

⁶ Cfr. Gourinat (2009), p. 50; 56-57.

⁷ In realtà, come ha ben evidenziato Besnier (2003), pp. 51-55, l'applicazione dello schema attivo-passivo non è circoscritta al piano dei principi. Gli stoici, ad esempio, come in parte aveva fatto Aristotele

– ποιοῦν sia ispirata da elementi di origine aristotelica⁸. A tal proposito, David Hahm ha attirato l'attenzione su un passo del *De generatione et corruptione* (GC A 7, 324b 13-18) in cui Aristotele, definendo l'agire e il patire (τὸ ποιεῖν – τὸ πάσχειν), attribuisce all'agente il ruolo di causa in qualità di principio del movimento (Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) e alla materia in quanto tale la capacità di subire l'azione (Ἡ δ' ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν) e ha mostrato, facendo riferimento a numerosi passi aristotelici, come la dottrina stoica dei principi presenti una sorprendente serie di paralleli con la dottrina della generazione biologica dello Stagirita⁹.

1.2 La terminologia stoica relativa alla materia

Un secondo elemento di notevole interesse nella testimonianza di Diogene Laerzio è rappresentato dalla caratterizzazione della materia (ὕλη) come “sostanza priva di qualità” (ἄποιος οὐσία). Preziose informazioni a proposito dell'accostamento – a prima vista sorprendente – tra i termini ὕλη e οὐσία si possono trovare nella testimonianza di Calcidio. Secondo quest'ultimo, gli stoici avrebbero impiegato un tradizionale argomento di tipo analogico¹⁰, definendo la materia (al pari dell'argento e del bronzo in rapporto agli oggetti

(cfr. Bäumker (1963), p. 350, n. 1), avrebbero distinto i quattro elementi in due coppie, una attiva (fuoco-aria) e una passiva (acqua-fuoco). Per un approfondimento sulla questione e per ulteriori rimandi testuali, cfr. Bäumker (1963), p. 349 e 369, Lapidge (1978), pp. 277-278, Long-Sedley (1987a), pp. 288-289, Gourinat (2009), p. 65, n. 85. Un ulteriore aspetto di originalità della dottrina stoica – che può essere qui solo accennato – riguarda l'associazione tra elementi e qualità: mentre Aristotele aveva proposto un modello “bi-qualitativo”, per cui a ciascun elemento venivano fatte corrispondere due qualità, gli stoici, sulla scorta della dottrina sviluppata da Filistione di Locri, Diocle di Caristo e Teofrasto, associano a ciascun elemento un'unica qualità. A tal proposito, cfr. Longrigg (1975) e Cordonier (2007), p. 86, n. 23.

⁸ Già Bäumker (1963), p. 331, con cui concorda anche Van Winden (1965), pp. 94-95, evidenzia la dipendenza di questo aspetto della dottrina stoica da Aristotele, notando però come la coppia attivo-passivo assunta in questo contesto un'importanza maggiore rispetto a quanto accade nella riflessione aristotelica. Cfr. anche Pohlenz (1959), p. 126, n. 7; Lapidge (1973), pp. 240-242; 252; Hahm (1977), pp. 44-48.

⁹ Hahm (1977), p. 46: «Here, at last, we have discovered the central ideas of the Stoic doctrine of the *archai*. In Aristotle's theory of biological genesis we find two entities, called *archai*, whose interaction is expressly stated to be of an active (ποιοῦν) upon a passive (πάσχον, [...]). It is clearly stated that the function of the active principle is to give both movement and form to the matter. Even the verb that is used of this process, δημιουργεῖν, agrees with the Stoics description of the function [...]. Moreover, since the form of man is the goal or purpose of genesis and the form in actuality is also the motive cause, all three causes (final, formal, and motive) are lined up on one side and contrasted with matter [...]; and finally, the matter supplied by mother is identified with body [...]». Nonostante questo, secondo Hahm, Aristotele non potrebbe essere considerato come un punto di riferimento esclusivo, poiché gli stoici avrebbero trovato in Platone un precedente significativo per l'applicazione del modello della generazione su scala cosmica.

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Phys.* A 7, 190b 10-17; A 5, 188b 19-20; A 7, 191a 1-3, 8-12; *Metaph.* Δ 4, 1014b 26-30. Per ulteriori rimandi testuali, cfr. Hahm (1977), p. 52, n. 28.

che a partire da essi sono costruiti) come ciò da cui derivano le realtà corporee (*sic corporeas materias ex silua fore*). Benché siano *siluestres* e *corpulentiores* in diverso grado¹¹, le varie realtà deriverebbero da una materia unica, più antica e comune a tutte le cose (*unam quandam antiquiorem communem omnium siluam*). Il bronzo, corpo informe ma non sprovvisto di qualità (*informe corpus, compos tamen qualitatis*), svolge la funzione di sostrato in rapporto alla statua, che è un corpo dotato di forma (*formatum corpus*); analogamente, si deve ritenere che esista una sostanza anteriore, corporea, continua, priva di qualità, totalmente passiva e mutevole, che svolge la funzione di sostrato in relazione al bronzo (*subiectam praeuentem substantiam [...] corpus cohaerens sine qualitate, patibile totum et commutabile*): gli stoici avrebbero chiamato tale sostanza “materia ed essenza” (*siluam, simul essentiam*), definendola come “sostrato di tutti i corpi” (*quod subiacet corpori cuncto*), “ciò da cui derivano tutti i corpi” (*ex quo cuncta sunt corpora*), “ciò in cui si producono i cambiamenti delle realtà sensibili e che permane nella propria condizione” (*in quo proueniunt rerum sensibilibus commutationes ipso statu proprio manente*) e “ciò che soggiace ai corpi dotati di qualità, pur essendo per propria natura privo di qualità” (*quod subditum est corporibus qualitates habentibus, ipsum ex natura propria sine qualitate*)¹².

I pensatori stoici non si sarebbero tuttavia espressi in modo unanime in rapporto alla definizione del sostrato materiale di tutte le realtà:

«Plerique tamen siluam separant ab essentia, ut Zeno et Chrysippus. Siluam quippe dicunt esse id quod est sub his omnibus quae habent qualitates, essentiam uero primam rerum omnium siluam uel antiquissimum fundamentum earum, suapte natura sine uultu et informem, ut puta aes, aurum, ferrum, cetera huius modi silua est eorum quae ex isdem febrefiunt, non tamen essentia; at uero quod tam his quam ceteris ut sint causa est, ipsum esse substantiam» (Calcidio, *In Tim.* 290 (520.3-9) (= SVF I, 86)).

«Comunque la maggior parte di loro ritiene separata l'una dall'altra la materia e la sostanza, ad esempio Zenone e Crisippo. Dicono infatti che la materia è ciò che è alla base di tutte le cose che possiedono delle qualità, mentre l'essenza è la materia prima di tutte le cose o il loro fondamento più antico, ed è per sua natura priva di immagine e di forma: ad esempio, il bronzo, l'oro, il ferro e le altre sostanze simili sono la materia delle cose che sono costruite con esse, ma non ne costituiscono la sostanza; invece ciò che è la causa dell'esistenza di queste cose e delle altre, questo è la sostanza» (Trad. Nicolini (mod.)¹³).

¹¹ Il fatto che le diverse realtà siano più o meno *siluestres* o possano essere definite *corpulentiores* si spiega, secondo Mansfeld (1978), p. 175, tenendo presente il rapporto tra materia e qualità. Un maggior numero di qualità possedute determinerebbe un maggior grado di “materialità”, alla luce del fatto che le qualità sono considerate corporee dagli stoici.

¹² Cfr. Calcidio, *In Tim.* 289; vedi anche il § 293.

¹³ A differenza di Moreschini *et al.* (2003), pp. 590-591 (e diversamente da Van Winden (1965), p. 96), ho reso il termine latino *essentia* con sostanza (come fanno anche Isnardi Parente (1989) p. 153, Radice

Secondo Calcidio, questo non sarebbe però l'unico modo in cui i pensatori stoici avrebbero concepito la diversità tra i concetti di *essentia* e di *silua*: la maggior parte di loro (*plerique*), infatti, avrebbe distinto i due termini (*Plerique etiam hoc pacto siluam et substantiam separant*), impiegando il primo per indicare il fondamento di un oggetto fabbricato (*essentiam quidem operis esse fundamentum*) e il secondo in relazione all'artigiano che lo plasma e lo forma (*siluam uero contemplatione opificis dictam*)¹⁴.

Dalla testimonianza di Calcidio, dunque, emerge un quadro complesso in relazione al rapporto tra i concetti di ὕλη/*silua* e οὐσία/*essentia*¹⁵. Benché entrambi i termini siano impiegati in riferimento alla materia dai pensatori stoici, questi ultimi non avrebbero raggiunto un accordo definitivo circa l'opportunità di considerarli o meno alla stregua di concetti equivalenti. Secondo una posizione maggioritaria, tuttavia, i due termini andrebbero distinti: *essentia*, infatti, sarebbe maggiormente adatto per designare la *prima rerum omnium silua* (290) e indicherebbe un aspetto meno dinamico della materia rispetto a quello veicolato da *silua* (291)¹⁶.

Il quadro proposto da Calcidio fornisce una serie di elementi preziosi, ma lascia al contempo aperte alcune importanti questioni, prima tra tutte quella riguardante l'origine dell'accostamento tra i due termini. L'impiego stoico dei termini ὕλη e οὐσία non sembra infatti immediatamente riconducibile né a Platone né ad Aristotele (che pure aveva attribuito un certo grado di sostanzialità alla ὕλη¹⁷ e aveva fatto ricorso in *Metaph. Θ* 7, 1049a 36 all'espressione οὐσία ὑλική)¹⁸, ma, secondo una recente ipotesi, potrebbe essere

(1998), p. 45 e Bakhouché-Brisson (2011), p. 521), ritenendo questa soluzione più adatta a rendere il significato del termine tecnico οὐσία, che in questo caso costituisce il corrispettivo greco del latino *essentia*.

¹⁴ Cfr. Calcidio, *In Tim.* 291. Secondo Van Winden (1965), pp. 96-97, Mansfeld (1978), pp. 175-176 e Moreschini (2003), p. 764, n. 790, nel contesto di questo paragrafo, i due termini indicano la medesima realtà da due diversi punti di vista, quello per cui essa è ciò a partire da cui le cose hanno origine (*essentia*) e quello per cui essa è l'oggetto su cui si esercita l'azione divina (*silua*).

¹⁵ Il termine οὐσία è reso in latino in diversi modi: Cicerone, traducendo il *Timeo*, impiega sistematicamente il termine *materia*, mentre Seneca e Calcidio ricorrono rispettivamente a *essentia* e a *substantia/essentia*. A tal proposito, cfr. Sedley (2011), p. 60.

¹⁶ Secondo Lapidge (1973), p. 243, invece, la separazione tra *essentia* e *silua* si spiegherebbe con il fatto che gli stoici, almeno originariamente, avrebbero tentato di distinguere in rapporto alla materia la sostanza prima (πρώτη ὕλη) dal suo aspetto passivo (ὕλη).

¹⁷ Aristotele, *Metaph. Z* 3, 1029a 1-3; *H* 1, 1042a 32-34; *A* 3, 1070a 10-11; *Phys. A* 9, 191b 35-192a 8; etc.

¹⁸ Su questo punto il consenso degli studiosi sembra essere unanime. Secondo Bäumker (1963), p. 336-338, l'identità di materia e sostanza rappresenta un elemento che caratterizza «der Sensualismus der Stoiker» in opposizione al «Begriffrealismus des Plato und Aristoteles». La differenza della concezione stoica rispetto a quella aristotelica è ribadita da Lapidge (1973), pp. 243-244, Hahn (1977), pp. 40-41 e, più

il risultato di un modo di intendere le espressioni μεριστή/σκεδαστή οὐσία di *Tim.* 35a, 37a-b in riferimento alla materia che risalirebbe a Crantore di Soli (*frag.* 10 Mette), accademico contemporaneo di Zenone¹⁹.

Una seconda questione riguarda l'identità dei pensatori a cui Calcidio farebbe riferimento. Nel novero dei *plerique* che avrebbero distinto *silua* ed *essentia*, Calcidio include espressamente Zenone e Crisippo. L'attendibilità di questo dato sembra essere supportata da quanto afferma Diogene Laerzio, secondo cui gli stoici, come Crisippo nel primo libro della *Fisica* e Zenone, avrebbero chiamato "sostanza" la materia prima di tutte le cose (Οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρώτην ὕλην), ritenendo che i due termini possiedano un duplice significato (καλεῖται δὲ διχῶς οὐσία τε καὶ ὕλη), a seconda che siano riferiti alla materia intesa universalmente (ἢ τῶν πάντων/ἢ τῶν ὅλων) o alla materia delle realtà particolari (ἢ τῶν ἐπὶ μέρους)²⁰.

Non appare invece altrettanto chiara la posizione di un altro pensatore stoico, Posidonio, il cui allineamento all'ortodossia stoica in merito alla dottrina dei principi è stato messo in dubbio da alcune fonti antiche²¹. Il paragrafo 291 del commentario di Calcidio potrebbe contenere una descrizione della posizione posidoniana, come è stato ipotizzato²² alla luce delle affinità con una testimonianza di Ario Didimo:

«Ποσειδωνίου. ἔφρασε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ²³ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι,

«Secondo Posidonio la sostanza del tutto e la materia è priva di qualità e di

recentemente, da Gourinat (2009), pp. 49-50 e Sedley (2011), p. 60. Meno nettamente si esprime invece Van Winden (1965), p. 94, il quale si limita a segnalare le riserve aristoteliche circa l'attribuzione alla ὕλη del titolo di οὐσία.

¹⁹ Cfr. Sedley (2002), pp. 70-71 e (2011), pp. 60-61.

²⁰ *VF* VII.150 (= *SVF* I.87; II.316). L'affinità tra le due testimonianze è stata notata, ad es., da Bäumker (1963), p. 336, n. 6, Van Winden (1965), p. 96, Mansfeld (1978), p. 176, Gourinat (2009), p. 58, Bakhouché/Brisson (2011), p. 848, n. 994, Sedley (2011), p. 60, n. 25. Come fanno giustamente notare Reydams-Schils (1999), p. 92 e Sedley (2011), p. 60, n. 25, la distinzione presente nel brano di Diogene Laerzio non riguarda la materia prima e la materia prossima (come sembrano intendere Pohlenz (1967), p. 135, n. 7, Cordonier (2007), p. 83, n. 13 e Gourinat (2009), pp. 48 e 58), ma la materia in generale (prossima o prima), indicata con il termine ὕλη, e la materia prima, designata con il termine οὐσία.

²¹ Cfr. Reydams-Schils (1999), pp. 94-100, che prende in esame in modo dettagliato le testimonianze polemiche di Galeno e di Plutarco (= *frag.* 146 e 141a Kidd).

²² Cfr. ad es. Waszink (1962), *ad loc.*; Van Winden (1965), p. 97.

²³ Kidd (1988), p. 370, seguito da Reydams-Schils (1999), p. 90 («and [*i.e.*?]»), propone di attribuire alla congiunzione καὶ il valore esplicativo (*explanatory*) di *id est*. Di tenore diverso è la lettura del frammento proposta da Alesse (2007), pp. 159-163. Alesse interpreta il periodo iniziale attribuendo a οὐσία τῶν ὅλων la funzione di soggetto e a ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον quella di predicato nominale. Nella seconda parte del periodo, verrebbe spiegato in quale senso l'οὐσία τῶν ὅλων può essere intesa come ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον: ciò è possibile unicamente καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὐτήν, poiché essa ἀεί δ' ἔν τι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. In questo senso, l'espressione διαφέρειν ἐπινοία μόνον indicherebbe che la differenza tra οὐσία intesa come ἄποιος ὕλη e il sostrato delle forme e delle qualità particolari può solamente essere pensata. Secondo Alesse, tuttavia, la congiunzione καὶ potrebbe avere anche

καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὐτήν, ἀεὶ δ' ἐν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν <αὐτήν> οὔσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοία μόνον» (Posidonio fr. 92 Edelstein-Kidd, A.54 Vimercati (= Ario Didimo, *Epitome*, fr. 20 (= Stobeo, *Ecl.* I,11,5^c (133.18-23))).

forma, in quanto non è dotata di forma e di qualità proprie, e tuttavia viene sempre ad assumere una qualche forma e qualità. La sostanza differisce dalla materia soltanto nel pensiero, perché nella realtà è la stessa cosa» (Trad. Vimercati).

La testimonianza di Ario Didimo presenta alcuni problemi di ordine testuale, la cui comprensione si rivela determinante in rapporto alla comprensione della posizione di Posidonio. Un primo punto riguarda l'integrazione di "αὐτήν" all'inizio dell'ultimo periodo²⁴, accettando la quale si attribuirebbe a Posidonio la convinzione per cui οὐσία e ὕλη sarebbero la medesima cosa nella realtà, pur potendo essere separate mediante il pensiero. Un secondo punto concerne invece la proposta di integrazione di τῆς (che concorderebbe con ὕλης) prima del dativo ἐπινοία²⁵, accettando la quale si dovrebbe ammettere che Posidonio, in discontinuità con la dottrina stoica dei predecessori, avrebbe relegato la ὕλη al ruolo di mero presupposto logico, conferendo un'esistenza attuale unicamente all'οὐσία intesa come l'insieme dei quattro elementi. La prima integrazione sembra più verosimile e ha il pregio di conservare la coerenza interna al frammento²⁶, mentre la seconda appare meno accettabile, contraddicendo l'equivalenza tra ὕλη e οὐσία dichiarata all'inizio del brano²⁷. Alla luce di queste brevi considerazioni, mi sembrano corrette le interpretazioni che, pur esprimendosi in modo differente riguardo ai dettagli del testo, evidenziano il rapporto di continuità tra la posizione di Posidonio e quella dei predecessori²⁸.

il valore di *etiam*: in questo caso, il testo andrebbe inteso nel senso che l'οὐσία τῶν ὄλων è *anche* ὕλην ἄπειον καὶ ἄμορφον, essendo quest'ultimo solo uno dei significati attribuiti a tale espressione da Posidonio. Con il supporto di quattro testimonianze fondamentali (*VF* VII.136; *VF* VII.142; Plutarco, *CN* 36, 1077E (= *SVF* II.1064); Origene, *Cels.* IV 14 (= *SVF* II.1052)), Alesse ipotizza che la formula l'οὐσία τῶν ὄλων fosse impiegata da Posidonio anche in riferimento alla «sostanza raccolta nella πρόνοια o nella natura ignea del dio, nel momento di transizione da una διακόσμησις all'altra» (p. 162). L'ipotesi per cui l'impiego di οὐσία fosse esteso al versante attivo e dinamico della divinità non viene accolta da Sedley (2011), p. 60, n. 18.

²⁴ Essa è stata proposta in origine da Hirzel (1964), p. 759, n.1 e confermata in modo indipendente dall'interpretazione di Baumker (1963), pp. 336-337, n. 6.

²⁵ Cfr. Edelstein (1936), p. 290, Reinhardt (1953), col. 642, Theiler (1982), p. 141.

²⁶ Questa soluzione, tuttavia, non sembra pienamente coerente ad Alesse (2007), p. 157, secondo cui: «se si ammette nondimeno una loro differenza concettuale, questo significa che sulla base del ragionamento e almeno da un punto di vista argomentativo le due nozioni non coincidono, e di esse si può dare una diversa descrizione. Inoltre, per quello che ho potuto constatare, non esistono testi stoici, oltre a questo frammento di Posidonio, in cui sia avanzata una differenza solo concettuale tra sostanza e materia».

²⁷ Cfr. Mansfeld (1978), p. 171.

²⁸ Kidd (1988), pp. 368-374, secondo cui è verosimile che l'intenzione di Posidonio fosse quella di difendere la dottrina stoica della ὕλη come ἄπειος σῶμα, ritiene che «the fragment gives the impression not

Un terzo aspetto problematico è rappresentato dall'attribuzione della funzione di sostrato alla materia: nel § 289, ad esempio, Calcidio definisce *substantia subiecta* sia la “materia prossima” (ossia il bronzo in rapporto alla statua), sia la “materia prima” (indicata con i termini *silua* ed *essentia*), affermando che quest'ultima *subiacet corpori cuncto*, mentre talvolta sembra impiegare il termine *substantia* avendo in mente il corrispettivo greco ὑποκείμενον²⁹. Gli studiosi hanno a più riprese sottolineato come gli stoici, nel conferire alla materia il ruolo di sostrato, si richiamino alla dottrina aristotelica, ma hanno al contempo notato come le formulazioni stoica e aristotelica non siano perfettamente equivalenti; essi, inoltre, hanno inteso in modo differente il significato di tale attribuzione nell'ambito della caratterizzazione stoica della materia prima³⁰. Ciononostante, non è del

that Posidonius is wishing to criticize Zeno and Chryssipus, but that he is attempting to clarify a stoic dogma that had come under attack from opponents» (p. 371). Anche Reydam-Schils (1999), pp. 90-94 ritiene che «Posidonius agrees with his predecessors» (p. 94). Posidonio, come si evincerebbe dal frammento di Ario Didimo, avrebbe distinto l'οὐσία, intesa come sinonimo di πρώτη ὕλη e di materia di tutte le realtà (*matter taken as a whole*), dalla ὕλη, intesa come materia soggiacente alle realtà particolari. Tale distinzione troverebbe un importante parallelo nel binomio tra ἡ τῶν πάντων/ τῶν ὅλων [ὕλη] e ἡ τῶν ἐπὶ μέρους [ὕλη] espresso in VF VII.150. Un'influenza posidoniana sarebbe presente anche nei §§ 290-291 di Calcidio, il quale avrebbe attinto riunito elementi desunti sia dal frammento di Ario Didimo sia dalla testimonianza di Diogene Laerzio. Un tratto evidente dell'influenza di Posidonio sarebbe rappresentato dall'espressione “contemplatione opificis” (*in the thought of a craftsman*, p. 93), che costituirebbe un'eco della formula ἐπινοία μόνον (Reydam-Schils attribuisce, senza ulteriori specificazioni, questa connessione a Waszink. Va però notato come Van Winden (1965), p. 96 traduca l'espressione “contemplatione opificis” con *with respect to the Maker* mantenendo l'usuale significato del costrutto *contemplatione alicuius rei*. La stessa opinione è sostenuta da Cooper (2009), p. 67, n. 91, per cui Calcidio non farebbe allusione ai pensieri di un artefice, ma al suo punto di vista). La lettura di Reydam-Schils è parzialmente criticata da Alesse (2007), pp. 155-163, nella misura in cui: 1) introdurrebbe un mutamento di accezione del termine ὕλη di per sé non evidente nel frammento di Ario Didimo, 2) non terrebbe conto del fatto che nelle testimonianze relative a Posidonio non compare mai la formula πρώτη ὕλη, 3) accentuerebbe in modo cospicuo l'affinità del frammento con le testimonianze di Diogene Laerzio e di Calcidio, senza che in queste ultime si faccia mai riferimento a una distinzione che risieda nel “solo pensiero”. L'esito a cui perviene Alesse («Se questo è il ragionamento di Posidonio, egli non si allontana dai suoi predecessori distinguendo una nozione di sostrato indefinito e universale da una di sostrato particolare, [...]», p. 160) è comunque in linea con la lettura di Reydam-Schils.

²⁹ Come avviene ad esempio all'inizio del § 292, dove è riportata una definizione di Zenone secondo cui la materia (*essentia*) sarebbe *finitam* [...] *unamque eam communem omnium quae sunt esse substantiam*. Bakhouché/Brisson (2011), p. 520 traducono *substantia* con “substrat” e considerano il termine corrispettivo di ὑποκείμενον (p. 848, n. 999). Dello stesso avviso è Besnier (2003), p. 60, n. 20 e 22, secondo cui «Calcidius traduit manifestement οὐσία par *essentia* [...] et il traduit ὑποκείμενον par *substantia*». Lo stesso termine, tuttavia, è reso in questo passo in modo più letterale con “substance” da Van Winden (1965), p. 97, che a tal proposito fa notare il carattere sinonimico che in questo contesto possiedono i termini *essentia* e *substantia*, e da Moreschini (2003), con “sostanza”.

³⁰ Secondo Bäumer (1963), pp. 338-339; 347, il concetto di ὑποκείμενον rappresenterebbe il corrispettivo della categoria aristotelica di οὐσία all'interno della terminologia stoica; gli stoici, a differenza di Aristotele, avrebbero però attribuito una sostanzialità effettiva al sostrato materiale, negandogli il carattere di mera potenzialità. La dipendenza della dottrina stoica dalla teoria aristotelica della generazione è stata notata anche da Lapidge (1973), pp. 249-250: gli stoici, tuttavia, diversamente dallo Stagirita, avrebbero distinto i concetti di ὕλη e di ὑποκείμενον, indicando mediante il primo la materia corporea che soggiace al divenire e considerando il secondo come un λεκτόν, ossia come un termine categoriale, e dunque incorporeo,

tutto certo che gli stoici abbiano effettivamente impiegato il termine ὑποκείμενον in rapporto alla materia: in un recente contributo, infatti, David Sedley ha messo in dubbio la presenza di questo vocabolo nella terminologia stoica, facendo leva sul fatto che esso compare unicamente nelle testimonianze di fonti aristotelizzanti, le quali in certe occasioni riferiscono questo termine in modo esclusivo alla prima categoria stoica, mentre in altre lo impiegano per indicare ciascuna delle quattro categorie stoiche³¹.

1.3 Materia come ἄποιος οὐσία

Un altro tratto tipico della concezione stoica è rappresentato dalla caratterizzazione della materia come “priva di qualità” (ἄποιος)³², come emerge dalle testimonianze sopra citate di Diogene Laerzio (VF VII.134: τὴν ἄποιον οὐσίαν) e di Calcidio (289: *corpus cohaerens sine qualitate; ex natura propria sine qualitate*; 292: *nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium siluae*; 293: *cohaerens uero corpus et sine qualitate*). Gli stoici, inoltre, considerano la materia come priva di aspetto (σχῆμα, *uultus, figura*: SVF I.86, 88; II.1168; 311, 318; Calcidio, *In Tim.* 297), di forma (μορφή, *forma*: SVF I.86, 88; II. 321, 299, 314) e di movimento (κίνησις: SVF II.303, 449, 1168, 311)³³. Questo tipo di caratterizzazione non è del tutto nuova e trova dei precedenti nel *Timeo* platonico³⁴ e nelle allusioni aristoteliche al concetto di πρώτη ὕλη³⁵: ancora una

impiegato per descrivere un “aspetto dello stato di un oggetto”; Hahm (1977), p. 32, invece, non sembra ritenere che gli stoici abbiano separato i due concetti e afferma che essi avrebbero definito la materia come ciò da cui qualcosa si genera e come il sostrato delle realtà dotate di qualità. Secondo Mansfeld (1978), p. 176, gli stoici, analogamente a quanto avviene per i termini ὕλη e οὐσία, avrebbero distinto in rapporto al termine ὑποκείμενον un senso generale e un senso particolare. Più articolata è invece la posizione recentemente espressa da Besnier (2003), pp. 55-56, 58, 60, secondo cui gli stoici avrebbero indicato, non sempre in modo sistematico, mediante i termini ὕλη, οὐσία e ὑποκείμενον differenti aspetti del principio materiale, ossia rispettivamente: 1) il carattere passivo, immobile e informe della materia, 2) l’esistenza di una massa totale di sostanza comune alle varie realtà, 3) il fatto che tale sostanza funga da supporto alle qualità in base a cui i diversi esseri si differenziano.

³¹ Cfr. Sedley (2011), p. 61, n. 23.

³² L’espressione ἄποιος ὕλη/οὐσία ricorre numerose volte nelle testimonianze relative al pensiero stoico (cfr. soprattutto SVF I.86-88; II.316-317). Per ulteriori rimandi testuali, cfr. ad es. Bäumker (1963), p. 332, n. 1 e 333, n. 1, Pohlenz (1959), p. 135, n. 7, Hahm (1977), p. 49, n. 8, Reydams-Schils (1999), p. 93, n. 20.

³³ Cfr. Hahm (1977), p. 49, n. 9 e Reydams-Schils (1999), p. 93, n. 20.

³⁴ Cfr. ad es. *Tim.* 50b 8-c 2; 50e 4-51b 2.

³⁵ Su questo punto, cfr. Hahm (1977), pp. 36-37.

volta, tuttavia, le formulazioni stoiche assumono un significato nuovo rispetto a quelle dei predecessori e veicolano una differente concezione della materia³⁶.

Un problema ulteriore riguardo alla comprensione del significato dell'espressione ἄπιοις οὐσία si prende in considerazione la testimonianza di Diogene Laerzio, che sembra identificare la sostanza priva di qualità e i quattro elementi tradizionali considerati nel loro insieme³⁷. Nonostante non siano mancati i tentativi di mostrare la compatibilità di questa specifica affermazione con i tratti più generali della dottrina stoica³⁸, la maggior parte degli studiosi tende a svalutarne l'attendibilità, fino ad arrivare a mettere in discussione la correttezza del testo greco del passo in questione³⁹.

³⁶ Bäumker (1963), pp. 332-334 nota come l'originalità della concezione stoica della materia rispetto a quella dei predecessori risieda nella fusione di due tratti a prima vista inconciliabili, quello della corporeità e quello della informità. Pohlenz (1959), p. 135 (e in modo analogo Gourinat (2009), pp. 57-58) mette in luce il carattere "positivo" della caratterizzazione stoica della materia: il fatto che essa sia ἄπιοις non va inteso come un'assoluta negazione, ma come indice della potenzialità di accogliere tutte le qualificazioni. Lapidge (1973), pp. 244-249 opera invece una critica interna alla dottrina stoica, ritenendo problematica la contemporanea ammissione di una ἄπιοις οὐσία e della eterna compenetrazione dei due principi; la soluzione a questa difficoltà risiederebbe nell'attribuire alla ἄπιοις οὐσία lo statuto di costruito mentale (λεκτόν) raggiungibile unicamente per via di astrazione; in questo senso si esprimerebbero le numerose testimonianze, secondo cui la materia dovrebbe essere considerata "priva di qualità" *ex propria natura*, κατ' αὐτήν, κατ' ἐπίνοιαν, κατὰ τὸν ἴδιον λόγον (p. 245, n. 27). L'autore, inoltre, sulla base dell'interpretazione del termine οὐσία come composto di un aspetto attivo (θεός) e di un aspetto passivo (ὕλη) – interpretazione, come vedremo, tutt'altro che condivisa dagli studiosi – ritiene che gli stoici abbiano compiuto una scelta terminologica infelice nell'impiegare indifferentemente l'attributo ἄπιοις in rapporto ai termini ὕλη e οὐσία. L'ammissione di una ἄπιοις οὐσία, tuttavia, si rivela funzionale se intesa alla luce di altri aspetti della dottrina stoica, come ha fatto notare recentemente Besnier (2003), pp. 61-61. In modo particolare, essa consente di preservare la tesi secondo cui la materia è ingenerata e incorruttibile, poiché permette di spiegare come essa durante la fase della ἐκπύρωσις, in cui si compie l'annientamento delle realtà qualificate, permanga intatta. Inoltre, l'essere priva di qualità si pone a fondamento della "disponibilità" della materia ad accogliere senza resistenza l'azione del principio (cfr. anche Cooper (2009), p. 98, n. 12). Come ha notato Reydams-Schils (1999), p. 45, tuttavia, quest'ultimo aspetto della dottrina stoica lascia irrisolte altre problematiche, quali quelle relative all'origine dei mali e dell'apparente imperfezione del cosmo. Su questo punto, cfr. anche Bäumker (1963), p. 364.

³⁷ Diogene Laerzio, *VF VII.137* (= *SVF II.580*; *L-S 47B*): «τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄπιοις οὐσίαν τὴν ὕλην· εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τὸν τ' ἀέρα τὸ ψυχρόν, καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν».

³⁸ Cfr. Gourinat (2009), p. 67, secondo cui la testimonianza di Diogene Laerzio potrebbe essere letta in parallelo con quella di Plutarco (*SR. 50. 1086A* (= *SVF II.380*)), il quale sostiene che gli stoici definirebbero la materia come "priva di qualità" volendo indicare che tutte le qualità sarebbero in suo possesso. Ciò si spiegherebbe in riferimento all'annullamento reciproco risultante dall'incontro delle somme risultanti dalle qualità contrarie (caldo + freddo; liquido + asciutto) e veicolerebbe una concezione della materia prima come somma delle materie elementari particolari.

³⁹ Bäumker (1963), pp. 333-334, che già nota l'affinità tra le testimonianze di Diogene Laerzio e di Plutarco, ritiene che la tesi secondo cui la materia sarebbe in possesso della totalità delle qualità sia il risultato di una reinterpretazione (*Umdeutung*) dell'autentica dottrina stoica. La correttezza dell'identificazione tra materia ed elementi è negata anche da Lapidge (1973), p. 265, il quale giustifica la propria posizione richiamandosi alle testimonianze di Plotino e Galeno (*SVF II.320*; *II.408*), secondo cui la materia stoica sarebbe un sostrato soggiacente (ὑποβεβλημένη ὕλη) agli elementi, e di Sesto Empirico (*SVF II.309*), secondo il quale gli elementi si genererebbero dal mutamento della materia. La testimonianza di Plutarco, invece, andrebbe intesa alla luce del fatto che l'οὐσία, anche dopo l'ἐκπύρωσις, conterrebbe in modo seminale (*spermatically*) le qualità di tutte le realtà destinate a esistere nella successiva διακόσμησις

1.4 La compenetrazione dei due principi

Dopo aver brevemente trattato del principio passivo, Diogene Laerzio fa riferimento al principio attivo impiegando l'espressione τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ [scil. ὕλη] λόγον τὸν θεόν. Non potendo dedicare una trattazione approfondita alla concezione stoica del principio attivo, è sufficiente notare come l'espressione impiegata da Diogene Laerzio rifletta un altro importante aspetto della dottrina stoica. Gli stoici, infatti, ritengono che i principi siano eterni, ingenerati e incorruttibili⁴⁰, dotati di natura corporea e inseparabili in atto⁴¹. In linea con queste affermazioni, essi sostengono che il principio attivo compenetri quello passivo in una sorta di commistione totale⁴².

Il modo in cui gli stoici concepiscono la relazione tra le due ἀρχαί del proprio sistema, benché esposto per sommi capi, lascia trasparire alcuni nodi problematici. Tra tutti, quello che suscita maggiori difficoltà riguarda lo statuto che gli stoici avrebbero assegnato ai principi stessi. Se, infatti, questi ultimi non esistono separatamente in atto, in che senso essi possono essere distinti? Se il principio materiale è eternamente pervaso dal principio divino che gli conferisce forma, qualità e movimento, come può essere caratterizzato come privo di forma, qualità e movimento? In quali termini può essere spiegata l'interazione tra due entità che non possono essere concretamente separate l'una dall'altra?

La risposta a questi interrogativi non è stata univoca. Secondo alcuni interpreti, i quali hanno proposto una lettura della dottrina stoica in termini di “monismo”, una soluzione a tali quesiti potrebbe essere data intendendo i due principi come due “aspetti”, attivo e passivo, di un'unica sostanza (οὐσία), separabili solamente mediante un processo mentale di tipo astrattivo e dunque isolabili sul piano metafisico, ma non su quello

(pp. 248-249). Per motivi analoghi, Long-Sedley (1987b), p. 278 definiscono la testimonianza di Diogene Laerzio «a nonsensical account of the four elements». Secondo Hahm (1977), p. 30, Diogene Laerzio, o meglio la sua fonte, avrebbe attinto indistintamente a due momenti differenti della riflessione di Zenone e di Crisippo, quello in cui l'analisi dell'aspetto materiale del cosmo è condotta mediante i concetti di sostrato e di qualità e quella in cui essa è piuttosto incentrata sullo studio degli elementi; il mancato riconoscimento della distinzione logica tra sostrato e qualità, infine, avrebbe causato una confusione tra la capacità di accogliere la totalità delle qualità e il loro attuale possesso (p. 49, n. 5). Più recentemente, infine, Sedley (2011), p. 62, n. 28 ha segnalato l'opportunità di rivalutare la lezione dei migliori manoscritti, che invece dell'espressione τὴν ἄποιον οὐσίαν riporterebbero τινὰ ποιὸν οὐσίαν, che potrebbe a sua volta far supporre τινὰ ποιὸν οὐσίαν come fondamento per una più corretta lettura del testo.

⁴⁰ Cfr. SVF I.85, 87, 88; II. 229, 317, 323a, 311, 408, 599; Calcidio, *In Tim.* 289, 293.

⁴¹ Cfr. SVF II.306-308.

⁴² Cfr. SVF I.155, 158; II.310, 323a, 475, 1035, 1036, 1039, 1040, 1044, 1047, 1048. Per un'analisi del significato di questa dottrina stoica, cfr. Sorabji (1988), pp. 93-98.

cosmologico⁴³. Negli ultimi anni, tuttavia, questa prospettiva è stata messa fortemente in discussione da altri studiosi, che, come vedremo nelle pagine seguenti, hanno posto l'accento in modo convincente sulla necessità di attribuire ai principi un'autonomia effettiva, conferendo loro il carattere della corporeità, pur mostrando come questa vada intesa in senso tecnico e non nel significato comune del termine⁴⁴.

1.5 La corporeità dei principi

Nel secondo brano, Diogene Laerzio riporta l'opinione degli stoici, secondo cui la natura dei principi differirebbe da quella degli elementi. Uno degli aspetti più controversi della testimonianza, quello riguardante la corporeità dei principi, si trova espresso nella parte conclusiva del testo: ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ [*scil.* στοιχεῖα] μεμορφῶσθαι. Benché la lezione σώματα compaia quasi all'unanimità nella tradizione manoscritta, in un estratto di Diogene Laerzio presente nella *Suda* (oltre che nel manoscritto D (*uersio uulgata*, posteriore a BPF) e nel *Magnum excerptum* (Φ)) essa è sostituita dalla differente lezione ἀσωμάτων. La difficoltà concerne uno dei punti centrali della dottrina stoica e la scelta di una lezione a discapito dell'altra comporta importanti conseguenze di tipo concettuale. Nonostante alcuni editori moderni, tra cui von Arnim⁴⁵, abbiano optato per la variante della *Suda*, la convinzione prevalente negli studi più recenti⁴⁶ è quella secondo cui, anche alla luce della maggioranza delle testimonianze⁴⁷, i principi stoici debbano essere intesi come corporei. La scelta della variante σώματα è sicuramente fondata sul piano filologico e risponde a importanti esigenze di ordine concettuale, prima tra tutte quella di garantire la possibilità dell'interazione tra i principi,

⁴³ Un'interpretazione di questo tipo è avanzata in modo sistematico da Lapidge (1973), p. 264, (1978), pp. 164-165 e Todd (1978), pp. 139-140. Una posizione simile sembra essere sostenuta anche da Pohlenz (1959), p. 124, n. 5 e p. 151, il quale afferma: «Con ciò essi [*scil.* λόγοι σπερματικοί] assumono la funzione dell'*eidōs* aristotelico, che come causa finale destava nella materia la tendenza a uno sviluppo individuale, ma trasformano tale concezione nel senso del pensiero monistico, il quale considerava la materia e il principio informatore razionale come i due aspetti di un'unica sostanza, e della «forma», staticamente chiusa in sé, fanno una forza attiva».

⁴⁴ Una critica esplicita alla riduzione dei principi ad «aspetti» della sostanza si trova in Reydams-Schils (1999), p. 57, Cooper (2009), p. 99 e Sedley (2011), p. 55.

⁴⁵ Per ulteriori riferimenti bibliografici, cfr. Lapidge (1973), p. 263; Hahn (1977), p. 49, n. 12; Long-Sedley (1987b), p. 266.

⁴⁶ Ma, ad es., già in Bäumker (1963), p. 332, n. 3 e Pohlenz (1959), p. 124, n. 5.

⁴⁷ Cfr. ad es. *SVF* I.90, 98, 153; II.305, 310, 313, 314, 315, 320, 323, 325, 326, 336, 340, 343, 375, 394, 467, 469, 525, 533, 793, 1028, 1029, 1032, 1034, 1046, 1051, 1053.

interazione possibile, secondo gli stoici, unicamente tra entità corporee e capaci di agire e patire⁴⁸. D'altro canto, una simile posizione deve fare i conti con un'ulteriore questione, quella relativa al modo in cui intendere la corporeità dei princìpi. Il problema non è di facile soluzione: gli studiosi, pur concordando sulla necessità di intendere la corporeità dei princìpi in un significato differente da quello ordinario, non hanno determinato in maniera unanime il modo in cui questa può essere definita⁴⁹.

Ponendo l'accento – in modo a mio parere equilibrato – sulla corporeità di entrambi i princìpi, gli studi citati hanno inoltre evidenziato l'inadeguatezza del ricorso alla categoria di “materialismo” in rapporto alla dottrina stoica. A rigor di termini, infatti, il concetto di materia si applica a uno solo dei princìpi, quello passivo, che certamente svolge una funzione costitutiva in relazione alle realtà fisiche derivate, ma che non possiede la capacità di rendere ragione in maniera autonoma della loro esistenza. La categoria di corporeità, invece, è in grado di definire anche il livello dei princìpi e rispecchia dunque più fedelmente i tratti generali della fisica stoica; per questo motivo, pur con qualche forzatura linguistica, quest'ultima è stata definita “corporeista” o “pansomatista”⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. ad es. *SVF* I.90, 146b, 518; II. 140, 363, 387; III.84. A tal proposito, cfr. Lapidge (1973), p. 264; Long-Sedley (1987a), p. 273; Sorabji (1988), pp. 93-94; Reydam-Schils (1999), p. 58; Besnier (2003), p. 62; Gourinat (2009), p. 55; Sedley (2011), p. 57.

⁴⁹ Sorabji (1988), p. 94 ritiene che la corporeità dei princìpi stoici vada compresa in riferimento alla «definition of body as what can act or to be acted on, a definition which ignores qualities and resistance». Della stessa opinione è Kidd (1988), p. 371. Reydam-Schils (1999), pp. 57-58 ritiene che la definizione stoica di corpo mediante il riferimento all'agire e al patire vada intesa in modo disgiuntivo in rapporto ai princìpi (il dio: attivo, la materia: passiva) e in modo connettivo in riferimento ai corpi ordinari (che sono in grado sia di agire sia di patire); Besnier (2003), pp. 63-64, facendo notare come i princìpi siano definiti da Diogene Laerzio σώματα e ἄμορφοι, sostiene che vi siano due definizioni di corporeità, una minimale e riconducibile alla capacità di agire e/o patire, la quale si applicherebbe ai princìpi, e l'altra più estesa e non riferibile ai princìpi, ma solamente ai corpi solidi di natura fisica. Anche secondo Gourinat (2009), pp. 55-58 l'unico senso in cui i princìpi sono corpi è quello riferibile alla loro capacità di agire (il dio) e patire (la materia), mentre essi non potrebbero essere considerati tali in relazione alla tridimensionalità e alla resistenza (τὸ τριγῆ διαστατὸν μετὰ ἀντιπύας); lo studioso sembra dunque ritenere che la definizione specifica di corpo sia quella legata alla capacità di agire e patire, notando come alla definizione che fa capo ai criteri della tridimensionalità e della resistenza non corrisponda una speculare definizione degli enti incorporei come inestesi e privi di resistenza. Cooper (2009), pp. 97-100, invece, ritiene che il fatto che i princìpi siano corporei debba essere inteso in relazione al possesso di estensione tridimensionale e di resistenza (che sarebbe sinonimo di “occupare uno spazio”). Cooper afferma inoltre che il dio e la materia sono “corpi non-materiali”, dalla cui combinazione risulterebbe l'οὐσία, intesa come “sostanza materiale”. In quest'ottica, la capacità di agire è intesa come il tratto distintivo del principio divino, quella di patire del principio materiale. Per una trattazione esauriente del concetto di corporeità nella fisica stoica, cfr. Hahm (1977), pp. 3-28.

⁵⁰ Cfr. ad es. Weil (1964), p. 560; Besnier (2003), p. 51; Cordonier (2007), p. 83; Gourinat (2009), p. 47 (in accordo con la prospettiva di Gourinat (2005)); Cooper (2009), p. 100; Sedley (2011), p. 58.

1.6 L'origine della dottrina stoica dei principi

Come è parzialmente emerso nelle pagine precedenti, la caratterizzazione stoica del principio materiale presenta evidenti segni di un influsso della riflessione platonica e aristotelica sia sul piano terminologico sia su quello concettuale⁵¹. Ciononostante, il fatto che i principi, benché in atto inseparabili, assumano uno statuto e una funzione autonomi determina la configurazione di una ontologia di carattere “bipolare”⁵² che non sembra direttamente desumibile né a partire dalla riflessione platonica né a partire dalla speculazione aristotelica. Alla luce di questi elementi, gli studiosi si sono a lungo interrogati sulle modalità che hanno condotto all’operazione dottrinale compiuta dai primi pensatori stoici, cercando di comprendere in che modo si siano prodotte la comprensione e la rielaborazione stoica dell’eredità platonico-aristotelica. Rinunciando a descrivere nel dettaglio le affinità e le differenze tra il sistema delle cause teorizzato da Platone e da Aristotele e la dottrina stoica dei principi⁵³, mi limito a richiamare l’attenzione su un tema molto dibattuto negli ultimi anni, ossia quello della mediazione della Accademia antica. In accordo con i tratti generali della prospettiva interpretativa di Hans Krämer⁵⁴, David Sedley ha posto l’accento su una serie di testimonianze, riconducibili all’ambiente accademico e a Teofrasto, in cui la dottrina platonica viene presentata in termini dualistici:

⁵¹ La dipendenza da Aristotele è sottolineata in modo emblematico da Bäumker (1963), p. 330: «Der stoische Begriff der Materie knüpft an den aristotelischen an. Von Aristoteles übernahm die Stoa, wie den Namen „Materie“ (ὕλη), so auch die ganze Problemstellung und den allgemeinen Begriff». L’importanza dell’influsso aristotelico è sottolineata fortemente anche da Hahm (1977), che ammette però la possibilità che il concetto stoico di materia rappresenti «an adaptation of Plato’s receptacle» (p. 48). Secondo Reydam-Schils (1999), p. 44, la caratterizzazione stoica del principio passivo risentirebbe della rielaborazione del ricettacolo platonico nei termini di una materia avente funzione di sostrato operata da Aristotele e Teofrasto. La doppia influenza platonico-aristotelica è stata ammessa anche da Gourinat (2009), p. 48. Più netto è il giudizio di Sedley (2011), p. 55, secondo cui sarebbe preponderante l’influsso platonico e l’apporto aristotelico sarebbe effettivo unicamente sul piano terminologico.

⁵² Qui e in precedenza ho scelto di impiegare il termine “bipolare” in luogo del più comune attributo “dualista”. Quest’ultimo termine è impiegato in modo netto, ad esempio, da Sedley (2011), in cui compaiono espressioni quali: «Stoic physics is dualistic» (p. 55), «By imposing their dualism even at the most primitive level of analysis, the Stoics [...] The pairing of god and matter provides a basic dualist ontology [...]» (p. 58). Il concetto di “dualismo”, che pure ha il merito di marcare nettamente la propria distanza dall’interpretazione “monista” del sistema stoico, non rende tuttavia immediatamente evidente la presenza di un carattere comune ai due principi, ossia quello della corporeità (cfr. Gourinat (2009), p. 48). Per queste ragioni, ho ritenuto opportuno impiegare l’attributo “bipolare”, che mi sembra possa esprimere in modo più efficace il rapporto vigente tra i principi stoici.

⁵³ A tal proposito, cfr. Hahm (1977), pp. 29-48; Reydam-Schils (1999), pp. 41-83.

⁵⁴ Cfr. Krämer (1971), pp. 108-131. L’ipotesi interpretativa di questo studio è stata ridimensionata da Reydam-Schils (1999), pp. 52-56, che considera la riflessione accademica (e in particolare senocratea) come «one among many channels through which this information traveled», ma non come «the primary one».

queste interpretazioni (o altre a esse affini) avrebbero determinato un'influenza in rapporto alla genesi della dottrina di Zenone⁵⁵. Benché si tratti di una ricostruzione estremamente interessante, l'ipotesi di Sedley non ha incontrato una fortuna unanime tra gli specialisti⁵⁶ e la questione relativa all'origine della dottrina stoica dei principi non può considerarsi definitivamente risolta.

2. La genesi del cosmo nella dottrina stoica

Come abbiamo appreso dalla testimonianza di Diogene Laerzio, gli stoici avrebbero distinto i principi (θεός-ύλη) dagli elementi (στοιχεῖα) del mondo fisico. Poco oltre, è lo stesso Diogene Laerzio a informarci sul modo in cui gli stoici⁵⁷, descrivendo il processo di generazione del cosmo, avrebbero concepito la relazione tra il piano dei principi e quello degli elementi:

«Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ. καὶ ὡς περ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου⁵⁸, τοιόνδε

«All'inizio, quando era per sé [*scil.* "la divinità"] ha cambiato tutta la sostanza da aria in acqua, e come il seno materno⁵⁹ racchiude lo sperma, così essa, in qualità di ragione seminale del cosmo, si mantenne

⁵⁵ Cfr. Sedley (2002), (2011) e (2012). Le testimonianze su cui si concentra l'ipotesi di Sedley sono: Simplicio, *In Phys.* I,2 (26.11-13) = Teofrasto, *Frg.* 230, Cicerone, *Acad. Post.* I.24-29, (Aristocle) in Eusebio, *PE* XV.xiv.1. Rispetto alla lettura di Krämer, Sedley assegna un ruolo centrale alla figura di Polemone. Ulteriori rimandi testuali che muovono in questa direzione si possono trovare in Pépin (1964), p. 360 e Hahm (1977), p. 51, n. 23.

⁵⁶ Tale ipotesi, ad esempio, è stata recentemente criticata nel dettaglio da Gourinat (2009), pp. 51-55, il quale ritiene invece altamente plausibile che «Zeno's theory of the principles proceeded from a reading of the *Timaeus* from the viewpoint of the delation of the intelligibile paradigm», ribadendo quindi una stretta parentela e un legame diretto tra la dottrina del *Timeo* e la fisica stoica.

⁵⁷ Diogene Laerzio, nella sezione conclusiva del secondo dei testi sotto citati (*VF* VII.142), afferma l'esistenza di trattazioni sulla genesi e sulla dissoluzione del cosmo composte da Zenone, Crisippo, Posidonio, Cleante e Antipatro, attribuendo invece a Panezio la dottrina dell'incorruttibilità del cosmo.

⁵⁸ L'espressione τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου rimanda a un aspetto caratteristico della dottrina stoica. Secondo gli stoici, in seguito alla ἐκτύρωσις, l'intera realtà assumerebbe i tratti di un "fuoco seminale", a partire da cui si ricostituirebbe l'ordinamento cosmico precedentemente dissoltosi (*SVF* I.98, 107, 512; II.596, 618). Il fuoco seminale conterrebbe a sua volta i λόγοι σπερματικοὶ in base a cui si determina la costituzione delle singole realtà (*SVF* I.128, 497; II.741, 744, 780, 1027, 1074; III.141). Come ha sottolineato Hahm (1977), p. 76, questa dottrina stoica riproduce su scala cosmica numerosi aspetti della dottrina aristotelica della generazione e della riproduzione. Cfr. anche Bäumker (1963), pp. 346, 354-359; Pohlenz (1959), p. 151; Sorabji (1988), p. 55, n. 48.

⁵⁹ La traduzione "seno materno" mi sembra problematica. Il termine γονή indica, come di norma avviene in Aristotele, il liquido seminale (cfr. Hahm (1977), pp. 60-62, Long-Sedley (1987b), p. 272) e non, come suggerisce Lapidge (1978), p. 166 l'utero femminile ("womb") (Lapidge (1973), p. 241, invece, traduce γονή con "seed"). Come ha notato Cooper (2009), pp. 101, n. 19, la traduzione "seminal fluid" pone

ὑπολείπεται ἐν τῷ ὑργῶ, εὐεργὸν αὐτῶ ποιῶντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν. Εἶτ' ἀπογεννᾷν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου» (VF VII.136 (= SVF I.102; L-S 46.B)).

nascosta nella materia umida, e la predispose alla genesi delle realtà che si sarebbero formate. In seguito, i primi derivati furono i quattro elementi: fuoco, acqua, aria e terra. Questo afferma Zenone nella sua opera *Il tutto*» (Trad. Radice).

«Γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἢ οὐσία τραπῆ δι' ἀέρος εἰς ὑγρόν· εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῆ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαραιωθῆ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλεόν λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ. Εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτὰ τε καὶ ζῶα καὶ τὰ ἄλλα γένη» (VF VII.142 (= SVF I.102; L-S 46.C)).

«Il cosmo nasce quando la sostanza da fuoco che era si è mutata in acqua passando attraverso uno stato aeriforme; e poi la parte più densa, condensandosi produsse la terra. La parte più leggera divenne sempre più rarefatta, mutandosi in aria e poi ancora in fuoco. In seguito, dalla mescolanza di questi elementi si formarono le piante, gli animali e le altre specie viventi» (Trad. Radice)⁶⁰.

La comparazione dei due testi permette di individuare alcuni aspetti comuni: in primo luogo, la generazione degli elementi avviene in seguito a una serie di trasformazioni successive della sostanza (οὐσία)⁶¹. Il primo brano ci informa che tali trasformazioni sono il risultato dell'azione del dio, mentre il secondo precisa che la sostanza, al principio del processo, si trova in uno stato infuocato (ἐκ πυρὸς)⁶². Successivamente, la sostanza passa da uno stato aeriforme (δι' ἀέρος) a uno stato liquido (εἰς ὕδωρ / εἰς ὑγρόν)⁶³. A partire da tale condizione, si determina – secondo VF VII.136, grazie all'azione del dio, ragione seminale del cosmo (σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου) presente nello stato liquido della sostanza (ἐν τῷ ὑργῶ) come il germe si trova nel seme – la generazione dei quattro elementi: la terra si genera mediante un processo di condensazione (συστὰν), l'aria e il fuoco mediante l'opposto processo di rarefazione (ἐπὶ πλεόν λεπτυνθὲν)⁶⁴. Secondo VF

il problema relativo alla resa di τὸ σπέρμα; per rimanere fedeli alla concezione stoica, per cui il termine σπέρμα indica ciò che è presente ἐν τῇ γονῆ, Cooper propone di tradurre γονή con “generative material”.

⁶⁰ Numerosi elementi in comune con il testo di Diogene Laerzio si riscontrano nella testimonianza di Ario Didimo, fr. 38 (Stobaeo, *Eclog.* I, 17, 3; I, 152, 19 Wachsmuth, = SVF 102). Gli stoici avrebbero espresso la propria visione anche in termini allegorici, secondo quanto ci informa una preziosa testimonianza di Dione Crisostomo (SVF II.622). A tal proposito, cfr. Hahm (1977), pp. 61-62.

⁶¹ Gli interpreti non intendono unanimemente il significato di questo termine, che per alcuni indicherebbe il principio materiale (Gourinat (2009), p. 59), mentre per altri la sostanza originaria (il dio e la materia) da cui prende le mosse il principio cosmogonico (ad es. Cooper (2009), p. 102).

⁶² Cfr. anche SVF II.579, 605.

⁶³ Cfr. anche SVF II.579, 580, 581, 590. Che la trasformazione dallo stato infuocato a quello liquido coinvolga tutta l'οὐσία si può desumere, oltre che da VF VII.136, da Seneca, *NQ* III,13,1; a tal proposito, cfr. Hahm (1977), p. 83, n. 2.

⁶⁴ Cfr. SVF I.104, 105; II.579, 581. A tal proposito, cfr. anche SVF II.406, 605, 615, 619.

VII.142, infine, dalla mescolanza degli elementi (κατὰ μίξιν ἐκ τούτων) vengono costituite le realtà fisiche più complesse (φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη).

Nella descrizione di Diogene Laerzio, dunque, possono essere isolati diversi momenti: 1) compresenza dei due principi nella fase successiva alla ἐκπύρωσις (indicata nel testo mediante l'espressione κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα); 2) il dio provoca un mutamento della sostanza da uno stato infuocato a uno stato aeriforme e da questo a uno stato liquido; 3) generazione degli elementi mediante i processi di rarefazione e di condensazione, 4) generazione della realtà fisiche più complesse mediante la mescolanza degli elementi⁶⁵.

La dottrina riguardante il processo cosmogonico – che non è qui possibile esaminare nel dettaglio, sia per quanto concerne il rapporto con i predecessori sia in relazione alle posizioni dei singoli pensatori stoici – dimostra un carattere fortemente innovativo nella misura in cui non prevede una semplice trasformazione a livello elementare, ma sviluppa i propri contenuti a partire dal piano dei principi, deducendo, per così dire, dall'interazione in cui questi ultimi sono coinvolti il dipanarsi delle fasi successive che conducono alla formazione del cosmo⁶⁶. Il quadro che emerge dalla testimonianza di Diogene Laerzio, tuttavia, presenta anche qualche tratto problematico: in modo particolare, non sembra coerente il modo in cui viene descritta la genesi degli elementi. In una prima fase, infatti, la sostanza si trasforma divenendo «ἐκ πυρὸς [...] δὲ ἀέρος εἰς ὕδωρ/ ὑγρόν», nonostante sia solo in un secondo momento che si generino «τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν»⁶⁷.

Per chiarire l'ambiguità relativa alla concezione degli elementi e il significato che assume la loro presenza nelle differenti fasi del processo cosmogonico, è utile approfondire la posizione di Crisippo, il quale, secondo una testimonianza di Ario Didimo, avrebbe consapevolmente attribuito una valenza polisemica al termine στοιχεῖον.

⁶⁵ Considerando la testimonianza da un punto di vista più generale, come fa Lapidge (1973), p. 266, si può ricostruire «a two-stage cosmogonical process: first, the primal substance (or god or fire: the terms are equivalent) transforms part of itself into water or moisture; second, the action of the fire or θεός on this moisture in turn produces the four elements by means of vaporization or condensation».

⁶⁶ Per un'analisi dettagliata della cosmogonia stoica, si veda l'eccellente trattazione di Hahm (1977), pp. 57-90.

⁶⁷ Questa non è l'unica difficoltà relativa alla testimonianza di Diogene Laerzio. Confrontando quest'ultima con un'espressione di Aristocle (τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἶον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ; SVF I.107), infatti, Gourinat (2009), p. 60 nota come il paragone con il seme sia impiegato dagli stoici indistintamente, e dunque in modo incoerente, a entrambi i principi.

Crisippo avrebbe espresso una concezione analoga a quella di Zenone circa gli elementi derivanti dalla sostanza (περι δὲ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων), affermando che essi sono quattro e che da questi derivano, e che in questi si risolvono, gli esseri viventi più complessi e l'intero cosmo. Egli avrebbe concepito l'esistenza di un "elemento per eccellenza" (τὸ δὲ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον), da cui tutte le realtà si generano e nel quale tutte le realtà si dissolvono, che non si diffonde o risolve in altro⁶⁸. Il fuoco avrebbe assunto nella dottrina di Crisippo il ruolo di "elemento autosufficiente"⁶⁹ (αὐτοτελῶς λεγομένου τοῦ πυρὸς στοιχείου), a partire da cui vengono generati gli altri elementi (nell'ordine: aria, acqua, terra) per via di condensazione (κατὰ σύστασιν). A questo processo farebbe seguito una serie opposta di trasformazioni per fusione e dissoluzione (ἀπὸ ταύτης [*scil.* γῆς] διαλουμένης καὶ διαχεομένης) che condurrebbe dalla terra al fuoco. Crisippo, come detto, avrebbe riflettuto sul valore semantico del termine στοιχεῖον:

«Τριχῶς δὴ λεγομένου κατὰ Χρύσιππον τοῦ στοιχείου, καθ' ἓνα μὲν τρόπον τοῦ πυρός, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ λαμβάνειν τὴν ἀνάλυσιν, καθ' ἕτερον δέ, καθὸ λέγεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ [...] κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον***⁷⁰ εἶναι ὁ πρῶτον συνέστεκεν οὕτως, ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ' αὐτοῦ ὀδῶ μέχρι τέλους καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῇ ὁμοίᾳ ὀδῶ» (Stobaeo, *Eclog.* I.10,16^c (130.1-5;10-13), *SVF* II.413, L-S 47A).

«Il significato che Crisippo attribuisce al termine elemento è triplice. In un primo senso è il fuoco, perché ad esso devono la loro esistenza per via di trasformazione gli altri elementi e ancora ad esso si riducono dissolvendosi. In un secondo senso gli elementi sono quattro: fuoco, aria, acqua, terra. [...] Vi è poi un terzo modo in cui si dice elemento [...] elemento è ciò che per la sua originaria costituzione riesce a generare qualcos'altro e a portarlo a compimento secondo un certo procedimento, e poi, partendo da questo stadio è in grado di riassorbirlo al momento della dissoluzione secondo un analogo procedimento» (Trad. Radice).

Non è semplice comprendere in modo lineare il contenuto del frammento di Ario Didimo. Benché risulti confermato in modo incontrovertibile quanto emerso dalla testimonianza di Diogene Laerzio in rapporto al valore polisemico del concetto di elemento, non è altrettanto agevole distinguere i tre sensi a esso attribuiti da Crisippo. In un primo senso, "elemento" può significare il fuoco (τὸ πῦρ), da cui si costituiscono per

⁶⁸ La definizione di τὸ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον non si applica direttamente al fuoco; Long-Sedley (1987b), p. 278 e Cooper (2009), p. 116, infatti, non accolgono l'integrazione <πῦρ καὶ> proposta da Usener e Heeren.

⁶⁹ Così rendono l'espressione, ad esempio, Radice (1998), p. 549 e Cooper (2009), p. 94. Long-Sedley (1987a), p. 280 traducono invece «an element *sui generis*».

⁷⁰ Secondo Wachsmuth e von Arnim nel testo sarebbe presente una lacuna. Di opinione, contraria, invece, Long-Sedley (1987b), p. 278 e Cooper (2009), p. 117.

via di trasformazione (κατὰ μεταβολήν)⁷¹ i quattro elementi, che finiscono poi per dissolversi in esso: questa caratterizzazione sembra coincidere con la definizione del fuoco come “elemento autosufficiente”. In un secondo senso, il termine “elemento” andrebbe riferito ai quattro elementi tradizionali (fuoco, aria, acqua, terra), a partire da cui si compongono le realtà fisiche più complesse.

L’individuazione del terzo significato, invece, si rivela particolarmente controversa, come risulta dal numero delle differenti soluzioni proposte dagli studiosi⁷². Recentemente, John M. Cooper ha fornito una testimonianza dettagliata della testimonianza di Ario Didimo, cercando di dimostrare come nel testo siano coerentemente presentati tre significati distinti del termine “elemento”. La lettura di Cooper può essere così riassunta: in un primo senso, il termine στοιχεῖον si applica ai quattro elementi dalla cui composizione risultano le realtà fisiche e gli esseri viventi più complessi. In un secondo senso, si riferisce al fuoco, nella misura in cui esso viene definito come “elemento per eccellenza”⁷³ ed “elemento autosufficiente”: quest’ultimo, collocandosi in una fase anteriore alla formazione dei quattro elementi, potrebbe essere definito più precisamente come “proto-fuoco”.

La caratterizzazione del “proto-fuoco” rende problematica la comprensione della natura dell’aria e dell’acqua che Diogene Laerzio menziona anteriormente alla formazione dei quattro elementi e che a loro volta andrebbero definite “proto-aria” e “proto-acqua”: secondo Cooper, queste ultime andrebbero concepite come momenti preliminari, transitori

⁷¹ A quest’espressione, mi sembra, possono essere riferite le considerazioni sviluppate da Cordonier (2007), p. 94 in rapporto all’impiego del termine μεταβολή in una testimonianza di tenore analogo attribuita ad Ario Didimo: «[...] dans l’univers et les catégories stoïciennes, les transformations (*metabolè*) de la matière tiennent lieu de ce qu’un aristotélicien appellerait plutôt une “génération substantielle”. Car pou les stoïciens, le passage d’une réalité à une autre ne se fait pas sur le mode discontinu par lequel du nouveau serait formé, mais sur celui d’une série parfaitement continue de métamorphoses qui semble bien constituer la vie même de la matière».

⁷² Secondo Diels (1899), pp. 38-39, la definizione di στοιχεῖον come «ὁ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως [...] δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῆ ὁμοίᾳ ὁδῶ» non sarebbe una definizione generale (eine allgemeine Definition), ma sarebbe la particolare definizione del fuoco inteso come divinità artefice e distruttrice del cosmo. Ario Didimo, dunque, non avrebbe compreso il rapporto di identità tra il secondo e il terzo significato. La posizione di Diels è ripresa da Gould (1970), pp. 119-120, il quale ritiene comunque che il terzo significato «is unfortunately missing in the text of Arius». Lapidge (1973), p. 271 ritiene che «the third definition is missing from the text». Long-Sedley (1987b), pp. 277-278 sembrano ritenere che il terzo significato di elemento, espresso nella formulazione sopra citata, rimandi alla definizione di τὸ κατ’ ἐξοχήν στοιχεῖον (precedentemente stabilita da Ario Didimo) come «[...] ἐξ αὐτοῦ πρώτου τα λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολήν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι, τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν». La loro posizione non appare però del tutto chiara, come nota Cooper (2009), p. 108, n. 33.

⁷³ Questo aspetto della tesi di Cooper non è accettata da Salles (2009), p. 127, n. 17, secondo cui l’espressione τὸ κατ’ ἐξοχήν στοιχεῖον non andrebbe riferito al fuoco pre-cosmico, ma al fuoco ordinario.

e momentanei (e dunque non definibili come “elementi”) nel processo di trasformazione mediante cui il “proto-fuoco” genera i quattro elementi⁷⁴.

L’ultimo e più problematico significato di “elemento” andrebbe riferito alla sostanza da cui derivano gli elementi (περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων). Il termine οὐσία, come nella testimonianza di Diogene Laerzio, non indicherebbe il principio passivo, ma la sostanza materiale composta dalla compenetrazione del dio e della materia (intesi come corpi non materiali)⁷⁵. In primo luogo, se intesa in questi termini, la sostanza potrebbe essere definita “elemento” in conformità alla definizione trasmessa da Diogene Laerzio, secondo cui “elemento è ciò da cui originariamente si genera ogni cosa e in cui alla fine si dissolve” (ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται)⁷⁶: il dio e la materia, infatti, compresi come corpi non materiali, si limitano a “comporre” la sostanza materiale, “da cui” si genera originariamente il “proto-fuoco”⁷⁷. In secondo luogo, la sostanza materiale, in rapporto alla quale non viene mai riferito il termine fuoco, andrebbe compresa come luce (ἀυγή)⁷⁸; in questo modo, Crisippo avrebbe cercato di superare alcune incoerenze presenti nella dottrina di Zenone e di Cleante, i quali non avrebbero scisso in modo definitivo e radicale la sostanza materiale e l’elemento igneo, facendo espressamente riferimento o presupponendo la presenza dell’elemento fuoco in una fase anteriore alla sua formazione⁷⁹. Infine, Cooper pone l’accento sul dativo ὁδῶ (*methodically*), ritenendo che si tratti di un’indicazione relativa al fatto che la trasformazione dell’οὐσία in “proto-fuoco” non sarebbe stata concepita da Crisippo come un “constructing change” (κατὰ σύστασιν), e non sarebbe dunque assimilabile alla modalità con cui si produce la generazione degli elementi ordinari nella fase successiva⁸⁰.

⁷⁴ Su questo punto, cfr. Cooper (2009), pp. 110-113.

⁷⁵ In questo senso, l’impiego del termine οὐσία mi sembra essere affine a quello ipotizzato da Alesse (2007), pp. 162-163, di cui abbiamo parlato in precedenza.

⁷⁶ Diogene Laerzio, *VF* VII.136 (= *SVF* II.580, L-S 47B).

⁷⁷ Cfr. Cooper (2009), p. 105.

⁷⁸ Filone, *Aet. mundi* 90 (= *SVF* I.511 = L-S 46M): «ὅτι τὸν κόσμον ἐκπυρωθέντα [...] μεταβάλλειν δὲ ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον, εἰς μὲν φλόγα, ὡς ἦτο Κλεάνθεος, εἰς δ’ αὐγὴν, ὡς ὁ Χρύσιππος».

⁷⁹ Zenone, infatti, avrebbe concepito la sostanza originaria in termini di fuoco mediante la dottrina del πῦρ τεχνικόν (*SVF* I.120, 171; II.1027), mentre Cleante, ricorrendo al concetto di fiamma (φλόξ), sembra far riferimento a una realtà che richiede la continua presenza di un fuoco o di una combustione in atto per poter continuare a esistere. Secondo Cooper, dunque, il mutamento di prospettiva operato da Crisippo sarebbe motivato in base a serie motivazioni di ordine filosofico. Quest’affermazione non è tuttavia priva di difficoltà, se si considera che nel testo di Filone, il termine αὐγή una forma particolare di fuoco (cfr. Gourinat (2009), p. 61).

⁸⁰ Cooper (2009), p. 114, n. 42.

L'interpretazione di Cooper, in definitiva, costituisce un serio tentativo di sistematizzazione dei numerosi aspetti problematici della testimonianza di Stobeo. Se a tale lettura può essere imputato di ricercare un eccessivo grado di sistematicità desumendo dal testo distinzioni concettuali più nette di quelle effettivamente presenti⁸¹, questo dipende dall'ambiguità, forse irriducibile, con cui gli stoici concepiscono la genesi degli elementi in relazione alla loro derivazione dalla sfera dei principi.

3. Osservazioni conclusive

Nelle pagine precedenti ho tentato di mettere in luce alcuni degli aspetti principali⁸² legati alla dottrina stoica del principio materiale, cercando di porre l'accento di volta in volta sui nodi più problematici e sulle diverse direzioni verso cui si sono orientate le soluzioni interpretative proposte degli studiosi. Un simile approccio, forse incompatibile con un'esposizione di carattere unitario e sistematico, mi è parso proficuo in quanto fedele alle numerose difficoltà legate all'interpretazione delle diverse testimonianze, spesso di carattere polemico o frammentario, pervenuteci in rapporto alla dottrina stoica. Tenterò ora di raccogliere brevemente i risultati maturati nel corso di questo capitolo.

Nella prima sezione, avendo scelto come punto di riferimento due testimonianze di Diogene Laerzio, ho cercato di mostrare come le tradizionali categorie interpretative mediante cui è stata a lungo definita la fisica stoica, ossia quella di "monismo" e quella di "materialismo", non veicolino una comprensione corretta del punto di vista di autori quali Zenone, Cleante e Crisippo. Un'analisi più accurata dei tratti più significativi della loro dottrina dei principi, infatti, ha mostrato come quest'ultima possa essere più correttamente definita da un lato come un "corporeismo", dall'altro come una concezione di tipo "bipolare".

Gli stoici hanno caratterizzato il principio materiale alla luce della riflessione dei predecessori – tra cui hanno giocato un ruolo decisivo Platone e Aristotele – sia sul piano terminologico sia sul piano concettuale. Questo debito con la tradizione, tuttavia, non si traduce in una concezione priva di originalità, ma in una visione ricca di aspetti innovativi,

⁸¹ Questa osservazione critica è stata mossa da Gourinat (2009), p. 61.

⁸² Non ho avuto modo di trattare, ad esempio, la dottrina della "materia scorrevole" (ὄλη ρευστή) e la problematica del criterio di identità a questa correlata. A tal proposito, cfr. Sedley (1982) e Decleva Caizzi (1988).

su tutti l'identificazione tra ὕλη e οὐσία (a quanto sembra sostenuta, oltre che da Zenone, Cleante e Crisippo, anche da Posidonio) e la corporeità della materia.

Nella seconda sezione, invece, ho preso in esame sommariamente la questione del rapporto tra il piano dei principi e quello degli elementi, cercando di mettere in luce la configurazione che il processo cosmogonico assume agli occhi degli stoici. Anche in questo caso la dottrina stoica, pur essendo fortemente indebitata con la tradizione filosofica precedente, dimostra la propria originalità. Da un lato, essa fa propri numerosi elementi della dottrina aristotelica della generazione, proiettandoli però in un contesto estraneo a quest'ultima, quello della nascita del cosmo; dall'altro, non si limita a descrivere un processo di trasformazione circoscritto alla sfera degli elementi, ma tenta di concepire in maniera coerente la derivazione degli elementi a partire dalla sfera dei principi.

Gli stoici concepiscono questo processo di derivazione come un processo cosmogonico articolato in diverse fasi che dalla sostanza originaria, mediante una serie di trasformazioni (da una condizione ignea a una condizione liquida) che da quest'ultima si originano, conducono alla generazione dei quattro elementi ordinari. Si può forse spiegare in relazione alla concatenazione di questi diversi momenti uno dei dati problematici che emerge dall'analisi della dottrina stoica – o almeno dalla ricostruzione che è possibile operare sulla base delle fonti indirette – ossia quello legato all'ambiguità con cui viene impiegato il termine “elemento”.

Capitolo quarto

Il concetto di materia nel trattato II 4 (12) delle Enneadi

L'analisi del concetto di materia e la determinazione della sua origine, della sua natura e delle sue funzioni costituiscono uno dei nodi concettuali di maggior interesse della filosofia plotiniana. La frequenza con cui il termine ὕλη ricorre nelle pagine delle *Enneadi* – si possono contare circa 550 occorrenze¹ – è indicativa della notevole attenzione che Plotino dedica a questa tematica. La trattazione plotiniana relativa alla nozione di materia viene sviluppata in modo particolare nei trattati II 4 (12): *Sulle due materie* (Περὶ τῶν δύο ὑλῶν), II 5 (25): *Su ciò che è in potenza e ciò che è in atto* (Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ), III 6 (26): *Sull'impassibilità delle realtà incorporee* (Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων), I 8 (51): *La natura e l'origine dei mali* (Περὶ τοῦ τινὰ καὶ πόθεν τὰ κακά).

Le pagine seguenti saranno dedicate principalmente alla trattazione plotiniana contenuta nel trattato II 4 (12), la quale si rivela particolarmente importante in quanto, come vedremo, rappresenta una delle espressioni principali della riflessione agostiniana sulla materia. Quando l'esposizione plotiniana presenterà punti di incontro con le tematiche sviluppate negli altri trattati citati, farò brevemente riferimento a questi ultimi, cercando di indicare i tratti più significativi che il concetto di materia assume al loro interno.

In prima battuta, tuttavia, vorrei prendere in considerazione la questione della generazione della materia, che non è trattata direttamente in II 4 (12), ma che, come vedremo, costituisce uno degli argomenti più discussi in rapporto alla dottrina plotiniana.

1. La generazione della materia nelle *Enneadi*

Come ho avuto modo di dire, il trattato II 4 (12) non contiene indicazioni esplicite in rapporto alla dinamica della generazione della materia del mondo sensibile. Questo dato non sorprende, se si considera che tale problematica non riceve una soluzione chiara e

¹ Cfr. Narbonne (1993), p. 136, n. 1.

definitiva nell'ambito dell'intera opera plotiniana. La posizione assunta da Plotino, al contrario, deve essere desunta a partire da alcuni passi di difficile interpretazione, in rapporto ai quali gli studiosi si sono espressi in modo fortemente divergente. Per questo motivo, ritengo opportuno lasciare spazio alla citazione di alcuni dei più importanti testi plotiniani sull'argomento, cercando di fare emergere le principali soluzioni interpretative che si sono sviluppate in rapporto al loro contenuto:

«Εἴτ' οὖν ἦν αἰὶ ἡ τῆς ὕλης φύσις, οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὴν μὴ μετασχεῖν οὖσαν τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν καθόσον δύναται ἕκαστον χορηγοῦντος· εἴτ' ἠκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίαις, οὐδ' ὧς ἔδει χωρὶς εἶναι, ἀδυναμία πρὶν εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν στάντος τοῦ καὶ τὸ εἶναι οἷον ἐν χάριτι δόντος» (*Enn.* IV 8 (6), 6.18-23).

«Se dunque la natura della materia è da sempre, non è possibile che essa, visto che esiste, non partecipi di ciò che dispensa a tutti il bene, per quanto ciascuno ne è capace; se poi il venire ad essere della materia è la conseguenza necessaria delle cause che l'hanno preceduta, nemmeno così bisognava che essa fosse separata dal bene, come se si arrestasse per impotenza prima di giungere ad essa quel principio che dà anche l'essere, per così dire, in dono» (Trad. D'Ancona *et alii*)².

«Τοῦτο δὲ ποιεῖ, ὅταν πρὸς αὐτὴν· πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ εἶδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἀοριστοτέρα γινομένη· καὶ τούτου τὸ εἶδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν· ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντη καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν. Εἰς δὲ τὸ μεταξὺ ἔστιν ἐν τῷ οἰκείῳ, πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἶδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό» (*Enn.* III 9 (13), 3.9-16).

«E fa questo quando si volge a sé, perché tenendo a se stessa produce, come immagine di sé, ciò che è posteriore, il non essere, come se camminasse sul vuoto e diventasse più indeterminata. E l'immagine totalmente indeterminata di questa immagine è oscura, poiché totalmente priva di ragione e di intelletto, e molto si allontana dall'essere. Se invece si dirige verso la regione intermedia, l'anima è nel suo ambito; ma se guarda di nuovo all'immagine, come soffermando su di essa una seconda volta l'attenzione, le dà forma e, lieta, entra in essa» (Trad. Linguisti)³.

² Rist (1961), pp. 157-158 e (1967), pp. 164-166 ritiene che il testo presenti un'alternativa tra una generazione eterna (posizione plotiniana) e una generazione temporale della materia (ipotesi non conforme alla dottrina plotiniana), alla luce della quale la materia apparirebbe come «l'ultima creazione nella successione di prodotti che provengono in definitiva dall'Uno; è in un certo senso un flusso che deriva dall'Anima del Tutto» (p. 166). Henry (1960), pp. 236-237 e Bréhier (1961), pp. 206-207 ritengono che l'alternativa riguardi una materia ingenerata e una materia generata; Henry crede che Plotino opti per la seconda soluzione, mentre Bréhier è convinto che Plotino non esprima esplicitamente la propria posizione; secondo Schwyzer (1973), p. 276, n. 43, Plotino, senza affermare la generazione della materia, accorderebbe il proprio favore alla prima soluzione, relegando invece la seconda al rango di pura ipotesi; secondo O'Brien (1981) e (1988), pp. 25-26, l'alternativa non riguarda una materia generata e una ingenerata, ma la materia intelligibile generata dall'Uno e la materia sensibile generata dall'anima; Corrigan (1986), p. 180 e (1996), p. 265 propone di intendere l'alternativa come un duplice riferimento ai caratteri della materia, che è a un tempo eternamente partecipante alla forma intelligibile e indice di una condizione di difetto inerente all'anima; Narbonne (1993), pp. 139-145 ritiene che Plotino ponga un'alternativa tra una materia generata e una non generata, senza però esprimersi a favore dell'una o dell'altra tesi. Su questo passo, si vedano lo *status quaestionis* e il commento di D'Ancona *et al.* (2003), pp. 195-197.

³ Secondo O'Brien (1971), pp. 137-139, (1990), pp. 183-184, (1991a), pp. 16-18, (1999), p. 66, (2011a), pp. 15ss., etc. il testo va inteso in rapporto alla generazione e alla formazione della materia (a cui si

«Γεννᾶ πάντα ἕτερον αὐτῆς; οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετὰ ταύτην, ἀλλὰ τὸ γεννώμενον ἄζων. Τί οὖν; Ἡ ὥσπερ πᾶν, ὅσον πρὸ τούτου ἐγεννᾶτο, ἀμόρφωτον ἐγεννᾶτο, εἰδοποιεῖτο δὲ τῷ ἐπιστρέφειν πρὸς τὸ γεννησάν οἶον ἐκτρεφόμενον, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα τὸ γεννηθὲν οὐ ψυχῆς ἔτι εἶδος – οὐ γὰρ ἔτι ζῆ – ἀλλ’ ἀοριστίαν εἶναι παντελεῖ. Εἰ μὲν γὰρ κἂν τοῖς προτέροις ἢ ἀοριστία, ἀλλ’ ἐν εἶδει· οὐ γὰρ πάντα ἀόριστον, ἀλλ’ ὡς πρὸς τὴν τελείωσιν αὐτοῦ· τὸ δὲ νῦν πάντα. Τελειούμενον δὲ γίνεται σῶμα μορφήν λαβὼν τὴν τῆ δυνάμει πρόσφορον, ὑποδοχὴν τοῦ γεννήσαντος καὶ ἐκθρέψαντος· καὶ μόνον τοῦτο ἐν σώματι ἄσχατον τῶν ἄνω ἐν ἐσχάτῳ τοῦ κάτω» (*Enn.* III 4 (15), 1.6-17).

«Non genera dunque nulla questa natura? Genera un qualcosa del tutto diverso da sé, perché dopo di essa non vi è più vita, e ciò che è generato è senza vita. E allora? Allo stesso modo in cui tutto ciò che era generato prima di questo era generato informe, ma acquistava forma col volgersi verso il genitore – venendone come allevato –, così anche il generato non è più una forma di anima – non vive più infatti –, bensì indeterminazione totale. Perché, se anche nelle realtà precedenti vi era indeterminazione, era pur sempre indeterminazione di una forma. Non si tratta infatti di cosa totalmente indeterminata, ma indeterminata soltanto rispetto alla propria perfezione; ciò con cui ora abbiamo a che fare è invece totalmente indeterminato. Una volta che è stato condotto a perfezione diviene corpo, assumendo la forma conveniente al suo essere in potenza, ricettacolo per il principio che lo ha generato e allevato. Ed eccola, sola, questa forma in un corpo, ultima delle cose di lassù nell’ultima di quelle di quaggiù» (Trad. Linguisti)⁴.

«Εἰ δὲ δὴ, καὶ ἡ ὕλη, ὅθεν φανείη. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἢ νεύσασα ἤδη ὄν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε. Πόθεν οὖν τοῦτο; Εἰ δ’ αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ἐνευσεν, οὐδ’ αὐτὸ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ’ αὐτὴ ἢ ψυχῆς φύσις. Τοῦτο δὲ ταῦτόν ταῖς προηγησάμεναις ἀνάγκαις· ὥστε ἐπὶ τὰ πρῶτα ἢ αἰτία» (*Enn.* II 9 (33),

«Pertanto, se l’universo è così, apparirà anche da dove proviene la materia. Perché l’anima che è inclinata, dicono, vide ed illuminò una tenebra già esistente. Da dove viene, allora, questa tenebra? Se diranno invece che l’anima l’ha prodotta nel suo inclinare, è evidente che non aveva luogo in cui inclinare, e non era la tenebra la causa della sua inclinazione, ma la natura stessa dell’anima. Ma ciò equivale ad attribuire la causa ad una necessità preesistente; cosicché la causa rimonta ai principi

riferiscono le espressioni εἶδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, τὸ εἶδωλον τὸ ἀόριστον πάντα σκοτεινόν· ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντα καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν) da parte dell’anima particolare (ἢ μερικὴ ψυχὴ). Schwyzer (1973), p. 276 ritiene che le espressioni sopra citate si riferiscano invece al corpo. Corrigan (1986), pp. 168-169, n. 5 e (1996), pp. 260-261 ritiene che questo testo parli della generazione della materia, definendo quest’ultima come «a field of indefiniteness pertaining to soul in which body will be shake at a logically later stage». Narbonne (1993), p. 167, (2007), pp. 134-136 = (2011), pp. 20-23, suggerisce che il testo, dove non compare il termine ὕλη, esponga la generazione del luogo (τόπος) da parte dell’anima (cfr. anche Schwyzer (1973), p. 276). Phillips (2009), pp. 133-135, invece, ipotizza che le espressioni sopra citate non descrivano la materia, ma la traccia (ἵχνος) dell’anima.

⁴ La valutazione di questo testo va di pari passo con quella del brano precedente. O’Brien (1990), pp. 183-184, (1991a), pp. 16-18, (1999), pp. 66-67, (2011b), pp. 221-ss. e 245-260, etc., ritiene che Plotino stia descrivendo l’origine della materia (a cui si riferirebbero in modo particolare l’espressione ἀοριστίαν παντελεῖ e gli attributi πάντα ἕτερον αὐτῆς e ἄζων) da parte dell’anima discesa nelle piante (μέχρι φυτῶν / ἐν φυτοῖς; cfr. V 2 (11), 1-2) e la successiva costituzione del corpo a cui spetterebbe la funzione di ricettacolo capace di accogliere la discesa dell’anima. Corrigan (1986), p. 168 e (1996), pp. 258-259 considera questo testo come l’unico in grado di apportare prove definitive a favore della tesi della generazione della materia da parte dell’anima particolare. Narbonne (1987), pp. 5-9, (1993), pp. 150-151 non individua nessun riferimento alla ὕλη, ritenendo impossibile identificare quest’ultima con una realtà che diviene corpo (γίνεται σῶμα). Il testo descriverebbe la generazione della materia anche secondo Carroll (2002), pp. 185-187, mentre andrebbe inteso in rapporto alla generazione della “traccia” dell’anima secondo Phillips (2009), pp. 134-135.

12.39-44).

primi» (Trad. Casaglia)⁵.

«Υλη τοῖνον καὶ ἀσθενείας ψυχῆ
αἰτία καὶ κακίας αἰτία. Πρότερον
ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν·.
Καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην
ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ
ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακὴ,
ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα· οὐ γὰρ ἂν
ἐγένετο εἰς αὐτὴν μὴ τῇ παρουσίᾳ
αὐτῆς τὴν γένεσιν λαβοῦσα» (*Enn.* I
8 (51), 14.49-54).

«Dunque la materia è causa di debolezza e di vizio per l'anima. Pertanto la materia è cattiva già prima dell'anima, ed è il male primario. Infatti, se anche l'anima stessa avesse prodotto la materia come risultato di una certa passione, e se anche si fosse congiunta ad essa e fosse diventata cattiva, la causa sarebbe la presenza della materia; poiché l'anima non si sarebbe incarnata nella materia se la sua presenza non gli avesse dato occasione di incarnarsi» (Trad. Casaglia)⁶.

Nei testi che ho scelto di citare⁷, Plotino esprime la propria posizione in modo allusivo (in III 9 (3), III 4 (15), 1 e II 9 (33), 12, ad esempio, non compare il termine ὕλη) e fa riferimento alla generazione della materia in modo ipotetico (come avviene in IV 8 (6),

⁵ Secondo Rist (1961), pp. 161-162 e (1967), p. 163, Plotino dimostrerebbe in questo passaggio che la materia, non potendo essere né ingenerata né generata mediante un “declino” innaturale dell'anima, costituisce un bene nella misura in cui è considerata come il prodotto di un bene superiore e un male se considerata isolatamente; O'Brien (1990), pp. 192-194 ritiene invece che Plotino voglia confutare le implicazioni derivanti dalla dottrina gnostica per cui la materia sarebbe ingenerata o generata mediante un'azione colpevole da parte dell'anima; secondo Plotino, non potrebbe esserci colpevolezza dell'anima anteriormente alla generazione della materia, la quale è una condizione necessaria della presenza del male nell'anima; Narbonne (1993), pp. 205-206 ritiene che il ragionamento di Plotino voglia negare la possibilità della generazione della materia da parte dell'anima; lo studioso mette poi in relazione II 9 (33), 12 e I 8 (51), 14, mostrando come in quest'ultimo scritto – in cui per la prima volta la materia assume i tratti di un “anti-principio” – Plotino opererebbe una “critica della critica” precedentemente rivolta agli gnostici: la materia, infatti, riceverebbe un'origine psichica ed eserciterebbe al contempo un'azione corruttrice nei confronti dell'anima, la quale potrebbe così generare il male radicale senza essere la causa di tale male. Phillips (2009), pp. 110-122 analizza il testo plotiniano per dimostrare come non sia possibile sostenere la generazione della materia da parte dell'anima vegetativa; Plotino infatti non potrebbe affermare che l'atto di generazione della materia sia buono e preceda la discesa dell'anima e sostenere allo stesso tempo che esso sia imputabile all'anima vegetativa, di per sé non separata.

⁶ La difficoltà relativa alla comprensione dell'affermazione plotiniana dipende dall'assenza del verbo nell'apodosi (ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα), in mancanza del quale non è possibile determinare dal punto di vista grammaticale se la protasi (εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα) esprima una condizione irreali o reale. Schwyzer (1973), p. 275 ritiene che si tratti di una condizione irreali e nega che la materia sia effettivamente generata dall'anima (cfr. anche Carroll (2002), p. 199). O'Brien, ad es. (1971), pp. 136, (1991a), pp. 39-41, assume invece la posizione contraria. Corrigan (1986), pp. 174-176 e (1996), pp. 261-263 ritiene che nella protasi sia rintracciabile la convinzione di Plotino secondo cui anche l'Anima intelligibile (αὐτὴ ἡ ψυχὴ) genererebbe la materia. Narbonne (1987), p. 14, ritiene che le difficoltà presenti in questo passaggio ne pregiudichino il valore in relazione alla risoluzione della problematica della generazione della materia, posizione ribadita in Narbonne (1993), pp. 203-204 (pur propendendo per l'ammissione della generazione della materia); Narbonne (2007), soprattutto pp. 138-141 = (2011), pp. 25-27) sposta l'attenzione dal piano grammaticale a quello del contenuto, ritenendo che il testo non esprima la posizione di Plotino, ma quella da quest'ultimo attribuita agli gnostici. Quest'ultima interpretazione è condivisa anche da Phillips (2009), pp. 117-119, il quale si esprime anche a favore di una considerazione della protasi come irreali (p. 112, n. 25).

⁷ La lista dei testi in cui Plotino fornisce elementi utili in rapporto alla questione della generazione della materia sarebbe molto più lunga. Un elenco esaustivo si può trovare in Narbonne (1993), pp. 139-187.

6 e I 8 (51), 14). Se a questo quadro si somma il carattere apparentemente contraddittorio che, come in parte vedremo, il concetto di materia riveste nelle *Enneadi* – la materia, infatti, è descritta da un lato come privazione, non-essere e male, dall'altro riceve una caratterizzazione “eidetica”⁸, rappresenta il sostrato atto a ricevere le forme e costituisce il requisito fondamentale della generazione dei corpi sensibili – si può comprendere la difficoltà di determinare l'origine di tale realtà.

La difficoltà principale relativa all'origine della materia deriva dal legame che essa intrattiene con la dimensione del male: se infatti l'ammissione di una materia eterna, intesa come un contro-principio opposto all'Uno, determinerebbe un esito dualistico difficilmente ipotizzabile in rapporto al sistema plotiniano, l'attribuzione della generazione della materia a una delle realtà superiori sembrerebbe ricondurre la responsabilità del male alla sfera intelligibile e, in ultima analisi, allo stesso Uno.

Come è emerso dalle note di commento ai testi, gli studiosi hanno espresso convinzioni molto diverse a proposito della generazione della materia. I più illustri interpreti che si sono occupati della questione hanno ritenuto che la materia potesse essere ingenerata (Schwyzer), generata a più riprese e secondo tre differenti punti di vista (Corrigan), o che essa rappresentasse l'esito di un processo di “auto-derivazione” a partire dall'alterità intelligibile. Altri, invece, hanno individuato una sorta di evoluzione nella riflessione plotiniana, che culminerebbe nell'assunzione di una posizione dualistica nel trattato I 8 (51) (ad es. Carroll). L'interpretazione più comunemente ammessa dagli studiosi plotiniani, tuttavia, è quella avanzata da Denis O'Brien, secondo cui il sistema di Plotino si configura come un “emanazionismo integrale”, in cui la materia è una realtà derivante dal primo principio e generata direttamente dalle funzioni inferiori dell'anima.

2. La dottrina plotiniana della ὕλη νοητή (II `12), 2-5)

Dopo aver chiarito i tratti principali della problematica relativa alla generazione della materia, vorrei prendere in considerazione la riflessione sviluppata da Plotino nel trattato II 4 (12). Un primo importante nucleo tematico è contenuto nei capitoli 2-5, che

⁸ L'espressione è impiegata da Narbonne (1993), p. 250. A tal proposito, è significativo come Plotino possa definire la materia come εἶδος τι ἔσχατον (cfr. V 8 (31), 7.16-24). Sul significato di questa espressione, cfr. Linguiti (2007), p. 108, n. 12 e la bibliografia ivi citata.

fanno seguito alla breve esposizione di carattere dossografico contenuta nel primo capitolo e che contengono la più organica esposizione plotiniana relativa alla dottrina della materia intelligibile⁹. Nel primo capitolo del trattato, Plotino attribuisce ad alcuni dei pensatori che hanno concepito la materia come incorporea¹⁰ la tesi dell'esistenza di una materia intelligibile, soggiacente alle forme e alle sostanze incorporee e anteriore alla materia del mondo sensibile (1.17-18: ἐτέραν μέντοι προτέραν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑποβεβλημένης τοῖς ἐκεῖ εἶδεσι καὶ ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις). L'ammissione di una materia intelligibile suscita però alcune difficoltà, che Plotino elenca nel secondo capitolo. Innanzitutto, non è chiaro come possa esistere qualcosa di indefinito e informe (ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον) nella dimensione intelligibile. Se ogni realtà intelligibile è semplice (ἀπλοῦν), non sembra poi necessario che esista una materia per la formazione di realtà composte (οὐδ' ἂν δεοί ὕλης, ἴν' ἐξ αὐτῆς καὶ ἄλλου τὸ σύνθετον), così come non sembra necessario che esista una materia in relazione a realtà che non sono soggette al divenire (μὴ γινομένοις δὲ οὖ). Un'ulteriore difficoltà è connessa all'origine di tale materia: se essa fosse eterna, infatti, si dovrebbe ammettere una proliferazione casuale dei principi (εἰ δὲ αἰδίος, καὶ ἀρχαὶ πλείους καὶ κατὰ συνταχίαν τὰ πρῶτα). Infine, non esistendo composti corporei nella dimensione intelligibile, non è facile comprendere come possa avvenire la combinazione di forma e materia¹¹.

Nei capitoli successivi, Plotino definisce positivamente la propria dottrina in rapporto a queste difficoltà. In primo luogo, egli mostra che non tutto ciò che è indefinito e informe per definizione deve ricevere una caratterizzazione negativa: anche l'anima¹², infatti, risulta indeterminata e informe nei confronti dell'Intelletto e del λόγος, da cui viene formata e condotta a una forma migliore (3.4-5: οἷόν τι καὶ ψυχὴ πρὸς νοῦν καὶ λόγον πέφυκε μορφουμένη παρὰ τούτων καὶ εἰς εἶδος βέλτιον ἀγομένη). In secondo luogo, il concetto di "composizione" va inteso diversamente in rapporto alle realtà intelligibili e a quelle corporee, come si può comprendere considerando la natura composta e molteplice

⁹ In questi capitoli, Plotino caratterizza la materia del mondo intelligibile definendola materia "di lassù" (ἐκεῖ), "divina" (θεία), "intelligibile" (νοητή). L'espressione ὕλη νοητή risale ad Aristotele, che la impiega in *Metaph.* Z 10, 1036a 9-10, Z 11, 1037a 4-5, H 6, 1045a 33-34. Sulla dottrina aristotelica della materia intelligibile, cfr. ad es. Happ (1971), pp. 581-615, 639-649, 794-795; Gaukroger (1980); Helmig (2007); Delcomminette (2014), pp. 105-120.

¹⁰ II 4 (12), 1.14-15: «Οἱ δὲ ἀσώματων λέγουσι καὶ ταύτην οὐ μίαν τινὲς αὐτῶν». Si tratta verosimilmente di pensatori neopitagorici, i quali avrebbero avuto come modello di riferimento la speculazione dell'Accademia antica. A tal proposito, cfr. ad es. Rist (1965), Narbonne (1993), pp. 315-316.

¹¹ Cfr. II 4 (12), 2.1-13.

¹² Plotino attribuisce all'anima la funzione di materia in rapporto all'intelletto anche in V 9 (5), 3; III 9 (13), 5; V 1 (10), 3; II 5 (25), 3.

delle ragioni (6.7: ἐπεὶ καὶ λόγοι σύνθετοι [...]). La materia delle realtà eterne, inoltre, conserva sempre la propria identità (3.10: τῶν δὲ αἰδίων ἢ αὐτὴ ταῦτὸν αἰεὶ), a differenza di quella delle realtà in divenire che acquisisce continuamente una forma dopo l'altra (3.9: ἢ δὲ τῶν γιγνομένων ὕλη αἰεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει). Mentre la prima, essendo insieme e possedendo tutte le cose (3.13: ἐκεῖ δὲ ἅμα πάντα; 3.14: ἤδη γὰρ ἔχει πάντα), non conosce trasformazione (3.13-14: οὐκ ἔχει εἰς ὃ μεταβάλλοι), la seconda, che è tutte le cose in momenti differenti e una sola cosa nel singolo istante (3.11-12: παρὰ μέρος πάντα καὶ ἐν ἐκάστοτε)¹³, non è mai la stessa (3.12: οὐ ταῦτὸν αἰεὶ). Entrambe le materie, inoltre, non sono mai prive di forma (3.14: οὐδέποτε ὄν ἄμορφος), ma questa condizione va attribuita loro in maniera differente (3.15-16: ἀλλ' ἕτερον τρόπον ἐκατέρω).

La necessità di una materia intelligibile risulta dall'ammissione di molteplici entità ideali (4.2-3: εἰ ὄν πολλὰ τὰ εἶδη), precedentemente dimostrata nel trattato V 9 (5), 3-4. Se infatti la forma rappresenta l'elemento proprio (4.4: τὸ ἴδιον) per cui esse differiscono le une dalle altre (4.4-5: ἢ διαφορὰ ἢ χωρίζουσα ἢ οἰκεία ἐστὶ μορφή), la materia costituisce la realtà comune (4.2: κοινὸν μὲν τι), il sostrato in rapporto a cui può darsi la loro differenza (4.6-7: περὶ ὃ ἢ διαφορὰ...καὶ αἰεὶ τὸ ὑποκείμενον). L'esistenza di una materia intelligibile è inoltre necessaria in relazione al rapporto di imitazione che vige tra il mondo sensibile e quello intelligibile (4.8: μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου)¹⁴. La molteplicità degli enti intelligibili, in ultima analisi, dipende dall'esistenza di una divisione e di una separazione, che sono concepibili unicamente come affezioni della materia (4.13-14: ἢ τομὴ καὶ ἢ διάσπασις ὕλης ἐστὶ πάθος).

La materia, dunque, è garanzia dell'unità delle forme (4.15-16: τὰ πολλὰ ἐν ἐνὶ ὄντα ἐν ὕλῃ ἐστὶ τῶ ἐνὶ αὐτὰ μορφαὶ αὐτοῦ ὄντα), pur essendo a un tempo varia e multiforme (4.16-17: ποικίλον καὶ πολύμορφον). Prima di essere determinata dall'unione con le realtà formali, tuttavia, la materia si trova in una condizione di informità (4.17: οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλον), come si può comprendere sottraendo mediante il pensiero la varietà, le forme, le ragioni e i pensieri a essa inerenti (4.18-20: εἰ γὰρ τῶ νῶ

¹³ Plotino esprime il medesimo concetto, ad es., in III 6 (26), 18.35-37: «ἢ τε ὕλη πάντα ὁμοῦ ὡσπερ ἢ ψυχή οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι· ἢ ἦν ἄν τι ἐκείνων· αὐτήν τε αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι».

¹⁴ Nel quindicesimo capitolo del trattato, Plotino affermerà che tra la materia intelligibile e quella del mondo sensibile vige un rapporto di imitazione, attribuendo però alla prima il ruolo di immagine (εἶδωλον) e alla seconda quello di modello (ἀρχέτυπον). Il carattere problematico di questa applicazione del binomio modello-immagine è ben messo in luce da Narbonne (1993), pp. 82-88.

ἀφέλοις τὴν ποικιλίαν καὶ τὰς μορφὰς καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ νοήματα, τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ ἀόριστον καὶ τούτων οὐδὲν τῶν ἐπ' αὐτῶ καὶ ἐν αὐτῶ).

Dall'unione perenne con la totalità delle forme (5.1: ἀεὶ ἔχει ταῦτα καὶ ὁμοῦ) non può essere dedotta la tesi dell'inesistenza della materia intelligibile, poiché ciò implicherebbe anche la soppressione della materia dei corpi, che non esiste mai in atto separata da questi. Tale soppressione, tuttavia, non sarebbe corretta. L'esistenza della materia dei corpi, infatti, può essere colta dall'intelligenza che, mediante un procedimento di divisione (5.4: διαίρει), giunge a una realtà semplice (5.5: ἕως εἰς ἀπλοῦν), non ulteriormente divisibile (5.5-6: μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον), alla profondità di ciascun corpo, ossia alla materia (5.6-7: τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἢ ὕλη).

Come profondità oscura, la materia si contrappone all'intelletto, che è invece luce (5.7-8: διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος). I concetti di materia/oscurità¹⁵ e di forma/luce si declinano diversamente in riferimento all'ambito intelligibile e a quello sensibile. La materia divina, ricevendo ciò che la determina, acquisisce una vita determinata e intelligente (5.15-16: ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζῆν ὠρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει), e può essere definita un vero sostrato (5.19-20: ἐκεῖ δὲ ἡ μορφή ἀληθινόν· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον) e una sostanza illuminata (5.23: πεφωτισμένη οὐσία). La materia sensibile, invece, pur divenendo qualcosa di determinato, non possiede vita e intelligenza e può essere paragonata a un cadavere ornato (5.16-18: ἡ δὲ ὠρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοῶν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον¹⁶): nel mondo

¹⁵ Nelle *Enneadi*, la materia è frequentemente descritta mediante la metafora dell'oscurità. Cfr. Sleeman/Pollet (1980), s.v. σκοτεινός (col. 939) e s.v. σκότος (coll. 939-940).

¹⁶ L'espressione νεκρὸν κεκοσμημένον non va riferita alla materia in quanto tale, ma alla materia che ha ricevuto una forma. L'ornamento a cui Plotino allude può essere inteso come un'indicazione del fatto che, nel processo di formazione del corpo sensibile, la forma visibile nasconde, ma non abolisce, l'oscurità e l'informità della materia. A tal proposito, O'Brien (2011b), pp. 211-213. Il carattere estrinseco della relazione tra materia e forma è messo in luce in modo sistematico in III 6 (26), 6-19. La materia, in quanto incorporea (ἀσώματος), è una realtà impassibile (ἀπαθὲς). Questo aspetto risulta evidente se si considera che, alludendo alla partecipazione della materia (probabilmente il riferimento è a *Tim.* 51a 7-b 2), Platone avrebbe offerto un esempio di partecipazione impassibile (12.6-7: ἀπαθoῦς μεταλήψεως [...] παράδειγμα): tale partecipazione, infatti, è solo apparente (11.29-31: ὥστε οὐχ οὕτως ἡ μετάληψις ὡς οἶονται παθούσης, ἀλλ' ἕτερος τρόπος οἶον δοκεῖν), non è una vera partecipazione (11.41-43: μεταλαμβάνουσα γὰρ ὄντως [...] οὐκ ἂν ἦν [...]), è una partecipazione non partecipante (14.21-22: μὴ μετέχον μετέχει). Plotino impiega diverse immagini per descrivere il modo in cui la materia, rimanendo impassibile, accolga e lasci apparire gli enti sensibili: Plotino descrive la materia, ad es., come un gioco ingannevole (7.23), come un'immagine (7.24, 28), come acqua che riflette le immagini (7.32, 41), come spazio vuoto (7.32), come sogno (7.41), come casa e aria (9.40; 13.42), come una superficie riflettente (14.30), come vaso (14.32). La metafora che Plotino impiega in modo più ricorrente (ad es. 7.25, 41; 9.16, 19; 13.35, 39, 44, 48, 50; 14.2), tuttavia, è quella dello specchio (κάτοπτρον). Sul significato dell'impiego plotiniano della metafora dello specchio, cfr. Heinemann (1926), Narbonne (1993), p. 225 e Fauquier (2003), spec. pp. 76-80. Il processo di *déréalisation* della materia, caratterizzata come entità puramente potenziale e totalmente eterogenea rispetto al principio formale

sensibile, infatti, la forma e il sostrato materiale possiedono lo statuto di immagini (5.18-19: καὶ ἡ μορφή δὲ εἶδωλον· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἶδωλον).

La questione dell'eternità della materia intelligibile, infine, va affrontata in modo analogo a quanto accade nel caso delle realtà ideali. Queste ultime, infatti, pur essendo generate in quanto derivano da un principio (5.25: γενητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν), sono anche ingenerate in rapporto al tempo (5.26: ἀγένητα δέ, ὅτι μὴ χρόνω τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ' αἰεὶ παρ' ἄλλου) e procedono da tale principio senza essere coinvolte, come lo è il cosmo, in un perenne divenire (5.27-28: οὐχ ὡς γενόμενα αἰεὶ...ἀλλὰ ὄντα αἰεὶ). Plotino individua nell'alterità, che sempre esiste ed è identica al movimento primo, la causa produttrice della materia (5.28-30: καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ αἰεὶ, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἡ πρώτη)¹⁷:

«Ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει αἰεὶ, ἀλλὰ ἄλλο ὄν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου» (*Enn.* II 4 (12), 5.31-37).

«A loro volta il movimento e l'alterità, che provengono dal Primo, sono indeterminati, e per essere determinati hanno bisogno del Primo: e sono determinati quando si volgono a lui; prima, però, anche la materia è l'indeterminato in quanto altro, e non è ancora il bene, ma è priva dell'illuminazione del Primo. Perché se la luce viene dal Primo, ciò che riceve la luce, prima ancora di riceverla, non possiede eternamente la luce, ma la possiede come qualcosa di diverso da sé, dato che la luce proviene da qualcos'altro» (Trad. Casaglia)¹⁸.

(dalla cui azione non può essere concretamente modificata) ha importanti ricadute sul piano dell'ontologia del sensibile; Plotino, infatti, sembra adottare un paradigma concettuale "pseudo-ilomorfico" (cfr. Igal (1982), p. 68), che è stato variamente definito come un idealismo integrale, come una forma radicale di fenomenismo in rapporto al mondo corporeo o come un modello discontinuista del divenire sensibile. A tal proposito, cfr. ad es. Wagner (1986), pp. 57-63, Gerson (1994), p. 112, Narbonne (1993), pp. 209-264 e (1998), pp. 87-88 e Linguisti (2007), Chiaradonna (2008), pp. 389-392. Sulla dottrina della impassibilità della materia sostenuta nel trattato III 6 (26), oltre agli studi già citati, cfr. Corrigan (1996), pp. 132-179; Arruzza (2011a), pp. 47-51; Noble (2013).

¹⁷ Il senso a prima vista oscuro dell'affermazione per cui l'alterità è principio e produce la materia (τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη) è chiarito da Tornau (2013), p. 521: «Dass die Andersheit zuerst als Prinzip der Materie und dann als mit ihr mehr oder weniger identisch erscheint, ist kaum ein echtes Problem; der erste Satz besagt wohl lediglich in einem minimalen Sinne, dass es ohne Andersheit keine Materie gibt».

¹⁸ In queste righe, Plotino descrive il processo di generazione dell'Intelletto. Tale argomento viene trattato in numerosi testi, tra cui meritano di essere ricordati V 4 (7); V 1 (10), 6-7; V 2 (11), 1; VI 7 (38), 15-17; V 3 (49), 10-11, 16. Il processo di generazione dell'Intelletto a partire dall'Uno si compie in tre fasi distinte: A) Dalla sovrabbondanza dell'Uno (V 2 (11), 1.8-9: οἶον ὑπερερρῶν καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ) procede una realtà descritta, ad esempio, come diade indefinita (V 4 (7), 2.7-8: ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος; cfr. Rist (1962)), come una realtà informe e non ancora buona (II 4 (12), 5.34-35) o come vita indeterminata (VI 7 (38), 17.14-15: ζωὴ...ἀόριστος); B) La realtà generata si volge verso l'Uno (V 4 (7), 2.4-5: πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα; V 1 (10), 6.18: ἐπιστραφέντος αἰεὶ πρὸς αὐτὸ; V 1 (10), 7.5-6: τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ; II 4 (12), 5.33-34: πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ; cfr. anche V 3 (49), 1.3-4: ὡς τοῦ ἀπλοῦ παντάπασιν ὄντος οὐ δυναμένου εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν), assumendo i tratti di una vista indeterminata (V 4 (7), 2.6: ἀόριστος μὲν αὕτη ὡσπερ ὄψις), di un vedere non intellettuale, che non è ancora un vero vedere (VI 7 (38), 16.14: ἐβλεπεν ἀνοήτως...οὐδὲ ἑώρα πάποτε), di una vista che ancora non vede ed è priva di impronta (V 3 (49), 11.4-5: ὡς

Plotino dichiara a questo punto conclusa la trattazione relativa alla materia intelligibile, ritenendo che essa abbia superato la misura necessaria (5.38: πλείω τῶν προσηκόντων). Tale dottrina, che viene riaffermata nelle pagine del trattato II 5 (25), non verrà più ripresa ed esposta in modo sistematico nelle pagine delle *Enneadi*¹⁹.

3. Materia, grandezza, corpo, estensione, volume, luogo (II 4 (12), 8-9; 10-11)

Il sesto e il settimo capitolo del trattato contengono un'esposizione generale di alcune tesi aristoteliche²⁰ e un breve resoconto di carattere dossografico delle dottrine riguardanti la materia sostenute da alcuni pensatori pre-socratici (Empedocle, Anassagora, Anassimandro e Democrito). A partire dal capitolo ottavo, Plotino sviluppa la propria riflessione nel tentativo di definire la natura della materia del mondo sensibile.

ᾠς οὐτῶ ἰδοῦσα; 11.12: ἀτύπωτος ᾠς); C: quando lo sguardo si compie, la realtà generata dall'Uno viene informata, determinata, illuminata, riempita, delimitata, diviene Intelletto (νοῦς), Essere (οὐσία), Intellezione (νόησις), Vita (ζωή) e si configura come la totalità delle forme (εἶδη) e dei numeri (ἀριθμοί) (ad es. V 4 (7), 2.1-11; V 1 (10), 7.5-49; V 2 (11), 1.10-14; II 4 (12), 5.33-37; VI 7 (38), 16-17; V 3 (49), 11.1-16; etc.). L'esposizione plotiniana della dottrina della generazione dell'Intelletto presenta numerose difficoltà sia di ordine testuale (ad es. l'alternativa tra il pronome dimostrativo αὐτό e il pronome riflessivo αὐτό in V 1 (10), 6.18; 7.5-6) sia di ordine concettuale (ad es. l'applicazione della teoria della doppia attività nel caso dell'Uno, la natura della visione pre-noetica dell'Uno da parte dell'Intelletto, l'attribuzione di incompiutezza, mancanza, desiderio all'Intelletto, la concezione di un processo "extra-temporale"). Sulla dottrina della generazione dell'Intelletto, il cui scopo, in ultima analisi, sembra essere quello di descrivere la funzione causale dell'Uno senza intaccare la sua semplicità, cfr. ad es. Armstrong (1954); Bussanich (1988); Narbonne (1993), pp. 60-88, Corrigan (1996), pp. 273-297; O'Brien (1999), pp. 45-55; Szlezák (1979), pp. 67-158; Aubry (2006), pp. 258-269; Emilsson (2007), pp. 69-123; Chiaradonna (2011), pp. 130-137.

¹⁹ In II 5 (25), 3.9, Plotino fa riferimento a "coloro che ammettono che esista una materia tra le realtà intelligibili" (ἐπι τῶν νοητῶν τοὺς τιθεμένους κάκει ὕλην), affermando che ciò che nell'intelligibile è come una materia è in realtà una forma (3.13: ἢ καὶ τὸ ὡς ὕλη ἐκεῖ εἶδος ἐστίν) e negando che nell'intelligibile esista l'essere in potenza (τὸ δυνάμει). Successivamente al trattato II 5 (25), si possono trovare solo rari accenni sporadici alla dottrina della materia intelligibile, fatto che ha spinto alcuni interpreti (Heinemann (1921), pp. 174-176 e Merlan (1953)) a ipotizzare che essa sia stata abbandonata da Plotino. Contro questa lettura si è espresso dettagliatamente Narbonne (1993), pp. 96-106 e (1998), pp. 102-112. Su questo tema, cfr. anche Nikulin (1998).

²⁰ Il contenuto del sesto capitolo è riconducibile alle trattazioni aristoteliche contenute della *Phys.* A 6-9, in *Metaph.* Λ 2. e nel *De generatione et corruptione*. In particolare, l'esistenza di un sostrato comune ai corpi è dimostrata a partire dalla trasformazione reciproca degli elementi (6.3: εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων): quest'ultima, infatti, non consiste in un processo di generazione e corruzione assolute, ma prevede la permanenza di un sostrato comune (6.7-8: μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενιμένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον). Gli elementi, inoltre, vanno distinti dalla materia prima (6.16: ἀλλ' οὐδὲ ὕλη ἢ πρώτη), in quanto sono composti di materia e forma, essendo forma secondo la qualità e la figura e materia secondo il sostrato indefinito e differente dalla forma (6.17-19: καὶ τὸ μὲν εἶδος κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὴν μορφήν, ἢ δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀόριστον, ὅτι μὴ εἶδος).

Se si ammette che la materia sia unica, continua e priva di qualità (8.1: μία [...] συνεχῆς [...] ἅποιος), bisogna riconoscere essa non può essere corporea (8.2: μὴ σῶμα). Essendo materia in rapporto a tutte le cose (8.6: πρὸς πάντα), essa non può possedere nessuna delle qualità inerenti alle realtà sensibili. Sprovvista di queste qualità (colore, calore, freddezza, leggerezza, pesantezza, densità, rarità, etc.), essa non può possedere una figura (8.10: ἀλλ' οὐδὲ σχῆμα) e, dunque, neppure la grandezza (8.11: οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος)²¹. La materia, infatti, è una realtà che, in quanto semplice e unitaria per natura (8.13-14: ἀλλ' ἀπλοῦν καὶ ἔν τι τῇ αὐτῆς φύσει), è sprovvista di ogni cosa (8.14: πάντων ἔρημος)²². Se possedesse delle caratteristiche proprie, sarebbe in grado di condizionare l'azione del principio che le conferisce la forma: quest'ultimo, invece, è anteriore alla materia, la quale può essere facilmente guidata verso ogni cosa e, dunque, verso la grandezza (8.20-21: καὶ εὐάγωγος εἰς ἅπαντα²³. καὶ εἰς μέγεθος τοίνυν). Se dunque possedesse una grandezza e una figura proprie, la materia potrebbe essere plasmata più difficilmente (8.21-23: μέγεθός τε εἰ ἔχει, ἀνάγκη καὶ σχῆμα ἔχειν· ὥστε ἔτι μᾶλλον δύσεργος ἔσται)²⁴. Al contrario, è la forma che conferisce alla materia ogni cosa (8.23-24: ἔπεισι τοίνυν τὸ εἶδος αὐτῇ πάντα ἐπ' αὐτὴν φέρον), compresa la quantità che, come la qualità, è forma, misura e numero (8.30: εἶδος καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸς ὄν).

Non possedendo grandezza (9.1-2: ὁ μὴ μέγεθος ἔχει) e quantità (9.4: ἄποσον), la materia deve essere concepita come una realtà incorporea (9.4-5: ἀσώματος δὲ καὶ ἡ ὕλη). La quantità è una forma (9.6-7: ὅτι εἶδος ἡ ποσότης) che, pur determinando il possesso della quantità da parte delle realtà che a essa partecipano, non possiede a sua volta tale proprietà (9.5: ἐπεὶ καὶ ἡ ποσότης αὐτὴ οὐ ποσόν). Ciò che determina la grandezza di una realtà, dunque, non possiede a sua volta la grandezza, ma è la grandezza stessa in quanto principio razionale (9.11-12: ἀλλ' αὐτὸ “τὶ πηλίκον” ἡ πηλικότης ἢ ὁ λόγος τὸ ποιῶν). Dal momento che non possiede nessun tipo di grandezza anteriormente all'azione di tale

²¹ Le considerazioni sul rapporto tra materia e grandezza presenti in questi capitoli saranno sviluppate da Plotino in modo analitico in III 6 (26), 16-18.

²² In modo analogo, in III 6 (26), 15.26, Plotino definisce la materia come ἐρημία πάντων.

²³ La “disponibilità” della materia nei confronti del principio agente è ribadita da Plotino, ad esempio, in III 6 (26), 18.29-31: «ἡ δὲ ὕλη οὐδὲν ἔχουσα τὸ ἀντικείμενον, οὐ γὰρ ἔχει ἐνέργειαν, οὐσα δὲ σκία, ἀναμένει παθεῖν ὅ τι ἂν ἐθέλη τὸ ποιῆσον».

²⁴ Il fatto che la materia non possieda una forma propria non solo garantisce la sua “disponibilità” nei confronti del principio attivo, ma rappresenta anche il motivo per cui essa può fungere da sostrato in rapporto alla totalità delle forme. Plotino sviluppa questo ragionamento, ad es., in III 6 (26), 10.4-11; 13.21-32.

principio formale, non si può supporre che la materia, al suo sopraggiungere, subisca una sorta di dilatazione o di mutamento di dimensione.

Nel capitolo undicesimo, Plotino mette a fuoco la relazione tra i concetti di materia e di massa (ὄγκος)²⁵. A prima vista, appare evidente che la realtà che accoglie tutte le cose (11.2-3: ἡ τοῦ ὑποδεχομένου πάντα) debba essere concepita come dotata di massa, dal momento che, se fosse totalmente priva di grandezza, non potrebbe esercitare la propria funzione ricettiva in nessun luogo (11.4: εἰ δὲ ἀμέγεθες, οὐδ' ὅπου δέξεται ἔχει). In altre parole, non sarebbe chiara la funzione della materia nel caso in cui questa non apportasse ai corpi né forma né qualità né estensione né grandezza (11.5-6: μήτε εἰς εἶδος καὶ τὸ ποιὸν μήτε εἰς τὴν διάστασιν καὶ τὸ μέγεθος). In questo caso, i corpi primi non avrebbero bisogno della materia (11.10-11: οὕτως οὐδὲ τὰ σώματα τὰ πρῶτα ἀνάγκη ὕλην ἔχειν), poiché la loro costituzione dipenderebbe unicamente da una mescolanza delle forme (11.11-12: ἀλλὰ ὅλα ἕκαστα εἶναι ἃ ἐστὶ ποικιλώτερα ὄντα μίξει τῆ ἐκ πλειόνων εἰδῶν τὴν σύστασιν ἔχοντα), e la materia finirebbe per essere un nome vuoto (11.12-13: ὥστε τοῦτο τὸ ἀμέγεθες ὕλης ὄνομα κενὸν εἶναι).

Quest'ordine di considerazioni, tuttavia, non viene accolto da Plotino, secondo cui la materia, in quanto priva di grandezza, non può essere intesa come massa. Al contrario, essa riceve le forme nell'estensione in quanto è a sua volta capace di ricevere la grandezza (11.17-19: ἡ δὲ ὕλη διὰ τοῦτο ἐν διαστήματι ἃ δέχεται λαμβάνει, ὅτι διαστήματος ἐστὶ δεκτικῆ). La materia, dunque, diviene massa solo nel momento in cui riceve le restanti qualità (11.26-27: ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι). Essa dunque, in quanto primariamente adatta a divenire tale (11.28-29: ὡς ἐπιτηδειότητα τούτου ὥσπερ πρώτην), possiede l'apparenza della massa (11.27: καὶ φάντασμα μὲν ἔχειν ὄγκου)²⁶, ma è una sorta di massa vuota (11.28: κενὸν δὲ ὄγκον). La materia, in quanto priva di determinazione, può essere per natura grande e piccola (11.33-34: ἀλλὰ μέγα καὶ μικρὸν)²⁷; essa è a un tempo massa e priva di grandezza (11.34: ὄγκος καὶ ἀμέγεθες), è una

²⁵ La nozione di ὄγκος appare nelle *Enneadi* nel contesto di una polemica anti-stoica. Essa indica una sorta di quantità non qualificata che si situa a un livello intermedio rispetto alla materia e ai corpi e svolge alcune funzioni decisive nell'ambito dell'ontologia del sensibile di Plotino (ad es. permette di chiarire come la materia si differenzi e si relazioni con la corporeità, giustifica il fatto che la materia, fungendo da supporto delle qualità, contribuisce alla formazione dei corpi pur essendo in sé priva di qualità e di grandezza); per una dettagliata discussione su questo concetto, cfr. Brisson (2000a) e (2010).

²⁶ Cfr. III 6 (26), 7.13, dove, in modo analogo, la materia è definita εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου.

²⁷ Un'espressione analoga compare in relazione alla materia in III 6 (26), 7.16-18: «καὶ τὰ ἐναντία αἰεὶ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἥττον καὶ μᾶλλον, ἐλλεῖπόν τε καὶ ὑπερέκον [...]». Cfr. anche VI 6 (34), 3.29-34.

realtà indeterminata che è massa in quanto ricettacolo della grandezza (11.36-38: ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ). Al termine di questo ragionamento, diviene chiaro il senso della conclusione proposta da Plotino:

«Ἡ δὲ ἀόριστος οὖσα καὶ μήπω σταῖσα παρ' αὐτῆς ἐπὶ πᾶν εἶδος φερομένη δεῦρο κάκεῖσε καὶ πάντη εὐάγωγος οὖσα πολλή τε γίνεται τῇ ἐπὶ πάντα ἀγωγῇ καὶ γενέσει καὶ ἔσχε τοῦτον τὸν τρόπον φύσιν ὄγκου» (*Enn.* II 4 (12), 11.40-44).

«La materia però è indeterminata e non ancora stabile in se stessa, ed è portata ora qua e ora là, in ogni forma, ed essendo totalmente adattabile, diviene molteplice poiché è condotta in ogni cosa e diviene ogni cosa. E in questo modo acquista la natura della massa» (Trad. Casaglia).

Alla luce di queste considerazioni, Plotino definisce il contributo essenziale che la materia fornisce per la costituzione dei corpi (12.1: συμβάλλεται οὖν τὰ μέγιστα τοῖς σώμασι)²⁸. Affinché non rimangano prive di grandezza e di realtà sostanziale (12.4: ἀμεγέθη καὶ ἀνυπόστατα), le forme dei corpi devono essere prodotte non solo nella grandezza (12.2; 3-4: περὶ δὲ μέγεθος), ma anche nella materia che è resa grande (12.3-4: περὶ τὸ μεμεγεθυσμένον...περὶ ὕλην). La materia è dunque la realtà unitaria, resa grande ma diversa dalla grandezza, in cui vengono a trovarsi le molteplici forme (12.6-7: δεῖ οὖν ἐνταῦθα περὶ ἓν τι τὰ πολλὰ· τοῦτο δὲ μεμεγεθυσμένον· τοῦτο δὲ ἕτερον τοῦ μεγέθους). La necessità di una natura unitaria e ricettiva, come un vaso o un luogo (12.10-11: ὥς ἐνός τινος τοῦ δεξομένου ἢ ἀγγείου ἢ τόπου), risulta evidente anche nel caso in cui alcune realtà dotate di una materia particolare concorrano alla formazione di una mescolanza (12.8: μίγνυται). La materia, tuttavia, non deve essere identificata con il luogo, che è posteriore sia alla materia sia ai corpi che necessitano primariamente della materia (12.11-13: ὁ δὲ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων, ὥστε πρότερον ἂν δέοιτο τὰ σώματα ὕλης).

La materia, che si rivela necessaria in rapporto alla qualità, alla grandezza e ai corpi (12.20-22: ἔστι τοίνυν ἀναγκαῖον ἡ ὕλη καὶ τῇ ποιότητι καὶ τῷ μεγέθει· ὥστε καὶ τοῖς σώμασι), non è dunque un nome vuoto ma un certo sostrato invisibile e privo di grandezza (12.22-23: καὶ οὐ κενὸν ὄνομα, ἀλλ' ἔστι τι ὑποκείμενον κἂν ἀόρατον κἂν ἀμέγεθες ὑπάρχη). In ultima analisi, benché fornisca un contributo decisivo alla formazione dei corpi, la materia non possiede il carattere della corporeità; quest'ultima, infatti, è una realtà

²⁸ A tal proposito, nel trattato III 6 (26) Plotino definisce in modo significativo la materia come causa della generazione (14.34-36: γίνεται οὖν αἰτία τῆς γενέσεως οὕτω καὶ τὰ ἐν αὐτῇ συνιστάμενα τοιοῦτον συνίσταται τρόπον) e come causa dell'apparire delle realtà sensibili (15.27: αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι).

di tipo formale ed è una ragione che, in quanto tale, possiede una natura differente (12.34-36: ἀλλ' οὐδὲ σωματότης περὶ αὐτήν· εἰ μὲν λόγος ἢ σωματότης, ἕτερος αὐτῆς· αὕτη οὖν ἄλλο).

4. Materia e conoscenza (II 4 (12), 10)

Il fatto che la materia sia priva di grandezza e di qualità sembra pregiudicare la possibilità di conoscere la sua natura²⁹. La materia, secondo Plotino, non è totalmente inconoscibile, benché il pensiero e l'intuizione dell'intelligenza che a essa si rivolgono rimangano nell'indeterminazione (10.2-3: καὶ τίς ἢ νόησις καὶ τῆς διανοίας ἢ ἐπιβολή³⁰; ἢ ἀοριστία). Come infatti il simile si conosce con il simile, così l'indeterminato è conosciuto per mezzo dell'indeterminato (10.3-4: εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, καὶ τῷ ἀορίστῳ τὸ ἀόριστον). Il ragionamento relativo alla realtà indeterminata della materia sarà dunque determinato, ma risulterà indeterminata l'intuizione a essa rivolta (10.4-5: λόγος μὲν οὖν γένοιτο ἂν περὶ τοῦ ἀορίστου ὀρισμένος, ἢ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ ἀόριστος):

«Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκειται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἢ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἑτέρου λόγου συγκεείμενον. Καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων νόθῳ λογισμῷ³¹ εἶπε ληπτῆν εἶναι» (*Enn.* II 4 (12), 10.5-11).

«Se però ciascuna cosa è conosciuta con il ragionamento ed il pensiero, in tal caso il ragionamento esprime ciò che effettivamente intende esprimere sulla materia, ma quello che vuole essere pensiero non è pensiero, ma una specie di negazione del pensiero; o piuttosto, la rappresentazione della materia sarà bastarda e illegittima, formata da un'alterità che non è reale, con l'aggiunta di un ragionamento di diverso genere. E forse Platone mirava a questo, quando diceva che può essere colta “con un ragionamento bastardo”» (Trad. Casaglia).

²⁹ Il tema della conoscenza della materia, affrontato da Plotino in questo capitolo, viene trattato anche in II 6 (17), 2.11-13; VI 6 (34), 3.9-44 (a proposito dell'infinito); I 8 (51), 9.15-26.

³⁰ Il termine ἐπιβολή è di origine epicurea e viene impiegato da Plotino per descrivere una sorta di apprensione pre-intellettuale, una sorta di impulso spontaneo e pre-cognitivo che, in quanto tale, si distingue dalle modalità conoscitive superiori e più determinate della νοήσις e del λόγος. A tal proposito, cfr. Narbonne (1993), p. 320 e Corrigan (1996), pp. 50-51.

³¹ Un ulteriore riferimento al νόθος λογισμός di *Tim.* 52b si può trovare poco dopo, in II 4 (12), 12.32-34. Il ragionamento con cui può essere conosciuta la materia è definito invece λόγος βαθύς in III 6 (26), 15.28, espressione che probabilmente si riferisce a un'affermazione eraclitea (DK 45 = VF IX.7). A tal proposito, cfr. Fleet (1995), p. 250.

L'indeterminazione con cui l'anima coglie la materia non equivale però a una totale assenza e mancanza di pensiero (10.12-13: τίς οὖν ἡ ἀοριστία τῆς ψυχῆς; ἄρα παντελῆς ἄγνοια ὡς ἀπουσία):

«Ἡ ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον, καὶ οἷον ὀφθαλμῶ τὸ σκότος ὕλη ὄν παντὸς ἀοράτου χρώματος, οὕτως οὖν καὶ ψυχὴ ἀφελούσα³² ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς οἷον φῶς τὸ λοιπὸν οὐκέτι ἔχουσα ὀρίσαι ὁμοιοῦται τῇ ὄψει τῆ ἐν σκότῳ³³ ταυτόν πως γινομένη τότε τῷ ὀ οἷον ὀρᾶ» (*Enn.* II 4 (12), 10.13-17).

«In verità, l'indeterminatezza consiste in un'affermazione, e come con l'occhio vediamo l'oscurità, che è materia di ogni colore invisibile, così dunque anche l'anima, dopo aver eliminato tutto ciò che negli oggetti sensibili è come la luce, non essendo più capace di definire ciò che rimane, si rende simile alla vista nell'oscurità, e diventa allora in un certo modo identica a quanto essa, per così dire, vede» (Trad. Casaglia).

Ciò che si presenta alla vista dell'anima è un'assenza di figura, un'assenza di colore, un qualcosa di non illuminato e sprovvisto di grandezza (10.18-19: ὡς ἀσχημοσύνην...ὡς ἄχρoιαν...ὡς ἀλαμπές...ὡς οὐκ ἔχον μέγεθος)³⁴. Pensando la materia, l'anima riceve un'affezione che può essere descritta come una sorta di impronta dell'informe (10.22-23: ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου).

Quando pensa le realtà composte, l'anima pensa sia la totalità sia i termini che la compongono (10.25-26: τὸ ὅλον οὖν νοεῖ καὶ τὸ συνάμφω). Se però il pensiero e la percezione dei caratteri aggiunti sono chiari, quelli del sostrato informe rimangono oscuri, in quanto non si tratta di realtà di tipo formale (10.26-28: καὶ ἐναργῆς μὲν ἡ νόησις ἢ ἡ αἴσθησις τῶν ἐπόντων, ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἀμόρφου· οὐ γὰρ εἶδος). L'anima, dunque, divide e separa (10.29: ἀναλύσασα ἐκεῖνα καὶ χωρίσασα) ciò che

³² Plotino utilizza frequentemente espressioni analoghe a questa (ἀφελούσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς) per descrivere il procedimento mediante cui è possibile raggiungere una conoscenza della materia. Cfr. ad es. II 4 (12), 4.18: εἰ γὰρ τῷ νῷ ἀφέλοις...; 10.29: ἀναλύσασα ἐκεῖνα καὶ χωρίσασα; I 8 (51), 9.7: ἀφαίρεσει οὖν τὸ μηδαμοῦ τοῦτο; 9.15: ἢ τὸ παράπαν <πᾶν> εἶδος ἀφαιροῦντες [πᾶν εἶδος]; etc.. In queste righe, Plotino fa riferimento al metodo aristotelico della ἀφαίρεσις (cfr. *Metaph.* Z 3, 1029a 11-26), suggerendo la possibilità di raggiungere una conoscenza della natura della materia mediante una operazione intellettuale di sottrazione delle forme inerenti alla materia nelle realtà composte. Questo procedimento, che assume la forma della negazione, consente dunque di isolare ciò che accoglie e riceve le diverse qualità, realtà che, pur essendo totalmente informe e positivamente non definibile, non è identica al puro nulla. Sul tema della conoscenza della materia e sul procedimento della ἀφαίρεσις, cfr. Hadot (1988), pp. 44-45; Charles-Saget (1990) e (1999), pp. 198-201; Narbonne (1993), pp. 331-333, Corrigan (1996), pp. 48-57, Fauquier (2003), pp. 66-73.

³³ La metafora dello sguardo rivolto all'oscurità per descrivere la conoscenza della materia viene impiegata da Plotino anche in I 8 (51), 4.28-32; 9.19-26.

³⁴ L'assenza di questi caratteri rende la materia inconoscibile mediante i sensi. Il fatto che la materia sia una realtà incorporea impedisce in modo particolare che possa essere conosciuta mediante il senso del tatto. A tal proposito, cfr. II 4 (12), 12.26-32. Un'analogia caratterizzazione della materia si può trovare in III 6 (26), 7.7-9: «οὔτε δὲ ψυχὴ οὐσα οὔτε νοῦς οὔτε ζῶη οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας - ἀπειρία γὰρ - οὔτε δύναμις - τί γὰρ καὶ ποιεῖ;».

percepisce nel tutto e nel composto in unione con i caratteri aggiunti; tale realtà, che la ragione lascia da parte, in quanto tenebrosa e oscura, viene pensata in modo tenebroso e oscuro dall'anima (10.30: τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν), che dunque si rivolge alla materia pensando e non pensando (10.31: νοεῖ οὐ νοοῦσα)³⁵.

5. Materia e Privazione (II 4 (12), 13-16)

Nei capitoli 13-16, Plotino prende in considerazione e definisce il rapporto tra i concetti di materia (ὕλη) e di privazione (στέρησις). Nel tredicesimo capitolo, l'indagine di Plotino muove dall'interrogativo concernente la possibilità di intendere il sostrato (τὸ ὑποκείμενον) come una qualità comune esistente in ciascun elemento (ποιότης τις κοινή τις οὐσα ἐν ἐκάστῳ τῶν στοιχείων)³⁶. La materia è priva di qualità (ἄποιον) e non partecipa per sua natura di nessun'altra qualità (τῶ τῶν ἄλλων μηδεμιᾶς τῆ αὐτῆς φύσει μετέχειν): la mancanza di partecipazione per cui si differenzia dalle altre qualità, dunque, potrebbe essere considerata come una proprietà distintiva (ιδιότητα) consistente in una specie di privazione di qualità (οἷον στέρησίν τινα ἐκείνων) in base a cui la materia sarebbe qualificata (ποιὰ)³⁷. Plotino rifiuta una simile posizione, poiché la sua ammissione ridurrebbe il tutto a un insieme di realtà qualificate e di qualità (ποιὰ καὶ ποιότητας): non solo non si può ritenere qualificato ciò che è altro rispetto all'essere qualificato e che non è qualificato (ἕτερον τοῦ ποιοῦ καὶ μὴ ποιόν), ma è anche scorretto definire la materia, in quanto alterità in sé (αὐτοετερότης)³⁸, alla luce dell'equivalenza tra essere altro e essere qualificato (ἕτερον - ποιόν). La privazione, dunque, va intesa come assenza di qualità (ἐρημία ποιότητος), così come il silenzio non è altro che assenza di rumore (ἡ ἀψοφία οὐ ψόφου): la privazione, dunque, è una negazione, mentre ciò che è qualificato costituisce

³⁵ Plotino descrive la conoscenza della materia in termini analoghi in I 8 (51), 9.18-19: «διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὔτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ».

³⁶ L'ipotesi relativa all'identificazione di materia e qualità è esaminata e rifiutata, pur con diversi argomenti, già da Alessandro di Afrodisia in *De an.* 124, 4-9. A tal proposito, cfr. Lavaud (2008), p. 405.

³⁷ Per chiarire il proprio ragionamento, Plotino ricorre all'esempio aristotelico dell'uomo cieco (ὁ τυφλός). Per le indicazioni testuali relative all'impiego aristotelico di questa immagine e all'assimilazione della privazione a una sorta di possesso e di forma, cfr. Narbonne (1993), p. 337-338. Argomentazioni analoghe a quelle plotiniane finalizzate ad assegnare alla privazione lo statuto di differenza non determinante si possono trovare in Alessandro di Afrodisia (*Quaest.* I, 15, 26.29-27.4; 27.11-16); a tal proposito, cfr. Lavaud (2008), p. 407.

³⁸ Sul significato dell'impiego termine αὐτοετερότης in rapporto alla materia, cfr. Narbonne (1993), pp. 146-150. La materia è caratterizzata in modo analogo in III 6 (26), 13.23, 27 come ἕτερα πάντα.

un'affermazione (ἄρσις γὰρ ἢ στέρησις, τὸ δὲ ποιὸν ἐν καταφάσει)³⁹. Il carattere proprio della materia, infatti, non è una forma e consiste nel non possedere né qualità né forma (ἢ τε ιδιότης τῆς ὕλης οὐ μορφή· τῷ γὰρ μὴ ποιὰ εἶναι μὴδ' εἶδος τι ἔχειν): tale carattere non è una proprietà aggiunta (οὐ πρόσκειται ἢ ιδιότης), ma è riconducibile alla relazione di diversità che essa intrattiene con le altre realtà (ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα⁴⁰, ὅτι ἄλλο αὐτῶν). In quanto si tratta di una realtà indeterminata (τὸ ἀόριστον), è più appropriato definire l'alterità della materia ricorrendo al plurale «altri» (ἄλλα) e non al singolare «altra» (ἄλλο).

Il quattordicesimo capitolo è dedicato alla discussione dell'affermazione aristotelica per cui materia e privazione sono una sola cosa quanto al sostrato e due cose quanto alla definizione (ὑποκειμένῳ μὲν ἐν ἄμφω, λόγῳ δὲ δύο). Il rapporto tra le definizioni dei due concetti può essere concepito in tre modi distinti (1: ciascun concetto non rientra nella definizione dell'altro⁴¹, 2: ciascun concetto è presente nella definizione dell'altro, come avviene nel caso del naso camuso e del camuso, 3: uno dei due concetti è presente nella definizione dell'altro, ma non viceversa, come avviene nel caso del fuoco e del calore), ma nessuno di questi casi si rivela adatto a descrivere la relazione tra materia e privazione⁴².

La definizione aristotelica, tuttavia, potrebbe essere intesa diversamente. In un primo caso, considerando la privazione come una sorta di negazione degli esseri (οἶον ἀπόφασις ἢ στέρησις τῶν ὄντων), come ciò che non è (ὡς οὐκ ὄν) in quanto realtà altra dall'essere (ὅτι μὴ τὸ ὄν, ἀλλ' ἄλλο ὄν τί ἐστι), si avrebbero due definizioni, l'una relativa

³⁹ In *Quaest.* II, 7, 53.10-15, Alessandro di Afrodisia distingue i concetti di privazione (intesa come una particolare forma di affermazione) e di negazione (ἀπόφασις), sostenendo che solo quest'ultima coincide con il carattere proprio della materia, quello cioè dell'idoneità (ἐπιτηδειότης) tanto a ricevere quanto a non ricevere una certa qualità. A tal proposito, cfr. Corrigan (1996), pp. 66-70 e Lavaud (2008), pp. 408-411.

⁴⁰ Secondo Corrigan (1996), p. 69, l'espressione ἐν σχέσει πρὸς τὰ ἄλλα impiegata da Plotino troverebbe un parallelo testuale e concettuale in Alessandro di Afrodisia, *Quaest.* I, 24, 38.1-12.

⁴¹ Secondo Lavaud (2008), p. 412, questa prima soluzione sarebbe quella difesa da Alessandro di Afrodisia in *Quaest.* II, 7, 52.30-53.

⁴² L'interpretazione del significato delle tre ipotesi non è univoca. Secondo Narbonne (1993), p. 340, solamente nel primo caso si potrebbero distinguere materia e privazione; l'ammissione di un rapporto tra due realtà che, pur manifestando un certo grado di comunanza, possiedono definizioni che non ne rivelano alcuna, minerebbe in partenza il dialogo tra Plotino e Aristotele; secondo Corrigan (1996), p. 71, l'esito di tutte le ipotesi sarebbe quello di stabilire una differenza tra il sostrato e la privazione incoerente con la definizione di partenza; secondo Lavaud (2008), p. 412, le tre ipotesi presenterebbero di volta in volta – ma in modo ancora insoddisfacente agli occhi di Plotino – un legame più stretto tra materia e privazione, marcando dunque una netta presa di distanza dalla posizione di Alessandro di Afrodisia; secondo Arruzza (2011a), pp. 45-46, le tre ipotesi avrebbero il compito di mostrare come sia impossibile parlare di due realtà veramente distinte senza poter attribuire a ciascuna di esse una definizione propria: nel primo caso vi sarebbe una distinzione reale, ma ciò sarebbe contrario alla tesi aristotelica della complicazione di materia e privazione, nel secondo caso le due realtà coinciderebbero (posizione plotiniana), nel terzo caso viene a mancare l'unità relativa al sostrato.

al sostrato e l'altra che chiarirebbe lo statuto della privazione nella sua relazione alle altre cose (ὁ δὲ τῆς στερήσεως τὴν πρὸς τὰ ἄλλα σχέσιν δηλῶν); in un secondo caso, invece, si potrebbe comprendere la definizione aristotelica intendendo la definizione della materia e del sostrato come espressione della relazione che questi termini intrattengono con le altre realtà (πρὸς τὰ ἄλλα) e la definizione della privazione come indice dell'indeterminazione della materia (τὸ ἀόριστον αὐτῆς). Ciononostante, sembra che la privazione, essendo identica alla materia in quanto indeterminata, infinita e priva di qualità (τῷ ἀορίστῳ εἶναι καὶ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἀποίῳ εἶναι), non differisca da quest'ultima quanto alla definizione.

Nel quindicesimo capitolo, Plotino dimostra come la materia sia una realtà per sé, e non accidentalmente infinita (ἄπειρον). L'infinito, infatti, non può essere una determinazione accidentale (τὸ συμβαῖνόν τῳ) o una ragione formale (λόγος) e la materia non può essere una realtà limitata o un limite (οὐ πεπεράσμενον οὐδὲ πέρας) destinato a svanire al sopraggiungere dell'infinito. Anche tra le realtà intelligibili la materia è un infinito generato dall'infinità o dalla potenza e dall'eternità dell'Uno (ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἶη ἂν γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἐνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεὶ): la materia di lassù è immagine (εἶδωλον) avente come modello (ἀρχέτυπον) la materia di quaggiù, che è fuggita dal vero e dall'essere (πεφυγὸς τὸ εἶναι <καὶ> τὸ ἀληθές), che è meno determinata e dunque più indefinita (ἢ γὰρ ἀπειρία ἐν τῷ ἦττον ὀρισθέντι μᾶλλον), che possiede un maggior grado di malvagità (τὸ γὰρ ἦττον ἐν τῷ ἀγαθῷ μᾶλλον ἐν τῷ κακῷ). Mentre l'infinito e l'essenza dell'infinito (τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀπείρῳ εἶναι) differiscono dove sono presenti ragione e materia (λόγος καὶ ὕλη), dove è presente solamente la materia non si può parlare di essenza dell'infinito, poiché la materia è per se stessa infinita in opposizione alla ragione (ἄπειρον μὲν δὴ παρ' αὐτῆς τὴν ὕλην λεκτέον ἀντιτάξει τῇ πρὸς τὸν λόγον).

Nel sedicesimo capitolo, Plotino istituisce un rapporto di identità tra materia e privazione; la materia, infatti, in quanto parte dell'alterità opposta agli esseri esistenti in senso proprio, è non essere ed è identica alla privazione (διὸ καὶ μὴ ὄν οὕτω τι ὄν καὶ στερήσει ταυτόν)⁴³, nella misura in cui quest'ultima è opposizione agli esseri che esistono secondo una ragione (εἰ ἢ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα). Così intesa, la privazione non si distrugge al sopraggiungere di ciò in rapporto a cui essa è tale: essendo ricettacolo di una disposizione (ὑποδοχὴ γὰρ ἕξεως) e infinito in quanto infinito (τὸ

⁴³ Nell'intendere la sintassi e il significato di questa espressione, seguo l'interpretazione proposta da O'Brien (1999), p. 61, (2012), pp. 33-34.

ἄπειρον καὶ καθόσον ἄπειρον), infatti, la privazione si preserva nel proprio essere anche al sopraggiungere della forma. Quest'ultima, infatti, conduce all'attualità e alla perfezione ciò che la realtà della privazione è per natura (ὁ γὰρ πέφυκεν, εἰς ἐνέργειαν⁴⁴ καὶ τελείωσιν ἄγει), come accade a un terreno incolto quando è seminato o a una femmina che desidera il maschio e che, così facendo, aumenta la propria femminilità⁴⁵. Poco oltre, infine, la natura privativa della materia è definita come povertà (πενία) e, più precisamente, come povertà di saggezza, di virtù, di bellezza, di forza, di figura, di forma, di qualità (πενία μὲν φρονήσεως, πενία δὲ ἀρετῆς, κάλλους, ἰσχύος, μορφῆς, εἶδους, ποιοῦ)⁴⁶: in questo senso, essa è necessariamente malvagia (ἀνάγκη κακὸν εἶναι)⁴⁷.

⁴⁴ Nel trattato II 4 (12), Plotino non impiega in modo rilevante il binomio di origine aristotelica atto-potenza, che costituisce invece il tema centrale del trattato II 5 (25). In questo breve trattato, Plotino precisa il significato delle espressioni “essere in potenza” (τὸ δυνάμει), “essere in atto” (τὸ ἐνεργείᾳ), “potenza” (δύναμις) e “atto” (ἐνέργεια). Nello specifico, Plotino attribuisce alla materia del mondo sensibile lo statuto di “essere in potenza” (4.3-4: περὶ δὲ τῆς λεγομένης εἶναι ὕλης, ἦν πάντα δυνάμει λέγομεν τὰ ὄντα; 4.5-6: πάντα τὰ ὄντα δυνάμει; 5.1-2: πῶς δὲ τῶν ὄντων ὕλη; Ἡ ὅτι δυνάμει. Οὐκοῦν, ὅτι ἤδη δυνάμει [...]; 5.5: τὸ τοῖνον δυνάμει οὐ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα; 5.16: πρὸς ἄλλο δυνάμει; 5.20-21: δυνάμει δὲ μόνον ἐγκαταληφθεῖσα; 5.33: ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν; 5.34-35: δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς εἴκειν, εἶναι λέγειν μόνον, [...]), caratterizzandola al contempo come non-essere e come una realtà che, a causa della sua totale alterità rispetto alla forma, è incapace di unirsi a quest'ultima e di raggiungere una condizione di attualità. Sul tema della potenzialità della materia, cfr. ad es. Corrigan (1996), pp. 102-131; Narbonne (1995), (1997), pp. 215-218 e (1998), Aubry (2006), pp. 279-282; Arruzza (2011a), pp. 55-66 e (2011b).

⁴⁵ Come ha mostrato O'Brien (1996), (1999) pp. 63-64; 69-70, (2012), pp. 28-30 il testo plotiniano alle righe 14-16 (ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος † καὶ οὐκ ἀπόλλυται τὸ θῆλυ, ἀλλὰ μᾶλλον θηλύνεται) costituisce un riferimento implicito al testo di *Phys.* I 9, 192a 22-23 (ἀλλὰ τοῦτ' [τὸ ἐφιέμενον] ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροὺν καλοῦ...). Per questo motivo, la lacuna presente nel testo plotiniano può essere colmata mediante l'integrazione della forma verbale ἐφίηται/ἐφιῆται (O'Brien (1996), p. 215 propone di declinare il verbo all'indicativo, optando invece per il congiuntivo in (1999), p. 64 e 70 n. 92, salvo poi riproporre la scelta dell'indicativo in (2012), p. 30). Più in generale, la discussione relativa alla permanenza della privazione potrebbe essere concepita implicitamente in rapporto alla posizione espressa da Alessandro d'Afrodisia in *Quaest.* I, 24 e II, 7, come ipotizzano rispettivamente Corrigan (1996), p.87 e Lavaud (2008), p. 412. La metafora della femminilità (θηλυς), insieme a quella della maternità (μήτηρ), viene ripresa da Plotino in III 6 (26), 19 per descrivere la condizione di sterilità (ἀγονία) della materia. A tal proposito, cfr. il commento di Fleet (1995), pp. 287-298.

⁴⁶ Il termine πενία rimanda a *Symp.* 203b 1-204a 7, testo interpretato in riferimento al carattere privativo della materia anche in III 6 (26), 14. 14-17 e III 5 (50), 9.24-29 (una caratterizzazione della materia in termini di povertà si trova anche, ad es., in V 9 (5), 10.18-20 e III 6 (26), 14.8-9; in I 8 (51), 3.16 Plotino definisce la natura del male come πενία παντελής). L'identificazione tra ὕλη e πενία si trova già in Plutarco, *De Is. et Os.* 374c 6-e 1 e sarà ripresa, ad esempio, nelle *Sentenze* di Porfirio (37 e 40). Sull'interpretazione plotiniana del mito platonico, cfr. ad es. Dillon (1969) e Fleet (1995), pp. 237-239.

⁴⁷ Il riferimento alla materia mediante l'impiego combinato dei concetti di male, privazione e non essere si ritrova in termini analoghi in I 8 (51), 5.21-34; 11.1-6. La sottolineatura del rapporto tra materia e male, già attestata nel platonismo pre-plotiniano (cfr. ad es. Hager (1962), pp. 73-85, Van Winden (1965), pp. 103-120, Des Places (1973), Corrigan (1996), pp. 16-22), che emerge qui solo nella parte conclusiva del trattato, viene invece riproposta e accentuata nel trattato I 8 (51). Per una caratterizzazione della materia come primo male e come causa dei mali, cfr. I 8 (51), 3.35-40; 4.7-9; 7.6-7, 21-23; 8.9-10, 27-28; 10.11-13; 11.1-4; 14.38-40, 49-54. La posizione sostenuta da Plotino in questo trattato non sarà accolta dai pensatori platonici posteriori e verrà esplicitamente criticata da Proclo nelle pagine del *De subsistentia malorum*. A tal proposito, cfr. ad es. Hager (1962), pp. 85-103; O'Meara (1999), pp. 30-36; Opsomer/Steel (1999); Opsomer (2001) e (2007). Sul tema della materia come male, oltre alla bibliografia citata, cfr. anche, ad es., De Capitani (1985), Corrigan (1996), pp. 180-256, Schäfer (2002), pp. 51-193, Arruzza (2011a), pp. 23-125.

Plotino, in ultima istanza, affronta la problematica del rapporto tra materia e privazione conducendo un dialogo serrato con le posizioni sostenute da Aristotele e da Alessandro d'Afrodisia. Pur senza la volontà programmatica di criticare in modo ostile la posizione peripatetica⁴⁸, l'esito della riflessione plotiniana si rivela incompatibile con quest'ultima. Se l'adozione peripatetica di una struttura ternaria del sensibile permette di attribuire un certo grado di positività e di neutralità alla materia, distinguendola dalla privazione considerata come negazione *provvisoria* della qualità sensibile, la soppressione dello statuto intermedio della materia adottata da Plotino non solo apre le porte all'identificazione tra male e materia, ma fa di quest'ultima (concepita come privazione) la negazione *essenziale* dell'intelligibilità riconducibile alla forma⁴⁹.

6. Materia e non-essere (II 4 (12), 16)

Un altro aspetto centrale della dottrina plotiniana è costituito dalla caratterizzazione della materia come non-essere⁵⁰. All'inizio del sedicesimo capitolo, Plotino si esprime a questo proposito in modo estremamente significativo:

Ἄρ' οὖν καὶ ἑτερότητι ταυτόν; Ἡ οὐ, ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιπαττομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Διὸ καὶ μὴ ὄν οὕτω τι ὄν καὶ στερήσει ταυτόν

«La materia, dunque, è identica anche all'alterità? Non lo è, ma è identica a una parte dell'alterità che si oppone agli esseri in senso proprio, che sono precisamente delle ragioni. E proprio per questo la materia è non-essere, essendo in questo modo qualcosa,

⁴⁸ Come fa giustamente notare Corrigan (1996), p. 98.

⁴⁹ A tal proposito, trovo pertinenti le osservazioni di Lavaud (2008), pp. 414: « Fondamentalement, la privation n'est pour Alexandre que la négation provisoire de la qualité sensible; pour Plotin, elle est la négation essentielle de l'intelligibilité de la Forme (« la matière est opposée aux êtres qui existent au sens propre, qui sont précisément des raisons » (16, 2-3)). C'est tout le sens de l'opposition entre le platonisme et l'aristotélisme qui est mis en jeu par cette question de la privation : à partir du moment où l'on postule dans les Formes un mode séparé d'intelligibilité, la matière est négation de cette intelligibilité, et elle devient l'instance de dégradation et de déficience d'être entre le sensible et l'intelligible».

⁵⁰ Il binomio materia/non-essere compare in modo più o meno esplicito nelle *Enneadi*. Il riferimento alla materia in termini di non-essere è chiaro, ad esempio, in VI 9 (9) 11.37 (μὴ ὄν), V 1 (10), 2.26-27 (μὴ ὄν), II 4 (12), 10.35 (ἐν τῷ μὴ ὄντι), II 5 (25), 4 (6: μὴδ' ὄν, 11: μὴ ὄν, 14: πλείονως μὴ ὄν) – 5 (6: μὴδὲν ὄν καθ' αὐτὸ, 25: μᾶλλον μὴ ὄν, 27-28: ἐνεργεία μὴ ὄν, 26-27: τὸ ἀληθὲς ἔχοντι ἐν τῷ μὴ ὄντι, 28-29: ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχει τὸ εἶναι), III 6 (26) 6 (31-32: ἀλλ' εἶναι τούτοις τὸ εἶναι τὸ μὴ οὐσιν εἶναι, 33: μὴ οὐσα) – 7 (2: τὸ τε μὴ εἶναι, 11: μὴ ὄν, 12-13: ἀληθινῶς μὴ ὄν, 20: ἀλλ' ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γενόμενον, 22-23: τὸ ὄν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστίν) – 15 (8-9: τῆ ἑτερότητι τῆς οὐσίας, 24-25: ἔχει οὐδὲν τῶν ὄντων) – 17 (27: ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται, 35-36: ὁ δὲ μὴ ἐστὶ τι παρ' αὐτοῦ), I 8 (51), 5.9-12 (οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἢ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτη μετεῖχειν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῆ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι) – 11.4 (ὥστε καθ' ἑαυτὸ οὐκ ἔσται); esso è invece presente in forma implicita, ad esempio, in I 6 (1), 6.21-24 e III 9 (13), 3.9; 11.

[...]» (*Enn.* II 4 (12), 16.1-3). ed è identica alla privazione [...]».⁵¹

In queste poche righe, Plotino chiarisce in quale senso la materia possa essere definita “non-essere” e possa conseguentemente essere identificata alla privazione. La materia, secondo Plotino, non coincide con l’alterità *tout court*, ma con «la parte dell’alterità che si oppone agli esseri in senso proprio, che sono precisamente delle ragioni» (μορίῳ ἑτερότητος ἀντιπατομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι). Questa espressione rappresenta un adattamento della definizione formulata da Platone in *Soph.* 258e 2, secondo cui il non-essere è «quella parte dell’alterità che si oppone all’essere di ciascuna cosa» (τὸ πρὸς τὸ ὄν ἐκάστου⁵² μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον). Mentre nel testo platonico il non-essere è inteso come la parte dell’alterità che si oppone unicamente all’essere (ossia all’ “essere di ciascuna cosa”), secondo Plotino la materia si oppone «agli esseri propriamente detti, cioè alle ragioni» (πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι), divenendo dunque una forma di alterità opposta a tutte le determinazioni formali (dunque non solo all’essere, ma anche all’essere buono, all’essere giusto, all’essere grande, etc.). Alla luce di questa caratterizzazione totalmente negativa, la materia può essere identificata con la privazione. Non è tuttavia corretto interpretare il significato di questa equazione negando alla materia ogni forma di esistenza; al contrario, essa possiede una forma di essere paradossale (μὴ ὄν οὕτω τι ὄν).

Il significato del paradossale statuto ontologico della materia viene ulteriormente precisato da Plotino in uno dei suoi trattati più tardi, dove la materia è definita come «una certa forma, che è, di ciò che non è» (I 8 (51), 3.4-5: εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν)⁵³ e distinta, in qualità di «altro dall’essere» (I 8 (51), 3.7: ἀλλ’ ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος), da «ciò che è assolutamente non-essere» (I 8 (51), 3.6-7: τὸ παντελῶς μὴ ὄν)⁵⁴. Anche in questo caso, Plotino sviluppa la propria riflessione in relazione al *Sofista* platonico, dove la parte dell’alterità costituita dal non-essere viene distinta, seppur in modo implicito, da «ciò che

⁵¹ Ho tradotto questo passo in accordo con le osservazioni di O’Brien (1999), pp. 60-61 e (2012), pp. 33-34.

⁵² La correttezza della lezione ἐκάστου (MSS βTW; Simplicio, *In Phys.* I,3 (135.26-27)), a discapito della lezione ἕκαστον (trasmessa da Simplicio, *In Phys.* I,8 (238.26-27)), è stata dimostrata da O’Brien (1991), (1995), pp. 66-71; 159-166, (1996), pp. 375-380, (1999), pp. 56-60, (2005), pp. 149-153, 158-159, (2012), pp. 34-35. La validità della lettura proposta da O’Brien è stata riconosciuta anche da Fronterotta (2007), pp. 454-455, n. 252.

⁵³ La definizione plotiniana richiama *Soph.* 259d 6: τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος.

⁵⁴ Un’espressione analoga, sia sul piano terminologico sia su quello concettuale, si trova in VI 9 (9), 11.37-38: τὸ παντελῆς μὴ ὄν.

non è affatto» (237b 7: τὸ μηδαμῶς ὄν). Questa distinzione risulta cruciale per comprendere la natura paradossale della materia, la quale non è totalmente priva di esistenza⁵⁵ e non è perciò assimilabile al *nihil absolutum*⁵⁶; essa, al contrario, pur opponendosi a tutte le forme in quanto forma del non essere, partecipa dell'essere⁵⁷ ed è dunque a un tempo qualcosa (τι) e non essere (μὴ ὄν).

7. Osservazioni conclusive

Nel trattato II 4 (12) sono presenti gli elementi principali – fatta eccezione per la controversa questione della generazione della materia – di cui si compone la riflessione plotiniana sulla materia, ossia la distinzione tra materia intelligibile e materia del mondo sensibile, la caratterizzazione della materia sensibile in rapporto alla dimensione della corporeità, il tema della conoscibilità della materia, l'identità tra i concetti di materia, privazione, male e non-essere. Plotino definisce il concetto di materia polemizzando con la dottrina degli stoici (in particolare affermando che la materia, in quanto ἄποιος, non può essere σῶμα) e combinando in modo originale elementi dottrinali attinti dalla dottrina platonica (in primo luogo dal *Timeo*⁵⁸, ma anche dal *Sofista* e dal *Simposio*) e aristotelica (è il caso, ad esempio, dell'impiego dei concetti di ὕλη νοητή, di ὑποκείμενον e di στέρησις).

Alcuni importanti aspetti della dottrina plotiniana della materia, pur essendo presenti, sono tuttavia espressi in modo marginale, senza ricevere l'importanza che sarà loro attribuita nei trattati più tardi. L'identificazione tra male e materia, ad esempio, viene solamente accennata al termine del trattato, così come la presenza dei temi dell'impassibilità e dell'essere in potenza della materia può solamente essere intravista.

⁵⁵ Ai fini di una corretta comprensione del significato paradossale (ma non contraddittorio) delle formule platonica (τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος) e plotiniana (εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν), è necessario precisare come al verbo εἶναι vadano attribuiti due valori differenti, e precisamente uno sostantivale/esistenziale in riferimento a τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν/ εἶδος τι ὄν e uno copulativo (è altro da.../non è...) in riferimento alle espressioni negative τοῦ μὴ ὄντος. Un'esauriente trattazione su questo punto si trova in O'Brien (2012), pp. 40-60.

⁵⁶ A rigor di termini, Plotino distingue la materia in quanto εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν non solo dal τὸ παντελῶς μὴ ὄν (cfr. anche VI 9 (9), 11.35-38), ma anche dal non-essere come semplice alterità (I 8 (51), 3.7-8: οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν; cfr. anche II 5 (25), 5.9-13). Sul significato di questa distinzione, cfr. Hager (1962), pp. 85-86, Narbonne (1993), pp. 115-122; O'Brien (1995), pp. 19-21 (dove è ribadita la tesi esposta in O'Brien (1991b)), Schäfer (2002), pp. 112-119; Arruzza (2011a), pp. 32-33.

⁵⁷ Cfr. ad es. III 6 (26), 14.18-23. Su questo testo, cfr. O'Brien (2012), p. 38, n. 24.

⁵⁸ Sull'influsso del *Timeo* in rapporto alla dottrina plotiniana della materia, cfr. Matter (1964), pp. 200-217.

La caratterizzazione del concetto di materia proposta da Plotino, infine, sembra presentare alcuni aspetti problematici. Da un lato, infatti, non sembra chiaro come possa essere ammessa l'esistenza di una materia nell'intelligibile senza che questo implichi al contempo la presenza di una potenzialità, e come il processo di "conversione" e di formazione della realtà derivante dall'Uno possa essere inteso in termini non temporali. Dall'altro, appare problematica l'affermazione secondo cui la materia del mondo sensibile possa contribuire positivamente alla costituzione dei corpi, non potendo conferire loro né un carattere sostanziale (di cui, infatti, essi rimangono privi), né una effettiva collocazione spaziale (la materia, infatti, è di per sé priva di estensione, come lo è la forma della grandezza che essa riceve)⁵⁹.

⁵⁹ A tal proposito, si esprime in modo efficace Narbonne (1993), pp. 269-270: «Ni ἔξ οὗ, ni ἐν ᾧ, ne contribuant plus à la réalité du monde sensible, la matière plotinienne est dès lors, comme je l'ai indiqué, engloutie dans le concept même qui la nomme, et devient en effet ce κενὸν ὄνομα qu'on lui reprochait qu'elle fût et que Plotin contestait qu'elle fût». Secondo Narbonne, dunque, il concetto plotiniano di materia, non potendo esercitare adeguatamente la propria funzione sul piano cosmologico, risulta inoperoso e, di conseguenza, superfluo (p. 259). Considerazioni analoghe, che tendono a mettere in luce come sia problematico che una materia priva di estensione e grandezza possa assolvere la funzione cosmologica che le è propria, cfr. ad es. Bäumer (1963), p. 409 e Jevons (1964), pp. 65-67.

Capitolo quinto

Ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι:

La critica di Porfirio alla dottrina della generazione temporale del cosmo

In questa sezione non intendo fornire una descrizione di carattere generale riguardante la concezione porfiriana della materia¹, ma un approfondimento analitico sul tema specifico della “idoneità” della materia in rapporto alla ricezione della forma (ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι)². L’esposizione contenuta nelle pagine seguenti sarà strutturata in due sezioni principali: in un primo momento vorrei proporre un approfondimento sull’origine e sullo sviluppo del concetto di ἐπιτηδειότης nell’ambito della tradizione filosofica, concentrandomi successivamente sull’impiego di tale nozione nel corso della polemica condotta da Porfirio in rapporto alla tesi della generazione temporale del cosmo sostenuta da Attico (Proclo, *In Plat. Tim.* I,391.4-396.26).

1. Origine e impiego del concetto di ἐπιτηδειότης

Contestando i risultati degli studi che hanno proposto una svalutazione dell’importanza filosofica del concetto di ἐπιτηδειότης³, Gwenaëlle Aubry ha recentemente

¹ A tal proposito, si veda il recente contributo di Chase (2014).

² L’espressione ἐπιτηδήδειον πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι compare in Proclo, *In Plat. Tim.* I,392.8. L’importanza di questa dottrina “tipicamente” porfiriana (e dunque non immediatamente rintracciabile in Plotino: «Doch da hilft uns folgende zuerst überraschende Überlegung, die wir zu dem Arbeitssatz (den wir oft ausdrücklich heranziehen, noch öfters still benutzen werden) formulieren: Erscheint bei einem nachplotinischen Neuplatoniker ein Lehrstück, das nach Inhalt, Form und Zusammenhang sich mit einem solchen bei Augustin vergleichen läßt, aber nicht oder nicht im selben Maß mit einem bei Plotin, so darf es als porphyrisch gelten» (p. 4)) in rapporto alla concezione agostiniana della materia è stata messa in evidenza da Theiler (1933), pp. 13-17.

³ Uno dei primi a dedicare un approfondimento analitico a questo termine è stato Dodds (1963), pp. 344-345. Facendo notare come non fosse stato preso in esame nel “Liddell and Scott’s Lexikon”, Dodds distigie tre significati del termine ἐπιτηδειότης: 1) *Inherent capacity for acting or being acted upon in a specific way*; 2) *Inherent affinity of one substance for another*; 3) *Inherent or inducted capacity for the reception of a divine influence*. In accordo con la conclusione secondo cui la variazione semantica di questo termine dimostrerebbe «a progressive development from an innocent philosophical sense to a purely magical one», Dodds ritiene che il primo impiego, quello propriamente filosofico” del concetto di ἐπιτηδειότης vada inteso «as a supplement to the Aristotelian theory of potentiality [...] or as an alternative to it».

evidenziato l'originalità di tale nozione⁴. Ripercorrendo lo sviluppo concettuale e semantico del termine ἐπιτηδειότης in ambito pre-porfiriano⁵, Aubry ha giustamente richiamato l'attenzione su alcuni momenti particolarmente significativi:

a) Il termine ἐπιτηδειότης sembra essere impiegato in senso tecnico per la prima volta⁶ da Filone di Megara (IV-III sec. a.C.). A questo proposito, risultano preziose le testimonianze di Alessandro di Afrodisia (i), Simplicio (ii) e Giovanni Filopono (iii):

(i) Filone avrebbe concepito un evento come possibile (δυνατόν) in relazione all'attitudine del sostrato (κατὰ ψιλὴν τὴν ἐπιτηδειότητα τοῦ ὑποκειμένου) e indipendentemente dalla possibilità di una sua realizzazione concreta; in questo senso, egli avrebbe ritenuto "possibile" la combustione di una determinata quantità di pula collocata nelle profondità marine⁷.

(ii) Discutendo la declinazione del concetto di "possibile" in riferimento all'ambito della percezione e della conoscenza, Simplicio afferma che, in accordo con la dottrina di Filone, si potrebbe definire "conoscibile" un oggetto che è tale "unicamente per un'attitudine" (τῆ ἐπιτηδειότητι μόνῃ) propria, come un pezzo di legno adagiato sul fondo dell'oceano⁸.

A conclusioni analoghe a quelle di Dodds è pervenuto anche Todd (1972). L'esito dello studio di Todd, che si articola in due sezioni principali (A: *Hellenistic Philosophy*, B: *The Use of EPITEDEIOTES by Aristotelian Commentators*) è quello di negare al concetto di ἐπιτηδειότης qualsiasi tipo di originalità filosofica (si tratterebbe, come Todd ripete più volte (pp. 30,31,34,35), di un "piece of scholarly jargon").

Una valutazione più positiva del valore del concetto di ἐπιτηδειότης viene fornita invece da Sambursky (1962), pp. 104-110: oltre a segnalare la pluralità di significati riconducibili a tale termine, Sambursky ritiene che il concetto di ἐπιτηδειότης abbia rappresentato a partire dal II sec. a.C. un "termine tecnico" (*technical term*) del vocabolario scientifico, impiegato per esprimere la condizione sufficiente (*sufficient condition*) per la realizzazione di un evento. Il concetto di ἐπιτηδειότης – il cui contrario, ἀνεπιτηδειότης, esprimerebbe l'impossibilità dell'attualizzazione (*impossibility of actualization*) – si differenzerebbe dunque da quello di potenza (δύναμις), che indicherebbe una condizione necessaria (*necessary condition*) ai fini dell'attualizzazione di un effetto.

⁴ Cfr. Aubry (2008).

⁵ Sull'impiego del concetto di ἐπιτηδειότης nella speculazione neoplatonica più tarda, cfr. Festugière (1967), pp. 259-260, n. 5; Aubry (2008), p. 151, nn. 36-37; Van Riel (2001), pp. 149-150, n. 96; Van Riel (2011). Sulla concezione della materia nel tardo neoplatonismo, cfr. lo studio recente di Müller (2010).

⁶ Il termine ἐπιτηδειότης era già stato impiegato, ma con un significato generico, da Platone (*Leg.* VI 778a), Aristotele (*Mot.* 702a 18) ed Epicuro (*Ep. Her.* 46,3; *Ep. Phyt.* 89,8): cfr. Aubry (2008), p. 141, n. 8.

⁷ Alessandro di Afrodisia, *In An. Pr.* I, 184.6-10 (Wallies); cfr. *Quaest.* I,30-31 (Bruns). Può essere interessante notare come l'esempio dell'osservazione di un oggetto che si trova al di sotto delle profondità marine viene ripreso (e declinato in chiave anti-filoniana) in ambito patristico da Basilio, *Hexaem.* II,1,5 (22-23.19-1): «Ἄόρατον οὖν τί ἐστὶ; Τὸ μὲν ὃ μὴ πέφυκεν ὀφθαλμοῖς σαρκὸς καθορᾶσθαι, ὡς ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος· τὸ δὲ ὃ τῆ φύσει ὀρατὸν ὑπάρχον, διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ σώματος ἀποκρύπτεται, ὡς ὃ ἐν τῷ βυθῷ σίδηρος». Cfr. Ambrogio, *Hexam.* I,7,26.

⁸ Simplicio, *In Cat.* 8,195-196.32-4 (Kalbfleisch).

(iii) Filone avrebbe definito “possibile” o ciò che si è già verificato o ciò che, pur potendo verificarsi, di fatto non accadrà mai, come l’osservazione di una conchiglia in fondo al mare⁹ o la combustione di un tronco di legno sul fondale di un oceano¹⁰.

Come nota Aubry, in questi testi la nozione di ἐπιτηδειότης esprime una potenzialità passiva, quasi minimale, riconducibile alla costituzione intrinseca dell’oggetto “paziente”, ma considerata indipendentemente dalla potenza attiva e dalle circostanze che dovrebbero garantirne la realizzazione¹¹.

b) Alessandro di Afrodisia in più occasioni sottolinea la correlazione, ma anche la differenza, tra i concetti di potenza (δύναμις) e di attitudine (ἐπιτηδειότης)¹². Il concetto di ἐπιτηδειότης, infatti, viene impiegato per designare una sorta di condizione incoativa della potenza, caratterizzata in termini di passività e di ricettività nei confronti della “disposizione” (ἔξις), che rappresenta una sorta di “potenza seconda”¹³. È significativo come il termine ἐπιτηδειότης, oltre a essere impiegato per esprimere la disposizione del corpo nei confronti dell’anima e nell’ambito della discussione embriologica¹⁴, venga utilizzato per descrivere la natura della materia considerata nella sua relazione con la forma.

⁹ Giovanni Filopono, *In An. Pr.* 169.19-23 (Wallies).

¹⁰ Giovanni Filopono, *In Gen. et Corr.* 302-303.30-7 (Vitelli).

¹¹ Aubry (2008), p. 142. Sul piano logico, la definizione filoniana di “possibile” potrebbe essere espressa nei termini seguenti: « $\diamond p \equiv \mathbf{F}p \vee \neg \mathbf{F}p$ », vale a dire: «“è possibile che p ” è definibile come: “o in futuro p sarà vero o in futuro p non sarà vero”» (Ettari (2002), p. 29). Come nota giustamente Aubry, pp. 143-147, la definizione filoniana di δυνατόν assume una valenza meno restrittiva rispetto a quella che Aristotele formula in *Metaph.* Θ 5-7. L’essere in potenza, infatti, richiede che il soggetto paziente si trovi in determinate condizioni e che non vi siano impedimenti esterni (Θ 5, 1048a 14-16; Θ 6, 1049a 5-8; 13-14).

Aubry richiama inoltre l’attenzione sul testo di Sesto Empirico, *Adv. Mat.* IX,236-245 (secondo Baltes (1976), p. 47, n. 103 affine alle posizioni sostenute da Attico), in cui viene attribuita alla materia una sorta di “capacità passiva” (ἐπιτηδειότητι τοῦ πάσχοντος) in grado di combinarsi con la funzione produttrice della causa attiva nel processo di realizzazione di un determinato effetto. Il commento di Aubry («À l’idée de passivité se mêle cependant celle de convenance, la puissance passive étant pensée comme le corrélat d’une puissance active déterminée, et comme articulée à celle-ci, sur un mode dont Sextus interroge la nécessité, dans la production d’un effet lui aussi déterminé») mi sembra preferibile a quello di Sambursky (1962), p. 107 («This passage demonstrates clearly the significance of ‘suitability’ or ‘fitness’ as a sufficient condition for a process to take place. Wood is potentially consumable by fire; however, it is actually so only when it is in a state in which it is fit for burning») dove si avverte un’eccessiva preoccupazione di contrapporre i termini δύναμις e ἐπιτηδειότης, che indicherebbero rispettivamente una condizione necessaria e sufficiente per la realizzazione di un determinato effetto.

¹² Alessandro di Afrodisia, *In Metaph.* 401,31-32 (Hayduck); *In Metereol.* 182,6 (Wendland).

¹³ Alessandro di Afrodisia, *Quaest.* 81,8-10 (Bruns); *An.* 81,13-14 (Bruns). Uno schema analogo si trova in Alcino, *Didask.* XXVI: cfr. Aubry (2008), p. 148, n. 28. La differenza tra “potenza prima e “potenza seconda”, viene dedotta da alcuni testi aristotelici presenti del *De anima*, della *Physica* e del *De generatione animalium*, dove però non appare esplicitamente formulata.

¹⁴ Alessandro di Afrodisia, *An.* 36-37,26-3 (Bruns).

Quest'ultimo aspetto viene sviluppato in modo significativo nella *questio* 2.7¹⁵, dove è posto il problema relativo alla determinazione della natura della materia (ὄλη). La materia, infatti, possiede uno statuto intermedio tra la privazione, con cui condivide la mancanza di qualità e di forma, e la forma, grazie a cui possiede la facoltà di divenire una realtà qualificata e formata. Come l'uomo, se considerato in se stesso, “non è né colto né incolto” (52.27: οὔτε ἄμουσος οὔτε μουσικός), la materia, considerata in se stessa, non risulta né priva di qualità né qualificata (52.26: οὔτε ἄποιος οὔτε ποιός). La natura propria della materia consiste piuttosto nella “idoneità” e nella “potenzialità, in base a cui è capace di accogliere le qualità” (52.29-39: ἀλλ' ἐν τῷ ἐπιτηδειότητι ἔχειν καὶ δύναμιν, καθ' ἣν ἐστὶ δεκτικὴ ποιότητων); tale idoneità, dunque, va considerata come intermedia tra il possesso di una cosa e la sua privazione (53,14-15: ἡ γὰρ ἐπιτηδειότης ἢ πρὸς τι μεταξὺ ἐκείνου τε καὶ τῆς στερήσεως αὐτοῦ). L' “idoneità” della materia si distingue in modo netto dalla “privazione”, come dimostra il fatto che il sostrato materiale permane nel corso del mutamento.

c) Un impiego significativo del concetto di ἐπιτηδειότης, infine, si riscontra nelle *Enneadi* plotiniane, dove si possono contare otto occorrenze di tale termine (a cui si aggiungono le altrettante occorrenze dell'aggettivo ἐπιτήδειος)¹⁶.

Il sostantivo ἐπιτηδειότης viene impiegato in testi di diversa natura, nei quali Plotino parla dell' “attitudine” del corpo nei confronti dell'anima¹⁷ o di un organo riguardo alla sua funzione specifica¹⁸, della “capacità” di una determinata realtà di partecipare dell'intelligibile¹⁹, della natura delle qualità²⁰ e dell' “idoneità” della materia a divenire

¹⁵ Alessandro di Afrodisia, *Quaest.* 52-53 (Bruns); cfr. anche *Quest.* 56,14 (Bruns); 60,1-26 (Bruns); *In. lib. sens. comm.* 44,27 (Wendland); *In Metereol.* 182,4-8 (Wendland); etc.

¹⁶ Cfr. Radice (2004), p. 161.

¹⁷ Plotino, *Enn.* VI 4 (22), 15.2: Plotino tratta del rapporto tra “l'uomo di lassù” e “l'uomo di quaggiù”: quest'ultimo si è fatto prossimo al primo, poiché possiede un'attitudine a ricevere ciò di cui è idoneo [l'anima] (ἢ ἐπειδὴ ἐπιτηδειότης αὐτῷ παρῆν, ἔσχε πρὸς ὃ ἦν ἐπιτήδειον); VI 4 (22), 15.13: Plotino allude ancora alla capacità (τῆ ἐπιτηδειότητι) del corpo di ricevere, in una data misura, un'anima o una sua traccia.

¹⁸ Ivi IV 3 (27), 23.3: Il corpo viene illuminato dall'anima, ed a ciascuna sua parte viene assegnata una potenza corrispondente (δύναμιν τὴν προσήκουσαν) all'attitudine dell'organo a una determinata funzione (κατὰ τὴν τοῦ ὀργάνου πρὸς τὸ ἔργον ἐπιτηδειότητα).

¹⁹ Ivi VI 4 (22), 11.4: Se l'essere intelligibile è interamente presente in ogni luogo, perché esiste una gerarchia tra gli esseri? Ciò dipende dal fatto che la presenza deve essere giudicata in conformità alla “capacità ricettiva” dei singoli esseri (ἢ τὸ παρὸν ἐπιτηδειότητι τοῦ δεξομένου παρεῖναι νομιστέον).

²⁰ Ivi II 6 (17), 2.29: Plotino riflette sulla natura delle qualità. Non è il triangolo in sé a essere una qualità, ma il divenire triangolare da parte di un oggetto in seguito alla ricezione di una data forma; a tale tipo di conformazione si possono aggiungere le arti e le attitudini (τὰς τέχνας δὲ καὶ τὰς ἐπιτηδειότητας).

tutte le cose (in opposizione al concetto di ἐνέργεια)²¹ accogliendo una forma²² o, ancor prima, la grandezza²³.

Molteplice è anche l'impiego dell'aggettivo ἐπιτήδειος, di cui Plotino si serve per esprimere la "capacità" di assimilazione del corpo²⁴, l' "attitudine" del corpo ad accogliere l'anima²⁵, la "capacità" di partecipazione all'intelligibile dei corpi celesti²⁶, l' "idoneità" alla generazione della donna²⁷, la "capacità" di compiere una determinata azione²⁸, la "disposizione" ad acquisire un certo sapere²⁹.

L'impiego plotiniano del termine ἐπιτηδειότης rivela dunque l'importanza di tale concetto sia in relazione alla nozione di materia, sia nell'ambito della concezione della potenzialità e della partecipazione; tale sostantivo si caratterizza per una connotazione "positiva", non limitandosi a indicare una forma di ricettività passiva, ma esprimendo la propensione e la disposizione all'appropriazione che caratterizzano una determinata realtà³⁰.

²¹ Ivi II 4 (12), 7.3: Plotino passa in rassegna varie posizioni riguardo alla natura della materia. Anassogara avrebbe identificato la materia con il miscuglio primordiale (μίγμα), affermando che quest'ultimo possiede ogni cosa in atto e non è dunque adatto a divenire ogni cosa (οὐκ ἐπιτηδειότητα πρὸς πάντα).

²² Ivi VI 7 (38), 7.8: Per quale ragione l'anima occupa un corpo animale, pur creando per natura le realtà di maggior valore? L'anima crea per propria natura le realtà di maggior valore: la sua azione, tuttavia, viene parzialmente condizionata da impedimenti esterni. Plotino illustra tale principio mediante il paragone con gli artisti (οἱ δημιουργοί), i quali, pur essendo in grado di creare molte cose, producono o ciò che è stato loro comandato o ciò che la materia specifica consente di produrre in base alla propria attitudine (ἢ ὅ ἄλλῃ ἐθέλει τῇ ἐπιτηδειότητι).

²³ Ivi II 4 (12), 11.28: La materia (ἢ ὅλη ἀπλῶς) non possiede in quanto tale la grandezza; il ricettacolo di tutte le cose non deve dunque essere una massa (οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος), ma diventando volume riceve anche le altre qualità. Lo si immagina come una massa perché è capace di riceverla per primo: lo si deve tuttavia concepire come una massa vuota (καὶ φάντασμα μὲν ἔχειν ὄγκου ὡς ἐπιτηδειότητα τοῦτου ὡσπερ πρώτην, κενὸν δὲ ὄγκον).

²⁴ Ivi IV 4 (28), 23.28-30: Il corpo, entità intermedia tra l'anima e l'oggetto esterno che produce l'affezione, è «capace di assimilarsi ad entrambi i termini» (ἐπιτήδειον ὁμοιωθῆσαι ἐκατέρω).

²⁵ Ivi VI 4 (22), 15.2.

²⁶ Ivi IV 3 (27), 17.5: Il cielo è la regione corporea più prossima all'intelligibile; di conseguenza, i corpi celesti sono «i più adatti a partecipare» (ἐπιτηδειότερα μεταλαμβάνειν) dell'intelligibile.

²⁷ Ivi III 1 (3), 1.35: Classificando i vari modi in cui un avvenimento può dipendere da una causa, Plotino afferma che una causa remota della generazione è rappresentata dall'attitudine della donna alla generazione (ἢ γυνὴ ἐπιτήδειος εἰς τόκους).

²⁸ Ivi III 2 (47), 13.10: Secondo i meriti stabiliti dal principio razionale, chi deve essere ucciso si imbatte nella persona adatta (τῷ ἐπιτηδείῳ) a compiere ciò che egli deve subire.

²⁹ Ivi II 5 (25), 2.22: L'ignorante non è sapiente in potenza quanto ignorante, ma in quanto ignorante per accidente; egli è sapiente in quanto all'anima inerisce una potenzialità che consiste nel possedere in sé e per sé delle attitudini al sapere (ἢ δὲ ψυχῇ καθ' αὐτὴν ἐπιτηδείως ἔχουσα τὸ δυνάμει ἢν ἤπερ καὶ ἐπιστήμων).

³⁰ Come nota opportunamente Aubry (2008), p. 151: «On voit donc déjà à l'œuvre, chez Plotin comme chez Alexandre, l'intégration de la notion d'*epitêdiotês* au schème aristotélicien du *De anima*, ainsi que son application à l'embryon. Cependant, et plus largement, la notion joue aussi un rôle déterminant dans la théorie de la participation. Si elle demeure attribuée au participé, et associé à la passivité et à la réceptivité, elle ne se charge pas moins d'une certaine positivité, dès lors qu'elle désigne les qualités (comme l'état

2. L'ἐπιτηδειότης della materia secondo Porfirio

Negli scritti porfiriani possono essere individuate diverse occorrenze del concetto di ἐπιτηδειότης, così come possono essere rinvenute le tracce di una caratterizzazione positiva della materia, a cui viene attribuita una sorta di tensione positiva nei confronti della forma³¹. Un impiego particolarmente significativo del concetto di ἐπιτηδειότης in relazione alla nozione di materia è quello a cui Porfirio avrebbe fatto ricorso nell'ambito della polemica condotta nelle pagine del *Commentario al Timeo* contro i sostenitori della genesi temporale (γένεσις κατὰ χρόνον) del cosmo. Le informazioni di cui possiamo disporre sono desumibili dall'ampia sezione del *Commentario al Timeo* di Proclo, in cui viene discusso e interpretato il testo di *Tim.* 30a 3-6³².

Il contenuto di questa sezione (*In Tim.* I,381.26-396.26), in cui Proclo si confronta primariamente con la posizione porfiriana³³, può essere sintetizzato nel modo seguente³⁴:

- A) Esposizione delle interpretazioni di Plutarco e di Attico e della sua confutazione da parte di Porfirio e di Giamblico; esposizione delle posizioni dei due pensatori neoplatonici (I,381.26-383.22);
- B) Trattazione della questione della generazione della materia, in opposizione alle tesi di Plutarco e di Attico (I,383.22-387.5);
- C) Spiegazione del testo di *Tim.* 30a 3-6 (I,387.5-390.27), con un'appendice sul rapporto di imitazione tra Platone e gli antichi teologi (I,390.28-391.3);

d'achèvement des organes) qui rendent possible la réception de telle ou telle puissance ou faculté, puis l'exercice de l'acte correspondant. Telle que Plotin la met en œuvre, la notion d' *epitēdiotēs* ne dit donc plus seulement la réceptivité, mais aussi la convenance, ou l'appropriation».

³¹ Cfr. ad es. *In Cat.* 129,18-21; 131,33 (Busse); *Sent.* 20.7 (ἔφεσις ὑποστάσεως) (p. 32, Brisson *et al.*); 29.21 (κατὰ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοιούτων σωμάτων) (p. 328, Brisson *et al.*); 37.42 (καθ' ὃ εἶδος ῥέψαν ἐπιτηδείως ἔσχε προμυλεῖν ἐνύλω) (p. 358, Brisson *et al.*); *Frg.* 465F Smith (And he (*sc.* Porphyrius) said concerning primordial matter, that it is a thing which is disposed to accept forms); *Gaur.* XI,2 (48,25 Kalbfleisch); 2 (49,1-2 Kalbfleisch); 3 (49,9 Kalbfleisch); XIII,7 (53,20 Kalbfleisch); XIV,4 (54,24 Kalbfleisch); XI,5 (57,3;9-10;16-17 Kalbfleisch); etc. Cfr. Zambon (2002), p. 151.

³² Platone, *Tim.* 30a 3-6: «[...] οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβῶν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον». Nella citazione del testo platonico, Proclo sostituisce la forma verbale ἤγαγεν (30a 5) con ἦγεν.

³³ Baltes (1978), p. 94: «Beachtet man ferner die vielen einzelnen Berührungspunkte, die wir festgestellt haben, sowie die z. T. ungewöhnlich langen Referate porphyrischer Lehre bzw. Lehre porphyrischen Ursprungs, so wird deutlich, daß neben Attikos und Plutarch – deren Lehren Proklos sicher aus Porphyrios kennt – der eigentliche Mann in Hintergrund der Plotinschüler ist».

³⁴ Ivi p. 93. La testimonianza procliana non trova spazio nella raccolta dei frammenti di Attico a cura di des Places.

D) Compendio dei principali concetti espressi da Porfirio in relazione al testo platonico – in polemica con Attico (391,4-396,26).

Gli elementi più significativi in relazione al tema dell'ἐπιτηδειότης sono contenuti nella sezione D), una sorta di “appendice” (*Anhang*) alla riflessione di Proclo, il cui contenuto può essere sintetizzato nel modo seguente³⁵:

D.a) Dimostrazione (in sette argomenti) dell'*impossibilità* di ammettere molteplici principi, come insegnano “i discepoli di Attico” (I,391.6-393.13);

D.b) Dimostrazione del fatto che Platone ammette *un'unica ἀρχή* come principio di tutte le cose (I,393.14-31);

D.c) Dimostrazione del carattere non platonico della concezione di Attico, secondo cui il “creatore” (ποιητής) viene concepito come una ἀρχή (I,393.31-395.10):

D.c.a) Confutazione di quattro argomenti di Attico (I,393.31-394.25);

D.c.b) Spiegazione del motivo per cui Platone descrive l'esistenza di un disordine “precedentemente” rispetto all'ordine (I,394.25-31);

D.c.c) Confutazione della critica aristotelica a Senocrate (*Cael.* A 10, 279b 32-280a 10 = Senocrate, *frg.* 73);

D.d) Dimostrazione del modo in cui il mondo è creato dal demiurgo (I,395.10-396.26):

D.d.a) Analogie con l'azione demiurgica (I,395.10-396.3);

D.d.b) Descrizione dell'azione demiurgica (I,396.3-26).

2.1 La critica porfiriana ad Attico

Nella sezione D), Proclo fornisce un'importante testimonianza della critica rivolta da Porfirio alla dottrina di Attico. Quest'ultimo³⁶, infatti, avrebbe ammesso l'esistenza di

³⁵ Baltes (1976), p. 221.

³⁶ Il significato dell'espressione οἱ περὶ Ἀττικόν, letteralmente: “i discepoli di Attico” (381,26; 382,12; 384,4; etc.), è chiarito da Runia-Share (2008), p. 249, n. 224: «Such phrases [...] are notoriously difficult to pin down. Often, for chronological or other reasons, they cannot be intended to describe an actual 'circle' [...] and probably mean little more than 'those who side with x' (or, as in this case, 'x and y'), or perhaps 'x and those who side with him'». Cfr. anche Baltes (1976), p. 38.

una molteplicità di principi intermedi tra <la materia>, il demiurgo e le idee (πολλὰς...ἀρχὰς συναπτούσας ἀλλήλοις <τὴν ὕλην καὶ >³⁷ τὸν δημιουργὸν καὶ τὰς ιδέας), interpretando la condizione caotica della materia in relazione al moto disordinato derivante dall'azione di un'Anima irrazionale e malvagia (τὴν ὕλην ὑπὸ ἀγενήτου...κινουμένην ψυχῆς, ἀλόγου δὲ καὶ κακεργέτιδος, πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως φέρεσθαι)³⁸ e attribuendo alla materia, all'irrazionalità e al disordine un'antioriorità cronologica rispetto al mondo sensibile, alla razionalità e all'ordine (προϋφισταῖσι κατὰ χρόνον τὴν μὲν ὕλην τοῦ αἰσθητοῦ, τὴν δὲ ἀλογίαν τοῦ λόγου, τὴν δὲ ἀταξίαν τῆς τάξεως)³⁹.

³⁷ L'introduzione delle parole <τὴν ὕλην καὶ >, che non si trovano nel testo di Diehl e di Sodano, è proposta da Festugière (1967), p. 258, n. 2 e accettata da Runia-Share (2008), p. 263, n. 320.

³⁸ Attico, così come aveva fatto Plutarco (che, individuando nei testi platonici differenti allusioni alla realtà dell'anima precosmica, aveva identificato quest'ultima con l'ἀνάγκη di *Tim.* 47e 5 e 56c 5, con la μεριστή οὐσία di *Tim.* 35a, con la γένεσις di *Tim.* 52d 3, con la συμφοτὸς ἐπιθυμία di *Pol.* 272e 6, con l'ἀπειρία di *Phil.* 24a 3 e con la diade indeterminata di cui parla Aristotele: cfr. *AP* 1014D-1015E, *Is. et Os.* 370E-F), rende ragione del movimento caotico e disordinato che "sconvolge" il sostrato materiale anteriormente alla formazione del cosmo richiamandosi al principio platonico secondo cui l'anima è principio e causa di ogni movimento (*Phaedr.* 245c 7-e 9 (= Baust. 27.0 Dorrie-Baltes) e *Leg.* X 894b 8-896e 2). Poiché il moto ordinato del cosmo è prodotto dall'anima del mondo, sarebbe sorta la necessità di postulare l'esistenza di un'anima irrazionale (ψυχὴ ἄνους) – un'anima in sé (ψυχὴ καθ' ἑαυτήν) non ancora entrata in contatto con l'intelligibile – corrispondente all'anima contraria (κακεργέτις) alla ψυχὴ εὐεργέτις di cui Platone parla nelle *Leggi*. La relazione di contrarietà vigente tra "anima in sé" e "anima del mondo" non si traduce però nella distinzione di due anime distinte, poiché riguarda piuttosto due condizioni successive di un'unica anima.

In definitiva, Plutarco e Attico avrebbero operato una sorta di "sdoppiamento" dello stato precosmico descritto nel *Timeo*, separando logicamente la materia, che conferisce al sostrato i caratteri della corporeità e della visibilità, e l'anima irrazionale, che ne determina il moto caotico. I due pensatori avrebbero così tentato di risolvere il problema dell'origine del male, che in tal modo non verrebbe ricondotta né a dio né alla materia (di per sé priva di qualità e "neutrale"). L'attribuzione del carattere della psichicità alla materia, inoltre, avrebbe premesso – in accordo con il principio platonico secondo cui non c'è intelletto senz'anima (*Tim.* 30b 3 e *Phil.* 30c 9-10) – di fondare la possibilità della sua "capacità" di ricevere le tracce delle realtà intelligibili e di evidenziare la ragione per cui può accadere che la "necessità" (ἀνάγκη) si lasci persuadere dal demiurgo e "cooperi" alla formazione del cosmo (*Tim.* 48a 2-5).

L'originalità e l'importanza della dottrina dell' "anima in sé" formulata da Plutarco e da Attico viene ben messa in luce da Ferrari (2014), p. 265: «È dunque probabile che l'appello all'ipotesi di un'anima precosmica come origine del movimento del chaos fosse inutile ed addirittura errato dal punto di vista di una corretta esegesi del pensiero platonico. Ma non c'è dubbio che una simile concezione comporto una radicale novità nella storia del platonismo. Essa condusse infatti alla determinazione dell'anima come ambito ontologico autonomo, del tutto indipendente dall'intelletto e dalla ragione. Con la dottrina dell'anima precosmica irrazionale, Plutarco e Attico isolarono *das Wesen des seelischen Seins*, assegnando all'anima un ambito ontologico e un insieme di proprietà indipendenti dall'intelletto. In altre parole, essi collegarono *das Seelische*, vale a dire l'essenza dell'anima *qua* anima, al movimento e all'irrazionalità, affrancandolo dall'intelletto e dalla razionalità».

Per i riferimenti testuali e bibliografici e per un'ampia ed esaustiva discussione su questo aspetto della dottrina di Plutarco e di Attico, cfr. Thévenaz (1938); Deuse (1983), pp. 12-47 (soprattutto 42-45), 48-61; Dörrie-Baltes (1996), pp. 124-128, 399-407; Zambon (2002), pp. 85-11, 161-167; Köckert (2009), pp. 11-30, 78-81; Ferrari (2010/2011), (2014), pp. 255-265

³⁹ Proclo, *In Plat. Tim.* I,391.4-12 (= frg. LI (34.7-14) Sodano)

Nella sezione D.a è contenuta la confutazione di sette tesi riconducibili alla dottrina sostenuta da Attico. Il quarto⁴⁰ argomento che Porfirio attribuisce ad Attico è particolarmente interessante:

«Ἐτι τοίνυν, εἰ τὸ μὲν ἐπιτηδεῖον πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι, τὸ δὲ πρὸς τὸ κοσμεῖν, πόθεν αὐτοῖς ἡ ἐπιτηδειότης; Δεῖ γὰρ εἶναι τι τὸ συνάπτον ἄμφω καὶ ποιοῦν σύμμετρα ἀλλήλοις; οὐ γὰρ πού ταῦτα ἀπεσπασμένα ἀλλήλων καὶ ἐναντίως ἔχοντα ἑαυτὰ ἐπιτήδεια πρὸς τὴν σύνοδον ἀπεργάζεται· εἰ μὴ ἄρα καὶ τοῦτο ἀπὸ ταῦτομάτου γίνεσθαι φαῖεν» (Proclo, *In Plat. Tim.* I,392.7-13 (= *frg.* LI (35.12-16) Sodano).

«E ancora: se un principio (la materia) risulta idonea ad essere creata, l'altro (dio) a creare, di dove loro deriva tale idoneità? Deve esservi qualcosa che li colleghi e li renda, l'uno all'altro, simmetrici. Infatti non è possibile che, separati come sono l'uno dall'altro e contrari, divengano da sé stessi idonei all'incontro. A meno che non si dica che anche questo non provenga loro dal caso» (Trad. Rescigno (1997), pp. 47-48).

L'ammissione di due principi (dio e la materia) co-originari, tra cui vige un rapporto di separazione e di contrapposizione, risulta insostenibile agli occhi di Porfirio. La loro interazione, da cui dovrebbe scaturire la formazione del cosmo sensibile, non potrebbe essere spiegata attribuendo ai due principi una disposizione intrinseca (ἐπιτηδειότης)⁴¹, rispettivamente di tipo attivo (πρὸς τὸ κοσμεῖν) e di tipo passivo (πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι). Questa soluzione, verosimilmente quella sostenuta da Attico, non sarebbe efficace nel risolvere la questione: non sarebbe infatti possibile che i due principi, alla luce della loro relazione di contrapposizione, determinino autonomamente le condizioni necessarie a una reciproca cooperazione. Diverrebbe perciò necessario – a meno che non si riconosca che ciò possa avvenire in modo casuale (εἰ μὴ ἄρα καὶ τοῦτο ἀπὸ ταῦτομάτου γίνεσθαι φαῖεν) – ammettere una realtà intermedia, capace di instaurare una relazione di proporzionalità tra i due principi, dando vita a una sconsiderata proliferazione dei principi⁴².

⁴⁰ L'elenco delle tesi che risulterebbero connesse alla dottrina di Attico e di cui Porfirio intende mostrare l'insostenibilità si completa nel modo seguente: 1) la materia e dio non sono generati da una causa (ἄλλην καὶ θεὸς ἀγένητα ἄμφω ἀπ' αἰτίας); 2) dio e materia svolgono rispettivamente una funzione di conservazione e di distruzione (τὸ μὲν σωστικόν, τὸ δὲ φθαρτικόν); 3) il Bene e il Male sarebbero coeterni (τὸ κακὸν διαιώνιον... ὥσπερ καὶ τὸ ἀγαθόν); 4) il primo principio è ciò che non deriva da un altro principio (τὸ μὴ ἔχειν ἄλλην ἀρχήν); 5) l'essere "principio" consiste nell'essere "principio di qualcosa", riducendosi sostanzialmente all'esercizio della funzione demiurgica (ἐν τούτῳ ἔχει τὸ εἶναι ἀρχή, ἐν τῷ τινῶν εἶναι καὶ κοσμεῖν τὸ ἄτακτον); 6) dio esiste anche senza creare (εἶναι καὶ ἄνευ τοῦ δημιουργεῖν τὸν θεόν).

⁴¹ Va segnalato come, commentando questo testo, sia Sodano (1964), p. 35 sia Festugière (1967), pp. 259-260, n. 5 si pronuncino a favore dell'ipotesi di Theiler sopra menzionata.

⁴² Köckert (2009), p. 197 mette in evidenza come la problematica filosofica connessa all'impiego della nozione di ἐπιτηδειότης non risulti circoscritta all'ambito delle interpretazioni che sostengono una generazione temporale del cosmo, essendo invece una difficoltà costitutiva nell'ambito della dottrine di matrice platonica che prevedono una molteplicità di principi: «In der Frage, wie die gegensätzlichen

Questo breve testo pone alcune importanti questioni in rapporto alla dottrina di Attico. Un primo aspetto problematico riguarda la funzione che avrebbe svolto il concetto di ἐπιτηδειότης nel contesto più ampio della concezione della genesi temporale del cosmo. Un secondo aspetto da chiarire concerne la modalità con cui Attico avrebbe concepito l'interazione tra i due principi. Bisognerebbe infine stabilire la fondatezza della critica di aver sottomesso la cooperazione dei principi al caso, che Porfirio sembra rivolgere ad Attico.

Una risposta a tali questioni può essere ricercata nelle argomentazioni sviluppate da Porfirio nell'ambito della sezione D.c). Porfirio critica inizialmente (D.c.a) tre tesi di Attico:

a) L'ammissione dell'esistenza di idee al di fuori dell'Intelletto divino: alla luce di tale concezione le idee vengono private del loro carattere attivo (οἱ δὲ ἀνδρανεῖς τὰς ιδέας τύποις κοροπλαθικοῖς εἰκυίας ἐφ' ἑαυτῶν οὔσας καὶ ἔξω τοῦ νοῦ κειμένας εἰσάγουσιν); Platone, viceversa, avrebbe collocato le idee nell'Intelletto divino (οὔτε γὰρ αἱ ιδέαι κερχωρισμένα τῷ νοῦ καθ' αὐτὰς ὑφεστήκασιν), conferendo a quest'ultimo la capacità di contemplarle dopo essersi rivoltosi verso se stesso (ὁ νοῦς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένος ὁρᾷ τὰ εἶδη πάντα);

b) L'attribuzione del titolo di "primo dio" al demiurgo (οὔτε ὁ δημιουργὸς ὁ πρότιστός ἐστι θεός); al "primo dio" dovrebbe invece essere conferita una superiorità rispetto alla realtà intelligibile (κρείττων γὰρ ἐκεῖνος ἀπάσης τῆς νοερᾶς οὐσίας);

c) L'ammissione di un'anima irrazionale che determina il moto irregolare e disordinato della materia (οὔτε ψυχὴ τις ἄλογος κινεῖ τὸ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως φερόμενον); ogni anima, tuttavia, è generata dagli dèi (πᾶσα γὰρ ψυχὴ γέννημά ἐστι τῶν θεῶν).

Prinzipien Gott und Materie zusammenwirken und den Kosmos bilden können, klingt ein philosophisches Problem an, auf das diejenigen Platoniker, die mehrere ungewordene Prinzipien lehrten, ausgehend vom platonischen *Timaeus* finden. Sie lehren wie Numenius, daß die Materie, vom Demiurgen / göttlichen Intellekt dominiert, willig gehorcht und danach strebt, gestaltet und geformt zu werden. Oder sie behaupten wie Atticus, daß die unbestimmte Materie bereits eine gewisse Tauglichkeit besitzt, die sie für die Einwirkung des Intellekts und die Aufnahme der Formen geeignet macht. In diesem Sinne können die vorkosmischen Elementenspuren, von denen Platon in *Ti.* 53b spricht, interpretiert werden entweder als Ausdruck einer vorbereitenden oder ersten Schöpfungsphase oder wie bei Alkinoos als Ausdruck der Potentialität der Materie, die bereits in Richtung der zukünftigen Gestalten programmiert ist. Von der Annahme einer Ausrichtung der Materie auf das ordnende Prinzip ist es dann nur noch ein Schritt, der Materie als Ungewordensein gänzlich abzusprechen». Considerazioni analoghe in Rescigno (1997), pp. 57-78.

Successivamente (D.c.b), Porfirio si impegna a confutare la tesi secondo cui il cosmo verrebbe prodotto a partire da uno stato caotico mediante un'azione demiurgica (οὔτε ὅλως ἐξ ἀτάκτου τεταγμένον γίνεται):

«Οὔτε ὅλως ἐξ ἀτάκτου τεταγμένον γίνεται. εἰ γὰρ ὁ θεὸς βούλεται εἰς τάξιν ἄγειν πάντα, πῶς βούλεται; Ἄρα αἰεὶ ἢ ποτέ; εἰ μὲν γὰρ ποτέ, ἢ παρ' αὐτὸν τοῦτο ἢ παρὰ τὴν ὕλην. Ἄλλ' εἰ παρὰ αὐτόν, ἄτοπον· αἰεὶ γὰρ ἀγαθός· τὸ δὲ <αἰεὶ>⁴³ ἀγαθὸν πᾶν αἰεὶ εὖ ποιητικόν· εἰ δὲ παρὰ τὴν ὕλην ἀντικόπτουσαν, πῶς νῦν κεκόσμηται; Ὅτι, φασίν, ἐπιτηδεῖα γέγονεν εἰς τὸ δέξασθαι τὸν δημιουργικὸν λόγον· τοῦτο γὰρ καὶ ἐπιτηρεῖν τὸν θεόν, τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτῆς. ἀνάγκη δὴ οὖν οὐκ ἄτακτον οὔσαν αὐτὴν εἰς τάξιν ἦχθαι – οὐ γὰρ ἦν – ἀλλὰ πεπαυμένην τῆς ἀταξίας· ἢ γὰρ ἀνεπιτηδειότητες ἐστὶν ἢ ἄτακτος αὐτῆς κίνησις» (Proclo, *In Plat. Tim.* I,394.11-22 (= frg. LI (37.8-17) Sodano).

«Né affatto l'universo diviene ordinato a partire dal disordine. Se, infatti, dio volesse ridurre tutte le cose all'ordine, come lo vorrebbe? Forse sempre, o a partire da un preciso momento? Se a partire da un preciso momento, ciò avverrà o per causa sua o per causa della materia. Ma per causa sua sarebbe assurdo. Infatti dio è sempre buono e tutto ciò che è sempre buono opera sempre il bene. Se per causa della materia che (gli) si oppone, come è possibile che risulti ordinata? Perché, dice (Attico), essa è divenuta idonea a ricevere il progetto del demiurgo. E infatti anche questo avrebbe atteso dio, la sua idoneità. Occorreva, dunque, che la materia venisse ridotta all'ordine non quando era disordinata – non sarebbe stata, infatti, allora, idonea –, ma quando aveva cessato dal disordine. La sua non idoneità, infatti, corrisponde al suo movimento disordinato» (Trad. Rescigno (1997), p. 40).

Poiché è sempre buono e opera sempre il bene (αἰεὶ γὰρ ἀγαθός· τὸ δὲ <αἰεὶ> ἀγαθὸν πᾶν αἰεὶ εὖ ποιητικόν), non è possibile (ἄτοπον) che dio, secondo la propria volontà (παρ' αὐτόν), abbia deciso di generare il cosmo non da sempre (αἰεὶ), ma a partire da un dato momento (ποτέ)⁴⁴. La “responsabilità” del carattere temporale della generazione del cosmo non può perciò che ricadere sulla materia (παρὰ τὴν ὕλην), che avrebbe in qualche modo contrastato (ἀντικόπτουσαν) e ritardato l'efficacia dell'azione divina.

Secondo Attico, infatti, l'ordinamento della materia non avrebbe potuto aver luogo prima che questa fosse divenuta idonea ad accogliere il progetto del demiurgo (ἐπιτηδεῖα γέγονεν εἰς τὸ δέξασθαι τὸν δημιουργικὸν λόγον), determinando in questo modo la fine dell'attesa inoperosa di dio (τοῦτο γὰρ καὶ ἐπιτηρεῖν τὸν θεόν, τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτῆς). Il prodursi dell'idoneità della materia, da cui avrebbe preso avvio l'attività demiurgica,

⁴³ Integrazione di Festugière (1967), p. 263.

⁴⁴ Come nota giustamente Ferrari (2014), p. 266, considerazioni di carattere analogo potrebbero essere fatte in relazione alla funzione paradigmatica delle realtà ideali: «In verità l'argomento della contemporaneità tra la causa efficiente e il suo prodotto, ossia tra dio e il cosmo, e applicabile anche al rapporto tra modello e copia: se il modello, cioè il mondo delle idee, e eterno, ugualmente eterna dovrà essere la sua copia, vale a dire l'universo sensibile, anche perché sarebbe assurdo immaginare un “arco temporale” nel quale il modello non abbia una copia, sia cioè modello di niente. Un simile argomento rinvia a ciò che si legge in *Tim.* 38 C 1 - 3, dove viene stabilita esplicitamente una relazione di simmetria tra il modello, il quale “è per tutta l'eternità”, e il cielo, che “è stato generato, è e sarà per tutto quanto il tempo”».

coinciderebbe con la cessazione del suo moto disordinato (ἀλλὰ πεπαυμένην τῆς ἀταξίας), in cui sarebbe appunto consistita la sua non-idoneità (ἢ γὰρ ἀνεπιτηδειότης ἐστὶν ἢ ἄτακτος αὐτῆς κίνησις).

Non è semplice valutare il grado di attendibilità della testimonianza porfiriana, soprattutto per quanto concerne la sua parte conclusiva. Ammettendo la coincidenza tra idoneità della materia e cessazione del disordine⁴⁵, Attico avrebbe reso superflua l'azione ordinatrice del demiurgo: l'ἐπιτηδειότης della materia, infatti, si configurerebbe già come una forma di τάξις. Mi sembra dunque ragionevole l'ipotesi⁴⁶ secondo cui l'ἐπιτηδειότης della materia, a partire dalla quale diviene possibile l'azione del demiurgo, non coincida con l'ordine definitivo del cosmo, ma indichi una configurazione provvisoria delle tracce degli elementi presenti nella χώρα.

Ulteriori chiarificazioni circa la posizione di Attico possono essere ricercate confrontando il testo sopra citato con un altro brano presente nel *Commentario al Timeo* di Proclo:

Φέρε γάρ, εἰ γενητὸν τὸ πᾶν, πότερον παρὰ τὸν δημιουργὸν – καὶ πρότερον οὐκ ἦν –⁴⁷

«Dunque, se l'universo è generato e prima non esisteva, è per causa del demiurgo o per causa

⁴⁵ Nelle righe che seguono il brano citato, Porfirio completa il proprio ragionamento facendo leva sull'affermazione per cui la materia avrebbe posto fine "autonomamente" al proprio moto disordinato: «Οὐκ ἄρα ἡ ὕλη αἰτία τῆς ἀκοσμίας. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ τοῦ θεοῦ βούλησις· αἰεὶ γὰρ ἀγαθός· αἰεὶ ἄρα καὶ ὁ κόσμος ἐκοσμεῖτο καὶ ὁ δημιουργὸς ἔτατε τὴν πλημμελῆ καὶ ἄτακτον φύσιν» (Proco, *In Tim.* I 394,22-25 (= frg. LI (37.17-20) Sodano)). La critica aristotelica (*Cael.* A 10, 279b 32-280a 10) non giustificerebbe inoltre una messa in discussione dell'intento didascalico della narrazione contenuta nelle pagine del *Timeo*: l'anteriorità del disordine rispetto all'ordine (προεἰληφθαι τοῦ κόσμου τὸ ἄκοσμον) di cui parla Platone andrebbe intesa al pari di quella dell'informe rispetto alla forma (τὸ ἀνείδον...πρὸ τῶν εἰδῶν) di cui parla lo stesso Aristotele. L'intero ragionamento di Porfirio è ben ricostruito da Festugière (1967), pp. 263, n. 5-264, n. 1. Il riferimento ai concetti aristotelici di materia e di forma è particolarmente importante, come ha ben messo in luce Köckert (2009), p. 219: «Porphyrius legt dar, daß Platon die Welt in *Ti.* 28b als geworden bezeichnet, insofern sie gedanklich aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Materie und Form sind dabei analytische Konzepte, die niemals getrennt voneinander existieren. Auf analoge Weise stellt Platon in *Ti.* 30a die geschaffenen Elementarkörper dar, bevor sie zum Kosmos geordnet wurden. Platon schildert im *Timaeus* einen ewigen unzeitlichen Vorgang, um deutlich zu machen, daß der Kosmos nicht von selbst (ἐκ τοῦ αὐτομάτου) entstanden ist und aus sich selbst Vollkommenheit besitzt. Seine Darstellung einer Entstehung der Welt in mehreren Etappen dient dabei allein didaktischen Zwecken: sie soll anschaulich die Abhängigkeit des Kosmos von einer göttlicher Ursache sowie das Wirken und die Leistung der göttlichen Vorsehung im Kosmos sichtbar machen».

⁴⁶ Trovo convincente la lettura di Rescigno (1997), pp. 42-43: «Dunque è chiaro che l'ἐπιτηδειότης che dio spierebbe nei mutamenti della materia originaria non può corrispondere alla τάξις definitiva che interviene nel protoplasma cosmico contemporaneamente alla genesi dell'universo, ma solo ad una provvisoria e forse non casuale configurazione delle tracce basilari degli elementi agenti sul sostrato, configurazione che dio sa idonea per il suo intervento cosmoplastico».

⁴⁷ L'inciso καὶ πρότερον οὐκ ἦν andrebbe più correttamente collocato dopo le parole εἰ γενητὸν τὸ πᾶν: cfr. Rescigno (1997), pp. 43-44, n. 17.

ἢ παρὰ τὴν ὑποκειμένην φύσιν ἄτακτον οὔσαν; Εἰ μὲν δὴ παρὰ τὸν δημιουργόν, πότερον ὅτι καὶ αὐτὸς οὐκ ἦν αἰωνίως; Ἡ τοῦτο μὲν οὐδὲ θέμις εἰπεῖν καὶ ἄλλως μάταιον· καὶ γὰρ περὶ αὐτοῦ ὁ αὐτὸς τῆς ἐρωτήσεως τρόπος, καὶ ἦτοι πάντα γενητὰ ποιήσομεν, ἢ ἔσται τι πρῶτως ἀγένητον. Ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον θετέον εἶναι τὸν δημιουργόν οὐκ ἐνεργοῦντα. Πότερον οὖν οὐ δημιουργεῖ μὴ βουλόμενος ἢ μὴ δυνάμενος; Εἰ μὲν δὴ φήσομεν, ὅτι μὴ βουλόμενος, λανθάνομεν αὐτοῦ τὴν ἀγαθότητα ἀναιροῦντες· εἰ δὲ μὴ δυνάμενος, ἄτοπον τὸ ποτὲ μὲν δύναμιν ἔχειν, ποτὲ δὲ ἀδυναμίαν αὐτόν· ἀφαιρήσομεν γὰρ τὸ αἰώνιον. Εἰ δὲ παρὰ τὴν ὑποκειμένην φύσιν, πότερον ἀνεπιτήδειον οὔσαν ἢ ἐπιτήδειον; Εἰ μὲν οὖν ἐπιτήδειον, οὐ παρ' αὐτήν· ὁ γὰρ δὴ πᾶν τὸ ὑποκείμενον ἔχει, τοῦτο καὶ περὶ αὐτήν ἦν. Εἰ δὲ ἀνεπιτήδειον, πῶς τὸν ἄπειρον χρόνον ἀνεπιτήδειος οὔσα νῦν μετέλαβε; πότερον ἐθυτὴν κεκίνηκεν; Ἄλλ' οὐκ ἔστιν αὐτοκίνητος, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ κεκίνηται» (Proclo, *In Plat. Tim.* I,366-367.27-12)

del sostrato materiale disordinato? Se è per causa del demiurgo, forse è perché anch'egli non è eterno? Ma questo non è neppure lecito dirlo e altrimenti irragionevole. E infatti anche a riguardo del demiurgo si presenterà lo stesso tipo di dilemma e, o considereremo tutte le cose generate, oppure vi sarà un principio ingenerato. Dunque sarà preferibile presupporre un demiurgo che non opera. E dunque non opera perché non vuole o perché non può? Se diciamo che non vuole, non ci avvediamo di annientare, in questo modo, la sua bontà. Se diciamo che non può, sarà strano pensare che talvolta egli possa agire, talvolta no. Distruggeremo la sua eternità. Se invece (l'universo è generato e prima non esisteva) per causa del sostrato materiale, forse da un tale sostrato idoneo o non idoneo? Se idoneo (da sempre), non da esso. Infatti tutto ciò che (ora) tale sostrato possiede l'avrebbe avuto (anche prima). Se non idoneo, come è possibile che esso, rimasto tale per un tempo indefinito, ora si sia mutato? Ha forse mosso se stesso? Ma non è in grado di muovere se stesso ed è invece mosso dal demiurgo» (Trad. Rescigno (1997), pp. 43-44).

Il carattere “temporale” (εἰ γενητὸν τὸ πᾶν – καὶ πρότερον οὐκ ἦν) della generazione del cosmo non può essere attribuito alla natura del demiurgo. Se infatti, come è ammesso comunemente, egli esiste eternamente (ἦν αἰωνίως), non si potrebbe spiegare il suo essere inoperoso (τὸν δημιουργόν οὐκ ἐνεργοῦντα) se non supponendo una mancanza di volontà (μὴ βουλόμενος) o un difetto di capacità (μὴ δυνάμενος). Entrambe le ipotesi non sono però sostenibili, perché andrebbero a minare rispettivamente la bontà (λανθάνομεν αὐτοῦ τὴν ἀγαθότητα ἀναιροῦντες) e l'eternità (ἀφαιρήσομεν γὰρ τὸ αἰώνιον) del demiurgo.

Il carattere “temporale” della generazione del cosmo potrebbe dunque dipendere dalla natura del sostrato (παρὰ τὴν ὑποκειμένην φύσιν), qualora quest'ultimo non risultasse da sempre idoneo a divenire oggetto dell'azione demiurgica (εἰ μὲν οὖν ἐπιτήδειον, οὐ παρ' αὐτήν· ὁ γὰρ δὴ πᾶν τὸ ὑποκείμενον ἔχει, τοῦτο καὶ περὶ αὐτήν ἦν)⁴⁸. Si dovrebbe

⁴⁸ Per esplicitare il contenuto di questa frase, Festugière (1967), p. 227, n. 2 afferma: «donc aussi le ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς κινεῖσθαι, cf. *Tim.* 30 A 4». Rescigno (1997), pp. 44-45, n. 19 ha opportunamente messo in discussione questa spiegazione, chiarendo il significato complessivo del ragionamento porfiriano: «In realtà, una ὕλη contemporaneamente ἄτακτος ed ἐπιτήδειος, almeno per Porfirio, sarebbe stata

perciò ammettere che il sostrato, dapprima non idoneo (ἀνεπιτήδειον), abbia acquisito in un determinato momento e dopo un tempo infinito (τὸν ἄπειρον χρόνον) la propria idoneità. Non sembra tuttavia possibile che tale mutamento occorso nel sostrato sia stato determinato dal sostrato stesso (πότερον ἐθύτην κεκίνηκεν; ἀλλ' οὐκ ἔστιν αὐτοκίνητος); tale mutamento dovrebbe invece dipendere dal demiurgo, l'unico in grado di determinare il mutamento del sostrato (ἀλλ' ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ κεκίνηται). A partire dalle righe conclusive del testo, è lecito ipotizzare che secondo Attico l'ἐπιτηδειότης si sarebbe prodotta autonomamente nella materia; Porfirio avrebbe confutato questa tesi ponendo l'accento sul carattere necessariamente non contingente dell'azione "cinetica" esercitata dal demiurgo sulla materia.

Il contenuto della dottrina emersa dal confronto tra i due testi (*In Plat. Tim.* I 394,11-22 e I 366,27-367,12) può essere sintetizzato nel modo seguente. Nel processo che conduce alla generazione "temporale" del cosmo possono essere isolate tre fasi distinte:

- i) la ὕλη si trova in una condizione di "non-idoneità" (ἀνεπιτηδειότης) nei confronti dell'azione demiurgica, che consiste nel moto irrazionale e disordinato (ἄτακτος κίνησις) da cui è originariamente contraddistinta; il carattere "automovente" (αὐτοκινήσις) della ὕλη si fonda sull'inscindibile relazione che essa intrattiene con l'anima irrazionale (ψυχὴ ἄνοος/ἄλογος/κακεργέτις);
- ii) determinazione della idoneità (ἐπιτηδειότης) nella ὕλη, coincidente con il cessare del suo moto disordinato (*In Plat. Tim.* 394,11-22) o dipendente da un moto sorto autonomamente (*In Plat. Tim.* 366,27-367,12) – e forse casualmente (*In Plat. Tim.* 392,7-13) – al suo interno⁴⁹;

irrappresentabile. Bisogna allora ricorrere ad un'altra soluzione: presupporre, cioè, che quando Porfirio fa riferimento alla possibilità che l'universo sia nato in un preciso momento da una materia ἐπιτήδειος, la caratteristica dell'idoneità tale materia doveva possederla da sempre, altrimenti sarebbe stata anteriormente ἀνεπιτήδειος, e ciò, invece, costituisce la seconda alternativa. Ora, se la causa risiede in un sostrato materiale da sempre idoneo, le condizioni che caratterizzano l'universo attuale, determinate necessariamente da una materia idonea, dovevano sussistere anche prima che fosse nato, perché la materia, si è detto, è idonea da sempre. E dunque, se l'universo è generato, non lo è a causa di una ὕλη ἐπιτήδειος».

⁴⁹ Il carattere allusivo e l'intento polemico delle testimonianze di Porfirio e di Proclo non permettono di chiarire i tratti esatti della dottrina di Attico relativi alla configurazione della ἐπιτηδειότης della materia. È forse possibile supporre che Attico abbia risolto la questione dell'attitudine reciproca tra i due principi analogamente a quanto, secondo la testimonianza di Tertulliano (*Adv. Herm.* 42,1-43,2), avrebbe fatto Ermogene. Quest'ultimo avrebbe attribuito alla materia da un lato un movimento disordinato

iii) esplicitazione dell'azione demiurgica e formazione del cosmo.

2.2 La fase precosmica della materia secondo Plutarco

È verosimile che Attico abbia desunto lo schema concettuale che sorregge la dottrina dell'ἐπιτηδειότης della materia a partire da una serie di elementi presenti nelle opere di Plutarco (in cui comunque non compare mai la formula ἐπιτηδειότης τῆς ὕλης). La

(*inconditum motum*), dall'altro una tensione positiva verso la forma (*desiderare componi a deo*), finendo così allo stesso tempo per ammettere e negare un rapporto di comunanza con dio (*cum deo communionem*). Ermogene avrebbe ritenuto necessaria l'esistenza di questa relazione di comunanza per spiegare la formazione della materia, finendo così per attribuire alla materia la capacità di impedire o di rendere possibile l'azione demiurgica della divinità (*etiam in hoc necessitati subicis deum, si fuit aliquid in materia, propter quod eam formaret*). L'elemento che avrebbe accomunato dio e la materia sarebbe consistito in una perenne capacità auto-cinetica (*commune inter illos facis, quod a semetipsis moveantur et semper moveantur*), che si sarebbe declinata in un moto ordinato nel primo caso (*deus composita*) e in un moto disordinato nel secondo caso (*materia incomposite*).

Terulliano ci informa anche in relazione alla dottrina di Ermogene riguardante il moto precosmico della materia. Il moto originario della materia, prima di essere ordinato, sarebbe stato dapprima paragonabile a quello di una pentola (41,1: *ollae ebullentis similitudinem*; cfr. Ippolito, *Haer.* VIII,17,2: δίκην λέβητος ὑποκαιομένου βράζουσας), risultando confuso, incessante e incomprensibile/non regolabile a causa dell'eccessiva agitazione (*sic erat, inquis, materiae motus antequam disponderetur, concretus, inquietus, inadprehensibilis prae nimietate certaminis*). Successivamente, la materia: «stetit autem in dei compositionem et adprehensibilem abuit inconditum motum prae tarditate inconditi motus» (*Adv. Herm.* 43,1). L'espressione può essere resa in modi differenti: «aspettò, tuttavia, di esser posta in ordine da Dio, e tenne comprensibile il suo movimento irregolare, a causa della lentezza del movimento irregolare» (Moreschini (1974), p. 229); «successivamente la materia si prestò all'ordinamento divino e sortì un movimento inordinato regolabile a causa del rallentamento di tale movimento inordinato» (Rescigno (1997), p. 50); «Mais elle s'offrit à la mise en ordre de Dieu et eut un mouvement inorganisé ([in]adprehensibilem) saisissable à cause de la lenteur de son mouvement inorganisé» (Chapot (1999), p. 195). Riguardo a questo testo possono essere fatte due osservazioni:

1) Moreschini, con Waszink (1955), p. 133, attribuisce all'espressione “stare in” il significato di “aspettare, attendere”; ritenendo che questa traduzione comporti l'ammissione di un inammissibile “hysteron proteron” in rapporto alla condizione della materia (che prima avrebbe atteso di essere ordinata e solo in un secondo momento avrebbe prodotto un “motus adprehensibilis”), Rescigno (e Chapot) le attribuisce il significato di “prestarsi, essere disponibile a”. Benché non sia necessario supporre che la congiunzione “et” determini un rapporto di successione tra le azioni indicate dai verbi “stare” e “habere”, mi sembra che la traduzione di Rescigno e di Chapot abbia il merito di esprimere in modo più evidente la disposizione positiva della materia in relazione all'azione demiurgica (comunque non del tutto esclusa nella dinamica dell'“attesa”).

2) il termine “adprehensibilis” viene variamente tradotto come “comprensibile” o come “regolabile” (ossia “capace di essere preso”, “regolato” e quindi “plasmato”); non mi sembra che le due soluzioni si escludano a vicenda. Il demiurgo avrebbe potuto cogliere (aspetto conoscitivo) e plasmare (aspetto operativo) la materia solamente una volta che il rallentamento del suo moto disordinato (e l'aggregazione delle tracce degli elementi presenti al suo interno) gli avesse permesso di coglierne, per così dire, la fisionomia. Sui differenti significati del termine “adprehensibilis”, cfr. Rescigno (1997), pp. 50-51, n. 34.

Sulla possibilità di intendere il determinarsi dell'ἐπιτηδειότης della materia teorizzata da Attico in modo analogo a quanto avrebbe fatto Ermogene, e cioè come un rallentamento (o una cessazione) del “σεισμὸς ἰλετικό” dovuto all'aggregazione secondo somiglianza delle tracce (ἵχνη) degli elementi, cfr. Rescigno (1997), pp. 49-53 (soprattutto n. 39), 56; Ferrari (2014), pp.268-370.

riflessione dedicata da Plutarco al concetto di materia è estremamente varia e complessa⁵⁰, al punto che i testi in cui viene descritto lo statuto della ὕλη potrebbero essere suddivisi in quattro categorie⁵¹: quella “stoicizzante” in cui la materia riceve una configurazione ontologica e assiologica neutra⁵², quella “anti-stoica” in cui le viene attribuito un orientamento verso il bene in virtù di una forma di partecipazione all’intelligibile⁵³, quella in cui svolge la funzione di principio del disordine (in sostituzione dell’anima irrazionale)⁵⁴, quella trasversale rispetto alle precedenti in cui viene descritta con espressioni riconducibile al *Timeo* platonico.

Ai fini della presente discussione risulta particolarmente interessante il contenuto di alcuni testi appartenenti alla seconda categoria. L’attribuzione alla materia di una tensione verso il principio del bene e di una organizzazione fisico-ontologica nella fase precosmica può essere compresa in relazione alla volontà di rendere ragione del contenuto dei brani del *Timeo* in cui Platone allude all’esistenza di un rapporto tra la χώρα e gli εἶδη anteriormente all’intervento del demiurgo⁵⁵. Benché una valutazione approfondita di questo aspetto della concezione di Plutarco richiederebbe un’analisi dettagliata di numerosi testi⁵⁶, mi limiterò a qualche breve accenno alla riflessione contenuta nel *De Iside et Osiride*⁵⁷, dove la tematica in questione viene affrontata diffusamente e con originalità.

In quest’opera, Plutarco intende interpretare alcuni elementi della mitologia egiziana alla luce della filosofia platonica e, in particolare, della cosmologia del *Timeo*. In quest’ottica, le divinità egizie Osiride e Iside sono identificate in 373A rispettivamente con il mondo della trascendenza platonica (τὸ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν) e con la materia (τιθήνη καὶ πανδεχίς)⁵⁸. Alla materia, che non viene concepita come una realtà totalmente neutra (374E: ἄψυχον τι σῶμα καὶ ἄποιον ἀργόν τε καὶ ἄπρακτον ἐξ ἑαυτοῦ; 374E: οὐκ ὄντα πάσης ἔρημα ποιότητος), sono attribuiti tratti di motricità e di animazione (374E;

⁵⁰ L’eterogeneità e la difficile compatibilità dei testi in questione è stata spiegata in modo differente dagli studiosi; da una parte, infatti, è stata ipotizzata un’evoluzione nella riflessione di Plutarco (ad es. Deuse (1983), pp. 37-42), dall’altra è stata individuata una sorta di “stratificazione” nella concezione plutarchea della materia (ad es. Ferrari (1995), pp. 80-113).

⁵¹ Ferrari (1995), pp. 80-84.

⁵² Plutarco, *An. Pr.* 1014F; 1015A-D; *PQ* 1003 B; *Is. et Os.* 371A; 372 E-F.

⁵³ Plutarco, *Is. et Os.* 370F-371A; 373E-F; 373E; 373D; 377A; *Amat.* 770A-B; *Fac.* 944E.

⁵⁴ Plutarco, *Def.* 414D; 430E; *Is. et Os.* 374C-D; *QC* VIII 2 719D-E.

⁵⁵ Platone, *Tim.* 50c 4-5; 51a 2; 51a 7-b1; 51b 7; 52e 1-2; 53b 1; 69b 2-8.

⁵⁶ Cfr. Plutarco, *An. Pr.* 1014B ;1016D-1017A; 1024C; *Def.* 430C-E; *PQ* 636C-D;

⁵⁷ L’opera, composta verosimilmente intorno al 120, appartiene alla tarda produzione plutarchea; sulla questione della datazione dell’opera, cfr. Ferrari (1995), p. 105, n. 9 (e la bibliografia ivi citata).

⁵⁸ Benché l’identificazione tra Iside e la materia non sia comunemente ammessa: sulla questione, cfr. Deuse (1983), pp. 27-37.

375C: κίνησις ἔμψυχος καὶ φρόνιμος), nonché un orientamento verso il principio del bene (372E-F: ὁ τὰγαθῶ ταυτὸν ἐστὶ, κάκεινο ποθεῖ καὶ διώκει...ῤέπουσα δ' αἰεὶ πρὸς τὸ Βέλτιον ἐξ ἑαυτῆς; 374D: ἐνδεᾶ...αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν τοῦ ἀγαθοῦ, πληρουμένην δ' ὑπ' αὐτοῦ καὶ ποθοῦσαν αἰεὶ καὶ μεταλαμβάνουσαν). Proprio quest'ultimo tratto non può essere spiegato a partire dalla connessione originaria tra la materia e l'anima in sé, ma richiede la presenza di un contatto, seppur minimo, tra la materia e l'intelligibile prima della genesi del cosmo⁵⁹. Questo requisito viene esplicitato dallo stesso Plutarco, mediante l'affermazione secondo cui la materia animata/Iside “partecipa da sempre del primo dio e a lui è unita per amore del bene e del bello che si trovano intorno a lui” (374F: τοῦ πρώτου θεοῦ μεταλαγχάνουσα αἰεὶ καὶ συνοῦσαν ἔρωτι τῶν περὶ ἐκεῖνον ἀγαθῶν καὶ καλῶν).

Ulteriori e significative indicazioni circa la condizione in cui la materia si sarebbe trovata nella fase precosmica sono fornite da Plutarco nel capitolo 54 (373A-C), dove egli discute a proposito dello statuto fisico-ontologico del cosmo (simboleggiato dalla figura di Horos). Quest'ultimo, pur non potendo vantare la condizione di incontaminata purezza del padre (il piano eidetico) a causa dell'influenza “destabilizzante” proveniente dalla “materia che opera mediante l'elemento corporeo” (373B: νεοθευμένος τῆ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν), riesce tuttavia a prendere il sopravvento sul disordine e sull'irrazionalità. Ciò è possibile perché, come chiarisce la figura di Hermes (una forma non precisata di λόγος), “la natura produce il cosmo dopo essere stata riconfigurata in conformità all'intelligibile” (373B: πρὸς τὸ νοητὸν ἢ φύσις μετασηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν).

Le numerose indicazioni presenti nei testi appena menzionati trovano una significativa precisazione nella narrazione della nascita di Apollo a partire da Osiride e da Iside presenti nel grembo di Rea, a proposito della quale Plutarco afferma:

«Τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι <ὑπὸ> τοῦ λόγου τὴν ὕλην φύσει ἐλεγκομένην ἐπ' αὐτὴν ἀτελεῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν» (*Is. et Os.* 373B-C).

«Prima che questo mondo venisse alla luce e trovasse la sua compiutezza grazie al *logos*, la materia, essendosi dimostrata per natura incapace per sé stessa, produsse (trasse fuori) la prima generazione» (Trad. Ferrari (1995), p. 94)⁶⁰.

⁵⁹ Come osserva Ferrari (1996), p. 50, la giustificazione dell'ἔφεσις πρὸς ἀγαθόν della materia mediante l'ammissione di un contatto precosmico tra la materia e l'intelligibile poggia sul «principio secondo cui si può tendere a qualcosa solo se di esso si è già parzialmente in possesso».

⁶⁰ Il testo greco di questo brano pone numerose difficoltà: il tentativo più radicale di emendare il testo dei manoscritti è probabilmente quello compiuto da Froidefond (2003), pp. 65-68: «Τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ, τὴν ὕλην, φύσει γλιχομένην, ἀφ' αὐτῆς ἀτελεῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν». Per una discussione relativa all'interpretazione testuale di questo testo, cfr. Ferrari (1995), p. 112, n. 78 e (1996), pp. 51-52, n. 22, 54.

Nato mutilato e non possedendo la configurazione di un cosmo vero e proprio, Apollo viene definito un “Horo più vecchio” (373C: πρεσβύτερον Ὁρον) e paragonato a un’ “immagine e parvenza del cosmo futuro” (373C: εἰδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος). La configurazione “precosmica” di tale realtà è dunque il risultato della “prima generazione” (πρώτη γένεσις) prodotta dalla materia. Plutarco ricava l’espressione πρώτη γένεσις a partire dal testo di *Leg. X* 895a 8, dove essa viene impiegata per indicare l’anima, che è “principio di ogni movimento” (τὴν αὐτὴν ἑαυτὴν δῆπου κινούσαν). Il riferimento a questa espressione nell’ambito della generazione di Apollo è finalizzato probabilmente a descrivere la presenza delle tracce degli elementi, e dunque di una forma di proto-organizzazione, in seno alla realtà della materia⁶¹.

Alla luce degli elementi concettuali brevemente individuati nelle pagine precedenti è possibile distinguere differenti “fasi” in riferimento alla condizione precosmica della materia:

- i) materia come assoluta indeterminatezza, totalmente sprovvista di qualità e di caratteristiche proprie;

⁶¹ Sul significato dell’espressione πρώτη γένεσις, nel quale confluiscono e si fondano elementi concettuali mutuati dalle *Leggi* e dal *Timeo*, Ferrari (1995), p. 96 si esprime nei termini seguenti: «Ai suoi occhi (*scil.* “di Plutarco”) poteva essere del tutto legittimo definire questo livello di organizzazione precosmica come “anima”, cioè secondo il testo di *Leg. X* 896a 7-8, implicitamente come “prima generazione e movimento di tutto ciò che è, che è stato e che sarà”. Infatti la prima generazione prodotta dalla *hyle* è certamente animata e in virtù della presenza in essa di tracce dell’intelligibile è animata in modo razionale, è cioè un cosmo, seppure solo un’ “immagine di cosmo”, una sorta di “cosmo precosmico”, così come la πρώτη γένεσις costituisce una generazione precedente la generazione temporale».

La lettura proposta da Ferrari (che sembra essere condivisa da Chapot (1999), p. 420, che accosta il contenuto di *Is. et Os.* 53 e 57 e *Adv. Herm.* 43,1) non presenta l’unica comprensione possibile del testo: notando che il testo di *Is. et. Os.* 373B-C presenta delle affinità di carattere linguistico con quello di *QC* 636C-D (in cui si afferma che la ὕλη, anteriormente alla cosmogenesi, non asseconda l’impulso proveniente dalla φύσις e “produce immagini informi e indeterminate” (τύπους ἀμόρφους καὶ ἀόριστους ἐκφέρουσιν)) Rescigno (1997), p. 65, n. 74 suggerisce un’ulteriore ipotesi: «Prescindendo dal fatto che l’ἀπραξία della ὕλη può desumersi anche da questo passo, come conseguenza della sua ἀτέλεια, l’uso di ἐκφέρειν, impiegato anche nel luogo della *quaestio* presa in esame, persuaderebbe ad accostare i due tratti e a proporre la corrispondenza anche per i complementi: la πρώτη γένεσις, conato embrionale ed incompiuto della ὕλη, potrebbe tradurre l’unico effetto della materia ἀργότερα, vale a dire i τύποι ἄμορφοι καὶ ἀόριστοι. Ma la problematicità del passo risiede nel fatto che, mentre non v’è nessun riferimento alla sua connessione con il principio irrazionale, nessun elemento che possa farla sospettare, la materia è presentata, invece, con la caratteristica dell’ipseità e dell’ἀτέλεια. Il che spingerebbe a credere che anche la πρώτη γένεσις, suo atto primo, debba essere intesa quale esordio precosmico della materia in sé, *motus* spontaneo in assenza di altro principio cinetico».

- ii) materia in possesso di una natura cinetica e psichica di carattere irrazionale, derivante dalla connessione originaria che la lega l'anima in sé⁶²;
- iii) materia in possesso di una natura cinetica e psichica di carattere razionale, derivante dalla “partecipazione” precosmica all'intelligibile.

3. Osservazioni conclusive

Secondo la testimonianza contenuta nelle pagine del *Commentario al Timeo* di Proclo, Porfirio avrebbe attribuito alla materia un'originaria “idoneità” alla ricezione dell'ordine e della forma (ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι). Il concetto di ἐπιτηδειότης, già ampiamente attestato nell'ambito della tradizione filosofica, era già stato accostato a quello di materia (ὕλη) da Alessandro di Afrodisia, che aveva sottolineato come quest'ultima possedesse uno statuto intermedio rispetto al possesso (ἔξις) e alla privazione (στέρησις) della forma, e da Plotino, che aveva messo in evidenza in questo modo come la materia possedesse l'attitudine ad accogliere la forma e a divenire tutte le cose.

L'interesse rilevante che in questo quadro assume la posizione di Porfirio è dettato dal fatto che l'accostamento tra i concetti di ὕλη e di ἐπιτηδειότης viene proposto all'interno di una discussione di ambito cosmologico. La necessità di riflettere sul rapporto tra queste due nozioni si impone a partire dalla volontà di dimostrare l'incoerenza delle interpretazioni “letterali” del testo del *Timeo*, secondo le quali sarebbe stato necessario attribuire un carattere temporale al processo di generazione del cosmo (γένεσις κατὰ χρόνον).

Questa opzione interpretativa era stata avvallata da pensatori come Attico, a cui è rivolta in modo esplicito la polemica porfiriana, e Plutarco. L'operazione esegetica e concettuale compiuta da questi autori può essere sintetizzata nei termini di una “stratificazione” della fase precosmica. L'esigenza di distinguere cronologicamente i momenti del disordine originario e della nascita del cosmo grazie all'intervento demiurgico induce tali interpreti a formulare una dottrina della materia complessa e articolata. Ciò che avrebbe impedito il configurarsi immediato dell'ordine cosmico sarebbe stata l'originaria ἀνεπιτηδειότης della materia. Solo il prodursi di determinati mutamenti e di condizioni

⁶² Occorre precisare che le fasi i) e ii), a cui corrispondono descrizioni differenti della materia, possono essere distinte unicamente sul piano logico: cfr. Deuse (1983), p. 39; Ferrari (1995), pp. 90-91; (1996), p. 49; Rescigno (1997), p. 66, n. 77.

favorevoli in seno a quest'ultima realtà avrebbe permesso che in un determinato istante temporale il dio potesse attuare il proprio intervento demiurgico.

L'approfondimento sulla tematica della "idoneità" della materia rappresenta uno dei momenti principali della strategia polemica a cui ricorre Porfirio. Quest'ultimo, nel tentativo di dimostrare la necessità di concepire in modo originario e costitutivo la relazione tra i concetti di ὕλη e di ἐπιτηδειότης, formula una serie di argomentazioni che, pur con ovvie differenze, saranno impiegati dai pensatori cristiani per confutare la dottrina dell'eternità della materia. Ammettere che la materia non fosse originariamente adatta ad accogliere l'ordine cosmico genererebbe conseguenze inammissibili. In questo caso, infatti, diverrebbe impossibile spiegare l'interazione tra due realtà contrapposte senza ricorrere al caso o senza ammettere un'irrazionale proliferazione dei princìpi. La divinità, inoltre, si sarebbe rivelata per un certo tempo inoperosa o incapace di agire. Come un artefice umano, infine, essa avrebbe dovuto sottostare ai limiti imposti alla sua azione dalla natura del sostrato materiale.

Lo studio della posizione porfiriana può vantare un ulteriore aspetto di interesse. Secondo una linea interpretativa impostasi a partire dallo studio "Porphyrios und Augustin" (1933) di Willy Theiler, la riflessione porfiriana dell'ἐπιτηδειότης della materia sarebbe stata conosciuta da Agostino, che a essa si sarebbe ispirato nella formulazione della dottrina della "capacitas formarum" della materia. L'analisi condotta in questa sezione costituirà dunque un utile punto di partenza a cui si dovrà fare riferimento quando si tratterà di valutare l'attendibilità di questa tesi.

Capitolo sesto

Il concetto di materia nella tradizione patristica: Origene, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Ambrogio

Lungi dal rappresentare un dato originario e costitutivo nell'ambito della rivelazione biblica e della tradizione cristiana, la dottrina della creazione della materia a partire dal nulla si afferma gradualmente, venendo elaborata probabilmente nel contesto della polemica antignostica¹. È solo a partire dal II secolo, infatti, che «all'interno del processo di ellenizzazione del kerygma primitivo, la materia viene assunta in ambito cosmologico, incaricata di tradurre la novità della concezione cristiana del rapporto tra Dio e il mondo»².

Decisiva ai fini della fondazione e della legittimazione della dottrina della “creatio ex nihilo” diviene l'interpretazione dei primi capitoli del libro della *Genesi*³, ampiamente commentati nel corso dei primi secoli da parte degli autori cristiani⁴. L'attenzione dedicata a questo testo si traduce nell'origine di un vero proprio genere letterario, che potremmo definire del “commento esameronale”⁵.

Senza ripercorre il lungo itinerario che conduce all'affermazione della dottrina della “creatio ex nihilo”, nelle pagine seguenti vorrei concentrarmi in modo analitico sulla

¹ Questa è la tesi di May (1978), secondo cui la dottrina della “creatio ex nihilo” sarebbe rintracciabile già nel sistema filosofico dello gnostico Basilide. Poco convincente la tesi di Goldstein (1984), secondo cui la dottrina della creazione dal nulla sarebbe sorta come argomento atto a difendere la fede nella resurrezione dei corpi.

² Lettieri (2011), p. 90.

³ Per un'introduzione di carattere esegetico al testo di *Gen.* 1,1-2, cfr. Caquot (1973). Per quanto riguarda l'interpretazione del concetto di “creazione” e la definizione della nozione di “materia” nel testo biblico, e particolarmente nel Nuovo Testamento, cfr. Geoltrain (1973), pp. 55-59; Alexandre (1988), pp. 46-51; Lettieri (2011), pp. 78-89; sul concetto di materia in ambito patristico, cfr. Tornau (2012), pp. 369-410.

⁴ Per una ricostruzione complessiva di tale processo interpretativo, cfr. Alexandre (1988).

⁵ Sull'esameronone come “genere letterario”, cfr. Congar (1963) e Van Winden (1988). Il termine neutro “Hexaemeron” risale probabilmente alla traduzione latina del titolo dell'opera basiliana *Ἐἰς τὴν ἑξάήμερον*: esso non è del tutto corretto, poiché il termine greco più proprio sarebbe ἡ Ἑξάήμερος [κοσμοποιία], risalente a Filone, *leg.* II,12 (ἐν τῇ ἑξάημέρῳ) e *decal.* 100 (declinato in forma neutra: ἐν ἑξάήμερον ἀνταρκέστατον). A tale proposito, cfr. Robbins (1912), p. 1, n. 2; Vannier (1987), p. 538; Van Winden (1997), p. 82, n. 8. Per un elenco complessivo dei testi appartenenti alla letteratura esameronale, cfr. Lagrange (1896); Robbins (1912), pp. 93-104 (in senso ampio, da Platone a H. More (1687)); Mangenot (1925); Congar (1963), pp. 215-222 (limitatamente alla tradizione cristiana); Van Winden (1983); Ravazzolo (2001) e (2012), pp. xxxvii-xlvi.

definizione e sull'impiego del concetto di materia da parte degli autori cristiani più prossimi ad Agostino (prendendo in considerazione per ragioni di ordine cronologico e teoretico Origene, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Ambrogio). Il filo conduttore di tale ricerca può essere proficuamente individuato nell'interpretazione del testo di *Gen.* 1,1-2^a, che, come vedremo, rappresenta un luogo decisivo per la comprensione agostiniana della nozione di “materia”.

1. Origene⁶

Nel concepire lo statuto e le funzioni del concetto di materia (ὕλη), Origene attinge a diversi elementi teorici formulati nell'ambito della tradizione filosofica, che egli mostra di conoscere nelle sue varie sfaccettature⁷. Benché ipotizzi con finalità polemiche una sua negazione⁸, Origene attribuisce alla materia la funzione di sostrato⁹ informe e privo di qualità (ἄποιος)¹⁰, in sé conoscibile solamente per via di “astrazione”¹¹. Condizione

⁶ Sul concetto di materia in Origene, cfr. Tornau (2012), pp. 385-390.

⁷ Come dimostra il testo di *orat.* 27,8, in cui, forse attingendo a un manuale o un lessico di origine stoica (Köckert (2009), pp. 241-242, n. 86; p. 255, n. 163; Lettieri (2011), pp. 127-128, n. 249), sono menzionate differenti definizioni “filosofiche” di ὕλη. Un elenco dei testi origeniani in cui viene definito il concetto di “materia” si trova in Alexandre (1975), p. 73, n. 58.

⁸ In *princ.* IV,4,7, infatti, Origene adotta questa precisa strategia polemizzando contro coloro i quali «ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam corpoream quam qualitates» (416.248-249). Poiché affermano che, una volta sopresse tutte le qualità, «nihil aliud intellegitur subiacere» (416.251-252), costoro dovranno concludere che, in quanto creatore delle qualità, Dio è il creatore di tutte le cose. Opportuna è l'osservazione di Köckert (2009), p. 292, n. 350, che, criticando la posizione di O' Cleirigh (1985), nota come Origene non faccia propria una “concezione idealistica” di materia, intendendo piuttosto fornire «ausgehend von verschiedenen Materiekonzeptionen mehrere Argumente für die Geschaffenheit der Materie». Cfr. anche Crouzel-Simonetti (1980), p. 260-261, n. 55; O'Brien C. (2007), p. 175; Köckert (2009), p. 254, n. 161; Lettieri (2011), pp. 128-129.

⁹ Origene, *princ.* II,1,4 (240.108-110): «Materiam ergo intellegimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt»; cfr. *princ.* IV,4,6; VI,77; *In Io.* I,xviii(18),103 (dove la materia è definita come ὑποκειμένη οὐσία e come τὸ ἐξ οὗ); (Origene) in Calcidio, *In Tim.* 278.

¹⁰ Origene, *princ.* II,1,4 (242.114-117): «Haec tamen materia quamuis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, nunquam tamen subsistere extra qualitates inuenitur»; *princ.* II,2,2; IV,4,6; *Cels.* III,41; (Origene) in Calcidio, *In Tim.* 278.

¹¹ Richiamandosi al νόθος λογισμός di *Tim.* 52b, Origene afferma in *princ.* IV,4,7 (418.272-279): «Cum ergo sensus noster omni qualitate ab intellectu suo remota ipsum subiacentiae solius, ut ita dixerim, punctum contuetur et ipsi inhaeret, neququam respiciens ad duritiam uel mollitiem uel calidum uel frigidum uel humidum uel haridum substantiae, tunc simulata quodammodo cogitatione his omnibus qualitatibus nudam uidebitur intueri materiam». In *princ.* IV,4,8 vengono citate come testimonianze scritturistiche relative a questa forma di conoscenza della materia i testi di *Sal.* 138,16, *1 En.* 21,1, *2 En.* 40,1. Cfr. Bostock (1980), p. 326, n. 20.

preliminare dei corpi¹², ma in se stessa incorporea, la materia rende possibile ogni tipo di mutamento¹³, pur senza divenire partecipe di esso¹⁴.

Caratteristiche fondamentali della materia – connesse alla sua mutabilità – sono la predisposizione e la capacità di accogliere le qualità: queste ultime si traducono in un orientamento positivo verso la realizzazione dell'ordine del cosmo e in una completa disponibilità nei confronti dell'azione divina¹⁵.

¹² Origene, *princ.* II,1,4 (242.111-114): «Quae quattuor qualitates ὄλη, id est materiae, insertae (quae materia propria ratione extra esse inuenitur quas supra diximus qualitates) diversa corporum species efficiunt»

¹³ Origene, *princ.* IV,4,6 (416.227-238): «Neque enim cum materiam subiciunt omni corpori per omnia conuertibilem substantiam uel commutabilem uel diuisibilem, extra qualitates eam secundum proprietatem suam subiciunt. Quibus etiam nos adquiescimus, qui omni genere abnuimus ingentam uel infectam dici debere materiam secundum haec, quae in prioribus prout potuimus ostendimus, cum etiam ex aqua et terra, aere uel calore per diuersa arborum genera diuerso proferri ostendimus fructus, uel cum ignem, aera, aquam terramque mutari in semet ipsa indice ac resolui aliud in aliud elementum mutua quadam consanguinitate docuimus»; II,2,2 (248.32-34): «Ut ergo superius diximus, materialis ista sub stantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur [...]»; *Cels.* III,41 (96-97.11-17): «Ἐὰν δέ τις προσκόπτῃ καὶ περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ ταῦθ' ἡμῶν λεγόντων, ἐπιστησάτω τοῖς ὑπὸ Ἑλλήνων λεγομένοις περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης, ποιότητος ἀμφισκομένης, ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται αὐτῇ περιτιθέναι, καὶ πολλάκις τὰς μὲν προτέρας ἀποτιθεμένης κρείττονας δὲ καὶ διαφόρους ἀναλαμβάνουσης»; cfr. *princ.* II,1,4.

¹⁴ Cfr. il paragone tra l'anima e la materia in *In Io.* XIII,lxi,429. Questo punto è ben chiarito da Bostock (1980), p. 326: «Origen believes that matter is distinct from body not only in the sense that it is not the essence of body, but also in the sense that, unlike body, it does not itself change. Although it is of an infinitely variable nature it cannot itself be said to change, for otherwise it would change into something else and cease to be matter. Real and actual change, as a characteristic of the fallen world, is essentially an attribute not of matter but of corporeal nature and of its component elements». Il mutamento che avviene nel mondo fisico si determina dunque a partire dalla reciproca trasformazione degli elementi, a loro volta costituiti dalle qualità, che rappresentano evidentemente delle realtà più originarie. Origene accetta la caratterizzazione stoica delle qualità in termini attivi, pur senza condividere l'assunto per cui esse sarebbero "materiali". Alla luce di questa concezione, Origene interpreta il testo biblico di *Sal.* 148,5 in *princ.* II,1,5 (244.166-171) nei termini seguenti: «Fortassis ad hoc respicit etiam illud, quod in psalmis dictum est quia ipse dixit, et facta sunt; ipse madauit, et creata sunt. Nam quod ait quia ipse dixit, et facta sunt uidetur ostendere substantiam dici eorum, quae sunt; quod uero ait: mandauit, et creata sunt de qualitatibus dictum uidetur, quibus substantia ipsa formata est»; cfr. Lettieri (2011), pp. 129-130, dove viene sottolineata l'importanza di questo testo in riferimento al parallelismo tra "fisica della materia sensibile" e "fisica della materia intelligibile". Sull'intera questione, cfr. Bostock (1980); Köckert (2009), pp. 289-290. Sull'importanza della mutabilità della materia in riferimento alla condizione del corpo risorto (ad es. *princ.* III,6,4), cfr. Alexandre (1975), pp. 76-81.

¹⁵ Origene, *princ.* II,1,4 (242.118-121): «Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus uoluit, queat et conditori ad quascumque formas uelit ac species formularetur in omnibus et seruiret, recipiens in se qualitates, quae ipse uoluisset imponere [...]»; III,6,4 (244.126-130): «Denique cum uarietate et diuersitate mundus indiguit, per diuersa rerum facies speciesque omni famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diuersa caelium terrenorumque ex ea lucere formas»; III,6,7 (250.229-236): «Haec uero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri uel fabricari uel retractare uoluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque uult formas uel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod euidenter propheta designans ait: *Deus*, inquit, *qui facit omnia et transmutat*; IV,4,8 (422.324-326): «[...] ita etiam naturam corpoream faceret, quae permutatione qualitatum in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur»; cfr. (Origene) in Eusebio, *PE* VII,20,5.

1.1 La polemica con i sostenitori dell'eternità della materia

La materia è una realtà corruttibile¹⁶ e creata da Dio. Benché non trovi nella Scrittura nessuna conferma esplicita della creazione della materia (ὕλη)¹⁷, Origene abbraccia la dottrina della “creatio ex nihilo”¹⁸ e ricorre a un’ampia gamma di argomenti polemici per confutare la dottrina concorrente dell’eternità della materia sostenuta dai filosofi e dagli eretici. Un esempio emblematico di tale strategia polemica ci è offerto da

Concependo l’orientamento alla *uirtutis potentia* divina come un tratto centrale della natura della materia, Origene assume una posizione filosofica che solo parzialmente coincide con quella degli autori platonici che avevano sottolineato la predisposizione della materia nei confronti della corporeità (Köckert (2009), pp. 290-291). L’infinita capacità di mutazione della materia e la sua “disponibilità” nei confronti dell’azione divina rivestono un ruolo decisivo in rapporto alla concezione origeniana del libero arbitrio e della “corporeità” delle creature razionali: «Consequently Origen believes that a Christian doctrine of creation must reject a materialistic determinism on the one hand, and on the other hand it must reject a Platonic docetism, which ignores the reality of the material order as the sphere of change and free will. It is precisely the variability of this order which makes possible the growth of spiritual beings in their capacity for choice and for change. Such variability requires the characteristics of matter as the essential medium of change. Origen sees compelling reasons for defining matter as the realm of potentiality which is essentially formless but capable of infinite variation, so that it can act upon it. The earthly order requires the mutability of matter, together with a free participation in the realm of the Spirit if it is to fulfil its role as the vehicle of human growth» (Bostock (1992), p. 258).

La dinamica complessiva della riflessione origeniana, che non è possibile approfondire nel dettaglio, è ben descritta nel commento di Lettieri (2011), pp. 145-146 al testo di *princ.* IV,4,8: «Connettendo prospettiva ontologica (creazione proto logica del mondo intelligibile nel Logos) e prospettiva storico-soteriologica (peccato delle intelligenze, creazione del mondo corporeo, redenzione e apocatastasi), Origene pensa quindi alle due materie intelligibile e sensibile, come diversamente e successivamente partecipate dalle intelligenze libere, loro qualità divenienti, originariamente ed escatologicamente fissate nella puramente incorporea qualità assoluta di Dio, eterna trinitaria formazione di quella materia informe intellettuale, spirituale, pura, alla cui intima partecipazione chiama e richiama le instabili sue creature, prima decadute e alienatesi a qualificare diversamente una materia sensibile (creata dal Logos per punirle e favorire la loro conversione), infine redente e ricondotte al riattigliamento unitario della loro unica natura primaria».

¹⁶ Come affermato esplicitamente nel corso dell’argomentazione antignostica sviluppata in II,4,3 (284-285.130-143): «Non enim aliter uideri quid potest nisi per habitum et magnitudinem et colerem, quae sunt specialia corporum. Et si corpus esse pronuntietur deus, quoniam omne corpus ex materia est, inuenietur et deus esse ex materia; quodsi ex materia sit, materia autem sine dubio corruptibilis est, erit ergo iam secundum illos corruptibilis deus. Rursum idquoque interrogabimus eos: Materia facta est aut ingenita, id est infecta? Et si quidem dixerint quia infecta est, id est ingenita, requiremus ab eis, si materiae pars quidem aliqua deus, pars autem mundus est. Si uero responderint de materia quia facta est, sien dubio consequetur, ut eum, quem deum dicunt, factum esse fateantur; quod utique nec ipsorum nec nostra ratio admittit».

¹⁷ Origene, *princ.* IV,4,6 (414.202-205): «Et primo quidem sciendum est quod nomen ipsum materiae pro ea sub stantia, quae subesse corporibus dicitur, positum in scripturis canonicis nusquam usque ad praesens inuenimus» (il testo procede con la citazione di *Is.* 10,17, in cui il termine ὕλη è sinonimo di peccato). L’unica menzione esplicita della creazione della ὕλη si trova nel testo di *Sag.* 11,17, la cui canonicità non era però universalmente accettata. Cfr. anche *princ.* I,3,3; II,1,5; *In Io.* I,xvii(18),103, testi in cui ricorrono le citazioni di *2 Mac.* 7,28 ed *Erma, Past., Mand.* I,1; *Vis.* I,1,16.

¹⁸ Come afferma in *princ.* I, *praef.* 4, la legittimità di tale dottrina è garantita dalla *praedicatio apostolica*.

un brano della *Praeparatio Euangelica* di Eusebio di Cesarea, in cui è contenuto un frammento del *Commentario alla Genesi* di Origene¹⁹.

Coloro che equiparano Dio a uno scultore (ἀνδριαντοποιός) o a un falegname (τέχων), negandogli in questo modo la capacità di produrre gli esseri senza ricorrere a un sostrato materiale ingenerato (χωρίς ὕλης ἀγενήτου ὑποκειμένης), pongono una limitazione inaccettabile alla sua potenza d'azione²⁰. Essi, infatti, palesando un'evidente "mancanza categoriale"²¹, equiparano due realtà totalmente dissimili e non tengono conto del fatto che è la stessa provvidenza a mettere a disposizione il materiale per l'azione degli artigiani umani²².

L'ammissione di una materia ingenerata contrasta con la dottrina della provvidenza divina nei confronti del cosmo (κατὰ πάντας τοὺς πρόνοιαν εἰσάγοντας), che richiede che Dio, secondo il proprio volere, faccia sussistere le qualità (τὰς ποιότητας) e la sostanza (καὶ τὴν οὐσίαν) che prevede necessarie per il compimento della propria opera²³.

L'ammissione di una materia ingenerata, inoltre, relega l'incontro tra Dio e la materia, e dunque la formazione del cosmo, al rango di evento fortuito (εὐτυχηκέναι τὸν θεόν), minando la legittimità dell'attribuzione all'essenza divina di epiteti quali "creatore, padre, benefattore, buono" (δημιουργός, πατήρ, εὐεργέτης, ἀγαθός)²⁴.

Negando l'azione della provvidenza divina, si dovrebbe inoltre ammettere l'esistenza di una "provvidenza più antica di Dio" (πρόνοιά τις πρεσβυτέρα θεοῦ), che avrebbe reso disponibile una quantità di materia adatta alle dimensioni del cosmo (τὸ μετρεῖν τῆς ὑποκειμένης οὐσίας τὸ τοσόνδε) e che avrebbe consentito a Dio di svolgere la

¹⁹ Catalogato da Metzler (2010), pp. 63-66 come frammento D 3. Sulla possibilità di considerare la testimonianza di Eusebio come un frammento del commentario origeniano, cfr. anche Köckert (2009), p. 278, n. 271. Su questo testo, si veda anche lo studio di Crouzel (1994).

²⁰ (Origene) in Eusebio di Cesarea, *PE* VII,20,1.

²¹ Köckert (2009), p. 280.

²² (Origene) in Eusebio di Cesarea, *PE* VII,20,9 (403.13-15 Mras): «Πρὸς μέντοι γε τοὺς παραβάλλοντας ὅτι οὐδεὶς δημιουργός χωρὶς ὕλης ποιεῖ, λεκτέον ὅτι ἀνομοίως παραβάλλουσι. πρόνοια γὰρ πάντι τεχνίτη ὑποβάλλει τὴν ὕλην ἀπὸ προτέρας τέχνης, ἢ ἀνθρωπίνης ἢ θείας, ἐρχομένη».

²³ Ivi VII,20,2; Köckert (2009), p. 280, n. 283 menziona giustamente il testo di *princ.* IV,4,7, nel quale Origene afferma che anche i sostenitori della materia ingenerata ritengono che Dio sia il creatore delle qualità (*qualitates a deo factas confitentur*).

²⁴ (Origene) in Eusebio di Cesarea, *PE* VII,20,3. Come nota opportunamente Köckert (2009), p. 281-282, facendo leva sulla contrapposizione di origine aristotelica tra ciò che accade τύχη e ciò che si κατὰ πρόνοιαν, Origene mostra l'incompatibilità dell'ammissione di una materia ingenerata con la concezione "filosofica" della divinità espressa nel *Timeo* platonico. Lo scopo di Origene è dunque quello di evidenziare una contraddizione interna alla dottrina professata dai suoi oppositori: «Origenes behauptet hier, daß die Annahme einer ungeschaffenen Materie Gott dem Zufall und der Unbeständigkeit unterwirft, so daß sein Wesen und seine Handlungen nicht mehr durch seinen eigenen Willen bestimmt werden. Diese Vorstellung widerspricht jedoch dem philosophischen Gottesbegriff, den er auch bei seinen Gegnern voraussetzt».

propria azione demiurgica²⁵. Se Dio non avesse creato la materia secondo una quantità e una modalità predeterminata, inoltre, non si potrebbe spiegare come quest'ultima sia capace di accogliere ogni qualità conferitale²⁶.

Origene sviluppa la dottrina della materia ingenerata (τὸ ἀγένητον εἶναι τὴν ὕλην) fino alle estreme conseguenze. Qualora infatti la materia si fosse resa disponibile a Dio senza l'intervento di una provvidenza (εἰ προνοίας οὐχ ὑποβαλλούσης τὴν οὐσίαν τῷ θεῷ τοιαύτη γεγένηται), diverrebbe superfluo ammettere l'esistenza della provvidenza stessa, che nulla aggiungerebbe all'opera del caso (εἰ πρόνοια ἦν ὑφεστῶσα, τί ἂν πλέον πεποιήκει τοῦ αὐτομάτου;)²⁷. Allo stesso modo, se si fosse limitato a ordinare una materia eterna, Dio non avrebbe fatto nulla di più di quanto sarebbe potuto derivare in modo casuale da una realtà ingenerata (τί ἂν πλέον ἢ σοφία καὶ ἡ θεϊότης αὐτοῦ πεποιήκει τοῦ ἐξ ἀγενήτου ὑποστάντος;): l'ipotesi secondo cui risulterebbe superfluo ammettere o negare l'azione di una provvidenza mina alle radici la necessità di riconoscere l'esistenza del produttore e costruttore del cosmo (διὰ τί οὐχὶ καὶ ἐπὶ τοῦ κόσμου ἀθετήσομεν τὸν δημιουργὸν καὶ τὸν τεχνίτην)²⁸.

Origene ricorre alla medesima argomentazione nel *De principiis*²⁹, precisando ulteriormente le ragioni dell'insostenibilità dell'ammissione di una materia ingenerata.

²⁵ (Origene) in Eusebio di Cesarea, *PE* VII,20,4. L'ammissione di una Provvidenza sovraordinata contraddice uno dei capisaldi della dottrina filosofica dei principi, secondo cui il primo principio non può essere preceduto da nessuna realtà. Cfr. Köckert (2009), pp. 282-283. Sulla questione della "quantità della sostanza/materia" (περὶ δὲ τοῦ ποσοῦ τῆς οὐσίας), cfr. Filone, *prov.* II,50 (= Eusebio, *PE* VII,1-4) e, per ulteriori riferimenti testuali e per una ricostruzione delle sue origini, Hadas-Lebel (1973), p. 69, n. 1.

²⁶ Ivi VII,20,5 (402-403.25-2): «Πόθεν δὲ καὶ δεκτικὴ γεγένηται πάσης ἧς βούλεται ὁ θεὸς ποιότητος, μὴ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἑαυτῷ τσαύτην καὶ τοιαύτην ποιήσαντος ὅποιαν ἔχειν ἐβούλετο;». La problematica filosofica su cui è centrato l'argomento di Origene è affine a quella della ἐπιτηδειότης della materia di cui abbiamo discusso in precedenza. Nell'ottica cristiana della "creatio ex nihilo", lo statuto della materia viene compreso alla luce di un costitutivo orientamento teologico: «Origenes greift für dieses Argument die platonische Auffassung von Materie als einem rezeptiven Prinzip auf, an dem das aktive Prinzip wirkt, um die Qualitäten und Formen auszubilden. Diese Rezeptivität bestimmt er als theologische Ausrichtung auf den göttlichen Willen» (Köckert (2009), p. 283). Sulla corrispondenza tra la quantità della materia e la grandezza del cosmo, cfr. (Origene) in Eusebio, *PE* VII,20,8; *princ.* II,1,4; II,9,1; (Origene) in Calcidio, *In Tim.* 278.

²⁷ (Origene) in Eusebio di Cesarea, *PE* VII,20,6.

²⁸ Ivi VII,20,7. Gli argomenti contenuti in *PE* VII,20,6-7 si configurano dunque come una *reductio ad absurdum* della dottrina della materia ingenerata, la quale conduce alla tesi insostenibile (*princ.* II,1,4) della formazione casuale del cosmo negando la necessità di ammettere che esso sia il risultato dell'azione condotta κατὰ νοῆσιν da parte del demiurgo divino.

²⁹ Origene, *princ.* II,1,4 (242.118-131): «Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus uoluit, queat et conditori ad quascumque formas uelit ac species formularetur in omnibus et seruiret, recipiens in se qualitates, quae ipse uoluisset imponere, nescio quomodo tanti et tales uiri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putauerunt, sed fortuitam quandam eius naturam uirtutemque duxerunt. Et miror quomodo isti culpent eos, qui uel opificem deum uel prouidentiam huius uniuersitatis negant, et impie eos sentire arguunt, quod tantum mundi opus arbitrentur

Polemizzando con i pensatori platonici e stoici³⁰, Origene intende mostrare come essi siano costretti dalla loro stessa dottrina a sostenere le medesime tesi che criticano come empie. È il caso ad esempio dell'affermazione di origine epicurea secondo cui Dio, non potendo disporre di una materia creata e dovendo attendere che questa gli fosse resa disponibile dal caso, sarebbe rimasto per lungo tempo in una condizione di inattività (*otiosus*)³¹. È dunque più ragionevole sostenere che sia stato Dio a creare una materia adatta alla formazione del cosmo, senza ricondurre tale attitudine, come fanno i sostenitori della materia ingenerata, all'azione del caso³².

sine opifice uel prouisore constare, cum ipsi quoque similem culpam impietatis incurrant, ingenitam dicentes esse materiam deoque ingenito coaternam».

³⁰ Crouzel-Simonetti (1978b), pp. 135-136, n. 29: «Origène s'en prend aux platoniciens et aux stoïciens polémiquant contre les épicuriens négateurs de la Providence qui organise le monde (*CCels* I,19 ; IV,60). Il lui semble contradictoire d'admettre à la fois la providence et une matière incréée coéternelle à Dieu, car la matière n'ayant pas reçu de lui son origine limiterait sa toute-puissance».

³¹ Köckert (2009), pp. 286-287: «Aus der Annahme einer ungeschaffenen und somit zufälligen Materie folgert Origenes in *princ.* 2,1,4, daß Gott müßig (*otiosus*) gewesen wäre, wenn ihm diese zufällige Materie nicht zur Verfügung gestanden hätte. Der Begriff *otiosus* bzw. sein griechisches Äquivalent ἀργός dient als Signalwort für zwei polemische Assoziationen. Einerseits bezeichnet er in epikureischen Kontexten den Zustand glückseliger Ruhe der Götter, den auch die menschliche Seele erstreben soll. Die anti-epikureische Polemik, die Tugend als Tätigkeit und Glückseligkeit als Erweisen von Wohltaten auffaßt, greift diese Begriff auf und prägt ihn um. Sie karikiert mit ihm die epikureischen Götter als erstarrt in trägen Nichtstun und Müßigkeit und faßt das epikureische *otium* als körperliche Trägheit, seelische Erschlaffung und Energielosigkeit auf. Indem Origenes Gott hypothetisch als *otiosus* bzw. ἀργός bezeichnet, behauptet er, daß die Annahme einer ungewordenen Materie ein epikureisches Gottesbild impliziert. Andererseits wird *otiosus* bzw. ἀργός in platonisch-stoischen Kontexten als Attribut der Materie verwendet. Origenes legt seinen Gegnern also als Gottesbezeichnung einen Begriff in den Mund, den sie selbst als ein Attribut der Materie benutzen». Opportuna è anche la considerazione di Crouzel-Simonetti (1978b), p. 136, n.30, i quali fanno notare come il tema del "deus otiosus" vada compreso alla luce del dogma ellenistico dell'impassibilità di Dio. Il tema dell'inattività divina viene riproposto in III,5,3 in rapporto alla questione (di origine aristotelica ed epicurea; cfr. i riferimenti testuali in Köckert (2009), p. 296, n. 369) relativa alla condizione in cui si sarebbe trovato Dio anteriormente alla creazione temporale del mondo; a tal proposito, cfr. Köckert (2009), pp. 293-298, Boys-Stones (2011).

³² Origene, *princ.* II,1,4 (244.150-156): «Et puto cuius facillime pateat intellectus, quod neque melior neque inferior potuisse mundi formas speciesque suscipere, nisi talis fuisset, qualis ista est quae suscepit. Et quomodo ergo non uidebitur impium id ingenitum dicere, quod si factum a deo credatur, tale sine dubio inuenitur, quale et illud est, quod ingenitum dicitur». Come emerge chiaramente dalla polemica condotta in *PE* VII,20,1-9 e nel *De principiis*, l'ammissione di una materia ingenerata equivale per Origene all'accettazione di un ateismo di matrice epicurea. Come nota Köckert (2006), p. 185, infatti, «Origenes charges those who hold to the idea of ungenerated matter with Epicurean godlessness. Thereby, he uses a polemical means that was common in the philosophical debates of his time. The way Origen defends the concept of created matter can be understood as a defence of a teleological conception of the world. Nevertheless, it stands out because it not only argues cosmologically, but also regards the subject as intimately linked with god's will and power».

1.2 L'esegesi origeniana di *Gen. 1,1-2*^a

Benché sia stata notata una certa reticenza da parte di Origene nell'intendere il testo di *Gen. 1,2* come una descrizione della materia informe – forse perché ambiguo in riferimento alla sua creazione –³³, l'esegesi origeniana dei primi versetti della Scrittura (*Gen. 1,1-2*^a) contiene elementi di estrema importanza riguardo al tema della materia. I testi principali a questo proposito sono *princ. II,3,6*, *Hom. Gen. I,2*, (Eusebio) *PE VII,20* e (Calcidio) *In Tim. 276-278*³⁴.

Distinti dal firmamento e dalla terra arida di cui si parla in *Gen. 1,8-10*³⁵, il cielo e la terra di *Gen. 1,1* rappresentano delle realtà “più antiche, che vanno comprese con l'intelletto piuttosto che con i sensi” (*sed alia esse antiquiora, intellectu potius quam sensibus haurienda*)³⁶. Origene non formula un'unica interpretazione dei termini “cielo e terra” di *Gen. 1,1*, ma, in accordo con la sua concezione generale dell'ermeneutica biblica³⁷, distingue tre possibili soluzioni esegetiche.

Le prime due interpretazioni ammesse da Origene si trovano menzionate nel paragrafo 278 del *Commentario* di Calcidio:

«Quod ergo illud caelum prius quam cetera deus condidit quamue terram? Philo carentes corpore atque intellegibiles essentias fore

«Quale altro cielo, dunque, Dio creò prima delle altre cose e quale terra? Filone ritiene che si tratti di essenze immateriali e intelligibili, idee e

³³ Bostock (1980), pp. 324-325.

³⁴ Nell'edizione di Metzler (2010), questo testo è catalogato nella sezione C II (*Testimonien [zum Inhalt] bei anderen Autoren*) come testimonianza C II 1. Per un'analisi di questi paragrafi, cfr. Köckert (2009), pp. 227-237. Se il loro carattere origeniano è ormai unanimemente accettato (p. 227, n. 20), più controversa è la questione dello scritto origeniano a cui deve essere attribuito il materiale tramandato da Calcidio. A tal proposito, va segnalata l'ipotesi di Beatrice (1999), che, contrariamente alla più comune attribuzione al *Commentario alla Genesi*, prevede un'attribuzione di tale materiale agli *Stromata* di Origene: l'ipotesi di Beatrice è discussa e criticata alle pp. 236-237.

³⁵ Origene *In Ps. 36* 2,4; 5,4; *princ. II,3,6*; *II,9,1*; *Cels. VI,59*; *Hom. Gen. I,1-2*; questa distinzione, già gnostica (*Exc. Theod. 50*), si ritrova in Filone, *opif. 6,29*; *7,36*; Clemente, *Strom. V,xiv,93,5-94,1*; Teofilo, *Autol. II,13*; cfr. Crouzel-Simonetti (1978b), pp. 152-153, n. 38; Pasquier (1995); sulla concezione origeniana del cosmo, cfr. Köckert (2009), pp. 256-278.

³⁶ (Origene), Calcidio *In Tim. 277* (506.18-19); tale distinzione si accorda con il principio ermeneutico espresso in *princ. III,5,1* (218.12-19): «De conditione ergo mundi quae alia nec scriptura magis poterit edocere quam ea, quae a Moyse de origine eius descripta est? Quam licet maiora quaedam intra se contineat, quam historiae narratio uidetur ostendere, et spiritalem in quam maximis contineat intellectum atque in rebus mysticis et profundis uelamine quodam litterae utatur: tamen nihilominus hoc indicat sermo narrantis, quod ex certo tempore creata sint omnia quae uidentur».

³⁷ Sulle “reticenza” origeniana nei confronti di un'interpretazione monolitica del testo biblico, cfr. Köckert (2009), pp. 268-271 e, in particolare, le osservazioni a p. 271: «Für Origenes entspricht bei der Bibelauslegung der Modus der Darstellung dem Status der Erkenntnis. [...] Origenes greift hier die zeitgenössische Kommentarpraxis nicht einfach auf, sondern integriert sie in eine umfassende Hermeneutik der Schriftauslegung. Dabei fordert er seinen Leser oder Hörer immer auch zu eigener Auslegungsarbeit auf. Diese vorsichtige, zetetische Haltung prägt die Arbeiten des Origenes über die Schriftauslegung hinaus».

censet, ideas et exemplaria tam siccae istius terrae quam soliditatis; denique etiam hominem prius intelligibilem et exemplum archetypum generis humani, tunc demum corporeum factum a deo esse dicit. Alii non ita, sed scientem prophetam duas esse species rerum omnium, alteram intelligibilem, alteram sensibilem, eas uirtutes quae utramque naturam circumplexae contineant caelum et terram cognomi nasse, caelum quidem incorpoream naturam, terram uero quae sub stantia est corporeum quam Graeci ὕλην uocant» ((Origene) in Calcidio, *In Tim.* 278 (506.22-30)).

modelli di questa terra asciutta e del firmamento; infine anche l'uomo, secondo lui, fu creato da Dio prima come essere intelligibile e modello originario del genere umano, e soltanto dopo come essere corporeo. Altri non la pensano così, ma credono che il profeta, poiché sapeva che tutte le cose hanno due forme, una intelligibile e una sensibile, abbia denominato “cielo” e “terra” quelle qualità che abbracciano e comprendono le due nature, e che abbia chiamato “cielo” la natura incorporea, “terra” invece quella che costituisce la sostanza dei corpi e che i Greci chiamo “hyle”» (Trad. Nicolini, pp. 569-571).

La prima interpretazione menzionata nel testo è quella formulata da Filone nelle pagine del *De opificio mundi*, dove il testo di *Gen.* 1,1-5 (e di *Gen.* 1,26 per quanto concerne la creazione dell'uomo) era stato spiegato in relazione alla creazione del cosmo intelligibile (κόσμος νοητός), ossia dell'insieme dei paradigmi ideali (cielo incorporeo, terra invisibile, aria, vuoto, acqua, “pneuma”, luce)³⁸ delle realtà corporee da cui è costituito il cosmo sensibile³⁹.

La seconda interpretazione, la cui paternità non viene precisata (*alii*)⁴⁰, viene contrapposta a quella di Filone (*non ita*). Essa prevede che la totalità delle nature create si suddivida in un duplice ambito, quello delle realtà intelligibili (*species intelligibilis*) e quello delle realtà sensibili (*species sensibilis*)⁴¹. Il termine “caelum” viene dunque inteso in relazione alla proprietà (*uirtus*) che caratterizza le nature intelligibili, ossia l'incorporeità (*incorporea natura*), mentre il termine “terra” viene riferito a quella che contraddistingue

³⁸ Filone, *opif.* 6,29.

³⁹ Ivi 4,15-16 (4-5.15-3): «Λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τε ἐστὶ τῶν ἐμπεριεχομένων, ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μνηύει. Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἄτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὄρατον κόσμον τουτοὶ δημιουργῆσαι προεξέτυπον τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσθαι, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσα περ ἐν ἐκείνῳ νοητά». Cfr. *Conf. ling.* 34,172; cfr. Van Winden (1965), pp. 62-63; Runia (2001), pp. 135-140; Bakhouché-Brisson (2011), pp. 840-841.

⁴⁰ Secondo Van Winden (1965), p. 63, il termine “alii” sarebbe un indice del fatto che Calcidio abbia in mente il testo di *princ.* IV,4,6 (414.215-221): «Quam plurimi sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quoti principio Genesis scriptum est a Moysse: *In principio fecit deus caelum et terram, terram autem erat inuisibilis et incomposita*; inuisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam uisus est indicare». Infatti: «*Plurimi* leaves room for a different opinion, which would be Philo's. Of course, these *plurimi* are the *alii* of Calcidius. The question who they actually were again remains unanswered, but they must be the other Jewish philosophers».

⁴¹ Una distinzione analoga si trova espressa in *Hom. Gen.* I,2; *princ.* II,9,1; III,6,7.

la sostanza dei corpi, che i greci chiamano ὕλη (*substantia...corporum quam Graeci ὕλην uocant*).

Il concetto di “natura incorporea” viene ripreso poco più tardi:

«Quod si facta est a deo silua corporea quondam informis, quam Scriptura terram uocat, non est, opinor, desperandum incorporei quoque generis fore intellegibilem siluam, quae caeli nomine nuncupata sit» ((Origene) in Calcidio, *In Tim.* 278 (508.9-12)).

«Ora, se fu creata da Dio una materia corporea che un tempo era priva di forma e che la Scrittura chiama “terra”, non c’è motivo, credo, di dubitare che vi sia anche una materia intelligibile, di genere incorporeo, che sia indicata con il nome di “cielo”» (Trad. Nicolini, p. 571).

Benché alcuni elementi possano suscitare dei dubbi in proposito, è verosimile che Calcidio sia fedele al dettato origeniano⁴². La caratterizzazione del concetto di “intelligibilis silua” nel testo di Origene/Calcidio non è però dettagliata; tale nozione viene affiancata in modo vago a quella di “silua corporea”⁴³, realtà con cui condivide la provenienza dall’azione creatrice di Dio⁴⁴.

⁴² Se infatti l’impiego della forma verbale “opinor” può essere messa in relazione a quella del par. 280, dove Calcidio attinge a del materiale evidentemente aristotelico (Van Winden (1965), p. 64; cfr. anche Köckert (2009), che richiama l’attenzione sull’utilizzo della prima persona nei par. 240 e 282), non deve stupire il fatto che nei testi origeniani a noi noti non si parli mai di materia intelligibile. Secondo Köckert (2009), p. 251, infatti, «auch wenn es wegen des Verlustes des Genesiskommentars nicht mit Sicherheit behauptet werden kann, so ist es meines Erachtens durchaus vorstellbar, daß Origenes diese Vorstellung in Rahmen seiner wissenschaftlichen Kommentierung des Schöpfungsberichtes in Form einer vorsichtigen Überlegung geboten hat».

⁴³ Per comprendere il rapporto tra la natura intelligibile e quella sensibile, è centrale il testo di *princ.* II,2,1-2 (246-248.18-32): «Si ergo posset quis ostendere rationem, qua possibile esset eas omnimodis carere corporibus, consequens uidebatur quod natura corporea ex nihilo per interualla temporum procreata sicut, cum non esset, effecta est, ita et esse desineret, cum usus eius ministerii praeterisset. Si uero impossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod uiuere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem uero substantia opinione quidem et intellectu solo separari ab ei set pro ipsis uel post ipsas effectam uideri, sed numquam sine ipsa eas uel uixisse uel uiuere: solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur». Su questo testo e più in generale sul rapporto tra materia intelligibile e materia sensibile, cfr. Lettieri (2011), pp. 127-146.

⁴⁴ Sul rapporto tra la concezione origeniana della “silua intelligibilis” con quella aristotelica e plotiniana della “ὕλη νοητή”, cfr. Köckert (2009), pp. 250-253 e, in particolare, l’importante osservazione a p. 253: «Nicht auszuschließen ist, daß zwei denker wie Origen und Plotin die Annahme einer intelligiblen und einer sinnlich wahrnehmbaren Welt vor den Hintergrund der aristotelischen Unterscheidung von Materie und Form auf diese Weise unabhängig voneinander weiterentwickelt haben. Im Unterscheid zu Plotin versteht Origenes die intelligible Materie aber nicht als Grundlage der Ideenwelt, sondern als Natur der spirituellen Schöpfung und interpretiert sie damit – ähnlich Augustinus – anthropologisch als *spiritualis substantia* des geistigen Menschen».

Il concetto di “substantia corporum”, invece, viene chiarito in riferimento al testo di *Gen. 1,2*:

«Astipulantur his ea quae sequuntur, «terra autem erat inuisibilis et informis», hoc est silua corporea, uetus mundi substantia prius quam efficta dei opificis sollertia sumeret formas, etiam tunc decolor et omni carens qualitate. Quod uero tale est inuisibile certe habetur et informe; «inanis» porro et «nihil» propterea dicta quia, cum sit omnium qualitatum receptrix, propriam nullam habet ex natura. Silua ergo, ut quae cuncta quae accidunt recipiat in se, «inanis» appellata est, ut quae compleri numquam posse uideatur; porro quia sit expers omnium, «nihil» dicta. «Otiosa» uero et «indigesta» nuncupatur a Symmacho; quod quidem per se nihil ualeat, «otiosa», quod uero habeat opportunitatem suscipiendi ordinis ab exornante semet deo mundum moliente, «indigesta» censetur. «Stupidae» uero «ex admiratione» significatio animae uim quandam similitudinemque declarat, liquide opifici set auctoris sui maiestate capta stupeat» ((Origene) in Calcidio, *In Tim. 278 (506-508.30-9)*).

«Concorda con ciò l'espressione che segue: “Ma la terra era invisibile e priva di forma”; si tratta della materia corporea, l'antica sostanza del mondo, prima che, plasmata dalla perizia del dio artefice, assumesse le varie forme, quando era ancora incolore e priva di ogni qualità. E davvero, ciò che è tale si deve sicuramente pensare invisibile e senza forma; è chiamata inoltre “vuoto” e “nulla” per questo motivo, poiché, pur essendo capace di accogliere tutte le qualità, non possiede in sé nessuna qualità. La materia dunque, in quanto capace di ricevere in sé tutti gli accidenti, è chiamata “vuoto” poiché pare che non possa mai essere riempita. Inoltre è detta “nulla”, poiché è priva di tutto. Simmaco poi la definisce “inerte e disordinata”: è giudicata inerte perché di per sé non può nulla, disordinata perché ha l'attitudine a ricevere l'ordinamento dal Dio creatore del mondo che la adorna. Quanto poi al significato dell'espressione “stupefatta per l'ammirazione”, essa rivela una capacità simile a quella dell'anima, giacché essa rimaneva stupita, conquistata dalla maestà dell'artefice e dalla sua potenza» (Trad. Nicolini, p. 571).

Il testo di *Gen. 1,2* viene compreso in continuità con quello di *Gen. 1,1* e impiegato, mediante il ricorso alle differenti varianti testuali⁴⁵, per evidenziare i differenti caratteri costitutivi della materia. Origene attinge a elementi concettuali di diversa provenienza⁴⁶, facendoli confluire in una rappresentazione in cui la materia corporea è concepita come

⁴⁵ Le differenti versioni del testo biblico erano già state citate nel par. 276, dove non compare quella di Teodoziona, forse perché molto simile a quella di Aquila. Le versioni del testo biblico riportate da Calcidio vanno lette in parallelo al testo greco che si trova negli *Hexapla* (p. 7 ed. Field) di Origene; cfr. Van Winden (1965), pp. 53-54; Köckert (2009), p. 232, n. 43.

⁴⁶ Per un'analisi dettagliata dei riferimenti filosofici presupposti dall'interpretazione origeniana, cfr. Van Winden (1965), pp. 62-64; Köckert (2009), pp. 253-256; Backhouche-Brisson (2011), pp. 841-842. Mi limito a segnalare da un lato come la materia sia caratterizzata come “sostrato” e “ricettacolo” dei corpi (elementi riconducibili rispettivamente alla riflessione aristotelica e al *Timeo* platonico), dall'altro come essa sia concepita come in sé priva di qualità e di forme proprie (elemento comune alla speculazione platonica, aristotelica e stoica). Particolarmente interessante è anche la descrizione della materia mediante l'aggettivo “otiosa” (ἀργός), comune nella riflessione dei pensatori platonici e stoici. Come nota opportunamente Köckert (2009), p. 254: «Indem Origenes vor diesem Hintergrund das an *Ti.* 30a.52e.69b orientierte Prädikat *indigestus* erläutert als Bezeichnung der Möglichkeit, Ordnung aufzunehmen, vermeidet er, die Materie als chaotische und eigengesetzliche Ursache zu zeichnen».

una realtà assolutamente priva di proprietà e del tutto sottomessa e dipendente in rapporto a Dio.

Altri testi origeniani⁴⁷ testimoniano l'esistenza di una terza esegesi dei termini "cielo e terra" di *Gen.* 1,1, che non viene menzionata nel *Commentario* di Calcidio (e che però non va considerata come alternativa all'esegesi origeniana lì contenuta)⁴⁸. Secondo tale interpretazione, il primo versetto della Scrittura narrerebbe la creazione delle potenze intelligibili (*numerum rationabilium creaturarum uel intellectualium*)⁴⁹, che precedono per dignità d'origine le creature sensibili. Si tratta dunque di nature distinte dal cielo e dalla terra corporei (*aliud enim caelum atque alia terra*), che costituiscono l'eterna dimora e il mondo promesso ai santi⁵⁰. Tale interpretazione da un lato evidenzia la connessione tra la fase protologica e quella escatologica⁵¹, dall'altro presuppone una concezione della natura del cosmo⁵².

⁴⁷ Cfr. Origene, *princ.* II,3,6; II,9,1; III,6,8; VII,28-31; *Hom. Ps.* 36 2,4; 5,4; *Hom. Num.* 26,5.

⁴⁸ Come fa osservare Köckert (2009), pp. 273-274: «Die Auslegung des Origenes hebt sich gegenüber den Interpretationen seiner christlichen Vorgänger vor allem dadurch ab, daß er substitutive und anagogische Auslegung konsequent unterscheidet und in zwei getrennten Interpretationsvorgängen durchführt: Die beiden *interpretanda* Himmel und Erde werden entweder konsequent naturalphilosophisch als intelligible Natur bzw. Substanz der Körper (substitutive Allegorese) oder konsequent kosmologisch-anagogisch als Umschreibung des intelligiblen Kosmos der Heiligen (anagogische Allegorese) ausgelegt. Die beiden Auslegungen lassen sich innerhalb der hermeneutischen Theorie des Origenes verschiedenen Sinnebenen zuordnen. Das zeigt, daß sie nicht direkt miteinander konkurrieren, sondern auf unterschiedlichen Ebenen die im Bibeltext verschlüsselte. Die naturalphilosophische Auslegung bewegt sich auf der Ebene der Seele des Textes, die kosmologische Auslegung hingegen auf der Ebene des Intellekts, weil sie etwas von göttlichen Mysterium der Schöpfung und dem darin enthaltenen Heilsplan enthüllt».

⁴⁹ Origene, *princ.* II,9,1; il medesimo concetto è ripreso poco dopo, in II,9,6 (364.183-185): «Hic cum in principio crearet ea, quae creare uoluit, id est rationabiles naturas, nulla habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam».

⁵⁰ Ivi II,3,6, testo in cui ricorrono le citazioni di *Gen.* 1,1; *2 Cor.* 4,18; 5,1; *Sal.* 8,4; *Is.* 66,2 e si parla di "terra bona et terra uiuentium", di "caelum illud,...in quo...sanctorum nomina scribi uel scripta esse", di "sanctorum...et ad liquidum purificatorum mundus ille, non etiam impiorum, sicut iste noster", di "istam aeternam domum, quam sanctis repromittit in caelis"; in *princ.* III,6,8 (252.242-249), Origene parla di "illa terra, sanctos quosque suscipiens" e ripropone la medesima interpretazione: «Si enim recte accipimus id, quod in initio libri sui Moyses scribit dicens: In principio fecit Deus caelum et terram, hoc esse principium totius creaturae, ad hoc principium finem omnium consummationemque conuenit reuocari, id est ut illud caelum atque illa terra habitatio et requies sit piorum; ita ut prius terrae illius sancti quique et mansueti hereditatem capiant, quoniam quidem hoc et lex et prophetae et euangelium docet».

⁵¹ Come appare in modo evidente nel testo di *princ.* III,6,8, citato alla nota precedente.

⁵² Origene, come già Filone, *Aet. mund.* 3-5, riflette in diversi luoghi e in relazione a diversi testi scritturistici a proposito del significato del termine "κόσμος/mundus": cfr. *princ.* II,3,6; II,9,3; *In. Io.* I,xv,14,86; VI,lix,38.301-305; *Comm. Matth.* XIII,20. Sui significati attribuiti da Origene al termine "cosmo", cfr. Wyrwa (2006), pp. 740-741. La "terza" interpretazione del testo di *Gen.* 1,1 presuppone l'attribuzione di un significato ampio al termine κόσμος, la quale permetta da un lato di respingere la rappresentazione di un mondo intelligibile e incorporeo e dall'altro di assegnare alla dimora dei santi una collocazione "intracosmica". In riferimento al testo di *Gv.* 17,14 ("Ego non sum ex hoc mundo"), Origene afferma infatti in *princ.* II,3,6 (266.241-248): «Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intelligentiae, qua putent nos imagine quasdam,

2. Basilio di Cesarea⁵³

Basilio pronunciò le nove omelie dell'*Esamerone* dinnanzi alla comunità di Cesarea in cinque giorni successivi, verosimilmente nella quaresima dell'anno 378⁵⁴, rivedendo successivamente il testo in vista della pubblicazione. Le informazioni più significative riguardo alla concezione basiliana della materia si trovano nell'esegesi del testo di *Gen.* 1,1-2^a, sviluppata nel corso delle prime due omelie.

La prima omelia è dedicata alla spiegazione del testo di *Gen.* 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. L'esposizione dedicata all'interpretazione del primo versetto della Scrittura si divide in tre parti: 1) spiegazione del significato (o dei significati) del termine ἀρχή (I,1-6); 2) giustificazione dell'impiego della forma verbale ἐποίησεν (I,7,1-5); 3) esplicitazione delle realtà indicate mediante l'espressione τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (I,7,6-I,11).

In quest'ultima sezione, il cielo, a cui spetta la priorità nella generazione (τὰ πρῶτα τῆς γενέσεως), e la terra di *Gen.* 1,1 sono intesi da Basilio come i limiti estremi del cosmo (ἐκ δύο τῶν ἄκρων τοῦ παντός), creati in principio assieme alle realtà esistenti

quas Graeci ἰδέας nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia uel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo uel saluatorem inde esse uel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non uideo». Poco dopo, Origene afferma di ritenere più probabile che il mondo di cui si parla in *Gv.* 17,14 «gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur» (266.254-255); infatti, «omnis quidem inuersitas eorum, quae sunt atque subsistunt, caelestium atque supercaelestium, terreno rum infernorumque, unus et perfectus mundus generaliter dici, intra quem uel a quo ceteri, si qui illi sunt, putandi sunt contineri» (266.263-267). Come sostengono alcuni (*quidam*), esisterebbe una sfera al di sopra di quella delle stelle fisse (ἀπλανῆ), che, come il nostro cielo, contiene ogni cosa, in modo che «omnia intra ipsam ita sint, sicut est haec nostra terra sub caelo» (268.279-280). La sfera delle stelle fisse sarebbe indicata dalla Scrittura come “terra bona” e “terra uiuentium” (*Lc.* 8,8; *Sal.* 26,13), il cui cielo corrisponderebbe al “cielo dei beati” (*Lc.* 10,20); l'identificazione tra sfera delle stelle fisse e la “buona terra”, così come il suo possesso di una natura incorruttibile, non è però del tutto univoca, come dimostra il confronto tra le testimonianze di Rufino (traduzione di *princ.* II,3,6-7) e di Girolamo (che distingue la sfera delle stelle fisse da quella che egli chiama ἀντιζώνη, termine assente nella letteratura astronomica e astrologica contemporanea).

L'esistenza di una sfera superiore a quella delle stelle fisse (che nella cosmologia medievale riceverà il nome di “primum mobile”; cfr. Theiler (1942), pp. 23-24) era stata ipotizzata da Tolomeo per spiegare la “precessione” dell'equinozio di primavera e di autunno; Origene, che mostra di avere una certa conoscenza del pensiero tolemaico (*Comm. Gen. frg.* in *philoc* 23,18 = Eusebio, *PE* VI,11,78), considera tale realtà come una sfera realmente esistente. L'intera argomentazione sviluppata da Origene può essere intesa come una presa di distanza dall'interpretazione “platonizzante” del testo di *Gen.* 1,1 proposta da Filone, come osserva opportunamente Köckert (2009), pp. 273-378 (specialmente p. 278): «In Zusammenhang der Auslegung von Gen 1,1f. dient das astronomische Sphärenmodell Origenes vor allem dazu, seine eigene Deutung des biblischen Schöpfungsberichtes gegen die platonisierende Auslegung Philos abzugrenzen».

⁵³ Sul concetto di materia in Basilio, cfr. Tornau (2012), pp. 392-396.

⁵⁴ Sulla datazione delle omelie, cfr. la bibliografia citata in Henke (2000), p. 15, n. 4 e Köckert (2009), p. 312, n. 2. Considerando poco verosimile la datazione delle omelie al 378 a causa dello stato di infermità in cui Basilio si sarebbe trovato in quell'anno, Naldini (1990), pp. xvi-xvii ipotizza come più probabile data di composizione il 377 (comunque posteriormente all'epistola 236 ad Anfiloquio).

nell'intervallo spaziale che li divide (πάντως δὲ καὶ εἴ τι τούτων μέσον, συναπεγενήθη τοῖς πέρασιν)⁵⁵. Benché la Scrittura non offra una menzione completa dei quattro elementi, che sono attualmente disposti secondo il loro grado di pesantezza e leggerezza⁵⁶, bisogna dunque ritenere che essi furono creati nello stesso momento, benché non ancora distinti e in uno stato di mescolanza (πρῶτον μὲν ὅτι πάντα ἐν πᾶσι μέμικται)⁵⁷.

Basilio si dedica dunque alla chiarificazione dell'essenza del cielo e della terra (ἡ περὶ τῆς οὐσίας ἔρευνα ἐκάστου τῶν ὄντων), pur senza condurre tale ricerca in un modo che, benché più ampio e dettagliato (μακρὸν καὶ ἀπηρτημένον λόγον), non gioverebbe all'edificazione dei fedeli (εἰς τὴν τῆς Ἐκκλησίας οἰκοδομὴν)⁵⁸. Due passi della Scrittura (*Is.* 51,6 e 40,22) trattano dell'essenza (περὶ μὲν τῆς οὐσίας) e della forma (περὶ τοῦ σχήματος) del cielo, costituito da una sostanza non solida né compatta (λεπτὴν φύσιν καὶ οὐ στερεὰν οὐδὲ παχεῖαν) disposta a forma di volta (ὥσει καμάραν)⁵⁹.

La brevità con cui viene ricercata l'essenza del cielo⁶⁰ viene raccomandata anche in riferimento alla terra:

«Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ γῆς συμβουλευόμεν ἑαυτοῖς, μὴ πολυπραγμανεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν ἥτις ποτέ ἐστι, μηδὲ κατατρίβεσθαι τοῖς λογισμοῖς αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον ἐκζητοῦντας, μηδὲ ζητεῖν τινα φύσιν ἔρημον ποιότητων, ἅποιον ὑπάρχουσαν τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, ἀλλ' εἴ εἰδέναι ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέκται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα. Εἰς οὐδὲν γὰρ

«Anche per quanto concerne la terra persuadiamoci ugualmente a non affannarci troppo nell'indagare quale ne sia l'essenza, né a spendere il tempo nei ragionamenti filosofici ricercandone la sostanza, né a cercare una natura priva di qualità, esistente per se stessa senza caratteri propri, ma dobbiamo sapere che tutti gli elementi che si vedono in essa sono ordinati alla ragione del suo esistere, in quanto ne completano

⁵⁵ Basilio, *Hexaëm.* I,7,6 (13.12-15).

⁵⁶ Ivi I,7,9 (14.5-11).

⁵⁷ Ivi I,7,7-8 (13-14.15-4): su questa affermazione di Basilio, cfr. l'ampia bibliografia citata in Henke (2000), p. 101.

⁵⁸ Ivi I,8,1 (14.12-18).

⁵⁹ Ivi I,8,2 (14-15.19-2).

⁶⁰ In I,11,1-6 (18-19.12-24) Basilio menziona alcune opinioni riguardanti la natura del cielo (che possono essere identificate con quella di Platone, *Tim.* 31b-32c, per cui il cielo sarebbe "composto di quattro elementi" (σύνθετον αὐτὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων), con quella di Aristotele, *Cael.* A 2, 269b 13, che avrebbe introdotto "una quinta sostanza corporea" (πέμπτην τινὰ σώματος φύσιν) e con quella di coloro che negano l'esistenza dell'etere (si tratta di un'indicazione generica secondo Naldini (1990), p. 318, di un riferimento alla posizione stoica secondo Köckert (2009), p. 344, p. 156)). Facendo leva sul dissenso tra le diverse scuole filosofiche, Basilio intende mostrare il carattere parziale, e dunque non veritativo, delle posizioni che esse esprimono, rendendo così superflua una loro trattazione o confutazione dettagliata; opportuno il commento di Köckert (2009), p. 344: «Durch den Aufweis des Widerspruchs diskreditiert Basilius in skeptizistischer Manier die naturphilosophischen Positionen und enthebt sich auf diese Weise der Notwendigkeit, in eine tiefere Auseinandersetzung mit ihnen einzutreten. Anders als in der Skepsis dient diese Argumentation aber nicht dazu, die methodische Abwesenheit eines eigenen Standpunktes zu legitimieren, sondern sie zielt darauf, die biblischen Aussagen über die Natur des Himmels als einzige Möglichkeit einer gesicherten Annahme zu etablieren».

καταλήξεις, ἐκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιότητων ὑπεξαίρεισθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος. Ἐὰν γὰρ ἀποστήσης τὸ μέλαν, τὸ ψυχρόν, τὸ βαρὺ, τὸ πυκνόν, τὰς κατὰ γεῦσιν ἐνυπαρχούσας αὐτῇ ποιότητας ἢ εἴ τινες ἄλλαι περὶ αὐτὴν θεωροῦνται, οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον» (*Hexaëm.* I,8,3-4 (15.3-12),).

l'essenza. In realtà arriverai ad un nulla nel tentativo di escludere con la ragione ogni qualità inerente ad essa sostanza. Se riesci infatti a rimuovere il nero, il freddo, il pesante, il solido, le qualità della sostanza concernenti il gusto, o altre che si possono vedere in essa, un nulla sarà la sostanza» (Trad. Naldini (1990), pp. 27-29)⁶¹.

Sarebbe vano inoltre ricercare su quale sostegno poggia la superficie terrestre (ἐπι τίνος ἔστηκεν), poiché non sembra possibile che possa trattarsi né di una base aerea – una volta compressa, infatti, l'aria risalirebbe lungo i lati della terra –⁶² né di una base acquatica: la massa pesante della terra, infatti, non potrebbe galleggiare su quella più leggera dell'acqua, che a sua volta dovrebbe poggiare su un'ulteriore superficie⁶³. La situazione diverrebbe ancor più problematica se si volesse supporre che la terra sia

⁶¹ Il significato del ragionamento di Basilio è stato variamente interpretato. Secondo Armstrong (1962), Basilio si sarebbe ispirato a un'obiezione discussa da Plotino nel trattato II 4 (12) di Plotino («ἀμέγεθες δὲ ὄν τί ἂν συμβάλλοιτο, εἰ μήτε εἰς εἶδος καὶ τὸ ποῖον μήτε εἰς τὴν διάστασιν καὶ τὸ μέγεθος, ὃ δὴ παρὰ τῆς ὕλης δοκεῖ, ὅπου ἂν ᾗ, ἔρχεσθαι εἰς τὰ σώματα; ὅλως δὲ ὡς περὶ πράξεις καὶ ποιήσεις καὶ χρόνοι καὶ κινήσεις ὑποβολὴν ὕλης ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔχοντα ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, οὕτως οὐδὲ τὰ σώματα τὰ πρῶτα ἀνάγκη ὕλην ἔχειν, ἀλλὰ ὅλα ἕκαστα εἶναι ἃ ἐστι ποικιλώτερα ὄντα μίξει τῆ ἐκ πλείονων εἰδῶν τὴν σύστασιν ἔχοντα: ὥστε τοῦτο τὸ ἀμέγεθες ὕλης ὄνομα κενὸν εἶναι» (11.4-13)) per esprimere «the same total denial of the existence of ὕλη» (p. 428), trovando nell'argomentazione plotiniana un'arma efficace per il proprio intento teologico, quello cioè «to eliminate as completely as possible the pagan idea of a matter co-eternal with God» (pp. 428-429).

Riconoscendo che «Basil's main intention here is to reject speculative interest in *usia*» (p. 427), Zachhuber (2006) ha recentemente richiamato l'attenzione sull'impiego da parte di Basilio di un lessico tecnico riconducibile alla speculazione dei commentatori aristotelici a proposito della dottrina della definizione. Basilio proporrebbe dunque «a two-tier theory of *usia*. *Usia* (1), substance proper, is apparently, an empty notion. It is what is left when all the properties have been taken away. Basil recommends his hearers not to spend their intellectual energies on this entity. *Usia* (2) is the real being of things, consisting of the former plus all their essential properties» (p. 428).

Le indicazioni di Zachhuber sono riprese e ulteriormente sviluppate (p. 345, n. 158) da Köckert (2009), che fa notare come questo testo non debba essere interpretato «als systematische Grundaussage des Basilius zur Materie». Alludendo al metodo della ἀφαίρεσις e mostrando come esso si riveli inadeguato «um positiv das Wesen eines konkreten Seienden zu bestimmen» (p. 346), Basilio mostrerebbe di non impiegare il termine οὐσία «als eigenschaftsloses und unbestimmtes Substrat» (p. 345), ma in relazione alla formula “ὃ τοῦ εἶναι λόγος”. Evidenziando la connessione tra il lessico impiegato da Basilio e quello dei commentari peripatetici e platonici di Aristotele, la studiosa riassume il significato del ragionamento basiliano nei seguenti termini: «das Wesen und die Natur der Erde erschließt sich nach Basilius nicht in der Betrachtung ihres Substrats, sondern in der Betrachtung der spezifischen Eigenschaften, die das Wesen der Erde ausmachen und daher in den rationalen Begriff eingehen, den sich der Verstand von der Erde macht. Oder kurz gesagt: Das Wesen (οὐσία) der Erde, auf die sich eine Definition bezieht, ist die Gesamtheit der an ihr zu beobachtenden wesentlichen Eigenschaften. Man kann keine der spezifischen Eigenschaften zu von der Erde wegnehmen, die Basilius in Z. 10-12 anführt, ohne zugleich auch Teile ihre Wesens wegzunehmen, so daß letztlich nichts von der οὐσία der Erde erfaßt wird» (p. 347). Il termine ὑποκείμενον, dunque, non indicherebbe «kein unbestimmtes und eigenschaftsloses erstes Substrat, sondern das, was in den Kategorienkommentaren auch als zweites ὑποκείμενον besprochen wird, ein konkretes individuelles oder auch Gattungssubjekt von Eigenschaften».

⁶² Basilio, *Hexaëm.* I,8,5 (15.14-19).

⁶³ Ivi I,8,6 (16.1-5).

sostenuta da un corpo più pesante (ἕτερον σῶμα τῆς γῆς ἐμβριθέστερον), poiché il pensiero, dovendo nuovamente spiegare da quale fondamento quest'ultimo sia sorretto, si perderebbe alla ricerca di una base d'appoggio sempre più ma mai sufficientemente resistente⁶⁴. Benché la Scrittura autorizzi a supporre sia che la terra sia capace di sostenere il proprio peso (*Sal.* 74,4) sia che essa sia fondata sulle acque (*Sal.* 23,2), la risposta più sicura a questo interrogativo consiste nell'affermare che essa è sorretta dalla potenza del Creatore (*Sal.* 94,4)⁶⁵.

Le teorie dei sapienti (δέ τινες τῶν φυσικῶν), che spiegano l'immobilità della terra (τὴν γῆν ἀκίνητον μένειν) a partire dal fatto che essa occupa necessariamente (φυσικὴν...καὶ ἀναγκαίαν τὴν θέσιν), in quanto luogo a lei naturale, il centro dell'universo (ἡ γῆ, τὴν κατὰ φύσιν χώραν τὸ μέσον ἔχουσα), non devono essere stimate superiori alla fede (τό γε ἀπλοῦν τῆς πίστεως ἰσχυρότερον ἔστω τῶν λογικῶν ἀποδείξεων), ma apprezzate nella misura in cui accrescono l'ammirazione nei confronti della Sapienza divina (τοῦ Θεοῦ σοφίαν μετὰθες τὸ θαῦμα)⁶⁶.

La spiegazione del testo di *Gen.* 1,2^a (Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) occupa invece la prima parte della seconda omelia (II,1-3). Il secondo versetto della Scrittura precisa la condizione di imperfezione in cui si trovava la terra al momento della sua creazione, quando, non avendo ancora reso fruttuosa la propria fertilità (ἐυθηνία), non era abitata da nessun essere vivente⁶⁷. Tale stato di informità (ἀκατάσκευον) sarebbe stato verosimilmente condiviso anche dal cielo (οὐχ ἁμαρτήσεις τῆς ἀληθείας, κἂν τὸν οὐρανὸν ἀκατάσκευον εἴπης), non ancora illuminato dai luminari e popolato dagli astri⁶⁸.

Tre invece sono le ragioni che possono essere addotte per spiegare l'invisibilità della terra, che può essere giustificata per l'assenza di un uomo che potesse osservarla (οὐπω ἦν αὐτῆς ὁ θεατὴς ἄνθρωπος), per il suo essere interamente ricoperta dalle acque (ὑποβρύχιος οὖσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῆ ἐπιφανείᾳ ὕδατος) non ancora radunatesi nella massa dei mari⁶⁹, o per il suo essere sovrastata dalle tenebre, ossia da un'aria priva di luce (ἐν σκότῳ...διὰ τὸ ἀφώτιστον εἶναι τὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀέρα)⁷⁰.

⁶⁴ Ivi I,9,1-2 (16.6-16).

⁶⁵ Ivi I,9,3-4 (16-17.17-10).

⁶⁶ Ivi I,10,1-4 (17-18.11-11).

⁶⁷ Ivi II,1,3 (22.1-8).

⁶⁸ Ivi II,1,4 (22.8-14).

⁶⁹ Ivi II,1,5 (22-23.15-1). Basilio menziona un'importante distinzione in rapporto al concetto di "invisibilità": una realtà può essere invisibile per natura (ὁ μὴ πέφυκεν ὀφθαλμοῖς σαρκὸς καθορᾶσθαι) o per

Alla luce di questa spiegazione, Basilio ritiene infondate le interpretazioni che rintracciano nel testo di *Gen.* 1,2^a un riferimento alla creazione della materia:

«Αὐτε γάρ, φησί, καὶ ἀόρατος τῇ φύσει καὶ ἀκατασκευάστος, ἄποιος οὕσα τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, καὶ παντὸς εἶδους καὶ σχήματος κεχωρισμένη, ἦν παραβαλὼν ὁ τεχνίτης τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ ἐμόρφωσε καὶ εἰς τάξιν ἤγαγε καὶ οὕτω δι' αὐτῆς οὐσίῳσε ὁρώμενα» (*Hexaëm.* II,1,1 (23.9-12)).

«Ma i falsari della verità⁷¹, che non addestrano la propria mente a seguire la Scrittura e ne stravolgono il senso a proprio talento, sostengono che con queste parole si allude alla materia. Questa, si dice, è invisibile e informe per natura, perché spoglia di qualità per sua definizione, e priva di ogni forma e figura; l'artefice la prese e le diede forma secondo la propria sapienza, le conferì un ordine e diede così esistenza al mondo visibile» (Trad. Naldini (1990), p. 43).

Una simile interpretazione conduce infatti a delle conseguenze assurde, prima tra tutte il conferimento di una pari dignità a due realtà così distanti come Dio e la materia ingenerata (ἀγέννητος), concepita come priva di qualità e di forma (τὴν ἄποιον, τὴν ἀνείδεον), come estrema indeterminatezza (τὴν ἐσχάτην ἀμορφίαν), come informe bruttezza (τὸ ἀδιατύπωτον αἴσχος)⁷².

Diverrebbe inoltre impossibile concepire la corrispondenza tra la sostanza della materia e la scienza (τοῦ Θεοῦ τὴν ἐπιστήμην) e la potenza di Dio (τοῦ θεοῦ δύναμις). Nel caso in cui tra le due realtà vi fosse una completa corrispondenza, la materia sarebbe capace di misurare tutto il sapere divino (ὅλην τοῦ θεοῦ τὴν σύνεσιν δι' ἑαυτῆς ἐκμετρεῖν); in caso contrario, si produrrebbe invece una limitazione nella facoltà d'azione divina (δι' ἔνδειαν ὕλης ἄπρακτον καὶ ἀνενέργητον τῶν οικείων ἔργων τὸν Θεὸν κατεχόντων). Entrambe le conseguenze devono essere giudicate insostenibili.

impedimento (διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ σώματος). Come fa osservare Köckert (2009), p. 349, «Vor dem Hintergrund des antiken Farb- und Sehtheorie ist für sie unverständlich, wie die Erde als ein Körper unsichtbar sein kann, da doch jeder Körper von Natur aus seine Farbe hat und jede Farbe für das Auge sichtbar ist. Basilius eröffnet einen Ausweg, indem er wie bereits Origenes unterscheidet zwischen den intelligiblen Dingen, die von Natur aus dem fleischliche Auge unsichtbar sind, und den Dingen, die lediglich in Bezug auf den Betrachter unsichtbar sind, d. h. die zwar ihrer Natur nach sichtbar sind, aber durch einen davorgelagerten Körper verborgen werden. Die Erde Gen 1,2 gehört zu den unsichtbaren Dingen der zweiten Kategorie, insofern sie von dem Wasser, das sich noch nicht in seine Sammelstätten zurückgezogen hat (vgl. Gen 1,9), bedeckt ist».

⁷⁰ Basilio, *Hexaëm.* II,1,6 (23.1-5).

⁷¹ Si tratta verosimilmente, più che dei filosofi platonici a lui contemporanei (di cui sembra condividere le strategie argomentative opposte all'ammissione di una materia ingenerata), degli eretici marcioniti e manichei; cfr. Naldini (1990), p. 321, Köckert (2009), p. 351.

⁷² Basilio, *Hexaëm.* II,2,2 (23.13-17). Un'analogia argomentazione si trova in Teofilo, *Autol.* II,4 e in Taziano, *Or.* 5,7. La caratterizzazione negativa della materia che Basilio fornisce in questo passo trova numerose corrispondenze testuali con quella fornita da Plotino; per un elenco dettagliato, cfr. Köckert (2009), p. 352, n. 187.

Anche la comprensione dell'azione creatrice in termini artigianali si rivela inappropriata. Dio, infatti, avrebbe dovuto agire estrinsecamente su una materia preesistente (τὴν δὲ ὕλην ἔξωθεν ὑποβεβλήσθαι τῷ κτίσαντι), conferendole figura e forma (τὸ δὲ σχῆμα καὶ τὴν μορφῆν παρὰ θεοῦ προσλαμβάντα), ma non contribuendo a porre in essere la sua sostanza (τὸ μὲν ὑποκείμενον καὶ τὴν οὐσίαν ἐτέρωθεν ἔχοντα)⁷³. Il teorema per cui le arti vengono dopo la materia (αἱ τέχναι τῶν ὑλῶν ὕστεραι) non è valido in relazione a Dio, che, avendo progettato la natura del mondo, ha creato insieme alla forma la materia adatta a riceverla (ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρῆ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησε)⁷⁴. La perfezione dell'opera divina si coglie nel possesso di una natura conveniente (πρέπουσαν φύσιν) da parte del cielo, di un'essenza propria e dovuta (τὴν οἰκείαν αὐτῇ καὶ ὀφειλομένην οὐσίαν) da parte della terra, di una precisa ragion d'essere (οὐσίαν...ὡς ὁ ἐκάστου λόγος) da parte degli elementi⁷⁵.

La dottrina degli eretici, che vanamente ammettono l'esistenza di una materia eterna, deve dunque lasciare il posto a una corretta comprensione dell'azione creatrice descritta nel testo di *Gen.* 1,1:

«Ἐποίησεν ὁ θεὸς οὐρανὸν καὶ γῆν· οὐκ ἔξ ἡμισείας ἐκάτερον ἀλλ' ὅλον οὐρανὸν καὶ ὅλην γῆν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῷ εἶδει συνειλημμένην. Οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὐρέτης ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός. Ἐπεὶ ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν πῶς ἀλλήλοις συνέτυχον ἢ τε δραστηρικὴ τοῦ θεοῦ δύναμις καὶ ἡ παθητικὴ φύσις τῆς ὕλης· ἢ μὲν τὸ ὑποκείμενον παρεχομένη χωρὶς μορφῆς, ὁ δὲ τῶν σχημάτων τὴν

«Dio creò il cielo e la terra: non l'una e l'altra a metà, ma tutto quanto il cielo e tutta quanta la terra, la stessa sostanza unita insieme alla forma. Dio non è inventore di forma, ma creatore della natura stessa degli esseri. Altrimenti ci spieghino come si sono incontrate la potenza operativa di Dio e la natura passiva della materia, offrendo questa l'elemento materiale senza la forma e possedendo Egli la scienza delle forme

⁷³ Ivi II,2,4-5 (24.1-12). Come fa giustamente osservare Köckert (2009), pp. 353-354, Basilio da un lato critica la comprensione della creazione in termini "teco-morfici", dall'altro ne concepisce la natura mediante una sorta di "reinterpretazione" del modello della produzione artigianale: «Diese schlußfolgerung des Basilios erklärt sich zum einen aus der christlichen Polemik, nach der die Annahme einer ungewordenen Materie letztlich Gott als Ursache überflüssig macht. Sie wird andererseits aus der Einschätzung verständlich, die zeitgenössische Platoniker über das Modell der Entstehung κατὰ τέχνην vertreten. Ihnen zufolge schafft Kunstfertigkeit nur die Form, nicht aber das Sein der Dinge. [...] Basilios dagegen hält am Modell der Entstehung κατὰ τέχνην fest, interpretiert es aber auf charakteristische Weise».

⁷⁴ Ivi II,2,6-7 (24.12-26). È a mio avviso opportuna l'osservazione di Köckert (2009), pp. 355-356, che nota l'affinità concettuale – una dipendenza diretta viene giudicata invece «äußerst unwahrscheinlich» – tra l'attitudine della materia di cui parla Basilio (e di cui aveva già parlato Origene) e la discussione porfiriana sulla "idoneità" (ἐπιτηδειότης) della materia. Pienamente condivisibile mi sembra inoltre l'ammissione di carattere più generale secondo cui «Christliche und neuplatonische Kritiker freilich gegen sich damit nicht zufrieden und sehen in der wie auch immer gedachten Tauglichkeit der Materie einen weiteren Beweis dafür, daß die Materie nicht ungeworden ist».

⁷⁵ Ivi II,2,8 (24-25.26-6).

ἐπιστήμην ἔχων ἄνευ τῆς ὕλης, ἵν' ἑκατέρω τὸ ἐνδέον παρὰ θατέρου γένηται· τῷ μὲν δημιουργῷ τὸ ἔχειν ὅπου τὴν τέχνην ἐνεπιδείξεται, τῇ δὲ ὕλῃ τὸ ἀποθέσθαι τὴν ἀμορφίαν καὶ τοῦ εἶδους τὴν στέρησιν» (*Hexaëm.* II,3,1-2 (25.9-17)).

senza la materia, affinché quanto mancava a ciascuna delle due parti venisse fornito dall'altra: all'artefice di avere modo di esplicitare la sua arte, alla materia di sfuggire all'indeterminatezza e alla mancanza della forma» (Trad. Naldini (1990), p. 47)⁷⁶.

La connessione tra il testo di *Gen.* 1,1 e quello di *Gen.* 1,2^a, dove viene descritta la condizione originaria della realtà terrestre, non deve indurre a credere che la creazione divina non abbia riguardato le altre nature. Benché non siano stati esplicitamente nominati, infatti, gli altri elementi sono stati creati in concomitanza con la formazione del cosmo, iniziando a esistere insieme a esso (ἃ πάντα μὲν ὡς συμπληρωτικὰ τοῦ κόσμου συνυπέστη τῷ παντὶ δηλώντι). In particolare, non si deve ritenere increata la natura delle acque, che viene menzionata nel testo di *Gen.* 1,2^c. L'invisibilità della terra, infatti, rappresenta un'indicazione implicita del fatto che essa era ricoperta dall'acqua, l'unico tra gli elementi – diversamente dal fuoco luminoso (φωτικὸν γὰρ καὶ καταφάνειαν παρέχον) e dall'aria sottile e trasparente (ἀραιὰ γὰρ καὶ διαφανῆς) –⁷⁷ che per la propria conformazione fosse in grado di impedirne la visione⁷⁸.

Un discorso analogo vale a proposito dell'infermità, ossia della non fertilità, della terra, dovuta all'eccessiva umidità causata dall'acqua: pur possedendo al proprio interno i principi della generazione (ὠδίνουσα μὲν τὴν πάντων γένεσιν διὰ τὴν ἐναποτεθεῖσαν αὐτῇ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ δύναμιν), la terra attendeva infatti i tempi più adatti per dare alla luce la totalità degli esseri viventi da cui sarebbe stata successivamente popolata secondo l'ordine divino (ἀναμένουσα δὲ τοὺς καθήκοντας χρόνους, ἵνα τῷ θεῷ κελεύσματι προαγάγῃ ἑαυτῆς εἰς φανερόν τὰ κήματα)⁷⁹.

⁷⁶ Köckert (2009), p. 355: «Daß Gott notwendig Urheber der Materie *und* Form sein muß, versucht Basilius anschließend zu demonstrieren, indem er aufzeigt, daß die Annahme zweier unabhängiger Prinzipien die Entstehung des Kosmos aus Form und Materie unmöglich macht. Denn wenn sich Gottes Wirkkraft und die empfängliche Natur der Materie gleichermaßen ungeworden gegenüberstehen, ist unerklärlich, wie gestaltende Form und aufnehmende Materie zueinander finden können. Denn beiden Prinzipien bedürfen einander, können sich aber nicht aufeinander beziehen, insofern sich Gottes Kenntnis der Gestalt ohne Materie und die Materie, die jeglicher Form und Gestalt beraubt ist, unvermittelt gegenüberstehen».

⁷⁷ Ivi II,3,4 (26.3-9).

⁷⁸ Ivi II,3,3 (25-26.19-3).

⁷⁹ Ivi II,3,6 (26.26-29).

3. Gregorio di Nissa⁸⁰

Una delle riflessioni più significative sviluppate da Gregorio di Nissa in riferimento all'origine e alla natura della materia è contenuta nella parte iniziale (capitoli 7-17, in cui viene interpretato il testo di *Gen.* 1,1-2^a) della sua opera esegetica dedicata all'*Esamerone*⁸¹.

Gregorio inizia a sviluppare la propria riflessione esegetica affermando che nel testo di *Gen.* 1,1 viene indicata la creazione del cielo, della terra e di tutto ciò che è stato creato secondo la narrazione dei sei giorni (κατὰ τὴν ἑξαήμερον). Prima di approfondire nel dettaglio il significato del testo (πρὸ τῆς ἐξετάσεως τῶν γεγραμμένων), è tuttavia necessario ammettere che nella natura divina vi sia un concorso di volontà e potenza, nel quale il primo termine diviene la misura del secondo (ἐπὶ τῆς θείας φύσεως σύνδρομός ἐστι τῆ βουλήσει ἢ δύναμις καὶ μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται). Dall'identità tra volontà e sapienza (τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστὶ), a cui va aggiunta quella tra conoscenza e potenza (τῆ δὲ γνώσει συμπέφυκε καὶ ἡ δύναμις), consegue che Dio abbia attuato immediatamente (ὁμοῦ) il contenuto del proprio pensiero. Nella creazione, dunque, si manifestano contemporaneamente tutte le qualità di Dio: volontà, sapienza, potenza ed esistenza degli esseri (ὁμοῦ τὰ πάντα τοῦ θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν νοεῖσθαι, τὸ θέλημα, τὴν σοφίαν, τὴν δύναμιν, τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων)⁸².

L'originario e unitario concorso delle qualità divine permette di risolvere alcune difficoltà che sorgono in riferimento alla modalità di realizzazione e alla provenienza della "materia" (περὶ τῆς ὕλης διερευνώμενος, τὸ πῶς καὶ τὸ πόθεν ἐπιζητῶν): si tratta infatti di spiegare come una realtà materiale, visibile, dotata di quantità, determinazione e grandezza possa derivare da Dio, la cui natura è del tutto priva di tali caratteristiche (εἰ ἄυλός ἐστι ὁ θεός, πόθεν ἢ ὕλη; πῶς τὸ ποσὸν ἐκ τοῦ ἀπόσου καὶ ἐκ τοῦ ἀοράτου τὸ ὀρατὸν καὶ ἐκ τοῦ ἀμεγέθους τε καὶ ἀορίστου τὸ πάντως ὄγκῳ τινὶ καὶ πηλικότητι ὀριζόμενον; [...] πῶς ἢ πόθεν παρήγαγεν ὁ μηδὲν ἐν τῆ ἑαυτοῦ φύσει τοιοῦτον ἔχων)⁸³:

⁸⁰ Sul concetto di materia in Origene, cfr. Tornau (2012), pp. 386-400.

⁸¹ Per un'analisi complessiva dell'opera, composta nel 379 all'indomani della morte del fratello Basilio, cfr. Rousselet (1973); Desalvo (1996), pp. 24-46; Köckert (2009), pp. 400-526.

⁸² Gregorio di Nissa, *Hex.* 7 (14-15.13-8). Va segnalato come la recente edizione critica curata da Drobner (2009) mantenga a p. 15, ll. 7-8 la lezione "τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων", non accogliendo la proposta di Rousselet (1973), p. 100, n. 21, che, basandosi sul ms. B.N. Suppl. grec. 1325, aveva mostrato di preferire la *lectio difficilior* "τὴν οὐσίωσιν τῶν ὄντων", che egli traduce con "acte réalisateur".

⁸³ Gregorio di Nissa, *Hex.* 7 (15-16.8-3).

«Πάντα δὲ δυνάμενος ὁμοῦ τὰ πάντα δι' ὧν ἢ ὕλη συνίσταται τῷ σοφῷ τε καὶ δυνατῷ θελήματι κατεβάλετο πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄντων, τὸ κοῦφον, τὸ βαρὺ, τὸ ναστόν, τὸ ἀραιόν, τὸ μαλακόν, τὸ ἀντίτυπον, τὸ ὑργόν, τὸ ξηρόν, τὸ ψυχρόν, τὸ θερμόν, τὸ χρῶμα, τὸ σχῆμα, τὴν ἐπιγραφὴν, τὸ διάστημα, ἃ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί εἰσι ψιλὰ καὶ νοήματα. οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα ὕλη γίνεται» (*Hex.* 7 (16.4-11))

«Essendo capace di compiere tutte le cose, Dio, mediante la sua sapiente e potente volontà, in vista della realizzazione degli esseri costituiti simultaneamente tutte [le qualità] da cui è costituita la materia: il leggero, il pesante, il denso, il rado, il molle, il duro, l'umido, il secco, il freddo, il caldo, il colore, la figura, la circonferenza, l'estensione, cioè tutte quelle realtà che sono in se stesse concetti e puri pensieri. Nessuna di queste realtà, infatti, di per sé è la materia⁸⁴, ma la materia risulta dal loro concorso reciproco» (Trad. mia)⁸⁵.

⁸⁴ In questo contesto, ὕλη non indica la materia prima, ma quella che potremmo definire con Köckert (2009), p. 415 “corporeità materiale” (*materielle Körperlichkeit*), ossia «nicht mehr die *conditio sine qua non* für Körperlichkeit, sondern die Körperlichkeit selbst in ihrer Gesamtheit». Il fatto che la ὕλη/σῶμα sorga dal concorso delle qualità (οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα ὕλη γίνεται) implica l'esclusione dell'esistenza di una ὕλη/ὑποκειμενον. In questo senso, l'impiego apparentemente “ambiguo” del termine ὕλη appare giustificato, come osserva Arruzza (2007), p. 215: «L'usage du mot ὕλη dans ces teste ne peut pas être interprété de façon stricte. Toutefois, étant donné que dans ces passages Grégoire veut démontrer justement la non existence du substrat, la fluctuation terminologique entre matière et corps est inévitable».

⁸⁵ Gregorio sviluppa un ragionamento analogo in *Op. hom.* 24 (212d-213c) e *An. et Res* 124c-d (94.12-15), *Virg.* 291-292 (XI,1.9-26). Affermando che lo statuto della ὕλη è il risultato del concorso delle qualità, che in sé considerate sono istanze di natura intelligibile e incorporea, egli «zieht hier aus der erkenntnistheoretischen Analyse eine ontologische Schlußfolgerung: Aus der gedanklichen Auflösung des Materiebegriffs (ὁ τοῦ σώματος λόγος) leitet er die reale Entstehung der körperlichen Natur ab» (Köckert (2009), p. 417). Sulla base di questi testi, si è visto in Gregorio un sostenitore di una concezione “idealista” della materia (Von Balthasar (1939), p. 21) che molto avrebbe in comune con la dottrina berkeleyana del mondo fisico (Tresmontant (1961), p. 141; Sorabji (1983), pp. 290-294; (1988), pp. 54-55). La questione delle fonti che avrebbero ispirato direttamente la concezione della ὕλη come συνδρομὴ τῶν ποιότητων – ossia la cosiddetta “bundle theory”, di cui si è cercato di ricostruire l'origine a partire dai testi platonici (cfr. Sorabji (1988), pp. 44-59; Desalvo (1996), p. 40, n. 15; Arruzza (2007), pp. 216-219; Köckert (2009), pp. 418-424) – è stata risolta in diversi modi: riguardo alla tesi di Armstrong (1962), secondo cui Basilio e Gregorio avrebbero ricavato la propria concezione della materia dalla lettura del testo di *Enn.* II 4 (12), 11.1-8 sono stati sollevati alcuni rilievi critici: da un lato vi sarebbero importanti differenze tra i testi gregoriani in questione e quello basiliano di *Hexaëm.* I,8 (Rousselet (1973), p. 109, n. 40; Köckert (2009), pp. 420-421), dall'altro sembrerebbe più verosimile che Gregorio si sia ispirato all'argomentazione di carattere apologetico sviluppata da Origene in *princ.* IV,4,7 (Alexandre (1976), pp. 166-169). Una posizione intermedia è sostenuta da Desalvo (1996), p. 40, n. 16, secondo cui, pur non essendo possibile stabilire una dipendenza diretta di Gregorio da Plotino, non bisognerebbe trascurare l'affinità di impostazione tra la riflessione dei due pensatori, entrambi impegnati nel «tentativo di conferire uno statuto noetico ai corpi, non uscendo però dalla distinzione di una materia e di un fascio di qualità nell'individuazione delle sostanze corporee». È stata inoltre notata un'affinità tra la riflessione di Gregorio e quella di Porfirio (Proclo, *In Plat. Tim.* II,396.5-4) riguardo al problema della derivazione del materiale dall'immateriale (Sorabji (1988), pp. 55-56), benché esistano importanti differenze che non permettano di considerare il filosofo di Tiro come “fonte immediata” (*unmittelbare Quelle*) del Nisseno (Köckert (2009), p. 421, n. 94). Un'ulteriore ipotesi è stata avanzata da Van Winden (1997), pp. 136-138, secondo cui alcuni autori cristiani (tra cui Gregorio), alla luce della prossimità tra i concetti di materia e di nulla, avrebbero tentato di rendere ragione della costituzione della corporeità facendo leva (in modo anti-aristotelico) sul concetto di forma: «Their reasoning might have been as follows: it is true that form's component of material reality must itself be immaterial, but it cannot possess the absolute purity of the noetic idea, of which it is the derived image. [...] The assumption would be that it is not matter that receives the derived forms (i.e. qualities) and gives them the appearance of material reality, but rather empty space». Questa spiegazione sarebbe affine alla descrizione della costituzione dei corpi elementari in termini “geometrici” contenuta nel *Timeo* platonico.

Da un punto di vista concettuale, mi sembrano opportune le considerazioni di Köckert (2009), pp. 421-424. La concezione di Gregorio «beruht auf verschiedenen philosophischen Voraussetzungen, die

Alla luce di queste precisazioni, è possibile intendere il significato del primo versetto della Scrittura. L'affermazione secondo cui Dio ha creato "nel complesso" (ἐν κεφαλαίῳ) il cielo e la terra intende mostrare come siano stati originariamente creati i confini del mondo visibile (τὰ ἔσχατα τῶν διὰ τῆς αἰσθήσεως ἡμῶν γινωσκομένων)⁸⁶ e l'insieme delle realtà che essi comprendono (πᾶν τὸ ἐντὸς τῶν ἄκρων περιεχόμενον)⁸⁷.

Le diverse traduzioni del testo di *Gen.* 1,1 ("nel complesso" (ἐν κεφαλαίῳ) e "in principio" (ἐν ἀρχῇ)) non sono contraddittorie (μία δὲ τῶν δύο φωνῶν ἢ σημασία), ma testimoniano altrettanti aspetti complementari dell'azione divina, ossia il suo carattere onnicomprensivo (τὸ συλλήβδην τὰ πάντα γεγενῆσθαι) e la sua natura istantanea (τὸ ἀκαρές τε καὶ ἀδιάστατον)⁸⁸.

L'azione creatrice si dispiega dunque come la costituzione simultanea (ἄθροα καταβολή) della totalità delle realtà, come l'istituzione istantanea nel primo impulso della volontà divina dei principi, delle cause e delle potenzialità di tutte le creature (πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις συλλήβδην ὁ θεὸς ἐν ἀκαρεῖ καταβάλετο, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὀρμῇ ἢ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν)⁸⁹. Nell'atto istantaneo della creazione è così posto il fondamento su cui poggia la necessaria concatenazione (εἰρμός τις ἀναγκαῖος...τὸ ἐν τοῖς γινομένοις ἀκόλουθον) mediante cui si compie in modo ordinato (κατὰ τινα τάξιν...ὡς ἢ ἀναγκαία τῆς φύσεως τάξις) e nient'affatto casuale (οὐκ αὐτομάτῳ τινὶ συντυχίᾳ κατὰ τινὰ ἄτακτον καὶ τυχαίαν φορὰν)⁹⁰ la formazione delle singole parti del cosmo⁹¹.

Al momento della sua creazione (ὅτε τὸ ὅλον ἐγένετο), anteriormente alla manifestazione delle singole nature (πρὶν ἕκαστον τῶν συμπληρούντων τὸ ὅλον ἐφ' ἑαυτοῦ

meines Wissens vor Gregor nicht auf vergleichbare Weise miteinander verbunden wurden: der gedanklichen Reduktion der Körper durch Abstraktion ihrer Eigenschaften, der Lehre von der Unkörperlichkeit der Qualitäten sowie der Interpretation der intelligiblen Qualitäten als Gedanken Gottes». Così facendo, Gregorio si serve di strumenti concettuali di origine platonica per caratterizzare la materia in termini "non platonici" (*unplatonisch*), ossia non come «notwendige Voraussetzung von Körperlichkeit, sondern als Körperlichkeit in Gesamtheit» (p. 423), radicalizzando in definitiva la posizione origeniana in vista della difesa della fede nell'onnipotenza divina.

⁸⁶ Come precisato in 14 (24.15-19), il racconto della creazione rende noto unicamente all'ordinamento delle realtà sensibili (τὴν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς διακόσμησιν), benché il termine "creazione" (τῆς κτίσεως νοουμένης) si applichi sia a quest'ambito sia a quello delle realtà intelligibili (εἷς τε τὸ νοητὸν καὶ αἰσθητόν). Gregorio ribadisce poco dopo (14 (24-25.19-6); 25.12-14) l'assoluta separazione dei due ambiti (τῆς νοητῆς κτίσεως ἀκοινωνήτως πρὸς τὴν τῶν αἰσθητῶν ἐπιμιξίαν ἐχούσας).

⁸⁷ Gregorio di Nissa, *Hex.* 8 (16-17.12-13).

⁸⁸ *Ibid.* (17.13-19).

⁸⁹ *Ivi* 9 (18.1-11).

⁹⁰ Cfr. *Ivi* 10 (21.1-6); 13 (23.18-21); 15 (26.2-4).

⁹¹ *Ivi.* 9 (18-19.11-15).

δειχθῆναι) – tra cui quella della luce e del bagliore del fuoco, dovunque seminata (τὸ πανταχοῦ κατεσπαρμένον), ma ancora nascosta sotto le parti della materia (τοῖς μορίοις τῆς ὕλης)⁹² –, il tutto si trovava immerso nell’oscurità. L’oscurità dell’universo appena formato può essere dunque spiegato in riferimento allo stato caotico in cui si trovavano tutti gli elementi ancora indistinti (ἀδιακρίτως τοῦ παντὸς ὑποστάντος καὶ τῶν στοιχείων πάντων ἐν ἀλλήλοις πεφυρμένων)⁹³.

Dopo aver spiegato il significato del testo di *Gen.* 1,3-5, Gregorio torna a discutere il senso del testo di *Gen.* 1,1-2^a per evidenziare la consequenzialità delle interpretazioni proposte (πρὸς τὸν εἰρμὸν τῆς ἀποδοθείσης θεωρίας). A seguito di una breve ricapitolazione dell’esegesi del testo di *Gen.* 1,1 – inteso come l’indicazione della creazione simultanea della totalità delle realtà visibili⁹⁴ – Gregorio prende in considerazione il testo di *Gen.* 1,2^a:

«Γέγραπται γὰρ ὅτι Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, ὡς ἐκ τούτου δῆλον εἶναι, ὅτι τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὀρμῇ, οἰονεὶ σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργεία δὲ τὰ καθ’ ἕκαστον οὐπω ἦν. Ἡ γὰρ γῆ, φησὶν, ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, ὅπερ ἴσόν ἐστι τῶ λέγειν, ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἦν· οὐ γάρ πω συνδεδραμῆκεισας περὶ αὐτὴν αἱ ποιότητες, ἀπόδειξις δὲ τῆς διανοίας ταύτης, ὅτι ἀόρατον αὐτὴν ὁ λόγος εἶναι φησιν. τὸ γὰρ ὀρατὸν χρῶμά ἐστι· τὸ δὲ χρῶμα οἷόν τις ἀπορροὴ τοῦ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν σχήματος γίνεται, τὸ δὲ σχῆμα οὐκ ἄνευ σώματος. εἰ οὖν ἀόρατον ἦν,

«È stato scritto, infatti, che: “La terra era però invisibile e informe”, in modo che da ciò risulti chiaro che tutte le cose erano presenti in potenza nel primo impulso divino nei confronti della creazione, come se fosse stata posta una potenza seminale in vista della generazione del tutto, mentre le singole cose ancora non esistevano in atto. “La terra”, dice infatti il testo, “era invisibile e informe”, che equivale a dire che era e non era. Le qualità, infatti, non si erano ancora raccolte intorno a essa. Prova di questa comprensione del testo è data dal fatto che la Scrittura afferma che essa era invisibile. Ciò che è visibile, infatti, è colore; e il colore si genera come un effluvio dalla superficie della figura, e la figura non esiste senza corpo⁹⁵. Se dunque [la terra] era invisibile, essa era anche del tutto priva di colore; ma, insieme a tale

⁹² Si tratta della “materia degli elementi” (Ivi 13 (24.6)).

⁹³ Ivi 10 (20.1-13). Conseguentemente, in 12 (22.15-18) la creazione della luce viene interpretata come la “separazione” (ἀπεκρίθη) e il “distacco” (ἀποκρίνασα) della “potenza illuminatrice” (ἡ φωτιστικὴ δύναμις) dalle diverse sostanze.

⁹⁴ Ivi 16 (26-27.16-9): «Εἶπε γὰρ ἐν πρώτοις ὁ τῆς κοσμογενείας λόγος ὅτι Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. τούτο δὲ ἡμεῖς ὑπελάβομεν, ὅτι τὸ ἀθρόον τῆς τῶν ὄντων συστάσεως ὁ λόγος παρίστησιν, ἐκ τοῦ περιέχοντος καὶ τὸ ἐντὸς ἐνδεικνύμενος. τοῖς γὰρ ἄκροις καὶ τὰ μέσα πάντως ἐμπεριέχεται. ἄκρα δὲ ὡς πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην αἴσθησιν οὐρανός ἐστι καὶ γῆ· διότι τούτοις ἐκατέρωθεν ἡ τῶν ἀνθρώπων ὄψις ὀρίζεται. ὡσπερ τοίνυν ὁ εἰπὼν ὅτι Ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς καὶ τὰ μέσα τῇ περιοχῇ τῶν περάτων συμπεριέλαβεν, οὕτω καὶ ὁ Μωϋσῆς τῆς ὑλικῆς τοῦ παντὸς κόσμου καταβολῆς τὴν ἐνδειξὴν διὰ τῶν περάτων πεποίηται. συνεργεῖν δὲ φαμεν πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν τὰ διὰ μέσου ῥήματα».

⁹⁵ Sulle origini filosofiche della concezione gregoriana del colore e sulla connessione tra i concetti di colore, corpo e figura, cfr. Risch (1999), pp. 172-173, nn. 175-178.

καὶ ἀχρωμάτιστον πάντως. τούτῳ δὲ συνθεωρεῖται τὸ ἀσχημάτιστον, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀσώματον. οὐκοῦν ἐν τῷ ἀθρώπῳ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἦν μὲν ἐν τοῖς οὐσίῳ ἢ γῆ, ὡς καὶ τὰ ἄλλα πάντα. ἀνέμενε δὲ τὸ διὰ τῆς τῶν ποιότητων κατασκευῆς, ὅπερ ἐστὶ γενέσθαι. διὰ γὰρ τοῦ ἀόρατον αὐτὴν εἰπεῖν εἶναι τὸ μηδὲ ἄλλην τινὰ ποιότητα θεωρεῖσθαι περὶ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνδείκνυται, καὶ διὰ τοῦ ἀκατασκεύαστον ὀνομάσαι νοεῖν δίδωσι τὸ μήπω αὐτὴν πεπυκνωσθαι ταῖς σωματικαῖς ιδιότησιν» (*Hex.* 16 (27-28.10-11)).

condizione, si riscontra anche la mancanza di figura, e, insieme con questa, anche l'assenza di corpo. Nell'istante della generazione del mondo, dunque, la terra si trovava tra le realtà esistenti, come anche tutte le altre. Essa era in attesa della conformazione derivante dalle qualità, che di fatto [ne] rappresenta la generazione. Dicendo che [la terra] era invisibile, infatti, la Scrittura mostra che non si vedeva nessun'altra qualità intorno a essa; definendola "informe", inoltre, ci permette di pensare che essa non era stata ancora resa solida dalle proprietà corporee» (Trad. mia).

Tale interpretazione è resa ancor più evidente (φανερώτερον) dal confronto delle traduzioni del testo di *Gen.* 1,2^a compiute da Simmaco (ἡ δὲ γῆ ἦν ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον), Teodoziona (κένωμα καὶ οὐθέν) e Aquila (θὲν καὶ οὐθέν)⁹⁶:

«Δηλοῦται γὰρ διὰ τούτων, κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον, διὰ μὲν τοῦ ἀργοῦ, ὅτι ἐνεργεῖα μὲν οὐπω ἦν, ἐν μόνῃ δὲ τῇ δυνάμει τὸ εἶναι εἶχε, διὰ δὲ τοῦ ἀδιακρίτου τὸ μηδέπω ἀποστῆναι ἀπ' ἀλλήλων καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἰδιαζόντως ἐκάστην τῶν ποιότητων γνωρίζεσθαι, ἀλλ' ἐν συγκεχυμένη τινὶ καὶ ἀδιακρίτῳ ποιότητι τὸ πᾶν καθορᾶσθαι, μὴ χρώματος, μὴ σχήματος, μὲ ὄγκου, μὴ βάρους, μὴ πηλικότητος, μὴ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων ἐφ' ἑαυτοῦ κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἐν τῷ ὑποκειμένῳ θεωρουμένου. τὴν δὲ αὐτὴν διάνοιαν ἐνδείκνυται ἡμῖν καὶ τὸ κένωμα καὶ οὐθέν. τὴν γὰρ χωρητικὴν τῶν ποιότητων δύναμιν τῇ τοῦ κενώματος φωνῇ παρεδήλωσεν, ὥστε διὰ τούτου μαθεῖν, ὅτι δεκτικὴν δύναμιν τῶν ποιότητων ὁ τοῦ παντὸς κτίσης προεβάλετο. κενὴ δὲ τις ἦν αὕτη καὶ ἐν ἑαυτῇ εἶχεν οὐθέν πρὶν συμπληρωθῆναι αὐτὴν ταῖς ποιότησι» (*Hex.* 17 (28-29.15-11)).

«Queste traduzioni, a mio parere, mostrano con il termine "inerte", che [la terra] non esisteva ancora in atto, ma possedeva l'essere solo in potenza; con il termine "indistinta" che ciascuna qualità non si era ancora separata dalle altre e non era riconoscibile nella propria individualità, ma il tutto era contemplato in una qualità confusa e indistinta – nel sostrato, infatti, non si vedevano né il colore né la figura né la massa né il peso né il volume né nessun'altra di tali qualità esistente in se stessa, secondo la propria ragion d'essere. La traduzione "vuoto e niente" ci rivela la stessa comprensione del testo. Con il termine "vuoto", infatti, è stata indicata la potenzialità di contenere le qualità, cosicché comprendessimo in questo modo che il creatore del tutto pose a fondamento [della terra] una potenzialità capace di ricevere le qualità; ma questa potenzialità era una realtà vuota e in sé non aveva niente, prima di essere riempita dalle qualità » (Trad. mia)⁹⁷.

⁹⁶ Come appare da un confronto con gli *Hexapla* origeniani, Gregorio non riporta in maniera corretta le tre traduzioni, apportando significativi cambiamenti in relazione alle versioni di Teodoziona e Aquila; sulla questione, cfr. Rousselet (1973), p. 107; Alexandre (1976), pp. 169-170; Risch (1999), p. 175, n. 183.

⁹⁷ Per un'analisi dettagliata di questo testo e delle fonti filosofiche a cui si ispira la caratterizzazione della "materia" in esso contenuta, cfr. Alexandre (1976), pp. 171-174; Köckert (2009), pp. 429-432. Gregorio usa espressioni come "ἐν τῷ ὑποκειμένῳ" e "δεκτικὴν δύναμιν τῶν ποιότητων", ammettendo, diversamente da quanto aveva fatto in precedenza, l'esistenza di un sostrato materiale distinto dalle qualità (non è di questa opinione Risch (1999), p. 172, n. 172, secondo cui la seconda espressione «bezieht sich dies nicht auf die gesamte Materie des Anfangs...sondern auf die Erde» prende posizione Köckert (2009), pp. 431-432,

La terza traduzione (τὸν δὲ τρίτον λόγον), invece, viene lasciata da parte, in quanto presenta dei tratti pericolosamente affini alla dottrina di Epicuro (ὡς ἐκ τῆς Ἐπικούρου φιλοσοφίας παρευρεθέντα), che, trattando del principio primo delle cose (περὶ τῆς πρώτης τῶν ὄντων ἀρχῆς), aveva descritto con parole simili il carattere effimero e la mancanza di sussistenza degli atomi (κενόφωρον δὲ καὶ μηδέν, τὴν ἀνυπόστατον τῶν ἀτόμων φύσιν)⁹⁸.

4. Ambrogio

Le nove omelie di cui si compone l'*Exameron*⁹⁹ furono pronunciate da Ambrogio in sei giorni nel corso della Quaresima del 387 (dal 19 al 24 aprile)¹⁰⁰. Le principali riflessioni sul tema della materia sono contenute nelle prime due omelie, pronunciate nel

secondo cui si tratta di «eine andere Bezeichnung für die implizit vorausgesetzte Materie als das zugrunde liegende Substrat der Eigenschaften»). La coesistenza di queste diverse concezioni della ὕλη, qualora non sia intesa come una teoria argomentativa consapevolmente adottata dall'autore (così, tra gli altri, Van Winden in Alexandre (1976): «Il faut conclure, que Grégoire sans aucun scrupule fait usage de deux idées différentes de la matière dans son exégèse de *Genèse* 1: 2»), sembrerebbe minare la coerenza della riflessione di Gregorio. Un primo tentativo di armonizzazione delle due prospettive è stato compiuto da Balthasar (1939), che, basandosi sul testo di *c. Eun.* I in cui si parla del tempo e dell'estensione come di «χώρημα δεκτικὸν τῶν γινομένων», ha proposto una sorta di assimilazione dei concetti di διάστημα e di ὑποκείμενον: tale ipotesi, tuttavia, non sembra risolvere la questione (Rousselet (1973), pp. 108-109; Alexandre (1976), p. 185; Köckert (2009), p. 432). Alexandre (1976), pp. 181-182 ha evidenziato come Gregorio sia costretto ad ammettere l'esistenza di un sostrato materiale (che precedentemente aveva negato) da un lato dal cambio di prospettiva occorso nella seconda parte dell'opera (dove la creazione non è più descritta *a parte Dei*, ma nel suo dispiegarsi fattuale), dall'altro dalla necessità di chiarire i fenomeni della generazione e della corruzione e dell'interazione tra gli elementi nel mondo sensibile. Tale modello esplicativo, che spiega l'utilizzo di una duplice concezione della materia a partire dalla differenza dei contesti speculativi (metafisico/antropologico o cosmologico), sembra essere quello che meglio permette di rendere ragione della complessità della riflessione di Gregorio (ad es. Arruzza (2007), pp. 220-223; Köckert (2009), pp. 432-436, che giustamente segnala la presenza di elementi anticipatori della concezione della ὕλη come ὑποκείμενον già nella parte iniziale dell'opera: «Gregor versucht allerdings, beide Konzeptionen von Materie aneinander anzunähern, indem er die von Gott geschaffene Potentialität als ungechiedene Mischung aller Qualitäten beschreibt. Auch das biologische Konzept des Samens, auf das er einerseits terminologisch durch die Begriffe κατάβαλλειν und καταβολή anspielt und das er andererseits heranzieht, indem er die Schöpfung im Anfang mit einem samenhaften Vermögen vergleicht, dient dazu, die zeitlose Entstehung des Kosmos im Anfang und dessen sukzessive Vollendung in der Zeit zusammenführen und nicht in getrennte Schöpfungsakte auseinanderfallen zu lassen»).

⁹⁸ A tal proposito dell'accostamento tra la presunta dottrina di Aquila e la dottrina di Epicuro proposto da Gregorio, si vedano le osservazioni e i commenti testuali di Alexandre (1976), p. 170; Risch (1999), pp. 176-177.

⁹⁹ Sulla questione relativa al titolo dell'opera, cfr. Henke (2000), p. 6, n. 6.

¹⁰⁰ Questa è l'ipotesi di Banterle (2002), p. 6, che, con Madec (1974), p. 72, non ritiene plausibile la data del 386 ipotizzata da Courcelle (1950), pp. 99-102 a causa dell'assenza di allusioni al conflitto con gli ariani allora in atto. In ogni caso, come nota Henke (2000), p. 16 (che alla n. 7 fornisce un'ampia bibliografia sulla questione), «die Datierung ist ebenfalls umstritten, wobei die Ansätze vom Jahr 386 bis zum Jahr 387 reichen».

primo giorno e dedicate rispettivamente alla spiegazione del testo di *Gen.* 1,1 e di *Gen.* 1,2-5.

Un primo importante riferimento al concetto di materia si trova nelle prime pagine dell'opera, dove, dopo aver lasciato spazio a una sezione di carattere dossografico dedicata alle dottrine dei filosofi sui princìpi del cosmo¹⁰¹, Ambrogio afferma:

«Vnde diuino spiritu praeuidens sanctus Moyses hos hominum errores fore et iam forte coepisse in exordio sermonis sui sic ait: in principio fecit deus caelum et terram, initium rerum, auctorem mundi, creationem materiae comprehendens, ut deum cognosceres ante initium mundi esse uel ipsum esse initium uniuersorum, sicut in euangelio dei filius dicentibus: tu quis es? Respondit: initium quod et loquor uobis, et ipsum dedisse gignendi rebus initium et ipsum esse creatorem mundi, non idea quadam duce imitatore materiae, ex qua non ad arbitrium suum, sed ad speciem propositam sua opera conformaret» (*Hexam.* I,2,5 (*CSEL* 32, 4-5.17-3)).

«Perciò, prevedendo per ispirazione divina che sarebbero sorti questi errori tra gli uomini e che forse avevano già cominciato a diffondersi, il santo Mosè all'inizio della sua opera così dice: "In principio Iddio creò il cielo e la terra", indicando nello stesso tempo l'inizio delle cose, l'autore del mondo e la creazione della materia, affinché tu apprendessi che Dio esiste prima dell'inizio del mondo, che Egli è l'origine di tutte le cose (così il Figlio del Vangelo, a coloro che gli chiedevano: "Tu chi sei?", rispose: "Sono l'origine che anche parlo a voi"), che egli ha inserito nelle cose il principio della generazione ed è il creatore del mondo, non già l'elaboratore della materia ad imitazione di una determinata idea, secondo la quale dare forma alle proprie opere non a proprio arbitrio, ma conforme a un modello proposto» (Trad. Banterle (2002), p. 23)¹⁰².

Un concetto analogo viene ribadito poche righe dopo, dove la narrazione mosaica della creazione divina viene ulteriormente contrapposta alla sapienza umana e alle dottrine dei filosofi. Affermando che il cielo e la terra furono creati da Dio, Mosè:

¹⁰¹ Ambrogio, *Hexam.* I,1,1-4 (*CSEL* 32, 3.1-13), tra cui spicca il resoconto delle dottrine di Platone e di Aristotele: «Tantumne opinionis adsumpsisse homines, ut aliqui eorum tria principia constituerent omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius, et ea incorrupta et increata ac sine initio esse adseuerarent deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam uocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse adseratur, ipsum quoque mundum incorruptum nec creatum aut factum aestimarent, alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putauit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset». Sulle fonti di questa sezione, si vedano le conclusioni dell'ampio studio di Pépin (1964) esposte alle pp. 525-533. Nel corso delle prime due omelie, la polemica con i filosofi e la sottolineatura del dissenso vigente tra le loro posizioni sono frequenti: cfr. ad es. I,3,11 (*CSEL* 32, 9.20-27); I,5,18 (*CSEL* 32, 15.3-9); I,6,23-24 (*CSEL* 32, 21-22.1-4); I,7,27 (*CSEL* 32, 25.21-22.15-6); etc.

¹⁰² Le tre verità rivelate nel testo di *Gen.* 1,1 (*initium rerum, auctorem mundi, creationem materiae*) contraddicono gli assi portanti delle dottrine dei filosofi, che avevano equiparato il cosmo al Creatore e avevano attribuito alla materia il rango di principio. L'espressione "et ipsum dedisse gignendi rebus initium" riferita a Dio si contrappone evidentemente all'affermazione attribuita a Platone e ai suoi discepoli, secondo cui "materia, quam uocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse". Dio perciò non si limita a riprodurre l'azione della materia (*imitatorem materiae*), ma è l'autore della creazione del mondo (*creatorem mundi*). Su questo testo, cfr. Van Winden (1962), p. 207.

«Non ille, ut atomorum conuersione mundum coiret, serum atque otiosum expectauit negotium neque discipulum¹⁰³ quendam materiae, quam contemplando mundum posset effingere, sed auctorem deum exprimentum putauit» (*Hexam.* I,2,7 (CSEL 32, 6.12-16)).

«[...] non attese che il mondo si formasse per l'incontro di atomi con un procedimento lento e irresponsabile né ritenne di dover presentare Dio come un discepolo della materia in grado di plasmare il mondo contemplandola, ma come creatore» (Trad. Banterle (2002), p. 25).

Il mondo fisico, preceduto nell'esistenza dalle creature angeliche (*sed etiam angeli, dominationes et potestates etsi aliquando coeperunt, erant tamen iam, quando hic mundus est factus*)¹⁰⁴, ha dunque cominciato a esistere grazie all'azione creatrice di Dio, da cui, per mezzo di cui e per cui esistono tutte le cose (*Rm.* 11,36):

«Ex ipso ergo materia, per ipsum operatio, quae ligauit atque constrinxit unuersa, in ipsum, quia et quamdiu uult omnia eius uirtute manent atque consistunt et finis eorum in dei uoluntatem recurrit et eius arbitrio resoluuntur» (*Hexam.* I,5,19 (CSEL 32, 16.14-17)).

«Da lui dunque la materia, per mezzo suo l'azione che ha collegato e riunito l'universo, per lui perché, finché egli vuole, tutte le cose continuano ad esistere e la loro fine risale alla volontà di Dio e a suo arbitrio si dissolvono» (Trad. Banterle (2002), p. 36)¹⁰⁵.

Dio ha creato il mondo nel principio del tempo (*in principio itaque temporis*), che ha dunque cominciato a esistere insieme al cosmo (*tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum*)¹⁰⁶. Nel cielo e nella terra nominati nel testo di *Gen.* 1,1 risiedono rispettivamente la premessa e la causa della generazione (*praerogativa*¹⁰⁷ *generationis et causa*) e la "sostanza" della generazione (*generationis substantia*¹⁰⁸), poiché in essi sono stati creati i

¹⁰³ Alludendo al fatto che Dio, in presenza di una materia dispensatrice delle *gignendi causae*, sia relegato al ruolo di *imitator* e di *discipulus*, Ambrogio prende di mira le dottrine di stampo gnostico e manicheo: cfr. Van Winden (1964); Pépin (1973), pp. 260-261.

¹⁰⁴ Ambrogio, *Hexam.* I,5,19 (CSEL 32, 15.23-25). Cfr. Basilio, *Hexaëm.* I,5,1-3.

¹⁰⁵ Per un commento di questa interpretazione "fait de philosophie scolaire" del testo di *Rm.* 11,36, cfr. Pépin (1964), pp. 348-355, dove si ricostruiscono le origini filosofiche dell'accostamento tra teoria delle cause e scelta delle preposizioni.

¹⁰⁶ Ambrogio, *Hexam.* I,6,20 (CSEL 32, 16.18-20).

¹⁰⁷ Sul significato di questo termine, cfr. Henke (2000), pp. 104: «*praerogativa* bedeutet seit Plinius d.Ä. allgemein 'Vorrecht, Privileg'; Ambrosius gebraucht das Wort des öfteren, um die Auszeichnung zu verdeutlichen, welche die zuerst geschaffene Kreatur gegenüber den späteren erzeugten erfährt». L'espressione "praerogativa generationis et causa" corrisponde solo parzialmente alla formula τὰ πρεσβεία τῆς γενέσεως di Basilio, in cui non compare un corrispettivo del termine "causa" (p. 105).

¹⁰⁸ Il termine "substantia" corrisponde al termine "ὑπαρξις" impiegato da Basilio, benché Ambrogio introduca un'importante novità contenutistica: «Ebenso gibt in der Interpretation der Erde *substantia* oberflächlich betrachtet ὑπαρξις (= Existenz) wieder, doch auch hier wandelt sich die Bedeutung: Ambrosius bezieht offenbar Himmel und Erde in Gen 1,1 nicht buchstäblich auf die Erschaffung der beiden Großen Bestandteile des Kosmos wie der Kappadokier, sondern erkennt in ihnen „die zwei Prinzipien, in denen (= aus denen) die vier Elemente in ihrer Existenz traten, nämlich Form und Materie» (Henke (2000), pp. 105-

quattro elementi da cui si generano tutte le cose (*ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt*) e che si mescolano in tutti i corpi (*quae in omnibus sibi mixta sunt*)¹⁰⁹. Non giova però dilungarsi troppo a lungo né sulla qualità e sulla sostanza del cielo (*de qualitate igitur et substantia caeli*)¹¹⁰ né sulla natura e sulla posizione della terra (*de terrae quoque uel qualitate uel positione*)¹¹¹, argomenti la cui trattazione deve essere ridimensionata in favore di altri più utili in vista della vita eterna¹¹².

Dopo la creazione del cielo e della terra, che sono le fondamenta (*fundamentum*) e i cardini (*uelut cardines rerum*) del mondo, la Scrittura ricorda la condizione della terra, che “era” invisibile e disordinata (*Gen. 1,2^a*)¹¹³. L’impiego dell’imperfetto “era” non rappresenta un’indicazione della materia ingenerata di cui parlano i filosofi (*Ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam et dicant ecce quia materia, id est ὄλη, sicut philosophi dicunt, etiam secundum scripturam divinam non habuit initium*)¹¹⁴:

«Desinant ergo de uerbo quaestionem mouere, cum praesertim praemiserit Moyses, quia fecit deus terram. Erat ergo ex quo facta est. Nam si sine principio eam dicunt esse, iam non solum dominum, sed etiam ὄλην sine principio dicentes definiant, ubinam erat. Si in loco, ergo etiam locus sine principio fuisse astruitur,

«La smettano dunque i filosofi di fare questioni di parole, specialmente perché Mosè ha premesso che Dio creò il cielo e la terra. Esisteva dunque dal momento in cui fu creata. Se infatti affermano che essa non ha principio, dicendo addirittura senza principio non solo il Signore, ma anche la materia, precisino allora dove mai essa era. Se in un luogo, allora si

106, citando Van Winden (1973), p. 380: «the two principles, in which (= out of which) the four elements came to existence, namely form and matter»).

¹⁰⁹ Ambrogio, *Hexam.* I,6,20 (CSEL 32, 17.1-12). Cfr. Basilio, *Hexaëm.* I,7,6.

¹¹⁰ Ambrogio, *Hexam.* I,6,21 (CSEL 32, 17-18.15-4) (dove Ambrogio, come Basilio, *Hexaëm.* I,8,3 cita *Is.* 51,6; *Is.* 40,22, aggiungendo la citazione di *Lc.* 10,20). Il tema della natura e delle proprietà del cielo è ripreso in *Hexam.* I,6,23-24 (CSEL 32, 21-23.1-3), dove, in modo analogo a quanto aveva fatto Basilio, *Hexaëm.* I,11,1-8, sono menzionate, e implicitamente confutate mediante la menzione del loro dissenso, le teorie dei filosofi.

¹¹¹ Ambrogio, *Hexam.* I,6,22 (CSEL 32, 18-20.4-23), dove Ambrogio si ispira alle argomentazioni sviluppate da Basilio, *Hexaëm.* I,8,4-10,4.

¹¹² Cfr. Basilio, *Hexaëm.* I,8,1.

¹¹³ Ambrogio, *Hexam.* I,7,25 (CSEL 32, 23.4-9).

¹¹⁴ Segue (CSEL 32, 23.13-17) la citazione di *Gen.* 4,20-21; *Gb.* 1,1; *Is.* 24,16 (*Sett.*). L’obiezione e l’argomentazione polemica sviluppata da Ambrogio in questo testo (a proposito di cui cfr. Van Winden (1962), pp. 209-210) è stata opportunamente messa in relazione a quella di Tertulliano, *Adv. Herm.* 23,1 e 27,1-3 (molto ben commentata da Chapot (1999), pp. 355-359) da Pépin (1973), pp. 263-265. Henke (2000), pp. 182-183, tuttavia, richiama l’attenzione sull’originalità di Ambrogio: «Während sich Tertullian damit begnügt, den Gegner mit dem Stilmittel der Ironie zu widerlegen, geht Ambrosius einen entscheidenden Schritt weiter, indem er drei Bibelstellen zum Beweis dafür zitiert, daß ἦν/erat auch in anderen Sätzen der Bibel keineswegs mit der Vorstellung der Anfangslosigkeit des jeweiligen Subjekts verbunden ist. Die schlußstarke Klausel *dicentibus rēspondēbis* (23,13) führt effektiv auf die Dreigruppe hin: Durch die Argumentatio e Scriptura wird einerseits die Beweisführung des Tertullian verstärkt und überhöht; andererseits werden die Gnostiker mit ihren eigenen Mitteln geschlagen, da sie, die ihre Irrlehre aus der Schrift zu beweisen suchten, durch die Schrift selbst widerlegt werden».

in quo erat materia rerum, quae principium non habebat. Quod si absurdum uideatur de loco credere, uidete ne forte volatilem terram debeamus aestimare, quae non habens fundamentum alarum remigiis suspendebatur. [...] ¹¹⁵ ubi ergo erat ὕλη, nisi forte dicatur quadam dementi intentione quia in deo erat? Ergo deus inuisibilis naturae atque inuiolabilis, qui lucem habitat inaccessibleem, incomprehensibilis et purissimus spiritus, locus erat materiae mundialis, et erat in deo mundi portio [...]» (*Hexam.* I,7,25 (CSEL 32, 23-24.18-2; 24.12-17)).

afferma che era senza principio anche quel luogo dove si trovava la materia dell'universo, che non aveva principio. Ma se sembra assurdo credere una cosa simile di un luogo, badate che per caso non dobbiamo credere alata la terra, che, senza un punto d'appoggio, si librava sul remeggio delle ali [...] Dove dunque era la ὕλη, a meno che non si dica, con una folle forzatura, ch'essa era in Dio? Dunque Dio, di natura invisibile e inviolabile, che "abita in una luce inaccessible" ed è purissimo spirito, sarebbe stato il ricettacolo della materia del mondo e in Dio ci sarebbe stata una parte del mondo [...]» (Trad. Banterle (2002), p. 44) ¹¹⁶.

All'argomentazione polemica sviluppata in questo testo può essere accostata quella con cui si apre la terza omelia. Ricapitolando il significato del testo di *Gen.* 1,1 commentato il giorno precedente, Ambrogio afferma:

«Fecit igitur deus caelum et terram et ea quasi auctor esse praecepit, non tamquam figurae inuentor ¹¹⁷, sed tamquam operator naturae ¹¹⁸. Nam quomodo sibi conueniunt operatoria impassibilis dei uirtus et passibilis materiae natura tamquam altera ab altera quo indiguerint mutuantes? ¹¹⁹ Nam si increata materia, uidetur ergo deo creandae potestas materiae defuisse et ab ea operationi subiacentia mutuatus: si uero incomposita, mirum

«Iddio dunque creò il cielo e la terra e quale Creatore ordinò loro di esistere, non come se ne avesse trovato l'immagine, ma come autore della loro sostanza. Come possono l'impassibile potenza creatrice di Dio e la passibile natura della materia accordarsi tra loro quasi prestandosi reciprocamente ciò di cui hanno bisogno? Se la natura fosse increata, sembrerebbe di conseguenza che a Dio sia mancato il potere di crearla e che da essa abbia preso gli elementi indispensabili per la sua opera; se però fosse informe, sarebbe

¹¹⁵ Vengono citati i testi di *Is.* 24,16 e 18,1 e si giudica impossibile che la materia abbia potuto muoversi nell'aria, poiché «non erat sine rerum materia elementorum facta distinctio».

¹¹⁶ L'argomentazione *de loco materiae* sviluppata da Ambrogio si inserisce in una più ampia polemica antieretica, come dimostrano i testi citati da Pépin (1973), pp. 261-267, tra cui va ricordato soprattutto Tertulliano, *Adv. Herm.* 38,1-4, dove si afferma che se la materia è inferiore a Dio si deve trovare in un luogo, essere circoscritta spazialmente e dunque non essere infinita temporalmente (ancora una volta rimando al commento di Chapot (1999), pp. 398-403). L'intero brano ambrosiano è tradotto e analizzato in Henke (2000), pp. 182-187, che, come accaduto in precedenza, evidenzia l'originalità di Ambrogio rispetto alle sue fonti: «Die eigenwillige rhetorische Gestaltung und die durchgehende Untermauerung seiner Kritik durch das biblische Zeugnis, welches Verfahren typisch ist für den Mailänder Bischof, zeigen, daß man nicht jeden Zug seiner Erörterung aus einer Quelle ableiten darf, seien es Origenes und Hippolyt mit ihren Genesiskommentaren oder Theophilus von Antiochien als der wahrscheinlichen Vorlage für Tertullians Schrift gegen Hermogenes». Nauroy (2011), pp. 83-85 sottolinea invece la differenza tra le argomentazioni riguardanti la questione dell'origine della materia fornite da Basilio e Ambrogio, riconoscendo quella ambrosiana come ispirata a una fonte che «reste à découvrir».

¹¹⁷ Cfr. Basilio, *Hexaëm.* II,3,1 (οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὐρέτης).

¹¹⁸ Ibid. (ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός).

¹¹⁹ Ivi II,3,2 (πῶς ἀλλήλοις συνέντευχον ἢ τε δραστηρικὴ τοῦ θεοῦ δύναμις, καὶ ἡ παθητικὴ φύσις τῆς ὕλης).

admodum coaeternam deo materiem decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa possederit. Plus ergo inuenit operator omnium quam contulit: inuenit materiem, in qua posset operari, contulit autem figuram, quae decorem inuentis rebus adferret» (*Hexam.* II,1,2 (CSEL 32, 41-42.16-5)).

veramente strano che la materia, essendo coeterna a Dio, non abbia potuto conferirsi al bellezza, visto che non aveva ricevuto l'esistenza dal Creatore, ma la possedeva di per se stessa dall'eternità. Il Creatore dell'universo avrebbe trovato più di quello che avrebbe dato, avrebbe trovato la materia sulla quale agire e le avrebbe conferito l'aspetto che desse bellezza a ciò che aveva trovato» (Trad. Banterle (2002), pp. 62-63)¹²⁰.

Dopo questo breve *excursus*, torniamo alla seconda omelia e all'interpretazione del testo di *Gen.* 1,2^a. Il fatto che la terra fosse invisibile pone il problema di come le realtà invisibili e la materia informe abbiano potuto congiungersi alle cose visibili e all'ordinatore del cosmo (*quemadmodum ergo inuisibilia uisibilibus et ei qui ordinem ac decorem donauit omnibus incomposita copulabantur?*)¹²¹. La questione può essere risolta a partire dalla distinzione tra invisibilità "in sé" e invisibilità "relativa" (che non è dunque tale per Dio)¹²² o in riferimento all'assenza della luce¹²³, benché si possa pensare che lo sguardo di Dio non si fosse ancora posato sulla terra perché ancora non era stato creato l'uomo¹²⁴. L'invisibilità della terra è strettamente connessa alla sua informità (*et merito inuisibilis, quia incomposita, quae figuram et speciem congruentem adhuc non acceperat a proprio conditore*), la cui menzione, così come la successione tra creazione e ordinamento (*primo facta, postea conposita declarantur*), rappresenta una confutazione implicita della dottrina dei filosofi (*incomposita terra legitur et isdem a philosophis, aeternitatis quibus deus priuilegiis honoratur*), che la ritengono coeterna a Dio (*ne uere increata et sine principio crederentur, si species rerum uelut ingeneratae ab initio, non postea additae uiderentur*)¹²⁵. Come Basilio¹²⁶, inoltre, Ambrogio spiega l'invisibilità e l'informità della terra anche in relazione alla presenza delle acque, all'assenza di luce e alla mancanza

¹²⁰ Cfr. Basilio, *Hexaëm.* II,2,2-3,1.

¹²¹ Ambrogio, *Hexam.* I,7,26 (CSEL 32, 24.20-21).

¹²² Ibid. (CSEL 32, 24-25.21-4).

¹²³ Ibid. (CSEL 32, 25.4-9).

¹²⁴ Ibid (CSEL 32, 24.9-15). Quest'ultimo argomento rappresenta una sorta di "inversione" di carattere parenetico dell'ipotesi basiliana (*Hexaëm.* II,1,5) per cui la terra sarebbe stata invisibile perché nessun uomo avrebbe potuto contemplarla: cfr. Henke (2000), pp. 188-189.

¹²⁵ Ivi I,7,27 (CSEL 32, 25-26.15-1).

¹²⁶ Per un'analisi comparativa delle argomentazioni di Basilio e di Ambrogio, cfr. Nauroy (2011), pp. 85-89.

dell'ornamento che le sarebbe derivato dall'essere coltivata e abitata dalle specie vegetali¹²⁷.

5. Osservazioni conclusive

Il testo del primo capitolo della *Genesi* rappresenta dunque il punto di riferimento scritturistico a partire da cui gli autori cristiani possono dedurre e descrivere il processo di creazione e di formazione della materia. Da un lato, essi criticano l'ammissione di un principio materiale eterno e ingenerato¹²⁸ ricorrendo a una serie di argomenti polemici ormai codificati: tale ammissione comporterebbe l'equiparazione, ossia il possesso delle medesime prerogative, tra Dio e la materia, pregiudicherebbe la fede nella Provvidenza divina, attribuirebbe la generazione del cosmo all'azione del caso, renderebbe superflua la creazione divina, confonderebbe il *modus operandi* di Dio con quello degli artefici umani¹²⁹.

D'altro lato, essi concepiscono la natura della materia creata da Dio ricorrendo alle categorie concettuali fornite dalla tradizione filosofica, caratterizzandola dunque come sostrato dei corpi, come una realtà di per sé informe, invisibile, priva di qualità, mutevole, conoscibile imperfettamente per via di astrazione e soggetta alla potenza creatrice di Dio.

Va infine ricordato che il riferimento all'esistenza di una materia informe, e dunque l'adozione di un modello esplicativo di tipo ilemorfico, non rappresenta un dato

¹²⁷ Ivi I,8,28 (*CSEL* 32, 27.2-22); cfr. I,8,30 (*CSEL* 32, 30.11-17); III,2,7 (*CSEL* 32, 63.17-20); III,6,25 (*CSEL* 32, 75-76.20-3).

¹²⁸ Per una lista di riferimenti testuali concernenti la critica espressa dagli autori patristici nei confronti della tesi dell'eternità della materia, cfr. Bäumker (1963), pp. 143-144. Non è chiaro tuttavia se essi esprimano una unanime considerazione della dottrina del sostrato materiale fatta risalire a Platone: secondo Wolfson (1966), infatti, sarebbe diffusa tra gli autori patristici la tendenza a considerare la materia platonica come "pre-esistente" (*pre-existent*) al cosmo, ma allo stesso tempo generata.

¹²⁹ A proposito di quest'ultimo argomento, che, come vedremo, sarà impiegato anche da Agostino, vanno ricordate le osservazioni di Köckert (2009), pp. 536-539. Tale argomentazione, che pone l'accento direttamente sull'assenza di presupposti dell'agire di Dio, va compresa nell'ottica più generale di un confronto con le dottrine filosofiche riguardanti la volontarietà del processo di generazione del cosmo. A differenza degli autori platonici, che tendono a concepire la volontà e il pensiero come attività eterne della natura divina, rappresentando dunque in termini statici la sua relazione con il cosmo e facendo di quest'ultimo «eine ewige, sekundäre Begleiterscheinung der selbstbezogenen Existenz Gottes», i pensatori cristiani pongono interpretano l'azione creatrice ponendo l'accento sul suo carattere intenzionale e non necessitante: «Der schöpferische Wille Gottes wird in Schöpfungsbericht Gen 1 f. nicht thematisiert. Die christlichen Autoren bringen ihn vor allem ins Spiel, um den zeitlichen Anfang der Welt oder die Erschaffung der Materie zu begründen. Dabei betonen sie die Wirkmächtigkeit des göttlichen Willens, für den Wollen und Verwirklichen des Gottes zusammenfallen und keiner Voraussetzung unterliegen».

unanimente condiviso da parte degli autori cristiani presi in esame. Basilio, infatti, interpreta il cielo e la terra di *Gen.* 1,1 come l'indicazione dei limiti estremi del cosmo, fornendo conseguentemente una spiegazione di tipo prevalentemente "fisico" all'informità e all'invisibilità della terra di *Gen.* 1,2^a. La negazione di un sostrato materiale amorfo combinata all'applicazione del metodo dell'astrazione (ἀφαίρεσις/*resolutio*), inoltre, rappresenta un argomento a cui gli autori cristiani (che pur non escludono l'esistenza della materia informe) ricorrono per confutare la dottrina della materia increata (Origene) o per spiegare come la corporeità possa prodursi a partire dalla natura immateriale di Dio (Gregorio).

PARTE SECONDA

Il concetto di “materia” nei primi commentari agostiniani della *Genesi*

Capitolo primo

Il concetto di “materia” nel *De Genesi contra Manichaeos*

Il primo commentario esegetico del testo della *Genesi* composto da Agostino, il *De Genesi contra* (o *aduersus*) *Manichaeos*, risale al 388-389¹. Il tratto peculiare di quest’opera, che in una certa misura la distingue da quelle successivamente dedicate all’interpretazione dei primi capitoli della Scrittura, è rappresentato dalla stretta connessione tra lo sforzo esegetico-interpretativo e l’intento apologetico e polemico² da cui essa è animata³. Tale aspetto, come vedremo, traspare in modo netto dalla struttura stessa del testo⁴, nel quale Agostino interpreta la narrazione biblica in modo serrato, avviando di volta in volta la propria riflessione a partire dalle numerose obiezioni avanzate dai manichei contro l’attendibilità e la veridicità del racconto genesiaco.

Il *De Genesi contra Manichaeos* è composto da due libri, nei quali Agostino prende in esame rispettivamente il testo di *Gen.* 1,1-2,2 (dalla creazione del cielo e della terra fino al riposo di Dio) e di 2,4-3,24 (dall’inizio del “secondo” racconto della creazione fino alla

¹ Secondo *retr.* I, x[ix], 1, il *De Genesi contra Manichaeos* è la nona opera di Agostino, composta dopo il suo ritorno in Africa, ma prima del *De musica* e del *De magistro*. Secondo queste indicazioni, la data più accreditata per la composizione di quest’opera è l’inverno 388-89. Carrozzini *et al.* (1988), pp. 22-23; G. Madec (1996), p. 36-37; 160; J. Anoz (2002), pp. 229-312, p. 232. Secondo Dulaey *et al.* (2004), pp. 15-18, la stesura dell’opera, contemporanea a quella del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, potrebbe essere cominciata nel 388, durante il soggiorno romano di Agostino, e terminata in Africa nel 389; la prefazione, aggiunta dopo aver portato a termine l’opera, sarebbe posteriore a quella del *De moribus*. Secondo Dorothea Weber, infine, la composizione del *De Genesi contra Manichaeos* sarebbe successiva a quella delle parti principali del *De moribus*: cfr. Weber (1991), p. 11, n. 10; (2001), p. 298.

² In *retr.* I, x[ix], 1 (*CCL* 57, 30.7-10), parlando del *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino afferma: «isti tamen duo libri apertissime aduersus eos editi sunt in defensionem ueteris legis, quam uehementi studio uesani erroris oppugnant». Come nota giustamente Catapano (2010), p. 62: «Egli [*scil.* “Agostino”] era mosso da un intento apologetico, prima ancora che polemico: difendere la Legge antica, cioè l’Antico Testamento, dalle critiche manichee, e rendere evidente, agli occhi dei lettori meno istruiti, il carattere capzioso e infondato di queste ultime».

³ Questo aspetto è ben messo in luce da Weber (2001), p. 298: «Während Augustinus sich in zahlreichen späteren Werken mit der Exegese des Buchs Genesis beschäftigte, liegt in dieser Schrift der einzige Versuch vor, die Untergattung des polemisch-antihäretischen Traktats mit jener der Exegese zu verbinden: Der biblischen Schöpfungsbericht wird sowohl gegen Einwände der Manichäer verteidigt als auch – zum Teil unabhängig davon – zur Ganze ausgelegt»;

⁴ Sul piano complessivo dell’opera, cfr. Weber (1997), Dulaey *et alii* (2004), pp. 18-28, Arnoldi (2011), pp. 179-187.

cacciata di Adamo ed Eva dal giardino di Eden)⁵. Come testimoniato dal numero delle sue occorrenze, il concetto di materia svolge un ruolo centrale nell'economia del libro I, divenendo invece marginale nell'ambito della riflessione condotta nel libro II⁶. Nelle pagine seguenti, dunque, saranno presi in considerazione i testi in cui compaiono i termini "materia" e "materies" nel tentativo di chiarire lo statuto e la funzione attribuiti da Agostino al concetto di materia nel *De Genesi contra Manichaeos*.

1. Creazione e natura della materia informe (*Gen. 1,1-2*)

L'interpretazione agostiniana del testo della *Genesi* prende avvio a partire da alcune obiezioni formulate dai manichei in rapporto al testo di *Gen. 1,1*: "In principio fecit deus caelum et terram". I manichei, in primo luogo, considerano problematica l'espressione "In principio", in riferimento alla quale pongono tre quesiti⁷:

a) la prima questione concerne la natura del "principium" di cui parla la Scrittura (*in quo principio*)⁸;

⁵ La struttura dei due libri, tuttavia, non è priva di differenze, come nota giustamente Dulaey *et al.* (2004), p. 20: «Très semblables dans leur composition, les deux livres présentent toutefois une importante différence: là où le livre I ne cite pas l'intégralité du texte biblique et le morcelle en petites unités au gré du commentaire, le livre II cite d'emblée tout l'ensemble du Gn 2,4 – 3,24, avant d'en extraire à mesure des lemmes généralement courts ou de très brèves citations intégrées au commentaire. [...] La différence de présentation correspond d'ailleurs à une différence de méthode. Dans la première partie du livre I, le plan des chapitres est généralement stéréotype et les objections manichéennes très présentes, s'accrochent à des détails du texte. Dans la seconde partie, si l'on excepte la récapitulation finale, les renvois aux positions manichéennes se font plus rares et plus synthétiques: c'est essentiellement le dualisme et la conception de l'âme comme parcelle divine qui sont discutés».

⁶ Agostino, infatti, impiega i termini "materia/materies" in 22 occasioni nel corso del libro I, a fronte delle sole 2 occorrenze presenti nel libro II. Una delle occorrenze che compaiono nel libro II (II,iii,4), inoltre, costituisce un riferimento all'esegesi dei primi versetti della Scrittura definita nelle pagine del libro I.

⁷ *Gn. adu. Man.* I,ii,3.

⁸ *Gn. adu. Man.* I,ii,3 (CSEL 91, 69.7-21): «His respondemus deum [in principio] fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum uerbum esset apud patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia. Dominus enim noster Iesus Christus, cum eum Iudaei quis esset interrogassent, respondit: principium quod et loquor uobis. Sed etsi in principio temporis deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intellegere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora, et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus, quando deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum caelo et terra esse coepit, non potest inueniri tempus, quo deus nondum fecerat caelum et terram». La soluzione proposta da Agostino si articola nel modo seguente: 1) citando *Gv.* 1,1-3 e 8,25 (cfr. anche *s. I,ii,2*; *Gn. litt. imp.* i,3; *conf.* XI,viii,10; XII,xxviii,39; *trin.* I,xii,24; V,xiii,14; *Gn. litt.* I,v,10; l'accostamento dei due versetti è frequente nelle opere di Ambrogio (Dulaey (2002), p. 277): *Hexam.* I,2,5; *Fid.* III,7,49; V,10,121; *Exp. Luc.* X,112; *Tob.* 19,66; secondo Heidl (2003), pp. 83-84, esisterebbe la possibilità che i due versetti fossero stati interpretati in questo modo già da parte di Origene, egli chiarisce come il termine "principium" non vada inteso in senso temporale, ma come un'indicazione

b) la seconda, che, come la terza, presuppone l’attribuzione di un significato temporale al termine “principium”, concerne la condizione in cui si trovava Dio prima di compiere la creazione (*si in principio aliquo temporis fecit deus caelum et terram, quid agebat antequam faceret caelum et terram?*)⁹;

c) la terza, infine, riguarda la ragione per cui Dio si sarebbe improvvisamente deciso a creare (*quid ei subito placuit facere, quod numquam antea fecerat per tempora aeterna?*)¹⁰.

Dopo aver evidenziato l’inconcludenza delle obiezioni avanzate dai manichei in riferimento al significato dell’espressione “in principio”, Agostino prende in considerazione quelle che essi rivolgono al testo di *Gen. 1,2* (“^aTerra erat inuisibilis et incomposita. ^bEt tenebrae erant super abyssum. ^cEt spiritus dei superferebatur super aquam”):

della Parola divina (*non in principio temporis, sed in Christo, cum uerbo esset apud patrem*). L’importanza di questa identificazione è stata ben messa in luce da Du Roy (1966), p. 270: «Pour la première fois, Augustin appelle «Verbe» le Fils de Dieu. Jamais encore on n’a fait remarquer cela: avant ce commentaire de la Genèse, et le rapprochement qu’il y opère entre *Gen.*, I et *Io.*, I, Augustin n’avait pas une seule fois utilisé le titre de Verbe». Quest’interpretazione dell’espressione genesiaca si trova già in Teofilo, *Autol.* II,10; Taziano, *Or. gr.* 5; Clemente, *Strom.* VI,7; Tertulliano, *Adv. Herm.* 19-20; Ilario, *Tr. Ps.* II,2; Origene, *Hom. Gen.* I,1; *In Io.* I,22; Mario Vittorino, *Cand.* 27; Ambrogio, *Hexam.* I,2,5; I,4,15; I,8,29. 2; Calcidio, *In Tim.* 276) ciononostante, qualora si volesse intendere tale espressione in relazione al tempo, non bisognerebbe immaginare che il tempo esistesse anteriormente alla creazione (*nec ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando deus nondum aliquid fecerat*); questo concetto, che Agostino ribadirà a più riprese (ad es. *Gn. litt. imp.* iii,6-8; *conf.* XI,xiii,15; xxx,40; *ciu.* XII,xvi,2; etc.), si trova espresso in modo analogo in Platone, *Tim.* 38b; Plotino, *Enn.* III 7 (45), 12-13; Filone, *opif.* 5.26-27; *leg.* I,2-3; Calcidio, *In Tim.* 101; Cicerone, *Nat. deor.* I,9,21; Giustino, *Cohort. Graec.* 33; Origene, *Hom. Gen.* I,1; Basilio, *Hexaëm.* I,6,1-3; Tertulliano, *Adv. Marc.* II,3,3-5; Ambrogio, *Hexam.* I,6,20. Cfr. Van Winden (1963); Pépin (1976); Du Roy (1966), pp. 270-271; Pelland (1972), pp. 19-22, n. 20; Dulaey et al. (2004), pp. 507-510.

⁹ *Gn. adu. Man.* I,ii,3. A proposito dell’obiezione avanzata dai manichei (che si trova già espressa e confutata, ad esempio, in Ireneo, *Adv. haer.* II,28,4; Origene, *princ.* I,2,10; I,4,3; I,4,5; II,1,4; III,5,3), cfr. Peters (1984). Agostino esporrà una soluzione più elaborata a questa obiezione in *ciu.* XI,5, proponendo un parallelo tra la questione “de mundi tempore” e quella “de mundi loco”: cfr. Lettieri (1996a), pp. 231-232.

¹⁰ Sull’insensatezza di ricondurre la creazione a un mutamento improvviso della volontà divina, cfr. ad es. Lucrezio, *Rer. nat.* V,156-186; Cicerone, *Nat. deor.* I,9,21. Spostando il discorso dal piano dell’immediatezza a quello della motivazione soggiacente alla determinazione con cui la volontà divina ha stabilito di operare la creazione, Agostino afferma: «Quid placuit deo facere caelum et terram?, respondendum est eis, ut prius uim discant uoluntatis humanae qui uoluntatem dei nosse desiderant. Causas enim uoluntatis dei scire quaerunt, cum uoluntas dei omnium quae sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam uoluntas dei, est aliquid quod antecedit uoluntatem dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: quare fecit deus caelum et terram?, respondendum est illi: quia uoluit. Voluntas enim dei causa est caeli et terrae, et ideo maior est uoluntas dei quam caelum et terra. Qui autem dicit: quare uoluit facere caelum et terram?, maius aliquid quaerit quam est uoluntas dei: nihil autem maius inueniri potest» (*Gn. adu. Man.* I,ii,4 (CSEL 91, 70-71.15-25)). In questo testo, Agostino afferma che il fondamento ultimo della creazione va ricercato nella volontà divina (*quia uoluit*; cfr. *diu. qu.* 28; *en. Ps.* 134,10; *conf.* XIII,ii,2; *Gn. litt.* I,v,11; viii,14; II,vi,14; *c. Prisc.* iii,3), attribuendo invece il medesimo ruolo in altre occasioni alla bontà divina (*quia bonus*; cfr. *trin.* XI,v,8; *ep.* 166,v,11; *conf.* XIII,i,1; *ciu.* XI,24). Sul rapporto tra questo duplice ordine di testi, cfr. De Blic (1940), p. 180; Cousineau (1963); Du Roy (1966), pp. 272, n. 3; 474-475; Samek Lodovici (1972), p. 287; Vannier (1990a), p. 365; Teske (1987); Lettieri (1996a), p. 240, n. 56.

a) la prima obiezione concerne la relazione tra il primo versetto della Scrittura e la prima parte del secondo (*Gen.* 1,1 e 1,2^a): secondo i manichei, infatti, Dio non avrebbe potuto creare il cielo e la terra se questa fosse esistita già precedentemente in uno stato caotico (*quomodo fecit deus in principio caelum et terram, si iam terra erat inuisibilis et incomposita?*)¹¹. La soluzione messa in luce da Agostino, che ancora non fa esplicitamente riferimento alla creazione della materia informe, consiste nel ribadire la necessità di rispettare la sequenza narrativa proposta dalla Scrittura; la descrizione della terra di *Gen.* 1,2, dunque, deve essere compresa in riferimento alla condizione originaria della medesima terra di cui è narrata la creazione in *Gen.* 1,1, la quale era appunto “invisibile e disordinata” prima che Dio operasse la distinzione ordinata delle forme delle varie realtà (descritta a partire da *Gen.* 1,3)¹²;

b) la seconda obiezione dei manichei riguarda l’interpretazione di *Gen.* 1,2^b: “et tenebrae erant super abyssum”, versetto che potrebbe indicare la condizione di oscurità in cui Dio si sarebbe trovato prima di creare la luce (*in tenebris erat ergo deus, antequam faceret lucem?*). Agostino risponde a tale difficoltà citando *Gv.* 1,9 (“Erat lumen uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum”) e mettendo in evidenza la distinzione tra la luce corporea, oggetto di venerazione da parte dei manichei¹³, e quella divina;

c) i manichei, inoltre, ritengono che le “tenebrae” di *Gen.* 1,2^b possano indicare le potenze malvagie eternamente contrapposte al principio divino della luce (*Vnde erant ipsae tenebrae super abyssum, antequam faceret deus lucem? Quis illas fecerat uel*

¹¹ La medesima obiezione viene confutata da Ambrogio, *Hexam.* I,7,25 (CSEL 32, 23, 8-12; 17-21): «Terra autem erat inuisibilis et incomposita. Quid est erat? Ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam et dicant ecce quia materia, id est ὕλη, sicut philosophi dicunt, etiam secundum scripturam diuinam non habuit initium. [...] desinant ergo de uerbo quaestionem mouere, cum praesertim praemiserit Moyses quia fecit deus terram. Erat ergo ex quo facta est. Nam si sine principio eam dicunt esse, iam non solum dominum, sed etiam ὕλην sine principio dicentes definiant ubinam erat». La successione “logica” del testo di *Gen.* 1,1-2^a era stata intesa in modo simile anche da Ermogene (cfr. Nautin (1973), pp. 82-83; Alexandre (1988), pp. 78-79), il quale aveva interpretato il termine “terra” di *Gen.* 1,2 come un’indicazione della materia informe, caotica ed eterna (in accordo con l’impiego dell’imperfetto “erat”) a partire da cui Dio avrebbe formato, con una sorta di operazione demiurgica, la natura corporea della terra a cui farebbe riferimento *Gen.* 1,1. Cfr. Tertulliano, *Adv. Herm.* 23,1-2; 25,1; 27,1; 28,1; Didimo, *In Gen.* 3 (1,3). Tuttavia, come nota Dulaey (2002), p. 287, «on hésite à affirmer avec certitude qu’Augustin connaît à cette époque le *Contre Hermogène*».

¹² *Gn. adu. Man.* I,iii,5 (CSEL 91, 72.6-11): «Quid enim manifestius dici potuit quam hoc? Dictum est: in principio fecit deus caelum et terram; terra autem erat inuisibilis et incomposita, id est: in principio fecit deus caelum et terram, terra autem ipsa quam fecit deus, inuisibilis erat et incomposita, antequam deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponeret [...]».

¹³ Agostino critica la pratica manichea del culto astrale in più occasioni; cfr. *beata u.* i,4; *mor.* I,xx,37; II,viii,13; *duab. an.* ii,2; iii,3; vi,8; *c. Sec.* 20; *c. Faust.* IX,2; XX,1-2; *haer.* 46; *ep.* 236,2. Su questo aspetto della dottrina manichea, cfr. Dulaey *et al.* (2004), pp. 123-127.

genuerat? Aut si nemo fecerat uel genuerat eas, aeternae erant tenebrae)¹⁴. Le tenebre di cui parla la Scrittura, tuttavia, non rappresentano un’entità positivamente determinata (*non quia aliquid sunt tenebrae*), ma coincidono con l’assenza di luce anteriore alla creazione della natura luminosa (*sed ipsa lucis absentia tenebrae dicuntur*). In questo senso, la loro natura può essere paragonata a quella del silenzio (*silentium non aliqua res est*)¹⁵, della nudità (*nuditas aliqua res non est*) o del vuoto (*inanitas¹⁶ non est aliquid*)¹⁷;

d) riguardo al testo di *Gen.* 1,2^c (“Et spiritus dei superferebatur super aquam”), i manichei domandano in modo capzioso come le acque abbiano potuto contenere lo Spirito divino (*aqua ergo erat habitaculum spiritus dei, et ipsa continebat spiritum dei?*). La risposta di Agostino si articola in due passaggi: in primo luogo, facendo riferimento al modo in cui il sole sovrasta la terra, egli mostra come la relazione per cui un oggetto “si porta al di sopra” (*superfertur*) di un altro non implica necessariamente che esso sia contenuto al suo interno. In secondo luogo, Agostino chiarisce che il fatto che lo Spirito divino si porti al di sopra delle realtà create non va inteso in senso spaziale, ma, come nel caso della volontà dell’artefice nei confronti dell’oggetto da costruire (*quomodo his rebus quae fabricandae sunt superferatur uoluntas fabri*), in rapporto alla sua potenza (*per potentiam inuisibilis sublimitatis suae*)¹⁸;

¹⁴ Su questo aspetto della dottrina manichea, cfr. Torchia (1999), pp. 68-79; Dulaey *et al.* (2004), pp. 127-133.

¹⁵ Il medesimo concetto viene espresso in I,ix,15 (CSEL 91, 81.1-11): «Et diuisit deus inter lucem et tenebras, et uocauit deus diem lucem et tenebras uocauit noctem. Hic non dictum est: fecit deus tenebras, quia tenebrae, sicut superius dictum est, lucis absentia est; distinctio tamen facta est inter lucem et tenebras: quemadmodum nos clamando facimus uocem, silentium autem non sonando facimus, quia cessatio uocis silentium est, distinguimus tamen sensu quodam inter uocem et silentium et illud uocamus uocem, illud silentium; – quemadmodum ergo recte dicimur facere silentium, sic recte multis diuinarum scripturarum locis deus dicitur facere tenebras, quia lucem quibus uult temporibus et locis uel non dat uel detrahit».

¹⁶ Sul concetto di vuoto (*inane*), cfr. *sol.* II,xvii,31, dove viene affermata la non sostanzialità di tale termine: «Non est ergo inane uerum, quia neque ab eo, quod inane non est, inane fieri potest et, quod ueritate caret, uerum non esse manifestum est et omnino ipsum, quod inane dicitur, ex eo, quod nihil sit, dicitur. Quomodo igitur potest uerum esse, quod non est, aut quomodo potest esse, quod penitus nihil est?» (CSEL 89-90.17-2).

¹⁷ *Gn. adu. Man.* I,iv,7 (CSEL 91, 73.1-8): «Et dixit deus: fiat lux, quia ubi lux non est, tenebrae sunt, non quia aliquid sunt tenebrae, sed ipsa lucis absentia tenebrae dicuntur, sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est silentium dicitur, et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est nuditas dicitur, et inanitas non est aliquid, sed locus ubi corpus non est inanis dicitur; sic tenebrae non aliquid sunt, sed ubi lux non est tenebrae dicuntur».

¹⁸ *Gen. adu. Man.* I,v,8 (CSEL 91, 74-75.5-13): «Cum enim dicimus: sol superfertur super terram, numquid hoc intellegi uolumus, quod in terra sol habitet et terra solem contineat? Et tamen non sic spiritus dei superferebatur super aquam, sicut superfertur sol super terram, sed alio modo quem pauci intellegunt. Non enim per spatia locorum superferebatur aquae ille spiritus, sicut sol terrae superfertur, sed per potentiam inuisibilis sublimitatis suae. Dicant autem nobis isti, quomodo his rebus quae fabricandae sunt superferatur uoluntas fabri». Questo testo, in cui lo Spirito di Dio viene inteso in termini volontaristici, è significativo dal punto di vista dell’elaborazione della teologia trinitaria di Agostino. Come nota giustamente Du Roy (1966),

e) i manichei sollevano un'ulteriore difficoltà in rapporto a *Gen.* 1,2^c, facendo notare come la Scrittura non descriva la creazione delle acque (*Vnde erat ipsa aqua super quam ferebatur spiritus dei? Numquid enim superius scriptum est quod deus aquam fecerit?*). A partire da tale questione, Agostino sviluppa la propria interpretazione della creazione della materia:

«Deinde quaerunt et insultando interrogant: unde erat ipsa aqua super quam ferebatur spiritus dei? Numquid enim superius scriptum est quod deus aquam fecerit? Hoc si pie quaerent, inuenirent quemadmodum intelligendum esset: non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut haec a nobis intelligatur quam uidere iam et tangere possumus, quomodo nec terra, quae inuisibili set incomposita dicta est, talis erat qualis ista quae iam uideri et tractari potest; sed illud quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, caeli et terrae nomine uniuersa creatura significata est quam fecit et condidit deus. Ideo autem nominibus uisibilium rerum haec appellata sunt propter paruulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt inuisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a graecis chaos appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus dei: qui fecisti mundum de materia informi: quod aliqui codices habent de materia inuisa»¹⁹.

«Quindi domandano e, con insolenza, chiedono: “Da dove proveniva l’acqua stessa sopra cui si portava lo Spirito di Dio? Forse che, infatti, più sopra si trova scritto che Dio ha creato l’acqua? Se domandassero questo con devozione, costoro capirebbero come si deve comprendere la questione. In questo passaggio, in effetti, il termine “acqua” non è impiegato in modo tale che lo si intenda riferito a quest’acqua che ora possiamo vedere e toccare: allo stesso modo, nemmeno la terra che è descritta come disordinata e invisibile era tale e quale ora è possibile vedere e maneggiare. Riguardo all’espressione “In Principio Dio fece il cielo e la terra”, con il nome di cielo e terra viene indicata la totalità della creazione, di cui Dio è il creatore e il fondatore. D’altra parte, queste cose sono chiamate con i nomi delle realtà visibili a causa della debolezza d’ingegno dei piccoli, i quali sono meno capaci di comprendere le realtà invisibili. In principio fu dunque creata la materia confusa e informe, con la quale sarebbero state fatte tutte le realtà differenziate e dotate di forma, materia che credo venga chiamata dai Greci “chaos”. Così leggiamo anche in un altro passaggio, tra le lodi di Dio, l’espressione “Tu che creasti il mondo a partire da una materia informe”, benché in altri codici si legga “a partire da una materia invisibile”».

Sottolineando il carattere unitario di *Gen.* 1,2, Agostino afferma che i termini “terra” e “acqua” non sono impiegati per indicare i rispettivi elementi corporei, che, in quanto tali, possono essere visti (*uidere*), toccati (*tangere*) e manipolati (*tractari*). L’impiego di questi termini da parte della Scrittura, tuttavia, è giustificato da precise ragioni di ordine espositivo. L’intento della Scrittura, infatti, è quello di rendere comprensibile il proprio contenuto ai lettori meno istruiti, descrivendo realtà invisibili e

pp. 271-272, questa identificazione va letta in riferimento all’affermazione di *Gn. adu. Man.* I,ii,4, secondo cui Dio la causa della creazione va ricercata nella volontà di Dio.

¹⁹ *Gen. adu. Man.* I,v,9 (CSEL 91, 75-76.1-17).

non percepibili da alcun senso mediante l’uso di immagini aventi un contenuto visibile e ordinario (*ideo autem nominibus uisibilium rerum haec appellata sunt, propter paruulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt inuisibilia comprehendere*). Mediante le immagini della terra e dell’acqua, la Scrittura esprime dunque la creazione della materia confusa e disordinata (*primo ergo materia²⁰ facta est confusa et informis*), chiamata dai greci “chaos” (*quod credo a Graecis chaos appellari*)²¹, a partire da cui sarebbero state create le realtà distinte e formate (*unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt*)²². La plausibilità del riferimento di queste espressioni alla materia informe viene suffragata

²⁰ Du Roy (1966), p. 273: «Ce texte nous pose toute une série de problèmes. Constatons d’abord qu’Augustin, parlant pour la première fois de cette matière informe, ne l’appelle ni *hyle*, ni *silva*, mais *materia* (mot que nous n’avons pas encore rencontré chez lui). Il ne fait aucune allusion à une doctrine néo-platonicienne de la matière ou de la création de cette matière, mais renvoie plutôt aux poètes grecs et à un verset du livre de la Sagesse». Benché quella contenuta in questo testo non possa essere considerata la prima occorrenza del termine “materia” (cfr. *ord.* II,xiv,40-41; xvi,44; *sol.* I,i,4; *dial.* 4; *rhet.* 13,15,16,18,19,20,21; *mor.* II,xvi,47), questa è la prima occasione in cui Agostino riflette in modo diretto sul concetto di materia.

²¹ Secondo Du Roy (1966), p. 273, n. 3 e Dulaey *et al.* (2004), p. 510, Agostino avrebbe tratto questa indicazione (per il paragone tra materia e χάος, cfr. *Gn. litt. inp.* iv,12; *c. ep. Man.* xxix,32; l’immagine del “chaos” si trova, ad es., in Esiodo, *Teog.* vv. 116-125, e Ovidio, *Metam.* I,5-25) dalla lettura di Lattanzio (*Div. Inst.* I,5,8 (CSEL 19/1/2, 14.18-23): «Potuit Hesiodus, qui deorum generationem unius libri opere complexus est: sed tamen nihil dedit non a deo conditore sumens exordium, sed a chaos, quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries, cum explanare ante debuerit chaos ipsum unde quando quomodo aut constare coepisset»; II,8,8 (CSEL 19, 132.3-9): «Nemo quaerat ex quibus ista materiis tam magna, tam mirifica opera deus fecerit: omnia enim fecit ex nihilo. Nec audiendi sunt poetae, qui aiunt chaos in principio fuisse, id est confusionem rerum atque elementorum, postea uero deum diremissem omnem illam congeriem singulisque rebus ex confuso aceruo separatis in ordinemque discriptis instruxisse mundum pariter et ornasse») e di Zenone di Verona (*Tract.* I 7 (II,2) (CCL 22, 44.3-5;8-10): «Sunt enim multi, qui adserere conantur chaos in principio fuisse, id est informem indigestamque latentis naturae congeriem [...]. Igitur si, ut uolunt, deus materiam, qua usus est, non fecit, sed aeterna sit, ut ipse est, duo sunt ergo principia et quidem repugnantia»). Cfr. anche Calcidio, *In Tim.* 123.16. Il riferimento all’immagine esiodea del chaos primigenio è frequente nei testi filosofici e patristici: ad es. Aristotele, *Phys.* Δ 1, 208b 29; *Cael.* Γ 1, 298b 28; *Melis.* B 976b 15; Sesto Empirico, *Adv. Math.* X,11; *Pirr.* III,121; Filone, *Aet.* 17-18; Teofilo, *Autol.* II,6; II,12; Teodoreto, *Graec. aff. cur.* IV,50; etc.

²² Agostino, analogamente a quanto aveva fatto in I,iii,5 in rapporto a *Gen.* 1,2^a (*terra autem ipsa quam fecit deus, inuisibilis erat et incomposita, antequam deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione diserneret*), contrappone in questo passo i termini *confusa/distincta* e *informis/formata*, stabilendo in questo modo un rapporto di connessione tra formazione e ordinamento della materia caotica. Tale processo va inteso verosimilmente come la *distinctio* degli elementi originariamente presenti in uno stato caotico nella materia informe, la cui creazione/separazione viene narrata dalla Scrittura nei versetti successivi. Questo aspetto sembra essere confermato dal confronto con i passi di Lattanzio e di Zenone di Verona sopra citati. Un riferimento alla distinzione dei quattro elementi (*lux, firmamentum, aqua, arida*) può essere visto inoltre in *Gn. adu. Man.* I,iii,5 (CSEL 91, 72.6-14): «Quid enim manifestius dici potuit, quam hoc? Dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, terra autem ipsa quam fecit deus, inuisibilis erat et incomposita, antequam deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione diserneret, antequam diceret: fiat lux, et: fiat firmamentum, et congregentur aquae, et: adpareat arida, et caetera quae in eodem libro per ordinem sic exponuntur, quemadmodum possint ea paruuli capere».

Tracce della concezione della “commistione” originaria degli elementi e della conseguente caratterizzazione della formazione delle realtà come separazione degli elementi si possono trovare anche in Filone, *opif.* 8.38; Basilio, *Hexaëm.* I,7,6; Ambrogio, *Hexam.* I,6,20; Gregorio di Nissa, *Hex.* 12 (22.15-18), 14 (24-25.19-6), 17 (28-29.17-6), etc.

da Agostino mediante l'accostamento tra *Gen.* 1,2 e *Sap.* 11,18 (*sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus dei, qui fecisti mundum de materia informi: quod aliqui codices habent, de materia inuisa*)²³.

L'espressione "caelum et terra" di *Gen.* 1,1, invece, rappresenta un'indicazione complessiva delle realtà create (*caeli et terrae nomine uniuersa creatura significata est*), riconducendo la loro creazione e la loro fondazione²⁴ all'azione divina (*quam fecit et condidit deus*).

Nelle righe successive, dunque, Agostino precisa il modo corretto di intendere la dottrina della creazione dal nulla:

«Et ideo deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia, etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa tamen materia de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis, qui omnipotentem deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et

«Per questa ragione si crede in modo giustissimo che Dio ha creato ogni cosa dal nulla, dal momento che, se anche tutte le cose dotate di forma sono state fatte a partire da questa materia, questa stessa materia, tuttavia, è stata creata dal nulla assoluto. Non dobbiamo infatti essere simili a costoro, i quali non credono che Dio Onnipotente ha potuto creare qualcosa dal nulla. Tale convinzione deriva

²³ Sull'impiego agostiniano del testo di *Sap.* 11,18, cfr. La Bonnardière (1970), pp. 87-90. L'accostamento tra questi versetti (che si ritrova in sette testi agostiniani (citati in La Bonnardière (1970), p. 295) e, in ambito latino, nell'Ambrosiaster e in Filastro di Brescia; il medesimo impiego si trova in autori africani posteriori ad Agostino (La Bonnardière (1970), pp. 305-313) può essere ricondotto a Origene, *princ.* IV,4,6 (414.208-221): «Sed et sicubi in alio loco scriptum forte materiae nomen est, nusquam, ut ego arbitror, hoc, de quo nunc quaerimus, significare inuenitur nisi tantum modo in sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur. Ibi tamen inuenimus scriptum hoc modo: Non enim inquit deerat omnipotenti manui tuae, quae creauerat mundum ex informi materia, inmittere eis multitudinem ursorum uel feroces leones. Quam plurimi sunt sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio genesis scriptum est a Moyse: in principio fecit deus caelum et terram, terram autem erat inuisibilis et incomposita; inuisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam uisus est indicare». In relazione a questo aspetto, tuttavia, non è necessario presupporre una lettura diretta dell'opera origeniana; la citazione di tale versetto, così come la variante "inuisa" a cui allude Agostino (cfr. *f. et symb.* ii,2), si ritrovano in Ambrosiaster, *Quaest.* 107,1 (*ex materia inuisa, hoc est tenebrosa*). Cfr. Pépin (1989), p. 265, n. 61. A tal proposito, Dulaey *et al.* (2004), pp. 510-511 afferma: «Ces deux indices suggèrent une influence de l'Ambrosiaster sur Augustin, influence d'autant plus probable que la *Quaestion* 106 est clairement dirigée contre les manichéens (§ 1). Et la double leçon, en dépit de la référence à *aliqui codices*, n'oblige pas à supposer qu'Augustin a sous les yeux deux traductions latines différentes: la leçon *inuisa* figure en effet dans le texte de l'Ambrosiaster».

²⁴ Negli autori classici, il verbo "condere" viene impiegato per descrivere l'azione divina di "fondazione" del mondo quasi esclusivamente in poesia, comparando in prosa solamente con Seneca (*Ep.* 119,15). L'impiego teologico di questo verbo (corrispondente latino del greco κτίζειν) con il significato specifico di "creare dal nulla" sembra essere stato inaugurato da Tertulliano (ad es. *Prescript. haer.* xiii,2; *Adv. Prax.* i,1; *Virg. vel.* i,3). Per ulteriori dettagli e indicazioni bibliografiche, cfr. Catapano-Cillerai (2012), p. 1041, n. 11. Sul significato attribuito al verbo "condere" da Agostino, cfr. anche Du Roy (1966), p. 235, n. 2.

quoslibet opifices non posse aliquid fabricare nisi habuerint unde fabricent: et ligna enim adiuuant fabrum, et argentum adiuuat argentarium et aurum aurificem, et terra figulum adiuuat, ut possit perficere opera sua. Si enim non adiuuentur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Non enim faber facit lignum, sed de ligno aliquid facit; sic et ceteri omnes huiusmodi opifices. Omnipotens autem deus nulla re adiuuandus erat quam ipse non fecerat, ut quod uolebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere uolebat, adiuuabat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens; quod sacrilegum est credere»²⁵

loro dall’osservare come i falegnami e gli artigiani di ogni tipo non possano costruire nulla senza avere un materiale a partire da cui costruire. Infatti il legname aiuta il lavoro del falegname, l’argento quello di colui che lo lavora, l’oro quello dell’orefice, e la terra aiuta il contadino a portare a compimento la propria opera. Se infatti non ricevono l’aiuto di quel genere di materia a partire da cui producono una certa cosa, questi non possono fare nulla, dal momento che non producono essi stessi la materia stessa. Il falegname, infatti, non produce il legno, ma dal legno produce un manufatto. Lo stesso accade anche a tutti gli altri artigiani di questo genere. Al contrario, Dio Onnipotente, per realizzare ciò che voleva, non era costretto ad avvalersi dell’aiuto di nessuna realtà che non avesse creato. Se infatti l’avesse aiutato a creare le realtà che voleva una qualche realtà che Lui stesso non aveva creato, non sarebbe Onnipotente. Ma è empio credere che fu così»

Come nel testo precedente, Agostino distingue due differenti fasi nella creazione divina, quella della creazione della materia a partire dal nulla (*haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est*) e quella della formazione delle realtà a partire dalla materia informe (*omnia formata de ista materia facta sunt*)²⁶. La creazione della materia informe a partire dal nulla, contrariamente a quanto fanno i manichei, va intesa alla luce dell’onnipotenza divina (*non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse*). Costoro, infatti, concepiscono l’azione divina paragonandola a quella degli artigiani, i quali non sarebbero in grado di compiere la propria opera prescindendo dalla presenza di un materiale da manipolare (*cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent*). Se, al pari di questi ultimi, non fosse in grado di creare senza l’aiuto di una materia preesistente, Dio non potrebbe essere considerato onnipotente (*omnipotens autem deus*

²⁵ *Gn. adu. Man.* I,vi,10 (CSEL 91, 76-77.1-16).

²⁶ *De nihilo...de ista materia*: in modo significativo, Agostino impiega la preposizione “de” per esprimere sia la creazione della materia a partire dal nulla (Agostino utilizza le formule “de nihilo” e “ex nihilo” rispettivamente 93 e 71 volte; cfr. Meessen (2011), pp. 135-136, n. 11) sia la costituzione delle realtà formate a partire dalla materia informe. Secondo Pépin (1989), pp. 264-271; 274, l’esitazione di Agostino tra le preposizioni “de” e “ex” (corrispondente latino della proposizione greca ἐξ e tradizionalmente impiegata per esprimere la causalità materiale; cfr. Pépin (1964), p. 29, n. 1) potrebbe dipendere dalla versione latina del testo di Sap. 11,28 (κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης = *qui fecisti mundum de materia informi*).

*nulla re adiuuandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod uolebat efficeret*²⁷. L'empietà di tale affermazione (*quod sacrilegum est credere*), tuttavia, conferma la razionalità della dottrina della creazione dal nulla (*et ideo deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse*).

Nei primi versetti della Scrittura (*Gen. 1,2*), dunque, la materia informe viene espressa mediante differenti denominazioni. In primo luogo, essa viene indicata mediante l'espressione "cielo e terra":

«Informis ergo illa materia quam de nihilo deus fecit appellata est primo caelum et terra, et dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et caelum postea scribitur factum. Quemadmodum si semen arboris considerantes dicamus ibi esse radices et robur et ramos et fructus et folia, non quia iam sunt, sed quia inde futura sunt, sic dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, quasi semen caeli et terrae, cum in confuso adhuc esset caeli et terrae materia. Sed quia certum erat inde futurum esse caelum et terram, iam et ipsa materia caelum et terra appellata est. Isto genere locutionis etiam dominus loquitur cum dicit: iam non dicam uos seruos, quia seruus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quae audiui a patre meo nota feci uobis, non quia iam factum erat, sed quia certissime futurum erat. Nam post paululum dicit illis: adhuc multa habeo uobis dicere, sed non potestis portare modo. Ut quid ergo dixerat: omnia quae audiui a patre meo nota uobis feci, nisi

«Dunque la materia informe che Dio ha creato dal nulla è chiamata dapprima "cielo e terra", ed è stato detto "In principio Dio fece il cielo e la terra", non perché queste realtà già esistessero, ma perché potevano esistere. Infatti, è scritto anche che il cielo fu creato successivamente. È come se, osservando il seme di un albero, dicessimo che lì si trovano le radici, il tronco, i rami, i frutti e le foglie, non perché essi già esistano, ma poiché a partire da questo si svilupperanno. In questo senso è stato detto "In principio Dio fece il cielo e la terra", quasi si trattasse di un seme del cielo e della terra, poiché la materia del cielo e della terra esisteva ancora in uno stato caotico: ma, poiché era cosa certa che da essa sarebbero derivati il cielo e la terra, anche quella materia è già stata chiamata "cielo e terra". Anche il Signore si serve di questo tipo di espressione anche quando dice "D'ora in poi non vi chiamerò più servi, giacché il servo non sa cosa farà il suo padrone, ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio ve l'ho reso noto", non perché ciò fosse già accaduto, ma perché sarebbe accaduto nel modo più certo. Infatti, poco dopo, egli dice loro: "Ho ancora molte cose da dirvi, ma ora non potete portarne il peso". Per quale motivo dunque avrebbe detto "Tutto ciò che ho udito dal Padre

²⁷ Sul legame tra onnipotenza divina e creazione dal nulla e sul rifiuto del paragone artigianale, si veda il capitolo 1 della terza parte. Un argomento simile a quello di Agostino si trova in Ambrogio, *Hexam.* II,1,2 (*CSEL* 32, 41-42.16-5): «Fecit igitur deus caelum et terram et ea quasi auctor esse praecepit, non tamquam figurae inuentor, sed tamquam operator naturae. Nam quomodo sibi conueniunt operatoria impassibilis dei uirtus et passibilis materiae natura tamquam altera ab altera quo indiguerint mutantes? Nam si increata materia, uidetur ergo deo creandae potestas materiae defuisse et ab ea operationi subiacentia mutuatus: si uero incomposita, mirum admodum coaeternam deo materiem decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa possesserti. Plus ergo onuenit operator omnium quam contulit: inuenit materiem, in qua posset operari, contulit autem figuram, quae decorem inuentis rebus adferret». Su questo passo, cfr. Van Winden (1962), p. 206-208 e (1964); Ambrogio si ispira alla polemica condotta da Basilio (*Hexaëm.* II,2,1-3,2) contro «gli eretici di ispirazione gnostica, come i Marcioniti e i Manichei» (Naldini (1990), p. 321), sostenitori della dottrina dell'eternità della materia (II,2,1: οἱ παραχαράκται τῆς ἀληθείας... τὴν ὕλην φασὶ διὰ τῶν λέξεων τούτων παραδηλοῦσθαι).

quia se sciebat hoc esse facturum? Sic etiam caelum et terra potuit dici materia unde nondum erat factum caelum et terra, sed tamen non aliunde faciendum erat. Innumerabiles tales locutiones in scripturis diuinis inueniuntur sicut in consuetudine sermonis nostri, cum id <...>, quod certissime futurum speramus, dicimus: iam factum puta»²⁸.

mio ve l’ho reso noto” se non perché sapeva che lo avrebbe fatto? In questo senso poté essere chiamata “cielo e terra” anche la materia da cui il cielo e la terra non erano ancora stati fatti: questi, tuttavia, non sarebbero stati fatti a partire da un’altra realtà. Nelle Scritture divine si trovano innumerevoli espressioni del genere, così come nel nostro modo di parlare abituale diciamo di ciò²⁹ che speriamo fermissimamente che accada: “consideralo già fatto”»

Impiegando i termini “cielo e terra”, la Scrittura non esprime dunque l’esistenza attuale di queste realtà, ma unicamente la possibilità della loro formazione definitiva (*non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat*). Quest’ultima verrà descritta dalla Scrittura solo successivamente (*nam et caelum scribitur postea factum*), parlando della creazione del firmamento. La formula “cielo e terra” descrive perciò la condizione, per così dire, “seminale” della creazione (*quasi semen caeli et terrae*)³⁰, ossia la condizione in cui le diverse realtà, pur essendo presenti a livello potenziale nello stato caotico della materia (*cum in confuso adhuc esset caeli et terrae materia*), non esistono ancora – come certamente avverrà in futuro (*certum erat inde futurum esse caelum et terram*) – in quanto tali. Allo stesso modo, infatti, nel seme sono potenzialmente presenti le diverse componenti della struttura complessa dell’albero, le quali non hanno però ancora assunto la propria configurazione attuale differenziandosi le une dalle altre (*quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia; non quia iam sunt, sed quia inde futura sunt*)³¹. Questo modo di esprimersi (*genus locutionis*) della Scrittura³² viene impiegato in numerose altre occasioni (*innumerabiles tales locutiones in scripturis diuinis inueniuntur*), come dimostrato dal suo impiego in *Gv.* 15,15 e 16,12.

²⁸ *Gn. adu. Man.* I,vii,11 (CSEL 91, 77-78.1-23).

²⁹ *Id.*: come nota Dulaey *et al.* (2004), p. 184, n. 59: «Il n’y a pas de raison de supposer ici une lacune comme le fait D. Weber, CSEL 91, p. 78. On peut comprendre le *id* comme un accusatif de relation assez lâche; on a la même construction au § 9: “sed illud...universa creatura significata est”».

³⁰ Carozzi *et al.* (1988), p. 75, n.29 e Dulaey *et al.* (2004), p. 182, n. 56 vedono in questa affermazione un riferimento alla dottrina delle “ragioni seminali”. Alla luce della profonda diversità che separa questo testo dall’interpretazione organica e sistematica sviluppata nel *De Genesi ad litteram*, tuttavia, tale riferimento può essere inteso a mio avviso solo in modo molto vago.

³¹ Sull’impiego agostiniano dell’immagine del seme (*semen*) e sulle sue origini filosofiche, si vedano i capitoli 3 e 4 della quarta parte.

³² Il *genus locutionis* a cui allude Agostino è quello dell’ “anticipazione” o “prolessi”. Cfr. Dulaey *et al.* (2004), pp. 39-40; 183, n. 57.

In secondo luogo, la materia informe viene indicata in *Gen.* 1,2 mediante le immagini della terra e dell'acqua:

«Hanc autem adhuc informem materiam etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra videtur minus speciosa quam cetera; invisibilem autem dixit propter obscuritatem et incompositam propter informitatem. Eandem ipsam materiam etiam aquam appellavit, super quam ferebatur spiritus dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis. Quod etsi paucorum intelligentia potest attingere, humanis tamen verbis nescio utrum vel a paucis hominibus possit exponi. Propterea vero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur, sive animalia sive arbores vel herbae et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. Haec ergo nomina omnia, sive caelum et terra sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris sive aqua, super quam spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus, et non uno vocabulo, sed multis, ne, si unum esset, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Dictum est ergo caelum et terra, quia inde futurum erat caelum et terra; dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret; dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua deus condidit mundum»³³.

«La Scrittura volle dare a questa materia ancora informe anche il nome di “terra invisibile e disordinata”, poiché la terra, tra tutti gli elementi del mondo, sembra essere quello dall'aspetto meno bello. Affermò che era invisibile per la sua oscurità e che era disordinata per la sua carenza di forma. Inoltre chiamò quella stessa materia “acqua”, sopra cui si portava lo Spirito di Dio, così come si porta sugli oggetti da produrre la volontà dell'artigiano. Se anche tale concetto può essere compreso dall'intelletto di pochi, non so se possa essere anche espresso con parole umane, foss'anche da pochi uomini. Perciò, dunque, non senza ragione tale materia viene chiamata anche acqua, poiché tutti gli esseri che nascono sulla terra, - animali, alberi, erba e altri simili - cominciano a ricevere forma e nutrimento dall'elemento liquido. Tutti questi nomi dunque, “cielo e terra”, “terra invisibile e disordinata” e “abisso ricoperto di tenebre”, “acqua sopra cui si portava lo Spirito divino”, sono nomi della materia informe, impiegati per far sì che una realtà sconosciuta venisse resa nota ai meno colti mediante parole conosciute e non con un solo termine, ma con molti, per evitare che, nel caso in cui fosse impiegato un solo vocabolo, si credesse che questo avesse quel medesimo significato che gli uomini erano soliti attribuirgli. È stato dunque detto “cielo e terra”, poiché a partire da essa sarebbero esistiti il cielo e la terra; essa è stata detta “terra invisibile e disordinata” e “tenebre sopra l'abisso” poiché era informe e non vi era forma che un uomo capace di vedere e toccare avrebbe potuto percepire con la vista o con il tatto; è stata detta “acqua”, poiché si offriva malleabile e plasmabile all'azione del Creatore, affinché a partire da essa tutte le cose ricevessero una forma. Ma con tutti questi nomi viene intesa la materia invisibile e informe, a partire da cui Dio fondò il mondo»

L'originaria condizione di informità della materia (*hanc autem adhuc informem materiam*) viene dunque chiamata “terra invisibile e disordinata” e “acqua”. Nel primo

³³ *Gn. adu. Man.* I,vii,12 (CSEL 91, 78-79.1-25).

caso, la Scrittura impiega l’immagine della terra, che tra gli elementi è quello di minor bellezza (*inter omnia elementa mundi terra uidetur minus speciosa quam cetera*)³⁴, indicando mediante gli attributi “invisibile” e “disordinata” il suo essere avvolta nell’oscurità (*inuisibilem autem dixit, propter obscuritatem*) e la sua mancanza di forma (*incompositam, propter informitatem*). Nel secondo caso, invece, la Scrittura lascia intendere come la materia fosse sottoposta alla volontà “creatrice” di Dio, in rapporto alla quale deve essere compresa la menzione dello Spirito divino (*eamdem ipsam materiam etiam aquam appellauit, super quam ferebatur spiritus dei, sicut superfertur rebus fabricandis uoluntas artificis*). Ciò che la Scrittura afferma in questo passo è difficile da comprendere (*quod etsi paucorum intelligentia potest attingere*) e quasi impossibile da esprimere mediante parole umane (*humanis tamen uerbis, nescio utrum uel a paucis hominibus, possit exponi*). Un’ulteriore ragione per cui la materia può essere indicata mediante l’immagine dell’acqua è rappresentata dall’importanza che questo elemento riveste ai fini dello sviluppo e del nutrimento degli esseri viventi (*propterea uero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur, siue animalia, siue arbores uel herbae, et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutrir*)³⁵.

La realtà della materia informe, dunque, viene indicata con nomi diversi (*haec ergo nomina omnia...nomina sunt informis materiae*): cielo e terra, terra invisibile e disordinata, abisso ricoperto dalle tenebre, acqua sopra cui si porta lo Spirito divino³⁶. Attribuendo alla

³⁴ *Minus speciosa*: Agostino fornisce la medesima definizione in *conf.* XII,iv,4, definendo gli elementi terrestre e acquatico come “minus enim speciosa pro suo gradu infimo quam cetera superiora”. Cfr. anche *conf.* XII,xii,15. Come notano giustamente Theiler (1933), p. 11; Solignac (1962), pp. 598-599 (nota “Les sens du mot «species»”), Du Roy (1966), p. 281, n. 4; Zum Brunn (1969), p. 40; Bettetini (1994), p. 190, Pépin (1997), p. 170, Dulaey *et al.* (2004), p. 184, n. 60, Catapano (2006a), p. 680, n. 35; il sostantivo “species” (corrispettivo latino del vocabolo greco εἶδος), da cui deriva l’attributo “speciosus” (*imm.* viii,13), può essere inteso sia come un sinonimo di “forma” (cfr. ad es. *sol.* II,xviii,32; *u. rel.* xviii,35; xx,40; *Gn. litt. imp.* xii,36; *nat. b.* 18; etc.; sull’accostamento tra i sostantivi εἶδος e μορφή cfr. Plotino, *Enn.* I 6 (1), 2; II 4 (12), 1; I 8 (51), 3; etc.) o “forma ideale” (*diu. qu.* 46,2; l’equivalenza tra *species* e ἰδέα era stata affermata da Cicerone, *Top.* vii,30; *Tusc.* I,xxiv,58; *Acad.* I,viii,30; cfr. Du Roy (1966), pp. 188-189; Catapano-Cillerai (2012), p. 1100, n. 50) sia come un termine afferente alla dimensione estetica e impiegato per indicare la bellezza dell’aspetto esteriore. Poiché i due significati non siano facilmente scindibili (cfr. ad es. *imm.* viii,13), occorre tenere presente come l’espressione “minus speciosa” indichi, oltre alla minor bellezza, anche la maggiore mancanza di forma dell’elemento terrestre; sulla *propinquitas informitatis* degli elementi terrestre e acquatico, cfr. *conf.* XII,iv,4; *Gn. litt.* II,xi,24. Ulteriori osservazioni sulla dottrina agostiniana degli elementi e sul significato del riferimento alla materia mediante le immagini della terra e dell’acqua, si veda il capitolo 2 della terza parte.

³⁵ Concetto ribadito, come vedremo, in *Gn. litt.* V,vii,20.

³⁶ Secondo Pelland (1972), p. 23, n. 30, Agostino esprimerebbe la medesima esegesi di Origene, *princ.* IV,4,6 (414.215-221): «Quam plurimi sunt sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio Genesis scriptum est a Moyse: In principio fecit Deus caelum et terram, terram autem erat

materia molteplici nomi, la Scrittura intende mostrare come i diversi termini abbiano un valore metaforico e non vengono impiegati in modo consueto, come si potrebbe pensare se fosse impiegato un unico vocabolo (*et non uno uocabulo, sed multis, ne si unum esset, hoc putaretur esse quod consueuerant homines in illo uocabulo intelligere*)³⁷. Allo stesso tempo, ogni immagine viene utilizzata secondo una motivazione specifica. L'espressione "cielo e terra", come detto, possiede un valore prolettico o anticipatorio, esprimendo la natura delle realtà che sarebbero derivate dalla materia (*dictum est ergo caelum et terra, quia inde futurum erat caelum et terra*). Parlando di "terra invisibile e disordinata" e di "abisso ricoperto di tenebre", la Scrittura esprime l'informità e l'invisibilità della materia (*quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat*); tali caratteristiche vanno intese in senso assoluto e non possono essere spiegate in riferimento all'assenza di una creatura capace di conoscenza (*etiamsi esset homo qui uideret atque tractaret*)³⁸.

inuisibilis et incomposita; inuisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam uisus est indicare». Il parallelo tra i due testi non mi sembra però appropriato, dal momento che nel brano di Origene non tutti i termini che compaiono in *Gen.* 1,1-2 sono intesi in rapporto alla materia informe. Il brano origeniano è commentato nel modo seguente da Heidl (2003), p. 88: «In *De principiis* a mention is made of the opinion of 'many' (*quam plurimi...putant*) that through the expression of "invisible and formless earth", Moses wanted to indicate formless matter, but in the passage Origen's own view remains unexplained. It is certain, however, that he conceived of creation that God is the creator of both the imperfect matter and qualities ad forms added to it». Alla luce della difficoltà di individuare in ambito patristico un'esegesi che interpreti tutti i vocaboli di *Gen.* 1,1-2 in riferimento alla materia informe, può essere interessante notare come, sulla scia della lettura del *Timeo*, l'attribuzione di differenti nomi alla materia informe rappresenti un aspetto dottrinale comune nell'ambito del pensiero platonico: cfr. ad es. Calcidio, *In Tim.* 308; Alcino, *Didask.* VIII.

³⁷ Secondo Dulaey *et al.* (2004), p. 511, Agostino potrebbe aver fatto propria la considerazione dell'Ambrosiaster, *Quaest.* 107,1.

³⁸ Quest'espressione (su cui le traduzioni sono concordanti: Carrozzì *et al.* (1988), p. 77: "se ci fosse stato uno che vedesse e toccasse"; Dulaey *et al.* (2004), p. 187: "même à supposer qu'il y eût un homme pour le voir ou toucher"; Hill (2002), p. 46: "even if there had been any human being to perceive and handle it") è densa di significato. Il verbo "tractare", infatti, può essere reso sia con "toccare, maneggiare" sia con "esporre, fare una trattazione".

Nel primo caso, Agostino porrebbe l'accento sulla natura incorporea della materia, derivante dalla sua totale mancanza di forma e grandezza (caratteri, come vedremo, tradizionalmente attribuiti ai corpi e negati alla materia). Tale interpretazione potrebbe essere intesa in contrapposizione a quella "letteralista" di Basilio, *Hexaem.* II,1,5 (22.15-17): «Ἀόρατον δὲ τὴν γῆν προσεῖπε διὰ δύο αἰτίας· ἢ ὅτι οὐπω ἦν αὐτῆς ὁ θεατῆς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ὑποβρύχιος οὕσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῇ ἐπιφανείᾳ ὕδατος, οὐκ ἠδύνατο καθορᾶσθαι»; cfr. II,3,4-6 e IV,2,2, dove si afferma che l'invisibilità della terra va intesa rispetto a noi (πρὸς ἡμᾶς) e non rispetto alla natura (οὐ πρὸς τὴν φύσιν); su questa interpretazione del testo, cfr. Alexandre (1988), pp. 82-83. È significativo come Basilio (II,3,3-6) veda nell'invisibilità della terra un'attestazione implicita della creazione della materia, rispondendo in modo diverso alla medesima obiezione menzionata da Agostino in *Gn. adu. Man.* I,v,9. La medesima interpretazione si ritrova in Ambrogio, *Hexam.* I,7,26; I,8,30; III,2,7; III,6,25, il quale tuttavia non esclude totalmente il nesso tra invisibilità e "anteriorità" rispetto all'azione di formazione compiuta da Dio. Analoghe considerazioni in Tertulliano, *Adv. Herm.* 29,2. La diversità delle interpretazioni legate all'invisibilità della terra si spiega dunque alla luce del fatto che il testo di *Gen.* 1,2^a può essere inteso o in rapporto alla creazione dell'elemento terrestre (= invisibilità relativa/corporeità) o in riferimento a quella della materia informe (= invisibilità assoluta/incorporeità). La distinzione tra invisibilità relativa e assoluta era già stata evidenziata (in accordo con quella aristotelica

L’immagine dell’acqua, infine, esprime la funzionalità e la malleabilità della materia, la quale si offre senza resistenza all’azione formatrice di Dio (*dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur*).

2. La separazione delle acque (*Gen. 1,6-10*)

L’esegesi di *Gen. 1,1-2* e il ruolo svolto dal concetto di materia nei primi versetti della Scrittura ricevono ulteriori precisazioni a partire dall’interpretazione del testo di *Gen. 1,6-10*. Commentando l’episodio della formazione del firmamento e della separazione delle acque, Agostino afferma:

«Et dixit deus: fiat firmamentum in medio aquae, et sit diuisio inter aquam et aquam; et sic est factum. Et fecit deus firmamentum, et diuisit deus inter aquam quae est super firmamentum et inter aquam quae est sub firmamento, et uocauit deus firmamentum caelum; et uidit deus quia bonum est. Hoc non memini manichaeos solere reprehendere. Tamen quod diuisae sunt aquae, ut aliae essent super firmamentum et aliae sub firmamento, quoniam materiam illam dicebamus nomine aquae appellatam, credo firmamento caeli materiam corporalem rerum uisibilium ab illa incorporali rerum inuisibilium fuisse discretam. Cum enim sit caelum corpus pulcherrimum, omnis inuisibilis creatura excedit etiam pulchritudinem caeli, et

«E Dio disse: Il firmamento sia nel mezzo dell’acqua e ci sia una separazione tra acqua e acqua; e così fu fatto. E Dio fece il firmamento, e Dio separò l’acqua che è sopra al firmamento e l’acqua che è sotto il firmamento, e Dio chiamò il firmamento cielo; e Dio vide che ciò era buono”. Non ricordo che i manichei siano soliti criticare queste espressioni: tuttavia, il fatto che siano divise le acque in modo che alcune si trovino al di sopra, altre al di sotto del firmamento, poiché dicevamo che quella materia era stata designata con il nome acqua, credo significhi che mediante il firmamento del cielo la materia corporea delle realtà visibili fu divisa da quella incorporea delle realtà invisibili. Benché infatti il cielo sia la più bella tra le realtà corporee, ogni creatura invisibile supera persino la bellezza del cielo; e per questo, forse, si dice che si trovano al di sopra del cielo le acque

formulata in *Metaph.* Θ 6, 1048b 9-12: «Ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ κενόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ [ἧ] πολλοῖς τῶν ὄντων, οἷον τῷ ὀρῶντι καὶ βραδίζοντι καὶ ὀρωμένῳ»; si veda anche in *An.* B 7, 418a 26-b 20, dove viene definito il concetto di “visibile” e vengono definiti “visibili” anche i corpi trasparenti: «Διαφανὲς δὲ λέγω ὃ ἔστι μὲν ὀρατόν, οὐ καθ’ αὐτὸ δὲ ὀρατόν ὡς ἄπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι’ ἄλλοτριον χρώμα. τοιοῦτον δὲ ἔστι ἄηρ καὶ ὕδωρ καὶ πολλὰ τῶν στερεῶν» (418b 4-7)) da Origene, *princ.* II,3,6 (270.316-323): «Non enim idem intellegitur quod dicitur quae non uidentur et ea quae inuisibilia sunt. Ea namque quae sunt inuisibilia, non solum non uidentur, sed ne naturam quidem habent, ut uideri possint, quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt; haec autem, de quibus Paulus dixit: quae non uidentur, naturam quidem habent, ut uideri possint, nondum tamen uideri ab his, quibus promittuntur, exponit». Su questo brano, cfr. Crouzel-Simonetti (1978b), pp. 153-154, n. 42. Cfr. anche *princ.* III,6,7; IV,3,15; *Cels.* VII,46; etc.

Nel secondo caso, invece, si potrebbe intendere questa frase in relazione a Mosè: neppure se fosse stato presente al momento della creazione egli avrebbe potuto percepire e descrivere la natura della materia informe.

ideo fortasse super caelum esse dicuntur aquae inuisibiles, quae a paucis intelliguntur non locorum sedibus, sed dignitate naturae superare caelum; quanquam nihil temere de hac re affirmandum est: obscura est enim et remota a sensibus hominum; sed quoquo modo se habeat, antequam intelligatur, credenda est. Et facta est uespera et factum est mane, dies secundus. Iam omnia haec quae repetuntur sicut superius intelligenda atque tractanda sunt»³⁹.

invisibili, le quali, come comprendono solo in pochi, superano il cielo non per collocazione spaziale, ma per nobiltà di natura. Nulla del resto deve essere detto in modo avventato su questo tema; si tratta infatti di qualcosa di oscuro e lontano dalla percezione degli uomini: ma in ogni caso si consideri che, prima di essere compresa, tale realtà deve essere creduta. “E fu sera e fu mattina, secondo giorno”. D’ora innanzi, tutte queste formule che vengono ripetute devono essere comprese e spiegate come abbiamo fatto in precedenza»

L’interpretazione di questi versetti (*Gen.* 1,6-7), diversamente da quanto era avvenuto in precedenza, non è motivata da finalità apologetiche: i manichei, infatti, non avanzano obiezioni riguardo al significato di questo testo (*haec non memini manichaeos reprehendere solere*). Ciononostante, queste parole della Scrittura si rivelano di notevole importanza in rapporto alla dottrina della materia informe. La distinzione tra acque superiori e acque inferiori (*quod diuisae sunt aquae ut aliae essent super firmamentum, et aliae sub firmamento*), infatti, deve essere spiegata in conformità con l’equazione precedentemente stabilita tra il termine “acqua” di *Gen.* 1,2^c e la realtà della materia informe (*materiam illam dicebamus nomine aquae appellatam*). La separazione delle acque mediante il firmamento viene dunque intesa come la distinzione tra la materia corporea delle realtà visibili⁴⁰ e la materia incorporea delle realtà invisibili (*credo firmamento caeli materiam corporalem rerum uisibilium⁴¹ ab illa incorporali rerum inuisibilium fuisse discretam*)⁴².

³⁹ *Gn. adu. Man.* I,xi,17 (CSEL 91, 82-83.1-20).

⁴⁰ L’acqua è interpretata come simbolo della materia informe anche in Clemente d’Alessandria, *Eclog. prophet.* 2. Cfr. Pépin (1964), p. 411, n. 3.

⁴¹ Agostino esprime in modo esplicito la corrispondenza tra i termini corporeo/visibile e incorporeo/invisibile, già stabilita da Origene. La formulazione con cui Agostino esprime tale binomio concettuale pone tuttavia alcuni problemi, poiché sembra implicare la distinzione tra una materia corporea (*materia corporalis*) e una materia incorporea (*materia incorporalis*). La difficoltà, tuttavia, è solo apparente e non scalfisce la coerenza con cui Agostino nel corso delle sue opere afferma, in accordo con la dottrina neoplatonica, l’incorporeità della materia informe. Impiegando l’espressione “materia corporalis rerum uisibilium”, infatti, Agostino intende riferirsi alla materia a partire da cui saranno formate le realtà corporee e, in quanto tali, visibili.

L’impiego agostiniano dell’espressione “materia corporalis” può forse essere inteso, come fa Heidl (2003), p. 98 in riferimento all’utilizzo della medesima formula da parte di Origene, alla luce del «widespread philosophical principle that matter and qualities can be distinguished only conceptually because they never exists separately». Ciò che è certo è che la materia a partire da cui sono formate le realtà corporee se isolata rispetto a queste ultime, risulta incorporea. La distinzione tra materia incorporea ed elementi corporei, del resto, appare evidente se si confrontano l’interpretazione dell’espressione “terra inuisibilis et

La preminenza delle acque superiori rispetto al firmamento, che, nonostante la sua bellezza, rientra nella sfera delle realtà corporee (*cum enim caelum sit corpus pulcherrimum*)⁴³, non va intesa in senso spaziale, ma, come solo pochi sono capaci di comprendere (*quae a paucis intelliguntur*)⁴⁴, in rapporto all’eccellenza della natura che esse possiedono (*non locorum sedibus, sed dignitate naturae*). Queste realtà sono difficili da comprendere in quanto inaccessibili mediante la percezione sensoriale (*obscura est enim, et remota a sensibus hominum*) e non devono perciò essere fatte oggetto di trattazione in modo avventato (*quanquam de hac re nihil temere affirmandum est*) né possono essere comprese senza essere precedentemente credute (*sed quoquo modo se habeat, antequam intelligatur, credenda est*).

Nelle righe conclusive, Agostino interpreta il testo di *Gen.* 1,8 alla luce della spiegazione della natura dei giorni della creazione fornita poco prima⁴⁵, dichiarando in

incomposita” di *Gen.* 1,2^a (I,vii,12) e quella della formula “Et apparuit arida. Et uocauit deus aridam, terram” di *Gen.* 1,9 (I,xii,18).

⁴² Secondo Dulaey *et al.* (2004), p. 511, questa distinzione è prossima (*n’est pas loin*) alla spiegazione dei termini “caelum” e “terra” che si trova in Ambrosiaster, *Quaest.* 3,2 (*CSEL* 50, 13-25): «Ante quidem caelum factum et terra; deinde lux, quae in officio dies est; post firmamentum, quod appellatum est caelum, et congregationes aquarum quas appellauit maria, ut appareret terra in qua posset habitari. Terram autem quam post caelum factam dicit, non terram solam uult intellegi, sed materiam significauit, id est omnia inferna, quae in mundi omnem speciem profecerunt. Caelum autem non hoc carnale, sed illud supernum, quod spiritale est, in principio factum contendit, ut cum caelum dicit primum factum, deinde terram, in caelo omnia inuisibilia et in terra omnia uisibilia a deo creata signaret. Totius enim naturae summa et ima comprehendit, ut quicquid medium est procul dubio factum credatur». In *Quaest.* 106,2, inoltre, l’Ambrosiaster distingue la sostanza superiore (*superna est, qua constat caelum*) da cui è formato il cielo da quella inferiore (*inferna autem concretio quaedam faeculenta, quae profici in aridam...et tenebras*) da cui è composta la terra. La somiglianza con la posizione espressa da Agostino mi sembra tuttavia piuttosto vaga.

⁴³ Il “firmamentum” viene dunque descritto come la migliore tra le creature corporee, che sembra essere maggiormente prossima alla sfera delle nature intelligibili. Questa caratterizzazione risente di una concezione ampiamente diffusa in ambito filosofico (Platone, *Phaedr.* 247c; Plotino, *Enn.* IV 3 (27), 17) e patristico (Filone, *opif.* 5,27; 6,31; 7,36-37; Gregorio di Nissa, *Hex.* 18 (30,5-11); 20 (32,14-20); 22 (34-35,20-7); Gregorio di Nanzianzio, *Orat.* 28,31; Ambrogio, *ep.* 31,2). Cfr. Pépin (1953), p. 261; (1964), pp. 405-406; Alexandre (1988), p. 106; Dulaey (2005), p. 31, n. 57.

⁴⁴ Secondo Heidl (2003), pp. 103-104, quest’espressione sarebbe un indice dell’ispirazione origeniana dell’interpretazione formulata da Agostino: «Augustine’s remark in *Gen. man.* 1.11.17, ‘quae a paucis intelleguntur’, reveals that he is indebted to some exegetes for the allegorical interpretation of waters. Although he may have known Plotinus’ concept of spiritual matter, the remark concerns interpreters of Genesis. Therefore, we must take into account Origen, especially his *Commentary on Genesis* as Augustine’s source».

⁴⁵ La spiegazione della natura dei giorni della creazione fornita in *Gn. adu. Man.* I,x,16 non possiede la complessità di quelle elaborate nel corso dei commentari successivi. Rispondendo all’obiezione dei manichei, i quali affermano che, secondo il modo di esprimersi della Scrittura, il giorno avrebbe inizio dalla sera (cfr. Ambrogio, *Hexam.* I,10,36; Ambrosiaster, *Quaest.* 106,3), Agostino afferma che tutti i giorni menzionati nel primo capitolo della *Genesi* vengono computati da un mattino a un altro (*computantur a mane usque in mane*) e sono composti dalla successione di mattino, sera e notte (*mane, uespera, nox*): «Et facta est uespera et factum est mane, dies unus. Et hic calumniatur manichaei, dum putant ita dictum esse, quasi a uespera dies coeperit. Non intellegunt operationem illam, qua lux facta est et diuisum est inter lucem et tenebras et uocata est lux dies et tenebrae nox; – hanc ergo totam operationem non intellegunt ad diem

questo modo conclusa la spiegazione relativa alle opere divine compiute nel corso del secondo giorno.

3. La formazione degli elementi (*Gen. 1,9-10*)

Agostino esprime ulteriori indicazioni in rapporto alla formazione della materia commentando il testo di *Gen. 1,9-10*:

«Et dixit deus: congregetur aqua, quae est sub caelo, in congregationem unam et adpareat arida; et sic est factum. Et congregata est aqua, quae erat sub caelo, in congregationem unam et apparuit arida. Et uocauit deus aridam terram et

«E Dio disse: si raccolga l'acqua, che è al disotto del cielo, in un'unica massa, e appaia la terraferma; e così fu fatto. E l'acqua, che era al di sotto del cielo, si raccolse in un'unica massa e apparve la superficie arida. E Dio chiamò la superficie arida terra, e chiamò la massa delle

pertinere; post hanc autem operationem tamquam finito die facta est uespera. Sed quia etiam nox ad diem suum pertinet, non dicitur transisse dies unus nisi etiam nocte transacta, cum factum est mane; sic deinceps reliqui dies computantur a mane usque in mane. Nunc enim quod factum est mane et transactus est unus dies, incipit operatio quae sequitur ab ipso mane quod iam factum est, et post ipsam operationem fit uespera, deinde mane, et transit alter dies; atque ita deinceps caeteri dies transeunt» (*CSEL* 91, 82.1-14).

Agostino tornerà ad affrontare la medesima questione in I,xiv,20, prendendo in considerazione il testo di *Gen. 1,14-19*. I manichei, infatti, domandano in che modo gli astri furono creati nel corso del quarto giorno e come sia stata possibile la successione dei tre giorni precedenti (la medesima obiezione si trova in Origene, *princ.* IV,3,1 (342.3-7): «Cuinam, quaeso, sensum habenti consequenter uidebitur dictum quod dies prima et secunda et tertia, in quibus et uespera nominatur et mane, fuerit sine sole et sine luna et sine stellis, prima autem dies etiam sine caelo?»; cfr. *c. Cels.* VI,50; VI,60). Dopo aver ammesso in via ipotetica che i primi tre giorni possano essere trascorsi nella loro effettiva durata senza la luce del sole (*per tantam moram temporis...per quantam moram circumit sol*), in quanto lo scorrere del tempo può avvenire indipendentemente dalla percezione della presenza o dell'assenza della luce solare, Agostino si sofferma sull'espressione “et factum est uespera, et factum est mane”. Tale formula non può essere compresa in rapporto ai giorni ordinari, se non presupponendo il compimento di un percorso circolare da parte del sole (*quod nunc sine solis cursu uideamus fieri non posse*); in rapporto ai primi tre giorni della creazione, non resta che intendere i termini “uespera” e “mane” come indicazioni della conclusione e dell'inizio delle opere compiute nei singoli giorni: «Restat ergo, ut intellegamus in ipsa quidem mora temporis ipsas distinctiones operum sic appellatas: uesperam propter transactionem consummati operis et mane propter inchoationem futuri operis, de similitudine scilicet humanorum operum, quia plerumque a mane incipiunt et ad uesperam desinunt. Habent enim consuetudinem divinae scripturae de rebus humanis ad diuinas res uerba transferre» (*CSEL* 91, 87-88.26-32). In I,xiv,21, infine, Agostino esclude che la funzione di “segni dei tempi” attribuita da Dio agli astri in *Gen. 1,14* sia una conferma del fatto che i primi tre giorni della creazione trascorsero senza durata (*sine temporibus...ad temporis spatia non pertinent*), come invece affermato dai manichei. Sulla questione, cfr. Pelland (1972), pp. 176-178, il quale sintetizza la soluzione interpretativa formulata da Agostino nel modo seguente: «Dans toute cette discussion, la lumière est donc de nature physique et les six jours de la création correspondent à un temps réel, si même les trois premiers n'ont connu de matin et de soir qu'au sens figuré».

Può essere interessante notare infine come l'interpretazione di Agostino si differenzi da quella “letterale” proposta da Basilio, *Hexaëm.* II,8,1-2, il quale, attribuendo ai giorni della creazione una durata effettiva, ritiene che il giorno e la notte menzionati dalla Scrittura corrispondano rispettivamente all'effondersi e al ritirarsi della luce creata in *Gen. 1,3* (ἀναχρῶμένου τοῦ πρωτογόνου φωτὸς ἐκείνου, καὶ πάλιν συστελλομένου κατὰ τὸ ὀρισθὲν μέτρον παρὰ Θεοῦ).

congregationem aquae uocauit mare. Et uidit deus quia bonum est. In isto loco manichaei dicunt: si totum aquis plenum erat, quomodo poterant aquae congregari in unum? Sed iam superius dictum est nomine aquarum materiam illam appellatam super quam ferebatur spiritus dei, unde erat deus omnia formaturus. Nunc uero cum dicitur: congregetur aqua, quae est sub caelo, in congregationem unam, hoc dicitur, ut illa materia corporalis formetur in eam speciem quam habent aquae istae uisibiles. Ipsa enim congregatio in unum ipsa est aquarum formatio istarum quas uidemus et tangimus. Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur. Et quod dicitur: adpareat arida, quid aliud dici intelligendum est nisi ut illa materia accipiat uisibilem formam, quam nunc habet terra ista quam uidemus et tangimus? Superius ergo quod nominabatur terra inuisibilis et incomposita, materiae confusio et obscuritas nominabatur, et quod nominabatur aqua super quam ferebatur spiritus dei, eadem rursus materia nominabatur. Nunc uero aqua ista et terra formantur ex illa materia, quae ipsis nominibus appellabatur, antequam formas istas quas nunc uidemus acciperet. Sane dicitur in hebraea locutione omnem aquarum congregationem siue salzarum siue dulcium mare appellari»⁴⁶.

acque mare. E Dio vide che ciò è buono”. Commentando questo passo, i manichei dicono: “se tutto era ricoperto d’acqua, come potevano le acque radunarsi in un’unica massa? Ma già in precedenza è stato detto che, con il nome di “acqua”, viene chiamata quella materia sulla quale si portava lo Spirito di Dio, e a partire dalla quale Dio avrebbe formato tutte le cose. Ora, invece, quando si dice: “L’acqua che è al di sotto del cielo si raduni in un’unica massa”, lo si dice per indicare che quella materia corporea viene formata ricevendo l’aspetto che queste acque visibili possiedono. Infatti, questo radunarsi delle acque in un’unica massa indica la formazione di queste acque, che vediamo e tocchiamo. Ogni forma, infatti, è radunata secondo la regola dell’unità. E l’espressione “Appaia la superficie arida”, come altro la si deve intendere se non nel senso che quella materia riceve la forma visibile che possiede ora questa terra che noi vediamo e tocchiamo? Ciò che dunque in precedenza veniva chiamato “terra invisibile e confusa” era la confusione e oscurità della materia. Ed era nuovamente quella medesima materia ad essere designata quando veniva nominata l’“acqua, sopra cui si portava lo Spirito di Dio”. Ora, dunque, quest’acqua e questa terra vengono formate a partire da quella materia, che veniva chiamata con quei nomi, prima di ricevere queste forme, che ora vediamo. Correttamente si dice che, nella lingua ebraica, ogni raccolta di acque, sia dolci sia salate, è chiamato mare⁴⁷»

Il raccogliersi delle acque e l’emergere della terra arida vengono dunque interpretati come indicazioni della formazione degli elementi acquatico e terrestre. I manichei, sulla base della loro interpretazione letterale del testo, mettono in dubbio la veridicità dell’episodio narrato in *Gen.* 1,9-10, facendo notare come, nel caso in cui le acque avessero ricoperto l’intera superficie terrestre, non sarebbe potuto esistere un luogo in cui esse avrebbero potuto raccogliersi (*in isto loco manichaei dicunt: si totum aquis plenum erat, quomodo poterant aquae congregari in unum?*).

L’obiezione dei manichei, tuttavia, può essere confutata alla luce della dottrina della creazione della materia informe; la Scrittura, infatti, dapprima indica quest’ultima

⁴⁶ *Gn. adu. Man.* I,xii,18 (CSEL 91, 83-84.1-25).

⁴⁷ È verosimile che Agostino riporti un dato appreso dalla lettura di un “Onomasticon” anonimo; cfr. Zacher (1961), p. 266; Dulaey (2002), pp. 293-294; Dulaey *et al.* (2004), p. 199, n. 87.

realtà con il nome di acqua in *Gen.* 1,2^c e 1,6-7 (*nomine aquarum materiam illam appellatam super quam ferebatur spiritus dei, unde erat deus omnia formaturus*), descrivendo in un secondo tempo con il medesimo nome la formazione dell'elemento acquatico vero e proprio in 1,9-10 (*hoc dicitur ut illa materia corporalis formetur in eam speciem quam habent aquae istae uisibiles*). Se nel primo caso il termine “acqua” designa una realtà invisibile e incorporea⁴⁸, nel secondo esso viene riferito a una natura corporea, che, in quanto tale risulta, visibile e tangibile (*aquarum istarum formatio, quas uidemus et tangimus*)⁴⁹. Descrivendo il processo di formazione della materia informe mediante il termine “congregatio” (*ipsa enim congregatio in unum, ipsa est aquarum istarum formatio*), la Scrittura rende manifesto il principio secondo cui la forma, per così dire, “si raccoglie” secondo la regola dell'unità (*omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur*)⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, I,v,9.

⁴⁹ Come detto in precedenza, la coppia di verbi “uidere” e “tangere” viene comunemente impiegata per descrivere le proprietà fondamentali delle nature corporee. Come preciserà lo stesso Agostino (*lib. arb.* II,iii,8 (CCL 29, 241.58-61)), si tratta di proprietà distinte, ma non separabili: «Quid? corporum formas, magnas breues quadras rotundas et si quid huiusmodi est, nonne et tangendo et uidendo sentimus et ideo nec uisui proprie nec tactui tribui possunt, sed utriusque?».

⁵⁰ Come ha notato giustamente Du Roy (1966), p. 281, in questo testo Agostino «donne à l'unité un rôle primordial dans sa métaphysique de la création». Sul concetto di unità Agostino si sofferma anche in I,xxi,32 (CSEL 91, 100-101.18-26), dove, commentando il testo di *Gen.* 1,31, egli evidenzia il legame tra unità, bontà e bellezza del creato: «Tanta est uis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc <plus> placeant, cum in uniuersum aliquid conueniunt atque concurrunt; uniuersum autem ab unitate nomen accepit. Quod si manichaei considerarent, laudarent uniuersitatis auctorem et conditorem deum et, quod eos propter conditionem nostrae mortalitatis in parte offendit, redigerent ad uniuersi pulchritudinem et uiderent, quemadmodum deus fecerit omnia non solum bona, sed etiam bona ualde». Cfr. anche *ord.* II,xviii,48; xxix,51; *lib. arb.* III,xiv,41; *mus.* VI,xi,30; xvii,56; etc. Una concezione analoga viene espressa anche nelle due opera che, assieme al *De Genesi contra Manichaeos*, costituiscono una sorta di “Pentateuco antimanicheo”, secondo l'efficace definizione di Paolino di Nola, *ep.* 4,2; 3,2. In *mor.* II,vi,8 (CSEL 90, 94.19-26), infatti, Agostino afferma: «Ordo enim ad conuenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, conuenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt ea quae composita sunt, nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt in quantum assequuntur». L'espressione “ad unitatis regulam” si trova espressa quasi alla lettera in *u. rel.* xxxi,58 (CCL 32, 225.24-26) in relazione alla seconda persona della Trinità: «Omnia enim, quae appetunt unitatem, hanc habent regulam uel formam uel exemplum uel si quo alio uerbo dici se sinit, quoniam sola eius similitudinem, a quo esse accepit, impleuit». Nell'ambito delle forme corporee, pur essendo presente una sorta di tensione verso l'unità, quest'ultima può essere raggiunta solo in modo imperfetto: «Vos quidem nisi aliqua unitas contineret, nihil essetis, sed rursus si uos essetis ipsa unitas, corpora non essetis, recte illi dicitur: Vnde istam nosti unitatem, secundum quam iudicas corpora, quam nisi uideres, iudicare non posses, quod eam non impleant: si autem his corporeis oculis eam uideres, non uere diceres, quamquam eius uestigio teneantur, longe tamen ab ea distare, nam istis oculis non nisi corporalia uides» (*ivi*, xxxii,60 (CSEL 32, 226-227.30-37); cfr xxxiv,63, dove si parla del corpo come di una “falsa unitas”). Il legame tra unità, forma e bellezza, inoltre, risulta evidente in numerosi passi del *De uera religione* (ad es. xxx,55-56; xxxii,59; xxxiv,64; xxxvi,66; xli, 77; xliii,81; lv,113). Un altro testo molto significativo si trova in *ep.* 18, 2 (CCL 31, 44.17-22): «Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit, uides profecto in ista distributione naturarum quid summe sit, quid infime et tamen sit, quid medie, magis infimo et minus summo, sit». In questi testi, il concetto di forma viene caratterizzato in termini di unità, somiglianza, bellezza, ordine, in

L'interpretazione dell'apparizione della superficie terrestre conseguente al ritirarsi delle acque viene intesa in modo analogo come un riferimento alla formazione della natura corporea dell'elemento terrestre (*quid aliud dici intelligendum est, nisi ut illa materies accipiat uisibilem formam, quam nunc habet terra ista quam uidemus et tangimus?*). Agostino può dunque sottolineare la perfetta connessione che unisce i testi di *Gen.* 1,2^{a-c} e di *Gen.* 1,9-10, nei quali rispettivamente la Scrittura esprime la creazione della materia informe (*materiae confusio et obscuritas nominabatur; eadem rursus materia nominabatur*) e la sua formazione (*nunc uero aqua ista et terra formantur ex illa materia, quae ipsis nominibus appellabatur, antequam formas istas, quas nunc uidemus, acciperet*).

4. La formazione della creatura incorporea (*Gen.* 2,4-5)

Nel corso del libro II, Agostino prende in considerazione il testo di *Gen.* 2,4-3,24, citato in forma estesa nelle pagine iniziali⁵¹. Egli si serve immediatamente del concetto di materia per spiegare il significato del testo di *Gen.* 2,4-5⁵²:

«Factus est ergo dies, quo die fecit deus caelum et terram et omne uiridia agri, antequam essent super terram, et omne pabulum agri. Superius septem dies numerantur, nunc unus dicitur dies, quo die fecit deus caelum et terram et omne uiride agri et omne pabulum; cuius diei nomine omne tempus significari bene intelligitur. Fecit enim deus omne tempus simul cum omnibus temporalibus creaturis, quae creaturae uisibiles caeli et terrae nomine significantur. Mouere autem nos debet

«Fu fatto dunque il giorno in cui Dio fece il cielo e la terra, ed ogni cespuglio campestre, prima che fosse sulla terra, ed ogni erba di campo”. In precedenza vengono numerati setti giorni, ora viene menzionato un unico giorno, nel quale Dio fece il cielo e la terra, e ogni cespuglio ed erba campestre; si comprende giustamente che, mediante la menzione di quell'unico giorno, viene indicato ogni tempo. Dio, infatti, creò ogni tempo insieme con tutte le creature temporali, ossia le creature visibili che sono indicate con il nome di “cielo e terra”. Bisogna interrogarsi, invece, sul fatto che, una

modo opposto rispetto ai termini tradizionalmente connessi alla materia (molteplicità, dissomiglianza, bruttezza, disordine). La concezione espressa da Agostino presenta strettissime affinità con quella di Plotino (cfr. *Enn.* VI 9 (9), 1; VI 5 (23), 9; III 8 (30), 10; V 3 (49), 15; etc.). Su questi temi, cfr. Du Roy (1966), pp. 233-234; 280-281; Bettetini (1994), pp. 136-142; 192-193; Dulaey *et al.* (2004), p. 513.

⁵¹ *Gn. adu. Man.* II,i,1-2. La lunga citazione del testo biblico (appartenente a una versione anteriore alla traduzione compiuta da Girolamo) potrebbe essere un'inserzione posteriore di un copista, secondo quanto ipotizza Dulaey *et al.* (2004), p. 20.

⁵² Il testo latino citato da Agostino, conformemente a quello della versione greca della *Settanta* a cui si ispira, differisce da quello proposto dalle Bibbie moderne, in cui la prima parte di *Gen.* 2,4 (corrispondente al “Hic est liber creaturae caeli et terrae” di Agostino) viene intesa come una formula riassuntiva, mediante cui viene ricapitolato in modo sintetico il contenuto della narrazione precedente; cfr. Dulaey *et al.* (2004), p. 533.

ad quaerendum, quod, cum diem, qui factus est, et caelum et terram nominasset, adiecit etiam: uiride agri et omne pabulum. Non enim quando dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, tunc dictum est factum esse omne uiride agri et pabulum: manifeste enim legitur, quod tertio die factum est omne uiride et pabulum agri; quod autem dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, non pertinet ad aliquem dierum ex illis septem diebus. Adhuc enim uel materiam ipsam, unde facta sunt omnia, caeli et terrae nomine nuncupabat, uel certe prius totam creaturam caeli et terrae nomine proposuerat dicendo: in principio fecit deus caelum et terram, et postea particulatim per ordinem dierum, sicut oportebat propter prophetiam quam in primo libro commemorauimus, dei opera exsecutus exposuit. Quid sibi ergo uult, quod nunc nominato caelo et terra, addidit: uiride agri et pabulum et tacuit cetera tam multa, quae sunt in caelo et in terra uel etiam in mari, nisi quia uiride agri inuisibilem creaturam uult intelligi sicut est anima? Ager enim solet in scripturis figurate mundus appellari. Nam et ipse dominus ager est, inquit, hic mundus, cum illam parabolam exponeret, ubi bono semini sunt commixta zizania. Viride ergo agri spiritalem atque inuisibilem creaturam dicit propter uigorem uitae, et nomine pabuli utique propter uitam bene hoc ipsum interpretamur»⁵³.

volta menzionati il giorno, che venne creato, il cielo e la terra, la Scrittura ha aggiunto anche l'espressione "cespuglio campestre e ogni erba campestre". Infatti, quando è stato detto "In principio Dio creò il cielo e la terra", non è stato detto che fu fatto ogni cespuglio ed erba campestre: si legge infatti chiaramente che tutti i cespugli e le erbe campestri furono creati nel terzo giorno. L'espressione "In principio Dio fece il cielo e la terra" invece non riguarda nessuno di quei sette giorni. Fino a questo momento, infatti, la Scrittura o indicava con la formula "il cielo e la terra" quella materia, a partire da cui sono fatte tutte le cose, o almeno in un primo momento aveva presentato l'intera creazione con i nomi di cielo e di terra, dicendo: "In principio Dio fece il cielo e la terra", mentre, in un secondo momento, ha esposto l'opera compiuta da Dio in maniera dettagliata, secondo l'ordine dei giorni, come conveniva conformemente al senso profetico che ricordavamo nel primo libro. Che cosa intendeva dunque dire, una volta nominati il cielo e la terra, aggiungendo l'espressione "il cespuglio campestre e l'erba campestre" e passando sotto silenzio le altre realtà così numerose che si trovano in cielo, sulla terra e anche nel mare, se non indicare, nominando il cespuglio campestre, una creatura invisibile, quale è l'anima? In verità, nelle Scritture il termine "campo" in senso figurato indica solitamente il mondo. Il Signore stesso, infatti, spiegando la parabola in cui la zizzania è mischiata al seme buono, ha detto: "questo campo è il mondo". Il cespuglio campestre indica dunque, in ragione della sua forza vitale, la creatura spirituale e invisibile, e con il nome di "erba da foraggio", soprattutto in rapporto alla vita, intendiamo giustamente la stessa cosa»

Dopo aver menzionato i sei giorni della creazione e il giorno del riposo divino, la Scrittura parla di un unico giorno, nel quale Dio creò il cielo, la terra (*fecit deus caelum et terram*) e ogni cespuglio ed erba campestre (*et omne uiride agri, antequam essent super terram, et omne pabulum agri*). La menzione di un unico giorno deve essere compresa come un riferimento alla totalità del tempo (*cuius diei nomine omne tempus significari*

⁵³ *Gn. adu. Man. II,iii,4 (CSEL 91, 121-122.1-31).*

bene intelligitur)⁵⁴, il quale è stato creato insieme alle creature temporali (*fecit enim deus omne tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus*)⁵⁵, a loro volta designate mediante la formula “cielo e terra” (*quae creaturae uisibiles caeli et terrae nomine significantur*).

Agostino si interroga successivamente sul significato dei termini “uiride agri, et omne pabulum”. Il fatto che la creazione di tali realtà appaia contemporanea rispetto a quella del cielo e della terra, infatti, sembra configgere con la precedente affermazione della Scrittura (*non enim quando dictum est, in principio fecit deus caelum et terram, tunc dictum est, factum esse omne uiride agri et pabulum*), secondo cui esse sarebbero state create nel terzo giorno (*manifeste enim legitur, quod tertio die factum est omne uiride et pabulum agri*)⁵⁶. Agostino risolve tale difficoltà ribadendo come i termini “cielo e terra” di *Gen.* 1,1 vadano riferiti alla materia informe (*adhuc enim uel materiam ipsam unde facta sunt omnia, caeli et terrae nomine nuncupabat*); tale espressione, inoltre, può essere intesa come una denominazione preliminare e complessiva delle opere divine (*uel certe prius totam creaturam, caeli et terrae nomine proposuerat dicendo, in principio fecit deus caelum et terram*), seguita dal racconto dettagliato della loro realizzazione (*et postea particulatim per ordinem dierum sicut oportebat, propter prophetiam*⁵⁷, *quam in primo libro commemorauimus*⁵⁸, *dei opera exsecutus exposuit*)⁵⁹. La ragione per cui la Scrittura

⁵⁴ La medesima spiegazione era già stata fornita da Ambrogio, *Exp. Luc.* VII,222; cfr. Dulaey *et al.* (2004), p. 536. L'interpretazione dell'espressione “cum factus est dies”, come vedremo, risulterà molto diversa in *Gn. litt.* V,i,1-iv,8, dove svolgerà un ruolo cruciale in rapporto alla formulazione delle dottrine della creazione simultanea e delle ragioni causali.

⁵⁵ Il principio secondo cui il tempo viene creato insieme alle creature, non precedendo dunque in nessun modo la creazione divina, era già stato stabilito in *Gn. adu. Man.* I,ii,3 e, come vedremo, trova numerose conferme nelle opere di Agostino.

⁵⁶ Il riferimento è al testo di *Gen.* 1,11-13.

⁵⁷ Sul significato del termine “prophetia”, cfr. Dulaey *et al.* (2004), pp. 40-58 (in part. pp. 45-46).

⁵⁸ Agostino si era espresso in termini analoghi in *Gn. adu. Man.* I,xxiii,41 (*CSEL* 91, 110-111.9-1): «Nullo ergo modo uerbis dici potest, quemadmodum deus fecerit et condiderit coelum et terram et omnem creaturam quam condidit, sed ista expositio per ordinem dierum sic indicat tamquam historiam rerum factarum, ut praedicationem futurorum maxime obseruet».

⁵⁹ Come notano Dulaey (2002), p. 280, n. 79 e Dulaey *et al.* (2004), p. 536, sebbene tale argomentazione possa essere dedotta da Tertulliano, *Adv. Herm.* 26,1-2, la fonte di Agostino è verosimilmente Ambrogio, *Hexam.* II,3,8 (*CSEL* 32, 46-47, 22-3): «Nec fallit quod alicui ante nos ita acceperint, eo quod supra creatum auctore deo et conditum caelum scriptura espressi, hic expositionem operis creationisque diffuderit, ut ibi quasi summa operis breuiter comprehensa sit, hic operationis qualitas per ipsas concurrentium rerum digesta sit species». Il medesimo concetto si trova espresso, ad esempio, in Basilio, *Hexaem.* III,3,7 (42-43.24-4): «Ἀλλὰ τὰ τῶν ἔξωθεν τοῖς ἔξω καταλιπόντες, ἡμεῖς ἐπὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν ὑποστρέφομεν λόγον. Εἴρηται μὲν οὖν τισι τῶν πρὸ ἡμῶν, μὴ δευτέρου οὐρανοῦ γένεσιν εἶναι ταύτην, ἀλλ' ἐπεξήγησιν τοῦ προτέρου, διὰ τὸ ἐκεῖ μὲν ἐν κεφαλαίῳ παραδεδοσθαι οὐρανοῦ καὶ γῆς ποίησιν, ἐνταῦθα δὲ ἐπεξεργαστικώτερον τὸν τρόπον καθ' ὃν ἕκαστον γέγονε τὴν γραφὴν ἡμῶν παραδιδοῖναι». L'affermazione “εἴρηται μὲν οὖν τισι τῶν πρὸ ἡμῶν” potrebbe rappresentare un riferimento a Filone, *opif.* 7,36-37: cfr. Alexandre (1988), p. 103 (che segnala la presenza di un'argomentazione analoga in *conf.* XII,xvii,24) e Naldini (1990), p. 335.

impiega la formula “omne uiride et pabulum agri”, senza nominare le molteplici realtà che popolano il mondo corporeo (*et tacuit cetera tam multa, quae sunt in caelo et in terra, uel etiam in mari*), può essere compresa alla luce della volontà di indicare, oltre alle realtà visibili a cui si riferiscono i termini “cielo e terra”, una creatura invisibile, come l’anima umana (*nisi quia uiride agri inuisibilem creaturam uult intelligi, sicut est anima*)⁶⁰. Considerando nel dettaglio l’espressione impiegata dalla Scrittura, si possono perciò intendere il termine “ager” come un’indicazione del mondo (*nam et ipse dominus (Mt. 13,38), ager est hic, inquit, mundus*) e i termini “uiride et pabulum” in riferimento alle creature spirituali e invisibili (*uiride ergo agri spiritualem atque inuisibilem creaturam dicit, propter uigorem uitae, et nomine pabuli utique propter uitam*⁶¹ *bene hoc ipsum interpretamur*)⁶².

5. Osservazioni conclusive

L’interpretazione del testo di *Gen. 2,4-5* fornisce gli ultimi elementi necessari per comprendere il quadro complessivo relativo all’impiego del concetto di materia informe nel *De Genesi contra Manichaeos*. Gli aspetti maggiormente problematici emergono dalla comparazione dei testi di *Gen. adu. Man. I,v,9, I,vii,11, I,xi,17* e *II,iii,4*. Nel primo testo, Agostino intende la formula “caelum et terra” di *Gen. 1,1* come un’indicazione dell’intera creazione (*universa creatura...quam fecit et condidit deus*), specificando nel secondo testo che i due termini si riferiscono alle realtà del cielo e della terra presenti in modo potenziale nella materia informe (*quasi semen caeli et terrae*). Nel terzo testo, Agostino interpreta il testo di *Gen. 1,6*, identificando il “firmamentum” con il cielo corporeo e comprendendo la separazione delle acque come un’indicazione della distinzione della materia incorporea

⁶⁰ Gli studiosi si sono espressi in modo discordante sulle indicazioni fornite da Agostino riguardo alla condizione originaria dell’anima nel libro II del *De Genesi contra Manichaeos*. Un tema particolarmente controverso è quello della relazione tra la natura dell’anima e quella del corpo anteriormente al peccato: a tal proposito, cfr. Du Roy (1966), p. 289, n. 2; O’Connell (1993), e la letteratura ivi citata.

⁶¹ Le espressioni “uigorem uitae” e “propter uitam” indicano, come nota giustamente Dulaey *et al.* (2004), p. 537, la volontà di Agostino di stabilire una «opposition entre l’inerte (ciel et terre) et la vie».

⁶² Venuto a conoscenza di un testo latino più affidabile, in *retr. I,x[ix],1 (CCL 57, 31.46-49)* Agostino commenterà questa spiegazione nel modo seguente: «In secundo etiam libro illud quod posui nomine pabuli significari posse uitam, cum melioris interpretationis codices non habeant pabulum sed faenum, non satis apte dictum uidetur. Non enim congruit faeni nomen significationi uitae quomodo pabuli». La possibilità di un influsso filoniano su questo testo di Agostino (tesi sostenuta da Zacher (1961) viene esclusa in modo convincente da Dulaey *et al.* (2004), p. 537.

(*materia incorporealis rerum inuisibilium*) da quella corporea (*materia corporalis rerum uisibilium*). Nel quarto testo, infine, il significato dell’espressione “caelum et terram, et omne uiride agri, et omne pabulum agri” di *Gen.* 2,5 viene chiarito in rapporto al duplice piano della creazione visibile e di quella invisibile, a cui appartiene l’anima (*inuisibilis creatura, sicut est anima*).

Dalla lettura comparata di questi testi, emergono alcuni interrogativi⁶³ che riguardano nello specifico l’impiego agostiniano dei concetti di *materia incorporealis* e di *materia corporalis*, il rapporto dell’esegesi di Agostino con le fonti patristiche, il significato dell’espressione “creatura inuisibilis”.

Un primo aspetto problematico concerne l’applicazione del binomio “materia incorporealis/materia corporalis” in rapporto alla scansione del testo biblico.

⁶³ Le valutazioni espresse dagli studiosi in rapporto a questi interrogativi presentano alcune importanti differenze, come si può vedere dal quadro sintetico delineato nelle righe seguenti:

a) Secondo Jean Pépin, nel *De Genesi contra Manichaeos*, il termine “caelum” di *Gen.* 1,1 verrebbe inteso come la natura corporea del cielo destinata a essere formata a partire dalla materia informe creata in principio, per questo motivo definita “quasi semen caeli et terrae” (Pépin (1953), pp. 204-205); l’interpretazione “origeniana” del “caelum” di *Gen.* 1,1 in riferimento alle realtà intelligibili (in parallelo con quella del “firmamentum” di *Gen.* 1,6-8 al cielo corporeo) è fatta propria da Agostino, ma solo a partire dalle *Confessiones* (Pépin (1964), p. 390, n. 4); Agostino si sarebbe ispirato all’interpretazione delle acque superiori in riferimento alla “natura razionale ancora informe” (*nature rationnelle encore informe*), anch’essa di matrice origeniana, già nel suo primo commentario alla *Genesi*, modificandola però in accordo con la dottrina neoplatonica della materia spirituale (*en la gauchissant toutefois pour la faire cadrer avec la doctrine néoplatonicienne de la matière spirituelle*): (Pépin (1964), pp. 405-406);

b) Secondo Gilles Pelland, nel *De Genesi contra Manichaeos*, la formula “caelum et terra” di *Gen.* 1,1 sarebbe inteso in rapporto alla medesima realtà espressa in *Gen.* 1,2, ossia alla materia informe del mondo corporeo (Pelland (1972), pp. 23-24; 113); Agostino parlerebbe di “creatura invisibile” (*créature invisible*) solamente in II,iii,4 in rapporto all’espressione “uiride agri et pabulum”, intendendo forse riferirsi agli angeli (pp. 113-116);

c) Secondo György Heidl, interpretando in I,v,9 l’espressione “caelum et terra” (*Gen.* 1,1) come un’indicazione dell’intera creazione (*universa creatura*), Agostino riferirebbe, pur non esplicitamente (*does not make this reference explicit*), il termine “caelum” alla creazione invisibile e il termine “terra” a quella visibile (Heidl (2003), p. 90); il termine “caelum” di *Gen.* 1,1 sarebbe dunque inteso come la natura spirituale formata a partire dalle acque superiori di *Gen.* 1,6 (p. 91); Agostino si ispirerebbe non ad Ambrogio (pp. 91-93), ma a Origene (pp. 95-104), differenziandosi da quest’ultimo in modo insignificante (*insignificant difference*) nel riferire il binomio materia spirituale-corporea non a *Gen.* 1,1, ma a *Gen.* 1,6-7 (p. 101); si potrebbe infine ipotizzare che Agostino, condividendo molti dettagli interpretativi con Origene, abbia voluto fare propria una variante interpretativa formulata dal pensatore alessandrino nel perduto *Commento alla Genesi*;

d) Secondo Martine Dulaey, la distinzione tra “materia corporalis” e “materia incorporealis” che Agostino stabilisce in I,xi,17 potrebbe essere messa in relazione con la posizione di Ambrosiaster, *Quaest.* 3,2; 106, 2; e di Calcidio, *In Tim.* 278 (= Origene), secondo cui il termine “caelum” di *Gen.* 1,1 si riferirebbe al “mondo intelligibile” (*voit [scil. “Chalchidius”] dans le ciel le monde intelligible*); sebbene l’interpretazione agostiniana di *Gen.* 1,6-8 sia prossima a quella di Filone, Eusebio e Origene, non sarebbe corretto dedurre, come fa Jean Pépin, la presenza di una influenza origeniana sul *De Genesi contra Manichaeos*, considerato che le *Omèlie* origeniane furono tradotte in latino successivamente al 388-389 (cfr. Altaner (1951)); si potrebbe invece ipotizzare un’influenza origeniana avvenuta tramite la lettura dell’Ambrosiaster; Agostino, infine, non formulerebbe l’identificazione tra acque superiori e angeli, avendo piuttosto in mente le idee platoniche (*il est plus probable qu’Augustin y voit les idées platoniciennes*) (Dulaey et al. (2004), pp. 510-514).

L'interpretazione di *Gen.* 1,1, se considerata isolatamente, non permette a prima vista né di confermare né di escludere un riferimento del termine "caelum" all'ambito delle nature incorporee. Se è vero infatti che Agostino comprende l'espressione "caelum et terra" come un'indicazione dell'intera creazione (*uniuersa creatura*), bisogna riconoscere che non ci sono indizi evidenti del fatto che il termine "caelum" non sia impiegato in senso ordinario, riferendosi invece all'ambito delle nature incorporee.

Il fatto che il termine "caelum" di *Gen.* 1,1 sia inteso in rapporto all'ambito delle nature incorporee può viceversa essere ipotizzato alla luce dell'interpretazione del testo di *Gen.* 1,6; i termini "caelum et terra" di *Gen.* 1,1 fornirebbero in questo caso un'indicazione delle creature formate rispettivamente a partire dalla materia incorporea e dalla materia corporea, la cui divisione è simboleggiata appunto dalla separazione delle acque mediante il firmamento. Ciononostante, tale significato del termine "caelum" non sembra essere sviluppato nel *De Genesi contra Manichaeos*. A mio avviso, l'espressione "uniuersa creatura" (*Gn. adv. Man.* I,v,9) non può essere intesa in questo senso. In questo testo, infatti, Agostino contrappone i termini "terra" e "aqua" di *Gen.* 1,2, immagini visibili con cui la Scrittura esprime le realtà invisibili (*inuisibilia*), ai termini "caelum et terra" di *Gen.* 1,1, (*sed illud quod dictum est, in principio fecit deus caelum et terra*), con cui la Scrittura designa (per via di anticipazione) la totalità delle nature formate, ordinate e, si può supporre, visibili. Inoltre, non è corretto interpretare il significato dell'espressione "uniuersa creatura" alla luce di quello che essa riveste nel *De Genesi ad litteram imperfectus*⁶⁴. Sarebbe infatti preferibile sviluppare il confronto tra le due opere in senso

⁶⁴ Procedendo in questo modo, Heidl (2003), p. 90 trova una conferma della propria interpretazione del *De Genesi contra Manichaeos* nell'esegesi di *Gen.* 1,1 formulata da Agostino in *Gn. litt. imp.* iii,9 (*CSEL* 28/1, 464.8-11): «An caelum omnis creatura sublimis atque inuisibilis dicta est, terra uero omne uisibile, ut etiam sic possit hoc, quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, uniuersa creatura intellegi?». Il riferimento a questo testo (in cui Agostino impiega la formula "uniuersa creatura" interpretando il "caelum" di *Gen.* 1,1 in riferimento all'ambito delle nature incorporee) mi sembra poco probante, dal momento che, come vedremo, in *Gn. litt. imp.* iii,9 il testo di *Gen.* 1,1 viene compreso alla luce di una esplicita riflessione dedicata alla creatura angelica (iii,7: *angeli et omnes intellectuales potestates*), assente invece nel *De Genesi contra Manichaeos*.

La lettura di Heidl, che pretende di rinvenire nel *De Genesi contra Manichaeos* la presenza di tracce dell'influenza origeniana, si fonda su altre affermazioni a mio avviso non condivisibili:

1) p. 87: «*The firmament of the heaven distinguishes the two realms of creation: the spiritual-invisible things...and the corporeal-visible ones. In contrast to the firmament of Gen. 1:6, which is taken to be corporeal...the heaven of Gen. 1:1 is thus spiritual*» (cfr. p. 101); La seconda affermazione non rappresenta una conseguenza necessaria della prima; la comprensione del "caelum" di *Gen.* 1,1 in riferimento all'ambito delle realtà incorporee dovrebbe essere comprovata sulla base di esplicite affermazioni agostiniane e non "dedotta" a partire da un'ipotesi interpretativa.

2) pp. 89-90: «*In Augustine's commentary, the term "heaven" has three well-defined meanings: 1. In Gen. 1:1, the expression "heaven and earth" means the entirety of creatures...2) In Gen. 1:6, the*

inverso e cercare in questo modo di valutare la possibile evoluzione dell’interpretazione agostiniana, individuandone gli elementi di continuità ed evidenziando gli aspetti in cui essa è venuta a precisarsi. Infine, bisogna tenere presente come Agostino interpretando il testo di *Gen.* 2,4-5 affermi esplicitamente che entrambi i termini che compongono l’espressione “caelum et terra” devono essere riferiti all’ambito delle nature corporee⁶⁵.

In ultima analisi, si può affermare che, benché l’esegesi di *Gen.* 1,6 sembri richiedere a titolo di presupposto logico che il termine “caelum” di *Gen.* 1,1 sia interpretato

*“firmament of heaven” signifies the corporeal heaven...3) In Gen. 2:5, the expression “heaven and earth” stands for the visible, corporal creatures»; Nel commentario agostiniano questa pluralità di significati non è evidente. La formula “caelum et terra” viene interpretata in rapporto alla creazione corporea sia in *Gen.* 1,1 sia in 2,5: nel primo caso ciò avviene in senso prolettico, in relazione alle realtà che Dio avrebbe creato dalla materia informe, nel secondo caso, invece, per esprimere in modo sintetico la totalità delle realtà create nel corso del precedente racconto della creazione.*

3) p. 90: *«This universa creatura is not limited to the visible, corporeal world at all...Augustine does not make this reference explicit in the allegorical commentary, because he always mentions “heaven” in close connection with “earth” and never separately speaks about “heaven” [...]»; come detto, l’espressione “uniuersa creatura” non implica necessariamente la distinzione tra creature corporee e incorporee. Il fatto che il termine “caelum” sia sempre interpretato in connessione con il termine “terra”, inoltre, non deve essere sottovalutato: ciò non significa che l’equazione “caelum = creatura incorporea” sia affermata implicitamente, ma indica la stretta connessione che l’interpretazione agostiniana stabilisce tra i due termini.*

4) p. 91: *«Surprisingly, Augustine uses the expression omnis invisibilis creatura without defining its Scriptural reference. This procedure is rather unusual in the commentary. In this case, the reference must be taken as being to the “heaven” of Gen. 1:1, as distinguished from the “earth”»; la Scrittura indicherebbe la creatura formata (il cielo incorporeo di *Gen.* 1,1) prima di menzionare la creazione della materia informe a partire da cui essa è formata. Ciò può essere compreso o dovendo ipotizzare in modo poco convincente che l’esposizione della Scrittura segua un procedimento diverso da quello usuale o intendendo la menzione del termine “caelum” come un’anticipazione della creazione/formazione della creatura incorporea; in quest’ultimo caso, tuttavia, dovrebbe essere individuata nel testo della Scrittura una menzione di tale creazione che sia posteriore alla separazione delle acque.*

5) p. 93: *«In De Genesi contra Manichaeos, the Origenian distinction between the spiritual heaven and the corporeal firmament is of crucial importance»; quest’affermazione non mi sembra essere confermata da nessuna indicazione specifica presente nel testo.*

6) p. 101: *«It is an insignificant difference between the two explanations that it is “higher and lower waters” that Augustine identifies as the incorporeal and corporeal matter, whereas Origen-Calcidius explains the “heaven” and the “earth” of Gen. 1:1 in such a manner. When explaining the Scriptural term “heaven”, “earth”, and “waters”, in the Commentary on Genesis, Origen presumably offered alternatives, as Augustine did in his commentary without changing the underlying metaphysical doctrine he wanted to expound from Scripture. “Heaven” can stand for the spiritual matter but if heaven is interpreted as the whole of spiritual essence formed by God, just as it happens in the first homily on Genesis, then the spiritual matter, the spirit, is signified by the higher waters»; una differenza di questo tipo non mi sembra insignificante per valutare la corrispondenza dell’esegesi dei due pensatori. La possibilità che l’interpretazione di Agostino possa dipendere da una variante presente nel *Commentario* perduto di Origene, inoltre, non può essere considerata più che un’ipotesi, che peraltro non può essere provata. Ciò non esclude che Agostino abbia potuto conoscere la distinzione origeniana tra materia intelligibile e materia corporea a partire dalla lettura del *Commentario al Timeo* di Calcidio. L’impiego dei due concetti in rapporto alla scansione del testo biblico, tuttavia, risulta originale e non può essere spiegato basandosi sull’ipotesi di un influsso origeniano.*

⁶⁵ Oltre che in *Gn. adu. Man.* II,iii,4, ciò è affermato in II,vi,7 (*CSEL* 91, 126.1-7): *«Sub his ergo paucis uerbis uniuersa creatura nobis insinuata est ante peccatum animae. Nomine enim coeli et terrae uniuersa uisibilis creatura significata est, et nomine diei uniuersum tempus, et nomine uiridium et pabuli agri creatura inuisibilis, et nomine fontis ascendentis et irrigantis omnem faciem terrae inundatio ueritatis animam satians ante peccatum».*

in rapporto all'ambito delle nature incorporee, esso viene compreso unicamente in relazione al cielo corporeo. La menzione della materia incorporea in occasione della separazione delle acque mediante la creazione del firmamento⁶⁶, dunque, potrebbe essere compresa in riferimento alla formazione della natura dell'anima⁶⁷, la quale viene posta al centro dell'interpretazione sviluppata a partire dal testo di *Gen.* 2,4-5⁶⁸. Affrontando la questione della creazione dell'anima, tuttavia, Agostino non menziona la formazione della natura dell'anima a partire dalla materia incorporea⁶⁹.

Una seconda questione concerne la possibilità che, come ipotizzato da alcuni studiosi (Pépin, Heidl), l'interpretazione agostiniana del testo di *Gen.* 1,6 proposta nel *De Genesi contra Manichaeos* sia stata determinata dall'influsso dell'esegesi origeniana. Origene, infatti, aveva interpretato le acque superiori al firmamento in riferimento all'ambito incorporeo, intendendole come un'indicazione delle potenze spirituali⁷⁰. Il fatto che Agostino faccia riferimento all'interpretazione origeniana nelle pagine del *De Genesi contra Manichaeos* non è a mio parere dimostrabile⁷¹. Mentre infatti Origene interpreta in

⁶⁶ Nonostante la distinzione tra materia corporea e incorporea sia già stata, per così dire, "inaugurata" dalla creazione della luce corporea menzionata in *Gen.* 1,3.

⁶⁷ Secondo Dulaey *et al.* (2004), p. 512, interpretando la separazione delle acque superiori Agostino potrebbe avere in mente le idee di tipo platonico (*les idées platoniciennes*). Il fatto che Agostino parli di "materia incorporalis rerum inuisibilium" presuppone però che si tratti di realtà certamente di natura incorporee, ma create.

⁶⁸ Condivido l'opinione di Pelland (1972), pp. 114-116: nel *De Genesi contra Manichaeos* il termine "inuisibilis creatura" indica sostanzialmente l'anima umana; se è vero che quest'ultima non esaurisce per Agostino l'ambito delle creature incorporee (*inuisibilem creatura...sicut est anima*), bisogna riconoscere come «le *Contra Manichaeos* n'apporte là-dessus aucune précision, même si le récit concerne l'ensemble du créé».

⁶⁹ *Gn. adu. Man.* II,viii,10-11.

⁷⁰ Origene, *Hom. Gen.* I,2 (30.35-45; 30-32.60-63; 32.5-7; 32-34.89-92): «Studeat etrgo unusquisque uetrum diuisor effici aquae eius quae est supra et quae est subtus, quo scilicet spiritalis aquae intellectum et participium capiens eius quae est supra firmamentum, flumina de uentre suo educat aquae uiuae, salientis in uitam aeternam, segregatus sine dubio et separatus ab ea aqua quae subtus est, id est aqua abyssi, in qua tenebrae esse dicuntur, in qua princeps huius mundi et aduersarius draco et angeli eius habitant, sicut superius indicatum est. Illius ergo aquae supernae participio, quae supra caelos esse dicitur, unusquisque fidelium celesti efficitur [...]. Si enim aquas istas, quae sunt sub caelo, non separauerimus a nobis, id est peccata et uitia corporis nostri, arida nostra non poterit apparere nec habere fiduciam procedendi ad lucem. [...] Quae utique fiducia non aliter dabitur, nisi si uelut aquas abiiciamus a nobis et segregemus uitia corporis, quae sunt materiae peccatorum. [...] Si uero studio et diligentia suae separatis ex se aquis abyssi, qui sunt daemonum sensus, exhibuit se terram fructiferam, debet separare similia, quod et ipse introducatur a deo in terram fluentem lac et mel». Cfr. anche *Cels.* V,44; VI,19; *In Luc. hom.* 23; sul rapporto tra l'esegesi di Agostino e quella di Origene Pépin (1964), pp. 400-402 e, più in generale, Vannier (1990b) e Vannier (1995).

⁷¹ Un discorso diverso va fatto in rapporto alle opere più tarde. La prossimità alla posizione origeniana si riscontra chiaramente nelle *Confessiones*: «Sunt aliae aquae super hoc firmamentum, credo, immortales et a terrena corruptione secretae. Laudent nomen tuum, laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere uerbum tuum.

modo differente il cielo di *Gen.* 1,1 e il firmamento di *Gen.* 1,6⁷², Agostino non stabilisce con chiarezza una differenza di significato tra i due termini. Un altro elemento significativo è rappresentato dal fatto che Agostino intende la separazione delle acque in riferimento al concetto di materia, tratto che non sembra essere riconducibile all’esegesi origeniana⁷³. Interpretando la separazione delle acque, inoltre, Agostino non fa propria la contrapposizione di tipo “morale”⁷⁴ formulata da Origene tra l’ambito delle realtà superiori e quello degli esseri inferiori⁷⁵. Se l’esegesi del *De Genesi contra Manichaeos* fosse stata riconducibile a quella di Origene, inoltre, Agostino avrebbe espresso verosimilmente un ravvedimento della propria posizione nelle *Retractationes*, in linea con l’atteggiamento critico mantenuto nel *De ciuitate Dei* e con la “retractatio” dell’interpretazione fornita nelle *Confessiones*.

Vident enim faciem tuam semper et ibi legunt sine syllabis temporum, quid uelit aeterna uoluntas tua» (*conf.* XIII,xv,18 (CCL 27. 251.25-30)); «Videmus firmamentum caeli, siue inter spiritales aquas superiores et corporales inferiores, primarium corpus mundi, [...]» (*conf.* XIII,xxxii,47 (CCL 27, 270.5-7)). Agostino, tuttavia, esprimerà delle riserve sulla posizione espressa in questo testi in *retr.* II,vi[xxxiii],2 (CCL 57, 94.17-19): «Et in libro tertio decimo quod dixi firmamentum factum inter spiritales aquas superiores et corporales inferiores, non satis considerate dictum est; res autem in abdito est ualde». Avendo taciuto di questa interpretazione nel secondo libro del *De Genesi ad litteram*, Agostino esprimerà un atteggiamento critico riguardo a tale interpretazione in *ciu.* XI,34 (CCL 48, 354.1-10): «Quamquam nonnulli putauerint aquarum nomine significatos quodam modo populos angelorum et hoc esse quod dictum est: fiat firmamentum inter aquam et aquam, ut supra firmamentum angeli intellegantur, infra uero uel aquae istae uisibiles uel malorum angelorum multitudo uel omnium hominum gentes. Quod si ita est, non illic apparet ubi facti sint angeli, sed ubi discreti; quamuis et aquas, quod peruersissimae atque impiae uanitatis est, negent quidam factas a deo, quoniam nusquam scriptum est: dixit deus: fiant aquae». Cfr. Pépin (1964), pp. 406-408; Gregory (2008), pp. 13-19.

⁷² Cfr. (sulla scia di Filone, *opif.* 7.36) Origene *princ.* II,3,6; II,9,1; III,6,8; *Hom. Gen.* I,1-2; *Hom. Num.* 26,5; *Hom. 36Ps.* 2,4; 5,4; *Cels.* VII,29;29;31. Sull’interpretazione origeniana del “firmamentum”, cfr. Pasquier (1995).

⁷³ L’interpretazione della divisione delle acque in riferimento alla distinzione tra due differenti tipologie di materia non trova paralleli evidenti in ambito patristico: cfr. Alexandre (1988), pp. 108-111 (che pur ritiene che l’interpretazione origeniana abbia ispirato l’esegesi agostiniana a partire dai primi commentari alla *Genesi* fino alle *Confessiones*) e Gregory (2008), che a p. 14 nota come l’ispirazione dell’esegesi proposta nel *De Genesi contra Manichaeos* possa essere messa in relazione a quella origeniana, pur risultando «più sfumata».

⁷⁴ Una traccia di questa opposizione potrebbe essere rappresentata, secondo Heidl (2003), p. 97, dall’interpretazione in chiave “morale” (*both regard the phrase as a moral teaching*) della separazione delle acque espressa da Agostino in *Gn. adu. Man.* I,xxv,43 (CSEL 91, 112.5-7): «Secundo die tamquam firmamentum disciplinae, quo discernit inter carnalia et spiritalia sicut inter aquas inferiores et superiores».

⁷⁵ Agostino fa menzione di questa opposizione solo in *ciu.* XI,34 (*populos angelorum... uel malorum angelorum multitudo uel omnium hominum gentes*), facendo però riferimento in termini critici a un’esegesi non propria (*nonnulli putauerint*). Cfr. Dulaey (2005), p. 31, n. 59.

Capitolo secondo

Il concetto di “materia” nel *De Genesi ad litteram imperfectus*

La composizione del secondo commentario esegetico del racconto della creazione, il *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, risale verosimilmente all'anno 393¹. In quest'opera, Agostino tenta di elaborare un'interpretazione letterale (*ad litteram*) della narrazione biblica della creazione, non riuscendo però a portare a termine il proprio progetto (interrotto al testo di *Gen.* 1,26) a causa dell'insufficienza delle competenze esegetiche in suo possesso². Benché l'intento apologetico palesato nel *De Genesi contra Manichaeos* non sia del tutto assente, la riflessione contenuta nel *De Genesi ad litteram imperfectus* differisce in modo evidente da quella sviluppata nel commentario precedente. Agostino, infatti, si profonde nello sforzo di definire un'esegesi più dettagliata e attenta alla lettera del testo biblico, ricercandone il significato mediante la formulazione e la valutazione di diverse soluzioni interpretative. Un ulteriore elemento di novità è rappresentato dalla esplicita volontà di individuare e mostrare il senso “letterale” delle espressioni scritturistiche, benché in numerose occasioni l'interpretazione si spinga al di là dei limiti di una comprensione rigorosamente letterale della narrazione genesiaca³.

¹ Il *De Genesi ad litteram imperfectus liber unus* è la diciassettesima opera menzionata da Agostino nelle *Retractationes*. Da *retr.* I,xviii[xvii] apprendiamo che l'opera venne completata da Agostino successivamente all'inizio delle *Retractationes*. Essa viene posta tra il *De fide et symbolo liber unus* (8 ottobre 393) e il *De sermone Domini in monte libri duo*. Secondo queste indicazioni, la data più accreditata per la composizione dell'opera è il 393. Cfr. Carrozzini *et al.* (1988), pp. 186-187 (redazione avvenuta tra il 390/391 e il 393/394); Anoz (2002), p. 233; Dulaey *et al.* (2004), p. 387.

² *retr.* I,xviii[xvii] (CCL 57, 54.1-10): «Cum de genesi duos libros contra manichaeos condidissim, quoniam secundum allegoricam significationem scripturae uerba tractaueram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem quae ibi dicta sunt accipi, uolui experiri in hoc quoque negotiosissimo ac difficillimo opere quid ualerem; sed in scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit, et nondum perfecto uno libro ab eo quem sustinere non poteram labore conquieui».

³ Dulaey *et al.* (2004), pp. 392-393: «Cette approche plus synthétique ne l'empêche pas de tenir compte encore des objections manichéennes: non qu'il y réponde explicitement, mais bien souvent celles-ci figurent parmi les hypothèses qu'il écarte avant de proposer une explication des difficultés. Et s'il est vrai qu'il tente une exégèse vraiment littérale en s'astreignant à porter attention à la construction du texte de l'Écriture, à la lettre exacte de diverses formules, aux omissions ou aux reprises dans les phrases que l'auteur sacré utilise comme des leit-motiv, il est bien souvent obligé d'aller au-delà de la lettre – quel exégète n'y est jamais conduit? – et ses responsabilités pastorales le conduisent également à trouver de nombreux enseignements moraux aux détours du récit».

1. La creazione della materia informe (*Gen. 1,1*)

Nelle prime pagine dell'opera, dopo aver espresso la volontà di ricercare con prudenza (*non adfirmando, sed quaerendo*) e conformemente alla fede cattolica (*catholicae fidei metas*) il significato del testo scritturistico⁴, Agostino distingue quattro differenti sensi (*secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam*) che, secondo alcuni esegeti (*a quibusdam Scripturarum tractatoribus*), potrebbe essere individuati nel testo della Scrittura⁵.

Benché il testo di *Gen. 1,1* possa essere inteso conformemente ai quattro sensi precedentemente enumerati⁶, Agostino sostiene di voler ricercare unicamente il suo senso "storico" (*secundum historiam*). Alla luce di questa dichiarazione d'intenti, egli afferma che l'espressione "In principio" può essere intesa in riferimento al tempo (*in principio temporis*)⁷ o alla Sapienza divina (*in ipsa sapientia dei*)⁸.

⁴ *Gn. litt. imp.* i,1; nelle pagine successive (i,2-4), secondo una consuetudine diffusa tra gli autori cristiani (cfr. Pelland (1972), p. 28, nn. 4-5), Agostino espone il contenuto della "regula fidei" da cui la propria interpretazione dovrà essere guidata.

⁵ Ivi ii,5 (*CSEL* 28/1, 461.8-16): «Quatuor modi a quibusdam scripturarum tractatoribus traduntur legis exponendae, quorum uocabula enuntiarum graece possunt, latine autem definiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam. Historia est, cum siue diuinitus siue humanitus res gesta commemoratur; allegoria, cum figurate dicta intelleguntur; analogia, cum ueteris et noui testamentorum congruentia demonstratur; aetiologia, cum causae dictionum factorumque redduntur». Per un approfondimento sul significato di questo passo e sulla tipologia di esegesi messa in atto da Agostino del *De Genesi ad litteram imperfectus*, cfr. Marin (1992a). Una dichiarazione analoga a quella presente in *Gn. litt. imp.* ii,5 si trova nel testo di *util. cred.* iii,5.

⁶ Ivi iii,6 (*CSEL* 28/1, 461.17-21): «Hoc ergo quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram, quaeri potest utrum tantummodo secundum historiam accipiendum sit an etiam figurate aliquid significet et quomodo congruat euangelio et qua causa sic liber iste inchoatus sit».

⁷ In *Gn. adu. Man.* I,ii,3 (*CSEL* 91, 69.7-10), Agostino aveva confutato l'interpretazione "temporale" del "principium" di *Gen. 1,1*, a partire da cui i manichei sviluppavano le proprie obiezioni: «His respondemus deum [in principio] fecisse caelum et terram non in principio temporis, sed in Christo, cum uerbum esset apud patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia». Nel *De Genesi ad litteram imperfectus* (iii,6-7), si assiste a un'importante novità relativa alla valutazione dell'interpretazione "temporale" dell'espressione "In principio", il cui significato viene ricercato in funzione della comprensione della dottrina della creazione degli angeli (affermata dalla Scrittura in *Sal.* 148,5). Ammettendo che tali creature furono le prime a essere create (*primum factae sunt*), è necessario stabilire se ciò sia avvenuto nel tempo (*in tempore*), all'inizio del tempo (*in exordio temporis*) o prima del tempo (*ante omne tempus*).

Agostino riserva un'attenzione particolare alla seconda e alla terza ipotesi. Se gli angeli furono creati "in exordio temporis", infatti, bisogna ammettere che il tempo non abbia avuto inizio in corrispondenza con la creazione delle nature corporee (*cum caelo et terra tempus esse coepisse*), ma con quella delle creature spirituali. Se furono invece creati "ante omne tempus", si pone il problema di chiarire il senso del testo di *Gen. 1,14*, in cui lo scorrere del tempo viene posto in relazione con la creazione dei luminari avvenuta nel corso del quarto giorno. L'enumerazione dei giorni potrebbe essere spiegata alla luce della necessità espositiva di stabilire dei rapporti di successione tra gli eventi narrati (*ipse sermo narrantis non potest nisi aliqua habere et prima et media et ultima*). Questa complessa questione (*res enim secretissima est et humanis coniecturis impenetrabilis*), tuttavia, può essere risolta ipotizzando che lo scorrere del tempo possa essere determinato dai moti delle nature incorporee, quali appunto sono gli angeli: «Quod si accipimus, etiam ante caelum et terram potest intellegi tempus fuisse, si ante caelum et terram facti sunt angeli. Erat enim iam

creatura, quae motibus incorporeis tempus ageret, et recte intellegitur cum illa etiam tempus esse ut in anima quae per corporeos sensus corporeis motibus assuefacta est. Sed fortasse non est in principibus et creaturis supereminentibus» (*Gn. litt. imp.* iii, 8 (CSEL 28/1, 463.19-26)). In ogni caso, secondo quanto prescrive la fede cattolica (*illud certe adciendum in fide*), non bisogna trascurare il fatto che anche il tempo è una natura creata e perciò non coeterna a Dio.

Il senso della riflessione di Agostino è sintetizzato da Pelland (1972), pp. 32-33 nei termini seguenti: «Le problème se repose: avant le ciel et la terre, les anges ont-ils été créés dans les temps, au commencement du temps ou avant le temps? Il serait contradictoire de supposer qu ce soit dans le temps. Ce ne peut être au commencement non plus, si on accepte la théorie suivant laquelle le temps a débuté avec le monde visible. Les anges auront donc précédé le temps? [...] Quelles conclusions tirer de tout cela? Nous sommes en présence de trois façon de comprendre *in principio*. Dans l’hypothèse d’un monde antérieur à l’univers visible, nous avons aussi théoriquement à choisir entre deux des trois hypothèses concevables pour les situer par rapport au temps. En fait, aucun choix ne s’impose, ni dans le premier, ni dans le deuxième cas: «res enim secretissima est et humani coniecturis inpenetrabilis». Nous savons seulement avec certitude par la foi que toute créature a eu un commencement. Puisque le temps est lui aussi une créature, il a du commencer. De quelle manière? Nous ne pouvons le dire».

Il quadro sintetico proposto da Pelland può essere riproposto con maggior precisione. Il presupposto da cui muove il ragionamento di Agostino e in base a cui sono valutate le differenti ipotesi è rappresentato dal nesso tra tempo e movimento. Alla luce di questo assunto, gli angeli, a cui spetta il primato tra le nature create, avrebbero potuto essere create:

1) *in tempore*: l’esistenza del tempo precede, e dunque non presuppone, il movimento di una creatura. Questa ipotesi rende problematico, se non impossibile, determinare la natura del tempo e obbliga ad ammettere che una natura (il tempo) sia stata creata prima degli angeli;

2) *in exordio temporis*: l’esistenza del tempo si determina in concomitanza con quella della creatura angelica. In questo caso, la temporalità dovrebbe essere concepita (in senso ampio e, come suggerisce Pelland, “non univoco”) in relazione al “moto” delle realtà incorporee, prima ancora che a quello delle nature corporee;

3) *ante omne tempus*: le creature angeliche esisterebbero “indipendentemente” dal tempo, il cui inizio potrebbe essere posto in relazione con l’esistenza e il moto delle realtà corporee. Come risolvere però la questione della natura dei giorni trascorsi “prima” della creazione dei luminari? Agostino prospetta due possibili soluzioni: a) il tempo iniziò a scorrere a partire dal quarto giorno; l’applicazione di termini “cronologici” nel caso dei primi tre giorni si spiegherebbe alla luce di un’esigenza di tipo narrativo (*lex narrandi*); b) se anche ai primi tre giorni dovesse essere attribuita una durata temporale, bisognerebbe adottare (come nell’ipotesi 2) una concezione “non univoca” di tempo, spiegando la scansione dei primi tre giorni in riferimento al moto di creature incorporee quali l’anima e la mente (*in motu incorporeae creaturae ueluti est anima uel ipsa mens*). Non è chiaro come debba essere concepito secondo questa ipotesi il rapporto tra la creatura angelica e la temporalità: è infatti possibile sia che 3.a) il tempo, come gli angeli, abbia preceduto la creazione del cielo e della terra (ipotesi 2) sia che 3.b) gli angeli non siano coinvolti nella mutevolezza che caratterizza lo scorrere del tempo (*sed fortasse non est in principibus et creaturis supereminentibus*).

È opportuno sottolineare comela questione dell’esistenza di un tempo anteriore alla formazione delle nature corporee, così come quella della natura dei giorni che precedono la creazione dei luminari, non deve essere intesa come una semplice questione di natura esegetica, dettata unicamente da finalità di carattere apologetico. Si tratta invece di una tematica dotata di una valenza filosofica non trascurabile. Risale a Platone, infatti, l’affermazione secondo cui «χρόνος δ’ οὖν μετ’ οὐρανοῦ γέγονεν» (*Tim.* 38b 6), a cui fa seguito la seguente precisazione: «ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῆι χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντη ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν» (*Tim.* 38c 3-6). La necessità di spiegare queste affermazioni nel contesto di un’interpretazione “letterale” del dialogo platonico indusse pensatori quali Plutarco (*Quaest. plat.*, VIII 1007 C = Baust. 137.4 Dorrie-Baltes) e Attico (*In Plat. Tim.* I,276-277.31-7 Diehl = Attico, *fr.* 19 Des Places = Baust. 137.5 Dorrie-Baltes) ad ammettere l’esistenza di un tempo “pre-cosmico”. L’importanza e la diffusione di tale questione è attestata anche dalle testimonianze di Cicerone («Non enim si mundus nullus erat saecula non erant; saecula nunc dico non ea quae dierum noctiumque numero annis cursibus conficiuntur; nam fateor e asine mundi conuersione effici non potuisse – sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas quam nulla circumscriptio temporum metiebatur, spatio tamen qualis ea tueri intellegi potest, quod ne in cogitationem quidem cadit ut fuerit tempus aliquod nullum cum tempus esset: isto igitur tam inmenso spatio quaero, Balbe, cur Pronea uestra cessauerit» (*Nat. deor.* I,9,21-22 (p. 28 Dyck) = Baust.

Nelle righe seguenti, Agostino ricerca il significato dell'espressione "caelum et terra", mettendo in evidenza come anch'essa sia suscettibile di differenti interpretazioni:

«Potest etiam caelum et terra pro uniuersa creatura positum uideri, ut et hoc uisibile aethereum firmamentum caelum appellatum sit et illa creatura inuisibilis supereminentium potestatum rursusque terra omnis inferior pars mundi cum animalibus quibus inhabitatur. An caelum omnis creatura sublimis atque inuisibilis dicta est, terra uero omne uisibile, ut etiam sic possit hoc, quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, uniuersa creatura intellegi? Fortasse quippe non incongrue in comparatione inuisibilis creaturae omne uisibile terra dicitur, ut illa caeli nomine nuncupetur, quoniam et anima, quae inuisibilis est, cum rerum uisibilium amore tumesceret et earum adeptione extolleretur, terra dicta est, sicut scriptum est: quid superbit terra et cinis?»⁹

«Si può anche pensare che l'espressione "cielo e terra" sia impiegata per indicare l'intera creazione, in modo che siano chiamati "cielo" sia questo firmamento aereo e visibile sia la creazione invisibile formata dalle potenze superiori e che, al contrario, sia chiamata terra l'intera regione inferiore del mondo insieme agli esseri viventi da cui è abitata. O forse è stato chiamato "cielo" l'insieme delle creature sublimi e invisibili, mentre ha ricevuto il nome di "terra" l'insieme delle realtà visibili, cosicché la frase: "In principio Dio ha fatto il cielo e la terra" potrebbe essere compresa anche in questo modo in riferimento alla totalità della creazione? Forse, dunque, non è inappropriato chiamare "terra" l'insieme delle creature visibili a paragone di quelle invisibili, in modo che queste siano chiamate "cielo". Anche l'anima, infatti, che è invisibile, è stata chiamata "terra" per essersi gonfiata per amore delle realtà visibili ed essersi insuperbita per il loro possesso, secondo quanto è stato scritto: "Perché s'insuperbisce ciò che è terra e cenere?"»

Nelle righe seguenti, Agostino afferma:

«Sed quaeri potest, utrum iam distincta et composita omnia dixerit caelum et terram an ipsam primo informem uniuersitatis materiem, quae in has formatas et speciosas naturas deo ineffabiliter iubente digesta est,

«Ma ci si può chiedere se con l'espressione "cielo e terra" siano designate tutte le realtà già distinte e ordinate o se è la materia dapprimo informe dell'intera creazione, che, per ordine ineffabile di Dio, fu divisa in queste nature

136.1 Balthes-Dörrie; cfr. l'analisi e i riferimenti testuali di Balthes-Dörrie (1998), pp. 388-398) e Seneca («Primum an per se sit aliquid; deinde an aliquid ante tempus sit sine tempore; cum mundo coeperit an etiam ante mundum quia fuerit aliquid, fuerit et tempus» (Ep. 88,33 (p. 318)). Sul problema della temporalità "precosmica", cfr. Sorabji (1983), pp. 279-280; Ferrari (2014), pp. 271-276.

⁸ Come in *Gn. adu. Man.* I,ii,3, l'equazione "principium – sapientia dei – filius dei" viene affermata mediante la citazione di *Gv.* 8,25. Anche in questo caso, nel *De Genesi ad litteram imperfectus* la riflessione sul termine "principium" risulta maggiormente articolata: tale termine può essere riferito alla natura divina per indicare sia la persona del Padre (*principium sine principio*) sia quella del Figlio (*principium cum alio principio*), ma può essere impiegato anche all'ambito delle creature, potendo indicare in questo caso la superiorità assoluta della creatura angelica (*prima creatura intellectualis potest dici principium his quibus caput est*) e quella relativa dell'uomo rispetto alla donna (*I Cor.* 11,3). Come nota Du Roy (1966), p. 270, n. 2, la ragione per cui Agostino fornisce questa distinzione dei diversi significati del termine "principium" potrebbe risiedere nella volontà di sottolineare come (alla luce del testo di *Gv.* 8,25) questo appellativo spetti primariamente alla Parola divina. La novità principale rispetto alla spiegazione fornita nel *De Genesi contra Manichaeos* è rappresentata dalla menzione della creatura angelica, che, come vedremo, rivestirà un ruolo importante nell'economia dell'interpretazione agostiniana del racconto della creazione.

⁹ *Gn. litt. imp.* iii,9 (CSEL 28/1, 464.4-17).

caeli et terrae nomine nuncupavit. Quamquam enim scriptum legerimus: qui fecisti mundum de informi materia¹⁰, tamen etiam ipsam materiam cuiusmodicumque sit non possumus dicere non ab eo factam, ex quo omnia confitemur et credimus, ut etiam ipsa digestio et ordinatio singularum quarumque rerum formatarum et distinctarum mundus uocetur, ipsa uero materies caelum et terra, ueluti semen caeli et terrae appellata sit et caelum et terra quasi confusum atque permixtum ab artifice deo accipiendis formis idoneum¹¹. Hactenus de hoc quaesitum sit quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram; nihil enim horum temere adfirmari potuit¹².

dotate di forma e bellezza a essere chiamata con il nome di “cielo e terra”. Per quanto infatti leggiamo: “Tu, che hai fatto il mondo dalla materia informe”, non possiamo dire che questa materia, di qualunque tipo essa sia, non sia creata da Dio, da cui confessiamo e crediamo che tutte le cose sono create; cosicché, anche quella divisione e quell’ordinamento di tutte le singole realtà dotate di forma e distinte tra loro è chiamato mondo, mentre quella materia è chiamata cielo e terra, come se fosse il seme del cielo e della terra; è chiamata cielo e terra ad indicare una realtà per così dire confusa e mescolata, capace di ricevere le forme dall’artefice divino. Fino a qui l’indagine sull’espressione: “In principio Dio creò il cielo e la terra”; infatti, nessuna di queste cose ha potuto essere affermata in modo avventato»

Il significato dell’espressione “caelum et terra” può essere determinato in modo differente a seconda che si ammetta o meno un riferimento alla creazione della materia informe¹³. Nel caso in cui non si voglia accettare questa soluzione interpretativa, è

¹⁰ Secondo Gorman(1985), l’espressione “de informi materia” andrebbe corretta in “de materia informi”.

¹¹ Alexanderson (2002), p. 129 propone alcune modifiche rispetto al testo di Zycha: «Cum iam apparet materiem sic appellatam esse [*scil.* “nomine caeli et terrae”], non bene intellegitur qua de causa denuo “et caelum et terra” in aliquot codicibus et in texto sit. Credo hoc delendum esse, sed concedo ‘confusum’, ‘permixtum’, ‘idoneum’ non placere; uoluerim ‘confusa’ etc., ut uoci ‘materies’ congruerent. Credo uero ‘semen’, etiamsi comparandi causa adest, uim quamdam habere. Si mirum uidetur semen confusum et permixtum esse, commemorandum est re uera non de semine agi sed de materie informi». L’impiego dei termini “confusum”, “permixtum” et “idoneum” in rapporto al seme non appare tuttavia così strano, se si tiene conto della concezione del seme diffusa nella tradizione filosofica antica, secondo cui, come vedremo, il seme avrebbe contenuto al proprio interno in modo ancora indifferenziato la totalità delle componenti che avrebbero contribuito alla formazione dell’organismo vivente.

¹² *Gn. litt. imp.* iii,10 (CSEL 28/1, 464-465.18-5).

¹³ Può essere interessante confrontare il quadro delle possibili interpretazioni dell’espressione “caelum et terra” con quello proposto nel primo libro del *De Genesi ad litteram* (I,i,2-3; a tal proposito, si veda il capitolo 1 della quarta parte). Come in questo testo, Agostino prende in considerazione sia (A) le ipotesi che intendono i due termini in riferimento alle nature già formate (*iam formatae naturae*) del cielo e della terra sia (B) quelle che prevedono l’impiego del concetto di materia informe.

Per quanto concerne il primo gruppo di ipotesi (A), diversamente da quanto accade in *Gn. litt.* I,i,2-3, Agostino non menziona nessuna soluzione che intenda i termini “caelum et terra” unicamente in rapporto all’ambito delle creature corporee formate. È invece più difficile determinare in modo univoco il quadro delle interpretazioni in cui viene impiegato il concetto di materia (B). È possibile infatti che Agostino, alludendo alla presenza “potenziale” di tutte le realtà nella materia informe (*ueluti semen caeli et terrae*), si limiti a riproporre la posizione sostenuta nel *De Genesi contra Manichaeos* (come ritiene Pelland (1972), p. 34: «C’était la théorie du *Contra Manichaeos* »): i termini “caelum et terra” andrebbero intesi come indicazioni delle realtà corporee, che successivamente sarebbero state formate a partire dallo stato caotico (*quasi confusum atque permixtum*) della materia (B.a). Citando il testo di *Sap.* 11,18, tuttavia, Agostino afferma che la materia, di qualunque tipo essa sia (*ipsam materiam cuiusmodicumque sit*), è stata creata da Dio: il concetto di materia potrebbe dunque essere utilizzato alla luce della distinzione tra l’ambito delle creature corporee e quello delle creature incorporee (B.b), parallelamente a quanto accade nel primo gruppo di ipotesi

necessario intendere i due termini come indicazioni della creazione di nature già formate. Ammettendo che essi designino la totalità delle nature create (*pro uniuersa creatura*), la suddivisione tra la sfera delle creature incorporee e quella delle nature corporee potrebbe essere compresa in un duplice modo. In un primo modo la distinzione tra i due termini corrisponderebbe in modo perfetto a quella tra i due diversi ambiti della creazione (*caelum omnis creatura sublimis atque inuisibilis dicta est, terra uero omne uisibile*). Il cielo corporeo andrebbe annoverato tra le nature “terrestri” in quanto inferiore rispetto al cielo superiore delle nature incorporee (*non incongrue in comparatione inuisibilis creaturae omne uisibile terra dicitur*)¹⁴. In un secondo modo, invece, la corrispondenza sarebbe imperfetta: il termine “caelum” indicherebbe a un tempo l’insieme delle realtà incorporee (*illa creatura inuisibilis supereminentium potestatum*) e il cielo corporeo (*hoc uisibile aethereum firmamentum*), mentre il termine “terra” descriverebbe unicamente la regione inferiore del cosmo (*omnis inferior pars mundi cum animalibus quibus inhabitatur*).

I termini “caelum et terra”, tuttavia, potrebbero indicare non l’insieme delle nature già distinte e ordinate (*iam distincta et composita omnia*), ma la materia informe a partire da cui queste sono formate (*informem uniuersitatis materiem, quae in has formatas et speciosas naturas deo ineffabiliter iubente digesta est*). La Scrittura menziona esplicitamente la materia informe nel testo di *Sap. 11,18* (“Qui fecisti mundum de informi

(A). Accettando l’ipotesi B.a bisognerebbe presupporre che la creazione della natura angelica sia anteriore a quella del cielo e della terra e che perciò non sia stata menzionata nel racconto della creazione. Accettando l’ipotesi B.b, viceversa, il concetto di materia potrebbe essere esteso all’ambito della creatura angelica. Sulla base del fatto che la creazione di quest’ultima deve precedere quella delle nature corporee, non resterebbe che identificarla con la creazione della luce di *Gen. 1,3*: Agostino, tuttavia, pur accettando l’ipotesi che la creazione della luce coincida con quella degli angeli, non specifica il rapporto tra creazione e formazione della “materia spiritalis” mediante il concetto di “conuersio”, come farà nelle opere più mature. Esiste a mio avviso un’altra possibile declinazione dell’ipotesi B.b: i termini “caelum et terra” alluderebbero allo stato caotico in cui si trovano la materia delle creature incorporee e quella delle creature corporee, che verranno distinte in occasione della separazione delle acque di cui si parla in *Gen. 1,9*. In questo caso, tuttavia, si porrebbe il problema di determinare la natura delle “acque superiori”, che non possono essere identificate con gli angeli senza privare questi ultimi del ruolo di “prima creatura”, e la ragione per cui la Scrittura impiegherebbe in un caso il termine “caelum” e nell’altro quello di “aquae”. Alla luce degli elementi presenti nel testo non è comunque possibile raggiungere una certezza definitiva circa l’estensione dell’impiego del concetto di materia: lo stesso Agostino, del resto, da un lato aveva espresso precedentemente (iii,8) la propria incertezza circa la possibilità di far rientrare la creatura angelica nell’ambito della temporalità e della mutabilità, dall’altro non si pronuncerà in seguito in modo univoco circa il campo di applicazione del concetto di materia (iv,17: *super materiam rerum uisibilium...si autem uniuersae creaturae id est et intellectualis et animalis et corporalis materia*).

Un secondo importante elemento di differenza rispetto al testo di *Gn. litt. I,i,2-3* è rappresentato dal fatto che Agostino non menziona l’interpretazione secondo cui i termini “caelum” e “terra” di *Gen. 1,1* indicherebbero rispettivamente la creatura spirituale formata e la materia informe dei corpi; come vedremo, tale ipotesi sarà sostenuta in *conf. XII* e menzionata in *Gn. litt. I*.

¹⁴ Cfr. *conf. XII,ii,2*.

materia”), che deve essere inteso senza lasciare spazio all’ipotesi dell’esistenza di una materia increata e coeterna a Dio (*ipsam materiam cuiusmodicumque sit non possumus dicere non ab eo factam, ex quo omnia confitemur et credimus*). L’espressione “caelum et terra” di *Gen.* 1,1, con cui viene indicata la condizione “seminale” della creazione (*ueluti semen caeli et terrae*)¹⁵, esprime la medesima realtà che nel testo di *Sap.* 11,18 viene chiamata “informis materia”; il termine “mundus” (*Sap.* 11,18), invece, indica la disposizione ordinata delle realtà (*ipsa digestio et ordinatio singularum quarumque rerum formatarum et distinctarum mundus uocetur*)¹⁶, costituita a partire dalla condizione caotica, ma adatta a essere formata, della materia (*quasi confusum atque permixtum*¹⁷ *ab artifice deo accipiendis formis idoneum*).

¹⁵ Cfr. *Gn. adu. Man.* I,vii,11.

¹⁶ Il termine κόσμος, che compare in *Sap.* 11,18, ricorre frequentemente nel Nuovo Testamento (15 occorrenze nei Vangeli sinottici, 78 nel Vangelo giovanneo). Come segnalato da Carrozzini *et al.* (1988), p. 207, n. 11, Agostino potrebbe avere in mente la trattazione relativa alla natura del mondo contenuta nel libro II del *De natura deorum* di Cicerone. In particolare, potrebbe risultare interessante l’analogia con la seguente definizione di “mundus”: «Neque enim est quicquam aliud praeter mundum quod nihil absit quodque undique aptum atque perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus. [...] Sed mundus quoniam omnia complexus est neque est quicquam quod non insit in eo, perfectus undique est» (II,13,37-14,38 (184.8-10;19-21)). La connessione tra il termine “mundus” e il concetto di “ordine” si trova espressa in modo più evidente in Tertulliano, *Adv. Herm.* 40,2 (186.10-11): «Cum ornamentis[s] nomine sit penes Graecos mundus [...]», e in Origene, *princ.* II,3,6 (264.211-217): «His pro nostris uiribus de mundi ratione dissertis, non uidetur incongruum etiam ipsius mundi appellatio quid sibi uelit inquirere; quae appellatio in scripturis sanctis diuersa significans frequenter ostenditur. Quod latine mundum dicimus, graece κόσμος appellatur; κόσμος autem non solum «mundus», sed etiam «ornamentum» significat». Cfr. anche Origene, *In. Io.* I,xv,14.86; VI,lix,38.301-305; *Comm. Matth.* XIII,20. Molto significativa è anche l’affermazione di Apuleio, *Mund.* XXII (337.22-28): «Quid enim mundo praestantius? [...] Nam quid, oro te, ornatum atque ordinatum uideri potest, quod non ab ipsius exemplo imitatura sit ratio? Vnde κόσμος graece nomen accepit» (cfr. anche *Mund.* XXIX e la nota di commento di Bajoni (1991), p. 138). In modo analogo, Porfirio, *Ant. Nymph.* 6.9-12, pone l’accento sulla dipendenza del significato del termine κόσμος, il cui conio viene attribuito da Giamblico (v. *Pyth.* 162) a Pitagora, da quello del termine “ordinamento” (διακόσμησιν): «Διὰ μὲν οὖν τὴν ὕλην ἡεροειδῆς καὶ σκοτεινῆς ὁ κόσμος, διὰ δὲ τὴν τοῦ εἶδους συμπλοκὴν καὶ διακόσμησιν, ἀφ’ οὗ καὶ κόσμος ἐκλήθη, καλὸς τὲ ἐστὶ καὶ ἐπῆρατον». A proposito dell’origine e dei diversi significati dei termini κόσμος e “mundus” in ambito greco e romano, cfr. Pease (1941), p. 163; Corsini (1968), pp. 141-142, n. 24 e Bajoni (1991), pp. 78-89; Chapot (1999), p. 409; Wyrwa (2006).

¹⁷ Analogamente a quanto aveva fatto in *Gn. adu. Man.* I,v,9, dove aveva contrapposto le espressioni “confusa et informis” e “distincta et formata”, Agostino esprime l’opposizione tra la condizione informe della materia e quella delle nature formate proponendo il parallelismo tra i termini “confusum atque permixtum” e “digestio et ordinatio”. Come nel *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino sembra dunque intendere la “formatio” della materia in termini di “digestio” (iv,11: “digestis elementis”) e ordinatio”. Questo dato, a mio avviso, non deve essere inteso come se la condizione caotica della materia fossero determinata dal “miscuglio” indistinto dei corpi dei quattro elementi. In questo caso, infatti, si potrebbe parlare di disordine, ma non di assoluta infirmità della materia. L’idea espressa da Agostino potrebbe forse essere chiarita rifacendosi alle osservazioni con cui Köckert (2009), p. 431 precisa il significato del testo di Gregorio di Nissa, *Hex.* 16: «Die Mischung der Elemente im Anfang ist keine Mischung distinkter Körper, sondern die Mischung ihrer Eigenschaften. Gregor beschreibt damit die Schöpfung im Anfang als ausgeschiedene Mischung aller Qualitäten». Lo stesso Agostino, segnalando la possibilità di intendere l’espressione “spiritus dei” di *Gen.* 1,2^c in riferimento all’elemento aereo (*aer*), compie un’affermazione a questo proposito significativa: «Tertia opinio de hoc spiritu oriri potest, ut credatur spiritus nomine aeris elementum enuntiatum, ut ita quattuor elementa insinuata sint, quibus mundus iste uisibilis surgit: caelum

2. I nomi della materia informe (*Gen. 1,1-2*)

L'interpretazione del testo di *Gen. 1,1* viene precisata alla luce della connessione con il versetto successivo (*Gen. 1,2*: "Terra autem erat inuisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus dei ferebatur¹⁸ super aquam"):

«Terra autem erat inuisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus dei ferebatur super aquam. Ab haereticis, qui ueteri testamento aduersantur, moueri calumnia huic loco solet, cum dicunt: quomodo in principio fecit deus caelum et terram, si iam terra erat? Non intellegentes hoc esse subiunctum, ut exponeretur, qualis terra fuerit, de qua iam dictum est: fecit deus caelum et terram. Sic ergo accipiendum est: in principio fecit deus caelum et terram; haec autem terra, quam deus fecit, inuisibilis erat et inconposita, donec ab eodem ipso discerneretur et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur. An sic melius intellegitur, ut in hac executione rursus eadem rerum materies commendaretur, quae superius caeli et terrae nomine nuncupata est, ut iste sit sensus: in principio fecit deus caelum et terram; hoc autem, quod caelum et terra dictum est, terra erat inuisibilis et inconposita et tenebrae super abyssum; id est quod caelum et terra appellatum est, materies erat confusa quaedam, de qua mundus, qui duabus maximis partibus, caelo scilicet et terra, constat, digestis elementis et accepta forma fabricaretur? Quae confusio materiae sic potuit insinuari populari intellegentiae, si diceretur terra inuisibilis et inconposita uel inordinata uel inparata et tenebrae

«Ora, "la terra era invisibile e disordinata, e le tenebre erano sopra l'abisso; lo Spirito di Dio si portava sull'acqua". Gli eretici, che sono ostili all'Antico Testamento, hanno l'abitudine di muovere una falsa accusa contro questo testo, dicendo: Come è possibile che in principio Dio abbia fatto il cielo e la terra, se la terra esisteva già? Costoro non comprendono che quest'espressione è stata aggiunta per chiarire quale fosse la natura della terra, a proposito di cui era già stato detto: "Dio ha fatto il cielo e la terra". Ecco dunque la corretta comprensione: In principio Dio fece il cielo e la terra, ma questa terra, che Dio fece, era invisibile e disordinata, fino a che dal medesimo Dio non fu distinta e stabilita in un ordine determinato delle cose a partire da uno stato confuso. O forse è migliore una comprensione di questo tipo: in questa operazione è ricordata di nuovo la stessa materia delle cose che in precedenza è stata chiamata con il nome di cielo e terra? Questo sarebbe dunque il senso: in principio Dio fece il cielo e la terra, e ciò che è stato chiamato cielo e terra era la terra invisibile e disordinata e le tenebre sopra l'abisso. Ciò significa che ciò che è stato chiamato cielo e terra era una sorta di materia confusa, a partire da cui, mediante l'ordinata distinzione degli elementi e l'imposizione di una forma, è stato realizzato il mondo, che consta di due parti principali, vale a dire il cielo e la terra. Così è stato possibile far conoscere questo stato caotico della materia agli uomini comuni parlando di terra invisibile e caotica (o

scilicet et terra et aqua et aer, non quia iam erant distincta et ornata, sed quia in illius materiae quamuis informi confusione tamen exortura praesignabantur: quae informis confusio tenebrarum et abyssi nomine commendata est» (iv,18 (*CSEL* 28/1, 470-471.16-22)). La concezione filosofica alla base della concezione di Gregorio e (probabilmente) di Agostino può essere ricercata nel testo di *Tim. 52d-53c* (per cui si veda il capitolo 1 della prima parte).

¹⁸ La variante "ferebatur" (anche iv,15) differisce dal testo citato negli altri commenti alla *Genesis* dove si legge "superferbatur super aquam" (come del resto in iv,16): Agostino cita infatti il testo della *Vulgata*: «Aquila et Simmaque ont le participe ἐπιφερόμενον. [...] Les veilles latines ont "superferebatur", la *Vulgate* "ferebatur" (Alexandre (1988), p. 86). Secondo Gorman (1985), sulla base della tradizione manoscritta risulta corretta la versione "superferbatur".

super abyssum, id est super profunditatem uastissimam: quae rursus profunditas ex eo fortasse nominata est, quia nullius intelligentia propter ipsam informitatem penetrari potest»¹⁹.

disordinata e non armonicamente disposta) e di tenebre sopra l’abisso, cioè sopra una profondità smisurata, profondità che a sua volta è stata chiamata così forse a causa del fatto che non può essere compresa da nessun intelletto a causa della sua stessa mancanza di forma»

Come aveva fatto nel *De Genesi contra Manichaeos*²⁰, Agostino confuta la posizione dei manichei (*ab haereticis, qui ueteri testamento aduersantur*) e afferma che il testo di *Gen. 1,2^a* svolge una funzione esplicativa in rapporto a quello di *Gen. 1,1*, precisando la condizione di informità e di confusione (*donec ab eodem ipso discerneretur et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur*) in cui si trovava la terra creata da Dio (*hoc esse subiunctum, ut exponeretur, qualis terra fuerit, de qua iam dictum est: fecit deus caelum et terram*).

Il significato dei due versetti, tuttavia, potrebbe essere meglio compreso facendo ricorso al concetto di materia (*rerum materies*)²¹. Entrambi i testi, infatti, si riferirebbero

¹⁹ *Gn. litt. imp.* iv,11 (CSEL 28/1, 465-466.6-4).

²⁰ *Gn. adu. Man.* I,iii,5.

²¹ Pelland (1972), p. 35 riassume in questi termini l’alternativa formulata da Agostino: «Dans un cas, la proposition laisse le ciel de côté et ne fait état que de l’informité de la terre. Dans l’autre, l’expression *caelum et terram* désigne le *terminus ad quem* de ce qui n’était que chaos et ténèbres. Augustin clarifie par là ce qu’avait d’ambigu l’exposé du *Contra Manichaeos*. Le *caelum* a-t-il ou non participé à l’informité originelle de la matière? *Terra* est-il pris en un sens univoque dans les deux versets? *L’Imperfectus Liber* pose nettement le problème, alors que le premier commentaire adopte la seconde formule, comme si elle était la seule façon de comprendre le texte. Il est vrai que *caelum* reçoit ici une signification beaucoup plus riche. Il ne s’agit pas plus seulement, «in semine», du firmament qui, au deuxième jour, aura pour fonction de séparer les corporels et les incorporels, mais de la sphère des créatures spirituelles, associées ou non, peu importe pour le moment, au ciel physique». Secondo Pelland il senso della distinzione proposta da Agostino sarebbe il seguente: 1) *Gen. 1,2^a* descriverebbe lo stato di informità in cui si trova la terra di *Gen. 1,1*, termine con cui viene indicata la materia informe, mentre non offrirebbe nessuna informazione relativamente alla condizione del “caelum” di *Gen. 1,1* (verosimilmente identificato con la creatura spirituale formata); 2) *Gen. 1,2^a* descriverebbe lo stato di informità della materia precedentemente indicata mediante i termini “caelum et terra” di *Gen. 1,1* (come nel *De Genesi contra Manichaeos*).

Il quadro sintetico descritto da Pelland non è a mio avviso del tutto soddisfacente, poiché non esprime adeguatamente la relazione tra le possibili interpretazioni di *Gen. 1,2^a* e di *Gen. 1,1* proposte da Agostino. Spiegando il significato dei termini “caelum et terra”, Agostino aveva preso in considerazione le seguenti ipotesi:

A) “Caelum et terra” come nature già formate (*ditincta et composita omnia*):

A.a) “Caelum”: *hoc uisibile aethereum firmamentum... et illa creatura inuisibilis...*;

“Terra”: *omnis inferior pars mundi cum animalibus quibus inhabitatur*;

A.b) “Caelum”: *omnis creatura sublimis atque inuisibilis*;

“Terra”: *omne uisibile*;

B) “Caelum et terra”: *ipsam primo informem uniuersitatis materiem*.

L’ipotesi A richiede che il termine “terra” sia inteso sia in *Gen. 1,1* sia in *Gen. 1,2^a* in relazione alla terra corporea già formata. In questo caso, si può supporre che la condizione caotica della terra indichi lo stato in cui essa si trovava anteriormente alla separazione degli elementi e alla creazione degli esseri viventi (vegetali e animali) che la abitano. Il testo di *Gen. 1,2^a* non offrirebbe nessuna indicazione sulla condizione del “caelum” di *Gen. 1,1*. Quest’interpretazione di *Gen. 1,2^a* si accorda a mio avviso in modo migliore con l’ipotesi A.b: anche il cielo corporeo, infatti, si trova verosimilmente in una condizione di informità

alla materia informe, precisando in un caso il suo essere creata (*Gen.* 1,1) e descrivendo nell'altro la sua condizione originaria (*Gen.* 1,2^{a-b}). I termini “caelum et terra” mettono in luce come la struttura ordinata del mondo (*de qua mundus, qui duabus maximis partibus, caelo scilicet et terra, constat*)²² rappresenti l'esito dell'ordinamento (*digestis elementis*) e della formazione (*accepta forma*) della materia informe e caotica.

Il testo di *Gen.* 1,2^{a-b} esprime dunque in modo efficace la condizione caotica della materia (*confusio materiae*), mettendo in evidenza la sua mancanza di ordine (*Gen.* 1,2^a: *uel inordinata uel imparata*) e il suo essere inconoscibile in quanto informe (*Gen.* 1,2^b: *quae rursus profunditas ex eo fortasse nominata est, quia nullius intellegentia propter ipsam informitatem penetrari potest*).

La menzione delle tenebre che sovrastavano l'abisso introduce l'indagine relativa al significato del testo di *Gen.* 1,2^b:

anteriormente alla creazione dei luminari, degli astri e dei viventi che lo popolano. Il testo agostiniano non offre però nessuna indicazione a questo proposito.

L'ipotesi B, viceversa, richiede che l'espressione “terra inuisibilis et incomposita” di *Gen.* 1,2^a, in quanto riferita alla materia informe, funga da specificazione in rapporto al significato di entrambi i termini di *Gen.* 1,1 (“caelum et terra”). Il testo di iii,10 non offre indicazioni evidenti per poter affermare se l'espressione “caelum et terra” di *Gen.* 1,1 si riferisca unicamente alla materia del mondo corporeo o se, parallelamente all'ipotesi A, possa essere intesa anche in riferimento all'ambito delle creature incorporee. È però probabile che, alla luce della relazione che lega il testo di *Gen.* 1,1 a quello di *Gen.* 1,2^a (che Agostino intende sempre in riferimento alla *materia corporalis*), la seconda possibilità debba essere esclusa. L'ipotesi B non sembra dunque riguardare la creatura incorporea delle nature angeliche: si potrebbe supporre in questo caso che la loro creazione (che Agostino mostra di considerare in iii,7 come un dato certo) preceda quella del cielo e della terra e non sia quindi descritta dalla Scrittura.

In definitiva, mi sembra che debba essere corretta l'affermazione di Pelland, secondo cui Agostino si chiederebbe se «le caelum a-t-il ou non participé à l'informité originelle de la matière?». Nell'ipotesi A non si tratta dell'informità della materia e nell'ipotesi B tale termine partecipa sicuramente a tale condizione. Anche il secondo quesito posto da Pelland («*Terra est-il pris en un sens univoque dans les deux versets?*») non chiarisce bene il senso della riflessione di Agostino. Nell'ipotesi A il termine “terra” è sicuramente inteso in modo univoco (iii,11: *hoc esse subiectum, ut exponeretur, qualis terra fuerit, de qua iam dictum est: “Fecit caelum et terram”*), potendo indicare l'intera creazione corporea o solamente la sua parte inferiore. Nell'ipotesi B il termine “terra” si riferisce sia in *Gen.* 1,1 sia in *Gen.* 1,2^a alla materia informe.

²² Cfr. Apuleio, *Mund.* I (289-290.1-3): «Mundus omnis societate caeli et terrae constat et eorum natura quae utriusque sunt; uel sic: mundus est ornata ordinatio dei munere, deorum recta custodia». La caratterizzazione del cielo e della terra come “parti più grandi” (*maximae partes*) del mondo è frequente in Agostino: cfr. *conf.* II,xxi,30; *Gn. litt.* II,xiii,27; III,vii,9; *ciu.* XII,11. L'espressione impiegata da Agostino, come fa notare Ferrari (1996), pp. 135-143, può essere intesa correttamente solo alla luce della concezione “cosmografica” che presuppone: «The above problem vanishes when one realizes that Augustine was *not* thinking of a global earth, but rather of an immense disk-shaped one (consisting of the four elements) covered by a comparably immense dome-shaped sky, or visible heaven. These two bodies, as Augustine has said in the many places above, are the two greatest bodies in the universe».

«Et tenebrae erant super faciem abyssi²³. Vtrum subter abyssus erat et supra tenebrae, quasi iam loca distincta essent? An quoniam materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ ²⁴ graece dicitur, ideo dictum est: tenebrae erant super abyssum, quia lux non erat? Quae si esset, utique supra esset, quia esset eminentior et ea, quae sibi subiecta erant, inluminaret. Et reuera qui diligenter considerat quid sint tenebrae, nihil aliud inuenit quam lucis absentiam. Ita igitur dictum est: tenebrae erant super abyssum, ac si dictum esset: non erat lux super abyssum. Quapropter haec materies, quae consequenti operatione dei in rerum formas ordinata distinguitur, appellata est terra inuisibilis et inconposita et profunditas carens luce: quae appellata est superius nomine caeli et terrae ueluti semen, ut iam dictum est, caeli et terrae, si tamen non caelum et terram dicendo uniuersitatem prius proponere uoluit, ut postea insinuata materie mundi partes exequeretur»²⁵.

«“E le tenebre erano sopra la faccia dell’abisso”. L’abisso si trovava forse in una posizione inferiore e le tenebre erano in una posizione superiore, quasi che già esistessero dei luoghi distinti? O forse, dal momento che si parla dello stato ancora confuso della materia, che in greco si dice anche “chaos”, il testo dice: “Le tenebre erano sopra l’abisso”, per il fatto che non esisteva ancora la luce? Se questa fosse esistita, senz’altro sarebbe stata in una posizione superiore, poiché sarebbe stata una realtà migliore e avrebbe illuminato quelle realtà che le erano sottoposte. Chi realmente considera con cura cosa siano le tenebre, non trova altro che assenza di luce. È stato detto dunque: “le tenebre erano sopra l’abisso” così come se si dicesse: “non vi era luce sopra l’abisso”. Perciò questa materia, distinta e ordinata nelle forme delle cose dalla successiva azione di Dio, è stata chiamata terra invisibile e disordinata e profondità priva di luce. Essa in precedenza è stata chiamata con il nome di cielo e terra, nella misura in cui, come ho già detto, si tratta di un seme del cielo e della terra; sempre che, nominando il cielo e la terra, l’autore sacro non abbia voluto prima presentare la totalità della creazione, per poi passare in rassegna, una volta evocata la loro materia, le parti del mondo»

Benché la superiorità delle tenebre rispetto all’abisso possa essere intesa in senso spaziale, come se tali realtà occupassero dei luoghi distinti (*subter abyssus erat et supra tenebrae, quasi iam loca distincta essent?*)²⁶, è preferibile comprenderla in riferimento alla condizione informe della materia, che in greco è chiamata “caos” (*an quoniam materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam chaos graece dicitur*)²⁷. In questo caso, il termine “tenebrae” descriverebbe l’oscurità della regione in cui sarebbe venuta a trovarsi (*quae si esset, utique supra esset, quia esset eminentior et ea, quae sibi subiecta erant, inluminaret*)

²³ Secondo Gorman (1985), l’espressione “super faciem abyssi” andrebbe corretta in “super abyssum”.

²⁴ Gorman (1985), p. 73: «There is not the slightest authority in our oldest manuscripts of *De Genesi ad litteram imperfectus liber* for the Greek words which by tradition all editors have placed in the text».

²⁵ *Gn. litt. imp.* iv,12 (CSEL 28/1, 466.5-21).

²⁶ Tale ipotesi va compresa in riferimento all’interpretazione A, secondo cui i termini menzionati nei primi versetti andrebbero intesi come indicazioni di nature già formate. Le tenebre e l’abisso costituirebbero dunque due entità distinte, situate in due luoghi differenti, posti l’uno al di sopra dell’altro.

²⁷ Cfr. *Gn. adu. Man.* I,v,9. Questa spiegazione, come vedremo, va invece collegata all’ipotesi B, che si struttura a partire dall’ammissione del concetto di materia informe.

la luce una volta che fosse stata creata (*quia lux non erat*)²⁸. L'immagine delle tenebre, infatti, non designa una realtà determinata, ma descrive l'assenza della natura della luce (*considerat quid sint tenebrae, nihil aliud inuenit quam lucis absentiam*)²⁹. Entrambi i termini che compaiono nel testo di *Gen. 1,2^{a-b}* possono dunque essere intesi in relazione alla materia informe (*quapropter haec materies, quae consequenti operatione dei in rerum formas ordinata distinguitur, appellata est terra inuisibilis et inconposita et profunditas carens luce*). La creazione della materia era già stata preannunciata dalla Scrittura mediante la formula "caelum et terra" di *Gen. 1,1*, nella quale vengono indicate le realtà in essa presenti allo stato potenziale (*quae appellata est superius nomine caeli et terrae ueluti semen, ut iam dictum est, caeli et terrae*).

Il fatto che il testo di *Gen. 1,2^{a-b}* si riferisca alla materia informe, tuttavia, è compatibile con un'altra interpretazione, secondo cui i termini "caelum et terra" costituirebbero una menzione preliminare dell'insieme delle realtà che Dio avrebbe creato a partire da tale materia (*si tamen non caelum et terram dicendo uniuersitatem prius proponere uoluit, ut postea insinuata materie mundi partes exequeretur*)³⁰.

Nelle righe seguenti, Agostino prende in esame l'ultima parte del secondo versetto della Scrittura (*Gen. 1,2^c*):

«Et spiritus dei superferebatur super aquam. Nusquam dixerat: fecit deus aquam; nec tamen ullo modo credendum est aquam deum non fecisse et eam iam fuisse, antequam ille aliquid constituisset. Etenim ille est, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, sicut apostolus dicit. Ergo et aquam deus fecit et aliter credere magnus error

«“E lo Spirito di Dio si portava sopra l'acqua”. In nessun luogo la Scrittura aveva detto: Dio fece l'acqua; né tuttavia si deve in alcun modo credere che Dio non abbia creato l'acqua e che questa già esistesse, prima che Dio avesse costituito qualcosa. Infatti, come dice l'Apostolo, “Egli è Colui da cui, per cui e in cui sono tutte le cose”. Dunque Dio fece anche l'acqua ed è un grande errore credere il

²⁸ La medesima interpretazione si trova in *conf. XII,iii,3 (CCL 27, 217.3-6)*: «Vnde iussisti, ut scriberetur, quod tenebrae erant super abyssum; quid aliud quam lucis absentia? Vbi enim lux esset, si esset, nisi super esset eminendo et inlustrando? Vbi ergo lux nondum erat, quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem?».

²⁹ In *Gn. litt. imp. v,24*, le tenebre saranno definite come "lucis contrariae priuationes". Inoltre, come aveva fatto in *Gn. adu. Man. I,iv,7*, in *Gn. litt. imp. v,23 (CSEL 28/1, 473.11-13)* Agostino descriverà la natura delle tenebre mediante le immagini della nudità e del vuoto: «Interest autem inter lucem et tenebras, sicut interest inter uestimentum et nuditatem aut plenum et inane et similia». Sul significato dell'impiego di queste immagini, si veda il capito 2 della terza parte.

³⁰ Questa affermazione allude a un'ulteriore possibilità di intendere la relazione tra il testo di *Gen. 1,1* e quello di *Gen. 1,2*: i termini "caelum et terra" di *Gen. 1,1*, infatti, andrebbero intesi in riferimento alla creazione (non ancora avvenuta) di tutte le nature create, mentre il testo di *Gen. 1,2* conterrebbe la menzione della materia informe a partire da cui tale creazione sarebbe avvenuta. Cfr. *Gn. adu. Man. I,iii,4*; *Gn. litt. I,iv,9*.

est. Cur igitur non dictum est, quod aquam deus fecerit? An rursus eandem materiam, quam uel caeli et terrae uel terrae inuisibilis et inconpositae atque abyssi nomine nuncupauerat, etiam aquam uoluit appellare? Cur enim non et aqua appellaretur, si terra potuit, cum adhuc neque aqua distincta atque formata neque terra esset neque aliquid aliud? Sed primo fortasse caelum et terra appellata est, secundo terra inconposita et abyssus carens luce, tertio aqua non incongrue: ut primo nomine ipsius uniuersitatis, propter quam facta est materies de omnino nihilo, id est caeli et terrae materies uocaretur; secundo terrae inconpositae atque abyssi nomine insinuaretur informitas, quia inter omnia elementa terra est informior et minus praelucens quam cetera; tertio aquae nomine significaretur materies subiecta operi artificis; aqua enim mobilior est quam terra. Et ideo propter operandi facilitatem et motum faciliorem subiecta materies artifici aqua magis uocanda erat quam terra»³¹.

contrario. Per quale motivo dunque non è stato detto che Dio creò l’acqua? O forse l’autore volle chiamare anche acqua quella stessa materia che aveva indicato con i nomi “cielo e terra”, “terra invisibile e disordinata” e “abisso”? Perché, se ha potuto esser chiamata terra, non si potrebbe darle anche il nome di acqua, visto che né l’acqua né la terra né un’altra creatura erano ancora realtà formate e distinte? Forse però non senza ragione in un primo momento è stata chiamata “cielo e terra”, in un secondo “terra disordinata” e “abisso” privo di luce, in un terzo “acqua”. L’autore intenderebbe chiamare la materia con il primo nome di quella totalità in vista della quale la materia fu fatta dal nulla assoluto, cioè con il nome di cielo e terra; intenderebbe suggerire con il secondo nome di terra disordinata e di abisso la sua condizione di informità, dal momento che tra tutti gli elementi la terra è quello più informe e meno luminoso; intenderebbe far riferimento con il terzo nome di acqua alla materia soggetta all’opera dell’Artefice – l’acqua infatti è più mobile della terra. Perciò, per la sua plasticità e per la sua maggior mobilità, la materia soggetta all’Artefice doveva essere chiamata acqua piuttosto che terra».

L’attenzione di Agostino si concentra in primo luogo sul significato del termine “aqua”. Qualora quest’ultimo si riferisse all’elemento corporeo e fosse inteso come una natura già in possesso della propria forma, non si troverebbe nei versetti precedenti nessuna menzione della sua creazione (*nusquam dixerat: fecit deus aquam*). Benché altri testi della Scrittura (Agostino cita *Rom.* 11,36) possano confermare indirettamente che si tratti di una realtà creata e non coeterna a Dio (*nec tamen ullo modo credendum est aquam deum non fecisse et eam iam fuisse, antequam ille aliquid constituisset*), la ragione di questa omissione da parte della Scrittura non potrebbe essere facilmente compresa (*cur igitur non dictum est, quod aquam deus fecerit?*)³².

³¹ *Gn. litt. imp.* iv,13 (CSEL 28/1, 466-467.22-16).

³² Agostino mostra in queste righe le difficoltà a cui deve far fronte l’interpretazione del testo di *Gen.* 1,2^c formulata dai manichei (Cfr. *Gn. adu. Man.* I,v,9). Più in generale, ogni interpretazione che pretenda di intendere rigorosamente “alla lettera” i primi versetti della Scrittura comprendendo i singoli termini come immagini di creature già formate è costretta ad ammettere che la creazione delle acque non è menzionata nel racconto della *Genesis*. Tale ammissione si ritrova ad esempio in Basilio, *Hexaëm.* I,7,6-9 (13.12-18; 14.2-3; 10-11): «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν». Ἐκ δύο τῶν ἄκρων τοῦ παντὸς τὴν ὑπάρξιν παρηνίξατο, τῷ μὲν οὐρανῷ τὰ πρεσβεῖα τῆς γενέσεως ἀποδοῦς, τὴν δὲ γῆν δευτερεῦν φάμενος τῇ ὑπάρξει. Πάντως δὲ καὶ εἴ τι τούτων μέσον, συναπεγενήθη τοῖς πέρασιν. Ὡστε κἂν μηδὲν εἴπη

Non sarebbe invece necessario spiegare il motivo del silenzio della Scrittura circa la creazione dell'acqua qualora questo termine fosse inteso come un'ulteriore indicazione della materia informe (*an rursus eandem materiam, quam uel caeli et terrae uel terrae inuisibilis et inconpositae atque abyssi nomine nuncupauerat, etiam aquam uoluit appellare?*). Le immagini della terra e dell'acqua non andrebbero dunque intese in senso ordinario, in quanto espressioni di una fase della creazione anteriore alla formazione degli elementi corporei (*cur enim non et aqua appellaretur, si terra potuit, cum adhuc neque aqua distincta atque formata neque terra esset neque aliquid aliud?*).

I primi versetti della Scrittura metterebbero dunque in luce le molteplici caratteristiche della materia informe. L'espressione "caelum et terra" di *Gen.* 1,1 mostrerebbe come tutte le nature siano formate a partire dalla materia che Dio ha creato dal nulla (*primo fortasse caelum et terra appellata est... ut primo nomine ipsius uniuersitatis, propter quam facta est materies de omnino nihilo, id est caeli et terrae materies uocaretur*). Poiché la terra rappresenta il più informe e il meno luminoso tra gli elementi, le immagini della terra e dell'abisso impiegate in *Gen.* 1,2^{a-b} risulterebbero particolarmente adeguate a mettere in risalto la condizione di informità e di oscurità della materia (*secundo terrae inconpositae atque abyssi nomine insinuaretur informitas, quia inter omnia elementa terra est informior et minus praelucens quam cetera*)³³. Con il termine "acqua" di *Gen.* 1,2^c, infine, la Scrittura intenderebbe sottolineare l'attitudine della materia informe a essere formata mediante l'azione divina (*tertio aquae nomine significaretur materies subiecta operi artificis*): l'acqua, infatti, si distingue dall'elemento terrestre per un maggior grado di duttilità e di mobilità (*aqua enim mobilior est quam terra. et ideo propter operandi facilitatem et motum faciliorem subiecta materies artifici aqua magis uocanda erat quam terra*)³⁴.

περὶ τῶν στοιχείων, πῦρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος, ἀλλὰ σὺ τῆ παρ' ἑαυτοῦ συνέσει νόει, πρῶτον μὲν ὅτι πάντα ἐν πᾶσι μέμικται, καὶ ἐν γῆ εὐρήσεις καὶ ὕδωρ, καὶ ἀέρα, καὶ πῦρ, [...]. Τὴν δὲ τοῦ ὕδατος φύσιν ἐνυπάρχουσαν τῆ γῆ οἱ φρεωρύχοι δεικνύουσιν· [...] Ὡστε μὴ ζῆται τὴν τῶν καθ' ἕκαστον ἐπεξήγησιν, ἀλλὰ τὰ σιωπηθέντα νόει διὰ τῶν δηλωθέντων». Una trasposizione del passo basiliano si trova in Ambrogio, *Hexam.* I,6,20 (*CSEL* 32, 17.3-11): «In his enim quattuor illa elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt. elementa autem quattuor, caelum ignis aqua et terra, quae in omnibus mixta sunt, liquide et in terra ignem repperias, qui ex lapidibus et ferro frequenter excutitur, et in caelo, cum sit ignitus et micans fulgenti bus stellis polus, aqua esse possit intellegi, quae uel supra caelum est uel de illo superiore loco in terram largo frequenter imbre demittitur». Cfr. Naldini (1990), p. 315.

³³ In *conf.* XII,iv,4 Agostino definisce la terra e l'abisso nei seguenti termini: «Minus enim speciosa sunt pro suo gradu infimo quam cetera superiora perlucida et luculenta omnia» (*CCL* 27, 218.4-6). Si veda il capitolo 2 della terza parte.

³⁴ Agostino aveva sviluppato questo ragionamento in *Gn. adu. Man.* I,vii,12.

La scelta di descrivere la materia informe mediante l’immagine dell’acqua non è dunque casuale, ma poggia su precise motivazioni riconducibili al carattere peculiare di questo elemento:

«Et aer quidem mobilior est quam aqua; aether autem ipso aere mobilior non absurde creditur aut sentitur; sed aeris uel aetheris nomine minus conuenienter appellaretur materies. Magis enim haec elementa uim creduntur habere faciendi, terra uero et aqua patiendi. Quod si occultum est, illud certe apertissimum puto, quod aquam uentus mouet et nonnulla terrena; uentus autem est aer motus et quasi fluctuans. Ergo cum aer aquam manifeste moueat, unde autem ipse moueatur, ut sit uentus, occultum sit, quis dubitet congruentius aquae nomine materiam uocari, qua mouetur, quam aeris, qui mouet? Moueri autem pati est, mouere facere. Huc accedit, quod ea, quae terra gignit, aqua inrigantur, ut nasci et profici possint, ita ut prope uideatur in haec ipsa nascentia eadem aqua conuerti. Quocirca congruentius aquae nomine appellaretur materies, cum subdita operi artificis insinuaretur propter mobilitatem et conuersionem in quaeque nascentia corpora, quam nomine aeris, in quo sola mobilitas posset animaduerti, cetera uero, quibus materia expressius significaretur, defuissent, ut totus iste sit sensus: in principio fecit deus caelum et terram, id est materiam, quae caeli et terrae formam capere posset. Quae materia terra inuisibilis et inconposita erat, id est informis et luce carens profunditas: quae tamen quoniam mouenti et operanti artifici subdita esset, propter hoc ipsum quod cedit operanti aqua etiam nominata est»³⁵.

«E l’aria è certamente più mobile dell’acqua; non senza ragione, poi, si crede e si pensa che l’etere è più mobile dell’aria; la materia, invece, sarebbe chiamata meno convenientemente con il nome di aria o di etere. Si crede infatti che questi elementi possiedono piuttosto la capacità di agire, mentre la terra e l’acqua possiedono una configurazione passiva. Se questo non è chiaro, ritengo almeno che sia evidentissimo che il vento muove l’acqua e certi oggetti terreni; ma il vento è aria messa in movimento e per così dire fluttuante. Poiché dunque è evidente che l’aria muove l’acqua, mentre non è chiaro da che cosa essa sia mossa per divenire vento, chi potrebbe dubitare che il nome di materia è impiegato in modo più appropriato a proposito dell’acqua, la quale è mossa, che a proposito dell’aria, la quale muove? Ora, essere mossi significa essere passivi, muovere significa essere attivi. A questo si aggiunge il fatto che le realtà che la terra genera sono irrigate dall’acqua affinché possano nascere e crescere, in modo tale che sembra quasi che la stessa acqua si trasformi proprio nelle realtà che nascono. Di conseguenza, la materia sarebbe designata più appropriatamente con il nome di acqua, alludendo al suo essere sottoposta all’azione dell’artefice grazie alla propria attitudine al mutamento e alla trasformazione in tutti i corpi che nascono, piuttosto che con quello di aria, nella quale è possibile osservare solamente la predisposizione al mutamento, ma in cui sono assenti quegli altri caratteri che denotano in modo più specifico la materia. Il senso complessivo di questo passaggio sarebbe dunque: “In principio Dio fece il cielo e la terra”, cioè la materia capace di ricevere la forma del cielo e della terra. La materia è detta “terra invisibile e disordinata”, cioè una profondità informe e priva di luce. Tuttavia, essendo sottoposta all’azione con cui l’Artefice la muove e la lavora, proprio per il fatto stesso di piegarsi a quest’azione, essa è chiamata anche acqua».

³⁵ *Gn. litt. imp.* iv,14 (CSEL 28/1, 467-468.17-12).

Il carattere della mobilità, se considerato isolatamente (*sola mobilitas*), non può descrivere adeguatamente la natura della materia informe. La Scrittura, infatti, ha preferito impiegare l'immagine dell'acqua rispetto a quella dell'aria o dell'etere, benché questi ultimi siano maggiormente mobili rispetto alla prima (*aer quidem mobilior est quam aqua; aether autem ipso aere mobilior non absurde creditur aut sentitur*). Come attestato dall'esperienza comune (*ergo cum aer aquam manifeste moueat, unde autem ipse moueatur, ut sit uentus, occultum sit*), infatti, fuoco e aria sono accomunati dal loro carattere attivo, che li differenzia dall'acqua e dalla terra, la cui natura può invece essere descritta in termini di passività (*magis enim haec elementa uim creduntur habere faciendi, terra uero et aqua patiendi*)³⁶. L'immagine dell'acqua esprime dunque da un lato la mobilità, dall'altro la passività e plasticità della materia informe. Analogamente alla materia, inoltre, l'acqua svolge un ruolo costitutivo nella formazione degli esseri che a partire da essa si sviluppano, al punto di dare l'impressione di trasformarsi in questi ultimi (*huc accedit, quod ea, quae terra gignit, aqua inrigantur, ut nasci et profici possint, ita ut prope uideatur in haec ipsa nascentia eadem aqua conuerti*)³⁷. Alla luce della combinazione di queste caratteristiche, la Scrittura ha preferito giustamente paragonare la materia all'acqua piuttosto che all'aria (*quocirca congruentius aquae nomine appellaretur materies, cum subdita operi artificis insinuaretur propter mobilitatem et conuersionem in quaeque nascentia corpora, quam nomine aeris, in quo sola mobilitas posset animaduerti*), volendo esprimere nel modo più completo i tratti caratteristici – sintetizzabili nella coppia di termini “mobilità/conversione” (*propter mobilitatem et conuersionem*) – della realtà di cui aveva parlato nei versetti precedenti (*Gen. 1,1-2^{a-b}*).

Al termine della riflessione precedente, Agostino può chiarire il significato complessivo della concezione della materia informe desumibile a partire dal testo di *Gen. 1,1-2*:

«In hac igitur materiae significatione prius insinuatus est finis eius, id est propter quid facta sit; secundo ipsa informitas, tertio seruitus sub artifice atque subiectio. Itaque primo caelum et terra – propter hoc enim facta

«Dunque, in questa designazione della materia in primo luogo è suggerito il suo fine, cioè ciò in vista di cui è stata fatta, in secondo luogo la sua stessa mancanza di forma, in terzo luogo il suo essere assoggettata e sottomessa all'Artefice. Dunque, la materia è chiamata in primo luogo “cielo e terra” –

³⁶ Sull'origine dell'opposizione espressa da Agostino, si veda il capitolo 2 della terza parte.

³⁷ Cfr. *Gn. adu. Man.* I,vii,12; *Gn. litt.* V,vii,20.

materies – secundo terra inuisibilis et inconposita et tenebrae super abyssum, id est ipsa informitas sine lumine – unde etiam terra inuisibilis dicta est – tertio aqua subiecta spiritui ad habitum formasque capiendas. Ideo super aquam ferebatur spiritus dei, ut spiritum operantem, aquam uero unde operaretur intellegamus, id est materiam fabricabilem. Cum enim tria ista dicimus unius rei nomina, materia mundi, materia informis, materia fabricabilis, horum primo nomini bene adiungitur caelum et terra, secundo obscuritas, confusio, profunditas, tenebrae, tertio cedendi facilitas, cui iam ad operandum spiritus superfertur artificis»³⁸.

essa infatti è stata fatta in vista di queste realtà – in secondo luogo “terra invisibile e disordinata e tenebre sopra l’abisso”, nomi che indicano la sua stessa mancanza di forma e privazione di luce – per questo è detta anche “terra invisibile” – in terzo luogo “acqua” soggetta allo Spirito per ricevere il proprio stato e le proprie forme. Per questo motivo “lo Spirito di Dio si portava sopra l’acqua”, perché comprendiamo lo Spirito come la realtà che agisce e l’acqua come la realtà a partire da cui l’opera si realizza, ossia come la materia plasmabile. Quando infatti diciamo questi tre nomi di un’unica realtà (la materia del mondo, la materia informe, la materia plasmabile), si associano giustamente al primo di questi tre nomi l’espressione “cielo e terra”, al secondo i concetti di oscurità, disordine, profondità, tenebre, al terzo l’attitudine ad essere plasmata, per cui lo spirito dell’Artefice si portava al di sopra di essa per realizzare la propria opera»

Agostino raccoglie ed espone in modo unitario i risultati maturati nel corso della riflessione condotta nelle pagine precedenti. Mediante l’espressione “caelum et terra” di *Gen.* 1,1, la Scrittura esprime la finalità (*finis eius*) della materia, impiegando i nomi delle realtà in vista della cui formazione essa è stata creata (*propter quid facta sit... propter hoc enim facta materies*). Le immagini della “terra invisibile e disordinata” e delle “tenebre sopra l’abisso” di *Gen.* 1,2^{a-b}, invece, pongono l’accento sulla condizione di informità e di oscurità della materia (*ipsa informitas...ipsa informitas sine lumine*). Il termine “acqua”, infine, esprime la disponibilità e la capacità di sottostare all’azione formatrice compiuta da Dio (*seruitus sub artifice atque subiectio... subiecta spiritui ad habitum formasque capiendas*).

Il significato delle immagini che compaiono nel testo di *Gen.* 1,1-2, mediante cui la Scrittura descrive l’unica realtà costituita dalla materia informe (*cum enim tria ista dicimus unius rei nomina*), può essere sintetizzato nei termini seguenti:

1) *Gen.* 1,1: indicazione della “materia del mondo” (*materia mundi*) e sottolineatura della relazione tra la materia informe e le realtà formate a partire da essa;

2) *Gen.* 1,2^{a-b}: indicazione della “materia informe” (*materia informis*), i cui tratti caratteristici risiedono (in corrispondenza rispettivamente con i termini “inuisibilis”,

³⁸ *Gn. litt. imp.* iv,15 (CSEL 28/1, 468.13-27).

“incomposita”, “abyssus”, “tenebrae”) nell’oscurità, nel disordine, nella profondità e nell’assenza di luce (*obscuritas, confusio, profunditas, tenebrae*);

3) *Gen. 1,2^c*: indicazione della “materia plasmabile” (*materia fabricabilis*), che insieme all’azione dello Spirito divino (*ideo super aquam ferebatur spiritus dei, ut spiritum operantem, aquam uero unde operaretur intellegamus, id est materiam fabricabilem*) rende possibile il dispiegarsi della dinamica della creazione; la parte conclusiva del secondo versetto evidenzia la relazione di corrispondenza tra la “trattabilità/passività” della materia e il ruolo attivo dello Spirito da cui essa viene sovrastata (*tertio cedendi facilitas, cui iam ad operandum spiritus superfertur artificis*)³⁹.

Riallacciandosi alla corrispondenza messa in luce nella parte conclusiva del brano precedente, Agostino tenta di comprendere la natura dello “spiritus” di *Gen. 1,2^c* e il modo in cui esso si portava al di sopra dell’acqua, la quale simboleggia la natura della materia:

«Et spiritus dei superferebatur super aquam. Non ita superferebatur, ut oleum aquae uel aqua terrae, id est quasi contineretur, sed, si ad hoc de uisibilibus exempla capienda sunt, sicut superfertur lux ista solis aut lunae his corporibus, quae inluminat in terra; non enim continetur illis sed cum caelo contineatur istis superfertur. Item cauendum est, ne quasi locorum spatiis dei spiritum superferri materiae putemus, sed ui quadam effectoria et fabricatoria, ut illud cui superfertur efficiatur et fabricetur, sicut superfertur uoluntas artificis ligno uel cuique rei subiectae ad operandum uel ipsis etiam membris corporis sui, quae ad operandum mouet. Et haec similitudo cum iam sit omni corpore excellentior parua est tamen et prope nihil ad intellegendam superlationem spiritus dei subiecta sibi ad

«“E lo Spirito di Dio si portava al di sopra dell’acqua”. Lo Spirito di Dio si portava al di sopra delle acque non come l’olio sull’acqua o l’acqua sulla terra, cioè quasi come ne fosse contenuto, ma, sempre che a questo proposito vadano accolti esempi tratti dalle realtà visibili, come la luce del sole o della luna si porta al di sopra di queste realtà corporee che illumina sulla terra. La luce, infatti, non è contenuta da queste realtà, ma, essendo contenuta nel cielo, si porta al di sopra di esse. Ugualmente, bisogna fare attenzione a non credere che lo Spirito di Dio si porti al di sopra della materia per una sorta di estensione spaziale, mentre invece lo fa per una certa potenza efficiente e produttrice, in modo tale che ciò sopra a cui si porta subisca la sua azione efficiente e produttrice, così come la volontà dell’artefice si porta sul legno o su qualunque materiale ad essa soggetto per operare o sulle stesse membra del proprio corpo che muove per realizzare la propria opera. Questo paragone,

³⁹ Questa caratterizzazione “ternaria” della materia informe va intesa, come ha opportunamente fatto notare du Roy (1966), pp. 276-278 e come ha riconosciuto, pur con qualche riserva, Pelland (1972), p. 159, n. 47, alla luce del coinvolgimento dell’intera Trinità nell’azione creatrice, prefigurando la struttura ontologica ternaria delle nature formate e anticipando su questo tema le formulazioni più sistematiche delle *Confessiones* e del *De Genesi ad litteram*: «On voit quel acharnement met Augustin à établir ces rapports. Or il est évident que la troisième appellation de la matière est en rapport avec l’Esprit, volonté du Créateur. La seconde est aussi certainement mise en relation avec le rôle du Fils, dont Augustin pense qu’il est la Forme (*species* ou *forma*) et le formateur de toute réalité créée ainsi que la Lumière intelligible. Quant à la première, [...] Augustin essaie de la mettre en rapport avec le Père, lorsqu’il parle de l’universalité (*universitatis*) et de la fin (*finis*) de la création».

operandum mundi materia; sed non inuenimus euidentiore similitudinem et propinquiore rei de qua loquimur in his rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt. Quapropter optime in huius modi cogitatione illud praeceptum tenebitur, quod scriptum est: benedicentes dominum exaltate illum quantumcumque potueritis, superabit et adhuc. Hoc autem dictum sit, si hoc loco spiritus dei spiritus sanctus, quem in ipsa ineffabili et incommutabili trinitate ueneramus, accipitur»⁴⁰.

benché sia di natura superiore a tutti quelli desunti dalle realtà corporee, è tuttavia di poco e quasi nessun valore per far comprendere il modo in cui lo Spirito di Dio si portava sulla materia del mondo ad esso sottoposta per realizzare la propria opera. Non abbiamo trovato però un paragone più chiaro e più prossimo alla realtà di cui stiamo parlando tra queste cose che possono essere in qualche modo comprese dagli uomini⁴¹. Per questo motivo, in una riflessione di questo tipo, si terrà ben saldo quel famoso principio espresso dalle Scritture: “Voi che benedite il Signore, esaltatelo per quanto potrete, e Lui ancora sarà al di sopra”. Si parli però in questo modo se si intende che lo spirito di Dio designa in questo luogo lo Spirito Santo, che veneriamo nella stessa ineffabile e incommutabile Trinità».

Il testo di *Gen.* 1,2^c può essere compreso in riferimento all’azione creatrice dello Spirito Santo, terza persona della Trinità divina (*si hoc loco spiritus dei spiritus sanctus, quem in ipsa ineffabili et incommutabili trinitate ueneramus, accipitur*). Questa interpretazione richiede una serie di importanti precisazioni riguardanti il modo in cui lo Spirito divino “si portava al di sopra” (*superferebatur*) della materia. In primo luogo, infatti, non bisogna pensare che ciò sia avvenuto come se lo Spirito fosse contenuto dalla materia creata, al pari di quanto accade quando l’olio galleggia sulla superficie dell’acqua o l’acqua scorre sulla superficie terrestre (*non ita superferebatur, ut oleum aquae uel aqua terrae, id est quasi contineretur*). L’azione dello Spirito può essere meglio intesa se, rimanendo nell’ambito delle realtà visibili (*si ad hoc de uisibilibus exempla capienda sunt*), si osserva il modo in cui gli astri illuminano le realtà corporee non dovendo abbandonare le proprie sedi celesti (*sicut superfertur lux ista solis aut lunae his corporibus, quae inluminat in terra; non enim continetur illis sed cum caelo contineatur istis superfertur*).

Questo paragone può essere accettato a patto che la superiorità dello Spirito di Dio, al pari di quella del sole, non venga intesa in termini spaziali (*item cauendum est, ne quasi locorum spatiis dei spiritum superferri materiae putemus*): essa deve essere piuttosto compresa alla luce della potenza efficiente e produttrice (*sed ui quadam effectoria et fabricatoria*) della volontà divina, in un certo senso analoga a quella che la volontà

⁴⁰ *Gn. litt. imp.* iv,16 (CSEL 28/1, 468-469.28-21).

⁴¹ *In his rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt*: questa espressione può anche significare: “tra queste cose che possono essere in qualche modo desunte dalle realtà umane”.

dell'artefice umano esercita sulle membra corporee o sul materiale che si appresta a lavorare (*sicut superfertur uoluntas artificis ligno uel cuique rei subiectae ad operandum uel ipsis etiam membris corporis sui, quae ad operandum mouet*).

Questo paragone, pur essendo il migliore tra quelli che possono essere desunti a partire dalle realtà umane (*sed non inuenimus euidentiore similitudinem et propinquiorem rei de qua loquimur in his rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt*), rivela in ultima analisi la propria inadeguatezza nell'esprimere la superiorità dello Spirito divino sulla materia (*et haec similitudo cum iam sit omni corpore excellentior parua est tamen et prope nihil ad intellegendam superlationem spiritus dei subiecta sibi ad operandum mundi materia*). In ogni caso, come conferma la citazione di *Sir.* 43,30, non bisogna dimenticare come la natura divina sia infinitamente superiore e irriducibile rispetto all'ambito delle creature umane⁴².

L'identificazione dello "Spirito di Dio" di *Gen.* 1,2^c con lo Spirito Santo non è però l'unico modo in cui questa espressione può essere intesa:

«Potest autem et aliter intellegi, ut spiritum dei uitalem creaturam, qua uniuersus iste uisibilis mundus atque omnia corporea continentur et mouentur, intellegamus, cui deus omnipotens tribuit uim quandam sibi seruiendi ad operandum in his quae gignuntur. qui spiritus cum sit omni corpore aethereo melior, quia omnem uisibilem creaturam omnis creatura inuisibilis antecedit, non absurde spiritus dei dicitur. quid enim non est dei ex his quae condidit, cum etiam de ipsa terra dictum sit: domini est terra et plenitudo eius, et illud uniuersali complexione quod scriptum est: quoniam tua sunt omnia, domine, qui animas amas? sed tum potest iste spiritus sic intellegi, si quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, tantum de uisibili creatura dictum sentiamus, ut super materiam rerum uisibilium in exordio fabricationis eorum superferretur

«Ma si può anche intendere in modo differente comprendendo lo spirito di Dio come una creatura vivificante da cui questo universo visibile e tutte le realtà corporee vengono tenute insieme e mosse, creatura a cui Dio onnipotente conferì una certa facoltà di servirlo e di operare in queste realtà che vengono generate. Dal momento che è migliore di qualsiasi corpo di natura eterea – ogni creatura invisibile infatti è superiore ad ogni creatura visibile – questo spirito non impropriamente è chiamato spirito di Dio. Che cosa infatti non è "di Dio" tra queste cose che Egli ha costituito, se anche della terra stessa è stato detto: "Del Signore è la terra e quanto contiene" e se con un'espressione generale la Scrittura afferma: "Poiché tutte le cose sono tue, o Signore, che ami la vita?". Ma tale spirito si può intendere così solo se ciò che è stato detto: "In principio Dio fece il cielo la terra", lo intendiamo come detto solamente della creatura visibile, cosicché sopra la materia delle realtà visibili all'inizio della loro creazione si portava lo spirito invisibile, il

⁴² L'intero passo riproduce con leggere varianti la confutazione della posizione dei manichei sviluppata da Agostino in *Gn. adu. Man.* I,v,8.

inuisibilis spiritus, qui tamen etiam ipse creatura esset, id est non deus, sed a deo facta atque instituta natura. si autem uniuersae creaturae, id est et intellectualis et animalis et corporalis, materia creditur illo aquae uocabulo enuntiata, nullo modo potest hoc loco spiritus dei nisi ille incommutabilis et sanctus intellegi, qui ferebatur super materiam omnium rerum, quas fecit et condidit deus»⁴³.

quale tuttavia era esso stesso una creatura, cioè non Dio, ma una natura creata e costituita da Dio. Se invece si ritiene che con quel nome di acqua sia designata la materia dell’intera creazione, cioè sia di quella intellettuale sia di quella animale sia di quella corporea, in nessun modo si può intendere in questo luogo lo spirito di Dio se non come quello Spirito incommutabile e santo che si portava sopra la materia di tutte le cose create e fondate da Dio»

Un secondo modo (*potest autem et aliter intellegi*) di comprendere il testo di *Gen.* 1,2^c consiste nell’intendere l’espressione “Spirito di Dio” come l’indicazione di una creatura dotata di vita, capace di contenere e di muovere l’intero mondo visibile (*ut spiritum dei uitalem creaturam, qua uniuersus iste uisibilis mundus atque omnia corporea continentur et mouentur, intellegamus*) e in grado di offrire al Creatore il proprio contributo nel sostentamento delle realtà create (*cui deus omnipotens tribuit uim quandam sibi seruiendi ad operandum in his quae gignuntur*)⁴⁴. Tale realtà possiederebbe una natura di tipo spirituale e giustamente sarebbe chiamata “spirito di Dio” (*non absurde spiritus dei dicitur*): dal momento che le creature invisibili sovrastano quelle visibili (*quia omnem uisibilem creaturam omnis creatura inuisibilis antecedit*), infatti, essa non potrebbe che essere considerata superiore rispetto al cielo corporeo (*qui spiritus cum sit omni corpore aethereo melior*). Nonostante questa superiorità, tale natura spirituale deve essere considerata come una realtà creata, poiché non esiste nulla che non debba la propria esistenza all’azione creatrice di Dio (*quid enim non est dei ex his quae condidit?*).

Tale interpretazione dell’espressione “Spirito di Dio” (*inuisibilis spiritus, qui tamen etiam ipse creatura esset, id est non deus, sed a deo facta atque instituta natura*) può essere sostenuta solo nel caso in cui i termini “cielo e terra” di *Gen.* 1,1 siano intesi come indicazioni delle nature corporee (*in principio fecit deus caelum et terram, tantum de uisibili creatura dictum sentiamus*) e il termine “acqua” di *Gen.* 1,2^c sia compreso in riferimento alla materia a partire da cui tali realtà sarebbero state formate (*ut super*

⁴³ *Gn. litt. imp.* iv,17 (CSEL 28/1, 469-470.22-15).

⁴⁴ Questa ipotesi, che potrebbe essere definita una «interprétation non théologique» (Solignac (1973), p. 158), prevede che, come aveva fatto per primo Teofilo di Antiochia, *Autol.* II,13, la formula “spiritus dei” sia identificata con una “uitalis creatura”, ossia verosimilmente con l’Anima del mondo di origine platonica (cfr. Verbeke (1945), p. 414; Bourke (1954), p. 435-436; Pelland (1972), pp. 37-39; Nautin (1973), pp. 77-78; Solignac (1973), p. 158; Tarabochia Canavero (1981), pp. 31-35; Teske (1983); Alexandre (1988), pp. 84; Dulaey (2005), pp. 26-29).

materiam rerum uisibilium in exordio fabricationis eorum superferretur inuisibilis spiritus). Qualora invece si interpretino le immagini presenti nel primo versetto della Scrittura alla luce della distinzione tra realtà corporee e realtà incorporee e il termine “acqua” in riferimento alla materia di entrambe (*si autem uniuersae creaturae, id est et intellectualis et animalis et corporalis, materia creditur illo aquae uocabulo enuntiata*), lo “Spirito di Dio” di *Gen. 1,2^c* dovrebbe essere identificato con la natura immutabile e increata dello Spirito Santo (*nullo modo potest hoc loco spiritus dei nisi ille incommutabilis et sanctus intellegi, qui ferebatur super materiam omnium rerum, quas fecit et condidit deus*).

Agostino menziona infine un’ultima interpretazione del testo di *Gen. 1,2^c*:

«Tertia opinio de hoc spiritu oriri potest, ut credatur spiritus nomine aeris elementum enuntiatum, ut ita quattuor elementa insinuata sint, quibus mundus iste uisibilis surgit: caelum scilicet et terra et aqua et aer, non quia iam erant distincta et ornata, sed quia in illius materiae⁴⁵ quamuis informi confusione tamen exortura praesignabantur: quae informis confusio tenebrarum et abyssi nomine commendata est. Sed quaelibet istarum sententiarum uera sit, omnium rerum, quae ortae sunt, quae uidentur et quae non uidentur, non quantum ad uitia, quae contra naturam sunt, sed quantum ad ipsas naturas adinet, deum esse auctorem et conditorem credendum est nullamque omnino esse creaturam, quae non ab ipso initium perfectionemque habeat generis et substantiae suae»⁴⁶.

«Può sorgere una terza opinione relativa a questo spirito, che consiste nel credere che con il nome di spirito sia designato l’elemento aereo, in modo che siano presentati i quattro elementi da cui ha origine questo mondo visibile, vale a dire il cielo, la terra, l’acqua e l’aria; non perché questi elementi fossero già distinti e disposti ordinatamente, ma perché, nello stato confuso di quella materia, benché informe, erano già prefigurate le realtà che ne sarebbero sorte. Lo stato caotico e informe della materia è chiamato con i nomi di tenebre e di abisso. Qualunque sia tra queste l’interpretazione corretta, si deve credere che Dio è l’autore e il fondatore di tutte le cose che hanno avuto origine, sia quelle visibili sia quelle invisibili, non per ciò che riguarda i loro vizi, che sono contro natura, ma per quanto concerne la loro stessa natura. Si deve credere inoltre che non vi è assolutamente alcuna creatura che non riceva da Dio l’inizio e il compimento del proprio genere e della propria sostanza»

L’espressione “Spirito di Dio” potrebbe dunque indicare l’elemento aereo: in questo caso, i primi versetti della *Genesi* conterrebbero una menzione dei quattro elementi (*tertia opinio de hoc spiritu oriri potest, ut credatur spiritus nomine aeris elementum enuntiatum, ut ita quattuor elementa insinuata sint*). Il fatto che siano indicati

⁴⁵ Secondo Gorman (1985), l’espressione “in illius materiae” andrebbe corretta in “in illa materia”.

⁴⁶ *Gn. litt. imp.* iv,18 (CSEL 28/1, 470-471.16-2).

esplicitamente dalla Scrittura (fuoco e terra in *Gen.* 1,1-2^a, acqua e aria in *Gen.* 1,2^c), non significa però che essi siano stati creati in possesso della propria natura specifica (*non quia iam erant distincta et ornata*), quanto piuttosto che la condizione che avrebbero raggiunto era “prefigurata” già nello stato caotico della materia (*sed quia in illius materiae quamuis informi confusione tamen exortura praesignabantur*)⁴⁷. La descrizione di quest’ultimo verrebbe espressa invece mediante le immagini della “tenebra” e dell’“abisso” presenti nel testo di *Gen.* 1,2^c (*quae informis confusio tenebrarum et abyssi nomine commendata est*).

Agostino conclude la propria riflessione sul significato di *Gen.* 1,2^c ribadendo che nessuna ipotesi può essere considerata valida qualora ammetta l’esistenza di nature visibili o invisibili che non siano state create da Dio (*sed quaelibet istarum sententiarum uera sit, omnium rerum, quae ortae sunt, quae uidentur et quae non uidentur...deum esse auctorem et conditorem credendum est*) e non trovino in Lui la propria origine e il proprio compimento (*nullamque omnino esse creaturam, quae non ab ipso initium perfectionemque habeat generis et substantiae suae*)⁴⁸.

3. La creazione del firmamento e la separazione delle acque (*Gen.* 1,6-8)

Dopo aver esposto la propria interpretazione della narrazione della creazione della luce e delle opere compiute nel corso del primo giorno (*Gen.* 1,3-5)⁴⁹, Agostino ricerca il significato del testo di *Gen.* 1,6-7:

«Et dixit deus: fiat firmamentum in medio aquae et sit diuidens inter aquam⁵⁰ et aquam. Et sic est factum. Et fecit deus firmamentum et diuisit

«E Dio disse: «Vi sia il firmamento nel mezzo dell’acqua e separi l’acqua dall’acqua». E così avvenne. E Dio fece il firmamento e divise l’acqua che era al di sotto del firmamento da

⁴⁷ La terza interpretazione menzionata da Agostino, che risale probabilmente a Filone, *gig.* 22, è tipica della scuola antiochena, mentre viene ricordata e respinta da Basilio, *Hexaëm.* II,6,1 e da Ambrogio, *Hexam.* I,8,29: cfr. Pelland (1972), p. 39, n. 49; Alexandre (1988), pp. 83-84. Sull’attribuzione del nome di “spiritus” all’elemento aereo, cfr. anche Apuleio, *Mund.* X.

⁴⁸ È interessante notare come tutte le possibili interpretazioni del testo di *Gen.* 1,2^c menzionate da Agostino prevedano, seppur con modalità differenti, un riferimento alla realtà della materia informe. Il quadro interpretativo delineato da Agostino può essere sintetizzato nel modo seguente:

- 1) *spiritus dei* (= “spiritus santus”) *superferebatur super aquam* (= “materia uniuersae creaturae”);
- 2) *spiritus dei* (= “uitalis creatura”) *superferebatur super aquam* (= “materia rerum uisibilium”);
- 3) *spiritus dei* (= “aer”) *superferebatur super aquam* (= “aqua”)...*in illa materia quamuis informi confusione tamen [quattuor elementa] exortura praesignabantur*;

⁴⁹ *Gn. litt. imp.* v,19-vii,28.

⁵⁰ Secondo Gorman (1985), l’espressione “inter aquam” andrebbe corretta in “aquam”.

inter aquam quae erat sub firmamento et inter aquam quae erat supra firmamentum. Vtrum aquae tales sunt supra firmamentum, quales sub firmamento istae visibiles? An, quia illam aquam videtur significare, supra quam spiritus ferebatur et eam intellegebamus esse ipsam mundi materiam, haec etiam hoc loco firmamento interposito discreta credenda est, ut inferior sit materia corporalis, superior animalis? Hoc enim firmamentum dicit, quod caelum postea uocat. Caelesti autem corpore nihil est in corporibus melius. Alia quippe corpora caelestia, alia terrestria et utique caelestia meliora: quorum naturam quidquid transit nescio quemadmodum iam corpus possit uocari; sed est fortasse uis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus ueritasque cognoscitur: quae natura quia formabilis est uirtute atque prudentia, cuius uigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet, recte aqua diuinitus appellata est non locorum spatio sed merito naturae incorporeae caeli corporei ambitum excedens. Et quoniam caelum firmamentum uocauit, non absurde intellegitur quidquid infra aethereum caelum est, in quo pacata et firma sunt omnia, mutabilius esse et dissolubilius. Quod genus corporalis materiae ante acceptam speciem distinctionemque formarum, a qua sub firmamento nominata est, fuerunt qui crederent has visibiles aquas et frigidas caeli superficiem superamplecti. Et documentum adhibere conati sunt de tarditate stellae unius de septem uagantibus, quae superior est ceteris et a Graecis Phainon dicitur et triginta annis peragit signiferum circulum, ut ob hoc tarda sit, quia est frigidis aquis uicinior, quae supra caelum sunt. Quae opinio nescio quemadmodum possit apud eos

quella che era al di sopra il firmamento”. Queste acque che si trovano al di sopra del firmamento sono della stessa natura di quelle visibili che si trovano al di sotto del firmamento? O, forse, poiché sembra che il testo parli di quell’acqua sopra a cui si portava lo spirito e poiché noi intendiamo quell’acqua come la stessa materia del mondo, bisogna credere che anche qui si parli di questa materia divisa per l’interposizione del firmamento, in modo che l’acqua inferiore sia la materia dei corpi, quella superiore la materia delle anime? La Scrittura, infatti, chiama firmamento ciò a cui più tardi dà il nome di cielo. Tra i corpi non vi è però nulla di migliore rispetto a un corpo celeste. Infatti, i corpi celesti e quelli terrestri sono realtà differenti e senza dubbio quelli celesti sono superiori. Ciò che è superiore alla loro natura non so in che modo possa essere ancora chiamato corpo. Ma si tratta forse di una certa forza sottomessa alla ragione con cui si conoscono Dio e la verità. Tale natura può ricevere una forma per mezzo della virtù e in modo particolare della prudenza, dal cui vigore il suo fluire viene frenato e arginato, fatto per cui essa può sembrare in possesso di una natura quasi materiale. Per questo motivo, essa è stata giustamente chiamata dalla Scrittura “acqua”, un’acqua che va oltre l’ambito del cielo corporeo non in virtù di un’estensione spaziale, ma grazie alla propria natura incorporea. E poiché la Scrittura ha chiamato il firmamento “cielo”, non senza ragione si comprende che tutto ciò che si trova al di sotto del cielo etereo, nel quale ogni cosa è in quiete e stabile, possiede una natura maggiormente mutabile e corruttibile. Questo genere di materia corporea, prima che ricevesse la propria natura specifica e la distinzione delle forme, è stata chiamata “acqua⁵² al di sotto del firmamento”. Vi furono alcuni i quali cedettero che queste acque visibili e fredde abbraccino dal di sopra la superficie del cielo; costoro, inoltre, tentarono di fornire una prova desunta dalla lentezza di uno dei sette pianeti, il quale si trova al di sopra degli altri, è chiamato dai Greci *Phainon* e impiega trent’anni per percorrere il circolo dello zodiaco. Esso avanzerebbe più lentamente poiché sarebbe più prossimo alle acque fredde che si trovano al di sopra del cielo. Non so in che modo questa opinione possa essere difesa dinnanzi a coloro che hanno indagato

⁵² Come proposto da Marin (1992b), e Alexanderson (2002), p. 133, mi discosto dal testo di Zycha (1894), p. 480 (“a qua”), preferendo la variante “acqua”.

defendi, qui subtilissime ista quaesierunt. Nihil autem horum temere adfirmandum sed caute omnia modesteque tractanda sunt»⁵¹.

queste cose con la massima cura. Non si deve infatti sostenere nessuna di queste cose in modo avventato, ma tutti questi temi devono essere trattati con cautela e con modestia»

Nelle righe seguenti, Agostino interpreta i rimanenti dettagli del testo biblico:

«Et dixit deus: fiat firmamentum in medio aquae et sit diuidens inter aquam et aquam. Et sic est factum. Postquam dixit: sic est factum, quid opus erat rursus addere: et fecit deus firmamentum et diuisit inter aquam quae erat sub firmamento et aquam quae erat supra firmamentum? Nam cum dixisset superius: et dixit deus: fiat lux. Et facta est lux, non addidit rursus: et fecit deus lucem; hic autem posteaquam dixit deus: fiat. Et sic est factum, additum est: et fecit deus. An hinc adparet non oportere illam lucem⁵³ intellegi corporalem, ne eam aliqua creatura interposita deus fecisset uideatur – deum autem trinitatem dico –, hoc uero firmamentum caeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque credatur, ut prius incorporeae naturae rationaliter a ueritate impressum sit quod corporaliter inprimeretur, ut caeli fieret firmamentum, et ideo quod positum est: et dixit deus: fiat. Et sic est factum, in ipsa rationali natura prius factum est fortasse unde inprimeretur corpori species?»⁵⁴.

«“E Dio disse: «sia il firmamento nel mezzo dell’acqua e separi l’acqua dall’acqua». E così avvenne”. Dopo avere detto “e così avvenne”, che necessità c’era di aggiungere nuovamente: “e Dio fece il firmamento e separò l’acqua che era al di sotto del firmamento da quella che era al di sopra del firmamento”? Infatti, quando sopra aveva detto: “E Dio disse: «Sia la luce», e la luce fu fatta”, non ha aggiunto nuovamente “e Dio fece la luce”; mentre qui, dopo che Dio disse “«Sia», e così avvenne”, è aggiunto: “E Dio fece”. O forse da qui appare con chiarezza che non è opportuno comprendere quella luce come corporea, affinché non sembri che Dio – con Dio intendo la Trinità – l’abbia creata grazie alla mediazione di qualche creatura, mentre si crede⁵⁵ che questo firmamento del cielo, in quanto corporeo, ha ricevuto la propria forma specifica per mezzo di una creatura incorporea, in modo che dapprima la verità avrebbe impresso razionalmente nella natura incorporea ciò che doveva essere poi impresso in modo corporeo affinché fosse fatto il firmamento del cielo, e perciò l’espressione: “E Dio disse: «Sia». E così avvenne”, indica forse che fu fatto dapprima nella stessa natura razionale ciò a partire da cui la forma del corpo sarebbe stata impressa in un corpo?»

⁵¹ *Gn. litt. imp.* viii,29 (CSEL 479-480.7-13).

⁵³ Secondo Gorman (1985), l’espressione “lucem illam” andrebbe corretta in “illam lucem”.

⁵⁴ *Gn. litt. imp.* viii,30 (CSEL 28/1, 480-481.14-5):.

⁵⁵ Accolgo l’osservazione di Pelland (1972), pp. 120-121, n. 43: «Zycha préfère, contrairement aux Mauristes, *credatur* à *creditur*. Faudrait-il alors supposer que le verbe *credere* se rattache à la finale négative: «ne...Deus uideatur...hoc uero firmamentum...credatur»? Ce serait faire violence à ce que veut justement expliquer le contexte: «in ipsa rationali natura prius factum est fortasse unde inprimeretur corpori species» (*ibid.*, Z: 481,4-5)». Il significato del testo viene mantenuto anche da Dualey *et al.* (2004), pp. 450-451, che sceglie di conservare la lezione “credatur” modificando la punteggiatura del testo: «An hinc adparet non oportere illam lucem intellegi corporalem, ne eam aliqua creatura interposita deus fecisset uideatur – deum autem trinitatem dico? Hoc uero firmamentum caeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque credatur, ut prius [...]».

Nel primo testo, Agostino interpreta la creazione del “firmamentum” di *Gen.* 1,6 in riferimento alla creazione del cielo corporeo, che nel prosiegua della narrazione biblica riceverà il nome di “caelum” (*hoc enim firmamentum dicit, quod caelum postea uocat*)⁵⁶. La scelta del termine “firmamentum”⁵⁷ sembra essere giustificata dalla stabilità che esso conferisce agli astri (*aethereum caelum...in quo pacata et firma sunt omnia*)⁵⁸. La

⁵⁶ Anche il testo di *Gen.* 1,7 deve essere inteso in rapporto alla formazione del firmamento corporeo a partire dalla *materia corporalis*: «Cum autem additum est: et fecit deus firmamentum et diuisit inter aquam quae erat sub firmamento et aquam quae erat supra firmamentum, ipsa operatio in illa materia, ut corpus caeli fieret, significatur? An forte uarietatis causa, ut textus sermonis in fastidium non ueniret, supra non est positum quod infra positum est et non oportet scrupulose omnia rimari? Eligat quis quod potest; tantum ne aliquid temere atque incognitum pro cognito afferat memineritque se hominem de diuinis operibus quantum permittitur quaerere» (*Gn. litt. imp.* ix,31 (CSEL 28/1, 481.6-15)).

⁵⁷ Agostino riproporrà una caratterizzazione analoga del “firmamentum” in *Gn. litt. imp.* xii,37 (CSEL 28/1, 486.11-16): «An quoniam in scripturis et caelos multos legimus et caelum, sicuti in hoc loco cum dicitur caelum et firmamentum, intellegendum est omnem istam aetheream machinam dici, quae omnia sidera continet, sub quo puri et tranquilli aeris serenitas uiget, sub qua item iste aer turbulentus et procellosus agitur?», e *Gn. litt. imp.* xiv,45 (CSEL 28/1, 490.26-27): «Hoc enim nomine firmamenti ipsa tranquillitas et magna pars rerum significari potest».

Nel corso dell’opera, Agostino fornisce ulteriori precisazioni sulla natura del “firmamentum” (vocabolo che compare circa 306 volte nelle opere agostiniane, prevalentemente nel significato di sostegno o supporto (cfr. Ferrari (1996), p. 164)). Tale termine non indica primariamente la realtà del cielo: «Et uocauit deus firmamentum caelum. Quod de uocatione superius tractatum est, hic quoque considerari potest; non enim omne firmamentum caelum est» (ix,31 (CSEL 28/1, 481.16-18)). Commentando in xiv,44 il testo di *Gen.* 1,20: «Et dixit Deus: Eiciant aquae reptilia animarum uiuarum et uolatilia uolantia super terram sub firmamento caeli. Et sic est factum», Agostino afferma (cfr. *u. rel.* lv,109) che il termine “acqua” non andrebbe inteso in relazione all’elemento acquatico, ma all’atmosfera umida e prossima alla terra, che si condensa in nubi (*istum aerem terris contiguum...serenissimum...in nubem cogitur*); con il termine “aria” (*aer*), invece, viene designata la parte più alta e più pura (*in illo sublimiore atque puriore, qui uere aer ab omnibus appellatus est*), in cui, come accade sulla sommità del monte Olimpo, non possono volare nemmeno gli uccelli a causa della loro pesantezza e non possono formarsi nubi e tempeste a causa dell’assenza di vento, (cfr. *Gn. adu. Man.* I,xv,24; *Gn. litt.* III,ii,3; *ciu.* XV,27,2; *qu.* I,9. Per quanto concerne la descrizione del monte Olimpo, cfr. Erodoto, *Hist.* VII,128-129; Plutarco, *Aem. Paul.* 16; Virgilio, *Aen.* IX,106; Ovidio, *Metam.* VI,393; Lucano, *Phars.* II,271-273). La Scrittura non menziona esplicitamente la creazione dell’aria (*aer*), ma fa riferimento alla creazione della sua parte inferiore mediante il termine “acqua” e a quella della sua parte superiore mediante il termine “firmamento”. Il termine “firmamentum caeli” potrebbe dunque essere impiegato per indicare lo spazio che si estende fino alla regione superiore dell’atmosfera: «Quapropter non absurde existimari potest firmamentum caeli in diuinis scripturis usque ad haec spatia uocari, ut et ille aer tranquillissimus et sincerissimus ad firmamentum pertinere credatur» (*Gn. litt. imp.* xiv,45 (CSEL 28/1, 490.23-26)). Sulla concezione agostiniana della composizione del cielo corporeo (cfr. anche Apuleio, *Mund.* I-III), cfr. Ferrari (1996), pp. 161-165.

⁵⁸ L’etimologia del termine “firmamentum” a cui allude Agostino può essere messa a confronto con quelle che si trovano in Filone, *opif.* 7.37 (che spiega anche il significato del termine “cielo” (οὐρανός) in riferimento alla natura di limite (ὄρος; cfr. anche Apuleio, *Mund.* XXXIII) e al carattere visibile (ὄρατός) di tale natura), Origene, *Hom. Gen.* I,2, Ambrosiaster, *Quaest.* 106,3; cfr. Pépin (1953), p. 260; Dulaey (2005), pp. 30-31. Sul significato del termine “firmamento” (στερέωμα/firmamentum), cfr. anche Basilio, *Hexaëm.* III,7,4-5 (che riconduce invece il significato del termine “cielo” (οὐρανός) al carattere della visibilità (παρὰ τὸ ὄρασθαι) in III,8,1 e VIII,7,1). In *Hexam.* II,4,15 (e V,22,73), Ambrogio riprende l’etimologia basiliana di οὐρανός, spiegando invece il significato del termine “caelum” in riferimento alla presenza delle stelle (*nam caelum...latine, quia inpressa stellarum lumina uelut signa habeat, tamquam caelatum appellantur...caelatum dicimus*); in II,4,16, invece, Ambrogio afferma che il firmamento ha preso il nome dalla sua solidità (*firmitas*). Secondo Gregorio di Nissa, *Hex.* 18, non si deve pensare che la realtà che ha ricevuto il nome di “firmamento” sia un corpo denso e resistente (σῶμα μὲν τι στερρὸν καὶ ἀντίτυπον), poiché ciò sarebbe incompatibile con la sua collocazione nella regione superiore del cosmo. Sul significato

formazione del mondo corporeo ha dunque inizio a partire dalla sua parte superiore e più nobile (*caelesti autem corpore nihil est in corporibus melius. alia quippe corpora caelestia, alia terrestria et utique caelestia meliora*), la quale rappresenta il limite sommo entro il quale sono create ed esistono le creature corporee (*quorum naturam quidquid transit nescio quemadmodum iam corpus possit uocari*)⁵⁹.

Alla luce di questa interpretazione del termine “firmamentum”, non sembra che la natura delle acque superiori rispetto al cielo corporeo possa essere concepita in termini corporei (*utrum aquae tales sunt supra firmamentum, quales sub firmamento istae uisibiles?*)⁶⁰. Alcuni interpreti (*fuerunt qui*), tuttavia, avrebbero tentato di giustificare una lettura di questo genere facendo riferimento alla lentezza del pianeta “Φαίτων”, che sarebbe appunto causata dalla sua vicinanza alle acque fredde collocate al di sopra del cielo (*quia est frigidis aquis uicinior, quae supra caelum sunt*)⁶¹: la loro dimostrazione, tuttavia, non appare sostenibile secondo i criteri della scienza astronomica (*quae opinio nescio quemadmodum possit apud eos defendi, qui subtilissime ista quaesierunt*)⁶².

del termine “cielo”, cfr. Calcidio, *In Tim.* 98. Merita di essere segnalato inoltre il testo di *Gn. litt.* II,x,23, in cui Agostino afferma che il termine “firmamentum” non va compreso in relazione alla immobilità (*propter stationem*), ma alla solidità (*propter firmitatem*) e alla funzione liminare (*propter intrasgressibilem terminum*) del cielo corporeo.

⁵⁹ Agostino si era già espresso in termini analoghi in *Gn. adu. Man.* I,xi,17.

⁶⁰ Questa «interprétation littérale et concrète» (Dulaey (2005), p. 31) potrebbe essere stata sostenuta dai manichei; commentando il testo di *Gen.* 1,6-7, tuttavia, Agostino non offre nessuna indicazione a questo proposito: «Haec non memini manichaeos reprehendere solere» (*Gn. adu. Man.* I,xi,17). In ambito patristico, questa interpretazione era stata sostenuta da Basilio, *Hexaëm.* III,4-9; cfr. Ambrogio, *Hexam.* III,3,9-14.

⁶¹ Agostino menziona il pianeta “Φαίτων”, il quale occupa una posizione superiore rispetto a tutti gli altri pianeti e percorre la propria orbita nel corso di trecento anni (*quae superior est ceteris et a graecis Phainon dicitur et triginta annis peragit signiferum circumum*), anche in xiii,38 (*CSEL* 28/1, 487.15-17): «Sicut duodecim lunae anni annus est eius sideris, quod Φαέθοντα graeci uocant, et triginta solis anni annus est eius sideris, quod Φαίτων dicitur». I pianeti Φαίτων e Φαέθοντα corrispondono rispettivamente a Saturno e Giove, come attestato da Cicerone, *Nat. deor.* II,20,52 (201.19-21; 202.2-6): «Nam ea, quae Saturni stella dicitur Φαίτωνque a graecis nominatur, quae a terra abest plurimum, XXX fere annis cursus suum conficit [...]. Infra autem hanc propius a terra Iouis stella fertur, quae Φαέθον dicitur, eaque eundem XII signorum orbem annis duodecim conficit eademque, quas Saturni stella, efficit in cursu uarietates», e Apuleio, *Mund.* II (292-293.11-13): «Hic Phaenonis globus, quem appellamus Saturnum; post quem Phaethontis secundus est, quem Iouem dicimus» (cfr. anche Apuleio, *Plat. eius. dogm.* I,203). Come ha fatto notare giustamente Dulaey (2005), p. 32, n. 70, il riferimento al testo di Iginio, *Astron.* II,42 e IV,17 in cui sono nominati i due pianeti appare meno appropriato, poiché «ces désignations sont inversées». Sulla questione dei nomi e dell'ordine dei pianeti, cfr. Bajoni (1991), pp. 83-84.

Il pianeta Saturno viene menzionato anche in *Gn. litt.* II,v,9 (*CSEL* 28/1, 38.18-24): «Quidam etiam nostri istos negantes propter pondera elementorum aquas esse posse super caelum sidereum de ipsorum siderum qualitatibus et meatibus convincere moluntur. Idem namque adserunt stellam, quam Saturni appellant, esse frigidissimam eamque per annos triginta signiferum peragere circumum eo, quod superiore ac per hoc ampliore ambitu graditur». Sulle fonti relative alla freddezza (*frigiditas*) del pianeta Saturno, cfr. Pépin (1964), p. 422, n. 3.

⁶² Sul significato di questa espressione, cfr. Dulaey (2005), p. 32, n. 65: benché possieda conoscenze limitate in campo astronomico (cfr. Pingree (1996-2002). Su questo tema, si vedano anche Sfameni-Gasparro (2007), Marone (2007), pp. 707-708, Rexer (2007), pp. 768-770: le conoscenze astronimeche diffuse

La distinzione tra le acque superiori e quelle inferiori al firmamento potrebbe invece essere spiegata alla luce della comprensione del termine “acqua” come immagine della materia del mondo (*an, quia illam aquam uidetur significare, supra quam spiritus ferebatur et eam intellegebamus esse ipsam mundi materiam*); essa rappresenterebbe dunque un’indicazione della separazione tra la materia corporea e la materia “animale” (*haec etiam hoc loco firmamento interposito discreta credenda est, ut inferior sit materia corporalis, superior animalis*)⁶³. Le acque superiori potrebbero essere intese come una forza soggetta alla ragione, mediante la quale è possibile conoscere Dio e la verità (*sed est fortasse uis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus ueritasque cognoscitur*). Tale realtà, in quanto mutevole e formabile (*quae natura quia formabilis est uirtute atque prudentia, cuius uigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur*)⁶⁴, potrebbe essere concepita in senso analogico come una natura materiale (*et ob hoc quasi materialis adparet*) e potrebbe dunque essere chiamata non impropriamente “acqua” (*recte aqua diuinitus appellata est*). La sua superiorità sulle nature corporee, in ogni caso, non deve essere intesa in termini spaziali, ma in riferimento al rango della sua natura (*non locorum spatium sed merito naturae incorporeae caeli corporei ambitum excedens*).

Nel secondo testo, Agostino pone a confronto le formule con cui la Scrittura descrive la creazione della luce e quelle impiegate nel caso della creazione del firmamento. Le espressioni utilizzate nel testo di *Gen.* 1,3-4 (a: *et dixit Deus: «fiat lux»*; b: *et facta est lux*) formano infatti una sequenza differente rispetto a quella presente nel testo di *Gen.* 1,6-7 (a: *et dixit Deus: «fiat firmamentum»*; b: *et sic est factum*; c: *et fecit Deus firmamentum*).

La ragione di questa differenza può essere spiegata sulla base della distinzione tra la natura specifica delle due creature. Mentre infatti la luce sarebbe una realtà incorporea e creata senza la mediazione di nessuna creatura (*an hinc adparet non oportere illam lucem intellegi corporalem*)⁶⁵, *ne eam aliqua creatura interposita deus fecisse uideatur*), la

nell’Occidente latino al tempo di Agostino dipendevano sostanzialmente dalla fisica di Eudosso di Cnido, i cui risultati trasparivano nei numerosi rifacimenti dei *Phaenomena* di Arato), Agostino è comunque in grado di riscontrare il carattere problematico di queste affermazioni in rapporto alla cosmologia aristotelica.

⁶³ La distinzione tra “materia corporalis” e “materia animalis” può essere letta in parallelo a quella tra “materia corporalis rerum uisibilium” e “materia incorporealis rerum inuisibilium” enunciata in *Gen. adu. Man.* I,xi,17.

⁶⁴ Sul significato del verbo “cohibere” e dell’immagine della “fluitatio”, si veda il capitolo 3 della terza parte.

⁶⁵ In precedenza (v,20-21), Agostino aveva esposto diverse ipotesi riguardanti la natura della luce creata nel corso del primo giorno, sviluppando alcune indicazioni già fornite in *Gen. adu. Man.* I,iii,6:

formazione del firmamento corporeo sarebbe avvenuta per mezzo di una creatura incorporea (*hoc uero firmamentum caeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque credatur*). La forma specifica che la natura corporea avrebbe ricevuto (*quod corporaliter inprimeretur, ut caeli fieret firmamentum... unde inprimeretur corpori species*) sarebbe stata perciò precedentemente impressa dalla Verità nella creatura razionale (*prius incorporeae naturae rationaliter a ueritate impressum sit... in ipsa rationali natura prius factum est*)⁶⁶.

Il quadro complessivo dell'esegesi agostiniana del testo di *Gen.* 1,6-7⁶⁷ solleva alcune rilevanti questioni concernenti il modo con cui concepire la separazione delle acque e il significato da attribuire alla natura delle acque superiori. Il punto centrale intorno a cui ruotano tutte le questioni concernenti l'interpretazione del testo di *Gen.* viii,29-30 è

A) *lux, quae his carnalibus oculis patet;*

B) *lux occulta, quam nobis per hoc corpus uidere non datum est* (cfr. la descrizione dei tipi differenti tipi di luce (a cui corrispondono B.a, B.b, B.c) in v,24);

B.a) *corporea, quae per locorum spatia tenditur, fortasse in sublimibus partibus mundi;*

B.b) *incorporea, qualis in anima est ad quam uitandi et adpetendi refertur examen a sensibus corporis, qua non carent etiam animae bestiarum;*

B.c) *lux superior quae ratiocinando adparet, ex qua incipit omne quod creatum est?;*

C) *angeli significantur hac luce breuissime quidem sed tamen conuenientissime et decentissime.*

Sul significato e sulle fonti patristiche che potrebbero verosimilmente aver ispirato la distinzione agostiniana delle differenti tipologie di luce, cfr. Pelland (1972), pp. 40-41; Alexandre (1988), pp. 90-92; Dulaey (2005), pp. 29-30. Un quadro sintetico dell'impiego agostiniano della nozione di luce in rapporto ai differenti livelli ontologici in cui si articola il reale, cfr. Thonnard (1962), specialmente p. 129, e Vannier (2004-2010).

⁶⁶ Agostino si esprimerà in modo analogo anche in *Gn. litt. imp.* x,32 (*etiam hoc fortasse in rationibus intellectualis naturae prius factum est...ut post rationalem atque incorpoream operationem intellegeremus etiam corporalem secutam*) e xi,35 (*non solum in rationibus creaturae spiritalis...sed etiam in ipsa corporali motione*). Cfr. anche *Gn. litt.* I,ix,17.

⁶⁷ La narrazione della creazione del firmamento termina con il testo di *Gen.* 1,8. Seguendo il testo della *Vetus Latina* (che, come nota opportunamente Dulaey *et al.* (2004), p. 453, n. 59, su questo punto segue la versione della *Settanta*, ma differisce dalla *Vulgata* e dal testo ebraico), Agostino deve affrontare il problema del rapporto tra le espressioni “Et uocauit deus firmamentum caelum” e “Et uidit deus quia bonum est”. Confrontando il testo di *Gen.* 1,8 con quello di *Gen.* 1,4-5, egli nota come l'ordine espositivo seguito dalla Scrittura appaia nei due casi invertito: mentre infatti in *Gen.* 1,4-5 il compiacimento di Dio per l'opera creata precede il conferimento di un nome specifico a questa realtà, in *Gen.* 1,8 esso viene ricordato successivamente a questo momento. Mediante questo espediente, la Scrittura vorrebbe esprimere il carattere istantaneo dell'azione creatrice compiuta da Dio: «Quod si non fastidii euitandi gratia ita uariatum est, illud certe intellegere cogimur, quod dictum est: et fecit deus omnia simul. Quare enim primo ibi uidit quia bonum est et postea nomen imposuit, hic autem primo nomen imposuit et postea uidit quia bonum est? Nisi quia ista indifferentia significat morarum interualla non esse in operatione dei, quamuis in ipsis inueniantur operibus? Secundum autem morarum interuallum prius aliquid et postea efficitur, sine quibus narratio factorum non potest esse, quamuis sine his deus ista efficere potuerit» (*Gn. litt. imp.* ix,31 (CSEL 28/1, 481-482.26-9)). Secondo Dulaey (2005), p. 33, n. 75, il ricorso alla citazione del testo di *Sir.* 18,1 (vii,28), invece che a quello di *Sal.* 32,9, più frequentemente citato nei commentari dell'*Esamerone*, potrebbe essere ricondotto alla lettura delle *Quaestiones* 106,18 e 107,1 dell'Ambrosiaster.

costituito a mio avviso dalla natura della relazione che Agostino stabilisce tra le espressioni “animalis materia” e “uis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus ueritasque cognoscitur”. Secondo una prima ipotesi di lettura (i)⁶⁸, la seconda espressione andrebbe letta in continuità rispetto alla prima; viceversa, si potrebbe supporre (ii)⁶⁹ che le due espressioni rappresentino due interpretazioni differenti del testo biblico. Si tratta di due ipotesi interpretative molto interessanti, che meritano a mio avviso di essere prese in considerazione attentamente e a partire da un triplice punto di vista: a) a partire dalla struttura del testo di *Gn. litt. imp.* viii,29; b) a partire dal quadro complessivo dell’esegesi del testo di *Gen.* 1,1-7 elaborata nel corso dell’opera; c) a partire dal confronto con le interpretazioni del testo di *Gen.* 1,6 formulate negli altri commentari agostiniani:

a) *La struttura di Gn. litt. imp. viii,29*: il ragionamento contenuto nel passo di viii,29 di cui stiamo ricercando il significato può essere sintetizzato nel modo seguente:

α) *An, quia illam aquam uidetur significare, supra quam spiritus ferebatur et eam intellegebamus esse ipsam mundi materiam, haec etiam hoc loco firmamento interposito discreta credenda est, ut inferior sit materia corporalis, superior animalis?*

β) *Hoc enim firmamentum dicit, quod caelum postea uocat. caelesti autem corpore nihil est in corporibus melius. Alia quippe corpora caelestia, alia terrestria et utique caelestia meliora: quorum naturam quidquid transit nescio quemadmodum iam corpus possit uocari;*

γ) *sed est fortasse uis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus ueritasque cognoscitur: quae natura quia formabilis est uirtute atque prudentia, cuius uigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet, recte aqua diuinitus appellata est non locorum spatio sed merito naturae incorporeae caeli corporei ambitum excedens.*

⁶⁸ A favore di questa soluzione si esprime Pelland (1972), pp. 116-122. Rifacendosi alla lettura, peraltro non dettagliata, di Pépin (1964), p. 407, egli sostiene che tra le due espressioni esisterebbe un rapporto di continuità: «la matière supérieure animale, soumise à la raison, est capable de connaître Dieu et la vérité» (p. 117). Le acque superiori potrebbero indicare l’anima del mondo: «N’aurions-nous pas plutôt ici une autre représentation de l’âme du monde – comme l’esprit de *Gn I : 2*, dans l’hypothèse où tout le récit ne concernerait que le monde visible et où, par conséquent, il ne serait fait nulle mention de l’Esprit Saint? On pourrait ainsi mettre en rapport les eaux supérieurs et l’exégèse du *uiride agri et pabulum* au *Contra Manichaeos*. Le passage du collectif – *materia corporalis rerum uisibilium* – au singulier – *materia superior animalis* – en serait une confirmation».

⁶⁹ A favore di questa soluzione si esprime invece Dulaey (2005), pp. 30-32, la quale sostiene che Agostino intenderebbe menzionare due ipotesi esegetiche distinte: «Mais Augustin ajoute une troisième interprétation» (p. 31). La menzione della “uis quaedam subiecta rationi” andrebbe compresa come un elemento riconducibile all’esegesi origeniana, appreso verosimilmente attraverso l’ascolto o la lettura di Ambrogio: «Ces natures douées de raison seraient donc les puissances angéliques, qu’Origène avait identifiées aux eaux situées au-dessus du firmament dans la Genèse. [...] Il est vraisemblable qu’il la connaît par Ambroise, qui la mentionne dans l’*Hexameron* (II,4,17)» (pp. 31-32).

L’ambiguità da cui sorge la divergenza tra le diverse interpretazioni del testo riguarda il rapporto della sezione γ) con le sezioni α) e β):

Ipotesi (i): nelle tre sezioni Agostino esporrebbe un’unica interpretazione; in questo caso, è verosimile che essa sia enunciata complessivamente nella sezione α) e che le sezioni β) e γ) forniscano delle precisazioni in rapporto al significato della distinzione tra “materia animalis” e “materia corporalis”. La congiunzione “sed” con cui si apre la terza sezione non esprimerebbe l’introduzione di un’ipotesi alternativa, ma una specificazione relativa alla precedente interpretazione delle acque superiori. Il senso del brano sarebbe dunque il seguente:

α) La separazione delle acque mediante il firmamento potrebbe indicare la distinzione tra la “materia animalis” e la “materia corporalis”;

β) Il firmamento, infatti (*enim*), rappresenta il limite del mondo corporeo, ragion per cui le realtà a esso superiori non possono essere ritenute corporee (ciò spiega l’impiego dell’attributo “animalis”);

γ) Ciò che si trova al di sopra del firmamento non può dunque essere un corpo, ma (*sed*) nemmeno una realtà in senso stretto materiale. Essa potrebbe (*fortasse*) piuttosto essere intesa come una potenza soggetta alla ragione. Tale realtà, che può ricevere una forma grazie alla virtù e, in particolare, alla prudenza (*uirtute atque prudentia*), e che per il suo vigore vede arginato il proprio fluire, può essere intesa in un certo senso come materiale (*quasi materialis adparet*); per questo motivo, essa viene giustamente espressa mediante l’immagine alle acque superiori al firmamento, benché la sua superiorità non debba essere compresa in termini spaziali.

Ipotesi (ii): Agostino menzionerebbe nella sezione γ) «une troisième interprétation»⁷⁰. In questo caso, la congiunzione “sed” impiegata in apertura della sezione γ) esprimerebbe un valore avversativo in relazione all’ipotesi formulata nella sezione α); la sezione β) potrebbe essere intesa verosimilmente come una specificazione della funzione attribuita al “firmamentum” nella sezione α). Il senso del brano sarebbe dunque il seguente:

⁷⁰ Dulaey (2005), p. 31.

α) La separazione delle acque mediante il firmamento potrebbe indicare la distinzione tra la “materia animalis” e la “materia corporalis”.

β) Il firmamento, infatti (*enim*), rappresenta il limite del mondo corporeo, ragion per cui le realtà a esso superiori non possono essere ritenute corporee.

γ) Le acque superiori potrebbero (*fortasse*) non indicare la “materia animalis”, ma (*sed*) una potenza soggetta alla ragione; tale realtà, che può ricevere una forma grazie alla virtù e, in modo specifico, alla prudenza, e che per il suo vigore vede arginato il proprio fluire, giustamente è paragonata alle acque superiori, benché la sua superiorità non debba essere intesa in termini spaziali.

Secondo l’ipotesi (i), dunque, il valore avversativo della congiunzione “sed” apparirebbe limitato all’affermazione da cui essa è immediatamente preceduta, secondo cui ciò che è superiore alla natura del firmamento non può essere considerato un corpo. Secondo l’ipotesi (ii), invece, il valore avversativo della congiunzione “sed” andrebbe riferito all’insieme delle sezioni α) e β), le quali costituirebbero un “blocco argomentativo” unitario: l’identificazione delle acque superiori con una “uis quaedam subiecta rationis” risulterebbe perciò alternativa rispetto a una loro comprensione mediante la categoria di “materia animalis”.

b) *L’esegesi complessiva di Gen. 1,1-7*: il contenuto del testo di *Gn. litt. imp.* viii,29-30 non deve essere valutato isolatamente, ma nel contesto della riflessione esegetica sviluppata da Agostino nelle pagine precedenti:

Ipotesi (i): nelle sezioni α) e γ) Agostino esprimerebbe un’unica soluzione esegetica. In questo caso, non sarebbe possibile intendere l’espressione “uis quaedam subiecta rationi” in riferimento alla creatura angelica. Ammettendo infatti che Agostino abbia elaborato un’interpretazione coerente del testo di *Gen.* 1,6-7, bisognerebbe tenere conto del fatto che nella spiegazione fornita in viii,30 egli sembra presupporre l’identità tra la creatura angelica e la luce di *Gen.* 1,3 già precedentemente ipotizzata (v,21)⁷¹. Non si

⁷¹ Come nota Pelland (1972), p. 119, infatti: «A *fiat firmamentum*, correspond en effet *fecit Deus firmamentum*: ce n’est pas le cas de *fiat lux*. Cela s’expliquerait, pense-t-il, s’il s’agissait d’un firmament corporel et d’une lumière intellectuelle – la lumière désignant les anges «convenientissime ac decentissime» (v,21). Cette intelligence aurait pu jouer un certain rôle d’intermédiaire dans la formation du firmament, comme plus loin dans la réunion des eaux et le surgissement de l’aride. [...] Il faut croire sans doute que la

comprenderebbe inoltre l'insolito impiego dell'attributo “animalis” in riferimento alla creatura angelica⁷²: tale termine, infatti, potrebbe far pensare in modo più plausibile alla realtà dell'anima, con la possibilità di un riferimento all'“anima cosmica”⁷³.

créature appelée à exercer cette fonction, est en quelque manière antérieure ou, à tout le moins, distincte des réalités sur lesquelles elle doit agir. Ce qui exclut l'identification de la créature spirituelle et des eaux supérieurs». Il ragionamento di Pelland mi sembra corretto. Se infatti la creazione della luce incorporea non ha richiesto la mediazione di nessuna creatura, mentre la formazione delle creature corporee (tra cui il firmamento, grazie a cui si è prodotta la separazione delle acque) ha visto coinvolta una creatura spirituale, è verosimile che quest'ultima vada identificata con la luce di *Gen.* 1,3, intesa come un'indicazione della creatura angelica. Tale identificazione sarà stabilita in modo inequivocabile nel testo “parallelo” di *Gn. litt.* II,vii,15-viii,16.

⁷² Limitando il campo della ricerca alle pagine del *De Genesi ad litteram imperfectus*, infatti, si può notare come Agostino si riferisca verosimilmente alla creatura angelica parlando di “creatura intellectualis” (i,2; iii,6), “angeli et omnes intellectuales potestates” (iii,7), “creaturae supereminentes” (iii,8), “illa creatura inuisibilis supereminentium potestatum” (iii,9), “omnis creatura sublimis atque inuisibilis” (iii,9), “creatura incorporea” (viii,30), “rationalis natura” (viii,30), “intellectualis natura” (x,32), “creatura spiritalis” (xi,35). La distinzione tra i termini “intellectualis” e “animalis”, inoltre, viene espressa in modo evidente nel testo di iv,17, dove Agostino distingue tre tipologie di creature: “intellectualis et animalis et corporalis”. Allargando il campo di indagine agli altri commentari agostiniani, si può notare come la creatura angelica venga usualmente indicata mediante l'aggettivo “spiritalis” (abituamente contrapposto al termine “corporalis”): *conf.* XII,xv,19; xvii,24; xxiv,33; XIII,ii,2-3; iii,4; viii,9; *Gn. litt.* I,i,2; ii,3; iii,7; iv,9; v,10; vi,12; ix,17; V,v,13; etc.

⁷³ A tal proposito, è utile tenere presente il quadro sintetico delineato da Baltés-Lau (1996-2002), pp. 356-357: «“Animalia” sind nach. *ciu.* XIII,24 «animata corpora», d.h. sie bestehen aus Körper und Seele, genauer aus Körper und belebender, irrationaler Sinnenseele. Nach dieser Definitionen sind an. Tiere, Menschen, Dämonen, nicht aber Gott (*qu.* III,93; *agon.* 17), nicht die Engel und die Pflanzen, weil ihnen die Sinnenseele fehlt (A. scheint nur einmal die Engel an. zu nennen, um einer polemischen Systematik willen (*ciu.* IX,13)). Daß auch die Welt ein an. sei, wie Platon und die Platoniker gelehrt haben (*ciu.* X,29; XIII,17; s. 241,7), hat A. *imm. an.* 24 und *ord.* II,30 akzeptiert, später kamen ihm Zweifel (*cons. eu.* I,35; *ciu.* XIII,16). *Retr.* I,xi,4 (cf. *ib.* I,v,3) hält er den positiven Nachweis rational und aufgrund der Autorität der Schrift für unmöglich». Sull'atteggiamento agostiniano nei confronti della dottrina dell'anima del mondo, cfr. Bourke (1954); Wolfskeel (1972); Teske (1983); O'Daly (1986-1994), pp. 334-335 e (1988), pp. 88-96; O'Connell (1993), p. 136.

Benché una menzione dell'anima del mondo potrebbe essere presente già in *Gn. litt. imp.* iii,8 (come infatti potrebbe essere spiegata l'origine della temporalità se il riferimento fosse a un'anima individuale?), mi sembra più utile mettere a confronto (cfr. Pelland (1972), p. 117) la descrizione della “uis quaedam subiecta rationi” di viii,29 con quella che si trova espressa nell'ambito della seconda ipotesi esegetica relativa alla natura dello “spiritus dei” di *Gen.* 1,2^c (*Gn. litt. imp.* iv,17 (CSEL 28/1, 469.22-28): «Potest autem et aliter intellegi, ut spiritum dei uitalelem creaturam, qua uniuersus iste uisibilis mundus atque omnia corporea continentur et mouentur, intellegamus, cui deus omnipotens tribuit uim quandam sibi seruiendi ad operandum in his quae gignuntur. Qui spiritus cum sit omni corpore aethereo melior, quia omnem uisibilem creaturam omnis creatura inuisibilis antecedit, non absurde spiritus dei dicitur»). Tenendo presente che questa non sarà mai l'esegesi preferita da Agostino (e che anzi, come nota Dulaey (2005), p. 27, sembra essere attribuita in *Simpl.* II,i,5 a degli interpreti di identità imprecisata (*sicut nonnulli uolunt*)), si può notare come le due descrizioni presentino alcune evidenti affinità: 1) la prossimità tra le espressioni “uitalelem creaturam” (iv,17) e “materia animalis”; 2) la prossimità tra le espressioni “uim quandam sibi seruiendi” (iv,17) e “uis quaedam subiecta rationis”; 3) in entrambi i testi viene evidenziata la superiorità rispetto alla natura del cielo corporeo (iv,17: “qui spiritus cum sit omni corpore aethereo melior, quia omnem uisibilem creaturam omnis creatura inuisibilis antecedit”; viii,29: “caelestia meliora: quorum naturam quidquid transit nescio quemadmodum iam corpus possit uocari”). Dal confronto tra i due testi possono essere ricavate alcune osservazioni:

A) come Agostino afferma in iv,17, lo “spiritus dei” di *Gen.* 1,2^c può essere compreso come una “creatura uitalis” a patto di intendere il testo di *Gen.* 1,1-2 in riferimento alla materia e alla creazione corporea: l'interpretazione delle “acque inferiori” sviluppata in viii,30 soddisfa tale requisito;

B) il testo di iv,17 specifica la funzione della “creatura uitalis” in rapporto al mondo corporeo in termini di “contenimento” e di “movimento” (*uitalelem creaturam, qua uniuersus iste uisibilis mundus atque*

omnia corporea continentur et mouentur). Questa affermazione può essere confrontata con quelle che compaiono negli altri testi presenti nei primi scritti agostiniani in cui viene menzionata l'ipotesi dell'anima cosmica. Lasciando da parte le indicazioni piuttosto generiche fornite in *ord.* II,xì,30 (*uel ipsam quae aut in nobis aut usque quaque est animam*) e *u. rel.* xi,22 (*itam...siue qua unumquodque animal siue qua uniuersa mundi natura administratur*), è utile prendere in considerazione le affermazioni presenti in due testi del *De immortalitate animae*. Nel primo testo (*imm. an.* viii,14), benché non sia certo che abbia in mente l'anima del mondo (cfr. Catapano (2006), p. 681, n. 40), Agostino sostiene che il corpo è creato "ab aliqua ui et natura...non utique corporea", a proposito di cui afferma: «Haec autem uis et natura incorporea effatrix corporis uniuersi praesente potentia tenet uniuersum» (*CSEL* 89, 116.5-6). Nel secondo testo (*imm.* xv,24), benché ancora una volta il riferimento all'anima del mondo non sia accettato unanimemente (un dettagliato *satus quaestionis* si può trovare in Catapano (2003), p. 345, n. 240 e Catapano (2006), p. 683, n. 66), Agostino precisa ulteriormente la funzione dell'anima in rapporto al corpo: «Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est, in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur, siue uniuersaliter, siue particulariter, ut mundus, siue particulariter, ut unumquodque animal intra mundum» (*CSEL* 89, 125-126.20-3). Dal raffronto tra questi testi e quello di *Gn. litt. imp.* viii,29, si potrebbe ipotizzare che Agostino, dovendo commentare l'inizio della formazione della materia del mondo corporeo coincidente con la formazione del firmamento, avvertisse l'esigenza di individuare una menzione dell'anima del mondo nella lettera del testo biblico (= acque superiori). Quest'ultima avrebbe svolto verosimilmente una funzione di "mediazione" in occasione del conferimento della forma alla natura corporea del mondo, donandole successivamente vita e movimento nel corso del tempo.

Si potrebbe porre inoltre il problema del significato dell'affermazione secondo cui l'anima del mondo "formabilis est uirtute atque prudentia". Tenendo presente che tale affermazione ha il compito di giustificare il paragone tra l'anima e l'immagine delle "acque" legata alla realtà della materia, il suo significato potrebbe essere compreso alla luce dell'identità di natura (e forse all'unità: cfr. *an. quant.* xxxii,69 e O'Connell (1968), p. 122, Teske (1983), pp. 75-76, O'Daly (1986-1994), pp. 333-334 e (1988), pp. 85-87, Catapano (2006), p. 867, n. 105) tra l'anima cosmica e le anime individuali. Questa ipotesi non può tuttavia essere sufficientemente provata con argomenti convincenti. Nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, inoltre, Agostino non offre ragguagli precisi in rapporto alla funzione "mediatrice" dell'anima del mondo nell'ambito della dinamica creativa. L'unica funzione, per così dire, di "mediazione" a cui Agostino allude nell'opera è quella attribuita alla "creatura incorporea", "natura rationalis" (viii,30), "natura intellectualis" (x,32): questa terminologia lascia pensare che Agostino, come farà in modo sistematico nel *De Genesi ad litteram*, abbia in mente la creatura angelica piuttosto che l'anima del mondo.

Alla luce di affermazioni quali «[...] per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque...in ipsa rationalis natura prius factum est fortasse unde imprimeretur corporis species?» (viii,30), tuttavia, la distanza tra le funzioni attribuite alle due creature non appare così netta. Del resto, anche l'Agostino più maturo si dimostrerà in qualche modo incerto su questo argomento: «Haec uerba, si eo modo accipi possint, ut non intellegatur infima pulchritudo nisi in corporibus hominum omniumque animalium quae cum sensu corporis uiuunt, ratio manifesta defendit. Hoc quippe in ea pulchritudine imitatur constantiam, quod in conpage sua manent eadem corpora, in quantum manent; id autem a summo deo in ea per animam traicitur. Anima quippe ipsam conpagem tenet, ne dissoluatur et diffluat; quod uidemus in corporibus animalium anima discedente contingere. Si autem infima pulchritudo in omnibus corporibus intellegatur, cogit ista sententia etiam ipsum mundum animal credere, ut etiam in ipsum, quod in illo imitatur constantiam, a summo deo per animam traiciatur. Sed animal esse istum mundum, sicut Plato sensit aliique philosophi plurimi, nec ratione certa indagare potui, nec diuinarum scripturarum auctoritate persuaderi posse cognoui. Vnde tale aliquid a me dictum quo id accipi possit, etiam in libro de immortalitate animae temere dictum notauit, non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec uerum esse comprehendo, quod sit animal mundus. Hoc sane inconcusse retinendum esse non dubito, deum nobis non esse istum mundum, siue anima eius ulla siue nulla sit, quia si ulla est, ille qui eam fecit est deus noster, si autem nulla est, nullorum deus potest esse iste, quanto minus noster. Esse tamen spiritalem uitalemque uirtutem, etiam si non sit animal mundus, quae uirtus in angelis sanctis ad decorandum atque administrandum mundum deo seruit et a quibus non intellegitur, rectissime creditur. Angelorum autem sanctorum nomine omnem sanctam creaturam spiritalem in dei secreto atque occulto ministerio constitutam nunc appellauerim; sed spiritus angelicos sancta scriptura nomine animarum significare non solet» (*retr.* I,xì[x], 4 (*CCL* 57, 34-35.41-69)).

Ipotesi (ii): nella sezione α), Agostino si limiterebbe a riproporre l’interpretazione formulata in *Gn. adu. Man.* I,xi,17⁷⁴, senza specificare la funzione della menzione della “materia animalis” nell’economia complessiva del racconto della creazione. Nella sezione γ), Agostino esporrebbe un’interpretazione delle acque superiori alla luce della loro identificazione con le potenze angeliche compiuta da Origene. Tale interpretazione non si inserisce in modo armonico nel quadro complessivo dell’interpretazione “letterale” del testo di *Gen.* 1,6-7, non essendo compatibile con l’attribuzione del ruolo di “prima creatura” alla creatura angelica⁷⁵ e con la spiegazione del testo di *Gen.* 1,7⁷⁶. Il riferimento all’ipotesi esegetica che si incontra nella sezione γ), dunque, sarebbe in un certo senso estemporaneo e avrebbe il compito di informare il lettore circa una possibile interpretazione del testo biblico che non rientra nell’ambito della trattazione contenuta nell’opera.

c) *Il confronto con gli altri commentari agostiniani*: il confronto con l’interpretazione del testo di *Gen.* 1,6 proposta da Agostino negli altri commentari fornisce indicazioni utili per comprendere il significato dell’esegesi delle acque superiori formulata nel *De Genesi ad litteram imperfectus*:

Ipotesi (i): nel *De Genesi ad litteram imperfectus* Agostino offrirebbe una significativa precisazione della distinzione tra “materia incorporalis rerum inuisibilium” e “materia corporalis rerum uisibilium” proposta nel testo di *Gn. adu. Man.* I,xi,17. L’esortazione a non comprendere la superiorità delle acque in termini spaziali già presente nel *De Genesi contra Manichaeos (et ideo fortasse super caelum esse dicuntur aquae inuisibiles, quae a paucis intelliguntur non locorum sedibus, sed dignitate naturae superare caelum)* è presente anche nel testo di *Gn. litt. imp.* viii,29 (*non locorum spatio sed merito naturae incorporeae caeli corporei ambitum excedens*): il fatto che essa sia collocata al termine della sezione γ) potrebbe essere letto come un indice del carattere unitario delle sezioni α)- γ). L’esegesi formulata da Agostino nei primi commentari verrebbe lasciata da parte nelle opere successive: essa, infatti, non presenta tratti in comune

⁷⁴ Si tenga presente che Dulaey *et al.* (2004), p. 512 fornisce la spiegazione a mio avviso poco convincente secondo cui Agostino in *Gn. adu. Man.* I,xi,17 intenderebbe le acque superiori come un’immagine delle idee platoniche.

⁷⁵ *Gn. litt. imp.* iii,6.

⁷⁶ Ivi viii,30.

né con l'esegesi di stampo allegorico proposta in *conf.* XIII,xv,18, né con quella che identifica le nature delle acque superiori e inferiori che si trova in *Gn. litt.* II,i,1-v,9 e *ciu.* XI,34.

Ipotesi (ii): nel *De Genesi ad litteram imperfectus* Agostino menzionerebbe, oltre all'esegesi proposta nel *De Genesi contra Manichaeos*, un'interpretazione delle acque superiori che risentirebbe, probabilmente in modo indiretto, di un influsso origeniano⁷⁷. Quest'ultima troverebbe ampio spazio nelle pagine del libro XIII delle *Confessiones*. Le acque superiori verrebbero identificate nel primo caso con una “uis quaedam subiecta rationi” (*Gn. litt. imp.* viii,29), nel secondo con i “supercaelestes populi angelorum tuorum” (*conf.* XIII,xv,18).

Esistono però alcune importanti differenze tra i due testi che in una certa misura pregiudicano il loro accostamento: a) mentre la descrizione di *Gn. litt. imp.* viii,29 vuole giustificare il fatto che la “uis quaedam subiecta rationi” sia descritta mediante l'immagine delle acque (*formabilis... cuius uigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur*), in *conf.* XIII,xv,18 Agostino si concentra sul termine “supercaelestes”, volendo sottolineare la superiorità della creatura angelica rispetto alle creature umane e “terrene” (*immortales et a terrena corruptione secretae... quia super hoc firmamentum ordinasti eos, quod firmasti super infirmitatem inferiorum populorum*); b) nelle *Confessiones* l'aspetto “materiale” della creatura angelica viene ampiamente messo in luce, ma in riferimento al testo di *Gen.*

⁷⁷ Dulaey ipotizza che Agostino non abbia conosciuto l'esegesi origeniana delle acque superiori direttamente, ma più probabilmente per il fatto che essa viene citata da Ambrogio, *Hexam.* II,4,17 (Dulaey *et al.* (2004), pp. 512-513). Agostino conosceva l'opera di Ambrogio già all'epoca della composizione del *De Genesi contra Manichaeos*, in cui però, secondo Dulaey (2005), p. 31, n. 59, l'interpretazione del testo di *Gen.* 1,6-7 non presenterebbe elementi origeniani. Viceversa, «Elle [scil. “cette doctrine d'Origène”] semble à l'arrière-plan de l'interprétation qu'il donne de la verdure et de l'herbe en *Gen. Mani.* 2,3,4» (p. 32, n. 62). Questa affermazione, considerato che «[...] Philon, [est] le seul chez qui nous trouvons une explication de la verdure de la Genèse» (Dulaey *et al.* (2004), p. 537), non è però supportata da nessun riferimento specifico. Non mi sembra perciò dimostrabile che Agostino, interpretando il testo di *Gen.* 2,4-5, abbia in mente «les puissances angéliques, qu'Origène avait identifiées aux eaux situées au-dessus du firmament dans la Genèse» (Dulaey (2005), p. 31), come del resto si evince dall'affermazione di Dulaey *et al.* (2004), p. 512: «Ni en 1,11,17 ni en 2,3,4, Augustin ne s'explique sur la nature de ces créatures invisibles et des eaux invisibles, séparées par un firmament qui est notre ciel [...] rien n'indique qu'il s'agit des anges». Se si accetta l'affermazione secondo cui «l'idée que les eaux supra-célestes sont les anges apparaît pour la première fois dans le *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 8,29 en 393; Augustin pourrait fort bien la tenir d'Ambroise [...]» (Dulaey *et al.* (2004), p. 512), mi sembra più verosimile che Agostino abbia in questo testo menzionato una soluzione esegetica di cui era già a conoscenza, ma a cui non aveva fatto riferimento, nel *De Genesi contra Manichaeos*. Infine, bisogna sottolineare come il confronto tra il *De Genesi contra Manichaeos* e il *De Genesi ad litteram imperfectus* per quanto concerne questo aspetto specifico è reso problematico dal fatto che il secondo commentario viene interrotto anticipatamente, prima di giungere al testo di *Gen.* 2,4-5.

1,1-2⁷⁸; c) nelle due opere, parallelamente a quanto accade in riferimento alle acque superiori, Agostino interpreta diversamente la natura delle acque inferiori: nel primo caso esse sono considerate un’indicazione della “materia corporalis”, nel secondo delle “malae cupiditates animarum”⁷⁹.

L’interpretazione di tenore origeniano delle acque superiori sostenuta nelle *Confessiones*, infine, verrà criticata nel *De ciuitate dei* e nelle *Retractationes*: Agostino non dimostrerà invece nessun ripensamento circa l’esegesi menzionata nel testo di viii,29.

Dall’analisi dettagliata delle soluzioni interpretative proposte dagli studiosi in relazione al testo di *Gn. litt. imp.* viii,29 emerge un quadro a mio avviso poco convincente. Da un lato, l’identificazione tra le acque superiori e le potenze angeliche presenta numerose difficoltà, risultando eccentrica rispetto all’impianto esegetico che si delinea nel corso del commentario agostiniano. Dall’altro, non mi sembra probabile che Agostino alluda alla creazione dell’anima del mondo, a cui del resto aveva già fatto riferimento in via ipotetica nell’ambito dell’interpretazione del testo di *Gen.* 1,2^c. Entrambe le ipotesi, in

⁷⁸ La caratterizzazione della “uis quaedam subiecta rationi” (*quae natura quia formabilis est uirtute atque prudentia, cuius uigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet*) presenta tuttavia alcune affinità con quella della creatura angelica che si trova in *conf.* XII-XIII: «*Nimirum enim caelum caeli [...] particeps tamen aeternitatis tuae, ualde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet [...]*» (XII,ix,9); «*[...] inest quaedam mutabilitas omnibus, siue maneant, sicut aeterna domus dei, siue mutantur, sicut anima hominis et corpus, communem omnium rerum inuisibilium uisibiliumque materiem adhuc informem, sed certe formabilem, [...] ea distinctione, ut terra inuisibilis et incomposita intellegatur materies corporalis ante qualitatem formae, tenebrae autem super abyssum spiritalis materies ante cohibitionem quasi fluentis immoderationis et ante illuminationem sapientiae?*» (XII,xvii,25); «*Quid ergo tibi deesset ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista uel omnino nulla essent uel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque conuertens ad formam [...]*» (XIII,iv,5). Questa somiglianza non deve a mio avviso spingere ad affermare sbrigativamente che nel testo di *Gn. litt. imp.* viii,29 Agostino intenda parlare della creatura angelica. L’analogia delle espressioni impiegate da Agostino può essere infatti spiegata alla luce dell’esigenza di descrivere la “materialità/mutabilità” di una creatura incorporea, sia essa la creatura angelica o la natura dell’anima. Nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, inoltre, non ci sono indizi che facciano pensare al fatto che Agostino avesse in mente la dinamica concettuale (“creatio, uocatio, conuersio, formatio”) che verrà sviluppata nelle *Confessiones*.

⁷⁹ *conf.* XIII,xvii,20 (cfr. anche XIII,vii,8). Un’ulteriore esposizione della medesima esegesi delle *Confessiones* si può trovare in s. 229/R (208.1-17): «*Lucis nomine per allegoriam omnes iustos atque fideles appellatos intellegimus, sicut dicit Apostolus: Fulistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Sed lux ista facta est. Erat autem lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum, quod non est factum, sed natum de Deo. Lux illa non est facta, et per non factam facta est ista. Sic et firmamentum: quomodo a lucente Deo facta est lux, sic a firmo Deo factum est firmamentum. Et inuenimus firmamentum in Ecclesia oportere intellegi auctoritatem diuinarum Scripturarum; et ideo prius lux, postea firmamentum; quia Scriptura per homines iustos facta est, et nisi prius iustificarentur, ut lux essent, Scriptura propagari non posset, ut firmamentum fieret inter aquas et aquas, medium inter populos hominum inferiores et populos angelorum superiores. Quare? Quia angeli non desiderant de Scripturis proficere, ideo non sunt sub firmamento, sub auctoritate Scripturarum; quia illi speciem diuinitatis et sapientiae contemplantur. Nos autem merito sub firmamento sumus, quibus uoluntas Dei per auctoritatem Scripturarum aperitur*».

ultima analisi, non possono essere suffragate da riscontri chiari ed evidenti presenti nel testo di Agostino.

Il testo di *Gn. litt. imp.* viii,29, tuttavia, può essere letto a mio avviso alla luce di una terza ipotesi interpretativa. Ammettendo che le sezioni α - γ formino un blocco unitario, occorre rispondere alle seguenti domande. In che senso la “materia animalis” può essere definita come “uis subiecta rationi”? In che senso essa è formabile e quale significato va attribuito al richiamo alla virtù? Perché Agostino precisa il senso di tale richiamo menzionando esplicitamente la “prudentia” (*uirtute atque prudentia*)?

In primo luogo, mi sembra verosimile che l’impiego dell’espressione “materia animalis” si ponga in continuità con quello della formula “materia incorporalis rerum uisibilium” nel *De Genesi contra Manichaeos*. Alla luce dell’equazione tra la “creatura inuisibilis” e la natura dell’anima stabilita nel primo commentario, è ragionevole ammettere che con l’espressione “materia animalis” Agostino voglia indicare la materia della realtà dell’anima.

In secondo luogo, bisogna comprendere il significato della precisazione che nella sezione γ viene apportata all’esegesi formulata nel *De Genesi contra Manichaeos*. Proprio nel libro II di quest’opera possono essere rintracciati alcuni elementi testuali utili per comprendere in che senso la “materia animalis” può essere definita come una realtà “subiecta rationi” e “formabilis uirtute atque prudentia”.

Nel libro II del *De Genesi contra Manichaeos*, infatti, viene dato ampio spazio al tema dell’anima, che è concepita come una creatura spirituale, invisibile⁸⁰, vivente⁸¹, mutevole⁸² e distinta da Dio⁸³. Nell’ambito di questa riflessione, Agostino impiega in modo significativo l’aggettivo “animalis”. Commentando il testo di *Gen.* 2,7, il termine “animalis” viene distinto dal termine “spiritalis”. Ricevendo un’anima vivente grazie all’insufflazione dello spirito vitale, il primo uomo diviene un essere animale (*adhuc animalem*); il raggiungimento della condizione di essere spirituale (*nondum spiritalem*), invece, si compie unicamente con la collocazione dell’uomo nella beata perfezione del giardino di Eden⁸⁴.

⁸⁰ *Gn. adu. Man.* II,iii,4; II,iv,5; II,vi,7; II,vii,8.

⁸¹ Ivi II,iii,4 (*propter uigorem uitae*); II,vi,7 (*propter uigorem et uitam*).

⁸² Ivi II,vi,7; II,viii,11; II,ix,12.

⁸³ Ivi II,vi,7; II,xvi,24; II,xxvi,40-xxvii,41; II,xxix,43.

⁸⁴ Ivi II,viii,10.

Nel corso della riflessione sviluppata da Agostino il significato del termine “animalis” si specifica ulteriormente. Il duplice fatto che il precetto di non mangiare i frutti dell’albero della vita (*Gen. 2,7*) non sia rivolto a un’unica persona e sia seguito immediatamente dalla narrazione della creazione della donna appare significativo agli occhi di Agostino. Il significato della narrazione scritturistica va compreso alla luce del principio della sottomissione della donna rispetto all’uomo, che viene espresso anche in *I Cor. 11,3*. Tale sottomissione non va necessariamente compresa alla luce della differenza di genere, ma può riguardare anche il singolo individuo umano (*in uno homine*). La creazione della donna vuole quindi significare come non solo fosse necessario che l’anima esercitasse il proprio dominio sul corpo (*non solum anima corpori dominaretur*), ma anche che ciò avvenisse mediante sottomissione della propria parte animale (*sed etiam uirili ratio subiugaret sibi animalem partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori*). La superiorità dell’uomo sulla donna rimanda perciò a quella dell’intelletto e della ragione (*mens interior tamquam uirilis ratio*) sul desiderio sensibile dell’anima (*adpetitum animae*), mediante il quale può essere fatto un buono o cattivo uso del corpo (*per quem de membris corporis operamur*)⁸⁵.

Questa distinzione viene più volte ribadita nelle pagine seguenti. L’uomo, a cui furono presentati gli animali selvatici perché attribuisse loro un nome (*Gen. 2,29-20*), non solo deve comprendere di essere superiore agli animali irrazionali, ma anche che la parte razionale dell’anima lo è rispetto a quella animale (*in seipso aliud esse rationale quod regit, aliud animale quod regitur*)⁸⁶. Il torpore da cui fu avvolto Adamo nel momento in cui Eva fu creata (*Gen. 2,21*) simboleggia la distinzione tra la ragione e la parte dell’anima che a essa si deve sottomettere (*in nobis aliud esse quod ratione dominetur, alio quod rationi obtemperet*)⁸⁷. Il fatto che il serpente tenti la donna e non si rivolga direttamente all’uomo (*Gen. 3,1-6*) mostra come la ragione può essere spinta ad acconsentire al peccato solo quando il piacere viene destato nella parte “inferiore” dell’anima (*in illa parte animi, quae debet obtemperare rationi tamquam rectori uiro*)⁸⁸. Il diavolo può dunque tentare l’uomo unicamente rivolgendosi alla sua parte animale (*non posse nos a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem*)⁸⁹. Compito dell’uomo, ossia della ragione, è quello di

⁸⁵ Ivi II,xi,15.

⁸⁶ Ivi II,xi,16.

⁸⁷ Ivi II,xii,16.

⁸⁸ Ivi II,xiv,20.

⁸⁹ Ivi II,xviii,28.

evitare di peccare ponendo un freno e reprimendo con forza (*refrenat atque compescit*) le passioni⁹⁰ e facendo in modo di ottenere l'obbedienza della donna (*ut ipsam sibi obtemperaret faceret*)⁹¹. Le parole che Dio rivolge alla donna per descrivere il castigo che le verrà inferto (*Gen. 3,16*) indicano come la parte dell'anima assalita dalle passioni (*illa pars animae, quae carnalibus gaudiis tenetur*), una volta che le abbia vinte, debba obbedire con maggior cura alla ragione (*cautius iam et diligentius rationi obtemperat tamquam uiro*)⁹². Il fatto che la donna in seguito al castigo divino ricevette il nome di Eva, ossia "madre dei viventi", non è inappropriato: la parte animale dell'anima è giustamente chiamata "vita" quando obbedisce alla ragione (*animalis illa pars nostra, quae tamquam uiro debet obtemperare rationi*)⁹³. Entrambe le parti dell'anima, quella a cui è affidato il comando e quella che deve rimanere sottomessa alla prima (*et illud quod regendi habet potestatem in homine, et illud inferius quod regendum est*), sono creature di Dio⁹⁴.

La "parte razionale" dell'anima ha dunque il compito di porre un freno alle passioni che sorgono in seno alla "parte animale". Tale funzione viene assolta mediante l'esercizio delle virtù. Il fatto che l'albero della conoscenza del bene e del male fu piantato al centro del giardino di Eden (*Gen. 2,9*) simboleggia la condizione mediana dell'anima (*ipsa medietas animae et ordinata integritas*): questa collocazione implica che l'anima possa rivolgersi a Dio che le è superiore o ai piaceri del corpo che le sono inferiori⁹⁵. Un corretto orientamento dell'anima richiede l'intervento delle quattro virtù spirituali (*uirtutes spirituales*), simboleggiate dagli altrettanti fiumi che si dipanano a partire dal giardino di Eden (*Gen. 2,10-14*)⁹⁶.

La prudenza consiste nella contemplazione della verità (*ipsam contemplationem ueritatis*), nella pratica di una regola di vita pura e lontana dai piaceri più sordidi (*id est disciplinam uiuendi, quae ab omnibus terrenis sordidibus, quasi decocta nitescit*), nel possesso del vero e della vita eterna. La fortezza si distingue per il fervore della propria azione (*fortitudinem calore cationi alacrem atque impigram*). La temperanza si oppone ai piaceri che contrari alla prudenza (*temperantiam, quae resistit libidini, multum aduersanti consiliis prudentiae*). La giustizia concerne tutte le parti dell'anima, producendo il perfetto

⁹⁰ Ivi II,xiv,21.

⁹¹ Ivi II,xvii,25.

⁹² Ivi II,xix,29.

⁹³ Ivi II,xxi,31.

⁹⁴ Ivi II,xxvi,40.

⁹⁵ Ivi II,ix,12.

⁹⁶ Ivi II,x,13.

equilibrio tra le virtù (*iustitia enim ad omnes parte animae pertinet, qua sibi ista tria concorditer copulantur*). Agostino attribuisce una posizione preminente alla prudenza⁹⁷: mentre infatti forza e temperanza appartengono alla parte inferiore dell’anima, tale virtù si colloca al livello superiore della ragione ed esercita una funzione direttiva (*hae namque duae uirtutes ad inferiorem animi partem, quam prudentia rationalis regit, docentur pertinere*)⁹⁸.

Tenendo conto di queste affermazioni, è possibile ipotizzare che interpretando le “acque superiori” come un’indicazione della “materia animalis”, Agostino voglia fare riferimento alla componente “materiale” che risiede nella *pars animalis* dell’anima, superiore al corpo (come le acque al firmamento), ma inferiore e soggetta, come la donna all’uomo, alla *mens* e alla *ratio*

4. La formazione degli elementi (*Gen. 1,9-10*)

Nelle pagine seguenti Agostino interpreta il testo di *Gen. 1,9-10* in relazione alla formazione degli elementi corporei:

«Et dixit deus: congregentur aquae quae sub caelo sunt⁹⁹ in congregationem unam et adpareat arida. Et sic est factum. Hinc probabilius credi potest aquam dictam esse superius, sicut arbitrabamur, ipsam mundi materiam. Nam si uniuersum aqua obpletum erat, unde uel quo potuit congregari? Si enim confusionem quandam materialem aquae nomine appellauerat, haec congregatio accipienda est ipsa

«E Dio disse: «Si raccolgano le acque, che sono al disotto del cielo, in un unico luogo, e appaia la terraferma»; e così avvenne”. In base a questo testo si può credere con ogni probabilità che il termine acqua menzionato precedentemente designava, come pensavamo, la stessa materia del mondo. Infatti, se tutto era ricoperto dall’acqua, da quale luogo o in che luogo quest’ultima poté radunarsi? Se infatti la Scrittura aveva chiamato con il nome di acqua un certo stato confuso della materia, si deve intendere questa raccolta delle acque come la formazione stessa, grazie alla

⁹⁷ La congiunzione *atque* conferisce al termine *prudentia* una funzione di specificazione in rapporto al termine *uirtus*. Riprendendo la definizione ciceroniana (*Inv. 2,53*), in *diu. qu.* 31,1 Agostino definisce la “prudentia” come «rerum bonarum et malarum et neutrarum scientia». Compito della “prudentia” è quello di discernere tra le realtà da perseguire e quelle che invece devono essere evitate (*mor. I,xv,25; I,xxiv,45; lib. arb. I,xiii,27; en. Ps. 83,xi,21; Gn. litt. VIII,xiv,32; ep. 150,viii,9*). Sul concetto di “prudentia”, cfr. Van Riel (2010). In questo senso, si potrebbe pensare che Agostino attribuisce una particolare funzione “formatrice” alla virtù della “prudentia” (accanto alla quale potrebbe essere menzionata la “temperantia”, che viene significativamente definita in *lib. arb. I,xiii,27* come «affectio coercens et cohibens adpetitum ab his rebus quae turrute adpetuntur»), capace di orientare nella giusta direzione il dinamismo della libera volontà dell’anima.

⁹⁸ *Gn. adu. Man. II,xiii,18*.

⁹⁹ Secondo Gorman (1985), l’espressione “congregentur aquae quae sub caelo sunt” andrebbe corretta in “congregetur aqua quae est sub caelo”.

formatio, ut talis esset aquae species, qualem nunc esse cernimus. Et ipsum adpareat arida, quod positum est, terrae formatio intellegi potest, ut hanc haberet speciem terra, quam cernimus. Inuisibilis enim et inconposita dicta erat, cum adhuc materiae species deesset. Dixit ergo deus: ‘congregetur aqua quae sub caelo est; id est in formam redigatur materies corporalis, ut aqua ista sit, quam sentimus. In congregationem unam: uis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim uere formari in unum aliquid redigi, quoniam summe unum est omnis formae principium. Et adpareat arida: id est speciem uisibilem accipiat atque a confusione¹⁰⁰ distinctam. Et bene aqua congregatur, ut adpareat arida; id est cohibetur quod fluitat materiae, ut quod obscurum est inlustretur. Et sic est factum: etiam hoc fortasse in rationibus intellectualis naturae prius factum est, ut postea quod dicitur: et congregata est aqua in congregationem unam et adparuit arida, non superfluo additum uideatur, cum iam dictum esset: et sic est factum, sed ut post rationalem atque incorpoream operationem intellegeremus etiam corporalem secutam»¹⁰¹.

quale l’aspetto dell’acqua è divenuto uguale a quello che noi oggi osserviamo. E lo stesso apparire della terraferma di cui parla il testo può essere inteso come la formazione della terra, grazie a cui questa ricevette l’aspetto che noi osserviamo. La terra infatti era stata descritta come invisibile e disordinata, poiché la materia era ancora priva di forma. Dunque, “Dio disse: «Si raccolga l’acqua che è al di sotto del cielo»”, vale a dire: “la materia corporea sia ricondotta ad una forma”, perché esista quest’acqua che noi percepiamo. In un unico luogo: con l’indicazione dell’unità viene messo in luce il valore stesso della forma. Infatti, essere formato significa veramente che una certa realtà viene raccolta in unità, dal momento che il principio di ogni forma è unità in sommo grado. “E appaia la terraferma”, vale a dire “e riceva una forma visibile e distinta dall’ammasso caotico”. È detto giustamente: “l’acqua si raduni perché appaia la terraferma”; quest’espressione indica che, per far apparire ciò che è oscuro, viene posto un limite alla fluidità della materia. “E così avvenne”: anche questo, forse, è stato fatto prima nelle ragioni della natura intellettuale, in modo che, benché sia già stato detto: “E così avvenne”, non appaia come un’aggiunta superflua ciò che viene detto in seguito: “e l’acqua fu raccolta in un’unica massa e apparve la terraferma”. Tale espressione, al contrario, vuole farci intendere che a quella razionale e incorporea ha fatto seguito un’operazione di natura corporea».

Sulla base della comprensione del termine “aqua” come indicazione della condizione caotica (*confusionem quandam materialem*) della materia del mondo (*ipsam mundi materiam*), l’episodio della raccolta delle acque narrato in *Gen. 1,9* può essere interpretato in riferimento alla formazione dell’omonimo elemento corporeo (*haec congregatio accipienda est ipsa formatio, ut talis esset aquae species, qualem nunc esse cernimus; ut aqua ista sit, quam sentimus*)¹⁰². Il fatto che la Scrittura descriva la formazione dell’elemento acquatico mediante l’immagine della “raccolta” (*congregatio*)

¹⁰⁰ Secondo Gorman (1985), l’espressione “a confusione” andrebbe corretta in “confusione”.

¹⁰¹ *Gn. litt. imp. x,32 (CSEL 28/1, 482-483.13-12)*.

¹⁰² Come negli altri commentari al testo della *Genesi*, Agostino confuta in questo modo l’obiezione avanzata dai manichei, secondo cui le acque non avrebbero potuto raccogliersi in unico luogo, essendo già diffuse su tutta la superficie terrestre (*nam si uniuersum aqua obpletum erat, unde uel quo potuit congregari?*).

non è casuale, ma si basa sulla relazione costitutiva che lega i concetti di unità e di forma (*uis ipsa formae commendatur nomine unitatis*). La ricezione della forma equivale al raggiungimento di un determinato livello di unità: quest’ultima, infatti, può essere considerata come il principio di ogni forma (*hoc est enim uere formari in unum aliquid redigi, quoniam summe unum est omnis formae principium*)¹⁰³.

Analogamente, l’emergere della terraferma deve essere compreso come un’immagine della formazione dell’elemento terrestre (*et ipsum adpareat arida, quod positum est, terrae formatio intellegi potest, ut hanc haberet speciem terra, quam cernimus*) a partire dalla condizione di invisibilità e di disordine della materia informe (*inuisibilis enim et inconposita dicta erat, cum adhuc materiae species deesset*). Quest’ultima, dunque, riceve un aspetto visibile e una struttura ordinata (*speciem uisibilem accipiat atque a confusione distinctam*).

Anche l’accostamento tra la formazione dell’elemento terrestre (simboleggiata dall’emergere della terraferma) e quella dell’elemento acquatico (simboleggiata dalla raccolta delle acque) non è casuale: il fatto che si produca una natura visibile e ordinata a partire dalla materia, infatti, richiede che sia trattenuto e arginato il “fluire” incessante e disordinato da cui quest’ultima è caratterizzata (*id est cohibetur quod fluitat materiae, ut quod obscurum est inlustretur*).

¹⁰³ Il medesimo principio era già stato esposto da Agostino in *Gn. adu. Man.* I,xii,18. Nel libro VI del *De musica*, pochi anni prima della composizione del *De Genesi ad litteram imperfectus* (sulla cronologia del *De musica*, cfr. Catapano (2006), pp. 1226-27), Agostino, dopo aver menzionato il principio secondo cui «nullam esse naturam, quae non, ut sit quid quid sit, adpetat unitatem» (*mus.* VI,xvii,56), aveva affrontato il tema della creazione dal nulla e della “classificazione” degli elementi in relazione al concetto di unità, dapprima riferendosi alla terra: «An ista de elementis fieri possunt, et ipsa elementa non potuerunt de nihilo? Quasi uero quidquam sit in eis uilius et abiectius quam terra est. Quae primo generalem speciem corporis habet, in qua unitas quaedam et numeri et ordo esse conuincitur. Namque ab aliqua inpartili nota in longitudinem necesse est porrigatur quaelibet eius quantumuis parua particula, tertiam latitudinem sumat et quartam altitudinem, qua corpus inpletur. Vnde ergo iste a primo usque ad quartum progressionis modus? Vnde et aequalitas partium, quae in longitudine et in latitudine et in altitudine reperitur? Vnde conrationalitas quaedam (ita enim malui ἀναλογίαν uocare), ut quam rationem habet longitudo ad inpartilem notam, eandem latitudo ad longitudinem et ad latitudinem habeat altitudo? Vnde, quaeso, ista nisi ab illo summo atque aeterno principatu numerorum et similitudinis et aequalitatis et ordinis ueniunt? Atqui haec si terrae ademeris, nihil erit. Quocirca et omnipotens deus terram fecit, et de nihilo terra facta est» (*mus.* VI,xvii,57 (*Jac.*, 112.7-21)), poi coinvolgendo la totalità dei quattro elementi: «Quid porro, ipsa species, qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid, quantum accepit, ostentat, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earundem partium conexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter maiorem similitudinem partium et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore, quanto aquae terris sunt speciosiores, tantoque superiore ad salutem? Quid de caeli supremo ambitu, quo tota uniuersitas uisibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species ac saluberrima loci excellentia?» (*mus.* VI,xvii,58 (*Jac.*, 114.1-11)). Su questi testi, cfr. Du Roy (1966), pp. 294-297.

L'espressione "et sic est factum" con cui termina il testo di *Gen.* 1,9, infine, va compresa in relazione all'affermazione che compare nella prima parte del testo di *Gen.* 1,10 ("Et congregata est aqua in congregationem unam et apparuit arida"). Quest'ultima non deve essere compresa come una ripetizione inutile di quanto già affermato in precedenza (*non superfluo additum uideatur*), poiché gli eventi descritti nei versetti 1,9 e 1,10¹⁰⁴ si collocano su un piano differente: nel primo caso, infatti, la Scrittura parla della creazione incorporea delle creature nelle ragioni della natura intellettuale (*in rationibus intellectualis naturae prius factum est...post rationalem atque incorpoream operationem*), mentre nel secondo allude alla loro effettiva realizzazione (*etiam corpoream secutam*)¹⁰⁵.

5. La natura dei giorni della creazione (*Gen.* 1,14-15)

Agostino impiega in modo significativo il concetto di materia anche in rapporto alla questione della natura dei giorni della creazione, che sorge a partire dall'interpretazione del testo di *Gen.* 1,14-15¹⁰⁶:

«Et dixit deus: fiant luminaria in firmamento caeli, ut luceant super terram et diuidant inter diem et noctem; et sint in signis et in temporibus et in diebus et in annis; et sint in splendorem in firmamento caeli, ut luceant super terram. Quarto die luminaria facta sunt, de quibus dicitur: et sint in diebus. Quid sibi ergo uolunt tres dies transacti sine luminariibus? Aut cur ista erunt in diebus, si etiam sine istis dies esse

«“E Dio disse: «Vi siano i luminari nel firmamento del cielo, perché risplendano sulla terra e dividano il giorno dalla notte; servano da segni per i tempi, per i giorni e per gli anni; risplendano nel firmamento del cielo per illuminare la superficie della terra»”. Nel quarto giorno furono creati i luminari, dei quali si dice: “servano da segni per i giorni”. Quale significato hanno dunque i tre giorni trascorsi senza che esistessero i luminari? Oppure, per quale motivo questi saranno detti segni per i giorni, se anche

¹⁰⁴ La narrazione della creazione dell'elemento acquatico e terrestre termina con il testo di *Gen.* 1,10: "Et uocauit deus aridam terram et congregationem aquae uocauit mare", che Agostino commenta in *Gn. litt. imp.* x,33. L'attribuzione di un nome specifico alla natura arida e all'acqua indica che la terra e il mare non esauriscono la totalità di queste realtà. Agostino, inoltre, accoglie la possibilità di intendere la denominazione (*uocatio*) di queste realtà come un'indicazione della loro distinzione e formazione (*distinctionem atque formationem*). Il significato del testo di *Gen.* 1,9 verrà ulteriormente precisato in *Gn. litt. imp.* xiv,46-47, dove Agostino si interroga relativamente al fatto che la Scrittura non menziona la creazione dell'aria. Le principali soluzioni proposte da Agostino sono le seguenti: a) l'espressione "adpareat arida" potrebbe essere intesa non solo in riferimento alla formazione della terra, ma anche a quella dell'aria inferiore grazie a cui essa è illuminata (*non solum speciem terrae sed etiam huius aeris crassioris...per hunc enim terra inluminatur, ut perspicua nobis sit*); b) la Scrittura alluderebbe alla creazione dell'aria mediante l'espressione "congregetur aqua": questa interpretazione si basa sulla dinamica di trasformazione reciproca degli elementi acquatico e aeriforme per via di condensazione ed evaporazione.

¹⁰⁵ Questa distinzione, che come vedremo diverrà centrale nelle pagine del *De Genesi ad litteram*, si trova espressa anche in *Gn. litt. imp.* viii,30; xi,35.

¹⁰⁶ Il quesito relativo alla natura dei giorni della creazione viene posto e affrontato a più riprese da Agostino: iii,8; v, 21; vi,27; xii,36-37; xv,51.

potuerunt? An quia euidentius productio illa temporis et morarum interuallum motu istorum luminarium distingui ab hominibus potest? An ista dierum et noctium enumeratio ad distinctionem ualet inter illam naturam, quae facta non est, et eas, quae factae sunt, ut mane nominaretur propter earum speciem factarum, uespera uero propter priuationem? Quoniam quantum adinet ad illum, a quo facta sunt, speciosa atque formosa sunt, quantum autem in ipsis est, possunt deficere, quia de nihilo facta sunt, et in quantum non deficiunt, non est eorum materiae, quae ex nihilo est, sed eius, qui summe est et illa¹⁰⁷ facit esse in genere atque ordine suo»¹⁰⁸.

senza di loro fu possibile che trascorressero dei giorni? Forse perché, grazie al moto di questi luminari, la durata del tempo e gli intervalli delle sue parti potessero essere distinti più chiaramente dagli uomini? O forse questa enumerazione dei giorni e delle notti permette di distinguere tra la natura non creata e le nature create, in modo che sia chiamata “mattino” in ragione della forma delle cose fatte, “sera” invece in ragione della privazione di forma? Infatti, per ciò che dipende da Colui che le ha fatte, queste cose sono di bell’aspetto e dotate di forma, mentre, per ciò che concerne la loro natura, esse possono venir meno, essendo state create dal nulla; il fatto che esse non vengano meno, dunque, non dipende dalla loro materia, che proviene loro dal nulla, ma da Colui che è in sommo grado e che le fa essere ciascuna secondo il proprio genere e il proprio ordine»

Il fatto che i luminari siano stati creati nel corso del terzo giorno ricevendo la funzione di “segni dei tempi” sembra pregiudicare la possibilità che i primi tre giorni siano potuti trascorrere (*quid sibi ergo uolunt tres dies transacti sine luminaribus?*)¹⁰⁹ ed essere misurati nella loro durata effettiva (*aut cur ista erunt in diebus, si etiam sine istis dies esse potuerunt?*).

Tale quesito potrebbe essere risolto ipotizzando che la funzione di “segni dei tempi” attribuita ai luminari sia necessaria non tanto ai fini della distinzione effettiva dei giorni, quanto in rapporto alla percezione che di questi ultimi avrebbero avuto gli esseri umani nel corso del tempo (*an quia euidentius productio illa temporis et morarum interuallum motu istorum luminarium distingui ab hominibus potest?*)¹¹⁰.

La successione dei giorni della creazione e l’alternanza delle diverse fasi può essere compresa in riferimento alla coppia di concetti “materia-forma”. La distinzione tra il giorno e la notte rappresenterebbe dunque la distinzione tra le nature non ancora create e quelle già create (*an ista dierum et noctium enumeratio ad distinctionem ualet inter illam*

¹⁰⁷ Secondo Gorman (1985), il termine “illa” andrebbe corretta in “alia”.

¹⁰⁸ *Gn. litt. imp.* x,36 (CSEL 28/1, 485-486.16-5).

¹⁰⁹ Il medesimo quesito, che si trova similmente espresso in Origene, *Cels.* VI,50, riceve in ambito patristico differenti soluzioni: per un quadro complessivo, si veda Alexandre (1988), pp. 142-143.

¹¹⁰ *Gn. litt. imp.* xii,37 (CSEL 28/1, 486.21-26): «An ita nunc fit ista diuisio per luminaria, ut hominibus nota sit etiam solis carnalibus oculis ad rerum istarum contemplationem utentibus, ita uero deus eam fecit ante circuitum luminarium, ut nunc uideri nisi a paucis sano spiritu et serena ratione non possit?».

naturam, quae facta non est, et eas, quae factae sunt)¹¹¹, mentre i termini “mattino” e “sera” andrebbero intesi in relazione al fatto che queste ultime possiedano o siano prive della propria forma specifica (*ut mane nominaretur propter earum speciem factarum, uespera uero propter priuationem?*). Esse infatti la possiedono per averla ricevuta da Dio (*quoniam quantum adtinet ad illum, a quo facta sunt, speciosa atque formosa sunt*), ma, in quanto create a partire dal nulla, solo in modo imperfetto e precario (*quantum autem in ipsis est, possunt deficere, quia de nihilo facta sunt*)¹¹²: il fatto che la loro intrinseca corruttibilità non si traduca in atto non dipende dalla loro materia, anch’essa creata a partire dal nulla (*in quantum non deficiunt, non est eorum materiae, quae ex nihilo est*), ma da Dio, che fa in modo che le diverse nature esistano secondo la propria specie (*sed eius, qui summe est et illa facit esse in genere atque ordine suo*)¹¹³.

¹¹¹ Questa interpretazione comporta dunque che i giorni della creazione siano intesi in modo differente rispetto a quelli ordinari, determinati dalla presenza o dall’assenza della luce solare: «An inter alium diem et aliam noctem diuisit deus, id est inter speciem, quam imprimebat illi informitati, et informitatem, quae adhuc formanda restabat? Alius uero est iste dies et alia nox, quorum uolente caelo uicissitudo animaduertitur, quae fieri non posset nisi solis ortu et occasu» (*Gn. litt. imp.* xii,37 (CSEL 28/1, 486-487.26-3)).

¹¹² In questo testo, Agostino stabilisce l’importante principio per cui la possibilità del “defectus” delle creature trova il proprio fondamento ultimo nel loro essere create a partire dal nulla: cfr. anche *c. ep. Man.* xl,46; *c. Sec.* II,8; *ep.* 118,15; *Io. eu. tr.* 98,4; *ciu.* xii,1; XIV,13; *c. adu. leg.* I,vi,8; *Iul.* III,206; V,39; etc. Come afferma Ferrisi (2014), pp. 360-361: «Tutto ciò che ha ricevuto l’esistenza, quindi, volge al nulla spontaneamente, per una sorta di connaturata entropia ontologica, insediatasi nel cuore dell’essere creato nell’atto stesso della loro prosuzione *ex nihilo*, cioè come indelebile eredità meontologica acquisita nella temporale transizione metafisica dal nulla all’esistenza».

¹¹³ Agostino si era espresso in modo analogo in *u. rel.* xviii,36 (CCL 32, 209.31-34): «Nulla autem res obtinet integritatem naturae suae, nisi in suo genere salua sit. Ab eo est autem omnis salus, a quo est omne bonum, et omne bonum ex deo. Salus igitur omnis ex deo»; *u. rel.* xi,21 (CCL 32, 200-201.1-21): «Nulla uita est, quae non sit ex deo, quia deus utique summa uita est et ipse fons uitae, nec aliqua uita, in quantum uita est, malum est, sed in quantum uergit ad mortem. Mors autem uitae non est nisi nequitia, quae ab eo quod nequiquam sit dicta est, et ideo nequissimi homines nihili homines appellantur. Vita ergo uoluntario defectu deficiens ab illo, qui eam fecit et cuius essentia fruebatur, et uolens contra dei legem frui corporibus, quibus eam deus praefecit, uergit ad nihilum. Et haec est nequitia, non quia corpus iam nihilum est; nam et ipsum habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. Ergo ab eo factum est et corpus, qui omnis concordiae caput est. Habet corpus quamdam pacem suae formae, sine qua prorsus nihil esset. Ergo ille est et corporis conditor, a quo pax omnis est et qui forma est infabricata atque omnium formosissima. Habet aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus. Si ergo quaeritur, quis instituerit corpus, ille quaeratur, qui est omnium speciosissimus. Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic nisi unus deus, una ueritas, una salus omnium et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est, quia in quantum est quidquid est bonum est?». Cfr. Du Roy (1966), p. 326.

Il principio filosofico contenuto nel testo di *Gn. litt. imp.* x,36 era già stato espresso da Platone (*Tim.* 41a 7-b 6: «Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γινόμενα ἅλτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος, τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τὸ γε μὲν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι’ ἃ καὶ ἐπειπερ γεγέννησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ’ ἄλλοι τὸ πάμπαν, οὗτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὄτ’ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε»). È significativo che Agostino conosca e citi questo brano secondo la traduzione latina (incompleta) del *Timeo* realizzata da Cicerone: «Nempe Platonis haec uerba sunt, sicut ea Cicero in Latinum uertit, quibus inducit summum deum deos quos fecit adloquentem ac dicentem: «Vos, qui deorum satu orti estis, adtendite: quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissolubilia me inuito, quamquam

Agostino ripropone la medesima ipotesi commentando l’espressione “et factum est sic” (*Gen.* 1,22):

«Et factum est sic. Hic plane quiuis tardus iam euigilare debet, ut intellegat quales isti dies enumerentur. Cum enim certos seminum numeros deus animantibus dederit seruantes miram certa ordinatione constantiam, ut certo dierum numero pro suo quaeque genere et concepta utero gerant et edita oua calefaciant – cuius naturae institutio dei sapientia conseruatur, quae tendit a fine usque¹¹⁴ ad finem fortiter et disponit omnia suauiter –: quomodo uno die potuerunt et concipere et utero grauescere et parta uaporare atque nutrire et inplere aquas maris et multiplicari super terram? Ita enim subiungitur: et sic est factum, ante uesperae aduentum, sed nimirum, cum dicit: facta est uespera, materiam informem commemorat; cum autem dicit: factum est mane, speciem, quae ipsa operatione impressa est materiae ita enim post operationem transactum diem concludit. Non tamen dixit deus: fiat uespera uel: fiat mane; commemoratio est enim rerum factarum breuissima significatis¹¹⁵ per uesperam et mane materia et specie, quae utique deum fecisse iam dictum erat, cum ipsum defectum tamen, id est cum de specie ad materiam et ad nihilum tenditur, si hoc

«E così avvenne”. A questo punto, evidentemente, chiunque sia lento d’ingegno deve ormai destarsi per comprendere la natura di questi giorni elencati dalla Scrittura. Dio, infatti, ha dato agli esseri viventi determinati ritmi di sviluppo contenuti nei semi, i quali conservano una mirabile costanza in virtù di un ordinamento stabilito, in modo che gli esseri viventi custodiscano nel proprio ventre la prole concepita e covino le uova deposte per un numero di giorni stabilito, ciascuno secondo la propria specie. La validità di tale legge di natura è conservata dalla Sapienza di Dio, la quale si distende “con vigore da un confine all’altro del mondo e dispone ogni cosa con dolcezza”. In che modo, dunque, in un unico giorno tali esseri hanno potuto concepire, divenire gravidi, riscaldare e nutrire la prole, riempire le acque del mare e moltiplicarsi su tutta la terra? Per questo, infatti, la Scrittura aggiunge: “E così avvenne” prima che calasse la sera; senza dubbio, però, quando dice “E fu fatta la sera”, l’autore si riferisce alla materia informe, mentre quando dice: “E fu fatta la mattina”, egli indica la forma impressa nella materia dall’azione divina, in modo da porre termine alla durata del giorno una volta conclusa tale operazione. Tuttavia, Dio non disse: «Sia fatta la sera» o «Sia fatto la mattina»; si tratta infatti di una menzione brevissima delle realtà create, e con i nomi di sera e di mattina sono designate la materia e la forma. Era già stato detto che entrambe erano state create da Dio. Non era stato detto, invece, che la mancanza stessa, ossia il tendere dalla forma alla

omne conligatum solui potest; sed haudquaquam bonum est ratione uinctum uelle dissoluere. Sed quoniam estis orti, immortales uos quidem esse et indissolubiles non potestis; ne utiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata periment, nec erunt ualentiora quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa quibus estis <tum, cum gignebamini,> colligati». Ecce deos Plato dicit et corporis anima eque conligatione mortales, et tamen immortales dei a quo facti sunt uoluntate atque consilio» (*ciu.* XIII,xvi,1 (*CCL* 48, 397.22-36)). Il testo di *Tim.* 41a-b verrà citato anche in *ciu.* XII,26 e s. 241,8,8; cfr. Testard (1958), p. 58. Per uno studio analitico dell’impiego agostiniano del testo di *Tim.* 41a 7-b 6, cfr. Sodano (1965). Per un quadro generale relativo alla ricezione e all’interpretazione del testo di *Tim.* 41a 7-b 6 nell’ambito del platonismo in risposta alla critica aristotelica espressa in *Cael.* A 10, 279b 17-21, cfr. Ferrari (2014), pp. 263-264, n. 21 (e la bibliografia ivi citata). Il medesimo concetto si trova espresso anche in Apuleio, *Mund.* XXIV (342-343.6-11): «Vetus opinio est atque cogitationes omnium hominum penitus insedit, deum [esse] originis haberi auctorem deumque ipsum salutem esse et perseuerantiam earum, quas effecerit, rerum. Neque ulla res est tam praestantibus uiribus, quae <eius> uiduata auxilio sui natura contenta sit».

¹¹⁴ Secondo Gorman (1985), l’espressione “a fine usque” andrebbe corretta in “usque”.

¹¹⁵ Secondo Gorman (1985), l’espressione “de significatis” andrebbe corretta in “significatis”.

noctis nomine recte insinuatum putamus, non dixerit factum sed tantum ordinatum a deo, cum ait superius: diuisit deus inter lucem et tenebras: ut uesperae uocabulo significetur informis materia, quae quamuis ex nihilo facta est, est tamen¹¹⁶ et habet capacitatem specierum atque formarum. Accipi etiam potest¹¹⁷ tenebrarum nomine ipsum omnino nihilum, quod non fecit deus et unde fecit quaecumque facere pro sua ineffabili bonitate dignatus est, cum sit omnipotens, qui etiam de nihilo tanta fecit»¹¹⁸.

materia e al nulla (se riteniamo giustamente che essa sia suggerita con il nome di notte), era stata prodotta da Dio; la Scrittura, al contrario, aveva affermato solamente che tale mancanza era stata ordinata da Dio, quando, in precedenza, aveva detto: “Dio divise la luce dalle tenebre”. Con il nome di sera viene designata la materia informe, che, per quanto creata dal nulla, tuttavia esiste e possiede un’attitudine alla ricezione delle forme specifiche. Si può anche accogliere l’interpretazione secondo cui con il nome di tenebre è designato quel nulla assoluto, che Dio non creò e a partire da cui creò ogni cosa che si degnò di creare in virtù della sua indicibile bontà, essendo onnipotente, Colui che ha creato così tante realtà dal nulla»

L’espressione “et factum est sic” viene impiegata dalla Scrittura per indicare la creazione degli esseri viventi che popolano il cielo e il mare avvenuta nel corso del quinto giorno. Il fatto che questi esseri siano stati creati nello spazio di un unico giorno sembra confliggere con l’esperienza, la quale mostra come essi vengano alla luce e crescano secondo ritmi di sviluppo invariabili presenti nei semi (*cum enim certos seminum numeros deus animantibus dederit seruantes miram certa ordinatione constantiam*)¹¹⁹.

La natura dei giorni della creazione, infatti, differisce da quella dei giorni ordinari; i diversi termini legati alla dimensione cronologica impiegati dalla Scrittura non devono perciò essere intesi secondo il loro significato abituale. Il termine “sera” rappresenta un’indicazione della materia informe (*facta est uespera, materiam informem commemorat*), mentre con il termine “mattino” viene designata la forma che questa riceve grazie all’azione creatrice di Dio (*factum est mane, speciem, quae ipsa operatione inpressa est materiae ita enim post operationem transactum diem concludit*). Proprio perché non si tratta di nature specifiche, ma di indicazioni sintetiche delle realtà fatte mediante la sintesi

¹¹⁶ Secondo Gorman (1985), l’espressione “facta est, est tamen” andrebbe corretta in “facta est, tamen”.

¹¹⁷ Secondo Gorman (1985), l’espressione “accipi etiam potest” andrebbe corretta in “accipere etiam potest”.

¹¹⁸ *Gn. litt. imp.* xv,51 (CSEL 28/1, 495.1-28).

¹¹⁹ Agostino aveva espresso il medesimo concetto in *mus.* VI,xvii,57 (*Jac.*, 111-112.25-7): «Immo et arboris locales numeros temporales numeri antecedant, necesse est. Nullum est enim stirpium genus, quod non certis pro suo semine dimensionibus temporum et coalescat et germinet et in auras emicet et folia explicet et roboretur et siue fructum siue ipsius ligni occultissimis numeris uim rursus seminis referat. Quanto magis animalium corpora, in quibus interualla membrorum numerosam parilitatem multo magis adspectibus offerunt?». Il riferimento ai principi di sviluppo presenti nei semi (*certos seminum numeros*), la cui funzione, come vedremo, verrà ampiamente esplicitata in vari passi del *De Genesi ad litteram*, si trova anche in *an. quant.* xvii,29; *lib. arb.* II,xvi,42; *u. rel.* xl,74; xlii,79; *mus.* VI,xvii,57; *Gn. litt.* II,xv,30; III,xvi,25; etc.

di materia e forma, la Scrittura non parla della creazione del mattino e della sera (*commemoratio est enim rerum factarum breuissima significatis per uesperam et mane materia et specie*).

Dio deve essere considerato il creatore di tutte le realtà (*quae utique deum fecisse iam dictum erat*), ma non della mancanza costituiva da cui esse sono caratterizzate, la quale si traduce in una sorta di tensione che dalla forma si orienta verso il nulla (*cum ipsum defectum tamen, id est cum de specie ad materiam et ad nihilum tenditur*)¹²⁰. Come attestato dalla separazione della luce dalle tenebre (*Gen. 1,4*)¹²¹, l'azione creatrice di Dio non produce, ma ordina e circoscrive tale mancanza (*non dixerit factum sed tantum ordinatum a deo*), a cui la Scrittura allude impiegando l'immagine della notte (*si hoc noctis nomine recte insinuatam putamus*) e delle tenebre (*accipi etiam potest tenebrarum nomine ipsum omnino nihilum*). Come la sera è distinta dalla notte, così la materia non coincide con il nulla – pur essendo stata creata a partire da esso (*ut uesperae uocabulo significetur informis materia, quae quamuis ex nihilo facta est*) – in virtù della sua capacità di ricevere la forma (*est tamen et habet capacitatem specierum atque formarum*) Infine, è possibile che mediante l'immagine delle tenebre la Scrittura faccia riferimento al nulla (*accipi etiam potest tenebrarum nomine ipsum omnino nihilum*), non creato da Dio (*quod non fecit deus*)

¹²⁰ Sul concetto di “defectus”, cfr. Madec (1996-2002), pp. 259-261. In numerosi testi Agostino caratterizza il “defectus” della creatura come un “tendere/vergere ad nihilum”: cfr. *mor.* II,ii,2; *imm. an.* vii,12; *u. rel.* xi,21; xvii,34; *diu. qu.* 21; *lib. arb.* II,xvii,46; II,xx,54; *mus.* VI,xiii,40; *c. ep. Man.* xl,46; *c. Sec.* 8,11,15; *Gn. litt.* I,iv,9; *ciu.* XIV,13.

¹²¹ In queste righe Agostino riprende in modo conciso l'interpretazione della separazione tra la luce e le tenebre (*Gen. 1,4*) sviluppata più dettagliatamente in *Gn. litt. imp.* v,23-25. In v,23, Agostino afferma che la separazione tra le tenebre (come in *Gn. adu. Man.* I,iv,7 accostate ad altri termini di natura privativa) e la luce coincide con la formazione di quest'ultima: «Non enim quisquam est, qui sic existimet lucem factam, ut esset confusa cum tenebris et ob hoc postea separationis indigeret; sed eo ipso, quo lux facta est, consecuta est etiam diuisio inter lucem et tenebras. Quae enim societas lucis cum tenebris? Deus ergo diuisit inter lucem et tenebras, quia lucem fecit, cuius absentia tenebrae uocantur. Interest autem inter lucem et tenebras, sicut interest inter uestimentum et nuditatem aut plenum et inane et similia» (*CSEL* 28/1, 473.5-13). La separazione della luce dalle tenebre evidenzia inoltre il duplice ruolo di Dio, che è il creatore di tutte le nature e l'ordinatore delle mancanze (*priuationes*) che ineriscono a esse: «Non enim deum fecisse tenebras dictum est, quoniam species ipsas deus fecit, non priuationes, quae ad nihilum pertinent, unde ab artifice deo facta sunt omnia: quas ab eo tamen ordinatas intellegimus, cum dicitur: et diuisit deus inter lucem et tenebras, ne uel ipsae priuationes non haberent ordinem suum deo cuncta regente atque administrante, sicut in cantando interpositiones silentiorum certis moderatisque interuallis, quamuis uocum priuationes sint, bene tamen ordinantur ab his, qui cantare sciunt et sua uocum cantilenae aliquid conferunt, et umbrae in picturis eminentiora quaeque distinguunt ac non specie sed ordine placent. Nam et uitiorum nostrorum non est auctor deus; sed tamen ordinator est, cum eo loco peccatores constituit et ea perpeti cogit quae merentur. [...] ita species naturasque ipsas et facit, et ordinat; priuationes autem specierum defectusque naturarum non facit sed ordinat tantum. Dixit itaque: fiat lux. Et facta est lux, non dixit: fiant tenebrae. Et factae sunt tenebrae. Horum ergo unum fecit, alterum non fecit, utrumque tamen ordinauit, cum diuisit deus inter lucem et tenebras. Ita et ipso faciente pulchra sunt singula et ipso ordinante pulchra sunt omnia» (*CSEL* 28/1, 475.7-20; 475-476.26-4).

e a partire da cui furono create tutte le creature (*unde fecit quaecumque facere pro sua ineffabili bonitate dignatus est*)¹²².

¹²² Agostino accosta in questo testo i termini “nihil” e “tenebrae”, basandosi evidentemente sulla convinzione che si tratti di due sostantivi aventi un valore privativo. Come ha ben messo in evidenza D’Agostini (1998), p. 43, esistono alcune ragioni di carattere ontologico, logico e linguistico per cui questa identificazione non risulta immediatamente evidente: 1) a differenza del nulla, le tenebre non possono essere circoscritte all’ambito logico, in quanto possiedono una “significazione empirica più evidente”; 2) «nel caso del nulla l’opposto di cui “nihil” figura come privazione, cioè l’essere, è precisamente il predicato di cui occorre decidere (dimostrare) l’assegnazione, mentre, al contrario, le tenebre si contrappongono se mai alla luce, e dunque la *privazione* in cui consistono non riguarda il problema in gioco, cioè il loro esistere»; 3) a differenza di quella del termine “tenebrae”, la struttura stessa del sostantivo “nihil” contiene al proprio interno una negazione, rendendo questo termine suscettibile di essere impiegato nell’ambito di un procedimento di doppia negazione; 4) a differenza del termine di natura sostantivale “tenebrae”, il termine “nihil” può svolgere differenti funzioni sintattiche (sostantivale, avverbiale, pronominale).

Ciononostante, si può affermare che per Agostino «il problema dell’esistenza delle tenebre costituisce in un certo modo l’aspetto fisico del problema dell’esistenza del nulla» (Geymonat (1953), p. 108). Confrontando l’esegesi proposta nel *De Genesi contra Manichaeos* e nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, si può notare come Agostino interpreti in diversi modi la menzione scritturistica delle “tenebrae”:

(a) *Gen. 1,2^{a-b}: ipsa informitas sine luce (Gn. litt. imp. iv,12-15);*

(b) *Gen. 1,3-5: (b¹): lucis absentia...nuditas...inane (Gn. litt. imp. v,23; Gen. adu. Man. I,iv,7);*

(b²): *privationes...a deo ordinatae...sicut in cantando interpositiones silentiorum certis moderatis interuallis...et umbrae in picturis (Gn. litt. imp. v,25; Gen. adu. Man. I,iv,7; I,ix,15);*

(c) *accipi etiam potest tenebrarum nomine ipsum omnino nihilum (Gn. litt. imp. xv,51).*

Rispetto alla sintesi proposta da Colish (1984), pp. 771-775, il quadro riassuntivo appena delineato prevede un riferimento all’identificazione tra “nihil” e “tenebrae” che compare in *Gn. litt. imp. xv,51 (c)*. Il termine “tenebrae” viene interpretato sulla base del suo carattere “privativo”. Nell’ambito dell’interpretazione (a), Agostino stabilisce una relazione di analogia tra la privazione assoluta in cui consiste il nulla e quella relativa alla forma che caratterizza la materia informe, simboleggiata dalle tenebre: «Primal *tenebrae* is hence analogous with *nihil*, in that both denote the absence of forms and species, not their presence. But while *nihil* signifies the absence of everything but God, whether specified or not, primal *tenebrae* signifies the unformed created out of nothing» (p. 772). Nell’ambito dell’interpretazione (b¹), Agostino descrive la natura privativa delle “tenebre” mediante il paragone con alcuni termini, i quali svolgono una funzione analoga rispetto ai loro corrispettivi di significato positivo (*silentium, nuditas, umbra, inanitas*). A tal proposito, si può notare come: «These relative terms have parallel meanings even though *inanitas* is grammatically negative while the others are grammatically positive in form» (p. 772). In (b²), Agostino sottolinea come queste realtà, benché non possiedano una vera e propria autonomia ontologica, possano comunque svolgere una funzione positiva nell’ambito dell’ordinamento complessivo del creato stabilito e retto dalla volontà divina (cfr. *ord. I,i,2; vii,18; u. rel. xl,76; an. quant. xxxvi,80; lib. arb. III,ix,24-28; xi,32-33; mus. III,viii,17; IV,x,11-xi,13; xii,16-xv,29; VI,xi,30; Gn. litt. I,xvii,32*).

Come nota Colish, l’interpretazione agostiniana delle “tenebrae” di *Gen. 1,2^{a-b}-3* evidenzia i seguenti caratteri: (1) essa applica sul piano esegetico alcuni principi stabiliti sul piano linguistico: a) la funzione semantica di una parola non è una conseguenza necessaria della sua forma grammaticale; b) esistono sostantivi di natura “relativa”, comprensibili in rapporto con i termini con cui intrattengono un rapporto di “correlazione”; (2) la struttura logica e argomentativa dell’interpretazione agostiniana viene profondamente influenzata dal suo intento antimanicheo: «His emphasis on the doctrine of relative nouns, his preference for formulae as *absentia* or *ubi non sunt* over *privatio* to describe their significance vis-à-vis their correlatives, and his decision to ground his analysis on semantics rather than to draw on the vocabulary of being and nonbeing reflect his desire, in this context, to avoid definitions of *nihil* and *tenebrae* that might be constructed as endowing them with a real, and a negative, metaphysical status».

Un ultimo punto su cui Colish attira l’attenzione è rappresentato dalla mancata applicazione del “parallelismo grammaticale” («The argument from grammatical parallelism is supplanted by an alternative line of linguistic reasoning» (p. 774)) nell’ambito dell’interpretazione dei giorni della creazione, nella quale Agostino deve rendere ragione dell’accostamento tra i termini “luce-giorno” e “tenebre-notte”. Il

parallelismo tra queste due coppie di termini nella narrazione della Scrittura non sarebbe spiegabile dal punto di vista dell’analisi grammaticale: se infatti la luce e le tenebre ricevono in modo analogo un nome specifico (giorno e notte), solamente il primo termine viene creato in seguito a un comando di Dio (“Fiat lux”). Sul piano della comprensione esegetica e filosofica del contenuto del testo biblico, questa differenza è facilmente spiegabile in base al fatto che Dio è il creatore delle forme, non della loro assenza e alla distinzione tra l’azione creatrice e quella ordinatrice.

Il problema più spinoso si pone tuttavia in rapporto alla considerazione della funzione grammaticale dei termini “dies” e “nox”: «But how to account for the grammatical parity of *nox* and *dies* in the naming of their synonyms without endowing *nox* with the status of an *aliquid* which is rightly denied to *tenebrae*?» (p. 774). Colish giudica insoddisfacente la soluzione proposta nel testo di *Gen. adu. Man.* I,ix,15, dove Agostino si limiterebbe a rimarcare la differenza tra il linguaggio di Dio e quello degli uomini e dove l’interpretazione scivolerebbe dal piano letterale a quello allegorico: «This is the only point in his argument where Augustine calls upon figurative exegesis and he does so selectively and strictly ad hoc, as a fall-back position explaining the one line in Genesis in which the literal grammar of Scripture fails to support his definition of *nihil* and *tenebrae* as the absence of the species of their corresponding *res*» (p. 774).

Nel testo di *Gen. adu. Man.* I,ix,15 Agostino riesce ad armonizzare la lettera del testo biblico con la propria concezione dei termini “privativi” solamente in riferimento a *Gen.* 1,4, stabilendo un’equivalenza tra la creazione delle tenebre (*facere tenebras*) e la mancata concessione/sottrazione della luce (*lucem...uel non dat, uel detrahit*) da parte di Dio. La spiegazione fornita in rapporto al testo di *Gen.* 1,5, su cui si concentra l’attenzione di Colish, sembra invece essere motivata dalla volontà di contrastare la lettura “carnale” della narrazione biblica operata dai manichei: è forse esagerato supporre che Agostino non fornisca una spiegazione letterale del testo a causa delle motivazioni sopra citate, non essendo ben chiaro se egli fosse effettivamente consapevole o interessato a risolvere la problematica evidenziata da Colish. Nel testo di *Gen. adu. Man.* I,ix,15 il problema del rapporto tra la lettera del testo e la concezione dei termini “privativi” resta in ogni caso irrisolto.

Su questo punto, il *De Genesi ad litteram imperfectus* presenta a mio avviso degli sviluppi non trascurabili. In *Gn. litt. imp.* vi,26, Agostino attribuisce ai termini “luce”, “tenebra”, “giorno” e “notte” lo statuto di “nomi” (*cum et illa sine dubio uocabula sint, lux et tenebrae, res aliquas significantia sicut dies et nox*; cfr. *mag.* iv,8-v,12), riconoscendo dunque una certa positività alle realtà (*res*) a cui essi di riferiscono: ogni nome, infatti, “enuncia” una determinata realtà (*haec duo utique, in quantum ad res significandas articulata uoce enuntiantur, nomina sunt*), distinguendola (cfr. la connessione tra denominazione, distinzione e formazione stabilita in x,33 in riferimento al testo di *Gen.* 1,10) e denotandola in riferimento ad altre entità (*omne quippe uocabulum ad distinctionem ualet: unde etiam nomen, quod rem notet, appellatum est quasi notamen, notet autem hoc est distinguat*: sul significato e sui presupposti di questa affermazione, cfr. Marin (1991)). Agostino non sembra credere che questa affermazione risulti incompatibile con l’attribuzione di un valore “privativo” al termine “tenebrae”.

In *u. rel* vii,13 (CCL 32, 196-197.35-41), egli aveva definito il concetto di “res” nei termini seguenti: «Omnis enim res uel substantia uel essentia uel natura uel si quo alio uerbo melius enuntiat, simul habet haec tria: ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat» (sul rapporto di questo testo (cfr. *ep.* 11,3) con la “triade porfiriana” “οὐσία-εἶδος-τάξις”, cfr. Theiler (1933), pp. 32-35; Du Roy (1966), pp. 402-403). Non mi sembra però che Agostino voglia attribuire alle “tenebrae” queste prerogative, che del resto non potrebbero possedere non essendo nature create. Ciò che il termine “tenebrae” denota, invece, non è costituito da una natura specifica, ma da una determinata condizione (l’assenza di luce), che svolge una funzione altrettanto determinata (in questo caso rende possibile l’alternanza del giorno e della notte) nell’economia complessiva dell’ordinamento della creazione.

Nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, inoltre, Agostino non è costretto ad “abbandonare” l’interpretazione letterale “rifugiandosi” in quella allegorica, che viene menzionata solamente in modo cursorio («An non secundum quod euenit sed secundum quod potest euenire ista insinuata sunt, quia et rationi potest error succedere, et sensui quaedam stoliditas?» (*Gn. litt. imp.* vi,27 (CSEL 28/1, 477.26-29)). Al contrario, egli approfondirà la propria comprensione della “lettera” del testo biblico, definendo in modo più netto il rapporto tra l’interpretazione dei giorni della creazione e quella dei primi versetti della Scrittura. Con Pelland (1972), p. 192, si potrebbe affermare che «l’*Imperfectus Liber* [...] incline manifestement à transposer le texte au sens figuré». Quest’affermazione non significa però che Agostino intenda porsi al di fuori dei confini di un’interpretazione “ad litteram” – nel cui ambito rientra l’impiego dei concetti di forma e di materia –, ma deve essere compresa in riferimento alla sottolineatura della differenza tra i giorni della creazione e quelli ordinari. L’abbandono dell’interpretazione del giorno e della notte come momenti effettivamente distinti sul piano cronologico a favore di una loro comprensione in riferimento ai concetti di

6. *Materia formabilis*

Nel testo di *Gn. litt. imp.* xv,51, Agostino afferma che la materia si differenzia dal nulla in virtù della capacità di accogliere la forma (*capacitatem specierum atque formarum*). Tale caratterizzazione della materia si allinea con quella espressa nel *De Genesi contra Manichaeos* (*Gn. adu. Man.* I,vii,12: *dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur*) e nelle pagine precedenti (*Gn. litt. imp.* iii,10: *et caelum et terra quasi confusum atque permixtum ab artifice deo accipiendis formis idoneus*; iv,13: *propter operandi facilitatem et motum faciliorem subiecta materies artificis*; iv,14: *subiecta operi artificis...mouenti et operanti artificis subiecta esset, propter hoc ipsum quod adit operanti*; iv,15: *seruitus sub artifice atque subiectio...materia fabricabilem...materia fabricabilis...cedendi facilitas*); iv,16: *superlacionem spiritus dei subiecta sibi ad operandum mundi materia*)¹²³.

Secondo alcuni interpreti, la sottolineatura della predisposizione intrinseca della materia nei confronti della ricezione della forma potrebbe rappresentare la traccia di un influsso porfiriano¹²⁴. Questa ipotesi interpretativa possiede sicuramente il merito di

forma e di materia può essere ricondotto a due motivi fondamentali, ossia al carattere problematico dell'esistenza dei giorni anteriormente alla creazione dei luminari e alla comprensione dell'istantaneità dell'atto creativo (vii,28; ix,31; xi,34-35; xiii,41). Questa concezione, come vedremo, verrà ulteriormente riproposta, precisata e superata nelle pagine del *De Genesi ad litteram*.

¹²³ Agostino sottolinea questo tratto specifico della materia in numerose occasioni: cfr. *u. rel.* xviii,36; *f. et symb* ii, 2; *lib. arb.* II,xx,54; *conf.* XII, xv, 19; XII, xvii, 25; XII, xvii, 26; XII, xxii, 31; *c. Faust.* XX,14; *nat. b.* 18; *Gn. litt.* I, viii, 14; V,v,16; VIII, x, 20; VIII,xx,39; *c. adu. leg.* I, viii, 11; s. 214,2.

¹²⁴ È la tesi di Theiler (1933), pp. 13-14, secondo cui in questo aspetto della dottrina agostiniana sarebbero ravvisabili le tracce di un influsso porfiriano: «Die *species* ist in ihr im kleinsten Maße vorhanden oder sie ist nur *capacitas formae* [...]; vgl. ἐπιτηδειότης (πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι) Porph. bei Prokl. in Tim. I 392,9 f.), so ist sie an der Grenze des Nichtseins, aus dem Nichtsein entstanden, drückt sich der Christ aus, wie somit alles, das wiederum aus der Materie entstanden ist. Schon Porphyrios scheint nahe der sonst als eigentümlich christlich geltenden Formulierung der Schöpfung aus des Nichts gekommen zu sein, wenn er die Notwendigkeit der Materie für den Welterschöpfer zurückwies».

L'ipotesi di Theiler viene discussa con una certa attenzione da du Roy (1966), il quale, dopo aver ripercorso le tappe della progressiva definizione della nozione di creazione nell'ambito delle prime opere agostiniane, attribuisce un ruolo importante all'influenza porfiriana (il perduto *Commento al trattato I 8* (51) di Plotino?) nella risoluzione della problematica del male e nella dissociazione tra i concetti di male e materia (vedi in particolare pp. 157; 193-196; 272-279; 297-299; 324-329). Du Roy offre un quadro sintetico della propria ricostruzione a p. 328: «Parti de la conception philosophique d'une préexistence du mal, au sens plotinien, c'est-à-dire d'une essence du non-être que l'ordre divin doit surmonter par la création du monde, Augustin aboutit à une création *ex nihilo* qui repousse en un second et en un troisième moments la «formation» et l'«ordination» des natures créées. La ὕλη se dédouble alors en un véritable non-être absolu, d'où le créateur tire, par une pure position d'être, les éléments premiers ou cette matière informe mais formable. Entre ces deux extrêmes de l'évolution d'Augustin se situent les étapes intermédiaires [...]. On comprend parfaitement qu'il ait fallu assurer finalement la bonté ontologique de cette matière informe contre toute résurgence du dualisme manichéen, surtout dans une philosophie où l'être est fonction de la forme. Et l'on voit du même coup que la seule façon d'y arriver était de considérer l'orientation de cette informité vers

chiarire come Agostino abbia potuto ispirarsi a una concezione neoplatonica della ὕλη, in cui quest’ultima non sia caratterizzata come una realtà contraria alla forma e concepita in termini ontologicamente ed eticamente negativi¹²⁵; da questa lettura, inoltre, emergono alcuni elementi di continuità tra la concezione porfiriana¹²⁶ dell’origine della materia e la dottrina cristiana della *creatio ex nihilo*.

Ciononostante, l’ipotesi secondo la concezione agostiniana della *capacitas formarum* dovrebbe essere letta alla luce di un influsso porfiriano incontra a mio avviso alcune difficoltà. In primo luogo, non esistono elementi per provare che Agostino fosse a conoscenza del commentario porfiriano al *Timeo*¹²⁷; in secondo luogo, l’attribuzione alla materia di una *capacitas formarum* non rappresenta un elemento esclusivo della dottrina porfiriana¹²⁸; in terzo luogo, la nozione agostiniana di *capacitas formarum* svolge una funzione non completamente assimilabile a quella porfiriana di ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι¹²⁹.

la forme comme une *capacitas formae*. Augustin, faut-il le redire, a pu être mis sur la voie de cette solution par un néo-platonisme ambiant, très probablement marqué par Porphyre et qui tendait à attribuer au créateur l’existence de la matière elle-même. Mais rien n’oblige à parler ici de «source» au sens précis de ce terme».

¹²⁵ Cfr. Plotino, *Enn.* I 6 (1), 2.14-18; II 4 (12), 5.12-19; II 5 (25), 5.8-24; III 6 (26), 13.8-28; I 8 (51), 3.30-40; 8.18-23; etc.; Porfirio, *Ant. Nymph.* 5-6; *Sent.* 20, 30; *Abst.* III,27; etc.

¹²⁶ Sulla concezione porfiriana riguardante l’origine della materia, cfr: Enea di Gaza, *Teoph.* 45.4-9 (= fr. 368f Smith), su cui si vedano Hadot (1960), pp. 215-216; Hadot I. (1978), p. 80; Beatrice (1989), p. 275, n. 80; Kockert (2009), p. 216, n. 173; p. 221; Giovanni Lido, *Mens.* 175.2-9; Simplicio, *In Phys.* I,7 (230-231.34-24) = *frg.* 236f Smith, su cui si vedano Dodds (1928), pp. 136-139; Dörrie-Baltes (1996), pp. 176-179, 477-485; Tornau (2000); Zambon (2002), pp. 148-151; Kockert (2009), pp. 212-217, n. 160.

¹²⁷ La conoscenza del *Commentario al Timeo* porfiriano (e dunque della riflessione sulla ἐπιτηδειότης della materia) da parte di Agostino non può essere provata; questo non esclude tuttavia che Agostino abbia potuto attingere indirettamente a elementi concettuali a essa riconducibili (ad es. mediante la lettura del *Commento al Timeo* di Calcidio (cfr. Rescigno (1997), p. 72), che egli poteva già conoscere all’epoca della composizione dei primi commentari alla *Genesi* (Bakhouche-Brisson (2011), pp. 47-53 e Dulaey *et. al.* (2004), p. 512).

¹²⁸ L’impiego agostiniano dell’espressione *capacitas formarum* non può a mio avviso essere spiegata unicamente alla luce di una presunta influenza porfiriana, poiché compare in testi di autori verosimilmente indipendenti rispetto a quest’ultima (cfr. il capitolo 2 della terza parte); il fatto che la capacità di ricevere la totalità delle forme rappresenti un tratto costitutivo della “materia informale”, infatti, rappresenta un elemento dottrinale diffuso nell’ambito della tradizione platonica sulla scorta del testo di *Tim.* 51a 1-3.

¹²⁹ La finalità con cui Agostino impiega il concetto di *materia formabilis/capax formarum*, infatti, differisce rispetto a quella che spinge Porfirio a precisare il significato della nozione di ἐπιτηδειότης:

a) Da un lato (come Porfirio) Agostino sottolinea questa peculiarità della materia nell’ambito della trattazione relativa alla questione della genesi del cosmo. L’intento agostiniano non è però quello di negare la dottrina della genesi temporale del cosmo, quanto piuttosto quello di porre l’accento sul carattere assoluto della potenza creatrice di Dio e sulla totale dipendenza della materia da quest’ultima. In questo senso, la caratterizzazione agostiniana del concetto di materia si comprende alla luce del quadro più ampio della dottrina della “*creatio ex nihilo*”. Allargando il raggio del campo di osservazione, si può notare come sia la stessa formulazione della dottrina della creazione dal nulla a richieda una certa attenzione alla tematica della “capacità ricettiva” della materia. Se infatti Filone, in cui non compare ancora la dottrina della “*creatio ex nihilo*”, interpreta il racconto della creazione sottolineando la disparità tra la “capacità ricettiva” della materia e la “capacità attiva” di Dio (*opif.* 4.23 (6-7.16-6): «Οὐδενὶ δὲ παρακλήτω - τίς γὰρ ἦν ἕτερος; - μόνῳ δ’ ἐαυτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετῆν ἀταμεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας

φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς. Ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετῆ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων - ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταὶ γε καὶ ἀτελεύτητοι -, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις· οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτω καὶ τὸ γινόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ' ἀσθενέστερον ὄν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπειπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμισάμενος εὐαρμόστως ἑκάστῳ τὸ ἐπιβάλλον»; si veda però *prov.* 2,50-51 (= *PE* 7,20-21)), Origene evidenzia la completa “disponibilità” della materia nei confronti dell’azione divina, che essa possiede in quanto creata da Dio: «Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus uoluit, queat et conditori ad quascumque formas uelit ac species famularetur in omnibus et seruiret, recipiens in se qualitates, quas ipse uoluisset imponere, nescio quomodo tanti et tales uiri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putauerunt, sed fortuitam quandam eius naturam uirtutemque duxerunt» (*princ.* II,4,1 (242.118-125)). Di tenore analogo le affermazioni di *princ.* III,6,4 (244.126-130): «Denique cum uarietate et diuersitate mundus indiguit, per diversa rerum facies speciesque omni famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diuersas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas», e III,6,7 (250.229-235): «Haec uero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri uel fabricari uel retractare uoluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque uult formas uel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat». La connotazione positiva che il concetto di materia e il suo rapporto con quello di forma acquisiscono nell’ambito della dottrina della creazione, dunque, svolge l’importante funzione di escludere che la materia rappresenti un principio antagonista e limitante nei confronti dell’azione creatrice di Dio. Questo aspetto accomuna la riflessione dei pensatori cristiani, ancor più che alla tradizione platonica (in cui non di rado alla ὕλη viene attribuito il ruolo di principio e origine dei mali), a quella stoica. Commentando il testo (probabilmente conosciuto da Agostino) di Cicerone, *Nat. deor.* III,39,92 («Vos enim ipsi dicere soletis nihil esse, quod deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo; ut enim hominum membra nulla contentione mente ipsa ac uoluntate moueantur, sic numine deorum omnia fingi, moueri mutarique possit. Neque id dicitis superstitiose atque aniline, sed physica constantique ratione; materiam enim rerum, ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit, quod non ex ea quamuis subito fingi conuertique possit, eius autem uniuersae fictricem et moderatricem diuinam esse prouidentiam; haec igitur, quocumque se moueat, efficere posse, quicquid uelit» (457-458.20-10)), Brisson (2002), p. 33 nota giustamente che: «Sur ce point ce pendant, une précision importante doit être apportée qui distingue Platon des Stoïciens. Pour ces derniers, la matière ne constitue pas un principe de résistance comme c’est le cas dans le *Timée*. Voilà ce qu’avait bien vu Cicéron (ou sa source), et voilà ce qui sous-tend la conception plotinienne de la matière. [...] Le demiurge n’est pas tout-puissant, et son action ne peut se réaliser dans l’instant, comme c’est le cas pour le dieu des Stoïciens et pour celui de Moïse. [...] Bref, la toute-puissance se manifeste par le caractère instantané de la réalisation de l’action décidée. Et cette instantanéité s’explique en dernière analyse par le fait que la matière n’offre aucune résistance à la volonté de dieu»;

b) Agostino non circoscrive, come Porfirio, l’impiego del concetto di *materia formabilis/capax formarum* all’ambito della trattazione relativa alla questione della genesi del cosmo. Agostino, infatti, è guidato in numerose occasioni dalla preoccupazione di eliminare dal concetto di materia ogni aspetto etico o ontologico di carattere negativo. Avendo di mira la dottrina manichea della ὕλη, egli afferma a più riprese che la materia è una realtà non coeterna, ma creata da Dio (*f. et symb.* ii,2; *c. Faust.* XX,14; *c. adu. leg.* I,viii,11): essendo un’entità creata, essa possiede una connotazione indubitabilmente positiva (*c. Faust.* XX,14; *nat. b.* 18; *c. adu. leg.* I,viii,11), che le deriva non dall’unione con la forma, ma dalla capacità di “riceverla” donatale da Dio (*u. rel.* xviii,36: “dei beneficio formabile est”; *f. et symb.* ii,2: “cuius beneficio est res...formabilis”). Il concetto di *materia formabilis/capax formarum*, dunque, non viene impiegato con lo scopo primario di chiarire la modalità con cui è avvenuta la genesi del cosmo, ma con l’intento di evidenziare la positività ontologica di tutto il cosmo creato (e delle sue componenti) alla luce della sua dipendenza dall’azione creatrice di Dio. Quest’intreccio tra lo statuto ontologico delle realtà create e la loro positività sul piano etico si può cogliere nel modo migliore nel testo di *lib. arb.* II,xx,54 (*CCL* 29, 272.1-3; 273.8-28): «Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam mouetur uoluntas cum se auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. [...] Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen uera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est. Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum uel sentienti uel intellegenti uel quoquo modo cogitanti occurrat quod non sit ex deo. Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artificio tribuere ne cuncteris. Vnde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem inuenias – quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est –, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae,

In ultima analisi, credo che l'ipotesi di un influsso porfiriano debba essere valutata con prudenza. Se infatti è possibile che Agostino potesse essere a conoscenza (forse non per una lettura diretta di testi porfiriani, ma più probabilmente attraverso la mediazioni di un autore come Calcidio) dell'attribuzione porfiriana di una ἐπιτηδειότης πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι alla materia, non va dimenticato come la capacità di ricevere la totalità delle forme, conseguenza di una totale informità, rappresenti un tratto costitutivo che già Platone attribuiva al principio “spazio-materiale” del *Timeo* e che a maggior ragione è irrinunciabile nella prospettiva cristiana, in cui la materia creata dal nulla si offre senza opporre resistenza all'azione formatrice di Dio.

7. Osservazioni conclusive

Nelle pagine del *De Genesi ad litteram imperfectus* l'impiego del concetto di materia è cospicuo¹³⁰ e significativo. I risultati principali maturati nel corso delle pagine precedenti possono essere ricapitolati nel modo seguente:

La creazione della materia informe (Gen. 1,1): l'interpretazione del testo di *Gen. 1,1* presenta significativi elementi di novità rispetto a quella formulata nel *De Genesi contra Manichaeos*. Per quanto concerne l'espressione “In principio”, Agostino ripropone la lettura “teologica” in cui vengono identificati “Verbum Dei” e “principium”, riflettendo sul significato e sull'impiego di quest'ultimo termine sia in riferimento alla natura divina sia nell'ambito delle creature. Egli sviluppa inoltre una riflessione a proposito dell'interpretazione temporale di tale espressione, cercando di mostrare come essa possa conciliarsi con la dottrina della creazione della creatura angelica. Agostino non assume però una posizione precisa riguardo al fatto che quest'ultima sia avvenuta “ante tempore” o

quae tamquam materies ad perficiendum subiacere uidetur artificii. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio. Ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil, sed nihil omnino remanebit. Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, uide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites».

¹³⁰ I termini “materia-materies” ricorrono ben 51 volte nel *De Genesi ad litteram imperfectus*; questo dato, pari a quello delle *Confessiones* (libri VII, XI-XIII), è inferiore solo a quello relativo al *De Genesi ad litteram*, in cui si contano 66 occorrenze. Si tratta di un dato di per sé notevole, ma reso ancor più significativo alla luce della proporzione tra l'estensione delle due opere (che occupano rispettivamente le pagine 457-503 e 1-456 dell'edizione Zycha).

“cum tempore”, non chiarendo quindi se la creatura angelica abbia cominciato a esistere nel tempo o indipendentemente da esso.

Agostino afferma che i termini “caelum et terra” possono essere intesi sia come l’insieme delle creature incorporee e corporee già formate sia come un’indicazione della materia informe a partire da cui sarebbero state formate le nature create: in quest’ultimo caso, tuttavia, non è chiaro se il concetto di materia possa essere impiegato in riferimento all’ambito delle nature incorporee.

I nomi della materia (Gen. 1,2): riprendendo numerosi elementi presenti nel *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino interpreta il testo di *Gen. 1,2* in riferimento alla materia informe. In tal modo, egli attribuisce alle immagini presenti nei primi due versetti della Scrittura la funzione di descrivere i diversi caratteri che determinano lo statuto complessivo di quest’ultima realtà: i termini “caelum et terra” di *Gen. 1,1* esprimono la sua finalità (*finis*), i termini “terra invisibilis et incomposita” e “tenebrae super abyssum” di *Gen. 1,2^{a-b}* la sua informità (*informitas*), il termine “aqua” di *1,2^c* la sua “dutilità” (*servitus sub artifice atque subiectio*). Di particolare interesse risulta la sottolineatura dell’attitudine positiva della materia nei confronti della forma (*capacitas formae*): se da un lato può essere intesa come una precisazione dello statuto della materia alla luce della natura trinitaria dell’azione creatrice, dall’altro essa assume un rilievo particolare nell’ottica di una contrapposizione della “creazione dal nulla” rispetto al dualismo etico e metafisico che caratterizza la dottrina manichea.

Agostino precisa inoltre come l’impiego del concetto di materia informe in relazione ai primi versetti della Scrittura si accordi con le differenti interpretazioni del termine “spiritus Dei” di *Gen. 1,2^c*. Il concetto di materia può essere impiegato in riferimento alle realtà incorporee solo qualora quest’ultimo sia inteso come un’indicazione dello Spirito Santo; nel caso in cui esso indichi invece l’anima del mondo o l’elemento aereo, il concetto di materia risulterebbe circoscritto all’ambito delle realtà corporee.

La creazione del firmamento e la separazione delle acque (Gen. 1,6-7): la spiegazione del testo di *Gen. 1,6-7* che Agostino sviluppa in *viii,29-30* presenta aspetti di particolare interesse. Un nodo particolarmente problematico è costituito dalla determinazione del quadro interpretativo riguardante la questione della natura delle acque

superiori. È possibile che Agostino non si limiti a riproporre l’interpretazione fornita nel *De Genesi contra Manichaeos*, ma menzioni l’interpretazione “origeniana” secondo cui queste ultime dovrebbero essere identificate con le potenze angeliche. Altri interpreti, che leggono in continuità le espressioni “materia animalis” e “uis quaedam subiecta rationi”, ritengono che Agostino interpreti la natura “materiale” delle acque superiori in riferimento all’anima del mondo. Il confronto con la riflessione contenuta nel libro II *De Genesi contra Manichaeos* ha fatto emergere un’ulteriore ipotesi di lettura: Agostino avrebbe in mente la componente materiale che risiede nella *pars animalis* dell’anima, che è soggetta alla ragione e può essere da questa formata mediante l’esercizio delle virtù.

Un ulteriore elemento significativo può essere rinvenuto nell’interpretazione del testo di *Gen. 1,7*, in cui Agostino allude alla funzione, per così dire, di “mediazione” della “creatura intellectualis” in occasione della formazione delle creature corporee; questa riflessione, come vedremo, verrà ripresa e sviluppata pienamente nelle pagine del *De Genesi ad litteram*.

La formazione degli elementi (Gen. 1,9-10): Agostino interpreta il testo di *Gen. 1,9-10* in riferimento alla formazione degli elementi terrestre e acquatico a partire dalla condizione caotica della materia. Come aveva fatto nel *De Genesi contra Manichaeos* e in modo sistematico nel libro VI del *De musica*, egli pone l’accento sulla relazione tra i concetti di forma e di unità: alla luce di questo legame si determina il perfezionamento e la distinzione delle nature create.

La natura dei giorni della creazione (Gen. 1,14-15): la riflessione sulla natura dei giorni della creazione appare molto più articolata rispetto a quella sviluppata nel *De Genesi contra Manichaeos*. Se da un lato prende piede l’idea di concepire l’azione creatrice in termini di simultaneità (*Sir. 18,1*), dall’altro la successione dei giorni della creazione e delle fasi di cui questi si compongono viene spiegata mediante l’impiego dei concetti di materia e di forma.

PARTE TERZA

Il concetto di “materia” nei libri XI-XIII delle *Confessiones*

Capitolo primo

Materia e creazione dal nulla nel libro XI delle *Confessiones*

Nel corso della prima parte del libro XI, Agostino tenta di mettere in luce il significato dell'espressione biblica: "In principio fecit deus" (*Gen.* 1,1). Un simile tentativo, tuttavia, si rivela ricco di difficoltà, prima tra tutte l'impossibilità di interrogare direttamente l'autore del testo: Mosè, infatti, non solo è assente, ma, se anche fosse presente, non sarebbe capace di esprimere il contenuto del proprio pensiero in lingua latina¹. Agostino, dunque, sviluppa la propria riflessione in un dialogo diretto con Dio, che è a un tempo autore della creazione e ispiratore del testo sacro².

Il problema decisivo che Agostino affronta in relazione al primo versetto della *Genesi* è quello relativo alla modalità con cui si concretizza l'atto creativo di Dio³:

«Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut

«Ma in che modo hai fatto il cielo e la terra e quale è stato lo strumento di un'opera così straordinaria? Non certo come l'artefice umano

¹ Cfr. *conf.* XI,iii,5.

² Cfr. *conf.* XI,iii,5 (*CCL* 27, 196-197.9-16): «Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara ueritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: uerum dicit et ego statim certus confidenter illi homini tui dicerem: uerum dicis. Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus uera dixit, ueritas, rogo, te, deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi seruo duo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere»; XI,vii,9 (*CCL* 27, 198.1-3): «Vocas itaque nos ad intelligendum uerbum, deum apud te deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia»; XI,viii,10 (*CCL* 27, 199.5-13; 18-20): «Ipsium est uerbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio uocem tuam, domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis ueritas? [...] Cum autem redimus ab errore, conoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis»; XI,ix,11 (*CCL* 27, 200.7-10;17-18): «Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me cursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum, [...] Audiatur te intus sermocinantem qui potest». Questo principio ermeneutico, come vedremo, sarà ripreso nel libro XII, rivestendo un ruolo cruciale nell'economia dell'argomentazione agostiniana. Cfr. *mag.* xiv-45-46.

³ *conf.* XI,iii,5 (*CCL* 27, 196.1-2): «Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram»; XI,v,7 (*CCL* 27, 197.1-2; 15-16): «Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? [...] Sed tu quomodo facis ea? Quomodo fecisti, deus, caelum et terram?». Mentre la modalità del dispiegarsi dell'azione creatrice deve essere ricercata, la contemplazione delle realtà esteriori e la considerazione della loro mutabilità rendono immediatamente evidente il carattere fattuale della creazione: XI,iv,6 (*CCL* 27, 197.1-7): «Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque uariari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et uox dicentium est ipsa euidencia»; XI,v,7 (*CCL* 27, 197.14): «Te laudant haec omnia creatorem omnium».

homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae ualentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semet ipsa interno oculo – et unde hoc ualeret, nisi quia tu fecisti eam? – et imponit speciem iam esistenti et habenti, ut esset, ueluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuiilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et uideat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi ueritatem, an bene factum sit»⁴.

che dà forma a un corpo a partire da un corpo, per volontà dell'anima capace di imporre in qualche modo la forma che vede in se stessa mediante l'occhio interno - e per quale motivo potrebbe farlo, se non perché tu l'hai fatta? - e impone la forma a una realtà che già esiste e possiede il fatto di essere, come ad esempio alla terra, alla pietra, al legno, all'oro o a tutte le cose di questo tipo. E da dove queste cose potrebbero trarre il proprio essere, se Tu non le avessi create? Tu hai fatto il corpo per l'artigiano, Tu l'animo che esercita il comando sulle membra, Tu la materia a partire dalla quale quello realizza qualcosa, Tu l'ingegno mediante il quale quello divenga padrone dell'arte e veda dentro di sé ciò che produce fuori di sé, Tu il senso del corpo tramite il quale quello trasferisca la propria opera dall'animo alla materia, e riferisca all'animo ciò che è stato fatto, perché quello dentro di sé chieda alla verità che lo guida se l'oggetto sia stato fatto bene».

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

L'intento primario espresso in questo testo è quello di distinguere nettamente l'attività creatrice di Dio da quella produttiva praticata dagli uomini. Quest'ultima, infatti, viene relegata al ruolo di attività derivata, dipendente in tutte le sue componenti – *corpus, anima, materia, ingenium, sensus corporis* – dalla prima. Alla luce di questa indicazione di carattere generale, si possono cogliere nel testo numerosi elementi che fondano questa distinzione e che rendono manifesta l'inadeguatezza della comprensione dell'azione creatrice divina mediante il paragone con l'attività produttiva degli *artifices* umani. L'infondatezza di questo approccio analogico non viene dimostrata a partire da una descrizione diretta del *modus operandi* che caratterizza l'azione creatrice divina, ma solo indirettamente, mediante la descrizione dei tratti caratteristici che connotano l'attività produttiva dell'*homo artifex*⁵. L'*homo artifex*:

⁴ *conf.* XI,v,7 (CCL 27, 197.1-14).

⁵ Il termine *artifex* possiede un duplice valore semantico e può essere reso sia con "artista" sia con "artigiano". Cfr. Flasch (1993), p. 315: «*Ars*, griechisch *techne*, bedeutet Handwerk und Kunst, also jede Art technischer Hervorbringung. Genauer meint *ars* das, was die Vorstellung des Handwerkers oder Künstlers mit dem Produkt objektiv verbindet»; Cristiani (1996), p. 281: «Poiché il paradigma che consente di conoscere, per analogia, il *quomodo* del *facere* divino resta l'attività dell'uomo, dell'artigiano e dell'artista (non distinguibili nella nozione di *artifex*), è necessario stabilire correttamente le differenze». Va comunque segnalato come Agostino, sulla base della traduzione ciceroniana e in modo analogo ad autori quali Seneca,

1) non può prescindere dalla presenza di una realtà materiale la cui esistenza preceda e sia indipendente rispetto all'esercizio della sua attività artistico/artigianale (*formans corpus de corpore; iam esistenti et habenti, ut esset*⁶, *ueluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet; tu materiam, unde facit aliquid*);

2) agisce mediante il coinvolgimento dei sensi corporei (*sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit*), l'utilizzo di membra corporee (*tu fabro corpus; animum membris imperitantem*) e il ricorso a strumenti materiali (come mi sembra sia suggerito, seppur indirettamente, dall'interrogativo di carattere retorico: *quae machina tam grandis operationis tuae*);

3) svolge un'attività artistico/artigianale dal carattere processuale, che possiede una scansione cronologica e si dispiega mediante l'interazione tra diversi ambiti e facoltà. Benché l'intento primario del testo non sia quello di fornire una descrizione rigorosa dei differenti momenti in cui si articola l'azione dell'*artifex* umano, Agostino delinea i tratti di una concatenazione di fasi distinte: l'*homo artifex*, mediante il proprio ingegno, acquisisce la padronanza di una determinata arte (*ingenium, quo artem capiat*), opera una sorta di visione interiore della forma da imprimere all'oggetto esterno (*speciem, quam cernit in*

Lattanzio, Girolamo (Mayer (1996-2002), p. 70, n. 111), impieghi il termine *artifex* anche in relazione a Dio Creatore (cfr. i riferimenti in La Bonnardière (1970), p. 93)

⁶ Parma (1971), pp. 33-34: «Auch die aus cf XI,5,7 angeführte Stelle lost diese Frage nicht, obwohl die Formulierung: „non sicut homo artifex formans...imponit speciem iam esistenti et habenti, ut esset“ die Negation jeglicher Vorgegebenheit implizieren könnte. Zu nah jedoch ist diese Beziehung an das Handwerkmodell gebunden, wenn die Schöpfung als Bereitstellung der Bedingungen für den menschlichen Handwerker erscheint. Statt grundsätzlicher Negierung des Modells wird es nur gleichsam quantitativ übertrumpft: Gott schafft alles ungleich vollkommener – man beachtet den Komparativ». Questo giudizio non mi sembra condivisibile, in quanto non tiene sufficientemente conto del fatto che Agostino istituisce una relazione di irriducibilità incolmabile tra l'azione divina e l'attività produttiva umana: quest'ultima è totalmente dipendente e subordinata rispetto alla prima e differisce da essa non solo in termini quantitativi, ma, come vedremo, più radicalmente in rapporto ai risultati, alle modalità e alle “dinamiche” di esecuzione. L'inadeguatezza del paragone artigianale risiede dunque nel fatto che i due termini di paragone non possono essere considerati come appartenenti a un medesimo genere di produzione, al cui interno differirebbero unicamente per quanto riguarda il maggior grado di capacità produttiva dell'*artifex* divino rispetto a quello umano. Una comparazione in termini quantitativi può invece essere istituita tra l'azione delle arti umane e quella dispiegata dalle creature angeliche, in grado di effettuare le medesime azioni compiute dagli uomini con maggior facilità e rapidità: ad es. *trin.* III,viii,17 (*CCL* 50,144.26-32;39-44): «Quid ergo mirum si quemadmodum potest nosse quilibet nequissimus homo unde illi uel illi uermes muscaequae nascantur, ita mali angeli pro subtilitate sui sensus in occultioribus elementorum seminibus norunt unde ranae serperntesque nascantur, et haec per certas et notas temperationum opportunitates occultis motibus adhibendo faciunt creati non creant? [...] Sed haec ab hominibus tanto difficilioribus adhibentur quanto desunt sensuum subtilitates et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris. Vnde qualibuscumque angelis uicinas causas ab elementis contrahere quanto facilius est tanto mirabiliores in huiusmodi operibus eorum existunt celeritates». Cfr. *trin.* III,i,5, III,vii,13, III,ix,20, IV,xi,14; *Gn. litt.* VII,ix,17, IX,xvi,29; *qu.* II,21. Agostino, inoltre, afferma ripetutamente che l'attività creatrice può essere attribuita unicamente a Dio: ad es. *trin.* III,vii,13-viii,18; *Gn. litt.* IX,xv,26-xvi,30; *ciu.* XII,25-26.

*semet ipsa*⁷ *interno oculo; uideat intus quid faciat foris*), matura la decisione di riprodurre esternamente tale forma (*arbitratu animae ualentis imponere utcumque speciem*), comunica questa risoluzione alle membra corporee (*animum membris imperitantem*), si serve della mediazione dei sensi (*sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit*) per realizzare concretamente la formazione dell'oggetto esterno (*formans corpus de corpore; et imponit speciem iam esistenti et habenti*) e, ricorrendo ancora una volta alla mediazione sensoriale (*renuntiet animo quid factum sit*), opera a posteriori una valutazione del prodotto della propria azione;

4) prendendo in considerazione l'oggetto precedentemente realizzato, deve ricorrere a criteri di valutazione superiori e indipendenti⁸, che la sua facoltà di giudizio può solamente desumere interpellando nel proprio animo la verità che lo guida (*ut ille intus consulat praesidentem sibi ueritatem*⁹, *an bene factum sit*).

2. Il rifiuto del modello tecnomorfo

Alla luce di questi caratteri fondamentali dell'attività produttiva umana, è possibile cogliere, seppur indirettamente, gli elementi decisivi che determinano l'irriducibilità e

⁷ Il tema della presenza "intramentale" della *species* (per cui cfr. *Gn. adu. Man.* I,viii,13; *diu q.* 78; *Io eu. tr.* 1,9;) rappresenta un elemento dottrinale riconducibile, in ultima analisi, ad Aristotele: cfr. *Metaph.* Z 7, 1032a 32-b 3: «Περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον, ἀπὸ τέχνης δὲ γίνεταί ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐσκάτου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν); Z 7, 1034a 23-24: «[...] οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ἢ ὑπὸ νοῦ· ἢ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος»; *EN* Z 4, 1140a 10-14: «Ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ». In modo analogo, Plotino afferma: «Νοῦν δὲ τὸν μὲν ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς, τὸν κατὰ τὴν μορφήν, τὸν δὲ τὴν μορφήν παρέχοντα ὡς τὸν ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος, ὃ πάντα ἐνυπάρχει, ἃ δίδωσιν» (*Enn.* V 9 (5), 3.33-35); «Τοῦτο μὲν τοίνυν τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἡ ὕλη, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον· ἦν δ' ἐν τῷ δημιουργῷ οὐ καθόσον ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες ἦσαν αὐτῶ, ἀλλ' ὅτι μετεῖχε τῆς τέχνης» (*Enn.* V 8 (31), 1.15-18); cfr. anche Seneca, *Ep.* 58,19-21.

⁸ Cfr. *trin.* IX,vi,11; XII,ii,2. Altri passaggi, in cui Agostino sembra suggerire l'immanenza dei principi del conoscere rispetto alla mente (ad es. *trin.* VIII,iii,4; X,i,1), testimoniano come il linguaggio di Agostino sia spesso non rigido e non sistematico. A tal proposito, cfr. Catapano-Cillerai (2012), p. 1102, n. 2.

⁹ L'espressione *praesidentem sibi ueritatem*, che ho tradotto "la verità che lo guida", risulta estremamente significativa nell'ambito dell'epistemologia agostiniana (cfr. *mag.* xii,38). Il fatto che la *ueritas* sia concepita come *praesidens menti* rappresenta una forte sottolineatura della dipendenza della valutazione dell'*homo artifex* da criteri di valutazioni indipendenti ed esterni rispetto al proprio animo e alla propria facoltà di giudizio. Questo aspetto è ben messo in luce da Catapano (2013), p. 118, il quale, indagando la dottrina epistemologica espresso nei dialoghi agostiniani, afferma: «Christ does not live in the soul as a tenant resides in his domicile, however. On the contrary, he acts as a teacher sitting on the chair from which he teaches those who consult him. Truth *praesidet*, that is, it is sitting in front of, and presides over, the mind. The mind is, so to speak, the classroom in which the teaching of truth shines – it is no longer described as the ontological place where truth resides». Sul significato di questa espressione, cfr. Beierwaltes (1988), pp. 124-126; Flasch (1993), pp. 317.

l'eterogeneità dell'azione creatrice divina rispetto al paradigma tecnomorfo¹⁰. Dio, infatti, non agisce *sicut homo artifex*, poiché:

1) l'atto creativo non presuppone l'esistenza di una materia o di una realtà corporea e non può quindi essere inteso semplicemente come un'azione di formazione o di ordinamento dal carattere estrinseco¹¹. L'azione divina si configura come *creatio ex nihilo*¹², ossia come una dinamica di fondazione originaria in cui la materia non svolge nessun tipo di funzione ausiliaria in rapporto all'azione divina¹³. A differenza degli *homines artifices*, infatti, Dio possiede il carattere dell'onnipotenza, prerogativa che risulterebbe limitata nel caso in cui esistesse una realtà materiale indipendente rispetto all'azione creatrice¹⁴.

¹⁰ Sul significato di questo termine, cfr. Topitsch (1958), pp. 107-ss.

¹¹ Ad es., *ciu.* XII,26 (CCL 48, 382.1-11): «Cum enim alia sit species, quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia uero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae uiuentis atque intellegentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, uerum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit: supra dicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera non nisi uni artifici, creatori et conditori deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit».

¹² Cfr. *sol.* I,i,2; *Gn. adu. Man.* I,vi,10; *mus.* VI,xvii,57; *u. rel.* xviii,35; *Gn. litt. inp.* xii,36; xv,51; *diu. qu.* 78; *Simpl.* II,i,5; *conf.* VII,v,7; XI,v,7; XII,viii,8; XII,xxii,31; XIII,xxxiii,48; s. 215,2; c. *Prisc.* iii,3; *ciu.* XII,26; XIV,11; *Io eu. tr.* 42,10; c. *adu. leg.* I,viii,11; c. *Iul. inp.* V,44.

¹³ Cfr. c. *Fort.* 13 (CSEL 25/1, 90.24-25): «Omnipotens autem non est, qui quaerit adiuuari aliqua materia, unde faciat quod uelit»; *nat. b.* 27 (CSEL 25/2, 868.14-17): «Deus autem, ex quo omnia, in quo omnia, non opus habebat aliqua materia, quam ipse non fecerat, adiuuari omnipotentiam suam»; c. *Sec.* 4 (CSEL 25/2, 910.12-16): «Si uolueris quaerere, unde fecerit, et imaginari coeperis adiutoria materiae, quam ipse non fecit, ut ibi non uideatur omnipotens facere, quod uellet, nisi eum aliqua res, quam non fecerat, adiuuaret, rursus inexplicabiles caligines erroris patieris»; c. *adu. leg.* I,viii,11 (CCL 49, 44.278-280): «Absit enim ut dicatur omnipotens non potuisse facere, nisi unde faceret inueniret. Ergo et ipsam deus fecit»; cfr. s. 214, 2.

Alcuni interpreti hanno ravvisato nei testi in cui Agostino fa riferimento alla *creatio ex nihilo* una tendenza a descrivere il nulla come una realtà positivamente caratterizzata, una sorta di alterità non riconducibile all'azione creatrice. In questo senso, essi hanno ravvisato in Agostino la formulazione inconsapevole di una concezione "ontica" del nulla. Cfr. Parma (1971), p.79; Samek Lodovici (1972), p. 58; Pépin (1989), p. 266; Torchia (1999), pp. 111-115. La presenza di testi in cui Agostino si esprime esplicitamente contro ogni tipo di concezione sostanziale nel nulla impedisce in ogni caso di estendere questo giudizio dal piano espressivo a quello concettuale. Condivido perciò il giudizio di Madec (1977), p. 111: «Selon Augustin, *nihil* au sens propre (*quando uere et proprie dicitur*) désigne purement et simplement le non-être; autrement son emploi comporte une part d'exagération rhétorique: c'est le cas, lorsqu'Augustin qualifie le pécheur de néant (*nihil*)».

¹⁴ Ad es.: *Gn. adu. Man.* I, vi, 10 (CSEL 91, 76-77.3-16): «Non enim debemus esse similes istis, qui omnipotentem deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare nisi habuerint unde fabricant: et ligna enim adiuuant fabrum, et argentum adiuuat argentarium et aurum aurificem, et terra figulum adiuuat, ut possint perficere opera sua. Si enim non adiuuentur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam non ipsi faciant. Non enim faber facit lignum, sed de ligno aliquid facit; sic et ceteri omnes huiusmodi opifices. Omnipotens autem deus nulla re adiuuandus erat quam ipse non fecerat, ut quod uolebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere uolebat, adiuuabat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens; quod sacrilegum est credere»; *f. et. symb.* ii, 2 (CSEL 41, 4-5.18-7): «Cum enim dicunt esse naturam, quam deus omnipotens non creauerit, de qua tamen istum mundum fabricauerit, quem pulchre ordinatum esse concedunt, ita omnipotentem deum

2) l'atto creativo divino non prevede né la mediazione di sensi o membra corporee (di cui la natura divina è priva)¹⁵ né l'impiego di strumenti¹⁶;

negant, ut non eum credant mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, quae iam fuerat et quam ipse non fecerat, uteretur; carnali scilicet consuetudine uidendi fabros et domorum structores et quoslibet opifices, qui, nisi adiuuentur parata materia, ad effectum suae artis peruenire non possunt, ita intellegunt fabricatorem mundi non esse omnipotentem, si mundum fabricare non posset, nisi eum aliqua non ab illo fabricata natura tamquam materies adiuuaret. Ac si omnipotentem deum fabricatorem mundi esse concedunt, fateantur necesse est ex nihilo eum fecisse quae fecit»; *diu. qu.* 78 (CCL 44/A, 223.1-12): «Ars illa summa omnipotentis dei, per quam ex nihilo facta sunt omnia, quae etiam sapientia eius dicitur, ipsa operatur etiam per artifices, ut pulchra et congruentia faciant, quamuis non de nihilo, sed de aliqua materia operentur, uelut ligno aut marmore aut ebore et si quod aliud materiae genus manibus artificis subditur. Sed ideo non possunt isti de nihilo aliquid fabricare, quia per corpus operantur, cum tamen eos numeros et conuenientiam liniamentorum, quos per corpus corpori imprimunt, in animo accipiant ab illa summa sapientia, quae ipsos numeros et ipsam conuenientiam longe artificiosius uniuerso mundi corpori inpressit, quod de nihilo fabricata est»; *c. Fel.* II,18 (CSEL 25/2, 847-848.20-8): «Iam tibi dictum est, non est pars dei; et accipe quomodo intellegas deum omnipotentem factorem. Omnia quae fiunt, et quod quisque facit, aut de se est, aut ex aliquo, aut ex nihilo. Homo quia non est omnipotens, de se filium facit; ex aliquo, sicut artifex ex ligno arcam, ex argento uasculum. Potuit enim facere uasculum, sed non potuit facere argentum; potuit facere arcam, sed non potuit facere lignum. Ex nihilo autem, ex eo quod prorsus non est facere ut sit, nullus hominum potest. Deus autem quia omnipotens est, et de se filium genuit, et ex nihilo mundum fecit, et ex limo hominem formauit; ut per istas tres potentias ostenderet effectiorem suam in omnibus ualentem. Quia de se quod fecit, nec fecisse dicendus est, sed genuisse. Quod autem ex aliquo, sicut de terra hominem, non sic fecit hominem de terra, ut alius ei fecerit ipsam terram unde faceret hominem, quomodo fecit deus argentum argentario unde faciat uasculum; sed ipse fecit, et quod non erat ut esset, et quod inde rursus esset, quod iam ipse ex nihilo creauerat ut esset. Sic ergo corpus, sic anima, sic intellegitur uniuersa creatura facta a deo; non genita de deo, ut hoc sit quod deus»; *c. Prisc.* ii, 2 (CCL 49, 166.40-47): «Namque dum quaeritur, unde creaturam suam deus fecerit, quaedam materies quaeritur, sicuti est fabro lignum uel quodlibet corpus, quod nisi habuerit, ea facere quae ab eius arte expetuntur, omnino non poterit. Cum ergo respondetur: ex nihilo, quid aliud respondetur, nisi nullam ei subiectam fuisse materiam, quam ipse non fecerat, ut haberet unde faceret, si quid uellet, et quam nisi haberet facere non ualeret?»; *cfr. util. cred.* xviii,36; *s.* 214, 2; etc. La connessione tra *creatio ex nihilo* e onnipotenza divina – e la conseguente negazione dell'esistenza di un sostrato materiale preesistente all'azione creatrice – rappresenta un elemento tradizionale nell'ambito del pensiero cristiano. Argomentazioni analoghe a quella di Agostino si possono trovare, ad es., in: Filone, *prov.* II,48; Teofilo di Antiochia, *Aut.* II, 4; Ireneo, *Adu. haer.* II, 10, 4; (Origene) in Eusebio, *PE* VII, 20, 1; Ps. Giustino, *Cohort. ad Graec.* 22; Teodoreto, *Graec. aff. cur.* IV,36; IV,50-52; *Calcidio, Comm. in Tim.* 278; Giovanni Damasceno *Exp.* VIII,69-76; Basilio, *Hexaëm.* II,2,5-7; Lattanzio, *Div. Inst.* II,8,16-19; 26-30; Ambrogio, *Hexam.* II,1,2. A tal proposito, *cfr.* Pépin (1964), pp. 54-56; Du Roy (1966), p. 276, n. 2; May (1978), p. 75, n. 75; Kockert (2009), p. 239; p. 279; p. 353, n. 193.

¹⁵ Ad es., *Gn. adu. Man.* I,xvii,27 (CSEL 91, 94-95.5-18): «Istam maxime quaestionem solent manichaei loquaciter agitare et insultare nobis, quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem dei. Adtendunt enim figuram corporis nostri et infeliciter quaerunt, utrum habeat deus nares et dentes et barbam et membra etiam inferiora et cetera quae in nobis sunt necessaria. In deo autem talia ridiculum est, immo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem dei. Quibus respondemus membra quidem ista in scripturis plerumque nominari, cum deus insinuat audientibus paruulis, et hoc non solum in ueteris testamenti libris, sed etiam in noui: nam et oculi dei commemorantur et aures et labia et pedes, et ad dexteram dei patris sedere filius euangelizatur»; *u. rel.* 1,99 (CCL 32, 251.37-41): «Et utrum oculi dei et manus et pedes et alia huius generis membra, quae in scripturis nominantur, ad uisibilem formam humani corporis referenda sint, an ad significationes intelligibilia et spiritalia potentiarum, sicut galea et scutum et gladius et cingulum et cetera talia»; *trin.* XII,vii,10 (CCL 50, 365.45-48): «Nam deus non ad tempus uidet, nec aliquid noui fit in eius uisione atque scientia cum aliquid temporaliter ac transitorie geritur sicut inde afficiuntur sensus uel carnales animalium et hominum uel etiam celestes angelorum»; *conf.* XI,v,7 (CCL 27, 198.19-20): «Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram»; *trin.* XII,vii,12 (CCL 50, 366.73-75): «Cogitatio quippe turpiter uana est quae opinatur deum membrorum corporalium lineamentis circumscribi atque definiri»; *Gn. litt.* VI,xii,22 (CSEL 28/1, 186.21-23): «Sed quia idem uerbum et sapientia et uirtus eius est, dicitur et manus eius non uisibile membrum, sed

3) l'azione creatrice ha un carattere istantaneo¹⁷ e non prevede nessuna esitazione¹⁸ o mutamento relativo alla volontà¹⁹ e alla scienza²⁰ divine;

4) la conoscenza e la contemplazione divine della realtà creata non sono posteriori all'atto creativo; Dio, infatti, il quale racchiude in sé le *rationes* di tutte le realtà create²¹, conosce queste ultime in modo originario – non conosce dunque le creature perché create, ma queste ultime sono create in quanto conosciute da Dio –²² e non fa riferimento a criteri estrinseci o indipendenti per valutarne la bontà²³.

L'azione creatrice di Dio, inoltre, può essere distinta dall'azione dell'*homo artifex* secondo una serie di elementi che non sono direttamente desumibili a partire dal testo

efficiendi potentia» (anche VI,xii,20); *ciu.* XII,24 (CCL 48, 381.11-23): «Neque enim haec carnali consuetudine cogitanda sunt, ut uidere solemus opifices ex materia quacumque terrena corporalibus membris, quod artis industria potuerint, fabricantes. Manus dei potentia dei est, qui etiam uisibilia inuisibiliter operatur. Sed haec fabulosa potius quam uera esse arbitrantur, qui uirtutem ac sapientiam dei, qua nouit et potest etiam sine seminibus ipsa certe facere semina, ex his usitatis et cotidianis metiuntur operibus; ea uero, quae primitus instituta sunt, quoniam non nouerunt, infideliter cogitant, quasi non haec ipsa, quae nouerunt de humanis conceptibus atque partibus, si inexpertis narrarentur, incredibilia uiderentur; quamuis et ea ipsa plerique magis naturae corporalibus causis quam operibus diuinae mentis adsignent».

¹⁶ Commentando *Gn.* 1,24-25, Agostino definisce *instrumenta dei* le realtà create, nella misura in cui Dio, *conditor* e *artifex*, si serve di loro *ad gubernationem uniuersitatis*. In quest'ottica, egli risponde alle critiche sollevate dai manichei in rapporto alla creazione di numerosi animali *non necessaria, perniciosa e timenda*: «In hoc autem mundo, cuius conditor et administrator praedicatur deus, audent multa reprehendere, quorum causa non uident, et in operibus atque instrumentis omnipotentis artificis uolunt se uideri scire quod nesciunt» (*Gn. adu. Man.* I,xvi,25 (CSEL 91, 92.22-25)).

¹⁷ Cfr. *Gn. litt. inp.* vii,28; ix,31; xiii,41; *Gn. litt.* IV,xxxiii,51-52; IV,xxxiv,55; V,xi,27; V,xxiii,45; VI,iii,4; VIII,xx,39; *ciu.* XI,30.

¹⁸ Cfr. *en. Ps.* XXXII,ii,14; *ciu.* XVII,vii,3 (a proposito del carattere metaforico del pentimento divino).

¹⁹ Cfr. *conf.* XI,x,11; XII,xi,11; XII,xv,18; XII,xxviii,38; *ciu.* XI,4-5; XI,22; XII,15; XII,18,1-2.

²⁰ Cfr. *conf.* XI,xxxi,41; *ciu.* XI,21; XII,19.

²¹ Cfr. *diu. qu.* 46,2; *conf.* I,vi,9; *trin.* IV,i,3; VI,x,11; *Io. eu. tr.* 1,17; *Gn. litt.* I,xviii,36; II,vi,12; IV,xxxii,49; V,xii,28-xiii,29; *ciu.* XI,10,3; *c. Prisc.* viii,9; etc.

²² Cfr. *conf.* XIII,xxxviii,53; *trin.* VI,x,11; XV,xiii,22; *Gn. litt.* IV,vi,12; V,xii,13; V,xiii,29; V,xvi,34; V,xviii,36; *Io. eu. tr.* 37,8; *ciu.* XI,10,3; XI,21; *c. Prisc.* viii,9; *c. adu. leg.* I,vii,10; etc.

²³ Ad es. *Gn. adu. Man.* I,viii,13 (CSEL 91, 79-80.13-17): «Sed quod uidet artifex intus in arte, hoc foris probat in opere, et hoc est perfectum quod artificis suo placet. Vidit ergo deus lucem quia bona est: quibus uerbis non ostenditur eluxisse deo insolitum bonum, sed placuisse perfectum»; *u. rel.* xxxi,57 (CCL 32, 224.1-5): «Nec iam illud ambigendum est incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, deum esse et ibi esse primam uitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis ueritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis»; *ciu.* XI,21 (CCL 48, 339.7-12): «Et Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet deum gaudio mundi uniuersitate perfecta. Vbi et ipse non usque adeo desipiebat, ut putaret deum sui operis nouitate factum beatiorem; sed sic ostendere uoluit artificis suo placuisse iam factum, quod placuerat in arte faciendum» (sul compiacimento del demiurgo, si vedano le osservazioni di Plotino in *Enn.* V 8 (31), 8); *Ibid.* (CCL 48, 339-340.31-37): «Ibi ergo uidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse uidit ut faceret; nec quia factum uidit scientiam duplicauit uel ex aliqua parte auxit, tamquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod uideret, qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex eius operibus adderetur».

citato²⁴. L'atto creativo, ad esempio, prescinde da qualsiasi determinazione spaziale²⁵ e temporale²⁶, viene svolto da Dio senza fatica²⁷, non determina l'esistenza di realtà che possano esistere separate dal loro creatore²⁸.

3. Cosmogenesi e modello tecnomorfo in Plotino e Agostino

Commentando il testo di *conf.* XI,v,7, gli studiosi hanno ripetutamente messo in luce come il rifiuto agostiniano di equiparare creazione divina e produzione artigianale trovi importanti paralleli nell'ambito della riflessione di Plotino²⁹. Come Agostino, infatti, Plotino sottolinea in più occasioni la distinzione tra produzione naturale o derivante da cause intelligibili e produzione artistico/artigianale, attribuendo a quest'ultima un carattere derivato e un rango inferiore: l'attività del τέχνητης, ad esempio, si esercita mediante l'impiego di strumenti³⁰, è vincolata allo statuto di un particolare materiale o deve attenersi

²⁴ Va sottolineato come Agostino aderisca allo sforzo generale degli autori cristiani di concepire la creazione divina in termini non antropomorfici: cfr. ad es.: Eusebio, *PE* VII,19.6; 20.1-9; Origene, *Hom. Gen.* I,13; *Cels.* VI,61-65; Basilio, *Hexaëm.* II,7,1; IV,6,1; Ambrogio, *Hexam.* II,5,18; etc.

²⁵ Nelle righe che seguono immediatamente il testo citato, Agostino afferma: «Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in uniuerso mundo fecisti uniuersum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset» (*CCL* 27, 197-198.15-19). Un'affermazione analoga si può trovare in *c. adu. leg.* I,ii,2. L'indipendenza dell'azione creatrice dalla dimensione spaziale è affermata anche in *Io. eu. tr.* 2,10 (*CCL* 36, 16.5-12): «Quomodo artifex, regens quod fecit. Non enim sic fecit, quomodo facit faber. Forinsecus est arca quam facit, et illa in alio loco posita est, cum fabricatur; et quamuis iuxta sit, ipse alio loco sedet qui fabricat, et extrinsecus est ad illud quod fabricat; deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi uersat molem quam fabricat. Praesentia maiestatis facit, quod facit; praesentia sua gubernat, quod fecit». Cfr. anche *diu. qu.* 20; *Gn. litt.* IV,iii,7.

²⁶ La natura del tempo, infatti, è posta in essere mediante l'atto creativo di Dio e non può esistere, a rigor di termini, nessun tempo anteriore alla creazione in cui Dio fosse inoperoso: cfr. *Gn. adu. Man.* I,ii,3-4; *Gn. litt. imp.* iii,8; *conf.* XI,x,12-xiii,16; XI,xxx,40; *Gn. litt.* IV,xx,37; *ciu.* XI,4-6; XII,16. Cfr. Meijering (1979), pp. 39-44; Peters (1984); Flasch (1993), pp. 327-338; Cristiani (1996), pp. 290-299.

²⁷ Cfr. *Gn. adu. Man.* I,xxi,33-34; *conf.* XIII,I,1; *Gn. litt.* IV,viii,15-ix,17; *ciu.* XII,18,2; *c. adu. leg.* I,ii,2.

²⁸ *Gn. litt.* IV, xii, 22 (*CSEL* 28/1, 108,15-22): «Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omninentis uirtus causa subsistendi est omni creaturae: quae uirtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structor aedium, cum fabricauerit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius, ita mundus uel ictu oculi stare poterit, si ei deus regimen sui subtraxerit». Cfr. *ivi* IX,xv,27.

²⁹ Cfr. Parma (1971), pp. 30-35, Samek Lodovici (1972), pp. 101-115, Flasch (1993), pp. 315-317. In modo più generico si esprime Cristiani (1996), p. 256: «Il *quomodo fecisti* si traduce però rapidamente in un *quomodo dixisti* (V 7-VI 8), perché il fare divino non è comprensibile a partire dal modello artigianale, in cui l'*artifex* utilizza sempre una materia preesistente, mentre la Scrittura fornisce su questo punto una decisiva risposta, che si accorda peraltro con i risultati del progressivo superamento del modello artigianale del *Timeo* all'interno della tradizione platonica».

³⁰ Cfr. Plotino, *Enn.* IV 3 (27), 10; III 8 (30), 2.

a comandi ricevuti³¹, è il risultato di un ragionamento³², deve far fronte a ostacoli ed esitazioni³³, richiede impegno e fatica³⁴, agisce conformemente alla sapienza naturale³⁵.

Avendo colto la problematicità dell'attribuzione di una forma di causalità di tipo artigianale a realtà di tipo intelligibili, Plotino conferisce aspetti caratterizzanti della funzione demiurgica sia all'Intelletto sia all'anima cosmica³⁶. La reinterpretazione della figura platonica del demiurgo è tuttavia notevole. Descrivendo le modalità di attuazione della causalità demiurgica (che si attuano su piani e livelli differenti) e della produzione di tipo naturale (contrapposta a quella artistico/artigianale e intesa, soprattutto nel trattato III 8 (30), come una forma di attività contemplativa), egli sottolinea come siano a esse estranei il ragionamento (λογισμός)³⁷, il progetto (ἐπίνοια)³⁸, la successione (ἀκολουθία)³⁹, la numerazione (ἀριθμησις)⁴⁰, il ricordo (μνήμη)⁴¹, il pensiero (γνώμη)⁴², la riflessione (σκέψις)⁴³. Il dispiegarsi della causalità demiurgica e della produzione naturale non è nemmeno il risultato di una decisione (προαίρεσις)⁴⁴, di una volontà (βούλησις)⁴⁵, di una deliberazione (βουλή)⁴⁶, pur non potendo essere considerato un evento dal carattere fortuito⁴⁷. Le cause intelligibili producono e governano il mondo sensibile senza il desiderio di compiere tali attività⁴⁸, operano senza sforzo (ἀπόνως)⁴⁹, senza rumore

³¹ Ivi V 9 (5), 3; VI 7 (38), 7.

³² Ivi IV 3 (27), 18; III 2 (47), 2.

³³ Ivi IV 4 (28), 11.

³⁴ Ivi III 2 (47), 2.

³⁵ Ivi V 8 (31), 5.

³⁶ Cfr. Opsomer (2005) e Montet (2006). Sulla concezione plotiniana dell'attività demiurgica (e provvidenziale), cfr. anche Peroli (2003), pp. 230-241.

³⁷ Plotino, *Enn.* IV 4 (28), 10-12; V 8 (31), 4; VI 7 (38), 1-3; III 2 (47), 2-3. A proposito del λογισμός dell'anima, Plotino afferma: «Ἡ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἤδη οὐσις καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης» (*Enn.* IV 3 (27), 18.2-4).

³⁸ Ivi V 8 (31), 7.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ivi IV 4 (28), 11.

⁴¹ Ivi IV 4 (28), 11-12.

⁴² Ivi IV 3 (27), 10.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ivi IV 4 (28), 13-36-42.

⁴⁵ Ivi V 8 (31), 12; VI 7 (38), 3.

⁴⁶ Ivi IV 3 (27), 10.

⁴⁷ Ivi IV 4 (28), 12.27-31: «Ἡ αὐτὴ ἄρα καὶ περὶ μελλόντων φρόνησις, οἷα καὶ ἡ περὶ παρόντων, κατὰ τὸ ἐστάναι τοῦτο δὲ λογισμοῦ ἔξω. Ἀλλ' εἰ μὴ οἶδε τὰ μέλλοντα, ἃ αὐτὸς ποιήσει, οὐδὲ εἰδήσει ποιῆσαι οὐδὲ πρός τι βλέπων ποιήσει, ἀλλὰ τὸ ἐπελθὸν ποιήσει».

⁴⁸ III 2 (47), 2.12-15: «Καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι. Ἦδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν, εἰ ἐζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης ἀπ' αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχον, ἀλλ' ἐπακτόν, ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβῶν τοῦτο».

⁴⁹ IV 3 (27), 4; V 8 (31), 7

(ἀψόφως)⁵⁰, senza errore, incertezza, difficoltà⁵¹, non incontrano ostacoli⁵² e non conoscono esitazioni⁵³; la loro attività non è vincolata al tempo⁵⁴, non presuppone l'esistenza di un luogo⁵⁵ e non si esplica per mezzo di strumenti materiali⁵⁶. La causa che produce il cosmo, infine, non può non conoscere le realtà che derivano dalla propria azione, e tale conoscenza deriva loro dal possesso delle realtà archetipiche e originarie⁵⁷.

4. Superamento del modello tecnomorfo?

Nonostante vi siano numerose affinità tra la riflessione plotiniana e quella agostiniana, è stato messo in dubbio che quest'ultima – a differenza di quanto era stato compiuto in modo rigoroso dalla prima –⁵⁸ sia effettivamente riuscita a concepire l'azione creatrice divina senza risentire dell'influsso del paradigma artigianale. Benché l'intento di Agostino sia quello di evidenziare l'assoluta irriducibilità tra azione divina e produzione umana, continuerebbero a operare all'interno della sua riflessione alcuni schemi espressivi e concettuali riconducibili all'ambito dell'analogia con la sfera tecnico-artistica (ad es.: contrapposizione tra interiorità ed exteriorità, il duplice schema binario materia-forma/species/idea/ars e corpus-animus, la priorità della forma essenziale nel suo essere “in sé”, l'inutile moltiplicazione di ambiti di azione estrinseci)⁵⁹.

Dalle critiche indirizzate al tentativo agostiniano di affrancamento dal cosiddetto “modello tecnomorfo”, emergono due aspetti che ritengo particolarmente problematici. In

⁵⁰ IV 3 (27), 4; III 8 (30), 4.

⁵¹ IV 4 (28), 12.

⁵² Ivi V 8 (31), 7.

⁵³ Ivi IV 4 (28), 11.

⁵⁴ Ivi IV 4 (28), 10.4-6: «Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντα τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας». Cfr. IV 4 (28), 16.

⁵⁵ Ivi V 5 (32), 9.26-33: «Ὅρα δὲ καὶ τὸν κόσμον, ὅτι, ἐπεὶ μηδεὶς κόσμος πρὸ αὐτοῦ, οὐκ ἐν κόσμῳ αὐτὸς οὐδ' αὖ ἐν τόπῳ· τίς γὰρ τόπος πρὶν κόσμον εἶναι; τὰ δὲ μέρη ἀνηρημένα εἰς αὐτὸν καὶ ἐν ἐκείνῳ. Ψυχὴ δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῷ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦς δὲ ἐν ἄλλῳ· τούτου δὲ οὐκέτι ἄλλο, ἢν' ἂν ἦν ἐν αὐτῷ· οὐκ ἐν ὄρωσιν ἄρα· ταύτη οὖν οὐδαμῆ».

⁵⁶ Ivi IV 3 (27), 10; IV 4 (28), 12-42; III 8 (30), 2.

⁵⁷ Ivi V 9 (5), 5.19-23: «Ἐὶ δὲ καὶ ποιητὴν δεῖ εἶναι τοῦδε τοῦ παντός, οὐ τὰ ἐν τῷ μήπω ὄντι οὗτος νοήσει, ἵνα αὐτὸ ποιῆ. Πρὸ τοῦ κόσμου ἄρα δεῖ εἶναι ἐκεῖνα, οὐ τύπους ἀφ' ἐτέρων, ἀλλὰ καὶ ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν».

⁵⁸ Parma (1971), p. 82: «So zeigt sich, daß Augustinus zwar alle Momente der plotinischen Erweisstruktur an den verschiedenen Stellen seines Werkes bietet, sie jedoch nicht zu einem harmonischen, einheitlichen Begriff göttlichen Wirkens verknüpfen kann, obwohl er gerade diese Einheit intendiert».

⁵⁹ Cfr. Flasch (1993), p. 316.

primo luogo, Agostino opererebbe una sorta di spazializzazione delle relazioni di tipo mentale o spirituale, come risulterebbe evidente dalle affermazioni secondo cui il cielo e la terra, non potendo essere posti in nessun luogo preesistente, sono creati “nella Parola divina”⁶⁰.

Agostino, infatti, traduce la modalità di attuazione della creazione divina dal piano del *facere* al piano del *dicere*: le realtà create non sono state poste in essere in un luogo esterno, ma *in uerbo tuo*⁶¹. La natura del *uerbum* divino non deve essere confusa con quella con cui sono state pronunciate le parole “Hic est filius meus dilectus (*Mt.* 3,17)”. Queste ultime, infatti, sono trascorse nel tempo (*illa enim uox acta atque transacta est, coepta et finita*), pronunciate dalla voce di una realtà creata (*creaturae motus*) udibile per mezzo dell’orecchio esteriore (*auris exterior*). Se anche si volesse ammettere che il cielo e la terra siano stati creati per mezzo di parole risonanti e transeunti (*uerbis sonantibus et praetereuntibus*), queste ultime andrebbero attribuite a una creatura non creata per mezzo di una voce passeggera (*sine transitoria uoce*)⁶². Nella Parola divina, pronunciata senza successione (*non ergo quidquam uerbi tui cedit atque succedit*) ed eternamente, ogni cosa è detta eternamente e simultaneamente (*sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia; simul*⁶³ *ac sempiternae omnia; simul et sempiternae dicis omnia quae dicis*⁶⁴)⁶⁵.

⁶⁰ Ibid.: «Augustinus ist die Technomorphie nicht schon dadurch losgeworden, dass er sie insofern verneint hat, als Gott nicht die Welt mit einem Instrument gemacht hat. Sie bestimmt indirekt seine Denkweise. Dafür gibt der Abschnitt n. 7, 15-22 eine deutliche Illustration: Alles, was ist, ist irgendwo, ist *in* einem anderen. Da bei der Kritik der technomorphen Weltentstehungsvorstellung deutlich wird, dass Himmel und Erde nicht *in* einem Himmel oder *in* einer Erde gemacht worden sind, folgert Augustinus daraus nicht, die Denkvorstellung des Inseins sei konsequent aufzugeben, sondern er fragt, worin denn sonst, wenn nicht in einem Himmel oder in einer Erde, Himmel und Erde geschaffen sind, und er antwortet: Sie sind *im* göttlichen Wort geschaffen. Er behält also die generelle Voraussetzung der Technomorphie bei, dass alles *in* einem anderem sei. Die Welt ist also ursprünglich im *Plan* des Weltbegründers. Die Tendenz zur Verräumlichung geistiger Relationen liegt dem Abschnitt insgesamt zugrunde. Welche Folgen diese hat, zeigt n. 11, 1-3: *In diesem Ursprung, in deinen Wort hast du Himmel und Erde gemacht, in deinem Sohn, in deiner Kraft, in deiner Weisheit*». Il testo del passo citato (XI,ix,11 (CCL 27, 199.1-3)) è: «In hoc principio, deus, fecisti caelum et terram in uerbo tuo, in filio tuo, in uirtute tua, in sapientia tua, in ueritate tua miro modo dicens et miro modo faciens».

⁶¹ *conf.* XI,v,7 (CCL 27, 198.22-23): «Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in uerbo tuo fecisti ea».

⁶² Ivi XI,vi,8. Cfr. *conf.* XII,xxvii,37; XIII,xxix,44; *trin.* II,v,9; VII,i,1; VII,iii,4; *Gn. litt.* I,ii,4-6; I,ix,16; I,x,18-20; *Io. eu. tr.* 1,8-11; *ciu.* XI,8. Cfr. Catapano-Cillerai (2012), p. 1078, n. 13.

⁶³ Beierwaltes (1980), p. 130, n. 14: «Al termine *simul* corrispondono all’incirca i termini plotiniani ὁμοῦ καὶ ἁθρόου che esprimono l’«insieme» a-spaziale e a-temporale delle Idee nel Nous (cfr. III 7,3, 4; 11 s.; 37; 8, 50). Ἀθρόως indica, tuttavia, anche l’immediatezza del creare demiurgico: Proclo, *In Plat. Tim.*, I,358.13; II,102.7; 18; III,1.10 ss».

⁶⁴ Poche righe dopo, tuttavia, Agostino afferma: «Nec tamen simul et sempiternae fiunt omnia, quae dicendo facis» (XI,vii,9 (CCL 27, 199.13-14)). L’alterità tra eternità/simultaneità della Parola creatrice e temporalità/successione delle realtà create viene chiarita sul piano della conoscenza: «Vt cumque uideo, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc esse

Leggendo i capitoli v-ix del libro XI, si potrebbe effettivamente essere stupiti dalla frequenza con cui ricorrono espressioni con funzione locativa in rapporto a entità o relazioni di tipo immateriale⁶⁶. Ciononostante, mi sembra improprio attribuire ad Agostino una “Tendenz zur Verräumlichung geistiger Relationen” in rapporto alla creazione *in uerbo*. La riflessione agostiniana, che si sviluppa in riferimento all’interpretazione dell’espressione biblica “In principio”, avrebbe infatti difficilmente potuto evitare l’impiego di locuzioni come “in uerbo, in filio, in uirtute, in sapientia, in ueritate”. Mi sembra invece più significativo – al di là dell’inevitabile tendenza “spazializzante” connaturata al linguaggio umano – che Agostino, interpretando il *facere* biblico come un *dicere* e rimarcando l’eternità, l’istantaneità, l’immutabilità, l’incorporeità del *uerbum* e della *creatio in uerbo*, prenda ulteriormente le distanze dal modello “tecnomorfo” della produzione umana⁶⁷.

Un secondo problema concerne la relazione tra *rationes aeternae* e “produzione” delle realtà create: Agostino, infatti, attribuendo a Dio il possesso delle *rationes* eterne e immutabili di tutte le cose, sarebbe costretto a concepire la creazione, al pari di una produzione di tipo artigianale, come una mera attività di “riproduzione” di un contenuto predefinito. L’atto creativo darebbe dunque vita a una giustapposizione di livelli ontologici, in base alla quale al piano di Dio e delle *rationes* andrebbe ad aggiungersi, come una sorta di residuo dualistico, quello del mondo e delle realtà create⁶⁸.

La comprensione della *creatio* agostiniana in termini di riproduzione, imitazione, trasferimento dei contenuti razionali immanenti all’Intelletto divino sul piano delle realtà

desinit, quando debuisse incipere uel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit» (XI,viii,10 (CCL 27, 199.1-5). Cfr. Solignac (1962), pp. 576-577 (nota “La création”).

⁶⁵ Ivi XI,vii,9.

⁶⁶ Ad es.: “in”: v,7.4,16,17,18,24; vi,8.11; viii,10.4,6,8; ix,11.1,2,20; “intus”: v,7.10,13; ix,11.16; viii,10.8; “infra”: vi,8.12; “ibi”: viii,10.10; “ubi”: viii,10.14;

⁶⁷ Molto efficace mi sembra il commento di Beierwaltes (1980), pp. 127-128: «Nella frase “nella tua parola le hai create” la preposizione “in” non va intesa in senso spaziale (*non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram...*). In questa frase e più ancora nella frase del capitolo settimo *dicendo facis* (parlando, crei) occorre tenere presente che la parola non viene utilizzata dal creatore come se essa fosse uno strumento subordinato a lui o come una istanza a lui sovraordinata. [...] La Parola non è, pertanto, qualcosa che è presente come uno strumento al cospetto del creatore o che è separata dal creatore: la Parola è, infatti, il creatore stesso ed è, quindi, essenzialmente identica al *principium* che ci parla [...]. Creare “in principio” significa pertanto che colui che crea in modo assoluto, quindi in modo intemporale e in virtù della sua spontaneità (a confronto del modello tecnico che caratterizza l’attività infinita), crea in se stesso e mediante se stesso». Cfr. Samek Lodovici (1972), pp. 330, n. 32 e p. 266.

⁶⁸ Parma (1971), p. 33: «Zwar gilt auch für Augustinus, daß die Totalität des Seienden von Gott kommt; doch weist die Analogie des Schöpfungsaktes zum Handwerk, vor allem aber das vorgängige Wissen der Inhalte und ihre daraus folgende Verwirklichung darauf hin, daß sich Augustinus nicht völlig von einem Prinzipidualismus lösen kann. Wissen von Inhalten setzt ein Gegenüber als Bezugspunkt des Wissens voraus». Cfr. anche pp. 83-91.

create mi sembra tuttavia riduttiva. La sottolineatura della conformità della creazione alle *rationes* divine, infatti, ha in primo luogo la funzione di evidenziare il carattere non fortuito e non irrazionale dell'azione divina e del suo prodotto⁶⁹. In secondo luogo, la distinzione tra momento conoscitivo e momento creativo può essere operata in rapporto a Dio solo logicamente, non esistendo una successione effettiva⁷⁰ tra la visione divina delle *rationes* e il dispiegarsi della creazione a esse conforme⁷¹. Si può dunque affermare che la conoscenza divina delle *rationes* si configura come un "sapere immediatamente causativo"⁷².

Un terzo aspetto importante riguarda la relazione tra *rationes aeternae* e Intelletto divino. Le *rationes* presenti nel *uerbum* divino non sono – come potrebbe essere il progetto presente nella mente di un *artifex* umano – un semplice oggetto di pensiero, un insieme di contenuti paradigmatici che Dio contempla e conosce nel proprio Intelletto come una realtà molteplice e diversa da sé. Al contrario, esse esprimono la natura stessa di Dio, costituendo il fondamento e l'origine della totalità degli esseri creati⁷³. La presenza delle *rationes* in (*in*)⁷⁴/presso (*apud*)⁷⁵ Dio, in questo senso, non compromette la semplicità della natura

⁶⁹ *diu. qu.* 46,2 (CCL 44/A, 72.49-50): «Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere deum irrationabiliter omnia condidisse?».

⁷⁰ In questo senso, i passaggi che sembrano indicare un'antiorità del momento conoscitivo rispetto a quello attuativo (*Gn. litt.* V,xvi,34 (CSEL 28/1, 159.13-16): «Neque enim ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi uideret, nec uideret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus»; cfr. i testi citati alla n. 26) esprimono una "priorità di trascendenza", come afferma giustamente Agaësse-Solignac (1972), p. 673 (nota "La vie des créatures dans le Verbe"): «L'acte créateur ne saurait être la position d'une extériorité qui ne serait connue que dans ce processus d'extériorisation. Tout au contraire, puisqu'il précontenit en lui ce qu'il crée, Dieu le voit, et il le voit en lui-même (V,xv,33). Avant d'être faites (*priusquam fierent*), les créatures étaient déjà dans la connaissance du Créateur, et ce mode d'être était «meilleur et plus vrai», parce qu'éternel et immuable (*ibid.*). Remarquons une fois pour toutes que ce *priusquam* ne signifie pas une antériorité temporelle; il s'agit plutôt de cette priorité de transcendance, priorité *selon l'éternité*, dont Augustin a traité dans les *Confessions*».

⁷¹ Questo aspetto è espresso in modo esplicito in *Gn. litt.* V,xv,33 (CSEL 28/1, 158.9-15): «Sed etiam si hoc legamus et intellegamus: quod factum est, in illo uita est, manet ista sententia, ut id, quod per ipsum factum est, uita esse in illo intellegatur, in qua uita uidit omnia, quando fecit et, sicut uidit, ita fecit, non praeter se ipsum uidens, sed in seipso ita enumerauit omnia, quae fecit. Nec alia uisio ipsius et patris, sed una, sicut una substantia».

⁷² L'espressione è di Samek Lodovici (1972), p. 66.

⁷³ Questo aspetto è messo bene in luce da Agaësse-Solignac (1972), p. 673 (nota "La vie des créatures dans le Verbe"): «Les raisons éternelles en effet ne sont pas seulement des *raisons*, c'est-à-dire des objets de connaissance; elles sont en outre *l'Être divine lui-même, comme fondement et source* des êtres finis».

⁷⁴ Cfr. *diu. qu.* 46,2; *conf.* XI,ix,11; *Io. eu. tr.* 1,17; *trin.* VI,x,11; *Gn. litt.* II,iv,12; IV,iii,7; *ciu.* XI,10,3; etc..

⁷⁵ Cfr. *conf.* I,vi,9; *Gn. litt.* V,xv,33; *Io. eu. tr.* 37,8.

divina⁷⁶: al contrario, la pluralità dei contenuti ideali si configura in Dio come una perfetta unità, analogamente a quanto accade in relazione alla distinzione delle Persone divine⁷⁷.

Benché a partire dalle formulazioni di Agostino possa sembrare che la *creatio* assuma i tratti di una forma di riproduzione da parte di Dio di un modello precedentemente conosciuto e in sé definito, non vanno dunque a mio parere trascurati gli importanti aspetti della riflessione agostiniana⁷⁸ che permettono di maturare una convinzione contraria e di

⁷⁶ *ciu.* XI,10,3 (CCL 48, 331-332.68-78): «Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter uereque diuina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione uel diuina uel sapientia uel beata sunt. Ceterum dictus est in scripturis sanctis spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa in sese habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes inuisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam uisibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt». La formula *quae habet, haec et est*, esprime un principio ribadito a più riprese da Agostino: cfr.: *trin.* I,xii,26; V,viii,9; V,x,11-12; VI,iii,5-iv,6; VI,vii,8; VII,i,1-2; VII,v,10-vi,11; VIII,i,1-2; XV,v,8; XV,xiii,22; *Gn. litt.* V,xvi,34; *ciu.* XI,10,1-2. La formula *infiniti thesauri rerum intelligibilium* – per cui vedi anche *trin.* XIII,xix,24 – potrebbe intendersi in rapporto a un’infinità di tipo numerico. La *mens* divina, infatti, è «cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem» (*ciu.* XII,18,2 (CCL 48, 374.41-43)); Agostino può dunque affermare: «Infinitas itaque numeri, quamuis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est» (*ciu.* XII,19 (CCL 48, 375.24-30)). La *sapientia dei* deve essere intesa – continua Agostino – come *simpliciter multiplex et uniformiter multiformis*: essa, poiché *incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit*, potrebbe creare in modo non impreveduto una successione infinita di nuovi esseri. Il tema della conoscibilità dell’infinito è presente anche in Plotino: «Ἡ ὅτι ἔν, εἰδήσει, καὶ μία ζωὴ αἰὶ – οὕτως γὰρ ἄπειρος – καὶ τὸ ἐν οὐ γνώσει ἔξωθεν, ἀλλ’ ἔργω, συνόντος αἰὶ τοῦ οὕτως ἀπείρου, μᾶλλον δὲ παρεπομένου καὶ θεωρουμένου οὐκ ἐπακτῶ γνώσει. Ὡς γὰρ τὸ αὐτοῦ ἄπειρον τῆς ζωῆς οἶδεν, οὕτω καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν εἰς τὸ πᾶν οὖσαν μίαν, οὐχ ὅτι εἰς τὸ πᾶν» (*Enn.* IV 4 (28), 9.13-18). Cfr. anche Proclo, *Elem. Theol.* 93.. La possibilità della conoscenza dell’infinito numerico da parte di Dio viene negata invece da Origene: cfr. *princ.* II,ix,1; III,v,2; IV,iv,7; *Cels.* III,70; V,23. Per una declinazione positiva della nozione di infinito in rapporto a Dio nell’ambito del pensiero patristico, si vedano Basilio, *Adv. Eun.* I,7; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 23,8; 38,7; Gregorio di Nissa, *In Cant.* V (157,14-158,1); *V. Mos.* I,5-7; II,236-238; Teodoro, *Prov.* II (584A): cfr. Ninci (1988), pp. 90-91, n. 9.

La formula agostiniana, tuttavia, è suscettibile di un’altra interpretazione: come suggerisce Samek Lodovici (1972), p. 77, n. 69, Agostino non vorrebbe sostenere che in Dio sia presente «un’infinità di *rationes*, un numero infinito di intelligibili, bensì che nulla esiste che sia incalcolabile per Dio, neppure l’infinito numerico». In questo senso, l’infinità delle *rationes* non andrebbe intesa in senso numerico, ma esprimerebbe il loro essere non-finite, ossia il loro essere differenti mediante una differenza che non implica esclusione o determinazione reciproca (cfr. soprattutto p. 69).

⁷⁷ *trin.* VI,x,11 (CCL 50, 241.16-24): «Vbi est prima et summa uita cui non est aliud uiuere et aliud esse, sed idem et esse et uiuere, et prius ac summus intellectus cui non est aliud uiuere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc uiuere, hoc esse est unum omnia tamquam uerbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum uiuentium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum». Le locuzioni *unum omnia* o *unum simul* compaiono in altri contesti analoghi: cfr. *en Ps.* 61,18; *ep.* 14,4; 147,17,43; s. 117,10,14; *trin.* IV,i,3; *ciu.* XI,10,3. Tali espressioni agostiniane presentano numerose affinità con le formulazioni plotiniane relative alla natura nell’Intelletto. A tal proposito, cfr. Samek Lodovici (1972), pp. 333-34, n. 63; più in generale, si vedano le pp. 320-325.

⁷⁸ Samek Lodovici (1972), pp. 67-71 ha individuato un quarto argomento contro l’interpretazione mimetico-riproduttiva della *creatio* agostiniana. Agostino non possiederebbe un concetto di possibilità logica in base al quale le *rationes* potrebbero essere intese come «un *prius* logico pensato verso il quale, poi, in un secondo momento si dirigerebbe la volontà del creatore. La gerarchia da fare, semmai, è inversa: è possibile

differenziare a pieno titolo il *facere* divino rispetto ai canoni del paradigma tecnomorfo. In quest'ottica, il rifiuto di qualsiasi elemento estrinseco rispetto all'azione divina e la negazione dell'esistenza di una materia coeterna a Dio rappresentano uno degli aspetti decisivi che, combinandosi in modo armonioso, danno vita a una visione coerente dell'atto di creazione.

ciò che Dio vuole e come tale è già reale, e non: Dio vuole ciò che è possibile» (p. 67). La riflessione agostiniana sulle *rationes* troverebbe il proprio nucleo portante nella nozione di "virtuale", espressione dell'«impossibile corrispondenza, come di figura a figura, tra la virtualità e l'atto» (p. 68). Le *rationes* agostiniane, in qualità di virtualità delle cose, sarebbero principi di determinazione in sé non determinati, così come i principi creativi nell'intelletto divino sono detti *mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere* (*Gn. litt.* IV,iii,8).

L'argomento proposto da Samek Lodovici mi sembra del massimo interesse. Agostino, infatti, non sembra conferire alla categoria di possibilità un'estensione più ampia rispetto all'ambito definito dalle determinazioni della volontà divina. Come Agostino afferma in s. 124,4 (PL 38): «Si ergo potest esse quod non uult, omnipotens non est; est autem omnipotens; ergo quid quid uult potest. Et ideo quod non uult, esse non potest». A tale prospettiva, ad esempio, mi sembrano conformi altri testi in cui egli afferma che la creazione di esseri sempre nuovi da parte di Dio sarebbe possibile nella misura in cui si accordasse eternamente con la sua volontà e la sua prescienza (*ciu.* XII,19) o che il possesso di *absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit* (*Gn. litt.* IX,xviii,33) da parte di Dio non implica che Egli possa realizzare, con una *temeraria potentia*, effetti da Lui stesso iscritti nelle cose come possibili (*et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod antea in ea fecit, ut possit* (IX,xvii,32)).

Altri indicazioni significative emergono dalla riflessione di Agostino sulla formula biblica: *omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* (*Sap.* 11,21). Dio, infatti, pur conferendo tali proprietà alle nature create, non è *mensura [...] aut numerus aut pondus aut ista omnia* in senso relativo, ma *primitus et ueraciter et singulariter ista est* (*Gn. litt.* IV,iii,7). Se dunque da un lato Agostino evidenzia la sproporzione tra la natura divina e le nature create, dall'altro mette in luce come, partendo da queste ultime e in accordo con il rapporto di somiglianza che intercorre tra realtà inferiori e realtà superiori (*scire oportet tamen, cuiusmodi similitudini est inferiorum ad superiora*), sia possibile operare un processo conoscitivo di trascendimento (*trascendat itaque omne, quo dita nouit*) che conduca alla comprensione della natura divina (IV,iv,9). La differenza tra principi creativi e realtà create si acuisce in relazione a una seconda possibile interpretazione dell'espressione biblica, che Agostino presenta, pur senza accordarle il proprio favore: Dio avrebbe disposto tutte le cose in modo che avessero misura, numero e peso (*ut haberent mensura et numerum et ponderem*). In questa prospettiva – che avrebbe come importante conseguenza l'impossibilità di attuare il procedimento di conoscenza analogica precedentemente descritto –, non può essere attribuito a Dio il possesso dei caratteri conferiti alle realtà create, ma solamente quello della *ratio* da cui questi dipendono (*Gn. litt.* IV,v,11 (*CSEL* 28/1, 101.20-24): «Quasi uero a creatore deo disposita in coloribus corpora, id est ita disposita, ut colorata essent, possit aliter intellegi, nisi aliqua ratio colorum singulis corporum generibus distribuendorum in ipsa disponendis sapientia non defuisse intellegatur, etsi color ibi non appellatur»). In accordo con questa prospettiva, inoltre, non è chiaro come si attui la visione divina delle *rationes*: quest'ultima, infatti, viene indicata in modo generico come peculiarità dell'essenza divina (*quo ergo modo ista cernebat, ut ita disponeret? quo, nisi eo, quo solus potest?*) e viene distinta da quella che l'essere umano può compiere esteriormente con i sensi del corpo (*oculis*) e interiormente con l'animo (*animo*) a partire da immagini (*phantasias*) di realtà materiali precedentemente osservate (*Gn. litt.* IV,vi,12).

Questi elementi (negazione del concetto di possibilità logica, trascendenza e incommensurabilità tra principi creativi e proprietà delle nature create) mi sembrano confermare la presenza di un divario evidente tra la *creatio* agostiniana e il paradigma mimetico-riproduttivo. Assolutamente condivisibile mi sembra dunque la valutazione di Bettetini (1994), p. 133: «Il rapporto che si istaura, già prima definito di relazione irreciproca, è quello esistente tra principio e principato. Dio non è l'*artifex* che fa le cose secondo dei modelli di misura, numero, peso, ma nel farli conferisce loro queste tre modalità proprie dell'essere, che sono in Dio in forma di principio e si possono definire misura, numero, peso solo in relazione alle cose, perché Dio è unità, senza misura, numero, peso».

5. Osservazioni conclusive

Nel libro XI delle *Confessiones* Agostino non ricorre a un impiego massiccio del concetto di materia, facendo uso di tale termine solo in due occasioni nel libro XI delle *Confessiones*. Ciononostante, la funzione attribuita a tale nozione e il contesto nel quale essa è impiegata testimoniano la sua importanza concettuale.

Interrogandosi sul significato del testo di *Gen.* 1,1: “In principio fecit deus caelum et terra”, Agostino riprende alcuni spunti presenti nei commentari precedenti, approfondendo il significato della dottrina della creazione dal nulla e definendo la specificità dell’azione divina mediante un raffronto con quella degli “artefici” umani.

Ricorrendo ad alcuni importanti elementi concettuali comuni alla speculazione neoplatonica (in modo specifico plotiniana), Agostino evidenzia l’inadeguatezza di una comprensione dell’azione creatrice in termini “letterali” e artigianali. L’aspetto centrale di questa dimostrazione, che si combina in modo armonico con l’affermazione della natura extratemporale e incorporea dell’essenza divina, consiste nel mostrare come Dio possieda una potenza illimitata, che gli permette di realizzare la propria opera senza bisogno di impiegare un materiale preesistente. La prossimità con la posizione neoplatonica non si traduce però in una perfetta identità. Da un lato, la dottrina della creazione impone la salvaguardia della relazione di incommensurabile alterità tra Creatore e creature, che viene sottolineata a partire dal fatto che queste ultime provengono dal nulla; dall’altro, l’attività creatrice assume i tratti della volontarietà, incompatibili con una comprensione del rapporto di derivazione delle realtà in termini di “necessità” o di “emanazione”.

Un’ultima questione che è stato approfondita nelle pagine precedenti concerne l’effettivo superamento del modello “tecnomorfo” da parte di Agostino. L’accostamento tra il piano “operativo” (*dicere*) e quello “linguistico-verbale” (*dicere*) e il modo in cui viene concepita la dottrina delle *rationes aeternae* testimoniano a mio avviso un definitivo affrancamento della dottrina agostiniana della creazione dal modello concettuale di tipo “imitativo” e “artigianale”.

Capitolo secondo

“Materia corporalis”.

L’interpretazione di Gen. 1,1-2^a nel libro XII delle *Confessiones*

Il libro XII delle *Confessiones* è dedicato all’interpretazione della seconda parte del primo e del secondo versetto della Scrittura:

«¹[In principio fecit deus] caelum et terram. ²Terra autem erat inuisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum»¹.

Come noto, Agostino interpreta il termine *caelum* di *Gen.* 1,1 identificandolo con il *caelum caeli* di *Sal.* 115 [113B],²⁴ e il termine *terra* di *Gen.* 1,1 e 1,2 in riferimento alla materia informe. Per cogliere la specificità e l’originalità dell’esegesi agostiniana, mi sembra proficuo analizzare separatamente l’interpretazione offerta in rapporto a questi due termini. Il presente capitolo sarà dedicato all’esegesi agostiniana del termine “terra”, e dunque al concetto di *materia corporalis*, mentre nel capitolo successivo prenderò in esame l’esegesi del termine “caelum”, e dunque la nozione di *materia spiritalis*.

1. L’invisibilità e il disordine della materia informe (*conf.* XII,iii,3)

Agostino espone in modo dettagliato la propria interpretazione del termine “terra” – e dunque la propria concezione della materia informe – nella parte iniziale del libro XII (da iii,3 a vi,6). Dopo aver fatto brevemente riferimento all’esistenza di un cielo del cielo (*caelum caeli*), in rapporto al quale il cielo e la terra del mondo sensibile possono essere considerati come terra², Agostino si impegna direttamente nel tentativo di chiarire il significato del secondo versetto della *Genesis*:

¹ Il testo di *Gen.* 1,2 citato da Agostino, che corrisponde alla versione della Settanta (Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστατος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου), non è quello della Vulgata (che traduce *terra erat inanis et vacua*), ma quello della *Vetus Latina* (cfr. Pépin (1997), pp. 151). Solignac (1962), p. 598 (nota “Terra inuisibilis et incomposita”) e Van Riel (2007), p. 191, n. 1 fanno riferimento alla versione della *Itala* (cfr. *doctr. chr.* II,xv,22; *ciu.* XVIII,43).

² *conf.* XII,ii,2 (*CCL* 27, 217.6-9): «Vbi est caelum, quod non cerimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus? Hoc enim totum corporeum non ubique totum ita cepit speciem pulchram in nouissimis, cuius fundus est terra nostra, sed ad illud caelum caeli etiam terrae nostrae caelum terra est». In rapporto a questo

«Et nimirum haec terra erat inuisibilis et incomposita et nescio qua profunditas abyssi, super quam non erat lux, quia nulla species erat illi: unde iussisti, ut scriberetur, quod tenebrae erant super abyssum; quid aliud quam lucis absentia? Vbi enim lux esset, si esset, nisi super esset eminendo et inlustrando? Vbi ergo lux nondum erat, quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem? Super itaque erant tenebrae, quia super lux aberat, sicut sonus ubi non est, silentium est. Et quid est esse ibi silentium nisi sonum ibi non esse? Nonne tu, domine, docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? Nonne tu, domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie»³.

«E certamente questa “terra era invisibile” e disordinata ed era una non so quale profondità dell’abisso, sopra la quale non c’era luce, poiché non possedeva nessuna forma. Per questo hai stabilito che fosse scritto che “le tenebre erano sopra l’abisso”; che cos’altro indica, se non l’assenza di luce? Dove infatti sarebbe stata la luce, se vi fosse stata, se non al di sopra, sovrastando e illuminando? Dove dunque non vi era ancora la luce, che cos’era l’esser presente delle tenebre se non l’essere assente della luce? Sopra, quindi, c’erano le tenebre, poiché sopra era assente la luce, così come dove non c’è suono c’è silenzio. E che cosa significa che in quel luogo c’è silenzio se non che in quel luogo non c’è suono? Non hai forse Tu, Signore, “insegnato” a quest’anima, che a Te fa la sua confessione? Non hai forse Tu, Signore, “insegnato a me” che, prima che Tu formassi e differenziassi questa materia informe, essa non era qualcosa, non un colore, non una figura, non un corpo, non uno spirito? Tuttavia, non era un nulla assoluto, ma una certa informità priva di ogni forma».

Agostino individua nei termini *terra inuisibilis et incomposita* e *abyssus* di *Gen.* 1,2 delle indicazioni relative alla materia informe. Osservando in modo dettagliato l’interpretazione proposta da Agostino, è possibile individuare alcuni elementi significativi. Il primo di essi concerne la spiegazione relativa alla presenza delle tenebre sopra l’abisso. Come già aveva fatto nei commentari precedenti⁴ e come farà in quelli

passaggio, che già lascia trasparire come il *caelum caeli* sia una natura di ordine intelligibile, risulta particolarmente interessante l’espressione *non ubique totum*. Gli studiosi (cfr. Solignac (1962), p. 598 (nota “Terra inuisibilis et incomposita”); Pépin (1997), pp. 169-170) hanno correttamente individuato come la concezione del mondo corporeo veicolata da questa espressione sia di origine neoplatonica (ad es., cfr. Plotino, *Enn.* V 8 (31), 4, 6-7; III 2 (47), 1-2; Porfirio, *Sent.* 27-28; 31). In contrapposizione a questa caratterizzazione della realtà corporea, Agostino impiega la formula *ubique totus* (sul cui significato, cfr. Samek Lodovici (1972), pp. 266-276) per descrivere la presenza non localizzabile di Dio. Un elenco dei testi agostiniani in cui ricorre il tema dell’*ubique totus* si può trovare in Du Roy (1966), pp. 470-471. Anche in questo caso, la formula impiegata da Agostino (cfr. anche *conf.* VI,iii,4: *ubique totus et nusquam locorum*) trova un importante precedente nell’espressione di origine neoplatonica *πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ* (ad es., cfr. Plotino, *Enn.* III 9 (13), 4; V 5 (32), 9; VI 8 (39), 16; Porfirio, *Sent.* 27, 31, 38; tale tematica viene sviluppata in modo diffuso da Plotino nei trattati VI 4 (22) e VI 5 (23)). Un analogo modello concettuale viene impiegato da Agostino per descrivere la presenza non localizzabile dell’anima in rapporto alla realtà materiale del corpo. A tal proposito, cfr. Catapano (2005).

³ *conf.* XII,iii,3 (CCL 27, 217-218.1-13).

⁴ *Gn. adu. Man.* I,iii,7 (CSEL 91, 73.1-3): «Et dixit deus: fiat lux, quia ubi lux non est, tenebrae sunt, non quia aliquid sunt tenebrae, sed ipsa lucis absentia tenebrae dicuntur [...]»; *Gn. litt. imp.* iv,12 (CSEL 28/1, 466.5-9): «Et tenebrae erant super faciem abyssi. Vtrum subter abyssus erat et supra tenebrae, quasi iam loca distincta essent? An quoniam materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam χάος graece dicitur, ideo

successivi⁵, Agostino nega che il termine *tenebrae* possa essere inteso come un’indicazione dell’esistenza di una realtà positivamente connotata⁶. Al contrario, tale vocabolo, compreso a partire dall’equivalenza tra luce e forma (*super quam non erat lux, quia nulla species erat illi*), possiede una sorta di funzione privativa, avendo il compito di esprimere l’assenza di ogni tipo di natura formata e di indicare l’assoluta informità della materia. Una funzione analoga a quella del termine “tenebrae” viene attribuita al concetto di “silentium”, con cui si può indicare unicamente la totale assenza di suono (*super itaque erant tenebrae, quia super lux aberat, sicut sonus ubi non est, silentium est. et quid est esse ibi silentium nisi sonum ibi non esse?*)⁷. L’affermazione della Scrittura, secondo cui le tenebre si trovavano

dictum est: tenebrae erant super abyssum, quia lux non erat?». Cfr. *Gn. litt. imp.* iv,14 (*informis et luce carens profunditas*).

⁵ *Gn. litt.* I,i,3 (CSEL 28/1, 5.9-10): «Et quomodo dictum est: tenebrae erant super abyssum? An quia non erat lux?»; cfr. *c. Faust.* XXII,8; *c. adu.leg.* I,viii,11.

⁶ Agostino ribadisce il medesimo concetto anche in *conf.* XII,viii,8 (CCL 27, 220.1-10), evidenziando come il riferimento alla materia impedisca di attribuire al termine “abyssus” un significato ordinario: «Terra autem, quam dedisti filiis hominum cernendam atque tangenda, non erat talis, qualem nunc cernimus et tangimus. Inuisibilis enim erat et incomposita et abyssus erat, super quam non erat lux, aut tenebrae erant super abyssum, id est magis quam in abisso. Ista quippe abyssus aquarum iam uisibilem etiam in profundis suis habet speciei suae lucem utcumque sensibilem piscibus et reptantibus in suo fundo animantibus: illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat quod formari poterat».

⁷ Come detto nel capitolo 1 della seconda parte, Agostino propone il paragone tra le immagini delle tenebre e del silenzio, estendendolo anche ai concetti di *nuditas* e di *insanitas*, in *Gn. adu. Man.* I,iv,7 (CSEL 91, 73.1-8; 74.15-17): «Et dixit deus: fiat lux, quia ubi lux non est, tenebrae sunt, non quia aliquid sunt tenebrae, sed ipsa lucis absentia tenebrae dicuntur, sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est silentium dicitur, et nuditas aliqua res non est, sed in corpore ubi tegumentum non est nuditas dicitur, et inanitas non est aliquid, sed locus ubi corpus non est inanis dicitur; sic tenebrae non aliquid sunt, sed ubi lux non est, tenebrae dicuntur [...] et non intellegunt non sentiri tenebras, nisi quando non uidemus, sicut non sentitur silentium, nisi quando non audimus»; e in *Gn. adu. Man.* I,ix,15 (CSEL 91, 81.5-11): «Quemadmodum nos clamando facimus uocem, silentium autem non sonando facimus, quia cessatio uocis silentium est, distinguimus tamen sensu quodam inter uocem et silentium et illud uocamus uocem, illud silentium; – quemadmodum ergo recte dicimur facere silentium, sic recte multis diuinarum scripturarum locis deus dicitur facere tenebras, quia lucem quibus uult temporibus et locis uel non dat uel detrahit»; espressioni analoghe si trovano in *c. ep. Man.* xxxi,34 (CSEL 25/1, 233.14-19): «In quibus omnibus exceptis tenebris, quae, ut dixi, nihil sunt aliud quam lucis absentia, quae oculis non uidendo discernuntur – sicut silentium auribus non audiendo – non quia tenebrae sunt aliquid, sed quia lux non est – sicut non quia silentium est aliquid, sed quia sonus non est – [...]». Cfr. anche *nat. b.* 15 e *ciu.* XII,7: in ambito patristico, una sottolineatura analoga della natura “privativa” delle tenebre si trova in Basilio, *Hexaem.* II,1,5; II,4,4; II,5,5; Ambrogio, *Hexam.* I,8,28-30; Didimo, *In Gen.* 3 (I,3); etc.

La natura “privativa” delle tenebre era già stata evidenziata da Aristotele, *An.* B 7, 418b 18-20: «Ἔστι δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐκ διαφανοῦς, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἡ τοῦτου παρουσία τὸ φῶς ἐστιν»; *Metaph.* I 2, 1053b 28-32: «Ἀλλὰ μὴν ἔν γε χρώμασιν ἐστὶ τὸ ἐν χρώμα, οἷον τὸ λευκόν, εἴτα τὰ ἄλλα ἐκ τοῦτου καὶ τοῦ μέλανος φαίνεται γιγνώμενα, τὸ δὲ μέλαν στέρησις λευκοῦ ὥσπερ καὶ φωτὸς σκότος [τοῦτο δ’ ἐστὶ στέρησις φωτός]». Cfr. anche *Metaph.* Λ 5, 1071a 9-10, dove Aristotele paragona la privazione all’oscurità (στέρησις δέ, οἷον σκότος ἢ κάμνον). Come nota Pépin (1997), p. 171, Plotino aveva descritto il silenzio in termini privativi: «Οὐδὲ δὴ ἡ στέρησις ποιότητος οὐδὲ ποιόν, ἀλλ’ ἐρημία ποιότητος ἢ ἄλλου, ὡ ἡ ἀψωφία οὐ ψῶφου ἢ ὄτουοῦν ἄλλου· ἄρσις γὰρ ἡ στέρησις, τὸ δὲ ποιὸν ἐν καταφάσει» (*Enn.* II 4 (12), 13.20-23). A tale riferimento può essere aggiunto quello a II 1 (40), 6.39-41, dove Plotino formula il paragone tra tenebra e silenzio: «Οὐ γὰρ δὴ τὸ σκότος ὀρᾶσθαι, ἀλλὰ μὴ ὀρᾶσθαι φατέον, ὥσπερ τὴν ἀψωφίαν μὴ ἀκούεσθαι». Più in generale, si può notare come Plotino impieghi sistematicamente l’immagine

“al di sopra” (*super*) dell’abisso, non implica che la loro natura si trovasse effettivamente in un luogo, ma va intesa in riferimento alla luce che, qualora fosse esistita, avrebbe occupato tale posizione (*ubi enim lux esset, si esset, nisi super esset eminendo et inlustrando*)⁸.

Lo scopo dell’argomentazione agostiniana è evidentemente quello di negare, in opposizione a quanto affermato dai manichei, che sia potuta esistere indipendentemente dall’azione creatrice una natura malvagia e coeterna a Dio⁹. Si tratta di una preoccupazione condivisa da numerosi autori cristiani, tra cui si possono ricordare Basilio, Ambrogio e Gregorio di Nissa¹⁰.

Nelle righe conclusive del testo, Agostino descrive mediante una serie di negazioni la condizione in cui si trovava la materia informe “anteriormente” (*priusquam*)¹¹ alla

delle tenebre in rapporto al concetto di ὕλη, in contrapposizione al lessico della luce con cui descrive la natura della forma (cfr., ad es.: II 4 (12), 12; III 9 (13), 3; VI 3 (44), 7; I 8 (51), 4-5,9). Affermazioni in questo senso emblematiche si possono trovare nelle pagine di due trattati verosimilmente noti ad Agostino come I 6 (1): «τὸ δὲ τῆς χροῶς κάλλος ἀπλοῦν μορφῇ καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἶδους ὄντος» (3.17-19) e II 4 (12): «τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἢ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πάντα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος» (5.6-8). Sull’impiego plotiniano delle immagini delle tenebre e dell’oscurità, cfr. Sleeman/Pollet (1980), s.v. σκοτεινός (col. 939) e s.v. σκότος (coll. 939-940). L’applicazione di tali immagini in rapporto alla materia tradisce tuttavia una certa ambiguità, dovuta al fatto che le tenebre non sono intese unicamente come assenza di luce, ma anche come entità capaci di influire negativamente sulle altre realtà: cfr. Opsomer (2007), p. 177, n. 61. Sulla conoscibilità delle tenebre, cfr. Plotino, *Enn.* II 4 (12), 10; Calcidio, *In. Tim.* 345.1-23; Stobeo, *Eclog.* I,16,10.

⁸ La stessa argomentazione compare in *Gn. litt. imp.* iv,12 (CSEL 28/1, 466.9-11): «Quia lux non erat? Quae si esset, utique supra esset, quia esset eminentior et ea, quae sibi subiecta erant, inluminaret»; *Gn. litt.* I,i,3 (CSEL 28/1, 5.9-11): «Et quomodo dictum est: tenebrae erant super abyssum? An quia non erat lux? quae si esset, utique superesset et tamquam superfunderet».

⁹ *Gn. adu. Man.* I,iv,7 (CSEL 91, 74.12-17): «Sed quia ipsi fabulis suis decepti crediderunt gentem esse tenebrarum, in qua et corpora et formas et animas in illis corporibus fuisse arbitrantur, ideo putant quod tenebrae aliquid sint et non intellegunt non sentiri tenebras nisi quando non videmus, sicut non sentitur silentium nisi quando non audimus». La formula *gens tenebrarum*, estremamente ricorrente nelle opere anti-manichee di Agostino (cfr., ad es., *c. ep. Man.* xv,19; xxviii,31; *Gn. adu. Man.* I,iv,7), è impiegata dai manichei per descrivere la natura della *Hyle* (*c. Faust.* XX,14 (CSEL 25/1, 554.14-18): «[...] a uestra autem falsitate dissentiunt: qui nescientes, quid sit hyle, id est, quid sit rerum materies, gentem tenebrarum eam dicitis, ubi non solum distinctas quinque generibus innumerabiles corporum formas, uerum etiam mentem constituitis horum corporum formatricem»).

¹⁰ Cfr. Basilio, *Hexaëm.* II,4.5-6; II,5.5-8; Gregorio di Nissa, *Hex.* 21 (33.1-7); Ambrogio, *Hexam.* I,8.28-32. Questi testi manifestano evidentemente un tenore opposto all’interpretazione allegorica proposta da Origene, *Hom. Gen.* I,1.

¹¹ Commentando il racconto della creazione, Agostino impiega numerose espressioni che, prese alla lettera, farebbero pensare a una successione temporale degli eventi narrati. Limitatamente alla parte iniziale del libro XII, si possono ricordare a titolo di esempio: iii,3: *ubi ergo lux nondum erat, priusquam istam informem materiam formares atque distinguere*; iv,4: *informitatem materiae, quam sine specie feceras, unde speciosum mundum faceres*; vi,6: *et tamen iam utcumque erat, ut species caperet*; viii,8: *adhuc omnino informe erat; iam tamen erat quod formari poterat, quam fecisti...unde faceres, quae fecisti tertio die dando speciem uisibilem informi materiae, quam fecisti ante omnem diem, iam enim feceras et caelum ante omnem diem*; xii,15: *quotidiano fecisti ante omnem diem in principio caelum et terra, quid quid deinceps in constitutione huius mundi non sine diebus commemoratur*; etc.. Tuttavia, Agostino precisa a più riprese come si tratti di una anteriorità non di tipo cronologico, ma – potremmo dire – solamente di tipo logico, affermando

formazione e alla distinzione delle diverse realtà: *non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus*. Il ricorso a formulazioni di questo tipo è ampiamente diffuso nelle descrizioni tradizionali della materia, in cui a tale realtà vengono negate le medesime caratteristiche menzionate da Agostino¹². La materia dunque, non era un “qualcosa” (*aliquid*), non era quindi una realtà in qualche modo definita: non sembra necessario pensare a un riferimento al genere stoico del τ ¹³. Si può invece notare come Agostino impieghi un’espressione analoga poco dopo, parlando della materia come di un “nihil aliquid” (vi,6). La materia, inoltre, da un lato si differenzia dalla realtà di tipo spirituale (*spiritus*), dall’altro non è un corpo ed è perciò priva dei tratti caratterizzanti (*color, figura*)¹⁴ della natura corporea (*corpus*). Distinguendo nettamente i concetti di materia e corpo, Agostino assume una posizione tradizionale¹⁵, sviluppata in modo rigoroso e sistematico in ambito neoplatonico da Plotino e Porfirio¹⁶.

quindi che la materia è stata creata insieme alla forma conferitale dal Creatore. Chiarirò questo aspetto, anche in riferimento alle *Confessiones*, nel capitolo primo della quarta parte, dedicato all’analisi del libro I del *De Genesi ad litteram*, dove Agostino formula nel modo più completo la propria dottrina della creazione simultanea.

¹² Plutarco, *An. pr.* 1014E-F: «[...] ποῦ θήσονται τὸ τὴν ὕλην ἀεὶ μὲν ἄμορφον καὶ ἀσχημάτιστον ὑπ’ αὐτοῦ λέγεσθαι καὶ πάσης ποιότητος καὶ δυνάμεως οἰκείας ἔρημον, [...]»; «Alcinoos, *Didask.* VIII, 162.32-36: «Ἰδιότητα δ’ ἔχειν τοιαύτην, ὥστε πᾶσαν γένεσιν ὑποδέχεσθαι τιθῆνης λόγον ἐπέχουσιν τῷ φέρειν αὐτὰς καὶ ἀναδέχεσθαι μὲν αὐτὴν πάντα τὰ εἶδη, αὐτὴν δὲ καθ’ αὐτὴν ἄμορφόν τε ὑπαρχειν καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον, [...]»; Calcidio, *In Tim.* 292.17-20: «Sed ut innuberabilium diuersarum, etiam cerearum figurarum, sic neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propria fore censet fundamenti rerum omnium siluae, coniunctam tamen esse semper et inseparabiliter cohaerere alicui qualitati»; 310.30-31: «Etiam hoc communiter ab omnibus pronuntiatur siluam sine qualitate esse ac sine figura et sine specie, non quo sine his umquam esse possit, sed quod haec ex propria natura non habeat nec possideat quam comitetur specie set qualitates»; 316.14-15: «[...] in qua non qualitas, non forma, non quantitas, non figura sit ex natura propria»; 332.6-9: «Et concludit asserens omne quod bene atque affabre recepturum erit formas informe esse debere parumque ab his omnibus quae erit recepturum, hoc est sine figura et sine colore, odore etiam et ceteris quae corporis natura sequuntur»; Plotino, *Enn.* II 4 (12), 8.8-11: «Εἰ δὲ τοῦτο, πρὸς ταῖς ἄλλαις ποιότησιν, οἷον χρώμασι καὶ θερμότησι καὶ ψυχρότησιν, οὐδὲ τὸ κοῦφον οὐδὲ τὸ βάρος, οὐ πικρὸν, οὐχ ἄραιόν, ἀλλ’ οὐδὲ σχῆμα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος» (cfr. II 4 (12), 16. 19-23); Gregorio di Nissa, *Hex.* 16 (28.1-5): «Τὸ γὰρ ὄρατὸν χρωμά ἐστι· τὸ δὲ χρωμα οἷόν τις ἀπορροή τοῦ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν σχήματος γίνεται, τὸ δὲ σχῆμα οὐκ ἄνευ σώματος. Εἰ οὖν ἀόρατον ἦν, καὶ ἀχρωμάτιστον πάντως. Τοῦτω δὲ συνθεωρεῖται τὸ ἀσχημάτιστον, ἐκείνω δὲ τὸ ἀσώματον». Per altri riferimenti testuali, cfr. Pépin (1997), pp. 171-172.

¹³ L’accostamento è suggerito da Pépin (1997), p. 171. Sul τ stoico, cfr. Brunschwig (1988).

¹⁴ Si tratta delle proprietà tradizionalmente attribuite ai corpi. Cfr. ad es. Filone, *opif.* 9.49; 15.98; 15.106; 15.102; Origene, *princ.* I,2,2; I,2,4; IV,3,15; Ambrogio, *Hexam.* III,2,7; Gregorio di Nissa, *Hom. op.* xxiv (213a-b); Plotino, *Enn.* I 6 (1), 5.7-10: «[...] ἀπὸ τῶν σωμάτων; Πάσχουσι μὲν γὰρ ταῦτα οἱ ὄντος ἔρωτικοί. Τί δὲ ἐστι, περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; Οὐ σχῆμα, οὐ χρωμα, οὐ μέγεθος τι, ἀλλὰ περὶ ψυχὴν [...]».

¹⁵ L’analisi che ho condotto nella prima parte ha evidenziato come la distinzione tra materia e corporeità sia un elemento caratterizzante in rapporto alla concezione tradizionale della ὕλη. Anche nel caso della dottrina stoica, in cui, come attestano numerose fonti, la ὕλη sarebbe caratterizzata come ἄποιος σῶμα, non si può parlare a rigor di termini di un’identità tra materia e corpo fisico (cfr. il capitolo 3 della prima parte). La negazione della corporeità della materia, come vedremo, viene proposta in modo meno netto anche da altri autori (Calcidio, Alcinoos, Apuleio), i quali affermano che essa non può essere definita né corporea né incorporea. Un aspetto significativo che la descrizione agostiniana non permette di chiarire è se la materia

2. Terra e acqua come immagini della materia informe (*conf. XII,iv,4*)

Dopo aver mostrato come i termini “terra” e “abyssus” di *Gen.* 1,2 si riferiscano alla materia informe, Agostino chiarisce la ragione di tale accostamento:

«Quid ergo uocaretur, quo etiam sensu tardioribus utcumque insinuaretur, nisi usitato aliquo uocabulo? Quid autem in omnibus mundi partibus reperiri potest propinquius informitati omnimodae quam terra et abyssus? Minus enim speciosa sunt pro suo gradu infimo quam cetera superiora perlucida et luculenta omnia. Cur ergo non accipiam informitatem materiae, quam sine specie feceras, unde speciosum mundum faceres, ita commode hominibus intimatam, ut appellaretur terra inuisibilis et incomposita?»¹⁷.

«Come dunque si sarebbe potuto chiamarla per farla conoscere in qualche modo anche ai più tardi nel capire, se non mediante un qualche termine di uso comune? Ma cosa si può trovare in tutte le parti del mondo di più prossimo all'assoluta informità che la terra e l'abisso? Essi infatti sono meno dotati di forma, trovandosi al livello più basso rispetto alle realtà superiori, tutte limpide e splendenti¹⁸. Perché dunque non dovrei accettare che l'informità della materia, che avevi creato priva di forma per creare a partire da essa il mondo formato, sia stata fatta conoscere in modo opportuno agli uomini, ricevendo il nome di “terra invisibile e disordinata”?».

La materia di cui parlano i primi versetti della Scrittura, come verrà chiarito in modo più preciso nei paragrafi successivi, possiede uno statuto intermedio che la rende difficilmente conoscibile e rappresentabile: essa, infatti, secondo quanto Agostino ha affermato in *conf. XII,iii,3*, da un lato si differenzia in quanto informe dalle realtà distinte e formate, dall'altro non può essere identificata con il nulla assoluto. Posto di fronte al problema di esprimere l'esistenza di questa realtà paradossale¹⁹ in modo efficace, con un

possieda il carattere dell'estensione e della spazialità, caratteri che sono suggeriti da Platone mediante l'impiego del termine *χώρα* e che sono secondo alcuni ascrivibili anche alla *πρώτη ὕλη* aristotelica; tale carattere mi sembra in qualche modo essere presupposto nell'accostamento tra *materia informis* e *χάος* che Agostino propone nei primi commentari al testo della *Genesi*, ma che non viene riproposto nelle *Confessiones* e nel *De Genesi ad litteram*. La discussione su questo aspetto diverrà significativa anche nel neoplatonismo più tardo: cfr. l'ampio studio di Haas (1997).

¹⁶ Oltre che nel trattato II 4 (12), su cui si veda il capitolo 4 della prima parte, la tesi dell'incorporeità della materia è sviluppata in modo rigoroso da Plotino nel trattato III 6 (26) (espressa in modo sintetico in 7.3-5: «Ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπεὶ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου ποιεῖ σῶμα»). La concezione plotiniana viene ripresa da Porfirio, ad es., in *Sent.* 20. Diversamente dai due pensatori neoplatonici, tuttavia, Agostino non pone l'accento sulla connessione tra incorporeità e impassibilità della materia.

¹⁷ *conf. XII,iv,4 (CCL 27, 218.1-9)*.

¹⁸ Con i termini *perlucida et luculenta*, Agostino intende riferirsi rispettivamente all'aria e al fuoco; può essere interessante confrontare queste espressioni con la caratterizzazione dell'elemento terrestre fornita in *Gn. litt. imp.* iv,12 (*CSEL 28/1, 467.10-12*): «Secundo terrae incompositae atque abyssi nomine insinuaretur informitas, quia inter omnia elementa terra est informior et minus praelucens quam cetera».

¹⁹ Il fatto che i termini “terra” e “abyssus” siano impiegati per far fronte alla difficoltà causata dal carattere intermedio e paradossale della materia risulta chiaramente da *conf. XII,xii,15 (CCL 27, 223.11-19)*:

messaggio in qualche modo capace di far breccia e di insinuarsi nelle menti dei fedeli meno istruiti e più lenti nel comprendere (*etiam sensu*²⁰ *tardioribus utcumque insinuaretur*), l'autore sacro avrebbe dunque ricercato un vocabolo di uso comune (*usitato aliquo uocabulo*), individuando come particolarmente adatti (*commode*) al proprio scopo i termini “terra” e “abyssus”. Queste realtà, infatti, occupando una posizione inferiore rispetto alle realtà superiori (*pro suo gradu infimo quam cetera superiora*) e, in quanto meno dotate di forma, sono le più prossime alla condizione di totale informità che caratterizza la materia (*propinquius informitati omnimodae*).

In questo brano sono presenti alcuni aspetti ricorrenti mediante cui Agostino caratterizza la relazione tra materia ed elementi. In primo luogo, è possibile osservare come Agostino, commentando l'inizio della Scrittura, faccia notare in più occasioni che le immagini impiegate dall'autore sacro possiedono la capacità di comunicare anche ai fedeli meno istruiti la natura totalmente informe della materia²¹. L'impiego della coppia di termini “terra-abyssus” (e la più frequente “terra-aqua”) per indicare la materia, tuttavia, non è casuale e non è legata unicamente al carattere ordinario di questi vocaboli. Agostino, infatti, conferisce un'affinità strutturale agli elementi terrestre e acquatico, accostandoli frequentemente – in opposizione alla coppia fuoco-luce/aria – in qualità di elementi passivi²². A causa della loro configurazione, tali elementi risultano particolarmente adatti a

«Terra autem inuisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum. Quibus uerbis insinuatur informitas, ut gradatim excipiantur, qui omnimodam speciei priuationem nec tamen ad nihil peruentionem cogitare non possunt, unde fieret alterum caelum et terra uisibilis atque composita et aqua speciosa et quidquid deinceps in constitutione huius mundi non sine diebus factum commemoratur, quia talia sunt, ut in eis agantur uicissitudines temporum propter ordinatas commutationes motionum atque formarum».

²⁰ Come precisa giustamente Pépin (1997), p. 172, il termine *sensus* esclude in questo contesto un'accezione di tipo sensoriale.

²¹ *Gen. adu. Man.* I,v,9 (CSEL 91, 76.11-13): «Ideo autem nominibus uisibilium rerum haec appellata sunt propter paruulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt inuisibilia comprehendere»; ivi I,vii,12 (CSEL 91, 78.13-16): «Haec ergo nomina omnia, siue caelum et terra siue terra inuisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris siue aqua, super quam spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae, ut res ignota notis uocabulis insinuaretur imperitioribus»; *Gn. litt. imp.* iv,11 (CSEL 28/1, 465-466.25-4): «Quae confusio materiae sic potuit insinuari populari intelligentiae, si diceretur terra inuisibilis et incomposita uel inordinata uel inparata et tenebrae super abyssum, id est super profunditatem uastissimam: quae cursus profunditas ex eo fortasse nominata est, quia nullius intellegentia propter ipsam informitatem penetrari potest»; *Gn. litt.* I,xiv,28 (CSEL 28/1, 21.1-3): «Qui fecisti mundum ex materia informi, hanc materiam illis uerbis, quibus pro spiritali prudentia tardioribus etiam lectoribus uel auditoribus congrueretur, fuisse commemoratam, [...]»; ivi II,xi,24 (CSEL 28/1, 49.15-17): «In principio fecit deus caelum et terra, nihil aliud his uerbis quam materiae corporalis informitatem insinuare uoluisse, eligens eam usitatius appellare quam obscurius [...]».

È interessante notare come la necessità di suggerire (*insinuare*) l'esistenza della materia informe mediante l'impiego di immagini metaforiche non sia un tratto distintivo della Scrittura. In modo analogo, infatti, anche i poeti hanno l'abitudine di descrivere e di suggerire (*describere, uel quo modo insinuare etiam poetae solent*) l'esistenza della materia mediante l'immagine del χάως (*c. ep. Man.* xxix,35).

²² *Gn. litt. imp.* iv,14 (CSEL 28/1, 467.20-21): «Magis enim haec elementa [*scil.* “aer et aether”] uim creduntur habere faciendi, terra uero et aqua patiendi»; la medesima caratterizzazione degli elementi terrestre

mettere in luce alcuni aspetti relativi alla materia: la terra, a cui vengono attribuiti i caratteri costitutivi della compattezza (*soliditas*)²³, della pesantezza (*grauitas*)²⁴ e della grandezza (*magnus corpus*)²⁵, costituisce il più denso tra gli elementi (*omnium elementorum crassissima*)²⁶ ed è per natura immobile e stabile (*immobilis – fixa*)²⁷; l'acqua, che possiede un maggior grado di mobilità (*mobilior*)²⁸ e di leggerezza (*leuior*)²⁹ rispetto alla terra, ma un livello maggiore di densità rispetto all'aria³⁰, è una realtà fluida (*labiliter fluxa*)³¹ e capace di assumere con facilità le forme più diverse³².

In secondo luogo, Agostino riconduce la *propinquitatis informitatis* della terra e dell'acqua al fatto che tali elementi siano realtà *minus speciosa* – si noti come questa espressione, insieme a quella che con cui viene caratterizzata la materia (*sine specie*), venga contrapposta alla formula *unde speciosum mundum faceres* – in quanto *pro suo*

e acquatico viene riproposta in *Gn. litt.* III,x,14 (*elementa ad patiendum duo: / humor et humus*); VII,xv,21 (*magis ad patiendum subdita quam praedita ad faciendum*); VII,xix,25 (*patiendi corpulentia, sicut humor et terra*). La distinzione tra elementi attivi e passivi è un dato dottrinale sviluppatosi in modo sistematico nello stoicismo (cfr. anche Pépin (1964), p. 63, 358-366; Hadot (1968b), p. 161), ma che trova alcune anticipazioni in alcuni testi aristotelici (ad es. *GC* II 2, 329 b 24-26; *Meteor.* IV 1, 378b 12-13). Una formulazione prossima a quella impiegata da Agostino si trova in un testo di Cicerone: «Ergo illa initia et, ut e graeco uertam, elementa dicuntur; e quibus aer et ignis mouendi uim habent et efficienti, reliquiae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram» (*Acad.* I,7,26 = fr. 27a Ross). Emblematico in riferimento alla concezione dell'elemento terrestre – definito τὸ μάλιστα σῶμα γινόμενον ὡς μάλιστα εἰς τὸ μὴ ὄν ἦκον – è anche l'accostamento plotiniano tra corporeità e passività, finalizzato a dimostrare l'impassibilità della materia: «Καὶ ἐκ τῶν δὲ λεγομένων παθημάτων μᾶλλον ἂν τις ἴδοι τὸ μᾶλλον σῶμα μᾶλλον παθητὸν ὄν, γῆν ἢ τὰ ἄλλα, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον» (*Enn.* III 6 (26), 6.53-55). L'elemento terrestre passivo, descritto in termini analoghi a quelli impiegati da Agostino, viene contrapposto a quello attivo del fuoco anche da Calcidio, *In Tim.* 21.3-11: «Quare si inter ignem et terram nulla est in specie et uelut in uultu similitudo, quaerenda erit in naturis ac qualitibus ipsorum elemento rum iuxta quas faciunt aliquid aut patiuntur et in his proprietatibus ex quibus utriusque elementi uis et germanitas apprime designatur. Sunt igitur tam ignis quam terrae multae quidem et aliae proprietates, sed quae uel maxime uim earum proprietatemque declarent, nimirum hae: ignis quidem acumen, quod est acutus et penetrans, deinde quod est tener et delicata quadam subtilitate, tum quod est mobilis et semper in motu, terrae uero <obtunitas>, quod est retunsa, quod corpulenta, quod semper immobilis» (cfr. Bakhouché-Brisson (2011), pp. 637-38, n. 66). Sulla concezione agostiniana degli elementi, cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 615-622 (nota “Les éléments du monde dans la création”); Baltes (1996-2002).

²³ *Gn. litt.* II,i,3.

²⁴ *Ivi* III,v,5. *ciu.* XV,27,2.

²⁵ *ciu.* VII,23,1.

²⁶ *Ivi.* XV,27,2. In *Gn. litt.* III,iv,6, Agostino riconduce l'azione reciproca degli elementi al fatto che gli elementi più sottili penetrano in quelli più densi (*subtilioribus scilicet crassiora penetrantibus*); in VII,xv,21, Agostino parla di acqua e terra come degli elementi *crassiora corporis* in contrapposizione all'aria e alla luce, la cui costituzione è *subtilior natura corporis*.

²⁷ *Gn. litt.* II,xi,24.

²⁸ *Gn. litt. imp.* iv,13-14.

²⁹ *ciu.* XV,27,2.

³⁰ *Gn. litt.* III,v,7.

³¹ *Ivi* II,xi,24.

³² *Gn. adu. Man.* I,vii,12; *Gn. litt. imp.* iv,14-15. Analogamente, Agostino afferma: «Quia duo haec elementa, id est terra et aqua, ad aliquid faciendum operantium manibus tractabiliora sunt ceteris, et ideo congruentius istis nominibus illa insinuabatur informitas» (*Gn. litt.* I,xv,30 (CSEL 28/1, 22.21-24)).

gradu infimo quam cetera superiora perlucida et luculenta omnia. Tale affermazione non è isolata e può essere accostata a quella fatta nel *De Genesi ad litteram*, secondo cui la maggiore *propinquitatis informitatis* di tali elementi rispetto a quella dei corpi celesti si può spiegare con la facilità con cui essi si corrompono³³. L’inferiorità di terra e acqua, espressa mediante la formula *pro suo grado infimo*, può essere compresa in riferimento alla caratterizzazione che altrove viene formulata in riferimento ai restanti elementi, fuoco e aria, i quali, a causa della loro sottigliezza, possono vantare una sorta di vicinanza rispetto alle realtà di tipo spirituale³⁴. Ciononostante, all’espressione *gradus infimus*³⁵ può essere attribuito un significato eminentemente spaziale, che appare legittimo alla luce della dottrina secondo cui ciascun elemento possiede un luogo proprio, verso il quale, se libero da impedimenti, si muove di moto naturale³⁶.

3. Lo statuto epistemologico della materia informe (*conf. XII,v,5*)

Dopo aver chiarito il senso dei termini “terra inuisibilis et incomposita” e “tenebrae super abyssum”, Agostino sviluppa una riflessione di carattere epistemologico sulla possibilità di conoscere la materia informe.

³³ *Gn. litt.* II,xi,24 (CSEL 28/1, 49-50.24-1): «Terra enim et aqua etiam suis qualitatibus id existentia quod uidemus tamen propter facilem corruptionem propinquora sunt eidem informitati quam caelestia corpora». Poco dopo, la forma delle realtà inferiori rispetto al cielo è definita «iam inferiorem et infirmioream atque infomitati proximam» (50.8-9).

³⁴ *Ivi* III,iv,7 (CSEL 28/1, 67.11-13): «Quanto autem quidque subtilius est in natura corporali, tanto est uicinius naturae spiritali quamuis longe distante genere, quandoquidem illud corpus est, illud non est». Le nature della luce e dell’aria, a causa della loro sottigliezza e della loro natura attiva, sono caratterizzate come *corpus quod incorporeo uicinus est* (VII,xv,21), come *spiritui similia* (VII,xix,25) e come *quod est subtilissimum in corpore et ob hoc animae uicinius quam cetera* (XII,xvi,32). Una caratterizzazione analoga del fuoco è fornita da Plotino in *Enn.* I 6 (1), 3.19-26: «Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλόν, ὅτι τάξιν εἶδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει, ἄνω μὲν τῆ θέσει, λεπτότατον δὲ τῶν ἄλλων σωμάτων, ὡς ἐγγὺς ὄν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δ’ ἄλλα δέχεται αὐτό. Θερμαίνεται γὰρ ἐκεῖνα, οὐ ψύχεται δὲ τοῦτο, κέχρωσται τε πρότος, τὰ δ’ ἄλλα παρὰ τούτου τὸ εἶδος τῆς χροῆς λαμβάνει. Λάμπει οὖν καὶ στίλβει, ὡς ἂν εἶδος ὄν» e in III 6 (36), 6.40-41: «καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον γῆς ἐστόσης τὸ μᾶλλον κινούμενον καὶ ἐμβριθὲς ἦττον, καὶ τούτου τὸ ἄνω; καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν;».

³⁵ Espressioni analoghe sono impiegate da Agostino in *Conf.* XII,xxix,40 (*cum pendatur extremior*), *Gn. litt.* II,xi,24 (*haec duo elementa inferiora; in rerum infima parte*), in *ciu.* VII,23,1 (*nempe una est terra [...] ipsam magnum corpus in elementis mundique infimam partem*), in *ciu.* XV,27,2 (*terra grauior et inferior*) e in s. 242,3,5 (*ima sit terra tamquam in fundo eius [scil. “mundi”]*).

³⁶ *Cfr. f. et symb.* vi,13; *Gn. litt.* II,i,3; II,iii,6; *ciu.* VII,23; 2; XI,27-28,XI,34; XIII,17-18; XV,17; XXII,11; s. 242,3,5; etc. La teoria dei luoghi naturali degli elementi, presente in Platone, sviluppata sistematicamente da Aristotele e ampiamente diffusa nella tradizione filosofica, è presente anche negli scritti degli autori patristici (vedi ad es. Basilio, *Hexaëm.* I,xi,2-5; Gregorio di Nissa, *Hex.* 14 (24-25.19-6); Ambrogio, *Hexam.* I,vi,23; III,ii,8; Amrosiaster, *Ep. Col.* II,8-9; Teodoreto, *Prov.* I (565a); etc.). Su questo argomento, cfr. Pépin (1964), pp. 418-461 e i testi *ivi* citati; Catapano (2006a), p. 862, n. 51.

«Cum in ea quaerit cogitatio, quid sensus attingat, et dicit sibi: non est intelligibilis forma sicut uita, sicut iustitia, quia materies est corporum, neque sensibilis, quoniam quid uideatur et quid sentiatur in inuisibili et incomposita non est, dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam uel nosse ignorando uel ignorare noscendo»³⁷.

«Quando il pensiero cerca in essa qualcosa che il senso possa cogliere, e dice a se stesso: non è né una forma intelligibile, come la vita, come la giustizia, poiché è materia dei corpi, né [una forma] sensibile, poiché qualcosa che si veda e si senta non si trova in ciò che è invisibile e disordinato; mentre il pensiero umano dice a se stesso queste cose, tenti di conoscerla ignorando o di ignorarla conoscendola».

Qualora ricerchi nell'informità della materia qualcosa che possa essere colto dal senso (*sensus*), il pensiero (*cogitatio*) deve riconoscere come tale realtà non sia né una forma suscettibile di comprensione razionale (*non est intelligibilis forma, quia materies est corporum*) né un oggetto che possa essere colto mediante i sensi corporei (*neque sensibilis, quoniam quid uideatur et quid sentiatur in inuisibili et incomposita non est*). Per cercare di superare tale difficoltà, il pensiero non può che ricercare una forma di conoscenza non usuale, che Agostino descrive mediante la formula apparentemente contraddittoria e paradossale *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo*.

Per chiarire il significato di questo testo, è necessario prendere in considerazione tre aspetti fondamentali: a) l'impiego dei termini *cogitatio* e *sensus*, b) la distinzione tra *informitas materiae, forma intelligibilis, forma sensibilis*, c) il ricorso alla formula *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo*.

3.1. *Cogitatio et sensus*

Il testo si apre con l'accostamento dei termini *cogitatio* e *sensus*. La forma verbale *cogitare*, così come la correlata forma sostantivale *cogitatio*, possiede all'interno del lessico agostiniano un valore fortemente polisemico. Il quadro dei significati riconducibili a tali termini può essere sintetizzato nel modo seguente³⁸: 1) ricordare ciò che non è presente alla vista, 2) creare immagini più o meno fittizie, 3) conoscere (discorsivamente) nozioni intelligibili, 4) auto-conoscersi³⁹. Il presente contesto, in cui la *cogitatio* ricerca

³⁷ *conf. XII,v,5 (CCL 27, 218.1-6).*

³⁸ Per un'analisi dettagliata della questione, cfr. Watson (1986-1994) e la bibliografia ivi citata.

³⁹ Cfr. Catapano-Cillerai (2012), p. 1084, n. 10.

nella materia informe “qualcosa che il senso possa cogliere” (*quid sensus attingat*), induce a pensare che l’ambito di applicazione del termine *cogitatio* vada ricondotto a uno dei primi due significati; non si tratta infatti né di una forma di autoconoscenza né di una conoscenza di tipo discorsivo. La materia non può nemmeno essere pensata rievocando immagini generatesi da una precedente percezione sensoriale; una simile possibilità, infatti, va esclusa in considerazione del carattere non corporeo e totalmente informe della materia stessa (*neque sensibilis, quoniam quid uideatur et quid sentiatur in inuisibili et incomposita non est*). Per queste ragioni, mi sembra corretto attribuire al termine *cogitatio* il secondo significato. Nel brano in questione, dunque, il termine *cogitatio* indica un’attività di conoscenza rappresentativa legata a immagini; queste ultime, inoltre, non costituiscono il risultato di una semplice rievocazione di contenuti mnemonici conformi a una conoscenza percettiva precedentemente acquisita⁴⁰. Con un termine suggestivo, si potrebbe definire questa forma di *cogitatio* come un’“immaginazione creatrice”⁴¹.

Anche il significato del termine *sensus*, che ho scelto di tradurre in modo letterale con “senso”, non è immediatamente chiaro⁴². *Sensus*, infatti, potrebbe avere un significato di tipo “intellettuale”, indicando in questo caso l’intelligenza o la medesima facoltà di pensiero espressa mediante il termine *cogitatio*. In questa direzione si muove la maggior parte delle traduzioni (ad es. quelle di Carlo Carena⁴³, di Giovanni Reale⁴⁴ e di Gioacchino

⁴⁰ Va notato come Agostino ritenga che la capacità immaginativa costituisca «una delle modalità con cui si esplica l’attività della *cogitatio*» (cfr. Catapano-Cillerai (2012), p. 1084, n. 10) e come egli accosti al verbo *cogitare* sia la forma verbale *imaginari* (*ep.* 7,iii,6) sia la forma avverbale *imaginaliter* (*Gn. litt.* VIII,xv,47; XII,xii,25). A proposito della distinzione tra i significati 1) e 2) del verbo *cogitare*, può essere utile fare riferimento alla differenza tra i concetti di *phantasia* e di *phantasma*: mentre il primo termine indica un tipo di immagine mnemonica conforme a una percezione sensoriale, il secondo si riferisce a immagini derivanti da operazioni di contrazione, espansione, separazione, combinazione, modificazione o manipolazione esercitate in relazione alle immagini di realtà effettivamente esperite (cfr. *sol.* II,xx,34; *mus.* VI,xi,32; *trin.* IV,i,1; VIII,vi,9; IX,vi,10; *Gn. litt.* XII,vi,15; XII,xii,25; *ep.* 7,i.1-4). In tal senso, mediante la produzione di *phantasmata* il soggetto può realizzare – come cerca di fare la *cogitatio* in relazione all’*informitas materiae* – rappresentazioni immaginative relative a oggetti non direttamente conosciuti mediante i sensi.

Può essere interessante notare come anche Plotino, descrivendo la modalità di conoscenza con cui è possibile cogliere la ὕλη, faccia riferimento a una modalità gnoseologica di tipo rappresentativo: «[...] μάλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον [...]» (*Enn.* II 4 (12), 10.8-9); «Καὶ δὴ ἐπὶ τῆς ὕλης οἶον αἰσχροῦν τι πρόσωπον ἰδόντες, οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου, ὥστε κρύψαι τὸ τῆς ὕλης αἰσχος, αἰσχροῦν φανταζόμεθα τῆ τοῦ εἶδους ἐλλείψει. Ὁ δὲ μηδαμῆ εἶδους τετύχηκε, πῶς;» (*Enn.* I 8 (51), 9.11-14).

⁴¹ Madec (2009), p. 98.

⁴² Una comprensione del termine *sensus* in riferimento alla sfera percettivo/sensoriale può essere desunto dalla traduzione di Tréhorel-Bouissou (1962), p. 349: «Ainsi, quand la réflexion cherche dans cette matière ce qu’elle en peut atteindre en la percevant».

⁴³ Carena (1969), p. 409: «Quando il pensiero ricerca cosa afferri, qui, la nostra mente e dice a se stesso [...]».

⁴⁴ Reale (2012), p. 1095: «Così quando il pensiero si domanda che cosa riesce a intendere con quell’espressione, e dice a se stesso [...]».

Chiarini⁴⁵). Traducendo *cogitatio* con “pensiero” e *sensus* con “intelligenza”, il senso del testo sarebbe il seguente: il pensiero immaginativo ricerca nella materia qualche elemento intelligibile che permetta all’intelligenza di comprenderne la natura; poiché la materia non possiede nessun tipo di forma, né intelligibile né sensibile, il pensiero si rassegni a un sapere che è al tempo stesso non sapere.

Non è tuttavia escluso, a mio avviso, che il termine *sensus* possa essere riferito a una forma di percezione sensoriale. Pépin ha ragione nel sostenere che *sensus* non possiede un’accezione sensoriale nell’espressione *sensus tardioribus* (XII,iv,4): in questo contesto, infatti, Agostino considera l’eventualità di suscitare, mediante dei vocaboli di uso comune, una certa rappresentazione della natura della materia informe nella mente dei fedeli più lenti nel comprendere. È altrettanto vero, tuttavia, che il termine *sensus* è impiegato anche in XII,vi,6, questa volta in riferimento ai sensi corporei: Agostino descrive il proprio tentativo di comprendere la materia pensandola (*cogitabam*) come dotata di forme turpi e orrende che, se si fossero manifestate, sarebbero risultate ripugnanti ai suoi sensi (*auersaretur sensus meus*)⁴⁶. Come in XII,v,5, il *sensus* coglie le immagini a cui dà vita l’attività della *cogitatio*. Naturalmente, la *cogitatio* non produce immagini di per sé sensibili, ma immagini che potrebbero essere colte dai sensi se si manifestassero esternamente nel mondo fisico (*si appareret*).

Il fatto che, come nota Pépin, «la materia non è oggetto di sensazione», inoltre, non può essere considerato un motivo sufficiente per negare che il termine *sensus* possa avere un’accezione sensoriale. In questo passo, infatti, Agostino non sostiene che il *sensus* può percepire le forme derivanti dall’attività rappresentativa della *cogitatio*. Al contrario, ciò che egli vuole negare è proprio il fatto che tale percezione possa avvenire. Se infatti fosse possibile individuare nella materia la presenza di forme o di immagini analoghe a quelle delle realtà sensibili (come Agostino tentava di fare quando ancora non aveva compreso quale fosse la natura della materia (XII,vi,6)), la *cogitatio* non sarebbe costretta a conoscere ignorando e a ignorare conoscendo. In ultima analisi, intendendo il termine *sensus* in riferimento alla percezione sensibile, il testo andrebbe compreso nel modo

⁴⁵ Chiarini (1997), p. 11: «Così, quando il pensiero vi ricerca qualcosa di afferrabile e dice a se stesso». In questo caso, non viene espresso in modo esplicito il significato del termine *sensus*. Nelle note di commento, tuttavia, Jean Pépin afferma: «*quid sensus attingat*: quel che l’intelligenza afferra; la materia, infatti, non è oggetto di sensazioni, come, del resto, Agostino osserva poco dopo: *quid uideatur et quid sentiatur non est. Sensus* escludeva un’accezione sensoriale già in IV 4, l. 1: *sensu tardioribus*» (p. 172).

⁴⁶ *Auersaretur sensus meus*: «rebutât mes sens» (Tréhorel-Bouissou (1962)); «ripugnare, presentandosi, ai miei sensi» (Carena); «avrebbe ripugnato ai miei sensi» (Chiarini).

seguinte: l'attività rappresentativa del pensiero tenta di “raffigurare” l'infermità della materia mediante immagini che, qualora la materia fosse una realtà corporea in cui queste potessero manifestarsi, verrebbero colte mediante la sensibilità; poiché ciò non è possibile – la materia dei corpi, infatti, è una realtà intermedia, non essendo né una forma intelligibile né una forma sensibile – il pensiero non perviene a una rappresentazione chiara e distinta. Tenti dunque di conoscere la materia, per così dire, non conoscendola.

Esistono altri elementi che a mio avviso non permettono di escludere questo tipo di interpretazione. Come tenterò di chiarire, la riflessione che Agostino conduce in *conf. XII,v,5* presenta numerosi elementi di affinità rispetto al contesto speculativo riconducibile a *Tim. 52a-b* e alla storia delle sue interpretazioni. Ciò è significativo per due motivi. In primo luogo, il riferimento alla *forma intelligibilis* – che nel testo compare accanto a quello alla *forma sensibilis* – non risulta incompatibile con il significato sensoriale di *sensus*: al contrario, l'intero inciso avrebbe il compito, così come avviene in *Tim. 52a*, di mostrare la differenza della materia rispetto a ogni altra tipologia di realtà. In secondo luogo, l'espressione *quid sensus attingat* potrebbe essere accostata a quella platonica μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν, con la possibilità di intendere il termine *cogitatio* in riferimento al λογισμός platonico⁴⁷. Così facendo, si troverebbero espresse nel testo di Agostino le due componenti conoscitive – quella razionale e quella della sensibilità – che tradizionalmente sono chiamate in causa in riferimento alla natura intermedia della materia.

3.2. *Non est intelligibilis forma neque sensibilis*

La materia informe, dunque, non può essere intesa né come una forma intelligibile né come una forma sensibile (*non est intelligibilis forma neque sensibilis*)⁴⁸. La *cogitatio* tenta di immaginare l'*informatas materiae* come qualcosa che possa essere colto mediante il *sensus*. La materia, secondo quanto Agostino ha precedentemente affermato, può essere

⁴⁷ Solignac (1962), p. 601 (nota “La matière”), citando il testo di *Enn. II 4 (12), 10.5-11*, individua nel termine φάντασμα il corrispettivo del vocabolo *cogitatio*. In questo brano, come si evince evidentemente dal contesto, tale vocabolo rappresenta un sinonimo del λογισμός platonico. Calcidio, come vedremo, tradurrà il termine platonico con *ratio* o *rationatio*.

⁴⁸ Il medesimo concetto viene espresso in *c. Faust. XX,14 (CSEL 25/1, 554.1-5)*: «Hylen namque Graeci cum de natura disserunt, materiem quandam rerum definiunt nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, quae quidem in corporum mutabilitate utcumque cognoscitur; nam per se ipsam nec sentiri nec intellegi potest».

definita come una *informitas sine ulla specie*: in accordo con questa caratterizzazione, la ricerca della *cogitatio* si conclude senza aver individuato né una forma di tipo intelligibile, come può essere la giustizia⁴⁹, né una forma di tipo sensibile⁵⁰.

Come ho già avuto modo di notare e come preciserò nelle prossime pagine, il testo agostiniano presenta numerosi elementi riconducibili al contesto speculativo di *Tim.* 52a-b. In *Tim.* 52a, prima di descrivere la natura del terzo genere e la modalità di conoscenza a esso conforme, Platone distingue due generi di realtà: da un lato, egli pone un genere di realtà sempre identico, ingenerato, incorruttibile, il quale risulta impercettibile ai sensi e oggetto di contemplazione per l'intelletto⁵¹; dall'altro, un secondo genere simile al primo, ma sensibile, generato, sempre in movimento, che si coglie con l'opinione mediante i sensi⁵². Affermando che la materia non è né una *forma intelligibilis* né una *forma sensibilis*, Agostino ripropone lo schema tripartito che Platone aveva teorizzato. L'opposizione tra *forma intelligibilis* e *forma sensibilis*, tuttavia, non trova un parallelo diretto né a livello testuale né a livello concettuale in Platone. Molto più prossima al testo agostiniano sembra essere la parafrasi del testo platonico composta da Calcidio, nella quale la materia viene distinta da un lato dalla *species intelligibilis* conoscibile mediante l'intelletto, dall'altro dalla *species opinabilis*⁵³. Come Agostino, inoltre, l'autore del

⁴⁹ Jean Pépin (*ibid.*) sottolinea come la formula *intelligibilis forma* rappresenti la traduzione latina della locuzione greca μορφή νοητή, citando come esempio il testo di *Enn.* VI 7 (38), 33 in cui Plotino, come Agostino, fa una menzione esplicita della giustizia (δικαιοσύνη). Può essere significativo notare come Plotino, qualche linea più tardi, affermi: «Τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή· τοῦτο γοῦν γεννᾷ τὴν μορφήν, οὐχ ἡμορφὴ τοῦτο, καὶ γεννᾷ, ὅταν ὕλη προσέλθῃ. Ἡ δὲ ὕλη πορρωτάτω ἐξ ἀνάγκης, ὅτι μηδὲ τῶν ὑστάτων μορφῶν παρ' αὐτῆς τινα ἔχει» (33.30-33).

⁵⁰ Anche Plotino aveva negato in modo netto la possibilità di conoscere la natura incorporea della materia mediante i sensi: «Εἰ δὲ ταῦτα καίπερ ἀμυδρῶς ὄν ἕκαστον, πολὺ ἂν εἴη ὕλη, κἂν μὴ ἐναργῆς ὑπάρχη αἰρετῆ οὐσα οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν· οὔτε γὰρ ὄμμασιν, ἄχρους γάρ· οὔτε ἀκοῇ, οὐ γὰρ ψόρος· οὐδὲ χυμοί, διὸ οὐδὲ ῥῖνες οὐδὲ γλῶσσαι. ἄρ' οὖν ἀφή; Ἡ οὖν, ὅτι μηδὲ σῶμα· σώματος γὰρ ἡ ἀφή, ὅτι ἡ πυκνοῦ ἢ ἀραιοῦ, μαλακοῦ σκληροῦ, ὑγροῦ ξηροῦ; τούτων δὲ οὐδὲν περὶ τὴν ὕλην· ἀλλὰ λογισμῶ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς· διὸ καὶ νόθος, ὡς εἴρηται» (*Enn.* II 4 (12), 12.26-34).

⁵¹ Platone, *Tim.* 51e 6-52a 4: «Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῖον, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναισθητὸν, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληγεν ἐπισκεῖν».

⁵² Ivi 52a 4-b 3: «Τὸ δὲ ὁμόνυμον ὁμοῖόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν».

⁵³ In *Tim.* 347.4-8: «Diuisa ergo a se sunt tria illa separatimque examinata: et est idea quidem intelligibilis species, utpote quae puro intellectu comprehendatur; species uero natiua opinione percipibilis proptereaque opinabilis; silua porro neque intelligibile quid neque opinabile, quia neque intellectu neque sensu comprehendatur, uerum est suspicabilis, suspicio autem spuria quaedam ratio est atque adulterina». Tale distinzione, come vedremo, trova dei parallelismi anche in alcuni testi di Plotino e di Porfirio.

Commentario al Timeo sottolinea più volte come la materia non sia una realtà né sensibile né intelligibile⁵⁴.

3.3. *Vel nosse ignorando uel ignorare noscendo*

Non potendo ottenere una conoscenza definita relativamente alla “natura” della materia, l'*humana cogitatio* non può che cercare di conoscerla ignorandola e di ignorarla conoscendola. La formula di indubbia efficacia retorica⁵⁵ impiegata da Agostino, *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo*, evidenzia un parallelismo stringente con quanto affermato da Plotino a proposito della possibilità di conoscere la materia. Riprendendo l'immagine platonica del νόθος λογισμός (*Tim.* 52b)⁵⁶, infatti, Plotino definisce il ragionamento riguardante la materia come un pensiero che non è pensiero (νόησις οὐ νόησις)⁵⁷. L'impiego dell'immagine platonica del “ragionamento ibrido” per descrivere la conoscenza della materia costituisce una costante nell'ambito della tradizione platonica:

⁵⁴ Il medesimo punto è sottolineato anche da Calcidio: *In Tim.* 320.14-19: «Deinde, si corpus est, sensibile est; at enim sensibile non est: ne corpus quidem igitur erit. Si autem incorporeum quiddam erit silua, intelligibilis eius natura est; at intelligibilis non est: ne incorporea quidem. Recte igitur eam simpliciter et ex natura sua neque corpoream neque incorpoream cognominamus, sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus»; 321.27-28: «Non enim possumus certa aliqua comprehensione uel ex sensu cognita uel ex ratione intellecta de ueritate eius praesumere»; 334.16-17: «[...] nec plane intelligibilem <nec plane sensibilem> positam»; 335.19-21: «Etenim est difficilis consideratio propter siluae naturales tenebras, quippe quae subterfugiat non modo sensus omnes sed etiam rationis inuestigationem intellectusque indaginem»; Tuttavia, Agostino non sembra condividere la posizione di Calcidio riguardo al rapporto tra materia e corporeità: «Sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus» (e, analogamente, di Alcinoo, *Didask.* VIII, 163.7-10: «Τοιαύτη δ' οὐσα οὔτε σῶμα ἄν εἴη οὔτε ἀσώματον, δυνάμει δὲ σῶμα, ὡς καὶ τὸν χαλκὸν ὑπακούομεν δυνάμει ἀνδριάντα, διότι τὸ εἶδος δεξάμενος ἀνδριάς ἔσται», di Apuleio (n. 127) e di Ermogene, secondo quanto afferma Tertulliano in *Adv. Herm.* 35,2-3).

⁵⁵ Come ha fatto notare Pépin (1997), p. 167 (riprendendo un'osservazione di J. Fineart), Agostino impiega la figura retorica della *commutatio* (ἀντιμεταβολή), la quale consiste nel reiterare una formula ossimorica invertendo i termini che la compongono.

⁵⁶ Platone, *Tim.* 52a 8-b 5: «Τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι που τὸ ὄν ἅπαν ἐν τινὶ τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι».

⁵⁷ Plotino, *Enn.* II 4 (12), 10.4-11: «Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκειται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόθον ἄν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἐτέρου λόγου συγκείμενον. Καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων νόθῳ λογισμῷ εἶπε ληπτὴν εἶναι». Poco dopo, Plotino descrive similmente la conoscenza della materia da parte dell'anima: «νοεῖ οὐ νοεῖ» (10.31), per poi riproporre a breve distanza il riferimento al testo platonico: «Τούτων δὲ οὐδὲν περὶ τὴν ὕλην· ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς· διὸ καὶ νόθος, ὡς εἴρηται» (12.32-34).

oltre che da Plotino, essa è ripresa, ad esempio, da Apuleio⁵⁸, Alcino⁵⁹, Calcidio⁶⁰, Proclo⁶¹ e Simplicio⁶², e in ambito cristiano da Origene⁶³. Una breve panoramica sulla storia dell'interpretazione dell'immagine platonica risulta molto utile per chiarire alcuni importanti aspetti della concezione agostiniana.

Plotone: nel *Timeo*, le immagini del “ragionamento ibrido” e del “sogno” descrivono una forma di conoscenza che, essendo intermedia tra quella sensibile e quella intelligibile, risulta conforme allo statuto del genere spazio/materiale; quest'ultimo, infatti, pur collocandosi sul piano dei principi e non essendo assimilabile alle realtà sensibili, è a tal punto separato dal mondo delle forme da non partecipare a nessuna delle realtà ideali. Tra le riflessioni proposte dai numerosi pensatori che hanno ripreso l'immagine platonica, quelle di Plotino e di Calcidio meritano di essere brevemente ricordate per la loro affinità con la posizione di Agostino.

Plotino: l'immagine del “ragionamento ibrido” viene ripresa da Plotino in modo rilevante nel trattato II 4 (12). Trattando il tema della materia da un punto di vista epistemologico, egli afferma che, alla luce del principio per cui il simile si conosce mediante il simile, il pensiero (νόησις) e l'intuizione dell'intelligenza (τῆς διανοίας ἢ

⁵⁸ Apuleio, *Plat. eius dogm.* I,5 (192): «Sed neque corpoream [sed] nec sane incorpoream concedit esse; ideo autem non putat corpus, quod omne corpus specie qualicumque non careat; sine corpore uere esse non potest dicere, quod nihil incorporale corpus exhibeat; sed ui et ratione sibi eam uideri corpoream, atque ideo nec tactu solo neque tamen sola opinione cogitationis intellegi. Namque corpora, propter insignem euidentiam sui, simili indicio cognosci; sed quae substantiam non habent corporum, ea cogitationibus uideri; unde adulterata opinione ambiguum materiae huius intellegi qualitatem».

⁵⁹ Alcino, *Didask.* VIII, 162.29-32: «Καὶ πρῶτόν γε περὶ ὕλης λέγωμεν. Ταύτην τοίνυν ἐκμαγεῖόν τε καὶ πανδεχὲς καὶ τιθήνην καὶ μητέρα καὶ χώραν ὀνομάζει καὶ ὑποκείμενον ἄπτόν τε μετὰ ἀναισθησίας καὶ νόθῳ λογισμῷ ληπτόν».

⁶⁰ Calcidio, *In Tim.* 335.21-27: «Sive enim per semet et sine consortio corporum quae recipit spectare curet, nihil esse propemodum uidetur, seu cum illis confundetur, nec naturalem ostendit proprietatem estque inter sensum et rationem, neque plane sensibile quid nec omino rationabile, sed motu animi comprehendenda tali ut qui contingerit eam nihil sentiat et qui rationem eius animi exercuerit “adulterina quadam ratione” assectus esse uideatur»; 347.31-38: «Rite igitur “notha et spuria ratiocinatione” atque opinione potius quam intellectu certo comprehendi eam censet Plato, utpote cuius natura rectae rationis et non recti confusique intellectus praesumatur consortio. Diuisa ergo a se sunt tria illa separatimque examinata: et est idea quidem intelligibilis species, utpote quae puro intellectu comprehendatur; species uero natiua opinione perceptibilis proptereaque opinabilis; silua porro neque intelligibile quid neque opinabile, quia neque intellectu neque sensu comprehendatur, uerum est suspicabilis, suspicio autem spuria quadam ratio est atque adulterina».

⁶¹ Cfr. Proclo, *In Plat. Tim.* I,257-258.24-9.

⁶² Cfr. Simplicio, *In Phys.* I,7 (226-227.25-10).

⁶³ Origene, *princ.* IV,4,7 (277-279): «[...] tunc simulata quodammodo cogitatione his omnibus qualitibus nudam uidebitur intueri materiam».

ἐπιβολή) che si rivolgono alla materia non possono essere che indeterminati (ἀοριστία). Ciò che vuole essere il pensiero rivolto alla materia non sarà tale (ἢ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις), ma si costituirà come una sorta di non pensiero (οἶον ἄνοια) e di rappresentazione spuria e illegittima (νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον)⁶⁴. L’indeterminazione dell’anima non costituisce tuttavia una completa ignoranza (παντελεῆς ἄγνοια) o un’assenza di pensiero (ἀπουσία), ma può essere intesa come una forma di affermazione (ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον). Una volta sottratti tutti i caratteri che come luce ineriscono ai corpi, l’anima diviene simile a una visione nell’oscurità, assimilandosi, per così dire, alla realtà tenebrosa che essa vede⁶⁵. Quando pensa la materia, l’anima non si trova nella stessa condizione di quando non pensa nulla, poiché subisce una sorta di impronta⁶⁶ di tale realtà informe (ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος οἶον τύπον τοῦ ἀμόρφου); essa, per così dire, pensa non-pensando in modo oscuro e tenebroso una realtà oscura e tenebrosa (τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα).

Calcidio: l’interpretazione di *Tim.* 52b contenuta nel *Commentario al Timeo* prende le mosse dall’espressione “ipsam sine tangentis sensu tangit” (*Tim.* 52b: μετ’ ἀναισθησίας ἀπτὸν)⁶⁷. Mediante tale espressione, Platone avrebbe espresso la supposizione della propria mente riguardo alla materia (*suspicionem mentis suae de silua*). Alla luce del principio della conoscenza del simile mediante il simile, Calcidio distingue un duplice binomio di ordine conoscitivo: come una *res certa et definita* può essere conosciuta mediante una *certa et definita comprehensio*, così una *res incerta minimique definita* può esserlo mediante una *incerta et indefinita suspicio*. La percezione sensoriale (*sensus*) si rivolge a realtà certe e determinate, in quanto dotate di forma e di qualità (*figuras et qualitates*), e rientra perciò nel primo genere di conoscenza; al secondo genere, invece, va ricondotta la

⁶⁴ Cfr. il capitolo 4 della prima parte. Il testo plotiniano di cui si rende conto di seguito si trova in *Enn.* II 4 (12), 10.

⁶⁵ Plotino, *Enn.* II 4 (12), 10.13-17: «Ἡ ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον, καὶ οἶον ὀφθαλμῶ, τὸ σκότος ὕλη ὃν παντὸς ἀοράτου χρώματος, οὕτως οὖν καὶ ψυχὴ ἀφελούσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς οἶον φῶς τὸ λοιπὸν οὐκέτι ἔχουσα ὀρίσαι ὁμοιοῦται τῇ ὄψει τῇ ἐν σκότῳ ταῦτόν πως γινομένη τότε τῷ ὀ οἶον ὄρα». Cfr. II 4 (12), 5.8-12.

⁶⁶ La medesima immagine è impiegata nella descrizione della conoscenza dell’Uno da parte dell’anima in *Enn.* VI 9 (9), 7.10.

⁶⁷ Come già Alcino in *Didask.* VIII, 162.31-32: «[...] ὑποκείμενον ἀπτὸν τε μετὰ ἀναισθησίας καὶ νόθῳ λογισμῶ ληπτόν», Calcidio considera infatti quest’espressione in maniera separata rispetto alla formula successiva λογισμῶ τινὶ νόθῳ. Sulle implicazioni concettuali di questa interpretazione testuale si sono espressi con opinioni diverse Van Winden (1965), pp. 222-228, Vimercati (2007), pp. 441 e Bakhouche-Brisson (2011), p. 879, n. 1339.

percezione della materia, la quale si configura come una immaginazione non accompagnata da percezione sensoriale (*minime igitur cum sensu eius fit imaginatio, «sine sensu» igitur*) e rivolta a una realtà indeterminata e informe (*indefinita, informis, figura carens*). In quest'ultimo caso, è possibile parlare di un contatto superficiale senza una vera percezione tattile (*quaedam attrectatio sine contagio*), con cui si conoscono più i corpi che la materia in cui essi si trovano. La percezione dei corpi genera l'impressione che si verifichi una percezione della materia, la quale, pur essendo priva di forma, accoglie e assume le conformazioni più svariate. Se dunque la percezione sensoriale (*sensus*) che si rivolge alle forme è chiara (*clarus*), quella della materia è oscura e accessoria (*obscurus et consensus potius quam sensus est*) e, per così dire, una percezione sensoriale incerta (*sensus incertus*).

Quest'ultima può essere compresa pensando alle tenebre, le quali, pur essendo viste, non sono percepite. Tale visione non è conforme a quella delle realtà colorate e luminose, ma determina una sorta di affezione contraria, di perdita e di privazione di tutto ciò che vedono gli occhi. La percezione visiva non genera una comprensione delle qualità delle tenebre, potendo solo supporre ciò che non c'è piuttosto che percepire ciò che c'è. Pur non vedendo nulla, essa crede e pensa di vedere qualcosa. Come dunque si ha l'impressione di raggiungere una visione delle tenebre, così si crede di toccare la materia, benché tale percezione sia solo accidentale e la sua natura non possa essere colta mediante i sensi⁶⁸.

In secondo luogo, Calcidio chiarisce in che senso Platone consideri la materia percepibile (*opinabilem*) mediante un ragionamento illegittimo e spurio (*notha ed adulterina quadam ratiocinatione*). Benché la natura della materia sia indeterminata e incerta, il discorso che la definisce tale è certo (*oratio tamen de silua infinitam eam et incertam esse asserens certa*). La natura della materia si comprende con l'opinione più che con un intelletto certo; in rapporto a essa, è possibile raggiungere una conoscenza di tipo congetturale derivante dall'accordo tra un corretto ragionamento e una intellesione confusa

⁶⁸ Calcidio, *In Tim.* 345.12-23: «Non enim perinde sentit uisus hominis tenebras intuentis ut cum solet intueri res coloratas dilucidisque, sed contraria passione et amissione atque indigentia eorum omnium quae oculi uident – sunt enim tenbrae decolores et sine claritudinis illustratione –, nec potest uisus comprehendere aliquam qualitatem tenebrarum, sed suspicari quod non sit potius quam quid rerum sit, nihilque uident id ipsum sibi uidetur uidere quod non uidet et uidere aliquid se putat, cum nihil uideat – quis enim uisus in tenebris? Sed quia natura oculi haec est ut colores discernat, conans, opinor, discernere naturam decolorem, tenebras sentire se suspicatur. Sic igitur etiam silua contigua quidem est, quia contigi putatur, cum ea quae principaliter continguntur sub sensu ueniunt, sed contactus eius prouenit ex accidenti, uerum hoc ipsum sine sensu quia ipsa per se nequ tactu sentitur neque ceteris sensibus».

e falsa⁶⁹. La materia, dunque, si distingue dagli altri generi di realtà in quanto la sua natura non è né intelligibile né sensibile, ma suscettibile di congettura.

Agostino: la formula *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo* e il contesto in cui essa si inserisce testimoniano la parentela con la riflessione filosofica sviluppatasi a partire da *Tim.* 52b. Questa impressione risulta a mio giudizio rafforzata qualora si confronti il testo di *conf.* V,v,5 con quanto Agostino afferma nel libro XII del *De ciuitate dei* a proposito della possibilità di conoscere la causa della volontà malvagia:

«Nemo igitur quaerat efficientem causam malae uoluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere uoluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, uelle inuenire tale est, ac si quisquam uelit uidere tenebras uel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei priuatione. Nemo ergo ex se scire quaerat, quod se nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est. Ea quippe quae non in specie, sed in eius priuatione sciuntur, si dici aut intellegi potest, quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporales, nusquam tenebras uidet, nisi ubi coeperit non uidere. Ita etiam non ad aliquem alium sensum, sed ad solas aures pertinet sentire silentium, quod tamen nullo modo nisi non audiendo sentitur. Sic species intellegibiles mens quidem nostra intellegendo conspicit; sed ubi deficiunt, nesciendo condiscit. Delicta enim quis intellegit?»⁷⁰.

«Nessuno dunque ricerchi la causa efficiente della volontà malvagia; essa, infatti, non è efficiente, ma difettiva, poiché la volontà non agisce in modo efficiente, ma difettivo. Iniziare ad avere una volontà malvagia, infatti, significa allontanarsi da Colui che massimamente è in direzione di ciò che è inferiore nell'essere. Voler scoprire le cause di tali defezioni, dunque, poiché esse non sono efficienti, ma come ho detto, difettive, è come se qualcuno volesse vedere le tenebre o udire il silenzio; benché entrambe queste realtà, ci siano note – l'una solo grazie agli occhi, l'altra solo grazie agli orecchi – non lo sono certo nella loro forma, ma nella loro mancanza di forma. Nessuno dunque cerchi di apprendere da me ciò che so di non sapere, a meno che non lo faccia per apprendere di non sapere ciò che si deve sapere di non poter sapere. Le realtà che sono conosciute non nella loro forma, ma nella loro mancanza di forma, infatti, se così si può dire o comprendere, in un certo modo si conoscono non conoscendo, affinché non si conoscano sapendo. Infatti, anche quando la vista del corpo procede attraverso le forme corporee, in nessun luogo vede le tenebre, se non lì, dove comincia a non vedere. Allo stesso modo, anche l'udire il silenzio non si addice a nessun altro senso, ma unicamente agli orecchi; esso, tuttavia, non viene percepito in nessun modo, ma solamente non udendo. Ugualmente, la nostra mente coglie di certo le forme intellegibili comprendendole; ma dove esse mancano, l'intuizione si accompagna a una non comprensione. Chi, infatti, comprende i peccati?»

⁶⁹ Ivi 347.30-3: «Oratio tamen de silua infinitam eam et incerta esse asserens certa est. Rite igitur “notha et spuria ratiocinatione” atque opinione potius quam intellectu certo comprehendi eam censet Plato, utpote cuius natura rectae rationis et non recti confusique intellectus praesumatur consortio».

⁷⁰ ciu. XII,7 (CCL 48, 362.1-20).

La formula delle *Confessiones*, *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo*, trova un parallelo interessante nell'espressione *quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur*. Benché nel brano del *De ciuitate dei* non vi sia un riferimento esplicito alla materia, esistono almeno due ragioni per cui questa espressione possa essere intesa come un'indicazione di una forma di conoscenza analoga a quella che Agostino ha in mente nel testo di *conf.* XII,v,5. In primo luogo, Agostino fa riferimento alla conoscenza di realtà che non sono apprese nella loro forma (*in speciei*), ma nella loro privazione di forma (*in eius priuatione*). L'identificazione tra *materia* e *priuatio*, come vedremo, viene stabilita nel libro XII delle *Confessiones* e viene più volte ribadita da Agostino; alla luce di tale identificazione, la modalità con cui può essere conosciuta la materia viene descritta come una forma di *cogitatio per omnimodam speciei priuationem*⁷¹. In secondo luogo, è interessante notare come Agostino paragoni la conoscenza *in priuatione speciei* alla percezione delle tenebre e del silenzio: impiegando queste stesse immagini, egli aveva tentato di descrivere la natura della materia informe. A questo dato si aggiunge un secondo aspetto significativo: l'immagine della conoscenza delle tenebre⁷² è impiegata sia da Plotino sia da Calcidio nell'ambito di contesti teoretici riconducibili al commento e all'interpretazione di *Tim.* 52b. La declinazione di tale metafora da parte dei due autori non è tuttavia del tutto sovrapponibile: mentre Plotino la impiega per descrivere una conoscenza di tipo mentale (νοεῖν), Calcidio sembra fare riferimento al piano della percezione sensibile (*sensus*)⁷³.

Nel testo di Agostino, le immagini della visione delle tenebre o della percezione uditiva del silenzio non vanno intese in relazione a un contesto di tipo sensoriale, ma svolgono una funzione metaforica in rapporto alla ricerca delle *causae deficientes* della volontà malvagia, conoscenza che non riguarda una forma determinata, ma avviene *in priuatione speciei*. In questo senso, tale forma di conoscenza risulta analoga a quella indicata mediante la formula *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo*: questa

⁷¹ *nat. b.* 18. Cfr. anche *Gn. litt.* I,i,2.

⁷² Tale immagine, a cui Plotino ricorre, oltre che in II 4 (12), 10, anche in *Enn.* I 8 (51), 4.28-32 e 9.19-26, corrisponde alla distinzione di origine peripatetica tra qualità in atto e qualità in potenza (Stobeeo, *Eclog.* I,16,10 (149-150.21-3): Ἐν δὲ τῷ σκότῳ τὰ χρώματα χροῶν δυνάμει μὲν ἔχειν, ἐνεργείᾳ δὲ μηδαμῶς· πολὺ δὲ τὸ μεταξὺ τοῦ τε μὴ ἔχειν καὶ μὴ ὁρᾶσθαι). Cfr. Van Winden (1965), p. 224; Backouche-Brisson (2011), pp.878-879, n. 1336.

⁷³ A tal proposito, condivido la posizione di Van Winden (1965), p. 224, benché non vada dimenticato, come nota Backouche-Brisson (2011), p. 879, che Calcidio stabilisce nella sezione dedicata al tema della vista un legame stretto tra percezione e conoscenza. Il riferimento al piano della percezione sensibile risulta evidente qualora si consideri il contesto nel quale si inserisce la metafora della visione delle tenebre, il quale è rappresentato dall'interpretazione della formula *ipsam sine tangentis sensu tangi*.

espressione viene riferita al piano della *cogitatio*, indicando quale tipo di conoscenza della materia informe essa debba ricercare non avendo individuato in tale realtà nessun dato che il *sensus* possa cogliere. La materia, dunque, non può essere colta mediante il riferimento da parte dell'attività rappresentativa della *cogitatio* a nessun tipo di immagine relativa a realtà corporee e sensibili. Il fatto che alla *cogitatio* sia preclusa questa forma di conoscenza, come vedremo analizzando il testo successivo, non equivale a una totale impossibilità di conoscere la natura della materia. L'espressione *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo*, in ultima analisi, non è l'indice di una rinuncia alla conoscenza della materia, quanto piuttosto l'indicazione della sua modalità specifica⁷⁴.

4. Statuto e conoscibilità della materia informe (*conf. XII,vi,6*)

Nelle righe seguenti, Agostino prosegue la propria riflessione sul tema della conoscenza della materia.

«Ego uero, domine, si totum confitear tibi ore meo et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me, cuius antea nomen audiens et non intellegens narrantibus mihi eis, qui non intellegerent, eam cum speciebus innumeris et uariis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus uoluebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum auersaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis; uerum autem illud quod cogitabam non priuatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat uera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si uellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma priuaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil.

«Io, in verità, Signore, se con la mia bocca e con la mia penna Ti devo confessare tutto ciò che mi hai insegnato a proposito di questa materia, sentendone prima il nome e non comprendendone il significato, poiché coloro che me ne parlavano non lo comprendevano, la pensavo con sembianze innumerevoli e molteplici e perciò non la pensavo. Il mio animo rimescolava in ordine confuso forme turpi e orribili, ma pur sempre forme, e chiamavo informe non ciò che mancasse della forma, ma ciò che avesse una forma tale che, se fosse apparsa, il mio senso l'avrebbe fuggito come insolito e sconveniente e la debolezza umana ne sarebbe stata turbata. Ma, senza dubbio, ciò che pensavo era informe non per la privazione di ogni forma, ma in rapporto alle realtà maggiormente dotate di forma, e la vera ragione mi convinceva a eliminare totalmente qualunque residuo di ogni forma, qualora avessi voluto pensare ciò che è completamente informe, e non ne ero capace; infatti, mi era più semplice credere che non esistesse ciò che fosse privo di ogni forma che pensare qualcosa di intermedio tra la forma e il

⁷⁴ A tal proposito, balza agli occhi come la formula *uel nosse ignorando uel ignorare noscendo* rappresenti un innegabile parallelo rispetto alla caratterizzazione ontologica della materia come *nihil aliquid ed est non-est* (XII,vi,6).

Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque uariantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil: sed nosse cupiebam, non suspicari – : et si totum tibi confiteatur uox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum tibi dare honorem et canticum laudis de his, quae dictare non sufficit. Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi uel corporis? Si dici posset “nihil aliquid” et “est non est”, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas uisibiles et compositas»⁷⁵.

nulla, né formato né nulla, un quasi nulla informe. E la mia mente cessò quindi di interrogare da qui il mio spirito, pieno di immagini di corpi formati, che mutava e variava a suo piacimento, e mi rivolsi ai corpi stessi ed esaminai più in profondità la loro mutabilità, per la quale essi cessano di essere ciò che erano stati e iniziano a essere ciò che non erano, e supposi che quello stesso passaggio da una forma all'altra avvenisse per mezzo di qualcosa di informe e non del nulla assoluto: ma sentivo il desiderio di conoscere, non di supporre. E se la mia voce e la mia penna Ti confessassero tutto ciò che mi spiegasti circa tale questione, chi tra i lettori avrà la costanza di coglierlo? Non per questo, tuttavia, il mio cuore cesserà di tributarti onore e un cantico di lode a proposito di queste cose, che non è in grado di scrivere. La mutabilità delle realtà mutabili, infatti, è essa stessa capace di accogliere tutte le forme, nelle quali si mutano le realtà mutabili. E questa che cos'è? Forse animo? Forse corpo? Forse forma dell'animo o del corpo?⁷⁶ Se si potesse chiamare un “nulla-qualcosa” e un “è-non è”, così la chiamerei; e, tuttavia, esisteva già in qualche modo per accogliere queste forme visibili e ordinate».

Facendo del tema della materia oggetto della propria *confessio*, Agostino comincia col descrivere un periodo della propria vicenda spirituale e intellettuale in cui, udendo il nome della materia da persone che non ne conoscevano il reale significato, era incapace di comprenderne il senso. Il tentativo di cogliere la materia immaginando forme innumerevoli e molteplici, seppur turpi e orribili, si rivela inadeguato, poiché basato sull'attribuzione di un grado relativo – e non assoluto – all'infermità della materia. In un secondo momento, rivolgendo la propria attenzione dal piano delle immagini prodotte dallo “spirito” a quello delle realtà corporee, Agostino considera il fenomeno della mutabilità dei corpi, supponendo che esso sia possibile grazie alla presenza di una realtà totalmente informe, differente però rispetto al nulla assoluto. A partire da tale consapevolezza, grazie all'ammaestramento ricevuto dalla Verità divina, Agostino diviene capace di conoscere, e non più di supporre, la natura della materia: si tratta della mutabilità dei corpi, la quale è capace di accogliere tutte le forme, di una realtà che, non essendo né una natura

⁷⁵ *conf.* XII,vi,6 (CCL 27, 218-219.1-31).

⁷⁶ L'espressione “species animi uel corporis” non è semplice da tradurre. Nel tradurla, mi associo a Tornau (2010), p. 127 (per le altre possibili traduzioni, si veda la nota 48 di Tornau).

intelligibile né una natura sensibile, ma un qualcosa di totalmente informe, per così dire esiste non esistendo. Il testo di Agostino è ricco di elementi di interesse che meritano di essere approfonditi.

4.1. *Si uelle prorsus informe cogitare et non poteram*

Nella prima parte del testo, Agostino fa evidentemente riferimento al periodo della sua appartenenza al manicheismo, con l'intento di mostrare l'inadeguatezza e la fallacia della dottrina di Mani riguardante la ὕλη. L'intento agostiniano è ben messo in luce da Jean Pépin⁷⁷, secondo cui la descrizione dei tentativi giovanili di concepire la materia mediante forme turpi e orribili (*foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus uoluebat animus*) si accorda perfettamente con i toni usuali delle opere di Agostino legate alla polemica anti-manichea⁷⁸. A questo proposito, lo studioso francese, richiama l'attenzione su un passo del *Contra epistulam Fundamenti* (396-397)⁷⁹:

«Non enim sicut chaos describere, uel quo modo insinuare etiam poetae solent informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate, – unde illud quidam doctores graeci ἄπειρον uocant – non ergo sic isti hanc quam uocant terram tenebrarum insinuare conantur, sed omnino aliter longeque diuerse atque contrarie latus lateri adiungunt atque conliniant: naturas quinque numerant, distinguunt, ordinant, qualitibus propriis enuntiant nec eas desertas infecundasque esse permittunt, sed suis inhaeratoribus complent eisque ipsis formas congruas et

«Infatti, non come anche i poeti hanno l'abitudine di descrivere o di suggerire in qualche modo il caos, come una qualche materia informe senza aspetto, senza qualità, senza misura, senza numero e peso, senza ordine e distinzione, un non so che di confuso e completamente privo di ogni qualità – per questo, alcuni dottori greci lo chiamano ἄπειρον: non così, dunque, costoro si sforzano di suggerire questa realtà, che chiamano terra delle tenebre, ma, in modo del tutto differente e di gran lunga diverso e contrario congiungono e affiancano un lato all'altro; essi menzionano cinque nature, le distinguono, le ordinano, le chiamano a seconda delle loro qualità; non permettono che tali realtà rimangano deserte e infecunde, ma le riempiono con i loro abitanti e a

⁷⁷ Pépin (1997), p. 174.

⁷⁸ La descrizione dei manichei come individui carnali e incapaci di concepire le realtà immateriali perché vincolati all'ambito dei corpi e delle rappresentazioni dei sensi è ricorrente nelle opere di Agostino. Cfr., ad es.: *beata. u.* i,4; *mor.* I,xx,37; II,xvi,43; *Gn. adu. Man.* I,iii,6; *u. rel.* xvi,30; xxxix,73; *lib. arb.* III,v,16; *c. ep. Man.* xvi,41; xx,22; *c. Sec.* II,16; *c. Faust.* XX,2; *duab. an.* ii,2; *haer.* 46,6-7.

⁷⁹ In *retr.* II, ii [xxix], Agostino colloca il *Contra epistola manichaei quam uocant fundamenti liber unus* tra le *Quaestiones ad Simplicianum* (396), primo scritto successivo alla consacrazione episcopale, e il *De agone cristiano*. L'opera può essere collocata, in parallelo all'inizio della redazione delle *Confessiones*, tra il 396 e il 397. Cfr. Madec (1996), p. 85; Sfameni Gasparro (2000), p. 231; Anoz (2002), p. 242.

suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, uitam»⁸⁰.

quelli stessi conferiscono forme adatte e appropriate alle loro abitazioni e, cosa superiore a tutte le altre, la vita».

Il testo di *conf.* XII,vi,6 può essere messo in parallelo con altri due brani contenuti in due opere coeve. Il primo di essi si trova nel libro XX del *Contra Faustum* (400-402)⁸¹:

«Sed cur non etiam propter hylen, quae in nonnullis libris paganorum frequentatur, parem uos cum paganis religionem habere dixistis? Quin immo propter hoc inparem longeque dissimilem uoluistis intellegi, quia hoc nomine mali principium ac naturam theologus uester appellat. In quo quidem inperitia uestra magna deprehenditur, quia nec quid sit hyle scitis et hoc rei uocabulo, quam penitus ignoratis, etiam inflari uelut docti adfectatis. Hylen namque Graeci cum de natura disserunt, materiem quandam rerum definiunt nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, quae quidem in corporum mutabilitate utcumque cognoscitur; nam per se ipsam nec sentiri nec intellegi potest. Uerum in hoc errant quidam gentilium, quod eam tamquam coaeternam deo coniungunt, ut haec ab illo non sit, quamuis ab illo formetur: quod alienum esse a ueritate ipsa ueritas docet. Ecce tamen quibus paganis de hac ipsa hyle inuenimini esse consimiles, quod eam uos quoque suum habere principium nec ex deo esse perhibetis, et in hoc uos dispare esse dicebatis nescientes, quid dicatis. In illo uero, quod nulla est huic hyle forma propria nec nisi a deo formari potest, nostrae illi ueritati consentiunt, a uestra autem falsitate dissentiunt: qui nescientes, quid sit hyle, id est, quid sit rerum materies, gentem tenebrarum eam dicitis, ubi non solum distinctas

«Ma per quale ragione non avete detto di avere una religione uguale a quella dei pagani anche riguardo alla ὕλη, termine che viene ripetuto con frequenza in parecchi libri dei pagani? Al contrario, avete voluto che fosse considerata ineguale e di gran lunga differente proprio per questo motivo, perché con questo nome il vostro teologo designa il principio e la natura del male. In ciò senza dubbio si riconosce la vostra grande imperizia, poiché non sapete cosa sia la ὕλη e per questo vocabolo, che designa una realtà che ignorate totalmente, voi pretendete anche di essere esaltati in qualità di uomini dotti. I Greci infatti, quando discorrono della natura, chiamano ὕλη una certa materia delle cose assolutamente informi, ma capace di accogliere tutte le forme corporee, la quale si conosce comunque nella mutabilità dei corpi; per se stessa, infatti, non può essere né percepita né compresa. Alcuni tra i pagani commettono però un errore in quanto la pongono sullo stesso piano di Dio, come se fosse a Lui coeterna, in modo che non derivi da Dio, pur ricevendo da Lui la forma. Che questo sia estraneo alla verità lo insegna la verità stessa. Ecco tuttavia a quali pagani si scopre che siete molto simili nel concepire questa stessa ὕλη: anche voi, infatti, affermate che essa ha un proprio principio e che non deriva da Dio – in questo voi dicevate di essere da loro dissimili, senza sapere quel che diciate. Senza dubbio essi concordano con la nostra verità, mentre dissentono dalla vostra falsità, quanto al fatto che non esiste una forma propria di questa ὕλη e che questa non può ricevere la forma se non da Dio. Voi che ignorate che cosa sia la ὕλη, che cosa sia cioè la materia delle cose, la chiamate gente delle tenebre e ponete

⁸⁰ *c. ep. Man.* xxix,32 (CSEL 28/1, 229-230.20-7).

⁸¹ Il *Contra Faustum Manichaeum* viene citato in *retr.* II,7 [xxxiv] immediatamente dopo le *Confessiones*: l'opera è stata probabilmente composta negli anni 400-402. Cfr. Madec (1996), p. 86; Hombert (2000), p. 201; Anoz (2002), p. 241.

quinque generibus innumerabiles corporum formas, uerum etiam mentem constituitis horum corporum formatricem, et - quod est inperitius uel potius dementius - ipsam magis mentem dicitis hylen, quam non formari, sed formare perhibetis. Nam si esset ibi mens quaedam formans et elementa corporea, quae formarentur, illa elementa dicenda esset hyle, id est materies, quam formaret eadem mens, quam mentem principium mali esse uultis. Hoc si diceretis, non quidem multum erraretis in eo, quod est hyle, nisi quod ipsa quoque elementa quamuis in alias formas formanda, tamen quia iam elementa essent, et speciebus propriis distinguerentur, hyle non essent, quia illa est prorsus informis. Uerumtamen tolerabilis esset inperitia uestra, quia eam, quae formaretur, non eam, quae formaret, hylen diceretis»⁸².

in essa non solo le innumerabili forme dei corpi distinte in cinque generi, ma anche la mente formatrice di questi corpi; inoltre, cosa dovuta più all’ignoranza che all’insensatezza, chiamate ὕλη la stessa mente, che, secondo quanto dite, conferisce piuttosto che ricevere la forma. Se, infatti, in quel luogo vi fossero una certa mente che conferisce la forma e degli elementi corporei, che la ricevono, quegli elementi dovrebbero essere chiamati ὕλη, cioè materia, che riceverebbe la forma da quella stessa mente, che voi volete che sia il principio del male. Se diceste questo, non commettereste certo un grande errore riguardo a ciò che è la ὕλη; sennonché, quegli stessi elementi, per quanto dovrebbero essere formati ricevendo altre forme, tuttavia, poiché sarebbero già elementi e sarebbero distinti secondo le proprie specie, non sarebbero la ὕλη, poiché quella è assolutamente informe. La vostra ignoranza, ciononostante, potrebbe essere tollerata, dal momento che chiamereste ὕλη la realtà che riceve la forma e non quella che la conferisce».

Il secondo, invece, nel *De natura boni* (400-405)⁸³:

«Neque enim uel illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam manichaeus hylen appellat dementissima uanitate nesciens, quid loquatur, formatricem corporum – unde recte illi dictum est, quod alterum deum inducat. Nemo enim formare et creare corpora nisi deus potest. Neque enim creantur, nisi cum eis modus et species et ordo subsistit, quae bona esse nec esse posse nisi a deo puto quia iam etiam ipsi confitentur – sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silua graece ὕλη dicitur, quod

«Neppure quella materia, che gli antichi hanno chiamato ὕλη, deve essere detta un male. Non intendo parlare di quella che dà forma ai corpi, che Mani, con la vanità più insensata e senza saper quel che dice, chiama ὕλη – motivo per cui gli è stato giustamente rimproverato di introdurre un’altra divinità. Nessuno infatti, se non Dio, può formare e creare i corpi. I corpi, infatti, non vengono creati se non quando sono in essi presenti misura, forma e ordine; queste sono cose buone e non possono esistere se non create da Dio, come credo ammettano ormai anch’essi stessi. Chiamo ὕλη, invece, una certa materia del tutto informe e priva di qualità, a partire da cui sono formate le qualità che percepiamo, così come dissero gli antichi. Per questo motivo, infatti, in greco ὕλη significa anche legname⁸⁴, in quanto è adatta a quanti lavorano

⁸² c. *Faust.* XX,14 (CSEL 25/1, 553-555.23-1).

⁸³ Il *De natura boni liber unus* viene nominato da Agostino in *retr.* II,ix [xxxvi] immediatamente dopo il *Contra Felicem*: la datazione di quest’opera risale agli anni 400-405. Cfr. Madec (1996), pp. 86-87; Hombert (2000), pp. 31-32; Anoz (2002), p. 240.

⁸⁴ Il termine greco ὕλη, oltre che con *materia* e *materies* (termini già presenti – non come corrispettivi di ὕλη – nella traduzione ciceroniana del *Timeo*; indicati invece come corrispettivi di ὕλη da Ambrogio, *Ep.* 8,2; *Hexam.* I,1; Favonio, *Disp.* VI,3), può essere reso in modo letterale con *silua* (Tertulliano, *An.* 2.6: «Nec ignoro, quanta sit silua materiae istius [...]»); Calcidio, *In Tim.* 123.16: «Post enim

operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei priuationem cogitari uix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur».

manualmente, non perché sia essa stessa a produrre qualcosa, ma perché è ciò da cui può essere prodotto qualcosa. Non si deve dire, dunque, che sia un male questa ὄλη, che non si può percepire in virtù di nessuna forma, ma che può essere a malapena pensata mediante ogni sorta di privazione di forma. Essa stessa, infatti, possiede anche la capacità di accogliere in sé le forme; se infatti non potesse ricevere la forma conferita dall'artefice, non potrebbe in alcun modo essere chiamata materia»⁸⁵.

La comparazione dei testi citati fornisce elementi molto utili per comprendere il giudizio di Agostino relativamente alla concezione manichea della ὄλη e per mettere in luce le ragioni principali che hanno condotto al suo superamento⁸⁶. L'errore principale dei manichei è quello di considerare la materia in termini negativi, come una realtà malvagia (*c. Faust.*: “mali principium ac naturam”; *nat. b.*: “neque malum dicenda est”), coeterna a Dio (*nat. b.*: “coeternam deo”) e avente un principio proprio (*nat. b.*: “suum habere principium nec ex deo esse”), concezione per cui essi sono giustamente esposti all'accusa di dualismo (*nat. b.*: “alterum deum inducat”). I manichei, inoltre, definiscono la materia mediante gli appellativi di *terra tenebrarum* (*c. ep. Man.*) e di *gens tenebrarum* (*nat. b.*): essi concepiscono tale regione come abitata da cinque nature (*c. ep. Man.*: “naturas quinque”; *c. Faust.*: “distinctas quinque generibus innumerabiles corporum formas”), che distinguono secondo qualità proprie (*c. ep. Man.*: “qualitatibus propriis”) e a cui attribuiscono abitanti dotati di forme adatte alle proprie abitazioni e di vita (*c. ep. Man.*: “suis inhabitatoribus conplent eisque ipsis formas congruas et suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, uitam”). Un ulteriore aspetto di falsità della dottrina manichea viene individuato da Agostino nell'identificazione tra la

chaos, quam graeci ὄλην, nos siluam uocamus, [...]»; 268.4-5: «Necessitatem porro nunc appellat ὄλην, quam nos Latine “siluam” possumus nominare, [...]»; 273.14: [...] quamque iuniores ὄλην, nos “siluam” uocamus»; Macrobio, *Comm.* I,12,7 (49.7-9): «[...] in hac prima sui productione siluestrem tumultum id est ὄλην influentem sibi incipit experiri»; I,12,8 (49.14-15): «[...] ebrietatem illic primum descensuris animis euenire silua influente significans [...]»; I,6,9 (20.5-6): «Anima enim aliena a siluestris contagione materiae»; Servio, *In Aen.* VIII,601 (282.21-27): «Prudentiores tamen dicunt, esse eum ὄλικὸν θεόν, hoc est deum ὄλης. Ὕλη autem est faex omnium elementorum, id est ignis sordidior et aer, item aqua et terra sordidior, unde cuncta procreantur: quam ὄλην latini materiam appellauerunt; nec incongrue, cum materiae siluarum sint»). Cfr. De Paolis (1992), pp. 240-241.

⁸⁵ *nat. b.* 18 (862.6-22).

⁸⁶ Lascio invece da parte la questione dell'attendibilità della testimonianza agostiniana in riferimento all'effettiva configurazione della dottrina manichea della ὄλη. Mi limito a segnalare come alcuni studiosi abbiano tentato di evidenziare uno scarto rispetto al reale contenuto delle affermazioni compiute dai manichei; a tal proposito, cfr. Drecoll-Kudella (2011), pp. 33-37.

materia e una mente, a cui spetterebbe la funzione di formare i corpi (*c. Faust.*: “mentem horum corporum formatricem”; *nat. b.*: “formatricem corporum”).

Alla luce di queste affermazioni, risulta più chiaro lo scenario in cui va collocato l’*incipit* di *conf. XII*,vi,6. In modo particolare, tenendo sullo sfondo la descrizione della dottrina manichea, si comprende perché Agostino riconduca la sua incapacità giovanile di conoscere la materia alla necessità di pensarla mediante forme innumerevoli e molteplici (*eam cum speciebus innumeris et uariis cogitabam et ideo non eam cogitabam*). Mettendo in relazione questo testo con l’inizio libro VII, si potrebbe attribuire alla descrizione agostiniana una collocazione cronologica, intendendola come un riferimento all’età della maturità (*iuuentus*). Ormai trentenne, infatti, Agostino era ancora incapace di pensare una qualche sostanza che non appartenesse al genere delle realtà visibili (*qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos uideri solet*); egli era dunque incapace di abbandonare la folla delle proprie rappresentazioni immaginarie, continuando a pensare la natura divina come una qualche realtà corporea⁸⁷. Inevitabilmente, la concezione di Dio raggiunta in questo modo non era altro che una vana congettura, frutto di un’incapacità di pensiero⁸⁸.

Conoscenza della sostanza divina e conoscenza della materia potrebbero andare di pari passo: in entrambi i casi, infatti, Agostino è vittima dell’incapacità di attuare una forma di pensiero che esuli dalla propria prospettiva corporeista. L’inadeguatezza della *cogitatio* con cui Agostino tenta di conoscere la materia, dunque, è legata al fatto che essa non permette di comprendere una natura immateriale non riconducibile all’ambito delle forme corporee. Tale incapacità, in ultima analisi, si traduce in una impossibilità di pensare (*cogitare*) un’assenza totale di forma.

La ragione dell’insuccesso di questo approccio conoscitivo viene individuata da Agostino nell’incapacità di pensare (*et non poteram*), mediante la sottrazione di ogni residuo formale (*omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem*), una privazione totale della forma (*priuatione omnis formae; omni forma priuaretur*). Al

⁸⁷ *conf. VII*,i,1 (CCL 27, 92.14-20): «Clamabat uiolenter cor meum aduersus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae: et uix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamuis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer [...]».

⁸⁸ *Ivi VII*,i,2 (CCL 27, 93.46-47): «Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat». I verbi *susplicari* e *cogitare* sono gli stessi che Agostino impiega in *XII*,vi,6.

contrario, ciò che Agostino pensava in questo periodo non era altro che un'informità relativa (*sed comparatione formosiorum erat informe*)⁸⁹, ben diversa dalla natura della materia informe, intermedia tra la forma e il nulla (*quiddam inter formam et nihil*⁹⁰ *nec formatum nec nihil, informe prope nihil*).

Nella descrizione di questa incapacità di pensiero si fondono elementi legati alla vicenda personale di Agostino e aspetti riconducibili alla tradizione filosofica⁹¹. Ciò risulta particolarmente evidente se si considerano: a) la relazione tra i concetti di *materia* e di *priuatio*; b) il riferimento al processo mentale della totale sottrazione della forma; c) la caratterizzazione della natura intermedia della materia (di cui mi occuperò più avanti).

4.2. *Priuatio omnis formae*

La materia viene definita da Agostino, pur nell'atto di confessare la propria incapacità di pensarla come tale, come ciò che è privo di forma (*quod omni forma*

⁸⁹ Alla luce di questo e di altri passi, non condivido la lettura di Ranly (1965), p. 295: «What he called “formless matter” did not lack all form in an absolute sense but only by comparison with the more beautiful formed things. [...] St. Augustine was led to accept the first point by working with the Latin word “species”. He used this term to mean form, apparently at both the ontological and epistemological level. Now the unformed (unorganized) earth and abyss (the unfathomable depths of the sea) were without form in the sense that they lack beauty: “minus enim speciosa sunt”». Tale lettura non tiene conto di due aspetti: 1) la materia, secondo Agostino, è *prorsus informe* e *quod omni forma priuaretur*, mentre l'espressione *sed comparatione formosiorum erat informe* si riferisce a una comprensione errata e insoddisfacente della materia stessa; 2) dal fatto che i termini *terra* e *abyssus* siano definiti come *minus speciosa* e che, alla luce di questa caratterizzazione, vengano ritenuti immagini ideali per indicare la natura della materia informe non può essere dedotto che essi si identifichino con la realtà che per mezzo loro può essere compresa; al contrario, la loro relazione con la materia si basa sul fatto che *nihil reperiri potest propinquius* – dunque non identico – *informitati omnimodae quam terra et abyssus* (XII,iv,4). Terra e abyssus, infatti, sono realtà di per sé formate: «Verum est omnium formatorum nihil esse informi uicinius quam terram et abyssum» (XII,xix,28 (CCL 27, 230.13-14)). La posizione di Agostino mi sembra ben espressa in *conf.* XII,xii,15 (CCL 27, 223.11-19): «Terra autem inuisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum. Quibus uerbis insinuatur informitas, ut gradatim excipiantur, qui omnimodam speciei priuationem nec tamen ad nihil peruentionem cogitare non possunt, unde fieret alterum caelum et terra uisibilis atque composita et aqua speciosa et quidquid deinceps in constitutione huius mundi non sine diebus factum commemoratur, quia talia sunt, ut in eis agantur uicissitudines temporum propter ordinatas commutationes motionum atque formarum».

⁹⁰ Un'espressione molto simile a quella di Agostino viene impiegata in riferimento alla materia da Calcidio, *In Tim.* 334.15-16: «inter nullam et aliquam substantiam».

⁹¹ Come nota giustamente Tornau (2010), p. 126: «Es geht hier, wie häufig in den *Confessiones*, nicht um das persönliche Unvermögen des jungen Augustinus, sonder um den von Platon und seinen Nachfolgern auf den Begriff gebrachten Widerstreit zwischen der sich aufgrund bestimmter Vernunftabwägungen notwendig ergebenden Annahme eines absolut Formlosen und der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, anders als in formalen Bestimmtheiten zu denken. Den Selbstwiderspruch, in den die Vernunft hier gerat und von dem auch Plotin und andere sprechen, schildert Augustinus als existentielle Erfahrung».

*priuaretur; quod careret*⁹² *forma*), e che deve essere pensato mediante la privazione totale della forma (*priuatione omnis formae*). Questa caratterizzazione della materia viene espressa in termini analoghi in altri testi di Agostino⁹³. Benché si avvalga di vocaboli di origine aristotelica⁹⁴, la riflessione agostiniana è fortemente debitrice nei confronti di quella plotiniana e della rielaborazione della dottrina di Aristotele che si compie nelle pagine delle *Enneadi*⁹⁵. A differenza di Aristotele⁹⁶, infatti, Plotino identifica i concetti di materia e privazione, stabilendo un rapporto di opposizione tra la materia e le forme⁹⁷. Agostino, dunque, ripropone l'identificazione tra materia e privazione, ma, come vedremo analizzando la relazione tra materia e non-essere, non deduce da quest'ultima le medesime conseguenze teoretiche a cui era pervenuto Plotino.

4.3. *Omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem*

Mediante questa formula⁹⁸, Agostino allude a un procedimento mentale finalizzato alla conoscenza della materia che, persuaso dalla vera ragione (*uera ratio*)⁹⁹, egli prova a mettere in atto senza successo. Anche in questo caso, Agostino si colloca nel solco della tradizione filosofica. L'origine del processo conoscitivo di sottrazione (in greco ἀφαίρεσις)

⁹² La definizione della materia in termini di *carentia* compare a più riprese nel *Commentario al Timeo* di Calcidio: cfr. 278.34: *omni carens qualitate*; 287.28: *carens specie*; 297.20: *caentem qualitate*; 312.29: *qualitate carens*; 331.31-32: *qualitate omni carens*; 345.1: *figura carens*.

⁹³ *conf. XII,xii,15 (CCL 27, 223.12-14)*: «Quibus uerbis insinuat infortitas, ut gradatim excipiantur, qui omnimodam speciei priuationem nec tamen ad nihil peruentum cogitare non possunt»; *nat. b. 18 (862.18-21)*: «Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei priuationem cogitari uix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum»; *Gn. litt. I,i,2 (CSEL 28/1, 4.17-21)*: «Corporalis autem, si possit intellegi per priuationem omnis corporeae qualitatis, quae adparet in materia formata, cum iam sunt species corporum siue uisu siue alio quolibet sensu corporis perceptibiles?».

⁹⁴ Ha posto l'accento su questo punto Meessen (2011), p. 138.

⁹⁵ Cfr. Pépin (1997), p. 176.

⁹⁶ Cfr. *Phys. A 7-9; Metaph. Γ 2, 1004a 15-16; Z 7, 1033a 5-16; I 4 Λ 2, 1069b 33-34; Λ 4, 1070b 18-19.*

⁹⁷ Sul rapporto tra i concetti di ὕλη e στέρεσις in Plotino, cfr. il capitolo 4 della prima parte.

⁹⁸ Una formulazione analoga si trova poco dopo, in *conf. XII,xi,14 (CCL 27, 223.42-44)*: «Quis nisi talis dicet mihi, quod deminuta atque consumpta omni specie, si sola remaneat infortitas, [...]». Significativo anche il testo di *lib. arb. II,xx,54 (CCL 29, 273.16-17;19-21)*: «Vnde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, [...] oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere uidetur artifici».

⁹⁹ Si tratta di una formula ricorrente nelle opere di Agostino: cfr. Pépin (1997), p. 178; cfr. ad es. *lib. arb. III,v,13*. Ulteriori rimandi testuali si possono trovare in Pépin (1994), p. 48, n. 3.

a cui egli fa riferimento, infatti, può esser fatta risalire alla discussione aristotelica sul concetto di οὐσία condotta nel libro Z della *Metafisica*¹⁰⁰.

L'applicazione di questo metodo conoscitivo in relazione alla materia è ampiamente attestato nella tradizione filosofica: il suo impiego è attribuito a Platone¹⁰¹ e si ritrova, ad esempio¹⁰², in Numenio¹⁰³, Plotino¹⁰⁴, Calcidio¹⁰⁵. L'esito del procedimento mentale della “sottrazione” delle forme e delle qualità in rapporto a una determinata realtà corporea non equivale a una negazione assoluta, al raggiungimento del puro nulla, ma all'individuazione dell'alterità, e al tempo stesso della necessità, della materia rispetto alla sfera di immanenza del mondo corporeo. Il metodo della “sottrazione”, dunque, non si configura come un procedimento dimostrativo di tipo argomentativo (non dimostra, in altre parole, la necessità dell'esistenza di una natura materiale), ma come una forma di apprensione diretta, benché non chiara e definita, della presenza di un residuo materiale totalmente informe.

Il riferimento a questo elemento concettuale ricavato dalla tradizione filosofica non è casuale. Sarà proprio mediante l'appropriazione progressiva delle categorie speculative di tale tradizione che, come vedremo, Agostino sarà in grado di abbandonare, superare e

¹⁰⁰ Aristotele, *Metaph. Z* 3,1029a 10-19: «Εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει· περαιομένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητες τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτον, ἐκεῖνό ἐστὶν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρθῶς ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις».

¹⁰¹ *Proleg. phil. Plat* 27.71-72: «Τῷ δ' ἀφαιρετικῷ κέχρηται ἐν Τιμαίῳ τηρῶν καὶ εὐρίσκον τὴν ὕλην ἐκ τῆς ἀφαιρέσεως πάντων τῶν εἰδῶν».

¹⁰² Ulteriori riferimenti testuali e bibliografici si possono trovare in Hadot (1968b), p. 174; Zambon (2002), pp. 217-218; Vimercati (2007), p. 452, n. 55; Backouche-Brisson (2011), p. 837, n. 890 e p. 858, n. 1099.

¹⁰³ Calcidio, *In Tim.* 299.4-8: «Idemque nudam siluae imagine demonstrare et uelut in lucem destituere studens, detractis omnibus singillatim corporibus quae gremio eius formas inuicem mutantur et inuicem mutant, ipsum illud quod ex egestione uacuat est animo considerari iubet, eamque “siluam” et “necessitatem” cognominat».

¹⁰⁴ Si veda il capitolo 4 della prima parte.

¹⁰⁵ Calcidio, *In Tim.* 274.28-36: «Talis quippe natura est initiorum quae neque exemplis demonstrari, nondum his quae ad exemplum comparentur existentibus, possit nec ex praecedenti ratione aliqua intimari – nihil quippe origine antiquius –, sed obscura quadam luminis praesumptione, non ut quid sit explices, sed contras sublatis quae sunt singulis quod solum remanet ipsum esse quod quaeritur intelligendum relinquas, hoc est ut uniuersis corporibus, quae intra gremium siluae uarie formantur mutua ex alio in alium resolutione, singillatim ademptis solum ipsum uacuum sinum speculatione mentis imaginis»; 303.7-12: «Si ergo has qualitates et quantitates, etiam formas figurasque uolemus ratione animi separare, tum demum deliberare quid sit illud quod haec omnia inseparabiliter adhaerens complexumque contineat, inueniemus nihil aliud esse quam id quod quaerimus, siluam; inuenta igitur est origo siluestris. Et hoc quidem est unum duarum probationum genus, quod resolutio dicitur»; 304.25-27: «Igitur siluam quidem iuxta legem rationemque dissolutionis inueniemus, iuxta compositionis uero praecepta ipsum opificem deum, ex operibus porro dei opificis exemplum»; 310.1-3: «Denique si mentis consideratione uolumus ei haec adimere sine quibus non est, possumus ei non effectu sed possibilitate horum omnium possessionem dare».

confutare la concezione della ὕλη proposta dai manichei. La modalità tradizionale con cui Agostino caratterizza il metodo della sottrazione della forma possiede tuttavia una certa originalità nell’ambito della speculazione patristica di lingua greca. Un esempio di ricorso alternativo al metodo della ἀφαίρεσις si trova in Gregorio di Nissa. Volendo dimostrare che la materia è prodotta dall’Essere intelligibile e immateriale, Gregorio concepisce la ὕλη come il risultato del concorso (συνδρομή) delle qualità immateriali. Questa concezione della ὕλη determina una riconfigurazione della funzione del metodo della ἀφαίρεσις: esso, infatti, non conduce all’individuazione di un sostrato materiale soggiacente alle forme che a esso ineriscono, ma permette di chiarire come, una volta che con il pensiero venissero eliminate tutte le qualità, l’idea del corpo si dissolverebbe¹⁰⁶. Gregorio¹⁰⁷ potrebbe aver desunto la concezione della natura materiale – ὕλη in questo contesto viene impiegata come sinonimo di σῶμα – come concorso (συνδρομή) o unione (ἔνωσις) delle qualità da Basilio, il quale, nell’ambito della sua esegesi letterale del termine “terra” di *Gen.* 1,1, avrebbe indicato l’annullamento della sostanza corporea come esito del processo mentale di sottrazione delle qualità¹⁰⁸. Come abbiamo avuto modo di vedere, la concezione della

¹⁰⁶ Gregorio, *Hom. Opif. hom.* 23 (PG 44, 212d-213b): «Οὐδὲ γὰρ ἔξω τῶν κατὰ τὸ ἀκόλουθον εὐρισκομένων ἡ περὶ τῆς ὕλης ὑπόληψις φαίνεται, ἢ ἐκ τοῦ νοητοῦ τε καὶ ἀύλου ταύτην ὑποστῆναι πρεσβέουσα: πᾶσαν γὰρ εὐρήσομεν ἐκ ποιότητων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην, ὧν εἰ γυμνωθεῖ κατ’ ἑαυτήν, οὐδαμοῦ τῷ λόγῳ καταληφθήσεται. Ἀλλὰ μὴν ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται. Ὁ δὲ λόγος νοητὴ τίς ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία. Οἷον, προκειμένου ζώου τινὸς ἢ ζύλου τῆ θεωρία, ἢ τινος ἄλλου τῶν ὑλικῆν ἐχόντων τὴν σύστασιν, πολλὰ περὶ τὸ ὑποκείμενον τῆ κατ’ ἐπίνοιαν διαίρεσει κατενοήσαμεν, ὧν ἐκάστου πρὸς τὸ συνθεωρούμενον ἀμίκτως ὁ λόγος ἔχει [...] Ἐκάστου γὰρ τούτων ἴδιος, κατ’ ὃ ἐστίν, ὁ ἐρμηνευτικὸς ὅρος ἐπινοεῖται, οὐδὲν ἐπικοινωνῶν ἄλλη τινὶ τῶν περὶ τὸ ὑποκείμενον θεωρουμένων ποιόητι. Εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητὴ δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία, καὶ ἡ ποσότης, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων ιδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθεῖ τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος: ἀκόλουθον ἂν εἶη, ὧν τὴν ἀπουσίαν τῆς τοῦ σώματος λύσεως αἰτίαν εὐρομεν, τούτων τὴν συνδρομὴν ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνειν». Il significato dell’interpretazione gregoriana del metodo dell’ἀφαίρεσις è ben messo in luce da Köckert (2009), p. 421: «Gregors Methode, zu einer Negation der Materie zu gelangen, indem er schrittweise die Eigenschaften einse Körpers abstrahiert, greift den Weg auf, auf dem Platoniker ausgehend von *Ti.* 52b zur Materie als dem eigenschaftslosen ὑποκείμενον der Körper gelangen. Weil Gregor Körper nicht wie die Platoniker als Verbindung von Form und Materie auffasst, führt die Abstraktion der Eigenschaften die ihm nicht zu einer zugrunde liegenden Materie, sondern zur Auflösung der Körper in Nichts».

¹⁰⁷ Gregorio, *Hex.* 7 (16.2-11): «Πάντα δὲ δυνάμενος ὁμοῦ τὰ πάντα δι’ ὧν ἡ ὕλη συνίσταται τῷ σοφῷ τε καὶ δυνατῷ θελήματι κατεβάλετο πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄντων, τὸ κοῦφον, τὸ βαρὺ, τὸ ναστόν, τὸ ἀραιόν, τὸ μαλακόν, τὸ ἀντίτυπον, τὸ ὑγρόν, τὸ ξηρόν, τὸ ψυχρόν, τὸ θερμόν, τὸ χρῶμα, τὸ σχῆμα, τὴν ἐπιγραφὴν, τὸ διάστημα, ἃ πάντα μὲν κατ’ ἑαυτὰ ἐννοιαί εἰσι ψιλαὶ καὶ νοήματα. οὐ γάρ τι τούτων ἐφ’ ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα ὕλη γίνεται»; *An. et res.* 124c-d (94.12-15): «Ἐπει οὖν αἱ συμπληρωτικαὶ τοῦ σώματος ποιότητες νῶ καταλαμβάνονται καὶ οὐκ αἰσθήσει, νοερὸν δὲ τὸ θεῖον, τίς πόνος τῷ νοητῷ τὰ νοητὰ κατεργάσασθαι, ὧν ἡ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τὴν τοῦ σώματος ἡμῖν ἀπεγέννησε φύσιν».

¹⁰⁸ Basilio di Cesarea, *Hexaem.* I,8,3-4 (15.3-14): «Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ γῆς συμβουλευόμεν ἑαυτοῖς, μὴ πολυγμονεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν ἣτις ποτέ ἐστι, μηδὲ κατατρίβεσθαι τοῖς λογισμοῖς αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον ἐκζητοῦντας, μηδὲ ζητεῖν τινα φύσιν ἔρημον ποιότητων, ἅποιον ὑπάρχουσαν τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, ἀλλ’ εὖ εἰδέναι ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα. Εἰς οὐδὲν γὰρ καταλήξεις, ἐκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιότητων

natura materiale teorizzata da Gregorio è stata variamente interpretata dagli studiosi, così come numerose sono state le ipotesi relative alle fonti che l'hanno ispirata. A questo proposito, è sufficiente ricordare come la declinazione gregoriana del metodo dell'ἀφαίρεσις trovi un significativo precedente in un testo del *De principiis*, nel quale Origene, sviluppando un argomento *ad hominem* contro i sostenitori dell'eternità della materia, afferma che il metodo della sottrazione delle qualità conduce all'annullamento del sostrato materiale¹⁰⁹.

4.4. *Susplicari*

Ancora incapace di pensare l'assoluta privazione di forma della materia mediante le immagini corporee prodotte dal suo spirito (*spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum*), Agostino rivolge il proprio intelletto (*mens mea*) ai corpi e alla loro mutabilità (*et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi*). Così facendo, egli diviene capace di sospettare (*susplicatus sum*) – non ancora di conoscere (*sed nosse cupiebam, non susplicari*) – che l'avvicinarsi delle forme (*transitum de forma in formam*) si produce mediante una realtà informe, ma allo stesso tempo diversa dal nulla (*per informem quiddam [...] non per omnino nihil*).

ὑπερξαιρείσθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος. Ἐὰν γὰρ ἀποστήσης τὸ μέλαν, τὸ ψυχρὸν, τὸ βαρὺ, τὸ πυκνόν, τὰς κατὰ γεῦσιν ἐνυπαρχούσας αὐτῇ ποιότητας ἢ εἴ τινας ἄλλαι περὶ αὐτὴν θεωροῦνται, οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον. Ταῦτά τε οὖν καταλιπόντα σε, μηδὲ ἐκεῖνο ζητεῖν παραινῶ, ἐπὶ τίνος ἔστηκεν». L'interpretazione di questo testo – che Van Riel (2007), p. 192, n. 2 considera prossimo a quello di *conf. XII,vi,6* – non è priva di problemi. Non è infatti chiaro, ed anzi è molto dubbio, se il testo di Basilio possa essere inteso alla luce della tesi della negazione della materia.

¹⁰⁹ Origene, *princ. IV,4,7* (416-417.244-279): «Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia. Quidem ergo altius de his uolentes inquirere, ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam corpoream quam qualitates. Si enim duritia et mollities, calidum et frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem uel ceteris huiusmodi amputatis nihil aliud intellegitur subiacere, uidebuntur qualitates esse omnia. Unde et hi, qui haec adserunt, adseuerare conati sunt ut, quoniam omnes, qui materiam infectam dicunt, qualitates a deo factas esse confitentur, inueniatur per hoc etiam secundum ipsos nec materia esse infecta, siquidem qualitates sunt omnia, quae utique sine contradictione ab omnibus a deo facta esse pronuntiantur. [...] Sicut ergo quis Paulum sine his omnibus esse consideret, quae possunt accidere, ita et id, quod subiacet, quis intellegere sine qualitatibus poterit. Cum ergo sensus noster omni qualitate ab intellectu suo remota ipsum substantiae solius, ut ita dixerim, punctum contuetur et ipsi inhaeret, nequequam respiciens ad duritiam uel mollitatem uel calidum uel frigidum uel humidum uel aridum substantiae, tunc simulata quodammodo cogitatione his omnibus qualitatibus nudam uidebitur intueri materiam». La dipendenza di Gregorio da questo testo origeniano è stata suggerita da Alexandre (1976), pp. 168-169. Può essere interessante notare che Origene in questo testo (e in quello immediatamente precedente di IV,4,6), analogamente a quanto fa Agostino, opera una stretta connessione tra il concetto di materia e la mutabilità della natura corporea (IV,4,6 (416.241-243): «Quae omnia documento sunt quod substantia corporalis permutabilis sit et ex omni in omnem deveniat qualitatem»). Sull'intera problematica, si veda il capitolo 6 della prima parte.

Come nota giustamente Pépin¹¹⁰, queste righe sono estremamente significative dal punto di vista del lessico epistemologico. In particolare, lo studioso francese pone l'accento sull'impiego del termine *spiritus*, mostrando come il riferimento di questo vocabolo alla parte dell'anima preposta a cogliere le immagini dei corpi testimoni la presenza di un'influenza porfiriana¹¹¹.

La considerazione della mutabilità dei corpi permette ad Agostino di individuare nella materia informe la sua condizione di possibilità. Anche in questo caso, Agostino impiega un'argomentazione di tipo tradizionale e non è necessario intendere l'espressione

¹¹⁰ Pépin (1997), pp. 176-178.

¹¹¹ Il lessico epistemologico a cui ricorre Agostino (*mens-spiritus*) è effettivamente estremamente significativo. In *ciu.* X,9,2 (CCL 47, 282.21-24), descrivendo la concezione porfiriana concernente la pratica teurgica, Agostino afferma che il filosofo di Tiro avrebbe considerato quest'ultima «utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur ueritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines». Una distinzione analoga a quella tra la *pars animae intellectualis* e la *pars animae spiritalis* (definizione che corrisponderebbe a πνευματική ψυχή e a πνεῦμα τὸ ψυχικόν) si ritrova nell'ambito del libro XII del *De Genesi ad litteram*. In XII,vi,15 Agostino distingue tre tipologie di visione, *per oculos*, *per spiritum*, *percontuitu mentis*, che in vii,16 definisce mediante gli attributi *corporalis*, *spiritalis*, *intellectualis*. La distinzione tra la natura della *uisio spiritalis* e della *uisio intellectualis* viene esplicitata a partire da viii,19 in relazione al testo paolino di *I Cor.* 14,14, dove compare la coppia di vocaboli *spiritus-mens*. Lo *spiritus* viene definito in ix,20 come “uis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur”. Agostino stabilisce tra le tre tipologie di visione una gerarchia, che muove “ab inferioribus ad superiora” (xi,22; vedi anche xvi,33; xxiii,49; xxiv,50-51). Mediante la *uisio spiritalis* «corpora absentia imaginaliter cogitamus, siue memoriter recordantes, quae nouimus, siue, quae non novimus et tamen sunt in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes siue quae omnino nusquam sunt pro arbitrio uel opinione fingentes» (xii,25 (CSEL 28/1, 395.14-18)). Tra le differenti tipologie di visione, che si dispongono in ordine gerarchico, vige il principio secondo cui quella inferiore non può prodursi in assenza di quelle superiori: «Quamquam itaque in eadem anima fiant visione, [...] habent utique ordinem suum et est aliud alio praecellentius. praestantior est enim uisio spiritalis quam corporalis et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. corporalis enim sine spiritali esse non potest, [...] non potest itaque fieri uisio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat; sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablati a corpore, ut id, quod per corpus uidebatur, inueniatur in spiritu. at uero spiritalis uisio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu adparent et finguntur multae pro arbitrio uel praeter arbitrium demonstrantur. item spiritalis uisio indiget intellectuali, ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget. ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est [...] quapropter non absurde neque inconuenienter arbitror spiritalem uisionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere. puto enim non incongruenter medium dici, quod corpus quidem non est, sed simile est corporis, inter illud, quod uere corpus est, et illud, quod nec corpus est nec simile corporis» (xxiv,51 (CSEL 28/1, 416-417.13-21)).

La concezione espressa da Agostino è ispirata molto probabilmente da Porfirio (ad es. *Sent.* 16, 29, 43; *Abst.* III,21,8), il quale, riprendendo e sistematizzando in chiave anti-aristotelica e anti-stoica alcuni elementi concettuali già presenti in Plotino, elabora una descrizione del processo di rappresentazione in cui: 1) viene conferita all'anima una funzione attiva in riferimento alla determinazione sensoriale; 2) viene stabilita una gerarchia ontologico-epistemologica tra intellesione, rappresentazione immaginativa e sensazione, in cui ogni processo inferiore non può attuarsi né essere compreso indipendentemente da quello superiore. Per una trattazione specifica di questi temi, cfr. Taylor (1948); Pépin (1951); Agaësse-Solignac (1972a), pp. 559-566 (nota “«Spiritus» dans le livre XII du De Genesi”) e 575-585 (nota “Les trois genres de visions”); Toulouse (2009) e la bibliografia ivi citata.

suspiciatus sum come se introducesse un'ipotesi originale di Agostino¹¹². La dimostrazione della necessità dell'esistenza di un sostrato materiale a partire dall'avvicinarsi delle forme corporee rappresenta infatti un argomento tradizionalmente impiegato in riferimento alla materia. Già Aristotele aveva individuato nella perdurante presenza di un sostrato comune la condizione necessaria affinché potesse avvenire la trasformazione reciproca degli elementi e i processi di generazione e di corruzione non implicassero un passaggio dall'essere al non essere assoluto¹¹³. Uno sviluppo analogo della medesima argomentazione si può ritrovare, ad esempio, in Plotino e in Calcidio¹¹⁴. Il testo di *conf.* XII,vi,6 evidenzia chiaramente l'influsso plotiniano: Plotino, infatti, aveva dedotto l'esistenza di un sostrato dei corpi (τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον) considerando il fenomeno della trasformazione reciproca degli elementi (ἢ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων) e aveva interpretato il passaggio da una forma all'altra (εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἑτέρου (espressione a cui corrisponde l'agostiniano *transitus de forma in formam*)¹¹⁵) facendo riferimento al permanere (μένει) di una realtà capace di accogliere una nuova forma dopo aver abbandonato quella precedente¹¹⁶.

La conoscenza della materia mediante la considerazione della mutabilità dei corpi, tuttavia, non possiede ancora il grado della certezza. Si tratta piuttosto di una forma di conoscenza indiretta, di una sorta di congettura relativa all'esistenza di un *quiddam*

¹¹² Van Riel (2007), p. 200: «Therefore, the *suspiciatus sum* should be taken *cum grano salis*: it does not so much seem to be a finding of Augustine's own».

¹¹³ Cfr. *GC* A 3, 319a 34-b 5; B 5, 332a 3-18; B 7, 334a 24-25; *Phys.* A 7-9; *Metaph.* H 1, 1042a 32-34; Λ 2.

¹¹⁴ Calcidio, *In Tim.* 317.17-19: «Quod uero sit uniuersi corporis fomes et prima subiectio, facile probatori ex elementorum in se conuersione mutua et ex qualitatuum inconstantibus mutatione»; 317.11-14: «Ex quo perspicuum est quod, in illa corporum mutua permutatione, inuenitur silua antiquissima et principalis subiectio, perinde ut cera molis in qua imprimuntur signacula, aut ut eorum quae generantur commune omnium receptaculum»; 321.23-26: «Vim nunc appellat opportunitatem siluae uultus induendi; etenim tam uultus quam qualitates uarias nec non quantitates habet, non effectum sed possibili tate ob incostantem eorum mutuum ex alio in aliud conuersionem»; 322.23-24: «Initium quaestionis arripit ex reciproca de alio in aliud elementorum conuersione».

¹¹⁵ Agostino utilizza un'espressione simile poco dopo, affermando: «Alterum, quod ita informe erat, ut ex qua forma in quam formam uel motioni uel stationis mutaretur, quo tempore subderetur, non haberet» (*conf.* XII,xii,15 (CCL 27, 223.7-9)). Una simile definizione del concetto di "mutabilitas" si trova in *imm. an.* viii,14 (CSEL 89, 117.4-7): «Adest igitur species uniuerso corpori meliore natura sufficiente atque obtinente, quae fecit; quare illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo».

¹¹⁶ Plotino, *Enn.* II 4 (12), 6.1-8: «Περὶ δὲ τῆς τῶν σωμάτων ὑποδοχῆς ὧδε λεγέσθω. ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὄν παρ' αὐτά, ἢ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. οὐ γὰρ παντηλὴς τοῦ μεταβάλλοντος ἢ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἑτέρου. μένει δὲ τὸ δεξιόμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον». Questo testo plotiniano può essere considerato con sufficiente sicurezza come la fonte di Agostino: cfr. Solignac (1962), p. 599 (nota "La matière"); Pépin (1997), p. 178; Van Riel (2007), p. 199; Tornau (2010), pp. 147-148.

informe: il grado di certezza di questo tipo di conoscenza viene attenuato anche nel testo del *Contra Faustum* precedentemente citato, dove Agostino afferma che la materia dei corpi, di per sé inintelligibile e impercettibile (*per se ipsam nec sentiri nec intellegi potest*), può essere comunque conosciuta a partire dalla mutabilità dei corpi (*in corporum mutabilitate utcumque cognoscitur*)¹¹⁷. Agostino caratterizza questa tipologia di conoscenza mediante il ricorso alle formule *suspiciatus sum* e *susplicari*, operando così una distinzione rispetto alla conoscenza certa espressa dalla forma verbale *nosse*.

Ancora una volta, la terminologia di Agostino suggerisce un parallelismo tra conoscenza della materia e conoscenza della natura divina: *Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat*¹¹⁸. Le due formule (*conf. VII,i,2: suspicabar/cogitare; conf. XII,vi,6: suspicari/nosse*), tuttavia, presentano un'importante differenza. Mentre nel primo caso la contrapposizione tra le modalità conoscitive del *cogitare* e del *susplicari* determina la negazione di ogni valore veritativo in rapporto a quest'ultimo termine (*nam falsum erat*), nel secondo caso i termini *nosse* e *susplicari* non vengono contrapposti, ma distinti secondo un diverso grado di certezza. La *suspicio* relativa alla materia, infatti, non genera una rappresentazione falsa di tale natura (*eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspiciatus sum, non per omnino nihil*), ma si determina come una conoscenza incerta, non chiara e distinta della sua esistenza e della sua funzione. Quest'esito non è casuale, ma dipende dall'impossibilità di conoscere o percepire direttamente la natura della materia, la quale può essere per così dire dedotta unicamente a partire dal fenomeno dell'avvicinarsi delle forme e in riferimento alle realtà formate.

La *suspicio* generatasi dalla considerazione della *mutabilitas* dei corpi, pur non essendo equiparabile ai falsi proclami della dottrina manichea, è inadeguata se confrontata con la “piena” conoscenza della natura della materia. Si tratta di una forma di conoscenza basata sull'esperienza, che viene osservata e interpretata razionalmente. I risultati a cui essa perviene sono di fondamentale importanza, come dimostra il fatto che essi saranno fatti propri da Agostino¹¹⁹. Tuttavia, questo approccio conoscitivo è in grado di maturare

¹¹⁷ *c. Faust. XX,14.*

¹¹⁸ *conf. VII,i,2.*

¹¹⁹ Questo aspetto risulta evidente nei riferimenti alla concezione greca della ὕλη nei tre testi sopra citati (*c. ep. Man. xxix,32; c. Faust. XX,14; nat. b. 18*). Quest'ultima, infatti, presente negli scritti dei *poetae*, dei *quidam doctores graeci*, dei *graeci* e degli *antiqui*, presenta numerosi aspetti di convergenza con la dottrina cattolica, opponendosi invece a quella professata dai manichei. Questi ultimi, invece, sono accostati ai *quidam gentilium, quod eam tamquam coaeternam deo coniungunt, ut haec ab illo non sit, quamuis ab illo formetur*. Le affinità con la dottrina dei poeti e dei filosofi greci è notevole: i poeti descrivono una *informem*

solo una supposizione relativa alla materia, senza poter combinare armoniosamente la deduzione relativa ai suoi caratteri costitutivi (il suo essere informe, distinta dal nulla assoluto, condizione di possibilità del divenire dei corpi) con la certezza della sua esistenza in qualità di realtà che Dio ha creato dal nulla. Tale certezza troverà il proprio fondamento nella rivelazione contenuta nella Scrittura.

Un ultimo aspetto degno di nota riguarda il termine *suspicio*. Esso, infatti, rappresenta il vocabolo tecnico con cui Calcidio descrive la conoscenza della materia¹²⁰. Egli afferma ad esempio che, mediante la formula “*ipsam sine tangentis sensu tangi*” (*Tim.* 52b 1-2), Platone avrebbe espresso la propria *suspicio* riguardo alla materia¹²¹; il termine *suspicio*, in opposizione a *comprehensio*, indicherebbe dunque la conoscenza incerta e indefinita di un oggetto incerto e indefinito¹²². Essendo di per sé non percepibile, la materia può essere colta con una *suspicio* di percezione, desunta dal contatto diretto con le realtà corporee¹²³. Anche la visione delle tenebre consiste nel *susplicari* ciò che esse non sono, piuttosto che nel *comprehendere* la loro effettiva natura¹²⁴. Infine, la formula platonica

quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate, che i *doctores graeci* chiamano ἄπειρον (termine di origine stoica, con cui la materia viene abitualmente caratterizzata sia nei testi filosofici sia nei commentari patristici; cfr. ad es. Du Roy (1966), p. 276, n. 1); i greci chiamano ὄλη una *materiem quandam rerum nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, quae quidem in corporum mutabilitate utcumque cognoscitur*, in quanto *per se ipsam nec sentiri nec intellegi potest*, e ritengono che *nulla est huic ὄλη forma propria nec nisi a deo formari potest*; gli *antiqui* chiamano ὄλη una *quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur*, indicando una realtà *operantibus apta [...] non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat*; essi, inoltre, attribuiscono a tale natura, che *non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei priuationem cogitari uix potest*, la *capacitas formae*.

¹²⁰ Non è certamente possibile desumere a partire dall'impiego isolato del verbo *susplicari* fatto da Agostino alcun elemento che testimoni un'influenza calcidiana. Ciononostante, anche in riferimento all'analisi svolta in riferimento a *conf.* XII,v,5, ritengo che sia verosimile e probabile che Agostino conoscesse questa sezione del *Commentario al Timeo*.

¹²¹ Calcidio, *In Tim.* 345.26-28: «Vide altitudinem pectoris et ut breui elocutione suspicionem mentis suae de silua revelauerit».

¹²² Ivi 345.29-30: «Vt igitur certae rei definitaeque certa et definita est comprehensio, sic incertae minimeque definitae incerta et indefinita suspicio sit necesse est».

¹²³ Ivi 345.1-6: «Sed enim silua indefinita res est, utpote informis et figura carens iuxta naturam suam; minime igitur cum sensu eius fit imaginatio, “sine sensu” igitur. Fit tamen euanida quaedam eius atrectatio sine contagio nec ipsius mage quam eorum quae intra ipsam sunt corporum; quae cum sentiuntur, suspicio nascitur ipsam sentiri, propterea quod ex his speciebus quas recipit formari, cum sit informis, uidetur».

¹²⁴ Ivi 345.15-18: «[...] nec potest uisus comprehendere aliquam qualitatem tenebrarum, sed susplicari quod non sit potius quid rerum sit, nihilque uidens id ipsum sibi uidetur videre quod non uidet et uidere se aliquid putat, cum nihil uideat [...]»; 345.18-20: «Sed quia natura oculi haec est ut colores discernat, conans, opinor, discernere naturam decolorem, tenebras sentire se susplicatur».

“notha et spuria ratiocinatione” esprimerebbe il carattere congetturale (*praesumptio*) della conoscenza della materia¹²⁵.

4.5. *Nosse*

Solo grazie all’insegnamento divino (*Et si totum tibi confiteatur uox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum tibi dare honorem et canticum laudis de his, quae dictare non sufficit*), ossia al raggiungimento di una corretta comprensione del testo della *Scrittura*, Agostino raggiunge la piena conoscenza dell’esistenza e della natura della materia. Quest’ultima, identificata con la stessa mutabilità delle cose (*mutabilitas enim rerum mutabilium*), possiede la capacità di accogliere tutte le forme (*capax est formarum omnium*); non essendo né di natura corporea né di natura spirituale, essa possiede una natura intermedia, che può essere espressa mediante le formule “nulla-qualcosa” (*nihil aliquid*) o “è e non è” (*est non est*)¹²⁶. Non può comunque essere messa in dubbio la sua esistenza (*et tamen iam utcumque erat*), che si rivela necessaria perché essa possa accogliere forme visibili e ordinate (*ut species caperet istas uisibiles et compositas*).

Agostino descrive dunque la fase conclusiva dell’itinerario che lo ha condotto alla conoscenza della materia. Se è vero che le espressioni con cui tale conoscenza viene descritta erano già state utilizzate nelle righe precedenti per caratterizzare la *suspicio* relativa allo statuto della materia, bisogna evidenziare come tale impiego avesse solamente il fine di indicare una forma di consapevolezza non ancora pienamente raggiunta.

¹²⁵ Ivi 347.31-4: «Rite igitur “notha et spuria ratiocinatione” atque opinione potius quam intellectu certo comprehendere eam censet Plato, utpote cuius natura rectae rationis et non recti confusique intellectus praesumatur consortio»

¹²⁶ Sorprendente è l’affinità tra questa espressione agostiniana e quella impiegata da Gregorio di Nissa, che, commentando *Gen.* 1,2, sostiene che la condizione della terra invisibile e informe potrebbe essere descritta affermando che essa «ἦν καὶ οὐκ ἦν» *Hex.* 16 (27.15-16). Secondo Lettieri (2011), p. 147, n. 317, l’origine dell’espressione impiegata da Gregorio andrebbe ricercata nel *Commentario alla Genesi* di Origene. Un’influenza diretta di Gregorio su Agostino non è infatti documentata, come fa notare Van Riel (2007), p. 219: «I did some additional research on possible influences by other authors, like Gregory of Nyssa, whose influence on Augustine has not been established. There certainly are parallels between his and Augustine’s interpretation of matter (like the themes of formlessness, the non-existence of matter, the qualitatlessness of the substrate), but there was none that could not be brought back to a common source (Plotinus or Origen). Moreover, the specific features of Gregory’s views, like the emphasis on the διάστημα (the three-dimensional structure of the formless substrate), are absent in Augustine. Hence, there is no reason to accept any influence from the part of Gregory of Nyssa on this matter».

Limitandoci alla sezione “epistemologica” che comprende i capitoli v,5 e vi,6, questo dato diviene immediatamente evidente: *Informe appellabam non quod careret forma; quod cogitabam non priuatione omnis formae; et suadebat uera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si uellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma priuaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil; eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil: sed nosse cupiebam, non suspicari.*

A questa considerazione può essere aggiunto il fatto che, quando aveva impiegato formule analoghe per esprimere direttamente la propria conoscenza della materia, Agostino lo aveva fatto in riferimento al testo della *Genesi* e, come accade nelle righe conclusive di XII,vi,6, attribuendo il proprio sapere all’insegnamento divino: *Nonne tu, domine, docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? Nonne tu, domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie* (XII,iii,3).

Nelle righe conclusive di *conf.* XII,vi,6, in cui rivolge a Dio la propria *confessio* e la propria lode per gli ammaestramenti ricevuti riguardo alla materia, Agostino compie due¹²⁷ affermazioni importanti. In primo luogo, egli sembra identificare materia e *mutabilitas*, attribuendo alla materia stessa la *capacitas omnium formarum*; in secondo luogo, distinguendola dalle realtà sensibili e intelligibili¹²⁸, conferisce alla materia un

¹²⁷ Naturalmente, andrebbe aggiunta una terza affermazione, che si trova nel capitolo successivo (XII,vii,7, in cui evidentemente Agostino prosegue il proprio *canticum laudis*, come si può evincere dall’*incipit*: “Et unde utcumque erat, nisi [...]”, il quale riprende le righe conclusive di XII,vi,6). La materia è creata dal nulla: «Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt? [...] Itaque tu, domine, [...] fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim caelum et terram non de te: [...] et ideo de nihilo fecisti caelum et terra, magnum quiddam et paruam quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et paruam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferior nihil esset» (CCL 27, 219-220.1-16). La comprensione della dottrina della *creatio ex nihilo* della materia rappresenta un elemento fondamentale che distingue il pensiero cristiano sia dal dualismo manicheo sia dalla concezione della ὕλη della tradizione filosofica.

¹²⁸ La formula «Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi uel corporis?» ripresenta in modo più conciso e sottoforma di interrogazioni retoriche la serie di negazioni riferite alla materia in iv,4 («Non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus»). Formulazioni molto simili sono impiegate sia da Plotino («Οὐτε δὲ ψυχὴ οὐσα οὐτε νοῦς οὐτε ζῶη οὐτε εἶδος οὐτε λόγος οὐτε πέρας – ἀπειρία γάρ – οὐτε δύναμις – τί γὰρ καὶ ποιῆ;» (Enn. III 6 (26), 7.7-9)) sia da Porfirio («Τῆς

carattere ontologico intermedio tra l’essere e il nulla. Tratterò di seguito questi due punti, prendendo in considerazione innanzitutto questo secondo aspetto.

4.6. *Nihil aliquid...est non est*

La caratterizzazione della materia informe come *nihil aliquid* e come *est non est* è stata ampiamente discussa dagli studiosi, i quali hanno espresso posizioni in parte differenti circa la relazione tra i concetti di materia e di nulla. Secondo alcuni, la distinzione tra le nozioni di *nihil* e *materia* riscontrabile nelle *Confessiones* rappresenterebbe l’esito di un progressivo processo di dissociazione dei due concetti, non chiaramente distinti nelle opere precedenti¹²⁹. Agostino, dunque, prenderebbe in questo modo le distanze da Plotino, il quale caratterizza la ὕλη come “non-essere” (μη ὄν)¹³⁰. Per comprendere lo statuto intermedio della materia, si è fatto ricorso al concetto di “modus”¹³¹, che la Scrittura impiega in (*Sap.* 11,21) “Omnia in mensura, numero, pondere disposuisti” (*Sap.* 11,21)¹³².

ὕλης τὰ ἴδια κατὰ τοῦς ἀρχαίους τάδε· ἀσώματος – ἕτερα γὰρ σωμάτων –, ἄζωος – οὔτε γὰρ νοῦς οὔτε ψυχή οὐ ζῶν καθ’ ἑαυτό –, ἀνείδεος, ἄλογος, ἄπειρος, ἀδύναμος» (*Sent.* 20.1-4).

¹²⁹ Riplinger (1962), pp. 64-67 ritiene che Agostino non abbia concepito una distinzione effettiva tra materia e nulla prima della composizione delle *Confessiones* e del *De Genesi ad litteram*, distinzione che verrebbe accentuata negli scritti più tardi. Nelle opere più tarde, dunque, si compirebbe definitivamente il distacco dalla concezione neoplatonica della ὕλη come male e privazione mediante la sottolineatura della creaturalità e della positività ontologica della materia; considerazioni analoghe si trovano in Rist (1974), p. 505: «At first, it seems, even after his break with the Manichaeans Augustine toyed with the Plotinian compromise. [...] Thus even if Augustine hesitated in his immediately post-Manichaean period, his later doctrine is clear enough. God created matter out of nothing».

¹³⁰ Bettetini (1995), pp. 142-143: «Priva di ogni determinatezza, [la materia sensibile] non può essere definita essere, ma non-essere: e si badi che non sono le cose materiali a non essere, bensì il sostrato delle cose materiali, poiché la materia corporea ha quel tanto di essere che permette di includerla tra ciò che è. Non i corpi sono il nulla, ma il principio materiale privo di ogni forma, che è così ben descritto nella terza *Enneade*: [...] Ora, se da un lato la materia informe di Agostino raccoglie numerose di queste caratteristiche, d’altra parte non la si può definire non essere»; Tornau (2010), p. 125: «Hierdurch erhält die Materie ihren merkwürdigen Zwischenstatus als „Fast-Nichts“ (*prope nihil*) und „Etwas zwischen Etwas und Nichts“; die in der platonischen Tradition und insbesondere bei Plotin gängige Einstufung der Materie als nichtseiend kommt für Augustinus nicht in Frage»; Meessen (2011), p. 138: «C’est seulement après la lecture des *libri platoniorum* qu’Augustin a pu concevoir l’informité comme «privation» (*priuatio*). Il n’a pourtant pas été jusqu’à l’identification de la privation avec le non-être, comme le fait Plotin».

¹³¹ Roche (1941): «In this sense we may regard "modus" on the side of the creature as equivalent to the principle of existence or subsistence in things, which is set off from their species and order as a separate principle. [...] This notion of "modus" is equivalent to capacity for determination to a form, or it may be conceived as arising out of the comparison of forms, since every form as such is that which it is, and is distinct from all others» (p. 353); «For form presupposes modus. [...] But form requires a capacity or an antecedent subsistence principle before it can to be real at all; and this is modus, the principle of existence, being, or primary actuality» (p. 355); «Formless matter here he conceives as the subsistence principle of the

A) Nel corso del libro XII, Agostino caratterizza più volte la materia come una realtà prossima, ma distinta, rispetto al nulla (*non erat aliquid [...] non tamen omnino nihil* (iii,3), *quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil, [...] per informe quiddam suspicatus sum, non per omnino nihil, [...] “nihil aliquid” et “est non est”* (vi,6), *alterum prope nihil [...] quo inferius nihil esse* (vii,7), *illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat, [...] de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, [...] de quo paene nihilo* (viii,8), *omnimodam speciei priuationem nec tamen ad nihil peruentionem* (xii,15), *hoc paene nihil in quantum non omnino nihil erat* (xv,22)); tale caratterizzazione viene ribadita anche nel libro XIII (*corporale autem informe praestantius quam si omnino nihil esset* (ii,2)).

Agostino, dunque, esprime nelle *Confessiones* in modo coerente la distinzione tra materia informe e nulla; nelle opere precedenti, tuttavia, questo non accadrebbe in modo altrettanto netto.

Nel *De beata uita* (386/387), Agostino impiega il termine *nihil*¹³³ in modo ambiguo:

«Nihil est enim omne, quod fluit, quod soluitur, quod liquescit et quasi semper perit»¹³⁴.

«Tutto ciò che fluisce, che si dissolve, che si scioglie e che continuamente perisce, infatti, è un nulla».

Quest'affermazione sembra a prima vista suggerire un impiego non usuale del termine “nihil”. In particolare, l'espressione “quod fluit” potrebbe far pensare a un

four elements. We have seen how by analogy he extends this principle to the whole universe of being. Other texts might be adduced, but I think that we can assume on the basis of those offered, that by "modus" Augustine understands subsistence or actuality, by "species" he means form as described above» (p. 359); «The modus of this matter is its actuality, which has the capacity for form; the form once conferred is the species or distinguishing quale of the resultant being. As we said before material and forma here are modus and species at their lowest level» (pp. 373-374).

¹³² Per un'analisi dell'utilizzo e dell'interpretazione agostiniana di *Sap.* 11,21, cfr. Cfr. Roche (1941); Beierwaltes (1969); La Bonnardière (1970), pp. 90-98; Harrison (1988); Bettetini (1994), pp. 127-222; Machefert (2009).

¹³³ Un quadro esauriente delle questioni connesse all'impiego agostiniano del concetto di “nihil” si può trovare in Fuhrer (2012), pp. 203-209.

¹³⁴ *beata. u.* ii,8 (CSEL 89, 70.64-65). Il carattere ambiguo di questa affermazione è sottolineato da Rist (1974), p. 505 e Torchia (1999), pp. 111-115; Su questo testo e sulla posterità della concezione agostiniana, cfr. D'Onofrio (1991).

riferimento alla materia¹³⁵. Il contesto in cui questa affermazione si inserisce, tuttavia, non lascia pensare a un riferimento al nulla assoluto. “Nihil”, infatti, viene impiegato in riferimento al termine “nequitia”¹³⁶ e paragonato alla “sterilitas”, in contrapposizione alla “fruttuosità” (*frux*) che caratterizza la virtù contraria della “frugalitas”. Più che fornire una definizione del termine “nihil”, Agostino è dunque interessato a fornire una descrizione della “nequitia” in termini negativi, contrariamente a quanto avviene per la virtù, che invece perdura, rimane e costante e sempre uguale a se stessa (*est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est uirtus*)¹³⁷.

Nella *quaestio* 4 (*quae sit causa ut sit homo deterior*) del *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, testo risalente agli anni 388-390¹³⁸, Agostino afferma:

«Vt sit homo deterior, aut in ipso causa est aut in alio aliquo aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est. Aut si ita accipitur in nihilo, quod homo ex nihilo factus est uel ex his quae ex nihilo facta sunt, rursus in ipso erit causa, quod eius quasi materies est nihilum»¹³⁹.

«La causa della corruzione morale dell'uomo risiede o nell'uomo stesso, o in un'altra realtà, o nel nulla. Se essa risiede nel nulla, non vi è nessuna causa; o, se si intende “nel nulla” nel senso che l'uomo è stato creato dal nulla o da queste realtà che sono state create dal nulla, la causa risiederà al contrario in lui stesso, poiché il nulla è, per così dire, la materia dell'uomo».

L'intento di Agostino è quello di negare che la cattiva volontà dell'uomo dipenda da una causa esterna all'uomo stesso, sia essa Dio (*in deo*), un altro uomo (*in alio homine*) o un qualsiasi altro tipo di realtà (*in eo quod neque deus neque homo sit*). Qualora si ricercasse la causa della cattiva volontà nel nulla, non si potrebbe individuare nessuna causa (*si in nihilo, nulla causa est*). Questa sembra essere la posizione di Agostino, il quale, tuttavia, fa riferimento a un'altra possibile interpretazione dell'espressione *in nihilo*. L'uomo, infatti è stato creato *ex nihilo*, o, secondo quanto narra la Scrittura, dalle realtà tratte dal nulla (*ex his quae ex nihilo facta sunt*); poiché il nulla è, per così dire, la materia dell'uomo (*eius quasi materia est nihil*), la causa della cattiva volontà risiede nell'uomo stesso (*in ipso*). Ciò che Agostino intende stabilire è che, anche intendendo la formula *in*

¹³⁵ La materia viene tradizionalmente definita come “scorrevole” (ὄλη ρευστή). Sulle origini e gli sviluppi di questa concezione, cfr. Decleva Caizzi (1988).

¹³⁶ Termine che Agostino, come Cicerone, *Tusc.* III,18, fa derivare etimologicamente da “nec quicquam”: cfr. Fuhrer (2012), p. 206, n. 13.

¹³⁷ Su questo testo, cfr. Zum Brunn (1969), pp. 20-21.

¹³⁸ Anoz (2002), p. 240.

¹³⁹ *diu. qu.* 4 (CCL 44/A, 13.1-6). Cfr. anche *lib. arb.* II,xx,54.

nihilo in riferimento al fatto che l'uomo è stato creato dal nulla – e in questo senso il nulla è paragonabile alla materia dell'uomo, poiché rappresenta “ciò da cui” (*id unde*) l'uomo è creato – non si potrebbe individuare una causa della volontà malvagia esterna all'uomo stesso. L'intento di questo testo non è quello di identificare nulla e materia; non vedo dunque la necessità di individuare una sovrapposizione dei due concetti.

Nel *De uera religione* (390)¹⁴⁰, Agostino opera una caratterizzazione analoga del termine *nihil*, precisando però, a mio parere in modo incontestabile, come esso vada distinto dalla materia informe:

«Id igitur est, unde fecit deus omnia, quod nullam speciem habet nullamque formam, quod nihil est aliud quam nihil. Nam illud, quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamuis exiguum, quamuis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est non est nisi ex deo»¹⁴¹.

«Ciò da cui Dio ha fatto tutte le cose, dunque, è ciò che non possiede nessun aspetto e nessuna forma: non è nient'altro che il nulla. Infatti, ciò che viene detto informe in confronto alle realtà perfette, se possiede una qualche forma, per quanto minima, per quanto a livello incoativo, non è ancora il nulla: perciò, anche tale realtà, nella misura in cui esiste, non esiste se non per opera di Dio».

Questo testo, in cui è stata ravvisata un'identificazione tra materia e non-essere¹⁴², esprime invece chiaramente la distinzione tra i due concetti. Quest'ultima viene ribadita sia mediante l'affermazione della creazione della materia a partire dal nulla (*si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est de omnino nihilo*) sia mediante la caratterizzazione della materia come una realtà che, in quanto possiede la possibilità di essere, viene da Dio (*et omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex deo habet*)¹⁴³.

Nella *quaestio* 54 (*De eo quod scriptum est: “mihi autem adhaerere deo bonum est”*), composta negli anni 391-394/5¹⁴⁴, Agostino afferma:

«Omne quod est aut eodem modo semper est aut non. Et omnis anima

«Tutto ciò che esiste o esiste sempre nello stesso modo o non esiste in questo modo. Ogni anima è

¹⁴⁰ Anoz (2002), p. 240.

¹⁴¹ *u. rel.* xviii,35 (CCL 32, 209.15-20).

¹⁴² Riplinger (1962), p. 65, n. 71 allude al capitolo xviii nella sua interezza. Ho scelto di citare questo estratto perché significativo in riferimento al contenuto complessivo del capitolo.

¹⁴³ *u. rel.* xviii,36. In questo contesto, Agostino non intende negare l'esistenza di una materia informe (*quod nondum est*), ma piuttosto indicare la sua potenzialità di ricevere la forma. Le formule *quod est* e *quod nondum est*, infatti, sono impiegate in parallelo con le espressioni *quod formatum est* e *quod nondum formatum est*.

¹⁴⁴ Anoz (2002), p. 240.

omni corpore melior est; melius enim omne quod uiuificat quam id quod uiuificatur; corpus autem ab anima uiuificari, non a corpore animam nemo ambigit. Quod autem corpus non est et tamen aliquid est, aut anima est aut ea melius aliquid. Deterius enim omni corpore nihil est, quia, et si materiam quis dixerit unde ipsum corpus fit, recte, quoniam caret omni specie, nihil dicitur [...] Neutrum uero, id est nullius uitae indigens nullamque uitam tribuens, aut omnino nihil est [aut aliquod corpus est] aut aliquid et corpore et anima melius»¹⁴⁵.

migliore di qualsiasi corpo. Infatti, tutto ciò che vivifica è migliore di ciò che viene vivificato. Nessuno, d'altra parte, dubita del fatto che è il corpo a essere vivificato dall'anima e non l'anima dal corpo. Ciò che invece non è un corpo e tuttavia è qualcosa, o è un'anima o una realtà migliore dell'anima. Infatti, non vi è nulla di peggiore di ogni corpo, e se qualcuno dicesse che lo è la materia da cui quello stesso corpo è prodotto, giustamente è detta nulla, poiché è priva di ogni forma [...] Ciò che dunque non è né l'una né l'altra cosa – cioè ciò che non possiede e non conferisce vita – o è il nulla assoluto o è una realtà migliore del corpo e dell'anima».

Agostino sembra effettivamente identificare i concetti di materia e di nulla (*si materiam quis dixerit unde ipsum corpus fit, recte, quoniam caret omni specie, nihil dicitur*). La portata di questa affermazione, tuttavia, può essere, se non del tutto ignorata, quantomeno attenuata. Agostino, infatti, intende dimostrare che oltre al corpo non esiste nessuna realtà che, pur essendo qualcosa (*et tamen aliquid est*), sia diversa dall'anima o da una natura a questa superiore. La materia informe, in accordo con la sua descrizione ordinaria, non è un corpo, ma non può essere considerata un qualcosa¹⁴⁶; per questo la si può dire “nulla”. L'interesse primario di Agostino è dunque quello di negare la possibilità di individuare una realtà ulteriore rispetto a quelle dell'anima e del corpo; tale realtà non può essere la materia, che, in quanto priva di ogni forma (*quoniam caret omni specie*), non possiede un essere determinato. Indugiare sulla distinzione tra nulla e materia non sarebbe funzionale all'argomentazione della *quaestio*. Agostino, infatti, non sembra interessato a fornire un quadro dettagliato degli elementi ontologici costitutivi delle realtà (distinguendo ad esempio i concetti di nulla, materia e forma), ma sviluppa il proprio discorso ricorrendo a distinzioni di tipo binario. Per questo, egli può affermare: *Neutrum uero, id est, nullius uitae indigens nullamque uitam tribuens, aut omnino nihil est aut aliquid et corpore et anima melius*.

¹⁴⁵ *diu. qu.* 54 (CCL 44/A, 92.1-10;17-20).

¹⁴⁶ Cfr. *conf.* XII,iii,3; XII,vi,6.

Nei testi esaminati, Agostino si dimostra coerente con la posizione sviluppata a partire dai primi scritti¹⁴⁷ e che si trova affermata in modo netto – anche per esigenze di tipo polemico¹⁴⁸ – nelle opere più tarde¹⁴⁹.

Distinguendo i concetti di nulla e di materia, Agostino si differenzia dai pensatori appartenenti alla tradizione platonica¹⁵⁰ – su tutti Plotino e Porfirio¹⁵¹ – che avevano caratterizzato la ὕλη come μὴ ὄν. Se è vero che Plotino e Porfirio formulano questo tipo di caratterizzazione della materia, bisogna però tener presente che essi ribadiscono la differenza del non-essere (μὴ ὄν) della materia rispetto – oltre che al non essere come Alterità che si situa a livello intelligibile e al non essere come “al di là dell’essere” che spetta all’Uno – al non-essere in senso assoluto (τὸ παντελῶς μὴ ὄν)¹⁵². Come la materia di Agostino “est et non est”, la ὕλη plotiniana e porfiriana è εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν, una realtà che, pur essendo un qualcosa (εἶδος τι ὄν), non è (τοῦ μὴ ὄντος). In quest’ottica, si potrebbe intravedere un punto di convergenza tra Plotino, Porfirio e Agostino, nella misura in cui essi distinguono la realtà della materia da un lato dall’essere delle realtà superiori, dall’altro dall’assoluto non-essere, inteso come negazione totale dell’essere¹⁵³. Tale

¹⁴⁷ La distinzione tra i concetti di *nihil* e di *informis materia*, ad esempio, è già presente nel *De ordine* (386): «Quisquis autem uel adhuc seruus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus uel iam ista fugiens casteque uiuens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid species in corpore, [...] quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare uoluerit, tantum errabit, quantum errari plurimum potest» (II,xvi,44 (*Doign.*, 293-294.7-11;18-21)).

¹⁴⁸ Cfr. *c. Iul. imp.* V,31-44.

¹⁴⁹ Oltre ai testi delle *Confessiones* citati, si vedano ad esempio *lib. arb.* II,xx,54; *mag.* ii,3; *Io. eu. tr.* I,13; *nat. b.* 25; *Gn. litt.* I,ix,15; *c. adu. leg.* I,viii,11; *c. Iul. imp.* V,44.

¹⁵⁰ Benché Platone nel *Timeo* concepisca il genere dello spazio in termini di essere (*Tim.* 52b 8: «τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεῖ [...]»), Aristotele attribuisce ai platonici l’identificazione tra la dimensione materiale della diade e il non essere (*Phys.* 192a 6-8: «Οἱ δὲ τὸ μὴ ὄν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμότερον ἢ τὸ χωρὶς ἐκάτερον»); analogamente si esprime Clemente, *Strom.* V xiv,89,6: «Ἰστωσαν οὖν τὴν καλουμένην ὕλην ἄποιον καὶ ἀσχημάτιστον λεγομένην πρὸς αὐτῶν, καὶ τολμηρότερον ἢ δὴ μὴ ὄν πρὸς τοῦ Πλάτωνος εἰρησθαι». Cfr. anche Numenio, fr. 3, 8-12; 4a, 7 (*Des Places*), Vittorino, *Cand.* 10.

¹⁵¹ Porfirio, *Sent.* 20.4-13: «Διὸ οὐδὲ ὄν, ἀλλὰ μὴ ὄν· καὶ οὐχ ὅπερ κίνησις μὴ ὄν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ’ ἀληθινὸν μὴ ὄν, εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου, ὅτι τὸ πρῶτος ἐν ὄγκῳ τὸ ἀδύναμον· καὶ ἔφεσις ὑποστάσεως καὶ ἐστὼς οὐκ ἐν στάσει καὶ τὸ αἰεῖ ἐφ’ ἑαυτοῦ φανταζόμενον μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἦττον καὶ μᾶλλον, ἐλλείπον καὶ ὑπερέχον, αἰεῖ γινόμενον καὶ οὐ μένον οὐδ’ αὖ φεύγειν δυνάμενον, ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος. Διὸ πᾶν ὃ ἐπαγγέλεται ψεύδεται, κἂν μέγα φαντασθῆ, μικρὸν ἐστίν· οἷον γὰρ παίγιόν ἐστι φεύγον εἰς τὸ μὴ ὄν».

¹⁵² Si veda il capitolo 4 della prima parte

¹⁵³ Schäfer (2002), p. 367: «So ist zwar richtig, daß das schöpfungsontologische *nihil* des Kirchenvaters definitorisch genau das παντελῶς μὴ ὄν (oder *omnino non esse*) darstellt, das Plotin in seinem System zur Bestimmung des μὴ ὄν ausschließt. Und genauso richtig ist es, daß das so verstanden μὴ ὄν und die („untere“) Materie in den *Enneaden* gleichgesetzt werden, während für Augustinus die Materie streng vom *nihil* unterschieden wird. Schließlich, daß das μὴ ὄν als Materie bei Plotin „hervorgebracht“ ist (so zumindest die einleuchtende Interpretation des *materia-generata*-Problems), das *nihil* bei Augustinus als *omnino nihil* jedoch natürlich keineswegs». Che la caratterizzazione agostiniana della materia come realtà

convergenza non implica naturalmente una totale coincidenza di vedute. Come avrò modo di notare, le due concezioni della materia risultano in ultima analisi irriducibili a partire dalla considerazione della relazione che i due concetti intrattengono in riferimento alla nozione di forma.

4.7. Materia e *modus*

Il concetto di materia, al quale Agostino conferisce uno statuto intermedio e per certi versi sfuggente, è stato accostato alla nozione di *modus*. Quest’ultimo termine, infatti, oltre che con il significato ordinario di limite e di misura, sarebbe impiegato da Agostino per indicare il principio di esistenza o di sussistenza delle realtà create, l’attitudine a essere determinati da una forma e, in ultima analisi, la materia informe. Il presupposto di questo impiego del concetto di *modus* risiederebbe nella sua separabilità dalle nozioni di *species* e di *ordo*, insieme alle quali esso viene menzionato in *Sap.* 11,21. Il testo forse più esplicito¹⁵⁴ in cui Agostino identificherebbe i concetti di *materia* e di *modus* si trova nel *De fide et symbolo* (8 ottobre 393)¹⁵⁵:

«Et si ipsum caelum et terram, id est mundum et omnia, quae in eo sunt, ex aliqua materia fecerat, sicut scriptum est: qui fecisti mundum ex materia inuisa, uel etiam informi, sicut nonnulla exemplaria tenent, nullo modo credendum est illam ipsam materiam, de qua factus est mundus, quamuis informem, quamuis inuisam, quocumque modo esset, per se ipsam esse potuisse tamquam coaeternam et coaeuam deo; sed quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquo modo esset et distinctarum rerum formas

« E se Dio aveva fatto il cielo e la terra, cioè il mondo e tutte le realtà che sono in esso, da una qualche materia, come è stato scritto: “Tu, che hai fatto il mondo da una materia invisibile”, o anche “informe”, come riportano alcuni codici, non si deve in nessun modo credere che quella stessa materia, dalla quale il mondo è stato fatto, per quanto informe, per quanto invisibile, qualunque fosse il modo in cui esisteva, abbia potuto esistere grazie a se stessa, come se fosse coeterna e coeva rispetto a Dio. Ma, qualunque fosse il modo d’esistere che possedeva per essere in ogni modo e per poter

prossima, ma distinta, rispetto al non-essere rappresenti un elemento di continuità rispetto alla tradizione platonica è stato rilevato anche da Solignac (1962), p. 601 (nota “La matière”); Pegueroles (1974), p. 128, il quale parla di una «coincidência fundamental con Plotino»; Torchia (1999), p. 111, Pépin (1997), p. 179, Van Riel (2007), p. 201.

¹⁵⁴ Roche (1942) cita anche altri testi (con particolare riferimento a *nat. b.* 41), che a mio avviso sono però meno significativi.

¹⁵⁵ Il *De fide et symbolo* è ricordato da Agostino in *retr.* I, xvii [xvi] come la sedicesima opera della sua produzione, costituisce la trascrizione del discorso tenuto al cospetto dei vescovi riuniti a Ippona l’8 ottobre 393 in occasione del concilio plenario dell’Africa settentrionale. Cfr. Madec (1996), pp. 40-41; Anoz (2002), p. 238.

posset accipere, non habebat nisi ab omnipotente deo, cuius beneficio est res non solum quaecumque formata, sed etiam quaecumque formabilis»¹⁵⁶.

accogliere le forme delle varie realtà, essa non lo possedeva se non grazie a Dio Onnipotente, per la cui bontà esiste non solo qualunque realtà formata, ma anche qualunque realtà formabile».

Anche nel libro XII delle *Confessiones* sarebbero presenti delle tracce di questo impiego del termine “modus”:

«Ista uero informitas terrae inuisibilis et incomposita, nec ipsa in diebus numerata est. Vbi enim nulla species, nullus ordo, nec uenit quidquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec uicissitudo spatiorum temporalium»¹⁵⁷.

«Questa informità, invece, questa terra invisibile e disordinata, nemmeno essa è stata menzionata nel corso dei giorni. Infatti, dove non c'è nessuna figura e nessun ordine, dove non viene né passa nessuna cosa, e dove non si produce il mutamento, non vi sono evidentemente né giorni né successione di spazi e di tempi».

E poco dopo:

«Quid igitur ex his, quae clamauit cor meum ad deum meum, cum audiret interius uocem laudis eius, quid tandem falsum esse contenditis? An quia erat informis materies, ubi propter nullam formam nullus ordo erat? Vbi autem nullus ordo erat, nulla esse uicissitudo temporum poterat; et tamen hoc paene nihil in quantum non omnino nihil erat, ab illo utique erat, a quo est quidquid est, quod utcumque aliquid est»¹⁵⁸.

«Che cosa, dunque, tra le cose che il mio cuore ha gridato “al mio Dio” sentendo dentro di sé la “voce della” sua “lode”, che cosa pretendete dunque che sia falso? Forse che esisteva una materia informe, in cui, poiché non vi era nessuna forma, non c'era nessun ordine? Ma dove non c'era nessun ordine, non poteva esserci nessuna successione temporale; e tuttavia questo quasi nulla, nella misura in cui non era un nulla assoluto, esisteva certamente grazie a Colui per il quale esiste tutto ciò che esiste e che in un certo modo è qualcosa».

Non credo che i tre testi citati possano fornire prove certe a favore della tesi dell'identificazione dei concetti di *materia* e *modus*. Nel testo del *De fide et symbolo*, Agostino impiega il termine “modus” ben quattro volte, in tre occasioni riferendosi alla materia. Benché ciò sia sorprendente¹⁵⁹, non credo si tratti di una prova definitiva. Non mi sembra infatti necessario attribuire al termine “modus” il significato tecnico di capacità ricettiva della forma; esso, infatti, potrebbe costituire un riferimento generico alla condizione in cui esisteva la materia informe creata dal nulla (l'espressione *sed quemlibet*

¹⁵⁶ *f. et symb.* ii,2 (CSEL 41, 5.11-22).

¹⁵⁷ *conf.* XII,ix,9 (CCL 27, 221.8-12).

¹⁵⁸ *Ivi* XII,xv,22 (CCL 27, 227.70-77).

¹⁵⁹ Bettetini (1994), p. 163 attribuisce questa posizione «a un'incertezza, o forse a una reminiscenza plotiniana».

modum suum, quem habebat, potrebbe essere parafrasata con “qualunque fosse il suo stato, la sua condizione”). La ripetizione ravvicinata del termine “modus” (*sed quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquo modo esset*) potrebbe essere motivata dalla volontà di indicare con una formula stilisticamente efficace – e non con un termine dotato di un significato tecnico – il fatto che la materia non possedesse una natura definita, ma unicamente la propensione ad accogliere tutte le forme e ad assumere ogni condizione. Si potrebbe inoltre notare che, nelle righe immediatamente successive, Agostino riassume il senso del proprio ragionamento della materia senza fare riferimento al concetto di “modus”¹⁶⁰. Nei due testi delle *Confessiones*, invece, l’omissione del termine “modus” nelle descrizioni relative alla materia dipende chiaramente dalla loro corrispondenza con le espressioni della Scrittura – ossia *Gen.* 1,1 e *Sap.* 11,18 – in cui la materia è detta appunto “inuisibilis”, “incomposita” e “informis”.

La tesi dell’identità dei concetti di *materia* e di *modus* è stata criticata da Maria Bettetini, secondo cui essa non terrebbe conto dell’inseparabilità dei termini *modus*, *species*, *ordo*. Il rapporto di indissolubilità reciproca dei tre termini sarebbe espresso in modo evidente nel *De natura boni* e, in modo particolare, nel capitolo 23:

«Tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est; ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est».

«Tuttavia, dove c’è un qualche modo, una qualche forma e un qualche ordine, vi è un qualche bene e una qualche natura. Dove invece non c’è nessun modo, nessuna forma e nessun ordine, non vi è nessun bene e nessuna natura»¹⁶¹.

Il testo conferma la generale tendenza a non distinguere i termini della triade biblica di *Sap.* 11,21. D’altro canto, non sembra affermare in modo esplicito l’inseparabilità dei tre concetti. Agostino, infatti, afferma che la presenza di *modus*, *species*, *ordo* determina l’esistenza di un determinato bene o di una determinata natura. Al contrario, nel caso della loro assenza, non potrebbero sussistere né un bene né una natura¹⁶². Tale affermazione si fonda sull’equivalenza tra i concetti di *natura* e *bonum*¹⁶³. Il

¹⁶⁰ *f. et symb.* ii,2 (CSEL 41, 6.4-9): «Quapropter rectissime credimus omnia deum fecisse de nihilo: quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo dei munere prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt».

¹⁶¹ *nat. b.* 23 (CSEL 25/2, 865.21-24).

¹⁶² Tale principio è affermato più volte nell’opere. Cfr. *nat. b.* 3, 6, 9,13, 17, 20, 21.

¹⁶³ Cfr. *nat. b.* 1, 15, 19, 23.

concetto di *natura*, tuttavia, non può essere impiegato in riferimento alla *materia informis*, poiché esso indica unicamente realtà di tipo spirituale o corporeo¹⁶⁴. L'affermazione secondo cui, una volta che venissero a mancare misura, forma e ordine, non esisterebbe nessuna natura (*nulla natura remanebit*), non esclude in linea teorica l'attribuzione del *modus* alla *materia informis*. L'assenza concomitante di *modus*, *species*, *ordo* potrebbe infatti determinare la non esistenza di una *natura* senza che per questo la presenza isolata del *modus* non possa garantire l'esistenza della materia.

Il caso della materia risulta dunque eccentrico rispetto allo schema dell'identità tra *natura* e *bonum*. L'ammissione di una *materia informis*, infatti, pone ad Agostino il problema di concepire una realtà che, pur non essendo una *natura*, è tuttavia un *bonum*. In questo senso, il concetto di bene possiede una sfera di applicazione più ampia rispetto a quello di natura. Benché l'annientamento totale del bene equivalga alla dissoluzione di una natura (*si consumpto bono natura consumitur*)¹⁶⁵, non si può negare che Dio, artefice perfetto di tutte le cose, possa e sappia disporre le privazioni di alcune cose in modo decoroso¹⁶⁶. Anche la materia, pur essendo privazione in sommo grado, non deve essere considerata un male, poiché anch'essa è stata dotata da Dio del bene che consiste nella capacità di ricevere le forme (*capacitas formarum*)¹⁶⁷. Nel *De natura boni*, in definitiva, Agostino stabilisce la compresenza di *modus*, *species*, *ordo* in riferimento alle *naturae* spirituali e corporee, ma non nega esplicitamente¹⁶⁸ la possibilità che uno dei tre termini possa essere impiegato isolatamente in rapporto alla materia.

Esistono tuttavia alcuni testi in cui tale possibilità viene espressamente negata. Più che nel testo di *conf.* XII,xiii,16¹⁶⁹ – il cui contesto non mi sembra sufficientemente

¹⁶⁴ *nat. b.* 1 (CSEL 25/2, 855.21-22): «Omnis quippe natura aut spiritus aut corpus est»; 2 (CSEL 25/2, 856.1-3): «Propter eos autem, qui, cum intelligere non possunt omnem naturam, id est omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse, [...]». Cfr. anche *nat. b.* 13.

¹⁶⁵ *nat. b.* 15.

¹⁶⁶ Ivi 16 (CSEL 25/2, 961.22-23): «Quanto magis ille quarumdam rerum priuationes decenter facit sicut rerum omnium perfectus artifex?».

¹⁶⁷ Cfr. il testo di *nat. b.* 18 citato in precedenza.

¹⁶⁸ Un indice implicito della negazione dell'attribuzione di un *modus* alla *materia informis* potrebbe essere ravvisato nel richiamo al concetto di ὕλη degli antichi (*antiqui*). Porfirio, ad esempio, richiamandosi significativamente come Agostino agli antichi (κατὰ τοὺς ἀρχαίους), nega alla materia il possesso del limite: «Τῆς ὕλης τὰ ἴδια κατὰ τοὺς ἀρχαίους τάδε: ἀσώματος – ἑτέρα γὰρ σωμάτων –, ἄζωος – οὔτε γὰρ νοῦς οὔτε ψυχή οὐ ζῶν καθ' ἑαυτὸ –, ἀνειδέος, ἄλογος, ἄπειρος, ἀδύναμος» (*Sent.* 20 (1-4 Lamb.)). L'assenza di limite è attribuita alla materia anche da Plotino (cfr. II 4 (12), 15; III 6 (26), 7; VI 6 (34), 3; I 8 (51), 3): «Τὸ μὲν γὰρ πάντη ἄμετρον ὕλη ὃν πάντη ἀνωμοίωται· καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἶδους, κατὰ τοσούτον ὁμοιοῦται ἀνειδέῳ ἐκείνῳ ὄντι». Sulla materia come assenza di limite, cfr. Narbonne (1993), pp. 342-343; Brisson *et al.* (2005), pp. 516-517, in cui si possono trovare ulteriori riferimenti testuali.

¹⁶⁹ Citato da Bettetini (1995), p. 144.

esplicito nell’attribuire un significato tecnico al termine “modus” –, essa si trova espressa nel *Contra epistulam Fundamenti* e nel *De libero arbitrio*. Nel primo testo, già citato in precedenza, Agostino contrappone alla concezione manichea della ὄλη quella degli antichi poeti, i quali avevano espresso mediante l’immagine del χάως la realtà della materia informe, di per sé priva di misura, numero e peso (*informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate*)¹⁷⁰. Una conferma che questa sia la posizione agostiniana circa la materia informe si può trovare nel secondo testo:

«Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artificii tribuere ne cuncteris. Vnde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem inuenias – quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est –, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere uidetur artificii. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio. Ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil, sed nihil omnino remanebit. Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo»¹⁷¹.

«Così, infatti, non si presenta nessuna natura che non derivi da Dio. Quindi, non esitare ad attribuire a Dio artefice ogni cosa in cui avrai visto misura, numero e ordine. Al contrario, da dove avrai interamente sottratto queste cose, non rimarrà assolutamente nulla, poiché, se anche sarà rimasto un qualche abbozzo di una qualche forma, dove non trovi né misura, né numero, né ordine – dato che, ovunque vi siano queste cose, la forma è compiuta – devi eliminare anche questo abbozzo di forma, che sembra sottostare all’artefice come una materia da portare a compimento. Se, infatti, il compimento della forma è un bene, anche l’abbozzo della forma è già un qualche bene: di conseguenza, una volta che sia stato interamente sottratto ogni bene, di certo non rimarrà qualcosa, ma assolutamente nulla. Ogni bene, invece, deriva da Dio e non esiste dunque nessuna natura che non derivi da Dio».

L’argomentazione e la terminologia presenti nel testo sono analoghe a quelle più volte ripetute nel corso del *De natura boni*. La formulazione agostiniana possiede però una precisione maggiore, offrendo indicazioni importanti in riferimento alla realtà della materia. Ogni natura in cui siano presenti *mensura, numerus, pondus* deriva da Dio ed è, in quanto natura creata, buona. La sottrazione totale di *mensura, numerus, pondus*, invece, conduce il pensiero nel baratro del nulla assoluto (*nihil omnino remanebit*). Concepire la mancanza totale di ogni bene (*detracto penitus omni bono*), tuttavia, implica la necessità di non fare riferimento non solo a nessuna natura creata, ma nemmeno alla materia informe: quest’ultima, infatti, benché priva di misura, numero e peso (*ubi neque mensuram neque*

¹⁷⁰ *c. ep. Man.* xxix, 32

¹⁷¹ *lib. arb.* II,xx,54 (CCL 29, 273.13-25).

numerum neque ordinem inuenias), rappresenta un bene in quanto costituisce come una sorta di abbozzo di forma (*inchoatio formae*).

Per queste ragioni, ritengo scorretto servirsi del concetto di “modus” per esplicitare il significato della formulazione paradossale con cui Agostino descrive nelle *Confessiones* lo statuto intermedio della materia. Il carattere isolato dei testi adottati, la possibilità che in essi il termine “modus” non sia usato in senso tecnico, le esplicite affermazioni presenti in altri testi agostiniani, infatti, non lo permettono. Qualora si voglia ricercare una formula definitoria che esprima in modo più chiaro il carattere sfuggente della materia, la sua inesprimibile condizione di limite tra l’essere della forma e il non essere del nulla assoluto, si potrebbe più felicemente ricorrere all’espressione – questa sì inequivocabilmente agostiniana – di *inchoatio formae*.

4.8. *Mutabilitas rerum mutabilium*

Le ultime righe del testo presentano un secondo aspetto di notevole importanza: la mutabilità degli esseri mutevoli (*mutabilitas rerum mutabilium*), apparentemente identificata con la materia¹⁷², possiede la capacità di accogliere tutte le forme (*capax est omnium formarum*). La strettissima connessione – che assume quasi i tratti dell’identificazione – tra i concetti di *materia* e *mutabilitas*, riveste una rilevanza maggiore

¹⁷² Il rapporto tra materia e mutabilità viene ulteriormente chiarito in XII,viii,8, dove il concetto di *mutabilitas* viene messo in relazione a quello di *informitas*. Proprio perché informe, infatti, la materia è il fondamento della mutabilità – intesa come passaggio da una forma a un’altra (XII,vi,6) – che si può percepire nel mondo fisico: «Terra autem ipsa, quam feceras, informis materia erat, quia inuisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum: de qua terra inuisibili et incomposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et di numerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum uariantur et uertuntur species, quarum materies praedicta est terra inuisibilis» (CCL 27, 220.19-26). La caratterizzazione dell’*informitas materiae* come condizione della *mutabilitas* viene riproposta anche in XII,xi,14: «Et quis dicet mihi, nisi quisquis per inania cordis sui cum suis phantasmatis uagatur et uoluitur, quis nisi talis dicit mihi, quod deminuta atque consumpta omni specie, si sola remaeat informitas, per quam de specie in speciem res mutabatur et ueretebatur, possit exhibere uices temporum?» (CCL 27, 222-223.41-45). Se sul piano della derivazione causale l’*informitas materiae* si pone a fondamento della *mutabilitas* degli esseri creati, sul piano conoscitivo il rapporto appare invertito; non è possibile avere una conoscenza diretta dell’informità della materia, la cui esistenza può essere solo “dedotta” a partire dalla considerazione della mutabilità delle realtà in divenire: «Et uerum est, quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit uel qua mutatur et uertitur» (conf. XII,xix,28 (CCL 27, 5-7)). Il termine “notitia” indica in questo contesto una “nozione comune” (Goldschmidt (1964), p. 32). Analogamente, la materia informe, benché preceda il tempo, non può essere percepita se non nel tempo: «[...] nec tempore primo factam, quia formae rerum exerunt tempora, illa autem erat informis iamque in temporibus simul animaduertitur, [...]» (conf. XII,xxix,40 (CCL 27, 239.41-43)).

rispetto a quanto accade nella rappresentazione tradizionale della materia. Le conseguenze di questa operazione concettuale sono notevoli: da un lato, infatti, la dimensione della materialità assume il ruolo di caratteristica peculiare delle realtà create, in base alla quale esse si differenziano dall’essenza immutabile e immateriale del Creatore; d’altro, Agostino valorizza la dimensione “potenziale” della materia, che lo porterà, come vedremo, alla definizione di una nuova configurazione dell’essere intelligibile¹⁷³.

Un altro aspetto importante è rappresentato dal fatto che la *mutabilitas* delle realtà create «capax est omnium formarum»¹⁷⁴. Da un lato, questa caratterizzazione si accorda con la concezione tradizionale nel porre un legame diretto tra l’assoluta informità della materia e la sua capacità di accogliere la totalità delle forme: se infatti la materia possedesse una forma propria, la sua capacità recettiva risulterebbe parziale e limitata¹⁷⁵.

¹⁷³ Mi sembrano particolarmente appropriate le considerazioni di Tornau (2010), p. 128: «Materie bzw. Materialität erweist sich so als ein Grundmoment des Geschaffenen im Gegensatz zum Schöpfer; sie grenzt nicht mehr sinnlich wahrnehmbares und intelligibles Sein voneinander ab, sondern geschaffenes und ungeschaffenes Sein, wobei die letztgenannte Unterscheidung die grundlegendere ist und der ersteren vorausliegt. Zum anderen privilegiert Augustinus – wie man in der Sprache der griechischen Philosophie formulieren könnte – von den traditionell mit der Materie verbundenen Begriffen denjenigen der Potentialität, der für ihn die Materie als solche definiert, ja mit ihr identisch ist». Non intendo interpretare la materia agostiniana per mezzo di categorie aristoteliche, nello specifico quella di potenzialità, né tantomeno richiamarmi all’interpretazione plotiniana di questo concetto (*Enn.* II 5 (25)). Va comunque tenuto presente che la “negatività dinamica” (Solignac (1962) pp. 600-601 (nota “La matière”): «Bref, pour Augustin, la matière [...] est une réalité paradoxale, nous dirions aujourd’hui *dialectique*; ni négation pure, ni réalité définie, mais *négativité dynamique*») della materia agostiniana non può essere interpretata in termini di attualità (Duhem (1965), p. 438: «Il est claire que l’existence de la matière agustinienne n’est pas une simple existence en puissance; si proche du néant que soit cette existence, elle est déjà quelque chose d’actuelle»; Riplinger (1962), p. 69: «Faced with the Platonic dichotomy between actual being and pure non-being, Augustine was forced to place matter on the side of actual being»).

¹⁷⁴ Per la discussione dell’ipotesi di Theiler (1933), si veda il capito 2 della seconda parte. Oltre al riferimento testuale ad Apuleio (*Plat. eius dogm.* I,5 (191): «Materiam uero inprocreabilem incorruptamque commemorat, non ignem neque aquam nec aliud de principiis et absolutis eleemntis esse, sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictionique subiectam, adhuc rudem et figurationis qualitate uiduatam, deus artifex conformat uniuersum») segnalato da Pépin (1997), p. 176, si possono rintracciare altri testi non porfiriani che possono aver suggerito ad Agostino il concetto di *capacitas*. Si vedano ad esempio Origene, *princ.* IV,4,7 (416.244-247): «Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia» e Calcidio, *In Tim.* 331.34-4: «Igitur quia omnes silua recipit figuras, omnes quoque colores et ceteras quot sunt qualitates, nihil autem horum habet ipsa ex natura sua, iure eam modo «informem», modo «minime figuratam», interdum «sine qualitate» cognominat, non quo habuerit haec umquam et amiserit, sed ut quae potuerit habere, utpote natura praedita splendoris atque ornatu capace» (cfr. anche la traduzione di *Tim.* 51a 7 in *In Tim.* 334.14-15, dove l’espressione «άνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδέχες» è resa con «inuisibilem speciem et informem esse capacitatem»).

¹⁷⁵ Platone, *Tim.* 51a 1-3: «Ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν»; Alcinoos, *Didask.* VIII, 162.32-42; 163.4-7: «Ἰδιότητα δ’ ἔχειν τοιαύτην, ὥστε πᾶσαν γένεσιν ὑποδέχεσθαι τιθῆνης λόγον ἐπέχουσαν τῷ φέρειν αὐτὰς καὶ ἀναδέχεσθαι μὲν αὐτὴν πάντα τὰ εἶδη, αὐτὴν δὲ καθ’ αὐτὴν ἄμορφόν τε ὑπαρχειν καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον, ἀναματτομένην δὲ τὰ τοιαῦτα καὶ ἐκτυπούμενην καθάπερ ἐκμαγεῖον καὶ σχηματιζομένην ὑπὸ τούτων, μηδὲν ἴδιον σχῆμα ἔχουσαν μηδὲ ποιότητα. Οὐ γὰρ γένοιτ’ ἂν τι εἶ παρασκευασμένον πρὸς ποικίλας ἐκτυπώσεις καὶ μορφάς, εἰ μὴ ἄποιον αὐτὸ ὑπάρχοι καὶ ἀμέτεχον

Dall'altro, la formulazione agostiniana segna uno scarto rispetto alla tradizione: il concetto di *capacitas*, infatti, non viene inteso unicamente come il versante positivo dell'*informitas* della materia. Al contrario, come si può riscontrare nei numerosi testi in cui Agostino impiega tale nozione¹⁷⁶, il fatto che la materia possieda una *capacitas omnium formarum* rappresenta un principio, seppur minimale, di determinazione¹⁷⁷. Questa caratterizzazione della materia, che trova il proprio fondamento nel quadro teorico della *creatio ex nihilo*, è dunque decisiva sul piano ontologico, ma possiede anche importanti ricadute sul piano etico: attribuendo alla materia la *capacitas omnium formarum* e sottolineando il suo essere *formabilis*, Agostino può definire una posizione concettuale alternativa non solo alla dottrina manichea, ma anche alla teoria filosofica di origine medio-platonica, ma sviluppata in modo sistematico da Plotino, che aveva concepito la ὕλη come «κακὸν [...] πρῶτον καὶ καθ' αὐτὸ κακόν»¹⁷⁸.

Si tratta di un punto decisivo, se si tiene presente che Plotino aveva posto il fondamento della malvagità della ὕλη proprio nella sua simultanea caratterizzazione in termini di στέρησις e di μὴ ὄν¹⁷⁹. Sotto questo aspetto, la rappresentazione agostiniana della materia non differisce totalmente da quella plotiniana. Come detto in precedenza, Agostino opera una sovrapposizione tra i concetti di materia e privazione, ponendo così l'accento sulla differenza che intercorre tra la materia informe e le realtà formate.

ἐκείνων τῶν εἰδῶν ἃ δεῖ αὐτὸ δέξασθαι. [...] Προσῆκει δὲ καὶ τῇ πανδεχεῖ ὕλη, εἰ μέλλει κατὰ πᾶν δέχεσθαι τὰ εἶδη, μηδεμίαν αὐτῶν φύσιν ἔχειν [ὑποκεῖσθαι], ἀλλὰ ἄποιόν τε εἶναι καὶ ἀνείδεον πρὸς ὑποδοχὴν τῶν εἰδῶν»; Plotino, *Enn.* III 6 (26), 10.4-11: «Επιούσης τοίνυν ἄλλης μετ' ἐκείνην ποιότητος οὐκέτι ὕλη ἔσται τὸ δεχόμενον, ἀλλὰ ποιὰ ὕλη. Εἰ δὲ καὶ αὕτη ἡ ποιότης ἀποσταίη καταλιπούσά τι αὐτῆς τῷ ποιῆσαι, ἄλλο ἂν ἔτι μᾶλλον γίνοιτο τὸ ὑποκείμενον. Καὶ προιοῦσα τοῦτον τὸν τρόπον ἄλλο τι ἢ ὕλη ἔσται τὸ ὑποκείμενον, πολύτροπον δὲ καὶ πολυειδές: ὥστε οὐδ' ἂν ἔτι πανδεχὲς γένοιτο ἐμπόδιον πολλοῖς τοῖς ἐπεισιούσι γινόμενον, ἢ τε ὕλη οὐκέτι μένει». Molto prossima a quella di Agostino è la terminologia impiegata da Calcidio, *In Tim.* 331.30-34: «Erit porro materia idonea si habebit opportunitatem facilitatemque formabilem. Habebit autem, si erit pura et qualitate omni carens; quippe si habebit propriam qualitatem, erit impedimento ceteris qualitatibus genuina qualitas, maxime igitur si erunt variae multiplesque insigniendae, nec multiples modo sed omnes etiam formae ac figurae» (vedi anche 278.1-3; 331.34-4; 334.9-10; 353.15-19).

¹⁷⁶ In questo senso, il concetto di *capacitas* risulta analogo alla descrizione della materia come *formabilis* o come *inchoatio formae*: cfr. *u. rel.* xviii,36; *lib. arb.* II,xx,54; *Gn. litt. imp.* iii,10; iv,5; xv,51; *f. et symb.* ii,2; *c. Faust.* XX,54; *conf.* XII,viii,8; XII,xv,19; XII,xix,28; *nat. b.* 18; *Gn. litt.* I,viii,14; V,v,xvi; VIII,xx,39; *c. adu. leg.* I,viii,11; s. 214,2.

¹⁷⁷ Tornau (2010), p. 125: «Eine Konsequenz hieraus ist die ontologische Aufwertung des Begriffs der Aufnahmefähigkeit (*capacitas*), die nun nicht mehr lediglich die Kehrseite der absoluten formalen Unbestimmtheit, sondern ein, wenn auch minimaler, Ansatz zu einer positiven und mithin auf Gott zurückführbaren Bestimmung ist». Cfr. Pegueroles (1972), pp. 174-175; Ibarreta de Ghio (1975), p. 79.

¹⁷⁸ Plotino, *Enn.* I 8 (51), 3.39-40.

¹⁷⁹ *Ivi* II 4 (12), 16; I 8 (51), 5.5-12: «Ἡ οὐκ ἐν τῇ ὀπωσοῦν ἐλλείπει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν τὸ γοῦν ἐλλείπον ὀλίγω τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλεον εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ. Ἄλλ' ὅταν παντελεῶς ἐλλείπη, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτη μετεχεῖν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι».

Dall’altro, egli attribuisce alla materia uno statuto ontologico intermedio rispetto all’essere positivamente determinato della forma e al non-essere assoluto. Benché Agostino non definisca mai la materia in termini di non-essere, non si registra una differenza radicale tra i due autori. Anche Plotino, infatti, distingue la materia dal nulla assoluto (τὸ παντελῶς μὴ ὄν) e le attribuisce una qualche forma di essere¹⁸⁰; tuttavia, essa non è essere in senso pieno, ma, per una sorta di parallelismo rovesciato rispetto alla descrizione dell’Uno, è “al di qua dell’essere”¹⁸¹.

Più che su quello terminologico, la differenza deve essere valutata sul piano del significato. Per Plotino, infatti, sia il concetto di privazione¹⁸² sia quello di non-essere¹⁸³ determinano l’opposizione (ἀντίθεσις) della materia rispetto all’essere e alla forma¹⁸⁴. Anche nei casi in cui viene attribuita alla materia una sorta di tendenza positiva nei confronti della forma¹⁸⁵, si tratta di uno slancio destinato a rimanere incompiuto e non realizzato¹⁸⁶. La malvagità della materia si fonda dunque sulla contrarietà che, in quanto non-essere e privazione, essa manifesta rispetto alla forma. In questo senso, in Plotino si produce uno scarto significativo non solo in rapporto alla riflessione platonica del *Sofista*¹⁸⁷, ma anche a quella aristotelica sui concetti di materia e di privazione. Aristotele, infatti, aveva distinto i concetti di ὕλη e di στέρησις: mentre il primo termine indica una realtà che è non-essere per accidente e che per certi aspetti non è lontana dalla sostanza, il

¹⁸⁰ Ivi 16.3: «Διὸ καὶ μὴ ὄν οὕτω τι ὄν [...]».

¹⁸¹ Ivi 16.25-27: «ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. οὐκ ὄν ἄρα αὐτή, ἕτερον ὄν, πρὸς τῷ καλῷ τοῦ ὄντος».

¹⁸² Ivi 16.4: «Εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα»; I 8 (51), 11.1: «Ἄλλ’ ἡ ἐναντία τῷ εἶδει παντὶ φύσις στέρησις».

¹⁸³ Ivi 16.1-3: «Ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταπτομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι»; II 5 (25), 5.9-13: «Εἴη ἂν οὖν τοῦτο μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἷον κίνησις· αὐτὴ γὰρ καὶ ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὐσα, ἡ δὲ ἐστὶν οἷον ἐκριφεῖσθαι καὶ πάντα χωριθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ’ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν-μὴ ὄν δὲ ἦν-οὕτως αἰεὶ ἔχουσα».

¹⁸⁴ Ivi I 8 (51), 10.15-16: «[...] ἵνα μὴ ἦ ἴσως κακὴ εἶδος οὐσα [*scil.* ἡ ὕλη], ἀλλὰ μὴ ἐναντία τῷ εἶδει φύσις».

¹⁸⁵ Plotino attribuisce occasionalmente alla materia una “aspirazione all’esistenza” (III 6 (26), 7.13: ὑποστάσεως ἔφεσις), e una “tensione verso il bene” (III 6 (26), 11.31-33: «Ἴσως δὲ καὶ τοῦτον τὸν τρόπον λυοίτο ἂν τὸ ἄπορον, πῶς οὐσα κακὴ ἐφίοιτο ἂν τοῦ ἀγαθοῦ, ὡς μὴ μεταλήψει ἀπολλυμένης ὁ ἦν»); si tratta tuttavia di un linguaggio metaforico che non deve essere preso alla lettera: «Εἰ γὰρ πανταχοῦ τὸ παραγινόμενον ὡς ἀγαθὸν εἶδος, καὶ τῇ ὕλῃ δὲ εἶδος ἐν τῷ ἀγαθόν, πότερον ἠθέλησεν ἂν ἡ ὕλη, εἴπερ ἦν αὐτῇ τὸ θέλειν, εἶδος μόνον γενέσθαι; ἀλλ’ εἰ τοῦτο, ἀπολέσθαι θελήσει· τὸ δ’ ἀγαθὸν αὐτῷ πᾶν ζητεῖ. Ἄλλ’ ἴσως οὐχ ὕλη εἶναι ζητήσει, ἀλλὰ εἶναι, τοῦτο δ’ ἔχουσα ἀφεῖναι αὐτῆς θελήσει τὴν κάκην. Ἀλλὰ τὸ κακὸν πῶς ἔφεσιν ἔξει τοῦ ἀγαθοῦ; ἢ οὐδὲ τὴν ὕλην ἐν ἐφέσει ἐπιθέμεθα, ἀλλ’ ὑπόθεσιν ἐποιεῖτο ὁ λόγος αἰσθησὶν δούς, εἴπερ οἷόν τε ἦν δοῦναι ὕλην τηροῦσιν· ἀλλὰ τοῦ εἶδους ἐπελθόντος, ὥσπερ ὄνειρατος ἀγαθοῦ, ἐν καλλίονι τάξει γεγονέναι» (VI 7 (38), 28.1-12).

¹⁸⁶ Cfr. Opsomer (2007), pp. 169-170, n. 21.

¹⁸⁷ Brisson *et al.* (2005), p. 522: «Il s’ensuit que Plotin fait du non-être qu’est la matière le contraire de l’être, c’est-à-dire exactement ce que Platon s’est ingénié à réfuter».

secondo è non-essere in senso proprio, è totalmente altra rispetto alla sostanza e manifesta una contrarietà rispetto alla forma¹⁸⁸.

Agostino, benché dal punto di vista terminologico non si distanzi significativamente da Plotino, compie un'operazione concettuale, per così dire, contraria rispetto a quella del predecessore. Mentre infatti in Plotino l'identificazione tra materia e privazione implica una sorta di appiattimento del primo termine sul secondo¹⁸⁹, in Agostino ciò non accade: la materia, pur essendo definita come *omnimoda speciei priuatio*, non si pone in contrarietà rispetto alla forma, e potrebbe essere definita come una sorta di "privazione positiva"¹⁹⁰. L'impiego del termine *priuatio* in riferimento alla materia indica, più che una contraddizione rispetto alla forma, una mancanza di forma. Nell'identificazione dei due concetti, dunque, è quello di privazione a perdere, se così si può dire, la propria peculiarità. Anche il carattere intermedio tra forma e nulla assume conseguentemente una configurazione differente: la materia non si colloca "al di qua" dell'essere, in quanto espressione di un'alterità irriducibile rispetto alla forma e incapace di intrattenere una relazione positiva con quest'ultima. Il non-essere della materia, piuttosto, va inteso e compreso come un "non-essere ancora" (*nondum erat*)¹⁹¹. Nella prospettiva creazionistica¹⁹² di Agostino, in cui la materia non costituisce una realtà indipendente o

¹⁸⁸ Aristotele, *Phys.* A 9, 192a 3-6; 13-16: «Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν σεῖναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς. [...] ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὡσπερ μήτηρ· ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθεῖη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν».

¹⁸⁹ Come ha notato Opsomer (2007), p. 175, Plotino opera una sorta di ridefinizione del significato usuale di privazione: «Plotinus is stretching the concept of privation. Normally privation is in something else, but Plotinus regards these classic cases of privation as partial privations, which he opposes to the total privation which is matter. That is highly problematic. Regardless of the technicalities involved, privation is normally understood as the absence of something that ought to be present. If it is the essence of matter to be without quality, then there is nothing that ought to be there. As a consequence it makes no sense to speak of privation in this case». Si tenga però presente la definizione aristotelica di "privazione totale" in *Metaph.* I 4, 1055b 3-6: «Ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστίν· ἡ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἡ δ' ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχειν, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πῶς ἀφορισθέν» Per i diversi significati del termine στέρησις, cfr. *Metaph.* Δ 22, 1022b 22-1023a 7; Θ 1, 1046a 32-35; I 4, 1055b 8-29.

¹⁹⁰ Gilson (1955), p. 363: «In both cases, there was in Augustinian matter an incipient seeking toward form, the very "positive privation" which the Augustinians were to uphold against the mere absence of form attributed to matter by Aristotle».

¹⁹¹ Cfr. *u. rel.* xviii,36.

¹⁹² Nella tradizione del pensiero cristiano, il concetto di creazione si rivela decisivo per comprendere la disposizione positiva della materia verso la forma e la sua idoneità a essere formata: (Origene) in Eusebio, *PE* VII,20,8 (1-5): «Ὡσπερ γὰρ ἄπτον ἐπὶ τοῦ κόσμου εἰπεῖν οὕτως τεχνικῶς κατασκευασμένου τὸ χωρὶς τεχνίτου σοφοῦ αὐτὸν τοιοῦτον γενονέται, οὕτως καὶ τὸ τὴν ὕλην, τῶσαύτην καὶ τοιαύτην καὶ τοιοῦτως εἰκτικὴν τῷ τεχνίτῃ λόγῳ θεοῦ, ὑφεστηκέναι ἀγενήτως ἐπ' ἴσης ἐστὶν ἄλογον»; Origene, *princ.* III,6,7 (250.229-236): «Haec uero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri uel fabricari uel retractare uoluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus

antagonista rispetto all’essenza divina, ma è invece da quest’ultima posta in essere, tale concetto viene inteso, per così dire, “in vista della forma”¹⁹³, come dotato di una naturale tendenza, propensione e idoneità a superare la propria condizione in vista della costituzione delle realtà distinte, formate e ordinate.

5. Osservazioni conclusive

Nelle pagine del libro XII delle *Confessiones* Agostino dedica ampio spazio al tema della “materia corporalis”, che viene preso in esame in relazione all’interpretazione del testo di *Gen.* 1,1-2. Da un lato Agostino ribadisce l’esegesi formulata nei commentari precedenti. La materia informe viene indicata dalla Scrittura mediante immagini sensibili affinché la sua natura sia compresa anche dai lettori meno istruiti. Particolarmente adatte a esprimere i caratteri della materia si rivelano le immagini della terra e dell’acqua, elementi che occupano la parte inferiore del cosmo e che partecipano della forma in minor grado.

A differenza dei commentari precedenti, il tema della difficoltà di conoscere la materia si innesta in una “testimonianza” di carattere autobiografico. In alcune righe molto note, infatti, Agostino confessa la propria incapacità giovanile di comprendere quale fosse la natura della materia e ripercorre le tappe che lo hanno condotto ad acquisire una consapevolezza definitiva in rapporto a tale tematica.

L’apparente impossibilità di cogliere lo statuto della materia non deve essere imputato primariamente a un’incapacità del soggetto conoscente. La natura stessa della materia, infatti, fa sì che essa non possa essere pienamente compresa in termini razionali e non possa divenire oggetto del pensiero rappresentativo. In accordo con una nota affermazione platonica (*Tim.* 52a-b), bisogna ammettere che la comprensione della materia possiede uno statuto particolare, in cui si combinano conoscenza e ignoranza. Agostino ripercorre la propria vicenda personale. Una volta liberato dall’errore del manicheismo, quello di rappresentare la materia attribuendole le più svariate e turpi forme, grazie all’incontro con la speculazione dei filosofi, egli diviene finalmente capace di conoscere la

formatum, ut in quascumque uult formas uel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod euidenter propheta designans ait: deus, inquit, qui facit omnia et transmutat».

¹⁹³ Quest’espressione mi sembra più equilibrata rispetto al giudizio di Gilson (1929), p. 227, n. 10: «L’imbarazzo di Agostino è qui molto reale poiché, per lui, tutto ciò che è, in quanto è, è buono, e un essere non è buono, quindi anche non è, se non in forza della sua forma; se quindi la materia si distingue così poco dal niente, non può distinguersene se non ha titolo di forma, ma allora non si tratta più di materia».

vera natura della materia accertando la verità della dottrina cristiana. La materia è una realtà totalmente informe, condizione di possibilità della mutabilità delle nature corporee, che riceve il proprio “essere” grazie all’azione creatrice di Dio.

Alla luce della dottrina cristiana, in ultima istanza, gli elementi concettuali desunti dalla tradizione filosofica possono essere collocati nella giusta prospettiva. Proprio il confronto tra la dottrina agostiniana e quella dei filosofi che lo hanno preceduto ha assunto un ruolo di primo piano nelle pagine precedenti. Tra le numerose questioni prese in esame, tre aspetti della dottrina agostiniana si sono particolarmente imposti alla nostra attenzione.

Il primo aspetto concerne il significato dello statuto intermedio tra essere e non-essere che Agostino attribuisce alla materia. L’analisi dei testi ha fatto emergere come non sia corretto affermare che Agostino avrebbe in un primo momento identificato il concetto di “materia” e di “nulla”, sostenendo esplicitamente la loro distinzione solo nelle opere della maturità. In secondo luogo, non sembra corretta l’affermazione per cui la dottrina agostiniana si opporrebbe totalmente su questo punto a quella di Plotino. Se è vero che la *ὕλη* plotiniana viene definita come “μη ὄν”, bisogna riconoscere che si tratta di una forma di non essere che non può essere confusa con lo statuto dell’assoluto non-essere. Il tratto speculativo che distingue la posizione agostiniana da quella di Plotino, invece, risiede nel fatto che la sua prossimità con il “non-essere” non si implica che la materia intrattenga una relazione di opposizione e di contrarietà nei confronti della forma.

Una seconda questione molto dibattuta riguarda la possibilità di esplicitare lo statuto intermedio della materia ricorrendo al concetto di “modus”. L’analisi dei testi non permette di avallare questa ipotesi. La materia informe si pone al di qua dell’ambito delle nature formate: la categoria di “modus” può essere impiegata solamente entro questo ambito, senza essere disgiunta da quelle di “numerus”, “forma”, “ordo” e “pondus”.

Agostino, infine, evidenzia il rapporto di complicazione tra le nozioni di “materia” e di “mutabilità”, arrivando quasi a identificare i due concetti. Il ricorso al concetto di “materia” per rendere ragione del divenire del mondo fisico e della trasformazione reciproca degli elementi non rappresenta un tratto inedito nel panorama della tradizione filosofica. L’accostamento tra i concetti di “materia” e di “mutabilitas” si configura tuttavia nel pensiero agostiniano in modo originale. La materia, infatti, diviene condizione di possibilità della mutabilità degli esseri e si caratterizza al contempo per la capacità di accogliere tutte le forme. Ciò non permette dunque che, come accade invece nel caso della

ὕλη plotiniana, le venga attribuita una condizione di privazione di forma che possa essere confusa con il possesso di una natura ontologicamente e assiologicamente negativa.

Capitolo Terzo

“Materia spiritalis”: creazione e formazione della creatura spirituale nei libri XII e XIII delle *Confessiones*

La stretta connessione che Agostino istituisce tra i concetti di *materia* e di *mutabilitas* non è cruciale solamente nell’ambito delle nature corporee, ma influenza profondamente anche quello delle realtà intelligibili. L’importanza dell’accostamento di queste due nozioni si coglie in modo evidente nella riflessione che Agostino dedica alla genesi e alla formazione della creatura spirituale¹ nei libri XII e XIII delle *Confessiones*. Nelle pagine seguenti cercherò dunque di mettere in luce gli aspetti più significativi della riflessione che Agostino ha dedicato a questo tema nei libri conclusivi delle *Confessiones*, prestando una particolare attenzione alla questione della “coerenza” della dottrina agostiniana riguardante la creatura spirituale.

1. *Caelum caeli*: la creazione del cielo spirituale nel libro XII

Nel libro XII delle *Confessiones*, diversamente da quanto aveva fatto nei precedenti commentari alla *Genesis*², Agostino attribuisce un significato differente ai termini “caelum”

¹ Utilizzo il termine “creatura spirituale” senza entrare nel merito della questione relativa alla possibilità di una sua identificazione con la creatura angelica. Pépin (1953), pp. 191-198 ritiene che «[...] dans le livre XII des *Confessions*, pas une fois Augustin ne parle d’anges a propos de *caelum* ou de *caelum caeli*». Una posizione contraria a quella di Pépin è stata espressa da Solignac (1962), p. 597 (nota “*Caelum caeli*”), Pelland (1972), pp. 129-148, Tornau (2010), pp. 130-131, n. 63.

² In *Gn. adu. Man.* I,vii,12-13, infatti, Agostino aveva sostenuto la necessità di riferire i due termini all’intera creazione (*uniuersa creatura*) fatta e ordinata da Dio (I,v,9); in *Gen.* 1,1, dunque, verrebbe esposta la creazione di una specie di seme del cielo e della terra (*quasi semen caeli et terrae*), ossia della materia ancora confusa da cui sarebbero derivate tali realtà (*cum in confuso adhuc esset caeli et terrae materia*). Agostino si esprime analogamente in *Gn. litt. imp.* iv,10 (CSEL 28/1, 465-466.13-4): «Sic ergo accipiendum est: in principio fecit deus coelum et terram; haec autem terra, quam deus fecit, inuisibilis erat et incomposita, donec ab eodem ipso discerneretur et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur. An sic melius intellegitur, ut in hac executione rursus eadem rerum materies commendaretur, quae superius caeli et terrae nomine nuncupata est, ut iste sit sensus: in principio fecit deus caelum et terram; hoc autem, quod caelum et terra dictum est, terra erat inuisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum; id est quod caelum et terra appellatum est, materies erat confusa quaedam, de qua mundus, qui duabus maximis partibus, caelo scilicet et terra, constat, digestis elementis et accepta forma fabricaretur? Quae confusio materiae sic potuit insinuari populari intellegentiae, si diceretur terra inuisibilis et incomposita uel inordinata uel inparata et tenebrae

e “terra” di *Gen.* 1,1. Il termine “caelum”, infatti, sarebbe un’indicazione di un cielo invisibile, il “caelum caeli”³ di cui parla il libro dei *Salmi*, in rapporto a cui anche il cielo corporeo e visibile⁴ non è altro che terra⁵. Agostino, dunque, fornisce una descrizione antitetica dei termini “caelum” e “terra” di *Gen.* 1,1: mentre quest’ultima, indicazione della materia informe, è una realtà infima e prossima al nulla, che solo le è inferiore, il primo termine designa una realtà grandiosa, prossima e inferiore solamente a Dio⁶.

Esiste tuttavia un tratto che accomuna tali realtà apparentemente antitetiche. La Scrittura, infatti, narra la loro creazione senza fornire indicazioni di ordine cronologico:

«Ideoque spiritus, doctor famuli tui, cum te commemorat fecisse in principio caelum et terram, tacet de temporibus, silet de diebus. Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, ualde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem uolubilem uicissitudinem temporum»⁷.

«E per questo lo spirito, maestro del tuo servo, quando ricorda che in principio hai fatto il cielo e la terra, tace dei tempi e non parla dei giorni. Senza dubbio, infatti, il cielo dei cieli, che hai fatto in principio, è una qualche creatura intellettuale che, benché in nessun modo coeterna a Te, Trinità, è tuttavia partecipe della tua eternità, che con vigore frena la propria mutabilità grazie alla dolcezza della tua felicissima contemplazione, e che, aderendo a Te senza nessuna caduta da quando è stata fatta, si pone al di là di tutta la mutevole successione dei tempi».

super abyssum, id est super profunditatem uastissimam: quae rursus profunditas ex eo fortasse nominata est, quia nullius intelligentia propter ipsam informitatem penetrari potest».

³ Il riferimento è a *Sal.* 115 [113B],24: *Caelum caeli Domino: terram autem dedit filiis hominum*. La formula “caelum caeli”, che compare undici volte nell’AT, viene citata nelle *Confessiones* in XII,ii,2; XII,viii,8; XII,ix,9; XII,xi,12; XII,xiii,16; XII,xv,20; XII,xxi,30; XIII,v,6; XIII,viii,9. Cfr. Pépin (1953), p. 187, n. 1.

⁴ Si tratta del “firmamentum” di *Gen.* 1,6: «Quod firmamentum uocasti caelum, sed caelum terrae huius et maris, quae fecisti tertio die dando speciem uisibilem informi materiae, quam fecisti ante omnem diem. Iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed caelum caeli huius, quia in principio feceras caelum et terram» (*conf.* XII,viii,8 (CCL 27, 220.15-19)); «In principio fecit deus caelum et terram. Staim quippe subirci, quam terram dixerit. Et quod secundo die commemoratur factum firmamentum et uocatum caelum, insinuat, de quo caelo prius sine diebus sermo locutus sit» (XII,xvi,16 (CCL 27, 224.15-19)). Cfr. XIII,xv,18.

⁵ *conf.* XII,ii,2 (CCL 27, 217.6-9): «Vbi est caelum, quod non cerimus, cui terra est hoc omne quod cernimus? Hoc enim totum corporeum non ubique totum ita cepit speciem pulchram in nouissimis, cuius fundus est terra nostra, sed ad illud caelum caeli etiam terrae nostrae caelum terra est». Tale realtà non può essere vista perché incorporea: «Haec est domus dei non terrena neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritalis et particeps aeternitatis tuae, quia sine labe in aeternum» (*conf.* XII,xv,19 (CCL 27, 225.27-29)). Questa interpretazione era già stata proposta sotto forma di ipotesi in *Gn. litt. imp.* iii,9.

⁶ *conf.* XII,vii,7 (CCL 27, 219-220.10-16): «Et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et paruam quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et paruam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset».

⁷ *conf.* XII,ix,9 (CCL 27, 220-221.1-8).

Agostino precisa alcuni dei caratteri fondamentali del “caelum caeli”, che, come vedremo, riprenderà con alcune variazioni nelle pagine successive. Il “caelum caeli” è una creatura di natura intellettuale (*intellectualis*)⁸, la quale è creata da Dio “in principio”⁹; in quanto creatura, essa è mutevole (*mutabilitatem suam*)¹⁰ e, dunque, non coeterna a Dio (*nequequam tibi coaeterna*)¹¹. Ciononostante, essa è in grado di partecipare all’eternità divina (*particeps aeternitatis tuae*)¹², sottraendosi al mutamento e alla temporalità (*excedit omnem uolubilem uicissitudinem temporum*)¹³ in virtù di una contemplazione della natura divina (*felicissimae contemplationis tuae*)¹⁴ che dura ininterrottamente (*sine ullo lapsu*) dall’istante della sua creazione.

⁸ In questa sede Agostino impiega senza significative variazioni di significato gli attributi *intellectualis* e *spiritalis*: *conf.* XII,xiii,16 (*caelum intellectuale*); XII,xv,19 (*spiritalis*); XII,xv,20 (*intellectualis natura; mens rationalis et intellectualis*); XII,xvii,24 (*caelum caeli nomine spiritalem uel intellectualem illam creaturam*); XII,xxiv,33 (*spiritalem*).

⁹ Narrando la creazione del “caelum caeli”, così come quella della “terra”, la Scrittura non fornisce indicazioni temporali (*tacet de temporibus, silet de diebus*), trattandosi di una creazione che precede i giorni: *conf.* XII,viii,8 (*ante omnem diem*); XII,xv,20 (*Non etsi non inuenimus tempus ante illam – prior quippe omnium creata est sapientia; prior omnium creata est; non inuenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit quae prior omnium creata est*); XII,xv,21 (*Etsi non solum ante illam, sed nec in illa inuenimus tempus*).

¹⁰ La creatura designata come “caelum caeli” è caratterizzata dalla *mutabilitas*, tratto costitutivo delle realtà create, che però non si dispiega mai a livello attuale: *conf.* XII,xi,12 (*hauriens mutabilitatem suam*); XII,xii,15 (*quamuis mutabile, tamen non mutatum*); XII,xv,21 (*inest ei tamen ipsa mutabilitas*); XII,xix,28 (*quamuis sit mutabile, non mutetur*).

¹¹ Agostino ribadisce con insistenza questo punto: *conf.* XII,xi,12 (*nec illa creatura tibi coaeterna est*); XII,xi,13 (*quamuis non sit tibi coaeterna*); XII,xii,15 (*neutrum coaetrum sit*); XII,xv,19 (*quamuis coaeterna ei non sit; nec tamen tibi coaeterna*); XII,xv,20 (*nec utique illa sapientia tibi, deus noster, patri suo, plane coaeterna et aequalis*); XII,xv,22 (*non quidem deo coaeterna*).

¹² Agostino impiega espressioni analoghe anche in *conf.* XII,xii,15 (*tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur*); XII,xv,19 (*particeps aeternitatis tuae; statuisti enim eam in saeculum et in saeculum saeculi*); XII,xv,20 (*libera est et aeterna in caelis*); XII,xv,22 (*secundum modum suum aeterna*).

¹³ Il “caelum caeli” non è dunque effettivamente coinvolto nella dimensione della temporalità: *conf.* XII,xi,12 (*non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla uice uariatur nec in tempora ulla distenditur*); XII,xi,13 (*nullam patitur uicissitudinem temporum*); XII,xii,15 (*sine ullo interuallo mutationis*); XII,xv,19 (*in nullam tamen temporum uarietatem et uicissitudinem ab ill se resoluat et defluat*); XII,xv,21 (*nec in illa inuenimus tempus; nulla mutatione uarietur*); XII,xv,22 (*Supergreditur enim omnem distentionem et omnem spatium aetatis uolubile*); XII,xix,28 (*uerum est nulla tempora perpetit*). Secondo Ross (1991), pp. 197-199, ciò non significherebbe che il “caelum caeli” si trova al di fuori del tempo. Al contrario, esisterebbe nel tempo (*in time*) – solo Dio, infatti, esiste eternamente, al di fuori del tempo –, essendo però capace di esperire il carattere non-sequenziale che è proprio sia allo spazio sia al tempo: «In other words, the non-sequentiality of the heaven of heavens is experiential. Everything is really non-sequential, but it is the peculiar characteristic of the heaven of heavens to experience time as it really is».

¹⁴ Tale forma di contemplazione ininterrotta (*sine ullo lapsu*) permette al “caelum caeli” di arrestare e di relegare a mera potenzialità la propria mutabilità. Analoghe espressioni si trovano in: *conf.* XII,xi,12 (*te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet; inhaerendo beatitudini tuae; domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud*); XII,xi,13 (*indesinenter et indeficienter tibi cohaerendo*); XII,xii,15 (*ita formatum est ut sine ullo defectu contemplationis*); XII,xv,19 (*tam casto amore cohaerentem deo uero; sed in eius solius ueracissima contemplatione requiescat; sine labe in aeternum*); XII,xv,21 (*idonea faciem tuam semper uidere nec uspiam deflectitur ab ea; nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferueret ex te*); XII,xvii,24 (*creaturam semper faciem dei*).

Agostino, dunque, concepisce il “caelum caeli” come una creatura intellettuale (*intellectualis*). Nel corso del libro XII, lo statuto ontologico di tale creatura viene precisato mediante l’impiego di numerose indicazioni legate alla sfera conoscitiva: essa, infatti, viene descritta come una mente pura (*mentem puram concordissime unam*)¹⁵, come una mente razionale e intellettuale (*mens rationalis et intellectualis*)¹⁶, come una sapienza creata (*sed profecto sapientia, quae creata est*)¹⁷. Agostino, inoltre, attribuisce a tale realtà una conoscenza simultanea e onnicomprensiva della natura divina:

«Sic interim sentio propter illud caelum caeli, caelum intellettuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem; non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum»¹⁸.

«Questo, per il momento¹⁹, è il mio pensiero riguardo a questo cielo dei cieli: è un cielo intellettuale, dove è l’intelletto è capace di conoscere simultaneamente, non in parte, non in enigma, non attraverso uno specchio, ma nel tutto, apertamente, faccia a faccia, non ora una cosa ora un’altra, ma, come è stato detto, è capace di conoscere simultaneamente, senza nessuna successione di tempi».

Il “caelum caeli”, dunque, in qualità di cielo intellettuale (*caelum intellettuale*), possiede una conoscenza simultanea (*nosse simul*), non vincolata alla successione temporale (*sine ulla vicissitudine temporum*), chiara e distinta (*in manifestatione*), onnicomprensiva (*ex toto*)²⁰. Agostino descrive la conoscenza del “caelum caeli” citando *I*

contemplantem); XII,xix,28 (*ita cohaeret formae incommutabili*). Per esprimere tale concetto, Agostino fa allusione al versetto biblico di *Sal. 73 [72],28: Mihi autem adhaerere deo bonum est: XII,xv,22 (cui semper inhaerere deo bonum est); XIII,iii,3 (Bonum autem illi est haerere tibi semper).*

¹⁵ *conf. XII,xi,12.*

¹⁶ *Ivi XII,xv,20.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *conf. XII,xiii,16 (CCL 27, 223-224.4-9).*

¹⁹ *Sic interim sentio*: una descrizione per certi versi analoga della conoscenza della creatura spirituale, questa volta però identificata esplicitamente con la creatura angelica in riferimento alle *aquae* di *Gen. 1,7*, si trova in *conf. XIII,xv,18 (CCL 27, 251-252.25-37)*: «Sunt aliae aquae super hoc firmamentum, credo, immortales et a terrena corruptione secretae. Laudent nomen tuum, laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere uerbum tuum. Vident enim faciem tuam semper et ibi legunt sine syllabis temporum, quid uelit aeterna uoluntas tua. Legunt, eligunt et diligunt; semper legunt et numquam praeterit quod legunt. Eligendo enim et diligendo legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui. Non clauditur codex eorum nec plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum, quia super hoc firmamentum ordinasti eos, quod firmasti super infirmitatem inferiorum populorum, ubi suspicerent et cognoscerent misericordiam tuam temporaliter enuntiantem te, qui fecisti tempora».

²⁰ Questi tratti accomunano la descrizione agostiniana del “caelum caeli” a quella plotiniana dell’Intelletto. Cfr. ad es. *Enn. V 1 (10), 4.21-25*: «Ὁ δὲ νοῦς πάντα. Ἔχει οὖν [ἐν τῷ αὐτῷ] πάντα ἐστῶτα ἐν τῷ αὐτῷ, καὶ ἔστι μόνον, καὶ τὸ «ἔστιν» αἰεὶ, καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον – ἔστι γὰρ καὶ τότε – οὐδὲ τὸ παρεληλυθός – οὐ γάρ τι ἐκεῖ παρελήλυθεν – ἀλλ’ ἐνέστηκεν αἰεὶ ἅτε τὰ αὐτὰ ὄντα οἷον ἀγαπῶντα ἑαυτὰ οὕτως ἔχοντα». L’Intelletto è e conosce tutte le cose insieme: *IV 2 (2), 2.44 (ὁμοῦ τε πάντα συνέχουσα)*; *II 4 (12), 3.13 (ἐκεῖ δὲ ἅμα πάντα)*; *VI 4 (22), 14.4-6 (ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ...ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει)*; *III 6*

Cor. 13,12: “uidemus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”, volendo porre l’accento sulla distanza che separa la contemplazione diretta di cui è capace il “caelum caeli” dalla conoscenza imperfetta e non definitiva concessa alla mente umana in questa vita²¹.

(26), 6.23 (ὁμοῦ πάντα καὶ ἐν πάντα); VI 7 (38), 1.56-57 (ὁμοῦ δὲ ὄν πᾶν τόδε), 33.8-9 (κἂν ὁμοῦ πάντα λάβῃ ὅσα ἐν τῷ νοητῷ... ὁμοῦ δὲ πάντα); III 7 (45), 3.17-22 (ἀλλ’ οὐ νῦν μὲν τόδε... ἀλλ’ ἅμα τὰ πάντα); V 3 (49), 15.20 (καὶ γὰρ αὐτὸ νοῦ ἐντὸς τὰ πάντα), 17.10 (καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα); I 1 (53), 8.8 (ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα). Per l’intelletto plotiniano, dunque, conoscenza della totalità dei contenuti noetici e conoscenza di sé coincidono (ad es. IV 4 (22), 2.11-14: «Εἰ δὲ ἐστὶν αὐτὸς τοιοῦτος οἶος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῆ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὄρων τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν»); non si può inoltre concepire tale conoscenza come soggetta ai limiti della parzialità e della successione temporale (ad es. VI 2 (43), 8.??-12: «Ὁρθῶς δὴ οὐσίας ἐστὶν καὶ φῶς ἐν αὐτῷ ἄπνον καὶ ὡς ἔστηκεν ἐν αὐτῷ καὶ ὡς διέστηκεν, ὁμοῦ ὄντα καὶ ζῶν μένουσαν καὶ νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον, ἀλλ’ εἰς ἤδη, μᾶλλον δὲ «ἤδη καὶ αἰεὶ ἤδη», καὶ τὸ παρὸν αἰεὶ, καὶ ὡς νοῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔξω»).

Questo testo agostiniano evidenzia chiari elementi di prossimità anche in riferimento alla riflessione porfiriana: «Οὐδὲ ἀφιστάμενος οὖν τοῦδε ἐπὶ τόδε μεταβαίνει· ἀφ’ οὗ γὰρ ἀφίσταται μὴ νοῶν ἐκεῖνο, ἀνόητος κατ’ ἐκεῖνο γίνεται. Εἰ δὲ μὴ τόδε μετὰ τόδε ἐπ’ αὐτοῦ γίνεται, ἅμα πάντα νοεῖ· ἐπεὶ οὖν πάντα καὶ οὐ τὸ μὲν νῦν, τὸ δὲ αὔθις, πάντα ἅμα νῦν καὶ αἰεὶ. Εἰ οὖν ἐπ’ αὐτοῦ τὸ νῦν, ἀνήρηται δὲ ἐπ’ αὐτοῦ τὸ παρεληλυθὸς καὶ τὸ μέλλον, ἐν ἀδιαστάτῳ τῷ νῦν ἀχρόνῳ παραστήματι, ὥστε τὸ ὁμοῦ κατὰ τε τὸ πλήθος κατὰ τε τὸ χρονικὸν διάστημα ἐπ’ αὐτοῦ· διὸ καθ’ ἑν πάντα ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαστάτῳ καὶ ἀχρόνῳ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ τὸ ποθέν ποι ἐν τῷ νῷ οὐδὲ κίνησις ἄρα, ἀλλὰ ἐνέργεια καθ’ ἑν ἐν ἐνὶ αὐξῆς τε ἀφηρημένη καὶ μεταβολῆς καὶ διεξόδου πάσης» (*Sent.* 44, 57-58.17-28).

La differenza concettuale tra la dottrina di Plotino e di Porfirio e quella di Agostino, tuttavia, non è di poco conto, come ha ben messo in luce Tornau (2010), pp. 133-134: «Die Erkenntnisfähigkeit Kreatur ist nicht, wie Plotins Geist, das Erkennen als solches, sondern bereits ein zweites, abgeleitetes Erkennen, das nicht mehr in wesenhafter, sondern in kontingenter Weise erkennt und seine Erkenntnisgegenstände von außen erhält. [...] Während also bei Plotin die Subjekt- und Objektseite des Geistes, Erkennen und Sein, in unauflöslicher Identität miteinander verbunden sind und eben diese Identität das Wesen des Geistes ausmacht, ordnet Augustinus die Objektseite Gott und die Subjektseite der geistigen Schöpfung zu – die beiden Aspekte des Geistes kommen also auf unterschiedlichen Seiten der Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf, diesseits und jenseits des agustinischen Transzendenzsprungs zu stehen». Sulla questione, cfr. anche Solignac (1962), pp. 593-595 (nota “Caelum caeli”); Pelland (1972), pp. 122-123; Pépin (1997), pp. 190-192.

²¹ Nelle pagine precedenti, ad esempio, Agostino impiega più volte la formula «Hoc in conspectu tuo claret mihi et magis magisque clarescat, oro te, atque in ea manifestatione persistam sobrius sub alis tuis» (XII,xii,11 (2 v.); xi,13). Agostino descrive la propria conoscenza sottolineando l’importanza della mediazione della Scrittura e affermando di averla conseguita conformemente alla misura concessa da Dio e sulla base delle proprie capacità (xi,13: *intellegat anima, quae potest*). Tale conoscenza, che è il risultato di una ricerca costante e progressiva (xii,15: *quantum donas, deus meus, quantum me ad pulsandum excitas quantumque pulsanti aperis*), rimane pur sempre una conoscenza provvisoria (xiii,16: *interim sentio*). Ancora più evidente è la distanza che separa il *nosse simul* del “caelum caeli” dalla conoscenza mediata da immagini dei lettori meno colti della Scrittura (xii,15: *quibus uerbis insinuantur informitas, ut gradatim excipiantur*). L’approdo alla condizione in cui si trova il “caelum caeli”, creatura che non ha mai vagato lontana da Dio (XII,xii,13: *quae peregrinata non est*), può essere raggiunta dall’uomo solamente nella dimensione escatologica: «Tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei qui fecit te, ut possideat et me in te, quia fecit et me. Erraui sicut ouis perdita, sed in umeris pastoris mei, structoris tui, spero me reportari tibi» (XII,xv,21 (*CCL* 27, 226.61-63)). Questo aspetto è molto significativo sul piano epistemologico: «Die Gott in unaufhörlicher Liebe anhängenden und dadurch Form, Erleuchtung und Erkenntnis gewinnenden Engel des *caelum caeli* sind das Ideal auch des menschlichen Verhältnisse zu Gott» (Tornau (2010), p. 142). Sul tema della *peregrinatio* (che ritorna anche in XII,xvi,23), cfr. Pépin (1997), pp. 161-164. Un ulteriore termine di paragone in base a cui viene messa in risalto la conoscenza *ex toto* del “caelum caeli” è rappresentato inoltre dalla comprensione limitata e parziale della verità della Scrittura che Agostino attribuisce ai *contradictores* nella seconda parte del libro XII.

Nel libro XII, Agostino descrive il “caelum caeli” ricorrendo all’immagine della casa di Dio, che egli ritrova in *Sal.* 27 [26],4²²:

«O beata, si qua ista est, inhaerendo beatitudini tuae, beata sempiterno inhabitatore te atque inlustratore suo! Nec inuenio, quid libentius appellandum existimem caelum caeli domino quam domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, ciuium ciuitatis tuae in caelestibus super ista caelestia»²³.

«Beata creatura, se mai esiste, che aderisce alla tua beatitudine, beata perché Tu sei Colui che eternamente la abita e la illumina. E non trovo cosa, secondo il mio giudizio, si debba chiamare “cielo del cielo del Signore” più volentieri della tua casa, la quale contempla il tuo diletto senza mai dirigersi, per una qualche mancanza, verso qualcos’altro: mente pura, unita nella massima concordia per il legame stabile della pace dei santi spiriti, cittadini della tua città nei cieli al di sopra di questi cieli».

L’espressione “caelum caeli”, dunque, può essere riferita alla “casa di Dio” (*domus dei*)²⁴ di cui parla il libro dei *Salmi*, una mente pura, dimora dei santi spiriti (*sanctorum spirituum*)²⁵, che senza difetto contempla l’essenza divina (*contemplantem delectationem*

²² L’espressione *domus dei* (οἶκος θεοῦ ο κυρίου) è ricorrente nei *Salmi* (5,8; 25,8; 35,9; 65,13; 68,10; 92,5). Cfr. Pépin (1997), p. 186.

²³ *conf.* XII,xi,12 ((*CCL* 27, 222.21-27)).

²⁴ L’espressione “domus dei” è impiegata da Agostino in riferimento al “caelum caeli” anche in *conf.* XII,xi,13; XII,xv,19; XII,xv,21; XII,xv,22; XIII,viii,9. A questi testi si aggiunge anche il riferimento alla Gerusalemme celeste (cfr. anche XIII,ix,10) in XII,xvi,23 (*CCL* 27, 227.9-15): «[...] gemens inenarrabiles gemius in peregrinatione mea et recordans Hierusalem extento in eam sursum corde, Hierusalem patriam meam, Hierusalem matrem meam, teque super eam regnatorem, inlustratorem, patrem, tutorem, maritum, castas et fortes delicias et solidum gaudium et omnia bona ineffabilia, simul omnia, quia unum summum et uerum bonum». L’espressione “Hierusalem matrem meam” (*Gal.* 4,26: “Illa autem, quae sursum est Hierusalem, libera est, quae est mater nostra”) è riecheggiata in XII,xv,20: “castae ciuitatis tuae, matris nostrae”.

²⁵ La casa di Dio è abitata da una pluralità di santi spiriti, che rappresentano, per così dire, i suoi cittadini (*ciuium ciuitatis tuae*). Si assiste dunque a una sovrapposizione delle immagini della *domus* e della *ciuitas dei*, che si compirà nel richiamo alla Gerusalemme celeste. Su questo punto, cfr. Pépin (1977), pp. xxvi-xxviii.

La caratterizzazione della creatura spirituale come una realtà collettiva, in cui sono compresenti molteplici nature di carattere individuale, sembra confermata anche da XIII,viii,9, dove peraltro Agostino ripropone l’immagine della *ciuitas dei*: «Defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicauerunt abyssum uniuersae spiritalis creaturae in profundo tenebroso, nisi dixisse ab initio: Fiat lux, et facta esset lux, et inhaereret tibi omnis oboediens intelligentia caelestis ciuitatis tuae et requiesceret in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omne mutabile» (*CCL* 27, 245-246.1-6). Il contenuto di questo testo è sintetizzato nel modo seguente da Simonetti (1997), p. 253: «Agostino vuol dire che il peccato dell’angelo (Lucifero) e dell’uomo (Adamo) avrebbe trascinato nel peccato anche tutta la creazione spirituale senza possibilità di remissione, se essa non fosse stata già precedentemente illuminata (= formata). Questa formazione non ha potuto impedire il peccato ma ne ha limitato le conseguenze». A mio parere, il senso del brano è differente. Agostino non vuole porre l’accento sulle conseguenze della formazione della creatura spirituale in riferimento alla fase postlapsaria. Viceversa, egli intende evidenziare il nesso tra il peccato della creatura spirituale (identificato in XIII,vii,8 con l’abisso) e l’originaria condizione informe nella quale essa viene creata. La caduta dell’angelo e dell’uomo, in questo senso, sono degli indici (*indicauerunt*) della mutabilità e dell’informità intrinseche alla creatura spirituale. Solamente il portarsi dello Spirito divino al di

tuam sine ullo defectu). La ragione della beatitudine della “domus dei”, infine, risiede nel fatto che Dio la abita e la illumina (*beata sempiterno in habitatore te atque inlustratore suo*)²⁶.

2. *Materia spiritalis*: la creazione del cielo e della luce nel libro XIII

Nelle pagine iniziali del libro XIII, Agostino afferma con insistenza la dipendenza totale delle creature dalla bontà del Creatore:

«Quid enim te promeruit caelum et terra, quae fecisti in principio? Dicant, quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia tua, ut independenter etiam inchoata et informia quaeque in genere suo uel spiritali uel corporali euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem tuam, spiritale informe praestantius, quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset, atque ita penderet in tuo uerbo informia, nisi per idem uerbum reuocarentur ad unitatem tuam et formarentur et essent ab uno te summo bono uniuersa bona ualde. Quid te promeruerant, ut essent saltem informia, quae neque hoc

«Quale merito, infatti, hanno avuto al tuo cospetto il cielo e la terra, che hai fatto in principio? La natura spirituale e la natura corporea dicano quale merito hanno avuto ai tuoi occhi: le hai fatte nella tua Sapienza, perché da essa derivassero anche le realtà abbozzate e informi, ciascuna nel proprio genere, spirituale o corporeo, che avanzano verso la mancanza di misura e la dissomiglianza che ti è lontana – l’essere spirituale informe essendo migliore che se fosse un corpo formato, l’essere corporeo informe essendo migliore che se fosse il nulla assoluto. Rimarrebbero così informi nella Tua Parola, se, grazie alla Tua stessa Parola, non fossero richiamate alla Tua unità, non ricevessero una forma e non divenissero tutte molto buone per opera Tua, l’unico sommo bene. Quale merito avevano avuto ai tuoi occhi, per essere anche solo informi, queste

sopra dell’abisso delle realtà mutevoli fa sì che la creatura spirituale possa divenire luce e aderire al proprio Creatore. Se abbandonato a se stesso, anche il *caelum caeli* non si troverebbe in una condizione differente da quella dell’angelo e dell’uomo decaduti: «Alioquin et ipsum caelum caeli tenebrosa abyssus esset in se; nunc autem lux est in domino» (CCL 27, 246.6-7). In modo analogo intende il passo anche Pépin (1953), p. 201.

²⁶ Un’espressione pressoché identica viene impiegata in XII,xvi,23: “teque super eam regnatorem inlustratoremque”. Questa formula, che risulta significativa anche in riferimento all’esegesi di *Gen.* 1,3 proposta nel libro XIII, va compresa in riferimento alla caratterizzazione del “caelum caeli” come *lumen* creato: «Nam etsi non inuenimus tempus ante illam – prior quippe omnium creata est sapientia – nec utique illa sapientia tibi, deus noster, patri suo, plane coaeterna et aequalis et per quam creata sunt omnia et in quo principio fecisti caelum et terram, sed profecto sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est – dicitur enim et ipsa, quamuis creata, sapientia; sed quantum interest inter lumen, quod inluminat et quod inluminatur, tantum inter sapientiam, quae creat, et istam, quae creatam est, sicut inter iustitia iustificante et iustitia, quae iustificatione facta est» (XII,xv,20 (CCL 27, 225-226.32-41)). Si veda anche XII,xv,21 (CCL 27, 226.56-61): «Quo fit, ut nulla mutatione uarietur, inest ei tamen ipsa mutabilitas, unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferueret ex te. O domus luminosa et speciosa, dilexi decorem tuum et locum habitationis gloriae domini mei, fabricatoris et possessoris tui!»

essent nisi ex te?»²⁷.

realtà, che neppure così sarebbero se non per opera Tua?».

Il cielo e la terra sono state creati da Dio nella propria Sapienza, non per un qualche loro merito, ma per la pienezza della sua bontà (*ex plenitudine bontatis tuae*)²⁸. Entrambe le creature sono state poste in essere come realtà abbozzate e informi (*inchoata et informia*), di genere spirituale (*spiritalis informis*) la prima, di genere corporeo (*corporalis informis*) la seconda. Esse, per così dire, avanzano verso la mancanza di misura e la dissomiglianza (*euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem*²⁹ *tuam*) e, lasciate a se stesse, rimarrebbero informi nella Parola divina (*penderet*³⁰ *in tuo uerbo informia*). Solamente la chiamata proveniente dalla Parola le riconduce all'unità (*nisi per idem uerbum reuocarentur ad unitatem tuam*)³¹, conferisce loro una forma (*formarentur*) e le costituisce come realtà molto buone (*bona ualde*).

²⁷ *conf.* XIII,ii,2 (CCL 27, 242-243.3-14)).

²⁸ La medesima espressione ritorna in *conf.* XIII,iv,5, riferimento da aggiungere a *conf.* IX,xi,28, testo segnalato come unica occorrenza «nel complesso dell'opera agostiniana» in Simonetti (1997), p. 247.

²⁹ L'immagine della *dissimilitudo* compare anche in XII, xxviii,38 (*dissimilitudinem informem*).

³⁰ Pépin (1997), p. 159, n. 1: «Il verbo *pendere* sottolinea la dipendenza ontologica; è l'equivalente del greco ἐξαρτᾶσθαι (passivo), molto ricorrente nel neoplatonismo, ma già presente in Platone e Aristotele».

³¹ La *uocatio* della Parola coincide con la creazione della luce: «Beata creatura, quae non nouit aliud, cum esset ipsa aliud, nisi dono tuo, quod superfertur super omne mutabile, mox ut facta est attolleretur nullo interuallo temporis in ea uocatione, qua dixisti: Fiat lux, et fieret lux» (XIII,x,11 (CCL 27, 247.1-4)). La *uocatio* sembra essere un elemento peculiare della rivelazione cristiana, e dunque non immediatamente rintracciabile in Plotino, come nota Solignac (1962), p. 615 (nota "Conversion et formation"): «Cependant ici encore la révélation chrétienne fait éclater le cadre de la métaphysique plotinienne. Il n'est pas question chez Plotin de l'appel du Verbe à la créature pour qu'elle se tourne vers de lui: il n'y a pas de *uocatio* chez Plotin, mais tout au plus un lien naturel de l'âme à l'Intelligence et à l'Un». Come notano Wytzes (1940), p. 139 e Pépin (1977), p. xxi, n. 48, tuttavia, il tema della chiamata da parte dell'Uno non è assente in Plotino: «Ἐκεῖ δὴ, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νῶ φῶς παρέχει καὶ ἐμπροσθὸν αὐτοῦ ἵχνος κινεῖ. Οὗτοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιο» (*Enn.* VI 7 (38), 23.1-4). È interessante notare come nel brano, oltre all'espressione ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, in cui Plotino allude al testo platonico di *Phaed.* 81a 6, sia presente anche il tema del riposo (ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιο), che risulta affine alla immagine della *quies*, più volte impiegata nel libro XIII. Significativi, inoltre, sono il ricorso della metafora dell'illuminazione (ὃ νῶ φῶς παρέχει) e l'impiego della formula ἔλκον πρὸς αὐτὸ, che, pur non suggerendo immediatamente l'idea dell'elevazione, può essere messa in parallelo con l'idea agostiniana dell'elevazione della creatura (XIII,vii,8: *sancitas tui attollens nos superius...et ueniamus ad supereminentem requiem*). Va notato comunque come in questo testo Plotino, diversamente da Agostino, non integri il tema della "chiamata" nel processo di generazione delle realtà inferiori operato dal primo principio. Ha dunque ragione Tornau (2010), p. 142: «Insofern hat Augustins Verwendung ethischen Vokabulars im Zusammenhang mit der höchsten geistigen Schöpfung einen guten Sinn; das gilt insbesondere für das spezifisch christliche Element der *uocatio*, d.h. des Verständnisses von Konversion und Formung als Ergebnis eines gnadenhaften Akts. Bei Plotin gibt es dagegen auf der Ebene des νοῦς keine Gegenbewegung zur ἐπιστροφή, und es kann sie auch nicht geben, weil es hier einzig um die metaphysische Konstitution des Unveränderlichen geht; die ethische Valenz, die der Begriff der Rückwendung auch bei Plotin hat, kommt erst auf einer späteren ontologischen Stufe im Zusammenhang mit dem Seelenaufstieg ins Spiel. Das Element der *uocatio* ist also nicht einfach der Import eines christlichen Elements in ein neuplatonisches

Agostino ripropone immediatamente il medesimo schema concettuale, soffermandosi con maggiore precisione sulla creazione della creatura spirituale:

«Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssus, tui dissimilis, nisi per idem uerbum conuerteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamuis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse – alioquin deforme esse non posset – ita etiam creato spiritui non id est uiuere, quod sapienter uiuere: alioquin incommutabiliter saperet. Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conuersione, auersione lumen amittat et relabatur in uitam tenebrosae abyssus similem»³².

«E per questo, poiché non esisteva, non poteva acquisire ai tuoi occhi il merito di esistere. Oppure, che merito ha avuto ai tuoi occhi la condizione iniziale della creatura spirituale anche solo per fluttuare, tenebrosa, simile all’abisso, da Te dissimile, se non si fosse rivolta, grazie alla Parola stessa, alla stessa Parola³³ da cui è stata fatta, e se, da questa illuminata, non fosse divenuta luce, che, per quanto non uguale, è tuttavia conforme alla forma a Te uguale? Come infatti per il corpo essere non è la stessa cosa esistere ed essere bello, altrimenti non potrebbe essere deforme, così anche per lo spirito creato non è la stessa cosa vivere e vivere sapientemente³⁴, altrimenti sarebbe incommutabilmente sapiente. “Il suo bene è invece rimanere sempre unito a Te”, affinché non perda, allontanandosi da Te, la luce che ha ottenuto rivolgendosi a Te, e non ritorni ad una vita simile all’abisso tenebroso».

Agostino sviluppa la propria interpretazione in riferimento alla coppia di termini antitetici “lux-abyssus”. La creatura spirituale nella sua condizione iniziale (*inchoatio creaturae spiritalis*), infatti, è descritta come una realtà fluttuante (*fluitaret*)³⁵, tenebrosa

Konzept, sondern spiegelt ein grundsätzlich verändertes, letztlich im Schöpfungsgedanken wurzelndes Verständnis vom Verhältnis des höchsten Intellekts zu seinem Prinzip». Cfr. anche Tornau (2014), p. 208.

³² conf. XIII,ii,3 (CCL 27, 243.17-27).

³³ L’espressione *ad idem* va riferita a quella precedente *per idem uerbum* (così Tréhorel-Bouissou (1962), p. 429 («si par ce même verbe elle ne s’était tournée vers le même verbe qui l’avait faite») e Tornau (2010), p. 137 («wenn sie nicht durch dasselbe Wort veranlaßt worden wäre, sich zurückzuwenden zu demselben (sc. Wort)»)). Questa soluzione mi sembra preferibile alle traduzioni di Carena (1969), p. 453 («finché ad opera della parola medesima non fosse rivolta verso il medesimo suo creatore») e di Chiarini (1997), p. 71 («se questo stesso verbo non l’avesse fatta rivolgere a chi l’aveva creata»).

³⁴ Come nota Zum Brunn (1969), p. 89, tale formula, che appare più volte nei primi capitoli del libro XIII, trova in ultima analisi il proprio fondamento teoretico nella dottrina del *magis et minus esse*: «L’âme qui se convertit à lui quitte ainsi le niveau de l’*utcumque esse*, de la *qualicumque uita*, c’est-à-dire d’une existence quelconque, indéterminée, afin de vivre sur le plan de la beauté et de la sagesse: *sapienter vivere, speciosa uita*. Car le thème du *magis magisque esse* est aussi celui du *magis magisque vivere*».

³⁵ Espressioni analoghe ricorrono più volte nel dodicesimo e nel tredicesimo libro, spesso accostate alle immagini dell’oscurità e tenebre: ad es. XII,x,10 (*defluxi ad ista et obscuratus sum*); XII,xv,19 (*defluat*); XII,xvii,25 (*fluentis immoderationem*); XII,xxvii,37 (*fluxum*); XIII,iv,5 (*fluitans in obscuritate sua*); XIII,vii,8 (*spiritus nostri defluens*); XIII,viii,9 (*defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicauerunt abyssum uniuersae spiritalis creaturae in profundo tenebroso; defluentium spirituum et indicantium tenebras suas*); XIII,x,11 (*fluxa et tenebrosa*); XIII,xiv,15 (*tenebrosum et fluuidum*); XIII,xvii,20 (*fluctuent*); XIII,xx,28 (*instabiliter fluuidum*). Come nota giustamente Pépin (1997), pp. 209-210 – che rinviene un’analogia caratterizzazione della materia in Seneca, Macrobio, Calcidio, Plotino, Posidonio, Numenio, Porfirio, Giamblico –, «la singolarità di Agostino è che, tra tutti, è forse l’unico a riferire l’immagine del

(*tenebrosa*), simile all'abisso (*similis abyssus*)³⁶ e, come nel testo precedente, dissimile dal proprio Creatore (*tui dissimilis*). Solo rivolgendosi alla Parola (*conuerteretur ad idem*), per opera della Parola stessa (*per idem uerbum*) – questo aspetto può essere collegato al tema della *uocatio* a cui Agostino aveva fatto riferimento poco prima – essa viene illuminata (*ab eo inluminata*) e diviene luce (*lux fieret*). La Parola divina, dunque, porta a compimento sia la creazione dell'abbozzo della creatura spirituale (*a quo facta est*) sia la sua formazione: quest'ultima, espressa in termini di illuminazione³⁷, trasforma la condizione di dissomiglianza dell'abbozzo della creatura spirituale in uno stato di conformità, non di uguaglianza, alla Forma divina (*quamuis non aequaliter tamen conformis³⁸ formae aequali tibi*).

In quanto differisce per natura dall'essenza divina, la creatura spirituale conserva stabilmente la propria condizione – ossia l'essere luce, ottenuto mediante un “processo” di

flusso alla materia spirituale». Per ulteriori riferimenti testuali, cfr. Simonini (1986), pp. 97-101, Naldini (1990), p. 312, Jourdan (2013), pp. 152-153.

³⁶ L'immagine dell'*abyssus* viene impiegata per descrivere l'infermità della creatura spirituale anche in XIII,v,6 (*de abyssus tenebrosa secundum spiritalis informitatis uagabunda deliquia*) e XIII,viii,9 (*abyssum uniuersae spiritalis creaturae in profundo tenebroso; alioquin et ipsum caelum caeli tenebrosa abyssus esset in se*).

³⁷ La metafora dell'illuminazione è impiegata a più riprese nel corso del tredicesimo libro: XIII,iii,3 (*a deo inluminata lux fieret*); XIII,iii,4 (*inluminares; inluminari; inluminaretur; inluminantem*); XIII,iv,5 (*inlustrari*); XIII,v,6 (*inluminazione*); XIII,viii,9 (*inluminabis*); XIII,x,11 (*inluminaretur; inluminem*); XIII,xvi,19 (*inluminato; inluminare*). Tale immagine viene utilizzata, seppur con minore frequenza, anche nei libri undicesimo e dodicesimo: XII,xvii,25 (*spiritalis materies ante cohibitionem [...] et ante illuminationis sapientiae*). Cfr. XI,ii,2 (*primordia inluminacionis tuae*); XI,ix,11 (*quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione?*); XI,xxv,32 (*tu inluminabis*); XI,xxii,28 (*et dilucescant allucente misericordia tua, domine*).

Agostino impiega la metafora dell'illuminazione sia in riferimento alla formazione della creatura spirituale (libro XIII) sia in riferimento alla propria esperienza spirituale e intellettuale. Questo certo non stupisce se si considera l'ampio impiego del tema dell'illuminazione che Agostino mette in atto sin dai primi dialoghi. Ciononostante, questo aspetto risulta in questo contesto estremamente significativo, perché, come nota Tornau (2010), p. 134, esso evidenzia la condivisione di una medesima condizione epistemologica – benché sul piano della conoscenza attuale sussistano importanti differenze – da parte della creatura spirituale e dell'anima razionale: «Augustins intelligible Schöpfung ist in ontologischer Hinsicht, wie wir sahen, durch *mutabilitas* gekennzeichnet und damit in grundsätzlich derselben Situation wie das körperliche Geschöpf. In epistemologischer Hinsicht besteht strukturell kein Unterscheid zwischen ihr und menschlichen Seele, die, um die Wahrheit in ihr selbst (*in ipsa ueritate*), d.h. in Gott, zu erkennen, gleichfalls auf die Erleuchtung aus der Transzendenz, seitens des Ungeschaffenen, angewiesen ist». In questo senso, Agostino afferma: «Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, auersi a te, nostro lumine, in ea uita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes dei: nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus» (XIII,iii,3 (CCL 27, 243.27-31)).

³⁸ La peculiarità di questo termine è ben messa in luce da Tornau (2010), p. 137, n. 93: «Ein Anklang an Rm. 8,29. Da Augustinus die *forma* von Phil. 2,6 ganz platonisch interpretiert, ist man geneigt, an ὁμοειδές zu denken [...]. Das griechische Wort in Rm. 8,29 ist allerdings σύμμορφος, und *conformis* scheint im Lateinischen nur in christlichen Texten belegt zu sein; es dürfte sich also um eine Lehnprägung zur Übersetzung der Bibelstelle handeln».

conversione (*quod adeptus est conuersione*)³⁹ e che potrebbe perdere allontanandosi da Dio (*auerione lumen amittat et relabatur in uitam tenebrosae abyssio similem*) – solo aderendo perennemente al bene sommo, che risiede nel Creatore.

Agostino definisce la propria interpretazione della genesi della creatura spirituale in riferimento alla creazione della luce narrata in *Gen.* 1,3:

«Quod autem in primis conditionibus «Ciò che poi hai detto all’inizio della creazione:

³⁹ L’immagine della *conuersione* della creatura spirituale, assente libro XII, è impiegata anche nelle pagine successive: XIII,iv,5 (*cohibens atque conuertens ad formam; conuerti ad eum a quo facta est*); XIII,v,6 (*conuertetur ad eum, a quo erat qualiscumque uita*); XIII,x,11 (*id est ut ad lumen indeficiens conuersa lux esset*); XIII,xii,13 (*et conuersi sumus ad te, et facta est lux*). Il concetto di *conuersione* corrisponde alla nozione di ἐπιστροφή (a proposito della quale, cfr. Hadot (1953), (1968a); Aubin (1963)), mediante la quale i pensatori neoplatonici avevano descritto il secondo “momento” del processo di generazione dell’Intelletto. Tra i passi in cui viene impiegata nelle *Enneadi* (ad es.: V 4 (7), 2.4-5; V 1 (10), 6.16-22; 7.5-6; V 2 (11), 1.9-11; V 3 (49), 1.3-4), Agostino poteva avere presente questo brano del trattato II 4 (12): «Ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινον πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῆ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ’ ἀφώτιστον ἐκείνου» (5.31-34). La nozione di ἐπιστροφή è presente anche nelle *Sentenze* porfiriane: «Πᾶν τὸ γεννῶν τῆ οὐσία αὐτοῦ χεῖρον ἑαυτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννησάν ἐπιστρέφει· τῶν δὲ γεννῶντων τὰ μὲν οὐδ’ ὄλως ἐπιστρέφει καὶ οὐκ ἐπιστρέφει, τὰ δὲ μόνον ἐπέστραπται πρὸς τὰ γεννήματα εἰς ἑαυτὰ μὴ ἐπιστρέφοντα» (13, 5-6.1-6 *Lamb.*); «Τῶν μὲν ὄλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται, πᾶσαι δὲ πρὸς τὰ γεννησάντα εἰσιν ἀνηγμένα ἄρχι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος· τέλειον γὰρ ὄν ἀνήκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοεράν οὐσαν, κύκλω διὰ τοῦτο κινούμενον, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν νοῦν, νοῦς δὲ πρὸς τὸ πρῶτον» (30, 20.1-6 *Lamb.*).

Anche in questo caso, tuttavia, l’impiego agostiniano della nozione di *conuersione* presenta importanti differenze rispetto ai predecessori, come ha ben messo in luce Tornau (2010), pp. 142-143: «Weil Augustinus die *conuersione* immer in Antithese zur *auerio* denkt, kann die intelligible Materie, die bei Plotin ein rein analytisches Konstrukt war, bei ihm auch real in ungeformtem Zustand existieren [...] Es ergibt kaum Sinn, diese isolierte intelligible Materie als einen Bestandteil der hylomorph strukturierten geistigen Kreatur zu verstehen. [...] Es ist deutlich zu erkennen, daß Augustins Interesse an der intelligiblen Materie und am Konversionsmodell primär ein ethisches und nicht mehr, wie dasjenige Plotins, ein metaphysisches ist. Der Begriff der Materie dient ihm nicht so sehr als Instrument zur Analyse der Struktur des Intelligiblen Seins, sondern begründet vielmehr die Möglichkeit einer realen Veränderung, der *auerio* von Gott. Aus diesem Grund ist in seiner Reflexion über die intelligible Materie der Potentialitätsgedanke gegenüber dem Substratgedanken in den Vordergrund getreten und hat ihn schließlich weitgehend verdrängt». Alla luce di queste considerazioni, si può notare come nel contesto del libro XIII la dimensione di materialità e mutabilità delle creature, benché non rappresenti un male dal punto di vista ontologico, possieda tuttavia una certa connotazione negativa dal punto di vista etico in virtù della sua connessione preferenziale alla dinamica dell’*auerio*: «C’est ainsi que l’*utcumque esse* qui caractérise à la fois la matière et l’état originel de la créature spirituelle – ce dernier étant défini aussi comme une *qualiscumque uita* – se révèle très proche du *minus esse* et du *non esse* qui caractérisent la conséquence de l’*auerio*. On voit toujours plus nettement que l’*auerio* consiste pour la créature à demeurer dans cet état d’imperfection originelle, à le choisir en quelque sorte comme fin en refusant de se tourner vers son créateur» (Zum Brunn (1969), pp. 95-96); «Of the two crucial terms of Augustine’s theory of conversion, it [*scil.* “mutability”] is solely related to *auerio* and not to *conuersione*, though the latter would have been equally possible logically and, from an Aristotelian and Plotinian metaphysical point of view, much more compelling. But in Augustine’s ethical reappraisal of the genesis of intellect, matter, changeability, negative potentiality, and the ‘freedom’ to sin all converge to from plight of created being» (Tornau (2014), p. 209).

Sulla nozione agostiniana di *conuersione*, cfr. anche Solignac (1962), pp. 614-617 (nota “Conversion et formation”); Zum Brunn (1969), pp. 90-97; Madec (1986-1994); Vannier (1991), pp. 11-14; 123-147 (soprattutto pp. 135-137); Pépin (1997), pp. 158-161.

dixisti: Fiat lux, et facta est lux, non incongruenter hoc intellego in creatura spiritali, quia erat iam qualiscumque uita, quam inluminares. Sed sicut non te promeruerat, ut esset talis uita, quae inluminari posset, ita nec cum iam esse promeruit te, ut inluminaretur. Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo inluminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque uiuit et quod beate uiuit, non deberet nisi gratiae tuae, conuersa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest; quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud uiuere, aliud beate uiuere, quia tua beatitudo es»⁴⁰.

“Sia fatta la luce, e la luce è stata fatta”, lo intendo non sconvenientemente in riferimento alla creatura spirituale, poiché essa era già una qualche vita, che Tu potessi illuminare. Ma, così come non aveva nessun merito ai tuoi occhi, per essere una vita tale da poter essere illuminata, così, quando già esisteva, non ha avuto nessun merito ai tuoi occhi per essere illuminata. Nemmeno la sua informità, infatti, ti sarebbe piaciuta, se non fosse divenuta luce non per il fatto di esistere, ma per il fatto di intuire la luce che illumina e di aderire a essa. Sia il semplice vivere sia il vivere felicemente, dunque, non lo deve se non alla tua grazia, convertita con un mutamento in meglio a ciò che non può mutarsi né in meglio né in peggio. Questo, Tu solo lo sei, poiché Tu solo esisti semplicemente, Tu, per il quale non è una cosa vivere e un'altra vivere felicemente, poiché Tu sei la Tua felicità».

La creazione della luce, dunque, va intesa in riferimento alla creatura spirituale (*in creatura spiritali*). Quest'ultima, essendo stata creata come una vita (*erat iam qualiscumque uita*)⁴¹, si trova in una condizione di informità (*informitas*)⁴² e non possiede

⁴⁰ conf. XIII,iii,4 (CCL 27, 243-244.1-12).

⁴¹ L'*informitas* della creatura spirituale viene concepita come una “vita” simile all’abisso, che non è ancora un *beate uiuere*: conf. XIII,iii,3 (*uitam tenebrosae abyssio similem*); XIII,iv,5 (*super eam quam feceras uitam*); XIII,v,6 (*ad eum a quo erat qualiscumque uita, et inluminatio fieret speciosa uita et esset caelum caeli*). In questo senso, essa si distingue dalla *materies corporum*, che «non est intellegibilis forma sicut uita» (conf. XII,v,5). Mi sembra perciò che si possano individuare in questa descrizione dell’informità spirituale i segni di un uso “analogo” dei concetti di *informitas* e di *materia*. In questa direzione di esprimono Couturier (1955), p. 70: «Nous sommes fondés à admettre que, pour saint Augustin, la composition hylémorphique est une condition a priori de tout être crée, mais qu’elle est à entendre en un sens analogue», Trapé (1959), pp. 96-97: «In una metafisica così profondamente spiritualista come quella agostiniana non deve arrecar turbamento il sentir parlare, sia pure in linea ipotetica, di materia spirituale: l’aggettivo, qui corregge il sostantivo e gli dà un significato che ha in comune con quello della materia corporale solo questo: tutte e due costituiscono il principio della mutabilità delle cose; ma l’una, importando distinzione di parti e diffusione nello spazio, spiega il movimento spaziale e temporale; l’altra, non importando né distinzioni di parti né diffusione nello spazio, spiega il movimento solo temporale», e Pegueroles (1974), p. 60 e (1972), p. 177: «La forma y la materia son, pues, principios de todo ser creado, incluso de los seres espirituales. Pero forma y materia son aquí nociones análogas, no unívocas».

Anche Plotino, descrivendo la genesi dell’Intelletto, impiega l’immagine della vita (ζωή... άόριστος): «Εἰ οὖν ζωὴ ἐν τούτῳ, ὁ διδοὺς ἔδωκε μὲν ζωὴν, καλλίων δὲ καὶ τιμιώτερος ζωῆς. Εἶχεν οὖν ζωὴν καὶ οὐκ ἔδειτο ποικίλου τοῦ διδόντος, καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἴχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωῆς. Πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα άόριστος ἦν, βλέψασα δ’ ἐκεῖ ὀρίζετο ἐκείνου ὄρον οὐκ ἔχοντος. Εὐθὺς γάρ πρὸς ἐν τι ἰδοῦσα ὀρίζεται τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὐτῇ ὄρον καὶ πέρασ καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν άμορφον ἦν» (*Enn. VI 7 (38), 17.11-18*). Analogamente, il fatto che tale *uita spiritalis*, una volta formata, divenga un *sapienter et beate uiuere*, può essere messo in parallelo con quanto Plotino afferma in II 4 (12), 5.14-16: «Διαφορός τε ἡ ὕλη, ὡσφ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον άμοφῶν διάφορον· ἡ μὲν γάρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτῆν ζωὴν ὀρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὀρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον». Cfr. Tornau (2010), p. 149.

⁴² Agostino si esprime analogamente in XIII,ii,2 (*inchoata et informia*) e in iv,5 (*informia remaneret; eorum imperfectio*).

perciò nessun merito per ricevere l’illuminazione divina. Essa, dunque, diviene luce (*lux fieret*) non in virtù del suo esistere (*non existendo*), ma perché, ricevuta l’illuminazione divina, è capace di intuire la luce che la illumina e di aderire a essa (*intuendo inluminantem lucem*⁴³ *eique cohaerendo*). La dinamica che porta a tale forma di adesione, come accaduto precedentemente, viene interpretata nei termini di una conversione (*conuersa*) verso l’essenza immutabile (*ad id quod neque in melius neque in deterius mutari potest*)⁴⁴ e semplice (*solus simpliciter es*) del Creatore. La creatura spirituale è dunque totalmente debitrice, sia della propria esistenza sia della propria felicità (*quod utcumque uiuit et quod beate uiuit*⁴⁵), nei confronti della grazia divina.

⁴³ L’immagine della luce viene impiegata a più riprese nel libro XII in rapporto all’essenza divina: *conf.* XII,xv,20 (*lumen, quod inluminat*); XIII,iii,3 (*nostro lumine*); XIII,v,5 (*in lumine eius uidere lumen et perfici et inlustrari et beari*); XIII,vi,7 (*o lumen veridicum*); XIII,x,11 (*ad lumen indeficiens*); XIII,xvi,19 (*lumen incommutabile*). Il tema dell’illuminazione ricorre inoltre in molte occasioni in rapporto alla dinamica conoscitiva, dove va sottolineato l’accostamento tra i termini “lux” e “ueritas”: XI,ii,3 (*deus meus, lux caecorum [...] statimque lux uidentium*); XI,xi,13 (*o sapientia dei, lux mentium*); XI,xv,18 (*domine meus, lux mea*); XI,xix,25 (*dulce lumen occulorum oculorum meorum (= Sal. 38 [37],11)*); XI,xxxi,41 (*sana oculos meos, et congaudeam luci tuae*); XII,x,10 (*o ueritas, lumen cordis mei*); XII,xv,20 (*contemplatione luminis lumen est*); XII,xviii,27 (*lux omnium ueridicarum mentium*); XII,xxv,35 (*de ipsa domini dei nostri luce*); XII,xxvi,36 (*in luce ueritatis*); XII,xxviii,38 (*in luce ueritatis tuae*); XII,xxx,41 (*luce ueritatis*); XIII,viii,9 (*ueste luminis tui*).

⁴⁴ L’immutabilità, sinonimo di eternità, è il tratto distintivo dell’essenza divina in contrapposizione alla *mutabilitas* delle nature create. Questo tema, centrale nella riflessione di Agostino, ricorre con frequenza nei libri finali delle *Confessiones*: XI,viii,10 (*per creaturam mutabilem cum admonemur, ad ueritatem stabilem ducimur*); XI,xiii,41 (*incommutabiliter aeterno*); XII,xi,13 (*quam longe super omnia tempora sit aeternus*); XII,xv,18 (*quia talis uoluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est; deus autem noster aeternus est*); XII,xii,15 (*quamuis mutabile, tamen non mutatum tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur*); XII,xv,20 (*ante illam tamen est ipsius creatoris aeternitas a quo facta sumpsit exordium*); XII,xix,28 (*ita cohaeret formae incommutabili, ut, quamuis sit mutabile, non mutetur*); XII,xxiv,33 (*in tuo uerbo incommutabili omnia te fecisse*); XII,xxv,35 (*incommutabili ueritate; incommutabilis ueritas*); XII,xx,40 (*aeternitatem tuam incommutabiliter mutabilia facientem*); XIII,iii,3 (*Sicut enim corpori non hoc est esse quod pulchrum esse – alioquin deforme esse non posset –, ita etam creato spiritui non id est uiuere quod sapienter uiuere: alioquin incommutabiliter saperet*); XIII,iv,5 (*sed superferebatur incorruptibilis et incommutabilis uoluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens*); XIII,viii,9 (*requiesceret in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omnem mutabilem*); XIII,ix,10 (*si autem incommutabilis diuinitatis eminentia super omne mutabile*); XIII,xi,12 (*quod supra ista est incommutabile, quod est incommutabiliter et scit incommutabiliter et uult incommutabiliter; sibi sufficit incommutabiliter*); XIII,xv,18 (*ipsam incommutabilitatem consilii tui*); XIII,xvi,19 (*tu scis solus, qui es incommutabiliter et scis incommutabiliter et uis incommutabiliter. Et essentia tua scit et uult incommutabiliter et scientia tua est et uult incommutabiliter et uoluntas tua est et scit incommutabiliter; se scit lumen incommutabile*). Su questo aspetto, oltre al classico studio di Trapé (1959), si veda Van Fleteren (2004-2010).

⁴⁵ Come già in XII,xi,12, Agostino sottolinea come la *beatitudo* inerente alla *uita spiritalis* dipenda dall’iniziativa divina: *conf.* XIII,iv,5 (*cui non hoc est uiuere quod beate uiuere, quia uiuit etiam fluitans in obscuritate sua; et in lumine eius uidere lumen et perfici et inlustrari et beari*); XIII,viii,9 (*cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quid quid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi*); XIII,x,11 (*beata creatura, quae non nouit aliud, cum esset ipsa aliud nisi dono tuo*).

3. La questione della coerenza dei libri XII-XII: uno *status quaestionis*

Come risulta immediatamente evidente, la riflessione sulla creatura spirituale viene sviluppata in modo differente nei libri XII e XIII delle *Confessiones*. Gli studiosi hanno espresso differenti valutazioni sul significato da attribuire alla diversità che caratterizza i due testi agostiniani. Un celebre dibattito su questo aspetto del pensiero agostiniano ha visto protagonisti Jean Pépin e Jacobus Van Winden. In un primo contributo dedicato a tale questione, lo studioso francese sostenne che il passaggio dal libro XII al libro XIII sarebbe coinciso con un cambio di prospettiva nell'impiego della formula "caelum caeli"; se infatti nel libro XII essa viene riferita alla creatura spirituale completamente formata, nel libro XIII essa indica la sua informità originaria. Per questo motivo, si dovrebbe ammettere che la formula "caelum caeli" può essere riferita a entrambe le condizioni della creatura spirituale⁴⁶, alla quale andrebbe riconosciuto il possesso di una struttura di tipo ileomorfo⁴⁷. Tale posizione fu invece giudicata non ammissibile da Van Winden, secondo cui nelle *Confessiones* Agostino – caso unico nell'ambito degli autori cristiani – comprenderebbe il termine "caelum" di *Gen.* 1,1 e l'espressione "caelum caeli" in riferimento alla condizione formata della creatura spirituale⁴⁸. Tornando sulla questione, Pépin confermò la propria convinzione secondo cui esisterebbe una differenza tra la posizione del libro XII (*caelum* = creatura spirituale formata) e quella espressa nel libro XIII e mantenuta nel *De Genesi ad litteram* (*caelum* = creatura spirituale informe). Per conciliare questi punti di vista differenti, non sarebbe però necessario ipotizzare un'evoluzione dottrinale. Già nel libro XII Agostino avrebbe sostenuto l'interpretazione affermata con maggior evidenza nel libro XIII: il passaggio tra i due libri, dunque,

⁴⁶ Pépin (1953), p. 201: «Aussi bien, il faut reconnaître que la prestigieuse appellation de "ciel du ciel", bien que s'appliquant réellement à la matière spirituelle informe, - puisque, dans l'ordre narratif de la Genèse, qui est aussi l'ordre ontologique, la mention du ciel précède celle de la lumière, - convient mieux à une nature parée des beautés de l'information; ce qui explique qu'elle désigne par fois la vie spirituelle illuminée et revêtue de forme».

⁴⁷ Ivi, p. 202: «En tout cas, rien n'autorise à croire que la nature spirituelle première créée échappe, dans la pensée d'Augustin, à la structure hylémorphique, qu'elle "n'est que forme"; elle est une matière informée; de plus, le ciel du premier verset ne désigne pas cette matière à l'état formé – formation exprimée par la création de la lumière – mais bien à l'état informe».

⁴⁸ Van Winden (1973), p. 380: «All this leads inevitably to the conclusion that Augustine in his *Confessions* prefers to interpret heaven in *Genesis* 1,1 as indicating the spiritual or intellectual reality in its *formed* state, which is called *Caelum caeli* elsewhere in the Bible. It does, however, not hinder him from making a distinction between matter and form in this reality. It is not without interest that this opinion is also mentioned in a later work of S. Augustine, *De Genesi ad litteram*, and that it is found in no other author».

evidenzierebbe un cambiamento sul piano espressivo, ma non su quello del contenuto⁴⁹. Trattando nuovamente la questione, Van Winden propose alcuni rilievi critici di natura specifica in rapporto alla posizione di Pépin: a) in alcuni testi, Agostino negherebbe esplicitamente l'identificazione tra “caelum” e creatura spirituale informe; b) tale opinione verrebbe invece attribuita ai *contradictores*; c) la formula “caelum caeli”, come riconosciuto anche da Pépin, sarebbe maggiormente adatta a indicare la creatura spirituale formata. Lo studioso francese, inoltre, non avrebbe saputo riconoscere la possibilità di conciliare l'attribuzione di una struttura ilemorfica alla creatura spirituale e l'identificazione tra il “caelum” di *Gen.* 1,1 e la sua condizione formata. Agostino sarebbe dunque coerente, da un lato attribuendo la formula “caelum caeli” unicamente alla condizione formata della creatura spirituale⁵⁰, dall'altro facendo accenno allo stato informe della creatura spirituale nel libro XIII con l'unico intento di ribadire il possesso di una struttura ilemorfica da parte di tutte le nature create⁵¹. In un ultimo e più recente contributo, Pépin sembra infine escludere la possibilità di conciliare le prospettive dei libri XII e XIII. Nel libro XIII, infatti, Agostino equiparerebbe la materia della creatura spirituale e della creatura corporea, sostenendo dunque una posizione contraria⁵² a quella del libro XII, in cui i due livelli ontologici vengono mantenuti ben distinti, fino a essere contrapposti⁵³.

⁴⁹ Pépin (1977), p. xxii: «Ou bien cette volte-face d'Augustin serait plus apparente que réelle; l'exégèse de *caelum et terra* dans le livre XIII est fort nette, celle du livre XII est moins évidente; ne serait-ce pas que celle-ci n'est pas ce que l'on pourrait croire, mais déjà: l'état informe de la créature spirituelle et corporelle? Il n'est pas une mauvaise méthode de projeter sur l'ambiguïté du livre XII la netteté du livre XIII: c'est la tentation à laquelle j'avais cédé dans les pages incriminées».

⁵⁰ Van Winden (1991), p. 911: «The spiritual creature indicated by *caelum caeli* has a hylomorphic structure; but the name *caelum caeli* is only applicable to that creature in its formed state».

⁵¹ Ivi, p. 910: «But on the other hand it is evident that in the whole argument of *Conf.* XII Augustine understands “heaven” in *Gen.* 1:1 as “spiritual creature in its formed state”. How do these two theses go together? I think that Augustine's interpretation could be paraphrased as follows: “God created heaven and earth” means: God created all that has being, from the highest spiritual creatures in their formed state (= *caelum caeli*) to the lowest corporeal creation (= *terra*). This statement is, so to speak, the title or heading above the creation story, which then begins as follows: “The earth was invisible and without order and darkness was above the abyss”. This means: in both the corporeal and the spiritual creation one discerns a formless phase: it does not mean that there was a time in which this formless situation existed, but it is rather a reference to the hylomorphic structure of the whole creation».

⁵² Pépin (1997), p. 159: «In breve, l'autore del libro XIII rifiuterebbe di sicuro quel che scriveva l'autore del libro XII nell'opporre l'una e l'altra materia».

⁵³ Ivi, p. 160: «Nella visione della materia spirituale e del *caelum caeli*, questa è la novità presente nel libro XIII delle *Confessioni*; essa consiste nell'applicare, *mutatis mutandis*, lo stesso trattamento alle due materie e nel non vedere più nella materia spirituale un'entità che appare solo per svanire subito dopo a vantaggio della realtà formata. È una svolta importante, di cui sarebbe troppo lungo approfondire qui le cause che si possono scorgere. Ma la conseguenza è che Agostino rinuncia, adesso, all'affascinante prospettiva che giustificava il libro XII. Quando leggiamo l'ultima parola del libro XIII, testamento dell'intera opera, non si può dire che la prospettiva del libro XII sia quella delle *Confessiones*».

Sulla questione del rapporto tra il libro XII e XIII sono intervenuti anche altri importanti studiosi del pensiero agostiniano. Secondo Aimé Solignac, i libri XII e XIII sarebbero accomunati da una medesima prospettiva dottrinale. Lo schema *creatio-formatio* proposto nel libro XIII, infatti, avrebbe la funzione di precisare quanto detto nel libro precedente a proposito della mutabilità costitutiva della creatura spirituale, a cui quest'ultima porrebbe un limite aderendo in modo indefettibile al Creatore⁵⁴. Marie-Anne Vannier, parla invece di “cambiamento di prospettiva”, sottolineando come Agostino attribuisca il ruolo di creatura spirituale perfettamente formata in un primo tempo al “caelum caeli”, in un secondo tempo alla “lux” di *Gen.* 1,3⁵⁵. Gaetano Lettieri, invece, riconosce la presenza di «una certa discontinuità tra XII e XIII libro delle *Confessiones* in relazione al *caelum* spirituale»: non si dovrebbe comunque porre eccessivamente l'accento sulla differenza tra le due posizioni, ma, al contrario, essa andrebbe compresa alla luce del «carattere volutamente sinfonico o zetetico del procedere agostiniano»⁵⁶. In modo analogo si esprime Christian Tornau, secondo cui l'andamento della riflessione agostiniana indurrebbe a pensare che le caratterizzazioni della creatura spirituale dei libri XII e XIII si differenzino perlomeno per un cambio di accento (*Akzentverschiebung*). La nettezza con cui nel libro XII viene sottolineato il carattere formato della creatura spirituale dipenderebbe dall'esigenza di rimarcare la peculiarità della propria posizione nei confronti delle numerose interpretazioni citate: ciononostante, già nel libro XII Agostino attribuirebbe alla creatura spirituale una dimensione materiale e mutevole.

⁵⁴ Solignac (1962), p. 613 (nota “Conversion et formation”): «L'exposé du livre XII sur la créature spirituelle céleste faisait apparaître que l'intemporalité de cette créature ne résultait pas d'une immutabilité naturelle, mais d'une adhésion dans l'amour au Dieu créateur (surtout XII,xv,21). Ce point est précisé au livre XIII où apparaît la doctrine de la *conuersio* et de la *formatio*». Lo stesso autore, tuttavia, parlerà di un «changement d'orientation», che «entraîne d'ailleurs des modifications profondes dans la pensée d'Augustine» (Agaësse-Solignac (1972), p. 587, e di un «glissement de l'exégèse agustinienne» (Solignac (1973), p. 160).

⁵⁵ Vannier (1991), p. 156, n. 22: «Entre le livre XII des *Confessions* et le livre XIII (repris dans le *De Genesi ad litteram*), il y a changement de perspective: au livre XII, la créature parfaite est le *caelum caeli* (qui désigne certainement le monde angélique), au livre XIII, la créature parfaite est la *lux* du premier jour».

⁵⁶ Lettieri (1996b), p. 70. Alla p. 71, inoltre, Lettieri precisa che: «Se quindi indubbiamente Agostino tende ad oscillare tra l'interpretazione del *caelum* di *Gen.* 1,1 come 1) *caelum caeli* immediatamente creato come formato [...], e 2) come materia intelligibile ancora informe, come mutabilità spirituale anteriore all'atto illuminatore di Dio, certo anche la prima ipotesi non può contrarre in sé la considerazione di una potenzialità spirituale da formare che solo la grazia divina compie e forma immediatamente, prima dello stesso fluire del tempo»; (2011), p. 162: «L'essere immediatamente creato come cielo intellettuale di Dio – tema privilegiato nel XII libro – non esclude, quindi, la dialettica creazione/illuminazione che converte irresistibilmente la materia intellettuale, in sé mutabile, in eterno amore e in eterna conoscenza di Dio, come sistematicamente ribadito nel XIII libro, che svela il senso profondo dell'esegesi del primo giorno della creazione e l'elezione della materia come paradigma teologico privilegiato».

L'interpretazione del libro XIII sarebbe dunque pienamente congruente (*völlig kongruent*) con quella proposta nel libro XII. La diversità con cui la riflessione agostiniana si snoda nei due libri – e che Agostino ha verosimilmente mantenuto con consapevolezza nelle successive revisioni del testo – andrebbe compresa nell'ottica della dottrina della grazia⁵⁷.

4. Osservazioni conclusive: la questione della coerenza dei libri XII-XIII

La diversità delle posizioni espresse dagli studiosi su questa questione rappresenta un indice della sua complessità. Un primo aspetto che deve essere chiarito è costituito a mio avviso dal significato che Agostino attribuisce alla formula “caelum caeli” che compare sia nel libro XII sia nel libro XIII. Nel libro XII, essa indica una realtà invisibile e superiore rispetto al mondo fisico (XII,ii,2: *caelum quod non cernimus, cui terra est hoc omne quod cernimus*), che appartiene a Dio ed è creata prima dei giorni (XII,viii,8: *illud caelum caeli tibi, domine; iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed caelum caeli huius*); si tratta di una creatura intellettuale, non coeterna, partecipe dell'eternità, capace di frenare la propria mutabilità aderendo senza difetto al proprio Creatore (XII,ix,9⁵⁸: *caelum caeli [...] creatura est aliqua intellectualis; nequaquam tibi coaeterna; particeps aternitatis tuae; mutabilitatem suae cohibet; sine ullo lapsu inhaerendo tibi*) si tratta quindi della casa di Dio, ossia di una mente pura in cui coesistono in una perfetta unione i santi spiriti (XII,xi,12: *domum tuam contemplantem [...]; mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum*); il “caelum caeli” è un cielo intellettuale (XII,xiii,16: *propter illud caelum caeli, caelum intellectuale*), una creatura sublime (XII,xv,19: *sublimem quandam esse creaturam*), una sapienza creata, mente razionale e intellettuale della città di Dio (XII,xv,20: *ergo quia prior omnium creata est quaedam sapientia, quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae ciuitatis suae*), un cielo intelligibile (XII,xxi,30: *caelum intelligibile – quod alibi dicitur caelum caeli*). Nel libro XIII, viceversa, la formula “caelum caeli” è riferita alla creatura spirituale che, grazie

⁵⁷ Tornau (2010), p. 147: «Es sei betont, daß es sich dabei nicht um eine Unsicherheit des historischen Autors Augustinus handelt, die durch nachträgliche Emendation des 12. Buches leicht hatte beseitigt werden können. Die Revision findet vor den Augen der Leser statt, weil Augustinus das Lesen und Verstehen der Bibel in den *Confessiones* als allmählichen Prozeß des Lernens und Belehrtwerdens durch Gott inszeniert. Der Fluchtpunkt, der diesem Prozeß wie der Gedanken Führung der beiden letzten *Confessiones*-Bücher Richtung und Sinn gibt, ist, wie so oft bei Augustinus, die Gnadenlehre».

⁵⁸ Una descrizione analoga del “caelum caeli” si trova nella parte iniziale di XII,xi,12 e in XII,xv,19.

all'illuminazione divina, è divenuta una vita splendente (XIII,v,6: *et inluminatio fieret speciosa uita et esset caelum caeli*) e alla creatura spirituale che è divenuta luce in Dio (XIII,viii,9: *alioquin et ipsum caelum caeli tenebrosa abyssus esset in se; nunc autem lux est in domino*).

Un esame anche sommario dell'impiego della formula "caelum caeli" mostra dunque come essa, a prescindere dal grado di coerenza che si voglia attribuire alla riflessione agostiniana nei libri conclusivi delle *Confessiones*, indichi esclusivamente la creatura spirituale dotata di forma, senza mai riferirsi alla sua condizione di informità. Questo dato, che non sorprende nel libro XII, viene chiaramente espresso anche nel libro XIII, dove il "caelum caeli", il quale "nunc autem lux est in domino", viene distinto dalla condizione di informità simile all'abisso in cui verserebbe la creatura spirituale non convertitasi al Creatore⁵⁹.

Esistono inoltre a mio avviso ulteriori elementi che permettono di misurare in modo più preciso la distanza che separa le prospettive espresse nei due libri. Nel libro XII, Agostino sintetizza la propria esegesi di *Gen.* 1,1 in questi termini:

«Dicunt enim: "Quamuis uera sint haec, non ea tamen duo Moyses intuebatur, cum reuelante spiritu diceret: In principio fecit deus caelum et terram. Non caeli nomine spiritalem uel intellectualem illam creaturam semper faciem dei contemplantem significauit nec terrae nomine informem materiam"»⁶⁰.

«Dicono⁶¹ infatti: "Per quanto queste cose siano vere, tuttavia non era a esse che Mosè pensava quando, per rivelazione dello Spirito, diceva: "In principio Dio ha fatto il cielo e la terra". Egli non ha indicato con il nome di cielo la creatura spirituale o intellettuale che sempre contempla il volto di Dio né con il nome di terra la materia informe"».

La posizione negata dai *contradictores*, secondo cui i termini "caelum" e "terra" indicherebbero rispettivamente la creatura spirituale o intellettuale formata e la materia

⁵⁹ È dunque opportuna la critica di Van Winden a Pépin (1953), p. 201, secondo cui: «c'est donc le *caelum caeli* qui était susceptible de deux états, l'un informe, l'autre Formé, l'avènement du second ne détruisant pas la possibilité du premier». Dello stesso avviso anche Meyer (1998), pp. 563-563, n. 41: «Pépin: *Recherches*, berief sich darin auf Widersprüche und Ungereimtheiten Augustins bei der Interpretation von >caelum caeli< in *conf.* 12. Jedoch zu Unrecht, was allein schon die termini >primitus formatum< (16), >sublimem creatura< (19) etc., allem voran aber die zur Kennzeichnung herangezogenen biblischen Begriffe verdeutlichen».

⁶⁰ *conf.* XII,xvii,24 (CCL 27, 228.1-5).

⁶¹ Agostino attribuisce questa affermazione ad alcuni *contradictores* (XII,xv,19; XII,xv,22), ossia a una parte dei *laudatores libri Geneseos*, distinti dagli *hostes* o *reprehensores* della Scrittura in XII,xiv,17 (probabile allusione ai manichei; cfr. ad es. *Gn. adu. Man.* II,vii,8; *Gn. litt. imp.* iv,11; *Gn. litt.* VIII,ii,5). Secondo Kenney (2010), p. 149, tra i *contradictores* del libro XII andrebbero distinti un primo gruppo, «the most annoying and damaging class of *contradictores*», e un secondo, che comprende «the genial interlocutors of much of Book XII». Sul tema della polemica tra Agostino e i "contradictores" in relazione al testo della *Genesi*, cfr. anche Polmann (2007).

informe del mondo corporeo, è dunque quella espressa da Agostino⁶² nel corso del libro XII⁶³. Benché a prima vista il divario con la prospettiva del libro XIII sia incolmabile, essa presenta anche elementi di sostanziale continuità rispetto a quest’ultima. In primo luogo, la creatura spirituale è caratterizzata come una realtà di per sé mutevole, capace di impedire che la propria mutabilità si traduca in atto grazie alla contemplazione indefettibile della natura divina⁶⁴. L’attribuzione della *mutabilitas* alla creatura spirituale – anche alla luce dell’elenco di proposizioni vere che Agostino fornisce in XII,xix.28⁶⁵ – rappresenta

⁶² Agostino fornisce quattro elenchi di possibili interpretazioni dei primi versetti della Scrittura (a) XII,xvii,24-26; b) XII,xx,29; c) XII,xxi,30; d) XII,xxviii,39). Tracce della posizione agostiniana, oltre che nel primo elenco, sono state rinvenute in b,c,d. In c, ad esempio, la prima posizione citata (*Gen. 1,2* come indicazione della *materies corporearum rerum informis, sine ordine, sine luce*) sarebbe un’indicazione di quella sostenuta dallo stesso Agostino (Goldschmidt (1964), p. 21; Van Winden (1973), p. 378; Pépin (1997), p. 213; Van Riel (2007), pp. 219-220; 226). In d), la posizione di Agostino (*unam formatam eandemque spiritalem caeli nomine, aliam informem corporalis materiae terrae nomine*) sarebbe analoga a quella negata in a) dai primi *contradictores* (Goldschmidt (1964), p. 18; Van Winden (1973), p. 379, (1991), p. 155; Pépin (1997), p. 224; Van Riel (2007), pp. 219-220; 226). Più controverso, infine, è il caso dell’individuazione dell’esegesi agostiniana in b: Van Winden (1973), p. 377 e Van Riel (2007), p. 220 ritengono che si tratti della prima dell’elenco (*in uerbo suo sibi coaeterno fecit deus intelligibilem atque sensibilem uel spiritalem corporealemque creaturam*). Secondo Goldschmidt (1964), p. 20, «l’exégèse augustiniennne n’est pas mentionnée», affermazione a cui si allinea Pépin (1997), p. 212: «L’esegesi di Agostino non figura in questo brano».

⁶³ Cfr. Solignac (1962), p. 608 (nota “Diversité des interprétations de l’Écriture”); Goldschmidt (1964), pp. 16, 18; Van Winden (1973), p. 379, (1991), p. 908, (1997), pp. 142-143; Pépin (1997), p. 206; Van Riel (2007), p. 214, 226; Tornau (2010), p. 129. Pépin (1977), p. xix ha messo in dubbio che queste righe esprimano la posizione agostiniana: i *contradictores*, infatti, vorrebbero negare non solo la presunta esegesi di Agostino, ma anche l’interpretazione – che per Pépin è quella effettivamente sostenuta da Agostino – secondo cui *caelum et terra* indicherebbero lo stato informe delle creature spirituale e corporea. Questa lettura si basa sulla seguente comprensione del carattere generico del passo citato: «dire “cette créature spirituelle qui contemple toujours la face de Dieu” [...] n’est pas exactement dire: la créature spirituelle toute formée; dire “la matière informe” n’est pas assurer qu’il s’agit exclusivement de celle du monde corporel». Questa spiegazione non tiene sufficientemente conto del contesto globale del libro XII: se da un lato, infatti, la formula *spiritalem uel intellectualem illam creaturam semper faciem dei contemplantem* è un chiaro riferimento all’esegesi proposta in riferimento all’espressione “caelum caeli”, che come abbiamo visto va riferita alla condizione formata della creatura spirituale, dall’altro l’interpretazione del nome “terra” in termini di *informis materia* viene costantemente proposta da Agostino in riferimento al mondo corporeo.

L’opposizione tra la condizione del “caelum caeli” e quella della *materia informis* è espressa in modo evidente da Agostino: «[...] unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset» (XII,vii,7 (CCL 27, 220.14-16)); «propter duo haec, primitus formatum et penitus informe, illud caelum, sed caelum caeli, hoc uero terram» (XII,xiii,16 (CCL 27, 224.12-13));

⁶⁴ *conf. XII,ix,9 (CCL 27, 221.5-7): «Valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est»; XII,xi,12 (CCL 27, 222.16-17): «[...] teque perseuerantissima castitate hauriens mutabilitatem suam»; XII,xii,15 (CCL 27, 223.5-7): «[...] sine ullo interuallo mutationis, quamuis mutabile, tamen non mutatum tua aeternitate atque incommutabilitate perfruat»; XII,xv,21 (CCL 27, 226.56-59): «[...] quo fit, ut nulla mutatione uarietur, inest ei tamen ipsa mutabilitas, unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper merities luceret et ferueret ex te».*

⁶⁵ In questo testo, Agostino propone un elenco di dieci proposizioni relative a *Gen. 1,1-2*, a cui attribuisce un valore di verità indipendente rispetto alla coincidenza con l’intenzione reale dell’autore sacro (xviii,27: *etiamsi non hoc sensit ille quem legit*). Su questo aspetto dell’ermeneutica agostiniana e sulla sua funzione nel dialogo con i *contradictores*, cfr. Goldschmidt (1964); Pépin (1987); La quinta di queste proposizioni garantisce la legittimità della concezione del “caelum caeli” proposta nel libro XII: «Verum est

un'indicazione del fatto che tale creatura, perlomeno sul piano della potenzialità, non è del tutto estranea alla dimensione della materialità e, in ultima analisi, della informità.

Un altro elemento significativo è costituito dall'impiego dell'immagine dell'illuminazione. Il "caelum caeli", infatti, è "luce per la contemplazione della luce" (*contemplatione luminis lumen*), è una luce illuminata (*lumen quod inluminatur*) dalla luce che illumina (*lumen quod inluminat*), ossia dalla Parola divina che la illumina (*inlustrator*). Il fatto che il "caelum caeli" sia *contemplatione luminis lumen* da un lato va compreso in riferimento alla contemplazione grazie a cui la creatura spirituale pone un freno alla propria mutabilità originaria, dall'altro si rivela del tutto compatibile con l'interpretazione della creazione della luce di *Gen. 1,3* formulata nel libro XIII.

Un ulteriore elemento può essere a mio avviso individuato nella parte conclusiva del libro XII, dove Agostino, dopo aver descritto brevemente la comprensione della

nulla tempora perpetit quod ita cohaeret formae incommutabili, ut, quamvis sit mutabile, non mutetur» (*CCL 27, 230.7-9*). Il contenuto di questa affermazione va valutato alla luce della proposizione precedente: «Et uerum est, quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit uel qua mutatur et uertitur» (*CCL 27, 230.5-7*). Come nota Pelland (1972), p. 60: «si le *caelum caeli* est muable – la chose à été expressément notée à trois reprises – il doit, suivant la quatrième proposition, impliquer de l'informe, et cet informe, suivant la dixième proposition, a dû précéder sa formation en quelque manière. Il n'a donc pas été créé formé». Tale difficoltà, tuttavia, sarebbe solo apparente e potrebbe essere risolta con semplicità, considerando il "caelum caeli" nel suo stato di fatto (*état de fait*): «Dès le moment de sa création, il s'est trouvé dans sa condition, même si, en soit et de droit, il reste toujours soumis au devenir, puisqu'il n'est pas Dieu. La quatrième proposition ne s'applique pas dans ce cas tout à fait particulier. Quant à l'antériorité de l'informe sur le formé, elle n'est pas nécessairement temporelle». La quinta proposizione, dunque, possiederebbe un valore limitativo nei confronti della precedente (così Goldschmidt (1964), p. 36, «le 5° axiome limite ainsi l'étendue de (4)»).

Tali osservazioni sono corrette, ma, a mio avviso, non chiariscono del tutto in che misura la quinta proposizione restringa il campo di applicazione di quella precedente. La quinta proposizione, infatti, nega espressamente che la *mutabilitas* della creatura spirituale si concretizzi sul piano attuale; essa non esclude però che, anche nel caso della creatura spirituale, la *mutabilitas* possa *insinuare notitiae nostrae quandam informitatem*. Il valore limitativo della quinta proposizione potrebbe dunque non coinvolgere la totalità del contenuto della quarta proposizione (l'aspetto della formazione dell'*informitas creaturae spiritalis (qua formam capit)*), ma rimanere circoscritto – alla luce del carattere istantaneo e definitivo di tale formazione (*ita cohaeret formae incommutabili, ut...*) – al piano del mutamento attuale (*uel qua mutatur et uertitur*). Se questa precisazione fosse corretta, alla posizione di Goldschmidt, secondo cui le dieci proposizioni darebbero vita a un "système axiomatique", non potrebbe essere imputato, come fa Pelland (1972), pp. 58-59, n. 59, di non tener conto del radicale cambio di prospettiva del libro XIII.

Un'ultima osservazione può essere fatta in rapporto alla decima proposizione, che per Pelland si connette alle proposizioni 4 e 5. La priorità dell'informità della creatura spirituale rispetto alla sua formazione andrebbe intesa in senso non cronologico, come risulta da XII,xxix,40: «Cum uero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid precedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine» (*CCL 27, 239.8-11*). Quest'ultima affermazione va estesa all'informità spirituale. Essa, infatti, si comprende alla luce di quanto Agostino afferma poco prima: «At ille, qui non aliter accipit: In principio fecit, quam si diceretur: primo fecit, non habet quomodo ueraciter intellegat caelum et terram, nisi materiam caeli et terrae intellegat, uidelicet uniuersae, id est intellegibilis corporalisque creaturae» (*CCL 27, 238.1-5*). Agostino parla della *materia intellegibilis creaturae* come una sorta di "correttivo" necessario in rapporto all'esegesi temporale di *Gen. 1,1*. Tuttavia, mi sembra significativo come Agostino consideri plausibile l'esistenza di tale materia, pur nel contesto di una prospettiva ermeneutica che egli non condivide.

Scrittura dei lettori carnali (XII,xxvii,37), fa riferimento a quella di coloro che sono capaci di comprendere il modo in cui avviene la creazione divina (*quemadmodum creat deus*)⁶⁶:

«Alii uero, quibus haec uerba non iam nidus, sed opaca fructecta sunt, uident in eis latentes fructus et uolitant laetantes et garrunt scrutante set carpunt eos. Vident enim, cum haec uerba legunt uel audiunt tua, domine aeternae, stabili permansione cuncta praeterita et futura tempora superari nec tamen quidquam esse temporalis creaturae, quod tu non feceris, cuius uoluntas, quia id est quod tu, nullo modo mutata uel quae antea non fuisset, exorta uoluntate fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaeretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est, et fierent omnia bona ualde, siue manenant circa te, siue gradatim remotiore distantia per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur. Vident haec et gaudent in luce ueritatis tuae, quantum hic ualent»⁶⁷.

«Altri, invece, per cui queste parole non sono più nido, ma ombrosi frutteti, vedono i frutti che si nascondono in esse e svolazzano festanti, gorgheggiano cercandoli e li colgono. Leggendo e ascoltando queste Tue parole, infatti, essi vedono che tutti i tempi passati e futuri sono sovrastati, Dio eterno, dalla Tua stabile permanenza, e che, nonostante questo, non esiste nessuna creatura temporale che Tu non abbia fatto. La Tua volontà, cioè Tu, poiché essa è ciò che Tu sei – non per un qualche mutamento di volontà o per il sorgere di una deliberazione che prima non vi fosse –, hai fatto tutte le cose⁶⁸. Non le hai fatte da Te, come Somiglianza, forma di tutte le cose, ma a partire dal nulla, come dissomiglianza informe, che venisse formata per mezzo della Tua somiglianza, facendo ritorno con sollecitudine in Te, l’Unico, secondo la capacità assegnata, nella misura in cui ciò è stato concesso a ciascuna realtà conformemente al proprio genere; e tutte le cose sarebbero divenute molto buone, sia che rimangano presso di Te sia che, per una distanza che aumenta per gradi, producano o subiscano meravigliosi mutamenti nel tempo e nello spazio⁶⁹. Vedono queste cose e gioiscono nella luce della Tua verità, per quel poco di cui quaggiù sono capaci».

Benché non parli in prima persona (*alii*), Agostino espone in questo testo alcune verità filosofiche e teologiche che ritiene valide: 1) l’eternità divina è superiore rispetto alla temporalità delle creature; 2) tutte le realtà sono create da Dio; 3) la creazione non implica che la volontà divina sia mutevole; 4) la generazione della Parola si distingue dalla

⁶⁶ *conf.* XII,xxvi,36.

⁶⁷ Ivi XII,xxviii,38 (*CCL* 27, 237-238.1-15).

⁶⁸ La traduzione di questo periodo è problematica, come nota Pépin (1997), p. 221: «La frase non si spiega che con la presenza di un anacoluto: all’inizio, il soggetto è la *uoluntas dei*, subito dopo è *tu, deus* (*fecisti omnia*): il cambiamento è facilitato dal fatto che *uoluntas dei = deus* (*tua uoluntate id est quod tu*)».

⁶⁹ L’espressione *per tempora et per locos* può essere riferita sia a *distantia* (trad. Chiarini (1997), p. 57: «[...] se ne allontanassero sempre più nel tempo e nello spazio»; trad. Carena (1969), p. 441: «allontanandosi gradatamente nel tempo e nello spazio») sia a *pulchras mutationes faciant aut patiantur* (trad. Tréhorel-Bouissou (1962), p. 411: «produisant ou subissant à travers les temps et les lieux de belles variations»). Quest’ultima soluzione mi sembra preferibile perché evidenzia la presenza nel testo di un riferimento alla dottrina della gerarchia dei gradi di mutabilità degli esseri creati (cfr. *u. rel.* x,18; xiv,28; *ep.* 18,2; *nat. b.* 1; *s. Dolbeau* 26,28; *trin.* IV,i,1; *Gn. litt.* VIII,xix,38-xx,39; etc.). Su questo tema, cfr. Pépin (1999).

creazione dal nulla delle creature; 5) tutte le realtà create da Dio, pur nella loro differenza, possiedono una connotazione ontologica positiva.

Agostino, dunque, distingue la generazione della Parola dalla creazione dal nulla: mentre la realtà generata assume i tratti della Somiglianza (*similitudinem tuam*) e viene caratterizzata come Forma di tutte le cose (*formam omnium*), la realtà creata si caratterizza come dissomiglianza informe (*dissimilitudinem informem*). Quest'ultima viene formata per mezzo della Parola (*per similitudinem tuam*), facendo ritorno al suo Creatore, che è uno (*recurrens in te unum*). Le realtà create sono capaci in diversa misura (*pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est*) di attuare questo percorso dalla dissomiglianza al Creatore della loro esistenza. Tutte le creature divengono dunque molto buone (*fierent omnia bona ualde*), sia che permangano presso il Creatore (*manenant circa te*) sia che vengano coinvolte nel mutamento temporale e spaziale (*per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur*).

Tutte le realtà create, in quanto poste in essere dal nulla, si trovano perciò originariamente in una condizione di dissomiglianza⁷⁰. Ciò è perfettamente in linea con quanto Agostino afferma nel libro XIII circa la condizione di dissomiglianza originaria che caratterizza la creatura spirituale⁷¹. Anche il tema del *recursus* della creatura al Creatore per mezzo della Parola è centrale nel libro XIII⁷². Infine, mi sembra evidente che Agostino includa la creatura spirituale in questa dinamica di *creatio-recursus*. Tutte le creature, di per sé originariamente informi, ricevono infatti una forma e divengono buone secondo la propria capacità: la creatura corporea in grado inferiore, mutando nel tempo e nello spazio: l'anima in grado intermedio, mutando nel tempo⁷³: la creatura spirituale del "caelum caeli" inerendo a Dio senza essere coinvolta in nessuna forma di mutamento⁷⁴. Il *manere circa*

⁷⁰ Pépin (1997), p. 222, facendo riferimento alla tradizione platonica e neoplatonica, ritiene che il termine *dissimilitudo* indichi la materia informe. I testi citati e i tratti generali della posizione interpretativa fanno pensare che egli abbia in mente la materia informe del mondo corporeo. In questo caso, non vedrei però la necessità di limitare la dimensione della *dissimilitudo* alla materia informe dei corpi. Da un lato, infatti, Agostino sta facendo riferimento alla totalità delle realtà create (*fecisti omnia*), dall'altro le realtà che in seguito vengono nominate non sono comprese unicamente nell'ambito del corporeo (*sive manenant circa te sive gradatim remotiore distantia per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur*).

⁷¹ Cfr. *conf. XIII*,ii,2-iii,3.

⁷² Cfr. *conf. XIII*,ii,2-v,6.

⁷³ Mediante la formula *sive gradatim remotiore distantia per tempora et per locos pulchras mutationes faciant aut patiantur* Agostino allude alle realtà del corpo e dell'anima.

⁷⁴ La formula *sive manenant circa te* mi sembra un chiaro riferimento all'adesione immediata e definitiva a Dio che permette alla creatura del "caelum caeli" di non essere coinvolta nel mutamento che si dispiega nel tempo. Questo tratto caratteristico del libro XII si ritrova anche nel libro XIII, espresso mediante l'immagine della *requies* (già in XII,xv,19): XIII,iv,5 (*in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit*); XIII,vii,8 (*et uenimus ad supereminentem requiem*); XIII,viii,9 (*inhaeret tibi omnis*

deum, dunque, è la dimensione definitiva a cui la creatura spirituale accede istantaneamente mediante il *recursus in deum*, grazie all’azione della Parola.

Una lettura attenta del libro XII permette dunque di evidenziare una serie di elementi che sono perfettamente in accordo con la prospettiva del libro XIII (struttura ilemorfica della natura creata, mutabilità della creatura spirituale, impiego della metafora dell’illuminazione, presenza dello schema *creatio-recursus*). Già nel libro XII quest’ultima viene anticipata nei suoi tratti fondamentali e viene considerata come un’interpretazione legittima del testo biblico⁷⁵.

Se dunque si possono individuare elementi di continuità tra il libro XII e il libro XIII, vi è tuttavia un ultimo, ma importante aspetto che sembra rappresentare un indice della loro incompatibilità. Mentre nel libro XII il “caelum caeli” viene contrapposto alla materia informe del mondo corporeo in quanto “formato sin dall’inizio” (*primitus formatum*)⁷⁶, nel libro XIII Agostino pone l’accento sull’informità originaria della creatura spirituale. Anche questa apparente contraddizione può essere attenuata. In entrambi i libri Agostino nega che la creatura spirituale sia effettivamente esistita in una condizione informe⁷⁷ che possa essere concepita indipendentemente dalla formazione istantanea che essa subisce⁷⁸. Così come nel libro XII il “caelum caeli” è detto *primitus formatum*, nel libro XIII la creatura spirituale può dunque essere descritta nel modo seguente:

«Beata creatura, quae non nouit aliud, cum esset ipsa aliud nisi dono tuo, quod superfertur super omne mutabile, mox ut facta est

«Beata la creatura che non ha conosciuto un'altra condizione, benché essa stessa si troverebbe in un'altra condizione se, grazie al Tuo dono, che si porta sopra ogni realtà mutabile, non fosse stata

oboediens intelligentia celesti ciuitatis tuae et requiesceret in spiritu tuo; cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quid quid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi ix,10: (*in dono tuo requiescimus; requies nostra locus noster*).

⁷⁵ *conf.* XII,xxiv,33 (CCL 27, 234.12-17): «Potuit [scil. “Moyses”] enim cogitare in ipso faciendi exordio, cum diceret: in principio; potuit et caelum et terram hoc loco nullam iam formatam perfectamque naturam siue spiritalem siue corporalem, sed utramque incohata et adhuc informem uelle intellegi. Video quippe uere potuisse dici, quidquid horum diceretur, [...]».

⁷⁶ *conf.* XII,xiii,16.

⁷⁷ Come nota giustamente Tornau (2010), p. 145: «Zwar bezieht Augustinus hier den Schöpfung *fiat lux* im Sinne des Schemas von *creatio, conuersio* und *formatio* auf die Formung der intelligiblen Materie zum *caelum caeli*, doch darf man dabei nicht übersehen, daß der ungeformte Zustand der letzteren auch nach der Exegese von Buch 13 faktisch niemals Realität gewesen ist, so wie es schon das 12. Buch herausgestellt hatte».

⁷⁸ Un elemento che ricorre nei due libri è dato dall’impiego della congiunzione “nisi”, con cui Agostino esclude espressamente l’eventualità che la creatura spirituale abbia potuto essere effettivamente caratterizzata da una condizione di informità e di dissomiglianza (XII,xv,19; xv,21; XIII,ii,2; iii,3; iii,4; v,6; viii,9; x,11).

attolleretur nullo interuallo temporis in ea uocatione, qua dixisti: Fiat lux, et fieret lux. In nobis enim distinguitur tempore, quod tenebrae fuimus et lux efficitur: in illa uero dictum est, quid esset, nisi inluminaretur, et ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, ut appareret causa, qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens conuersa lux esset»⁷⁹.

innalzata, non appena è stata fatta, senza nessun intervallo di tempo, con la chiamata con cui hai detto: “Sia fatta la luce”, e non fosse stata fatta luce. Per noi, infatti, si distingue nel tempo il momento in cui siamo stati tenebre e quello in cui siamo resi luce: per quella, invece, è stato detto ciò che sarebbe, se non fosse illuminata, ed è stato detto così, quasi fosse stata dapprima fluttuante e tenebrosa, perché apparisse la causa che ha fatto sì che esistesse diversamente, cioè che, rivolta al Lume inestinguibile⁸⁰, esistesse come luce».

In questo testo, Agostino fa riferimento alla formazione della creatura spirituale, che, secondo la prospettiva sviluppata nel libro XIII, coincide con la creazione della luce. La creatura spirituale, in quanto realtà creata, è mutevole (*super omne mutabile*)⁸¹ e, solo grazie allo Spirito Santo (*dono tuo*)⁸², essa viene innalzata (*attolleretur*)⁸³ dalla propria

⁷⁹ conf. XIII,x,11 (CCL 27, 247.1-8).

⁸⁰ *Lumen indeficiens*: un'espressione simile a questa, con cui Agostino allude al *uerbum* divino (cfr. Simonetti (1997), p. 257), si trova anche in Plotino in riferimento all'Intelletto (VI 2 (43), 8.7: φῶς ἄπυρον).

⁸¹ In accordo con l'interpretazione di *Gen.* 1,2c, l'originaria condizione di *mutabilitas* della creatura spirituale, a cui alludono anche i termini *fluxa* e *tenebrosa*, viene riferita all'immagine biblica delle acque: ad es. XIII,iv,5; vii,8.

⁸² Mediante l'espressione *dono tuo*, Agostino allude allo Spirito di Dio, come già aveva fatto in modo esplicito in XIII,ix,10 (CCL 27, 246.5-8): «Cur ergo de spiritu tuo dictum es hoc? Cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum? In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur». Per questo accostamento, cfr. anche *trin.* XV,xviii,32-xix,36, dove vengono citati a sostegno di questa denominazione dello Spirito numerosi testi scritturistici, tra cui *Gv.* 4,10-14, *At.* 2,37-38, *At.* 8,20, *At.* 10,44-46, *At.* 11,15-17, *I Cor.* 13, *Ef.* 4,7-8; per ulteriori rimandi testuali, cfr. Du Roy (1966), pp. 320-324; Pelland (1972), p. 71, n. 23; Simonetti (1997), p. 254; Tornau (2010), p. 146, n. 138. Il riferimento allo Spirito è confermato dall'allusione a *Gen.* 1,2c (*quod superfertur super omne mutabile* (e la formula analoga di XIII,viii,9: *in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omne mutabile*) rimanda all'espressione: “et spiritus dei superferebatur super aquas”). Agostino aveva commentato questo versetto nelle pagine precedenti: lo Spirito di Dio, ossia la sua volontà incorruttibile e incommutabile, si portava sulla vita che era stata creata, affinché essa trovasse in Lui il proprio riposo (iv,5); la creazione, dunque, può essere interpretata come un atto compiuto dalla Trinità divina (v,6); lo Spirito è stato nominato solamente in *Gen.* 1,2c, poiché conveniva che fosse prima indicato ciò sopra a cui esso si portava (vi,7); lo Spirito si porta al di sopra delle acque della nostra condizione terrena, elevando il nostro cuore mediante la carità al supremo riposo in Dio (vii,8); lo Spirito di Dio è il “luogo” del riposo delle intelligenze della città celeste (viii,9); solo dello Spirito è detto che “si portava sopra le acque”, in quanto è il nostro riposo e il nostro luogo naturale, verso cui siamo elevati dalla carità.

⁸³ Il verbo *attollo* (o *adtollo*) indica propriamente l'atto con cui lo Spirito di Dio eleva la creatura “sopra” la quale si trova (*superfertur*), liberandola dal flusso della mutabilità in cui essa per natura si trova. Riprendendo una formula più volte impiegata nel libro XII (ix,9; xv,19; xv,22), si può dire che mediante questa elevazione la creatura è strappata dalla propria condizione e resa *particeps aeternitatis trinitatis*. La medesima forma verbale è impiegata in XIII,vii,8 (CCL 27, 245.11-16), testo alla luce del quale va riferito l'impiego del verbo *attolleretur* nel brano citato: «Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sancitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te, ubi spiritus tuus superfertur super aquas, et ueniamus ad super eminentem requiem, cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia». L'azione di “elevazione” compiuta dallo Spirito viene menzionata anche in XIII,vii,8 (*quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de*

condizione. La creatura spirituale, dunque, diviene luce grazie alla chiamata (*uocatio*)⁸⁴ della Parola divina, la quale opera la sua conversione (*ad lumen indeficiens conuersa*) e la sua illuminazione (*inluminaretur*)⁸⁵.

La formazione della creatura spirituale è atemporale, istantanea (*nullo interuallo temporis*) e, si potrebbe dire, cooriginaria rispetto alla sua creazione (*mox ut facta est*): tale creatura infatti, non ha di fatto sperimentato nessun'altra condizione (*non nouit aliud*) all'infuori dell'adesione con cui, dal momento in cui è stata creata, rimane stabilmente unita al proprio Creatore. L'indicazione dello stato in cui si troverebbe a esistere la creatura spirituale indipendentemente dall'azione gratuita di formazione operata da Dio (*nisi attolleretur...nisi inluminaretur*) non ha perciò la funzione di descrivere uno stato d'essere effettivo⁸⁶, ma serve piuttosto a mostrare come per tale creatura Dio sia la causa tanto dell'esistere quanto dell'essere formata e salvata (*ut appareret causa qua factum est, ut aliter esset*).

subleuatione caritatis per spiritum tuum, qui superferebatur super aquas); ix,10 (*amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis*). Commentando questi testi, Müller (1998), p. 636 definisce la ricorrente immagine dell'elevazione come un «>ascensus<-Topos».

⁸⁴ Il termine *uocatio*, letteralmente “chiamata” (reso con “appello” da Carena (1969), p. 461 e da Tréhorel-Bouissou (1962), p. 441, e in modo a mio parere meno convincente con “invocazione” da Chiarini, p. 81), indica la chiamata con cui la Parola pone in essere la creatura spirituale conferendole la forma grazie a cui essa è luce. Distinguendo dal punto di vista “logico”, e non cronologico, le diverse fasi che caratterizzano la dinamica di creazione, conversione e formazione della creatura spirituale, si dovrebbe parlare in modo più rigoroso di una *re-uocatio* che provoca la *conuersio* e la *formatio* della creatura spirituale dalla propria condizione creaturale all'eternità del Creatore: cfr. XIII,ii,2 (*per idem uerbum reuocarentur ad unitatem tuam et formarentur*).

⁸⁵ Come è stato notato in precedenza, il tema dell'illuminazione ricorre a più riprese nei libri XII e XIII. Anche Plotino (ancora una volta in II 4 (12), 5) descrive la formazione della materia intelligibile e la costituzione dell'Intelletto mediante questa immagine: «Πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει αἰεὶ, ἀλλὰ ἄλλο ὄν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου» (5.31-37). Le immagini della luce e dell'illuminazione sono impiegate frequentemente in rapporto all'Intelletto (cfr. anche *Enn.* V 1 (10), 6.28-30; V 6 (24), 4.14-22; V 8 (31), 3.4-8, 4.6-10; V 5 (32), 7.12-35; VI 7 (38), 16.22-31; V 3 (49), 8.15-23; 12.39-44). Mentre però per Agostino la *creatura spiritalis* è *lumen* in un senso derivato e contingente, l'Intelletto plotiniano produce è il soggetto attivo della propria formazione e può quindi essere definito come “luce in sé”: «Ἡ δὲ ἐν τῷ νῶ ζωῇ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτοῦ λάμπων πρώτος καὶ πρὸς αὐτὸ λαμπηδών, λάμπων ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἑαυτῷ ὀρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν – καὶ γὰρ ὁ ὀρᾶ αὐτὸ ἐστὶ – γινωσκόμενον καὶ παρ' ἡμῶν αὐτῷ ἐκείνῳ, ὡς καὶ παρ' ἡμῶν τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δι' αὐτοῦ γίνεσθαι» (V 3 (49), 8.36-43). Cfr. Vannier (1991), pp. 159-164; Tornau (2010), p. 140-141.

⁸⁶ Il fatto che tale condizione ontologica non sia concretamente sperimentata dalla creatura spirituale immediatamente costituita come *lux ad lumen indeficiens conuersa* non implica che essa non rappresenti per quest'ultima, così come per gli angeli decaduti e per gli uomini (XIII,viii,9), una possibilità reale. Questo punto è chiarito con precisione da Tornau (2010), p. 142: «Der Bewegung der *conuersio* entspricht schon auf der Ebene der höchsten geistigen Kreatur die Gegenbewegung der *auersio*; die Möglichkeit, daß die *creatura spiritalis* sich von Gott abwendet und als bloße, ungestaltete Materie ein gottfernes, orientierungslos fließendes und damit unglückseliges und schlechtes Dasein hat, ist eine sehr konkrete, die sich beim *caelum caeli* nur aus kontingenten Gründen nicht realisiert, die aber bei den gefallenen Engeln und bei der menschlichen Seele eine beobachtbare Tatsache ist».

Un indice ulteriore dell'inscindibilità tra creazione e formazione della creatura spirituale si evince dal parallelismo con l'anima umana – anch'essa creatura spirituale, ma di rango inferiore – per certi versi già preannunciato nel libro XII⁸⁷. Se nel primo caso alla distinzione tra condizione tenebrosa e illuminazione espressa dal testo scritturistico non corrisponde una reale successione sul piano dell'essere (*ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa*), nel secondo caso i due momenti sono concretamente distinti. Citando il testo di *Ef.* 5,8⁸⁸, infatti, Agostino mostra come nel caso dell'anima umana lo stato di infirmità e quello di formazione⁸⁹ si succedano nel tempo (*in nobis enim distinguitur tempore*)⁹⁰.

⁸⁷ Cfr. *conf.* XII,xi,13.

⁸⁸ L'allusione a *Ef.* 5,8: *Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* ricorre più volte nelle *Confessiones* (ad es. VIII,x,22; IX,iv,10; XIII,iii,3; viii,9; x,11; xii,13; xiv,15. Si veda anche XII,xv,21 (*unde tenebresceret et frigeret, nisi...tamquam semper meridies luceret et ferueret ex te*)). Come nota Tornau (2010), p. 145, n. 133, tale citazione è particolarmente significativa in questo testo: «Es markiert den Wechsel von der kosmologischen und hermeneutischen Perspektive von *conf.* 12 zur ethisch-pastoralen in *conf.* 13 und bereitet die Allegorese des Schöpfungsberichts im Licht des NT ab 13,13 vor».

⁸⁹ In questo testo, Agostino allude alla formazione delle creature spirituali, distinguendola, in un caso logicamente, nell'altro cronologicamente, dalla dimensione di infirmità che l'avrebbe preceduta. Juan Pegueroles ha dedicato ben tre articoli allo studio del processo di formazione della creatura spirituale (Pegueroles (1972), pp. 175-181; (1974), pp. 53-65; (1975), pp. 129-132). Pegueroles distingue nei testi agostiniani due tipi di formazione: una iniziale, originale, naturale, implicita, necessaria, ontologica, costitutiva, radicale, comune a tutti gli esseri, l'altra libera, esplicita, personale, piena, costante, progressiva, propria della creatura spirituale. Tale distinzione, tuttavia, andrebbe concepita secondo prospettive differenti.

Pegueroles (1972), accostando i testi di *conf.* XIII e del *De Genesi ad litteram*, individua due *formationes* della creatura spirituale: 1) la prima è parziale e coincide con la conoscenza della propria natura *in uerbo* (comprendendo le fasi della *uocatio*, *conuersio* e *formatio*): «Primera formación: recordemos que la *formatio* se descompone en tres momentos: el Verbo llama a sí la materia informe (*uocatio*), ésta se vuelve hacia aquél (*conuersio*) y es así formada (*formatio*, *illuminatio*)» (p. 179); 2) la seconda è definitiva e si compie in una seconda conversione che la creatura è libera di attuare volgendosi a Dio (= la conoscenza vespertina e mattutina di cui parla il *De Genesi ad litteram*): «[...] la creatura spiritual debe tender, a través de la *tarde* y de la *mañana*, a su plena formación, a su ser perfecto. El ser spiritual (simbolizado en la luz), una vez formado por el conocimiento de su ser ideal en el Verbo y la conversión óptica subsiguiente, ya es, existe realmente, y entonces se conoce en ése su ser real, *in sua natura*, distinto de Dios y de su idea en Dios, pero referido a Dios por una semejanza inicial e imperfecta de su idea. Aquí interviene la opción libre que hará del ser racional un ser plenamente formado o un ser deforme» (pp. 180-181).

Gli articoli di Pegueroles (1974) e (1975), invece, sembrano distinguere due prospettive. A) In alcuni testi (tutti appartenenti a *conf.* XIII, eccetto *Gn. litt.* I,v,10) lo studioso individua due formazioni: Aa) la prima coincidente con l'*infirmetas* relativa per cui la creatura spirituale è vita; Ab) la seconda con la dinamica di *conuersio* e di *formatio* con cui tale vita si volge alla contemplazione del proprio Creatore. B) In altri testi (tutti appartenenti al *De Genesi ad litteram*): Ba) la prima formazione coinciderebbe con la conversione con cui lo spirito (che però non è ancora spirito) risponde alla *uocatio* della Parola (= conoscenza della *ratio* presente *in uerbo*): «En un primer momento, el espíritu *es*, pero todavía no es *espíritu*; en un segundo momento, el espíritu se convierte a la voz del Verbo que lo llama y es formado, *es espíritu*» ((1975), p. 130); Bb) la seconda, invece, con la conversione di amore e di lode con cui la creatura, conosciutasi in sé, si volge al proprio Creatore: «Si entonces el espíritu se convierte a Dios con un reconocimiento de amor y de alabanza, que le devuelve libremente lo que libremente Dios le dio, alcanza la forma segunda y es *perfecta creatura*» ((1975), p. 132).

L'interpretazione di Pegueroles, che meriterebbe di essere analizzata nel dettaglio, presenta alcuni aspetti problematici. In primo luogo, essa non mette sufficientemente in luce la differenza che intercorre tra la formazione della creatura spirituale angelica e quella della creatura spirituale umana, differenza che, come

L’analisi di questo testo, dunque, ha messo in luce come la prospettiva del libro XII, in cui il “caelum caeli” si contrappone alla materia del mondo corporeo in quanto *primitus formatum*, non venga contraddetta nel libro XIII, dove Agostino ribadisce la cooriginarietà della creazione e della formazione della creatura spirituale (*mox ut facta est*).

Ciononostante, gli elementi desunti dal testo evidenziano anche alcune importanti novità che caratterizzano la prospettiva del libro XIII. Agostino, infatti, non rinviene più nel “caelum” di *Gen.* 1,1 l’indicazione della creatura spirituale immediatamente formata, ma interpreta la *formatio* di tale creatura in riferimento alla creazione della luce di *Gen.* 1,3. In accordo con questa nuova prospettiva, egli concepisce le “tenebrae super abyssum”

abbiamo visto, è centrale nel testo di *conf.* XIII,x,11. In secondo luogo, essa sembra tratteggiare un’evoluzione nella concezione agostiniana dell’informatà spirituale, che si muoverebbe nel senso di un progressivo avvicinamento alla posizione plotiniana. L’informatà spirituale, concepita come relativa in *conf.* XIII, diverrebbe completa e radicale nel *De Genesi ad litteram*: «No es la ausencia de formas, la indeterminación total que pone Plotino en el primer momento de la formación de la Inteligencia e del Alma. [...] En otros textos, en cambio, San Agustín distingue, lo mismo que Plotino, dos momentos en la formación del ser espiritual. En un primer momento, el espíritu es, pero todavía no es espíritu » ((1975), pp. 129-130). Questa prospettiva non solo non appare in linea con la caratterizzazione plotiniana della materia informe, ma prospetta, senza addurre motivazioni stringenti, un progresso dottrinale che non risulta evidente alla luce dei testi. Inoltre, non viene esplicitata la ragione per cui Agostino avrebbe dovuto adottare la prospettiva plotiniana, assente in *conf.* XIII, solamente nei primi libri del *De Genesi ad litteram*, considerata la redazione pressoché contemporanea di tali testi. Infine, se di duplice prospettiva si può parlare, bisognerebbe riconoscere come la dottrina dell’*informatas creaturae spiritalis* nel *De Genesi ad litteram* manifesti in una certa misura un abbandono della massiccia applicazione di elementi linguistici e concettuali caratteristici della speculazione plotiniana. Trovo dunque condivisibile il giudizio di Agaësse-Solignac (1972), p. 588 (nota “Caelum caeli dans le De Genesi ad litteram”): «Il semble donc que, réfléchissant plus profondément sur les teste de la Genèse en conformité avec la foi chrétienne, Augustin ait éprouvé le besoin d’exprimer avec plus netteté la distinction des créature par rapport à Dieu; ce souci l’amène simultanément à souligner l’informaté naturelle de la créature spirituelle et à se dégager progressivement de la métaphysique plotinienne».

⁹⁰ La diversa modalità di declinazione della *formatio* si determina in rapporto alla differente relazione che le due creature spirituali intrattengono con la mutabilità e con il divenire temporale (vedi anche XIII,iii,3; xii,13-xiv,15). Questo punto è stato ben messo in luce, ad esempio, da Solignac (1962), p. 616 (nota “Conversion et formation”): «D’autre part, la *formatio* de l’esprit humain n’est pas donnée une fois pour toutes [...]; en réalité, elle doit se répéter à chaque moment de l’existence de l’esprit; elle sous-tend de la sorte, au moins sur le plan de l’implicite, l’existence entière selon son développement historique. La *conuersio* de l’ange est sans doute instantanée et définitive, mais le fait qu’elle doive avoir lieu pour l’ange lui-même implique en lui une sorte d’historicité qui n’est pas temporelle mais instantanée»; e Vannier (1991), pp. 129-137, 148-164: «Sans doute la *formatio* de l’être humain est-elle difficile à concevoir. Augustin en voit, cependant, une figure dans la *formatio* des anges. [...] Sa *formatio* est synonyme de partage de la vie de son créateur, d’unification, de stabilité, de dépassement des catégories temporelles (p. 153). [...] Pour les anges, le schème *creatio, conuersio, formatio* se réduit, apparemment, à deux termes: *creatio* et *formatio*, dans la mesure où la *conuersio* donne immédiatement lieu à la *formatio* (p. 155). [...] La *formatio* de l’être humain n’appelle pas une autre définition. Cependant, ses modalités sont différentes. Etre muable, l’être humain peut être marqué par la *deformatas* du péché, mais il n’en est pas moins *capax dei*, par l’image de Dieu qui se trouve dans son cœur. Il revient dès lors à son libre choix d’actualiser cette image, de faire croître cette lumière qui est en lui, de répondre positivement à l’*admonitio* qui lui est adressée. Ainsi pourra-t-il passer de l’*informatas* à la *formatio*, à la *conformatio* au Christ».

di *Gen.* 1,2b in relazione non più alla materia informe dei corpi, bensì alla condizione di informità della creatura spirituale⁹¹.

Tali diversità, in ultima analisi, non devono essere ricondotte unicamente a un tentativo di approfondimento analitico della struttura ontologica delle realtà create⁹². È piuttosto la prospettiva complessiva del libro XIII – in cui Agostino intende sintetizzare il senso dell'intera opera – a giustificare questo apparente cambiamento dell'esegesi agostiniana. Commentando *Gen.* 1,2c, infatti, Agostino interpreta la creazione in chiave trinitaria, ponendo l'accento sul ruolo dello *spiritus dei*: l'atto creativo, dunque, viene descritto nell'ottica della sua connessione costitutiva con la dottrina della grazia⁹³. Mentre dunque il libro XII persegue principalmente lo scopo di evidenziare la differenza costitutiva che separa la creatura spirituale da quella corporea, il libro XIII pone l'accento sull'azione salvifica che si innesta nel cuore dell'atto creativo, mostrando come la Trinità divina, *ex plenitudinis bonitatis suae*, crei a partire dal nulla la creatura spirituale, ponga un freno alla sua mutabilità⁹⁴ e, formandola, le conferisca il privilegio di aderire stabilmente alla propria eternità.

⁹¹ Pépin (1997), p. 159. Cfr. anche Lettieri (1996b), p. 71; Tornau (2010), p. 144, n.126.

⁹² Come sembra fare Pelland (1972), p. 125: «Le début du livre XIII analyse la structure de l'être créé: sa totale dépendance par rapport à Dieu, la distinction de l'*esse* et de l'*esse tale*, la nécessaire *conuersio ad uerbum*, condition du passage des ténèbres à la lumière. Appliquée au cas de la créature spirituelle, la théorie met en évidence la nature et le fondement de l'état permanent d'union et de contemplation qu'avait fortement soulignés la première section du livre XII, mais sans l'expliquer et en l'envisageant [...]».

⁹³ Il legame strutturale tra la dinamica della creazione e quella della grazia salvifica è il filo conduttore dell'esegesi agostiniana del libro XIII e rappresenta la chiave per comprendere l'apparente distanza dalla prospettiva interpretativa del libro XII. Cfr., ad es., Lettieri (1996b); Müller (1998), pp. 627-632; Tornau (2010), pp. 146-147. La sottolineatura della centralità dell'azione gratuita del Creatore, tuttavia, pone dei problemi in rapporto alla comprensione del significato dell'atto di conversione della creatura spirituale. La sua importanza ai fini della partecipazione all'eternità del Creatore viene drasticamente ridimensionata da Lettieri (1996b), p. 72: «lo stesso processo di conversione e di illuminazione, in quanto tutto guidato dalla grazia, dallo Spirito Santo [...] è in realtà un vero e proprio atto creativo, semplice nel suo necessario effetto, insomma un atto eternamente voluto, predestinante quindi, che non chiama in causa la stessa temporale o comunque mutabile libertà delle creature angeliche proprio perché essa è costituita soltanto come del tutto eternamente incendiata e irresistibilmente convertita a Dio da Dio stesso». Attribuiscono invece un valore positivo alla libertà creaturale nel processo di conversione, ad esempio, Warnach (1954), p. 447; Solignac (1962), pp. 615-617 (nota "Conversion et formation"); Zum Brunn (1969), p. 96, n. 81; Pegueroles (1972), p. 181; Vannier (1991), pp. 175-179; Tornau (2010), p. 147, n. 143 (il cui giudizio appare però attenuato in Tornau (2014), p. 209, n. 117).

⁹⁴ Significativa l'osservazione di Tornau (2010), p. 146: «Daß das 13. Buch eine solche intendiert, zeigt sich bis ins literarische Detail: Dieselbe Handlung, das Imzaumhalten und Bändiggen der Tendenz der formlosen Materie zum Zerfließen, wird jetzt nicht mehr der Kreatur, sondern der Güte Gottes zugeschrieben». Mentre infatti nel libro XII è la creatura spirituale a porre un freno (*cohibere*) alla propria mutabilità (XII,ix,9: *ualde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet, et sine ullo lapsu*), nel libro XIII tale azione si compie per opera della grazia divina: «Quid ergo tibi desse ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista uel omnino nulla essent uel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque conuertens ad formam, non ut tamquam tuum gaudium compleatur ex eis?» (*conf.* XIII,iv,5 (CCL 27, 244.1-5)). Sulla probabile dipendenza dell'immagine

Alla luce delle considerazioni precedenti, mi sembra di poter affermare che la caratterizzazione della creatura spirituale espressa nel libro XII risulta compatibile con i tratti specifici di quella che viene proposta nel libro XIII. Ciononostante, non deve essere trascurata la loro differenza sia sul piano della prospettiva teologica (la marcata sottolineatura della centralità della grazia espressa nel libro XIII) sia sul piano dell'esegesi del testo scritturistico. Quest'ultimo aspetto, come vedremo nel prossimo capitolo, diverrà particolarmente evidente in rapporto al tentativo di interpretazione letterale di *Gen.* 1,1-3 sviluppato nel libro I del *De Genesi ad litteram*.

del *cohibere mutabilitatem* dal tema tradizionale del “controllo” esercitato dalla forma sulla materia, cfr. Tornau (2014), p. 208, n. 113.

PARTE QUARTA

Il concetto di “materia” nel *De Genesi ad litteram*

Capitolo primo

L'interpretazione di *Gen. 1,1-5* nel libro I del *De Genesi ad litteram*

Nel libro I del *De Genesi ad litteram*, che come vedremo è databile ai primi anni del V secolo, Agostino ricerca il significato del testo di *Gen. 1,1-5*:

«¹In principio fecit deus caelum et terram. ²Terra autem erat inuisibilis et incomposita^a. Et tenebrae erant super abyssum^b. Et spiritus dei superferebatur super aquam^c. ³Et dixit deus: fiat lux. Et facta est lux. ⁴Et uidit deus lucem quia bona est. Et diuisit deus inter lucem et tenebras, ⁵et uocauit deus diem lucem, et tenebras uocauit noctem. Et facta est uespera, et factum est mane dies unus»¹.

La struttura di questo libro, in cui, diversamente da quanto accade nelle *Confessiones*, i primi versetti della *Genesi* sono interpretati in senso letterale², è resa particolarmente complessa dalla pluralità di soluzioni interpretative prese in considerazione da Agostino. Queste pagine, infatti, sono animate dall'esplicita volontà di vagliare e discutere molteplici ipotesi, senza che questo comporti necessariamente l'individuazione di un'unica esegesi del testo biblico che si imponga a discapito delle altre³.

¹ Agostino cita il testo della *Vetus Latina*. Cfr. Fischer (1951), pp. 3-6.

² In *Gn. litt.* I,i,1 (*CSEL* 28/1, 3.10-13), dopo aver distinto quattro differenti livelli di comprensione del testo biblico (*quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur uel admoneantur*), Agostino si interroga sulla possibilità di fornire un'interpretazione letterale della narrazione genesiaca: «In narratione ergo rerum factarum quaeritur, utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum adserenda et defendenda sint». Secondo Agostino, entrambe le modalità interpretative sono legittime e vanno perciò ricercate: «Si ergo utroque modo illa scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: in principio fecit deus caelum et terram?» (I,i,2 (*CSEL* 28/1, 4.3-5)). Scopo di quest'opera, tuttavia, è quello di ricercare unicamente un'interpretazione letterale degli eventi narrati: «Sed haec allegoriae prophetae disputatio est, quam non isto sermone suscepimus. instituumus enim de scripturis nunc loqui secundum proprietatem rerum gestarum, non secundum aenigmata futurarum» (I,xvii,34 (*CSEL* 28/1, 25.3-6)). Cfr. anche *retr.* II,xxiv,1. Sul significato di queste indicazioni e sulle modalità con cui Agostino conduce la propria esegesi *ad litteram*, cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 32-50; O'Meara (1980), pp. 14-22; Simonetti (1985), pp. 338-354; Cavalcanti (1987); Carrozzì *et al.* (1988), pp. lxi-lxxx; Kim (2006), pp. 21-101; 163-171.

³ *Gn. litt.* I,xx,40 (*CSEL* 28/1, 29.29-30.21-4): «Ad hoc enim considerandum et obseruandum librum geneleos multipliciter, quantum potui, enucleaui protulique sententias de uerbis ad exercitationem nostram obscure positis, non aliquid unum temere adfirmans cum praeiudicio alterius expositionis fortasse melioris, ut pro suo modulo eligat quisque quod capere possit: ubi autem intellegere non potest scripturam, dei det honorem, sibi timorem». Gli studiosi non hanno mancato di sottolineare il pluralismo della riflessione agostiniana contenuta nel *De Genesi ad litteram*: «Son commentaire, comme l'on a remarqué, se développe plutôt à la façon d'une œuvre poétique ou musicale. Un thème annoncé, puis abandonné, ressurgit orchestré par d'autres thèmes qui en modifient l'accent et lui donnent un nouveau relief. Il faut donc chercher la vraie

Le importanti indicazioni fornite da Agostino in rapporto al concetto di materia devono dunque essere analizzate tenendo presente la complessa struttura della riflessione condotta nelle pagine del libro I. Un'analisi di questo tipo, che nella letteratura critica spesso è compiuta solo in modo parziale e non sistematico, sarà utile non solo per chiarire gli aspetti principali dell'interpretazione "letterale" di *Gen.* 1,1-5, ma anche per comprendere l'importanza delle indicazioni contenute in questo libro in riferimento alla prospettiva interpretativa sviluppata nei libri conclusivi delle *Confessiones*.

1. L'interpretazione "letterale" di *Gen.* 1,1-2^{a-b}.

Nelle battute iniziali del libro I, Agostino ricerca in quale senso, oltre a quello allegorico (*praeter allegoricam significationem*), vada compresa l'espressione "in principio fecit deus caelum et terram" (*Gen.* 1,1). In primo luogo, egli individua tre possibili interpretazioni della formula "in principio" (A). Tale espressione, infatti, può significare che il cielo e della terra sono stati creati:

A.a) all'inizio del tempo (*in principio temporis*);

A.b) primi tra tutte le creature (*primo omnium*)⁴;

pensée d'Augustin non pas tant dans ses conclusions explicites, d'ailleurs nuancées et susceptibles d'être révisées, que dans la genèse de son interprétation et dans les tâtonnements qui, d'étape en étape, préparent la solution. Même achevé, la cohérence et l'unité du commentaire ne se comprennent que par le mouvement de la recherche grâce à laquelle il s'élabore» (Agaësse-Solignac (1972), pp. 25-26). L'andamento "musicale" dell'indagine agostiniana testimonia a un tempo il rigore con cui viene interpretato il testo biblico (Pelland (1972), p. 77: «Il est claire en tout cas que l'ouvrage déborde largement les cadres d'une explication juxtalinéaire. Des sections complètes sont consacrées à l'étude de problèmes connexes. Par contre, Augustin ne laisse passer aucune détail – choix de mots, répétitions, parallélismes, etc. – sans trouver ou, du moins, chercher une explication») e il rispetto per la verità espressa dalla Scrittura (Di Giovanni (1988), p. xiv: «Uno stile diverso, meno aporetico-pluralistico e più categorico-definitorio, e un'andatura meno «musicale», gli avrebbe fatto correre quegli stessi rischi di minor rispetto per la verità e di presuntuosa sostituzione del proprio opinare a quanto dice (o non dice) la Scrittura stessa»).

⁴ L'espressione *primo omnium* indica una priorità legata all'ordine della creazione e non va intesa necessariamente come un'indicazione di tipo cronologico (cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 581-582, (nota "Interprétations diverses de Gen. I, 1-3")). Per questo motivo, mi sembrano preferibili le traduzioni di Agaësse-Solignac (1972), p. 581: "en premier lieu" e di Hill (2002), p. 168: "it was the first of all things") rispetto a quella più ambigua di Carozzi (1989), p.13: "prima di tutte le cose"). Il fatto che l'espressione *primo omnium* non vada compresa in rapporto al tempo si può giustificare, ad esempio, a partire da questo brano del *De Genesi ad litteram imperfectus*: «An ideo in principio dictum est, quia primum factum est? An non potuit inter creaturas primum fieri caelum et terra, si angeli et omnes intellectuales potestates primum factae sunt [...]. Sed si primum facti sunt angeli, quaeri potest, utrum in tempore facti sunt an ante omne tempus an in exordio temporis» (CSEL 28/1, 462.10-13;16-18).

A.c) nella Parola divina (*in principio, quod est uerbum dei unigenitus filius*)⁵.

Per quanto riguarda l'interpretazione della seconda parte del primo versetto, Agostino propone quattro soluzioni possibili. In un primo senso, l'espressione "caelum et terra" può indicare la creatura spirituale e quella corporea, mentre in un secondo senso può essere riferita solamente a quest'ultima. Inoltre:

«An utriusque informis materia dicta est caelum et terra, spiritalis uidelicet uita, sicut esse potest in se, non conuersa ad creatorem – tali enim conuersione formatur atque perficitur; si autem non conuertatur, informis est – corporalis autem, si possit intellegi per priuationem omnis corporeae qualitatis, quae adparet in materia formata, cum iam sunt species corporum siue uisu siue alio quolibet sensu corporis perceptibiles?»⁶.

«Forse è stata chiamata "cielo e terra" la materia informe di entrambe le creature; cioè una vita spirituale, come può essere in sé, non rivolta al Creatore – grazie a tale conversione, infatti, essa viene formata e portata a compimento; qualora invece non si volga a Lui, essa rimane informe – e la materia corporea, se potesse esser compresa mediante la privazione di ogni qualità corporea⁷, che appare nella materia formata, quando già sono presenti in essa le forme dei corpi percepibili sia con la vista sia con qualsiasi altro senso del corpo?».

Nelle righe seguenti, Agostino propone un'altra possibile interpretazione:

«An caelum intellegendum est creatura spiritalis ab exordio, quo facta est,

«O forse il "cielo" va inteso come la creatura spirituale, quella creatura perfetta e sempre beata

È interessante quanto Agostino afferma in *conf.* Xii,xxix,40, stabilendo la corrispondenza tra questa interpretazione e la comprensione dei termini cielo e terra in riferimento alla materia delle creature spirituali e corporee (che qui indico come ipotesi B.c): «At ille, qui non aliter accipit: in principio fecit, quam si diceretur: primo fecit, non habet quomodo ueraciter intellegat caelum et terram, nisi materiam caeli et terrae intellegat, uidelicet uniuersae, id est intellegibilis corporalisque creaturae» (CCL 27, 238.1-5). Affermare che la materia sia fatta *in principio*, ossia *primo factam*, è legittimo nella misura in cui significa porre l'accento sulla sua anteriorità d'origine rispetto alle altre creature: «Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exerunt tempora, illa autem erat informis iamque in temporibus simul animaduertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi uelut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret» (CCL 27, 239-240.39-47).

⁵ *Gn. litt.* I,i,2 (CSEL 28/1, 4.3-7): «Si ergo utroque modo illa scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: in principio fecit deus caelum et terram? Vtrum in principio temporis, an quia primo omnium, an in principio, quod est uerbum dei unigenitus filius?».

⁶ *Gn. litt.* I,i,2 (CSEL 28/1, 4.14-21).

⁷ L'attributo "corporalis" viene impiegato in opposizione a "spiritalis", che si riferisce al sostantivo "uita". Con Taylor (1982), p. 20: "on the one hand, the life of the spirit...on the other hand, bodily matter", non credo tuttavia che Agostino proponga di intendere la materia informe della realtà corporea come una *uita corporalis* (Così, ad esempio, Carrozzini (1989), p. 15: «da una parte la vita spirituale [...] da un'altra parte la vita corporea», e Agaësse-Solignac (1972), p. 85: «d'une part, la vie spirituelle,...d'autre part, la vie corporelle»). Che la materia dei corpi sia una realtà vivente contrasta esplicitamente da un punto di vista concettuale con quanto affermato esplicitamente nelle *Confessiones* (XII,v,5), come ho avuto modo di dire in precedenza. Ritengo dunque che sia più probabile che *corporalis* si riferisca a *materia*. Hill (2002), infine, traduce "spiritual life...and bodily being" (p. 169).

perfecta illa et beata semper, terra uero corporalis materies adhuc imperfecta? Quia 'terra, inquit, 'erat inuisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum: quibus uerbis uidetur informitatem significare substantiae corporalis. An utriusque informitas his etiam posterioribus uerbis significatur? Corporalis quidem eo, quod dictum est: terra erat inuisibilis et inconposita, spiritalis autem eo, quod dictum est: et tenebrae erant super abyssum, ut translato uerbo tenebrosam abyssum intellegamus naturam uitae informem, nisi conuertatur ad creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus, et inluminari, ut non sit tenebrosa. Et quomodo dictum est: tenebrae erant super abyssum? An quia non erat lux? Quae si esset, utique superesset et tamquam superfunderet: quod tunc fit in creatura spiritali, cum conuertitur ad incommutabile atque incorporale lumen, quod deus est»⁸.

sin dal momento iniziale in cui è stata fatta, mentre la "terra" come la materia corporea ancora imperfetta? Infatti, la Scrittura dice: "la terra era invisibile e disordinata e le tenebre erano sopra l'abisso": con queste parole sembra indicare la condizione informe della sostanza corporea. O forse anche con le parole che seguono viene indicata la condizione informe di entrambe le creature? Quella corporea, dunque, con l'espressione: "la terra era invisibile e disordinata", quella spirituale invece con l'espressione: "e le tenebre erano sopra l'abisso": in modo che, grazie a una locuzione metaforica, intendiamo l'abisso tenebroso come la natura informe della vita, qualora non si rivolga al Creatore: in quest'unico modo può ricevere la forma per non essere un abisso ed essere illuminata per non essere tenebrosa. E in che senso è stato detto: "le tenebre erano sopra l'abisso"? Forse perché non c'era la luce? Se fosse esistita, certo si sarebbe trovata al di sopra e, per così dire, lo avrebbe sovrastato: questo accade nella creatura spirituale proprio quando si volge al lume incommutabile e incorporeo, che è Dio».

Il quadro interpretativo che emerge da questi due testi può essere sintetizzato nel modo seguente⁹. La formula "caelum et terra" (B) può indicare:

B.a) la creatura spirituale e corporea (*spiritalis corporalisque creatura*);

B.b) solamente la creatura corporea (*tantummodo corporalis*) – quella spirituale non sarebbe menzionata nel testo –, e nello specifico le due parti principali di cui essa si compone¹⁰;

⁸ *Gn. litt.* I,ii,3 (CSEL 28/1, 4-5.22-13).

⁹ Pelland (1972), pp. 79-80 sintetizza il contenuto del testo di I,ii,2-3 distinguendo quattro possibili interpretazioni di *Gen.* 1,2. La "tavola sinottica" (*tableau synoptique*) proposta dall'autore non è però sufficientemente precisa: in particolare, la distinzione fondamentale non è quella tra le interpretazioni che ammettono la distinzione tra spirituale e corporeo e quelle che ammettono solo quest'ultimo termine, ma tra quelle che prevedono l'esistenza di una materia informe e quelle che ritengono invece che le creature siano state create *iam formatae*. Preferibile è invece la sintesi proposta da Agaësse-Solignac (1972), p. 582 (nota "Interprétations diverses des *Gen.* I, 1-3"), in cui sono distinte cinque interpretazioni dell'espressione "caelum et terra" nel tentativo di istituire un parallelismo con la tavola riassuntiva di *conf.* XII proposta da Goldschmidt (1964), p. 22 (particolarmente evidente, a mio avviso, è il parallelismo con il testo di *conf.* XII,xxviii,39). Tuttavia, non sono del tutto persuaso del fatto che la quinta ipotesi interpretativa del quadro proposta da Agaësse-Solignac (1972), secondo cui le espressioni "terra inuisibilis et inconposita" e "tenebrae super abyssum" andrebbero intese rispettivamente come indicazioni della creatura corporea informe e della creatura spirituale informe, possa essere affiancata alle altre. Tale ipotesi, come vedremo, non concerne il testo di *Gen.* 1,1, ma quello di *Gen.* 1,2 e può essere catalogata come l'interpretazione C.b.

B.c) la materia informe di entrambe (*utriusque informis materia*);

B.d) la creatura spirituale da subito formata e la materia corporea ancora informe (*creatura spiritalis ab exordio, quo facta est, perfecta illa et beata semper...corporalis materies adhuc imperfecta*).

Analizzando nel dettaglio le quattro ipotesi, si può notare come le prime due (B.a-B.b) considerino cielo e terra come creature già formate (*iam formatae creaturae*)¹¹, mentre le ultime due (B.c-B.d) implicino un riferimento alla materia informe (*informis materia*). L'ipotesi B.b) è l'unica che non concepisce i termini cielo e terra alla luce della distinzione tra il piano della *creatura spiritalis* e quello della *creatura corporalis*. Le ipotesi B.c) e B.d) si differenziano per l'applicazione del concetto di *materia informis*, che nel primo caso, a differenza che nel secondo, viene esplicitamente esteso anche al livello della *creatura spiritalis*.

Le ipotesi B.c) e B.d) rispecchiano evidentemente le interpretazioni fornite da Agostino rispettivamente nei libri XIII e XII delle *Confessiones*. In un caso, infatti, il termine "caelum" indica la materia informe della creatura spirituale, ossia la vita spirituale (*spiritalis uidelicet uita*) che quest'ultima condurrebbe non essendo ancora formata e perfezionata (*formatur atque perficitur*) se non si rivolgesse al Creatore (*non conuersa ad creatorem*), mentre il termine "terra" denota la materia informe dei corpi (*corporalis*), che può essere in qualche modo concepita mediante la totale privazione delle qualità corporee (*si possit intellegi per priuationem omnis corporeae qualitatis, quae adparet in materia formata*). Nell'altro caso, invece, la descrizione del termine "caelum" corrisponde a quella del "caelum caeli" del libro XII delle *Confessiones*: la comprensione del termine "terra" come *corporalis materies adhuc imperfecta* si accorda con quella proposta nell'ipotesi precedente.

La diversità tra le interpretazioni della formula "caelum et terra" determina l'esistenza di due differenti modi di intendere *Gen.* 1,2^{a-b}: "Terra autem erat inuisibilis et

¹⁰ *Gn. litt.* I,i,2 (CSEL 28/1, 4.8-14): «Et quid significetur nomine caeli et terrae? Vtrum spiritalis corporalisque creatura caeli et terrae uocabulum acceperit, an tantummodo corporalis, ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur atque ita dixisse caelum et terram, ut omnem creaturam corpoream, superiorem atque inferiorem, significare uoluerit».

¹¹ L'accostamento di queste due posizioni è proposto anche in *conf.* XII,xxviii,39 (CCL 27, 238.30-34): «Nec illi uno modo, qui iam dispositas digestasque creaturas caelum et terram uocari hoc loco credunt, sed alius inuisibilem atque uisibilem, alius solam uisibilem, in qua luminosum caelum suspicimus et terram caliginosam quaeque in eis sunt». Van Riel (2007) ha tentato di ricostruire l'identità degli interpreti a cui andrebbero riferite queste interpretazioni: 1) *alius inuisibilem atque uisibilem*: Origene (p. 227); 2) *solam uisibilem*: Ermogene (p. 227).

incomposita. Et tenebrae erant super abyssum” (C). Queste espressioni, infatti, possono essere comprese in riferimento:

C.a) alla condizione informe della creatura corporea (*informitatem substantiae corporalis*);

C.b) alla condizione informe di entrambe le creature (*utriusque informitatas*).

Secondo l’ipotesi C.b), dunque, *Gen. 1,2^a* esprimerebbe la condizione informe della creatura corporea (*corporalis*), mentre *Gen. 1,2^b* quella della creatura spirituale (*spiritalis*): l’abisso tenebroso (*tenebrosam abyssum*), dunque, indicherebbe la natura informe che avrebbe caratterizzato la vita spirituale (*naturam uitae informem*) se non si fosse convertita al Creatore per ricevere la forma (*nisi conuertatur ad creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus, et inluminari, ut non sit tenebrosa*).

Le due ipotesi si accordano rispettivamente con l’ipotesi B.d) e B.c), le uniche due che prevedevano l’ammissione di una materia informe. Sin dall’inizio del libro I, dunque, Agostino sviluppa la propria riflessione concentrandosi sulle soluzioni esegetiche che prevedono l’ammissione di una materia informe creata da Dio. L’assenza di un’ipotesi che corrisponda alle interpretazioni B.a) e B.b) stupisce. Ciononostante, nel prosieguo del libro Agostino discute, seppur unicamente per confutarla, anche l’ipotesi (che potremmo indicare come C.c) secondo cui *Gen. 1,2^{a-b}* si riferirebbe alla terra creata nel suo stato formato fin dal principio (*Gen. 1,1*).

2. *Gen. 1,2^{a-b}*: nature formate?

A partire da I,x,18, inizia una lunga discussione relativamente al testo di *Gen. 1,4-5*:

“⁴Et diuisit deus inter lucem et tenebras, et uocauit deus diem lucem, et tenebras uocauit noctem. ⁵Et facta est uespera, et factum est mane dies unus”.

Avendo commentato l’episodio della creazione della luce (*Gen. 1,3*) – su cui torneremo in seguito –, Agostino cerca di stabilire se i due versetti successivi implicino una scansione cronologica. Il testo di *Gen. 1,3-5* (G), infatti, non permette di escludere in

prima battuta che, se anche la Parola creatrice fu pronunciata al di fuori del tempo (D¹.b), la creazione della creatura si sia svolta nell'arco di un giorno¹². Agostino prende dunque in considerazione diverse possibili soluzioni in rapporto a tale quesito:

G¹.a) la creazione della luce ha richiesto il trascorrere di un giorno; l'ipotesi, tuttavia, è ritenuta difficilmente compatibile con D¹.b);

G¹.b) la durata di un giorno non riguarda la creazione della luce, ma unicamente la separazione tra la luce e le tenebre e l'assegnazione di un nome a queste realtà; l'ipotesi non è plausibile, poiché la creazione della luce e la separazione dalle tenebre non sono azioni distinte¹³;

G¹.c) la creazione della luce ha richiesto il trascorrere di un giorno; questa ipotesi¹⁴ – che richiede che Dio abbia pronunciato le parole “fiat lux” scandendo le sillabe mediante il suono della voce (*syllabatim per sonum uocis*) (D¹.a.b) – viene respinta da Agostino¹⁵;

G¹.d) creata istantaneamente, la luce durò lo spazio di un giorno, perché poi le succedesse la notte durante un arco di tempo a essa congruo: quest'ipotesi, però, non tiene conto del fatto che l'alternanza tra il giorno e la notte non implica una cessazione assoluta né della luce durante la notte né dell'oscurità durante il giorno¹⁶. Un'ulteriore problema è rappresentato dal fatto che ancora non esisteva il sole.

La medesima questione viene affrontata tenendo conto delle possibili interpretazioni precedentemente vagliate in rapporto alla natura della luce (su cui torneremo in seguito). Il modo di intendere la durata del primo giorno e l'alternanza del giorno e della notte (G²), può essere diverso qualora si attribuisca alla luce:

G².a) una natura spirituale (*spiritalis lux*), secondo l'ipotesi D².a;

G².b) una natura corporea (*corporalis*), secondo l'ipotesi D².b;

¹² Ivi, I,x,18 (CSEL 28/1, 14.1-3): «Verumtamen quemadmodum sine tempore dictum est, quia in uerbum coaeternum patri non cadit tempus, utrum ita etiam sine tempore factum sit, quisquam forsitan quaerat».

¹³ Ivi, I,x,18-19.

¹⁴ L'ipotesi G¹.c viene menzionata nell'ambito della “confutazione” dell'ipotesi G¹.b.

¹⁵ *Gen. litt.* I,x,20 (CSEL 28,1, 14-15.27-5): «Huc accedit, quia uerbo sibi coaeterno, id est incommutabilis sapientiae internis aeternisque rationibus, non corporali sono uocis uocauit deus lucem diem et tenebras noctem. Rursum enim quaeritur, si uerbis, quibus utimur, uocauit, qua lingua uocauerit, et quid opus erat sonis transeuntibus, ubi cuiusquam non erat corporalis ullus auditus. Et non inuenitur».

¹⁶ Ivi, I,x,21 (CSEL 28,1, 15.10-16): «Sed, si hoc dixero, uereor, ne deridear et ab his, qui certissime cognouerunt, et ab his, qui possunt facillime aduertere, quod eo tempore, quo nox apud nos est, eas partes mundi praesentia lucis inlustret, per quas sol ab occasu in ortum redit, ac per hoc omnibus uiginti quattuor horis non deesse per circuitum gyri totius alibi diem, alibi noctem».

Lasciata momentaneamente da parte l'ipotesi G².a¹⁷, Agostino si dedica alla discussione dell'ipotesi G².b¹⁸, riflettendo sui diversi modi con cui essa permette di comprendere il senso di *Gen.* 1,4-5:

G².b.a) la luce in questione doveva essere tale da non poter essere vista dopo il tramonto, poiché non esistevano ancora né la luna né le stelle; non si comprende bene, tuttavia, come possa trattarsi in questo caso di una luce di tipo corporeo¹⁹;

G².b.b) la luce, pur non essendo prodotta dal sole, si trovava sempre a esso congiunta come una sorta di compagna (*quasi comes eius*); tuttavia, poiché essa avrebbe dovuto seguire il percorso circolare del sole, bisognerebbe ammettere che, al giungere della sera, Dio si sia trovato in un luogo privo di luce²⁰;

G².b.c) Dio aveva creato la luce solamente nella regione in cui sarebbe stato creato l'uomo; quest'ipotesi, ancora una volta, comporta che la luce abbia seguito un percorso circolare, come quello che compie il sole²¹;

¹⁷ Si tratta in realtà dell'ipotesi a cui Agostino accorda il proprio favore. Essa sarà discussa più avanti (I,xvii,32.), alla luce della distinzione tra *lux spiritalis* e *lux uera coaeterna patri, per quam facta sunt omnia et quae inluminat omnem hominem*. L'ammissione della *lux spiritalis* viene compresa e giustificata in riferimento all'illuminazione della *informitas creaturae spiritalis* creata in principio (B.3 in alternativa a B.4). Scartata l'interpretazione allegorica della separazione della luce dalle tenebre proposta in I,xvii,33 (in relazione al peccato della creatura razionale), Agostino individua nella separazione tra luce e tenebre la distinzione tra la realtà formata e quella informe e intende i termini giorno e notte in relazione alla disposizione ordinata della creazione: «Ergo ad rationem factarum conditarumque naturarum quomodo inuenimus uesperam et mane in luce spiritali? An diuisio quidem lucis a tenebris distinctio est iam rei formatae ab informi, appellatio uero diei et noctis insinuatio distributionis est, qua significetur nihil deum inordinatum relinquere atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur, non esse indispositam neque defectus profectusque creaturae, quibus sibimet temporalia quaeque succedunt, sine subplemento esse decoris uniuersi? Nox enim ordinatae sunt tenebrae» (I,xvii,34 (CSEL 28/1, 25.6-15)). Cfr. *Gn. litt. imp.* vi,26; xii,36.

Secondo Wytzes (1940), pp. 141-142, l'espressione *neque defectus profectusque creaturae ...sine subplemento esse decoris uniuersi* sarebbe affine alla dottrina neoplatonica secondo cui «das Vergehen des individuellen Dinges die Gesamtschönheit nicht beeinträchtigt».

¹⁸ In *Gn. litt. imp.* v,21, invece, Agostino aveva lasciato da parte la discussione di questa ipotesi, ritenendo sufficientemente evidente come fosse preferibile intendere *Gen.* 1,3 in riferimento alla creazione della luce incorporea (*lux incorporea*), ossia della creatura angelica (*angeli*).

¹⁹ *Gn. litt.* I,x,22.

²⁰ Ibid. Il riferimento è al testo di *Hexaëm.* VI,3,1-6, in cui Basilio attribuisce a Dio la capacità di separare lo splendore della luce (τοῦ φωτός ἢ λαμπρότης) dal corpo solare (ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ σώματος). Cfr. Agaësse-Solignac (1972), p. 590 (nota "La lumière et les Luminaires").

²¹ Ibid. Secondo l'ipotesi G².b.c), la luce fisica creata nel primo giorno avrebbe prodotto l'alternanza del giorno e della notte compiendo un percorso circolare, benché ancora non esistesse il sole, che sarebbe stato creato solo nel quarto giorno. Questa difficoltà induce Agostino a compiere una digressione in I,xi,23, indagando la ragione per cui il sole fu creato per essere a capo del giorno e per illuminare la terra (*Gen.* 1,14-19; *Sal.* 136 [135],8). La questione (H) potrebbe ricevere diverse soluzioni: H.a) poiché la luce del primo giorno avrebbe illuminato le regioni superiori (*Gn. litt. imp.* v,20: *in sublimibus partibus mundi*), quella del sole fu creata per le regioni inferiori del mondo; H.b) la luce solare sarebbe stata creata per accrescere lo

G².b.d) la Scrittura avrebbe chiamato “tenebre” la massa ancora confusa delle terre e della acque (*molem terrenam et aquosam*)²². Il termine “tenebre” potrebbe indicare:

G².b.d.a) la densità della sua struttura corporea, che la luce non aveva potuto penetrare (*propter crassiorem corpulentiam, quam lux penetrare non poterat*);

G².b.d.b) l'*obscurissima umbra* prodotta dall'enorme massa corporea terrestre dalla parte opposta a quella in cui era illuminata dalla luce; il termine *umbra*, infatti, designa l'assenza di luce che un corpo produce in un luogo altrimenti illuminato (*locus carens ea luce, qua inlustraretur, nisi impediret corpus oppositum, hoc totum est quod umbra dicitur*). Se dunque la massa di un corpo fosse capace di coprire l'intera superficie terrestre, l'*umbra* diverrebbe *nox*²³. Tale ipotesi sarebbe credibile solo nel caso in cui la luce fosse stata creata a partire da una parte (*ex una parte*) della mole sferica delle acque (*aquosa et globosa moles*) che ricoprivano la terra (*totam terram adhuc aqua tegetet*), mentre non lo sarebbe nel caso in cui avesse ricoperto, cingendola da ogni parte, l'intera massa terrestre (*undique terrae molem circumfusa contexerat*)²⁴.

G².b.e) giorno e notte sono il risultato dell'emissione e della contrazione della luce (*emissionem contractionemque lucis*); quest'ipotesi, tuttavia, non trova un riscontro nell'esperienza (*nec ullum occurrit exemplum*) e non può essere giustificata sulla base di un'utilità comprovata di tale processo bifasico²⁵.

La riflessione sugli sviluppi dell'ipotesi G².b.d), secondo i quali la terra sarebbe stata interamente ricoperta dalle acque, pone perciò il problema del luogo in cui le acque,

splendore della luce del primo giorno; H.c) nel primo giorno Dio avrebbe creato la natura della luce (*naturam lucis*), per creare in seguito, a partire da quella stessa luce (*ex ipsa lucis*), i luminari del cielo; nemmeno in questo caso, tuttavia, si spiega dove si sia ritirata la luce durante la sera e la notte, periodi durante i quali non si può nemmeno ammettere che si sia spenta (*neque enim extinctam esse*). L'ipotesi H.c, che Agostino attribuisce a un interprete di cui non precisa l'identità, è quella sostenuta da Basilio, *Hexaëm.* VI,2,5 (cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 588-589 (nota “La Lumière et les Luminaires”). Nel caso si intenda la luce del primo giorno come una *lux corporalis*, diviene tuttavia difficile comprendere e spiegare (*et inuenire et explicare difficile est*) l'alternanza del giorno e della notte nei primi tre giorni.

²² *Gn. litt.* I,xii,24.

²³ *Gn. litt.* I,xii,24

²⁴ *Ivi* I,xii,25.

²⁵ Anticipo la menzione di quest'ipotesi, che viene esposta in I,xvi,31. Si tratta della posizione espressa da Basilio in *Hexaëm.* II,8,1 (34.8-10): «Τότε δὲ οὐ κατὰ κίνησιν ἡλιακὴν, ἀλλὰ ἀναχκομένου τοῦ πρωτογόνου φωτὸς ἐκεῖνου καὶ πάλιν συστελλομένου κατὰ τὸ ὀρισθὲν μέτρον παρὰ Θεοῦ, ἡμέρα ἐγένετο καὶ νύξ ἀντεπήει».

ritirandosi, si sarebbero raccolte perché apparisse l'asciutto (*Gen. 1,9: Et dixit deus: congregatur aqua, quae est sub caelo, in congregationem unam, et adpareat arida. Et factum est sic*)²⁶. Anche in rapporto a tale questione (I), Agostino elenca differenti ipotesi interpretative:

I.a) le acque si raccolsero verso l'alto (*in altum*); tale ipotesi, tuttavia, è contraddetta dal comportamento delle acque marine;

I.b) le acque si raccolsero, liberando così una regione della terra, quando la loro diffusione si ridusse mediante un processo di condensazione (*congregatione spissata est*);

I.c) le acque si raccolsero confluendo nelle parti concave della terra (*partes concauas*)²⁷.

La discussione relativa a queste ipotesi, tuttavia, genera altre difficoltà. Terra e acqua, infatti, avrebbero dovuto esistere già nel primo giorno come realtà formate. Quand'anche si volesse attribuire loro una forma nebulosa (*nebulosa species*), esse non potrebbero comunque essere intese come una materia del tutto informe (*informis omni modo materies*)²⁸. Si deve dunque stabilire in quale momento Dio abbia creato le forme e le qualità visibili delle acque e della terra (*quando deus istas conspicuas aquarum terrarumque species qualitatesque creauerit*), fatto che non è menzionato nel racconto dei sei giorni. Tale quesito (L) induce Agostino a riconsiderare l'interpretazione di *Gen. 1,1-2*:

«Et ideo quaeri adhuc potest, quando deus istas conspicuas aquarum terrarumque species qualitatesque creauerit; in nullo enim sex dierum hoc inuenitur. Itaque si hoc ante omnem diem fecit, sicut ante istorum dierum primorum commemorationem scriptum est: in principio. Fecit deus caelum et terram, ut in terrae uocabulo intellegamus iam formatam terrenam speciem superfusis aquis ista iam uisibili specie sui generis declaratis, ut

«E per questo si può ancora domandare quando Dio abbia creato queste visibili forme e qualità delle acque e delle terre; questo fatto, infatti, non lo si trova in nessuno dei sei giorni. Se dunque Dio lo ha fatto prima di ogni giorno, così come prima della menzione di questi primi giorni è stato scritto: “In principio Dio creò il cielo e la terra”, in modo che con il nome di terra intendiamo l'aspetto della terra già formato, ricoperto dalle acque, che si mostravano nel loro specifico aspetto già visibile; in modo che, in ciò che in seguito dice

²⁶ In *Gn. adu. Man.* I,xii,18, Agostino attribuisce la formulazione di tale questione ai manichei.

²⁷ *Gn. litt.* I,xii,26. Come aveva fatto in *Gn. adu. Man.* I,xii,18 e *Gn. litt. imp.* x,32, Agostino interpreterà *Gen. 1,9-10* in riferimento alla formazione degli elementi terrestre e acquatico a partire dalla materia informe corporea menzionata in *Gen. 1,1-2*. Cfr. *Gn. litt.* II,xi,24.

²⁸ Ivi I,xii,27 (*CSEL* 28/1, p. 19.21-22): «Non est autem informis omni modo materies, ubi etiam nebulosa species adparuerit». La traduzione di Hill (2002), p. 180, pur distanziandosi notevolmente dalla lettera del testo, esprime il significato del ragionamento di Agostino: «Basic material, however, in which even something as minimally specificas mist has appare, is not absolutely shapeless and without form».

in eo, quod sequitur scriptura dicens: terra autem erat inuisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus dei superferebatur super aquam, nullam opinemur informitatem materiae, sed terram et aquam sine luce, quae nondum erat facta, suis iam notissimis qualitibus conditas, ut ideo terra inuisibilis dicta intellegatur, quod aquis cooperta non posset uideri, etiamsi esset, qui posset uidere, ideo uero inconposita, quia nondum a mari distincta et cincta litoribus et suis fetibus animalibusque decorata: si ergo ita est, cur istae species, quae procul dubio corporales sunt, ante omnem diem factae sunt? Cur non scriptum est: dixit deus: fiat terra. Et facta est terra, item: dixit deus: fiat aqua. Et facta est aqua. Vel utrumque communiter, si una quasi lege loci infimi continentur, dixit deus: fiat terra. Et sic est factum?»²⁹.

la Scrittura: “ma la terra era invisibile e disordinata e le tenebre erano sopra l’abisso, e lo Spirito di Dio si portava al di sopra dell’acqua” non pensiamo sia indicata nessuna materia informe, ma la terra e l’acqua senza luce, che ancora non era stata creata, fondate con le loro qualità ormai molto note; in modo che per questo si comprende che la terra è detta invisibile perché, coperta dalle acque, non avrebbe potuto esser vista anche se fosse esistito qualcuno che potesse vederla, e per questo, inoltre, disordinata, perché ancora non era separata dal mare, circondata da spiagge e ornata della sua prole e dei suoi animali. Se dunque è così, perché queste forme, che senza dubbio sono corporee, sono state create prima di ogni giorno? Perché non è stato scritto: “Dio disse: Sia fatta la terra, e la terra fu fatta”, e così pure: “Dio disse: Sia fatta l’acqua, e l’acqua fu fatta”, o anche di entrambe insieme, se sono vincolate dall’unica, per così dire, legge del luogo più basso: “Dio disse: Sia fatta la terra. E così fu fatto?”».

La creazione delle forme e delle qualità visibili delle acque e delle terre (*istas conspicuas aquarum terrarumque species qualitatesque*) sarebbe avvenuta prima di tutti i giorni (*ante omnem diem*), nel principio in cui Dio creò il cielo e la terra (*Gen.* 1,1): il termine “terra” indicherebbe dunque l’aspetto già formato della terra (*iam formatam terrenam speciem*) ricoperto dalle acque, le quali sarebbero già in possesso del loro aspetto visibile (*superfusus aquis ista iam uisibili specie sui generis declaratis*). In accordo con questa ipotesi, il testo di *Gen.* 1,2 non conterrebbe nessun riferimento alla materia informe (*nullam opinemur informitatem materiae*), ma indicherebbe l’esistenza della terra e dell’acqua ancora prive della luce (*terram et aquam sine lucem*). L’attributo “inuisibilis” farebbe comprendere che la terra era ricoperta dalle acque e che perciò, se anche fosse esistito qualcuno che potesse osservarla, essa non avrebbe potuto essere vista; l’attributo “inconposita”, invece, mostrerebbe come la terra non fosse stata ancora separata dalle acque né abitata da nessun essere vivente.

Questa interpretazione dei primi versetti della *Genesi* si accorda con le ipotesi B.a e B.b, che intendono i termini “caelum” e “terra” come indicazioni di creature già formate.

²⁹ I,xiii,27 (CSEL 28/1, pp. 19-20.23-19).

Poiché in questo testo non viene preso in considerazione il termine “caelum”, non è immediatamente possibile stabilire se l’interpretazione qui proposta si connetta a una sola delle due ipotesi. L’interpretazione di *Gen.* 1,2 che ne deriva, conformemente alle ipotesi B.a e B.b, comprende i vocaboli menzionati in questo versetto come indicazione delle rispettive nature formate, escludendo dunque il riferimento alla materia informe. Potremmo dunque classificare questa ipotesi come C.c. La spiegazione dell’attributo “inuisibilis”, inoltre, risulta particolarmente interessante, in quanto rappresenta un riferimento all’esegesi di *Gen.* 1,2 di Basilio³⁰.

Ammettendo dunque che Agostino abbia in mente l’esegesi di Basilio³¹, si potrebbe attribuire all’espressione “ante istorum dierum commemorationem” e alla formula “in principio” un significato temporale (A.a). Inoltre, si potrebbe supporre che l’ipotesi C.c, ritenuta inizialmente compatibile sia con B.a sia con B.b, si connetta specificamente a quest’ultima³². Per quanto concerne l’interpretazione di *Gen.* 1,2^c, si potrebbe infine

³⁰ Basilio, *Hexaëm.* II,1,5-6 (22.15-19; 23.1-5): «Ἀόρατον δὲ τὴν γῆν προσεῖπε διὰ δύο αἰτίας· ἢ ὅτι οὕτω ἦν αὐτῆς ὁ θεατὴς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι, ὑποβρύχιος οὖσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῆ ἐπιφανείᾳ ὕδατος, οὐκ ἠδύνατο καθορᾶσθαι. Οὕτω γὰρ ἦν συναχθέντα τὰ ὕδατα εἰς τὰ οἰκεῖα συστήματα, ἅπερ ὕστερον ὁ Θεὸς συναγαγὼν προσηγόρευσε θαλάσσης. [...] Καθ’ ὃ σημαίνόμενον νῦν ἀόρατον ἠγοῦμεθα προσειρησθαι τὴν γῆν καλυπτομένην ὑπὸ τοῦ ὕδατος. Ἐπειτα μέντοι, καὶ μήπω τοῦ φωτὸς γενηθέντος, οὐδὲν ἦν θαυμαστὸν τὴν ἐν σκότῳ κειμένην, διὰ τὸ ἀφώτιστον εἶναι τὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀέρα, ἀόρατον καὶ κατὰ τοῦτο παρὰ τῆς γραφῆς προσειρησθαι». Basilio, inoltre, precisa che la creazione delle acque, non menzionata dalla Scrittura, può essere per così dire dedotta a partire dall’invisibilità della terra: «Ἐπεὶ οὖν οὐκ εἴρηται περὶ τοῦ ὕδατος ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεός, εἴρηται δὲ ὅτι ἀόρατος ἦν ἡ γῆ· σκόπει σὺ κατὰ σεαυτὸν τίνι παραπετάσματι καλυπτομένη οὐκ ἐξεφαίνετο»; cfr. II,3,3. La prossimità testuale con il brano di Agostino è evidente anche nelle righe successive: «Λειπόμενον τοίνυν ἐστὶ νοεῖν ἡμᾶς ὕδωρ ἐπιπολάζειν τῆ ἐπιφανείᾳ τῆς γῆς, οὕτω πρὸς τὴν οἰκεῖαν λῆξιν τῆς ὑργᾶς οὐσίας ἀποκριθείσης. Ἐκ δὲ τούτου οὐ μόνον »ἀόρατος ἦν ἡ γῆ« ἀλλὰ »καὶ ἀκατασκεύαστατος«. [...] εἴπερ κατασκευὴ γῆς ὁ οἰκεῖος αὐτῆ καὶ κατὰ φύσιν κόσμος· λήϊα μὲν ταῖς κοιλότησιν ἐγκυμαίνοντα, λειμῶνες χλοάζοντες καὶ ποικίλοις ἄνθεσι βρῦνόντες, νάπαι εὐθαλεῖς καὶ ὀρῶν κορυφαὶ ταῖς ὕλαις κατάσκειοι. Ὡν οὐδὲν εἶχεν οὐδέπω» (II,3,4-5 (26.7-11; 13-16)).

³¹ Basilio, *Hexaëm.* I,5,5 (10.3-5): «Ἐντεῦθεν οἰκειῶς ἐπέλαβε τῷ περὶ αὐτὸν λόγῳ ὁ σοφῶς ἡμᾶς τοῦ κόσμου τὴν γένεσιν ἐκδιδάσκων, εἰπὼν· »ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν« τουτέστιν ἐν ἀρχῇ ταύτῃ τῇ κατὰ χρόνον». Sull’interpretazione basiliana di *Gen.* 1,1, cfr. Van Winden (1963) e (1983); Kockert (2009), pp. 325-334.

³² In *Hexaëm.* I,7,6-9, infatti, Basilio interpreta i termini cielo e terra come realtà già formate, nominando le quali Mosè avrebbe voluto significare l’esistenza dell’intero universo (τοῦ παντὸς τὴν ὑπαρξιν): cielo e terra, infatti, rappresentano i limiti estremi (ἄκροι) della creazione. Agostino parla di *omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem* (I,1,2), espressione in cui la *creatura superior* è il cielo, il quale occupa per natura lo spazio superiore (*Hexaëm.* I,7,9: φύσει τὸν ἄνω τόπον ὁ οὐρανὸς ἐπέχει), mentre la *creatura inferior* è la terra, che per natura occupa lo spazio più basso (*Hexaëm.* I,7,9: τὴν γῆν τὰ βαρῆα πέφυκε καταρρέπειν). L’allusione agostiniana alla mancata menzione da parte della Scrittura della creazione delle creature spirituali, inoltre, trova un preciso riscontro in *Hexaëm.* I,5,1 (8-9.17-2), dove, conformemente all’interpretazione temporale dell’espressione Ἐν ἀρχῇ, Basilio afferma: «Ἦν γὰρ τι, ὡς ἔοικε, καὶ πρὸ τοῦ κόσμου τούτου, ὃ τῇ μὲν διανοίᾳ ἡμῶν ἐστὶ θεωρητόν, ἀνιστόρητον δὲ κατελείφθη διὰ τὸ τοῖς εἰσαγομένοις ἔτι καὶ νηπίοις κατὰ τὴν γνῶσιν ἀνεπιτήδειον. Ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἢ ὑπέρχρονος, ἢ αἰωνία, ἢ αἰδίου».

supporre che l'ipotesi C.c si accordi con l'ipotesi E.c, a cui Agostino fa riferimento nel prosieguo del testo³³.

Nella sezione conclusiva del testo, Agostino pone alcuni interrogativi che fanno emergere il carattere problematico di tale interpretazione. Se infatti l'acqua e la terra furono create come forme corporee (*istae species, quae procul dubio corporales sunt*) prima di tutti i giorni (*ante omnem diem*), non si comprende il motivo per cui la Scrittura non descriva la loro creazione con le medesime formule con cui espone quella delle altre creature (*dixit deus fiat...et facta est...uidit deus, quia bonum est*). Facendo leva su queste difficoltà, Agostino cerca di mostrare l'insostenibilità di questa ipotesi contrapponendole i tratti principali della propria interpretazione:

«Haec enim consideratio suasit, quoniam manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari simulque illud et catholica fides praescribit et certissima ratio docet nullarum naturarum materiam esse potuisse nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore deo atque creatore, de qua etiam dicit ei quaedam scriptura: qui fecisti mundum ex materia informi, hanc materiam illis uerbis, quibus pro spiritali prudentia tardioribus etiam lectoribus uel auditoribus congrueretur, fuisse commemoratam, quibus ante dierum enumerationem dictum est: in principio fecit deus caelum et terram et cetera, donec diceretur: et dixit deus, ut deinceps formatarum rerum ordo consequeretur»³⁴.

«Ci ha persuaso infatti questa considerazione, perché è manifesto che ogni realtà mutabile è formata a partire da una qualche informità, e al contempo la fede cattolica stabilisce e la ragione più certa insegna che la materia di nessuna natura avrebbe potuto esistere se non ad opera di Dio, fondatore e creatore non solo di tutte le realtà formate, ma anche di quelle formabili – di questa materia a lui parla anche un certo passo della Scrittura: “Tu, che hai fatto il mondo dalla materia informe” – e che questa materia è stata ricordata con quelle parole, con cui, con una prudenza di ordine spirituale, la Scrittura si adatta anche ai lettori o agli ascoltatori più tardi d'ingegno, parole con le quali, prima dell'enumerazione dei giorni, è stato detto: “In principio Dio creò il cielo e la terra” e altre cose, fino a che si dice: “E Dio disse”, perché poi seguisse l'ordine delle realtà formate».

³³ L'esegesi in questione è esposta in *Gn. litt.* I,xviii,36 (*CSEL* 28/1, 26-27.25-5): «Nam et illud, quod per graecam et latinam linguam dictum est de spiritu dei, quod superferebatur super aquas, secundum syrae linguae intellectum, quae uicina est hebraeae – nam hoc a quodam docto christiano syro fertur expositum – non superferebatur, sed fouebat potius intellegi perhibetur, nec sicut fouentur tumores aut uulnera in corpore aquis uel frigidis uel calore congruo temperatis, sed sicut oua fouentur ab alitibus, ubi calor ille materni corporis etiam formandis pullis quodammodo adminiculatur per quemdam in suo genere dilectionis adfectum». Il riferimento è chiaramente all'interpretazione di *Hexaëm.* II,6,2-3: cfr. la presentazione sinottica dei testi di Agostino, Eustazio e Ambrogio in Agaësse-Solignac (1972), p. 591 (nota “L'Esprit porté sur les eaux”). Sull'interpretazione di Basilio e sull'identità del *uir quidam genere Syrus* (traduzione di Eustazio dell'espressione Σύρος ἀνὴρ impiegata da Basilio), cfr. Smoronski (1925); Giet (1968), p. 169, n. 3; Agaësse-Solignac (1972), pp. 592-593 (nota “L'Esprit porté sur les eaux”); Tarabochia Canavero (1981), pp. 37-39; Lehmann (1981); Naldini (1988), pp. 446-449.

³⁴ *Gn. litt.* I,xiv,28 (*CSEL* 28/1, 20.21.22-6).

La *mutabilitas* delle creature pone in evidenza l'esistenza di una realtà informe (*omne mutabile ex aliqua informitate formari*)³⁵ che, come affermano concordemente la ragione e la fede cattolica (*simulque illud et catholica fides praescribit et certissima ratio docet*), non può che essere la materia informe (*nullarum naturarum materiam*) creata da Dio, fondatore e creatore di tutte realtà formate e formabili (*nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore deo atque creatore*). La Scrittura attesta l'esistenza di tale materia in modo esplicito in *Sap.* 11,21: "Qui fecisti mundum ex materia informi", a differenza di quanto accade in *Gen.* 1,2, dove ne esprime la presenza mediante immagini e adattandosi al livello di comprensione dei fedeli più lenti nel comprendere (*pro spiritali prudentia tardioribus etiam lectoribus uel auditoribus congrueretur*).

La creazione della materia informe viene descritta anteriormente al succedersi dei giorni in cui furono create le nature formate (*ante dierum enumerationem... ut deinceps formatarum rerum ordo consequeretur*). Tuttavia, tale forma di anteriorità non deve essere fraintesa:

«Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est – sicut enim uox materia uerborum est, uerba uero formatam uocem indicant, non autem qui loquitur prius emittit informem uocem, quam possit postea conligere atque in uerba formare: ita et deus creator non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formauit; formatam quippe creauit materiam – sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud, quod inde fit,

«Non perché la materia informe è anteriore nel tempo rispetto alle realtà formate, poiché sono create assieme³⁷, nello stesso istante, entrambe le cose, sia ciò a partire da cui è stato fatto sia ciò che è stato fatto (come, infatti, la voce è la materia delle parole e le parole, senza dubbio, indicano la voce formata, ma chi parla non emette dapprima una voce informe, che possa poi raccogliere e formare in parole: così anche Dio creatore non ha creato in un tempo anteriore la materia informe e, in seguito, l'ha formata, per così dire, grazie a una seconda considerazione, con l'ordine delle diverse nature. Creò dunque la materia formata), ma perché ciò a partire da cui una cosa viene fatta è anteriore, se non quanto al tempo, tuttavia, in un certo senso, quanto all'origine, rispetto a ciò che a partire da esso viene creato, la Scrittura ha potuto dividere secondo la scansione temporale del

³⁵ Il nesso tra informità e mutabilità è già stato ampiamente discusso trattando del libro XII delle *Confessiones*. Agostino ritornerà su questo punto anche in *Gn. litt.* II,xiv,28 (*CSEL* 28/1, 54.5-10): «Vt nondum specie formata materia nox dicta sit, unde formanda erant cetera, sicut potest quamuis in rebus formatis intellegi tamen ex ipsa mutabilitate informitas materiae; non enim spatiis uel locorum quasi remotior uel temporum quasi anterior discerni potest».

³⁷ *Concreatum*: cfr. anche *conf.* XIII,xxxiii,48 (*de concreata, id est simul a te creata materia*); *Gn. litt.* II, vii, 15 (non temporis interuallo, cum simul deus materiam rebus concreauerit, sed narrationis distributione intellegunt dictum); *an. et or.* II, iii, 5 (cum mundo concreata materia); *s.* 214, 2 (materies itaque caeli et terrae, sicut haec in principio sunt creata, simul cum ipsis est concreata); *c. adu.leg.* I,ix,12 (de materie quidem informi fecisse mundum, sed simul eam concreasse cum mundo).

potuit diuidere scriptura loquendi temporibus, quod deus faciendi temporibus non diuisit. Si enim quaeratur, utrum uocem de uerbis an de uoce uerba faciamus, non facile quisquam ita tardo ingenio reperitur, qui non potius uerba fieri de uoce respondeat: ita quamuis utrumque simul qui loquitur faciat, quid unde faciat, naturali adtentioni satis adparet. Quamobrem, cum simul utrumque deus fecerit, et materiam, quam formauit, et res, in quas eam formauit, et utrumque ab scriptura dici oportuerit, nec simul utrumque dici potuerit, prius illud, unde aliquid factum est, quam illud, quod inde factum est, dici debuisse quis dubitet? Quia etiam cum dicimus materiam et formam, utrumque simul esse intellegimus nec utrumque simul possumus enuntiare. Sicut autem in breuitate temporis contingit, cum duo ista uerba proferimus, ut alterum ante alterum proferamus, ita in prolixitate narrationis alterum prius quam alterum narrandum fuit, quamuis utrumque, ut dictum est, simul fecerit deus, ut, quod sola origine prius est in faciendo, etiam tempore prius sit in narrando, quia duae res, quarum etiam altera nullo modo prior est, nominari simul non possunt, quanto minus simul narrari. Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a deo et rebus, quae de illa formatae sunt, simul concreata sit»³⁶.

discorso quanto Dio non ha diviso secondo la scansione temporale dell'operare. Se si chiedesse, infatti, se diamo forma alla voce a partire dalle parole o se alle parole a partire dalla voce, non si troverebbe facilmente qualcuno di ingegno così tardo da non rispondere che sono piuttosto le parole a essere fatte a partire dalla voce: così, per quanto chi parla faccia entrambe le cose nel medesimo istante, a un'attenzione naturale risulta sufficientemente evidente che cosa faccia da che cosa. Per questo, dato che Dio ha creato nel medesimo istante entrambe le realtà, sia la materia, che Egli ha formato, sia le realtà, nelle quali l'ha formata, e dato che fu opportuno che fossero nominate dalla Scrittura entrambe, ma non fu possibile che fossero nominate entrambe nello stesso istante, chi dubiterebbe che doveva esser detto prima ciò a partire da cui qualcosa è stato fatto rispetto a ciò che a partire da tale realtà è stato fatto? Poiché, anche quando diciamo la materia e la forma, comprendiamo che entrambe esistono contemporaneamente, ma non possiamo nominarle entrambe contemporaneamente. Come però accade che in un breve lasso di tempo, quando pronunciamo queste due parole, pronunciamo prima l'una, poi l'altra, così nel corso di una lunga narrazione fu necessario raccontare prima una cosa, poi l'altra, per quanto, come è stato detto, Dio abbia realizzato entrambe le cose nel medesimo istante, in modo che, ciò che solamente secondo l'origine è anteriore nell'azione, sia anche anteriore secondo il tempo nella narrazione. Poiché infatti due realtà, delle quali l'una non è in nessun modo anteriore rispetto all'altra, non possono essere nominate nel medesimo istante, tanto meno possono essere narrate nello stesso istante. Non si deve perciò dubitare che in qualche modo questa materia informe sia tanto prossima al nulla da non esser stata fatta se non da Dio e da non esser stata concreata nel medesimo istante delle cose che da essa sono state formate».

Questo testo presenta delle evidenti analogie con un brano molto noto del libro XII delle *Confessiones*:

«Cum uero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine: aeternitate, sicut deus omnia; tempore,

«Se invece dice che in un primo momento vi è una realtà informe e in seguito una formata, non è sconsiderato, purché sia in qualche modo capace di comprendere che cosa sia anteriore secondo l'eternità, che cosa secondo il tempo, che cosa secondo il valore, che cosa secondo l'origine: secondo l'eternità,

³⁶ *Gn. litt.* I,xv,29 (CSEL 28/1, 21-22.7-14).

sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum. In his quattuor primum et ultimum, quae commemoravi, difficillime intelleguntur, duo media facillime. Namque rara uisio est et nimis ardua conspiceri, domine, aeternitatem tuam incommutabiliter mutabilia facientem ac per hoc priorem. Quis deinde sic acutum cernat animo, ut sine labore magno dinoscere ualeat, quomodo sit prior sonus quam cantus, ideo quia cantus est formatus sonus et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem quod non est non potest? Sic est prior materies quam id, quod ex ea fit, non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec prior interuallo temporis. Neque enim priore tempore sonos edimus informes sine cantu et eos posteriore tempore in formam cantici coaptamus aut fingimus, sicut ligna, quibus arca, uel argentum, quo uasculum fabricatur; tales quippe materiae tempore etiam praecedunt formas rerum, quae fiunt ex eis. At in cantu non ita est. Cum enim cantatur, auditur sonus eius, non prius informiter sonat et deinde formatur in cantum. Quod enim primo utcumque sonuerit, praeterit, nec ex eo quidquam reperies, quod resumptum arte componas: et ideo cantus in sono suo uertitur, qui sonus eius materies eius est. Idem quippe formatur, ut cantus sit. Et ideo, sicut dicebam, prior materies sonandi quam forma cantandi: non per faciendi potentiam prior; neque enim sonus est cantandi artifex, sed cantanti animae subiacet ex corpore, de quo cantum faciat; nec tempore prior: simul enim cum cantu editur; nec prior electione: non enim potior sonus quam cantus, quandoquidem cantus est non tantum sonus uerum etiam speciosus sonus. Sed prior est origine, quia non cantus formatur, ut sonus sit, sed sonus formatur, ut cantus sit. Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et

come Dio rispetto a tutte le cose; secondo il tempo, come il fiore rispetto al frutto; secondo il valore, come il frutto rispetto al fiore; secondo l'origine, come il suono rispetto al canto. Tra queste quattro accezioni, la prima e l'ultima che ho menzionato si comprendono con la massima difficoltà, le due intermedie con la massima facilità. È infatti una visione rara e molto ardua da cogliere, Signore, la tua eternità, che immutabilmente crea le realtà mutabili e che per questo le precede; chi poi può vantare nello sguardo dell'animo un acume tale da poter distinguere senza un grande sforzo in che modo il suono preceda il canto, considerato che il canto è un suono formato e che può certamente esistere qualcosa che non sia formato, mentre non può essere formato ciò che neppure esiste? In questo modo la materia precede ciò che a partire da essa è prodotto, e non lo precede né perché sia essa stessa a produrre, poiché piuttosto essa è creata, né per un intervallo di tempo. Non emettiamo infatti in un tempo precedente dei suoni informi senza un canto o li adattiamo e li foggiamo in forma di cantico in un tempo successivo, come la legna con cui viene fabbricato un armadio o l'argento con cui viene fabbricato un vaso. Questi tipi di materia, infatti, anche nel tempo precedono le forme delle cose che a partire da essi sono prodotte. Ma nel caso del canto le cose non stanno in questo modo. Quando infatti viene emesso il canto, si ode il suo suono, e questo non risuona dapprima in maniera informe per ricevere successivamente la forma di un canto. Ciò che infatti è risuonato in un primo momento in un certo modo passa, né da esso potrai ottenere qualcosa che, recuperato, tu possa comporre con arte: e per questo il canto si svolge nel suo suono e il suo suono è la sua materia. Allo stesso modo, infatti, viene formato, perché sia canto. E per questo, come dicevamo, la materia del suono precede la forma del canto. Non la precede per la capacità di produrlo: il suono, infatti, non è l'artefice del canto, ma dal corpo è messo a disposizione dell'anima di chi canta perché da esso realizzi un canto. Non la precede nemmeno secondo il tempo: è infatti emesso insieme al canto. Non la precede nemmeno secondo il valore: il suono, infatti, non è migliore del canto, dal momento che il canto non solo è un suono, ma è anche un suono dotato di forma. La precede invece secondo l'origine, poiché non viene formato il canto perché vi sia il suono, ma viene formato il suono perché vi sia il canto. Grazie a questo esempio, chi può comprendere la materia delle cose come creata "in un primo momento" e chiamata cielo e terra, poiché a partire da essa sono stati fatti il cielo e la terra; e la comprenda come creata "in un primo momento" non

terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exerunt tempora, illa autem erat informis iamque in temporibus simul animaduertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi uelut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret»³⁸.

nel tempo, poiché furono le forme delle cose a far nascere i tempi, mentre essa era informe e nei tempi già si percepisce insieme alla forma³⁹. Tuttavia, non si può narrare nulla a proposito di tale realtà, se non come se essa fosse anteriore [alla forma] secondo il tempo, benché sia considerata l'ultima delle realtà, poiché, senza dubbio, le realtà formate sono migliori di quelle informi; essa, inoltre, è preceduta dall'eternità del creatore, perché possa esistere dal nulla ciò a partire da cui viene creato qualcosa».

La prossimità tra le argomentazioni⁴⁰ proposte nei due testi è evidente. Nel primo brano, Agostino riflette esplicitamente sul significato della scansione temporale che

³⁸ *conf.* XII,xxix,40 (CCL 27, 239-240.8-47).

³⁹ *Quia formae rerum exerunt tempora, illa autem erat informis iamque in temporibus simul animaduertitur*: la materia informe, di per sé non coinvolta nella successione temporale che si produce solo grazie al succedersi delle forme – di cui la materia rappresenta una sorta di supporto o di condizione di possibilità non temporale – si percepisce ormai solamente “in temporibus simul”. Quest’espressione, a mio parere, analogamente alla formula “uelut tempore priore sit” che compare poco dopo, descrive la relazione tra materia e forma. Benché la materia sia distinta dalla forma, che precede secondo l’origine e non nel tempo, tali realtà sono ormai percepite insieme nel tempo e possono essere descritte unicamente come se si succedessero nel tempo. La relazione tra materia e forma in termini di anteriorità secondo l’origine e di simultaneità secondo la percezione era stata ben espressa mediante l’analogia con il suono e il canto: *cum enim cantatur, auditur sonus eius, non prius informiter sonat et deinde formatur in cantum...sed prior est origine, quia non cantus formatur, ut sonus sit, sed sonus formatur, ut cantus sit.*

Mi sembra perciò preferibile tradurre l’espressione “in temporibus simul animaduertitur” riferendo l’avverbio *simul* alle *formae rerum* della riga precedente. Diversamente, invece, traducono Chiarini (1997), p. 63: “e non è percepibile se non nel tempo”), Carena (1969), p. 445: “si presenta nel tempo ormai insieme al tempo”), Tréhorel-Bouissou (1962), p. 417: *et c’est déjà dans les temps qu’avec le temps lui-même elle est aperçue*).

⁴⁰ Tali argomentazioni contengono numerosi elementi desunti dalla tradizione filosofica. Già Aristotele aveva distinto in *Metaph.* Δ 11, 1018b 9-1019a 14 molteplici significati in rapporto ai concetti di anteriorità e di posteriorità (πρότερα και ὕστερα). È interessante notare come Aristotele, nell’ambito del primo significato, quello relativo alla vicinanza a un determinato principio (τῷ ἐγγύτερον (εἶναι) ἀρχῆς τινὸς ὀρισμένης), distingue l’anteriorità secondo il tempo (κατὰ χρόνον) da quella secondo l’ordine (κατὰ τάξιν). Significativo è anche quanto Aristotele afferma in rapporto all’anteriorità relativa alla natura e alla sostanza (κατὰ φύσιν και οὐσίαν), la quale va attribuita a realtà che possono esistere indipendentemente dalle altre, che invece le presuppongono (ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή): questo tipo di anteriorità è quella del sostrato (πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον).

L’ammissione di una forma di anteriorità non cronologica rappresenta il tratto distintivo delle interpretazioni allegorizzanti del *Timeo* platonico (Senocrate, Tauro, Alcino, Apuleio, Plotino, Porfirio, Proclo, su cui si veda Giovanni Filopono, *Aet.* VI,8), le quali escludevano che il processo di generazione del cosmo descritto da Platone fosse realmente accaduto nel corso del tempo. La concezione dell’anteriorità non cronologica viene ampiamente impiegata, tra gli altri, da Plotino. Agostino, ad esempio, poteva ritrovare la distinzione aristotelica tra anteriorità secondo l’ordine e secondo il tempo in rapporto alla genesi e alla conoscenza dell’Intelletto («Ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιούμενοις: τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας και τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν» (*Enn.* V 1 (10), 6.19-21); «Τὸ δὲ πρότερον και τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὐ χρόνον ὄν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου και ὕστερου χρόνον ποιήσει· ἔστι γὰρ και τάξει, οἰονεὶ φυτοῦ ἢ τάξις ἐκ ριζῶν ἀρξαμένη ἕως εἰς τὸ ἄνω τῷ θεωμένῳ οὐκ ἔχει ἄλλως ἢ τάξει τὸ πρότερον και τὸ ὕστερον ἅμα τὸ πᾶν θεωμένῳ» (IV 4 (28), 1.26-31)) e dell’Anima («Ἄλλ’ εἰ ἐν αὐτῇ τόδε μετὰ τόδε και τὸ πρότερον και τὸ ὕστερον τῶν ποιούμενων, κἂν εἰ ἐν χρόνῳ, αὐτὴ ποιεῖ, και νεύει και πρὸς τὸ μέλλον· εἰ δὲ τοῦτο, και πρὸς τὸ παρεληλυθός. Ἡ ἐν τοῖς ποιούμενοις τὸ πρότερον και παρεληλυθός, ἐν αὐτῇ δὲ οὐδὲν παρεληλυθός, ἀλλὰ πάντες οἱ λόγοι ἅμα, ὅσπερ

sembra emergere dai primi versetti della Scrittura⁴¹. Dio non credè dapprima (*priore tempore fecit*) la materia informe, per poi formarla in un secondo tempo (*postea...quasi*

εἴρηται. Ἐν δὲ τοῖς ποιουμένοις τὸ οὐχ ἅμα, ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ὁμοῦ, καίτοι ἐν τοῖς λόγοις τὸ ὁμοῦ, οἷον χεῖρες καὶ πόδες οἱ ἐν λόγῳ· ἐν δὲ τοῖς αἰσθητοῖς χωρὶς. Καίτοι κάκεῖ ἄλλον τρόπον τὸ χωρὶς· ὥστε καὶ τὸ πρότερον ἄλλον τρόπον» (IV 4 (28), 16.1-10)). Anche l'attività demiurgica che si dispiega a partire da queste realtà non implica una successione temporale: «Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντη τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας» (IV 4 (28), 10.4-6). Il cosmo, infatti, non ha avuto origine nel tempo e l'antiorità di cui parla Platone va ricondotta alla superiorità della causa: «Τὸ δ' «ἀγαθὸς ἦν» ἀναφέρει εἰς ἔννοιαν τοῦ παντός σημαίνων τῷ ἐπέκεινα παντὶ τὸ μὴ ἀπὸ χρόνου τινός· ὥστε μηδὲ τὸν κόσμον ἀρχὴν τινα χρονικὴν εἰληφέναι τῆς αἰτίας τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸ πρότερον παρεχούσης» (III 7 (45), 6.50-54). L'Intelletto è anteriore al mondo non nel tempo, ma per natura: «Ἐπεὶ δὲ τὸ αἰεὶ καὶ τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδὲ φαμεν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολουθῶς λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστὶ καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου ἀρχέτυπον οἷον καὶ παράδειγμα εἰκόνοσ τοῦτου ὄντος καὶ δι' ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος αἰεὶ, τόνδε τὸν τρόπον» (III 2 (47), 1.20-26). Plotino, inoltre, esclude esplicitamente che la materia possa essere esistita nella sua condizione informe anteriormente alla ricezione delle forme: «Περὶ μὲν δὴ τῆς τοῦ παντός – ἐντεῦθεν γὰρ ἴσως ἄρξασθαι, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον τυγχάνει – δεῖ δὴ τῷ λόγῳ τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἐμψύχωσιν διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν γίνεσθαι νομίζειν· Ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐμψύχωτο τόδε τὸ πᾶν, οὐδ' ἐνῆν ὅτε σῶμα ὑφειστήκει ψυξῆς ἀπούσης, οὐδὲ ὕλη ποτὲ ὅτε ἀκόσμητος ἦν· ἀλλ' ἐπινοῆσαι ταῦτα χωρίζοντας αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων τῷ λόγῳ οἷόν τε. Ἐξεστὶ γὰρ ἀναλύειν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ πᾶσαν σύνθεσιν» (IV 3 (27), 9.12-20). La materia dei corpi non esiste mai priva di forma: «Εἰ δ', ὅτι αἰεὶ ἔχει ταῦτα καὶ ὁμοῦ, ἐν ἅμφῳ καὶ οὐχ ὕλῃ ἐκεῖνο, οὐδ' ἐνταῦθα ἔσται τῶν σωμάτων ὕλη· οὐδέποτε γὰρ ἄνευ μορφῆς, ἀλλ' αἰεὶ ὄλον σῶμα, σύνθετον μὴν ὁμως» (II 4 (12), 5.1-4; cfr. II 7 (37), 2.13: «[...] καὶ οὐδαμοῦ ὕλη κενὴ ποιότητος»; III 3 (48), 4.33-34: «ὥστε οὐχ ἡ ὕλη κρατήσῃ, εἴτα ἡ πλάσις»). La separazione della materia dalla forma non può essere concepita né in termini spaziali (distanza), né in termini temporali (attesa dell'illuminazione): «Ἐὐλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, οἶμαι, μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν χωρὶς καὶ αὐτῆς ὕλης πόρρωθεν ἄνωθεν ποθεν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γεγονέναι· μὴ γὰρ ἡ κενὸν τοῦτο λεγόμενον· τί γὰρ ἂν εἴη τὸ «πόρρω» ἐν τούτοις καὶ τὸ «χωρὶς»;» (VI 5 (23), 8.4-8). Plotino, come Agostino (*prolixitate narrationis alterum prius quam alterum narrandum fuit*), considera il riferimento alla successione cronologica come un'esigenza narrativa: «Δεῖ δὲ τοὺς μύθος, εἴπερ τοῦτο ἔσονταί, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἡ δυνάμει διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιούσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαιροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναρεῖν» (III 5 (50), 9.24-29; cfr. anche IV 8 (6), 4.38-42).

La dottrina dell'antiorità logica della materia rispetto alla forma si coniuga con quella secondo cui è impossibile che tale realtà possano esistere separatamente. Tale dottrina è ampiamente attestata nella tradizione filosofica: Calcidio, *In Tim.* 292.17-20: «Sed ut innumerabilium diversarum, etiam cerearum figurarum, sic neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium siluae, coniunctam tamen esse semper et inseparabiliter cohaerere alicui qualitati»; 310.30-1: «Etiam hoc communiter ab omnibus pronuntiatur siluam siue qualitate esse ac sine figura et sine specie, non quo sine his umquam esse posit, sed quod haec ex propria natura non habeat nec possideat potius quam comitetur species et qualitates»; Origene, *princ.* II,1,4 (242.114-117): «Haec tamen materia quamuis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitates inuenitur»; IV,4,7 (416.241-248): «Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia». Cfr. anche Aristotele, *GC A 5*, 320b 12-17 (πᾶσιν ἀχώριστον... ἡ ὕλη, ἦν οὐδέποτε ἄνευ πάθους οἷόν τε εἶναι οὐδ' ἄνευ μορφῆς); *SVF* II 318; Ario Didimo, *Epit.*, fr. 20 (διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν <αὐτὴν> οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοία μόνον; cfr. capitolo 3 della prime parte); Proclo, *In Plat. Tim.* I,395.6-10. Per ulteriori riferimenti testuali, Cfr. Wytzes (1940), p. 144; Hadot (1968b), p. 175, n. 324; Pépin (1997), pp. 224-227; Bakhouché-Brisson (2011), p. 863, n. 1151.

⁴¹ Agostino si esprime analogamente in *Gn. litt.* II,xi,24 (CSEL 28/1, 49-50.11-1): «Habet, quod salua fide intellegat, scilicet id, quod dictum est ante dierum enumerationem: terra erat inuisibilis et inconposita, cum commendaret scriptura, cuiusmodi terram fecerat deus, quia praedixerat: in principio fecit deus caelum et terram, nihil aliud his uerbis quam materiae corporalis informitatem insinuare uoluisse, eligens eam usitatus appellare quam obscurius, si tamen tardo intellectui non subrepat, ut, materiam et speciem quia uerbis scriptura separat, conetur haec duo etiam tempore separare, tamquam prius fuerit materia

secunda consideratione formauit). Così come la voce, materia delle parole, non viene emessa dapprima (*prius*) priva di forma, per dar vita successivamente (*postea*) alle parole, la materia informe e le realtà formate sono create insieme e nel medesimo istante (*simul concreatum*). Questo paragone non prova che la materia non sia anteriore rispetto alla forma, ma mostra come la priorità della materia, che si relazione alla forma come “ciò da cui” (*illud, unde fit aliquid*) questa deriva, si debba comprendere in rapporto all'origine, non al tempo (*etsi non tempore, tamen quadam origine prius est*). Alla luce di questa priorità di origine, la Scrittura ha esposto giustamente in modo separato le fasi simultanee della creazione e della formazione della materia (*potuit diuidere scriptura loquendi temporibus, quod deus faciendi temporibus non diuisit*).

La Scrittura, infatti, trattando della creazione simultanea (*simul*) della materia e della forma, ha conciliato sapientemente la necessità di completezza (*utrumque ab scriptura dici oportuerit*) con il carattere necessariamente diacronico e discorsivo (*nec simul utrumque dici potuerit*) della propria esposizione. Agostino, dunque, evidenzia un'importante differenza tra il piano dell'essere e quello del discorso: ciò che, grazie al dispiegarsi dell'istantanea azione creatrice di Dio, è possibile nel primo caso (*simul esse*) non può essere trasposto in quanto tale nell'ambito del discorso umano (*simul possumus enuntiare*). L'impossibilità di esprimere simultaneamente realtà differenti nell'ambito del linguaggio non è dovuto alla lunghezza dell'esposizione (*prolixitate narrationis*), ma rappresenta un tratto costitutivo del linguaggio stesso. Infatti, non è possibile pronunciare nel medesimo istante due parole distinte (*nominari simul non possunt, quanto minus simul narrari*), ma è necessario che queste vengano dette, pur se separate da un breve arco di tempo, una dopo l'altra (*in breuitate temporis...alterum ante alterum*)⁴². In definitiva, bisogna riconoscere che la materia informe è stata creata insieme e nel medesimo istante rispetto alle nature formate che da essa derivano (*istam informem materiam...rebus, quae de illa formatae sunt, simul concreata sit*).

La simultaneità della creazione di materia e forma era stata messa in luce da Agostino anche nelle *Confessiones*. Prendendo in considerazione l'interpretazione che

et ei temporis interuallo interposito postea sit addita species, cum deus haec simul creauerit materiamque formatam instituerit, cuius informitatem usitato, ut dixi, uocabulo uel terrae uel aquae scriptura praedixit. Terra enim et aqua etiam suis qualitatibus id existentia quod uidemus tamen propter facilem corruptionem propinquiora sunt eidem informitati quam caelestia corpora»; V,v,13 (CSEL 28/1, 146.6-9): «Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset, cum et ipsa, priusquam instituta est, non fuisset».

⁴² Cfr. *u. rel.* xxii,42; *lib. arb.* II,xiv,38; *Gn. litt. imp.* iii,8; vii,28; ix,31; xiii,41.

intende la formula “in principio” come “primo fecit”, egli aveva mostrato come quest’ultima richiedesse come propria condizione necessaria la distinzione tra materia e forma. Prescindendo invece da tale distinzione e intendendo i termini cielo e terra come espressione della creazione già formata (*iam formatam uniuersam*), per tale interpretazione diventerebbe impossibile spiegare che cosa Dio avrebbe fatto dopo aver creato immediatamente la totalità delle nature formate (*si hoc primo fecit deus, quid fecerit deinceps*). La creazione di una materia informe non comporta una comprensione dell’azione creatrice divina mediante le categorie della durata e della successione temporale. Il concetto di anteriorità, infatti, può essere inteso non solo in riferimento al tempo (*tempore*), ma anche all’eternità (*aeternitate*), al valore (*electione*)⁴³ e all’origine (*origine*).

La lista delle molteplici tipologie di anteriorità comprende, oltre al binomio tempo-origine, il riferimento al piano dell’eternità e del valore. Nel primo caso, si può affermare che Dio è “anteriore” alle creature (*aeternitate, sicut deus omnia*)⁴⁴, mentre nel secondo che il frutto precede il fiore (*sicut fructus flores*). Se l’antiorità secondo l’eternità trascende il piano del tempo, avendo come unico soggetto possibile la sostanza divina, quella secondo il valore descrive la relazione tra realtà che possono esistere nel tempo, dando vita a un rapporto di priorità invertito rispetto a quello che si determina sul piano della successione cronologica (*tempore, sicut flos fructum*).

Il quarto tipo di anteriorità, quello che ad esempio possiede la materia nei confronti della forma, concerne l’origine. Agostino, in modo simile a quanto farà nel *De Genesi ad litteram*, descrive questo tipo di priorità mediante le immagini del suono e del canto (*origine, sicut sonus cantus*)⁴⁵. Così come l’antiorità secondo l’eternità, quella secondo

⁴³ Questa forma di anteriorità può essere considerata affine alla priorità secondo la sostanza (οὐσία) che Aristotele attribuisce all’atto rispetto alla potenza: «Ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσία γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῆ γενέσει ὕστερα τῶ εἶδει καὶ τῆ οὐσία πρότερα (οἶον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ’ οὐ), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις), τέλος δ’ ἢ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται» (1050a 4-10). Come precisato in 1051a 13-21, l’atto è anteriore rispetto alla potenza anche in quanto è migliore (βελτίων) di essa; per questo, il male va considerato posteriore rispetto alla potenza (ὕστερον γὰρ τῆ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως).

⁴⁴ Questo punto era stato esplicitamente chiarito precedentemente: «Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed precedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum uenerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt» (*conf.* XI,xiii,16 (CCL 27, 202.15-19)). Cfr. anche *Gn. litt.* VI,viii,13.

⁴⁵ L’esempio citato da Agostino potrebbe risalire in ultima analisi ad Aristotele, il quale individua nella coppia voce (φωνή) – lettere (στοιχεῖα) un esempio della relazione genere (materia) – specie (forma): «Εἰ οὖν τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ’ ἐστὶν (ἢ μὲν γὰρ φωνὴ γένος

l'origine è estremamente difficile da comprendere (*difficillime intelleguntur*). Tale difficoltà è provocata dal mancato coinvolgimento della dimensione della temporalità. Nel primo caso, come detto, siamo di fronte a un trascendimento del tempo; nel secondo, invece, faticiamo a comprendere un genere di priorità che, pur riguardando realtà create e dunque almeno potenzialmente mutevoli e temporali, istituisce una relazione che non determina una successione temporale. In questo caso, si può parlare di una priorità, e dunque di una successione, di tipo "logico". L'estrema facilità (*facillime*) con cui possono essere comprese le restanti forme di anteriorità, viceversa, è dovuta al fatto che esse non descrivono una priorità che si determina in assenza di successione.

La materia, dunque, precede ciò che essa deriva, ma non nel tempo (*nec prior interuallo temporis*), né in qualità di causa produttrice (*non ideo prior, quia ipsa efficit; non per faciendi potentiam prior*). Da un lato, la materia precede la forma, in assenza della quale non può essere percepita nel tempo (*iamque in temporibus simul animaduertitur*); dall'altro, si tratta di una forma di anteriorità che non implica una priorità di tipo cronologico, che si insinua invece nel piano del linguaggio come una sorta di esigenza narrativa (*nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi uelut tempore prior sit*).

Dopo aver chiarito in quale senso la materia informe che Dio ha creato preceda le altre realtà formate, Agostino precisa in che modo la sua natura sia espressa in *Gen.* 1,2:

«Sed si credibiliter dicitur eam significari illis uerbis: terra autem erat inuisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus dei superferebatur super aquam, ut excepto, quod ibi positum est de spiritu dei, cetera rerum quidem uisibilium uocabula, sed ad illam informitatem, ut tardioribus poterat, insinuandam dicta intellegamus, quia duo haec elementa, id est terra et aqua, ad aliquid faciendum operantium manibus tractabiliora sunt ceteris, et ideo congruentius istis nominibus illa insinuabatur informitas»⁴⁶.

«Ma se si dice in modo credibile che essa è indicata con quelle parole: "La terra era invisibile e disordinata e le tenebre erano sopra l'abisso; e lo Spirito di Dio si portava sopra l'acqua", comprendiamo che, a parte ciò che lì è stato detto dello Spirito di Dio, gli altri vocaboli delle realtà visibili di certo sono stati impiegati per suggerire, per quanto era possibile ai più tardi d'ingegno, quella informità; infatti, questi due elementi, cioè la terra e l'acqua, sono più manipolabili degli altri dalle mani degli artigiani per produrre un oggetto, e, per questo, quella informità era suggerita più adeguatamente con questi nomi».

καὶ ὅλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιούσιν), φανερόν ὅτι ὁ ὀρισμός ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος» (*Metaph.* Z 12, 1038a 5-9).

⁴⁶ *Gn. litt.* I,xv,30 (CSEL 28/1, 22.15-24).

Tutti i nomi delle realtà visibili (*rerum quidem uisibilium uocabula*) che compaiono in questo versetto, a eccezione della menzione dello Spirito di Dio (*excepto, quod ibi positum est de spiritu dei*), vanno dunque intesi come indicazioni della materia informe (*ad illam informitatem insinuandam*). Le immagini della terra e dell'acqua, in particolare, esprimono la *tractabilitas* della materia, ossia il suo essere capace di ricevere tutte le forme in quanto di per sé priva di una forma propria (*informitas*).

In accordo con le ipotesi B.c/C.b e B.d/C.a, Agostino evidenzia la necessità di intendere il testo di *Gen.* 1,2^{a-b} in riferimento alla materia informe creata. Il contenuto del testo di I,xv,30, tuttavia, non sembra conciliabile con nessuna delle due posizioni interpretative precedentemente menzionate. Un primo aspetto degno di attenzione è costituito dal fatto che in queste righe, così come nelle pagine precedenti (I,xiv,28-xv,29), Agostino parla genericamente di *informitas*, senza specificare se il discorso vada inteso unicamente in relazione alla creatura corporea o se, invece, coinvolga anche quella spirituale.

Alcuni elementi in particolare potrebbero indurre a sostenere la seconda ipotesi: 1) il testo di I,xv,29 presenta un'evidente affinità con quello di *conf.* XII,xx,40, nel quale Agostino prende in considerazione un'interpretazione in cui i termini "caelum et terra" sono intesi come indicazioni della "materiam caeli et terrae... uidelicet uniuersae, id est intellegibilis corporalisque creaturae"; 2) in I,xv,30 Agostino sottolinea come la menzione dello "spiritus dei" in *Gen.* 1,2^c non vada intesa in termini materiali: ciò è significativo se si tiene conto di quale importanza verrà assegnata allo Spirito divino nella dinamica di conversione e formazione della materia spirituale in I,v,11-vii,13. Ciononostante, se da un lato bisogna riconoscere come in I,xv,30 non si trovi nessun riferimento esplicito alla materia spirituale, dall'altro sembra evidente la prossimità tra l'interpretazione espressa in questo testo e quella sostenuta da Agostino nel *De Genesi contra Manichaeos*, opera in cui tutti i vocaboli presenti in *Gen.* 1,1-2 erano intesi in riferimento alla materia informe dei corpi⁴⁷. L'esegesi agostiniana del *De Genesi contra Manichaeos*, tuttavia, intendendo

⁴⁷ *Gn. adu. Man.* I,vii,12 (CSEL 91, 79.18-25): «Dicta est terra inuisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui uideret atque tractaret; dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat inuisa et informis, de qua deus condidit mundum». L'ipotesi è ripresa in *Gn. litt. imp.* iv,13 (CSEL 28/1, 467.5-16): «Sed primo fortasse caelum et terra appellata est, secundo terra inconposita et abyssus carens luce, tertio aqua non incongrue: ut primo nomine ipsius uniuersitatis, propter quam facta est materies de omnino nihilo, id est caeli et terrae materies uocaretur; secundo terrae inconpositae atque abyssi nomine insinuaretur informitas, quia inter omnia elementa terra est

entrambi i termini “caelum et terra” in riferimento alla materia corporea⁴⁸, non risulta compatibile né con B.c né con B.d.

In ultima analisi, non sembra possibile collocare con precisione l'interpretazione contenuta in I,xv,30 all'interno del quadro di ipotesi esegetiche proposto nelle pagine iniziale del libro I. Considerando il testo di *Gn. litt.* I,xiii,27-xv,30 nel suo complesso, tuttavia, tale operazione non appare necessaria. In queste pagine, infatti, l'unico scopo della riflessione di Agostino è quello di dimostrare l'insostenibilità dell'esegesi di *Gen.* 1,2 enunciata in I,xiii,27. Il testo di I,xv,30 non contiene una spiegazione esplicita del significato del termine “caelum”; prescindendo dal parallelo con il *De Genesi contra Manichaeos* o dalla possibilità di intravedere nella tesi C.c un riferimento all'esegesi di Basilio, occorre riconoscere che tale termine potrebbe indicare sia la creatura spirituale formata sia la natura del cielo corporeo. Ogni tentativo di determinare un'unica comprensione del termine “caelum” (B.c o B.d) in rapporto all'interpretazione di *Gen.* 1,2 che Agostino contrappone a C.c risulta dunque superfluo.

A questo punto, la complessa confutazione dell'esegesi C.c, a sua volta stabilita nell'ambito della discussione relativa all'ipotesi G².b.d, può essere considerata terminata:

«Si ergo probabiliter dicitur, non erat aliqua formata moles, quam lux ex una parte inlustrans ex altera faceret tenebras, unde nox posset die discedente succedere»⁴⁹.

«Se dunque ciò è detto in modo verosimile, non esisteva nessuna massa formata che, poiché la luce splendeva da una parte, producesse dall'altra le tenebre, e così la notte potesse prendere il posto del giorno che declina».

informior et minus praelucens quam cetera; tertio aquae nomine significaretur materies subiecta operi artificis; aqua enim mobilior est quam terra. Et ideo propter operandi facilitatem et motum faciliorem subiecta materies artificis aqua magis uocanda erat quam terra».

⁴⁸ *Gn. adu. Man.* I,vii,11 (CSEL 91, 77.1-4;9-11): «Informis ergo illa materia quam de nihilo deus fecit, appellata est primo caelum et terra, et dictum est: in principio fecit deus caelum et terram; non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et caelum scribitur postea factum. [...] Sed quia certum erat inde futurum esse caelum et terram, iam et ipsa materia caelum et terra appellata est»; I,vii,12 (CSEL 91, 79.18-20): «Dictum est ergo caelum et terra, quia inde futurum erat caelum et terra». La medesima spiegazione, tuttavia, si trova anche nel testo di *conf.* XII,xxix,40 (*hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam*), in cui Agostino non sembra escludere che il termine “caelum” si possa riferire alla materia delle realtà spirituali (*materiam caeli et terrae...uidelicet uniuersae, id est intelligibilis corporalisque creaturae*).

⁴⁹ *Gn. litt.* I,xvi,30 (CSEL 28/1, 22-23.24-2).

3. La formazione della materia spirituale e la creazione della luce

Dopo aver esposto le possibili interpretazioni di *Gen.* 1,1-2^{a-b}, Agostino prende in considerazione la creazione della luce narrata in *Gen.* 1,3. La prima questione (D¹)⁵⁰ che si pone riguarda il modo in cui Dio pronunciò le parole con cui la luce fu creata (*Et quomodo dixit deus: fiat lux?*). La risposta può essere:

D¹.a) nel tempo (*temporaliter*). Tale soluzione, a sua volta, genera due possibili spiegazioni:

D¹.a.a) se Dio pronunciò tali parole nel tempo, lo fece anche in modo mutevole (*mutabiliter*). Poiché Dio è incommutabile (*incommutabilis*), bisogna ammettere che tali parole furono pronunciate per mezzo di una creatura (*per creaturam*). Quest'ipotesi, dunque, richiede che la luce non vada intesa come la prima creatura (*non est lux prima creatura*), che viene invece menzionata in *Gen.* 1,1. In questo caso, alla luce creata di *Gen.* 1,3 deve essere attribuita una natura corporea (*corporalis lux*), che Dio avrebbe posto in essere imprimendo un moto interno e misterioso (*interiorem et occultum motum*) nella creatura spirituale (*creaturam spiritalem*) creata in principio. Tale ipotesi sembra connettersi a B.a, B.d e C.a;

D¹.a.b) la voce di Dio risuonò non solo nel tempo e nel mutamento, ma anche in modo corporeo (*etiam corporaliter*); tale ipotesi, tuttavia, solleva numerose difficoltà e costituisce una fantasia illogica e carnale (*absurda carnalisque suspicio*)⁵¹.

D¹.b) nell'eternità della Parola (*in uerbi aeternitate*); come testimoniato da *Gv.* 1,1-3, la luce, creatura di natura temporale (*creatura temporalis*), fu creata da Dio nella Parola eterna (*aeternum*), Dio da Dio, Figlio unigenito, coeterno al Padre (*uerbum dei, deus apud deum, filius unicus dei, patri coaeternus*). Quest'ipotesi, viceversa, è compatibile con B.c e C.b.

La seconda questione (D²) che Agostino affronta in relazione a *Gen.* 1,3 riguarda la natura della luce creata (*Et quid est lux ipsa, quae facta est?*):

⁵⁰ La discussione relativa a questo quesito si trova in I,ii,4-6. Cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 582-583 (nota "Interprétations diverses de *Gen.* I,1-3").

⁵¹ *Gn. litt. imp.* v,19 (CSEL 28/1, 471.3-6): «Et dixit deus, fiat lux. Et facta est lux. Deum dixisse: fiat lux, non uoce de pulmonibus edita nec lingua et dentibus debemus accipere. Carnalium sunt istae cogitationes; secundum autem carnem sapere mors es».

D².a) si tratta di una luce spirituale (*spiritalis*); essa sarebbe dunque la prima creatura (*potest ipsa esse prima creatura*), derivante dall'illuminazione del "caelum" di *Gen.* 1,1, una volta che questo si sia rivolto al Creatore⁵²; quest'ipotesi si accorda con D¹.b.

D².b) si tratta di una luce corporea (*corporalis*); esclusa l'*absurda carnalisque suspicio* di D¹.a.b, quest'ipotesi è compatibile con D¹.a.a⁵³.

Il fatto che alla luce di *Gen.* 1,3 sia o non sia assegnato il ruolo di *prima creatura* presuppone una differente comprensione di *Gen.* 1,1. Agostino, infatti, si interroga sulla ragione per cui la Scrittura afferma che Dio creò (*fecit*) il cielo e la terra, senza però pronunciare (*dicere*) la formula "dixit deus: fiat", che ricorre nel caso della luce e delle successive creature (D³):

D³.a) l'espressione "caelum et terram" è una menzione generica (*uniuersaliter*) della creazione compiuta da Dio, seguita dal racconto dettagliato (*per partes*) delle singole opere compiute⁵⁴;

L'ipotesi D³.b), invece, si configura nel modo seguente:

«An cum primum fiebat informitas materiae siue spiritualis siue corporalis, non erat dicendum: dixit deus: fiat, quia formam uerbi semper patri cohaerentis, quo sempiternae dicit deus omnia, neque sono uocis neque cogitatione tempora sonorum uolente, sed coaeterna sibi luce a se genitae sapientiae non imitatur

«O forse, quando dapprima era creata l'informità della materia sia spirituale sia corporea, non si doveva dire: "Dio disse: Sia fatto", poiché una realtà imperfetta non imita la forma della Parola sempre unito al Padre, con cui Dio dice tutte le cose eternamente, né mediante il suono della voce né mediante il pensiero che medita i tempi dei suoni, ma per mezzo della luce a Lui coeterna della

⁵² *Gn. litt.* I,iii,7 (CSEL 28/1, 7.4-9): «Si enim spiritale, potest ipsa esse prima creatura iam hoc dicto perfecta, quae primo caelum appellata est, cum dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, ut, quod dixit deus: fiat lux. Et facta est lux, eam reuocante ad se creatore conuersio eius facta atque illuminata intellegatur».

⁵³ Secondo Agaësse-Solignac (1972), p.583 (nota "Interprétations diverses de *Gen.* I,1-3"), quest'ipotesi non verrebbe sviluppata da Agostino perché già discussa in precedenza (I,ii,4). Benché non si possa negare che l'ipotesi della *lux corporea* sia già stata discussa in I,ii,4-5 (D¹.a.a e D¹.a.b), Agostino sviluppa in I,iii,7-v,10 unicamente l'ipotesi della *lux spiritualis* in quanto è la sola a essere compatibile con l'interpretazione trinitaria di *Gen.* 1,1-4 enunciata in I,vi,12. Entrambe le ipotesi, d'altro canto, saranno riproposte e ridiscusse in modo più analitico in I,ix,15-17.

⁵⁴ Un concetto analogo è espresso in *Gn. adu. Man.* II,iii,4 (CSEL 91, 122.17-22): «[...] uel certe prius totam creaturam caeli et terrae nomine proposuerat dicendo: in principio fecit deus caelum et terram, et postea particulatim per ordinem dierum, sicut oportebat propter prophetiam quam in primo libro commemorauimus, dei opera exsecutus exposuit». Cfr. anche *Gn. litt. imp.* iv,12.

inperfectio, cum dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum, sed tunc imitatur uerbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conuersione ad id, quod uere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura? Vt in eo, quod scriptura narrat: dixit deus: fiat, intellegamus dei dictum incorporeum in natura uerbi eius coaeterni, reuocantis ad se in perfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula, quae per ordinem exequitur. In qua conuersione et formatione quia pro suo modo imitatur deum uerbum, hoc est dei filium semper patri cohaerentem plena similitudine et essentia pari, qua ipse et pater unum sunt, non autem imitatur hanc uerbi formam, si auersa a creatore informis et imperfecta remaneat, propterea filii commemoratio non ita fit, quia uerbum, sed tantum, quia principium est, cum dicitur: in principio fecit deus caelum et terram; exordium quippe creaturae insinuatur adhuc in informitate imperfectionis. Fit autem filii commemoratio, quod etiam uerbum est, in eo, quod scriptum est: dixit deus: fiat, ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae, per id autem, quod uerbum est, insinuet perfectionem creaturae reuocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem patri, a quo statim hoc est, quod ille»⁵⁵.

sapienza generata da Lui stesso, quando, essendo dissimile da Colui che è sommamente e primariamente, per una certa informità tende al nulla; ma imita la forma della Parola sempre e incommutabilmente congiunta al Padre proprio allora, quando anch'essa stessa, secondo una conuersione a lei peculiare verso Colui che veramente e sempre è, cioè al Creatore della sua sostanza, riceve la forma e diuene una creatura perfetta, in modo tale che, nell'espressione della Scrittura: "Dio disse: Sia fatto", comprendiamo la parola incorporea pronunciata da Dio nella natura della Sua Parola coeterna, che richiama a sé l'imperfezione della creatura perché non sia informe, ma sia formata secondo le singole cose che la Scrittura espone con una successione ordinata? Dal momento che in questa conuersione e formazione imita a suo modo la Parola di Dio, cioè il Figlio di Dio sempre congiunto al Padre nella piena somiglianza e nell'uguaglianza dell'essenza, per la quale Egli stesso e il Padre sono una cosa sola, ma non imita questa forma della Parola se, non rivolta al Creatore, rimane informe e imperfetta, per questo la menzione del Figlio non viene fatta in quanto è Parola, ma solo in quanto è Principio, quando è detto: "In principio Dio creò il cielo e la terra"; l'inizio della creatura, infatti, viene suggerito ancora nella condizione informe dell'imperfezione. La menzione del Figlio, invece, è fatta in quanto è anche Parola, laddove è stato scritto: "Dio disse: sia fatto", perché mediante il fatto che è Principio, la Scrittura suggerisce l'inizio della creatura che per opera sua possiede un'esistenza ancora imperfetta, mediante il fatto che è Parola, invece, suggerisce la perfezione della creatura richiamata a Lui per ricevere la forma rimanendo congiunta al Creatore e imitando, secondo il suo genere, la forma congiunta eternamente e incommutabilmente al Padre, grazie al quale immediatamente è ciò che Egli stesso è».

In questo brano, ritroviamo i tratti caratteristici dell'interpretazione di *Gen.* 1,1-3 sostenuta da Agostino nel libro XIII delle *Confessiones*. Oltre alla già nota descrizione della dinamica di *creatio*, *uocatio*, *conuersio*, *formatio*, sono presenti nel testo alcuni importanti elementi. In primo luogo, l'ipotesi D³.b presuppone che Dio abbia pronunciato l'espressione "sia fatta la luce" nella Parola (D¹.b), che il termine "caelum" di *Gen.* 1,1 sia l'indicazione della *informitas materiae* della creatura spirituale (B.c), che la luce di *Gen.*

⁵⁵ *Gn. litt.* I,iv,9 (CSEL 28/1, 7-8.18-21).

1,3 sia la prima creatura di natura spirituale (D².a) e, per via di deduzione, che la condizione informe della materia spirituale sia menzionata in *Gen.* 1,2^b (C.b). Un secondo elemento che diverrà decisivo nel corso dell'opera è l'estensione della dinamica di *creatio*, *uocatio*, *conuersio*, *formatio* a tutte le creature, le quali, tuttavia, si differenziano per la maggior o minor capacità (*pro suo modo*) di imitare la forma della Parola divina⁵⁶. Dalla riflessione sulla dinamica di *creatio*, *uocatio*, *conuersio*, *formatio*, infine, scaturisce una considerazione sul duplice ruolo della persona del Figlio nella creazione degli esseri. Se da un lato il Figlio è ricordato in quanto Principio in *Gen.* 1,1, dove viene descritta la creazione della condizione informe delle creature (*per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae*), dall'altro Egli riceve il titolo di Parola divina in relazione alla condizione di perfezione della creatura; quest'ultima, da Lui richiamata e a Lui rivoltasi, ne imita la forma secondo la propria capacità, aderendo in questo modo al Creatore (*per id autem, quod uerbum est, insinuet perfectionem creaturae reuocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem patri*)⁵⁷.

La descrizione del ruolo del Figlio in quanto Parola coeterna pronunciata dal Padre (*patre loquente dicitur uerbum, quod filius est, aeterno more, si more dicendum est, loquente deo uerbum coaeternum*)⁵⁸ fornisce ad Agostino l'occasione per sviluppare una

⁵⁶ Una affermazione analoga in *conf.* XII,xxviii,38 (CCL 27, 237-238.8-14): «[...]fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est, et fierent omnia bona ualde, siue manent circa te, siue gradatim remotiore distantia per tempora et locos pulchras mutationes faciant aut patiantur».

⁵⁷ La distinzione tra la Parola divina e la creatura spirituale e la dinamica di conversione e di formazione di quest'ultima vengono precisate secondo nelle righe successive in *Gn. litt.* I,v,10 (CSEL 28/1, 8-9, 22-11): «Non enim habet informem uitam uerbum filius, cui non solum hoc est esse quod uiuere, sed etiam hoc est ei uiuere, quod est sapienter ac beate uiuere. Creatura uero quamquam spiritalis et intellectualis uel rationalis, quae uidetur esse illi uerbo propinquior, potest habere informem uitam, quia non, sicut hoc est ei esse quod uiuere, ita hoc uiuere quod sapienter ac beate uiuere. Auersa enim a sapientia incommutabili stulte ac misere uiuit, quae informitas est. Formatur autem conuersa ad incommutabile lumen sapientiae, uerbum dei; a quo enim extitit, ut sit utcumque ac uiuat, ad illum conuertitur, ut sapienter ac beate uiuat. Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna sapientia: quod principium manens in se incommutabiliter nullo modo cessaret occulta inspiratione uocationis loqui ei creaturae, cui principium est, ut conuerteretur ad id, ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non posset. Ideoque interrogatus, quis esset, respondit: principium, quia et loquor uobis».

⁵⁸ *Gn. litt.* I,v,11. Da questo testo risulta chiaro come il Padre non si rivolga alla Parola come a un interlocutore (*uerbo dictum*), ma che, per così dire, la pronunci eternamente (*uerbum dictum*). Nel *De Genesi ad litteram*, a differenza che in altre opere precedenti, Agostino esprime chiaramente la seconda posizione a discapito della prima, che, ad esempio, si ritrova in Basilio (*Hexaëm.* III,2,5; VI,2,3; IX,6,8) e in Ambrogio (*Hexam.* II,3,10; II,5,18; IV,2,5; VI,7,40). Su questo aspetto della concezione agostiniana della Parola divina, cfr. Pelland (1972),pp. 149-158.

riflessione di carattere trinitario in rapporto alla creazione divina⁵⁹. Agostino, infatti, si interroga sul significato di *Gen.* 1,2^c: “Et spiritus dei superferebatur super aquam” (E). La prima questione (E¹) concerne il significato del termine “acqua”, che può indicare:

E¹.a) la totalità della materia corporea (*totam corporalem materiam*); questa interpretazione presuppone le ipotesi B.d, C.a, D¹.a.a, D².b;

E¹.b) la vita spirituale informe, non ancora rivoltasi al Creatore (*spiritalem uitam quamdam ante formam conuersionis quasi fluitantem*); questa interpretazione presuppone le ipotesi B.c, C.b, D¹.b, D².a, D³.b. L’ipotesi E¹.b è avvalorata dal fatto che essa permette di individuare nel testo di *Gen.* 1,1-4 una menzione esplicita delle tre Persone della Trinità divina (*completam commemorationem trinitatis*). La Trinità divina è infatti in primo luogo l’autrice della creazione dell’informità delle creature (in *Gen.* 1,1 il termine “deus” indica il Padre, il termine “principium” il Figlio come Principio della creatura spirituale e di tutte le creature, mentre in *Gen.* 1,2^c viene menzionato lo “Spirito di Dio” che si porta sull’informità della creatura spirituale); in secondo luogo, da essa dipende la conversione della creatura spirituale e la sua conseguente formazione (in *Gen.* 1,3 nell’espressione “e Dio disse” vengono nominati il Padre e il Figlio in qualità di Parola del Padre, mentre nella formula “Dio vide che è ciò è buono” di *Gen.* 1,4 lo Spirito, ossia la santa Bontà di Dio)⁶⁰.

E¹.c) la natura corporea dell’acqua; questa ipotesi si ritrova nell’interpretazione di Basilio che Agostino cita in I,xviii,36.

La seconda questione (E²) che Agostino propone in rapporto a *Gen.* 1,2^c riguarda la ragione per cui lo Spirito di Dio viene menzionato successivamente all’indicazione della creatura ancora imperfetta (*quamuis imperfecta creatura*)⁶¹. Le risposte al riguardo sono le seguenti:

⁵⁹ Sulla dimensione trinitaria della creazione, cfr. Vannier (1991), pp. 114-122.

⁶⁰ *Gn. litt.* I,vi,12 (CSEL 28/1, 10.7-22): «[...] ut, quemadmodum in ipso exordio inchoatae creaturae, quae caeli et terrae nomine propter id, quod de illa perficiendum erat, commemorata est, trinitas insinuatur creatoris – nam dicente scriptura: in principio fecit deus coelum et terram intellegimus patrem in dei nomine et filium in principii nomine, qui non patri, sed per seipsum creatae primitus ac potissimum spiritali creaturae et consequenter etiam uniuersae creaturae principium est, dicente autem scriptura: et spiritus dei superferebatur super aquam completam commemorationem trinitatis agnoscimus –, ita et in conuersione atque perfectione creaturae, ut rerum species digerantur, eadem trinitas insinuetur, uerbum dei scilicet et uerbi generator, cum dicitur: dixit deus, et sancta bonitas, in qua deo placet quidquid ei pro suae naturae modulo perfectum placet, cum dicitur: uidit deus quia bonum est».

⁶¹ La medesima questione viene trattata da Agostino in *conf.* XIII,vi,7-VII,8.

E².a) il verbo “superferebatur” indica che la Bontà con cui Dio ama le proprie creature non dipende dalla necessità del bisogno (*per indigentiae necessitatem*), ma dalla sovrabbondanza della sua benevolenza (*per abundantiam beneficentiae*)⁶². Il fatto che la Scrittura nomini prima un abbozzo della creatura (*aliquid inchoatum*) si spiega dunque con la volontà di attribuire allo Spirito una superiorità non di tipo locale (*non enim loco*), ma legata alla sua somma potenza (*omnia superante ac praeceleste potentia*)⁶³. Agostino propone un'unica soluzione a questo interrogativo; tale spiegazione infatti, risulta compatibile sia con E¹.a sia con E¹.b.

Agostino si sofferma anche sul significato della menzione dello Spirito con cui si conclude il processo di formazione delle singole creature: “Et uidit deus quia bonum est”. Se la presenza dello Spirito di Dio in *Gen.* 1,3 indica l'amore con cui Dio crea una realtà capace di “permanere” (*ut esset ergo, quod maneret*), la formula con cui la Scrittura esprime il compiacimento divino per le opere create va intesa proprio in riferimento alla *manentia* della creatura (*ut maneret*)⁶⁴.

⁶² *Gn. litt.* I,vii,13 (*CSEL* 28/1, 11.1-7): «An, quia egenus atque indigus amor ita diligit, ut rebus, quas diligit, subiciatur, propterea, cum commemoraretur spiritus dei, in quo sancta eius benevolentia dilectioque intellegitur, superferri dictus est, ne facienda opera sua per indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae deus amare putaretur?». Wytzes (1940), p. 141 ha sottolineato come in questa formula, di cui avrebbe comunque potuto trovare traccia nella Scrittura, Agostino impieghi i concetti neoplatonici (ad es. Porfirio, *Sent.* 33) di povertà e di schiavitù (*Armut und Sklaverei*). Anche l'espressione *per abundantiam beneficentiae*, inoltre, sarebbe molto probabilmente di origine neoplatonica.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, I,viii,14. Nella parte conclusiva del testo, Agostino evidenzia la connessione tra il permanere (*manere*) delle creature e la dimensione della *formatio*, facendo riferimento, come già abbiamo visto nelle *Confessiones*, al diverso esito della formazione (definitivo quello della creatura angelica, dinamico quello della creatura umana) delle creature spirituali: «Manent enim quaedam supergressa omnem temporalem uolubilitatem in amplissima sanctitate sub deo, quaedam uero secundum sui temporis modos, dum per decessionem successionemque rerum saeculorum pulchritudo contexitur» (*CSEL* 28/1, 11.21-24). Il concetto di *manentia* è connesso, ma non identico, al concetto di *formatio*: «La permanence n'est pas une simple conservation de la créature [...]. Il s'agit bien plutôt du *déploiement* de l'existence, des manifestations et activités par lesquelles l'être créé réalise les possibilités spécifiques de sa nature, tient sa place dans l'univers et atteint la fin qui lui est proportionnée. Si l'existence correspond à *mesure* et *modus*, l'information à *numerus* et *species*, la permanence correspond à *pondus* et *ordo*» (Agaësse-Solignac (1972), p. 584 (nota “La bonté créatrice et le rôle de l'Esprit dans la création”)).

L'impiego del concetto di *manentia*, che indica «la stabilisation ou le repos de l'être dans sa condition propre» (Pelland (1972), p. 167), rappresenta un ulteriore elemento concettuale che testimonia l'influsso della dottrina neoplatonica, rendendo possibile il parallelismo tra la dinamica della creazione e della formazione teorizzata da Agostino e lo schema πρόοδος-ἐπιστροφή-μονή. Il concetto di *manentia* è ricorrente nei testi agostiniani: *ep.* 11,3 (*CSEL* 34/1, 26-27.29-5): «Nulla natura est, Nebriidi, et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat: primo ut sit deinde ut hoc uel illud sit, tertio ut in eo ipso, quod est, maneat, quantum potest. primum illud causam ipsam naturae ostendat, ex qua sunt omnia; alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo...formanturque omnia; tertium manentiam quamdam, ut ita dicam, in qua sunt omnia». Cfr. anche ad es. *sol.* I,i,3 (*deus, a quo auerti cadere, in quem conuerti resurgere, in quo manere consistere est*); *mor.* II,vi,8 (*esse enim ad manendum refertur. itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur*); *u. rel.* Iv,113 (*et in bono ipso alia quantum uellent, alia quantum possent, ut manerent dedit*); *Gn. litt.* II,vi,14 (*in ea bonitate placuisse, ut maneret factum*). Su

Dopo aver trattato il tema della creazione della luce in vista della comprensione trinitaria dell'azione di creazione e di formazione compiuta da Dio, Agostino pone un terzo quesito (D⁴) relativo a *Gen.* 1,3, il quale concerne il rapporto tra la creazione della luce e l'enumerazione dei giorni nel racconto della Scrittura (*quod ergo dixit deus: fiat lux; et facta est lux, in aliquo die dixit, an ante omnem diem?*). La creazione della luce, dunque, può essere stata compiuta:

D⁴.b) prima dei giorni (*ante omnem diem*); questa soluzione prevede che la creazione della luce sia stata compiuta da Dio mediante la Parola a Lui coeterna (*uerbo sibi coaeterno dixit*) e, perciò, al di fuori del tempo (*intemporaliter dixit*). La luce, dunque, andrebbe intesa come la prima creatura, divenuta vita intellettuale mediante l'illuminazione ricevuta essendosi rivolta al Creatore⁶⁵. Agostino, così facendo, evidenzia la connessione tra le ipotesi D¹.b e D².a.

D⁴.a) in uno dei giorni della creazione (*in aliquo die*); questa soluzione prevede che la luce non sia la prima creatura e che l'espressione "fiat lux" sia stata pronunciata per mezzo di una creatura temporale (*per aliquam creaturam dixit temporalem*). Quest'ultima andrebbe individuata nel "caelum" di *Gen.* 1,1, creato insieme alla materia dei corpi (*imperfectio corporalis substantiae*) che la Scrittura descrive in *Gen.* 1,2 e a partire da cui sarebbe stata fatta la luce corporea. Agostino, ancora una volta, mette in luce la corrispondenza tra le ipotesi B.d, C.a, D¹.a.a, D².b. L'ipotesi D⁴.a, tuttavia, pone il difficile problema di comprendere come la creazione temporale della luce possa essere avvenuta nel tempo (*dici potuit temporaliter*) con la mediazione di una creatura creata prima del tempo (*per creaturam, quam fecit ante tempora*). L'ipotesi D⁴.a prevede due possibili soluzioni:

D⁴.a.a) la luce corporea è stata creata grazie a un moto temporale (come nell'ipotesi D³.c-d), ma spirituale (dunque senza un suono corporeo), che Dio avrebbe

questo concetto, cfr. Theiler (1933), pp. 33-34; Du Roy (1966), pp. 375-376; 394; 408-409; Pelland (1972), pp. 166-169.

⁶⁵ *Gn. litt.* I,ix,17 (CSEL 28/1, 13.25-29): «Si autem lux, quae primum dicta est, ut fiat, et facta est, etiam primatum creaturae tenere intellegenda est, ipsa est intellectualis uita, quae nisi ad creatorem inluminanda conuerteretur, fluitaret informiter. Cum autem conuersa et inluminata est, factum est, quod in uerbo dei dictum est: fiat lux».

impresso con la Parola a Lui coeterna nel “caelum caeli”, creatura spirituale creata in *Gen.* 1,1⁶⁶;

D⁴.a.b) la luce corporea è stata creata senza che le parole “fiat lux” fossero pronunciate nel tempo (diversamente da D⁴.a.a e D⁴.c-d) e nel mutamento (diversamente da D⁴.a.a). La Parola divina avrebbe impresso nella mente della creatura spirituale il proprio pronunciamento, in conformità del quale la materia corporea informe si sarebbe rivolta alla propria forma divenendo luce. Se la formula “fiat lux” non viene né pronunciata né udita nel tempo, è tuttavia difficile comprendere come la creatura spirituale possa trasmettere alle creature inferiori di natura temporale le *rationes* in essa impresse dalla Sapienza divina⁶⁷. Questa ipotesi, che pur attribuisce una natura corporea alla luce e non prevede la dinamica della *conuersio* e della *formatio* in relazione alla creatura spirituale, anticipa tuttavia importanti tratti della dottrina della conoscenza angelica che Agostino svilupperà nei libri successivi dell'opera.

D⁴.c) l'espressione “fiat lux” avrebbe potuto essere pronunciata nel tempo da una creatura corporea creata prima del tempo; Agostino, però, non ritiene che queste parole siano state pronunciate mediante il suono della voce corporea⁶⁸. Quest'ipotesi, così come quella immediatamente seguente, pone inoltre il problema dell'esistenza del tempo anteriormente al primo giorno.

⁶⁶ Ivi I,ix,17 (*CSEL* 28/1, 13.8-12): «Vtrum ergo spiritalis motus, sed tamen temporalis erat, quo dictum intellegimus: fiat lux, expressus ab aeterno deo per uerbum coaeternum in creatura spiritali, quam iam fecerat, cum dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, id est, in illo caelo caeli?».

⁶⁷ *Ibid.* (*CSEL* 28/1, 13.12-24): «An et ista locutio non tantum sine aliquo sono, sed etiam sine ullo temporali motu spiritalis creaturae in eius mente atque ratione fixa quodammodo a uerbo patri coaeterno et quodammodo impressa intellegitur, secundum quam moueretur et ad speciem conuerteretur inferior illa tenebrosa imperfectio naturae corporeae et fieret lux? Sed multum est ac difficillimum capere, quomodo dicatur deo non temporaliter iubente neque id temporaliter audiente creatura, quae contemplatione ueritatis omnia tempora excedit, sed intellectualiter sibimet impressas ab incommutabili dei sapientia rationes, tamquam intellegibiles locutiones, in ea, quae infra sunt, transmittente fieri temporales motus in rebus temporalibus uel formandis uel administrandis». Su questo brano ha richiamato l'attenzione Wytzes (1940), pp. 142-144, ponendo l'accento sull'affinità tra questa descrizione della creatura spirituale e la caratterizzazione plotiniana dell'ipostasi dell'Anima, a cui viene attribuita una funzione di mediazione tra l'intelligibile e il sensibile, che possiede i λόγοι di tutte le cose, che viene “illuminata” dall'Intelletto e trasmette la luce alle realtà inferiori, che è una realtà in perenne contemplazione, che non è coinvolta nella successione temporale. Secondo Wytzes, che fa riferimento ai testi di *Enn.* III 8 (30), 5; IV 4 (28), 16; IV 4 (28), 1; IV 3 (27), 10; II 9 (33), 3, una simile caratterizzazione della creatura angelica non potrebbe essere stata desunta dalla Scrittura ([...] *in der Bibel nirgends von einer solchen Tätigkeit der spiritalis creatura = angeli die Rede ist*).

⁶⁸ *Gn. litt.* I,ix,16 (*CSEL* 28/1, 12.15-18): «Quomodo autem per creaturam, quam fecit ante tempora, dici potuit temporaliter: fiat lux, inuenire difficile est. sono enim uocis non intellegimus dictum; nam quidquid tale est, corporeum est».

D⁴.d) a partire dall'*imperfectio corporalis substantiae* di *Gen.* 1,2 Dio avrebbe creato la voce corporea, grazie a cui sarebbero risuonate le parole: “fiat lux”⁶⁹. Secondo questa ipotesi, tuttavia, sarebbe già dovuto esistere il tempo e si riproporrebbe il problema relativo al momento in cui tale voce corporea fu creata, poiché la Scrittura afferma che la luce fu creata nel primo giorno (*unus enim dies idemque primus*). Si dovrebbe perciò ammettere che nel primo giorno Dio abbia creato anche la voce corporea di cui si sarebbe servito, nello stesso giorno, per creare la luce corporea. Tuttavia, considerato che una voce corporea si rivolge al senso fisico di un ascoltatore (*propter audientis corporalem sensus*) e che non si può attribuire una tale peculiarità all'unica realtà già creata da Dio, ossia alla realtà invisibile e disordinata (*quidquid erat inuisibilem et incompositum*) di cui si parla in *Gen.* 1,2^a, una simile ipotesi va considerata insensata (*absurditas*)⁷⁰. Quest'ipotesi corrisponde all'*absurda carnalisque suspicio* (D¹.a.b) di I,ii,5. Rispetto a questo testo, Agostino specifica come la creazione della *uox corporalis* sarebbe avvenuta a partire dalla materia informe descritta in *Gen.* 1,2 (l'espressione *quidquid erat inuisibilem et incompositum* non può descrivere lo stato di una creatura formata – ipotesi B.a e B.b –, poiché non si comprenderebbe come da esse avrebbe potuto essere creata o emessa una voce). L'ipotesi D⁴.c, dunque, potrebbe risultare compatibile o con B.d (ma in questo caso, diversamente da quanto prevede D³.a, il *caelum intellectuale* di *Gen.* 1,1 non avrebbe svolto alcuna funzione in rapporto alla creazione della luce) o con un'ipotesi che interpreti entrambe le realtà create in *Gen.* 1,1 come indicazioni della materia dei corpi (ipotesi non precedentemente menzionata e che potremmo dunque chiamare B.e, coincidente con la posizione del *De Genesi contra Manichaeos*).

⁶⁹ L'ipotesi D⁴.d rappresenta, per così dire, una “variante” dell'ipotesi D⁴.c. Secondo D⁴.c, la voce corporea sarebbe stata emessa mediante una creatura già formata, mentre, secondo D⁴.d, ciò sarebbe avvenuto mediante la materia informe dei corpi. Entrambe le ipotesi generano le stesse conseguenze inaccettabili e vengono confutate nel medesimo modo. Come nota Pelland (1972), p. 87, infatti: «La créature dont Dieu s'est servi, serait *corporelle et formée* ou *corporelle et informe*: dans les deux cas, la parole aurait été exprimée de manière toute physique». Le due ipotesi, dunque, definendo D⁴.c l'ipotesi per cui l'espressione “fiat lux” sarebbe stata pronunciata *per creaturam, quam fecit ante tempora*, potrebbero essere classificate anche come D⁴.c.a (emissione di una voce corporea mediante una creatura corporea) e D⁴.c.b (emissione di una voce corporea mediante l'*imperfectio substantiae corporalis*).

⁷⁰ Ibid.

4. Osservazioni conclusive: il piano complessivo del libro I

Nel corso del libro I del *De Genesi ad litteram*, come detto in apertura di questo capitolo, Agostino ricerca un'interpretazione letterale dei primi versetti della Scrittura analizzando con cura ogni dettaglio del testo biblico e vagliando molteplici soluzioni interpretative. La complessa struttura della ricerca condotta da Agostino può essere sintetizzata nel modo seguente:

A) Interpretazione dell'espressione "in principio" di *Gen.* 1,1 (I,i,2):

A.a) *in principio temporis*;

A.b) *primo omnium*;

A.c) *in principio, quod est uerbum dei unigenitus filius*.

B) Interpretazione dei termini "caelum et terra" di *Gen.* 1,1 (I,i,2-3):

B.a) *spiritalis corporalisque creatura*;

B.b) *tantummodo corporalis = omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem*;

B.c) *utriusque informis materia* (α) *spiritalis uita*; (β) *corporalis*);

B.d) *caelum = creatura spiritualis ab exordio perfecta*;
terra = corporalis materies adhuc imperfecta.

C) Interpretazione di *Gen.* 1,2^{a-b}: "Terra erat inuisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum" (I,ii,3; I,xiii,27):

C.a) *informitatem substantiae corporalis*;

C.b) *Gen.* 1,2^a = *informitas creaturae corporalis*; *Gen.* 1,2^b = *informitas creaturae spiritualis*;

C.c) *terra e aqua = iam formatae naturae*.

D) Interpretazione di *Gen.* 1,3: "Et dixit deus: fiat lux. et facta est lux" (I,ii,4-6; I,iii,7; I,iii,8; I,iv,10; I,ix,15-17):

D¹) *Quomodo dixit deus: "fiat lux"?* (I,ii,4-6):

D¹.a) *temporaliter*;

D¹.a.a) *mutabiliter = per creaturam*;

D¹.a.b) *etiam corporaliter*;

D¹.b) *in uerbi aeternitate*.

D²) *Quid est lux ipsa?* (I,iii,7):

D².a) *spiritale quid*;

D².b) *corporale quid*.

D³) Spiegazione della ragione per cui in *Gen.* 1,1 non compare la formula "Dixit deus:

fiat” (I,iii,8; I,iv,10):

D³.a) *caelum et terram = prius uniuersaliter...comprehendum erat, quod fecit deus;*

D³.b) *caelum et terra = informitas materiae siue spiritalis siue corporalis; lux = uocatio, conuersio, formatio materiae spiritalis.*

D⁴) La creazione della luce è avvenuta “in aliquo die uel ante omnem diem”? (I,ix,15-17):

D⁴.a) *temporaliter (per aliquam creaturam; lux non prima creatura);*

D⁴.a.a): *spiritalis motus...sed tamen temporalis...expressus ab aeterno deo per uerbum coaeternum in creatura spiritali;*

D⁴.b.b) *ista locutio non tantum sine aliquo sono, sed etiam sine ullo temporali motu spiritalis creaturae in eius mente atque ratione fixa quodammodo a uerbo patri coaeterno et quodammodo impressa intelligitur;*

D⁴.b) *intemporaliter = uerbo sibi coaeterno;*

D⁴.c) *per creaturam, quam fecit ante tempora, dici potuit temporaliter;*

D⁴.d) *ex illa imperfectione substantiae corporalis fecit aliquam uocem corpoream.*

E) Interpretazione di *Gen. 1,2^c*: “Et spiritus dei superferebatur super aquam” (I,v,11; I,vi,12⁷¹; I,vii,13; I,xiii,27; I,xviii,36):

E¹) Interpretazione del termine “acqua” (I,v,11; I,xiii,27; I,xviii,36):

E¹.a) *totam corporalem materiam;*

E¹.b) *spiritalem uitam quamdam ante formam conuersionis;*

E¹.c) *iam formata natura.*

E²) Interpretazione del termine “superferebatur” (I,vii,13; I,xviii,36):

E².a) *[...] superferri diceretur, non enim loco, sed omnia superante ac praecellente potentia;*

E².b) *menzione dell’interpretazione del doctus christianus syrus.*

F) Interpretazione di *Gen. 1,4*: “Et uidit deus lucem quia bona est. et diuisit deus inter lucem et tenebras” (I,viii,14):

G) Interpretazione di *Gen. 1,3-5*: “Et dixit deus: fiat lux. et facta est lux. et uidit deus lucem quia bona est. et diuisit deus inter lucem et tenebras, et uocauit deus diem lucem, et tenebras uocauit noctem. et facta est uespera, et factum est mane dies unus” (I,x,18-21; I,xii,22; I,xii,24-25; I,xvi,31-35):

G¹) Anche la creazione della luce è avvenuta al di fuori del tempo? (I,x,18-21)

G¹.a) *opus dei factum per spatium diei;*

G¹.b) *cito lux facta est...mora diurni temporis...cum discerneretur a tenebris...utrumque discretum suis uocabuli signaretur;*

⁷¹ Esposizione dell’interpretazione trinitaria dell’atto creativo.

G¹.c) *ore dei prolatas quamuis paucissimas syllabas per totum diei spatium potuisse distendi;*

G¹.d) *cito peractum esset hoc opus dei...tamdiu stetit lux...donec diurnum spatium perageretur...tamdiu mansit nox...donec spatium nocturni temporis praeteriret.*

G²) Trattazione della questione dell'alternanza del giorno e della notte in relazione alla natura della luce (I,xii,22; I,xii,24-25; I,xvi,31-35):

G².a) *spiritalis lux;*

G².a.a) interpretazione propria dell'allegoria profetica (*allegoriae propheticae*);

G².a.b) *diuisio lucis a tenebris = distinctio rei formatae ab informi; appellatio diei et noctis = insinuatio distributionis; nox = ordinatae tenebrae.*

G².b) *corporalis lux;*

G².b.a) *lux est, quam post occasum solis uidere non possumus;*

G².b.b) *non sit solis lux, sed quasi comes eius;*

G².b.c) *in ea parte lucem fecerat, in qua facturus erat hominem;*

G².b.d) *molem tenebrosam et aquosam...tenebras deus appellasse;*

G².b.d.a) [...] *propter crassiorem corpulentiam, quam lux penetrare non poterat;*

G².b.d.b) [...] *propter obscurissimam umbram tantae molis;*

G².b.e) *emissionem uero contractionemque lucis illius...diem noctemque intelligere.*

H) Interpretazione dell'espressione "solem in potestatem diem" di *Sal.* 135,8 (I,xi,23):

H.a) *oportebat solem fieri, per quem dies inferioribus mundi partibus appareret;*

H.b) *auctum esse fulgorem diei sole addito;*

H.c) *primum naturam lucis inductam...postea...quid ex ipsa luce factum sit.*

I) Interpretazione della raccolta delle acque di *Gen.* 1,9 (I,xii,26):

I.a) *in altum congregatae sunt;*

I.b) *rarior aqua uelut nebula terras tegebat, quae congregatione spissata est;*

I.c) *alias partes praebere concauas.*

L) Quando Dio creò le forme e le qualità delle acque e delle terre (I,xiii,27-xvi,30).

Considerando il quadro risultante dal complesso intreccio di questioni e di ipotesi interpretative prese in considerazione da Agostino, si possono ricavare alcune importanti considerazioni. In primo luogo, è significativo come nell'interpretazione "letterale"

proposta nel *De Genesi ad litteram*, a differenza di quanto accade ad esempio in quella di Basilio, la ricerca di una comprensione adeguata del significato del testo scritturistico non possa prescindere dall'ammissione della creazione della materia informe.

Questo aspetto trova numerose conferme nel corso del libro I: dopo aver menzionato alcune interpretazioni dei termini “caelum et terra” che non prevedono un riferimento alla materia informe (B.a e B.b), Agostino non sviluppa positivamente le soluzioni esegetiche a esse connesse. Un'interpretazione in cui i termini “terra” e “aqua” di *Gen.* 1,2 sono intesi come nature già formate (C.c) viene menzionata solo a margine della discussione relativa all'alternanza del giorno e della notte nei primi giorni della creazione e confutata mostrando la necessità dell'ammissione della materia informe. L'ipotesi secondo cui l'espressione “fiat lux” sarebbe stata pronunciata mediante una creatura corporea precedentemente creata, inoltre, viene definita una “absurda carnalisque suspicio” (I,ii,5). Analogamente, l'ipotesi per cui sarebbe esistita una creatura corporea anteriormente alla creazione della luce è considerata una “absurditas” (I,ix,16). Infine, Agostino afferma che l'ipotesi secondo cui Dio avrebbe dato alla luce e alle tenebre il nome di “giorno” e di “notte” mediante una voce corporea potrebbe essere sostenuta solo da un insensato (I,x,20: *nisi forte qui sita desipiat*).

Come aveva fatto nei libri XII e XIII delle *Confessiones*, Agostino menziona due ipotesi interpretative che riconoscono nei termini “caelum et terra” di *Gen.* 1,1 un riferimento alla creazione della materia informe. Tali ipotesi (B.c e B.d) si differenziano unicamente per l'estensione conferita al concetto di materia.

Secondo l'ipotesi B.d, infatti, i termini “caelum et terra” di *Gen.* 1,1 indicherebbero rispettivamente la creatura spirituale formata e la materia informe del mondo corporeo. Da questa affermazione iniziale derivano alcune importanti conseguenze interpretative:

- 1) tutti i termini menzionati in *Gen.* 1,2^{a-b} andrebbero intesi in rapporto alla materia informe dei corpi (C.a);
- 2) anche il termine “aqua” che compare in *Gen.* 1,2^c andrebbe riferito alla materia informe del mondo corporeo (E¹.a);
- 3) le parole “fiat lux” sarebbero state pronunciate in modo mutevole e nel tempo mediante una creatura spirituale (D¹.a.a; D⁴.a);

- 4) la luce perderebbe il ruolo di prima creatura e andrebbe intesa come una natura di tipo corporeo (D².b);
- 5) la creazione della luce corporea potrebbe essere avvenuta nello spazio di un giorno (G¹.a-G¹.d);
- 6) occorrerebbe spiegare come potesse esistere una luce corporea prima della creazione dei luminari del cielo e in che cosa consistesse l'alternanza del giorno e della notte (G².b.a-G².b.e); si creerebbero inoltre ulteriori difficoltà relative alla creazione dei luminari (H.a-H.c) e alla raccolta delle acque (I.a-I.c).

Secondo B.c, viceversa, i termini “caelum et terra” di *Gen.* 1,1 indicherebbero rispettivamente la materia informe della creatura spirituale e della creatura corporea. Il quadro interpretativo che dipende da questa ipotesi differisce in modo evidente da quello delineato in riferimento a B.d:

- 1) il testo di *Gen.* 1,2^{a-b} andrebbe inteso in rapporto a entrambe le materie create (C.b);
- 2) il termine “aqua” di *Gen.* 1,3 indicherebbe la materia informe della creatura spirituale (E¹.b);
- 3) l'atto creativo potrebbe essere letto in chiave trinitaria; potrebbe essere inoltre chiarito il duplice ruolo del Figlio in corrispondenza alla dinamica di creazione e formazione delle creature;
- 4) le parole “fiat lux” sarebbero state pronunciate al di fuori del tempo dalla Parola divina (D¹.b; D⁴.b);
- 5) la luce andrebbe intesa come la prima creatura risultante dalla conversione/formazione della materia informe spirituale (D².a);
- 6) l'alternanza del giorno e della notte esprimerebbe l'ordinata distinzione tra la dimensione della forme e quella dell'infermità (G².a.b)⁷².

Se dalla lettura dei libri XII e XIII delle *Confessiones* era emersa la compatibilità tra le differenti descrizioni dello statuto ontologico della creatura spirituale espresse da Agostino, nel libro I del *De Genesi ad litteram* divengono palesi le ragioni per cui esse risultano inconciliabili sul piano dell'interpretazione letterale dei primi versetti della

⁷² Come vedremo, tuttavia, questa spiegazione della natura dei giorni della creazione verrà superata nel corso dell'opera, quando Agostino metterà in luce la natura istantanea dell'atto creativo e preciserà il ruolo svolto dalla creatura angelica nell'ambito di questa “dinamica atemporale”.

Scrittura⁷³. L'interpretazione fondata sulla radicale separazione dei termini "calum et terra" e sulla dottrina del "caelum caeli", infatti, suscita importanti difficoltà legate alla comprensione del testo biblico e viene progressivamente messa in secondo piano. Al contrario, si delineano in modo netto le motivazioni per cui è preferibile intendere il "caelum" di *Gen.* 1,1 in riferimento alla materia informe della creatura spirituale. Proprio la riflessione legata al ruolo della creatura angelica, come vedremo nelle pagine seguenti, rappresenta uno dei temi centrali della comprensione dell'atto creativo maturata da Agostino nel *De Genesi ad litteram*.

⁷³ La stesura del libro I del *De Genesi ad litteram* è di poco successiva, se non contemporanea, rispetto a quella dei libri XI-XIII delle *Confessiones*. Questo dato è confermato dal quadro sinottico fornito da Hombert (2000), p. 8, che riporto di seguito. *Confessiones* XI-XIII: 397-401 (Zarb, La Bonnardière-Mandouze, Perler-Mutzenbecher, Solignac), 397-ss. (Bardy), 403 (Hombert); *De Genesi ad litteram*: 399 (Agaësse-Solignac), 401 (Zarb, Bardy, Perler-Mutzenbecher), 404 (La Bonnardière-Mandouze), 404/405 (Hombert). Il quadro può essere completato con l'indicazione della cronologia ipotizzata da Anoz (2002), secondo cui la composizione di *conf.* XI-XIII sarebbe databile al 403, mentre l'inizio della stesura del *De Genesi ad litteram* sarebbe databile al 404/405. Questi dati confermano il rapporto di stretta continuità tra i libri conclusivi delle *Confessiones* e il libro I del *De Genesi ad litteram*, che emerge chiaramente dal confronto tra l'esegesi dei primi versetti della *Genesi* proposta in *conf.* XIII e in *Gn. litt.* I.

Capitolo secondo

La formazione della materia informe: Simultaneità e successione nella *prima conditio*

Diversamente da quanto aveva fatto nel *De Genesi contra Manichaeos* e nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, nel *De Genesi ad litteram* Agostino non ricorre al concetto di materia per chiarire il significato della separazione delle acque descritta nel testo di *Gen.* 1,6-7¹. Importanti variazioni nell'impiego di tale concetto si registrano invece in rapporto all'interpretazione della natura dei giorni della creazione, che viene affrontata e discussa in modo dettagliato nel corso del libro IV.

1. La natura del settimo giorno

Nel libro IV del *De Genesi ad litteram*, Agostino commenta i primi versetti del secondo capitolo della *Genesi* (*Gen.* 2,1-3):

«¹Et consumata sunt caelum et terra et omnis ornatus eorum. ²Et consummauit deus in die sexto opera sua, quae fecit; et requieuit deus die septimo ab omnis operibus suis, quae fecit. ³Et benedixit deus diem septimum et sanctificauit eum, quia in ipso requieuit ab omnibus operibus suis, quae inchoauit deus facere».

Uno dei temi principali su cui verte l'indagine sviluppata nel quarto libro è rappresentato dalla natura del settimo giorno (*dies septimus*). Il testo della Scrittura, infatti, genera alcuni importanti interrogativi che inducono Agostino a riconsiderare la posizione espressa nei libri precedenti relativamente alla natura dei giorni della creazione.

Un primo elemento problematico consiste nel fatto che il settimo giorno, a differenza di quelli che lo hanno preceduto, non si compone di un mattino e di una sera. Se

¹ L'interpretazione del testo di *Gen.* 1,6-7 si trova in *Gn. litt.* II,i,1-v,9. L'interpretazione delle acque superiori, a cui diversamente dai commentari precedenti viene attribuita una conformazione di ordine fisico, consiste in una dettagliata confutazione della negazione dell'esistenza dell'elemento acquatico al di sopra della volta celeste (*super sidereum caelum*) basata sulla considerazione del peso (*de ponderibus elementorum*), del luogo naturale (*de loco proprio*) e delle qualità (*de qualitibus*) degli elementi. Per una trattazione approfondita di queste pagine e delle dottrine fisiche ed esegetiche a cui Agostino fa riferimento, cfr. Pépin (1964), pp. 418-461 (specialmente pp. 418-422) e Agaësse-Solignac (1972), pp. 593-598 (nota "Le firmament et les eaux supra-célestes").

considerato in relazione a Dio, questo dettaglio del testo scritturistico può rappresentare un indice del fatto che il riposo divino non ha inizio né fine. Qualora lo si intenda invece in rapporto alla creazione che Dio ha portato a compimento in modo perfetto², si potrebbe affermare che il settimo giorno, pur essendo privo di una sera, possiede un mattino, che consiste nell'inizio della conversione della creazione verso il riposo del Creatore (*quoddam initium suae conuersionis ad quietem creatoris sui*). Le realtà create, infatti, pur avendo ricevuto un limite specifico nella sera del giorno in cui sono state create, godono nella somma perfezione di Dio di un riposo senza fine³.

La comprensione della natura del settimo giorno sulla base delle affermazioni contenute nel testo scritturistico genera tuttavia non poche difficoltà. In primo luogo, non sembra possibile comprendere la natura del mattino del settimo giorno alla luce dell'interpretazione dei giorni della creazione elaborata nei libri precedenti⁴, secondo cui la

² Questo seconda interpretazione della *quies dei* prevede che essa non vada attribuita direttamente a Dio, ma alle creature che in Dio trovano il proprio riposo. Nelle pagine precedenti (ix,17-19), Agostino aveva esposto questo modo di intendere il riposo divino, mostrando come esso si comprendesse sulla base della modalità espressiva (*locutionis modus*) con cui la Scrittura descrive Dio come soggetto di azioni o condizioni di cui Egli è causa in rapporto alle creature. Questo tipo di espressioni non può essere inteso in senso proprio (*ad proprietatem locutionis*) in riferimento a Dio: «Modus quippe iste locutionis, cum per efficientem id quod efficitur significatur, creber est in scripturis sanctis, maxime cum de deo aliquid dicitur, quod ei ad proprietatem locutionis non conuenire praesidens mentibus nostris ipsa ueritas clamat» (*Gn. litt.* V,xix,39 (CSEL 28/1, 163.15-19)). Questo modo di intendere il riposo di Dio in senso figurato (*tropice*) è considerato legittimo, ma deve essere subordinato nell'ambito dell'interpretazione letterale del testo a una spiegazione che ne chiarisca il significato in senso proprio: «Ita et quod dictum est: requieuit deus in die septimo ab omnibus operibus suis, quae fecit, non utique nostram requiem, quam concedente ipso adepturi sumus, sed ipsius primitus intellegere debemus, qua in septimo die requieuit consummatis operibus, ut prius omnia, quae scripta sunt, facta monstrentur et deinde, si opus est, etiam aliquid significasse doceantur. Recte quippe dicitur, sicut deus post opera sua bona requieuit, ita et nos post opera nostra bona requieturos; sed ob hoc etiam recte flagitatur, ut, quemadmodum disputatum est de operibus dei, quae ipsius esse satis adparet, ita de requie dei satis disseratur, quae proprie ipsius demonstratur» (IV,x,20 (CSEL 28/1, 106-107.25-9)). Agostino, che aveva interpretato il riposo divino alla luce della *regula locutionis* sopra espressa in *Gn. adu. Man.* I,xxii,34, ricorre frequentemente a questo tipo di spiegazione per chiarire il significato a prima vista poco chiaro dei testi scritturistici: cfr. ad es. *Gn. adu. Man.* I,viii,14-ix,15; I,xxv,43; *Gn. litt. imp.* v,19; *trin.* III,ix,20; V,xvi,17; XIII,x,25; *Io ev. tr.* 43,6; *ciu.* XI,8; XII,ii,1; XVI,5; *loc.* I,57-58. Cfr. Dulaey *et al.* (2004), pp. 35-37.

³ *Gn. litt.* IV,xviii,31 (CSEL 28/1, 114-115.27-10): «Et quod apud illum quidem quieti eius nec mane nec uespera est, quia nec aperitur initio nec clauditur fine, perfectis autem operibus eius mane habet et uesperam non habet, perfecta quippe creatura habet quoddam initium suae conuersionis ad quietem creatoris sui, sed illa non habet finem quasi terminum perfectionis suae, sicut ea, quae facta sunt. Ac per hoc requies dei non ipsi deo, sed rerum ab eo conditarum perfectioni inchoatur, ut in illo incipiat requiescere, quod ab illo perficitur, et in eo habere mane – in suo enim genere tamquam uespera terminatum est – sed in deo uesperam habere iam non potest, quia non erit aliquid illa perfectione perfectius». Lo stesso concetto è espresso in modo efficace in IV,xviii,32 (CSEL 28/1, 116.2-5): «Quae quies deo nec initium habet nec terminum; creaturae autem habet initium, sed non habet terminum. Et ideo septimus dies eidem creaturae coepit a mane, sed nullo uespere terminatur». Il fatto che il riposo abbia inizio per la creatura, ma non per Dio, dipende dal fatto che il Creatore è infinitamente superiore rispetto alla creazione e dunque non è vincolato a quest'ultima da nessuna forma di necessità: cfr. IV,xv,26; xvi,27-28; xvii,29-30; xviii,34-35; xix,36.

⁴ Cfr. *Gn. litt.* I,xvii,35; II,xiv,28; IV,i,1.

sera esprimerebbe il compimento della creazione di una determinata natura (*uesperam terminum conditae naturae*) e il mattino l'inizio della creazione di una nuova creatura (*mane initium condendae alterius*). Il mattino del settimo giorno, infatti, non può indicare l'inizio della realizzazione di una nuova creatura (*initium condendae alterius creaturae*), ma solamente quello del riposo dell'intera creazione in Dio (*initium quietis uniuersae creaturae in requie creatoris...initium manendi et quiescendi totius quod conditum est, in illius quiete, qui condidit*)⁵.

La comprensione della natura del settimo giorno, inoltre, risulta problematica in relazione alla struttura espositiva della narrazione scritturistica. Il settimo giorno, infatti, non può essere inteso come uno spazio di tempo non creato, dal momento che Dio è il creatore di tutti i tempi (*omnium temporum creator*). D'altro canto, poiché nel settimo giorno Dio non ha creato nessuna realtà, questo stesso giorno potrebbe sembrare non creato. Per poter affermare che il giorno in cui Dio si astenne dal creare è stato creato, bisognerebbe dunque assolvere il non facile compito di mostrare come ciò sia potuto avvenire subito dopo la fine del sesto giorno (*quomodo eum post sex dies continuo creauit*), ma prima dell'inizio del riposo divino.

2. L'ipotesi della *repetitio*

Per poter spiegare quale sia la natura specifica del settimo giorno, Agostino ipotizza che i sette giorni della creazione rappresentino la ripetizione (*repetitio*) di un unico giorno⁶; quest'ultimo coinciderebbe con la "lux creata" di *Gen.* 1,3 che, una volta separata dalle tenebre della notte, riceve il nome di giorno (*Gen.* 1,5). Questa soluzione, che ha il pregio di spiegare come si concilino l'essere creato del settimo giorno e il fatto che nel corso di quest'ultimo Dio non abbia esercitato la propria azione creatrice, non è tuttavia priva di difficoltà:

⁵ Ivi IV,xviii,32.

⁶ Agostino fa notare (ad es.: *Gn. litt.* I,xvii,33; *ciu.* XI,9) che la Scrittura (sia nella versione della *Vulgata* sia in quella della *Vetus Latina*, in corrispondenza del testo greco della *Septuaginta*: ἡμέρα μία e dell'originale ebraico *yôm 'eḥād*) non parla di "primo giorno" (*primus dies*), ma di "giorno uno/unico" (*unus dies*). Sulla base di questo elemento, gli esegeti di ambito ebraico e patristico (ad es.: Filone, *opif.* 3.15; 5.34; etc.; Origene, *Hom. Gen.* I,1; Basilio, *Hexaëm.* II,8,4-10; Ambrogio, *Hexam.* I,10,36; II,1,2; Didimo, *In Gen.* 35 (III,3)) avevano variamente sottolineato la distinzione tra il "giorno uno" e i restanti giorni della creazione. Per ulteriori approfondimenti e riferimenti testuali, cfr. Alexandre (1988), pp. 98-101; Runia (2001), pp. 128-131.

«Rursus ergo ad eam quaestionem relabimur, de qua in primo libro exiisse uidebamus, ut item quaeramus, quomodo circuire potuerit lux ad exhibendam diurnam nocturnamque uicissitudinem, non solum antequam caeli luminaria, sed antequam ipsum caelum, quod firmamentum appellatum est, factum esset, antequam denique ulla species terrae uel maris, quae circuitum lucis admitteret sequente nocte, unde illa transisset. Cuius quaestionis difficultate compulsi ausi sumus disceptationem nostram quasi ad hanc terminare sententiam, ut diceremus illam lucem, quae primitus facta est, conformationem esse creaturae spiritalis, noctem uero adhuc formandam in reliquis operibus rerum materiem, quae fuerat instituta, cum in principio fecit deus caelum et terram, antequam uerbo faceret diem. Sed nunc diei septimi consideratione commoniti facilius est, ut nos ignorare fateamur, quod remotum est a sensibus nostris, quoniam modo lux illa, quae dies appellata est, uel circuitu suo uel contractione et emissionem, si corporalis est, uices diurnas nocturnasque peregerit uel, si spiritalis est, condendis creaturis omnibus praesentata sit suaque ipsa praesentia diem, noctem uero absentia, uesperam initio absentiae, mane initio praesentiae fecerit, quam ut in re aperta contra diuinae scripturae uerba conemur dicendo aliud esse diem septimum quam illius diei, quem fecit deus, septimam repetitionem. Alioquin aut non creauit deus septimum diem aut aliquid creauit post illos sex dies, id est ipsum diem septimum; falsumque erit, quod scriptum est, in sexto die consummasse omnia opera sua et in septimo requieuisse ab omnibus operibus suis. Quod utique quoniam falsum esse non potest, restat, ut praesentia lucis illius, quem diem deus fecit, per omnia opera eius repetita sit, quotiens dies nominatus est, et in ipso septimo in quo requieuit ab operibus suis»⁷.

«Torniamo dunque nuovamente alla questione dalla quale ci sembrava di essere usciti nel primo libro, e ugualmente ricerchiamo in che modo la luce abbia potuto compiere il suo percorso circolare per rendere manifesto il trascorrere del giorno e della notte, non solo prima della creazione dei luminari del cielo, ma anche prima di quella del cielo stesso, che è stato chiamato firmamento, e, inoltre, prima che esistesse qualche forma di acqua e di terra che rendesse possibile il percorso circolare della luce, con il succedere della notte, nel luogo da cui la luce si fosse allontanata. Costretti dalla difficoltà di questo problema, ci siamo arrischiati, per così dire, a concludere la nostra discussione affermando che quella luce, che è stata creata in origine, è la conformazione della creatura spirituale, mentre la notte è la materia delle cose ancora da formare nelle restanti opere, che era stata fondata quando in principio Dio ha fatto il cielo e la terra, prima che con la Parola creasse il giorno. Ma ora, messi in guardia dalla considerazione del settimo giorno, è preferibile ammettere che ignoriamo ciò che è distante dai nostri sensi; in che modo quella luce, che è stata chiamata giorno, con il proprio percorso circolare o con la propria contrazione ed espansione, se essa è corporea, porti a compimento l'avvicendamento del giorno e della notte, o, se è spirituale, in che modo sia stata resa presente a tutte le creature che dovevano essere create e ha dato vita al giorno con la sua stessa presenza, alla notte invece con la sua assenza, alla sera con l'inizio della sua assenza, al mattino con l'inizio della sua presenza. È dunque preferibile ammettere ciò che tentare di proferire su un argomento manifesto delle parole contrarie alla Scrittura divina, dicendo che il settimo giorno è differente dalla settimana ripetizione di quel giorno che Dio creò. In caso contrario, o Dio non creò il settimo giorno o Dio creò qualcosa dopo quei sei giorni, cioè lo stesso settimo giorno; e sarà falso ciò che è stato scritto, che Dio portò a compimento nel sesto giorno tutte le sue opere e il settimo giorno si riposò da tutte le sue opere. Poiché certo questo non può essere falso, rimane che la presenza di quella luce, che Dio ha reso giorno, si sia ripetuta per tutte le sue opere, quante volte è stato nominato il giorno, e anche nello stesso settimo giorno, in cui si riposò dalle sue opere».

⁷ *Gn. litt.* IV,xxi,38 (CSEL 28/1, 120-121.8-10).

La riflessione (*consideratio*) sulla natura del settimo giorno, che ha condotto all'ipotesi della ripetizione (*repetitio*) dell'unico giorno coincidente con la luce creata di *Gen.* 1,3, differisce da quella proposta nei libri precedenti e costringe Agostino a riesaminare il problema della natura dei giorni della creazione e a riconsiderare il modo in cui esso era stato affrontato. Agostino prende nuovamente in considerazione l'interrogativo concernente la possibilità dell'esistenza dei giorni e dell'alternanza del giorno e della notte prodotta dalla luce (*quomodo circuire potuerit lux ad exhibendam diurnam nocturnamque uicissitudinem*) anteriormente alla creazione dei luminari del cielo, del firmamento, delle terre e della acque⁸. L'ipotesi che nell'ambito della discussione del libro I sembra incontrare il favore di Agostino – o che perlomeno viene posta a suggello della lunga discussione dedicata a questo quesito (*ausi sumus disceptationem nostram quasi ad hanc terminare sententiam*) – prevede che la luce sia intesa come la conformazione della creatura spirituale (*conformatio creaturae spiritalis*) e che la notte indichi la materia delle cose, creata “prima” che sia fatto il giorno (*antequam uerbo faceret diem*) e che “ancora” deve ricevere una forma (*adhuc formandam in reliquis operibus rerum materiem*)⁹. L'alternanza del giorno e della notte mediante cui si sarebbero prodotti i giorni, tuttavia, viene ora giudicata come difficile da spiegare non solo nel caso in cui si attribuisca alla luce una natura corporea (come in I,x,22-xvi,31), ma anche in quello in cui la si consideri come una realtà spirituale capace di determinare lo scorrere dei giorni mediante la propria presenza e la propria assenza (come in I,xvii,32-35).

Entrambe le ipotesi, infatti, prevedono una distinzione tra i giorni della creazione che corrisponda alla successione delle nature create secondo il racconto della Scrittura. Ammettere una pluralità di giorni, tuttavia, non permetterebbe di conciliare i dati scritturistici relativi al settimo giorno; quest'ultimo risulterebbe o non creato o creato dopo il sesto giorno, generando quindi delle ipotesi non compatibili con l'affermazione secondo cui Dio ha portato a compimento la creazione in sei giorni, riposandosi poi nel corso del

⁸ Agostino allude alla creazione dei luminari del cielo (avvenuta nel quarto giorno e descritta in *Gen.* 1,14-19), del firmamento (avvenuta nel secondo giorno e descritta in *Gen.* 1,6-8), dell'acqua e della terra (avvenuta nel terzo giorno e descritta in *Gen.* 1,9-13). La problematica della natura dei giorni della creazione in riferimento alla creazione della luce era stata affrontata nel libro I (I,x,18-I,xvii,34).

⁹ *Gn. litt.* I,xvii,35 (CSEL 28/1, 26.8-16): «Namque ista nox, quae nobis notissima est – facit enim eam super terras solis circuitus –, quando per luminarium distributionem a die diuiditur, post ipsam diuisionem diei et noctis dicitur: uidit deus, quia bonum est. Non enim haec nox informis aliqua substantia erat, unde adhuc alia formarentur, sed spatium loci plenum aere, carens lumine diurno: cui utique nocti iam nihil addendum esset in genere suo, quo esset speciosior siue distinctior».

settimo giorno. L'ipotesi della *repetitio* dell'unico giorno creato da Dio può dunque essere considerata come l'unica capace di conciliarsi con la verità che la Scrittura esprime in modo evidente (*in re aperta*)¹⁰.

Avvallando la validità dell'ipotesi della *repetitio*, Agostino riconosce l'inadeguatezza delle spiegazioni precedentemente fornite, vedendosi perciò costretto ad affrontare nuovamente le difficoltà per risolvere le quali queste ultime erano state formulate:

«Sed quoniam lux corporalis, antequam fieret caelum, quod firmamentum uocatur, in quo etiam luminaria facta sunt, quo circuitu uel quo processu et recessu uices diei et noctis exhibere potuerit, non inuenimus, istam quaestionem relinquere non debemus sine aliqua nostrae prolatione sententiae, ut, si lux illa, quae primitus creata est non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est, ubi intellegitur a sua quadam informitate ad creatorem conuersa atque formata; ita et post uesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse deus est, cuius contemplatione formatur. Et quia ceterae creaturae, quae infra ipsam fiunt, sine cognitione eius non fiunt, propterea nimirum idem dies ubique repetitur, ut eius repetitione fiant tot dies, quotiens distinguuntur rerum genera creaturarum, perfectione senarii numeri terminanda: ut uespera primi diei sit etiam sui cognitio non se esse, quod deus est, mane autem post hanc uesperam, quo concluditur dies unus et inchoatur secundus, conuersio sit eius, qua id, quod creata est, ad laudem referat creatoris et percipiat de uerbo dei cognitionem creaturae, quae post ipsam fit, hoc est firmamenti: quod in eius cognitione fit prius, cum dicitur: et

«Ma, poiché non troviamo con quale percorso circolare o come, sorgendo o tramontando, la luce corporea abbia potuto rendere manifesta la successione del giorno e della notte prima che fosse fatto il cielo, che è chiamato firmamento, nel quale sono stati fatti anche i luminari, non dobbiamo abbandonare questo problema senza esporre la nostra opinione. Se quella luce, che è stata creata in principio, non è corporea ma spirituale, allora essa è stata creata dopo le tenebre, ossia a partire da un certo stato di informità si è rivolta al Creatore e ha ottenuto la propria formazione: così anche successivamente alla sera viene creato il mattino, quando, dopo aver conosciuto la propria natura, per cui non è Dio, essa si volge alla glorificazione della Luce, che è Dio stesso, nella cui contemplazione riceve la propria formazione. E dal momento che le altre creature, che sono create dopo la luce, non sono create senza che questa le conosca, è senza dubbio per questo che il medesimo giorno si ripete di volta in volta, in modo che per la sua ripetizione siano creati tanti giorni, quanti sono i distinti generi delle cose, i quali devono trovare compimento nella perfezione del numero sei. La sera del primo giorno sarebbe così anche il suo conoscere di non essere uguale a Dio, mentre il mattino successivo a questa sera, con cui si conclude il giorno uno e comincia il secondo, sarebbe la sua conversione, con cui rivolge la propria natura creata a lode del Creatore e riceve dalla Parola di Dio la conoscenza della creatura che viene creata dopo di lei, cioè del firmamento: questo viene fatto prima nella sua conoscenza, quando viene detto: “E così è stato

¹⁰ Entrambe le soluzioni proposte nel libro I si rivelano dunque insoddisfacenti. Il tono con cui Agostino si esprime in rapporto alla natura del settimo giorno (*quam ut in re aperta contra diuinae scripturae uerba conemur, dicendo aliud esse diem septimum, quam illius diei quem fecit deus septimam repetitionem*) contrasta con la cautela e, per così dire, con l'incertezza con cui nel libro I si era pronunciato sulla *res obscura atque a nostris oculis remotissima* concernente la natura l'esistenza della luce nel corso dei primi giorni della creazione. Cfr. I,xviii,37-xix,39.

sic est factum, deinde in natura ipsius firmamenti, quod conditur, cum additur etiam postea iam dicto „et sic est factum“: et fecit deus firmamentum. Deinde fit uespera illius lucis, cum ipsum firmamentum non in uerbo dei sicut ante, sed in ipsa eius natura cognoscit: quae cognitio quoniam minor est, recte uesperae nomine significatur. Postquam fit mane, quo concluditur secundus dies et incipit tertius: in quo mane itidem conuersio est lucis huius, id est diei huius ad laudandum deum, quod operatus sit firmamentum, et percipiendam de uerbo eius cognitionem creaturae, quae condenda est post firmamentum»¹¹.

fatto”, poi nella natura del firmamento stesso, che viene fondato, quando in seguito, a quanto è stato già detto: “E così è stato fatto”, viene aggiunto anche: “E Dio ha fatto il firmamento”. Successivamente, viene fatta la sera di quella luce, quando essa conosce lo stesso firmamento non nella Parola di Dio, come avvenuto in precedenza, ma nella sua stessa natura; poiché questa conoscenza è inferiore, giustamente viene indicata con il nome di sera. In seguito, viene fatto il mattino, con cui si conclude il secondo giorno e comincia il terzo: in questo mattino, ugualmente, avviene la conversione di questa luce, cioè di questo giorno, per lodare Dio per la creazione di firmamento e per ricevere dalla sua Parola la conoscenza della creatura che deve essere fatta dopo il firmamento».

Nelle righe iniziali del testo, Agostino fa riferimento all’indagine condotta nel libro I (I,x,22-xvi,31), nel corso della quale erano state evidenziate le molteplici difficoltà derivanti dall’attribuzione di una natura corporea alla luce creata nel primo giorno. Il compito che si prospetta nel libro IV, invece, da un lato consiste nel chiarire nel dettaglio come il processo di creazione e di formazione della luce spirituale si inserisca nella dinamica della *repetitio*, dall’altro nel definire quale funzione la luce creata svolga in rapporto alla costituzione delle altre realtà create.

Secondo quanto era già stato affermato in I,i,2-3 (ipotesi B.c e C.b), la creazione della luce (*Gen. 1,3*) si compie con la conversione e la formazione dell’informità spirituale (*a sua quadam informitate*), creata “in principio” (“caelum” di *Gen. 1,1*) e simboleggiata dalle tenebre (*post tenebras facta est*) di *Gen. 1,2^b*. Agostino individua ora un secondo momento nel processo di costituzione della luce, quello del mattino del secondo giorno. In questo frangente, la luce spirituale, dopo aver conosciuto la propria natura (*post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod deus; sui cognitio, non se esse quod deus est*) nella sera del primo giorno (*post uesperam*), si volge a lodare la Luce divina (*refert se ad laudandam lucem, quod ipse deus est*), contemplando la quale ha ricevuto la propria forma (*cuius contemplatione formatur*).

Sera e mattino, dunque, non vengono più compresi in riferimento al percorso circolare di una luce corporea o alla conclusione e all’inizio della creazione di una

¹¹ *Gn. litt.* IV,xxii,39 (CSEL 28/1, 121-122.11-16).

determinata realtà. Agostino descrive invece un processo a tre fasi, al cui interno si compie una triplice dinamica di conversione legata all'orientamento dell'attività conoscitiva della luce spirituale creata. Nel primo giorno l'informità spirituale viene formata volgendosi al Creatore; giunta la sera, essa torna a considerare la propria esistenza e conosce la propria natura specifica; nel mattino del secondo giorno, infine, essa rivolge la conoscenza precedentemente raggiunta a lode della Luce divina¹².

A partire dal secondo giorno, la triplice articolazione della conoscenza della creatura spirituale corrisponde alla dinamica della costituzione delle realtà corporee (*caeterae creaturae, quae infra ipsam fiunt, sine cognitione eius non fiunt*), determinando in questo modo la struttura dei restanti giorni della creazione.

Nel mattino del secondo giorno, infatti, la creatura spirituale riceve dalla Parola divina la conoscenza della seconda creatura, il firmamento, (*percipiat de uerbo dei*

¹² Sulla dinamica di costituzione della luce creata e sulla conseguente interpretazione del primo giorno, cfr. Courturier (1954), p. 546, Agaësse-Solignac (1972), pp. 646-648 (nota "La connaissance angélique et les jours de la création") e Solignac (1973), pp. 164-165. Il testo di IV,xii,39 evidenzia in riferimento alla luce spirituale una dinamica di conversione che si articola in tre fasi, che Aimé Solignac definisce rispettivamente: 1) *conversion transcendant et formatrice*, 2), *conversion descendante et contemplatrice* (o *immanente et conscientielle*), 3) *conversion ascendante et laudatrice*. Secondo lo studioso francese ((1973), p. 164), il quale sottolinea anche la corrispondenza tra la triplice conversione della creatura spirituale e la struttura triadica dell'essere creato (*modus, species, ordo*), «ce triple moment de la connaissance angélique peut être considéré comme une application des trois phases de la constitution du *Noûs* chez Plotin: regard vers l'Un qui le définit comme «Noûs», distanciation et arrêt (στάσις) par rapport à l'Un qui le définissent comme «être», enfin désir et amour du générateur (cf. *Enn.* V,1,6 et V,2,1)». Come fa osservare Pegueroles (1972), pp. 179-180 il caso della creatura spirituale va distinto da quello delle realtà non razionali, che possono esistere nella Parola divina, nella conoscenza angelica della *ratio aeterna*, nella propria natura: «Pues bien, en el caso de la formación de los seres espirituales no se da la existencia intermedia (la 2.^a). Los seres espirituales sólo existe en el verbo y en su ser real. Esto quiere decir que, para tales seres, la *formación* se identifica con el *conocimiento*: conocer su idea en el Verbo es existir *in sua natura*». Pegueroles pone giustamente l'accento sulla coincidenza tra conoscenza della *ratio aeterna* presente nella Parola divina e formazione della creatura spirituale (cfr. anche *Gn. litt.* III,xx,31). La costituzione della creatura spirituale, come quella delle realtà create a partire dal secondo giorno, è scandita da tre momenti (contemplazione della *ratio in uerbo*, conoscenza della propria natura, conversione di lode al Creatore). Essa, tuttavia, avviene in modo differente: la creazione effettiva della creatura angelica non avviene altrove (*alibi*) e non è preceduta dalla contemplazione della *ratio aeterna in uerbo* da parte di un'altra creatura, secondo quanto viene chiaramente affermato in *Gn. litt.* IV,xxxii,50 (*CSEL* 28/1, 130-131.26-7): «Ac per hoc etiamsi nulla hic morarum temporalium sint interualla, praecessit tamen ratio condendae creaturae in uerbo dei, cum dixit: fiat lux, et secuta est ipsa lux, qua angelica mens formata est atque in sua natura facta est, non autem alibi sequebatur, ut fieret. Et ideo non prius dictum est: et sic est factum, et postea dictum: et fecit deus lucem, sed continuo post uerbum dei facta est lux adhaesitque creanti luci lux creata, uidens illam et se in illa, id est rationem, qua facta est. Vidit etiam se in se, id est distante, quod factum est, ab eo, qui fecit». Agostino si era espresso in modo analogo in II,viii,16 (*CSEL* 28/1, 43.13-25): «Et propterea non repetiuit factum, posteaquam dixit: facta est lux, quia non primo cognouit rationalis creatura conformationem suam ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognouit, hoc est inlustratione ueritatis, ad quam conuersa formata est, caetera uero, quae infra sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae ac deinde in genere suo? Quapropter lucis conditio prius est in uerbo dei secundum rationem, qua condita est, hoc est in coaeterna patri sapientia, ac deinde in ipsa lucis conditione secundum naturam, quae condita est: illic non facta, sed genita, hic uero facta, quia ex informitate formata. Et ideo dixit deus: fiat lux. Et facta est lux, ut, quod ibi erat in uerbo, hic esset in opere».

cognitionem creaturae quae post ipsam fit, hoc est firmamenti), che viene prima creato nella sua conoscenza (*in eius cognitione fit prius*) e, successivamente, nella natura a esso propria (*deinde in natura ipsius firmamenti*). A questa duplice modalità di creazione corrispondono rispettivamente le espressioni “Et sic est factum” e “Et fecit deus firmamentum”.

Nella sera del secondo giorno, invece, la luce spirituale conosce il firmamento non più nella Parola divina (*non in uerbo dei sicut ante*), ma nella sua natura di creatura (*in ipsa eius natura*): tale conoscenza, che si può definire vespertina, è di grado inferiore (*minor*)¹³ rispetto a quella precedente.

Nel mattino del terzo giorno, infine, la luce spirituale si volge nuovamente al Creatore (*in quo itidem mane conuersio est lucis huius, id est diei huius*) per rendere lode per la creazione del firmamento (*ad laudandum deum, quod operatus sit firmamentum*) e per ricevere dalla sua Parola la conoscenza della creatura che sarebbe stata creata dopo di questo (*percipiendam de uerbo eius cognitionem creaturae, quae condenda est post firmamentum*).

La medesima dinamica creativo-conoscitiva si ripete nei giorni seguenti e in occasione della creazione di tutte le realtà. Ciò avviene mediante la ripetizione del medesimo giorno (*idem dies ubique repetitur*), grazie alla quale la creazione delle diverse creature trova il proprio compimento secondo la perfezione del numero sei (*perfectione senarii numeri terminanda*)¹⁴.

¹³ Agostino ribadisce nelle pagine seguenti il carattere di inferiorità della conoscenza vespertina (IV,xxvi,43: *aliter in seipsa facta cognoscebatur, quam in illo in cuius ueritate facienda uidebatur, cuius cognitionis quasi decolor species uesperam faciebat*; xxx,47: *sed inferioris cognitionis distinctione fit uespera*; xxxi,48: *tunc ea itidem conoscebat alia quadam inferiore cognitione*; xxxii,49: *quae itidem facta in eis ipsis etiam cognouit, minore utique notitia, quae uespera dicta est*; xxxii,50: *cuius minor esset tamquam uespertina cognitio*) rispetto alla contemplazione della creatura *in uerbo*, a cui viene attribuito uno statuto superiore (IV,xxxii,50: *prior et maior*). Questo concetto verrà esposto in modo sintetico ed efficace in *ciu. XI,29 (CCL 48, 349.7-11; 26-30)* ricorrendo al binomio *ars-opera*: «*Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia dei, tamquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt; ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, uerum tamen et in se ipsis. [...] Omnia haec aliter in uerbo dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis; illa clariore, hac obscuriore cognitione, uelut artis atque operum*».

¹⁴ Agostino allude alla dottrina della perfezione del numero sei, esposta nella parte iniziale del libro IV (i,1-vii,14). Il numero sei è il primo dei numeri perfetti (ii,2: *senarium numerum primum esse perfectum*), i quali equivalgono alla somma dei propri divisori (*quota*). Il numero sei esprime mirabilmente l'ordine delle opere divine (ii,6: *ordinem operum ipsorum*), poiché i suoi divisori (1,2,3) possono essere messi in relazione, delineando una sorta di configurazione piramidale, rispettivamente alla creazione della luce spirituale (1) e delle due parti (superiore (2) e inferiore (3)) della creatura corporea. Agostino aveva proposto delle considerazioni simili in II,xiii,27, dove si trova la seguente suddivisione dei sei giorni: 1) formazione della creatura spirituale (*spiritualis creaturae formatio*); 2-3) costituzione del mondo visibile (*uisibili mundo constituendo*) nelle sue due parti (*propter duas partes suas maximas*); 4-5-6) creazione degli esseri visibili e

3. Le fasi della conoscenza angelica

Dopo aver ribadito la superiorità della conoscenza delle realtà create nella Parola divina (*cognitionem rei cuiusque in uerbo dei*)¹⁵ su ogni altra forma di conoscenza, Agostino fornisce ulteriori indicazioni relative alla conoscenza della luce spirituale:

«Quapropter, cum sancti angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur, si uiam – quod nobis Christus factus est – usque in finem tenuerimus, semper uideant faciem dei uerboque eius unigenito filio, sicut patri aequalis est, perfruantur, in quibus prima omnium creata est sapientia, procul dubio uniuersam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso uerbo dei prius nouerunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia, ac deinde in ipsa creatura, quam sic nouerunt, tamquam infra despicientes eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili ueritate rationes, secundum quas facta est, principaliter uident. Ibi ergo tamquam per diem, unde et concordissima unitas eorum eiusdem ueritatis participatione dies est primitus creatus, hic autem tamquam per uesperam; sed continuo fit mane – quod in omnibus sex diebus animaduerti potest – quia non remanet angelica scientia in eo, quod creatum est, quin

«Da quanto detto deriva che gli angeli santi, ai quali saremo resi uguali dopo la risurrezione, se avremo seguito fino alla fine la via che Cristo è divenuto per noi, contemplanò incessantemente il volto di Dio e trovano il loro diletto nella Parola, nel Figlio Unigenito, che è uguale al Padre; risulta inoltre che, prima fra tutte le cose, è stata creata in loro la sapienza; per questo, senza dubbio, essi hanno conosciuto tutta la creazione, nella quale essi sono stati fondati per primi, dapprima nella Parola di Dio, in cui si trovano le ragioni eterne di tutte le cose, anche di quelle che sono state fatte nel tempo, come in Colei per mezzo della quale tutte le cose sono state fatte; quindi nella creazione stessa, che essi conoscono come osservandola dall'alto e offrendo la lode a Colei, nella cui verità immutabile vedono in modo originario le ragioni secondo cui essa è stata fatta. Lì, dunque, vedono come di giorno e per questo la loro unità massimamente concorde grazie alla partecipazione alla verità stessa è il giorno creato in principio, qui invece come di sera. Ma immediatamente viene fatto il mattino (che si può osservare in tutti i sei giorni), poiché la conoscenza angelica non rimane in ciò che è stato creato, ma subito lo riferisce alla lode e alla

dotati di movimento che abitano il mondo fisico (*his mobilibus et uisibilibus partibus quae creantur intra illum*)). La perfezione del numero sei rappresenta un dato costitutivo della sua natura, in rapporto a cui la creazione assuma la sua caratteristica struttura "senaria": «Quamobrem non possumus dicere propterea senarium numerum esse perfectum, quia sex diebus perfecit deus omnia opera sua, sed propterea deum sex diebus perfecisse opera sua, quia senarius numerus perfectus est. Itaque, etiamsi ista non essent, perfectus ille esset; nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent» (IV,vii,14 (CSEL 28/1, 103.16-21)).

Analoghe riflessioni di carattere aritmológico sulla perfezione del numero sei sono sviluppate da Agostino in *trin.* IV,iv,7-vi,10 e *ciu.* XI,30. La dottrina dei numeri perfetti risale all'*Introductio aritmetica* di Nicomaco di Gerasa, mentre l'impiego della dottrina della perfezione del numero sei nell'ambito dell'esegesi del testo della *Genesi* risale a Filone, *opif.* 3.13; 15,89; *leg.* I,3,5 e viene ripresa, tra gli altri, da Origene, *princ.* IV,2,5, Didimo, *In Gen.* 34 (III,2) e dal trattato *Creat. hom.* II,8. Sull'impiego agostiniano della dottrina della perfezione del numero sei e sui suoi precedenti filosofici e patristici, cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 633-635 (nota "La perfection du nombre six"); Pelland (1972), p. 205, n. 34; Crouzel-Simonetti (1980b), pp. 185-186; Alexandre (1988), pp. 214-216; Runia (2001), pp. 126-131; Ladner (2008), pp. 77-106 (su Agostino pp. 102-106).

¹⁵ *Gn. litt.* IV,xxiii,40.

hoc continuo referat ad eius laudem atque caritatem, in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur: in qua ueritate stando dies est. Nam si uel ad seipsam natura angelica conuerteretur seque amplius delectaretur quam illo, cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet, sicut diabolus: de quo suo loco loquendum est, cum de serpente hominis seductore sermo debitus flagitabitur».

carità di Colui, in cui esso è conosciuto non come già fatto, ma come una realtà da fare; permanendo in questa verità essa è giorno. Infatti, se la natura angelica si volgesse invece a se stessa e godesse di sé più che di Colui, partecipando del quale è beata, gonfiandosi di superbia cadrebbe come il diavolo; di quest'ultimo si deve parlare nel luogo appropriato, quando si renderà necessario un discorso opportuno sul serpente seduttore dell'uomo»¹⁶.

Per la prima volta nel corso del libro IV¹⁷, Agostino identifica la luce spirituale creata nel primo giorno con gli angeli (*sancti angeli*), costituiti nel principio della creazione (*principaliter conditi*) come sapienza creata (*in quibus prima omnium creata est sapientia*). Il testo distingue una duplice declinazione della conoscenza angelica in riferimento alla creazione (*uniuersam creaturam*), la quale avviene dapprima nella Parola di Dio (*in ipso uerbo dei prius nouerunt*) e successivamente nella creazione stessa (*in ipsa creatura*).

Nel primo caso, la conoscenza angelica può essere paragonata al giorno (*tamquam per diem*), poiché contempla le ragioni eterne di tutte le realtà create (*in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes*) nella Parola divina, mediante cui è stata compiuta la creazione (*tamquam in eo per quod facta sunt omnia* (Gv. 1,3)). Nel secondo caso, invece, la conoscenza angelica può essere paragonata alla sera (*tamquam per uesperam*), paragone che, suggerendo l'idea del tramontare, ben esprime la direzione discendente (*sic nouerunt tamquam infra despicientes*) che essa assume. Il terzo momento della conoscenza angelica può infine essere paragonato al mattino: a differenza della conoscenza precedente, essa segue una direzione discendente, assumendo i tratti della lode al Creatore (*eamque referentes ad illius laudem; hoc continuo referat ad eius laudem atque caritatem*) e di una contemplazione originaria (*principaliter uident*) dei paradigmi ideali delle realtà create (*in cuius incommutabili ueritate rationes secundum quas facta est; in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur*).

¹⁶ *Gn. litt.* IV,xxiv,41 (CSEL 28/1, 123-124.19-17).

¹⁷ Questa identificazione era già stata espressa precedentemente, ad esempio, in II,viii,16 (CSEL 28/1, 43.9-13): «Quid sibi ergo uult in caeteris illa repetitio? An eo modo demonstratur primo die, quo lux facta est, conditionem spiritalis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimari – in qua natura intelleguntur omnes angeli sancti atque uirtutes [...]».

Nella conoscenza mattutina, in cui, come vedremo, può essere riconosciuta la libera adesione della creatura al Creatore, la formazione originaria della creatura angelica (*dies est primitus creatus*) diviene definitiva (*in qua ueritate stando dies est*). In questo testo, Agostino allude alla *auersio* della creatura spirituale, che, pur non essendosi mai realizzata, viene considerata come una possibilità effettiva. Tale elemento concettuale, a cui era stato dato notevole rilievo nel libro XIII delle *Confessiones*, viene ora ridefinito all'interno dello schema triadico della conoscenza angelica e impiegato per indicare la condizione in cui si troverebbe la creatura angelica se, dopo aver compiuto l'“auto-conversione” in cui consiste la conoscenza vespertina della propria natura (*si uel ad seipsam natura angelica conuerteretur*), non si volgesse al Creatore preferendo rimanere presso se stessa (*seque amplius delectaretur, quam illo cuius participatione beata est; intumescens superbia caderet*)¹⁸.

La conoscenza angelica, nei termini in cui è stata descritta nel corso del libro IV, rimane preclusa all'uomo in questa vita, divenendo una sua prerogativa solamente nella dimensione escatologica (*sancti angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur*)¹⁹, al termine della *peregrinatio* terrena:

¹⁸ Come in questo testo, in cui Agostino allude alla caduta del diavolo (di cui parlerà più avanti (XI,xii,16-xxvi,33)), anche in *conf.* XIII,viii,9, l'*auersio a deo* appare come una possibilità reale sia per la creatura angelica sia per quella umana. Agostino allude anche qui al caso del diavolo. In *Gn. litt.* V,xxxii,49 (*CSEL* 28/1, 130.18-21) Agostino riprende il medesimo concetto: «Post hoc si eo modo sibi placeret, ut amplius seipsa quam creatore suo delectaretur, non fieret mane, id est non de sua cognitione in laudem creatoris adsurgeret». Il tema della *auersio* viene trattato solo in modo cursorio nel libro IV del *De Genesi ad litteram*. Nelle poche righe che a esso sono dedicate si possono tuttavia evidenziare alcuni elementi di interesse in riferimento allo sviluppo ben più consistente che questa tematica ha ricevuto nelle *Confessiones*, tenendo comunque presente come in quest'ultima opera Agostino non distingua due differenti movimenti di conversione al Creatore da parte della creatura spirituale. In primo luogo, l'*auersio* viene contrapposta non più alla conversione formatrice con cui l'informità spirituale diviene luce e sapienza, ma – elemento questo assente nelle *Confessiones* – alla conversione mattutina con cui la creatura spirituale, conoscendosi nella propria natura, rivolge la propria lode a Dio. In secondo luogo, Agostino non allude esplicitamente all'azione della grazia divina in relazione alla conversione formatrice, non sottolineando con la medesima intensità il ruolo della *re-uocatio* che la Parola divina rivolge all'informità spirituale. Agostino sembra dunque attribuire uno spazio maggiore alla libertà con cui la creatura spirituale decide come orientare la propria *delectatio*. Questo aspetto, come vedremo, appare in modo evidente in IV,xxv,42.

¹⁹ Come in *conf.* XII,xi,13, Agostino afferma l'identità tra la capacità conoscitiva attuale degli angeli e quella che la creatura umana potrà possedere successivamente alla resurrezione. Il medesimo concetto viene ribadito nel corso del libro IV (vi,13 (*etsi corda mundissima et mentes simplicissimas gereremus sanctisque angelis iam essemus aequales*), xxii,40 (*in comparatione illius diei, quo aequales angelis facti uidebimus deum*), xxv,42 (*unus dies, quem fecit dominus, cui coningetur et ecclesia ex hac peregrinatione liberata*)) e ripreso nel libro V (xix,38 (*nam nec illud eos latuit mysterium regni caelorum, quod opportuno tempore reuelatum est pro salute nostra, quod ex hac peregrinatione liberati eorum coetui coningamur; ut simus aequales angelis dei*)) e ripreso, ad esempio, nel libro VII (xxi,30: [...] *uita nunc minor quam angelorum, et futura, quod angelorum, si ex praecepto sui creatoris hic uixerit*; xxv,36: [...] *ubi, si uellet*

«Neque enim uerendum est, ne forte qui est idoneus iam illa sentire ideo non putet hoc ibi posse fieri, quia in his diebus, qui solis huius circuitu peraguntur, fieri non potest. Et hoc quidem non potest eisdem partibus terrae; uniuersum autem mundum quis non uideat, si adtendere uelit, et diem, ubi sol est, et noctem, ubi non est, et uesperam, unde discedit, et mane, quo accedit, simul habere? Sed nos plane in terris haec omnia simul habere non possumus; nec ideo tamen istam terrenam conditionem lucisque corporeae temporalem localemque circuitum illi patriae spiritali coaequare debemus, ubi semper est dies in contemplatione incommutabilis ueritatis, semper uespera in cognitione in seipsa creaturae, semper mane etiam ex hac cognitione in laude creatoris, quia non ibi abscessu lucis superioris, sed inferioris cognitionis distinctione fit uespera, nec mane tamquam nocti ignorantiae scientia matutina succedat, sed quod uespertinam etiam cognitionem in gloriam conditoris adtollat. Denique et ille nocte non nominata, uespere, inquit, et mane, et meridie enarrabo, adnuntiabo; et exaudies uocem meam, hic fortasse per temporum uices, sed tamen, quantum puto, significans, quid sine temporum uicibus ageretur in patria, cui eius peregrinatio suspirabat».

«Infatti, non bisogna temere che qualcuno che già è capace di comprendere queste cose pensi forse che lì non possano accadere, visto che non è possibile che ciò si verifichi in questi giorni, che sono prodotti dal percorso circolare di questo sole. Questo, certamente, non è possibile nelle stesse regioni della terra; chi però, se voglia prestare attenzione, non vedrebbe che il mondo nel suo insieme possiede nello stesso momento il giorno, dove c'è sole, la notte, dove esso non c'è, la sera, nel luogo da cui si allontana, e il giorno, nel luogo in cui giunge? Sulla terra, però, non possiamo certamente avere tutte queste cose insieme; non per questo, tuttavia, dobbiamo equiparare questa condizione terrena e il percorso circolare che la luce corporea compie nello spazio e nel tempo alla patria spirituale, dove è sempre giorno nella contemplazione della Verità incommutabile, sempre sera nella conoscenza della creatura considerata in se stessa, sempre mattino per il passaggio da questa conoscenza alla lode del Creatore. Lì, infatti, non si fa sera per il ritirarsi della luce superiore, ma per la differenza della conoscenza inferiore, né si fa mattino come se la conoscenza mattutina seguisse all'ignoranza della notte, ma per l'elevazione anche della conoscenza vespertina a gloria del Creatore. Perciò anche l'autore sacro, senza che sia nominata la notte, dice: "Alla sera, al mattino, a mezzogiorno racconterò e annuncerò; e Tu ascolterai la mia voce". Qui, forse, attraverso intervalli di tempo, ma volendo tuttavia indicare, così credo, che ciò sarebbe compiuto senza intervalli di tempo nella patria, a cui aspirava ardentemente il suo peregrinare»²⁰.

In questo testo, Agostino discute un'ipotesi formulata poco prima, secondo la quale la conoscenza degli angeli dei cieli più alti (*sublimium caelorum angelos*)²¹ non si sviluppa effettivamente attraverso fasi successive (*alternatim contueri*), ma si produce

secundum eius praeceptum agere, mercedem acciperet uitae aeternae atque angelorum societatis) e nel libro IX (vi,10: [...] *per aliquam commutationem, aut illam summam, qua receptis corporibus fient sancti, sicut angelis in caelis [...] cum omni posteritate sanctorum in angelicam formam non per carnis mortem, sed per dei uirtutem multo felicius mutarentur*; ix,15: *hanc quippe numerositatem perfectam etiam in resurrectione sanctorum angelis sociandam dominus praesciens*).

²⁰ *Gn. litt.* IV,xxx,47 (CSEL 28/1, 128-129.9-3).

²¹ In IV,xxxv,56, Agostino fa riferimento alla classe degli angeli superiori impiegando la formula analoga "spiritalis rationalisque creatura est, id est angelorum supercaelestium atque uirtutum", la quale viene impiegata anche in V,iv,10: "societas atque unitas supercaelestium angelorum atque uirtutum".

istantaneamente e con mirabile facilità (*sed eorum mentem mirabili facilitate haec omnia simul posse*) in modo che il giorno, la sera e la mattina possano esistere nel medesimo istante (*simul ergo habent et diem et uesperam et mane*)²².

Il fatto che le fasi conoscitive della creatura angelica, simboleggiate dal giorno, dalla sera e dal mattino, si realizzino in modo simultaneo non può essere messo in dubbio basandosi sull'impossibilità della coesistenza di questi differenti momenti nel giorno prodotto dalla luce solare (*in his diebus, qui solis huius circuitu peraguntur, fieri non potest*). Agostino, infatti, ha già chiarito in modo netto la distinzione tra i giorni della creazione e quelli di cui l'uomo può fare quotidianamente esperienza²³.

Nella creatura angelica, la patria spirituale in cui avrà termine il peregrinare umano (*illi patriae spiritali; in patria, cui eius peregrinatio suspirabat*), non può esserci distinzione temporale tra giorno, sera e mattino, poiché per essa è sempre giorno nella contemplazione della verità incommutabile (*semper est dies in contemplatione incommutabilis ueritatis*), sempre sera nella considerazione della natura creata (*semper uespera in cognitione in seipsa creaturae*), sempre mattino nella lode rivolta al Creatore (*semper mane etiam ex hac cognitione in laude Creatoris*).

Con i termini “sera” e “mattino” la Scrittura esprime invece una sorta di inversione, di cambiamento di direzione della creatura angelica, che “prima” concentra il proprio sguardo dall'altezza del Creatore all'inferiorità della creatura (*inferioris cognitionis*

²² *Gn. litt.* IV,xxix,46 (*CSEL* 28/1, 127-128.22-8): «Quamobrem potest aliquis fortasse mecum disputando certare, ut dicat sublimium coelorum angelos non alternatim contueri primo rationes creaturarum incommutabiliter in uerbi dei incommutabili ueritate ac deinde ipsas creaturas et tertio earum etiam in seipsis cognitionem ad laudem referre creatoris, sed eorum mentem mirabili facilitate haec omnia simul posse. Numquid tamen dicet aut, si quisquam dixerit, audiendus est illam caelestem in angelorum millibus ciuitatem aut non contemplari creatoris aeternitatem aut mutabilitatem ignorare creaturae aut ex eius quoque inferiore quadam cognitione non laudare creatorem? Simul hoc totum possint, simul hoc totum faciant; possunt tamen et faciunt. Simul ergo habent et diem et uesperam et mane».

²³ *Ivi* IV,xviii,33 (*CSEL* 28/1, 116.16-24): «Vnde probabilius est istos quidem septem dies illorum nominibus et numero alios atque alios sibimet succedentes currendo temporalia peragere spatia, illos autem primos sex dies inexperta nobis atque inusitata specie in ipsis rerum conditionibus explicatos, in quibus et uespera et mane sicut ipsa lux et tenebrae, id est dies et nox, non eam uicissitudinem praebuerunt, quam praebent isti per solis circuitus: quod certe de illis tribus fateri cogimur, qui ante condita luminaria commemorati atque numerati sunt»; IV,xxvii,44 (*CSEL* 28/1, 126.14-18): «Istos septem dies, qui pro illis agunt hebdomada, cuius cursu et recursu tempora rapiuntur, in qua dies unus est a solis ortu usque in ortum circuitus, sic illorum vicem quamdam exhibere credamus, ut non eos illis similes, sed multum impares minime dubitemus». Cfr. IV,xxxv,56; V,v,12.

distinctione fit uespera) e “poi” lo innalza nuovamente per rivolgere a Dio la propria lode (*quod uespertinam etiam cognitionem in gloriam conditoris attollat*²⁴).

4. La simultaneità della conoscenza angelica

Il fatto che la conoscenza della creatura angelica sia in grado di attuare le sue diverse fasi simultaneamente non va inteso solo in relazione al momento presente (*iam nunc simul ista omnia gerit atque habet angelica illa societas et unitas diei*), ma anche in rapporto al momento della creazione (*etiam tunc simul omnia*). Il fatto che tale conoscenza si dispieghi in modo istantaneo, tuttavia, non significa che la successione ordinata seguita dalla narrazione della Scrittura (*sed singillatim per ordinem, quem scriptura commemorat*) sia priva di valore e che i termini “giorno”, “sera” e “mattino” non possiedano un valore effettivo in riferimento al potere spirituale della mente angelica (*secundum potentiam spiritalem mentis angelicae*)²⁵:

«Nec ideo tamen sine ordine, quo adparet conexio praecedentium sequentiumque causarum. Neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant: quae item priora sunt in uerbo, per quod facta sunt omnia, quam in his, quae facta sunt, omnibus. Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas peruenire, principaliter atque incommutabiliter manentes in uerbo dei, ac sic inuisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere. Quod quanta tarditate ac difficultate agat et quanta temporis mora propter corpus corruptibile, quod aggrauat animam, etiam quae feruentissimo studio rapitur, ut instanter ac perseueranter hoc agat, quis ignorat? Mens uero

«Non per questo, tuttavia, ciò avviene senza l'ordine con cui appare la connessione tra le cause precedenti e quelle conseguenti. Non può infatti prodursi una conoscenza nel caso in cui non esistano preliminarmente gli oggetti da conoscere; e questi esistono prima nella Parola, per mezzo di cui sono state fatte tutte le cose, che in tutte queste cose che sono state fatte. L'intelletto umano, dunque, dapprima fa esperienza delle realtà che sono state fatte mediante i sensi del corpo e ricava il loro concetto secondo la misura dell'umana debolezza, quindi ricerca le loro cause, qualora sia in qualche modo capace di giungere sino a esse, che risiedono originariamente e incommutabilmente nella Parola di Dio, e di contemplare così razionalmente le perfezioni invisibili di Dio mediante le sue creature. Chi ignora con quanta lentezza e difficoltà vi riesca e in quanto tempo, a causa del corpo corruttibile, che appesantisce l'anima, anche l'intelletto che il più fervente desiderio spinge a fare queste cose con insistenza e perseveranza. L'intelletto degli angeli, invece, il quale aderisce con pura carità

²⁴ Il verbo “attollo”, che qui ha per soggetto la creatura angelica, ricorre come abbiamo visto anche nel libro XIII delle *Confessiones*, dove descrive l'atto di elevazione compiuto dallo Spirito di Dio in riferimento alla creatura di per sé destinata all'infermità e alla dissomiglianza.

²⁵ *Gn. litt.* IV,xxxii,48-xxxii,49.

angelica pura caritate inhaerens uerbo dei, posteaquam illo ordine creata est, ut praecederet caetera, prius ea uidit in uerbo dei facienda, quam facta sunt; ac sic prius in eius fiebant cognitione, cum deus dicebat, ut fierent, quam in sua propria natura: quae itidem facta in eis ipsis etiam cognouit minore utique notitia, quae uespera dicta est. Quam notitiam sane praecedebant quae fiebant, quia praecedit cognitionem quidquid cognosci potest; nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest. Post hoc si eo modo sibi placeret, ut amplius seipsa quam creatore suo delectaretur, non fieret mane, id est non de sua cognitione in laudem creatoris adsurgeret»²⁶.

alla Parola divina, dopo essere stato creato secondo l'ordine per cui precede le altre creature, ha visto queste ultime nella Parola di Dio come realtà che dovevano essere fatte prima che fossero fatte; e così esse erano fatte prima nella sua conoscenza, quando Dio ordinava che fossero fatte, che nella loro propria natura; quando furono fatte, ugualmente, le ha conosciute in se stesse con una conoscenza certamente inferiore, che è stata chiamata "sera". Le realtà che venivano fatte, dunque, precedevano questa conoscenza, poiché tutto ciò che può essere conosciuto precede la conoscenza; la realtà da conoscersi, infatti, nel caso in cui non esista anteriormente, non può essere conosciuta. Successivamente, se si fosse piaciuto in modo da trovare più diletto in se stesso che nel proprio Creatore, non sarebbe sorto un mattino, cioè non si sarebbe elevato dalla conoscenza di sé alla lode del Creatore».

Il carattere simultaneo della conoscenza angelica, dunque, non esclude che quest'ultima si determini secondo l'ordine con cui si manifesta la concatenazione delle cause precedenti e successive (*neque ideo tamen sine ordine*²⁷, *quo adparet connexio*

²⁶ IV,xxxii,49 (CSEL 28/1, 129-130.23-21):

²⁷ Il concetto di *ordo* svolge un ruolo decisivo nell'argomentazione dei libri IV e V, come testimonia la frequenza con cui esso viene impiegato: IV,i,1 (*in temporum ordine; per ordinatas uices*); ii,5 (*numerorum ordo*); ii,6 (*ordine operum istorum; sicut ordo ipse poscebat*); iii,7 (*creaturarum ordinem currere; ordinat omnia*); vii,13 (*uel ordo uel partitio*); x,21 (*ordinem saeculorum*); xvii,30 (*ab eis quietis dei ordo distinguitur*); xviii,34 (*ut sui momenti ordinem teneat; in ordine quo in deo est*); xxxi,48 (*per ordinem quem scriptura commemorat*); xxxii,49 (*nec ideo tamen sine ordine; posteaquam illo ordine creata est*); xxxiii,51 (*quae singillatim per ordinem*); xxxiv,55 (*omnia per ordinem simul*); xxxv,56 (*ordine praesentiae, quo ordine scientiae*); V,ii,4 (*creaturarum conditarum ordinem*); iii,5 (*hoc ordine, quo facta narrantur*); iii,6 (*sex dierum ordine creata*); iv,10 (*per ordines temporum*); v,12 (*secundum ordinationem administrantis dei; praestans eis etiam ordinem*); v,13 (*causali ordine prius facta est*); v,15 (*omnem ordinem creaturae ordinatae; propter ordinem conditorum*); xix,37 (*in ordine propriae naturae atque substantiae*); xxi,42 (*earum quoque rerum ordinem*); xxii,43 (*uiderent tantum ordinem; omnis ordo ponderum; in eis ordo rerum; illa quorum ordinem uidere non possumus*); xxiii,44 (*per ordinem temporum; quo etiam ordine nouimus; omniumque ordinatissimam distinctionem*); xxiii,46 (*ordinata cognitione causaliter*).

La centralità del concetto di *ordo*, che Agostino applica a diversi livelli, viene giustamente messo in luce nella nota "Le double moment de la création et les «raisons causales»" da Agaësse-Solignac (1972), p. 660 (nota "Le double moment de la création et les «raisons causales»"): «L'*ordo* peut néanmoins être saisi sous différents aspects. Il y a d'abord un ordre des niveaux des raisons (dans le Verbe, en elles-mêmes, dans les êtres), qui se réfléchit dans les trois moments de la connaissance angélique. Il y a aussi un ordre de position, qui ne suppose pas un lien causal entre ses éléments mais suit seulement leur place et leur rôle dans l'univers: la créature angélique n'est pas cause du firmament, ni le firmament de la terre. Il y enfin un ordre qui est proprement celui de la causalité et de la rationalité, et selon lequel la *connexio causarum* se déploie dans les temps à partir des *numerosae rationes incorporaliter corporeis rebus intextae*».

La sottolineatura dell'ordine intrinseco alla creazione e alla struttura ordinata del racconto scritturistico è un tratto tipico della riflessione degli esegeti del racconto della *Genesi*: cfr. Filone *opif.* 3.13; 4.20; 4.22; 5.28; 9.47; 11.67; Origene *princ.* II,1,4; II,9,1; Basilio *Hexaëm.* I,2,4; I,6,2; I,8,3; II,2,1; II,8,6;

praecedentium sequentiumque causarum)²⁸. La dimensione dell'ordine in rapporto alla conoscenza prevede che l'esistenza dell'oggetto di conoscenza preceda e costituisca la condizione di possibilità dell'attività conoscitiva (*neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant; quam notitiam sane praecedebant quae fiebant; quia praecedit cognitionem quidquid cognosci potest. nisi enim prius sit quod cognoscatur, cognosci non potest*). La priorità degli oggetti a cui si rivolge la conoscenza angelica è data dalla loro preesistenza nella Parola divina (*quae item priora sunt in uerbo, per quod facta sunt omnia, quam in iis quae facta sunt omnibus*)²⁹.

Così come il giorno spirituale differisce in modo sostanziale da quello determinato dalla luce fisica, la conoscenza angelica non può essere equiparata a quella dell'essere umano. L'intelletto umano, infatti, conosce le realtà esterne dapprima mediante i sensi del corpo (*mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur*), grazie a cui raggiunge secondo le proprie possibilità una prima forma di conoscenza (*eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit*); in secondo luogo, esso tenta di risalire fino alle loro cause (*deinde quaerit eorum causas*), le quali risiedono incommutabilmente nella Parola divina (*si quo modo possit ad eas peruenire principaliter atque incommutabiliter manentes in uerbo dei*), cercando dunque di contemplare le perfezioni divine a partire dalle creature visibili (*Rom. 1,20*).

La conoscenza umana, che si compie con difficoltà e lentezza a causa della mediazione esercitata dal corpo (*quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora propter corpus corruptibile quod aggrauat animam*), prevede innanzitutto una successione diacronica delle sue diverse fasi. Essa, inoltre, si rivolge alla realtà creata

III,5,5; V,10,1; IX,2,4; Ambrogio *Hexam.* I,3,8; I,7,26-27; I,10,36; II,1,2; III,2,8; VI,7,40; Gregorio di Nissa *Hex.* 9 (18-19.13-11); 10 (20-21.17-6); 13 (23-24.19-3); 14 (24.15-19); 25 (11-17); etc.

²⁸ Si tratta di una definizione a cui Agostino allude anche nelle pagine successive: IV,xxxiii,51 (*sed si omnia mens simul angelica potest, quae singillatim per ordinem connexarum causarum sermo distinguit*); xxxv,56 (*non per interuallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in connexione creaturarum*); V,v,12 (*ordinem, non interuallis temporum, sed connexione causarum*). La definizione di *ordo* corrisponde a quella di Filone *opif.* 5.28 (τάξις δ' ἀκολουθία καὶ εἰρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἐπομένων); cfr. *opif.* 11.65; 17.131. Agaësse-Solignac (1972), p. 651 (nota "La connaissance angélique et les jours de la création"); 660 (nota "Le double moment de la création et les «raisons causales»"); Runia (2001), p. 160.

²⁹ L'assioma della priorità della dimensione ontologica rispetto alla sfera gnoseologica si applica unicamente all'ambito delle creature razionali. In Dio, invece, il rapporto va inteso nel senso inverso: Dio, infatti, conosce la creatura in modo stabile e incommutabile (V,xviii,37: *sed illo simplici ac mirabili modo nouit omnia stabiliter atque incommutabiliter*) prima ancora che questa esista in se stessa. Cfr. V,xiii,19-xvi,34. Questo aspetto è espresso in modo emblematico in V,xvi,34 (*CSEL 28/1, 159.12-16*): «Nihil horum, quae fecit, existens et omnia primitus habens, sicut ipse est – neque enim ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi uideret, nec uideret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus».

conoscendola “a posteriori”, seguendo un percorso di tipo ascensionale che porta dal contenuto della percezione sensibile fino alla contemplazione, seppur parziale, delle cause presenti originariamente nella Parola divina.

La conoscenza dell'intelletto angelico, che aderisce a Dio nel vincolo della carità (*mens uero angelica pura caritate inhaerens uerbo dei*), si configura invece secondo un ordine differente: esso contempla nella Parola divina le diverse realtà ancor prima che siano create (*prius ea uidit in uerbo dei facienda, quam facta sunt*), conoscendole solo in un secondo momento nella loro natura creata (*quae itidem facta in eis ipsis etiam cognouit, minore utique notitia*). Questa modalità di conoscenza si sviluppa seguendo una direttrice differente rispetto a quella della *mens humana* e compiendo un triplice movimento di tipo ascensionale e discendente: essa contempla al di sopra di sé le *rationes* presenti nella Parola divina, conosce nella loro natura le realtà inferiori, si eleva nuovamente contemplando e lodando il Creatore.

A differenza della *mens humana*, la *mens angelica* conosce le realtà create “a priori”. Come detto, non si tratta di un “a priori” assoluto e originario, poiché anche la conoscenza angelica non potrebbe attuarsi se non contemplando le realtà intelligibili preesistenti, ossia le *rationes aeternae in uerbo dei*³⁰.

³⁰ Il carattere “aprioristico” della conoscenza angelica si spiega da un lato in riferimento alla conoscenza della ragioni increate nella Parola divina, che evidentemente precedono la creazione effettiva delle singole realtà, dall'altro in rapporto alla modalità con cui viene colta l'esistenza della natura creata considerata in se stessa (*in se ipsa*). La conoscenza vespertina degli angeli, infatti, è di un livello superiore rispetto a quella che può raggiungere la *mens humana*, in quanto è capace di cogliere la realtà creata nel suo stato originario e primordiale (*primordialiter uel originaliter*) e non nel dispiegarsi della sua esistenza temporale (*secundum rerum antea conditarum administrationem, iam per ordines temporum*): «Quod si ita est, diesque ille societas atque unitas super caelestium angelorum atque uirtutum est, procul dubio longe aliter nota est angelis creatura dei, aliter nobis; excepto, quod eam in uerbo dei nouerunt, per quod facta sunt omnia, etiam in seipsa dico longe aliter notam eis esse quam nobis: illis enim primordialiter, ut ita dicam, uel originaliter, sicut eam deus primitus condidit et post eam conditionem a suis operibus requieuit non condendo aliquid amplius, nobis autem secundum rerum antea conditarum administrationem iam per ordines temporum, secundum quam deus iam illis rebus senaria perfectione consummatis usque modo operatur» (*Gn. litt.* V,iv,10 (CSEL 28/1, 144.7-17)).

Sono dunque appropriate le osservazioni formulate da Agaësse-Solignac (1972), p. 649 (nota “La connaissance angélique et les jours de la création”) e da Solignac (1973), p. 166: «*La connaissance vespérale* est celle par laquelle l'ange s'atteint lui-même en sa réalité propre ou atteint les créatures déjà réalisées. Il s'agit encore d'une connaissance en quelque façon *a priori* puisque l'ange saisit les créatures *primordialiter* et *originaliter* dans les *raisons causales* inhérentes aux éléments du monde, et qui sont la réplique créée des raisons incréées contenues dans le Verbe (V,4,10). Autrement dit, l'ange connaît les êtres dans leur raison intime, qui tout ensemble les rend intelligibles et contient le programme de leur développement; c'est pourquoi cette connaissance est d'un type tout autre que celle de l'homme [...]. L'esprit humain en effet atteint d'abord les êtres dans leur apparence sensible et remonte ensuite aux raisons immanentes puis aux raisons éternelles, en suivant la voie de la causalité. La connaissance angélique va de la cause à l'effet, des raisons aux substances concrètes; la connaissance humaine suit le chemin inverse, de l'effet à la cause, des

Agostino chiarisce ulteriormente questa differenza in un passaggio del libro V:

«In his uero, quae iam ex informitate formata sunt euidentiusque appellantur creata uel facta uel condita, primum factus est dies; oportebat enim, ut primatum creaturae obtineret illa natura, quae creaturam per creatorem, non creatorem per creaturam posset agnoscere»³¹.

«Tra queste realtà, dunque, che sono state già formate a partire da una condizione di informità e sono dette in modo più chiaro create, fatte o fondate, per primo è stato fatto il giorno; infatti, era conveniente che ricevesse il primo posto nella creazione quella natura che fosse in grado di conoscere la creatura attraverso il Creatore e non il Creatore attraverso la Creatura».

5: L'interpretazione del termine "nox"

Un ultimo elemento con cui si compie la ridefinizione della prospettiva esegetica sviluppata nei libri precedenti in riferimento ai giorni della creazione riguarda la comprensione del termine notte. Nel libro I, infatti, Agostino aveva riflettuto a lungo sulla possibilità di comprendere la natura del giorno e della notte anteriormente alla creazione dei luminari del cielo. Se da un lato risultava estremamente complicato spiegare la natura della notte ipotizzando che la luce di *Gen.* 1,3 possedesse una natura corporea, dall'altro la sua esistenza poteva essere conciliata con l'esistenza di una luce spirituale solo ricorrendo a un'interpretazione di tipo allegorico (I,xvii,33-34: *sed haec allegoriae propheticae disputatio est*) o intendendo la distinzione tra la notte e il giorno come un'indicazione della differenza tra l'informità della materia e le realtà formate. Agostino aveva affrontato la questione anche nel libro II:

«Illud autem, quod dictum est: et sint in signa et in tempora et in dies et in annos, quis non uideat, quam obscure positum sit quarto die coepisse tempora, quasi superius triduum sine tempore praeterire potuerit? Quis igitur animo penetrat, quomodo illi tres dies transierunt, antequam inciperent tempora, quae quarto die dicuntur incipere, uel utrum omnino transierint dies illi? An circa speciem factae rei dies appellatus sit et circa

«Ma riguardo a ciò che è stato detto: "E servano da segni per i tempi, per i giorni e per gli anni", chi non vede con quale oscurità sia stato stabilito che i tempi ebbero inizio nel quarto giorno, quasi che i tre giorni precedenti avessero potuto trascorrere senza che vi fosse il tempo? Chi dunque giunge a comprendere con l'animo in che modo trascorsero quei tre giorni, prima che avessero inizio i tempi che si dice ebbero inizio il quarto giorno, o chi giunge a comprendere se quei giorni siano effettivamente trascorsi? O forse il giorno è stato chiamato così in relazione alla forma della realtà creata e la notte in

apparences aux substances, des substances aux raisons intelligibles et dynamiques. Malgré cette différence fondamentale, le type *idéaliste* de la connaissance angélique reste la norme de toute connaissance».

³¹ *Gn. litt.* V,v,14 (CSEL 28/1, 146.16-20).

priuationem nox? UVt nondum specie formata materia nox dicta sit, unde formanda erant cetera, sicut potest quamuis in rebus formatis intellegi tamen ex ipsa mutabilitate informitas materiae; non enim spatiis uel locorum quasi remotior uel temporum quasi anterior discerni potest. An potius in ipsa re facta atque formata eadem mutabilitas, hoc est deficiendi, ut ita dixerim, possibilitas, nox appellata sit, quia inest rebus factis, etiamsi non mutantur, posse mutari? Vespera autem et mane non quasi per temporis praeteritionem et aduentum, sed per quendam terminum, quo intellegitur, quousque sit naturae proprie modus, et unde sit naturae alterius consequenter exordium? An aliqua alia ratio sit horum uerborum diligentius uestiganda?»³².

rapporto alla sua privazione? Così sarebbe stata detta notte la materia non ancora formata con una forma, a partire da cui dovevano essere formate le altre realtà, proprio come, per quanto nelle realtà formate, è tuttavia possibile comprendere l'informità della materia dalla mutabilità stessa: non può infatti esser distinta a causa di intervalli spaziali, quasi fosse più distante, o temporali, quasi fosse anteriore. O forse, piuttosto, è stata chiamata notte proprio la mutabilità nella stessa realtà creata e formata, cioè, come ho già detto, la possibilità, per così dire, di cessare di esistere, poiché è intrinseco alle realtà create, se anche non mutano, il poter mutare? La sera e il mattino, invece, hanno ricevuto questo nome non, per così dire, per il trascorrere e il sopraggiungere del tempo, ma per un certo limite, grazie al quale si comprende fino a dove giunga la misura di una natura particolare e da dove abbia inizio, di seguito, un'altra natura? O forse si dovrebbe ricercare in modo più accurato un qualche altro significato di queste parole?».

Nel libro IV, invece, Agostino spiega differentemente la ragione per cui il racconto della Scrittura fa menzione del giorno, della sera e del mattino, ma non della notte:

«Quia ergo angeli creaturam in ea ipsa creatura sic sciunt, ut ei scientiae electione ac dilectione praeponant, quod eam sciunt in ueritate, per quam facta sunt omnia, participes eius effecti, ideo per omnes sex dies non nominatur nox, sed post uesperam et mane dies unus, item post uesperam et mane dies secundus, deinde post uesperam et mane dies tertius ac sic usque in mane sexti diei, unde incipit septimus quietis dei, quamuis cum suis noctibus dies tamen non noctes narrantur. Tunc enim nox ad diem pertinet, non dies ad noctem, cum sublimes et sancti angeli id, quod creaturam in ipsa creatura nouerunt, referunt ad illius honorem et amorem, in quo aeternas rationes, quibus creata est, contemplantur eaque concordissima contemplatione sunt unus dies, quem fecit dominus,

«Gli angeli, dunque, conoscono la creatura in stessa in modo tale da anteporre a questa conoscenza per una scelta d'amore quella della creatura, che essi possiedono nella verità, per mezzo di cui sono state fatte tutte le cose, una volta resi partecipi di questa; perciò la notte non viene nominata nell'arco di tutti i sei giorni, ma, dopo una sera e una mattina, viene nominato il giorno "uno", così come, dopo una sera e un mattino, il secondo giorno e in seguito, dopo una sera e un mattino, il terzo giorno, e così via fino al mattino del sesto giorno, da cui prende avvio il settimo giorno, quello del riposo di Dio. Benché i giorni esistano con le proprie notti, le notti non sono tuttavia menzionate. Allora, infatti, la notte appartiene al giorno e non il giorno alla notte, poiché i sublimes e santi angeli riferiscono la conoscenza della creatura nella sua natura creata alla gloria e all'onore di Colui in cui vengono contemplate le ragioni eterne secondo cui essa è stata creata; in virtù di quella contemplazione sommamente concorde essi sono l'unico giorno, che il Signore ha fatto, al quale verrà ricongiunta

³² *Gn. litt.* II,xiv,28 (CSEL 28/1, 53-54.24-17):

cui coniungetur ecclesia ex hac peregrinatione liberata, ut et nos exsultemus et iucundemur in ea».

anche la Chiesa una volta liberata da questo peregrinare, cosicché anche noi potremo esultare e gioire in esso»³³.

Nel libro II, Agostino offre una spiegazione del significato del termine “notte” conforme alla concezione dei giorni della creazione esposta nel libro I. Il fatto che ai luminari del cielo creati nel quarto giorno sia attribuita la funzione di “segni dei tempi” pone il problema di comprendere come i tre giorni precedenti abbiano potuto trascorrere senza che esistesse il tempo (*sine tempore*). Una possibile soluzione di questa difficoltà consiste nell’intendere la successione dei giorni in un senso non cronologico (*non quasi per temporis praeteritionem et aduentum*). I termini “sera” e “mattino”, dunque, indicherebbero rispettivamente il limite che segna la misura di una natura creata (*per quendam terminum, quo intellegitur, quousque sit naturae propriae modus*) e quello a partire da cui inizia la creazione di un’altra realtà (*unde sit naturae alterius consequenter exordium*). Il termine “giorno”, invece, potrebbe esprimere la forma assunta dalla natura creata (*an circa speciem factae rei dies appellatus sit*). Sulla base della struttura ileomorfica delle realtà create, il termine “notte” potrebbe viceversa indicare una sorta di privazione della forma (*circa priuationem nox*), che coinciderebbe con la materia ancora informe a partire da cui esse derivano (*nondum specie formata materia nox dicta sit, unde formanda erant cetera*)³⁴.

Secondo la caratterizzazione ormai consolidata della materia, il termine “notte” indicherebbe la materia informe che, precedendo gli esseri creati in un modo che non concerne né lo spazio né il tempo (*non enim spatiis uel locorum quasi remotior uel temporum quasi anterior discerni potest*), può in un certo senso essere conosciuta a partire dalla loro mutabilità (*sicut potest quamuis in rebus formatis intellegi tamen ex ipsa mutabilitate informitas materiae*). Una simile ipotesi, inoltre, permetterebbe di intendere il termine “notte” come un indice della stessa capacità di mutare e di cessare di esistere che caratterizza le realtà create (*an potius in ipsa re facta atque formata eadem mutabilitas, hoc est deficiendi, ut ita dixerim, possibilitas, nox appellata sit, quia inest rebus factis, etiamsi non mutantur, posse mutari*)³⁵.

³³ *Gn. litt.* IV,xxv,42 (CSEL 28/1, 124-125.18-2).

³⁴ Per questo impiego della coppia “priuatio-species”, cfr. *Gn. litt. imp.* xii,36; *conf.* XIII,xxxiii,48.

³⁵ Studiando l’impiego agostiniano del concetto di materia nei libri conclusivi delle *Confessiones*, era emerso come il legame tra materia e mutabilità ricevesse una certa connotazione negativa sul piano etico.

Nel libro IV, invece, Agostino non cerca di offrire una spiegazione alternativa della natura della notte, quanto piuttosto di mostrare la ragione per cui essa non viene nominata nel corso dei sei giorni della creazione (*per omnes sex dies non nominatur nox*)³⁶. La Scrittura non riferisce dell'avvento della notte durante i giorni della creazione perché la

In questo testo, invece, il concetto di *mutabilitas* appare negativamente definito anche sul piano ontologico; la mutabilità delle realtà create – sia essa attuale o solo potenziale (*inest rebus factis, etiamsi non mutantur, posse mutari*), come nel caso della creatura angelica e della materia informe (cfr. *u. rel* xiii,26; *conf.* XII,ix,9; xi,12; xii,15; *Gn. litt.* I,xiv,28; etc.) – rappresenta la condizione di possibilità del loro venire meno (*eadem mutabilitas, hoc est deficiendi, ut ita dixerim, possibilitas*). Caratterizzando la *mutabilitas* delle realtà create come *deficiendi possibilitas*, Agostino intende sottolineare la loro differenza rispetto all'immutabilità e all'incorruttibilità della natura divina, come viene esplicitato in modo evidente in *trin.* V,ii,3 (CCL 50, 208.7-17): «Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit. Quod enim mutatur non seruat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur uerum etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod uerissime dicatur esse». La connessione tra *mutabilitas* e *defectus creaturarum* viene espressa efficacemente in *u. rel.* xviii,35 (CCL 32, 208-209.1-8): «Sed dicis mihi: Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo, a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis trinitas, quoniam et per summam sapientiam ea fecit et summa benignitate conseruat. Cur ea fecit? Vt essent. Ipsum enim quantumcumque esse bonum est, quia summum bonum est summe esse. Vnde fecit? Ex nihilo».

La componente materiale inerente alle realtà create, dunque, rappresenta il fondamento della loro mutabilità e della possibilità del loro venir meno; il nesso tra materialità, generazione e corruttibilità era già stato stabilito nell'ambito della riflessione aristotelica sul concetto di potenza: «Πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι» (*Metaph.* Θ 8, 1050a 8-13); «σύνθετον γὰρ πᾶν τὸ ἐκ στοιχείων. εἰ τοίνυν ἀνάγκη, ἐξ οὗ ἐστιν, εἰ καὶ αἰεὶ ἔστι κἂν εἰ ἐγένετο, ἐκ τούτου γίνεσθαι, γίγνεται δὲ πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος τοῦτο ὄντος ὃ γίγνεται (οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐκ τοῦ ἀδυνάτου οὐδὲ ἦν), τὸ δὲ δυνατὸν ἐνδέχεται καὶ ἐνεργεῖν καὶ μὴ, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα αἰεὶ ἐστιν ὁ ἀριθμὸς ἢ ὅτιοῦν ἄλλο ὕλην ἔχον, ἐνδεχοίτ' ἂν μὴ εἶναι, ὡσπερ καὶ τὸ μίαν ἡμέραν ἔχον καὶ τὸ ὀποσαοῦν ἔτη· εἰ δ' οὕτω, καὶ τὸ τοσοῦτον χρόνον οὐ μὴ ἔστι πέρασ. οὐκ ἂν τοίνυν εἴη αἰδία, εἴπερ μὴ αἰδίου τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι, καθάπερ ἐν ἄλλοις λόγοις συνέβη πραγματευθῆναι. εἰ δὲ ἐστὶ τὸ λεγόμενον νῦν ἀληθὲς καθόλου, ὅτι οὐδεμία ἐστὶν αἰδίου οὐσίας ἐὰν μὴ ἢ ἐνέργεια, τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας, οὐδεμιᾶς ἂν εἴη αἰδίου οὐσίας στοιχεῖα ἐξ ὧν ἐστὶν ἐνυπαρχόντων» (*Metaph.* N 2, 1088a 14-28). Cfr. anche la lunga discussione contenuta in *Cael.* A 12, 281a-283b.

³⁶ Agostino adotterà una strategia analoga in *ciu.* XI,7 (CCL 48, 326-327.1-30): «Videmus quippe istos dies notos non habere uesperam nisi de solis occasu nec mane nisi de solis exortu; illorum autem priores tres dies sine sole peracti sunt, qui die quarto factus refertur. Et primitus quidem lux uerbo dei facta atque inter ipsam et tenebras deus separasse narratur et eadem lucem uocasse diem, tenebras autem noctem; sed qualis illa sit lux et quo alternante motu qualemque uesperam et mane fecerit, remotum est a sensibus nostris, nec ita ut est intellegi a nobis potest, quod tamen sine ulla haesitatione credendum est. Aut enim aliqua lux corporea est, siue in superioribus mundi partibus longe a conspectibus nostris siue unde sol postmodum accensus est; aut lucis nomine significata est sancta ciuitas in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit apostolus: quae sursum est Hierusalem, mater nostra aeterna in caelis: ait quippe et alio loco: omnes enim uos filii lucis estis et filii diei; non sumus noctis neque tenebrarum; si tamen et uesperam diei huius et mane aliquatenus congruenter intellegere ualeamus. Quoniam scientia creaturae in comparatione scientiae creatoris quodam modo uesperascit, itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris; nec in noctem uergitur, ubi non creator creaturae dilectione relinquitur. Denique scriptura cum illos dies dinumeraret ex ordine, nusquam interposuit, uocabulum noctis. Non enim ait alicubi: facta est nox; sed: facta est uespera et factum est mane dies unus. Ita dies secundus et ceteri. Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in dei sapientia cognoscitur, uelut in arte qua facta est. Ideo uespera quam nox congruentius dici potest; quae tamen, ut dixi, cum ad laudandum et amandum refertur creatorem, recurrit in mane».

creatura angelica (*sublimes et sancti angeli*), al termine della conoscenza vespertina con cui conosce la creatura in se stessa (*creaturam in ea ipsa creatura sic sciunt*), si volge a lodare il Creatore (*id quod creaturam in ipsa creatura nouerunt, referunt ad illius honorem et amorem, in quo aeternas rationes quibus creata est contemplantur*), preferendo con una scelta libera la conoscenza della creatura nella verità divina (*ei scientiae electione ac dilectione*³⁷ *praeponant quod eam sciunt in ueritate, per quam facta sunt omnia, participes eius effecti*).

Questa spiegazione del termine “notte” costituisce la necessaria conseguenza della dottrina della conoscenza angelica sviluppata nel libro IV. Interpretando lo sviluppo del racconto dei sei giorni in riferimento alle differenti fasi della conoscenza angelica, Agostino può comprendere la creazione divina come l’atto istantaneo con cui Dio, nel medesimo istante, pone in essere la materia informe e le conferisce in modo compiuto ordine e forma. L’articolazione della conoscenza angelica e la conseguente successione dei giorni si dispiegano in relazione alla formazione istantanea delle differenti creature a partire dalla materia informe, creata in principio e “prima” dei sei giorni. Per questo motivo, anche volendo mantenere il connubio tra materia informe e notte, quest’ultima non avrebbe potuto essere nominata nel racconto dei sei giorni. La sottolineatura della simultaneità della creazione divina che Agostino compie a partire dal libro IV, infatti, non lascia più spazio a una spiegazione come quella teorizzata nei primi due libri, secondo la quale i giorni della creazione sarebbero giorni distinti, il mattino e la sera segnerebbero il

³⁷ L’espressione *electione ac dilectione*, come già sottolineato in precedenza, pone l’accento sulla libertà della creatura angelica in modo più marcato rispetto a quanto accade nel libro XIII delle *Confessiones*. L’orientamento verso il Creatore assunto “liberamente” dalla creatura angelica si determina in occasione della conoscenza mattutina, di cui non si fa menzione nelle *Confessiones*. Si potrebbe perciò ipotizzare che la dottrina della conoscenza angelica sviluppata nel *De Genesi ad litteram* abbia consentito ad Agostino non solo di definire con più precisione la centralità della creatura angelica in occasione della creazione, ma anche di mettere in evidenza il ruolo della libera adesione con cui essa si rivolge e rende lode alla bontà del Creatore, nei confronti della cui iniziativa gratuita rimane comunque debitrice quanto all’esistenza e alla formazione ottenuta mediante la prima conversione. Questo aspetto mi sembra sia stato ben messo in evidenza da Agaësse-Solignac (1972), p. 653 (nota “La connaissance angélique et les jours de la création”): «Dans le *De Genesi* au contraire, tout en se gardant d’attribuer à l’Ange une fonction créatrice, Augustin fait de la nature angélique le miroir et le témoin privilégié de la création, au point de dire que la créature est d’abord faite en quelque façon dans l’esprit angélique. Le monde des Anges est parfaitement intégré à l’univers des créatures dans lequel il joue un rôle *primordial* non pas seulement parce que l’Ange est la première et la plus élevée des créatures mais encore parce qu’il est le reflet de l’action créatrice et des œuvres créées ainsi que *le premier agent du retour à Dieu par la louange et l’amour*. La nature angélique devient ainsi l’archétype, la conscience et l’idéal de la condition de créature» (corsivo mio).

succedersi delle realtà create e il giorno e la notte attesterebbero il carattere progressivo del processo di formazione della materia informe³⁸.

6. Osservazioni conclusive

Nel libro IV del *De Genesi ad litteram* Agostino definisce i tratti principali della concezione della creazione simultanea, in conformità ai quali nei libri successivi dell'opera verrà formulata ed esposta dettagliatamente la dottrina delle *rationes causales*. La necessità di attribuire una natura istantanea ed extratemporale dell'azione creatrice si impone a partire dalla considerazione della natura del settimo giorno. Quest'ultima, infatti, non può essere adeguatamente compresa alla luce delle interpretazioni precedentemente proposte, secondo cui la successione dei giorni della creazione e delle differenti fasi di questi si compongono potrebbe essere spiegata da un lato in relazione all'inizio e al completamento delle singole opere, dall'altro mediante il ricorso ai concetti di materia e di forma.

La struttura del racconto della *Genesi* viene dunque interpretata ipotizzando che i diversi giorni in cui si articola l'attività creatrice non siano altro che la ripetizione di un unico giorno, identificato con la luce creata di cui risplende la natura angelica. Tale ipotesi esegetica consente di conciliare le categorie di simultaneità e di successione: se infatti la soppressione di una molteplicità di giorni distinti permette di cogliere il carattere extratemporale della creazione, la ripetizione dell'unico giorno e delle sue fasi pone l'accento sull'ordinamento intrinseco all'azione divina.

³⁸ Questo aspetto si trova ben espresso nel testo di *Gn. litt.* I,xvii,35 citato in precedenza. Ricercando la ragione per cui nell'espressione "uidit deus lucem quia bona est" (*Gen.* 1,4) il compiacimento divino sia riferito solamente alla luce e non a tutte le opere compiute nel primo giorno, Agostino afferma che ciò dipende dal fatto che l'informità della materia non era stata ancora del tutto formata: «Hic ergo propterea non ita fecit, quoniam a formata re ad hoc distincta est illa informitas, ut non in ea finis esset, sed adhuc formanda restaret per creaturas caeteras iam corporales» (*CSEL* 28/1, 25-26.24-1). Le tenebre e la notte nominate in *Gen.* 1,4-5 non possono dunque essere equiparate alla notte distinta dal giorno prodotto dalla luce solare, in quanto esprimono l'esistenza di una sostanza informe non ancora completamente formata: «Itaque si, posteaquam distincta essent illa diuisione et uocabulis, tunc diceretur: uidit deus, quia bonum est, haec facta acciperemus, significari, quibus iam in suo genere nihil esset addendum; quia uero lucem solam ita perfecerat, uidit deus, inquit, lucem quia bona est et diuisione ac nominibus discreuit a tenebris. Neque tunc dixit: uidit deus, quia bonum est; ad hoc enim erat informitas illa discreta, ut adhuc inde alia formarentur. Namque ista nox, quae nobis notissima est – facit enim eam super terras solis circuitus –, quando per luminarium distributionem a die diuiditur, post ipsam diuisionem diei et noctis dicitur: uidit deus, quia bonum est. Non enim haec nox informis aliqua substantia erat, unde adhuc alia formarentur, sed spatium loci plenum aere, carens lumine diurno: cui utique nocti iam nihil addendum esset in genere suo, quo esset speciosior siue distinctior» (*CSEL* 28/1, 26.1-16).

La creazione della natura angelica viene descritta in accordo con quanto anticipato nei libri precedenti. L'informità spirituale viene formata nel corso del primo giorno contemplando la propria natura nella Parola divina; dopo aver considerato la propria singolarità nella sera del primo giorno, tale creatura aderisce in modo originario e indefettibile al proprio Creatore rivolgendosi a Lui nel mattino del secondo giorno.

Anche la creazione delle realtà di natura materiale viene spiegata mediante un'interpretazione analoga delle fasi della conoscenza angelica. A differenza di quanto accade nel caso delle nature razionali, tuttavia, la formazione di tali realtà avviene dapprima nella conoscenza della creatura angelica e solo in un secondo momento nella loro natura specifica.

Tale interpretazione della struttura e del significato del racconto della creazione permette di impiegare la categoria di simultaneità non solo in relazione alla realizzazione dell'opera divina, ma anche in rapporto alla sua conoscenza da parte della natura angelica. Questo aspetto è di notevole interesse, in quanto segna il superamento definitivo delle esitazioni palesate nel corso dei primi commentari al testo della *Genesi*.

Un ultimo dettaglio testuale sul quale si concentra lo sforzo esegetico di Agostino concerne l'assenza del termine "nox" dal racconto della Scrittura. Il tentativo di spiegare questo vocabolo come l'indicazione di un presunto residuo materiale in attesa di essere formato – tentativo connesso all'interpretazione sviluppata nel libro I – non può essere accolto, in quanto incompatibile con l'ipotesi della *repetitio* e con il quadro delle diverse fasi della conoscenza angelica.

Capitolo Terzo

Materia e *rationes causales* (I): Formazione e sviluppo degli esseri viventi nei libri IV, V e VIII del *De Genesi ad litteram*

La dottrina della “con-creazione” di materia e forma e la comprensione della *creatio* divina come atto intemporale e simultaneo, che Agostino espone e definisce nel corso del libro IV, suscitano alcune rilevanti questioni di ordine filosofico ed esegetico. Se infatti alla luce della dottrina della conoscenza angelica è possibile risolvere le difficoltà relative all’interpretazione della scansione diacronica apparentemente connessa alla narrazione scritturistica, non è ancora chiaro come dalla fondazione intemporale degli esseri possa dispiegarsi la loro esistenza temporale e come l’azione creatrice istantanea e perfettamente compiuta non implichi un abbandono della creazione da parte di Dio. Per risolvere tali quesiti, a partire dal libro IV Agostino elabora la nota dottrina delle *rationes causales*, mediante cui vengono interpretate la creazione e la formazione degli esseri viventi. Nel presente capitolo prenderò in considerazione l’impiego di tale dottrina in relazione alla creazione degli esseri di natura vegetale e animale, esaminando invece nel capitolo successivo il modo in cui essa viene declinata in rapporto alla creazione dell’essere umano.

1. Formulazione della dottrina delle *rationes causales* (libro IV)

Nelle pagine del libro IV del *De Genesi ad litteram* Agostino conduce una complessa riflessione sulla natura della conoscenza della creatura angelica, spiegando come quest’ultima sia in grado di comprendere in modo simultaneo (*secundum potentiam spiritalem mentis angelicae cuncta quae uoluerit simul notitia facillima comprehendentem*¹) l’ordinata concatenazione causale intrinseca alla creazione divina (*nec*

¹ Secondo Alexander (2002), p. 117 al termine “comprehendentem” sarebbe preferibile la variante “comprehendentis”, che andrebbe riferito all’espressione “mentis angelicae”.

ideo tamen sine ordine quo adparet connexio praecentium sequentiumque causarum)². La formulazione di questa dottrina induce Agostino a riflettere sulla categoria di simultaneità, interrogandosi sulla possibilità di una sua applicazione non solo in riferimento alla facoltà conoscitiva della creatura angelica, ma anche alla costituzione stessa degli esseri in occasione della creazione divina:

«Sed si omnia simul mens angelica potest, quae singillatim per ordinem conexarum causarum sermo distinguit, numquid etiam quae fiebant, uelut ipsum firmamentum, uelut aquarum congregatio speciesque nudata terrarum, uelut fruticum et arborum germinatio, luminarium et siderum conformatio, aquatilia terrestriaque animantia, simul omnia facta sunt, ac non potius per interualla temporum secundum praefinitos dies? An forte non, sicut ea secundum motus eorum naturales nunc experimur, ita etiam cum primitus instituta sunt cogitare debemus, sed secundum mirabilem atque ineffabilem uirtutem sapientiae dei, quae adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauius? Neque enim et ipsa gradibus adtingit aut tamquam gressibus peruenit. Quapropter quam facilis ei efficacissimus motus est, tam facile deus condidit omnia, quoniam per illam sunt condita, ut hoc, quod nunc uidemus temporalibus interuallis ea moueri ad peragenda, quae suo cuique generi competunt, ex illis rationibus insitis ueniat, quas tamquam seminaliter sparsit deus in ictu condendi, cum dixit, et facta sunt; mandauit, et creata sunt»³.

«Ma se la mente angelica può conoscere simultaneamente tutte le cose che il discorso distingue a una a una, secondo l'ordine della concatenazione delle cause, forse anche le realtà che venivano create, come il firmamento, la raccolta delle acque e la superficie spoglia delle terre, la germinazione dei cespugli e degli alberi, la conformazione dei luminari e delle stelle, gli animali acquatici e terrestri, sono state fatte tutte simultaneamente, e non invece attraverso intervalli di tempo secondo giorni predefiniti? O forse dobbiamo pensare che le cose, quando furono costituite nella loro origine primordiale, non lo furono secondo i loro naturali movimenti che noi oggi sperimentiamo, ma secondo la mirabile e ineffabile potenza della Sapienza di Dio, che “si estende con forza da un'estremità all'altra del mondo e governa con bontà ogni cosa”? Essa, infatti, non si estende in modo graduale né giunge in qualche luogo, per così dire, compiendo un passo dopo l'altro. Perciò, con la stessa facilità con cui la Sapienza compie il proprio efficacissimo moto, Dio ha creato tutte le cose, poiché esse sono state create per mezzo della Sapienza; se dunque ora osserviamo il modo in cui le creature si muovono attraverso intervalli di tempo per portare a compimento le fasi dello sviluppo che compete alla propria specie, ciò dipende da quelle ragioni insite in esse, che Dio ha sparso come fossero dei semi nell'istante della creazione, quando “disse, e le cose furono fatte; comandò, e furono create”».

Nelle pagine precedenti, Agostino aveva posto l'accento sulla differenza tra il piano della narrazione biblica, in cui la creazione divina viene descritta mediante l'esposizione di una successione ordinata di fasi distinte (*quae singillatim per ordinem conexarum causarum sermo distinguit*), e quello della conoscenza angelica, in cui la creazione divina viene colta in modo simultaneo (*omnia mens simul angelica potest*). In questo testo,

² *Gn. litt.* IV,xxxii,49.

³ *Ivi* IV,xxxiii,51 (*CSEL* 28/1, 131-132.23-13).

Agostino compie un passo ulteriore, interrogandosi sulla modalità effettiva con cui è stata compiuta l'azione divina. Secondo una prima soluzione, la creazione potrebbe essere intesa come un atto simultaneo (*simul omnia facta sunt*)⁴ che, come tale, sarebbe conosciuto dalla creatura angelica. In caso contrario, sarebbe necessario ammettere che la creazione si sia svolta nel tempo secondo la successione effettiva dei sei giorni (*per interualla temporum secundum praefinitos dies*) e si dovrebbe attribuire alla conoscenza angelica la capacità di conoscere in modo simultaneo eventi accaduti secondo una scansione di tipo diacronico.

Agostino accorda la propria preferenza alla prima ipotesi, avendo già messo in luce le numerose difficoltà interpretative che sorgerebbero dall'equiparazione tra i sei giorni della creazione e i giorni che si determinano nel corso del tempo, in corrispondenza del percorso circolare del sole. Se la creazione divina è avvenuta in modo simultaneo, bisogna ammettere che le realtà create siano venute alla luce con una modalità differente da quella con cui si compie il loro sviluppo naturale nel corso del tempo (*non sicut ea secundum motus eorum naturales nunc*⁵ *experimur*). Tale differenza va ricondotta alla capacità d'azione del suo autore, ossia all'onnipotenza della Sapienza divina (*secundum mirabilem atque ineffabilem uirtutem sapientiae dei*), capace di fondare a partire dal nulla e in modo istantaneo la totalità delle realtà create (*quam facilis*⁶ *ei efficacissimus motus est, tam facile deus condidit omnia; quoniam per illam sunt condita*).

Il fatto che Dio abbia creato tutte le cose non va però inteso unicamente in relazione alle prime realtà create, ma anche in rapporto a quelle che si sviluppano e si susseguono nel corso dei tempi (*quod nunc uidemus temporalibus interuallis ea moueri ad peragenda quae suo cuique generi competunt*)⁷. L'esistenza delle realtà create trova dunque il proprio fondamento nella creazione simultanea (*in ictu condendi*)⁸, quando cioè Dio pose nella

⁴ Concetto già anticipato in *Gn. litt. imp.* vii,28; ix,31; xi,34.

⁵ Nel corso della riflessione condotta nel *De Genesi ad litteram*, Agostino impiega in modo sistematico la coppia di avverbi *nunc-tunc* (di cui in questo testo compare solo il primo termine) per marcare la distinzione tra la condizione attuale con cui le creature esistono nel corso del tempo e la creazione simultanea di tutte le cose. Si tratta, in altre parole, del binomio *administratio-prima conditio* che incontreremo più volte nel corso di questo capitolo.

⁶ Il tema della *facilitas* con cui Dio ha portato a termine la creazione viene ripreso da Agostino in *Gn. litt.* VI,iii,4.

⁷ L'espressione "quae suo cuique generi competunt" verrà ripetuta con qualche piccola variazione in modo sistematico nel corso dei libri seguenti. Si tratta di un'altra importante sottolineatura dell'ordine immanente alla creazione, il quale, stabilito nella costituzione originaria degli esseri, viene perpetuato mediante lo sviluppo progressivo e regolare con cui le realtà create si formano e si susseguono nel corso del tempo conformemente alla propria natura specifica.

⁸ L'espressione "in ictu condendi", con cui Agostino esprime il carattere istantaneo della creazione divina, costituisce una "uariatio" della formula paolina "in ictu oculi" (*I Cor.* 15,52), con cui l'Apostolo descrive il modo in cui avverrà la resurrezione. Dopo aver posto l'accento in *Gn. litt.* IV,xxxiv,54 sulla

creazione, come se si trattasse di semi, le loro ragioni (*ex illis insitis rationibus*⁹ *ueniat, quas tamquam seminaliter sparsit deus*¹⁰).

rapidità con cui gli uomini portano a compimento il processo della conoscenza visiva, Agostino citerà proprio l'espressione paolina in riferimento alla conoscenza angelica e alla *celeritas* della Sapienza divina: «Merito resurrectionis nostrae celeritatem cum exprimere uellet apostolus, in ictu oculi dixit fieri. Neque enim aliquid in rerum corporearum motibus uel ictibus potest celerius inueniri. Quodsi oculorum carnalium acies celeritate potest tantum, quid mentis acies uel humanae? Quanto magis angelicae? Quid iam de ipsius summae dei sapientiae celeritate dicatur, quae adtingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit? In his ergo, quae simul facta sunt, nemo uidet, quid prius posteriusue fieri debuerit, nisi in illa sapientia, per quam facta sunt omnia per ordinem simul» (IV,xxxiv,55 (CSEL 28/1, 135-136.20-3)).

⁹ L'espressione *rationes insitae* potrebbe essere sul piano terminologico e lessicale il corrispettivo latino degli ἔνυλοι λόγοι/εἶδη plotiniani (ad. es. IV 3 (27), 11.10: ἐν ὕλῃ λόγος; II 7 (37), 3.10-11: περὶ ὕλην λόγον; VI 7 (38), 4.19-24: εἶδους ἐστὶ τοῦ ἐνύλου... τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ μετὰ ὕλης τοὺς λόγους; 11.10: ὁ ἔνυλος λόγος; VI 7 (38), 14.6-7: τοῦ λόγου... τῆς ὕλης ἐμπεσόντα; I 8 (51), 8.13-18: τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶδη... λόγοι ἐνυλοι... ἃ ἐν τῇ ὕλῃ). Per ulteriori riferimenti testuali, cfr. Fattal (2001), pp. 249-250, n. 3; Peroli (2003), p. 169, n. 190. A differenza della maggior parte degli studiosi, che, come vedremo, sottolinea l'ispirazione plotiniana della dottrina agostiniana delle *rationes causales*, Pépin (1994), pp. 60-68 ritiene che quest'ultima presenti una maggiore affinità con la riflessione origeniana. Nello specifico, l'espressione *rationes insitae* potrebbe essere stata suggerita ad Agostino dalla lettura di *princ.* II,10,3 (380-382.102-110): «Ita namque etiam nostra corpore uelut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamuis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, uerbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salua est, erigat ea de terra et restituita ac reparat, sicut ea uirtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae».

¹⁰ L'azione con cui Dio pone le *rationes* nel contesto della creazione viene descritto come un *tamquam seminaliter spargere*. Sulla base di questa espressione (e dell'analogia formula *seminales rationes* che, come vedremo, Agostino utilizza nel *De Genesi ad litteram* unicamente in IX,xvii,32 e X,xx,35), insorge spesso una confusione tra i concetti di *rationes causales* e di *rationes seminales*. A questo proposito, sono pertinenti le osservazioni di Holl (1961), p. 39: «Jede seminalis ratio war bei Augustin wohl ratio, aber nicht jede ratio im Sinn Augustins auch schon seminalis ratio», e di Agaësse-Solignac (1972), p. 662 (nota «Le double moment de la création et les «raisons causales»»): «De cette comparaison est venue l'habitude, trop courante comme on le verra, de parler presque exclusivement de «raisons séminales» pour caractériser la doctrine d'Augustin. L'idée qu'elle exprime n'est sans doute pas contraire aux textes, car Augustin l'expose maintes fois (III,xiv,23; IV,xxxiii,51; V,vii,20; VI,v,8; vi,9-11; viii,13; x,17; xi,18; X,xx,35; cf. *trin.* III,viii,13; *ciu.* XXII,14). Il faut bien noter pourtant que lui-même n'emploie l'expression *ratio seminalis* que deux fois, et chaque fois à propos d'un être vivant susceptible de se reproduire par un *semen* (IX,xvii,32; X,xx,35). Il faut en conclure que cette expression est impropre quand on l'applique à l'ensemble des *raisons*; la *ratio seminalis*, ou plutôt les *semina* n'ont qu'une valeur métaphorique et illustrative quand il ne s'agit pas d'êtres vivants». Ai testi citati da Agaësse-Solignac può essere aggiunto anche quello di *qu.* II,21 (CSEL 28/2, 102-103.27-11): «Insunt enim rebus corporeis per omnia elementa mundi quaedam occultae seminae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque causalis, prorumpunt in species debitas suis modis et finibus. Et sic non dicuntur angeli, qui ista faciunt, animalium creatores, sicut nec agricolae segetum uel arborum uel quorumque in terra gignentium creatores dicendi sunt, quamuis nouerint praebere quasdam uisibiles opportunitates et causas, ut illa nascantur. Quod autem isti faciunt uisibiliter, hoc angeli inuisibiliter; deus uero solus unus creator est, qui causas ipsas et rationes seminae rebus inseuit».

Si può notare per inciso che il paragone dell'agricoltore nell'atto di seminare, già platonico (*Tim.* 41c 8-d 1: σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω; 42d 4: ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν), viene impiegato in riferimento a Dio anche da Origene. La riflessione contenuta nel brano origeniano, in cui viene interpretato il testo di *Mt.* 13,5, è tuttavia molto differente e non può essere posta in relazione con quella di Agostino: «Sicut si quis increpet agricolam, quare non citius semina super terram petrosam iecerit, pro eo quod uideat aliam terram petrosam accepta semina uelociter germinasse, utique respondebit agricola et dicet quia idcirco tardius semino terram istam, ut possit semina quae suscepit retinere; [...] ita ergo etiam deus, uniuersae creaturae suae peritissimus agricola, dissimulat et differt in aliud sine dubio tempus haec, quae nobis uidentur citius debuisse consequi sanitatem, uti ne superficies magis eorum quam interna carentur» (*princ.* III,1,14 (82-84.534-548)).

Nelle righe seguenti, Agostino esprime con maggior precisione le motivazioni in base a cui l'ipotesi della creazione simultanea deve essere preferita a quella di una creazione avvenuta nel corso del tempo:

«Non itaque tarde institutum est, ut essent tarda, quae tarda sunt, nec ea mora sunt condita saecula, qua transcurrunt. Hos enim numeros tempora peragunt, quos cum crearentur non temporaliter acceperunt. Alioquin si rerum naturales motiones dierumque istorum, quos nouimus, usitata spatia, cum haec primitus uerbo dei facta sunt, cogitemus, non uno, die opus erat, sed pluribus, ut ea, quae radicibus pullulant terramque uestiunt, subter primitus germinarent, deinde certo numero dierum pro suo quoque genere in auras erumperent, etiam si hoc usque fieret, quod de creata natura eorum die uno, id est tertio factum scriptura narrauit. Deinde quot diebus opus erat, ut aues uolarent, si a suis primordiis existentes ad plumas et pennas per naturae suae numeros peruenerunt? An forte oua tantum creata erant, cum quinto die dictum est, quod eiecerint aquae omne uolatile pennatum secundum suum genus? Aut si propterea recte hoc dici potuit, quia in illo humore ouorum iam erant omnia, quae per numeros certos dierum coalescunt et explicantur quodammodo, quia inerant iam ipsae numerosas rationes incorporaliter corporeis rebus intextae, cur non et ante oua id ipsum recte dici potuerit, cum iam eadem rationes in elemento humido fierent, quibus alites per temporales sui cuiusque generis moras oriri et perfici possent? De quo enim creatore scriptura ista narrauit, quod sex diebus consummauerit opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creauerit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex

«Non è stato dunque stabilito lentamente che le realtà che si sviluppano con lentezza richiedessero un lento sviluppo, né i secoli sono stati fondati nel medesimo spazio di tempo nel quale trascorrono. I tempi, infatti, portano a compimento i ritmi di sviluppo che gli esseri hanno ricevuto al di fuori del tempo, quando sono stati creati. Se invece pensassimo che quando queste cose sono state fatte in origine dalla Parola di Dio siano esistiti i moti naturali degli esseri e gli spazi abituali di questi giorni a noi noti, non sarebbe stato necessario un unico giorno, ma molteplici, perché quegli esseri, che si sviluppano dalle radici e ricoprono la terra, germogliassero dapprima sottoterra e perché in seguito, in un determinato numero di giorni, secondo la propria specie, uscissero alla luce, quand'anche ciò che la Scrittura ha narrato circa la creazione della loro natura in un solo giorno, cioè nel terzo giorno, fosse avvenuto senza interruzione. Quanti giorni inoltre sarebbero stati necessari perché gli uccelli volassero, se, cominciando a esistere a partire dal loro stato embrionale, fossero giunti a rivestirsi di piume e di penne secondo i ritmi di sviluppo della loro natura? O forse le uova erano state create solamente quando è stato detto che nel quinto giorno le acque hanno prodotto ogni volatile alato, secondo la sua specie? O forse la Scrittura ha potuto giustamente dire che nella sostanza liquida delle uova si trovavano già tutti gli esseri che si sviluppano in un determinato numero di giorni e in qualche modo raggiungono il loro compimento, poiché erano già presenti al suo interno le stesse ragioni dello sviluppo armonioso degli esseri che sono inserite in modo incorporeo nelle realtà corporee; in tal caso, per quale motivo non avrà potuto dire lo stesso altrettanto giustamente anche prima che esistessero le uova, poiché nell'elemento liquido erano già state fatte le stesse ragioni in base a cui gli uccelli potessero nascere e giungere a completa maturazione attraverso gli intervalli di tempo che sono propri alla loro specie? Parlando del Creatore, infatti, la Scrittura ha narrato che Egli ha portato a compimento le sue opere in sei giorni; riguardo allo stesso Creatore è stato detto in un altro passo, senza dubbio in modo non discorde, che ha creato tutte le cose simultaneamente. E perciò ha fatto simultaneamente anche questi sei o

uel septem, uel potius unum sexies septiesue repetitum, simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet hi, qui non possunt uidere, quod dictum est: creauit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id, quo eos ducit, peruenire non possunt»¹¹.

sette giorni, o piuttosto l'unico giorno che si è ripetuto sei o sette volte, "Colui che ha fatto tutte le cose simultaneamente". Che necessità c'era dunque di narrare i sei giorni in modo tanto preciso e ordinato? Senza dubbio, ciò è accaduto perché coloro i quali non sono capaci di comprendere l'affermazione: "Ha creato tutte le cose simultaneamente", non possono giungere a ciò verso cui essa li guida, se il discorso, con maggior lentezza, non avanza insieme a loro».

In questo testo, Agostino evidenzia le ragioni dell'insostenibilità di un'interpretazione che comprenda l'azione divina mediante la categoria della successione temporale. La creazione dei secoli¹² non può essere avvenuta lentamente (*non itaque tarde*)¹³, nello spazio di tempo richiesto affinché si compisse lo sviluppo fisico delle realtà create e trascorressero i sei giorni menzionati dalla Scrittura (*rerum naturales motiones, dierumque istorum, quos nouimus, usitata spatia*). In questo caso, infatti, le piante avrebbero dovuto giungere alla piena maturazione e gli uccelli, analogamente, avrebbero dovuto compiere il loro processo di crescita in un unico giorno.

Per risolvere tale difficoltà, si potrebbe sostenere che nel quinto giorno furono create solamente le uova (*an forte ouua tantum creata erant*), nella cui sostanza liquida si sarebbero trovate tutte le componenti dei futuri esseri viventi; queste ultime si sarebbero successivamente sviluppate nel corso del tempo (*in illo humore ouorum iam erant omnia, quae per numeros certos dierum coalescunt et explicantur quodammodo*), secondo le ragioni del loro sviluppo inserite in modo incorporeo nelle realtà corporee (*quia inerant iam ipsae numerosae rationes incorporaliter*¹⁴ *corporeis rebus intextae*¹⁵).

¹¹ Ivi IV,xxxiii,52 (CSEL 28/1, 132-133.14-19).

¹² Agostino descriverà la creazione dei secoli in *Gn. litt.* VI,viii,13 mediante una metafora di tipo vegetale: «Ipse sermo eius ante omnem aeris sonum, ante omnem carnis et nubis uocem in illa eius summa sapientia, per quam facta sunt omnia, non quasi humanis auribus instrepebat, sed rebus factis rerum faciendarum causas inserebat et omnipotenti potentia futura faciebat hominemque suo tempore formandum in temporum tamquam semine uel tamquam radice condebat, quando condebat, unde inciperent saecula ab illo condita, qui est ante saecula» (CSEL 28/1, 180.1-9). Questo testo agostiniano può essere messo in parallelo con quanto afferma Plotino: «Πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἶον ἐκ ρίζης μιᾶς ἐστῶσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ» (*Enn.* III 3 (48), 7.10-11).

¹³ Il carattere della *tarditas* non va compreso in riferimento all'azione divina, ma rappresenta piuttosto il tratto costitutivo del racconto della Scrittura, nella misura in cui esso espone il proprio contenuto in modo tale che possa essere compreso dai lettori meno istruiti (*quia scilicet hi, qui non possunt uidere quod dictum est: creauit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat; ad id, quo eos ducit, peruenire non possunt*).

¹⁴ L'avverbio *incorporaliter*, così come numerosi altri dettagli presenti nei testi di Agostino, costituisce un indice della natura incorporea delle *rationes* poste da Dio nella creazione. Benché non siano mancati gli studiosi che hanno evidenziato l'affinità tra la dottrina agostiniana e quella stoica dei λόγοι

Queste ragioni, tuttavia, avrebbero potuto esistere nell'elemento acquatico anche prima che fossero create le uova (*cur non et ante oua idipsum recte dici potuerit, cum iam eadem rationes in elemento humido*¹⁶ *fierent*), contenendo i principi di sviluppo i cui effetti si sarebbero manifestati nel corso dei tempi (*hos enim numeros*¹⁷ *tempora peragunt, quos cum crearentur, non temporaliter acceperunt*)¹⁸.

L'interpretazione della creazione degli esseri viventi mediante il riferimento alle *rationes intextae* fornisce la giustificazione concettuale che permette di comprendere il carattere simultaneo della creazione divina in accordo con la scansione dettagliata proposta dal testo scritturistico. Questa operazione concettuale, che appare a questo punto legittima sul piano della riflessione razionale, trova una conferma anche nella Scrittura, la quale afferma: "Qui uiuit in aeternum, creauit omnia simul" (*Sir.* 18,1)¹⁹.

σπερματικοί (Verbecke (1958); Duhem (1965), pp. 446-447), questo aspetto segna una differenza costitutiva e radicale rispetto alla concezione stoica.

¹⁵ La formula *rationes intextae* rappresenta una variante dell'espressione *rationes insitae* impiegata nel testo precedente. Agostino utilizza il verbo *intexo* – il cui valore semantico è riconducibile alla sfera della tessitura – sia in riferimento alle *rationes* sia in riferimento alla trama degli elementi in cui queste ultime sono state create: «Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit solus creator est deus; aliud autem pro distributis ab illo uiribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admouere ut tunc uel tunc sic uel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt sed acceptis opportunitatibus prodeunt» (*trin.* III,ix,16 (CCL 50, 143.1-8)).

¹⁶ Le *rationes* sarebbero state dunque *intextae in elemento humido*, in accordo con quanto afferma la Scrittura, secondo cui gli uccelli del cielo nacquero a partire dall'elemento acquatico. Anche nel caso in cui le *rationes* fossero state create nelle uova, esse sarebbero state poste *in humore ouorum*. Oltre all'importanza che l'elemento acquatico possiede per lo sviluppo della vita vegetale e animale (*Gn. litt.* V,vii,20), questa collocazione delle *rationes* trova il proprio fondamento concettuale nella dottrina degli elementi sostenuta da Agostino. Così come la terra, in cui vengono inserite le *rationes* dei vegetali, degli animali terrestri e del corpo umano, l'elemento acquatico possiede una configurazione di carattere passivo, costituendo dunque il contesto ideale per il dispiegarsi dell'attività dei principi causali.

¹⁷ Il concetto di *numerus* viene impiegato in stretta connessione con quello di *rationes intextae*, che nel corso del testo, non a caso, sono definite *numerosae rationes*. Queste ultime, infatti, costituiscono i principi che determinano l'ordinata successione delle fasi dello sviluppo temporale degli esseri viventi che da esse derivano. Mediante quest'impiego del concetto di *numerus* si completa, per così dire, l'esposizione dell'interpretazione "numerica" della creazione, per cui Dio, *numerus sine numero* (IV,iii,8), conferisce una struttura numerica alle realtà create conformemente alla natura dei numeri ideali. Su questo aspetto del pensiero agostiniano, cfr. Bettetini (1994), pp. 177-192.

¹⁸ Il senso di questo passaggio è ben espresso da Pépin (1994), p. 51: «On voit bien là le cheminement de la pensée: partant du cas particulièrement favorable des semences (ici, des œufs) comme exemple de l'intrication des raisons incorporelles dans un support sensibles, on étend le même processus à la situation plus difficile où les raisons seraient plongées dans l'eau primordiale».

¹⁹ L'espressione «creauit omnia simul», che Agostino utilizza traendola dalla *Vetus Latina*, è la traduzione dell'originale versione greca dei *Settanta*, che recita «ἔκτισε πάντα κοινῆ». Quest'ultima, a sua volta, sembra porre l'accento, più che, come il *simul* latino, sulla *simultaneità* dell'azione creatrice, sulla dipendenza dell'*intera* creazione dalla medesima azione divina. Sulla questione, cfr. Taylor (1982), p. 142, n. 69; Rinaldi (1983).

L'istantaneità dell'azione creatrice, conosciuta in modo simultaneo dalla creatura angelica, non implica però l'annullamento della distinzione delle diverse fasi in cui appare strutturata:

«Immo uero et prius atque posterius per sex dies quae commemorata sunt facta sunt, et simul omnia facta sunt, quia et haec scriptura, quae per memoratos dies narrat opera dei, et illa, quae simul eum dicit fecisse omnia, uerax est; et utraque una est, quia uno spiritu ueritatis inspirante conscripta est»²⁰.

«Al contrario, tutte le cose sono state create sia “prima e poi” durante i sei giorni che sono stati menzionati, sia simultaneamente, poiché è verace sia questa Scrittura che espone le opere divine nel corso dei giorni già ricordati, sia quella che afferma che tutte le cose sono state fatte simultaneamente; ed entrambe sono l'unica Scrittura, dal momento che essa è stata composta per ispirazione dell'unico Spirito di Verità».

Basandosi sull'autorità dell'unica Scrittura (*quia et haec scriptura, quae per memoratos dies narrat opera dei, et illa quae simul eum dicit fecisse omnia, uerax est; et utraque una est*), dunque, è possibile impiegare in modo non contraddittorio²¹ le categorie di simultaneità (*simul*) e di successione (*prius atque posterius*) in rapporto alla creazione divina. Nel primo caso, infatti, viene descritta la modalità di attuazione della creazione divina²², mentre nel secondo viene espressa la dimensione dell'ordine, la quale riguarda la

²⁰ Ivi IV,xxxiv,53 (CSEL 28/1, 134.7-12).

²¹ Ciononostante, una certa preferenza deve essere attribuita alla categoria di simultaneità: «Sed in his rebus, in quibus quid prius sit uel posterius, interualla temporum non demonstrant, quamuis utrumque dici possit, id est simul et prius et posterius, facilius tamen intellegitur quod dicitur simul quam quod prius atque posterius» (IV,xxxiv,54 (CSEL 28/1, 134.13-17)). Nelle righe seguenti, Agostino chiarisce la coesistenza delle categoria di simultaneità e di successione mediante la metafora del processo visivo. Una prossimità significativa può essere evidenziata sia sul piano concettuale sia su quello terminologico tra questo testo e quello plotiniano di *Enn.* IV 4 (28), 1.25-31: «Ἡ ἐν τῷ νῶ διήρηται καὶ τὸ τοιοῦτον οἶον ἐναπέριεσις μᾶλλον. Τὸ δὲ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὐ χρόνῳ ὄν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξις, οἶονεῖ φυτοῦ ἢ τάξις ἐκ ῥιζῶν ἀρξαμένη ἕως εἰς τὸ ἄνω τῷ θεωμένῳ οὐκ ἔχει ἄλλως ἢ τάξει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἅμα τὸ πᾶν θεωμένῳ».

In ambito cristiano, anche in Origene si trova una netta sottolineatura del carattere improprio dell'impiego di termini legati alla dimensione temporale in riferimento alla natura e all'azione divina: «Hoc sane quod dicimus, uel «semper» uel «erat» uel si quod aliud tale temporalis significationis nomen adsciscimus, simpliciter et cum uenia accipiendum est, quoniam nominum quidem horum significationes temporales sunt, ea autem de quibus loquimur tractatu quidem sermonis temporaliter nominantur, natura autem sui omnem intelligentiam sensus temporalis excedunt» (*princ.* I,3,4 (152.129-135)); «Nam et haec ipsa nomina temporalis uocabuli significantiam gerunt, id est quando uel numquam; supra omne autem tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intellegenda sunt ea, quae de patre et filio et spiritu sancto dicuntur» (*princ.* IV,4,1 (402.35-40)).

²² La marcata sottolineatura del carattere simultaneo e istantaneo della creazione divina è un elemento molto diffuso nella letteratura “esameronale”: ad es. Filone, *opif.* 3.13; 5.28; 11.67; etc.; Basilio, *Hexaëm.* II,3,1; Gregorio di Nissa, *Hex.* 7 (14-15.20-8; 15.15-19; 16.4-11); 8 (17.13-19); 9 (18.7-11); *Fat.* xviii,1; Ambrogio, *Hexam.* I,3,8; I,4,16; I,9,33; Didimo, *In Gen.* 35 (III,3).

connessione delle cause, la ripetizione dell'unico giorno e la configurazione delle fasi della creatura angelica²³.

2. La formazione degli esseri viventi (libro V)

Il libro V del *De Genesi ad litteram* è dedicato all'interpretazione del testo di *Gen.* 2,4-6:

«⁴*Hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, fecit deus caelum et terram et omne uiride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antquam exortum est.* ⁵*non enim pluerat deus super terram et homo non erat, qui operaretur terram.* ⁶*Fons autem ascendebat de terra et inrigabat omnem faciem terrae.*»

Dopo aver narrato la creazione portata a termine nel corso dei sei giorni, la Scrittura menziona nuovamente il cielo, ossia il firmamento, e la terra, volendo descrivere il loro stato successivamente alla formazione e alla distinzione delle differenti realtà che concorrono alla costituzione della configurazione ordinata del mondo²⁴.

Il testo di *Gen.* 2,4 menziona la creazione di «ogni specie di erba di campo, prima che esistesse sulla terra, e ogni specie di fieno, prima che germogliasse» (*omne uiride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antquam exortum est*). Questa affermazione della Scrittura risulta particolarmente oscura e, almeno a prima vista, contraria al modo comune di pensare, in base al quale si sarebbe inclini a ritenere che la creazione di tali realtà coincida con il loro apparire sulla superficie terrestre. Poiché la Scrittura si esprime in modo differente, bisogna innanzitutto ricercare il luogo in cui (*ubi*) tale creazione sia avvenuta²⁵:

²³ Quest'ultimo punto è ben messo in luce in *Gn. litt.* IV,xxxv,56, dove Agostino evidenzia la corrispondenza tra *ordo praesentiae*, *ordo scientiae* e l'*ordo* rintracciabile in *conexione creaturarum*: «Dies ergo ille, quem deus primitus fecit, si spiritalis rationalisque creatura est, id est angelorum supercaelestium atque uirtutum, praesentatus est omnibus operibus dei hoc ordine praesentiae, quo ordine scientiae, qua et in uerbo dei facienda praenosceret et in creatura facta cognosceret non per interuallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in conexione creaturarum, in efficacia uero creatoris omnia simul» (*CSEL* 28/1, 136.4-11).

²⁴ *Gn. litt.* V,i,1 (*CSEL* 28/1, 137-138.21-2): «Nunc autem, hic est, inquit, liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, satis, ut opinor, ostendens non hic se ita commemorasse caelum et terram, sicut in principio, antequam fieret dies, cum tenebrae essent super abyssum, sed quomodo factum est caelum et terra, cum factus est dies, id est iam formati atque distinctis partibus et generibus rerum, quibus uniuersa creatura disposita atque composita reddit hanc speciem, quae mundus uocatur.»

²⁵ *Ivi* V,iv,7 (*CSEL* 28/1, 142.5-12): «Quid est hoc? Nonne quaerendum est, ubi ea fecerit, antequam essent super terram et antequam exorta sunt? Quis enim non procluius crederet tunc ea deum fecisse, cum

«Vbi ergo? An in ipsa terra causaliter et rationabiliter; sicut in seminibus iam sunt omnia, antequam euoluant quodammodo atque explicent incrementa et species suas per numeros temporum? Sed ista semina, quae uidemus, iam super terram sunt, iam exorta sunt»²⁶.

«Dove dunque? Forse nella stessa terra sotto forma di ragioni causali, così come nei semi sono già presenti tutte le cose, prima che si sviluppino in un modo o nell'altro ed esplichino la propria crescita e i propri tratti specifici nella successione ordinata dei tempi? Ma questi semi, che vediamo, esistono già sulla terra e sono già germogliati».

Nel corso del terzo giorno, la creazione delle piante non è stata compiuta sulla superficie (*super terram*), ma nel grembo della terra (*in ipsa terra*); essa, inoltre, non ha dato vita alle piante nella condizione in cui queste si trovano dopo aver portato a termine la propria crescita nel corso del tempo, ma va concepita in relazione alle loro ragioni causali (*causaliter et rationabiliter*)²⁷, nelle quali, così come nei semi, erano presenti tutte le componenti destinate a generarsi e a crescere secondo uno sviluppo ordinato (*sicut in seminibus iam sunt omnia*²⁸, *antequam euoluant quodammodo atque explicent incrementa et species suas per numeros temporum*²⁹).

exorta sunt, non antequam exorta sunt, nisi admoneretur hoc diuino eloquio ista deum ante fecisse, quam exorerentur, ut, si ubi facta sint inuenire non possit, credat tamen ante facta quam exorta quisquis huic scripturae pie credit; impie quippe non credit».

²⁶ Ivi V,iv,9 (CSEL 28/1, 143.1-5).

²⁷ L'accostamento delle forme avverbiali "causaliter et rationabiliter" esprime il duplice carattere delle *rationes insitae*, ossia il loro statuto a un tempo causativo/produttivo e formale/razionale. Questo aspetto è ben messo in luce da Agaësse-Solignac (1972), pp. 663-664 (nota "Les deux moments de la création et le «raisons causales» chez Augustin"): «Ce sont des *raisons*; elles confèrent par suite l'intelligibilité et la rationalité aux êtres de l'univers; [...] Ce sont *raisons causales*: elles contiennent en effet comme *causes* le dynamisme du développement des êtres, et comme *raisons* les lois de ce développement». Cfr. anche Thonnard (1953), p. 148; Holl (1961), pp. 37-39; Brady (1964), pp. 156-157.

²⁸ Analogamente a quanto aveva affermato in *Gn. litt.* IV,xxxiii,52 in riferimento alle uova (*in illo humore ouorum iam erant omnia*), Agostino afferma che nelle ragioni causali, così come accade nei semi, sono già presenti tutte le componenti del futuro essere vivente (cfr. *Gn. litt.* II,xv,30; s. 242/A,2). Questo riferimento alla compresenza di tutte le componenti dell'organismo vivente all'interno del seme si trova espressa a più riprese in Plotino (*Enn.* V 9 (5), 6.10-15: «Καὶ αἱ τῶν σπερμάτων δὲ δυνάμεις εἰκόνα φέρουσι τοῦ λεγομένου· ἐν γὰρ τῷ ὄλῳ ἀδιάκριτα πάντα, καὶ οἱ λόγοι ὡς περ ἐν ἐνὶ κέντρῳ· καὶ ὧς ἐστὶν ἄλλος ὀφθαλμοῦ, ἄλλος δὲ χειρῶν λόγος τὸ ἕτερος εἶναι παρὰ τοῦ γενομένου ὑπ' αὐτοῦ αἰσθητοῦ γνωσθεῖς»; cfr. anche IV 8 (6), 6; IV 9 (8), 3, 5; V 1 (10), 5; IV 4 (28), 16; II 7 (37), 1; III 2 (47), 2) e in Porfirio (*Sent.* 10 (310); 37 (359.36-41; *Gaur.* 60,1-ss. (Kalbfleish)). Il medesimo concetto si trova espresso e (in un contesto cosmologico) in Seneca, *NQ.* III,29,3 (159.897-903): «Vt in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est, et legem barbae canorumque nondum natus infans habet (totius enim corporis et sequentis auctus in paruo occultoque lineamenta sunt), sic origo mundi non minus solem et lunam et uices siderum et animalium ortus quam quibus mutarentur terrena continuit». Cfr. anche Gregorio di Nissa, *Hom. op.* xxix (236a-c).

²⁹ Le *rationes causales* regolano lo sviluppo degli esseri viventi, in modo che avvenga ordinatamente, progressivamente e secondo determinati periodi di tempo (*per numeros temporum*): «Inuisibilium enim seminum creator ipse creator est omnium rerum quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt» (*trin.* III,vii,13 (CCL 50, 140-141.54-58); cfr. *cat. rud.* xxv,46; *Gn. litt.* III,xvi,25). La medesima funzione è assegnata da Plotino ai λόγοι presenti nel cosmo sensibile: «Οἷον καὶ ἐφ' ἐνὸς ἐκάστου τελεῖται ἡ τοῦ ζῴου διοίκησις, ἐν χρόνῳ

Tali ragioni causali, tuttavia, non sono della stessa natura dei semi ordinari (*ista semina, quae uidemus*):

«His enim uerbis magis adparet semina esse orta ex herbis et lignis; non autem illa ex seminibus, sed ex terra, praesertim quia et ipsa uerba dei sic se habent. Non enim ait: germinent semina in terra herbam feni et lignum fructuosum; sed ait: germinet terra herbam feni seminans semen, ut semen ex herba, non herbam insinuaret ex semine»³⁰.

«Da queste parole, infatti, risulta piuttosto che i semi sono nati dalle erbe e dagli alberi, mentre questi non sono nati dai semi, ma dalla terra; ciò è evidente soprattutto per il fatto che anche le stesse parole di Dio si esprimono in questo modo. La Scrittura non dice infatti: “I semi producano sulla terra piante alimentari e alberi da frutto”, ma dice: “La terra produca piante alimentari contenenti il seme”, per suggerire che non è la pianta a nascere dal seme, ma il seme dalla pianta».

Sulla base del testo di *Gen.* 1,12, Agostino esclude che la creazione dei vegetali avvenuta nel terzo giorno possa essere intesa in riferimento ai semi. I semi, trovandosi nel grembo della terra (*infra terram*) prima che spuntassero i vegetali (*antequam exorta sunt*), avrebbero dato vita a questi ultimi mediante la potenza generativa presente al proprio interno (*ea ui, qua sunt in rationibus seminum*).

Il testo biblico, tuttavia, afferma in modo indubitabile la derivazione dei semi a partire dalla natura già formata delle prime piante (*ut semen ex herba, non herbam insinuaret ex semine*)³¹, le quali, a loro volta, non possono che essere derivate dalle ragioni causali poste nel terzo giorno nell'elemento terrestre³².

ἕκαστον κινούσης καὶ γεννώσης, οἷον γενειάσεις καὶ <ἐκ>φύσεις κεράτων καὶ νῦν πρὸς τάδε ὀρμάς καὶ ἐπανθήσεις πρότερον οὐκ οὔσας, καὶ περὶ τὰς τῶν δένδρων διοικήσεις ἐν προθεσμίαις τακταῖς γιγνομένων» (*Enn.* IV 3 (27), 13.12-17); «Πολλὰ γὰρ καὶ ἐφ' ἐνὸς ἐκάστου ζώου τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμοῦ πάντα, αἱ ἡλικίαι, αἱ ἐκφύσεις ἐν χρόνοις, οἷον κεράτων, γενείων, μαζῶν αὐξήσεις, ἀκμαί, γενέσεις ἄλλων, οὐ τῶν πρόσθεν λόγων ἀπολλυμένων, ἐπιγιγνομένων δὲ ἄλλων· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ καὶ ἐν τῷ γεννωμένῳ αὐτῷ ζῳῷ τὸν αὐτὸν καὶ σύμπαντα λόγον εἶναι» (IV 4 (28), 11.17-23). In termini analoghi viene descritto lo sviluppo degli esseri viventi a partire dal seme da Porfirio, *Gaur.* 60, 1-12;18-21 (Kalbfleisch): «Ἴδιον δὲ τῶν σπερμάτων τὸ (ἀεὶ ὁδῶ τι) καὶ τάξει προβαίνειν καὶ τὸ τὸδε μετὰ προάγειν, καὶ οὐκ ἐπεὶ (μετὰ τὴν κύησιν) ὁδόντας φύσει καὶ προελθόντος τοῦ χρόνου γένεια καὶ ἥβδην, οὐκ ἐκ σπέραματος (τὰ τοιαῦτα γεννᾶται) καὶ τὸ (θρεπτικῶς μὲν καὶ αὐξητικῶς κινεῖσθαι ἀπὸ σπερμάτων οἰ(κείως γίνεταί, ἕως ἂν ἐν) γαστρὶ ἤ, (αἰσθητ(ικῶς) δὲ ὅταν προκύψῃ καὶ πάλιν λογικῶς ὅταν (προ)έ(λ)θῃ (κατὰ τὴν ἡλικίαν καὶ ὕστερ(ον) ν(ο)ητικ(ῶς, κ)αὶ οὐδενὸς ἔξωθεν ψυχικοῦ ἐπισ(κριθέντος, ἀλλὰ καθά)περ (ἐν τῇ τῶν καρ)πῶν β(λαστήσει) πάντα ὁμοῦ συγκέχρηται, καὶ εἴ (τινες λόγοι) (ἄλλῳ καιρῷ διακρίνο)νται, ὡς ἐν τῷ πυρῷ οἱ λόγοι τῆς καλάμης καὶ τοῦ φύλ(λου) καὶ τῆς ρίζης ἦνῶνται πρὶν) ταῦτα διακριθῆναι, ἀλλ' (ὁ)μως οἱ λόγοι οὐ τοῦ πυροῦ καὶ τῶν ἰ...ἰ (καλ)άμ(ης) καὶ ὕστερον διακρίνονται. ὥσπερ [...] οὕτως δὲ ἐν τῷ σπέρματι πάντα (μὲν ὁμοῦ συγκεχῶσθαι φασὶν τὰ μόρια, ἐκ)κρίνεσθαι γὰρ μὴν ἐκ τῆς συγχύσεως καὶ κατ' ἴδιον ἀνα(πλάττεσθαι) ἰ...ἰ (ε)ἰσίοντα, ἀεὶ δὲ τὸ ἐπιτήδειον πρὸς τοὺς καιροὺς (πρότερον τῶν ἄλλων ἀναγκ)αῖο(ν) δ(ιακεκρ)ίσθαι».

³⁰ *Gn. litt.* V,iv,9 (CSEL 28/1, 143.18-24).

³¹ Lo stesso principio, pur con qualche incertezza, viene stabilito nel caso degli animali: «Alternis igitur successionibus alterum ex altero, sed utrumque ex terra nec ex ipsis terra; prior igitur eorum parens terra. Sic et animalia: potest incertum esse utrum ex ipsis semina, an ipsa ex seminibus; quodlibet tamen horum prius, ex terra certissimum est» (V,xxiii,44 (CSEL 28/1, 168.10-14)). Cfr. Filone, *opif.* 8.42-43 (e il commento di Runia (2001), pp. 184-186).

Agostino trova una conferma della propria interpretazione nel testo di *Gen.* 2,8-9, in cui la Scrittura narra di come Dio abbia piantato un giardino a oriente, predisponendolo in modo tale che potesse essere abitato dai primi esseri umani:

«Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse uirtutem. In ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant; nam utique postea plantauit deus paradisum iuxta orientem et eiecit ibi de terra omne lignum

«È stato detto, dunque, che la terra ha prodotto allora l'erba e gli alberi nelle loro cause, nel senso che essa ha ricevuto la capacità di produrli. Al suo interno, infatti, erano già state fatte, per così dire, nelle radici dei tempi le creature che sarebbero esistite nel corso dei tempi; in seguito, infatti, Dio piantò un giardino a oriente, dove fece crescere dalla terra tutti gli alberi belli alla vista e buoni per

Da un punto di vista concettuale, Agostino sembra applicare il principio della priorità dell'essere in atto rispetto a quello contenuto in potenza nel seme materiale (non in rapporto al singolo individuo: *GA* A 18, 724b 19-21: «Σπέρμα δὲ καὶ καρπὸς διαφέρει τῷ ὕστερον καὶ πρότερον· καρπὸς μὲν γὰρ τῷ ἐξ ἄλλου εἶναι, σπέρμα δὲ τῷ ἐκ τούτου ἄλλο, ἐπεὶ ἄμφω γε ταυτόν ἐστιν»), teorizzato da Aristotele: «Λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὄρωντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἢ ὕλῃ καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὄρατικόν, ἃ δυνάμει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ σίτος καὶ ὄρων, ἐνέργειά δ' οὐπω· ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνέργειά ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνέργειά ὄν ὑπὸ μουσικοῦ, αἰεὶ κινουντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινουὺν ἐνέργειά ἤδη ἔστιν» (*Metaph.* Θ 8, 1049b 19-27). Formulando la dottrina delle *rationes causales*, tuttavia, Agostino compie un passo ulteriore, stabilendo un rapporto di derivazione delle realtà in atto a partire dalla *uis* presente nei principi causali "intessuti" nella trama degli elementi.

³² In quanto si generano a partire dalle *rationes causales*, e non dai semi materiali, i primi esemplari delle specie viventi differiscono dai loro successori. Questo aspetto è significativo se si pensa che la generazione a partire dal seme poteva essere considerata come un argomento contro la generazione dal nulla: «Nil igitur fieri de nilo posse fatendumst, / semine quando opus est rebus quo quaeque create / aeris in teneras possint proferrier auras» (Lucrezio, *Rer. Nat.* I,205-207 (e più in generale I,159-214)). La spiegazione di Agostino differisce da quella di Basilio (*Hexaëm.* V,2,4 (71.12-16): «Ὡσπερ ὁ κάλαμος μετὰ τὴν ἐπέτειον αὔρησιν ἀπὸ τῆς ρίζης ἀφίησιν τινα προβολήν, σπέρματος λόγον ἔχουσιν πρὸς τὸ μέλλον. Τοῦτο δὲ ποιεῖ καὶ ἄλλα μυρία, ὅσα διὰ γῆς νεμόμενα ἐν ταῖς ρίζαις τὴν διαδοχὴν κέκτηται. Ὡστε πατντός ἐστὶν ἀληθέστερον τὸ ἐκάστῳ τῶν φυομένων ἢ σπέρμα εἶναι, ἢ δυνάμιν τινα σπερματικὴν ἐνυπάρχειν»), ripresa da Ambrogio (*Hexam.* III,8,33 (80-81.26-5): «Germinet inquit terra herbam faeni secundum genus. In omnibus quae dicuntur nascentia terrae primum germen est ubi se paululum sustulerit, fit herba, postea faenum, inde fit fructus. Sunt nascentia quae de radice germinant ut arbores quae non sunt satae ex aliarum arborum radice nascuntur. In harundine uidemus quomodo in extremo eius uelut quidam fit nodus e latere et inde alia harundo germinat. Est ergo in radice uis quaedam seminarii»), ma sembra piuttosto allinearsi a quella di Filone, *opif.* 8.42-44, che afferma che in occasione della costituzione del mondo (ἐν δὲ τῇ πρώτῃ γενέσει τῶν ὅλων) Dio creò i vegetali in possesso di una forma perfetta (ὁ θεὸς ἅπασαν τὴν τῶν φυτῶν ὕλην ἐκ γῆς ἀνεδίδου τελείαν καρπὸς ἔχουσιν οὐκ ἀτελεῖς ἀλλ' ἀκμάζοντας). Filone individua la ragione per cui il seme deve essere considerato posteriore rispetto alla pianta nella volontà divina di rendere la natura partecipe dell'eternità: «Ἐβουλήθη γὰρ ὁ θεὸς δολιγεῦειν τὴν φύσιν ἀπαθαντίζων τὰ γένη καὶ μεταδιδοὺς αὐτοῖς αἰδιότητος· οὐ χάριν καὶ ἀρχὴν πρὸς τέλος ἤγε καὶ ἐπέσπευδε καὶ τέλος ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτειν ἐποίη· ἐκ τε γὰρ φυτῶν ὁ καρπός, ὡς ἂν ἐξ ἀρχῆς τέλος, καὶ ἐκ καρποῦ τὸ σπέρμα περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ πάλιν τὸ φυτόν, ὡς ἂν ἐκ τέλους ἀρχή» (13.12-17).

Agostino concepisce dunque la creazione dei vegetali mediante il seguente schema di derivazione: 1) *ratio aeterna*; 2) *ratio causalis*; 3) esistenza in atto. Questo modello esplicativo presenta una notevole affinità con la distinzione plotiniana tra archetipo ideale, ragione formale presente nella materia ed esistenza corporea della pianta: «Τὰ μὲν οὖν φυτὰ δύναιτ' ἂν τῷ λόγῳ συναρμόσαι· ἐπεὶ καὶ τὸ τῆδε φυτόν λόγος ἐστὶν ἐν ζωῇ κείμενος. εἰ δὴ ὁ ἐνυλος λόγος ὁ τοῦ φυτοῦ, καθ' ὃν τὸ φυτόν ἐστι, ζωὴ τις ἐστὶ τοιαύδε καὶ ψυχὴ τις, καὶ ὁ λόγος ἐν τι, ἤτοι τὸ πρῶτον φυτόν ἐστὶν οὗτος ἢ οὐ, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ φυτόν τὸ πρῶτον, ἀφ' οὗ καὶ τοῦτο. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔν, ταῦτα δὲ πολλὰ καὶ ἀφ' ἐνός ἐξ ἀνάγκης» (*Enn.* VI 7 (38), 11.8-15).

speciosum ad aspectum et bonum ad escam. Nec tamen dicendum est eum tunc aliquid addidisse creaturae, quod ante non fecerat, quod uelut illi perfectioni, qua omnia bona ualde sexto die consummauit post esset addendum; sed quia iam omnes naturae fruticum atque lignorum in prima conditione factae fuerant, a qua conditione deus requieuit, mouens deinde administransque per temporales cursus illa ipsa, quae condidit, et a quibus conditis requieuit, non solum tunc plantauit paradysum, sed etiam nunc omnia, quae nascuntur. Quis enim alius etiam nunc ista creat, nisi qui usque nunc operatur? Sed creat haec modo ex his quae iam sunt; tunc autem ab illo, cum omnino nulla essent, creata sunt, cum factus est dies ille, qui etiam ipse omnino non erat, spiritualis uidelicet atque intellectualis creatura»³³.

il mangiare. Tuttavia, non bisogna affermare che allora Dio abbia aggiunto alla creazione qualcosa che non aveva fatto in precedenza, come se più tardi fosse stato necessario aggiungere qualcosa alla perfezione con cui portò a compimento tutte le sue opere molto buone nel sesto giorno. Tutte le nature degli arbusti e degli alberi, invece, erano già state fatte nella creazione primordiale, creazione da cui Dio si è riposato, muovendo e governando in seguito, attraverso il corso dei tempi, le realtà che ha creato e dopo la cui creazione si è riposato; per questo, Dio non solo ha piantato allora un giardino, ma pianta anche oggi tutte le piante che nascono. Chi altro infatti crea ancora oggi queste cose, se non “Colui che opera fino a oggi”? Ma Dio ora crea gli esseri mediante questi che già esistono; allora invece, quando non esisteva nessuna cosa, essi sono stati da Lui creati quando è stato fatto il giorno, ossia la creatura spirituale e intellettuale, anch’esso del tutto privo di esistenza».

Dio, ponendo un giardino a oriente e facendo crescere le diverse specie di alberi al suo interno, non compie una nuova creazione (*nec tamen dicendum est, eum aliquid tunc addidisse creaturae, quod ante non fecerat*), avendo già portato a termine la propria opera nel corso dei sei giorni (*quod uelut illi perfectioni, qua omnia bona ualde sexto die consummauit, post esset addendum*). Agostino mette in relazione la creazione dei vegetali avvenuta nel terzo giorno e quella del giardino di Eden. Nel primo caso la terra, in occasione della creazione primordiale (*in prima conditione*), ha accolto le ragioni causali dei vegetali (*causaliter*), ricevendo in questo modo la potenzialità necessaria alla loro produzione (*producendi accepisse uirtutem*).

La realizzazione del giardino, invece, va compresa in relazione a una differente modalità dell’azione divina, quella con cui il Creatore, avendo portato a termine simultaneamente la creazione di tutti gli esseri, governa questi ultimi nel corso del tempo (*mouens deinde administransque per temporales cursus illa ipsa quae condidit*)³⁴. Anche questa modalità d’azione può essere considerata “creatrice”, benché in questo caso la

³³ *Gn. litt.* V,v,11 (CSEL 28/1, 144-145.18-11).

³⁴ Accanto alla coppia di avverbi “tunc-nunc”, Agostino impiega per la prima volta il binomio “prima conditio-administratio” per descrivere la duplice natura dell’azione divina. L’impiego di questi termini è molto frequente nel corso dell’opera (cfr. IV,xii,22; V,iv,10; v,12; vii,20; viii,23; ix,24; xi,27; xx,41; VI,iii,4; vi,10; vi,11; ix,16; xv,26; VII,xxviii,42); etc.; altre volte, Agostino ricorre al sostantivo “gubernatio” e alla forma verbale “gubernare” (V,xxi,42; xxii,43; xxiii,46).

creazione divina non venga realizzata in modo simultaneo e a partire dal nulla (*tunc autem ab illo, cum omnino nulla essent, creata sunt*), ma nel corso del tempo e a partire da realtà già esistenti (*creat haec modo ex his quae iam sunt*)³⁵.

Così come in precedenza aveva individuato il fondamento scritturistico della tesi della creazione simultanea nel testo di *Sir.* 18,1, Agostino, fa ora riferimento al testo di *Gv.* 5,17 (“*Pater meus usque nunc operatur, et ego operor*”)³⁶ per dimostrare come Dio sia il creatore delle realtà che ancora oggi vengono alla luce.

Dopo aver ribadito in *V,v,12-16* gli elementi principali della propria dottrina della creazione e della formazione della materia informe (creazione simultanea, concreazione di materia e forma³⁷, “incorporazione” delle ragioni causali³⁸, dinamica della conoscenza

³⁵ Ciò non significa, tuttavia, che Dio sia autore di moti temporali o sia coinvolto nello scorrere del tempo: «Sed illud etiam atque etiam consideremus, utrum possit nobis per omnia constare sententia, qua dicebamus, aliter operatum deum omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requieuit, aliter ista eorum administratione, qua usque nunc operatur: id est, tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum interuallis; nunc autem per temporum moras, quibus uidemus sidera moueri ab ortu ad occasum, caelum mutari ab aestate ad hiemem, germina certis diebus momentis pullulare, grandescere, uirescere, arescere, animalia quoque statutis temporum metis et cursibus et concipi et perfici et nasci et per aetates usque in senium mortemque decurrere et caetera huiusmodi temporalia. Quis enim operatur ista nisi deus etiam sine ullo tali suo motu?» (*V,x,27 (CSEL 28/1, 154-155.24-10)*). Dio, infatti, come Agostino preciserà in *VIII,xxii,43*, muove le creature senza che la sua sostanza a sua volta muti nel tempo e nello spazio (*nec per tempus nec per locum*).

³⁶ L’insistenza con cui nel corso dell’opera Agostino mette in luce e tenta di dimostrare il perfetto accordo dei testi scritturistici di *Gen.* 2,7, *Sir.* 18,1 e *Gv.* 5,17 può essere intesa come la formulazione compiuta della risposta all’obiezione posta dai manichei, i quali, sulla base dell’apparente contraddizione di *Gen.* 2,7 e *Gv.* 5,17, tentavano di dimostrare la contrarietà tra l’Antico e il Nuovo Testamento (*persuadere conantur nouum testamentum ueteri testamento aduersari*). Cfr. *Gn. adu. Man.* I,xxii,33.

³⁷ *Gn. litt.* *V,v,13 (CSEL 28/1, 146.6-15)*: «Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset, cum et ipsa, priusquam instituta est, non fuisset; nec instituta est nisi ab illo utique summo deo et uero, ex quo sunt omnia. Quae siue caeli et terrae nomine significata sit, quae in principio fecit deus ante unum illum diem, quem condidit, propterea iam sic appellata, quia inde facta sunt caelum et terra, siue nomine terrae inuisibilis et incompositae atque abyssi tenebrosae, iam in primo libro tractatum est»; *V,v,16 (CSEL 28/1, 148.18-22)*: «Hic est ergo liber creaturae caeli et terrae, quia in principio fecit deus caelum et terram secundum materiae quamdam, ut ita dicam, formabilitatem, quae consequenter uerbo eius formanda fuerat, praecedens formationem suam non tempore, sed origine». Lo stesso principio verrà ripreso in *VIII,xx,39 (CSEL 28/1, 258-259.25-5)*: «Hic ergo incommutabili aeternitate uiuens creauit omnia simul, ex quibus current tempora et inplerentur loca temporalibusque et localibus rerum motibus saecula uoluerentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam, quam nec alius nec ullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeueniret». Riguardo a quest’ultimo testo, Alexandre (2002), p. 122 propone la seguente correzione: «‘quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam, quam nec alius nec ullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit’ etc. Sine dubio in utroque textu cum editore Eugippii ‘nullus’ legendum est. Resistit enim Augustinus et eis qui credebant alium deum quendam, uerbi gratia fabricatorem mundi marcionitarum, mundum fecisse, et eis qui putabant mundum a Deo non creatum, sicut volebant philosophi quidam saeculares».

³⁸ *Ivi V,v,14 (CSEL 28/1, 146.23-25; 147.1-5)*: «Sic enim terra ad dei uerbum ea produxit, antequam exorta essent, accipiens omnes numeros eorum, quos per tempora exsereret secundum suum genus. [...] et

della creatura angelica), Agostino si interroga relativamente al significato di *Gen. 2,5-6* (“⁵Non enim pluerat super terram, et homo non erat, qui opereretur terram. ⁶Fons autem ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae”):

«Quod ergo sequitur: fons autem ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae, hinc iam, quantum arbitror, intimatur, quae fiant secundum interualla temporum ex prima illa conditione creaturarum, ubi facta sunt omnia simul. Et recte ab eo coepit elemento, ex quo cuncta genera nascuntur uel animalium uel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos naturis propriis distributos. Omnia quippe primordia seminum, siue unde omnis caro siue unde omnia fructa gignuntur, umida sunt et ex umore concresecunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus dei, a quibus in die septimo requieuit»³⁹.

«Per quanto concerne l’espressione seguente: “Una sorgente poi sgorgava dalla terra e irrigava tutta la superficie della terra”, essa, a mio parere, lascia già intendere gli esseri che sono creati secondo intervalli temporali a partire dalla prima creazione delle creature, in cui tutte le cose furono compiute simultaneamente. E giustamente il racconto inizia dall’elemento dal quale nascono tutte le specie di animali, di erbe e di piante, per portare a compimento le potenzialità temporali assegnate loro conformemente alla propria natura. Infatti, tutte le parti dei semi da cui hanno origine gli esseri viventi, sia quelli da cui deriva ogni tipo di carne sia quelli da cui provengono tutti i tipi di vegetali, sono umidi e sono composti dall’elemento umido. Al loro interno vi sono però efficacissimi principi di sviluppo che portano con sé le potenzialità derivanti dalle opere compiute da Dio, dalle quali egli si riposò il settimo giorno».

L’interesse di questo testo, nel quale Agostino individua in *Gen. 2,6* l’inizio dell’esposizione degli eventi riconducibili alla fase dell’*administratio* divina, risiede nella spiegazione relativa all’opportunità della menzione della sorgente (*fons*) da parte della Scrittura. Tutti gli esseri viventi, sia quelli di natura vegetale sia quelli di natura animale, nascono e intraprendono il proprio sviluppo a partire dall’elemento acquatico⁴⁰ (*et recte ab eo coepit elemento, ex quo cuncta genera nascuntur uel animalium uel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos naturis propriis distributos*). Le parti dei semi da cui ha origine la vita (*primordia seminum*)⁴¹, di natura liquida e composti dall’elemento

haec potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur. Sexto terrestria similiter animalia, tamquam ex ultimo elemento mundi ultima, nihilominus potentialiter, quorum numeros tempus postea uisibiliter explicaret».

³⁹ Ivi V, vii, 20 (CSEL 28/1, 150.2-14).

⁴⁰ Concetto già espresso in *Gn. adu. Man.* I, vii, 12 (CSEL 91, 78.9-12): «Propterea uero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur, siue animalia siue arbores uel herbae et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri».

⁴¹ L’espressione *primordia seminum* è resa in modo piuttosto unanime con “germes primordiaux” (Agaësse-Solignac (1972), p. 401), “semi primordiali” (Carrozzini (1989), p. 253), “primordial seeds” (Hill (2002), p. 285). A proposito del significato di tale espressione, invece, Holl (1961), p. 50 opera la seguente precisazione: «Er [scil. “Augustinus”] unterscheidet dabei zwischen dem Wasser und der *Ursamen* (*primordia seminum*), von denen er sagt, daß sie feucht seien und aus der Feuchtigkeit hervorzunehmen (*humida sunt, et ex humore concresecunt*). Mitterer interpretiert richtig, wenn er sagt daß die Elemente (Erde

und Wasser) dadurch zu Eltern der Organismen wurden, daß sich die Ursamen aus ihnen zusammensetzten. Die Ursamen sind also einerseits von den Elementen, andererseits von den Nachweltsamen zu scheiden». La comprensione dell'espressione *primordia seminum* sottesa alla traduzione "semi primordiali" presenta a mio avviso alcune difficoltà:

1) I *primordia seminum* devono essere distinti dalle *rationes causales*. Agostino afferma che essi *umida sunt et ex umore concrescunt*: tale descrizione sembra escludere un riferimento alle ragioni causali immateriali poste in origine negli elementi (IV,xxxiii,52: *ipsae numerosas rationes incorporaliter corporeis rebus intextae*), facendo invece pensare che si tratti di realtà in qualche misura corporee, derivanti – in quanto da esso composte – dall'elemento liquido (benché Agostino impieghi una formula molto simile in *Gn. litt.* VI,vi,9 per descrivere le ragioni causali poste in origine nella creazione (*ex illis tamquam inuolucris primordialibus*). Il fatto che la natura liquida vada attribuita alla componente "materiale" del seme è affermato chiaramente anche da Plotino: «Αἱ μὲν οὖν ἐν τοῖς σπέρμασι δυνάμεις ἐκάστη αὐτῶν λόγος εἰς ὅλος μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεριεχομένων μερῶν τὸ μὲν σωματικὸν ὕλην ἔχει, οἷον ὅσον ὑγρὸν, αὐτὸς δὲ εἰδός ἐστι τὸ ὅλον καὶ λόγος ὁ αὐτὸς ὢν ψυχῆς εἶδει τῷ γεννῶντι, ἢ ἐστὶν ἰνδαλμα ψυχῆς ἄλλης κρείττονος» (*Enn.* V 9 (5), 6.15-20). Come Agostino, che distingue *primordia seminum* ed *efficacissimi numeri*, Plotino distingue nettamente tra la parte umida del seme e il numero (ἀριθμὸς) e la ragione formale (λόγος) presenti al suo interno: «Οὐδὲ ἐν σπέρμασι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον, ἀλλὰ τὸ μὴ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος» (V 1 (10), 5.11-13). Ulteriori elementi che escludono l'equiparazione tra *primordia seminum* e *rationes insitae* possono essere ricercati da un lato nell'impiego di forme verbali al tempo presente (*nascuntur...gignuntur...sunt...concrescunt...insunt*), dall'altro nell'affermazione secondo cui gli *efficacissimi numeri* presenti derivano dalle opere create nel corso dei sei giorni (*ex illis perfectis operibus dei, a quibus in die septimo requieuit*).

2) I *primordia seminum* non possono nemmeno essere intesi come semi di natura materiale, posteriori alle *rationes insitae* create nei sei giorni (da cui riceverebbero gli *efficacissimi numeri* presenti al loro interno), ma anteriori alla costituzione fisica dei primi esseri viventi. Da un lato, infatti, come affermato in *Gn. litt.* V,iv,9 (e in VI,x,17), la Scrittura in *Gen.* 1,11 esprime chiaramente un rapporto di derivazione per cui "semen ex herba, non herbam [...] ex semine". Dall'altro, l'esistenza di queste entità non verrebbe menzionata nella presentazione delle differenti modalità di esistenza delle realtà fornita da Agostino in VI,x,17 (*CSEL* 28/1, 182-183.18-1), secondo cui queste possono esistere «Aliter in uerbo dei [...], aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo qua eque tempore creantur: [...] aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, uelut herba ex terra, semen ex herba».

3) Si tratta dunque di realtà la cui esistenza è posteriore rispetto a quella dei primi esseri viventi. Per comprendere ulteriormente il significato dell'espressione *primordia seminum* potrebbe rivelarsi utile uno studio dell'impiego del sostantivo "primordium", dell'aggettivo "primordialis" e della forma avverbiale "primordialiter" nel *De Genesi ad litteram*. Una rapida rassegna mostra come tali termini vengano riferiti sia alle *rationes* create durante la *prima conditio* sia all'ambito degli esseri viventi già formati. Essi, infatti, vengono impiegati in II,xv,30 per indicare lo stato iniziale in cui un albero esiste prima di aver dato frutto (*in primordiis etiam suis, cum adhuc nullum fructum dedisset*); in III,xiv,23 per indicare i principi degli esseri viventi che si sviluppano a partire da altri animali (*quasi praeseminata et quodammodo licitata primordia futurorum animalium*); in IV,xxxiii,52 per indicare la condizione iniziale dello sviluppo fisico degli uccelli (*si a suis primordiis existentes*); in V,iv,10 per indicare la modalità con cui la creatura angelica conosce le realtà create nella loro natura (*illis enim primordialiter, ut ita dicam, uel originaliter*); in VI,i,2 per indicare le ragioni primordiali degli esseri viventi (*ante in quibusdam primordiis iam facta latuisse*); in VI,vi,9 per indicare in modo metaforico le ragioni causali degli esseri (*ex illis tamquam inuolucris primordialibus*); in VI,x,17 per indicare la potenza causale contenuta nei semi (*in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae*); in VI,xi,19 per indicare le ragioni causali degli esseri viventi (*in rationis primordialibus, cum simul omnia crearentur*); in IX,xiii,23 per indicare l'origine del genere umano (*in primordio generis humani*); in IX,xvii,32 per indicare gli elementi e le potenzialità in essi contenute (*elementa mundi huius corporei habent definitam uim qualitatemque suam...ex his uelut primordiis rerum omnia*); in XII,xiv,28 per indicare il principio di un'azione (*in ipso primordio*).

Alcune occorrenze significative del sostantivo *primordium*, inoltre, si trovano nel libro III del *De trinitate*, dove Agostino ricorre ampiamente alla dottrina delle *rationes causales*. In *trin.* III,vii,13 («Inuisibilium enim seminum creator ipse creator est omnium rerum quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt» (*CCL* 50, 140-141.54-

liquido (*umida sunt et ex umore concresecunt*), contengono le potenzialità connesse agli efficacissimi principi di sviluppo posti al loro interno (*insunt autem illis efficacissimi numeri*⁴² *trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus dei, a quibus in die septimo requieuit*)⁴³.

A partire da *Gen.* 2,6, dunque, la Scrittura inizia la narrazione dell'*administratio* con cui Dio governa le opere portate a termine nel corso dei sei giorni⁴⁴. Alla luce della distinzione tra *prima conditio* e *administratio* precedentemente stabilita, Agostino può descrivere il quadro della creazione divina distinguendo tre differenti modalità di esistenza delle realtà:

«Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in uerbo dei, aliter eius illa opera, a quibus in die septimo requieuit, aliter ista, quae ex illis usque nunc operatur, horum trium hoc, quod extremum posui, nobis utcumque notum est per

«Una cosa dunque sono le ragioni incommutabili di tutte le creature presenti nella Parola di Dio, un'altra le opere da Lui compiute e dalle quali si riposò nel settimo giorno, un'altra ancora queste cose che, a partire da quelle, Egli opera ancora oggi. Di queste tre modalità di esistenza, questa, che ho menzionato per ultima, ci è familiare grazie ai sensi corporei e

58)), esso è utilizzato con il significato di “principio di crescita” conferito alle realtà visibili dagli *inuisibilia semina*. Nel corso del libro III, inoltre, *primordium* viene impiegato anche con il significato di “embrione” (vii,15: *teneris fetuum primordiis*), mentre la forma avverbiale *primordialiter* viene impiegata per indicare la creazione delle *causae rerum* durante la *prima conditio* (viii,16: *ista quippe originaliter et primordialiter in quandam textura elementorum cuncta iam creata sunt*). La formula *primordia seminum*, infine, viene impiegata in XI,ii,5 (CCL 50, 339.148-151) con il significato di “stadio iniziale degli embrioni” (Hill (1991), p. 307 e Catapano-Cillerai (2012), p. 1119, n. 19): «Quam enim teneriora atque ut ita dixerim formabiliora sunt primordia seminum, tam efficaciter et capaciter sequuntur intentionem maternae animae et quae in ea facta est phantasia per corpus quod cupide asperit».

Alla luce di queste considerazioni, propongo di intendere il ragionamento di Agostino nei termini seguenti. La Scrittura comincia giustamente la narrazione dell'apparizione degli esseri visibili menzionando la sorgente in *Gen.* 2,6. Come testimonia l'esperienza, infatti, gli esseri viventi nascono a partire dall'elemento acquatico; le componenti dei semi corporei da cui hanno origine la vita e lo stato embrionale degli esseri viventi sono liquide e sono composte dall'elemento liquido. Queste ultime esplicano la propria funzione grazie ai principi di sviluppo incorporei (*efficacissimi numeri*) presenti al loro interno, i quali regolano la crescita degli esseri viventi secondo le potenzialità (*potentias*) derivanti dalle opere portate a compimento da Dio nella *prima conditio*, ossia dalle *rationes insitae* all'interno degli elementi creati.

⁴² L'espressione *efficacissimi numeri* è affine alla formula *efficacissimus motus*, con cui Agostino aveva descritto l'azione della Sapienza divina in IV,xxxiii,51.

⁴³ È interessante notare come Agostino non sottolinei unicamente la connessione tra le potenzialità presenti nei semi e la potenza causale con cui Dio in origine ha creato gli esseri a partire dal nulla. Ricorrendo a un'argomentazione tradizionale (cfr. Teofilo, *Autol.* I,13; Clemente, *ep. Cor.* 24; Minucio Felice, *Octav.* 24,11; Tertulliano, *Apol.* 48,7; *Res.* 12; Origene, *princ.* II,10,3; Gregorio di Nissa, *Hom. op.* xxv (216d), xxvii (228c-d); Teodoreto, *Prov.* IX (736a-737a), infatti, in alcuni testi Agostino vede nello sviluppo degli esseri viventi a partire dalle potenzialità insite nel seme una prefigurazione dell'azione con cui Dio renderà effettiva la risurrezione finale dei corpi: cfr. ad es. *ciu.* XII,24,3; *s. Erfurt* 5,2 (e i testi citati da Catapano (2012), p. 106-108, n. 19).

⁴⁴ *Gn. litt.* V,xi,27 (CSEL 28/1, 155.21-24): «Istorum autem contextio sic coepit: fons autem ascendebat de terra et inrigabat omnem faciem terrae. Ab hac commemoratione fontis huius et deinceps ea, quae narrantur, per moras temporum facta sunt, non omnia simul».

corporis sensus et huius consuetudinem uitae. Duo uero illa remota a sensibus nostris et ab usu cogitationis humanae prius ex diuina auctoritate credenda sunt, deinde per haec, quae nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusue potuerit pro suae capacitatis modo diuinitus adiutus, ut possit»⁴⁵.

alla nostra esperienza ordinaria. Le prime due, invece, riguardano realtà lontane dai nostri sensi e dall'esercizio della facoltà di pensiero umana, ma devono essere credute innanzitutto in base all'autorità divina, quindi devono essere conosciute in qualche modo attraverso le realtà che ci sono manifeste, da ciascuno in misura maggiore o minore, a seconda delle sue possibilità e sostenute, affinché possa riuscirci, dall'aiuto divino».

Agostino distingue il piano delle *rationes aeternae*, i modelli ideali incommutabili presenti nella Parola divina (*aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in uerbo dei*), quello delle realtà create nel corso della *prima conditio* (*aliter illa eius opera a quibus in die septimo requieuit*) e quello delle realtà temporali create nel corso del tempo (*aliter ista quae ex illis usque nunc operatur*), precisando che solo nell'ultimo caso le realtà in questione possono essere oggetto di percezione sensoriale da parte degli uomini (*horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus et huius consuetudinem uitae*)⁴⁶.

Nelle pagine seguenti, Agostino svolge delle importanti riflessioni in riferimento a queste ultime realtà, la cui esistenza può essere ricondotta alla fase dell'*administratio* divina. In primo luogo, pur negando che siano create nuove specie nel corso del tempo⁴⁷, deve essere respinta l'opinione secondo cui lo sviluppo attuale del mondo possa essere opera del mondo stesso (*ab ipso mundo*), avendo Dio cessato di agire al termine della creazione primordiale. Se infatti Dio cessasse di operare, l'intera creazione cesserebbe di esistere⁴⁸. In secondo luogo, deve essere respinta l'opinione secondo cui l'azione provvidenziale di Dio sarebbe confinata alle regioni superiori del mondo, mentre quelle

⁴⁵ Ivi V,xii,28 (CSEL 28/1, 155-156.25-8).

⁴⁶ Il significato di questo passaggio è ben sintetizzato da Agaësse-Solignac (1972), p. 662 (nota "Le double moment de la création et les «raisons causales»"): «Ce bref passage laisse voir comment la noétique d'Augustin est intimement liée à sa métaphysique: la connaissance consiste à saisir les conditions d'intelligibilité à travers les conditions d'existence parce que l'existence des choses a pour fondement premier leur raisons intelligible dans les Verbe créateur».

⁴⁷ *Gn. litt.* V,xx,41 (CSEL 28/1, 164.18-20): «Nouum autem genus instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummauit». Questa affermazione, che si fonda sui testi scritturistici di *Gen.* 2,2 e di *Sir.* 18,1, era già stata anticipata in *Gn. litt.* IV,xii,22-23 e verrà espressa con precisione anche in *Gn. litt.* X,iii,5.

⁴⁸ Ivi V,xx,40 (CSEL 28/1, 163.20-24; 164.9-12): «Iam nunc ergo discernamus opera dei, quae usque nunc operatur, ab illis operibus, a quibus in die septimo requieuit. Sunt enim, qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinauit et iussit, deum autem ipsum nihil operari. [...] sic ergo credamus uel, si possumus, etiam intellegamus usque nunc operari deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant». Il medesimo principio si trova esposto in IV,xii,22-23; V,xx,41; VIII,xii,26; IX,xv,27-28. Cfr. *ord.* II,xviii,48; *imm. an.* viii,14; *ciu.* XXII,2.

inferiori risulterebbero abbandonate al caso e a moti fortuiti (*casibus potius et fortuitis motibus agitari*)⁴⁹. L'assurdità di questa affermazione, infatti, può essere facilmente dimostrata osservando l'ordine mirabile che vige nella costituzione fisica degli esseri viventi apparentemente più insignificanti⁵⁰.

⁴⁹ Ivi V,xxi,42 (CSEL 28/1, 165.8-14): «Nec omnino audiendi sunt, qui putauerunt sublimes quidem mundi partes, id est a confinio corpulentioris aeris huius et supra, diuina prouidentia gubernari, hanc autem imam partem terrenam et humidam aerisque huius uicinioris, qui terrarum et aquarum exhalationibus humescit, in quo uenti nubesque consurgunt, casibus potius et fortuitis motibus agitari». Cfr. *trin.* III,vi,15 (in cui si afferma che la causa, la misura, il numero e il peso della sostanza mutevole e sensibile giungono “usque ad extrema atque terrena”) e già *ord.* I,i,1. L'origine della dottrina criticata da Agostino, secondo cui l'influsso della provvidenza risulterebbe circoscritto alle regioni superiori del cosmo, senza perciò coinvolgere le regioni del mondo sublunare, può essere verosimilmente rinvenuta nell'ambito dell'aristotelismo di età ellenistica: cfr. Moraux (1970), pp. 41-65 (in particolare pp. 51-58); Donini (1982), p. 230, n. 49; Fazzo (1999), pp. 22-26 (in particolare i riferimenti testuali alla nota 25); Peroli (2003), p. 226, n. 362; Thillet (2003), pp. 26-30. La critica a tale dottrina, che gli autori cristiani fanno risalire direttamente ad Aristotele (probabilmente sulla base della tradizione dossografica: Aezio, *Plac.* II,3,4, Diogene Laerzio, *VF* V,32), è ampiamente diffusa in ambito patristico (ad es. Antenagora, *Leg. pro Christ.* 25; Clemente, *Strom.* V,90,3; Origene, *Sel. Ps.* (PG 12, 1316); Didimo, *PsT* 233,25-27; Teodoreto, *Haer. fab. comp.* V,10 (484C) *Prov.* I (560B), II (576C); *Graec. aff. cur.* VI,7; cfr. Ninci (1988), p. 67, n. 11; Runia (1989), p. 15, 18, 22; Zambon (2012), p. 140).

⁵⁰ Ivi V,xxii,43 (CSEL 28/1, 166.13-24): «Viderent tantum ordinem, quantus in membris carnis cuiuslibet animantis adparet, non dico medicis, qui haec propter artis suae necessitatem diligenter patefacta et dinumerata rimati sunt, sed cuiuis mediocris cordis et considerationis homini, nonne clamarent, ne puncto quidem temporis deum, a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis ordo ponderum, ab eius gubernatione cessare? Quid ergo absurdius, quid insulsius sentiri potest quam eam totam esse uacuum nutu et regimine prouidentiae, cuius extrema et exigua uideas tanta dispositione formari, ut aliquanto attentius cogitata ineffabilem incutiant admirationis horrorem?». Un ragionamento analogo viene sviluppato in *en. Ps.* 148,10 (CSEL 95/5, 258-259.2-29): «Quare hic addidit, quae faciunt uerbum eius? Multi stulti non ualentes contemplari et discernere creaturam locis suis et ordine suo, sub nutu et iussu dei agentem motus suos, uisum est illis quia superiora omnia deus gubernat, inferiora uero despicit, abicit, deserit, ut nec curet ista, nec gubernet, nec regat: sed casibus regantur, quomodo possunt, qua possunt [...] Iste enim iam saturatus est, qui talia disputat; quasi sibi doctus uidetur, nec uult discere, ideo non sitit. Nam si sitiret, uellet discere; et inueniret quia totum dei prouidentia fit in terra; et miraretur disposita etiam membra pulicis. Adtendat caritas uestra. Quis disposuit membra pulicis et culicis, ut habeant ordinem suum, habeant uitam suam, habeant motum suum? Vnam bestiolam breuem, minutissimam considera, quam uolueris. Si consideres ordinem membrorum ipsius, et animationem uitae qua mouetur; ut pro se fugit mortem, amat uitam, appetit uoluptates, deuitat molestias, exserit sensus diuersos, uiget in motu congruo sibi! Quis dedit aculeum culici, quo sanguinem sugat? Quam tenuis fistula est qua sorbet! Quis disposuit ista? Quis fecit ista? Expauescis in minimis; lauda magnum». Cfr. *ord.* I,i,2; *u. rel.* xli, 77; *Gn. litt.* III,xiv,22; *ciu.* XI,22; XII,4. Il medesimo argomento viene impiegato da Plotino, *Enn.* III 2 (47), 13.18-27: «Τεκμαίρεσθαι δὲ δεῖ τοιαύτην τινὰ εἶναι τὴν τάξιν αἰεὶ τῶν ὄλων ἐκ τῶν ὀρωμένων ἐν τῷ παντί, ὡς εἰς ἅπαν χωρεῖ καὶ ὃ τι μικρότατον, καὶ ἡ τέχνη θαυμαστὴ οὐ μόνον ἐν τοῖς θεοῖς, ἀλλὰ καὶ ὅν ἄν τις ὑπενόησε καταφρονῆσαι ὡς μικρῶν τὴν πρόνοιαν, οἷα καὶ ἐν τοῖς τυχοῦσι ζῴοις ἢ ποικίλη θαυματουργία καὶ τὸ μέχρι τῶν ἐμφύτων καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις τὸ εὐειδὲς καὶ τὸ ῥᾶστα εὐανθὲς καὶ ῥαδινὸν καὶ ποικίλον· καὶ ὅτι οὐ πεποιθται ἅπαξ καὶ ἐπαύσατο, ἀλλ' αἰεὶ ποιεῖται τῶν ὑπεράνω φερομένων κατὰ ταῦτα οὐχ ὡσαύτως»; cfr. anche III 3 (48), 5. L'affinità tra il testo plotiniano e quello di Agostino è resa ancora più evidente dal fatto che entrambi ricorrono alla medesima metafora vegetale (cfr. *Gn. litt.* V,xxiii,44). Anche Plotino, inoltre, rifiuta con forza l'ipotesi secondo cui il cosmo sarebbe retto dal caso e sarebbe teatro dell'azione di cause unicamente di ordine fisico: «Ὅστις οἶεται τὰ ὄντα τύχη καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνέχεσθαι αἰτιαῖς, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἐνός, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα τιθεμένους καὶ ἀνιόντας ἐπὶ ψυχῆν» (VI 9 (9), 5.1-5). Sull'estensione dell'azione della provvidenza alla totalità del cosmo, cfr. *Enn.* IV 3 (27), 9-11; 13; IV 4 (28), 9; 35-36; VI 8 (39), 17; III 2 (47), 14-15; etc.

L'osservazione dello sviluppo degli esseri viventi, oltre a rappresentare una testimonianza innegabile dell'azione della Provvidenza divina, permette di conoscere per analogia la modalità in cui è avvenuta la *prima conditio*:

«Consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis: haec species non utique repente tanta ac talis exorta est, sed quo etiam ordine nouimus. Surrexit enim a radice, quam terrae primum germen infixit, atque inde omnia illa formata et distincta creuerunt. Porro illud germen ex semine; in semine ergo illa omnia primitus fuerunt non mole corporeae magnitudinis, sed ui potentiaque causali. Nam illa magnitudo copia terrae humorisque congesta est. Sed illa in exiguo grano mirabilior praestantiorque uis est, qua ualuit adiacens humor conmixtus terrae tamquam materies uerti in ligni illius qualitatem, in ramorum diffusionem, in foliorum uiriditatem ac figuram, in fructuum formas et opulentiam omniumque ordinatissimam distinctionem. Quid enim ex arbore illa surgit aut pendet, quod non ex quodam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromptum est? At illud semen ex arbore licet non illa sed altera, atque illa rursus ex altero semine; aliquando autem et arbor ex arbore, cum surculus demitur atque plantatur. Ergo et semen ex arbore et arbor ex semine et arbor ex arbore. Semen autem ex semine nullo modo, nisi arbor interueniat prius; arbor uero ex arbore, etiamsi semen non interueniat. Alternis igitur successionibus alterum ex altero, sed utrumque ex terra nec ex ipsis terra; prior igitur eorum parens terra. Sic et animalia: potest incertum esse utrum ex ipsis semina, an ipsa ex seminibus; quodlibet tamen horum prius, ex terra certissimum est»⁵¹.

«Consideriamo dunque la bellezza di un qualsiasi albero nel tronco, nei rami, nelle fronde e nei frutti: questa forma non è certo spuntata all'improvviso con questa grandezza e questo aspetto, ma piuttosto secondo un processo ordinato che ci è noto. Infatti, essa è sorta a partire dalla radice, che un germe aveva precedentemente piantato nella terra, e in seguito tutte quelle cose crebbero dotate di forma e separate. A sua volta, quel germe deriva da un seme. Tutte quelle realtà, dunque, furono in origine nel seme, non con la mole della loro grandezza corporea, ma nella forza e nella potenza causale. Quella grandezza, infatti, è stata costituita grazie all'abbondanza di terra e di acqua. Ma è più mirabile e straordinaria la forza che risiede in un chicco di grano, grazie alla quale l'umidità circostante, mescolata alla terra, poté esser trasformata, come una sorta di materia, nella qualità di quel legno, nell'estensione dei rami, nel verdeggiare e nella sagoma delle foglie, nelle forme e nell'abbondanza dei frutti, generando la distinzione massimamente ordinata di tutte le componenti. Che cosa infatti si sviluppa o pende da quell'albero che non sia stato estratto o ricavato da una sorta di tesoro occulto presente in quel seme? Ma quel seme deriva da un albero, benché non da quello, ma da un altro, e quello a sua volta da un altro seme; talvolta, però, anche l'albero deriva da un albero, quando un germoglio viene tagliato e piantato. Dunque, sia un seme può derivare da un albero sia un albero da un seme sia un albero da un albero. Ma non è possibile in nessun modo che un seme derivi da un altro seme, a meno che in precedenza non sia esistito tra di loro un albero. È invece possibile che un albero derivi da un albero, pur senza la mediazione di un seme. Dunque, con successioni alterne derivano l'uno dall'altro, ma entrambi derivano dalla terra e non la terra da essi; viene prima, quindi, la terra che li genera. Così accade anche per gli animali. Può essere incerto se i semi derivino da quelli stessi animali o se siano invece questi a derivare dai semi. Tuttavia, qualunque cosa tra queste esista per prima, nel modo più certo deriva dalla terra».

⁵¹ Ivi V,xxiii,44 (CSEL 28/1, 167-168.14-14).

Impiegando una metafora di tipo vegetale, Agostino descrive il processo di sviluppo degli esseri viventi. La bellezza di un albero deriva dalla compresenza armoniosa delle sue diverse componenti (*consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis*), la quale è il risultato di un processo di crescita ordinato (*sed quo etiam ordine nouimus*) compiutosi in un determinato tempo (*haec species non utique repente tanta ac talis exorta est*) secondo la successione progressiva di molteplici fasi. La struttura complessiva dell'albero (*illa formata et distincta*), infatti, è sorta dalle sue radici (*surrexit enim a radice*), poste nella terra da un germe (*quam terrae primum germen infixit*)⁵² a sua volta derivante da un seme (*porro illud germen ex semine*).

Nel seme, come detto in precedenza, sono presenti – non nella loro massa corporea (*non mole corporeae magnitudinis*), ma nella potenzialità causale relativa al loro sviluppo (*sed ui potentiaque causali*)⁵³ – tutte le componenti della natura arborea (*in semine ergo illa omnia primitus fuerunt*). Agostino distingue quindi in rapporto al seme la grandezza della massa materiale, costituitasi grazie al concorso di terra e acqua (*nam illa magnitudo copia terrae humorisque congesta est*)⁵⁴ e la potenzialità invisibile inscritta al suo interno (*sed illa in exiguo grano mirabilior praestantiorque uis est; ex quodam occulto thesauro*

⁵² Il concetto di *germen* è ben chiarito da Holl (1961), p. 41: «Der Keim stellt nämlich bei Augustin ein Zwischenprodukt zwischen Samen und Samenprodukt dar; geht es also schon nicht an, etwa Keim (germen) mit Samen (semen) sprachlich (und damit auch sachlich) gleichzusetzen, weil ja der Samenbegriff einen größeren Umfang hat als der Begriff des Keimes, so kann das schon gar nicht mit Keim und seminalis ratio geschehen, die ja der Gedanke (ratio) des Samens ist. [...] Dieser Gedanke und diese Kraft involvieren demgemäß alle Stadien des Organismus vom Samen als Ausgangspunkt bis zum Samenprodukt als Ziel; der Keim ist in dieser Entwicklungsreihe nur ein Faktor unter anderen».

⁵³ Agostino impiega espressioni analoghe anche in V,iv,9 (*ea ui qua sunt in rationibus seminum*), V,iv,11 (*uirtus producendi*), VIII,iii,6 (*producendi uirtus*), VIII,iii,7 (*uirtus generandi*), VIII,viii,16 (*uis radicis et germinis*).

⁵⁴ Ancora una volta Agostino propone l'accostamento tra l'elemento terrestre e quello acquatico, istituendo una sorta di contrapposizione tra il loro aspetto materiale e passivo e quello formale e attivo presente nei semi. Nel corso del libro V, come accadrà nei libri successivi, Agostino aveva già fatto riferimento alla funzione ausiliaria svolta da questi due elementi in riferimento alla crescita degli esseri viventi: «Vbi enim opera humana non est, per pluuiam ista nascuntur. sunt autem quaedam, quae etiam per pluuiam non nascuntur, nisi humana opera accedat. ideo nunc utrumque adiutorium necessarium est, ut cuncta nascantur; tunc aut in utrumque defuit» (V,vi,18 (CSEL 28/1, 148.23-27)); «An primo deum uoluisset credendum est uno fonte maximo inrigare omnem terram, ut illa, quae in ea principaliter condiderat, accepto humoris adiutorio iam etiam per temporalia spatia gignerentur pro suorum generum diuersitate etiam diuersis numeris dierum [...]» (V,vii,22 (CSEL 28/1, 151.8-12)). In questo testo viene precisata ulteriormente la funzione di questi elementi: essi contribuiscono alla costituzione della struttura corporea del seme, dando vita a una sorta di materia capace di essere opportunamente modificata dal principio causale. Una sottolineatura della funzione ausiliaria dell'elemento terrestre molto simile a quella di Agostino si trova in Gregorio di Nissa, *Hom. op.* xxix (240a-b).

seminis illius)⁵⁵, in base a cui si determina l'intero sviluppo della componente materiale (*qua ualuit adiacens humor conmixtus terrae tamquam materies uerti in ligni illius qualitatem, in ramorum diffusionem, in foliorum uiriditatem ac figuram, in fructuum formas et opulentiam omniumque ordinatissimam distinctionem*)⁵⁶.

A differenza dell'albero, che può derivare da un seme o da un altro albero (*aliquando autem et arbor ex arbore, cum surculus demitur atque plantatur*), il seme non può derivare da un altro seme (*ergo et semen ex arbore et arbor ex semine et arbor ex arbore. semen autem ex semine nullo modo, nisi arbor interueniat prius*); in ogni caso, sia l'albero sia il seme si generano a partire dall'elemento terrestre (*sed utrumque ex terra nec ex ipsis terra; prior igitur eorum parens terra*).

La riflessione sviluppata nel corso del libro V può essere sintetizzata, ancora una volta, mediante un'immagine tratta dal mondo vegetale. Grazie all'osservazione della modalità con cui a partire dal seme si compie lo sviluppo degli esseri viventi, infatti, può essere istituita un'analogia⁵⁷ con la dinamica complessiva che ha portato alla produzione della totalità delle creature in conseguenza della *prima conditio*:

«Sicut autem in ipso grano inuisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creauit, habuisse simul omnia, quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet motu rotabili, et terram

«Così come nel medesimo chicco di grano erano presenti in modo invisibile tutte le componenti che sarebbero sorte nel corso del tempo per formare l'albero, si deve pensare che il mondo, quando Dio ha creato simultaneamente tutte le cose, possedeva simultaneamente tutte le cose che in esso e con esso sono state fatte, quando è stato fatto il giorno. Il mondo possedeva non solo il cielo – con il sole, la luna e le stelle, il cui aspetto permane

⁵⁵ Agostino ripropone la medesima distinzione – a mio avviso già stabilita in V,vii,20 – in X,xx,35 (CSEL 28/1, 323.11-15): «Cum enim sit in semine et uisibilis corpulentia et inuisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Abraham uel etiam ex ipso Adam usque ad corpus Mariae, quia et ipsum eo modo conceptum et exortum est», e in X,xxi,37 (CSEL 28/1, 325.10-12): «Hoc autem de anima quis ualeat adfirmare, quod utrumque habeat, et materiem seminis manifestam et rationem seminis occultam?».

⁵⁶ Questa affermazione, così come quella successiva (*quid enim ex arbore illa surgit aut pendet, quod non ex quodam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromptum est?*), mostra come nel seme sia presente una potenza *attiva* capace di determinare il compimento dell'*intero* sviluppo dell'essere vivente. Questo aspetto è giustamente messo in luce da Holl (1961), pp. 41-43: «Außerdem besteht die Dynamik der seminalis ratio eben darin, daß sie – formal gesehen – der in Samen präexistierende Gedanke an der Samenprodukt und – kausal gesehen – dessen bewirkende Kraft (seminalis vis) ist. [...] Der Same enthielt das Samenprodukt keineswegs schon *formal*, sondern *kausal*, nämlich im Samengedanken. Das bedeutet nicht anders, als daß die seminalis ratio sämtliche Entwicklungsvorgänge vom Samen zum Samenprodukt zum Inhalt hatte».

⁵⁷ Cfr. il testo di Seneca, *NQ* III;29,3 citato in precedenza, dove l'immagine di tipo biologico del seme viene impiegata per descrivere il processo di cosmo genesi, secondo un tratto peculiare della cosmologia stoica (ad es. SVF I,98; I,102; I,128; I,497; II,499; II 596; II,1027).

et abyssos, quae uelut inconstantes motus patiuntur atque inferius adiuncta partem alteram mundo conferunt, sed etiam illa, quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorerentur, quomodo nobis iam nota sunt in eis operibus, quae deus usque nunc operatur»⁵⁸.

stabilmente in virtù di un movimento di rotazione –, la terra e gli abissi – che sono soggetti, per così dire, a moti incostanti e, posti al di sotto del cielo, costituiscono l'altra parte del mondo –, ma anche gli esseri viventi, le cui potenzialità e le cui cause Egli ha prodotto nell'acqua e nella terra, prima che venissero alla luce nel corso del tempo, nel modo in cui ormai sono a noi noti in quelle opere che Dio compie fino a oggi».

3. *Rationes causales* e provvidenza (libro VIII)

Nel libro VIII Agostino fornisce alcune importanti indicazioni in riferimento alla modalità con cui Dio esercita la propria azione provvidenziale, precisando così ulteriormente il ruolo e la funzione delle *rationes causales* presenti nella creazione. Commentando il testo di *Gen.* 2,15-17, Agostino si interroga circa la tipologia di lavoro a cui era stato destinato il primo uomo nel giardino piantato da Dio. Nel tentativo di rispondere a tale quesito, Agostino sviluppa una significativa riflessione sul ruolo del lavoro agricolo:

«Quod enim maius mirabilisque spectaculum est aut ubi magis cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest, quam cum positis seminibus, plantatis surculis, translatis arbusculis, insitis malleolis tamquam interrogatur quaeque uis radices et germinis quid possit quidue non possit, unde possit, unde non possit, quid in ea ualeat numerorum inuisibilis interiorque potentia, quid extrinsecus adhibita diligentia, inque ipsa consideratione perspicere, quia neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat, deus; quia et illud operis, quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quem nihilominus creauit et quem regit atque ordinat inuisibiliter deus?»⁵⁹.

«Quale spettacolo è più grande e più mirabile, o dove la mente umana può dialogare, per così dire, in maniera maggiore con la natura, che quando sono posti i semi, piantati i virgulti, trapiantati gli arbusti, innestati i maglioli? Allora la ragione umana inizia in un qualche modo a esaminare che cosa ciascuna energia presente nella radice o nei semi possa o non possa fare, per quale motivo lo possa o non lo possa, che ruolo svolga in essa la potenza interna e invisibile dei numeri, quale invece spetti al lavoro esercitato dall'esterno. E riesce quindi mediante questa considerazione a comprendere che non ha valore né chi pianta, né chi irriga, ma che è Dio che fa crescere. Anche quel lavoro che viene svolto dall'esterno, infatti, è eseguito da un uomo, che tuttavia è stato creato da Dio e che continua a essere guidato e regolato invisibilmente da Dio?».

⁵⁸ *Gn. litt.* V,xxiii,45 (CSEL 168.15-25).

⁵⁹ *Ivi* VIII,viii,16 (CSEL 28/1, p. 243.13-24).

L'osservazione dello sviluppo dei vegetali resa possibile grazie al lavoro agricolo costituisce per la ragione umana un'occasione privilegiata per comprendere, quasi in una sorta di dialogo (*cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest*), la natura della creazione. Nell'ambito della pratica agricola la crescita dei vegetali è determinata, secondo potenzialità predefinite (*quid possit quidue non possit, unde possit, unde non possit*)⁶⁰, dal concorso dell'azione dei principi di sviluppo presenti nei semi (*quid in ea ualeat numerorum inuisibilis interiorque potentia*)⁶¹ e da quella dell'attività esercitata in modo estrinseco dagli agricoltori (*quid extrinsecus adhibita diligentia*)⁶².

Citando *I Cor.* 3,7, Agostino chiarisce tuttavia che la causa prima di tale sviluppo è rappresentata dall'azione creatrice e provvidenziale di Dio, che ha creato sia le potenzialità naturali sia l'uomo, assegnando a quest'ultimo il compito di coltivare e di custodire il creato (*quia et illud operis quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quem nihilominus creauit, et quem regit atque ordinat inuisibiliter deus*)⁶³.

⁶⁰ Agostino espone più chiaramente questo concetto in X,xvii,32 (CSEL 28/1, 291.13-15): «Et elementa mundi huius corporei habent definitam uim qualitatemque suam, quid unumquodque ualeat uel non ualeat, quid de fieri possit uel non possit».

⁶¹ Una formula molto simile era già stata impiegata in V,vii,20 (*efficacissimi numeri trahentes secum seguace potentias*).

⁶² Agostino stabilisce un'importante distinzione tra *numerorum inuisibilis interiorque potentia* e *extrinsecus adhibita diligentia* (un'analoga descrizione dell'azione con cui la pratica agricola esplicita le potenzialità latenti nel seme si trova in Gregorio di Nissa, *Him. op.* xxv (216d)). Lo sviluppo degli organismi viventi, oltre al concorso necessario degli elementi e delle condizioni ambientali (*trin.* III,vii,13 (*congruae temperamentorum occasiones...per congruas temperationes elementorum...et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum... occasiones*); viii,16 (*acceptis opportunitatibus prodeunt*); viii,17 (*per certas et notas temperationum opportunitates*); *qu.* II,21 (*uisibiles opportunitates et causas*); etc.), può essere influenzato o può ricevere un "aiuto" proveniente dall'esterno grazie all'azione volontaria esercitata dalle creature razionali (uomini: è il caso dell'attività agricola e medica o, secondo un esempio scritturistico a cui più volte ricorre Agostino, di Giacobbe che determina la colorazione del gregge (*Gen.* 30,37-39, citato in *trin.* III,vii,15; XI,ii,5) e angeli: è il caso ad esempio degli angeli malvagi che, grazie alla sottigliezza dei loro sensi (*trin.* III,vii,13; viii,17; IV,xi,14), provocano i prodigi compiuti dai maghi del faraone (*trin.* III,vii,12-13; *qu.* II,1; *ciu.* X,8)). A questo proposito, cfr. *Gn. litt.* V,vii,22; VI,xiii,24; VIII,viii,15; ix,17; xxv,46-47; IX,iii,5; xv,27; xvii,32. Il medesimo concetto è espresso, ad esempio, in *trin.* III,viii,16; III,vii,14 (CCL 50, 141-142.79-85): «Ita creationem rerum uisibilium deus interius operatur, exteriores autem operationes siue bonorum siue malorum uel angelorum uel hominum, siue etiam quorumcumque animalium, secundum imperium suum et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia quemadmodum terrae agriculturam». In modo analogo, Plotino aveva distinto tra azioni e affezioni naturali e artificiali, attribuendo a queste ultime la capacità di influenzare il corso delle potenzialità naturali: «Καθόλου τοίνυν τὰς ποιήσεις ληπτέον ἀπάσας καὶ τὰς πείσεις, ὅσαι γίνονται ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ, τὰς τε λεγομένας φύσει, καὶ ὅσαι τέχνη γίνονται: καὶ τῶν φύσει τὰς μὲν φατέον ἐκ τοῦ παντὸς γίνεσθαι εἰς τὰ μέρη καὶ ἐκ τῶν μερῶν εἰς τὸ πᾶν ἢ μερῶν εἰς μέρη, τὰς δὲ τέχνη γινομένας ἢ τῆς τέχνης, ὡσπερ ἤρξατο, ἐν τοῖς τεχνητοῖς τελευτώσης, ἢ προσχρωμένης δυνάμεσι φυσικαῖς εἰς ἔργων φυσικῶν ποιήσεις τε καὶ πείσεις» (*Enn.* IV 4 (28), 31.1-8). Cfr. anche *Enn.* II 3 (52), 14.

⁶³ La preoccupazione di sottolineare come solamente Dio possa essere considerato creatore e causa prima di tutte le nature è sempre viva in Agostino. Essa si avverte chiaramente anche nel libro III del *De trinitate* (ad es. III,iii,8; iv,9; vii,13; vii,14; vii,15; viii,16; viii,17; viii,18; etc.), dove Agostino, probabilmente con intento anti-porfiriano (cfr. Bochet (2012)), commenta in modo analogo il testo di *I Cor.* 3,7 (in III,vii,14). Agostino ricorre alla citazione di *I Cor.* 3,7 anche in *ciu.* XII,24,2 per sottolineare la

Sia la *numerorum inuisibilis interiorque potentia* sia l'*extrinsecus adhibita diligentia* vanno dunque comprese nell'ambito dell'azione provvidenziale divina:

«Hinc iam in ipsum mundum uelut in quandam magnam arborem rerum oculus cogitationis adtollitur atque in ipso quoque gemina operatio prouidentiae reperitur, partim naturalis, partim uoluntaria. Et naturalis quidem per occultam dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum, uoluntaria uero per angelorum opera et hominum»⁶⁴.

«Ora, da questo punto la mente eleva lo sguardo del pensiero verso questo mondo, come verso una specie di grande albero della creazione e in esso si scopre la duplice attività della Provvidenza, quella naturale e quella volontaria. L'attività naturale si compie mediante il governo segreto di Dio, che dà sostentamento anche agli alberi e alle erbe, quella volontaria invece si compie mediante l'azione degli uomini e degli angeli».

Sulla scia di quanto aveva fatto in V,xxiii,45, dove era stata sviluppata un'analogia tra la *prima conditio* e la compresenza della totalità delle componenti dell'organismo vivente *in ipso grano*, Agostino paragona la condizione attuale della creazione a quella di un grande albero (*in quandam magnam arborem*)⁶⁵, mostrando come Dio operi una duplice azione provvidenziale (*gemina operatio prouidentiae*)⁶⁶. Da un lato, infatti, l'azione provvidenziale naturale produce l'*interior naturalisque motus* grazie a cui si generano gli esseri viventi (*naturalis quidem per occultam dei administrationem, qua etiam lignis et*

continuità dell'azione con cui Dio produce e regola lo sviluppo del mondo materiale: «Sicut ergo ait apostolus de institutione spiritali, qua homo ad pietatem iustitiamque formatur: neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat deus: ita etiam hic dici potest: nec qui concumbit nec qui seminat, est aliquid, sed qui format deus; nec mater, quae conceptum portat et partum nutrit, est aliquid, sed qui incrementum dat deus. Ipse namque operatione, qua usque nunc operatur, facit ut numeros suos explicent semina et a quibusdam latentibus atque inuisibilibus inuolucris in formas uisibiles huius quod aspicimus decoris euoluant; ipse incorpoream corporeamque naturam, illam praepositam, istam subiectam, miris modis copulans et connectens animantem facit» (CCL 48, 848.51-63).

⁶⁴ Ivi VIII, ix, 17 (CSEL 28/1, 243-244. 25-5).

⁶⁵ Nell'ambito della discussione sul tema della provvidenza (πρόνοια), anche Plotino impiega un'analogia immagine arborea: «Ἐπεὶ καὶ τὴν ἄνω πρόνοιαν ὀνομάζοντες πρὸς τὸ κάτω λέγομεν. τὸ μὲν γὰρ εἰς ἕν πάντα ἀρχή, ἕν ἧ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα. πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ρίζης μιᾶς ἐστῶσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ· τὰ δὲ ἐξήθησαν εἰς πλῆθος μεμερισμένον εἶδωλον ἕκαστον ἐκείνου φέρον, ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ ἐνταῦθα ἤδη ἐγίγνετο καὶ ἦν τὰ μὲν πλησίον τῆς ρίζης, τὰ δὲ προϊόντα εἰς τὸ πόρρω ἐσχίζετο καὶ μέχρις οἷον κλάδων καὶ ἄκρων καὶ καρπῶν καὶ φύλλων» (Enn. III 3 (48), 7.7-16). Non è raro incontrare metafore di tipo vegetale e arboreo anche nelle *Enneadi*, dove esse vengono utilizzate da Plotino principalmente per descrivere l'ordinata disposizione delle differenti parti del cosmo: a tal proposito si vedano i testi citati da Peroli (2003), pp. 182-183. È significativo come il paragone a cui ricorre Agostino si ponga in continuità sia con l'immagine che rappresenta Dio nell'atto di inserire le ragioni causali nella creazione a guisa di semi (IV,xxxi,51: *tamquam seminaliter*) sia con il legame che verrà stabilito tra l'attività provvidenziale divina e la pratica agricola.

⁶⁶ Agostino impiega formule analoghe in: VIII,ix,17 (*gemina prouidentiae potentia*), xix,18 (*opus divinae prouidentiae bipertitum*), in xii,25 (*gemino illo opere prouidentiae*), xix,38 (*opus diuinae prouidentiae bipertitum*), xxiv,45 (*bipertito prouidentiae suae opere*).

herbis dat incrementum)⁶⁷, dall'altro essa segue un corso volontario, agendo per mezzo degli uomini e degli angeli (*uoluntaria uero, per angelorum opera et hominum*)⁶⁸.

Gli effetti del duplice corso della provvidenza divina possono essere individuati anche in rapporto l'esistenza dell'essere umano⁶⁹. La metafora vegetale precedentemente impiegata in rapporto all'intera creazione risulta quindi adatta anche nel caso specifico della creatura umana:

«Sicut autem in arbore id agit agricultura forinsecus, ut illud proficiat, quod geritur intrinsecus; sic in homine secundum corpus ei, quod intrinsecus agit natura, seruit extrinsecus medicina, itemque secundum animam, ut natura beatificetur intrinsecus, doctrina ministratur extrinsecus. Quod autem ad arborem colendi neglegentia, hoc ad corpus medendi incuria, hoc ad animam discendi segnitia: et quod ad arborem humor inutilis, hoc ad corpus uictus exitiabilis, hoc ad animam persuasio iniquitatis»⁷⁰.

«Dunque, così come nel caso dell'albero l'agricoltura agendo dall'esterno fa in modo che proceda lo sviluppo di ciò che si produce internamente, nel caso dell'uomo per quanto riguarda il corpo la medicina contribuisce dall'esterno a ciò che la natura compie internamente e, allo stesso modo, per quanto riguarda l'anima l'insegnamento che viene impartito dall'esterno contribuisce alla beatitudine interiore della natura. Ciò che per l'albero è la negligenza nel coltivare, per il corpo è la mancata premura nelle cure mediche e per l'anima la pigrizia nell'apprendere; ciò che poi è per l'albero l'acqua superflua, per il corpo è il nutrimento nocivo e per l'anima la persuasione a compiere il male».

Analogamente a quanto accade nel caso dell'albero, anche in rapporto all'uomo è possibile distinguere il principio di sviluppo che agisce internamente garantendone la crescita dall'attività che, agendo esternamente, coadiuva tale processo. Questo schema non si applica unicamente in rapporto alla dimensione corporea dell'essere umano, ma trova una certa corrispondenza anche in relazione alla sfera incorporea, in cui l'insegnamento proveniente dall'esterno contribuisce alla beatitudine interiore dell'anima. Per quanto

⁶⁷ Nel corso naturale della provvidenza divina rientrano le seguenti operazioni: «Secundum illam primam caelestia superius ordinari inferiusque terrestria, luminaria sideraque fulgere, diei noctisque uices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere, senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiore naturalique motu geritur» (VIII,ix,17 (CSEL 28/1, 244.5-10)).

⁶⁸ Al corso volontario della provvidenza divina appartengono invece le seguenti operazioni: «In hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri et quaeque alia siue in superna societate aguntur siue in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos» (VIII,ix,17 (CSEL 28/1, 244.11-14)).

⁶⁹ Ivi VIII,ix,17 (CSEL 28/1, 244.14-20): «Inque ipso homine eadem geminam prouidentiae uigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu, quo fit, quo crescit, quo senescit; uoluntariam uero, quo illi ad uictum, tegumentum curationemque consulitur. similiter erga animam naturaliter agitur, ut uiuat, ut sentiat; uoluntarie uero, ut discat, ut consentiat».

⁷⁰ Ivi VIII,ix,18 (CSEL 28/1, 244-245.21-3).

concerne il corso volontario dell'azione provvidenziale, Agostino attribuisce una sorta di analogia funzionale all'agricoltura, alla medicina e all'insegnamento (*doctrina*)⁷¹. Tale accostamento viene ulteriormente ribadito nelle pagine seguenti:

«Natura igitur uniuersitatis corporalis non adiuuatur extrinsecus corporaliter. Neque enim est extra eam ullum corpus; alioquin non est uniuersitas. Intrinsicus autem adiuuatur incorporaliter deo id agente, ut omnino natura sit, quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Partes uero eiusdem uniuersitatis et intrinsicus incorporaliter adiuuantur, uel potius fiunt, ut naturae sint, et extrinsecus corporaliter, quo se melius habeant, sicut alimentis, agricultura, medicina et quaecumque etiam ad ornatum fiunt, ut non solum saluae ac fecundiores, uerum etiam decentiores sint»⁷².

«La natura corporea dell'universo, dunque, non riceve un aiuto dall'esterno in modo corporeo. Al di fuori di essa, infatti, non esiste nessun corpo; se così fosse, non si tratterebbe dell'universo. Essa riceve invece un aiuto dall'interno in modo incorporeo grazie all'azione con cui Dio fa in modo che la natura esista, poiché “da Lui, per mezzo di Lui e in Lui sono tutte le cose”. Le parti del medesimo universo, dunque, ricevono un aiuto sia dall'interno in modo incorporeo – o piuttosto sono fatte per esistere come nature – sia dall'esterno e in modo corporeo – aiuto grazie a cui possano condurre un'esistenza migliore, come avviene grazie agli alimenti, all'agricoltura, alla medicina e a tutto quanto viene fatto per garantirne la bellezza – per essere non solo sane e maggiormente feconde, ma anche più decorose».

L'universo non può ricevere dall'esterno un aiuto corporeo (*natura igitur uniuersitatis corporalis non adiuuatur extrinsecus corporaliter*), pena il venir meno del suo carattere onnicomprensivo (*neque enim est extra eam ullum corpus, alioquin non est uniuersitas*). Le singole parti del cosmo, invece, possono ricevere sia l'aiuto interno di natura incorporea (*et intrinsicus incorporaliter adiuuantur*), grazie a cui si determina la loro esistenza (*fiunt, ut naturae sint*), sia un aiuto esterno di natura corporea (*et extrinsecus corporaliter*), che rende la loro esistenza migliore (*quo se melius habeant*) sul piano della sussistenza e dell'aspetto esteriore (*ut non solum saluae ac fecundiores, uerum etiam*

⁷¹ Agostino sviluppa un'analogia tra la *doctrina* finalizzata alla beatitudine interiore dell'anima e la cura agricola e medica riservate rispettivamente ai vegetali e al corpo umano. Una riflessione analoga si ritrova in Filone: questi da un lato paragona la pratica agricola alla cura dell'anima (in *agr.* 7 (cfr. anche *det.* 109) istituisce un raffronto tra ἡ περὶ τὰ βλαστάνοντα ἐκ γῆς φυτόν e τὴν δὲ ψυχῆς γεωργικὴν, sviluppato in modo dettagliato nei §§ 8—19 (per un commento dettagliato, cfr. Geljion-Runia (2003), pp. 96-101)), dall'altro descrive la filosofia ricorrendo all'immagine della medicina dell'anima (*prov.* II,23, dove i filosofi sono descritti come ἰατρικὴν...τῆς φύσει βασιλίδος ψυχῆς: il paragone tra la cura delle malattie dell'anima e quella delle malattie del corpo è frequente in ambito stoico (ad es. Diogene Laerzio, *VF* VII,115; Cicerone, *Tusc.* IV,27-32)). Significativo anche il testo di Gregorio di Nissa, *Verg.* 335c 28, dove compare l'espressione “ἡ τῆς ψυχῆς ἰατρική”.

⁷² Ivi VIII,xxv,46 (*CSEL* 28/1, 263.17-26).

decentiores sint)⁷³. Ancora una volta Agostino accosta in modo significativo agricoltura e medicina, sottolineando l'apporto che esse conferiscono in modo estrinseco alla crescita e alla sussistenza delle creature⁷⁴.

Benché queste discipline rappresentino un esempio privilegiato per descrivere l'azione provvidenziale operata da Dio, Agostino sente l'esigenza di precisare la differenza che intercorre tra l'agire umano e quello divino:

«Neque enim tale aliquid est homo, ut factus deserente eo, qui fecit⁷⁵, possit aliquid agere bene tamquam ex se ipso; sed tota eius actio bona est ad eum conuerti, a a quo factus est, et ab eo iustus, pius, sapiens beatusque semper fieri, non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire, quia medicus corporis operarius fuit extrinsecus seruiens naturae

«L'uomo, infatti, non è un essere tale che, nel caso in cui una volta creato fosse abbandonato da Colui che lo ha creato, sarebbe in grado di agire bene, come se ciò fosse in suo potere. Al contrario, tutto il suo buon agire consiste nel convertirsi a Colui dal quale è stato fatto e nell'essere reso da Lui sempre giusto, devoto, sapiente e beato; non invece nell'essere reso tale e nell'allontanarsi da Lui, come se fosse guarito dal medico del corpo e se ne andasse. Il medico del corpo, infatti, ha agito in

⁷³ *Quaecumque etiam ad ornatum fiunt, ut non solum saluae ac fecundiores, uerum etiam decentiores sint*: l'attività ausiliaria esercitata estrinsecamente agisce in corrispondenza di quella dei principi causali operanti internamente, la quale riguarda dunque sia la sussistenza e l'integrità degli esseri (*salus, fecunditas*) sia il loro aspetto esteriore (*decentia*). Nell'ambito della dottrina delle *rationes causales*, dunque, Agostino attribuisce a queste ultime e alle potenzialità da esse derivanti una funzione costitutiva in rapporto alla bellezza esteriore degli esseri viventi. Se sotto questo aspetto la dottrina agostiniana è prossima a quella plotiniana, non lo è altrettanto nella misura in cui non attribuisce alla materia la resistenza all'azione della forma che rappresenta la causa della bruttezza e dell'imperfezione degli esseri: *Enn.* I 6 (1), 2.16-18: «Αἰσχροὺν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι»; 3.17-19: «Τὸ δὲ τῆς χρώας κάλλος ἀπλοῦν μορφῆ καὶ κρατήσῃ τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἶδους ὄντος»; V 9 (5), 10.2-6: «Διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ τέχνην ἔστιν ἐν ταῖς τέχναις, οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία. ποδῶν δὲ χωλεία ἢ δὴ ἐν τῇ γενέσει οὐ κρατήσαντος λόγου, ἢ δὲ ἐκ τύχης λύμη τοῦ εἶδους»; V 7 (18), 2.15-17: «Ἀλλὰ τῷ αἰσχει μόνῳ ἀποδοτέον τὸ παρὰ τὴν ὕλην κάκει τῶν τελείων λόγων κεκρυμμένων μὲν, δοθέντων δὲ ὅλων»; IV 4 (28), 38.19-22: «Καὶ εἴ τι δὲ ἐλλείπον πρὸς τὸ βέλτιον τῶν γινομένων μὴ εἰδοποιηθὲν εἰς τέλος μὴ κρατηθείσης τῆς ὕλης, οἷον ἐλλείπον τῷ γενναίῳ, οὗ στερηθὲν πίπτει εἰς αἰσχροτήτα»; II 3 (52), 12.9-11: «Ὅτε δὲ καὶ ἡ ὕλη κρατεῖ, οὐχ ἡ φύσις, ὡς μὲ τέλος γενέσθαι ἡττωμένου τοῦ εἶδους». Su questo aspetto della dottrina plotiniana, cfr. Fattal (2005), pp. 255-256, n. 58.

⁷⁴ Tale accostamento (anche, seppur in un contesto differente, *trin.* IV,xvii,22) non sembra casuale e si ritrova anche in Plotino, che lo propone, ad esempio, in V 9 (5), 11.17-20: «Οὐ μὴν οὐδὲ γεωργία συλλαμβάνουσα αἰσθητῶ φυτῶ, ἰατρικὴ τε τὴν ἐνταῦθα ὑγίειαν θεωροῦσα ἢ τε περὶ ἰσχὺν τήνδε καὶ εὐεξίαν», precisandone la ragione in IV 4 (28), 31.18-19: «Ἰατρικὴ δὲ καὶ γεωργία καὶ αἰ τοιαῦται ὑπηρετικαὶ καὶ βοήθειαν εἰς τὰ φύσει εἰσφερόμεναι, ὡς κατὰ φύσιν ἔχειν». Nelle righe seguenti Plotino parla delle arti relative alla conduzione dell'anima, la cui funzione può essere messa in parallelo con quella attribuita da Agostino alla *doctrina* in VIII,ix,18: «Ῥητορείαν δὲ καὶ μουσικὴν καὶ πᾶσαν ψυχαγωγίαν ἢ πρὸς τὸ βέλτιον ἢ πρὸς τὸ χειρὸν ἄγειν ἀλλοιούσας, ἐν αἷς ζητητέον, ὅσαι αἰ τέχναι καὶ τίνα τὴν δύναμιν ἔχουσι» (31.20-22). Il medesimo accostamento verrà riproposto, ad esempio, da Marsilio Ficino, *Let.* I,81; *Comm. Simp.* VI,10,22; *Vit.* III,26; cfr. Katinis (2007), pp. 70-71.

⁷⁵ Alexandre (2002), p. 122: «Haesitans propono: 'ut factus deserens (eum) qui fecit' etc. Melius sine 'eum'; postquam enim 'deserens' in 'deserente' mutatum erat, 'eo irrepsit'. Confer etiam post locum nostrum in sermone posita 'recedere', 'abire', 'abscedat', 'descedit', 'abscesserit', 'disceditur', quae omnia ostendere videntur de homine deserenti dici».

intrinsicus operanti sub deo, qui operatur omnem salutem gemino illo opere prouidentiae, de quo supra locuti sumus»⁷⁶.

modo estrinseco, avendo cura della natura che agisce internamente sotto il controllo di Dio, che è l'autore di ogni salvezza mediante la duplice azione della Provvidenza di cui abbiamo parlato in precedenza».

Il medesimo concetto viene ribadito poco dopo mediante il ricorso a una metafora di tipo agricolo:

«Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram, ut culta atque fecunda sit, qui, cum fuerit operatus abscedit, relinquens eam uel aratam uel satam uel rigatam uel si quid aliud, manente opere, quod factum est, cum operator abscesserit, ita deus operatur hominem iustum, id est iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit»⁷⁷.

«Infatti, come dicevamo, Dio non agisce nel modo in cui l'uomo lavora la terra perché sia coltivata e fertile; quando questi, portata a termine la propria opera, si ritira, lasciando la terra arata o seminata o irrigata o in qualche altra condizione simile, l'opera da lui realizzata permane, benché colui che l'ha compiuta se ne sia andato. Dio non rende giusto l'uomo in questa maniera, cioè giustificandolo in modo tale che, qualora questo si allontani, l'opera divina permanga in colui che si è allontanato».

Agostino precisa dunque la differenza radicale che separa l'azione divina dall'azione umana. Facendo riferimento alla dinamica della giustificazione, egli espone il principio generale (già formulato in precedenza) secondo cui il prodotto dell'azione divina non possiede la capacità di sussistere autonomamente, prescindendo dalla presenza e dalla continua attività provvidenziale esercitata dal proprio creatore. L'azione divina viene contrapposta a quella del medico e dell'agricoltore; come il primo, dopo aver somministrato al malato le cure necessarie, può interrompere la propria azione, il secondo può cessare di coltivare il terreno una volta portate a termine tutte le operazioni necessarie per favorire la produzione di un buon raccolto⁷⁸. Le attività del medico e dell'agricoltore, infatti, possiedono un carattere di tipo "ausiliario", che consiste nel coadiuvare dall'esterno l'azione interna della natura (*operarius fuit extrinsecus, seruiens naturae intrinsicus*

⁷⁶ *Gn. litt.* VIII,xii,25 (CSEL 28/1, 249.10-17).

⁷⁷ *Ivi* VIII,xii,26 (CSEL 28/1, 249-250.23-1).

⁷⁸ Anche Plotino, probabilmente per fornire una caricatura negativa della posizione gnostica (Bréhier (1924), p. 42, n. 1; Casaglia *et al.* (1997), p. 273, n. 86; Brisson *et al.* (2010), p. 165, n. 155), ricorre alla metafora agricola per descrivere l'azione esercitata dall'Anima in rapporto al cosmo: «Συνορῶσα οὖν αἰεὶ ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα, καὶ παρακουθοῦσα τοῖς τῶν αὐτῆς ἔργων παθήμασι τὸν βίον τοιοῦτον ἔχει καὶ οὐκ ἀπὴλλακται τῆς ἐπὶ τῷ ἔργῳ φροντίδος τέλος ἐπιθεῖσα τῷ ποιήματι καὶ ὅπως ἔξει καλῶς καὶ εἰς αἰεὶ ἄπαξ μηχανησαμένη, οἷα δὲ τις γεωργὸς σπεύρας ἢ καὶ φυτεύσας αἰεὶ διορθοῦται, ὅσα χειμῶνες ἔβλαψεν ὑέτιοι ἢ κρυμῶν συνέχεια ἢ ἀνέμων ζάλαι» (*Enn.* II 3 (52), 16.29-36).

operanti sub deo)⁷⁹, senza per questo essere, al pari dell'operare divino, condizioni necessarie ai fini del suo compimento⁸⁰.

4. Osservazioni conclusive

A partire dal libro IV del *De Genesi ad litteram*, Agostino espone in modo dettagliato la celebre dottrina delle *rationes causeles*. Tale dottrina, che si impone a partire dalla necessità di interpretare la natura del settimo giorno e di conciliare i testi scritturistici di *Gen.* 2,2, *Sir.* 18,1 e *Gv.* 5,18, permette di comprendere correttamente il racconto dell'origine degli esseri viventi.

Questi ultimi non avrebbero potuto essere generati nella propria forma specifica in occasione della creazione istantanea del cosmo materiale. Narrando la loro creazione, la Scrittura fa invece riferimento all'immissione nella "trama" degli elementi materiali delle loro *rationes causales*. Si tratta di princìpi immateriali di natura formale, capaci di determinare l'origine delle diverse specie di esseri viventi e di regolare in modo ordinato e razionale il loro sviluppo e la loro successione. I princìpi di sviluppo presenti nei semi ordinari, a partire da cui si generano gli esseri viventi di natura vegetale e animale, si pongono in un rapporto di continuità con il contenuto di tali princìpi causali. Il fatto che la vita si generi a partire dall'elemento acquatico e dall'elemento terrestre conferma come tali elementi svolgano un ruolo decisivo, determinando grazie al loro carattere pasivo le

⁷⁹ Questa formula (già anticipata in VIII,ix,18: *quod intrinsecus agit natura, seruit extrinsecus medicina*), con cui Agostino descrive l'attività della medicina, ribadisce la differenza tra il modo d'agire del medico e quello della natura. Il medesimo punto viene sottolineato anche da Plotino, *Enn.* IV 4 (28), 11.1-7: «Ἔστι γὰρ ὡσπερ ἐφ' ἐνὸς ζώου ἡ διοίκησις, ἡ μὲν τις ἀπὸ τῶν ἔξωθεν καὶ μερῶν, ἡ δὲ τις ἀπὸ τῶν ἔνδον καὶ τῆς ἀρχῆς, καθάπερ ἰατρὸς μὲν ἔξωθεν ἀρχόμενος καὶ κατὰ μέρος ἄπορος πολλαχῆ καὶ βουλευέται, ἡ δὲ φύσις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀπροσδεῆς βουλευέσσεως. Καὶ δεῖ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν καὶ τὸν διοικοῦντα ἐν τῷ ἡγεῖσθαι οὐ κατ' ἰατροῦ ἔξιν εἶναι, ἀλλ' ὡς ἡ φύσιν».

⁸⁰ Il medesimo ragionamento in rapporto al carattere unicamente "ausiliario" (e non creativo) dell'attività medica e agricola viene riproposto in *Gn. litt.* IX,xv,27 (*CSEL* 28/1, 287-288.14-5): «Opus itaque agricolae est, ut aquam ducat, cum rigat; non autem opus eius est, ut aqua per declivia prolatur, sed illius, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit. Item opus agricolae est, ut surculus auellatur ex arbore terraeque mandetur; at non opus eius est, ut succum imbibat et germen emittat, ut aliud eius solo figat, quo radicem stabiliat, aliud in auras promoueat, quo robur nutriat ramosque diffundat, sed illius, qui dat incrementum. Medicus etiam aegro corpori alimentum adhibet et uulnerato medicamentum: primum non de rebus, quas creauit, sed quas creatas opere creatoris inuenit; deinde cibum uel potum praeparare potuit et ministrare, emplastrum formare et medicamento inlitum adponere. Num etiam ex his, quae adhibet, operari et creare uires uel carnem potest? Natura id agit interiore motu nobisque occultissimo. Cui tamen si deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tamquam extincta nulla remanebit».

condizioni ambientali favorevoli per il dispiegarsi dei princìpi di sviluppo presenti nelle *rationes causales* e nei semi.

Il ricorso alla dottrina delle *rationes causales* permette di conciliare gli elementi dottrinali della cessazione dell'azione creatrice e del carattere continuativo dell'azione provvidenziale divina. Pur non creando nuove specie nel corso del tempo, infatti, Dio non rimane inoperoso abbandonando la creazione a una dinamica di sviluppo autonoma o casuale. L'azione provvidenziale di Dio si configura mediante una duplice modalità. Agostino distingue da un lato il corso naturale con cui essa, mediante l'azione dei princìpi razionali posti originariamente nella trama della creazione, regola lo sviluppo delle specie viventi e la produzione dei fenomeni di ordine fisico. D'altro canto, egli menziona il corso volontario dell'azione provvidenziale di Dio, che consiste nel coadiuvare l'attività intrinseca dei princìpi causali mediante l'azione estrinseca messa in atto dalle creature razionali. Un caso emblematico di attività che rientrano nel corso volontario dell'azione provvidenziale divina è offerto dalla tecnica agricola e dalla tecnica medica. Queste ultime, come già aveva notato Plotino, intervengono nel processo di sviluppo che regola il mondo naturale, determinando le condizioni ottimali affinché esso si compia nel modo più fecondo e armonico. Ciononostante, tali attività vanno distinte dall'azione creatrice divina, poiché non rivestono nessuna funzione fondativa in riferimento all'esistenza del mondo naturale.

Capitolo quarto

Materia e *rationes causales*: creazione e formazione dell'uomo nei libri VI, VII e IX del *De Genesi ad litteram*

Il *De Genesi ad litteram* contiene un'ampia e articolata riflessione circa i numerosi problemi riconducibili alla narrazione biblica della creazione dei primi esseri umani. Il testo della *Genesi*, infatti, da un lato contiene un duplice racconto della creazione del primo uomo, dall'altro distingue e descrive separatamente la creazione di Adamo e quella di Eva. Nel corso dei libri VI, VII e IX, Agostino ricorre alla dottrina delle *rationes causales* per conciliare questi elementi scritturistici con la dottrina della creazione simultanea, cercando inoltre di chiarire la dinamica della formazione delle diverse parti (anima e corpo) che compongono la natura umana.

1. La “doppia” creazione di Adamo (libro VI)

Dopo aver commentato nel libro V il testo di *Gen.* 2,4-6, all'inizio del libro VI Agostino prende in considerazione il testo di *Gen.* 2,7:

«⁷*Et finxit deus hominem puluerem de terra et insufflauit in faciem eius flatum uitae. et factus est homo in animam uiuentem*».

Un primo problema interpretativo consiste nello stabilire la relazione tra questo testo e quello di *Gen.* 1,26-28 e nel mettere in luce la ragione per cui la Scrittura contiene una duplice narrazione della creazione dell'essere umano. Agostino esclude che il secondo testo rappresenti una ricapitolazione (*recapitulatio*)¹ del primo: in questo caso, infatti,

¹ In *Gn. adu. Man.* II,vii,9, Agostino aveva espresso la convinzione secondo cui il secondo racconto della creazione dell'uomo potesse essere inteso come una esposizione più accurata (*diligentior retractatio*) della creazione dell'anima e del corpo del primo uomo già esposta nella prima narrazione: «Itaque superflue quaeritur unde hominis corpus deus fecerit, si tamen nunc de corporis formatione dicitur. Sic enim nonnullos nostros intellegere accepi, qui dicunt, posteaquam dictum est: finxit deus hominem de limo terrae, propterea non additum: 'ad imaginem et similitudinem suam', quoniam nunc de corporis formatione dicitur; tunc autem homo interior significabatur, quando dictum est: fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem dei. Sed etiam si nunc quoque hominem ex corpore et anima factum intellegamus, ut non alicuius noui operis inchoatio, sed superius breuiter insinuati diligentior retractatio isto sermone explicetur, si ergo, ut dixi,

l'uomo sarebbe stato creato il sesto giorno in modo analogo al giorno stesso e agli elementi², ossia già in possesso della sua forma specifica (*ista iam specie, qua in sua natura uiuit et agit siue bonum siue malum*³; *in hac perspicua uisibilique forma*⁴). Gli episodi narrati nel secondo capitolo della *Genesi* riguardo alla creazione dell'uomo, tuttavia, non possono essere stati compiuti simultaneamente, poiché per la loro natura non potrebbero essersi verificati se non in un determinato arco di tempo⁵.

Analogamente alla creazione dei vegetali⁶ e delle specie animali⁷, la duplice narrazione della creazione dell'uomo deve invece essere concepita in riferimento alla distinzione tra *prima conditio* e *administratio*. Il primo uomo, creato originariamente nel segreto della natura (*in secreto quodam naturae*), fu dunque dotato della propria costituzione corporea nel corso del tempo (*accessu temporis etiam isto modo fieret, quo in hac perspicua forma uitam gerit*)⁸. Lo schema della duplice creazione, più precisamente, deve essere applicato anche nel caso della creazione della donna:

hominem hoc loco ex corpore et anima factum intellegamus, non absurde ipsa commixtio limi nomen accepit. Sicut enim aqua terram colligit et conglutinat et continet, quando eius commixtione limus efficitur, sic anima corporis materiam uiuificando in unitatem concordem conformat et non permittit labi et resolui» (CSEL 91, 128.1-17).

² *Gn. litt.* VI,i,2 (CSEL 28/1, 170.17-25): «Fortassis quippe ita homo factus sit in die sexto, sicut dies ipse primitus factus est, sicut firmamentum, sicut terra et mare. Neque enim haec dicenda sunt ante in quibusdam primordiis iam facta latuisse ac deinde in hanc faciem, qua mundus exstructus est, accessu temporis tamquam exorta claruisse; sed ab exordio saeculi, cum factus est dies, conditum mundum, in cuius elementis simul sunt condita, quae post accessu temporis orerentur, uel fruteta uel animalia quaeque secundum suum genus».

³ Ibid.

⁴ Ivi VI,ii,3.

⁵ Parlando di eventi che avrebbero potuto accadere unicamente nel tempo, Agostino fa riferimento, ad esempio, alla creazione della donna a partire dalla costola dell'uomo avvenuta mentre questi dormiva: al fatto che Adamo pronunciò delle parole composte di suoni corporei dando un nome agli animali e alla donna: alla formazione effettiva degli esseri viventi che Dio pose dinanzi ad Adamo. Sulla base di questa considerazione, egli può negare in modo perentorio l'ipotesi della *recapitulatio*: «Non est dubium hoc, quod homo de limo terrae finctus est eique formata uxor ex latere, iam non ad conditionem, qua simul omnia facta sint, pertinere, quibus perfectis requieuit deus, sed ad eam operationem, quae fit iam per uolumina saeculorum, qua usque nunc operatur. Huc accedit, quod ipsa etiam uerba, quibus narratur, quomodo deus paradisi plantauerit in eoque hominem, quem fecerat, collocarit ad eumque adduxerit animalia, quibus nomina imponeret, in quibus cum adiutorium simile illi non fuisset inuentum, tunc ei mulierem costa eius detracta formauerit, satis nos admonent haec non ad illam operationem dei pertinere, unde requieuit in die septimo, sed ad istam potius, qua per temporum cursus usque nunc operatur» (*Gn. litt.* VI,iii,5 (CSEL 28/1, 173.3-15)).

⁶ Ivi VI,iv,5 (CSEL 28/1, 173-174.24-2): «Hoc est enim: eiecit adhuc, super illud scilicet, quod iam eiecerat: tunc utique potentialiter et causaliter in opere pertinente ad creanda omnia simul, a quibus consummatis in die septimo requieuit, nunc autem uisibiliter in opere pertinente ad temporum cursum, sicut usque nunc operatur».

⁷ Ivi VI,v,7 (CSEL 28/1, 175.21-24): «Aliter ergo tunc, id est potentialiter atque causaliter, sicut illi operi competebat, quo creauit omnia simul, a quibus in die septimo requieuit, aliter autem nunc, sicut ea uidemus, quae per temporalia spatia creat, sicut usque nunc operatur».

⁸ Ivi VI,i,1.

«Neque enim dicendum est masculum quidem sexto die factum, feminam uero posterioribus diebus, cum ipso sexto die apertissime dictum sit: masculum et feminam fecit eos et benedixit eos et caetera, quae de ambobus et ad ambos dicuntur. Aliter ergo tunc ambo et nunc aliter ambo: tunc scilicet secundum potentiam per uerbum dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creauit omnia simul, a quibus in die septimo requieuit, ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent, nunc autem secundum operationem praebendam temporibus, qua usque nunc operatur, et oportebat iam tempore suo fieri Adam de limo terrae eiusque mulierem ex uiri latere»⁹.

«Non dobbiamo affermare, infatti, che il maschio è stato fatto il sesto giorno e che la femmina, invece, è stata fatta nei giorni seguenti, poiché è stato detto nel modo più chiaro che nello stesso sesto giorno: “Maschio e femmina li creò e li benedisse”, e tutto il resto che viene detto di entrambi e a entrambi. La creazione di entrambi avvenne quindi allora in un modo, ora in un altro; allora evidentemente furono posti nel mondo mediante la Parola di Dio in potenza e per così dire allo stato seminale, quando Dio creò simultaneamente tutte le opere, dalle quali si riposò il settimo giorno e dalle quali ogni cosa sarebbe stata fatta, ciascuna al proprio tempo, secondo l'ordine dei secoli; ora, invece, secondo l'azione che deve prodursi nel corso dei tempi e con cui sino ad oggi Dio continua ad operare, in base alla quale era già stabilito che al tempo opportuno Adamo fosse tratto dal fango della terra e che la sua donna lo fosse dal fianco dell'uomo».

Nelle righe successive, Agostino conclude il proprio ragionamento:

«In qua distributione operum dei partim ad illos dies inuisibiles pertinentium, in quibus creauit omnia simul, partim ad istos, in quibus operatur cotidie quidquid ex illis tamquam inuolucris primordialibus in tempore euoluitur [...]»¹⁰.

«In questa distinzione delle opere di Dio alcune appartengono a quei giorni invisibili, nei quali Dio creò tutte le cose simultaneamente, altre a questi giorni, nei quali realizza quotidianamente ogni cosa che si sviluppa nel corso del tempo a partire da quei, per così dire, involucri primordiali [...]».

Agostino concepisce dunque la creazione dell'uomo e della donna mediante la griglia concettuale definita con cura nei libri precedenti, riproponendo quasi alla lettera numerose espressioni già impiegate nell'ambito della dottrina delle *rationes causales*¹¹. L'applicazione di tale dottrina al racconto della creazione dell'uomo risulta molto complesso, in modo particolare per i fedeli meno istruiti. Per questo motivo, oltre che per il

⁹ Ivi VI,v,8 (CSEL 28/1, 176.3-14).

¹⁰ Ivi VI,vi,9 (CSEL 28/1, 176.15-18).

¹¹ Nei due testi citati, ad esempio, ritroviamo la coppia di avverbi *tunc-nunc*, il riferimento alla creazione potenziale degli esseri mediante l'immagine della semina (*tunc scilicet secundum potentiam per uerbum dei tamquam seminaliter mundo inditam*; cfr. con IV,xxxiii,51: *ex illis rationibus insitis ueniat, quas tamquam seminaliter sparsit deus in ictu condendi*), la sottolineatura dello sviluppo ordinato della creazione nel corso dei tempi (*ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent; in tempore euoluitur*), l'impiego della metafora degli involucri primordiali per descrivere le ragioni causali (*ex illis tamquam inuolucris primordialibus*), l'allusione ai versetti di *Gen. 2,2*, *Sir. 18,1*, *Gv. 5,18* (*cum creauit omnia simul, a quibus in die septimo requieuit; qua usque nunc operatur*).

timore di essere frainteso,¹² Agostino sente il dovere di rendere ulteriormente manifesto il proprio pensiero, impegnandosi in una sorta di dialogo fittizio con uno di loro:

«Tunc autem factus est homo et masculus et femina: ergo et tunc et postea. Neque enim tunc et non postea aut uero postea et non tunc; nec alii postea, sed idem ipsi aliter tunc, aliter postea. Quaeret ex me: quomodo postea? Respondebo: uisibiliter, sicut species humanae constitutionis nota nobis est, non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius. Quaeret: tunc quomodo? Respondebo: inuisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta»¹³.

«Allora, invece, l'uomo è stato fatto sia maschio sia femmina: dunque, sia allora sia in seguito. Ciò, infatti, non avvenne allora e non in seguito o, invece, in seguito e non allora; e non erano diversi in seguito, ma sempre gli stessi, fatti in un modo allora e in un altro in seguito. Mi si chiederà: "In che modo fu fatto in seguito?". Risponderò: "Visibilmente, così come appare la forma della costituzione fisica dell'uomo che ci è nota, non però generato dai genitori, ma l'uomo a partire dal fango, la donna a partire dal costola dell'uomo". Mi si chiederà: "In che modo allora?". Risponderò: "In modo invisibile, nelle sue potenzialità e nelle sue cause, nel modo in cui sono fatte le cose destinate a esistere, ma che ancora non sono state fatte".

Scartata la tesi della *recapitulatio*, Agostino intende evitare che si possa concepire il duplice racconto della creazione dell'uomo secondo una prospettiva opposta, ossia eliminando ogni nesso tra i due eventi narrati dalla Scrittura. In entrambi i casi, il testo sacro si riferisce alla creazione dell'uomo e della donna (*neque enim tunc et non postea aut uero postea et non tunc; nec alii postea*), essendo costretto in una certa misura a ripetersi per rendere conto della differente modalità (*sed iidem ipsi aliter tunc, aliter postea*) con cui essi furono creati prima nel corso della creazione simultanea e poi nel corso del tempo.

Nel primo caso (*tunc*), ciò è avvenuto mediante l'immissione delle ragioni causali nel contesto degli elementi (*inuisibiliter, potentialiter, causaliter*)¹⁴, nel secondo (*nunc*), invece, in modo visibile (*postea uisibiliter, sicut species humanae constitutionis nota nobis est*) e a partire rispettivamente dal fango e dalla costola dell'uomo (*non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius*).

¹² Ivi VI,vi,9 (CSEL 28/1, 176.20-23): «Cauendum est, ne propter ipsarum rerum aliquanto difficilem perceptionem, quam tardiores adsequi non sufficiunt, putemur aliquid sentire ac dicere, quod scimus nos nec sentire nec dicere».

¹³ Ivi VI,vi,10 (CSEL 28/1, 177.15-23).

¹⁴ L'accostamento di questi tre avverbi è estremamente significativo, poiché esprime in modo sintetico quasi tutti gli aspetti concettuali connessi all'impiego della dottrina delle ragioni causali. Agostino, dunque, sottolinea a un tempo l'aspetto incorporeo di tali principi e il loro ruolo di cause attive dotate della capacità di produrre e regolare lo sviluppo dei futuri esseri viventi.

Il paragone tra la natura delle ragioni causali e quella dei semi, più volte proposto nel libro V e suggerito poco prima in VI,v,8, possiede unicamente delle funzioni esplicative e deve essere compreso alla luce del suo carattere analogico:

«Hic forte non intellegit. subtrahuntur enim ei cuncta, quae nouit, usque ad ipsam seminum corpulentiam. neque enim uel tale aliquid homo iam erat, cum in prima illa sex dierum conditione factus erat. datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo propter illa, quae in eis futura conserta sunt; uerum tamen ante omnia uisibilia semina sunt illae causae»¹⁵.

«Questi però forse non capirà. Gli vengono infatti sottratti tutti gli elementi che gli sono noti, compresa la stessa corporeità dei semi. Quando venne costituito nella creazione originaria dei sei giorni, l'uomo, infatti, non era come è ora. Esiste infatti una certa somiglianza tra i semi e ciò di cui trattiamo a causa delle realtà che sono state riposte al loro interno come destinate a svilupparsi; e tuttavia quelle cause esistono prima di ogni seme visibile».

Agostino ribadisce dunque la differenza tra le *rationes causales* e i semi che si generano a partire dagli esseri viventi. Il carattere discriminante è rappresentato dal possesso di una natura corporea (*corpulentia*), che non può essere attribuito ai principi originari degli esseri viventi; questi, infatti, in virtù del loro carattere di cause immateriali, precedono l'esistenza di tutti gli esseri viventi e di tutti i semi corporei (*uerum tamen ante omnia uisibilia semina sunt illae causae*).

Avendo mostrato come nel sesto giorno il primo uomo sia stato creato non nel suo stato attuale, ma nella potenzialità insita nella sua ragione causale¹⁶, Agostino espone le diverse modalità di esistenza delle realtà e i diversi livelli in cui si esplica la causalità divina:

«Sed haec aliter in uerbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur: in quibus Adam iam formatus ex limo et dei flatu animatus, sicut fenum exortum, aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae

«Ma queste cose esistono in un modo nella Parola di Dio, dove non sono create ma eterne, in un altro negli elementi del mondo, dove sono state create simultaneamente tutte le realtà destinate a esistere, in un altro negli esseri che sono creati secondo le cause create simultaneamente non più simultaneamente, ma ciascuna a suo tempo. Tra queste c'era Adamo, già formato dal fango e in possesso della vita grazie al soffio di Dio, come il fieno spuntato dal suolo; in un altro modo sono presenti nei semi, al cui interno si rinnovano le

¹⁵ Ivi VI,vi,11(CSEL 28/1, 177-178.24-5).

¹⁶ *Gn. litt.* VI,ix,16 (CSEL 28/1, 182.15-17): «In illa enim prima conditione mundi, cum deus omnia simul creauit, homo factus est, qui esset futurus – ratio creandi hominis, non actio creati». Agostino afferma il medesimo concetto in modo efficace in VI,xi,19, contrapponendo la creazione dell'uomo avvenuta *a saeculo in rationibus primordialis* a quella avvenuta *in tempore suo uisibiliter in corpore, inuisibiliter in anima*.

secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, uelut herba ex terra, semen ex herba. In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque inuisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt, sicut herba exorta super terram et homo factus in animam uiuam et caetera huius modi, siue fructa siue animantia ad illam operationem dei pertinentia, qua usque nunc operatur. Sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum seipsa inuisibiliter in occulta quadam ui generandi, quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo, cum factus est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorerentur, inserta sunt»¹⁷.

cause quasi primordiali, derivate da quelle realtà che esistettero in conformità alle cause che Dio creò in origine, come le piante erbacee nate dalla terra e il seme nato da quelle piante. Tra tutte queste realtà hanno ricevuto la misura e il corso del proprio tempo le realtà già create, che, a partire dalle ragioni misteriose e invisibili che si trovano allo stato latente nella creazione sotto forma di cause, sono venute alla luce con delle forme e delle nature manifeste, come l'erba spuntata sulla terra e l'uomo creato con un'anima dotata di vita e gli altri esseri di questo tipo, sia vegetali sia animali, che dipendono dall'azione con cui Dio agisce fino a oggi. Queste cose, poi, recano con sé, per così dire, di nuovo se stesse invisibilmente, in una specie di segreta capacità generativa che trassero dalle loro cause primordiali, nelle quali, una volta nel mondo creato, quando fu fatto il giorno, furono poste prima di mostrarsi nella forma visibile della propria specie».

Come aveva fatto in V,xii,28, dove aveva presentato una triplice distinzione relativa alle modalità di esistenza delle realtà (*rationes incommutabiles in uerbo dei; eius illa opera, a quibus in die septimo requieuit; ista, quae ex illis usque nunc operatur*), Agostino afferma che le realtà create da Dio possono esistere in tre modi: in un primo modo come ragioni increate presenti nella Parola divina (*in uerbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt*), in un secondo modo nelle ragioni causali poste simultaneamente negli elementi del mondo (*in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt*), in un terzo modo nelle realtà che a partire da esse si sviluppano nel corso del tempo (*in rebus quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur*). La creazione di Adamo a partire dal fango va annoverata tra le realtà che possono essere ricondotte a questa terza modalità di esistenza (*in quibus Adam iam formatus ex limo et dei flatu animatus*).

Il parallelismo con il testo precedente non è tuttavia perfetto, perché Agostino precisa il quadro della propria esposizione facendo riferimento a una quarta modalità di esistenza delle realtà create, quella cioè per cui esse si trovano contenute nei semi (*in seminibus*)¹⁸. La generazione e lo sviluppo degli esseri viventi a partire dai semi, infatti,

¹⁷ Ivi VI,x,17 (CSEL 28/1, 182-183.18-12):

¹⁸ Pertinenti le osservazioni di Agaësse-Solignac (1972), p. 663 (nota "Le double moment de la création et les «raisons causales»"): «La considération des *semina* comme quatrième mode d'existence des raisons est particulièrement intéressante. Son introduction s'explique par le fait qu'Augustin vient de traiter

rappresentano il rinnovamento della potenzialità causale originariamente presente nelle ragioni poste simultaneamente nella creazione (*in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur*). Agostino, pur ribadendo come i semi corporei si differenzino dalle ragioni invisibili che nella *prima conditio* sono state inserite in modo nascosto nella creazione (*inuisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent*) e che hanno reso possibile l'ordinato sviluppo dei primi esseri viventi (*in quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt... manifestas formas naturasque prodierunt*), evidenzia il loro rapporto di continuità. Gli esseri viventi generatisi a partire dalle ragioni causali originarie hanno ricevuto da queste ultime (*quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum*) una capacità generativa nascosta (*inuisibiliter in occulta quadam vi generandi*)¹⁹ – ossia quella presente nei semi –, grazie alla quale, per così dire, portano con sé nuovamente se stessi (*ista secum gerunt tamquam iterum seipsa*)²⁰.

Dopo aver mostrato come la creazione dell'uomo sia stata compiuta da Dio mediante la sua Parola e come la straordinarietà di questo evento consista nel fatto che l'uomo è stato creato “a immagine di Dio”²¹, Agostino si interroga sullo stato in cui il primo uomo fu creato a partire dal fango della terra (*quomodo eum fecit eus de limo terrae*). Adamo, infatti, avrebbe potuto essere creato o nella piena maturità (*repente in aetate perfecta hoc est uirili atque iuuenali*) o mediante il medesimo processo di crescita con cui sarebbero venuti alla luce tutti i suoi discendenti (*sicut nunc usque format in uteris*

de l'homme qui, comme les plantes et les animaux, se reproduit par un *semen*. *Semina* est donc pris d'abord ici en son sens propre de «semences d'êtres vivants»; cependant sa signification est étendue, sinon à toutes les transformations possibles du monde terrestre, du moins à celles qui ont pour effet la production des vivants: «velut *herba ex terra, semen ex herba*». Ce texte montre qu'Augustin ne s'intéresse pas explicitement aux transformations *physico-chimiques* de l'univers, mais plutôt aux apparitions et transformations *biologiques*, à la biogenèse plus qu'à la cosmogénèse.

¹⁹ Oltre ai testi di Basilio, *Hexaëm.* V,2,4 (dove si parla di “ἐν ταῖς ῥίζαις τὴν διαδοχὴν”, espressione che nella traduzione di Eustazio, *Hom.* V,2,4 suona “[...] in radicibus et in fundo creduntur uirtutem seminis obtinere” (57.12)) e di Ambrogio III,8,33 (dove si parla di “uis quaedam seminarii” e di “aut semen aut uirtus aliqua seminaria”) già citati, si possono ricordare le affermazioni di Filone, *opif.* 8.43 (13.9-12): «Ἄλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζώοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχοντες, ἐν αἷς ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὄλων εἰσὶ, δῆλοι καὶ φανεροὶ γινόμενοι καιρῶν περιόδοις».

²⁰ Così come aveva fatto definendo le potenzialità insite nei semi come *quasi primordiales causae*, Agostino esprime il duplice rapporto di distinzione e di analogia che lega i semi di natura corporea e le ragioni causali originarie definendo queste ultime come *quasi semina futurorum*: «Nunc autem, quia iam et consummata quodam modo et quodam modo inchoata sunt ea ipsa, quae consequentibus euoluenda temporibus primitus deus omnia simul creauit, cum faceret mundum – consummata quidem, quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit, inchoata uero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda» (VI,xii,18 (CSEL 28/1, 183-184.23-5)).

²¹ Ivi VI,xii,20-22.

matrum). La risoluzione di questo quesito richiede che venga chiarito il rapporto tra le ragioni causali poste nella creazione e la potenza della volontà divina:

«Vtrumlibet enim fecerit, hoc fecit quod deum et omnipotentem et sapientem posse ac facere congruebat. Ita enim certas temporum leges generibus qualitatibusque rerum in manifestum ex abdito producendis adtribuit, ut eius uoluntas sit super omnia. Potentia quippe sua numeros creaturae dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris adligauit»²².

«Quale dei due fosse lo stato in cui creò l'uomo, Dio onnipotente e sapiente fece solo quanto era conveniente che potesse fare e che facesse. Assegnò in questo modo alle differenti specie e qualità di esseri che dovevano esser condotte dallo stato latente a quello visibile determinate leggi che regolano i tempi, in modo però che la sua volontà fosse al di sopra di ogni cosa. Mediante la sua potenza infatti attribuì alla creatura le leggi del suo sviluppo, ma non vincolò tale potenza a quelle leggi di sviluppo»²³.

La modalità con cui avvenne la creazione del primo uomo è stata dunque determinata dall'accordo di sapienza e onnipotenza in Dio (*hoc fecit quod deum et omnipotentem et sapientem posse ac facere congruebat*). A differenza degli esseri creati²⁴, Dio non sottomette la propria volontà e la propria capacità di agire alle leggi di sviluppo e alle qualità che Egli stesso ha fondato e che determinano la costituzione degli elementi e degli esseri viventi (*ut eius uoluntas sit super omnia. potentia quippe sua numeros creaturae dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris adligauit*).

La considerazione dei miracoli narrati dalla Scrittura, infatti, mostra chiaramente come Dio possa produrre con rapidità istantanea (*miro compendio*) determinati effetti, i quali si realizzano normalmente mediante uno sviluppo lento e graduale²⁵:

«Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit, non autem deo, cui hoc est natura, quod fecerit. Quaeri autem merito potest, causales illae rationes, quas mundo indidit, cum primum simul omnia creauit, quomodo sint institutae: utrum ut, quemadmodum uidemus cuncta

«Quando si verificano questi accadimenti, non si verificano contro natura, se non per noi, a cui il corso della natura si è reso noto in modo diverso, ma non per Dio, secondo cui la natura è ciò che ha fatto. Si può però domandare a buon diritto in quale modo sia stato stabilito che agissero le ragioni causali che Dio ha posto nella creazione quando in origine ha creato simultaneamente tutte le cose. Forse in modo tale che, come osserviamo nella conformazione e nella crescita

²² Ivi VI,xiii,23 (CSEL 28/1, 188.2-7).

²³ Ivi VI,xiii,23 (CSEL 28/1, 188.2-7).

²⁴ Questo aspetto viene messo in luce in *Gn. litt.* IX,xvii,32 (CSEL 28/1, 291.9-15): «Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus uitae, qui creatura est, habet quosdam adpetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala uoluntas non possit excedere, et elementa mundi huius corporei habent definitam uim qualitatemque suam, quid unumquodque ualeat uel non ualeat, quid de quo fieri possit uel non possit».

²⁵ *Gn. litt.* VI,xiii,24. Agostino fa riferimento agli eventi prodigiosi della trasformazione istantanea dell'acqua in vino compiuta da Gesù (*Gv.* 2,9) e dei bastoni in serpenti compiuta da Mosè e da Aronne (*Es.* 7,10).

nascentia uel fruticum uel animalium, in suis conformationibus atque incrementis sua pro diuersitate generum diuersa spatia peragerent temporum, an ut, quemadmodum creditur factus Adam, sine ullo progressu incrementorum uirili aetate continuo formarentur. Sed cur non utrumque illas credimus habuisse, ut hoc ex eis futurum esset, quod facturo placuisset? Si enim illo modo dixerimus, incipit contra ipsas factum uideri non solum etiam illud de aqua uinum, sed et omnia miracula, quae contra naturae usitatum cursum fiunt; si autem isto modo, multo erit absurdus ipsas istas cotidianas naturae formas et species contra illas primarias omnium nascentium causales rationes suorum temporum peragere spatia. Restat ergo, ut ad utrumque modum habiles creatae sint, siue ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, siue ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut deo facere placuerit, quod temporum congruat»²⁶.

di tutti gli esseri di natura animale e vegetale che vengono alla luce, producessero lo sviluppo dei viventi attraverso differenti porzioni di tempo, ciascuno secondo la propria specie, o forse in modo tale che essi fossero immediatamente formati in età adulta, senza un processo di crescita graduale, così come si crede sia stato creato Adamo. Ma perché non crediamo che quelle ragioni causali avessero entrambe le potenzialità, in modo che potesse derivare da loro ciò che fosse piaciuto al Creatore? Se infatti sosterremo la prima soluzione, subito sembrerà in contrasto con esse non solo la derivazione istantanea del vino dall'acqua, ma anche tutti i miracoli che si verificano contro l'abituale corso naturale. Se invece sosterremo la seconda ipotesi, ne verrà una conseguenza molto più assurda: le forme e le specie abituali della natura, infatti, consumerebbero le fasi del proprio sviluppo temporale in contrasto con le ragioni causali primarie di tutti gli esseri che nascono. Rimane dunque che siano create con la capacità di dar luogo ad entrambe le tipologie di accadimenti, sia a quello secondo cui si verificano nella maniera più usuale gli accadimenti temporali, sia a quello in base a cui si presentano eventi rari e meravigliosi, come a Dio piacerà di portarli a termine, e come conviene all'ordine temporale».

La rapidità con cui si compiono gli eventi prodigiosi non implica una contrarietà rispetto all'ordinamento naturale (*nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt*); solamente una conoscenza parziale dell'ordinamento naturale può generare questa impressione (*nisi nobis quibus aliter*²⁷ *naturae cursus innotuit*), che non ha invece fondamento considerando la natura dal punto di vista di Dio, che l'ha fondata (*non autem deo, cui hoc est natura, quod fecerit*^{28,29}). Dio, dunque, pur non sottomettendo la propria potenza d'azione alle dinamiche

²⁶ *Gn. litt.* VI,xiii,24-xiv,25 (CSEL 28/1, 188-189.23-19):

²⁷ La traduzione di Carrozzini (1989), p. 317 è a mio avviso fuorviante: «[...] se non per noi, che conosciamo un corso diverso della natura». Agostino non intende qui distinguere un duplice ordine di natura, ma evidenziare il diverso grado di conoscenza del medesimo ordinamento naturale da parte di Dio e degli uomini.

²⁸ L'affermazione secondo cui la volontà divina nell'atto di creare fonda e stabilisce definitivamente la legge di natura vigente nel cosmo creato compare frequentemente nei commentari esameronali di Basilio (*Hexaëm.* IV,2,6-7; IV,3,1-4; V,1,2; V,5,1; V,10,1-2; VI,3,1; VI,3,9; VII,4,3-5; VIII,1,9 IX,2,2) e di Ambrogio (*Hexam.* I,6,22; II,2,4; II,3,10-11; III,2,8; III,6,26; IV,3,11; VI,3,9).

²⁹ Gli eventi miracolosi, dunque, non contraddicono né sospendono la validità dell'ordinamento naturale: a rigor di termini, essi non possono essere definiti, come fa Mourant (1973), eventi "sovranaturali". D'altro canto, la differenza tra accadimenti ordinari e straordinari non è unicamente "soggettiva", come hanno suggerito alcuni studiosi (Martin (1901); Lacey (1916)) a partire dal testo di *util. cred.* xvi,34 (CSEL 25/1, 43.16-17): «Miraculum uoco, quidquid arduum aut insolitum supra spem uel facultatem mirantis adparet». Agostino senza dubbio adotta la strategia tradizionale (ad es. Seneca, *NQ*

ordinarie di sviluppo degli esseri viventi, non agisce contrariamente all'ordinamento naturale stabilito nella creazione mediante le ragioni causali.

Non è dunque possibile ammettere né che queste ultime siano state stabilite per generare i viventi unicamente mediante un processo di crescita lento e graduale (*sua pro diuersitate generum diuersa spatia peragerent temporum*) né che sia stata assegnata loro la sola capacità di generare i viventi in modo repentino e già in possesso di una conformazione fisica completa (*sine ullo progressu incrementorum uirili aetate continuo formarentur*). Limitare i loro effetti al corso ordinario della natura significherebbe infatti porre gli eventi miracolosi in contrasto con l'ordinamento naturale (*si enim illo modo dixerimus, incipiet contra ipsas factum uideri, non solum etiam illud de aqua uinum, sed et omnia miracula quae contra naturae usitatum cursum³⁰ fiunt*); viceversa, la seconda ipotesi non permetterebbe di rendere conto dell'esperienza dello sviluppo degli esseri viventi (*si autem isto modo, multo erit absurdus ipsas istas quotidianas naturae formas et species contra illas primarias omnium nascentium causales rationes suorum temporum peragere spatia*).

La conseguenza logica del ragionamento di Agostino consiste nell'attribuire alle ragioni causali una duplice potenzialità (*restat ergo ut ad utrumque modum habiles creatae sint*), quella cioè di rendere possibile sia il corso ordinario (*siue ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt*) sia quello miracoloso degli eventi naturali (*siue ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut deo facere placuerit quod tempori congruat*).

Avendo dunque stabilito il principio generale secondo cui vige un rapporto di continuità e di compatibilità tra il contenuto delle ragioni causali e il verificarsi di

VI,3,2; Plotino, *Enn.* IV 4 (28), 37.6-11; Ambrogio, *Hexam.* III,6,34; Teodoreto, *Graec. aff. cur.* IV,64) consistente nel ricondurre il carattere “meraviglioso” degli eventi miracolosi alla loro rarità e alla loro istantaneità e nel sottolineare come l'abitudine adombri la natura mirabile degli eventi ordinari (ad es. *trin.* III,ii,7; v,11; vi,11; ix,20; IV,xi,14; xx,25 VIII,vii,11; s. *Erfurt.* 5,1-2; s. 242/A,2; *ciu.* XXI,4-6; etc. Sulla concezione teologica degli eventi miracolosi, cfr. De Vooght (1939) e, per una trattazione più generale sulla questione dei miracoli nel mondo antico, cfr. Grant (1957), in particolare le pp. 215-220 su Agostino). Tuttavia, gli eventi miracolosi, pur rientrando nell'ambito dell'ordinamento naturale stabilito in origine dalla volontà divina, si differenziano dagli eventi ordinari in quanto non unicamente riconducibili all'azione delle *rationes causales* (in questo senso, mi sembrano più condivisibili le interpretazioni di Boyer (1931); De Vooght (1938); Gousmett (1988)). Non è infine condivisibile la lettura di Markus (1967) – a proposito di cui si veda Catapano (2001) –, che, sulla base della distinzione tra “natura per noi (*nobis*)” e “natura per Dio (*deo*)”, parla di una “dissoluzione del concetto di natura”. Per una trattazione più ampia della questione, cfr. Moro (2012).

³⁰ L'espressione *naturae usitatus cursus*, come vedremo, ricorre con frequenza nel libro IX (iii,7; xii,22; xvi,29; xvii,31-32-34-35).

avvenimenti non ordinari, Agostino precisa come esso vada applicato al caso specifico della creazione del primo uomo:

«Verum tamen sic factus est homo, quemadmodum illae primae causae habebant, ut fieret primus homo, quem non ex parentibus nasci, qui nulli praecesserant, sed de limo formari oportebat secundum causalem rationem, in qua primitus factus erat. Nam si aliter factus est, non eum deus in illorum sex dierum operibus fecerat. In quibus cum dicitur factus, ipsam causam utique fecerat deus, qua erat suo tempore homo futurus et secundum quam fuerat ab illo faciendus, qui simul et consummauerat inchoata propter perfectionem causalium rationum et inchoauerat consummanda propter ordinem temporum. Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus creator inseruit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus, utrum sicut in matris utero, an in forma iuuenali, procul dubio sic fecit, ut illic praefixerat; neque enim contra dispositionem suam faceret. Si autem uim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret, quoquo modo fieret, ut et sic et sic posset, id est, ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset, unum autem ipsum modum, quo erat facturus, in sua uoluntate seruauit, non mundi constitutioni contexit, manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum, quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamuis non ibi erat ita fieri necesse esse. Hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito creatoris, cuius uoluntas rerum est necessitas»³¹.

«Tuttavia, l'uomo è stato fatto nel modo in cui quelle prime cause prevedevano che fosse fatto il primo uomo; bisognava che questi non fosse generato da genitori – nessun uomo infatti era esistito prima di lui –, ma fosse formato a partire dal fango, secondo la ragione causale in cui era stato creato in origine. Se infatti è stato creato in un altro modo, Dio non lo aveva creato tra le opere compiute in quei sei giorni. Poiché si dice che la sua creazione appartiene a queste opere, Dio aveva certamente creato la causa stessa per cui l'uomo sarebbe esistito a tempo debito e secondo cui avrebbe dovuto essere creato da Colui che simultaneamente sia aveva portato a compimento le realtà appena abbozzate secondo la perfezione delle ragioni causali sia aveva appena abbozzato le realtà da portare a compimento secondo l'ordine dei tempi³². Se dunque in quelle cause primordiali degli esseri, che in origine il Creatore ha inserito nel mondo, Egli ha stabilito non solo il fatto che l'uomo sarebbe stato formato dal fango, ma anche il modo in cui sarebbe stato formato – se come nel grembo materno o nella forma di un giovane uomo – senza dubbio ha agito in accordo con quanto aveva precedentemente posto in quelle cause. Se invece Dio pose in queste ultime solamente l'impulso potenziale in base al quale sarebbe stato creato l'uomo, in qualunque modo ciò sarebbe avvenuto, in questo o in quello – se cioè nelle ragioni v'era la possibilità che l'uomo fosse creato nell'uno e nell'altro modo, mentre Dio conservò nella propria volontà, non imprimendolo nella costituzione materiale del mondo l'unico modo nel quale l'uomo sarebbe stato fatto – è manifesto che anche in questo caso l'uomo non fu costituito contrariamente a quanto stabilito in occasione della creazione primordiale delle cause, poiché risiedeva in esse la possibilità che l'uomo fosse creato anche in questo modo, benché ciò non fosse allora necessario. Questa decisione non era contenuta negli elementi costitutivi della creazione, ma nella decisione del Creatore, la cui volontà costituisce la necessità delle cose».

³¹ Ivi VI,xvi,26 (CSEL 28/1, 189-190.20-16).

³² Il binomio *consummatio-inchoatio* era già stato impiegato in rapporto alle opere dei sei giorni in VI,xi,18.

La creazione del corpo di Adamo a partire dal fango è dunque certamente conforme al contenuto delle ragioni causali create da Dio (*quemadmodum illae primae causae habebant ut fieret primus homo...secundum causalem rationem*). Non è altrettanto sicuro, tuttavia, se nelle ragioni causali create fosse presente, oltre al fatto che il primo uomo sarebbe stato formato a partire dal fango, anche lo stato in cui questi sarebbe stato creato. In caso affermativo, si dovrebbe riconoscere che il primo uomo è stato creato nel modo prestabilito da Dio secondo la determinazione precedentemente assegnata al corso degli eventi (*procul dubio sic fecit, ut illic praefixerat; neque enim contra dispositionem suam faceret*).

Viceversa, Dio avrebbe potuto assegnare alle ragioni causali create unicamente la potenzialità di generare l'uomo (*si autem uim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret*); in quest'altro caso, la modalità con cui il primo uomo fu creato avrebbe reso effettiva una delle eventualità conformi al contenuto delle ragioni causali stabilito sin dall'origine (*manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum; quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamuis non ibi erat ita fieri necesse esse*). Dio avrebbe perciò conservato nel segreto della propria Volontà la determinazione necessaria che avrebbe conferito a tempo debito al corso degli eventi (*unum autem ipsum modum quo erat facturum in sua uoluntate seruauit, non mundi constitutioni contexit... hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito creatoris, cuius uoluntas rerum est necessitas*)³³.

La relazione tra la determinazione originaria e immutabile della Volontà divina e la modalità concreta di attuazione degli eventi nel corso del tempo rappresenta un aspetto estremamente rilevante dal punto di vista filosofico. Agostino si sforza dunque di chiarire ulteriormente la natura del contenuto potenziale delle ragioni causali:

«Nam et nos pro captu infirmitatis humanae iam in ipsis rebus tempore exortis possumus nosse, quid in cuiusque natura sit, quod experimento perceperimus: sed utrum etiam futurum sit ignoramus. Est quippe in natura huius, uerbi gratia, iuuenis, ut senescat; sed utrum hoc etiam sit in dei uoluntate, nescimus. Sed nec in natura esset, nisi in dei uoluntate prius

«Anche noi, infatti, secondo la capacità della debolezza umana, riguardo alle cose che sono già venute alla luce nel tempo possiamo conoscere che cosa sia presente nella natura di ciascuna di esse, avendolo appreso per esperienza; non sappiamo però se sarà così anche in futuro. Infatti, nella natura di questo giovane, per esempio, si trova la possibilità di invecchiare; tuttavia, non sappiamo se essa sia presente anche nella volontà di Dio. Ma non si troverebbe neppure nella natura se prima non

³³ Questa ipotesi sarà ripresa e ulteriormente precisata da Agostino nel libro nono (IX,xviii,33-34) mediante la distinzione tra *rationes intextae* e *rationes absconditae*.

fuisset, qui condidit omnia. Et utique occulta ratio est senectutis in corpore iuuenali uel iuuentutis in corpore puerili: neque enim oculis cernitur, sicut ipsa in puero pueritia, sicut iuuentus in iuene, sed alia quadam notitia colligitur inesse in natura quiddam latens, quo educantur in promptu numeri occulti uel iuuentutis a pueritia uel senectutis a iuuentute. Occulta est ergo ista ratio, qua fit ut hoc esse possit, sed oculis; menti autem non est occulta. Vtrum autem hoc etiam necesse sit, omni modo nescimus. Et illam quidem, qua fit, ut esse possit, esse in natura ipsius corporis nouimus; illam uero, qua fit, ut necesse sit, manifestum est illic non esse»³⁴.

fosse esistita nella volontà di Dio, che ha creato tutte le cose. E certamente è presente nel corpo di un giovane la ragione nascosta della vecchiaia o nel corpo di un fanciullo quella della giovinezza; essa, infatti, non si vede con gli occhi, come la fanciullezza stessa nel fanciullo, come la giovinezza nel giovane, ma con un tipo di conoscenza differente si comprende che è presente nella loro natura una ragione nascosta, grazie a cui vengono resi manifesti i princìpi di sviluppo della giovinezza a partire dalla fanciullezza e della vecchiaia a partire dalla giovinezza. Questa ragione, dunque, per cui ciò può accadere, è nascosta agli occhi, ma non lo è all'intelletto. Se poi ciò sia anche necessario, non lo sappiamo in alcun modo. Abbiamo saputo con certezza che la ragione, per cui ciò può accadere, è presente nella natura del corpo stesso; viceversa, è chiaro che quella per cui ciò accade necessariamente non è presente al suo interno».

L'essere umano, non potendo, a differenza degli angeli³⁵, conoscere in modo originario le ragioni causali e i princìpi di sviluppo delle nature create (*quid in cuiusque natura sit*), può apprenderne il contenuto unicamente "a posteriori", facendone esperienza nel corso del tempo (*iam in ipsis rebus tempore esorti possumus nosse...quod experimento perceperimus*). Tale conoscenza, tuttavia, rimane incerta in rapporto al loro sviluppo effettivo (*sed utrum etiam futurum sit ignoramus*).

Nel corpo di un giovane esiste certamente la ragione invisibile (*occulta ratio...neque enim oculis cernitur...sed alia quiddam notitia colligitur inesse in natura quiddam latens...occulta est ergo ista ratio,...sed oculis; menti autem non est occulta*) dello sviluppo che lo condurrà al raggiungimento della vecchiaia; ciononostante, si può affermare con certezza solo la possibilità (*qua fit, ut hoc esse possit*), non la necessità, del compimento di questo processo. Quest'ultima, infatti, non si trova nel corpo (*illam uero, qua fit, ut necesse sit, manifestum, est illic non esse*), ma va ricercata nella Volontà divina, la quale rappresenta anche il fondamento delle potenzialità presenti in ogni essere vivente (*in dei uoluntate...sed nec in natura esset, nisi in dei uoluntate prius fuisset, qui condidit omnia*).

La Scrittura, oltre che in rapporto alla creazione del primo uomo, attesta l'esistenza di questo duplice ordine di causalità narrando come Dio estese la durata della vita di

³⁴ Ivi VI,xvi,27 (CSEL 28/1, 190-191.17-8).

³⁵ Cfr. Ivi V,iv,10.

Ezechia (*Is.* 38,5; *2 Re* 20,6). Al corso naturale dell'esistenza del sovrano, determinato in conformità alle potenzialità insite nelle cause create (*secundum inferiores causas...mundo contextae...secundum quasdam causas futurorum*), vennero infatti aggiunti da Dio quindici anni, agendo come aveva prestabilito secondo altre cause presenti nella sua volontà (*in dei praescientia reseruatae...aliae causae...illas autem, quae sunt in uoluntate et praescientia dei*)³⁶.

Tornando a discutere la questione del rapporto tra il contenuto delle ragioni causali create e la modalità non usuale con cui è avvenuta la creazione del primo uomo, Agostino afferma:

«Quapropter, si omnium futurorum causae mundo sunt insitae, cum ille factus est dies, quando deus creauit omnia simul; non aliter Adam factus est, cum de limo formatus est, sicut est credibilis iam perfectae uirilitalis, quam erat in illis causis, ubi deus hominem in sex dierum operibus fecit. Ibi enim erat non solum, ut ita fieri posset, uerum etiam ut ita eum fieri necesse esset. Tam enim non fecit deus contra causam, quam sine dubio uolens praestituit, quam contra

«Perciò, se tutte le cause degli eventi futuri sono state inserite nel mondo in concomitanza con la creazione del giorno, quando Dio ha creato tutte le cose simultaneamente, Adamo, nel momento in cui è stato formato a partire dal fango, come è più verosimile nello stato di perfetta virilità, non è stato fatto diversamente da come era stabilito in quelle cause, nelle quali Dio ha fatto l'uomo tra le opere dei sei giorni. Se invece Dio non ha inserito tutte le cause nelle realtà create in origine, ma ne ha

³⁶ Ivi VI,xvii,28 (*CSEL* 28/1, 191-192.15-8): «Nam futura dicitur senectus in iuene, sed tamen futura non est, si ante moriturus est. Hoc autem ita erit, sicut se habent aliae causae siue mundo contextae siue in dei praescientia reseruatae; nam secundum quasdam causas futurorum moriturus erat Ezechias, cui deus addidit quindecim annos ad uitam, id utique faciens, quod ante constitutionem mundi se facturum esse praesciebat et in sua uoluntate seruabat. Non ergo id fecit, quod futurum non erat; hoc enim magis erat futurum, quod se facturum esse praesciebat. Nec tamen illi anni additi recte dicerentur, nisi ad aliquid adderetur, quod se aliter in aliis causis habuerat. Secundum aliquas igitur causas inferiores iam uitam finierat; secundum illas autem, quae sunt in uoluntate et praescientia dei, qui ex aeternitate nouerat, quid illo tempore facturus erat – et hoc uere futurum erat – tunc erat finiturus uitam, quando finiuit uitam, quia, etsi oranti concessum est, etiam sic eum oraturum ut tali orationi concedi oporteret ille utique praesciebat, cuius praescientia falli non poterat. Et ideo quod praesciebat necessario futurum erat».

Il riferimento al duplice corso della causalità e al binomio *rationes intextae (possibilitas)/rationes aliae (necessitas)* si determina in misura parzialmente differente in rapporto alla creazione del primo uomo e all'episodio di Ezechia. Nel primo caso, infatti, tale riferimento ha il compito di spiegare la ragione per cui la formazione di Adamo sia avvenuta in modo differente rispetto alla modalità abituale con cui avviene la generazione naturale. Nel secondo caso, invece, esso spiega la determinazione della durata della vita umana; il carattere miracoloso ed eccezionale di questo accadimento non risiede nella modalità con cui esso si verifica, ma coincide con l'estensione di un limite connaturato al corso ordinario degli eventi. Nel primo caso, inoltre, le ragioni causali create possedevano unicamente la *uis possibilitatis* del modo in cui sarebbe stato creato il primo uomo, ricevendo in seguito l'impulso necessitante conformemente alle ragioni presenti nella volontà divina (*si autem uim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret quoquo modo fieret...unum autem ipsum modum quo erat facturum in sua uoluntate seruauit, non mundi constitutioni contexuit*). Nel caso di Ezechia, invece, la determinazione causale proveniente dalle ragioni presenti nella volontà divina sembra in qualche modo infrangere la limitazione e prolungare il corso della causalità delle ragioni create (*nec tamen illi anni additi recte dicerentur, nisi ad aliquid adderetur, quod se aliter in aliis causis habuerat*), pur senza porsi in contrarietà con le loro potenzialità.

uoluntatem suam non facit. Si autem non omnes causas in creatura primitus condita praefixit, sed aliquas in sua uoluntate seruauit, non sunt quidem illae, quas in sua uoluntate seruauit, ex istarum quas creauit necessitate pendentes; non tamen possunt esse contrariae, quas in sua uoluntate seruauit, illis, quas sua uoluntate constituit, quia dei uoluntas non potest sibi esse contraria. Ista ergo sic condidit, ut ex illis esse illud, cuius causae sunt, possit, sed non necesse sit; illas autem sic abscondit, ut ex eis esse necesse sit hoc, quod ex istis fecit, ut esse possit»³⁷.

conservate alcune nella sua volontà, quelle che ha conservato nella sua volontà non dipendono certo dalla necessità di queste che ha creato; tuttavia, le cause che ha conservato nella propria volontà, non possono essere contrarie rispetto a quelle che per la sua volontà ha stabilito, poiché la volontà di Dio non può essere contraria a se stessa. Dunque, Egli ha fondato queste cause in modo tale che l'effetto di cui sono cause possa derivare da esse, pur senza che ciò sia necessario; quelle, invece, le ha nascoste in modo tale che sia necessari che da esse derivi ciò che ha fatto sì che possa derivare da queste».

Al termine della riflessione condotta nel libro VI, Agostino non attribuisce la propria preferenza in modo esclusivo a una delle due possibili soluzioni. In entrambi i casi, tuttavia, Dio non opera la creazione di Adamo contraddicendo o violando le potenzialità insite nelle ragioni causali poste nella creazione. Come vedremo nelle pagine seguenti, Agostino preciserà ulteriormente la propria posizione nel corso del libro IX.

2. La creazione di Eva (libro IX)

Nel libro IX, Agostino prende in esame il testo di *Gen.* 2,18-24, nel quale la Scrittura narra l'episodio della creazione della donna a partire dalla costola del primo uomo:

«¹⁸Et dixit dominus deus: non bonum est esse hominem solum; faciamus ei adiutorium secundum ipsum. ¹⁹et finxit deus adhuc de terra omnes bestias agri et omnia uolatilia caeli et adduxit ad Adam, ut uideret, quid uocabit illa. et omne quodcumque uocauit illud Adam animam uiuam, hoc est nomen eius. ²⁰et uocabit Adam nomina omnibus pecoribus et omnibus uolatilibus caeli et omnibus bestiis agri. ipsi autem Adam non est inuentus adiutor similis ei ²¹et inmisit deus exstasin in Adam, et obdormiuit. et accepit unam costarum eius et adimpleuit carnem in locum eius. ²²et aedificauit dominus deus costam, quam accepit de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam. ²³et dixit Adam: hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; haec uocabitur mulier, quoniam ex uiro sumta est. ²⁴et propter hoc delinque homo patrem et matrem et conglutinabitur ad uxorem suam; et erunt duo in carne una».

³⁷ Ivi VI,xviii,29 (CSEL 28/1, 192.9-26).

Lo schema interpretativo impiegato per spiegare la modalità con cui si è compiuto questo avvenimento è analogo a quello proposto in relazione alla creazione di Adamo. Agostino intraprende la propria ricerca sul modo in cui fu fatta la prima donna (*ipsa mulieri formatio...quemadmodum facta sit*) sviluppando una riflessione sullo statuto dell'azione creatrice. La facoltà di creare rappresenta una prerogativa della Trinità divina e non può essere compiuta dagli angeli, ai quali può comunque essere attribuita una funzione ausiliaria nella creazione di alcuni esseri³⁸. Gli angeli, infatti, come gli agricoltori e come i medici, sono in grado di coadiuvare l'azione interiore e invisibile della natura. Quest'ultima, a sua volta, è creata da Dio, che è l'unico a possedere la capacità di fondarla a partire dal nulla e di garantirne la sussistenza³⁹.

La creazione della donna, dunque, rappresenta indubitabilmente un'opera compiuta da Dio:

«Quapropter cum deus uniuersam creaturam suam bipertito quodam modo opere prouidentiae, de quo in superiore libro locuti sumus, et in naturalibus et in uoluntariis motibus administret, creare naturam tam nullus angelus potest quam nec se ipsum. Uoluntas uero angelica oboedienter deo subdita eiusque executata iussionem naturalibus motibus de rebus

«Per questo motivo, poiché Dio con la sua opera provvidenziale in qualche modo duplice, di cui abbiamo parlato nel libro precedente, governa tutta la sua creazione sia nei suoi moti naturali sia nei suoi moti volontari, nessun angelo può creare una natura, così come non può creare neppure se stesso. La volontà degli angeli, però, essendo sottomessa a Dio con obbedienza ed essendo esecutrice dei suoi comandi, può, alla maniera

³⁸ Ivi IX,xv,26 (CSEL 28/1, 286-287.18-13): «Iam ergo uideamus, ipsa mulieris formatio, quae mystice etiam aedificatio dicta est, quemadmodum facta sit. Natura quippe mulieris creata est, quamuis ex uirili, quae iam erat, non aliquo motu iam existentium naturarum. Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam; solus enim unus cuiuslibet naturae, seu magnae seu minimae, creator est deus, id est ipsa trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Aliter ergo quaeritur, quemadmodum sit soporatus Adam costaque eius sine ullo doloris sensu a corporis compage detracta sit. Haec enim fortasse dicantur potuisse per angelos fieri; formare autem uel aedificare costam, ut mulier esset, usque adeo non potuit nisi deus, a quo uniuersa natura subsistit, ut ne illud quidem carnis subplementum in corpore uiri, quod in illius costae successit locum, ab angelis factum esse crediderim sicut nec ipsum hominem de terrae puluere: non quo nulla sit angelorum opera, ut aliquid creetur, sed non ideo creatores sunt, quia nec agricolae creatores segetum atque arborum dicimus. Non enim qui plantat, est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat, deus. Ad hoc incrementum pertinet etiam in corpore humano, quod osse dempto locus carne subpletus est, illo scilicet opere dei, quo naturas substituit, ut sint, quo ipsos quoque angelos creauit». Il medesimo concetto viene espresso in modo analogo in *trin.* III,vii,13.

³⁹ Ivi IX,xv,28(CSEL 28/1, 287-288.14-5): «Opus itaque agricolae est, ut aquam ducat, cum rigat; non autem opus eius est, ut aqua per decliua prolatur, sed illius, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit. Item opus agricolae est, ut surculus auellatur ex arbore terraeque mandetur; at non opus eius est, ut succum inibat et germen emittat, ut aliud eius solo figat, quo radicem stabiliat, aliud in auras promoueat, quo robur nutriat ramosque diffundat, sed illius, qui dat incrementum. Medicus etiam aegro corpori alimentum adhibet et uulnerato medicamentum: primum non de rebus, quas creauit, sed quas creatas opere creatoris inuenit: deinde cibum uel potum praeparare potuit et ministrare, emplastrum formare et medicamento inlitum adponere. Num etiam ex his, quae adhibet, operari et creare uires uel carnem potest? Natura id agit interiore motu nobisque occultissimo. Cui tamen si deus subtrahat operationem intimam, quae eam substituit et facit, continuo tamquam extincta nulla remanebit».

subiectis tamquam materiem ministrare, ut secundum illas principales in uerbo dei non creatas uel secundum illas in primis sex dierum operibus causaliter creatas rationes aliquid tempore creetur, more agricolandi uel medendi potest. Quale itaque ministerium deo exhibuerint angeli in illa mulieris formatione, quis audeat adfirmare? Certissime tamen dixerim subplementum illud carnis in costae locum ipsiusque feminae corpus et animam conformationemque membrorum, omnia uiscera, sensus omnes et quidquid erat, quo illa et creatura et homo et femina erat, non nisi illo opere dei factum, quod deus non per angelos, sed per semet ipsum non operatus est et dimisit, sed ita continueretur operatur, ut nec ullarum aliarum rerum nec ipsorum angelorum natura subsistat, si non operetur»⁴⁰.

degli agricoltori o dei medici, fornire, per così dire, ai moti naturali una materia tratta dalle realtà a lei sottoposte, perché qualcosa sia creato nel tempo, secondo quelle ragioni primordiali presenti nella Parola di Dio, che non sono state create, o secondo quelle ragioni causali create tra le opere dei sei giorni. Quale servizio, dunque, gli angeli avranno prestato a Dio in occasione della formazione della donna, chi oserà affermarlo? Nel modo più certo, tuttavia, potrei affermare che quell'aggiunta di carne al posto della costola, il corpo della stessa donna, l'anima, la conformazione delle membra, tutte le parti interne del suo corpo, tutti i sensi e tutto ciò per cui quella era creatura, essere umano e donna, non è stato fatto se non grazie a quell'opera di Dio; Egli, non mediante gli angeli, ma da se stesso, non ha portato a compimento tale opera e poi l'ha abbandonata, ma agisce continuamente, in modo che non sussisterebbe la natura né di nessun'altra cosa né di quegli stessi angeli se Egli non perpetuasse la propria azione».

Gli angeli, che hanno ricevuto l'essere grazie all'azione creatrice divina, non possiedono a loro volta la capacità di creare altre nature (*creare naturam tam nullus angelus potest quam nec se ipsum*). La sussistenza e lo sviluppo delle nature create, inoltre, dipendono unicamente dalla duplice azione provvidenziale (*bipertito quodam modo opere prouidentiae...et in naturalibus et in uoluntariis motibus administret*) che Dio, dopo aver creato dal nulla tutti gli esseri, continua a compiere senza sosta.

L'azione degli angeli, dunque, deve essere compresa nell'ambito dell'*administratio* divina; gli angeli, infatti, si fanno esecutori della volontà divina (*uoluntas uero angelica oboedienter deo subdita eiusque executata iussione*), collaborando alla sua realizzazione come fanno gli agricoltori e i medici (*more agricolandi uel medendi*), ossia predisponendo in qualche modo per i moti naturali una materia tratta dalle realtà che sono loro sottoposte (*naturalibus motibus de rebus subiectis tamquam materiem ministrare*). Così facendo, essi contribuiscono alla creazione di certe realtà nel corso del tempo (*aliquid tempore creetur*), agendo conformemente alle ragioni primordiali increate presenti nella Volontà divina o

⁴⁰ Ivi IX,xv,28 (CSEL 28/1, 288.6-25).

alle ragioni causali create (*secundum illas principales in uerbo dei non creatas uel secundum illas in primis sex dierum operibus causaliter creatas rationes*)⁴¹.

Ammesso dunque con certezza che la creazione delle componenti materiali necessarie alla creazione della donna sia stata compiuta da Dio (*certissime tamen dixerim subplementum illud carnis in costae locum ipsiusque feminae corpus et animam conformationemque membrorum, omnia uiscera, sensus omnes et quidquid erat, quo illa et creatura et homo et femina erat, nonnisi illo opere dei factum*), non è possibile determinare con sicurezza quale apporto sia stato fornito in occasione di tale generazione straordinaria⁴²

⁴¹ Come nel libro VI, Agostino propone la distinzione tra *rationes principales* e *causaliter creatae rationes*. Questo testo conferma la correttezza dell'affermazione di Agaësse-Solignac (1972), p. 698 (nota "Le double moment de la création et les «raisons causales»"): «Par contre il y a bien deux ordres de causalité: la causalité transcendante et la causalité naturelle; de même il y a deux ordres de raisons: les raisons créatrices et les raisons causales créés. Mais il semble bien qu'Augustin réserve l'expression *causalis ratio* aux raisons insérées dans le monde et dont le développement est lié à la temporalité».

⁴² In *Gn. litt.* IX,xvi,29 (CSEL 28/1, 289.1-10) Agostino afferma: «Sed quoniam carnem animatam atque sentientem, quantum naturam rerum pro humano captu experiri potuimus, non nouimus nasci, nisi aut ex istis tamquam materialibus elementis, hoc est aqua et terra, aut ex fruticibus uel lignorum fructibus uel etiam ex carnibus animalium, sicut innumerabilia genera uermium siue reptilium, aut certe ex concubitu parentum, nullam autem carnem natam scimus ex carne cuiuslibet animantis, quae tam esset ei similis, ut sexu tantum discerneretur, quaerimus in rebus creationis huius similitudinem, qua mulier de uiri latere facta est, nec possumus inuenire». Agostino distingue dunque quattro modi di formazione degli esseri viventi: 1) *ex istis tamquam materialibus elementis, hoc est aqua et terra*; 2) *ex fruticibus uel lignorum fructibus*; 3) *ex fruticibus uel lignorum fructibus*; 4) *ex carnibus animalium, sicut innumerabilia genera uermium siue reptilium*.

Questo testo presenta alcuni aspetti interessanti. Il primo riguarda la definizione della terra e dell'acqua come *tamquam materialia elementa*. Nel caso della creazione del primo uomo, terra e acqua hanno dunque costituito la componente "materiale" che ha contribuito a rendere effettive le potenzialità contenute nella *ratio causalis* del primo uomo. Il fango, infatti, è costituito dall'insieme di questi elementi: «Nullo modo; hinc enim potius caro facta est. nam quid aliud est limus quam terra humida?» (VII,xii,18 (CSEL 28/1, 211.8-10); cfr. *Gn. adu. Man.* II,vii,8 (*limus enim aquae et terrae commixtio est*)). Sulla funzione ausiliaria (*auditorium*) di tali elementi, oltre ai testi precedentemente citati, cfr. anche V,vii,22; IX,i,2; iii,5. Come detto in precedenza, il carattere passivo di questi elementi li rende adatti a favorire lo sviluppo dei contenuti insiti nelle ragioni causali. Questo dato può essere meglio compreso alla luce della tradizionale dottrina dello sviluppo biologico, secondo cui la formazione dell'essere vivente richiede che il seme sia inserito in un contesto adatto alla sua ricezione. Già Aristotele teorizza chiaramente come alla potenzialità attiva del seme debba corrispondere una componente che riceve i tratti della materialità e della passività: cfr. *GA A 2*, 716a (dove compaiono il binomio femminilità/passività (τὸ δὲ θῆλυ ὡς ὕλης) e l'accostamento terra/femminilità/maternità (διὸ καὶ ἐν τῷ ὄλῳ τὴν τῆς γῆς φύσιν ὡς θῆλυ καὶ μητέρα ὀνομάζουσιν)); *A 20*, 729 9-13 (τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην); *A 21*, 729b 16-18 (ἀλλὰ μὴν τό γε θῆλυ, ἢ θῆλυ, παθητικόν); *B 3 737a 18-25* (καὶ γὰρ ἐκεῖνο περίττωμα, καὶ πάντα τὰ μόρια ἔχει δυνάμει, ἐνεργεία δ' οὐθέν); *B 5 741a 6-9*; etc. La necessità di una materia adatta (οἰκεία ὕλη) ai fini dello sviluppo delle potenzialità insite nel seme è bene espresso (Alessandro di Afrodisia) in Simplicio, *In Phys.* II,3 (311.12-14): «Οὕτως δὲ καὶ ἡ συγκαταβληθεῖσα τῷ σπέρμασι φύσις τε καὶ δύναμις ἐν τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ γενομένη κινητικὴ ταύτης οὕσα κινεῖ καθάπερ πέφυκε τὸ μὲν κινεῖν, ἢ δὲ κινεῖσθαι». Su questo aspetto della dottrina della generazione, cfr. Köckert (2009), pp. 470-471. Quest'idea, che come abbiamo visto è accolta e sviluppata nella dottrina stoica, si trova anche in Filone, *opif.* 12.67 (23.2-): «Τὸ σπέρμα τῶν ζώων γενέσεως ἀρχὴν εἶναι συμβέβηκε· τοῦθ' ὡς ἔστι φαυλότατον εὐκοκὸς ἀφρῶ, θεωρεῖται· ἀλλ' ὅταν εἰς τὴν μήτραν καταβληθὲν ἐνστηρίξη, κίνησιν εὐθὺς λαβὼν εἰς φύσιν τρέπται».

Un secondo elemento che merita di essere sottolineato concerne la menzione della quarta tipologia di generazione (cfr. anche *Gn. litt.* III,xii,19; III, xiv,22; *trin.* III,vii,13; viii,17; *ciu.* XVI,7). Agostino allude alla dottrina della generazione spontanea o "equivoca"; la convinzione secondo cui alcuni esseri viventi

dagli angeli⁴³ (*quale itaque ministerium deo exhibuerint angeli in illa mulieris formatione, quis audeat adfirmare?*)⁴⁴.

potessero generarsi in modo spontaneo a partire da elementi naturali inanimati o dalla carne di altri esseri viventi in stato di decomposizione, confutata solo in epoca moderna, è ampiamente diffusa nelle fonti antiche (filosofiche e poetiche). Cfr. Platone, *Phaed.* 96b 2-3; Aristotele, *GA* A 2, 715 a-b; B 6, 743a 35; Γ 3 762b 1-28; *HA* A 1, 487b 5; *Metaph.* Z 9, 1034b 4-7; Erodoto, *Hist.* II,92-93; Virgilio, *Georg.* IV,197-202 (= Hag., test. 965); Ovidio, *Fast.* I,363-380; Lucrezio, *Rer. Nat.* II,869-873, 899, 928; V,797-798; *Censorino, Die nat.* IV,9. Agostino poteva trovare dei riferimenti a questa teoria anche in Plotino, *Enn.* IV 3 (27), 8.47-50: «Καὶ σαπέντος δὲ ζώου εἰ πολλὰ ἐξ αὐτοῦ, ἐκείνη μὲν οὐκέτι ἐστὶν ἢ τοῦ παντὸς ζώου ψυχὴ ἐν τῷ σώματι· οὐ γὰρ ἔχει αὐτὸ δεκτικὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ ἂν ἀπέθανε»; III 2 (47), 5.9-16: «Ὡς γὰρ φθαρέτων τινῶν ὁ λόγος ὁ τοῦ παντὸς κατεχρήσατο τοῖς φθαρείσιν εἰς γένεσιν ἄλλων – οὐδὲν γὰρ οὐδαμῆ ἐκφεύγει τὸ ὑπὸ τούτου καταλαμβάνεσθαι – οὕτω καὶ κακωθέντος σώματος καὶ μαλακισθείσης δὲ ψυχῆς τῆς τὰ τοιαῦτα πασχούσης καὶ νόσοις καὶ κακίᾳ καταληφθέντα ὑπεβλήθη ἄλλῳ εἰρμῷ καὶ ἄλλῃ τάξει»; Basilio, *Hexaëm.* IX,2,4 (148.12-18): «Τοῦτο ἐναπέμεινε τῇ γῆ τὸ πρόσταγμα, καὶ οὐ πάεται ἐξυπηρετουμένη τῷ κτίσαντι. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῆς διαδοχῆς τῶν προϋπαρχόντων παράγεται, τὰ δὲ ἐτι καὶ νῦν ἐξ αὐτῆς τῆς γῆς ζωογούμενα δεικνύται. Οὐ γὰρ μόνον τέττιγας ἐν ἐπομβρίας ἀνίησιν, οὐδὲ ἄλλα μυρία γένη τῶν ἐμφορομένων τῷ ἀέρι πτηνῶν, ὧν ἀκατωνόμαστα ἐστὶ τὰ πλεῖστα διὰ λεπτότητα, ἀλλ' ἤδη καὶ μῦς καὶ βατράχους ἐξ αὐτῆς ἀναδίδωσιν». Cfr. Lavallée (1989), pp. 461-462.

⁴³ Agostino non esclude totalmente che gli angeli abbiano potuto fornire il loro *ministerium* in occasione della creazione della donna, pur negando a essi qualsiasi azione di tipo creativo. Commentando l'episodio della creazione dell'uomo, gli autori cristiani avevano espresso la preoccupazione di negare la possibilità di una cooperazione tra Dio e gli angeli. Basilio, *Hexaëm.* IX,6,8-10 discute la questione, concludendo: «Τοῖς ἀγγέλοις γὰρ λέγει τοῖς παρεστῶσιν αὐτῷ »ποιήσωμεν ἄνθρωπον.« Ἰουδαϊκὸν τὸ πλάσμα, τῆς ἐκείθεν εὐκολίας τὸ μυθολόγημα· ἵνα τὸν ἕνα μὴ παραδέξωνται, μυρίου εἰσάγουσι. Καὶ τὸν υἱὸν ἀθετοῦντες, οἰκέτασι τὸ τῆς συμβουλίας ἀξίωμα περιάπτουσι, καὶ τοὺς ὁμοδούλους ἡμῶν κυρίου ποιοῦσι τῆς ἡμετέρας δημιουργίας. Τελειούμενος ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀξίαν ἀνάγεται» (159.15-21); Analogamente si esprime Ambrogio, *Hexam.* VI,7,40-41 (*CSEL* 32/1, 231-232.21-7): «Cui dicit? Non sibi utique, quia non dicit 'faciam', sed 'faciamus', non angelis, quia ministri sunt, serui autem cum domino et opera cum auctore non possunt operationi habere consortium, sed dici filio, etiamsi iudaei nolint, etiamsi Ariani repugnent. Sedet iudaei contisciscant et ariani cum suis parentibus ommutescant, qui dum unum a consortio diuinae operationis excludunt, plures inserunt et praerogatiuam quam filio negant seruolis donant. Sed esto ut adminiculo seruorum ad operandum deus uobis indiguisset uideatur: si operatio communis est cum angelis deo, numquid deo et angelis imago communis est?». Le affermazioni di Basilio e Ambrogio si contrappongono all'esegesi di Filone, secondo cui, le parole "Facciamo l'uomo" sarebbero rivolte da Dio ai suoi collaboratori. Tale interpretazione, che si può trovare in *confus.* 168-183, *fug.* 68-72, *mut.* 30-32, *QG* 1.54, è espressa in *opif.* 13,75 (26-27.14-5): «Διὰ τοῦτ' ἐπὶ μόνῃς τῆς ἀνθρώπου γενέσεώς φησιν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς „ποιήσωμεν“, ὅπερ ἐμφαίνει συμπάρληψιν ἐτέρων ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου κατορθοῦντος ἐπιγράφηται θεὸς ὁ πάντων ἡγεμῶν, ταῖς δ' ἐναντίας ἕτεροι τῶν ὑπήκόων· ἔδει γὰρ ἀνάιτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δ' ἢ κακία καὶ αἰ κατὰ κακίαν ἐνέργεια». Un quadro preciso e dettagliato delle interpretazioni giudaiche e cristiane del plurale (ποιήσωμεν/faciamus) di *Gen.* 1,26 si trova in Alexandre (1988), pp. 169-173; Runia (2001), pp. 243-244.

⁴⁴ Il paragone precedentemente istituito tra l'azione degli angeli e quella degli agricoltori viene riproposto in IX,xvi,29, dove tuttavia viene sottolineato il carattere straordinario dell'azione angelica che, a differenza di quella degli agricoltori, non può essere in nessun modo percepita e conosciuta: «Quemadmodum autem angeli in hoc mundo quodammodo agricolentur, non utique nouimus. Nam profecto si remota hominum industria fruticum genus naturae cursus operaretur, nihil aliud nossemus quam ex terra nasci arbores et herbas et ex earum seminibus, ab eis itidem in terram cadentibus, numquid innotesceret nobis quid ualeret insertio, ut alterius generis lignum radice propria poma portaret aliena et coalescente unitate iam sua? Haec per agriculturalum opera didicimus, cum ipsi creatores arborum nullo modo essent, sed naturae cursum deo creanti suum quoddam officium ministeriumque praeberent. Nequaquam enim quidquam per eorum opera existeret, si hoc in dei opere intima naturae ratio non haberet. Quid ergo mirum, si hominem ex osse hominis factam non nouimus, quando creanti deo quemadmodum angeli seruiant ignoramus qui nec arborem ex arboris surculo in robore alieno factam nosse possemus, si et ista deo creanti quemadmodum agricolae seruiant, similiter nesciremus?» (*CSEL* 28/1, 289-290.12-3). L'espressione "intima naturae ratio" richiama da vicino alcune formulazioni del libro III del *De trinitate* (III,vii,15: *de intima potentia sui*

Come in riferimento alla creazione di Adamo, Agostino si interroga sul ruolo svolto dalle ragioni causali in occasione della creazione di Eva avvenuta nel corso dei sei giorni. È infatti necessario stabilire se in tali ragioni fosse presente la necessità o se, invece, unicamente la possibilità di tale accadimento⁴⁵. La risposta a questo interrogativo è estremamente dettagliata:

«Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus uitae, qui creatura est, habet quosdam adpetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala uoluntas non possit excedere, et elementa mundi huius corporei habent definitam uim qualitatemque suam, quid unumquodque ualeat uel non ualeat, quid de quo fieri possit uel non possit. Ex his uelut primordiis rerum omnia, quae gignuntur, suo quaeque tempore exortus processusque sumunt finesque et decessiones sui cuiusque generis. Unde fit, ut de grano tritici non nascatur faba uel de faba triticum uel de pecore homo uel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de

«L'intero corso della natura che si svolge con la massima consuetudine possiede delle leggi naturali, secondo le quali anche lo spirito della vita, che è una creatura, possiede delle tendenze proprie e in un certo modo determinate, che anche la volontà malvagia non potrebbe oltrepassare; anche gli elementi di questo mondo corporeo possiedono un'energia ben definita e una qualità propria, che determinano di cosa ciascuno sia o non sia capace e che cosa da esso possa o non possa essere fatto. Tutti gli esseri che si generano a partire da questi, per così dire, semi primordiali delle cose, ricevono in un tempo stabilito la loro origine, il loro processo di crescita, la loro fine e la loro scomparsa, ciascuno secondo la propria specie. Per questo, da un granello di frumento non nasce una fava o da una fava un granello di frumento, così come un uomo non nasce da un animale o un animale da un uomo. Al di sopra di questo moto e corso naturale delle cose si trova la potenza del Creatore, capace di trarre da tutti questi esseri effetti differenti rispetto a quelli che appartengono alle loro ragioni, per così dire, seminali, non tuttavia un effetto che egli non pose in esse come possibile a essere attuato da queste o da lui stesso. Dio infatti non è onnipotente grazie a

creatoris; viii,16: *intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam*): il fatto che il termine “intimus” sia impiegato in riferimento alla “naturae ratio” e alla “potentia creatoris” è un indice della dipendenza della prima dalla seconda e non preclude la trascendenza di quest’ultima (cfr. *trin.* VIII,vii,11 (che riecheggia *conf.* III,vi,11); XI,v,8 (*in superioribus atque interioribus*); XII,iii,3 (*supernam et internam...ueritatem*); XII,x,15 (*ad interiore ac superiora percipienda*)).

Va inoltre notato come l’azione degli angeli di natura spirituale nel mondo materiale, oltre a essere inconoscibile, pone alcuni problemi di ordine speculativo: «Sed fateor excedere uires intentionis meae utrum angeli manente spiritali sui corporis qualitate per hanc occultius operantes assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus quod sibi coaptatum quasi aliquam uestem mutent et uertant in quaslibet species corporales etiam ipsas ueras sicut aqua uera in uerum uinum conuersa est a domino, an ipsa propria corpora sua transformant in quod uoluerint accommodate ad id quod agunt» (*trin.* III,i,5 (CCL 50, 131.18-25)). Sulla questione, Catapano-Cillerai (2012), p. 1040, n. 10 e la bibliografia ivi citata.

⁴⁵ Ivi IX,xvii,31 (CSEL 28/1, 290-291.22-8): «Quodsi quaeritur, quomodo se habeat causalis illa conditio, in qua primum hominem deus fecit ad imaginem ac similitudinem suam – ibi quippe et hoc dictum est: masculum et feminam fecit eos – utrum iam illa ratio, quam mundi primis operibus concreuit atque concreuit deus, id habebat, ut secundum eam iam necesse esset ex uiri latere feminam fieri; an hoc tantum habebat, ut fieri posset, ut autem ita fieri necesse esset, non ibi iam conditum, sed in deo erat absconditum: si hoc ergo quaeritur, dicam quid mihi uideatur sine adfirmandi temeritate; quod tamen cum dixero, fortasse prudenter ista considerantes, quos iam christiana fides imbuat, etiam si nunc primitus ista cognoscunt, non esse dubitandum iudicabunt».

his fieri uel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae uirtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic, illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes non tantum in deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae. Vt autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per iuuentam sterilis femina in senecta pariat, ut asina loquatur et si quid eius modi est, dedit quidem naturis, quas creauit, ut ex eis et haec fieri possent – neque enim ex eis uel ipse faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior – uerum tamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura uoluntati potentiori amplius subiaceret»⁴⁶.

una potenza arbitraria, ma in virtù della sua sapienza, e perciò da ogni cosa produce al tempo debito l'effetto in essa posto precedentemente come possibile. È dunque diverso il modo di essere per cui un'erba germoglia diversamente da un'altra erba, per cui un'età della vita è fertile e un'altra non lo è, per cui un uomo è in grado di parlare e un animale non ne è capace. Le ragioni dei modi di essere di questo tipo non esistono solo in Dio, ma sono state da Lui anche inserite e rese effettive nelle realtà create. Però, quanto al fatto che un legno estirpato dalla terra, secco, ben levigato, all'improvviso fiorisca e dia frutto in assenza di terra e di acqua, che una donna sterile durante la giovinezza partorisca nella vecchiaia, che un'asina parli e ad altri fatti di questo genere, Dio di certo ha conferito alle nature che ha creato la possibilità che a partire da esse fossero fatte queste cose; Egli stesso, infatti, a partire da queste cose non farebbe ciò che aveva prestabilito che non potesse essere fatto, poiché nemmeno Lui è più potente di se stesso. Tuttavia, Dio ha conferito alle creature queste possibilità conformi a un altro modo di essere, così che questi avvenimenti non accadessero secondo il proprio ordine naturale, ma in forza del fatto che tali creature furono create in modo che la loro natura rimanesse sottomessa alla volontà di chi è molto più potente».

Inizialmente, Agostino pone l'attenzione sull'esistenza di un corso ordinario degli eventi naturali (*omnis iste naturae usitatissimus cursus*)⁴⁷, che si svolge conformemente alle leggi, alle potenzialità e alle qualità degli elementi e delle realtà naturali (*quasdam naturales leges*⁴⁸ ...*definitam uim qualitatemque suam*). Lo sviluppo degli esseri viventi è

⁴⁶ Ivi IX,xvii,32 (CSEL 28/1, 291-292.9-14).

⁴⁷ La distinzione tra gli eventi che appartengono al *naturae usitatissimus cursus* e quelli che si verificano grazie alla *potestas creatoris* viene ulteriormente precisata in *trin.* III,viii,18-19. Gli eventi che *usitatissimo transcursu temporum...corporaliter fiunt* non rappresentano la totalità degli accadimenti riconducibili al *rerum naturae ordo*, di cui fanno parte anche quelli che *in eodem ordine rara sunt*; da questi fatti, inoltre, vanno distinte *illae quae quamuis ex eadem materia corporali ad aliquid tamen diuinitus annuntiandum nostris sensibus admouentur, quae proprie miracula et signa dicuntur*. È importante notare come, a causa delle conseguenze del peccato, l'attuale corso della natura non coincida in tutto e per tutto con quello vigente in origine: «Qui enim hoc fieri potuisse non credunt, nihil aliud quam consuetudinem naturae iam post peccatum poenamque humanam sic currentis adtendunt; non autem in eorum genere nos esse debemus, qui non credunt nisi quod uidere consueuerunt» (*Gn. litt.* IX,iii,7 (CSEL 28/1, 272.14-17)).

⁴⁸ Ricorrendo al concetto di *lex naturalis* (per le cui origini si vedano Grant (1957); Koester (1968); Horsley (1978)), Agostino concepisce il mondo naturale come un ambito perfettamente ordinato, nel quale i vari fenomeni si susseguono secondo una concatenazione razionale e regolare in conformità alla volontà divina. Alla luce di una tale concezione, in *trin.* III,iv,9 la creazione può essere paragonata a una sorta di immenso stato (*in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica*), in cui la volontà di Dio, che è per così dire il suo sommo imperatore (*summi imperatoris*), rappresenta la causa prima e somma di tutte le forme e di tutti i moti corporei (*uoluntas dei est prima et summa causa omnium corporalium specie*

dunque regolato in rapporto alla durata temporale, alle fasi della crescita corporea, alla particolarità della specie (*ex his uelut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt finesque et decessiones sui cuiusque generis*⁴⁹) secondo un ordine prestabilito e duraturo.

Al di sopra di questo corso naturale (*super hunc autem motum cursumque rerum naturalem*) si trova la potenza del Creatore (*potestas creatoris*), che, in modo sapiente (*neque enim potentia temeraria, sed sapientiae uirtute omnipotens est*), è in grado di produrre a partire dalle realtà create degli effetti non riconducibili unicamente all'attività delle loro "ragioni, per così dire, seminali" (*aliud, quam eorum quasi seminales rationes*

rum atque motionum). L'applicazione della metafora "statale" al cosmo è tipica della tradizione stoica: cfr. Horsley (1978), p. 40.

⁴⁹ Si comprende dunque il significato dell'espressione: «Vnde fit ut de grano tritici non nascatur faba, uel de faba triticum, uel de pecore homo, uel de homine pecus», in base a cui si è più volte negato che Agostino, presunto sostenitore di un modello biologico "fissista", sia stato una sorta di precursore del moderno evoluzionismo (cfr. ad es. Martin (1901); Portalié (1902); Woods (1924); Schepens (1925); Gilson (1929); Mazzarella (1978). A favore di una comprensione "filo-evoluzionista" del pensiero agostiniano si sono invece espressi Zahm (1894); Laminne (1908); De Dorlodot (1921); Naame (1934). La necessità di coniugare la dottrina della provvidenza con quella dell'autonomia del mondo naturale emerge dagli studi di de Sinety (1930), pp. 262-267; Boyer (1931), pp. 61-68; Galtier (1940), pp. 24-30; Capdet (1949), pp. 225-228; Thonnard (1953), p. 152; Holl (1961); Brady (1964), pp. 149-157; Agaësse-Solignac (1972), pp. 665-666 (nota "Le double moment de la création et les raisons causales"); de Vooght (1976), p. 35; O'Meara (2000), p. 33. Per una più ampia trattazione sul dibattito concernente il presunto "evoluzionismo" agostiniano, cfr. Arnould (1998); Burkard (2012)). Il fatto che il processo biologico della generazione si compia unicamente tra esemplari della stessa specie rappresenta una garanzia della conformità dello sviluppo della creazione rispetto all'ordine razionale in base a cui quest'ultima è stata creata: «Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere deum inrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici uel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus» (*diu. qu.* 46,2 (CCL 44/A, 72.49-53)); cfr. anche *Gn. litt.* III,xii,18, dove l'espressione "secundum genus" viene intesa in relazione all'esistenza dei "genera" *in superioribus rationibus*. L'espressione impiegata da Agostino, inoltre, veicola un principio presente sia nella tradizione filosofica sia nella tradizione patristica. Ad es., Aristotele, *Phys.* A 8, 191b 18-20: «Οὕτω δὲ καὶ τοῦτο γίγνεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον εἰ ἐκ ζῴου ζῶον γίγνοιτο καὶ ἐκ τινὸς ζῴου τι ζῶον· οἷον εἰ κύον ἐκ κυνὸς ἢ ἵππος ἐξ ἵππου γίγνοιτο»; B 4, 196a 31-33: «[...] οὐ γὰρ ὁ τι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γίγνεται, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ τοιουδὶ ἐλαία ἐκ δὲ τοῦ τοιουδὶ ἄνθρωπος»; Plotino, *Enn.* III 1 (3), 6.1-3: «Ἀλλὰ γὰρ γίγνεται μὲν ἕκαστα κατὰ τὰς αὐτῶν φύσεις, ἵππος μὲν, ὅτι ἐξ ἵππου, καὶ ἄνθρωπος, ὅτι ἐξ ἀνθρώπου, καὶ τοιόσδε, ὅτι ἐκ τοιούδε»; II 3 (52), 12.4-5: «Ὁ γὰρ ἵππος ἐξ ἵππου καὶ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος»; Basilio, *Hexaëm.* V,2,5 (71.17-21): «Καὶ τοῦτό ἐστι τό »κατὰ γένος«. Οὐ γὰρ ἡ προβολὴ τοῦ καλάμου ἐλαίας ἐστὶ ποιητικὴ, ἀλλὰ ἐκ καλάμου μὲν ἕτερος κάλαμος, ἐκ δὲ τῶν σπερμάτων τὰ συγγενῆ τοῖς καταβληθεῖσιν ἀποβλαστάνει. Καὶ οὕτω τὸ ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει προβληθὲν παρὰ τῆς γῆς μέχρι νῦν διασώζεται, τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς διαδοχῆς φυλασσομένου τοῦ γένους» (nella traduzione di Eustazio, *Hom.* V,2,5 (57.17-23): «Vnde uerum esse probatum est quia unicuique nascentium aut semen sub petit renouandi generis, aut uis quaedam seminaria sit adiuncta. Et hoc est quod dicit: secundum genus. Neque enim calami progenies potest olearum haberi creatrix, sed ex calamo calamus alter per similitudinem cognationis exoritur, et ita quod de prima generatione terra produxit, usque nunc posteritatis successione seruatur»; cfr. anche V,5,2; IX,2,2-3; Ambrogio, *Hexam* VI,3,9 (CSEL 32/1, 209.14-19): «Currit enim in constitutione mundi per omnem creaturam dei uerbum, ut subito de terris omnia quae statuit deus animantium genera producat et in futurum lege praescripta secundum genus sibi similitudinemque unuersa succedant, ut leo leonem generat, tigris tigridem, bos bouem, cygnus cygnum, aquila aquilam»; cfr. Filone, *opif.* 8,43.

habent)⁵⁰, ma che tuttavia sono conformi alle potenzialità in esse contenute (*non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri uel ab ipso possit*)⁵¹ e il cui verificarsi è stabilito fin dall'origine (*et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit ut possit*)⁵².

Il corso ordinario della natura si sviluppa dunque secondo le potenzialità presenti nelle ragioni causali che si trovano non solo nella volontà divina, ma che sono state anche inserite nella creazione (*rationes non tantum in deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae*). Viceversa, l'accadere di eventi miracolosi non si verifica secondo il moto ordinario della natura (*uerum tamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali*), ma secondo la volontà provvidenziale di Dio in accordo con le potenzialità delle nature create che le sono sottomesse (*sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura uoluntati potentiori amplius subiaceret*).

I numerosi eventi miracolosi narrati dalla Scrittura, pur non accadendo in contrasto con l'ordinamento naturale, non dipendono perciò *direttamente* dall'attività delle *rationes* create:

«Habet ergo deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non

«Dio ha dunque in se stesso le cause nascoste di alcuni fatti, che non ha inserito nelle realtà create e che porta a compimento non secondo la sua

⁵⁰ L'espressione *eorum quasi seminales rationes habent* viene resa in modi differenti: «sont inclus en ces sortes de raison séminales» (Agaësse-Solignac (1972b), p. 139); «contenuti rispettivamente nelle loro ragioni seminali» (Carrozzi (1989), p. 491); «what their seminal formulae, so to say, prescribe» (Hill (2002), p. 395). Come nota giustamente Holl (1961), p. 49: «Die vorliegende Stelle bietet also eine wichtigen Beleg für den nur vergleichsweisen, übertragenen Gebrauch der seminalis ratio durch Augustin, was von manchen Autoren nicht genügend klar herausgestellt». Agostino potrebbe alludere all'insieme delle qualità e delle potenzialità presenti in ciascun essere e derivanti, in ultima analisi, dal contenuto posto originariamente nelle *rationes causales*. Secondo l'opinione di Mitterer (1956), p. 216, tuttavia, non è escluso che questa espressione possa essere intesa in riferimento agli *elementa mundi huius corporei* di cui Agostino parla poco prima, i quali *habent definitam uim qualitatemque suam*.

⁵¹ Nemmeno Dio, dunque, è in grado di violare la costituzione e le potenzialità naturali degli esseri creati: «Nouimus enim hominem ambulare et neque hoc posse si non permittatur, uolare autem non posse etiamsi permittatur» (*trin.* III,viii,18 (CCL 50, 145.58-60)).

⁵² Come aveva già fatto nel libro V e come farà nelle righe successive, Agostino afferma il principio secondo cui sia gli eventi ordinari sia quelli straordinari sono conformi alle potenzialità dell'ordinamento naturale stabilito durante la *prima conditio rerum*. Non solo lo sviluppo ordinario delle realtà naturali, ma anche il verificarsi degli accadimenti miracolosi è inscritto *ab origine*, perlomeno a livello potenziale, nelle *rationes causales*. In questo senso, si può dire che le ragioni causali, pur essendo *creatae* (ad es. VI,xiv,25; IX,xv,28), non siano mutabili. Ciò si spiega da un lato tenendo conto della loro funzione, che consiste nel conferire alla componente materiale e intrinsecamente priva di ordine delle nature create uno sviluppo ordinato e conforme alla volontà immutabile del Creatore. Questo dato trova inoltre un riscontro dal punto di vista ontologico: le *rationes causales*, in quanto principi di sviluppo puramente formali, non si pongono sullo stesso piano delle nature create, di cui non condividono la composizione ilemorfica e, conseguentemente, la medesima mutabilità. Tuttavia esse non sono immutabili in senso assoluto, perché sono state create: il loro essere poste in essere dal nulla è già un mutamento. L'immutabilità assoluta spetta soltanto a Dio.

illo opere prouidentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut uoluerit, quas, ut uoluit, condidit. Ibi est et gratia, per quam salui fiunt peccatores»⁵³.

opera provvidenziale, attraverso cui costituisce le nature nel loro essere, ma secondo quella con cui governa come vuole le cose create secondo la sua volontà. Fa parte di quest'azione anche la grazia, mediante cui i peccatori conoscono la salvezza».

La produzione di eventi miracolosi rientra nell'esercizio dell'attività provvidenziale divina e, in modo più specifico, del suo versante volontario (*easque implet non illo opere prouidentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut uoluerit, quas, ut uoluit condidit*). Tali accadimenti, tra cui può essere annoverata anche la grazia concessa ai peccatori (*ibi est et gratia, per quam salui fiunt peccatores*)⁵⁴, si verificano in virtù di principi causali non inseriti nella creazione, ma nascosti nella volontà divina (*habet ergo deus in seipso absconditas*⁵⁵ *quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit*).

Alla luce della riflessione sviluppata in rapporto all'azione provvidenziale divina e alla distinzione operata tra *rationes causales* e *rationes in deo absconditae*, Agostino stabilisce in modo definitivo la propria interpretazione dell'episodio della creazione di Eva:

«Quorum si unum erat, quod ita mulier facta est de latere uiri, et hoc dormientis, quae per ipsum firma facta est, tamquam eius osse firmata, ille autem propter ipsam infirmus, quia in locum costae non costa sed caro subpleta est, non habuit hoc prima rerum conditio, quando sexto die dictum est: masculum et feminam fecit eos, ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, quia et sic

Il fatto che dalla costola dell'uomo, mentre questi dormiva, fu fatta la donna, la quale è stata resa forte per mezzo dell'uomo, come se fosse rafforzata dal suo osso, mentre quest'ultimo è stato reso più debole a causa sua, poiché il posto della costola non fu riempito con una costola, ma con della carne, potrebbe far parte di questi eventi. Nella prima creazione delle cose, quando nel sesto giorno è detto che Dio "li creò maschio e femmina", non fu però stabilito che la donna fosse creata in questo modo,

⁵³ Ivi IX, xviii, 33 (CSEL 28/1, p. 292.15-20).

⁵⁴ Nelle righe successive Agostino rende esplicito il riferimento alla grazia; essa può essere considerata un evento miracoloso nella misura in cui fa parte dell'azione provvidenziale con cui Dio non si limita a garantire la sussistenza della natura e a preservare il suo corso ordinario, ma interviene in modo inusuale, mutando, per così dire, la condizione "naturale" degli uomini peccatori: «Nam quod adinet ad naturam iniqua sua uoluntate deprauatam, recursum per semet ipsam non habet, sed per dei gratiam, qua adiuuatur et instauratur» (Ibid. (CSEL 28/1, 292.20-22)).

⁵⁵ Facendo leva sul carattere immateriale e non percepibile delle *rationes causales*, Agostino affermerà che esse sono nascoste nel mondo (*in mundo absconditae*), contrapponendole così alle *rationes increate* rimaste nascoste in Dio (*in deo absconditae*): «Propterea mysterium gratiae huius apostolus absconditum dixit non in mundo, in quo sunt absconditae causales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum, sicut absconditus erat Leui in lumbis Abrahae, quando et ipse decimatus est, sed in deo, qui uniuersa creauit. Quamobrem omnia, etiam quae ad hanc gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam absconditae causae in deo fuerunt» (Ivi IX, xviii, 34 (CSEL 28/1, 293.1-8)).

fieri posset, ne contra causas, quas uoluntate instituit, mutabili uoluntate aliquid faceret. Quid autem fieret, ut omnino aliud futurum non esset, absconditum erat in deo, qui uniuersa creauit»⁵⁶.

ma venne stabilito solamente che potesse esser creata in questo modo, perché Dio non facesse con una volontà mutabile nulla di contrario alle cause che con la sua volontà aveva istituito. Ciò che invece era destinato a essere in modo da non poter accadere diversamente era nascosto in Dio, che ha creato ogni cosa».

Delle due ipotesi formulate in riferimento alla creazione del primo uomo, Agostino non menziona nel libro IX che la seconda. La creazione di Eva rappresenta un accadimento che non rientra nel corso ordinario degli eventi e che perciò non può essere determinato unicamente dall'attività delle *rationes casuales*. Esse regolano lo sviluppo degli esseri viventi nell'ambito del corso naturale dell'azione provvidenziale divina, essendo tuttavia predisposte per agire diversamente nell'ambito del corso volontario della medesima provvidenza.

3. La creazione dell'anima umana (libro VII)

La riflessione sviluppata nel libro VII mira alla risoluzione del complesso problema relativo alla creazione dell'anima umana (*de anima humana non parua quaestio est*)⁵⁷, che Agostino si trova a dover affrontare nell'ambito dell'interpretazione del testo di *Gen. 2,7*:

«⁷Et finxit deus hominem puluerem de terra et flauit in facie eius flatum uitae, et factus est homo in animam uiuentem».

Dopo aver confutato sulla base della mutabilità dell'anima la dottrina secondo cui essa deriverebbe da Dio condividendone la natura (*aliquid esse animam de ipsa substantia dei, id est eiusdem naturae*)⁵⁸ e dopo aver escluso che essa possa essere stata creata a

⁵⁶ Ivi IX,xviii,34 (CSEL 28/1, 293.8-17).

⁵⁷ Ivi VII,i,1. La *quaestio de anima* era stata posta e rinviata alla trattazione contenuta in questo libro in VI,xii,20 (CSEL 28/1, 185.9-11): «Iam ergo uideamus, quomodo eum fecerit deus, primum de terra corpus eius, post etiam de anima uidebimus, si quid ualebimus».

⁵⁸ Ivi VII,ii,3-5. Agostino prende di mira verosimilmente la dottrina dei manichei (come si evince dal testo di *Gn. adu. Man.* II,viii,11 (CSEL 91, 130.1-7): «Sic ergo debemus intellegere hunc locum, ut non, quia dictum est: insufflauit in eum spiritum uitae, et factus est homo in animam uiuentem, credamus illam ueluti partem naturae dei in animam hominis fuisse conuersam et cogamur dicere naturam dei esse mutabilem; in quo errore maxime istos manichaeos ueritas premit. Sicut enim est mater omnium haeticorum superbia, ausi sunt dicere quod natura dei sit anima [...]», e da numerosi altri luoghi (ad es. *duab. an.* xii,16; *u. rel.* ix,16; *conf.* VII,ii,3; *ep.* 166,iii,7; *ep.* 190,i,4; *c. ep. Pel.* II,ii,2; *retr.* I,xv[xiv],1)), pur

partire dagli elementi corporei (*de corporeis elementis*)⁵⁹, Agostino passa in rassegna differenti ipotesi relative all'origine di tale creatura.

L'anima potrebbe essere stata creata dal nulla (*ex quo, quod omnino non erat, id est ex nihilo*); in tal caso, però, al termine della *prima conditio*, Dio non avrebbe potuto continuare a creare dal nulla le anime nel corso del tempo⁶⁰. L'anima avrebbe potuto essere creata anche a partire da una creatura spirituale (*ex aliqua re, quae iam ab illo facta spiritaliter erat, sed anima nondum erat*). Questa soluzione, tuttavia, può essere accettata unicamente sulla base della dottrina delle *rationes causales*; in caso contrario, infatti, si riproporrebbe il problema di spiegare come Dio abbia creato l'anima nel corso del tempo, dal momento che la sua creazione non è menzionata tra le opere dei sei giorni⁶¹.

ritenendo che il medesimo errore risulti inevitabilmente connesso anche al panteismo stoico (*ciu.* VII,13; VII,23). La confutazione di questa posizione mediante il richiamo alla mutabilità dell'anima si trova espressa anche in *mor.* II,xix,73; *Gn. adu. Man.* II,viii,10-11; *c. Faust.* XX,7; *ep.* 205,iv,19; *agon.* x,11; *ciu.* XI,22; *s.* 182,iv,4; etc. È inoltre probabile che, alla luce della loro concezione negativa riguardo all'Antico Testamento, i manichei non avallassero la propria dottrina dell'anima mediante il ricorso al testo di *Gen.* 2,7; in questo caso, la confutazione di Agostino potrebbe essere rivolta ai priscillanisti. Sulla questione, cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 698-699 (nota "Nature et constitution de l'âme"); O'Daly (1986-1994), pp. 327-328; O'Daly (1987), pp. 53-55.

⁵⁹ *Gn. litt.* VII,iv,6 (e VII,xii,18). Quest'opinione, attribuita ai filosofi naturali e ampiamente confutata da Platone, *Leg.* X 891b-893a sulla base dell'antioriorità dell'anima rispetto al corpo (892c 5-6: [...] ἂν ψυχὴν τις ἐπιδείξει πρεσβυτέραν οὐσαν σώματος), è ampiamente attestata nella tradizione dossografica (a partire da Aristotele, *An.* A 2, 403b 20-405b 30) e viene menzionata anche da Cicerone nella testimonianza di carattere dossografico di *Tusc.* I,9,18-11,22 (a cui si ispira il testo di *trin.* X,vii,9, su cui si veda Catapano-Cillerai (2012), pp.1110-1112, nn. 32-38). Cfr. anche Lucrezio, *Rer. Nat.* III,231-318; Lattanzio, *Opif.* 17,1-9 (e il commento di Perrin (1974), pp. 393-399; Backhouche-Luciani (2009), pp. 220-221, nn. 241-255) Sul rifiuto agostiniano della derivazione dell'anima dagli elementi, cfr. Agaësse-Solignac (1972), pp. 700-701 (nota "Nature et constitution de l'âme"); sulle fonti dirette e dossografiche sull'anima note ad Agostino, cfr. O'Daly (1987), pp. 27-29. La posizione di Agostino (espressa già con chiarezza in *an. quant.* i,2 (CSEL 89, 132.12-17): «Substantiam uero eius [scil. "animae"] nominare non possum; non enim eam puto esse ex his usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra neque ex aqua neque ex aere neque ex igni neque ex his omnibus neque ex aliquibus coniunctis horum constare animam puto» (cfr. Catapano (2003), p. 350, nn. 14-15); v,9 (dove si nega l'affinità tra *anima* e *uentus*); xiii,22 (CSEL 89, 157-158.26-2): «Intelligendum est enim, quamquam deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena neque ignea neque aerea neque umida») è concorde con quella espressa da Cicerone, *Tusc.* I,27,66 (50.1-11): «Animorum nulla in terris origo inueniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse uideatur, nihil ne aut umidum quidem aut flebile aut igneum. His enim in naturis nihil inest quod uim memoriae mentis cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura prouideat et complecti possit praesentia; quae sola diuina sunt, nec inuenietur umquam unde ad hominem uenire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque uis animi seiuncta ab his usitatisque notisque naturis».

⁶⁰ Nel libro X Agostino si esprime con scetticismo sulla possibilità di affermare la creazione delle anime da parte di Dio nel corso del tempo: «Quapropter, si neque de corpore neque de anima irrationali neque de seipso deus animam hominis fecit, restat, ut aut de nihilo eam faciat aut de aliqua spiritali, tamen rationali creatura. sed de nihilo fieri aliquid consummatis operibus, quibus creauit omnia simul, uolentem est uelle monstrare et, utrum perspicuis documentis obtineri possit, ignoro» (*Gn. litt.* X,iv,7 (CSEL 28/1, 300.18-24)).

⁶¹ *Ivi* VII,v,7 (CSEL 28/1, 204.10-27): «Vtrum autem ex eo, quod omnino non erat, id est ex nihilo, an ex aliqua re, quae iam ab illo facta spiritaliter erat, sed anima nondum erat, merito quaeri potest. Si enim deum adhuc aliquid ex nihilo creare non credimus, posteaquam creauit omnia simul, et ob hoc a consummatis

Per chiarire il significato della seconda ipotesi, Agostino riflette sulla possibilità di intendere la creazione dell'anima parallelamente a quella del corpo. Così come aveva creato nel corso dei sei giorni sia la *ratio causalis* sia la materia a partire da cui sarebbe avvenuta la formazione del corpo, Dio avrebbe potuto creare una creatura spirituale (*aliquide spirital, quamuis hoc, quid quid erat, nondum animae natura erat*) grazie a cui avrebbe dato vita alla natura dell'anima (*ex hoc factus sit flatus dei, quae natura esset animae*)⁶².

La correttezza del paragone tra la creazione dell'anima e quella del corpo non appare tuttavia immediatamente evidente. Una prima difficoltà si presenta in relazione alla natura della materia dell'anima. Il fatto che sia esistita una materia dell'anima, infatti, non sembra un fatto di per sé evidente:

«Num ergo credibile est in primis illis sex dierum operibus deum condidisse non solum futuri corporis humani causalem rationem uerum etiam materiem, de qua fieret, id est terram, de cuius limo uel puluere fingeretur, animae autem solam ibi condidisse rationem, secundum quam fieret. Non etiam quandam pro suo genere materiam, de qua fieret? Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiem quaerere deberemus; nunc autem mutabilitas eius satis indicat eam interim uitii atque fallaciis deformem reddi, formari autem uirtutibus ueritatisque doctrina, sed in sua iam natura, qua est anima, sicut etiam caro in sua natura, qua iam caro est, et salute decoratur et morbis uulneribusque foedatur. Sed sicut haec excepto, quod iam caro est, in qua natura uel proficit, ut pulchra, uel deficit, ut deformis sit,

«È forse plausibile, dunque, che tra quelle prime opere dei sei giorni Dio abbia creato non solo la ragione causale del corpo umano che sarebbe esistito, ma anche la materia a partire da cui esso sarebbe stato fatto, cioè la terra, con il cui fango o con la cui polvere sarebbe stato plasmato, e che dell'anima, invece, egli abbia creato allora solo la ragione causale secondo cui sarebbe stata fatta, ma non una qualche materia conforme al suo genere, a partire da cui essa sarebbe stata fatta? Se infatti l'anima fosse un qualcosa di incommutabile, in nessun modo dovremmo ricercare la sua, per così dire, materia; ora, però, la sua mutabilità mostra a sufficienza che essa talora è resa deforme dai vizi e dagli errori e che invece viene formata dalle virtù e dalla conoscenza della verità, ma nella sua natura attuale, per cui è anima, così come anche la carne, nella sua natura, per la quale ora è carne, è resa bella dalla salute e resa brutta dalle malattie e dalle ferite. Ma come questa, prescindendo dal fatto che ora è carne, natura nella quale o progredisce divenendo bella o regredisce

omnibus operibus requiescisse credimus, quae inchoauit faceret, ut, quidquid deinde faceret, ex his faceret, non uideo, quemadmodum intellegamus adhuc eum ex nihilo animas facere. An dicendum est eum in illis quidem operibus primorum sex dierum fecisse illum diem occultum ac, si hoc potius credi oportet, spiritalem atque intellectualem naturam, scilicet unitatis angelicae, et mundum, id est coelum et terram, atque in illis iam exstantibus naturis rationes creasse futurarum aliarum naturarum, non ipsas naturas? Alioquin si iam ibi creatae essent, sicut erant futurae, non adhuc essent futurae. Quod si ita est, nondum erat in conditis rebus animae humanae ulla natura et tunc esse coepit, cum eam deus sufflando fecit atque indidit homini».

⁶² Ivi VII,v,8 (CSEL 28/1, 205.7-13): «An uero iam erat aliquid spiritale, quamuis hoc, quidquid erat, nondum animae natura erat, atque ex hoc factus sit flatus dei, quae natura esset animae, sicut nec corporis humani natura iam erat, antequam deus eam de limo terrae uel puluere formauisset. Non enim caro humana erat puluis aut limus, sed tamen aliquid erat, unde illa fieret, quae nondum erat».

habuit etiam materiem, id est terram, de qua fieret, ut omnino caro esset: sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur, cuius uel pulchritudo uirtus uel deformitas uitium est, habere aliquam materiem pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima, sicut terra, de qua caro facta est, iam erat aliquid, quamuis non erat caro. Sed enim terra inplebat mundi infimam partem, antequam de illa corpus hominis fieret, conferens uniuerso totum suum, ut, etiamsi nulla ex ea caro fieret animantis cuiusquam, specie tamen sua mundi fabricam molemque conpleret, secundum quam dicitur mundus caelum et terra»⁶³.

divenendo deforme, ha avuto anche una materia, cioè la terra, a partire da cui fu creata per essere completamente carne, così, forse, anche l'anima, prima che divenisse quella natura stessa che è chiamata anima, la cui bellezza è la virtù e la cui bruttezza è il vizio, ha potuto avere una qualche materia spirituale conforme al suo genere, che ancora non fosse anima; allo stesso modo, la terra, a partire da cui è stata fatta la carne, era già qualcosa, per quanto ancora non fosse carne. D'altra parte, infatti, la terra occupava la parte inferiore del mondo, prima che a partire da essa fosse fatto il corpo dell'uomo, conferendo all'universo la sua totalità in modo che, anche se da essa non fosse stata fatta la carne di qualche animale, tuttavia con la sua forma riempisse la struttura e la mole del mondo, secondo la quale il mondo è detto cielo e terra».

Poiché dunque non è affatto evidente che la natura dell'anima possieda una componente materiale, si potrebbe ipotizzare che Dio, diversamente da quanto fatto in relazione al corpo, abbia creato nei sei giorni unicamente la sua *ratio causalis* (*animae autem solam ibi condidisse rationem, secundum quam fieret. non etiam quandam pro suo genere materiam, de qua fieret*). La ricerca relativa alla materia dell'anima risulta tuttavia necessaria sulla base della constatazione della sua mutabilità: Agostino stabilisce dunque un legame costitutivo tra i caratteri della materialità, della mutabilità e, potremmo aggiungere, della creaturalità⁶⁴ (*si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiem quaerere deberemus*). Il carattere della mutabilità si pone dunque a fondamento della dinamica per cui l'anima può, per così dire, ampliare la propria formazione o regredire verso l'assenza di forma (*nunc autem mutabilitas eius satis indicat eam interim uitiiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem uirtutibus ueritatisque doctrina, sed in sua iam natura, qua est anima*)⁶⁵.

⁶³ Ivi VII,vi,9-10 (CSEL 28/1, 205-206.14-10).

⁶⁴ Agostino, come detto, in VII,ii,3 (CSEL 28/1, 202.2-12) aveva escluso proprio sulla base della mutabilità dell'anima che essa potesse possedere la medesima natura di Dio: «Nos enim credimus dei naturam atque substantiam, quae in trinitate creditur a multis, intellegitur a paucis, omnino esse incommutabilem. Porro autem animae naturam uel in deterius uel in melius commutari posse quis ambigit? Ac per hoc sacrilega opinio est, eam et deum credere unius esse substantiae. Quid enim hoc modo aliud quam et ille commutabilis creditur? Credendum itaque est et intellegendum neque ullo modo dubitandum, quod recta fides habet, animam sic esse a deo tamquam rem, quam fecerit, non tamquam naturae, cuius ipse est, siue genuerit siue quoquo modo protulerit».

⁶⁵ Secondo Byers (2012), p. 186, questa descrizione della natura mutevole dell'anima farebbe propri alcuni elementi concettuali riconducibili alla concezione stoica dell'anima: «Again, Stoic materialism is

La necessità di rinvenire una materia dell'anima, tuttavia, non rende meno rilevanti le difficoltà connesse a tale ricerca. La materia dell'anima, infatti, può essere difficilmente equiparata all'elemento terrestre, che ha svolto la funzione di sostrato materiale a partire da cui è avvenuta la formazione del corpo umano. Prima e indipendentemente dalla formazione del corpo (*antequam de illa corpus hominis fieret...etiamsi nulla ex ea caro fieret animantis cuiusquam*), infatti, la natura terrestre, oltre a essere una realtà già formata, svolgeva una funzione precisa, costituendo la regione inferiore e contribuendo alla completezza del cosmo creato (*sed enim terra inplebat mundi infimam partem...specie tamen sua mundi fabricam molemq̄ conpleret, secundum quam dicitur mundus caelum et terra*). Nel caso della presunta materia dell'anima, invece, la situazione appare meno chiara:

«At uero illa spiritalis materies, si fuit ulla, unde anima fieret, uel si est ulla, unde animae fiunt, quid ipsa est? Quod nomen, quam speciem, quem usum in rebus conditis tenet? Viuit, an non? Si uiuit, quid agit? Quid confert uniuersitatis effectibus? Beatamne uitam gerit, an miseram, an neutram? Viuificat aliquid? An ab hoc etiam opere uacat et in quodam secreto uniuersitatis otiosa requiescit sine uigili sensu motuque uitati? Si enim nulla prorsus adhuc uita erat, quomodo esset uitae futurae quaedam incorporea nec uiua materies? Aut falsum est aut nimis latet. Si autem iam uiuebat nec beate nec misere, quomodo rationalis erat? Quodsi tunc rationalis facta est, cum ex illa materie natura humanae animae facta est, irrationalis ergo uita materies erat animae rationalis, id est humanae? Quid ergo inter illam pecorisque distabat? An rationalis erat iam possibilitate, nondum facultate? Si enim uidemus infantilem animam, iam utique hominis animam, nondum coepisse uti ratione et tamen eam rationalem iam dicimus, cur non credatur sic in illa materie, de qua facta

«Ma, dunque, che cos'è di preciso quella materia spirituale, se ve ne fu una, a partire da cui sarebbe stata creata l'anima, o se ve n'è una, a partire da cui sono ora create le anime? Quale nome, quale forma, quale funzione possiede tra le realtà create? Vive o non vive? Se vive, cosa fa? In che misura contribuisce agli effetti dell'universo? Conduce una vita beata, infelice o né l'una né l'altra cosa? Dona la vita a qualcosa? O forse è libera anche da questa funzione e si trova in quiete, senza agire, in qualche recondito luogo dell'universo, priva di un senso vigile o di un moto vitale? Se infatti essa non era ancora affatto una vita, in che modo poteva essere una certa materia incorporea, ma priva di vita, della vita che sarebbe esistita? O questa ipotesi è falsa o è una cosa straordinariamente occulta. Se invece già possedeva una vita né felice né infelice, in che modo poteva essere razionale? Se è stata resa razionale nel momento in cui a partire da quella materia è stata creata la natura dell'anima umana, una vita irrazionale era materia dell'anima razionale, cioè dell'anima umana? In che cosa dunque era differente da quella di un animale bruto? Forse era già razionale a livello potenziale, ma non ancora a livello attuale? Se infatti vediamo che l'anima di un bambino, senza dubbio già l'anima di un uomo, non ha ancora cominciato a fare uso della ragione e ciononostante già la diciamo razionale, perché non

rejected, but in the case of the soul Augustine finds a way to retain the primary philosophical benefit attached to that account: the malleability of the soul's moral identity, which is evident in process of habituation. He opts for the claim that the soul has *quasi materies*, non-corporeal (non three-dimensional) "stuff" in virtue of which it is subject to changes such as the acquisition or shedding of attitudes constitutive of virtue or vice (*Gn. litt.* VII,vi,9; VII,xxvii,30)».

est, quietum fuisse motum etiam sentiendi, sicut in ista infanti, quae iam certe anima est hominis, quietus est adhuc motus ratiocinandi?»⁶⁶.

credere ugualmente che in quella materia, a partire dalla quale è stata fatta, anche il moto del sentire era ancora inattivo, così come in quest'anima infantile, che di certo è già l'anima di un uomo, è ancora inattivo il moto del ragionare?».

In prima battuta, non sembra facile determinare quale nome, quale forma specifica e quale funzione (*quod nomen, quam speciem, quem usum in rebus conditis tenet*) spettassero alla materia spirituale a partire da cui sarebbe stata creata l'anima (*illa spiritualis materies, si fuit ulla, unde anima fieret*). Il fatto che si tratti di una materia incorporea di una vita futura, induce a pensare che essa possedesse a sua volta la vita (*si enim nulla prorsus adhuc uita erat, quomodo esset uitae futurae quaedam incorporea nec uiua materies? aut falsum est aut nimis latet*). Tale realtà, dunque, avrebbe potuto vivere in uno stato di felicità, di infelicità o in una condizione che non potrebbe essere definita in nessuno di questi due modi (*beatamne uitam gerit, an miseram, an neutram?*).

La terza ipotesi si rivela problematica nella misura in cui può essere difficilmente conciliata con l'attribuzione a prima vista necessaria del carattere della razionalità alla materia spirituale (*si autem iam uiuebat nec beate nec misere, quomodo rationalis erat?...inrationalis ergo uita materies erat animae rationalis, id est humanae? quid ergo inter illam pecorisque distabat?*). Agostino individua nell'impiego dei concetti di potenzialità e attualità una possibile soluzione a questa difficoltà (*an rationalis erat iam possibilitate, nondum facultate?*): come avviene nel caso dell'anima del bambino⁶⁷, la materia spirituale avrebbe potuto essere razionale solamente a livello potenziale (*nondum coepisse uti rationem*), divenendo tale anche a livello attuale nel momento della creazione dell'anima umana. La prima ipotesi, quella cioè secondo cui l'anima avrebbe condotto una vita felice, suscita difficoltà ancora maggiori:

«Nam si iam beata erat uita, de qua facta est hominis anima, deterius ergo facta est, et ideo non iam illa materies huius, sed illius ista defluxio est. Nam materies aliqua cum formatur, praesertim a deo, in melius sine dubitatione formatur. Sed etiam si cuiusquam in aliqua

«Infatti, se era una vita già beata quella realtà a partire da cui è stata fatta l'anima dell'uomo, bisogna ammettere che è stata resa peggiore; per questo motivo, quella non è più la materia dell'anima, ma è l'anima a essere una degradazione di quella. Quando infatti una qualche materia riceve una forma, specialmente da Dio, senza dubbio viene formata in meglio. Ma anche se l'anima umana può

⁶⁶ *Gn. litt.* VII,vii,10 (CSEL 28/1, 206-207.11-3).

⁶⁷ Elementi di estremo interesse relativi alla concezione agostiniana della "crescita" dell'anima in rapporto all'età si trovano nell'ampia argomentazione sviluppata in *an. quant.* xv,26-xii,40.

beatitudine factae a deo uitae defluxio anima humana posset intellegi, nec sic credenda erat esse coepisse in aliquo actu meritorum suorum, nisi ex quo propriam coepit agere uitam, dum anima facta est animans carnem et eius sensibus uelut nuntiis utens atque in se ipsa se uiuere sentiens sua uoluntate, intellectu, memoria. Si enim est aliquid, unde istam defluxionem formatae carni deus inspiraret, tamquam sufflando animam faciens, idemque beatum est, nullo modo mouetur aut mutatur aut amittit aliquid, cum hoc ab eo defluit, unde anima fit. Non est enim corpus, ut tamquam exhalando minuatur»⁶⁸.

essere compresa come la degradazione di un qualche genere di vita creata da Dio in una qualche condizione beata, neppure così si dovrebbe credere che essa abbia cominciato a esistere per un certo atto dovuto ai suoi meriti, se non dall'istante a partire da cui iniziò a condurre una vita propria, quando è stata fatta un'anima che vivifica la carne, che si serve dei suoi sensi come di messaggeri e che sente in se stessa di vivere con la propria volontà, con il proprio intelletto e con la propria memoria. Se infatti esiste una realtà, a partire da cui Dio ha potuto infondere questa degradazione nella carne formata, creando, per così dire, l'anima mediante un soffio, e se tale realtà è anche beata, in nessun modo subisce un movimento o un mutamento o perde qualcosa quando da essa defluisce ciò a partire da cui è fatta l'anima. Tale essere, infatti, non è un corpo perché possa diminuire, per così dire, mediante un'esalazione».

Se la materia spirituale dell'anima fosse esistita in una condizione di felicità, non avrebbe a rigor di termini potuto svolgere la funzione di materia. La materia, infatti, una volta che sia stata portata a termine la sua formazione, si trova in un uno stato migliore rispetto a quello di infirmità in cui esisteva precedentemente (*nam materies aliqua cum formatur, praesertim a deo, in melius sine dubitatione formatur*). Lo schema "materia-forma" non può dunque essere applicato in questo caso alla creazione dell'anima, poiché la formazione di una materia spirituale già in possesso di una vita felice non provocherebbe un suo miglioramento, ma una sua degradazione (*nam si iam beata erat uita, de qua facta est hominis anima, deterius ergo facta est, et ideo non iam illa materies huius, sed illius ista defluxio est*).

Volendo comunque ammettere che l'anima umana possa essere una degradazione (*defluxio*) di una realtà esistente in uno stato di piena felicità, bisognerebbe concepire tale rapporto di derivazione alla luce di due principi. In primo luogo, l'anima umana non avrebbe potuto cominciare a esistere per meriti propri (*sed etiam si cuiusquam in aliqua beatitudine factae a deo uitae defluxio anima humana posset intellegi, nec sic credenda erat esse coepisse in aliquo actu meritorum suorum*), che le potrebbero essere attribuiti solamente in seguito alla sua costituzione (*nisi ex quo propriam coepit agere uitam, dum anima facta est animans carnem et eius sensibus uelut nuntiis utens atque in se ipsa se*

⁶⁸ Ivi VII,viii-ix,11 (CSEL 28/1, 207.4-18).

uiuere sentiens sua uoluntate, intellectu, memoria). In secondo luogo, la piena felicità della materia spirituale non dovrebbe risultare diminuita, così come accade nel caso di un'esalazione corporea (*non est enim corpus, ut tamquam exhalando minuatur*), a causa di un qualche mutamento o di una qualche perdita in occasione della degradazione grazie a cui l'anima sarebbe stata formata (*si enim est aliquid, unde istam defluxionem formatae carni deus inspiraret, tamquam sufflando animam faciens, idemque beatum est, nullo modo mouetur aut mutatur aut amittit aliquid, cum hoc ab eo defluit, unde anima fit*).

L'applicazione dello schema "materia-forma" al caso dell'anima richiede perciò che la formazione dell'anima non equivalga a una degradazione (*defluxio*) e che conseguentemente la materia spirituale dell'anima non possieda una natura razionale:

«Si autem anima irrationalis materies est quodammodo, de qua fit anima rationalis, id est humana, rursus quaeritur, etiam ipsa irrationalis unde fiat, quia et ipsam non facit nisi creator omnium naturarum. An illa de materie corporali? Cur non ergo et ista? Nisi forte quod uelut gradatim fieri conceditur compendio posse deum facere quisquam negabit. Proinde quaelibet adhibeatur interpositio, si corpus est materies animae irrationalis et anima irrationalis est materies animae rationalis, procul dubio corpus est materies animae rationalis. Quod neminem umquam scio ausum esse sentire, nisi qui et ipsam animam non nisi in genere alicuius corporis ponit»⁶⁹.

«Ma se l'anima irrazionale, in qualche modo, è la materia a partire dalla quale è creata l'anima razionale, cioè umana, di nuovo ci si chiede a partire da che cosa sia creata anche quella stessa anima irrazionale, poiché anch'essa non è creata se non dal Creatore di tutte le nature. È forse creata a partire da una materia corporea? Perché dunque non lo è anche questa? A meno che, per caso, qualcuno neghi che Dio possa fare in un istante ciò che si ammette che viene fatto, per così dire, gradatamente. Dunque, qualsiasi fase intermedia si aggiunga, se il corpo è materia dell'anima irrazionale e l'anima irrazionale è materia dell'anima razionale, senza dubbio il corpo è materia dell'anima razionale. Non conosco nessuno che abbia mai osato credere una cosa simile, fatta eccezione per chi pone anche la stessa anima unicamente nel genere di un qualche corpo».

Ristabilendo il corretto rapporto tra materia e formazione, Agostino ipotizza che la materia spirituale dell'anima razionale sia un'anima irrazionale (*si autem anima irrationalis materies est quodammodo, de qua fit anima rationalis, id est humana*). Questa soluzione, tuttavia, sembra solo spostare l'orizzonte della discussione. L'anima irrazionale, infatti, non può assolvere originariamente il ruolo di materia: anch'essa, in quanto anima creata da Dio, deve essere il risultato della formazione di una realtà materiale precedentemente esistente. Sulla base dell'assioma dell'inferiorità della materia informe

⁶⁹ Ivi VII,ix,12 (CSEL 28/1, 207.19-29).

rispetto alla materia formata, non resta che individuare la materia dell'anima irrazionale – e dunque anche dell'anima razionale (*proinde quaelibet adhibeatur interpositio, si corpus est materies animae irrationalis et anima irrationalis est materies animae rationalis, procul dubio corpus est materies animae rationalis*) – in una natura di tipo corporeo (*an illa de materie corporali?*). Tale soluzione non può però essere accettata⁷⁰, poiché può essere ammessa unicamente concependo l'anima in termini di corporeità (*quod neminem umquam scio ausum esse sentire, nisi qui et ipsam animam non nisi in genere alicuius corporis ponit*)⁷¹.

La prima questione relativa all'origine dell'anima, quella cioè riguardante la materia da cui questa realtà sarebbe stata tratta, non sembra approdare a una soluzione definitiva. Le diverse ipotesi formulate per risolvere tale quesito suscitano infatti altrettante difficoltà, non permettendo ad Agostino di giungere a una risposta certa. La seconda questione riguarda invece l'eventuale creazione della *ratio causalis* dell'anima:

«Nunc, si omnino non fuit, quaerendum est, quomodo possit intellegi, quod causalis eius ratio fuisse dicebatur in primis sex dierum operibus dei, quando fecit deus hominem ad imaginem suam, quod nisi secundum animam non recte intellegitur. Uerendum est autem, ne, cum dicimus non ipsas tunc naturas

«Ora, se l'anima non esisteva del tutto, bisogna ricercare in che modo si possa comprendere il fatto che tra le prime opere dei sei giorni si diceva esservi la sua ragione causale, quando Dio creò l'uomo a sua immagine, cosa che non si può comprendere rettamente se non in rapporto all'anima. Bisogna invece fare attenzione a non dare l'impressione di fare affermazioni prive di senso dicendo che Dio

⁷⁰ Cfr. anche *Gn. litt.* X,iv,7. Nelle pagine successive (VII,ix,13-xi,18), Agostino individua un rischio ulteriore connesso a tale ipotesi, quello cioè di ritenere – come fanno i filosofi pagani e i manichei – che il passaggio dall'anima irrazionale all'anima razionale possa essere inteso come un indice della possibilità della trasmigrazione delle anime: «Deinde cauendum est, ne quaedam translatio animae fieri a pecore in hominem posse credatur – quod ueritati fideique catholicae omnino contrarium est – si concesserimus inrationalem animam ueluti materiem subiacere, unde rationalis anima fiat. Sic enim fiet, ut, si haec in melius commutata erit hominis, illa quoque in deterius commutata sit pecoris. De quo ludibrio quorundam philosophorum etiam eorum posteri erubuerunt nec eos hoc sensisse, sed non recte intellectos esse dixerunt. Et credo ita esse, uelut si quisquam etiam de scripturis nostris hoc sentiat, ubi dictum est: homo in honore positus non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est eis, aut ubi item legitur: ne tradideris bestiis animam confitentem tibi. Neque enim non omnes haeretici scripturas catholicas legunt nec ob aliud sunt haeretici, nisi quod eas non bene intellegentes suas falsas opiniones contra earum ueritatem peruicaciter adserunt. Sed quoquo modo se habeat uel non habeat opinio philosophorum de reuolutionibus animarum, catholicae tamen fidei non conuenit credere animas pecorum in homines aut hominum in pecora transmigrare» (VII,ix,13 (*CSEL* 28/1, 208.1-20)). Un ampio commento di questa sezione del testo agostiniano si trova in Agaësse-Solignac (1972), pp. 706-710 (nota “La métempsychose”); si veda inoltre O'Daly (1987), pp. 96-101; Catapano-Cillerai (2012), p. 1138-1139, n. 128 (e la bibliografia ivi citata).

⁷¹ Nelle pagine successive, Agostino sviluppa una complessa e dettagliata dimostrazione dell'impossibilità che l'anima sia formata a partire dagli elementi corporei e della necessità di attribuire all'anima una natura incorporea (VII,xii,18-xxi,31).

atque substantias, quae futurae fuerant, deum creauisse, dum crearet omnia simul, sed earum futurarum causales quasdam rationes, putemur inania quaedam dicere. Quae sunt enim istae causales rationes, secundum quas posset iam dici deus fecisse hominem ad imaginem suam, cuius corpus nondum de limo finxerat, cui nondum animam flando fecerat? Et corporis quidem humani etiamsi fuit aliqua occulta ratio, qua futurum erat, ut formaretur, erat et materies, de qua formaretur, id est terra, in qua uideri potest illa ratio uelut in semine latuisse; animae autem faciendae, id est flatum faciendi, qui esset anima hominis, quae ibi ratio causalis primitus condita est, cum diceret deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram – quod nisi secundum animam recte intellegi non potest –, si nulla erat natura, ubi conderetur?»⁷².

non ha creato allora, quando creò tutte le cose nello stesso istante, le medesime nature e sostanze che sarebbero esistite in seguito, ma certe ragioni causali di quelle. Che cosa sono infatti queste ragioni causali, secondo le quali si potrebbe già dire che Dio ha creato a sua immagine l'uomo, il cui corpo non aveva ancora plasmato a partire dal fango e per il quale ancora non aveva creato l'anima con il soffio? E se anche ci fu davvero una qualche ragione occulta del corpo umano, dalla quale sarebbe accaduto che venisse formato, esisteva anche una materia, a partire da cui sarebbe stato formato, cioè la terra, nella quale si può intuire che quella ragione era celata, come in un seme; ma dell'anima che doveva essere creata, cioè del soffio che doveva esser creato per essere l'anima dell'uomo, quale ragione causale è stata creata allora, quando Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" – espressione che non si può comprendere rettamente se non in rapporto all'anima – se non esisteva nessuna natura in cui potesse essere creata?».

Quando afferma che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, la Scrittura fa riferimento certamente alla creazione dell'anima umana (*nisi secundum animam non recte intellegitur...cum diceret deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, quod nisi secundum animam recte intellegi non potest*). Trattandosi di un episodio avvenuto nel corso dei sei giorni, è ragionevole supporre che la creazione divina abbia riguardato più precisamente la ragione causale dell'anima (*quod causalis eius ratio fuisse dicebatur in primis sex dierum operibus dei*). Il primo impedimento connesso all'ammissione della creazione della ragione causale dell'anima, simile a quella emersa nella trattazione relativa alla materia spirituale dell'anima⁷³, consiste nella difficoltà di rinvenire una realtà che, analogamente a quanto fatto dalla terra in rapporto alla ragione causale del corpo (*et corporis quidem humani etiamsi fuit aliqua occulta ratio, qua*

⁷² Ivi VII,xxii,32 (CSEL 28/1, 219-220.25-16).

⁷³ La presente ricerca differisce tuttavia da quella condotta in rapporto alla *materies animae*, come giustamente notano Agaësse-Solignac (1972), p. 714 (nota "La préexistence des âmes"): «La questions de la *materies animae* étant pratiquement éliminée (VII,xxi,31), Augustin se demande comment comprendre ce qu'il a dit plus haut (VI,vii,12-viii,13), à savoir que la raison causale de l'âme appartient à l'œuvre des six jours, c'est-à-dire à la création de l'homme à l'image de Dieu. Il ne s'agit plus ici de chercher la *materies* dont l'âme serait tirée, mais la réalité substantielle, quelle qu'elle soit, *en laquelle* serait créée la raison causale de l'âme et qui en serait le support, de même que la terre est le support de la raison causale du corps (VII,xxii,33)».

futurum erat, ut formaretur, erat et materies, de qua formaretur, id est terra, in qua uideri potest illa ratio uelut in semine latuisse), potesse ospitarne la presenza e garantirne lo sviluppo a tempo debito (animae autem faciendae, id est flatum faciendi, qui esset anima hominis, quae ibi ratio causalis primitus condita est...si nulla erat natura, ubi conderetur?).

Esclusa la possibilità che la ragione causale dell'anima fosse presente in Dio, ma non nella creazione (*si enim haec ratio in deo erat, non in creatura; nondum ergo erat condita*), non resta che stabilire se essa si trovasse in una creatura di tipo spirituale o di tipo corporeo (*si autem iam in creatura erat, hoc est, in iis quae simul omnia creauerat deus, in qua creatura erat? utrum spiritali, an corporali?*). Nel primo caso, si potrebbe ammettere che fosse presente in una creatura spirituale già formata e appositamente creata da Dio, senza però riuscire a spiegare il motivo per cui la Scrittura non ne menzionerebbe l'esistenza (*magis enim debuit ipsa commemorari, quae sic consummata erat, ut non adhuc esset secundum suae praecedentem rationem facienda*)⁷⁴.

Per ovviare a questa difficoltà, si potrebbe ipotizzare che la ragione causale dell'anima fosse presente nell'unica creatura spirituale di cui la Scrittura aveva precedentemente menzionato la creazione, ossia nella creatura spirituale e intellettuale del "giorno" angelico (*si spiritus intellectualis dies ille recte accipitur*)⁷⁵. Questa seconda soluzione, che attribuisce, per così dire, la paternità dell'anima alla creatura angelica (*nisi angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae*)⁷⁶, apre due scenari possibili. Si potrebbe affermare che Dio, creatore sia del corpo sia dell'anima, abbia creato il primo mediante gli uomini, la seconda mediante gli angeli; viceversa, in modo più preciso e più conforme alla riflessione condotta in precedenza, si potrebbe sostenere che Dio in origine abbia creato l'anima e il corpo mediante le ragioni causali poste rispettivamente nella creatura angelica e nell'elemento terrestre, facendo in modo che in seguito, mediante la procreazione umana, l'anima e il corpo derivassero rispettivamente dalla prima anima e dal

⁷⁴ Ivi VII,xxii,33.

⁷⁵ Ivi VII,xxiii,34 (CSEL 28/1, 221-222.22-2): «An forte in illius diei natura, quem primitus condidit, si spiritus intellectualis dies ille recte accipitur, hanc faciendae animae causalem rationem deus inseruit, cum sexto die fecit hominem ad imaginem suam, causam scilicet rationemque praefigens, secundum quam eum post illos septem dies faceret, ut uidelicet corporis eius causalem rationem in natura terrae, animae autem in natura illius diei creasse credatur?».

⁷⁶ Tale soluzione, di cui Agostino metterà in luce il carattere fortemente problematico, non può essere confermata sulla base del testo della Scrittura: «Quod ergo ex angelis tamquam parentibus deus creet animas, nulla mihi de canonicis libris occurrit auctoritas» (Gn. litt. X,v,8 (CSEL 28/1, 301.3-4)).

primo corpo⁷⁷. Questa soluzione non soddisfa Agostino, che tuttavia la reputa preferibile rispetto all'ammissione di una derivazione dell'anima da una realtà di tipo corporeo⁷⁸.

La creazione dell'anima umana, dunque, non può essere concepita in modo analogo a quella del corpo, non solo per l'impossibilità di individuare una realtà materiale a partire da cui essa potrebbe essere stata creata nel corso del tempo, ma anche per la difficoltà di comprendere dove avrebbe potuto trovarsi la sua ragione causale creata nel corso dei sei giorni:

«Illud ergo uideamus, utrum forsitan uerum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi uidetur, deum in illis primis operibus, quae simul omnia creauit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret: cuius corporis in illis simul conditis rebus rationem creasse causaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud, quod dictum est „ad imaginem suam“, nisi in anima neque illud quod dictum est „masculum et feminam“, nisi in corpore recte intellegimus. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu ueritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima uero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret»⁷⁹.

«Vediamo dunque se per caso possa essere veritiera l'affermazione – a mio parere certamente più accettabile per la ragione umana – secondo cui Dio, tra le prime opere che ha creato tutte simultaneamente, creò anche l'anima umana, che a tempo debito avrebbe soffiato nelle membra del corpo formato a partire dal fango; tra le opere create simultaneamente, Egli creò la ragione causale del corpo, secondo cui sarebbe stato fatto, quando avrebbe dovuto essere fatto, il corpo umano. Infatti, non comprendiamo rettamente l'espressione “a sua immagine” se non in riferimento all'anima e l'espressione “maschio e femmina” se non in riferimento al corpo. Si creda dunque, se nessuna autorità delle Scritture o ragione di verità vi si oppone, che l'uomo fu fatto nel sesto giorno in modo tale che la ragione causale del corpo umano è stata creata negli elementi del mondo, mentre l'anima stessa sarebbe già stata creata nel modo in cui in origine è stato fatto il giorno e, una volta creata, sarebbe rimasta celata tra le opere di Dio, fino a che Egli, al momento opportuno, non l'avesse inserita nel corpo formato a partire dal fango con il suo soffio, ossia soffiandola dentro a quel corpo».

⁷⁷ *Gn. litt.* (CSEL 28/1, 222.2-13): «Sed quid aliud dicitur, cum hoc dicitur, nisi angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae, si sic in illo inest animae humanae creandae praecondita ratio, sicut in homine futurae prolis suae, ut corporum quidem humanorum parentes homines sint, animarum autem angeli, creator uero et animarum et corporum deus, sed corporum ex hominibus, animarum ex angelis, aut prioris corporis ex terra et prioris animae ex angelica natura, ubi rationes eorum causales praefixerat, quando primitus fecit hominem in his, quae simul omnia creauit, deinceps uero iam homines ex hominibus, corpus ex corpore, animam ex anima!».

⁷⁸ *Ibid.* (CSEL 28/1, 222.13-19): «Durum est hoc angeli aut angelorum filiam dicere esse animam, sed multo durius caeli corporei; quanto magis ergo maris et terrae! Multo minus igitur in aliqua corporali creatura causalis animae ratio praecondita est, cum faceret deus hominem ad imaginem suam, antequam eum suo tempore de limo formatum flatu animaret, si absurde creditur animam causaliter in natura angelica condidisse».

⁷⁹ *Ivi* VII,xxiii,35 (CSEL 28/1, 222-223.20-9).

Agostino ritiene dunque ragionevole ammettere sulla base del testo di *Gen.* 1,26 che la creazione dell'anima sia avvenuta durante la *prima conditio*⁸⁰. Benché dall'unione di tale realtà con quella del corpo derivi l'essere umano, la sua creazione presenta maggiori affinità con quella del giorno spirituale; l'anima, infatti, è stata creata nel suo stato attuale (*anima uero iam ipsa crearetur*), senza per questo essere stata posta sotto forma di ragione causale in una realtà già formata o negli elementi corporei del cosmo⁸¹.

Come nel caso della creazione del giorno spirituale, inoltre, è sensato ammettere che l'anima sia caratterizzata da una componente, per così dire, materiale:

«Frustra ergo iam quaeritur, ex qua ueluti materie facta sit anima, si recte intellegi potest in primis illis operibus facta, cum factus est dies; sicut enim illa, quae non erant, facta sunt, sic et haec inter illa. Quodsi et materies aliqua formabilis fuit, et corporalis et spiritalis – non tamen et ipsa instituta nisi a deo,

«Invano, dunque, si chiede ormai a partire da quale, per così dire, materia sia stata creata l'anima, se si può comprendere giustamente che essa è stata creata tra quelle prime opere, quando è stato fatto il giorno; come, infatti, quelle cose, che non esistevano, sono state create, così anche questa è stata creata tra quelle. E se vi fu anche una qualche materia formabile, sia corporea sia spirituale – anch'essa,

⁸⁰ Nel corso del libro VII, Agostino ha più volte evidenziato la necessità di collocare la creazione dell'anima nel corso della creazione originaria. In VII,xxviii,40, egli espone compiutamente alla luce della riflessione precedente le numerose difficoltà connesse all'ipotesi della concomitanza tra la creazione dell'anima e il suo essere posta all'interno del corpo formato a partire dal fango: «Si autem aliquis non uult eam existimare factam, nisi cum formato corpori est inspirata, uideat, quid respondeat, cum quaeritur, unde facta sit. Aut enim ex nihilo dicturus est deum aliquid fecisse uel facere post illam consummationem operum suorum et debet intueri, quomodo explicet sexto die factum hominem ad imaginem dei – quod nisi secundum animam recte intellegi non potest –, id est in qua natura causalis ratio facta fuerit eius rei, quae nondum fuit, aut non de nihilo, sed de aliquo iam existente factam dicet animam et laborabit inquirendo, quanam illa natura sit, utrum corporalis an spiritalis, secundum eas quaestiones, quas superius uersauimus, manente illa quoque molestia, ut adhuc quaeratur, in qua substantia creaturarum in sex diebus primitus conditarum causalem illam rationem fecerit animae, quam nondum de nihilo uel de aliquo fecerat» (*CSEL* 28/1, 225.13-27).

⁸¹ Agostino sintetizza questo ragionamento in *Gn. litt.* X,ii,3 nel modo seguente: «Certe enim sexto die fecit deus hominem ad imaginem suam; ubi etiam dictum est: masculum et feminam fecit eos. Quorum illud superius, ubi imago dei commemorata est, secundum animam, hoc autem, ubi sexus differentia, secundum carnem accipiebamus. Et quoniam tot ac tanta testimonia, quae ibi considerata atque tractata sunt, nos non sinebant eodem ipso sexto die etiam formatum de limo hominem mulieremque de latere eius accipere, sed hoc postea factum esse post illa primitus opera dei, in quibus creauit omnia simul, quaesiuimus, quid de hominis anima crederemus, discussisque omnibus disceptationis nostrae partibus illud credibilis uel tolerabilis dici uisum est, quod ipsa hominis anima in illis operibus facta est, corporis uero eius in mundo corporeo tamquam in semine ratio [...]» (*CSEL* 28/1, 297.3-17). L'affermazione della creazione dell'ipotetica ragione causale dell'anima, benché comporti numerose difficoltà, non viene tuttavia giudicata del tutto incompatibile con il testo della Scrittura: «Aut certe etsi non contra uerba scripturae aperte posita, tamen dure atque intolerabiliter diceremus uel in ea creatura spiritali, quae ad hoc tantummodo creata esset, factam fuisse animae humanae rationem, cum ipsa creatura, in qua ista ratio facta diceretur, non commemoraretur in operibus dei, uel in aliqua creatura, quae in illis commemoraretur operibus, factam rationem animae – uelut in hominibus, qui iam sunt, facta ratio latet generandorum filiorum – ac sic eam uel angelorum filiam, uel, quod est intolerabilis, alicuius elementi corporei crederemus» (*CSEL* 28/1, 297-298.22-5).

ex quo sunt omnia – quae quidem formationem suam non tempore, sed origine praecederet, sicut uox cantum, quid nisi de materia spiritali facta anima congruentius creditur?»⁸².

tuttavia, non creata se non da Dio, da cui sono tutte le cose – che precedesse certamente la sua formazione non secondo il tempo, ma secondo l'origine, come la voce precede il canto, che cosa credere in modo più conveniente se non che l'anima sia stata creata da una materia spirituale?».

Benché dunque l'anima non sia creata a partire da una realtà spirituale preesistente e non sia stata posta sotto forma di ragione causale in una realtà corporea, sulla base del suo carattere mutevole sembra tuttavia necessario credere che, analogamente al giorno angelico, essa derivi da una materia di tipo spirituale (*quid nisi de materia spiritali facta anima congruentius creditur?*), da cui sia preceduta secondo l'origine (*quae quidem formationem suam non tempore, sed origine praecederet, sicut uox cantum*). Ripercorrendo l'itinerario della ricerca faticosamente condotta nel corso del libro VII, infatti, Agostino mostra di considerare questa affermazione un dato certo relativamente alla questione dell'anima:

«Nunc tamen de anima, quam deus inspirauit homini sufflando in eius faciem, nihil confirmo, nisi quia ex deo sic est, ut non sit substantia dei et sit incorporea, id est non sit corpus, sed spiritus, non de substantia dei genitus nec de substantia dei procedens, sed factus a deo, nec ita factus, ut in eius naturam natura ulla corporis uel irrationalis animae uerteretur, ac per hoc de nihilo; et quod sit immortalis secundum quendam uitae modum, quem nullo modo potest amittere; secundum quendam uero mutabilitatem, qua potest uel deterior uel melior fieri, non inmerito etiam mortalis possit intellegi, quoniam ueram immortalitatem solus ille habet, de quo proprie dictum est: qui solus habet immortalitatem. Caetera, quae in hoc libro locutus sum disceptando, ad hoc ualeant legenti, ut aut nouerit, quemadmodum sine adfirmandi temeritate quaerenda sint, quae non aperte scriptura loquitur, aut, si ei quaerendi modus iste non placet, quemadmodum ipse quaesierit sciam, ut, si me potest docere, non abnuam, si

«Ora, tuttavia, non affermo nulla con certezza riguardo all'anima, che Dio ha infuso nell'uomo soffiando sul suo volto, se non che essa deriva da Dio in modo tale da non essere la sostanza di Dio e da essere incorporea; essa, dunque, non è un corpo, ma uno spirito, non generato dalla sostanza di Dio né procedente dalla sostanza di Dio, ma creato da Dio, e creato in modo tale che nessuna natura di un corpo o di un'anima irrazionale fosse trasformata nella sua natura, e perciò creato dal nulla. L'anima è stata fatta così da essere immortale secondo un certo modo di vita, che non può perdere in nessun modo; tuttavia, secondo una certa mutabilità, per cui può divenire peggiore o migliore, si potrebbe pensare non senza ragione che essa sia anche mortale, poiché la vera immortalità è propria solo di Colui, del quale convenientemente è stato detto: "Il solo che possiede l'immortalità". Le altre cose, che discutendo ho affermato in questo libro, giovinco al lettore, in modo che o apprenda come si debbano ricercare senza compiere affermazioni sconsiderate le cose che la Scrittura non dice apertamente o, qualora non gli piaccia questo modo di condurre la ricerca, in modo tale che io sappia come egli stesso avrebbe condotto la ricerca, così che, se ciò può essere per me d'insegnamento, non lo rifiuti; se invece non può esserlo, egli cerchi con me qualcuno

⁸² Ivi VII,xxvii,39 (CSEL 28/1, 225.4-12).

autem non potest, a quo ambo discamus da cui entrambi potremo imparare⁸⁴».
mecum requirat»⁸³.

4. Osservazioni conclusive

Nei libri VI, VII e IX del *De Genesi ad litteram* la dottrina delle *rationes causales* viene impiegata per interpretare il racconto della creazione della natura umana. La prima questione che si impone all'attenzione di Agostino è quella relativa alla creazione della natura corporea di Adamo. La modalità con cui fu creato il primo uomo, infatti, si distingue nettamente da quella della generazione dei suoi successori. Nel corso del sesto giorno, infatti, Dio pose nel fango, realtà derivante dall'unione dell'elemento terrestre e dell'elemento acquatico, la ragione causale del corpo di Adamo. Quest'ultimo, invece, vide concretamente la luce solo dopo che ebbe inizio lo scorrere del tempo.

Una questione che Agostino affronta con cura è quella della condizione in cui fu creato Adamo. La riflessione sviluppata nel corso del libro VI non è rilevante tanto per la soluzione a cui approda, ossia quella di ritenere più probabile che il primo uomo sia stato creato in possesso della piena maturità fisica. Il suo aspetto di maggior rilevanza filosofica, infatti, è legato all'approfondimento della relazione tra la volontà divina e le *rationes causales*. Da un lato Agostino mette in luce come le deliberazioni divine, quand'anche non immediatamente riconducibili nell'ambito del corso ordinario della natura, non configgano con il contenuto di queste ultime. Dall'altro, Agostino precisa come le *rationes causales* non solo si pongano a fondamento della stabilità dell'ordinamento naturale – ragion per cui sono state accostate al concetto di “legge naturale”⁸⁵ –, ma siano anche coinvolte nella realizzazione di fenomeni di carattere non ordinario. Agostino non chiarisce tuttavia se le *rationes causales* contengano o meno la determinazione necessitante relativa alla produzione di questa seconda tipologia di accadimenti.

Questa incertezza viene superata nelle pagine del libro IX, dove Agostino tratta la questione della creazione di Eva a partire dalla costola di Adamo. Agostino sottolinea

⁸³ Ivi VII,xxviii,43 (*CSEL* 28/1, 228.4-21).

⁸⁴ Agostino conclude il libro VII dichiarando la propria disponibilità ad accogliere spiegazioni e dimostrazioni che risultino migliori rispetto a quelle da lui proposte. Questo esempio rappresenta un indice dell'atteggiamento costante con cui Agostino conduce la propria indagine nel *De Genesi ad litteram*, sforzandosi di interpretare in modo minuzioso e coerente ogni dettaglio del testo biblico e restando sempre aperto a ipotesi più persuasive: cfr. ad. es. IV,xxviii,45; V,i,1; V,v,16; V,ix,24; VII,xxviii,42; IX,i,1; etc.

⁸⁵ Pépin (1994), p. 51, n. 14; Kendeffy (2014), p. 300.

nuovamente il rapporto di conformità tra il contenuto delle *rationes causales* e il verificarsi degli accadimenti miracolosi. Questi ultimi, dunque, pur eccedendo rispetto al corso ordinario degli eventi, non possono essere concepiti come il frutto di una violazione istantanea e impreveduta delle leggi di natura. Le *rationes causales*, tuttavia, recano con sé unicamente la possibilità della produzione di tali accadimenti, la cui necessità va ricercata invece nelle *rationes* non create, che rimangono celate nella volontà divina.

Particolarmente originale, infine, è la discussione dedicata da Agostino al tema della creazione dell'anima umana nel corso del libro VII. Tale questione non viene affrontata a partire dall'interpretazione del testo di *Gen.2,7*. Nel corso di una lunga e dettagliata discussione, Agostino si interroga sulla possibilità di concepire la creazione dell'anima in modo analogo a quella della natura corporea, ossia mediante l'impiego dei concetti di materia e di *ratio causalis*.

L'attribuzione di una componente materiale all'anima umana si impone a partire dalla considerazione della sua mutabilità. Ciononostante, non è facile comprendere quale statuto vada attribuito a tale materia. Nessuna delle ipotesi prese in considerazione si rivela priva di difficoltà e l'indagine del libro VII non approda a un risultato univoco. Agostino, che non sembra rinunciare ad ammettere l'esistenza di una *meteries animae*, dichiara di ritenere ugualmente plausibili le seguenti soluzioni: l'anima avrebbe potuto essere stata creata a partire dal nulla, avrebbe potuto derivare da una materia spirituale o essere il risultato di un processo di degradazione di una natura vivente e beata.

Ancor più problematico è il tentativo di concepire la creazione dell'anima mediante l'impiego del concetto di *ratio causalis*. L'eventualità che in occasione della *prima conditio* la *ratio causalis* dell'anima sia stata posta in una natura corporea viene immediatamente esclusa. Non sembra plausibile nemmeno il fatto che essa sia stata posta in una creatura spirituale, sia essa la creatura angelica o una natura appositamente creata da Dio, ma non menzionata dal racconto della Scrittura. Non resta che concludere che la creazione dell'anima, analogamente a quella della natura angelica, non può essere concepita mediante una griglia concettuale appositamente pensata per rendere ragione della creazione degli esseri viventi di natura corporea.

Conclusioni

Lo studio condotto in questo lavoro ha offerto la possibilità di esaminare tutti i testi dei commentari alla *Genesi* in cui Agostino impiega direttamente il concetto di “materia”, non trascurando altri testi in cui sono presenti importanti elementi utili alla sua definizione. I brani in questione sono stati tradotti e fatti oggetto di un’analisi testuale e concettuale. Ho inoltre cercato di fornire le indicazioni dei luoghi in cui Agostino sviluppa la medesima tematica, nonché delle probabili fonti filosofiche e patristiche delle dottrine esposte al loro interno. Lo svolgimento di questo tipo di analisi ci ha consentito di individuare e di sottoporre a un esame critico le principali questioni di ordine ontologico, gnoseologico ed etico connesse all’impiego del concetto di materia.

Una chiave di lettura particolarmente utile per esporre in modo sintetico ed efficace i principali risultati emersi dalla presente indagine è data dall’accostamento tra i concetti di “materia” e di “mutabilità”¹. In numerosi testi² Agostino propone una sorta di divisione gerarchica delle realtà organizzata in corrispondenza al loro grado di mutabilità: da un lato è posta l’essenza divina, immutabile secondo lo spazio e il tempo, dall’altro si collocano le nature dell’anima e del corpo, mutabili in grado diverso, cioè rispettivamente secondo il tempo e secondo sia lo spazio che il tempo. Il concetto di “materia”, analogamente a quello di “mutabilitas” di cui è causa e fondamento³, si applica a tutte le nature create, risultando un elemento concettuale imprescindibile per descrivere la loro struttura ontologica. Ricalcando la gerarchia dei gradi di mutabilità sopra ricordata⁴, esso permette dunque in

¹ Espresso nel modo più esplicito in *conf.* XII,vi,6.

² Cfr. *u. rel.* x,18; xiv,28; *ep.* 18,2; *nat. b.* 1; *s. Dolbeau* 26,28; *trin.* IV,i,1; *Gn. litt.* VIII,xix,38-xx,39; etc. Come noto, Jean Pépin (Pépin (1999) e Brisson *et al.* (2005), p. 758) ha ipotizzato un’influenza porfiriana in relazione alla formulazione agostiniana di questa tripartizione.

³ Nel corso di questo studio è emerso come la categoria di materialità vanti una sorta di priorità ontologica in relazione a quella di mutabilità: Qualcosa è mutevole se e solo se è materiale: in altre parole, è la presenza della materia a conferire il carattere della mutevolezza. Il rapporto appare invertito sul versante gnoseologico: l’esistenza della materia può essere “dedotta” a partire dalla considerazione della mutevolezza delle realtà.

⁴ Non è certo superfluo ricordare come Agostino non stabilisca mai una gerarchia delle realtà in base al loro grado di “materialità”. Tuttavia, alla luce del legame di coimplicazione che Agostino stabilisce tra i concetti di *mutabilitas* e di *materia*, mi sembra lecito ipotizzare un impiego congiunto di questi concetti per stabilire una classificazione delle realtà che potrebbe assumere la seguente fisionomia:

1) Natura divina: del tutto immateriale e dunque immutabile secondo il tempo e secondo lo spazio;

2) Natura angelica: originariamente caratterizzata da una componente materiale, che rappresenta la condizione di possibilità del suo essere mutabile; l’adesione permanente alla natura divina fa sì che tale mutabilità non si attui *de facto* e che la natura angelica non muti mai;

linea teorica di stabilire una classificazione delle creature in base al loro grado di “materialità”. Agostino, infatti, impiega in modo differente ma non equivoco il concetto di “materia” in relazione sia all’ambito incorporeo della creatura angelica e dell’anima sia a quello corporeo delle nature visibili. In questa Conclusione tratteremo un bilancio della concezione della materia emergente dalla lettura dei commentari agostiniani alla *Genesis* organizzandolo ed esponendola alla luce della triplice scansione tra il livello degli angeli, quello affine ma non identico dell’anima, e infine quello dei corpi.

Materia intelligibilis/spiritalis: Il concetto di *materia intelligibilis* o *spiritalis*⁵ viene impiegato principalmente nell’ambito della descrizione della dinamica di creazione e formazione della creatura angelica. Tale tematica si impone all’attenzione di Agostino in connessione con l’interpretazione del testo scritturistico di *Gen.* 1,1-3.

Nel *De Genesi contra Manichaeos* Agostino non afferma esplicitamente né allude implicitamente al fatto che nel racconto della creazione venga descritta la creazione della natura angelica. L’espressione “caelum et terra” di *Gen.* 1,1, infatti, viene interpretata come una menzione complessiva delle realtà create da Dio (*universa visibilis creatura*)⁶ e come un’indicazione di natura prolettica della materia informe⁷. Quest’ultima costituisce una sorta di condizione seminale ed embrionale da cui prende avvio il processo di formazione del cosmo (*quasi semen caeli et terrae*)⁸. Il triplice fatto che entrambi i termini di *Gen.* 1,1 siano associati e interpretati congiuntamente a quelli di *Gen.* 1,2, che sia fornita un’interpretazione “fisica” della luce⁹ e che, in riferimento al “primo” racconto della creazione¹⁰, non sia menzionata la creazione della natura angelica lascia supporre che

3) Natura dell’anima: caratterizzata da una componente materiale, che rappresenta la condizione di possibilità del suo essere mutabile in atto secondo il tempo (sia per quanto concerne le sue funzioni conoscitive sia per quanto riguarda il piano etico e morale);

4) Natura dei corpi: caratterizzata dal livello inferiore di “materialità” (benché la materia informe in sé considerata non muti, ma sia solo condizione del mutamento), che si traduce nel possesso del sommo grado di mutabilità (secondo il tempo e secondo lo spazio).

⁵ L’impiego dell’espressione “materia intelligibilis” (ad es. *Gn. litt. imp.* iv,17) è meno frequente rispetto a quello dell’espressione “materia spiritalis” (*conf.* XII,xvii,25; *Gn. litt.* I,i,1; I,iv,9; V,iii,5; etc.); Agostino parla anche di “materia invisibilis” (*Gn. adu. Man.* I,vii,12; *f. et. symb.* ii,2; *conf.* XII,v,5; *conf.* XII,viii,8).

⁶ *Gn. adu. Man.* I,v,9; II,iii,4; II,vi,7.

⁷ *Ivi* I,vii,12.

⁸ *Ivi* I,vii,11.

⁹ *Ivi* I,iv,7; I,ix,15.

¹⁰ *Ivi* II,iii,4.

Agostino ritenga che quest'ultima non rientri negli eventi narrati nel primo capitolo della *Genesi*.

Il *De Genesi ad litteram imperfectus*, pur riprendendo numerosi elementi presenti nel primo commentario, testimonia un nuovo assetto della riflessione agostiniana. Interpretando il primo versetto della Scrittura, Agostino attribuisce una priorità alla creazione degli angeli rispetto a quella delle creature corporee. Gli angeli, e non il cielo e la terra visibili, sarebbero stati creati “in principio”¹¹: non è chiaro però se essi furono creati prima del tempo (*ante omne tempus*) o nel tempo (*in tempore*)¹². Se dunque furono creati “in principio”, è possibile che gli angeli (*illa creatura inuisibilis super eminentium potestates*) siano indicati dalla Scrittura mediante il termine “caelum”: l'espressione “caelum et terra” vorrebbe pertanto significare la creazione della totalità delle realtà (*uniuersa creatura*, formula impiegata con un senso differente da quanto avviene nel *De Genesi contra Manichaeos*)¹³. La presenza di questi elementi di novità non coincide con l'abbandono dell'interpretazione formulata nel primo commentario: i termini “caelum” e “terra” potrebbero essere letti come indicazioni della finalità (*finis eius, id est propter quid facta sit*) insita nella materia del mondo (*materia mundi*), una sorta di “seme” dell'universo corporeo¹⁴. L'esegesi del testo di *Gen.* 1,1 viene connessa e resa coerente con quella di *Gen.* 1,2^c. L'interpretazione del “caelum” di *Gen.* 1,1 in riferimento agli angeli richiede che lo “spiritus dei” di *Gen.* 1,2^c sia identificato con lo Spirito Santo, mentre una limitazione del primo versetto della Scrittura al solo ambito delle nature corporee non permette di escludere che si tratti di una creatura dotata di vita (*uitalem creaturam, qua uniuersus iste uisibilis mundus atque omnia corporea continentur et mouentur*), probabile riferimento alla teoria dell'anima cosmica¹⁵. Qualora l'espressione “spiritus dei” fosse intesa come un'indicazione dell'elemento aereo, il “caelum” di *Gen.* 1,1 verrebbe a indicare la natura corporea dell'elemento igneo. Anche l'esegesi del testo di *Gen.* 1,3 può legittimamente essere definita in riferimento alla natura angelica: dopo aver distinto i numerosi significati che possono essere attribuiti al termine “lux”, infatti, Agostino afferma che questo vocabolo potrebbe indicare in modo conciso, ma del tutto appropriato

¹¹ *Gn. litt. imp.* iii,7.

¹² Ivi iii,8.

¹³ Ivi iii,9.

¹⁴ Ivi iii,10; iv,11-15.

¹⁵ Ivi iv,17.

(*breuissime...sed tamen conuenientissime ac decentissime*) la creazione degli angeli¹⁶. Prefigurando i tratti della dottrina della creazione che verrà sistematicamente definita nel *De Genesi ad litteram*, infine, Agostino ritiene plausibile che le creature corporee abbiano ricevuto la propria forma specifica per mezzo di una creatura incorporea (*per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque*), in modo che la loro creazione, prima di essere realizzata materialmente, si sia compiuta nelle ragioni della creatura intellettuale (*in rationibus intellectualis/spiritualis naturae*)¹⁷. Se si eccettua l'impiego isolato e non chiarito della formula "materia intelligibilis"¹⁸, tuttavia, non sembra che Agostino impieghi il concetto di materia in riferimento alla creatura angelica.

La riflessione condotta nei libri XII e XIII delle *Confessiones* rappresenta un momento decisivo nella contestualizzazione della dottrina della creazione angelica nel quadro dell'interpretazione complessiva del racconto della creazione. Nel libro XII, in cui viene esplicitato il significato del testo di *Gen.* 1,1-2^b, Agostino identifica il "caelum" di *Gen.* 1,1 con il "caelum caeli" di *Sal.* 115(113B),24. Si tratta di una realtà superiore al mondo corporeo¹⁹, grandiosa e prossima a Dio²⁰. Benché mutevole²¹ e non coeterna a Dio²², essa è stata creata prima dei tempi²³ e, al pari della materia informe dei corpi²⁴, non è coinvolta nel divenire e nella successione delle forme²⁵. La sua formazione è non solo istantanea e originaria (*primitus formatum*)²⁶, ma si traduce in una partecipazione indefettibile all'eternità immutabile del Creatore²⁷ che la rende "a suo modo" eterna (*secundum modum suum aeterna*)²⁸. La natura del "caelum caeli" viene descritta con un lessico pregnante e originale, derivante dalla fusione di elementi neoplatonici e biblico/patristici (in modo particolare origeniani): la creatura spirituale o intellettuale (*spiritualis uel intellectualis creatura*)²⁹, infatti, è definita "mente pura" (*mens pura*)³⁰,

¹⁶ Ivi v,20-21

¹⁷ Ivi viii,30; x,32; xi,35.

¹⁸ Ivi iv,17.

¹⁹ *conf.* XII,ii,2.

²⁰ Ivi XII,v,7.

²¹ Ivi XII,ix,9; XII,xii,15.

²² Ivi XII,ix,9; XII,x,12; XII,xv,19; XII,xv,22.

²³ Ivi XII,viii,8.

²⁴ Ivi XII,ix,9; XII,xi,14-15; XII,xv,22.

²⁵ Ivi XII,x,12-13; XII,xv,19; XII,xv,21.

²⁶ Ivi XII,xiii,16.

²⁷ Ivi XII,ix,9; XII,xii,15; XII,xv,19; XII,xv,20.

²⁸ Ivi XII,xv,22.

²⁹ Ivi XII,xvii,24; cfr. XII,ix,9.

³⁰ Ivi XII,xi,12.

“mente razionale e intellettuale” (*mens rationalis et intellectualis*)³¹, “città celeste” o “dimora di Dio”³², madre e patria³³, “Gerusalemme celeste”³⁴.

Nel libro XIII l’interpretazione del testo di *Gen.* 1,1 viene ripresa e sviluppata in relazione al contenuto dei successivi versetti della Scrittura. La costituzione della creatura spirituale come “caelum caeli” – espressione che anche nel libro XIII indica la condizione formata della creatura spirituale, intesa come una sorta di “vita splendente” (*uita speciosa*)³⁵ – non appare più originaria, ma coincide con la formazione della luce narrata in *Gen.* 1,3. Alla luce del testo di *Gen.* 1,2^b, che nel libro XII era stato interpretato in riferimento alla *materia corporalis*³⁶, Agostino descrive lungamente la condizione di informità della creatura spirituale (*inchoatio/informitas creaturae spiritalis*), che consiste in una vita fluttuante nelle tenebre e non ancora beata perché dissimile dal Creatore. L’istantanea formazione con cui l’informità spirituale, costituendosi come luce, muta (*per commutationem meliorem*)³⁷ definitivamente la propria condizione e diviene simile e conforme al Creatore si compie mediante una dinamica di conversione, “innescata” dalla “chiamata” (*uocatio*) proveniente dalla Parola divina³⁸. La differenza terminologica e concettuale tra i due libri pone seri problemi interpretativi e ha suscitato numerose discussioni in sede di letteratura. Dall’analisi compiuta nel presente lavoro è emerso come nel passaggio tra il libro XII e il libro XIII l’esegesi agostiniana del testo biblico e la conseguente interpretazione della creazione della creatura angelica si modificano in modo significativo. Da un punto di vista concettuale, viceversa, la differenza tra i due libri appare meno netta. Anche nel libro XII, così come nel libro XIII: 1) la creatura angelica è caratterizzata dalla mutabilità e, alla luce del rapporto di dipendenza tra le due nozioni sopra evidenziato, dalla materialità; 2) è esposta al rischio dell’*auersio a deo*³⁹; 3) è virtualmente coinvolta in un ritorno a Dio che prende le mosse da una condizione originaria di dissomiglianza⁴⁰.

³¹ Ivi XII,xv,20.

³² Ivi XII,xi,12; XII,xv,19-20; XII,xv,22; XII,xvi,23.

³³ Ivi XII,xv,20; XII,xvi,23.

³⁴ Ivi XII,xvi,23.

³⁵ Ivi XIII,v,6.

³⁶ Ivi XII,iii,3-iv.4.

³⁷ Ivi XIII,iii,4.

³⁸ Ivi XIII,ii,2-x-11.

³⁹ Ivi XII,xv,21.

⁴⁰ Ivi XII,xxviii,38.

Come già aveva fatto nel libro XII delle *Confessiones*⁴¹, nel libro I del *De Genesi ad litteram* Agostino prende in considerazioni differenti interpretazioni del testo di *Gen.* 1,1. A differenza di quanto era accaduto in precedenza, tuttavia, entrambe le ipotesi che ricorrono al concetto di materia informe (quella del libro XII, secondo cui solo il termine “terra” potrebbe essere compreso come un’indicazione della materia e quella del libro XIII, secondo cui anche il termine “caelum” designerebbe una realtà informe, ma di natura spirituale) sono vagliate e contestualizzate nel quadro più ampio dell’interpretazione del testo di *Gen.* 1,1-5. L’analisi dettagliata del contenuto del libro I, spesso letto in modo isolato o parziale, ha fatto emergere come Agostino dimostri con rigore che solo la soluzione esegetica sostenuta nel libro XIII delle *Confessiones* è in grado di fornire un’interpretazione coerente dell’insieme dei dati contenuti nel testo biblico. La condizione informe del “caelum” di *Gen.* 1,1, descritta come “uita spiritalis”⁴², viene ulteriormente indicata e precisata nelle parole di *Gen.* 1,2^{b43}. Il testo di *Gen.* 1,3 può essere conseguentemente inteso come la condizione di inferiorità di tale vita spirituale e fluente (*spiritalem uitam quamdam ante formam conuersionis quasi fluitantem*) rispetto alla volontà divina⁴⁴. La creazione della luce narrata in *Gen.* 1,3 viene conseguentemente interpretata come la formazione della creatura spirituale, che avviene mediante la dinamica di conversione⁴⁵ già teorizzata nel libro XIII delle *Confessiones*. Alla duplice condizione, informe e formata, della creatura spirituale corrisponde la duplice funzione del Figlio, che è a un tempo Principio e Parola⁴⁶. Questa interpretazione del testo biblico, come conferma l’evoluzione della formula “caelum caeli”, che da designazione della creatura spirituale formata⁴⁷ diviene un’indicazione della parte superiore del cielo fisico (*sidereos aeriorum, tamquam superiores inferiorum*)⁴⁸, rappresenta dunque l’approdo dello sforzo esegetico di Agostino. Essa svolge un ruolo centrale nell’esposizione della dottrina della creazione

⁴¹ Cfr. in particolare *conf.* XII,xxviii,39.

⁴² *Gn. litt.* I,i,2; cfr. I,i,3; I,v,10-11; I,ix,17.

⁴³ Ivi I,i,3.

⁴⁴ Ivi I,v,11.

⁴⁵ Ivi I,iii,7; I,v,10-11; I,ix,17; I,xvii,32. Nei libri successivi tale interpretazione verrà ulteriormente precisata: al pari di quella dell’anima razionale (III,xx,31), la formazione della luce, ossia della creatura angelica (II,viii,16-19; IV,xxiv,41; IV,xxv,42; IV,xxvi,43; IV,xxviii,45; IV,xxix,46; IV,xxxi,48; IV,xxxii,49-50; IV,xxxiii,51; IV,xxxiv,53; IV,xxxiv,55; IV,xxxv,56; V,ii,4; V,xix,37-38; etc.), coincide con la contemplazione della propria *ratio increata in uerbo* (II,viii,16-19; III,xx,31; IV,xxi,38; IV,xxii,39).

⁴⁶ Ivi I,iv,9.

⁴⁷ Ivi I,viii,14.

⁴⁸ Ivi III,i,1.

simultanea sviluppata nei libri seguenti del *De Genesi ad litteram* e verrà ribadita, pur non a discapito di altre soluzioni⁴⁹, nelle opere posteriori⁵⁰.

Dalla lettura analitica dei commentari agostiniani, dunque, emerge come Agostino abbia dedicato al tema della creazione angelica una riflessione teoreticamente e quantitativamente significativa, nella quale l'impiego del concetto di *materia intellectualis/spiritalis* viene approfondito, definito con precisione crescente e integrato nel quadro più ampio di un'interpretazione sistematica e coerente del racconto della creazione. Come è emerso in modo più dettagliato nel corso dell'analisi condotta nelle pagine precedenti⁵¹, Agostino si pone in un rapporto di profonda originalità in rapporto alle sue fonti e soprattutto a quella plotiniana. A differenza della ὕλη νοητή plotiniana, infatti, la *materia intellectualis/spiritalis* di Agostino non rappresenta un costrutto analitico chiamato in causa a titolo di pura componente ontologica per evidenziare la struttura ilemorfica della creatura angelica; al contrario, tale concetto assume una valenza preminentemente etica, conferendo alla dinamica della *aversio* lo statuto di realissima possibilità ed evidenziando la dipendenza totale della creatura angelica nei confronti della Trinità creatrice⁵².

Materia animalis: Nelle pagine dei commentari alla *Genesi*, Agostino affronta a più riprese la questione controversa della creazione della materia dell'anima. Come nel caso della trattazione relativa alla creazione della materia della creatura angelica, questo versante della riflessione agostiniana si caratterizza per un progressivo ampliamento e per un crescente approfondimento sia sul versante teoretico sia sul versante esegetico.

La presenza di tale tematica già a partire dai primi commentari agostiniani rappresenta un dato significativo, che però finora non è stato a mio avviso sufficientemente evidenziato. Nel *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino chiarisce il significato del testo di *Gen.* 1,6-8 affermando che la separazione tra le acque superiori e le acque inferiori mediante la creazione del firmamento rappresenta un'indicazione della distinzione tra la materia corporea delle realtà invisibili (*materia incorporalis rerum inuisibilium*) e la materia corporea delle realtà visibili (*materia corporalis rerum uisibilium*). La superiorità

⁴⁹ *ciu.* XI,32.

⁵⁰ Ivi XI,7-9.

⁵¹ Cfr. il capitolo 3 della terza parte di questo lavoro.

⁵² L'originalità della dottrina agostiniana della "materia intelligibile" nei confronti del modello plotiniano è stata analizzata ed evidenziata in modo eccellente da Christian Tornau. Le conclusioni a cui sono giunti i suoi studi (Tornau (2010) e Tornau (2014), ampiamente citati nel corso del capitolo 3 della seconda parte) trovano una conferma nel presente lavoro.

delle prime rispetto alle seconde non deve essere compresa in termini spaziali, ma ontologici (*non locorum sedibus, sed dignitate naturae*). Tale spiegazione, coerente con l'interpretazione del termine "acqua" di *Gen. 1,2^c* in riferimento alla realtà della materia informe, non è tuttavia in grado di illuminare pienamente il senso di una questione che a detta dello stesso Agostino rimane oscura e di difficile comprensione (*obscura est enim et remota a sensibus hominum*)⁵³. Agostino non offre delucidazioni esplicite sul significato dell'espressione "materia incorporalis rerum inuisibilium", che può tuttavia essere ipotizzato sulla base di alcune indicazioni implicite presenti nel secondo libro dell'opera. Interpretando il testo di *Gen. 2,5*, in cui la Scrittura riassume in modo conciso il contenuto del "primo" racconto della creazione, Agostino intende l'espressione "caelum et terra" come indicazione della totalità delle realtà visibili e l'espressione "uiride agri et pabulum" in rapporto alla creazione della "creatura invisibile, quale appunto è l'anima" (*inuisibilem creaturam...sicut est anima*), definendo poco dopo l'anima come creatura spirituale e invisibile (*creatura spiritalis atque inuisibilis*)⁵⁴. Il fatto che la Scrittura affermi che queste realtà sono state create in un unico giorno, inoltre, vuole significare che non solo l'universo visibile, ma anche la realtà invisibile dell'anima non è estranea alla dimensione temporale a causa della propria mutabilità (*sed etiam inuisibilem creatura pertinere ad tempus, propter mutabilitatem*)⁵⁵.

Il quadro ancora impreciso che emerge dal *De Genesi contra Manichaeos* assume dei tratti più distinti nelle pagine del *De Genesi ad litteram imperfectus*. L'episodio della separazione tra le acque superiori e le acque inferiori per mezzo della creazione del firmamento viene interpretato come l'espressione della distinzione tra due differenti livelli ontologici. Al di sotto del firmamento si estende l'ambito delle realtà corporee. L'inferiorità ontologica della loro natura e della loro componente materiale (simboleggiata dalle acque inferiori, immagine della *materia corporalis*) si traduce nel possesso di un maggior grado di mutabilità e di instabilità (*mutabilius...dissolubilius*). Le acque collocate al di sopra del firmamento sono invece un'immagine per significare la natura della "materia delle anime" (*materia animalis*), che consiste in una forza sottomessa alla ragione (*uis quaedam subiecta rationis*), suscettibile di ricevere una forma per mezzo della virtù, e in modo specifico della prudenza (*formabilis est uirtute atque prudentia*). L'azione delle

⁵³ *Gn. adu. Man.* I,xi,17.0

⁵⁴ Ivi II,iii,4; Agostino si esprime analogamente in II,vi,7 (*inuisibilis creatura*) e II,vii,8 (*inuisibilis creatura*).

⁵⁵ Ivi II,vi,7.

virtù, infatti, contiene e argina il fluire disordinato che rende “materiale” tale natura (*cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet*)⁵⁶.

Agostino non allude, come generalmente si è creduto, alla creazione di potenze angeliche o dell’anima del mondo. Raffrontando le espressioni impiegate in questo testo con le indicazioni di carattere antropologico e psicologico fornite nel libro II del *De Genesi contra Manichaeos*, si può ipotizzare che Agostino abbia in mente la componente “materiale” dell’anima che risiede nella sua *pars animalis*⁵⁷, superiore al corpo (come le acque al firmamento), ma inferiore e soggetta, come la donna all’uomo, alla *mens* e alla *ratio*⁵⁸. Il controllo e l’azione formatrice della *ratio* sulla *pars animalis*, luogo degli appetiti sensibili⁵⁹, si attua primariamente mediante l’azione della *prudencia* e secondariamente attraverso l’azione delle virtù della *fortitudo* e della *temperantia*⁶⁰. Non è comunque escluso che nel *De Genesi ad litteram imperfectus* Agostino ammetta l’applicazione del concetto di materia a un livello superiore a quello della *pars animalis* dell’anima. Un indice a favore di questa ipotesi può essere individuato nella distinzione tra *materia intellectualis* (espressione con cui forse Agostino allude a una componente materiale della *pars rationalis* dell’anima), *materia animalis* e *materia corporalis* che compare in *Gn. litt. imp.* iv,17: sfortunatamente, questa tripartizione non viene ulteriormente precisata nel corso dell’opera.

Salvo che in alcune occasioni⁶¹, nelle *Confessiones* il concetto di materia non viene impiegato in riferimento alla natura dell’anima. La separazione delle acque superiori dalle acque inferiori, inoltre, non viene interpretata alla luce della nozione di materialità, ma come un’indicazione della distinzione tra le schiere angeliche e i popoli terreni⁶².

Diverso è il caso del *De Genesi ad litteram*, opera in cui è contenuta la riflessione più approfondita e significativa sul tema della materia dell’anima. A differenza dei commentari precedenti, la ricerca di Agostino non prende le mosse dal testo di *Gen.* 1,6-8, ma da quello di *Gen.* 2,7. L’indagine relativa alla creazione e alla natura della materia

⁵⁶ *Gn. litt. imp.* viii,29.

⁵⁷ *Gn. adu. Man.* II,xi,15; II,xii,16; II,xviii,28.

⁵⁸ Ivi II,xi,15; II,xii,16; II,xiii,18; II,xiv,20; II,xxi,31.

⁵⁹ Ivi II,xi,15 (*appetitus animae*); II,xii,16; II,xiv,20-21; II,xviii,28; II,xix,29.

⁶⁰ Ivi II,xiii,18; cfr. anche II,x,13-14.

⁶¹ Cfr. *conf.* XIII,iii,3; XIII,vii,8; XIII,viii,9; XIII,x,11; XIII,xii,13; XIII,xiv,15; etc. In questi testi, tuttavia, Agostino non allude alla creazione e alla struttura ontologica dell’anima, ma impiega le immagini del testo biblico precedentemente interpretate come indicazioni della materia in riferimento alla propria vicenda spirituale.

⁶² *conf.* XIII,xv,18.

dell'anima scaturisce necessariamente dalla constatazione della sua mutabilità, per cui, distinguendosi dalla natura divina⁶³ che trascende sia le sostanze corporee sia le sostanze spirituali⁶⁴, essa è resa deforme dal vizio e acquista la forma mediante la virtù⁶⁵. L'individuazione della *materia spiritalis* a partire da cui sarebbe stata creata l'anima si rivela però estremamente complessa. Oltre alle difficoltà connesse all'esplicitazione del suo nome, della sua natura e della sua funzione (*nomen, species, usus*), tale ricerca deve chiarire se la materia dell'anima sia una creatura dotata di vita ed esistente in una condizione di felicità. Le varie ipotesi vagliate da Agostino si rivelano difficilmente ammissibili. Una materia incorporea priva di vita difficilmente potrebbe essere mutata in una natura vivente⁶⁶. L'anima, inoltre, non potrebbe derivare da una creatura vivente e beata se non mediante un processo di degradazione (*defluxio*), che, implicando un passaggio da una condizione migliore a uno stato peggiore, si configura in modo contrario alla dinamica della formazione della materia informe⁶⁷. L'anima razionale potrebbe infine derivare da una vita non razionale (*vita irrationalis*), ossia da una natura vivente, ma non posta in una condizione di beatitudine. L'acquisizione della razionalità da parte di tale creatura potrebbe essere spiegata ammettendo che essa sia razionale in potenza (*rationalis iam possibilitate*)⁶⁸; tuttavia, bisognerebbe prestare attenzione da un lato a non rendere plausibile la tesi della metempsicosi⁶⁹, dall'altro a escludere la possibilità che la natura corporea sia ritenuta materia dell'anima irrazionale e, conseguentemente, dell'anima razionale⁷⁰. L'indagine sulla modalità della creazione dell'anima non approda a un risultato certo e non permette di chiarire con certezza se l'anima sia stata creata dal nulla in possesso della propria natura, se sia stata formata a partire da una materia spirituale o se infine si sia costituita mediante un processo di "degradazione"⁷¹. L'interesse e l'originalità di tale discussione, nella quale Agostino interpreta il testo della Scrittura ampliando gli spunti esegetici offerti nei commentari precedenti e integrando le argomentazioni filosofiche sulla natura dell'anima sviluppate a partire dalle prime opere⁷² nel quadro

⁶³ *Gn. litt.* VII,ii,2; VII,xxviii,43.

⁶⁴ Ivi VII,iv,6.

⁶⁵ Ivi VII,vi,9.

⁶⁶ Ivi VII,vii,10.

⁶⁷ Ivi VII,viii,11.

⁶⁸ Ivi VII,vii,10.

⁶⁹ Ivi VII,ix,13-xi,17.

⁷⁰ Ivi VII,ix,12. Cfr. VII,xii,18-xxi,30; VII,xxviii,43.

⁷¹ Ivi VII,xxi,31.

⁷² Come fa giustamente notare Catapano (2010), p. 116.

concettuale della dottrina della creazione, è a mio avviso considerevole e il suo significato meriterebbe di essere ulteriormente approfondito dagli studi futuri.

Materia corporalis: Nelle pagine dei commentari alla *Genesi*, il concetto di materia viene impiegato sistematicamente in relazione all'interpretazione del testo di *Gen.* 1,1-2. Questo dato risulta evidente già a partire dai primi commentari.

Nel *De Genesi contra Manichaeos* Agostino interpreta tutti i termini impiegati nei primi due versetti della Scrittura come immagini della materia informe. Come abbiamo già ricordato, l'espressione "caelum et terra" di *Gen.* 1,1 rappresenta un'indicazione di carattere prolettico della materia informe delle realtà corporee. L'informità della materia, paragonata al $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ dei greci⁷³, viene designata anche mediante le espressioni "terra inuisibilis et incomposita", "tenebrae super abyssum" e "aqua". La scelta di questi vocaboli risponde a precise esigenze espositive e concettuali⁷⁴: l'elemento terrestre è il più prossimo all'informità (*minus speciosa*), gli attributi "inuisibilis et incomposita" e l'immagine delle "tenebrae" denotano l'impossibilità di una percezione sensibile della materia, mentre il termine "aqua", elemento da cui si sviluppa la vita, esprime la sottomissione (*facilis et ductilis*) della materia alla volontà divina⁷⁵. A differenza di quanto affermano i manichei, la materia informe è una realtà creata a partire dal nulla da Dio, artefice onnipotente e non vincolato ai limiti a cui deve soggiacere la tecnica umana⁷⁶.

Nel *De Genesi ad litteram imperfectus*, pur coesistendo con una differente esegesi del termine "caelum" di *Gen.* 1,1, l'interpretazione del *De Genesi contra Manichaeos* viene riproposta e ampliata. Tutte le immagini impiegate nel testo di *Gen.* 1,1-2 possono essere lette in relazione alla materia informe. Il cielo e la terra di *Gen.* 1,1 possono essere intesi come il "seme" (*semen*) del cosmo, miscuglio caotico ma suscettibile di essere formato (*confusum atque permixtum ab artifice deo accipiendis formis idoneum*)⁷⁷. Le espressioni "terra inuisibilis et incomposita" e "tenebrae super abyssum" pongono l'accento sulla condizione di informità e di inintelligibilità della materia, che in greco

⁷³ *Gn. adu. Man.* I,v,9.

⁷⁴ Come è emerso nel corso di questo studio, secondo Agostino la Scrittura adotta una precisa strategia argomentativa volta a rendere comprensibili gli elementi concettuali più complessi anche ai fedeli meno colti; questo punto è ben messo in luce da MacCormack (2008), pp. 32-40.

⁷⁵ *Gn. adu. Man.* I,vii,12.

⁷⁶ *Ivi* I,vi,10.

⁷⁷ *Gn. litt. imp.* iii,10; iv,12.

riceve il nome di “χάος”⁷⁸. Il termine “aqua”, infine, esprime la docilità e la sottomissione della materia all’azione divina⁷⁹. L’esegesi del *De Genesi ad litteram imperfectus*, come detto, risulta più organica di quella del *De Genesi contra Manichaeos*. Da un lato, viene posto in primo piano e più volte ribadito il possesso di una natura “formabile” da parte della materia⁸⁰. Dall’altro, il quadro interpretativo dei termini di *Gen.* 1,1-2 si struttura in un quadro armonico e coerente. I primi versetti della Scrittura, evidenziando la finalit , l’informit  e la sottomissione della materia (*Gen.* 1,1: *finis*; *Gen.* 1,2^{a-b}: *informitas*; *Gen.* 1,2^c: *seruitus sub artifice atque sibiectio*), mettono in luce come quest’ultima possieda una struttura ternaria (*Gen.* 1,1: *materia mundi*; *Gen.* 1,2^{a-b}: *materia informis*; *Gen.* 1,2^c: *materia fabricabilis*) che affonda le proprie radici nel carattere trinitario della creazione divina.

Le pagine delle *Confessiones* dedicate al concetto di materia informe sono forse tra le pi  note di Agostino. Nel libro XI si contano due sole occorrenze del termine “materia”⁸¹, che risultano per  estremamente significative ai fini della comprensione della caratterizzazione agostiniana dell’atto della creazione divina. Ricorrendo a un argomento classico dell’apologetica cristiana pi  volte proposto nelle sue opere⁸², Agostino fa leva sull’onnipotenza divina per mostrare come l’agire di Dio si distingua da quello dell’*homo artifex*. L’aspetto principale che misura la distanza tra i due ambiti   rappresentato dalla necessit  di ricorrere a una materia preesistente, valida nel secondo caso, ma non nel

⁷⁸ Ivi iv,11-12.

⁷⁹ Ivi iv,13.

⁸⁰ Come   emerso nel corso del presente lavoro, non   necessario ipotizzare a questo proposito un influsso porfiriano (peraltro possibile, probabilmente per via indiretta). Il fatto che la materia creata *ex nihilo* risulti *formabilis* rappresenta un elemento costitutivo della concezione cristiana della materia. La sintesi di Quacquarelli (1984), p. 243 potrebbe essere dunque estesa al caso di Agostino: «Certamente gli autori del II sec. in polemica con gli gnostici approfondiscono la tesi della creazione della materia.   una riflessione che si porta avanti nel rapporto tra materia e forma ( λη ed  ιδος) come due momenti ora liberi ora nella pi  stretta dipendenza. Il nucleo della riflessione patristica sul platonismo riguardo al principio della materia verte sul rapporto tra  λη ed  ιδος. Ed   appunto l’atto della creazione il presupposto dell’influsso formale sulla materia. Inoltre se per i neoplatonici la materia   intesa come limite del sistema cosmico in quanto  λη,   il non ente per Plotino e Proclo e non viene mai secondo loro mediata, per i cristiani, invece, la materia   intesa come un momento positivo dell’essere in cui si risolve tutto intero il rapporto tra  λη ed  ιδος. La creazione della materia   condizione alla materia stessa di essere organizzata nell’ordine cosmico».

⁸¹ *conf.* XI,v,7.

⁸² *Gn. adu. Man.* I,vi,10; *f. et symb.* ii,2; *c. Fort.* 13; *nat. b.* 27; *c. Sec.* 4; *c. Prisc.* ii,2; *c. adu. leg.* I,viii,11; *s.* 214, 2; etc. Confrontando i testi agostiniani in cui afferma la creazione della materia a partire dal nulla con quelli degli altri pensatori patristici, risulta evidente come Agostino opponga una strategia polemica meno complessa alla tesi dell’eternit  della materia. Pur negando ripetutamente che la materia possa essere ritenuta *coaeterna deo* (*f. et symb.* ii,2; *Gn. litt. imp.* iii,8; *c. Fauts.* X,14; *c. adu. leg.* I,viii,11; *s.* 214, 2; etc.), Agostino non si dilunga ad esempio nella dimostrazione dell’impossibilit  di una cooperazione tra due entit  eternamente contrapposte e dell’incompatibilit  dell’ammissione dell’eternit  della materia rispetto alla dottrina cattolica della provvidenza.

primo. Questo tratto decisivo si unisce a una serie di elementi (caratteri non antropomorfici, esecuzione istantanea, natura “immanente” degli archetipi ideali) che testimoniano la prossimità tra la concezione agostiniana e la re-interpretazione plotiniana e porfiriana della causalità demiurgica.

Nel libro XII, l’esegesi di Agostino appare differente rispetto a quella proposta nei commentari precedenti: il primo versetto della Scrittura è solo parzialmente interpretabile in riferimento alla creazione della materia informe, mentre non viene fatta menzione del significato del testo di *Gen.* 1,2^c. Come negli altri commentari, viceversa, al termine “tenebrae” viene attribuito un significato “privativo”⁸³ e la terra e l’abisso, realtà prossime all’assoluta informità (*quid...propinquius informitatis omnimodae?*)⁸⁴, sono lette come immagini della materia informe (*informitas sine ulla specie*). Quest’ultima, pur distinguendosi dal nulla assoluto (*omnino nihil*), prima di essere formata non era una realtà determinata, né corporea né spirituale (*non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus*)⁸⁵. La trattazione del libro XII delle *Confessiones* sul tema della materia si differenzia dalle precedenti sia per l’attenzione riservata all’aspetto epistemologico della questione sia per il carattere autobiografico da cui è contraddistinta. Secondo un τόπος filosofico risalente al testo di *Tim.* 52a-b rielaborato alla luce delle interpretazioni di Plotino e (molto probabilmente) di Calcidio, Agostino caratterizza la materia come una realtà che sfugge alla conoscenza razionale e alla percezione sensibile, una realtà la cui natura non è positivamente pensabile (*uel nosse ignorando uel ignorare noscendo*) e che è conoscibile solo mediante un processo di totale sottrazione delle forme⁸⁶. Ripercorrendo la vicenda speculativa che lo ha condotto a una corretta comprensione dello statuto della materia, Agostino traccia implicitamente la rotta di un itinerario di progressivo avvicinamento. Grazie all’incontro con la filosofia (e probabilmente alla lettura dei *libri Platoniorum*), egli viene liberato dalle turpi immagini di cui la dottrina manichea aveva colmato il suo spirito e riesce a intuire la natura della materia, realtà del tutto informe (*quod omni forma priuaretur*), intermedia tra l’essere e il nulla (*quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil*), condizione della mutabilità dei corpi e

⁸³ Come già in *Gn. adu. Man.* I,iv,7; I,ix,15; *Gn. litt. imp.* v,23.

⁸⁴ *conf.* XII,iv,4.

⁸⁵ Ivi XII,iii,3.

⁸⁶ Ivi XII,v,5-vi,6. Come è emerso analizzando questo testo, Agostino impiega una versione “tradizionale” del metodo della *resolutio*, non servendosi di questo procedimento (come accade ad esempio in Basilio e in Gregorio di Nissa) per dimostrare l’equazione tra la corporeità e l’unione delle qualità immateriali, da cui consegue la negazione di un sostrato materiale informe.

dell'avvicendamento delle forme (*transitum de forma in formam*). È solo l'incontro con le Scritture, tuttavia, a confermare e ad ampliare il contenuto di tale intuizione (*suspicio*), offrendo ad Agostino la piena conoscenza (*nosse*) del fatto che la materia è la stessa mutabilità (*mutabilitas rerum mutabilium*), prossima ma distinta dal nulla (*nihil aliquid et est non est*), a partire da cui è stata creata da Dio (*unde utcumque erat, nisi esset abs te*)⁸⁷.

La riflessione sul concetto di “materia corporalis” non conosce sostanziali sviluppi nel libro XIII delle *Confessiones*: l'unico elemento degno di nota, come già ricordato, è di carattere esegetico e riguarda l'interpretazione del testo di *Gen.* 1,2^b. Questo versetto, infatti, viene letto da Agostino non più in relazione alla materia delle realtà corporee, ma, in connessione con quello di *Gen.* 1,2^c, come un'indicazione della condizione incoativa e informe della creatura spirituale (*inchoatio creaturae spiritualis*)⁸⁸.

Nel libro I del *De Genesi ad litteram* Agostino riprende e sviluppa entrambe le interpretazioni del testo di *Gen.* 1,1-2 elaborate nelle *Confessiones*, sulle quali non è necessario soffermarsi ulteriormente. Un elemento che emerge con forza e che nelle opere precedenti era stato evidenziato in modo non sistematico è rappresentato dalla sottolineatura del carattere istantaneo della formazione della materia informe. Analogamente a quanto aveva fatto al termine del libro XII delle *Confessiones*⁸⁹, Agostino afferma che materia e forma sono realtà “con-create” (*utrumque simul concreatum et unde factum est et quod factum est*)⁹⁰. Così come la voce rispetto al canto, lo stato informe della materia precede quello della materia formata solo per quanto concerne l'origine (*origine*); tale anteriorità, concepibile sul piano logico, non può essere adeguatamente espressa dal linguaggio umano e, conseguentemente, dalla narrazione biblica⁹¹. Questa concezione si integra armonicamente nel progetto complessivo dell'opera, risultando funzionale al superamento dell'interpretazione dei giorni genesiaci nei termini di una formazione progressiva della materia⁹² e al raggiungimento di una comprensione coerente della creazione come atto istantaneo ed extra-temporale.

Le tesi della “con-creazione” di materia e forma e la formulazione della dottrina della simultaneità della creazione – definita mediante l'interpretazione della natura dei

⁸⁷ Ivi XII,vi,6-vii,7.

⁸⁸ Ivi XIII,ii,3; cfr. XIII,iv,5; XIII,viii,9.

⁸⁹ Ivi XII,xxix,40.

⁹⁰ Sulla “con-creazione” di materia e forma, cfr. anche *conf.* XIII,xxxiii,48; *Gn. litt.* I,vi,11; II,vi,14; II,vii,15; V,iii,5; VIII,x,20; *an. et or.* II, iii, 5; s. 214,2; etc.

⁹¹ *Gn. litt.* I,xv,29.

⁹² *Gn. litt. imp.* xv,51; *Gn. litt.* I,xvii,35; II,xiv,28; IV,i,1.

giorni genesiaci alla luce della dinamica conoscitiva di cui è protagonista la creatura angelica – impongono un radicale ripensamento dell’origine del cosmo sensibile e della generazione degli esseri viventi. Come attesta il racconto della *Genesi*, un ruolo decisivo è svolto dall’elemento terrestre e dall’elemento acquatico: questi ultimi, creati il terzo giorno⁹³, in virtù della loro natura “passiva” e del loro maggior grado di informità possono essere equiparati alla materia⁹⁴, svolgendo una funzione analoga in rapporto all’origine degli esseri viventi corporei (controversa è invece l’applicazione di tale concetto al caso dell’anima). Al loro interno, infatti, Dio avrebbe posto le *rationes causales* degli esseri viventi. Si tratta di principi razionali e immateriali di carattere attivo, opportunamente collocati in un contesto materiale adatto a ospitare la vita e capaci di rendere effettiva la generazione di tutte le specie vegetali e animali⁹⁵. Le *rationes causales*, dunque, permettono di concepire adeguatamente la transizione tra l’istante extra-temporale in cui si compie l’azione divina e il dispiegarsi temporale e continuativo dei suoi effetti. La loro azione si prolunga nel corso del tempo, regolando lo sviluppo ordinato e armonico degli esseri viventi e garantendo la continuità dell’azione provvidenziale di Dio (sia essa naturale o volontaria, di tipo ordinario o di tipo straordinario) nel corso dei secoli. La

⁹³ Agostino ritiene che la formazione dei due elementi coincida con la *congregatio* delle acque inferiori e con l’apparizione della terra arida narrata in *Gen.* 1,9-10: cfr. *Gn. adu. Man.* I,xii,18; *Gn. litt.* II,xi,24.

⁹⁴ *Gn. adu. Man.* I,vii,12; *Gn. litt. inp.* iv,12-14; *conf.* XII,iv,4; *Gn. litt.* I,ix,15; II,vi,11; III,x,14; VII,x,15; VII,xii,19; VII,xv,21; IX,x,16; *ciu.* XV,27,2; *c. adu. leg.* I,xiii,17; etc.

⁹⁵ La dottrina agostiniana delle *rationes causales* presenta elementi di innegabile affinità nei confronti delle sue possibili fonti. Il tratto della incorporeità distingue le *rationes* agostiniane dai λόγοι σπερματικοί stoici. Più evidente è invece la prossimità con la dottrina plotiniana del λόγος (su cui ha richiamato l’attenzione, da ultima, Zwollo (2010)). Oltre ad alcune differenze inevitabilmente connesse all’eterogeneità tra la concezione plotiniana della genesi del cosmo e la filosofia creazionistica di Agostino (su cui sono tutt’ora valide le osservazioni di Agaësse-Solignac (1972), p. 664 (nota “Le double moment de la création et les «raisons causales»”)), può essere notato un ulteriore elemento di distinzione. La dottrina agostiniana delle *rationes causales* non esaurisce la totalità delle funzioni attribuite da Plotino al concetto di λόγος per rendere ragione della costituzione del mondo sensibile: le *rationes causales* non determinano la costituzione della corporeità delle realtà sensibili e “intervengono” solo in seguito alla formazione degli elementi corporei (cfr. Brisson (1996a), p. 101)). Per quanto riguarda invece la loro applicazione in riferimento all’ambito biologico, le *rationes causales* e i λόγοι σπερματικοί plotiniani (su cui si veda Fattal (2005), pp. 196-200) evidenziano notevolissimi affinità. Un’ultima considerazione concerne la “prossimità” tra la dottrina di Agostino e quella di Gregorio di Nissa, il quale in *Hex.* 16 (27.12-13)) legge il testo di *Gen.* 1,2^a come un’indicazione della creazione di una sorta di “potenza seminale in vista della generazione del tutto” (οἰονεὶ σπερματικῆς τινοῦ δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν). L’interpretazione di Gregorio, che forse può essere messa in relazione con l’impiego porfiriano della metafora del seme su scala cosmica (Proclo, *In Plat. Tim.* II 396, 8-26 (= frg. LI (38-39.29-14) Sodano), presenta numerose affinità concettuali con quella di Agostino. Bisogna tuttavia sottolineare come le due posizioni divergano sul versante esegetico: mentre infatti Gregorio interpreta solo il testo di *Gen.* 1,1-2 in relazione alla creazione istantanea dei principi, delle cause e delle potenze degli esseri, Agostino estende la categoria di simultaneità all’intero racconto della creazione, integrando il riferimento alla dottrina delle *rationes causales* nel quadro più ampio di una spiegazione della “concatenazione” dell’atto creativo sviluppata in riferimento alle fasi della conoscenza angelica.

libertà d'azione e l'efficacia dell'intervento divino nella storia vengono garantite dalla natura della materia corporea, che, "prolungando" la *formabilitas* originariamente connessa alla sua condizione di informità, continua a essere totalmente soggetta (*seruire*)⁹⁶ all'azione di Dio.

L'analisi dell'impiego agostiniano del concetto di *materia corporalis* ha fatto emergere numerose altre questioni, come quelle del rapporto tra il concetto di "materia" e quelli di "nihil", "priuatio", "modus", "mutabilitas", dell'impiego di termini privativi in relazione alla materia e della relazione tra quest'ultima e l'origine del male. Per un bilancio relativo a queste tematiche rimando a quanto detto nelle osservazioni conclusive con cui terminano la seconda, la terza e la quarta parte di questo studio.

In sede conclusiva, tuttavia, merita di essere brevemente discussa un'ultima questione. Stando alla tesi espressa in un recente articolo⁹⁷, la concezione agostiniana della *materia corporalis* si sarebbe modificata nel corso del tempo. In un primo momento, che va sostanzialmente dal *De Genesi contra Manichaeos* all'epoca della composizione del *De fide et symbolo* e del *De Genesi ad litteram imperfectus*, Agostino avrebbe stabilito un rapporto di identità tra l'*informitas materiae* e la realtà del $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ ⁹⁸, miscuglio indistinto a partire da cui l'universo formato si sarebbe costituito mediante un processo di progressiva separazione. Viceversa, in una fase più matura che culminerebbe nelle *Confessiones* e nel *De Genesi ad litteram*, Agostino avrebbe lasciato da parte questa equazione, elaborando in chiave anti-manichea una concezione in cui la materia viene «pensata secondo le caratteristiche della $\psi\lambda\eta$ platonico-aristotelica, una sorta di *quid* scomponibile unicamente per via concettuale, co-principio, insieme alla forma, della composizione metafisica di tutti gli esseri»⁹⁹: segni di questa evoluzione potrebbero riscontrarsi nella traduzione dell'antioriorità della materia dal piano cronologico a quello logico e nella sottolineatura della nozione di ordine. Questa chiave di lettura mi sembra nel complesso condivisibile, benché il passaggio tra le due fasi della riflessione agostiniana andrebbe a mio avviso dipinto con tratti più sfumati. In primo luogo, non può essere contestato il fatto che nel testo di *c. ep. Man.* l'identificazione tra materia informe e $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ sia attribuita ai poeti e sia

⁹⁶ *trin.* III,viii,13.

⁹⁷ Ferrisi (2014), già apparso nel 2011 nella rivista "Augustinianum".

⁹⁸ *Gn. adu. Man.* I, v, 9; *Gn. litt. inp.* iv, 1; *f. et symb.* ii,2. Il riferimento all'immagine del $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ in *c. ep. Man.* xxix,32 differirebbe da quello presente nelle opere precedenti, in quanto non servirebbe a denotare la concezione specifica della materia proposta da Agostino, ma unicamente a confutare la dottrina manichea della $\psi\lambda\eta$ (p. 373, n. 46).

⁹⁹ Ferrisi (2014), pp. 369-370.

dipinta con una patina negativa; ciononostante, la descrizione del χάος come «una qualche materia informe senza aspetto, senza qualità, senza misura, senza numero e peso, senza ordine e distinzione, un non so che di confuso e completamente privo di ogni qualità» (*informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate*) non differisce molto da un lato da quella fornita in rapporto alla ὕλη degli “antichi” in testi quali *c. Faust.* XX,14 e *nat. b.* 18, dall’altro da quella esposta nelle *Confessiones*. Ciò che distingue la descrizione del χάος e quella della ὕλη/*materia informis*, concetti entrambi sviluppati in chiave anti-manichea, è il ricorso al concetto di “*capacitas formae*”¹⁰⁰, già attestato chiaramente nel *De Genesi ad litteram imperfectus* e presente, seppur in forma embrionale, nel *De Genesi contra Manichaeos*. In secondo luogo, occorre richiamare l’attenzione su altri aspetti poco sottolineati, come la presenza della concezione della dottrina simultanea già nelle pagine del *De Genesi ad litteram imperfectus*¹⁰¹ e il permanere dell’associazione tra *materia* e *confusio*¹⁰² e tra *formatio* e *distinctio*¹⁰³ posteriormente ai primi commentari.

In ogni caso, mi sembra che anche l’andamento della riflessione dedicata al concetto di *materia corporalis*, al pari di quelle in cui vengono tematizzate le nozioni di *materia intellegibilis/spiritalis* e *animalis*, possa essere sintetizzato nei termini di un graduale sviluppo, culminante in una piena e feconda integrazione degli aspetti più significativi della concezione filosofica della ὕλη nel quadro della dottrina cristiana della *creatio ex nihilo*.

¹⁰⁰ L’attribuzione di questo tratto distintivo al χάος non si impone come necessaria nel testo di *c. ep. Man.* xxix,32, ma può essere a mio avviso ragionevolmente presupposta. Il senso del ragionamento di Agostino può essere esplicitato nei termini seguenti. I manichei affermano che nella “terra pestifera” risiedono cinque nature, ciascuna delle quali ospiterebbe degli abitanti di varia forma (xxviii,31). Se queste realtà sono dotate di caratteri quali il numero, le qualità, la forma, la vita, che sono dei beni, non possono che averli ricevuti da Dio, sommo bene e creatore di ogni bene. Volendo caratterizzare la “terra pestifera” di cui parla la loro dottrina in termini negativi, i manichei avrebbero dunque fatto meglio a concepirla come una realtà informe, al pari del χάος dei poeti e della ὕλη, che alcuni dottori greci (*quidam doctores graeci*: da notare come la contrapposizione tra la concezione manichea e la concezione filosofica della ὕλη rappresenta un tradizionale argomento polemico, che si ritrova anche in Alessandro di Licopoli, *Man.* II; su questo punto, cfr. Chiossone (2003), pp. 40-44) definiscono “priva di qualità” (ἄποιος). Come si può dedurre da altri testi posteriori (*nat. b.* 18; *c. Faust.* XX,14), tuttavia, neppure la ὕλη è un male, poiché la sua informità è “compensata” dalla sua *capacitas formarum*. Poiché nel testo di *c. ep. Man.* xxix,32 Agostino non distingue tra ὕλη (il termine ἄποιος non può che presupporre tale riferimento) e χάος (*χάος...unde illud quidam doctores graeci ἄποιος uocant*), non vedo per quale ragione il carattere della *capacitas formarum* non debba essere attribuito a quest’ultimo termine.

¹⁰¹ *Gn. litt. imp.* vii,28; ix,31; xi,35.

¹⁰² Cfr. *conf.* XII,xvii,26; *c. adu. leg.* I,v,11.

¹⁰³ Cfr. *conf.* XII,iii,3; XII,xvii,26; XII,xxviii,39; *Gn. litt.* I,xvii,34.

BIBLIOGRAFIA

1 Edizioni critiche e traduzioni consultate

Aezio:

Plac. = *De Aëtii Placitis (de excerptoribus Theodoro, Nemesio, Plutarcho, Stobaeo)*, in *Doxographi graeci*, collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels, editio quarta, apud De Gruyter et socios, Berolini 1965.

Agostino:

agon. = *De agone christiano*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera V,3: De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis lib. I-II, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia*, recensuit J. Zhyca (CSEL 41), Tempsky, Vindobonae 1900.

an. quant. = *De quantitate animae*, in Sancti Aurelii Augustini, *Opera I,4: Soliloquorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann (CSEL 89), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1986.

beata u. = Saint Augustin, *De beata uita – La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon (Œuvres de saint Augustin 4/1), Desclée de Brouwer, Paris 1986.

c. adu. leg. = *Contra adversarium legis et prophetarum*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera XV,3: Contra adversarium legis et prophetarum, Commonitorium Orosii et Sancti Aurelii Augustini Contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, edidit K.D. Daur (CCL 49), Brepols, Turnholti 1985.

c. ep. Man. = *Contra epistulam quam Manichaei vocant fundamenti*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera VI,1: De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zhyca (CSEL 25/1), Tempsky/Freytag, Vindobonae/Lipsiae 1891.

c. ep. Pel. = *Contra duas epistola Pelagianorum*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera VIII,1: De peccato rum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, De spiritu et littera liber unus, De natura et gratia liber unus, De natura animae libri quattuor, Contra duas epistola Pelagianorum libri quattuor*, recenserunt F. Urba et J. Zhyca (CSEL 60), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1913.

c. Faust. = *Contra Faustum libri triginta tres*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera VI,1: De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zhyca (CSEL 25/1), Tempsky/Freytag, Vindobonae/Lipsiae 1891.

c. Fel. = *Contra Felicem*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera VI,2: Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, Evodii de fide contra Manichaeos, Commonitorium Augustini quod fertur*, recensuit J. Zhyca (CSEL 25/2), Hoepflius, Vindobonae 1892, pp. 801-852.

c. Prisc. = *Contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera XV,3: Contra adversarium legis et prophetarum, Commonitorium Orosii et*

- Sancti Aurelii Augustini *contra Priscillianistas et Origenistas*, edidit K.D. Daur (CCL 49), Brepols, Turnholti 1985.
- cat. rud.* = *De catechizandis rudibus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera XIII: De fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina cristiana, Sermo de utilitate ieiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus*, cura et studio M.P.J. Van den Hout, E. Evans, I.B. Bauer, R. ander Plaetse, S.D. Ruegg, M.V. O'Reilly, C. Beukers (CCL 46), Brepols, Turnholti 1969.
- ciu.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera XIV: De civitate Dei libri I-IX*, ad fidem quartae editionis Teuberianae quam curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis (CCL 47), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1955.
Sancti Aurelii Augustini *Opera XIV: De civitate Dei libri XI-XXII*, ad fidem quartae editionis Teuberianae quam curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis (CCL 48), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1955.
- conf.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera: Confessionum libri tredecim*, quos post Martinus Skutella edidit L. Verheijen (CCL 27), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1981.
Bouissou-Tréhorel (1962) = Saint Augustin, *Les Confessions*, voll. 2, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962.
Carena (1969) = Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino; Introduzione, traduzione, note e indici a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1969.
Chiarini (1997) = Sant'Agostino, *Le Confessioni (libri XII-XIII)*, commento a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Mondadori, Milano 1997.
Reale (2012) = Agostino, *Confessioni*, Monografia introduttiva, traduzione, parafrasi, note e indici di G. Reale; Testo latino a fronte dell'edizione di M. Skutella, Bompiani, Milano 2012.
- cons. eu.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera III,4: De consensu evangelistarum libri quattuor*, recensuit et commentario critico instruxit F. Wehrich (CSEL 43), Tempsky, Vindobonae 1904.
- dial.* = *De dialectica*, a cura di J. Pinborg, Reidel, Dordrecht-Boston 1975.
- diu. qu.* = *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera XIII,2: De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulcitii quaestionibus*, edidit A. Mutzenbecher (CCL 44/A), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1975.
- duab. an.* = *De duabus animabus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera VI,1: De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zhyca (CSEL 25/1), Tempsky-Freytag, Vindoboanae-Lipsiae 1891.
- en. Ps.* = Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 1-32*, edidit C. Weidmann (CSEL 93/1), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2003.
Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 134-140*, edidit F. Gori, adiuvante F. Recantini (CSEL 95/4), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2002.
Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 141-150*, edidit F. Gori, adiuvante I. Spaccia (CSEL 95/5), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2005.
- ep.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera III,1: Epistulae 1-55*, cura et studio K.D. Daur (CCL 31), Brepols, Turnhout 2004.

- Sancti Aurelii Augustini *Opera II: Epistulae CXXIV-CLXXXIV A*, recensuit et commentario critico instruxit A. Goldbacher (CSEL 44), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1904.
- Sancti Aurelii Augustini *Opera II: Epistulae CLXXXV-CCLXX*, ex recensione A. Goldbacher (CSEL 57), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1911.
- f. et symb.* = *De fide et symbolo*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera V,3: De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De alduerinis coniugiis lib. I-II, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia*, recensuit J. Zhyca (CSEL 41), Tempsky, Vindobonae 1900.
- Gn. adu. Man.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera: De Genesi contra Manichaeos*, edidit D. Weber (CSEL 91), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1998.
- Carrozzi *et al.* (1988) = *La Genesi difesa contro i Manichei*, in Sant'Agostino, *La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto sulla Genesi (testo latino dell'edizione maurina a confronto con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum)*, Introduzioni generali di A. Di Giovanni e A. Penna, introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1988.
- Teske (1991) = *On Genesis : Two books on Genesis against the Manichees*, in Saint Augustine, *On Genesis : Two books on Genesis against the Manichees; On the literal interpretation of Genesis: an unfinished Book*, translated by R.J. Teske, The Catholic University of America press, Washington 1991.
- Hill (2002) = *On Genesis: A Refutation of the Manichees*, in Augustine, *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, Introductions, translations and notes by E. Hill, New York City Press, Hyde Park (NY) 2002.
- Dulaey *et al.* (2004) = *Sur la Genèse contre les Manichéens*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos. Traduction de P. Monat, Introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboulic Annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; Sur la Genèse aus sens littéral, livre inachevé*, Institut des Etudes Augustiniennes, Paris 2004.
- Gn. litt.* = *De Genesi ad litteram libri duodecim*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera III,2: De Genesi ad litteram libri duodecim et eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit J. Zhyca (CSEL 28/1), Tempsky, Vindobonae 1894.
- Agäesse-Solignac (1972) = Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, (voll. 2), Traduction, introduction et notes par P. Agäesse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris 1972.
- Carrozzi (1989) = Sant'Agostino, *La Genesi alla lettera* (testo latino dell'edizione maurina a confronto con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1989.
- Taylor (1982) = Saint Augustine, *The literal Meaning of Genesis*, translated and annotated by J.H. Taylor, Paulist Press, New York 1982.
- Hill (2002) = *The Literal Meaning of Genesis*, in Augustine, *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, Introductions, translations and notes by E. Hill, New York City Press, Hyde Park (NY) 2002.

- Gn. litt. imp.* = *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera III,2: De Genesi ad litteram libri duodecim et eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit J. Zhyca (CSEL 28/1), Tempsky, Vindobonae 1894.
- Carrozzi *et al.* (1988) = *Libro incompiuto sulla Genesi*, in Sant'Agostino, *La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto sulla Genesi (testo latino dell'edizione maurina a confronto con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum)*, Introduzioni generali di A. Di Giovanni e A. Penna, introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1988.
- Teske (1991) = *On the literal interpretation of Genesis: an unfinished Book*, in Saint Augustine, *On Genesis : Two books on Genesis against the Manichees; On the literal interpretation of Genesis: an unfinished Book*, translated by R.J. Teske, The Catholic University of America press, Washington 1991.
- Hill (2002) = *Unfinished Literal Commentary on Genesis*, in Augustine, *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, Introductions, translations and notes by E. Hill, New York City Press, Hyde Park (NY) 2002.
- Dulaey *et al.* (2004) = *Sur la Genèse aus sens littéral, livre inachevé*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos. Traduction de P. Monat, Introduction par M. Dulaey, M. Scopello, Bouton-Touboulic A.-I. Annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; Sur la Genèse aus sens littéral, livre inachevé*, Institut des Etudes Augustiniennes, Paris 2004.
- haer.* = *De haeresibus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera XIII: De fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina cristiana, Sermo de utilitate ieiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus*, cura et studio M.P.J. Van den Hout, E. Evans, I.B. Bauer, R. Vander Plaetse, S.D. Ruegg, M.V. O'Reilly, C. Beukers (CCL 46), Brepols, Turnholti 1969.
- imm. an.* = *De immortalitate animae*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera IV,1: Soliloquorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann (CSEL 89), Hoelder/Pichler/Tempsky, Vindobonae 1986.
- Io. eu.tr.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera VIII: In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, edidit D.R. Willems (CCL 36), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1954.
- lib. arb.* = *De libero arbitrio*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera II,2: Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, cura et studio W.M. Green et K.D. Daur (CCL 29), Typography Brepols editores pontificii, Turnholti 1970.
- mor.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera: De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, recensuit J.B. Bauer (CSEL 90), Hölder-Pinchler-Tempsky, Vindobonae 1992.
- nat. b.* = *De natura boni liber*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera VI,2: Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, Evodii de fide contra Manichaeos, Commonitorium Augustini quod fertur*, recensuit J. Zhyca (CSEL 25/2), Hoeplius, Vindobonae 1892.
- ord.* = *De ordine – L'ordre*, introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1997.

- Catapano (2006a), *L'ordine*, in Agostino, *Tutti i dialoghi*, introduzione generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano; traduzioni di M. Bettetini – G. Catapano – G. Reale, Bompiani, Milano 2006.
- qu* = *De quantitate animae liber unus*, in Sancti Aurelii Augustini, *Opera IV,1: Soliloquorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann (CSEL 89), Vindobonae 1986.
- retr.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera: Retractationum libri duo*, edidit A. Mutzenbecher (CCL 57), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1984.
- rhet.* = Sancti Aurelii Augustini *De rhetorica*, in *Rhetores Latini minores: Ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, emendabat C. Halm, Minerva GBMH, Frankfurt am Main 1964.
- s.* = *Sermones*, in Augustini Hipponensis Episcopi *Opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata: Sermones*, opera et studio Monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, editio novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. Migne (PL 38), apud Garnier fratres 1863.
- s.* 229 R = C. Lambot, *Une série pascalle de sermons de Saint Augustin sur les jours de la création*, in “Revue Bénédictine”, 79 (1969), pp. 206-214 (p. 208).
- s.* Dolbeau 26 = Augustin d’Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d’Afrique: mise à jour bibliographique 1996-2000; retrouvées à Mayence, édités et commentés par F. Dolbeau*, Institu d’Études Augustiniennes, Paris 2001.
- s.* Erfurt 5 = *Sermo 362 A (= Erfurt 5): De resurrectione mortuorum (In natali Marcellini Martyris)*, in I. Schiller – D. Weber – C. Weidmann, *Sechs neue Augustinuspredigten: Teil 1 mit Edition dreier Sermones*, in “Wiener Studien”, 121 (2008), pp. 265-274 (pp. 265-271).
- Catapano (2012) = Sant’Agostino, *Sermoni di Erfurt*, introduzione, traduzione e note di G. Catapano, Marcianum Press, Venezia 2012
- simpl.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera XIII/1: De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, edidit A. Mutzenbecher (CCL 44), Brepols, Turnholti 1970.
- sol.* = *Soliloquorum libri duo*, in Sancti Aurelii Augustini, *Opera*, sect. I pars. IV: *Soliloquorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann (CSEL 89), Hoelder-Pinkler-Tempsky, Vindobonae 1986.
- trin.* = Sancti Aurelii Augustini *Opera XVI: De Trinitate libri quindecim (I-XII)*, cura et studio W.J. Mountain, auxiliante F. Glorie (CCL 50), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1968.
- Hill (1991) = Saint Augustine, *The Trinity*, introduction, translation and notes by E. Hill, editor J.E. Rotelle, New York City Press, New York 1991.
- Catapano-Cillerai (2012) = Agostino, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012.
- util. cred.* = *De utilitate credendi*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera VI/1: De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zhyca (CSEL 25/1), Tempsky/Freytag, Vindoboanae/Lipsiae 1891.
- u. rel.* = *De uera religione*, in Sancti Aurelii Augustini, *Opera IV: De doctrina christiana, De uera religione*, cura et studio K.D. Daur (CCL 32), Tournholti 1962.
- Alcinoos:
- Didask.* = Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les belles lettres, Paris 1990.

Alessandro di Afrodisia:

- An.* = Alexander Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: *De anima liber cum Mantissa*, edidit I. Bruns (*Commentaria in Aristotelem Graeca II,1*), Reimer, Berolini 1887.
- In An. Pr.* = Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Analyticorum priorum librum 1. commentarium, edidit M. Wallies (*Commentaria in Aristotelem Graeca II,1*), Reimer, Berolini 1883.
- In. lib. sens. comm* = Alexandri Aphrodisiensis in librum *De sensu commentarium*, edidit P. Wendland (*Commentaria in Aristotelem Graeca III,1*), Reimer, Berolini 1901.
- In Metaphys.* = Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis *Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck (*Commentaria in Aristotelem Graeca I*), Reimer, Berolini 1891.
- In Metereol.* = Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis *Meteorologicorum libros commentaria*, edidit M. Hayduck (*Commentaria in Aristotelem Graeca III,2*), Reimer, Berolini 1899.
- Quaest.* = *Quaestiones*, in Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria *Scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione*, edidit I. Bruns (*Commentaria in Aristotelem Graeca II,2*), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1892.

Alessandro di Licopoli:

- Man.* = Alexandri Lycopolitani *Contra Manichaeos opiniones disputatio*, edidit A. Brinkmann, in aedibus Teubneri, Stutgardiae 1989.
- Chiossone (2003) = Alessandro di Licopoli, *Contro i Manichei*, a cura di A. Chiossone, prefazione di C. Angelino, Il melangolo, Genova 2003.

Ambrogio:

- Ep.* = Sancti Ambrosii *Opera X: Epistulae et Acta (Tom. I: Epistularum libri I-VI)*, recensuit O.S.I. Faller (*CSEL 82/1*), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1968.
- Exp. Luc.* = Sancti Ambrosii *Opera IV: Expositio Evangelii secundum Lucam*, recensuit C. Schenkl, opus auctoris morte interruptum absoluit H. Schenkl (*CSEL 32/4*), Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1902.
- Fid.* = S. Ambrosii mediolanensis episcopi *De fide ad Gratianum Augustum libri quinque*, edidit et commentariis auxit H. Hurter, Nutt-Boniardi-Pogliani, Londini-Medionaeum 1875.
- Hexam.* = *Exaameron*, in Sancti Ambrosii *Opera I: Exaameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis*, recensuit C. Schenkl (*CSEL 32/1*), Tempsky-Freytag, Prag/Wien/Leipzig 1897.
- Banterle (2002) = Ambrogio, *Esamerone*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Banterle, Città Nuova, Roma 2002.
- Tob.* = *De Tobia*, in Sancti Ambrosii *Opera II: De Iacob, De Ioseph, De patriarchi bus, De fuga saeculi, De interpretatione Iob et David, De apologia David, De apologia David altera, De Helia et Ieiunio, De Nabuthae, De Tobia*, recensuit C. Schenkl (*CSEL 32/2*), Tempsky-Freytag, Prag/Wien/Leipzig 1897.

Ambrosiaster:

- Ep. Col.* = *In Epistula ad Colosenses*, in Ambrosiastri qui dicitur *Commentarius in Epistulas Paulinas III: In Epistulas ad Galatas, ad Efesios, ad Filippenses, ad Colosenses, ad Thesalonicenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Filemonem*, recensuit H.I. Vogels, Hölder/Pinchler/Tempsky, Vindobonae 1969.

Quaest. = Pseudo-Augustini *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 127, Accedit Appendix continens alterius editionis quaestiones selectas, recensuit A. Souter (CSEL 50), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1908.

Apuleio:

Mund. = *De mundo*, in Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, 3 voll.: *De philosophia libri*, edidit C. Moreschini, in aedibus Teubner, Stutgardiae-Lipsiae 1991.

Bajoni (1991) = Bajoni M.G., Apuleio, *De mundo*, a cura di M.G. Bajoni, Studio Tesi, Pordenone 1991.

Plat. eius dogm. = *De Platone et eius dogmate*, in Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, 3 voll.: *De philosophia libri*, edidit C. Moreschini, in aedibus Teubner, Stutgardiae-Lipsiae 1991.

Ario Didimo:

Epit. = Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics*, edited by A.J. Pomeroy, Society of Biblical Literature, Atlanta 1999.

Aristotele:

An. = Aristotelis *De anima*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, e typographeo clarendoniano, Oxonii 1990.

De Cael. = Aristotele, *De caelo*, introduzione, testo critico, traduzione e note di O. Longo, Sansoni, Firenze 1961.

GA = Aristotle, *Generation of Animals*, edited by M.I. van Oppenraaij Aafke, with a Greek index to *De generatione animalium* by H.J. Drossaart Lulofs, Brill, Leiden 1992.

GC = Aristotele, *De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 2005.

Joachim (1922) = Aristotele, *On Coming-to be and Passing-away*, a revisited Text with Introduction and Notes by H.H. Joachim, Clarendon Press, Oxford 1922.

Williams (1982) = Aristotele, *De generatione et corruptione*, translated with notes by C.J.F. Williams, Clarendon Press, Oxford 1982.

Giardina (2008) = Aristotele, *Sulla generazione e la corruzione*, introduzione, traduzione e note di G.R. Giardina, Aracne, Roma 2008.

Migliori-Palpacelli (2013) = Aristotele, *La generazione e la corruzione*, traduzione, introduzione e commento di M. Migliori, revisione, aggiornamento e saggio bibliografico di L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2013.

HA = Aristotle, *Historia animalium*, edited by D.M. Balme and A. Gotthelf, Cambridge UP, Cambridge 2000.

Melis. = *De Melisso Xenophane Gorgia*, in Aristotelis quae feruntur *De plantis, De mirabilibus auscultationibus, Mechanica, De lineis insecabilibus, Ventorum situs et nomina, De Melisso Xenophane et Gorgia*, edidit O. Apelt, in aedibus Teubneri, Lipsia 1888.

Metaph. = Aristotelis *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, e Typographeo clarendoniano, Oxonii 1960.

Reale (2004) = G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004.

Meteor. = Aristotelis *De caelo et Meteorologica*, recognovit et adnotatione critica auxit A. Badawi, Caihre 1961.

Mot. = Aristotle's *De motu animalium*, text with translation, commentary and interpretative Essays by M.C. Nussbaum, Princeton UP, Princeton 1978.

Phys. = *Physica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W.D. Ross, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1950.

Palpacelli-Radice (2011) = Aristotele, *La Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, appendice bibliografica e lessicografica di L. Palpacelli, Bompiani, Milano.

Attico:

fr. = Atticus, *Fragments*, texte établi et traduit par É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1977.

Basilio di Cesarea:

Adv. Eun. = Basile de Cesarée, *Contre Eunome*, suivi de *Eunome, Apologie* (vol. I), introduction, traduction et notes par B. Sesboüe, avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.M. Durand et L. Doutrelau, Éditions du Cerf, Paris 1982.

Creat. hom. = Basile de Cesarée, *Sur l'origine de l'homme (Hom. 10. et 11.)*, introduction, texte critique et notes par A. Smets et M. van Esbroeck, Éditions du Cerf, Paris 1970.

Ravazzolo (2012) = *A immagine e somiglianza. Note di Basilio di Cesarea per una predicazione sulla creazione dell'uomo*, a cura di R. Ravazzolo, Glossa, Milano 2012.

Hexaëm. = Basilius von Caesarea, *Homilien zum Hexaemeron*, hrsg. von de E.A. Mendieta – S.J. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

Giet (1968) = Basile de Césarée, *Homelies sur l'Hexameron*, texte grec, introduction et traduction de S. Giet, Édition du Cerf, Paris 1968.

Naldini (1990) = Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi: omelie sull'Esamerone*, a cura di M. Naldini, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Roma-Milano 1990.

Calcidio:

In Tim. = Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, édition critique et traduction française par B. Bakhouché, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011.

Waszink (1962) = Timaeus a Calcidio translates commentarioque instructus, in societatem operis coniuncto P.J. Jensen, edidit J.H. Waszink, in aedibus Instituti Warburgiani-Brill, Londinii-Leidae 1962.

Moreschini (2003) = Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003.

Cicerone:

Acad. = M. Tullii Ciceronis, *Academica*, the text revised and explained by J.R. Reid, Olms, Heidesheim 1966.

Acad. Post. = M. Tullius Ciceronis, *Academica posteriora (liber I)*, édition, introduction et commentaire de M. Ruch, PUF, Paris 1970.

Fin. = M. Tullius Ciceronis *De finibus bonorum et malorum*, recensuit C. Moreschini, in aedibus Saur, Monachii-Lipsiae 2005.

Inv. = M. Tulli Ciceronis (continens) *Ad. C. Herennium et De inventione: memorabilia vitae Ciceronis per annos digesta praescripta sunt*, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1908.

Nat. deor. = Cicero, *De natura deorum. Liber I*, edited by A.R. Dyck, Cambridge UP, Cambridge 2003.

M. Tulli Ciceronis *De natura deorum libri III/ M. Tullius Cicero Vom Wesen der Götter Drei Bücher*, Herausgegeben, übersetzt und erläutert von W. Gerlach und K. Bayer, Heimeran Verlag, München 1978.

Top. = M. Tulli Ciceronis *Topica*, edidit M.L. Coletti, in aedibus Vecchio Faggio, Teate 1994.

Tusc. = M. Tulli Ciceronis *Tusculanae disputationes*, edidit M. Giusta, in aedibus Paraviae, Torino 1984.

Clemente di Alessandria:

Eclog. proph. = *Eclogae propheticae*, in Clemens Alexandrinus, *Opera, III: Stromata (Buch 7. und 8.); Excerpta ex Theodoto; Eclogae propheticae; Quis dives salvetur; Fragmente*; herausgegeben von O. Stahlin, Akademie Verlag, Berlin 1970.

Exc. Theod. = *Excerpta ex Theodoto*, in Clemens Alexandrinus, *Opera III: Stromata (Buch 7. und 8.), Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmente*, herausgegeben von O. Stahlin, Akademie Verlag, Berlin 1970.

Strom. = Clemens Alexandrinus *Opera II: Stromata (Buch 1.-6-)*, Herausgegeben von O. Stahlin, Hinrich, Leipzig 1906.

Stromata (Buch 7. und 8.), in Clemens Alexandrinus, *Opera III: Stromata (Buch 7. und 8.); Excerpta ex Theodoto; Eclogae propheticae; Quis dives salvetur; Fragmente*; herausgegeben von O. Stahlin, Akademie Verlag, Berlin 1970.

Clemente di Roma:

ep. Cor. = Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens*, introduction, texte critique, notes et index par A. Jaubert, Édition du Cerf, Paris 1971.

Crantore di Soli:

frg. = M.J. Mette, *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesialos von Pitane*, in "Lustrum", 26 (1984), pp. 8-40.

Didimo il Cieco:

In Gen. = Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse: texte inedit d'après un papyrus de Toura (2 voll.)*, introduction, édition, traductions et notes par P. Nautin, avec la collaboration de L. Doutrelau, Éditions du Cerf, Paris 1976-1978.

Diogene Laerzio:

VF = *Lives of eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge UP, Cambridge 2013.

Enea di Gaza:

Teoph. = Enea di Gaza, *Teofrasto*, a cura di M.E. Colonna, Iodice, Napoli 1958.

Epicuro:

Ep. Her. = *Epistula ad Herodotum*, in Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973.

Ep. Phyt. = *Epistula ad Phytoclem*, in Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973.

Erodoto:

Hist. = *Herodoti historiae*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit C. Hude, e typographeo clarendoniano, Oxonii 1927.

Esiodo:

Theog. = Hesiod, *Theogony, Works and Days testimonia*, edited and translated by G.W. Most, Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, London 2006.

Eusebio di Cesarea:

PE = Eusebius von Caesarea, *Praeparatio Evangelica (2 voll.)*, hs. von K. Mras, zweite bearbeitete Auflage hg. von É. Des Places, GCS Eusebius 8/1.2, Berlin 1982-1983.

Eustazio:

Hom. = Eustachius, *Ancienne version latine des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, édition critique avec prolégomènes et tables par E. Amand de Mendieta et S.Y. Rudberg, Akademie Verlag, Berlin 1958.

Favonio:

Disp. = Favonii Eulogii *Disputatio de Somnio Scipionis*, Edizione critica, traduzione e commento a cura di G. Marcellino, D'Auria Editore, Napoli 2012.

Filone di Alessandria:

aet. = *De aeternitate mundi*, in Philonis Alexandrini *Opera VI: Quod omnis probus liber sit, De vita contemplativa, De aeternitate mundi, In Flaccum, Legatio ad Gaium*, ediderunt L. Cohn et S. Reiter, Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1915.

agr. = *De agricultura*, in Philonis Alexandrini *Opera II: De posteritate Caini, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami*, edidit P. Wendland, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897.

Geljon-Runia (2003) = Philo of Alexandria, *On Cultivation*, Introduction, Translation and Commentary by A.C. Geljon – D.T. Runia, Brill, Leiden-Boston 2003.

confus. = *De confusione linguarum*, in Philonis Alexandrini *Opera II: De posteritate Caini, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami*, edidit P. Wendland, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897.

decal. = *De decalogo*, in in Philonis Alexandrini *Opera IV: De Abrahamo, De Iosepho, De vita Mosys (I-II), De decalogo*, edidit L. Cohn, De Gruyter, Berlin 1962.

det. = *Quod deterius potiori insidiari soleat*, in Philonis Alexandrini *Opera I: De opificio mundi, Legum allegoriarum lib. I-III, De Cherubin, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat*, edidit L. Cohn, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1896.

- fug.* = *De fuga et inventione*, in Philonis Alexandrini *Opera III: Quis rerum divinarum heres sit, De congressus eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somniis lib. I-II*, edidit P. Wendland, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898.
- gig.* = *De gigantibus*, in Philonis Alexandrini *Opera II: De posteritate Caini, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami*, edidit P. Wendland, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897.
- leg.* = *Legum allegoriarum*, in Philonis Alexandrini *Opera I: De opificio mundi, Legum allegoriarum lib. I-III, De Cherubin, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat*, edidit L. Cohn, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1896.
- mut.* = *De mutatione nominum*, in Philonis Alexandrini *Opera III: Quis rerum divinarum heres sit, De congressus eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somniis lib. I-II*, edidit P. Wendland, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1898.
- opif.* = Philonis Alexandrini libellus *de opificio mundi*, edidit L. Cohn, Holms, Hidelsheim 1967.
Runia (2001) = D.T. Runia, Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by D.T. Runia, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.
- QG* = Philon d'Alexandrie, *Quaestiones in Genesim I et II (e versione armenica)*, Introduction, traduction et notes par C. Mercier, Édition du Cerf, Paris 1979.
- prov.* = Philon d'Alexandrie, *De providentia I et II*, Introduction, traduction et notes par M. Hadas-Label, Édition du Cerf, Paris 1973.

Giamblico:

- v. Phyt.* = Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, Text, Translation and Notes by J. Dillon and J. Hershbell, Scholars Press, Atlanta 1991.

Giovanni di Damasco:

- Exp.* = Johannes von Damaskos, *Ekdosis akribes tes orthodoxou pisteos*, besorgt von B. Kotter, De Gruyter, Berlin/New York 1973.

Giovanni Filopono:

- Aet.* = Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi: contra Proclum*, edidit H. Rabe, Olms, Hidelsheim 1984.
- In An. Pr.* = Ioannis Philoponi in *Aristotelis Analytica priora commentaria*, edidit M. Wallies (*Commentaria in Aristotelem Graeca XIII,2*), Reimer, Berolini 1905.
- In Gen. et Corr.* = Ioannis Philoponi in *Aristotelis De generatione et corruptione commentaria*, edidit H. Vitelli (*Commentaria in Aristotelem Graeca XIII,2*), Reimer, Berolini 1897.

Giovanni Lido:

- Mens.* = Iohannes Lydus, *On the months (De mensibus)*, translated and edited by A.C. Bandy, with associate editors A. Bandy – D.J. Constantelos and C.J.N. de Paulo, Preface by M. Maas, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2013.

Giustino:

Cohort. Graec. = *Cohortatio ad Graecos* in Pseudo-Iustinus, *Cohortatio ad Graecos, De monarchia, Oratio ad Graecos*, edited by M. Marcovich, De Gruyter, Berlin 1990.

Gregorio di Nazianzo:

Orat. = Sancti Gregorii Nazianzeni *Orationes (28., 29., 30. et 31): Versio Syriaca 4*, edidit J.-C. Haelewyck, Brepols, Turnhout/Leuven 2007.

Gregorio di Nissa:

An. et Res. = *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora III: De Anima et resurrectione*, A. Spira post mortem editoris, praefationem accurate compusuit E. Mühlenberg, Brill, Leiden/Boston 2014.

Fat. = Gregorio di Nissa, *Contro il fato*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Bandini, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003.

Hom. op. = S.P.N. Gregorii Episcopi Nysseni *de opificio hominis*, PG 44, coll. 123-298.

Hex. = Gregorii Nysseni *Opera exegetica in Genesim I: In Hexaemeron*, edidit H.R. Drobner, Brill, Leiden-Boston 2009.

Risch (1999) = *Gregor von Nyssa. Über das Sechstageswerk*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von F.X. Risch, Hiersemann, Stuttgart 1999.

In Cant. = Gregorii Nysseni *Opera VI: In Canticum Canticorum*, edidit H. Langerbeck, Brill, Leiden 1960.

V. Mos. = Gregorii Nysseni *Opera VII,1: De vita Moysis*, edidit H. Musurillo, Brill, Leiden 1964.

Virg. = Gregorii Nysseni *Opera VIII,1: De virginitate*, ediderunt W. Jaeger – J.P. Cavaros – V.W. Callahan, Brill, Leiden 1963, pp. 247-343.

Igino:

Astron. = C. Giulio Igino, *L'astronomia*, introduzione, testo e traduzione di M.F. Vitobello, presentazione di L. Piacente, Adriatica Editrice, Bari 1988.

Ilario di Poitiers:

Tr. Ps. = Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi *Opera I,3: Tractatus super Psalmos: Instructio Psalmorum, In Psalmos 1.-91.*, cura et studio J. Doignon (CCL 61), Typographi Brepols editors pontificii, Turnholt 1997.

Ippolito:

Haer. = Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, edited M. Marcovich, De Gruyter, Berlin-New York 1986.

Ireneo di Lione:

Adv. haer. = Irénée de Lyon, *Contre les hérésies (Livre II)*, édition critique par A. Rousseau et L. Doutrelau (2 voll.), Édition du Cerf, Paris 1982.

Lattanzio:

Div. Inst. = Lactance, *Institutiones divines (livre I)*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Les Éditions du Cerf, Paris 1986.

Lactance, *Institutiones divines (livre II)*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Les Éditions du Cerf, Paris 1987.

Opif. = Lactance, *De opificio dei = La création de Dieu*, texte établi, traduit et annoté par B. Bakhouché et S. Luciani, Brepols, Turnhout 2009.

Perrin(1974) = Lactance, *L'ouvrage de Dieu Créateur (tome II)*, Commentaire et index par M. Perrin, Éditions du Cerf, Paris 1974.

Lucano:

Phars. = M. Annaeus Lucanus, *De bello civili*, überstetzt und herausgegeben von G. Luck, Reclam, Stuttgart 2009.

Lucrezio:

Rer. nat. = Tito Lucrezio Caro, *La natura*, introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti, Garzanti, Milano 1994.

Macrobio:

Comm. = Ambrosii Theodosii Macrobiani *Commentarii in somnium Scipionis*, accedunt quatuor tabulae, edidit I. Willis, in aedibus Teubneri, Stutgardiae-Lipsiae 1994.

Mario Vittorino:

Cand. = Mario Vittorino, *Sulla generazione di Dio. Il confronto epistolare con Candido l'ariano*, Testo latino, traduzione, introduzione e note a cura di G. Balivo, Editrice Domenicana, Napoli 2014.

Marsilio Ficino:

Lett. = Marsilio Ficino, *Epistolarum familiarum liber 1.*, a cura di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990.

Comm. Simp. = Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour*, texte établi, traduit, présenté et annoté par P. Laurens, Les Belles Lettres, Paris 2002.

Vit. = Marsilio Ficino, *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1991.

Minucio Felice:

Otav. = Marco Minucio Felice, *Ottavio*, edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici a cura di M. Pellegrino – P. Siniscalco – M. Rizzi, Società editrice internazionale, Torino 2000.

Numenio:

fr. = Numenius, *Fragments*, texte établi et traduit par des É. Places, Les Belles Lettres, Paris 1973.

Origene:

Cels. = Origène, *Contre Celse (5 voll.)*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Édition du Cerf, Paris 1967-1976.

Comm. Matth. = Origenes, *Matthäuserklärung I: Die griechisch erhaltenen Tomoi (2 voll.)*, herausgegeben im Auftrage der Kirchenvater-Commission der prussischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von E. Benz E. von Klostermann, Hinrichsche Buchhandlung, Leipzig 1935-1937.

- Origenes, *Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*, herausgegeben E. von Klostermann, unter Mitwirkung von E. Benz, Akademie Verlag, Berlin 1976.
- Hom. Gen.* = Origène, *Homelies sur la Genèse*, Introduction H. de Lubac et L. Doutrelau; texte latin, traduction et notes de L. Doutrelau, Édition du Cerf, Paris 1985.
- Hom. Num.* = Origène, *Homélie sur les Nombres* (3 voll.), texte latin de W.A. Baehrens, nouv. éd. par L. Doutrelau, d'après l'édition de A. Méhat et les notes de M. Borret, Édition du Cerf, Paris 1996-2001.
- Hom. Ps.* = Origène, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*, texte critique établi par E. Prinzivalli, introduction, traduction et notes par H. Crouzel et Brésard L., Édition du Cerf, Paris 1995.
- In Io.* = Origène, *Commentaire sur saint Jean* (5 voll.), texte grec, introduction, traduction et notes par Blanc C., Éditions du Cerf, Paris 1966-1992.
- Corsini (1968) = Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di Corsini E., UTET, Torino 1968.
- In Luc. hom.* = Origène, *Homélie sur Saint Luc (texte latin et fragments grec)*, introduction, traduction et notes par H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, Édition du Cerf, Paris 1962.
- princ.* = Origène, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978.
- Origène, *Traité des principes (Tome III, Livres III et IV)*, introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1980.
- Crouzel-Simonetti (1978b) = Origène, *Traité des principes (Tome II, Livres I et II)*, commentaire et fragments par H. Crouzel et M. Simonetti, Édition du Cerf, Paris 1978.
- Crouzel-Simonetti (1980b) = Origène, *Traité des principes (Tome IV, Livres III et IV)*, commentaire et fragments par H. Crouzel et Simonetti M., Édition du Cerf, Paris 1980.
- Ovidio:
- Fast.* = Ovide, *Les Fastes (livres 1.-3.)*, texte établi, traduit et commenté par R. Schilling, Les Belles Lettres, Paris 1992.
- Metam.* = P. Ovidi Nasonis *Metamorphoseos*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R.J. Tarrant, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 2004.
- Pastore di Erma:
- Past.* = *Il pastore di Erma*, versione palatina, edizione critica, traduzione italiana, commento di A. Vezzoni, introduzione di A. Carlini, Le lettere, Firenze 1994.
- Platone:
- Crat.* = *Cratylus*, in *Platonis Opera I, Tetralogias 1.-2. continens: insunt Euthypro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Thaetetus, Sophista, Politicus*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke – W.F. Hicken – W.S.M. Nicoll – D.M. Robinson – J.C.G. Strachan, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1995.
- Leg.* = Platon, *Les lois (livres 3.-6.)*, texte établi et traduit par É. des Places, Les belles lettres, Paris 1951.

- Platon, *Les lois (livres 7.-10.)*, texte établi et traduit par A. Diès, Les belles lettres, Paris 1956.
- Parm.* = Platon, *Parmenides*, übersetzt und herausgegeben von H.G. Zekl, Meiner, Hamburg 1972.
- Phaed.* = *Phaedo*, in *Platonis Opera I, Tetralogias 1.-2. continens: insunt Euthypro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Thaetetus, Sophista, Politicus*, recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke – W.F. Hicken – W.S.M. Nicoll – D.M. Robinson – J.C.G. Strachan, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1995.
- Phaedr.* = *Phaedrus*, in *Platonis Convivium, Phaedrus*, ex recognitione C.F. Hermannii, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1950.
- Phil.* = Platon, *Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, Les belles lettres, Paris 1959.
- Resp.* = *Platonis Rempublicam* recognovit brevis adnotatione critica instruxit S.R. Slings, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 2003.
- Tim.* = *Timaeus*, in *Platonis Opera IV, Tetralogia VIII continens: Clitopho, Res Publica, Timaeus, Critias*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit J. Burnet, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902.
- Brisson (1992) = Platon, *Timée / Critias*, Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Flammarion, Paris 1992.
- Zekl (1992) = Platon, *Timaios*, herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von H.G. Zekl, Meiner, Hamburg 1992.
- Reale (1994) = Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
- Fronterotta (2003) = Platone, *Timeo*, Introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.
- Plotino:
- Enn.* = *Enneades*, in *Plotini Opera (voll. 3)*, ediderunt R. Henry – H.R. Schwyzer, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964-1982.
- Igal (1982) = Porfirio, *Vida de Plotino y orden de sus escritos*. Plotino, *Enéadeas I-II*, introd., trad., notas de J. Igal, Gredos, Madrid 1982.
- Hadot (1988) = Plotin, *Traité 38 (V 7)*, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Éditions du Cerf, Paris.
- Narbonne (1993) = Plotin, *Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Introduction, text grec, traduction et commentaire par J.-M. Narbonne, Vrin, Paris 1993.
- Fleet (1995) = *Plotinus. Ennead III.6. On the Impassivity of the Bodyless*, Translation and Commentary by B. Fleet, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Casaglia et al. (1997) = *Enneadi di Plotino (2 voll.)*, a cura di M. Casaglia – C. Guidelli – A. Linguiti – F. Moriani, prefazione di F. Adorno, UTET, Torino 1997.
- Narbonne (1998) = *Plotin. Traité 25 (II, 5)*, Introduction, traduction, commentaire et notes par J.-M. Narbonne, Éditions du Cerf, Paris 1998.
- O'Meara (1999) = *Plotin. Traité 51 (I, 8)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par D.J. O'Meara, Éditions du Cerf, Paris 1999.
- Brisson et al. (2010) = Plotin, *Traités 51-54; Porphyre, Vie de Plotin*, Présentés, traduits et annotés par L. Brisson – R. Dufour – L. Lavoud – J.-F. Pradeau sur la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris 2010.

Plutarco di Cheronea:

Aem. Paul. = Paul-Emile, in Plutarque, *Vies IV: Timoléon – Paul-Emile. Pélopidas-Marcellus*, texte établi et traduit par R. Flacelière et E. Chambry (avec le concours de Juneaux M. pour les t. I et II), Les Belles Lettres, Paris 2003.

Amat. = Plutarque, *Traité 47 et 48: Dialogue sur l'amour*, texte établi par M. Cuvigny, Les Belles Lettres, Paris 2003.

AP = Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di F. Ferrari e L. Baldi, D'Auria, Napoli 2002.

CM = Plutarque, *Traité 72: Sur le notions comune, contre le Stoïciens*, texte établi par Casevitz M., traduit et commenté par D. Babut, Les Belles Lettres, Paris 2002.

Def. = Plutarchus, *Pythici dialogi: De E apud Delphos, De Phytiae oraculis, De defectu oraculorum*, edidit W. Sieveking, editionem correctiorem curavit H. Gärtner, in aedibus Teubneri, Stutgardiae-Lipsiae 1997.

Fac. = Plutarque, *La visage qui apparaît dans le disque de la lune: De facie quae inorbe lunae apparet*, texte grec, traduction, notes et trois études de synthèse sous la direction de A. Lernoùld, introduction de J. Boulogne, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2013.

Is. et Os. = Plutarque, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par C. Froidefond, Les Belles Lettres, Paris 2003.

QC = Plutarque, *Propos de table (livres 7.-9.)*, texte établi et traduit par F. Frazier et J. Sirinelli, Les Belles Lettres, Paris 1996.

PQ = *Platonic Questions*, in Plutarch, *Moralia XIII,1: Platonic Essays*, translated by H. Cherniss, Harvard UP, Cambridge 1976.

SR = *Sur les contradictions stoïciens*, in Plutarque, *Traité 70: Sur les contradictions stoïciens, Traité 71: Synopsis du traité Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes*, texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par Babut D., Les Belles Lettres, Paris 2004.

Porfirio:

Abst. = Porphyre, *De l'abstinence (Livre 1.)*, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, introduction par J. Boffartigue et M. Pattilon, Les Belles Lettres, Paris 1977.

Porphyre, *De l'abstinence (Livres 2. et 3.)*, texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Pattilon, Les Belles Lettres, Paris 2003.

Ant. Nymph. = Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, a revisited text with translation by Seminar Classics 609, Arethus, Buffalo (New York) 1969.

Simonini (1986) = Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986.

Frg. = Porphyrii philosophi *Fragmenta*, edidit A. Smith, *Fragmenta Arabica* Wasserstein D. interpretante, in aedibus Teubneri, Stutgardiae-Lipsiae 1993.

Gaur. = *Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschreibene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*, aus der Pariser Handschrift zum ersten Male hg. von K. Kalbfleisch aus dem Anhang zu den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1895, Berlin 1895.

In Cat. = Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae edidit A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca IV,1*), Reimer, Berolini 1887.

In Tim. = Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, collegit et disposuit A.R. Sodano, Istituto della stampa, Neapoli 1964.

Sodano (1974) = Porfirio, *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*, Traduzione a cura di A.R. Sodano; Prefazione di G. Beschin, Edizioni Centro Bibliotecario, Portici 1974.

Sent. = Porphyre, *Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'UPR n. 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, 2 voll., Vrin, Paris 2005.

Posidonio:

frg. = Posidonius, *The Fragments*, edited by L. Edelstein – I.G. Kidd, Cambridge UP, Cambridge 1972.

Poseidonios, *Die Fragmente*, hg. von W. Theiler, De Gruyter, Berlin-New York 1982.

Posidonio, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione, commentario e apparati a cura di E. Vimercati, presentazione di R. Radice, Bompiani, Milano 2004.

Proclo:

In. Plat. Tim. = Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria, voll. 3, edidit E. Dihel, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1903-1906.

Festugière (1967) = Proclus, *Commentaire sur le Timée (vol. 2)*, traduction et notes par A.J. Festugière, Vrin, Paris 1967.

Runia-Share (2008) = *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation (Book 2)*, translated with an introduction and notes by D.T. Runia and M. Share, Cambridge U.P., Cambridge 2008.

Seneca:

Ep. = L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften IV: Ad Lucilium epistulae morales (1.-69.)*, Lateinischer Text von F. Prechach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften IV: Ad Lucilium epistulae morales (70.-124.; 125.)*, Lateinischer Text von F. Prechach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

NQ = L. Annaeus Seneca *naturalium quaestionum libros*, recognovit H.M. Hine, in aedibus Teubneri, Stutgardiae et Lipsia 1996.

Senocrate:

frg. = *Senocrate e Ermodoro: testimonianze e frammenti*, edizionate, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, edizione rivista a cura di T. Dorandi, Edizioni della Normale, Pisa 2012.

Servio:

In Aen. = Servii Grammatici *Qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recenserunt G. Thilo et H. Hagen, vol. II: *Aeneidos librorum VI-VIII commentarii*, recensuit G. Thilo, in aedibus Teubneri, Lipsia-Berolini 1923.

Sesto Empirico:

Adv. Math. = Sesto Empirico, *Contro gli etici*, introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli 1995.

Pyrr. = Sextus Empiricus, *Pyrroneion Ypotyposeon libros tres continens*, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1912.

Simplicio:

In Cat. = Simplicii in Aristotelis *Categorias commenarium*, edidit K. Kalbfleisch (*Commentaria in Aristotelem Graeca VIII*), Reimer, Berolini 1907.

In Phys. = Simplicii in Aristotelis *Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. Diels (*Commentaria in Aristotelem Graeca IX*), Reimer, Berolini 1882.

Stobeo:

Eclog. = *Ioannis Stobaei libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et etichae*, recensuit C. Wachsmuth, apud Weidmannos, Berolini 1958.

Stoici Antichi:

SVF = *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, collegit J. von Arnim, in aedibus Teubner, Stutgardiae 1964.

Isnardi Parente (1989) = *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1989.

Radice (1998) = *Stoici antichi: tutti i frammenti*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998.

L.-S. = *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, (eds.) A.A. Long – D. Sedley, Cambridge UP, Cambridge 1987 (= Long-Sedley (1987b)).

Long-Sedley (1987a) = A.A. Long – D. Sedley *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge UP, Cambridge.

Taziano:

Or. gr. = Tatianos, *Oratio ad Graecos*, Herausgegeben und neu übersetzt von J. Trelenberg, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

Teodoreto di Ciro:

Graec. aff. cur. = Theodoretus *Graecarum affectionum curatio*, ad codices optimos denuo collatos recensuit I. Raeder, in aedibus Teubneri, Lipsia 1904.

Haer. fab. comp. = *Compendium haereticarum fabularum*, in Theodoretus Cyrensis Episcopi *Opera omnia*, post recensionem J. Sirmondi, edidit, graeca e codicibus locupletavit, antiquiores editione adhibuit, versionem latinam recognovit, lectionum varietatem, amplissimos indice adjecit J.L. Schulze (*PG 83*), Migne 1864.

Prov. = *De providentiae orationes X*, in Theodoretus Cyrensis Episcopi *Opera omnia*, post recensionem J. Sirmondi, edidit, graeca e codicibus locupletavit, antiquiores editione adhibuit, versionem latinam recognovit, lectionum varietatem, amplissimos indice adjecit J.L. Schulze (*PG 83*), Migne 1864.

Ninci (1988) = Teodoreto di Ciro, *Discorsi sulla provvidenza*, Traduzione, introduzione e note di M. Ninci, Città Nuova, Roma 1988.

Teofilo di Antiochia:

Autol. = Theophili Antiocheni *Ad Autolyicum*, in Tatiani *Oratio ad Graecos*, Theophilii Antiocheni *Ad Autolyicum*, edited by M. Marcovich, De Gruyter, Berlin/New York 1995.

Teofrasto:

Frg = *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence* (2 vols.), edited and translated by W.W. Fortenbaugh – P.M. Huby – R.W. Sharples (Greek and Latin), D. Gutas (Arabica), Brill, Leiden 1992.

Tertulliano:

Adv. Herm. = Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. Chapot, Édition du Cerf, Paris.

Moreschini (1974) = *Opere scelte di Quinto Florente Tertulliano*, a cura di C. Moreschini, UTET, Torino 1974.

Adv. Marc. = Tertulliani *Adversus Marcionem*, edidit C. Moreschini, Istituto editoriale Cisalpino, Milano/Varese 1971.

Adv. Prax. = Q.S.F. Tertulliano, *Contro Prassea*, edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di G. Scarapat, Società editrice internazionale, Torino 1985.

An. = Quinti Septimi Florentis Tertulliani *De Anima*, by J.H. Waszink, Brill, Leiden-Boston 2010.

Apol. = Tertulliano, *Apologetico*, testo latino, traduzione e note di A. Resta Barrile, Zanichelli, Bologna 1980.

Praescript. haer. = Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Introduction, texte critique et notes par R.F. Refoulé, Traduction de P. de Laborielle, Éditions du Cerf, Paris 1957.

Res. = *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, the Text edited with an Introduction, Translation and Commentary by E. Evans, S.P.C.K., London 1960.

Virg. Vel. = *De virginibus velandis*, in Quinti Septimi Florentis Tertulliani *Opera IV: Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga et persecutione, De monogamia, De virginis velandis, De pallio*, opera A. Kroymann usus edidit V. Bulhart; *De penitentia*, edidit P. Borleffs (CSEL 76), Holder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1957.

Virgilio:

Aen. = Virgile, *L'Enéide/Aeneis* (2 voll.), texte établi par J. Perret, introduction, traduction nouvelle et notes par P. Veyne, Les Belles Lettres, Paris 2013.

Zenone di Verona:

Tract. = Zenonis Veronensis *Tractatus*, edidit B. Löfstedt (CCL 22), Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1971.

2. Studi

Agaësse-Solignac (1972) = vedi Agostino, *Gn. litt.*

Alesse (2007) = F. Alesse, *Il concetto di sostanza nel pensiero metafisico e cosmologico di Posidonio: alcune considerazioni su F 92 e 96 EK*, in A.N. Ioppolo – D. Sedley (eds.), *Patricians, Platonizers, and Pyrrhonists. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC. Tenth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 145-185.

Alexanderson (2002) = B. Alexanderson, *Adnotationes criticae et interpretatione in libros Augustini 'De Genesi ad litteram' et 'De Genesi ad litteram, librum imperfectum'*, in "Sacris Erudiri", 41 (2002), pp. 113-135.

- Alexandre (1975) = M. Alexandre, *Le statut des questions concernant la matière dans le Peri Archôn*, in *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Monsterrat, 18-21 septembre 1973)*, dirigé par H. Crouzel – G. Lamiento – J. Rius Camps, Istituto di letteratura cristiana antica – Università di Bari, Bari 1975, pp. 63-81.
- Alexandre (1976) = M. Alexandre, *L'exégèse de Gen 1,1-2a dans l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches au problème de la matière*, in H. Dörrie – M. Altenburger – U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden 1976, pp. 159-192.
- Alexandre (1988) = M. Alexandre, *Le commencement du livre I-V: la version grecque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1988.
- Algra (1994) = K. Algra, *On Generation and Corruption I. 3: Substantial Change and the Problem of Not-Being*, in F. de Haas F. – J. Mansfeld (eds.), *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 91-122.
- Algra (1995) = K. Algra, *Concepts of space in Greek thought*, Brill, Leiden 1995.
- Altaner (1951) = B. Altaner, *Augustinus und Origenes*, in "Historisches Jahrbuch", 70 (1951), pp. 15-41 (ried. in Id., *Kleine patristische Schriften*, Akademie-Verlag, hrsg. von G. Glockmann, Akademie-Verlag, Berlin 1967, pp. 224-252).
- Annick (2003) = J. Annick, *Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir*, in "Revue de métaphysique et de morale", 37 (2003), pp. 23-32.
- Anoz (2002) = J. Anoz, *Cronología de la producción augustiniana*, in "Augustinus", 47 (2002), pp. 229-312.
- Armstrong (1954) = A.H. Armstrong, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in *Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 277-283.
- Armstrong (1962) = A.H. Armstrong, *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, in "Studia Patristica", 5 (1962), pp. 427-29.
- Arnoldi (2011) = S. Arnoldi, *Manichäismus und Bibelexegese bei Augustinus: De Genesi contra Manichaeos*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München 2011.
- Arnould (1998), J. Arnould, *Les rationes seminales chez saint Augustin par des théologiens du XIXème et du XXème siècles*, in "Augustinianum", 38 (1998), pp. 429-453.
- Arruzza (2007) = C. Arruzza, *La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 54 (2007), pp. 215-223.
- Arruzza (2011a) = C. Arruzza, *Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origen, Grégoire de Nysse*, Brepols, Turnhout 2011.
- Arruzza (2011b) = C. Arruzza, *Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus' Critique of Aristotle in Enneads II 5 [25]*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 93 (2011), pp. 24-57.
- Aubenque (1982) = P. Aubenque, *La matière de l'intelligible. Sur deux allusions méconnues aux doctrines non écrites de Platon*, in "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 172 (1982), pp. 307-320.
- Aubin (1963) = P. Aubin, *Le problème de la conversion: étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1963.
- Aubry (2006) = G. Aubry, *Dieu sans la puissance: Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, Paris 2006.

- Aubry (2008) = G. Aubry, *Capacité et convenance: la notion d'epitêdeiotês dans la théorie porphyrienne de l'embryon*, in L. Brisson – M.-H. Congourdeau – J.-L. Solère (eds.), *L'embryon: formation et animation (Antiquité grecque et latine, Traditions hébraïque, chrétien et islamique)*, Vrin, Paris 2008, pp. 139-155.
- Bakhouché-Brisson (2011) = vedi Calcidio, *In Tim.*
- Bakhouché-Luciani (2009) = vedi Lattanzio, *opif.*
- Bajoni (1991) = vedi Apuleio, *Mund.*
- Baltes (1976) = M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten (Teil I)*, Brill, Leiden 1976.
- Baltes (1978) = M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten (Teil II)*, Brill, Leiden 1978.
- Baltes (1996) = M. Baltes, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in K. Algra – W. Van der Horst – D.T. Runia (eds.), *Polysthor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden 1996, pp. 76-96 (Ried. in: Id., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-325).
- Baltes (1996-2002), M. Baltes, *Elementum*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 2), Schwabe, Basel, pp. 767-765.
- Baltes-Dörrie (1996) = M. Baltes – H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 4 : *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I: Bausteine 101-124: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.
- Baltes-Dörrie (1998) = M. Baltes – H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5 : *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II: Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.
- Baltes-Lau (1986-1994), M. Baltes – D. Lau, *Animal*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 1), Schwabe, Basel, pp. 356-374.
- Balthasar (1939) = H.H. von Balthasar, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, note préliminaire de J.-R. Armogathe, Beauchesne, Paris 1939.
- Banterle (2002) = vedi Ambrogio, *Hexam.*
- Bäumker (1963) = C. Bäumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie: eine historisch-kritische Untersuchung*, Minerva, Frankfurt am Main 1963².
- Beatrice (1989) = P.F. Beatrice, *Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in “Vigiliae Christianae”, 43 (1989), pp. 248-281.
- Beatrice (1999) = P.F. Beatrice, *Ein Origeneszeit im Timaioskommentar des Calcidius*, in W.A. Bienert – U. Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts (7. Internationales Origeneskolloquium vom 25. bis zum 29. August 1997)*, Peeters, Leuven 1999, pp. 75-90.
- Beierwaltes (1969) = W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in “Revue des Études Augustiniennes”, 15 (1969), pp. 51-61 (Trad. it.: Id., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti e A. Trotta., indici a cura di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 143-157).

- Beierwaltes (1980) = W. Beierwaltes, *Creatio als Setzen von Differenz*, in *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, pp. 75-96 (Trad. it.: *Id, Creatio come posizione della differenza in Agostino*, in *Identità e Differenza*, introduzione di Bausola A., Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 121-142).
- Berti (1997) = E. Berti, *L'oggetto dell'εἰκὼς μῦθος nel Timeo di Platone*, in T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, selected papers, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 119-131.
- Berti (2007a) = E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Bari 2007.
- Berti (2007b) = E. Berti, *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, in "Quaestio", 7 (2007), pp. 25-52.
- Berti (2010), E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'accademia di Platone*, Laterza, Bari 2010.
- Berti (2011) = *YAH nei testi aristotelici*, in "Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7-9 gennaio 2010); Atti a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Olschki, Firenze 2011, pp. 41-52.
- Besnier (2003) = B. Besnier, *La conception stoïcienne de la matière*, in "Revue de métaphysique et de morale", 37 (2003), pp. 51-64.
- Betegh (2010) = G. Betegh, *What Makes a Myth eikōs? Remarks Inspired by M. Burnyeat's 'EIKŌS MYTHOS'*, in R.D. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, , Parmenides, Los Angeles 2010, pp. 213-224.
- Bettetini (1994) = M. Bettetini, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994.
- Bettetini (1995) = M. Bettetini, *Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle Confessioni*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici – Piccolomini R. – A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 139-149.
- Bettetini (1999) = M. Bettetini, *Ai limiti della materia, tra neoplatonismo e cristianesimo. Per una lettura del De musica di Agostino d'Ippona*, in Th. Fuhrer – M. Erler (eds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22-25. September 1997 in Trier*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 123-138.
- Bloch (1985) = O. Bloch, *Le Matérialisme*, PUF, Paris 1985.
- Bochet (2012) = I. Bochet, *La puissance de Dieu à l'œuvre dans le monde. Le livre III du De Trinitate*, in *Le De Trinitate de saint Augustin: exégèse, logique et noétique (Actes du colloque international organisé à Bordeaux, 16-19 juin 2010)*, E. Bermon – G. O'Daly (eds.), Préface de R. Williams, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012, pp. 75-105.
- Bonitz (1961) = H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, De Gruyter, Berlin 1961.
- Bostock (1980) = D. Bostock, *Quality and Corporeity in Origen*, in H. Crouzel – Quacquarelli A. (eds.), *Origeniana secunda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 323-337.
- Bostock (1992) = D. Bostock, *Origen's Philosophy of Creation*, in R.J. Daly (ed.), *Origeniana quinta. Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments, Fifth International Colloquium for Origen Studies (Boston College, 14.-18.08.1989)*, Peeters, Leuven 1992, pp. 253-267.

- Bostock (1994) = D. Bostock, *Aristotle, Metaphysics: Books [zeta] and [eta]*, translated with a commentary by D. Bostock, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Bostock (1995) = D. Bostock, *Aristotle on the Transmutation of the Elements in De Generatione Et Corruptione I. 1-4*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 13 (1995), pp. 217-229 (Ried. in: Id, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 19-29).
- Bostock (2006) = D. Bostock, *Space, Time, Matter and Form. Essays on Aristotle's Physics*, Clarendon press, Oxford 2006.
- Bourche (1954) = J. Bourche, *St. Augustine and the Cosmic Soul*, in "Giornale di Metafisica", 9 (1954), pp. 431-440.
- Boussiou-Tréhorel (1962) = vedi Agostino, *conf.*
- Boyer (1931) = Ch. Boyer, *La théorie augustinienne des raisons séminales*, in *Testi e Studi agostiniani*, vol. II, Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1931, pp. 795-819 (Ried. in: Id., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Marzorati, Milano 1970, pp. 35-69).
- Boys-Stones (2011) = G.R. Boys-Stones, *Time, Creation, and the Mind of God: the Afterlife of a Platonist Theory in Origen*, in "Oxford Studies of Ancient Philosophy", 40 (2011), p. 319-37.
- Brady (1964) = J.M. Brady *St. Augustine's Theory of Seminal Reasons*, in "New Scholasticism", 38 (1964), pp. 141-158.
- Bréhier (1924) = Plotin, *Ennéades II*, texte établi par É. Bréhier, Les belles lettres, Paris 1924.
- Bréhier (1961) = É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 1961.
- Brisson (1992) = vedi Platone, *Tim.*
- Brisson (1994) = L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire philosophique du Timée de Platon*, Academia, Sankt Augustin 1994.
- Brisson (1999a), *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, in "Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg", 8 (1999), pp. 87-108.
- Brisson (1999b) = Platon, *Parménide*, presentation et traduction par L. Brisson, Flammarion, Paris 1999.
- Brisson (2000a) = L. Brisson, «*Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) e le corps (σῶμα)*», in "Études sur Plotin" (sous la direction de M. Fattal), L'Harmattan, Paris-Montréal 2000, pp. 123-138.
- Brisson (2000b) = L. Brisson, *La khōra dans le Timée de Platon: ce en quoi se trouvent et ce de quoi sont constituées les choses sensibles*, in *Qu'est-ce que la matière? Regards scientifiques et philosophiques*, sous la direction de F. Monnoyeur, Livre de Poche, Paris 2000, pp. 23-44.
- Brisson (2001) = *Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon?*, in *Platon: les formes intelligibles*, coordonnée par J.-F. Pradeau, P.U.F., Paris 2001, pp. 55-85.
- Brisson (2002) = L. Brisson, *Le démiurge du Timée et le créateur de la Genèse*, in *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig*, réunis par M. Canto-Sperber – P. Pellegrin, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 25-39.
- Brisson (2003) = L. Brisson, *À quelles conditions peut-on parler de «matière» dans le «Timée» de Platon?*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 108 (2003), pp. 5-21.

- Brisson (2005a) = L. Brisson, *Come rendere conto della partecipazione del sensibile all'intelligibile in Platone*, in F. Fronterotta – W. Leszl (eds.), *'Eidos-Idea'. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.
- Brisson (2005b) = L. Brisson, *La théorie de la «matière» dans le Timée de Platon et sa critique par Aristote dans la Physique*, in C. Viano (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques*, Vrin, Paris 2005, pp. 15-36.
- Brisson (2010) = L. Brisson, *Between Matter and Body: Mass (ὄγκος) in the Sentences of Porphyry*, in "The International Journal of the Platonic Tradition", 4 (2010), pp. 36-53.
- Brisson (2011) = L. Brisson, *La matière chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in "Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7-9 gennaio 2010); Atti a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Olschki, Firenze 2011, pp. 1-40.
- Brisson et al. (2005) = vedi Porfirio, *Sent.*
- Brisson et al. (2010) = vedi Plotino, *Enn.*
- Brunschwig (1988) = J. Brunschwig, *La théorie stoïcienne du genre supreme et l'ontologie platonicienne*, in J. Barnes – M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 19-127 (Ried. in traduzione inglese (*The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*) in: Id., *Papers in Hellenistic Philosophy*, translated by Lloyd J., Cambridge UP, Cambridge 1994, pp. 92-157).
- Burkard (2012) = D. Burkard, *Augustinus – ein Kronzeuge für die Evolutionstheorie? (Gescheiterte) Versuche einer Versöhnung von Theologie und Naturwissenschaft*, in C. Mayer – Ch. Müller – G. Förster (eds.), *Augustinus – Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage: «Natur und Kreatur» (5. Juni 2009). «Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins» (18. Juni 2010)*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2012, pp. 109-141.
- Bussanich (1988) = J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*, Brill, Leiden 1988.
- Byers (2012) = S. Byers, *Augustine and the Philosophers*, in M. Vessey – S. Reid (eds.), *A Companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Oxford-Malden 2012, pp. 175-187.
- Byrne (2001) = C. Byrne, *Matter and Aristotle's Material Cause*, in "Canadian Journal of Philosophy", 31 (2001), pp. 85-111.
- Camelot (1956) = T. Camelot, *À l'éternel par le temporel («De trinitate», IV,xviii,24)*, in "Revue des Études Augustiniennes", 2 (1956), pp. 163-172.
- Capanaga (1961) = V. Capanaga, *Materia y espíritu en el problema del mal según S. Agustín*, in "Augustinus", 6 (1961), pp. 169-178.
- Capdet (1949), R. Capdet, *Les raisons causales d'après saint Augustin*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", 50 (1949), pp. 208-228.
- Carena (1969) = vedi Agostino, *conf.*
- Carroll (2002) = W.J. Carroll, *Plotinus on the Origin of Matter*, in M.F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature: studies in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 179-208.
- Carrozzi (1989) = vedi Agostino, *Gn. litt.*
- Carrozzi et al. (1988) = vedi Agostino, *Gn. adu. Man. e Gn. litt. imp.*
- Casaglia et al. (1997) = vedi Plotino, *Enn.*
- Catapano (2001) = G. Catapano, *Ragioni causali e ordine della natura in Agostino. A proposito di una tesi di R. Markus*, in "Studia Patavina", 48 (2001), pp. 133-141.

- Catapano (2003) = Agostino, *Sull'anima*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003.
- Catapano (2005) = G. Catapano, *Tota sentit in singulis: Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 355-400.
- Catapano (2006a) = vedi Agostino, *ord.*
- Catapano (2006b) = G. Catapano, *La teoria dei due tipi di assimilazione nel trattato 19 (I 2): la soluzione plotiniana all'aporia di Parm. 132d-133a*, in *Plotino e l'ontologia*, a cura di M. Bianchetti, Albo Verosorio, Milano 2006, pp. 33-40.
- Catapano (2010) = G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010.
- Catapano (2012) = vedi Agostino, *s. Erfurt.*
- Catapano (2013) = G. Catapano, *The Epistemological Background of Augustine's Dialogues*, in S. Föllinger – G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, pp. 107-122.
- Catapano-Cillerai (2012) = vedi Agostino, *trin.*
- Cavalcanti (1987) = E. Cavalcanti., *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e in Agostino. Omelie sull'Esamerone e "De Genesi ad litteram" I-III*, in "Annali di storia dell'esegesi", 4 (1987), pp. 119-142.
- Cencillo (1958) = L. Cencillo, *Hyle: origen, concepto y funciones de la materia en el corpus Aristotelicum*, Instituto "Luis Vives", Madrid 1958.
- Chapot (1999) = vedi Tertulliano, *Adv. Herm.*
- Chaquot (1973) = A. Chaquot, *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 9-21.
- Charles-Saget (1990) = A. Charles-Saget A., *Aphairesis et Gelassenheit, Heidegger et Plotin*, in R. Bague – J.F. Courtine (eds.), *Herméneutique et Phénoménologie: Hommage à P. Aubenque*, PUF, Paris 1990, pp. 323-344.
- Charles-Saget (1999) = A. Charles-Saget, *Les transformations de la conscience de soi entre Plotin et Augustin*, in J. Assmann – G.G. Stroussa (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Brill, Leiden 1999, pp. 195-207.
- Charlton (1970) = *Aristotle's Physics Books I-II*, translated with introduction and notes by W. Charlton, Clarendon Press, Oxford 1970.
- Charlton (1983) = W. Charlton, *Prime Matter: a Rejoinder*, in "Phronesis", 28 (1983), pp. 197-211.
- Chase (2014), M. Chase, *Porphyry on Matter*, Paper given at the Conference "Understanding Matter", Palermo, April 11 2014 (consultabile on line: http://www.academia.edu/6778376/Porphyry_on_matter).
- Cherniss (1930) = H. ChernissF., *The Platonism of Gregory of Nissa*, University of California UP, Berkeley 1930.
- Cherniss (1944) = H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, John Hopkins Press, Baltimore 1944.
- Cherniss (1957) = H. Cherniss, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, in "American Journal of Philology", 78 (1957), pp. 225-266.
- Chiaradonna (2008) = Chiaradonna R., *Hylemorfismo et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise*, in "Les études philosophiques", 86 (2008), pp. 379-397.
- Chiaradonna (2011) = R. Chiaradonna, *Plotino*, Carrocci, Roma.

- Chiarini (1997) = vedi Agostino, *conf.*
- Chiossone (2003) = vedi Alessandro di Licopoli, *Man.*
- Claghorn (1954) = G.S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, Nijhoff, The Hague 1954.
- Claix (1976) = R. Claix, *Cosmologie et métaphysique. À propos du concept aristotélicien de matière*, in "Revue Internationale de Philosophie", 30 (1976), pp. 143-150.
- Clegg (1976) = J.S. Clegg, *Plato's Vision of Chaos*, in "The Classical Quarterly", 26 (1976), pp. 52-61.
- Code (1976) = A. Code, *The Persistence of aristotelian Matter*, in "Philosophical Studies" 29 (1976), pp. 357-367.
- Cohen (1984) = S.M. Cohen, *Aristotle's Doctrine of the Material Substrate*, in "Philosophical Review", 93 (1984), pp. 171-194.
- Colish (1984) = M.H. Colish, *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, in "Speculum", 59/4 (1984), pp. 757-795.
- Comoth (1987) = K. Comoth, *Die Bestimmung der Materie bei Augustinus*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986: Atti 2)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 563-569.
- Congar (1963) = Y.M.J. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, in *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au père Henri de Lubac (vol. I)*, Aubier, Paris 1963, pp. 189-222.
- Cook (1989) = K. Cook, *The Underlying Thing, the Underlying Nature and Matter: Aristotle's Analogy in Physics I 7*, in "Apeiron", 22 (1989), pp. 105-119.
- Cooper (2009) = J.M. Cooper, *Chrysippus on Physical Elements*, in R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford UP, Oxford 2009, pp. 93-117.
- Cordonier (2007) = V. Cordonier, *Matière, qualités, mélange. La physique élémentaire d'Aristote chez Galien et Alexandre d'Aphrodise*, in "Quaestio", 7 (2007), pp. 79-103.
- Cornford (1937) = M.F. Cornford, *Plato's Cosmology*, Routledge, London 1937.
- Corrigan (1986) = K. Corrigan, *Is there more than one Generation of Matter in the Enneads?*, in "Phronesis", 31 (1986), pp. 167-181.
- Corrigan (1988) = K. Corrigan, *On the Generation of Matter in the Enneads: A Reply*, in "Dionysius", 12 (1988), pp. 17-24.
- Corrigan (1996) = K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphodisias*, Peeters, Leuven 1996.
- Courcelle (1950) = P. Courcelle, *Recherches sur les "Confessions" de Saint Augustin*, De Brocard, Paris 1950.
- Cousineau (1963) = R.H. Cousineau, *Creation and Freedom: An Augustinian Problem: "Quia voluit" and/or "Quia bonus"?*, "Recherches Augustiniennes", 2 (1963), pp. 253-271.
- Couturier (1954) = C. Couturier, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, in *Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 543-550.
- Cristiani (1996) = Agostino, *Le Confessioni (libro X)*, commento a cura di M. Cristiani, in Sant'Agostino, *Le Confessioni (libri X-XI)*, commento a cura di M. Cristiani e A. Solignac, Mondadori, Milano 1996.
- Crouzel (1994) = H. Crouzel, *Un fragment du Commentaire sur la Genèse d'Origène et la création de la matière a partir du néant*, G. Sfameni Gasparro (ed.), in *Agathē elpis:*

- studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 417-426.
- Crouzel-Simonetti (1978b) = vedi Origene, *princ.*
- Crouzel-Simonetti (1980b) = vedi Origene, *princ.*
- Crowley (2005) = T.J. Crowley, *On the Use of Stoicheion in the sense of 'Element'*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 129 (2005), pp. 367-394.
- Crowley (2008) = T.J. Crowley, *Aristotle's 'So-Called Elements'*, in "Phronesis", 53 (2008), pp. 223-242.
- D'Agostini (1988) = Fredegiso di Tours, *Il nulla e le tenebre*, a cura di F. D'Agostini, Il melangolo, Genova 1988.
- D'Ancona et al. (2003) = *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8 [6]); *Plotiniana arabica* (Pseudo-teologia di Aristotele, cap. 1 e 7; "Detti del sapiente greco"), a cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003.
- D'Onofrio (1991) = G. D'Onofrio, "Quod est et non est". *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, in "Doctor Seraphicus", 38 (1991), pp. 13-36.
- Dancey (1978) = R. Dancey, *On Some of Aristotle's Second Thoughts about Substances: Matter*, in "Philosophical Review", 87 (1978), pp. 372-413.
- De Blic (1940) = J. De Blic, *Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur*, in "Recherches de science religieuse", 30 (1940), pp. 172-190.
- De Dorlodot (1921) = H. De Dorlodot, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Vromant, Bruxelles-Paris 1921.
- De Paolis (1992) = P. De Paolis, *Il Somnium Scipionis nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in *La langue latine langue de la philosophie. actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza (17-19 mai 1990)*, École française de Rome, Rome 1992, pp. 233-244.
- De Sinety (1930) = R. De Sinety, *Saint Augustin et le transformisme*, in "Archives de Philosophie", 7/2 (1930), pp. 244-272.
- De Vooght = P. De Vooght, *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le «De Trinitate» et le «De Genesi ad litteram»*, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 10 (1938), pp. 317-347.
- De Vooght (1939) = P. De Vooght, *La théologie du miracle selon saint Augustin*, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 11 (1939), pp. 197-222.
- De Vooght (1976), P. De Vooght, *Saint Augustin et l'évolutionnisme*, in *Pluralisme et oecuménisme en recherches théologiques: mélanges offerts au R.P. Dockx*, Gembloux-Duculot, Paris 1976, pp. 27-35.
- Decleva Caizzi (1988) = F. Decleva Caizzi, *La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. Barnes – M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics: fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 425-470.
- Delcomminette (2014) = S. Delcomminette, *Métaphysique H 6: Unité de l'ousia, unité de l'eidos*, in "Elenchos", 35 (2014), pp. 89-125.
- Derrida (1993) = J. Derrida, *Chōra*, Galilée, Paris 1993 (tr. it. *Chōra*, in Id., *Il segreto del nome*, Jaca Book, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Milano 1997, pp. 43-86).
- Des Places (1973) = É. Des Places, *La matière dans le platonisme moyen, surtout chez Numénius et dans les "Oracles chaldaïques"*, in *Zetesis: Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, De nederlandsche boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 215-223.

- Desalvo (1996) = C. Desalvo, *L'“oltre” nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, presentazione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Deuse (1983) = W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, Mainz 1983.
- Di Giovanni (1974) = A. Di Giovanni, *Creazione ed essere nelle «Confessioni» di sant'Agostino*, in “Revue des Études Augustiniennes”, 20 (1974), pp. 285-312.
- Diano (1970) = C. Diano, *Il problema della materia in Platone: la chora del Timeo*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 49 (1970), pp. 321-335.
- Diels (1899) = H. Diels, *Elementum*, Teubner, Leipzig 1899.
- Dillon (1966) = J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism (80 B.C. to A.D. 220)*, Duckworth, London 1966 (Trad. it.: Id., *I medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.-220 d.C.)*, a cura di E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010).
- Dillon (1969) = J. Dillon, *Enn. III 5: Plotinus'Exegesis of the Symposium myth*, in “Agōn”, 3 (1969), pp. 24-44.
- Dodds (1928) = E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, in “Classical Quarterly”, 22 (1928), pp. 129-142.
- Dodds (1963) = *Proclus. The Elements of Theology: a revisited Text with Translation, Introduction and Commentary* by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1965.
- Doninelli (2000) = A. Doninelli, *Note sulla nozione di materia prima nel 'De generatione et Corruptione'*, in “Bollettino Filosofico, Cosenza”, 16 (2000), pp. 39-49.
- Donini (1982) = P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosberg & Sellier, Torino 1982.
- Donini (1988) = P. Donini, *Il «Timeo»: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso*, in “Elenchos”, 9 (1988), pp. 5-52.
- Drecol-Kudella (2011) = V. Drecol – M. Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- du Roy (1966) = O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966.
- Duhem (1965) = P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic: La cosmologie hellénique (suite): L'astronomie latine au Moyen Age (vol. 2)*, Hermann & C, Paris 1965.
- Dulaey (2002) = M. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386-389*, in “Revue des Études Augustiniennes”, 48 (2002), pp. 267-295.
- Dulaey (2005) = M. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (3). Années 393-394*, in “Revue des Études Augustiniennes”, 51 (2005), pp. 21-65.
- Dulaey et al. (2004) = vedi Agostino, *Gn. adu. Man. e Gn. litt. imp.*
- Düring (1964) = I. Düring, *Aristotle and the Heritage from Plato*, in “Eranos”, 62 (1964), pp. 84-99.
- Düring (1966) = I. Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg 1964.
- Duval (1978) = R. Duval, *Ousia et hyle: lectures de Métaphysique Z 3 et 17*, in “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 62 (1978), pp. 569-587.
- Edelstein (1936) = L. Edelstein, *The Philosophical System of Posidonius*, in “American Journal of Philology”, 57 (1936), pp. 286-325.

- Emilsson (2007) = E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Ettari (2002) = D. Ettari, *La polemica sul possibile nel IV secolo a.C. [Aristotele, Filone, Diodoro Crono, Crisippo] in una interpretazione moderna*, in “*Metalogicon*”, XV/1 (2002), pp. 27-32.
- Fattal (2001) = M. Fattal, *Ricerche sul Logos: da Omero a Plotino*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Fauquier (2003) = F. Fauquier, *La Matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin*, in “*Revue de Métaphysique et de Morale*”, 37 (2003), pp. 65-87.
- Fazzo (1999) = Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza, Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall'arabo di M. Zonta, BUR, Milano 1999.
- Ferber (1997a) = R. Ferber, *Perché Platone nel 'Timeo' torna a sostenere la dottrina delle idee*, in “*Elenchos*”, 18 (1997), pp. 5-27.
- Ferber (1997b) = R. Ferber, *Why did Plato maintain the “Theory of Ideas” in the Timaeus?*, in T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, selected papers, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 179-196.
- Ferlisi (1988) = G. Ferlisi, *Guida alla lettura delle Confessioni. Libro dodicesimo: indagine sulla materia informe*, in “*Presenza agostiniana*”, 15 (1988), pp. 4-7.
- Ferrari (1995) = F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco*, D'Auria, Napoli 1995.
- Ferrari (1996) = F. Ferrari, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in “*Museum Helveticum*”, 53 (1996), pp. 44-55.
- Ferrari (2003) = F. Ferrari, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel 'Timeo'*, in C. Natali – S. Maso (eds.), *'Plato Physicus'. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Hakkert, Amsterdam 2003.
- Ferrari (2004) = F. Ferrari, *Platone, Parmenide*, introduzione e note di F. Ferrari, BUR, Milano 2004.
- Ferrari (2006) = Poietes kai pater: *esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*, in G. De Gregorio – S. Medaglia (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi*, Arte Tipografica, Napoli 2006, pp. 43-58.
- Ferrari (2007a) = F. Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in “*Quaestio*”, 7 (2007), pp. 3-23.
- Ferrari (2007b) = F. Ferrari, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel 'Timeo'*, in L.M. Napolitano Valditara (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 147-172.
- Ferrari (2010-2011) = F. Ferrari, *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco*, in “*Ploutarchos*”, 9 (2010-2011), p. 15-36.
- Ferrari (2014) = F. Ferrari, *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del Timeo*, in Coda E. – Martini Bonadeo C. (eds.), *De l'antiquité tardive au Moyen Âge: études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syrienne, arabe et latine offerts à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014, pp. 255-276.
- Ferrisi (2014) = P.A. Ferrisi, *Creazione dal nulla. Esegesi metafisica di Agostino a Gen. 1,1-2*, in “*Rivista di Ascetica e Mistica*”, 39 (2014), pp. 357-382.

- Festugière (1949) = A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Gabalda, Paris 1949.
- Festugière (1967) = vedi Proclo, *In Plat. Tim.*
- Fine (1992) = K. Fine, *Aristotle on Matter*, in "Mind", 101 (1992), pp. 35-57.
- Fischer (1951) = *Genesis* (Vetus Latina, vol. 2), hrsg. von B. Fischer, Herder, Freiburg 1951-1954.
- Flasch (1993) = K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das Buch XI. der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
- Fleet (1995) = vedi Plotino, *Enn.*
- Frische (2006a) = J. Frische, *Aristotle on χώρα in Plato's Timaeus* (Physics IV: 2, 209 B 6-17), in "Archiv für Begriffsgeschichte", 48 (2006), pp. 27-44.
- Frische (2006b) = J. Frische, *Aristotle on space, form and matter* (Physics IV: 2, 209 B 17-32), in "Archiv für Begriffsgeschichte", 48 (2006), pp. 45-63.
- Fritz (1972) = K. Fritz, *Zenon von Kiton*, in "Pauly's Real-Encyclopädie", Band 10A, 1972, coll. 83-121.
- Froidefond (2003) = vedi *Is. et Os.*
- Fronterotta (1998) = F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma 1998.
- Fronterotta (2003) = vedi Platone, *Tim.*
- Fronterotta (2007) = Platone, *Sofista*, Introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.
- Fronterotta (2011) = F. Fronterotta, *'Principio' del cosmo e 'inizio' del discorso. Una nuova ipotesi intorno all' 'origine' del mondo nel Timeo platonico*, in L. Palumbo (ed.), *LOGON DIDONAI. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2011, pp. 661-79.
- Fuhrer (2012) = Th. Fuhrer, *Nihil*, in "Augustinus-Lexikon" (vol. 4), Schwabe, Basel 2012, pp. 203-209.
- Furth (1988) = M. Furth, *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge UP, Cambridge 1988.
- Galtier (1940) = P. Galtier, *Saint Augustin et l'origine de l'homme*, in "Gregorianum", 11 (1930), pp. 5-31.
- Gaukroger (1980) = S. Gaukroger, *Aristotle on Intelligible Matter*, in "Phronesis", 25 (1980), pp. 187-197.
- Geljon-Runia (2003) = vedi Filone, *agr.*
- Geoltrain (1973) = P. Geoltrain, *Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Qoumrân au Nouveau Testament*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 47-60.
- Gerson (1994) = L.P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, London-New-York 1994.
- Geymonat (1953) = L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953.
- Giannopoulou (2010) = Z. Giannopolou, *Derrida's Khôra, or Unnaming the Timaeon receptacle*, in R.D. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book, the whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2010, pp. 165-178.
- Giardina (2008) = vedi Aristotele *GC*
- Giet (1968) = vedi Basilio, *Hexaëm.*

- Gill (1987) = M.L. Gill, *Matter and Flux in Plato's Timaeus*, in "Phronesis", 32 (1987), pp. 34-53.
- Gill (1989) = M.L. Gill, *Aristotle on Substance*, Princeton UP, Princeton 1989.
- Gilson (1929) = É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929 (Trad. it.: Id., *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983).
- Gilson (1955) = É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955.
- Goldschmidt (1964) = V. Goldschmidt, *Exégèse et axiomatique chez saint Augustin, L'histoire de la philosophie: ses problèmes, ses méthodes. hommage à Martial Gueroult*, textes de L.J. Beck (et al.), Librairie Fischbacher, Paris 1964, pp. 14-42.
- Goldstein (1984) = J.A. Goldstein, *The Origins of the Doctrine of Creatio ex Nihilo*, in "Journal of Jewish Studies", 35 (1984), pp. 127-135.
- Gould (1970) = J.B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Brill, Leiden 1970.
- Gourinat (2005) = J.B. Gourinat, *La théorie stoïcienne de la matière: entre le matérialisme et une relecture «corporaliste» du Timée*, in C. Viano (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques*, Vrin, Paris, pp. 37-62.
- Gourinat (2009) = J.B. Gourinat, *The Stoics on Prime Matter: Corporealism and the Imprint of Plato's Timaeus*, in R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford UP, Oxford 2009, pp. 46-70.
- Gousmett (1988) = C. Gousmett, *Creation Order and Miracle according to Augustine*, in "Evangelical Quarterly", 60 (1988), pp. 217-240.
- Graham (1987) = D.W. Graham, *The Paradox of prime Matter*, in "Journal of the History of Philosophy", 25/4 (1987), pp. 475-490.
- Gregory (2008) = T. Gregory, *Le acque sopra il firmamento: Genesi e tradizione esegetica*, in *L'acqua nei secoli altomedievali (Spoleto, 12-17 aprile 2007)*, Tomo primo, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2008, pp. 1-41.
- Haas (1997) = F.A.J. de Haas, *John Philoponus' new Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Brill, Leiden 1997.
- Hadas-Lebel (1973) = vedi Filone, *prov.*
- Hadot (1978) = I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrine: Hierocles et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978.
- Hadot (1953) = P. Hadot, *'Epistrophe' et 'metanoia' dans l'histoire de la Philosophie*, in *Actes du XI^{ème} congrès international de la Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, North Holland-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain 1953, pp. 31-36.
- Hadot (1960) = P. Hadot, *Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent)*, in "Revue des études augustiniennes", 6 (1960), pp. 205-244.
- Hadot (1968a) = P. Hadot, *Conversion*, in "Encyclopaedia universalis" (vol. 4), Paris 1968, pp. 979-981.
- Hadot (1968b) = P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968 (Trad. it.: Id., *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993).
- Hadot (1983) = P. Hadot, *Physique et poésie dans le «Timée» de Platon*, in "Revue de Théologie et de Philosophie", 115 (1983), pp. 113-133.
- Hadot (1988) = vedi Plotino, *Enn.*
- Hager (1962) = F.P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in "Museum Helveticum", 19 (1962), pp. 73-103.

- Hahm (1977) = D.E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State U.P, 1977.
- Happ (1971) = H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin-New York 1971.
- Harrison (1988) = C. Harrison, *Measure, Number and Weight in St. Augustine's Aesthetics*, in "Augustinianum", 28 (1988), pp. 591-602
- Harte (2010) = V. Harte, *The Receptacle and the Primary Bodies: Something from Nothing?*, in R.D. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book, the whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2010, pp. 131-140.
- Heidl (2003) = G. Heidl, *Origen's Influence on the Young Augustine*, Gorgias Press-Notre Dame U.P., Piscataway-Louaize 2003.
- Heinemann (1921) = F. Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Meiner, Leipzig 1921.
- Heinemann (1926) = F. Heinemann, *Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin*, in "Philologus", 31 (1926), pp. 1-17.
- Helmig (2007) = C. Helmig, *Aristotle's notion of Intelligible Matter*, in "Quaestio", 7 (2007), pp. 53-78.
- Henke (2000) = R. Henke, *Basilius und Ambrosius über das Sechstagerwerk. Eine vergleichende Studie*, Schwabe & Co., Basel 2000.
- Herter (1957) = H. Herter, *Die Bewegung der Materie bei Platon*, in "Rheinisches Museum", 100 (1957), pp. 327-347 (Ried. in: Id., *Kleine Schriften*, hrsg. von E. Vogt, Fink, München 1975, pp. 341-358).
- Hill (1991) = vedi Agostino, *trin*.
- Hill (2002) = vedi Agostino, *Gn. adu. Man., Gn. litt. imp. e Gn. litt.*
- Hinton Beverly (2005) = K. Hinton Beverly, *Elemental Matter and the Problem of Change in Aristotle*, in "Ancient Philosophy", 25 (2005), pp. 365-382.
- Hirzel (1964) = R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Olms, Hildesheim 1964.
- Holl (1961) = A. Holl, *"Seminalis ratio". Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Verlag-Herder, Wien-Freiburg 1961.
- Hombert (2000) = P.M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000.
- Horsley (1978) = R.A. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, in "Harvard Theological Review", 71 (1978), pp. 35-59.
- Hunt (1998) = D.P. Hunt, *The Problem of Fire: Referring to «Phenomena» in Plato's «Timaeus»*, in "Ancient Philosophy", 18 (1998), pp. 69-80.
- Ibarreta de Ghío (1975) = O.M. Ibarreta de Ghío, *La noción de materia en San Agustín*, in "Patristica et Mediaevalia", 1 (1975), pp. 77-81.
- Igal (1982) = vedi Plotino, *Enn*.
- Isnardi Parente (1989) = vedi Stoici Antichi, *SVF*
- Jevons (1964) = F.R. Jevons, *Dequantitation in Plotinus' Cosmology*, in "Phronesis", 9 (1964), pp. 64-71.
- Joachim (1922) = vedi Aristotele, *GC*
- Jones (1974) = B. Jones, *Aristotle's Introduction of Matter*, in "The Philosophical Review", 83 (1974), pp. 474-500.
- Jourdan (2013) = F. Jourdan, *La matière à l'origine du mal chez Numénius: un enseignement explicite chez Macrobe?*, in "Revue de Philosophie Ancienne", 31/1 (2013), pp. 41-87.

- Katinis (2007) = T. Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Edizioni di storia e di letteratura, Roma 2007.
- Kendeffy (2014) = G. Kendeffy, *Rationes chez saint Augustin. Problèmes épistémologiques et anthropologiques*, in A.M. Mazzanti (ed.), *Il Logos di Dio e il Logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessioni contemporanee*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 299-313.
- Kenney (2010) = J.P. Kenney, *The Contradictores of Confessiones XII*, in Ph. Cary – J. Doody – K. Paffenroth (eds), *Augustine and Philosophy*, Lexington Books, Lanham et al. 2010, pp. 145-165.
- Keyt (1961) = D. Keyt, *Aristotle on Plato's Receptacle*, in "American Journal of Philology", 28 (1961), pp. 291-300.
- Kidd (1988) = I. Kidd, *Posidonius, The commentary*, Cambridge UO, Cambridge 1988.
- Kim (2006) = J.K. Kim, *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1-3: from De Genesi contra Manichaeos to De Genesi ad Litteram*, Mellen Press, Lewinston 2006.
- King (1956) = H.R. King, *Aristotle without prima materia*, in "Journal of the History of the Ideas", 17 (1956), pp. 370-389.
- Köckert (2006) = C. Köckert, *The Use of Anti-Epicurean Polemics in Origen (Fr. In Gen. Comm. (= Eusebius, P.e. VII.20) and De princ. II.I.4)*, in "Studia Patristica", 41 (2006), pp. 181-186.
- Köckert (2009) = C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- Koester (1968) = H. Koester, *NOMOΣ ΦΥΣΕΩΣ: the Concept of Natural Law in Greek Thought*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Brill, Leiden 1968, pp. 521-541.
- Kono (1991) = Kono K., *On "Materia Spiritualis" in Augustine. according to his Exposition of the Beginning of Genesis*, in "Studies in Medieval Thought" 33, pp. 98-109.
- Krämer (1964) = H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1964.
- Krizan (2013) = M. Krizan, *Substantial Change and the Limiting Case of Aristotelian Matter*, in "History of Philosophy Quarterly", 30 (2013), pp. 293-310.
- Kung (1988) = J. Kung, *Why the Receptacle is not a Mirror*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 70 (1988), pp. 167-178
- La Bonnardière (1970) = A.-M. La Bonnardière (1970), *Le livre de la Sagesse, Études augustinienes*, Paris 1970.
- Lacey (1916) = A.M. Lacey, *Nature, Miracle and Sin: a Study of Saint Augustine's Conception of Natural Order*, Longmans-Green & Co., London 1916.
- Lacey (1965) = A.R. Lacey, *The Eleatics and Aristotle on Some Problems of Change*, in "Journal of the History of Ideas", 26 (1965), pp. 451-468.
- Ladner (2008) = G.B. Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott, Kosmos, Mensch*, Besler Verlag, Stuttgart 1992 (Trad. it.: Id., *Il simbolismo paleocristiano: Dio, cosmo, uomo*, prefazione all'edizione italiana di E. Russo, Vicenza-Milano, Jaca Book 2008).
- Lagrange (1896) = M.J. Lagrange, *Hexaméron*, in "Revue Biblique" 5, pp. 381-407.
- Laminne (1908) = J. Laminne, *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 2 (1908), pp. 505-521.

- Lapidge (1973) = M. Lapidge, *Ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology*, in “Phronesis”, 18 (1973), pp. 240-278.
- Lapidge (1978) = M. Lapidge, *Stoic Cosmology*, in J. Rist (ed.), *The Stoics*, California UP, Berkeley and Los Angeles 1978, pp. 161-186.
- Laurent (2006) = J. Laurent, *Note sur l'interprétation “matérialiste” de la χώρα par Luc Brisson*, in “Études Platoniciennes”, 2 (2006), pp. 93-96.
- Lavallée (1989), L. Lavallée, *Augustine on the Creation Days*, in “Evangelical Theological Studies”, 32 (1989), pp. 457-464.
- Lavaud (2008) = L. Lavaud, *Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin*, in “Les études philosophiques”, 86 (2008), pp. 399-414.
- Lee (1966) = E.N. Lee, *On the Metaphysics of the Image in Plato's Timaeus*, in “Monist”, 50 (1966), pp. 341-368.
- Lee (1971) = E.N. Lee, *On the “Gold Example” in Plato's Timaeus (50a5-b5)*, in J.P. Anton – A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State of New York Press, Albany 1971, pp. 219-235.
- Lehmann (1981) = H. Lehmann, *El Espíritu de Dios sobre las aguas. Fuente de los comentarios de Basilio y Agustín sobre el Génesis I, 2*, in “Augustinus”, 26 (1981), pp. 127-139.
- Leszl (1973a) = W. Leszl, *La materia in Aristotele (I)*, in “Rivista critica di Storia della Filosofia”, 28 (1973), pp. 243-270.
- Leszl (1973b) = W. Leszl, *La materia in Aristotele (II)*, in “Rivista critica di Storia della Filosofia”, 28 (1973), pp. 380-401.
- Leszl (1974) = W. Leszl, *La materia in Aristotele (III)*, in “Rivista critica di Storia della Filosofia”, 29 (1974), pp. 144-170.
- Lettieri (1996a) = G. Lettieri, *Il paradosso della creazione nel De civitate Dei: il confronto con il platonismo*, in E. Cavalcanti (ed.), *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 215-244.
- Lettieri (1996b) = G. Lettieri, *Il libro XII delle Confessiones: ermeneutica, creazione, predestinazione*, in *La “Genesi” nelle “Confessioni”. Atti della giornata di studio su S. Agostino (Roma, 6 dicembre 1994)*, Herder, Roma 1996, pp. 55-79.
- Lettieri (2011) = G. Lettieri, *It doesn't matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, in “Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo” (Roma 7-9 gennaio 2010); Atti a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Olschki, Firenze 2011, pp. 75-173.
- Linguisti (2007) = A. Linguisti, *La materia dei corpi: sullo pseudoilomorfismo plotiniano*, in “Quaestio”, 7 (2007), pp. 105-122.
- Longrigg (1975) = J. Longrigg, *Elementary Physics in the Lyceum and Stoa*, in “Isis”, 66 (1975), pp. 211-229.
- Long-Sedley (1987a) = vedi Stoici Antichi, L.-S.
- Luyten (1965) = N. Luyten, *Matter as Potency*, in E. McMullin (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1965, pp. 122-133.
- Maccormack (2008) = S. MacCormack, *Augustine reads Genesis*, in “Augustinian Studies”, 39 (2008), pp. 5-47.
- Machefert (2009) = H. Machefert, *Le poids de l'amour. Une lecture de Confessiones, XIII,9,10*, in *Saint Augustin*, sous la direction de M. Caron; avec la contributions de G. Antoni (et al.); avec deux textes inédites en français de Joseph Ratzinger-Benoit 16. et un œuvre de saint Augustin, Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 343-366.

- Madec (1974) = G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Études Augustiniennes, Paris 1974.
- Madec (1977) = G. Madec, “*Nihil*” cathare et “*nihil*” augustinien, in “Revue des Études Augustiniennes”, 23 (1977), pp. 92-112.
- Madec (1986-1994) = G. Madec, *Conversio*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 1), Schwabe, Basel 1986-1994, pp. 1282-1294.
- Madec (1996) = G. Madec, *Introduction aux “Revisions” et à la lecture des œuvres de Saint Augustin*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 1996.
- Madec (1996-2002) = G. Madec, *Defectus*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 2), Schwabe, Basel 1996-2002, pp. 259-261.
- Madec (2009) = G. Madec, *Platonisme et Christianisme. Analyse du livre VII des «Confessions»*, in Saint Augustin, sous la direction de M. Caron; avec la contributions de G. Antoni (*et al.*); avec deux textes inédites en français de Joseph Ratzinger-Benoit 16. et une œuvre de saint Augustin, Éditions du Cerf 2009, pp. 77-158.
- Maldonado (1987) = J.H. Maldonado, *Concepto agustiniano de creación como superación del emanantismo neoplatónico*, in “La ciudad de Dios”, 200 (1987), pp. 333-364.
- Mandouze (1968) = A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris 1968.
- Mangenot (1925) = E. Mangenot, *Hexaméron*, in “Dictionnaire de Théologie Catholique”, vol. 6, coll. 2325-2354.
- Mansfeld (1978) = J. Mansfeld, *Zeno of Citium*, in “Mnemosyne”, 31 (1978), pp. 134-178.
- Marin (1991) = M. Marin, «*Nomen quasi notamen*». *Una nota su Aug. «Gen. litt. imp.» 6.26*, in “*Vetera Christianorum*”, 28 (1991), pp. 267-275.
- Marin (1992a) = M. Marin, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, in «*De Genesi contra Manichaeos*», «*De Genesi ad litteram liber imperfectus*» di Agostino di Ippona (*Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, VIII*), Edizioni «Augustinus», Palermo 1992, pp. 115-151.
- Marin (1992b) = M. Marin, *Le acque sotto il firmamento e le acque sopra il firmamento. Una nota su 8.29 p. 230*, in «*De Genesi contra Manichaeos*», «*De Genesi ad litteram liber imperfectus*» di Agostino di Ippona (*Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, VIII*), Edizioni «Augustinus», Palermo 1992, pp. 144-146.
- Markus (1967) = R.A. Markus, *God and Nature*, in A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 395-405.
- Marone (2007) = Marone P., *La luna nella cultura scientifico-naturalistica di Agostino*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.): XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana (4-6 maggio 2006)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, pp. 701-710.
- Martin (1901) = J. Martin, *Saint Augustin*, Alcan, Paris 1901.
- Matter (1964) = P.P. Matter, *Zum Einfluss des platonischen „Timaios“ auf das Denken Plotins*, Keller, Winterthur 1964.
- May (1978) = May G., *Schöpfung aus dem Nichts*, De Gruyter, Berlin 1978.
- Mayer (1998) = C. Mayer, ‘*Caelum Caeli*’. *Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis I,If.*, in N. Fischer – C. Mayer (eds.), *Die Confessiones Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1998, pp. 553-601.

- Mayer (1996-2002) = C. Mayer, *Creatio, creator, creatura*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 2), Schwabe, Basel 1996-2002, pp. 56-116.
- Mazzarella (1978) = P. Mazzarella, *Le “rationes seminales” di S. Agostino*, in “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, 70 (1978), pp. 3-9.
- McMullin (1965) = *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, E. McMullin (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1965.
- Meessen (2011) = Y. Meessen, *De l'usage du double concept aristotélicien matière-forme dans la pensée augustinienne de la Création*, in M.-A. Vannier (ed.), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern et al. 2011, pp. 133-145.
- Meijering (1979) = E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: das elfte Buch der Bekenntnisse*, Brill, Leiden 1979.
- Meldrum (1950) = M. Meldrum, *Plato and the 'APXH KAKΩN*, in “The Journal of Hellenic Studies”, 70 (1950), pp. 65-74.
- Merker (2006) = A. Merker, *Miroir et χώρα dans le «Timée» de Platon*, in “Études Platoniciennes”, 2 (2006), pp. 79-92.
- Merlan (1953) = P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Nijhoff, The Hague 1953 (Trad. it.: Id., *Dal platonismo al neoplatonismo*, introduzione e nota sulla produzione scientifica di Philip Merlan di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1994).
- Metzler (2010) = Origenes, *Die Kommentierung des Buches Genesis*, eingeleitet und übersetzt von K. Metzler, De Gruyter-Herder, Berlin-New York, Freiburg 2010.
- Migliori (2002) = M. Migliori, *Ontologia e materia. Un confronto fra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104.
- Migliori (2007) = M. Migliori, *La dialettica nel 'Timeo'*, in L.M. Napolitano Valditara (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 49-107.
- Migliori-Palpacelli (2013) = vedi Aristotele, *GC*.
- Miller (2003) = D.R. Miller, *The third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- Mitterer (1956) = A. Mitterer, *Die Entwicklungslehre Augustins, im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, Herder, Wien/Freiburg 1956.
- Mohr (1980a) = R.D. Mohr, *Image, Flux and Space in Plato's Timaeus*, in “Phoenix”, 34 (1980), pp. 138-152 (Ried. in: Id., *The platonic Cosmology*, Brill, Leiden 1985, pp. 85-98).
- Mohr (1980b) = R.D. Mohr, *The Mechanism of Flux*, in “Apeiron”, 14 (1980), pp. 96-114 (Ried. in: Id., *The platonic Cosmology*, Brill, Leiden 1985, pp. 116-138).
- Mohr (1980c) = R.D. Mohr, *The source of evil problem and the ἀρχὴ κινήσεως doctrine of Plato*, in “Apeiron”, 14 (1980), pp. 41-56 (ried. in Id., *The platonic cosmology*, Brill, Leiden 1985, pp. 158-170).
- Montet (2006) = D. Montet, *Le démiurge, du Timée aux Ennéades: Questions de causes et théorie des principes*, in “Kairos”, 16 (2006), pp. 209-226.
- Morau (1970) = P. Morau, *D'Aristote à Bessarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Les presses de l'Université de Laval, Québec 1970.
- Morel (2003) = P.M. Morel, *Corps et cosmologie dans la physique d'Épicure. Lettre à Hérodote, § 45*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 37 (2003), pp. 33-49.

- Moreschini (1974) = vedi Tertulliano, *Adv. Herm.*
- Moreschini (2003) = vedi Calcidio, *In Tim.*
- Moriani (1987) = F. Moriani, *Materia comune e generazione degli elementi in Aristotele*, in “Elenchos”, 9 (1988), pp. 329-351.
- Morison (2002) = B. Morison, *On Location: Aristotle's Concept of Space*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Moro (2012) = E. Moro, *Miracolo, natura e rationes causales. Il libro III del De trinitate e i libri VI e IX del De Genesi ad litteram*, in “Medioevo”, 37 (2012), pp. 27-56.
- Morrow (1950) = J.R. Morrow, *Necessity and persuasion in Plato's Timaeus*, in “Philosophical Review”, 59 (1950), pp. 147-164 (ried. in: R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 421-438).
- Mourant (1973) = J. Mourant, *Augustine on Miracles*, in “Augustinian Studies”, 4 (1973), pp. 103-127.
- Mourelatos (2010) = A.P.D. Mourelatos, *The Epistemological Section (29b-d) of the Proem in Timaeus' Speech: M.F. Burnyeat on eikôs mythos, and Comparison with Xenophanes B34 and B35*, in R.D. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides, Los Angeles 2010, pp. 225-247.
- Müller (1998) = C. Müller, *Confessiones 13. Der ewige Sabbat. Eschatologische Ruhe als Ziel*, in N. Fischer – C. Mayer (eds.), *Die Confessiones Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1998, pp. 603-652.
- Müller (2010) = Müller I., *What's the Matter? Some Neo-platonist Answers*, in R.D. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides, Los Angeles 2010, pp. 151-163.
- Naame (1934) = A. Naame, *L'idée directrice. L'Évolutionnisme dans Saint Augustin*, Vigot, Paris 1934.
- Naldini (1988) = M. Naldini, *Sull'interpretazione esamereale di Gn. 1,2, "Spiritus Dei ferebatur super aquas"*, in *Mémorial dom. Jean Gribomont (1920-1986)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, pp. 445-452.
- Naldini (1990) = vedi Basilio, *Hexaëm.*
- Narbonne (1987) = J.-M. Narbonne, *Plotin et le problème de la génération de la matière: à propos d'un article récent*, in “Dionysius”, 11 (1987), pp. 3-31.
- Narbonne (1993) = vedi Plotino, *Enn.*
- Narbonne (1995) = J.-M. Narbonne, *L'impassibilité de la matière dans l'Ennéade III, 6 [26]: doctrine stoïcienne ou innovation plotinienne?*, in “Cahiers des études anciennes”, 29 (1995), pp. 69-74.
- Narbonne (1997) = J.-M. Narbonne, *Note à propos de l'extériorité présumée du réceptacle platonicien*, in T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, selected papers, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 215-226.
- Narbonne (1998) = vedi Plotino, *Enn.*
- Narbonne (2007) = J.-M. Narbonne, *La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue?*, in “Quaestio”, 7 (2007), pp. 191-228 (Ried. in: Id. (2011), *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden-Boston, pp. 11-54).
- Nauroy (2011) = G. Nauroy, *Ambroise de Milan, émule critique de Basil de Césarée. À propos de Genèse 1, 2*, in Vannier M.-A (ed.), *La Création chez les Pères*, Peter Lang, Bern et al. 2011, pp. 77-101.

- Nautin (1973) = P. Nautin, *Genèse I, 1-2, de Justin à Origène*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 61-94.
- Nikulin (1998) = D. Nikulin, *Intelligible Matter in Plotinus*, in “Dionysius”, 16 (1998), pp. 85-114.
- Ninci (1998), vedi Teodoreto di Ciro, *Prov.*
- Noble (2013) = C.I. Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 44 (2013), pp. 233-277.
- Nock (1962) = A.D. Nock, *The Exegesis of Timaeus 28 C*, in “Vigiliae Christianae”, 2 (1962), pp. 79-86.
- O'Brien (2007) = C. O'Brien, *The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy*, in “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 54 (2007), pp. 169-177.
- O'Brien (1971) = D. O'Brien, *Plotinus on Evil: a Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*, in *Le Néoplatonisme: Actes du Colloque International “Le Néoplatonisme”: Royaumont, 9-13 juin 1969*, CNRS, Paris 1971, pp. 113-146.
- O'Brien (1981) = D. O'Brien, *Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter*, in A.H. Armstrong – H.J. Blumenthal – R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honor of A.H. Armstrong*, Variorum Publications, London 1981, pp. 108-119.
- O'Brien (1988) = D. O'Brien, *J.-M. Narbonne on Plotinus and the Generation of Matter: Two Corrections*, in “Dionysius”, 12 (1988), pp. 25-26.
- O'Brien (1990) = D. O'Brien, *The Origin of Matter and the Origin of Evil in Plotinus' Criticism of the Gnostics*, in R. Brague – J.F. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontologie; Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, P.U.F., Paris 1990, pp. 181-202.
- O'Brien (1991a) = D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: an Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- O'Brien (1991b) = D. O'Brien, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, in P. Aubenque, *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli, pp. 317-364.
- O'Brien (1995) = D. O'Brien, *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Academia, Verlag, Sank Augustin 1995.
- O'Brien (1996) = D. O'Brien, *Matière et privation dans les Ennéades de Plotin*, in A. Motte – J. Denooz (eds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liège 1996, pp. 211-220.
- O'Brien (1999) = D. O'Brien, *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, in “Phronesis”, 44 (1999), pp. 45-71.
- O'Brien (2011a) = D. O'Brien, *Plotinus on the Making of Matter. Part I: the Identity of Darkness*, in “The Journal of the Platonic Tradition”, 5/1 (2011), pp. 6-57.
- O'Brien (2011b) = D. O'Brien, *Plotinus on the Making of Matter. Part II: “A Corpse Adorned”* (Enn. II 4 [12], 5.18), in “The Journal of the Platonic Tradition”, 5/2 (2011), pp. 209-261.
- O'Brien (2012) = D. O'Brien, *Plotinus on the Making of Matter. Part III: The essential Background*, in “The Journal of the Platonic Tradition”, 6/1 (2012), pp. 27-80.
- O'Cleirigh (1985) = P.M. O'Cleirigh P.M., *Prime Matter in Origen's World Picture*, in E.A. Livingstone (ed.), *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (part 2: Monastica et Ascetica, Orientalia a*

- saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, Academia Verlag, Berlin 1985, pp. 260-263.
- O'Connell (1968) = R.J. O'Connell, *Augustine's Early Theory of the Man, A.D. 386-391*, Harvard UP, Cambridge (Massachussets) 1968.
- O'Connell (1993) = R.J. O'Connell, *The De Genesi contra Manichaeos and the Origin of the Soul*, in "Revue des Etudes Augustiniennes", 39 (1993), pp. 129-141.
- O'Daly (1986-1994) = G. O'Daly, *Anima-Animus*, in "Augustinus-Lexikon" (vol. 1), Schwabe, Basel 1986-1994, pp. 315-340.
- O'Daly (1987) = *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles (Trad. it. Id., *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di M.G. Mara, Edizioni "Augustinus", Palermo 1988).
- O'Meara (1980) = D.J. O'Meara, *The Creation of Man in St. Augustine's "De Genesi ad litteram"*, (The Saint Augustine Lecture 1977), Univ. Villanova Pa, Villanova 1980.
- O'Meara (1999) = vedi Plotino, *Enn.*
- Opsomer (2001) = J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7)*, in "Phronesis", 46/2 (2001), pp. 154-188.
- Opsomer (2005) = J. Opsomer, *A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus*, in Linkauf T. – Steel C. (eds.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in spatantike, mittelalter und Renaissance*, Leuven UP, Leuven 2005, pp. 67-102.
- Opsomer (2006) = J. Opsomer, *To Find the Maker and Father. Proclus' Exegesis of Tim. 28C3-5*, in "Études Platoniciennes", 2 (2006), pp. 261-283.
- Opsomer (2007) = J. Opsomer, *Some Problems with Plotinus' Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued*, in "Quaestio", 7 (2007), pp. 165-189.
- Opsomer-Steel (1999) = J. Opsomer – C.Steel, *Evil without a cause. Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy*, in Th. Fuhrer – M. Erler (eds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22-25. September 1997 in Trier*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 229-260.
- Owen (1953) = G.E.L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, in "Classical Quarterly", 3/1-2 (1953), pp. 79-95 (Ried. in: R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge-Kegan Paul, London-New York 1965; e in M. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic*, Cornell U.P., Ithaca 1986).
- Owen (1965) = G.E.L. Owen, *Inherence*, in "Phronesis", 10 (1965), pp. 97-105.
- Palpacelli-Radice (2011) = vedi Aristotele, *Phys.*
- Pang-White (2011) = A.A. Pang-White, *Friendship and Happiness: Why Matter matters in Augustine's Confessions*, in R.C. Taylor – D. Twetten – M. Wreen (eds.), *Tolle Lege: Essays on Augustine and on medieval Philosophy in Honor of Roland J. Teske, SJ*, Marquette UP, Milwaukee, pp. 175-195.
- Parma (1971) = C. Parma, *Pronoia und Providentia: Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden, Brill 1971.
- Parry (1991) = R.D. Parry, *The intelligible world-animal in Plato's Timaeus*, in "Journal of the History of Philosophy", 29 (1991), pp. 13-32.
- Pasquier (1995) = A. Pasquier, *L'allégorie du ciel et du firmament chez Origène et dans un traité gnostique de Nag Hammadi*, in G. Dorival – A. Le Boullec (eds.), *Origeniana sexta: Origène et la Bible (actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 aout-3 septembre 1993)*, Peeters, Leuven 1995, pp. 37-52.

- Pease (1941) = A.S. Pease, *Caeli enarrant*, in "Harvard Theological Review", 34 (1941), pp. 163-200.
- Pegueroles (1972) = J. Pegueroles, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de S. Agustín*, in "Pensamiento", 28 (1972), pp. 165-191.
- Pegueroles (1974) = J. Pegueroles, *La conversión de la materia a la forma. Notas de metafísica agustiniana*, in "Espíritu", 23 (1974), pp. 53-65.
- Pegueroles (1975) = J. Pegueroles, *Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín*, in "Espíritu", 24 (1975), 127-133.
- Pelland (1972) = J. Pelland, *Cinq études sur le début de la Genèse*, Desclée-Bellarmin, Paris-Montréal 1972.
- Pépin 1951 = J. Pépin, «*Primitiae Spiritus*». *Remarques sur une citation paulinienne dans les Confessions de Saint Augustin*, in "Revue de l'Histoire des Religions", 140 (1951), pp. 155-201.
- Pépin (1953) = J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression caelum caeli dans le livre XII des Confessions de s. Augustin*, in *Bulletin du Cange*, 23 (1953), pp. 185-274 (Ried. in: Id., *Ex Platonicorum Persona*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 41-130).
- Pépin (1964) = J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Hexam. I 1,1-4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- Pépin (1973) = J. Pépin, *Echos de théories gnostiques de la matière au début de l'Exameron*, in W. den Boer – P.G. Van der Nat – J.C.M. Van Winden (eds.), *Romanitas et christianitas: Studia Jan Hendrik Waszink oblata*, North Holland publishing company, Amsterdam/London 1973.
- Pépin (1976) = J. Pépin, *Exégèse de "In Principio" et théorie des principes dans l'Exameron (1.4, 12-16)*, in *Ambrosius Episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16. centenario dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale: Milano, 2-7 dicembre 1974 (vol. I)*, Vita e pensiero, Milano 1976, pp. 427-482.
- Pépin (1977) = J. Pépin, *Ex Platonicorum persona: études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977.
- Pépin (1987) = J. Pépin, *Le livre XII des Confessions ou exégèse et confession*, in «*Le Confessioni*» di Agostino di Ippona (libri X-XIII), commento di: A. Solignac, E. Corsini, J. Pépin, A. Di Giovanni, Edizioni «Augustinus», Palermo 1987, pp. 67-95.
- Pépin (1989) = J. Pépin, *Le maniement des prépositions dans la théorie agustinienne de la création*, in "Revue des Études Augustiniennes", 35 (1989), pp. 251-274.
- Pépin (1994) = J. Pépin, *La doctrine agustinienne des rationes aeternae. Affinités, origines*, in "Ratio. VII Colloquio Internazionale Lessico Internazionale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992)"; *Atti*, a cura di M. Fattori e M.L. Bianchi, Olschki, Firenze 1994, pp. 47-68.
- Pépin (1996) = J. Pépin, *La forme contient-elle la matière? (Augustin, De diuersis quaestionibus LXXXIII, 6 et 10)*, in A. Motte – J. Denooz (eds.), *Aristotelica secunda: mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liege 1996, pp. 233-240.
- Pépin (1997) = Sant'Agostino, *Le Confessioni (libro X)*, commento a cura di J. Pépin, in Sant'Agostino, *Le Confessioni. Libri XII-XIII (vol. 5)*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori Editore, Milano 1997.

- Pépin (1999) = J. Pépin, *La hiérarchie par le degré de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, I)*, in “Documenti e studi della tradizione filosofica medievale”, 10 (1999), pp. 89-107.
- Perl (1998) = E.D. Perl, *The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato’s ‘Timaeus’*, in *Ancient Philosophy*, 18 (1998), pp. 81-92.
- Peroli (2003) = E. Peroli, *Dio uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Perrin (1974) = vedi Lattanzio, *opif.*
- Peters (1984) = E. Peters, *What was God doing before He created the Heaven and the Hearth*, in “Augustiniana”, 34 (1984), pp. 53-74.
- Phillips (2009) = J. Phillips, *Plotinus on the Generation of Matter*, in “International Journal of the Platonic Tradition”, 3/2 (2009), pp. 103-137.
- Pierantoni (2002) = C. Pierantoni, *Dio y la materia: Propuesta a partir del Timeo de Pláton y las Confesiones de San Agustín*, in “Teología y Vida”, 2-3 “(2002), pp. 330-342.
- Pingree (1996-2002) = D. Pingree, *Astrologia, astronomia*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 1), Schwabe, Basel 1996-2002, pp. 482-490.
- Pohlenz (1959) = M. Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandernhoek & Ruprecht, Göttingen (Trad. it.: Id., *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967).
- Polis (1990-1991) = D.F. Polis, *A new Reading of Aristotle’s Hyle*, in “The Modern Schoolman”, 68 (1990-1991), pp. 225-244.
- Pollmann (2007) = K. Pollmann, *Augustine, Genesis, and Controversy*, in “Augustinian Studies”, 38/1 (2007), pp. 203–216.
- Portalié (1902) = E. Portalié, *Augustin (Saint)*, in “Dictionnaire de Théologie Catholique”, I/2, Paris 1902, coll. 2268-2472.
- Pradeau (1995) = J.-F. Pradeau, *Être quelque part, occuper une place. Τόπος et χώρα dans le Timée*, in “Les Études philosophiques”, 3 (1995), pp. 375-399.
- Puech (1988) = H.C. Puech, *Il Manicheismo*, in J. Doresse – K. Rudolph – H.Ch. Puech (eds.), *Gnosticismo e Manicheismo*, Laterza, Bari 1988, pp. 364-465.
- Quacquarelli (1984) = A. Quacquarelli, *L’eresia materiaria di Ermogene. Hermogenes materiarius haereticus (Tert. Herm. 25, 7)*, in “Vetera Christianorum”, 21 (1984), pp. 241-251.
- Racionero (1998) = Q. Racionero, *Logos, Myth and probable Discourse in Plato’s Timaeus*, in “Elenchos”, 19 (1998), pp. 29-60.
- Radice (1998) = vedi Stoici Antichi, *SVF*.
- Radice (2004) = *Plotinus*, edited by R. Radice, Biblia, Milano 2004.
- Ranly (1965) = E.W. Ranly, *St. Augustine’s Theory of Matter*, “The Modern Schoolman”, 42 (1965), pp. 287-303.
- Rashed (2005) = vedi Aristotele, *GC*
- Ravazzolo (2001) = R. Ravazzolo, *L’esamerone nel IV secolo. Una pagina di letteratura cristiana antica*, in “Studia Patavina”, 48 (2001), pp. 385-412.
- Ravazzolo (2012) = vedi Basilio, *Creat. hom.*
- Reale (1994) = vedi Platone, *Tim.*
- Reale (2004) = vedi Aristotele, *Metaphys.*
- Reale (2012) = vedi Agostino, *conf.*
- Regazzoni (2008) = S. Regazzoni, *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là, Il melangolo*, Genova 2008.

- Reinhardt (1953) = K. Reinhardt, *Poseidonios*, in “Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft”, Stuttgart 1953, coll.558-826.
- Repellini (1980) = F.F. Repellini, *Il De caelo di Aristotele come risposta dialettica al Timeo*, in “Risvista Critica di Storia della Filosofia”, 35 (1980), pp. 99-126.
- Rescigno (1997) = A. Rescigno, *Desiderare componi a deo. Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione*, in “KOINONIA”, 21 (1997), pp. 39-81.
- Reshotko (1997) = N. Reshotko, *A Bastard Kind of Reasoning. The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's «Timaeus»*, in “History of Philosophy Quarterly”, 14 (1997), pp. 121-137.
- Rexer (2007) = J. Rexer, *La data della Pasqua ed astrologia nella Lettera 55 di Agostino*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.): XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana (4-6 maggio 2006)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, pp. 763-772.
- Reydams-Schils (1999) = G.J. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout 1999.
- Reynolds (2008) = J.J. Reynolds, *How Is the Third Kind in Plato's Timaeus a Receptacle?*, in “Ancient Philosophy” 28 (2008), pp. 87-104.
- Rinaldi (1983) = G. Rinaldi, *Ἐκτίσεν πάντα κοινῆ nell'Ecclesiastico (18,1)*, in “Bibbia e Oriente”, 25 (1983), pp. 115-116.
- Riplinger (1962) = A.T. Riplinger, *Prime Matter in the Philosophy of Saint Augustine*, in “Reality”, 10 (1962), pp. 51-70.
- Risch (1999) = vedi Gregorio di Nissa, *Hex*.
- Rist (1961) = J. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, in “Phronesis”, 6 (1961), pp.154-166.
- Rist (1962) = J. Rist, *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, in “Classical Quarterly”, 12 (1962), pp. 99-107.
- Rist (1965) = J. Rist, *Monism: Plotinus and some Predecessors*, in “Harvard Studies of Classical Philology”, 69 (1965), pp. 329-344.
- Rist (1967) = J. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967 (Trad. it.: Id., *Plotino: la via verso la realtà*, Il melangolo, Genova 1995).
- Rist (1974) = J. Rist, *Plotinus and Augustine on Evil*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 495-508.
- Rivaud (1906) = A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Theophraste*, Alcan, Paris 1906.
- Robbins (1912) = F.E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, University of Chicago, Chicago 1912.
- Robertson (1998) = D.G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Cesarea*, in “Vigiliae Christianae”, 52 (1998), pp. 393-417.
- Robinson (1974) = H.M. Robinson, *Prime matter in Aristotle*, in “Phronesis”, 19 (1974), pp. 168-188.
- Roche (1941) = W.I. Roche, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, in “The New Scholasticism”, 15 (1941), pp. 350-376.
- Ross (1936) = Aristotle's *Physics*, a revisited text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1936.
- Ross (1991) = D.L. Ross, *Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's Confessions*, in “Augustinian Studies”, 22 (1991), pp. 191-205.

- Rousselet (1973) = J. Rousselet, *Grégoire de Nysse, avocat de Moïse*, in *Principio, Interpretations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 95-113.
- Runia (1989) = D.T. Runia, *Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres*, in "Vigiliae Christianae", 43 (1989), pp. 1-34.
- Runia (1997) = D.T. Runia, *The literary and philosophical Status of Timaeus' Prooemium*, in T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, selected papers, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 101-118.
- Runia (2001) = vedi Filone, *opif.*
- Runia-Share (2008) = vedi Proclo, *In Plat. Tim.*
- Salles (2009) = R. Salles, *Chryssipus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos*, in R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford UP, Oxford 2009, pp. 118-134.
- Samburski (1962) = S. Samburski, *The physical World of late Antiquity*, Routledge & Kegan Paul, London 1962.
- Samek Lodovici (1972) = E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in Sant'Agostino*, Studium, Roma 1972.
- Santa Cruz (1997) = M.I. Santa Cruz, *Le discours de la physique: eikōs lōgos*, in *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, selected papers, T. Calvo – L. Brisson (eds.), Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 133-139.
- Sayre (2003) = K. Sayre, *The Multilayered Incoherence of Timaeus' Receptacle*, in G.J. Reydamas-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003, pp. 60-79.
- Schäfer (2002) = C. Schäfer, *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Konighausen und Neumann, Würzburg 2002.
- Schepens (1925) = P. Schepens, *Num S. Augustinus patrocinator evolutionismo?*, in "Gregorianum", 6 (1925), pp. 216-230.
- Schwyzler (1973) = H.R. Schwyzler, *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, in *Zetesis: Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, De nederlandse boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 266-280.
- Sedley (1982) = D. Sedley, *The Stoic Criterion of Identity*, in "Phronesis", 27 (1982), pp. 255-275.
- Sedley (2002) = D. Sedley, *The Origins of Stoic God*, in D. Frede – A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden 2002.
- Sedley (2007) = D. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2007 (Trad. it.: Id., *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Edizione italiana a cura di F. Verde, Carocci editore, Roma 2011).
- Sedley (2011) = D. Sedley, *Matter in Hellenistic Philosophy*, in "Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo" (Roma 7-9 gennaio 2010); Atti a cura di D. Giovannozzie M. Veneziani, Olschki, Firenze 2011, pp. 53-66.
- Sedley (2012) = D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, edited by D. Sedley, Cambridge UP, Cambridge 2012.
- G. Sfameni Gasparro et al. (2000) = Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei: Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro*

- Secondino*, Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di G. Sfameni Gasparro; Traduzioni di C. Magazzù e A. Cosentino; Indici di Monteverde F., Città Nuova, Roma 2000.
- Sfameni Gasparro (2007) = G. Sfameni Gasparro, *Studium Sapientiae: Astronomia e Astrologia nell'itinerario intellettuale e religioso di Agostino*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.): XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana (4-6 maggio 2006)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, pp. 723-761.
- Simonetti (1985) = M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.
- Simonetti (1997) = Agostino, *Le Confessioni (libro XIII)*, commento a cura di M. Simonetti, in Sant'Agostino, *Le Confessioni. Libri XII-XIII* (vol. 5), a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla- Mondadori, Milano 1997.
- Simonini (1986) = vedi Porfirio, *Ant. Nymph.*
- Skemp (1960) = J.B. Skemp, *YAH and YΠOΔOXH*, in I. Düring – G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Elanders Boktryckeri aktiebolag, Goteborg 1960, pp. 201-212.
- Skemp (1985) = J.B. Skemp, *The disorderly Motions again*, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies presented to David M. Balme on his seventieth birthday*, Mathesis Publication-Bristol Classical Press, Pittsburgh-Bristol 1985.
- Sleeman –Pollett (1980) = J.H. Sleeman – G. Pollett, *Lexikon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980.
- Smoronski (1925) = K. Smoronski, *Et spiritus Dei ferebatur super aquas": Inquisitio historico-exegetica in interpretationem textus Gen. 1.2c*, in "Biblica", 6 (1925), pp. 140-156; 175-293; 361-395.
- Sodano (1963) = A.R. Sodano, *Una polemica di Aristotele sulla concezione platonica della materia*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 1 (1963), pp. 77-88.
- Sodano (1965) = A.R. Sodano, *L'interpretazione ciceroniana di "Timeo 41 A 7 – B 6" nelle citazioni testuali di Sant'Agostino*, in "Revue des études augustinienes", 11 (1965), pp. 15-24.
- Sodano (1974) = vedi Porfirio, *In Tim.*
- Sokolowski (1970) = R. Sokolowski, *Matter, Elements and Substance in Aristotle*, in "Journal of the History of Philosophy", 8 (1970), pp. 263-288.
- Solignac (1962) = *Notes complémentaires*, in Saint Augustin, *Les Confessions*, (VIII-XIII), Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de Tréhorel E. et Bouissou G., Desclée de Brouwer, Paris 1962, pp. 599-606.
- Solignac (1973) = A. Solignac, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 153-171.
- Solmsen (1958) = F. Solmsen, *Aristotle and prime Matter. A reply to Hugh R. King*, in "Journal of the History of the Ideas", 19 (1958), pp. 243-252.
- Solmsen (1960) = F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World: a Comparison with his Predecessors*, Cornell University Press, Ithaca 1960.

- Solmsen (1961) = F. Solmsen, *Aristotle's Word for Matter*, in S. Prete (ed.), *Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, Rosenthal, New York, pp. 393-408.
- Sorabji (1983) = R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983.
- Sorabji (1988) = R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, Cornell University Press, London and Ithaca, New York 1988.
- Szlezák (1979) = Th. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1979 (Trad. it.: Id., *Platone e Aristotele nella dottrina del nous di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997).
- Tarabochia Canavero (1981) = A. Tarabochia Canavero, *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Gn. 1, 2*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
- Tarán (1971) = L. Tarán, *The creation Myth in Plato's Timaeus*, in A. Preus – J.P. Anton (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State of New York Press, Albany 1971, p. 372-407.
- Taylor (1928) = A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928.
- Taylor (1948) = J.H. Taylor, *The Meaning of Spiritus in St. Augustine's De Genesi XII*, in "The Modern Schoolman", 26 (1948), pp. 211-218.
- Taylor (1982) = vedi Agostino, *Gn. litt.*
- Teske (1983) = Teske R.J., *The World-Soul and Time in Augustine*, in "Augustinian Studies", 14 (1983), pp.75-92.
- Teske (1987) = R.J. Teske, *The Motive for Creation according to Saint Augustine*, in "The Modern Schoolman", 65 (1987), pp. 245-253.
- Teske (1991) = vedi Agostino, *Gn. adu. Man. e Gn. litt. imp.*
- Teske (2000) = R.J. Teske, *The Heaven of Heavens and the Unity of St. Augustine's Confessions*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 74 (2000), pp. 29-45.
- Testard (1958) = M. Testard, *Ciceron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1958.
- Theiler (1933) = W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft*, Niemeyer, Halle 1933, pp. 1-74 (Ried. in: Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160-251).
- Theiler (1942) = *Die chaldäischen Orake und die Hymnen des Synesios*, von W. Theiler, Niemeyer, Halle 1942.
- Thévenaz (1938) = P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque, avec une traduction du traite "De la Genèse de l'Ame dans le Timée" (1 partie)*, Paul Attinger, Neuchatel 1938.
- Thillet (2003) = Alexandre d'Aphrodise, *Traité De la providence (Περὶ προνοίας – Version arabe du Abū Bišr Mattā ibn Yūnus)*, Introduction, édition et traduction de P. Thillet, Verdier Lagrasse 2003.
- Thonnard (1953) = F.J. Thonnard, *Les raisons séminales selon Saint Augustin*, in *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. XII, North Holland-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain 1953, pp. 146-152.
- Thonnard (1962) = F.J. Thonnard, *La notion de lumière en philosophie augustiniennne*, in "Revue des Études Augustiniennes", 2 (1962), pp. 125-175.
- Todd (1972) = R.B. Todd, *EPITEDEIOTES in philosophical Litterature: towards an Analysis*, in "Acta Classica", 15 (1972), pp. 25-35.
- Todd (1978) = R.B. Todd, *Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics*, in J. Rist (ed.), *The Stoics*, California UP, Berkeley and Los Angeles 1978, pp. 137-160.

- Topitsch (1958) = E. Topitsch, *Von Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Springer-Verlag, Wien 1958.
- Torchia (1999) = N.J. Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: the Anti-manichaean Polemic and beyond*, Peter Lang, New York 1999.
- Tornau (2000) = C. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplicios in Ph. 230,34-231,24 Diels*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 143 (2000), pp. 197-22.
- Tornau (2010) = C. Tornau, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis-Auslegung der Confessiones*, in "Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft", 34 (2010), pp. 115-150.
- Tornau (2012) = C. Tornau, *Materie*, in "Reallexikon für Antike und Christentum", 24 (2012), pp. 346-410.
- Tornau (2013) = C. Tornau, *Die Enthüllung der intelligiblen Materie. Ein Versuch über die Argumentationstechnik Plotins (Enneaden II 4,1-5)*, in M. Erler – J. Hessler (eds.), *Argument und literarische Form. Akten der Tagung der Gesellschaft für Antike Philosophie (GAnPh), Würzburg, 28.9.-1.10.2010*, Berlin, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 517-540.
- Tornau (2014) = C. Tornau, *Intelligible Matter and the Genesis of Intellect. The Metamorphosis of a Plotinian theme in Confessions 12-13*, in W.E. Mann – P. King (eds.), *Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography*, Oxford UP, Oxford 2014, pp. 181-218.
- Toulouse (2009) = S. Toulouse, *Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustiniennes des visions*, in "Archives de Philosophie", 72 (2009), pp. 225-247.
- Trapè (1959) = A. Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino (prolusione alla cattedra di S. Em. il cardinale Giuseppe Pizzardo)*, Edizione agostiniane, Tolentino 1959.
- Trensmontant (1961) = C. Trensmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne: problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Edition du Seuil, Paris 1961.
- Van Fleteren (2004-2010) = F. Van Fleteren, *Incommutabilitas*, in "Augustinus-Lexikon" (vol. 3), Schwabe, Basel 2004-2010, pp. 568-570.
- Van Riel (2001) = G. Van Riel, *Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter*, in "Phronesis" 46, pp. 129-153.
- Van Riel (2007) = G. Van Riel, *Augustine's Exegesis of «Heaven and Hearth» in Conf. XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*, in "Quaestio", 7 (2007), pp. 191-228.
- Van Riel (2010) = G. Van Riel, *Augustine on Prudence*, in "Augustinian Studies", 41 (2010), pp. 219-240.
- Van Riel (2011) = G. Van Riel, *Damascius on Matter*, in T. Benatouïl – E. Maffi – F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2011, pp. 189-213.
- Van Winden (1962) = J.C.M. Van Winden, *St. Ambrose's Interpretation of Matter*, in "Vigiliae Christianae", 16 (1962), pp. 205-215 (Ried. in Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft – D.T. Runia, Leiden, Brill 1997, pp. 49-58).
- Van Winden (1963) = J.C.M. Van Winden, *In the Beginning. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1*, in "Vigiliae Christianae", 17 (1963), pp. 105-

- 121 (Ried. in: Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft – D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 61-77).
- Van Winden (1964) = J.C.M. Van Winden, *Some additional Observations of St. Ambrose's Concept of Matter*, in "Vigiliae Christianae", 18 (1964), pp. 144-145 (ried. in: Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft – D.T. Runia, Leiden, Brill 1997, pp. 59-60).
- Van Winden (1965) = J.C.M. Van Winden, *Calcidius on Matter, his Doctrine and Sources: a Chapter in the history of Platonism*, Brill, Leiden 1965.
- Van Winden (1973) = J.C.M. Van Winden, *The Early Christian Exegesis of "Heaven and Earth" in Genesis 1,1*, in *Romanitas et Christianitas. Mélanges J.H. Waszink*, Amsterdam-London 1973, pp. 371-382 (ried. in: Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft – D.T. Runia, Brill, Leiden 1997, pp. 94-106).
- Van Winden (1983) = Van Winden C.M.J., *Hexaemeron*, in "Reallexikon für Antike und Christentum", 14 (1988), pp. 1250-1269.
- Van Winden (1985) = "Idea" and "Matter" in the Early Christian Exegesis of the First Words of Genesis: a Chapter in the Encounter between Greek Philosophy and Christian Thought, in *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks, Amsterdam (ried. in: Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft – D.T. Runia, Leiden, Brill 1997, pp. 116-123).
- Van Winden (1988) = J.C.M. Van Winden, *Hexaemeron*, in "Reallexikon für Antike und Christentum", 14 (1988), pp. 1250-1269.
- Van Winden (1991) = J.C.M. Van Winden, *Once again caelum caeli. Is Augustine's Argument in Confessions Consistent?*, in B. Bruning – M. Lamberigys – J. Van Houten (eds.), *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T.J. van Bavel, (= Augustiniana XL-XLI) Leuven UP, Leuven 1991, pp. 905-111, (ried. in: Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft – D.T. Runia, Leiden, Brill 1997, pp. 151-157).
- Van Winden (1997) = J.C.M. Van Winden, 'Idea' and 'Matter' in Early Christian Exegesis of the First Words of Genesis: a Chapter in the Encounter between Greek Philosophy and Christian Thought (Medelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks, Deel 48 no. 4 (Amsterdam 1985), (translated from the Dutch)), (ried. in: Id., *Arche: a Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft – D.T. Runia, Leiden, Brill 1997, pp. 124-145).
- Vannier (1990a) = M.-A. Vannier, *S. Augustin et la création*, B. Bruning – M. Lamberigts – J. van Houtem (eds.), *Collecanea Augustiniana (Mélanges T.J. van Bavel)*, Leuven U.P., Leuven 1990, pp. 349-371.
- Vannier (1990b) = M.-A. Vannier, *À propos de Genèse I: Origène et Augustin*, in "Connaissance des Pères de l'Église", 40 (1990), pp. 9-11.
- Vannier (1991a) = M.-A. Vannier, "Creatio", "conversio", "formatio" chez saint Augustin, Editions universitaires, Friburg-Suisse 1991.
- Vannier (1995) = M.-A. Vannier, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, in G. Dorival – A. Le Bolluec (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, Leuven University Press, Leuven, pp. 723-736.
- Vannier (2004-2010) = M.-A. Vannier, *Lux/Lumine*, in "Augustinus-Lexikon" (vol. 3), Schwabe, Basel, pp. 1065-1070.

- Vannier (2004-2010a) = M.-A. Vannier, *Materia*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 3), Schwabe, Basel, pp. 1199-1203.
- Vegetti (2007) = M. Vegetti, *Il mondo come artefatto. Cosmo e caos nel «Timeo» di Platone*, in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, a cura di S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 111-122.
- Verbecke (1945) = G. Verbecke, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, Desclée De Brouwer, Paris 1945.
- Verbecke (1958) = G. Verbecke, *Augustin et le stoïcisme*, in “Recherches Augustiniennes”, 1 (1958), pp. 67-89.
- Vimercati (2007) = E. Vimercati, *La materia nel Didaskalikos di Alcinoos (Cap. VIII)*, in L.M. Napolitano Valditara (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' platonico*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 431-460.
- Vlastos (1939) = G. Vlastos, *The disorderly motion in the Timaeus*, in “Classical Quarterly”, 33 (1939), pp. 71-83 (Ried. in: R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 379-399).
- Vorwerk (2010) = M. Vorwerk, *Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in R.D. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides, Los Angeles 2010, pp. 79-100.
- Wagner (1986) = M.F. Wagner, *Plotinus Idealism and the Problem of Matter in Enneads VI 4-5*, in “Dionysius”, 10 (1986), pp. 57-83.
- Warnach (1954) = V. Warnach, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in Augustinus Magister I (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 429-450.
- Waszink (1955) = J.H. Waszink, *Observations on Terullian's Treatise Against Hermogenes*, in “Vigiliae Christianae”, 9 (1955), pp. 129-147.
- Waszink (1962) = vedi Calcidio, *In Tim.*
- Watson (1972) = G. Watson, *Aristotle's Concept of Matter*, in “Philosophical Studies”, 20 (1972), pp. 175-184.
- Watson (1986-1994) = G. Watson, *Cogitatio*, in “Augustinus-Lexikon” (vol. 1), Schwabe, Basel 1986-1994, pp. 1046-1051.
- Weber (1997) = D. Weber, *Communi loquendi consuetudo: Zur Struktur von Augustins De Genesi contra Manichaeos*, in E.A. Livingstone (ed.), *Augustine and his Opponents (Studia Patristica. Papers presented at the Twelfth International Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995)*, Peeters, Leuven 1997.
- Weber (2001) = D. Weber, *Augustinus, De Genesi contra Manichaeos. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht*, in J. Van Oort – O. Wermelinger – G. Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, Brill, Leiden 2001, pp. 298-306.
- Weil (1964) = E. Weil, *Remarque sur le 'matérialisme' des Stoïciens*, in *L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, introduction de Fernand Braudel, Hermann, Paris 1964, pp. 556-572.
- Williams (1982) = vedi Aristotele, *GC*
- Witte (1964) = B. Witte, *Der ΕΙΚΩΣ ΛΟΓΟΣ in Platos Timaios. Beitrag zur Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des späten Plato*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 46 (1964), pp. 1-16.

- Wolfskeel (1972) = C.W. Wolfskeel, *Augustin über die Weltseele in der Schrift De immortalitate animae*, in "Theta - Pi", 1 (1972), pp. 81-103
- Wolfson (1966) = H.A. Wolfson, *Plato's preexistent Matter in patristic Philosophy*, in L. Wallach (ed.), *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Cornell U.P., Ithaca-New York 1966, pp. 409-420.
- Woods (1924) = H. Woods, *Augustine and Evolution. A study in the Saint's «De Genesi ad litteram» and «De Trinitate»*, The Universal Knowledge Foundation, New York 1924.
- Wyrwa (2006) = D. Wyrwa, *Kosmos*, in "Reallexikon für Antike und Christentum", 21 (2006), pp. 614-741.
- Wytzes (1940) = J. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins De Genesi ad litteram*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche", 39 (1940), pp.137-151.
- Zacher (1961) = A. Zacher, *De Genesi contra Manichaeos, libri duo. Ein Versuch Augustins, die ersten drei Kapitel von Genesis zu erklären und zu verteidigen*, Dissertatio ad lauream in Facultate theologica, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1961 (non pubblicata).
- Zachhuber (2006) = J. Zachhuber, *Stoic Substance, Non-Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Clarified*, in F. Young (ed.), *Studia Patristica*, 41 (2006), Peeters, Leuven 2006, pp. 425-430.
- Zahm (1894) = J.A. Zahm, *Bible, Science and Faith*, John Murphy, Baltimore 1894.
- Zambon (2002) = M. Zambon, *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Vrin, Paris 2002.
- Zambon (2012) = M. Zambon, "A servizio della verità". *Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele*, in "Studia Graeco-Arabica", 2 (2012), pp. 129-200.
- Zeckl (1992) = vedi Platone, *Tim.*
- Zeyl (2010) = D. Zeyl, *Visualizing Platonic Space*, in R.D. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides, Los Angeles 2010, pp. 117-130.
- Zum Brunn (1969) = E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, in "Recherches Augustiniennes", 6 (1969), pp. 1-102 (Ried.: Ead., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, Études Augustiniennes, Paris 1969).
- Zwollo (2010) = L. Zwollo, *Plotinus' doctrine of the λόγος as a major influence on Augustine's Exegesis of Genesis*, in "Augustiniana", 60 (2010), pp. 235-261.

ESPOSIZIONE RIASSUNTIVA DEL CONTENUTO DELLA TESI

Il concetto di materia occupa una posizione centrale nell'ambito del pensiero di Agostino. Ciononostante, ad oggi non esiste ancora uno studio monografico specificamente dedicato a tale nozione. La tesi intende colmare almeno in parte questa lacuna, prendendo in esame i testi dei commentari agostiniani alla *Genesi* (*De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram imperfectus*, *Confessiones* (XI-XIII), *De Genesi ad litteram*) in cui compaiono le occorrenze dei termini latini "materia" e "materies" (un terzo delle circa 400 occorrenze presenti nel *corpus Augustinianum*). Tali testi sono stati tradotti e fatti oggetto di un'analisi lessicale e storico-filosofica, nella quale confluiscono i risultati emersi nell'ampia sezione iniziale dedicata allo studio dell'impiego del concetto di materia nella tradizione filosofica e patristica. Nel corso di quest'analisi sono state prese in esame e discusse le principali questioni di ordine esegetico, ontologico, epistemologico ed etico connesse all'impiego agostiniano del concetto di materia. Da questo studio emerge come Agostino elabori una concezione coerente della materia, frutto di un progressivo e costante approfondimento e di una rielaborazione originale degli elementi concettuali desunti dalla tradizione filosofica.

One of the most important concepts in Augustine's philosophy of creation is surely that of matter. Nevertheless, a monographic study specifically dedicated to the concept of matter has not yet been published. Purpose of the thesis is at least partially to fill this gap, considering all the text of the commentaries on *Genesis* (*De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram imperfectus*, *Confessiones* (XI-XIII), *De Genesi ad litteram*) in which Augustine employs the Latin terms "materia" and "materies". These texts have been translated and analyzed from a lexical and an historical-philosophical point of view. A wide section is also devoted to the study of the employment of the concept of matter in the philosophical and patristic tradition. The thesis deals with the main exegetical, ontological, epistemological and ethical issues related to Augustine's conception of matter. What emerges from this study is that Augustine draws up a consistent theory of matter. He deepens and constantly specifies his doctrine, in which the theoretical elements derived from the philosophical tradition are originally combined.